

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TARİH ANABİLİM DALI
TARİH PROGRAMI**

**GELENEK ve MODERNLİK ARASINDA BİR OSMANLI ŞEHİRİ:
17. YÜZYILIN İLK YARISINDA TRABZON'DA SİYASET**

DOKTORA TEZİ

Turan AÇIK

EYLÜL-2012

TRABZON

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TARİH ANABİLİM DALI
TARİH PROGRAMI**

**GELENEK ve MODERNLİK ARASINDA BİR OSMANLI ŞEHİRİ:
17. YÜZYILIN İLK YARISINDA TRABZON'DA SİYASET**

DOKTORA TEZİ

Turan AÇIK

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kenan İNAN

EYLÜL-2012

TRABZON

ONAY

Turan Açık tarafından hazırlanan ‘‘Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Osmanlı Şehri: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon’da Siyaset’’ adlı bu çalışma 05.10.2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Tarih Anabilim Dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Kenan İNAN (Başkan)

Prof. Dr. Kenan İNAN (Danışman)

Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA

Prof. Dr. M. Yavuz ERLER

Doç. Dr. Temel ÖZTÜRK

Doç. Dr. Rahmi ÇİÇEK

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım. ... / ... /

Prof. Dr. Ahmet ULUSOY
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada orijinal olmayan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Turan AÇIK

15.10.2012

ÖNSÖZ

Osmanlı İmparatorluğunun 17. yüzyıldan itibaren “gerileme” sürecine girdiği tespiti uzun yıllar Osmanlı tarihçiliğinin ana eksenlerinden birini teşkil etmiştir. Bununla birlikte, son zamanlarda, bu kadar uzun süren bir “gerileme”nin yaşanıp yaşanamayacağı noktasında bir kısım soru işaretlerinin baş göstermesi, imparatorluğun gerek “Klasik Çağ” olarak nitelenen dönemine gerekse bu dönem sonrası “gerileme” olarak adlandırdığımız döneme dair yeni bakış açılarını beraberinde getirmiştir. Karşılaştırmalı Osmanlı tarih yazımında yaşanan gelişmelerle desteklenen bu bakış açısı, Avrupa’da hemen hemen aynı yüzyıllarda yaşanan “kriz” döneminin modernizmle sonuçlanmasına rağmen, Osmanlılar’da neden gerilemenin başlangıcı olarak görüldüğü noktasında ciddi şüpheler uyandırmıştır. Bu nedenle 17. ve 18. yüzyılların daha önceki “ihmal” edilmiş halleri kısmen ortadan kalkarak bu yüzyıllara dair ciddi çalışmalar kaleme alınmıştır. 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan “uluslaşma” sürecinin kökenlerinin 17. yüzyılda aranması gerektiğine dair bulunan izler, Osmanlı tarihinin bu ihmal edilmiş yüzyıllarının “kıymeti”ni daha da arttırmıştır. Bu durum, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti arasındaki sürekliliklerin ve kopuklukların daha iyi anlaşılmasını sağlarken, aynı zamanda İmparatorluk ve Cumhuriyet hakkındaki entelektüel mesafemizi daraltmıştır. 17. yüzyılda yaşanan değişimlerin şehir tarihi perspektifinden de değerlendirilmesi gerektiği kanısından hareket eden bu tezde de, Trabzon gibi önemli bir eyâlet merkezi konu edilerek şehrin sosyo-politik tarihinin elden geldiğince ortaya konulmasının, sosyo-ekonomik tarih yazımındaki gelişmeleri tamamlayacağı düşünülmüştür.

Böyle bir tez konusu ile tarihçiliğe adım atmamı temin eden danışman hocam Prof. Dr. Kenan İnan’a müteşekkirim. Onun, beni sürekli Tursun Bey ve Kınalızâde Ali Çelebi okumalarına yönlendirmesi, şer‘iye sicillerinin nasıl işlevsel kullanılabileceğini öğretmesi teşekkürden fazlasını hak etmektedir. Karşılaştığım hemen her problemde yardımlarını esirgememesi ise bu tezin sonlanabilmesini sağlamıştır. Yine tezimi okuyarak görüşlerini paylaştıkları hocalarım Prof. Dr. M. Alaaddin Yalçınkaya, Prof. Dr. M. Yavuz Erler, Doç. Dr. Temel Öztürk, Doç. Dr. Rahmi Çiçek ve arkadaşlarım Miraç Tosun, Mücahit Kaçar, H. İbrahim Düzenli ve M. Fatih Kılıç’a ne kadar teşekkür etsem azdır.

Trabzon, Eylül 2012

Turan Açık

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
ÖZET.....	VIII
ABSTRACT.....	I
KISALTMALAR LİSTESİ.....	X
GİRİŞ.....	1-7

BİRİNCİ BÖLÜM

1. OSMANLILARDA SİYASET ANLAYIŞI.....	8-57
1.1. Şer'îye Sicillerinin Mahiyeti ve Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Anlaşılması Açısından Önemi.....	8
1.2. Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Toplum Hakkındaki Kuramsal Görüşler.....	16
1.3. Siyaset ve Ahlâk İlişkisi, Yöneten ve Yönetilenleri Şehirde Gözlemlemek.....	24
1.4. Osmanlı Siyaset Düşüncesini Kavramlarla Okumak.....	30
1.4.1. Temeddün: “Örfümüzce Ana Şehr ve Köy ve Oba Dinilür”.....	33
1.4.2. “Devlet” Kavramı ve Osmanlılardaki Çağrışımları.....	41

İKİNCİ BÖLÜM

2. TRABZON ŞEHİRİ VE GELENEKSEL MEKÂNIN TEMEDDÜN ÜZERİNDEN SOSYO-POLİTİK ORGANİZASYONU.....	58-207
2.1. Osmanlı Şehri ve Medinesi: Siyasal Bir Mekân Olarak Osmanlı Şehri.....	58
2.2. Trabzon'da Birey.....	74
2.2.1. Trabzon'da Bireyin Tanımlanma Biçimleri.....	79

2.2.2. Taşrada Kullanılan Unvanlar ve Kimlik Tespitindeki Yeri.....	84
2.2.3. Udûl-i Ricâl ve Şahadet: Toplumsala Giden Yolda İdeal Bireyler.....	86
2.2.3.1. Yemin Edememenin Sebepleri: Vicdanı ve Toplumsal Kanaat Arasında Osmanlı Bireyi.....	102
2.3. Trabzon'da Mahalle.....	111
2.3.1. Gelenek ve Mahalle İlişkisi: Osmanlı Bireyinin Toplumsal Mekânı Olarak Mahalle.....	112
2.3.2. Mahalle ve Cami İlişkisi: Cemaat ve Meşruiyet.....	113
2.3.2.1. Cami ve İmamlar.....	117
2.3.2.1.1. İmam ve İltizâm.....	123
2.3.3. Şuf'a Hakkı: Mahalle Ahalisinin Güvenliği.....	128
2.3.4. Komşuluk Hukuku: Mekân ve Düzen.....	132
2.3.5. Tarîk-i âmm ve Toplumsal Bilinç.....	135
2.3.6. Hak Tahakkukunda Temeddün.....	136
2.3.7. Mahalleden/Köyden İhraç.....	137
2.3.8. Mütessesilen Kefillik.....	141
2.3.9. Mahalle Avârız Akçesi Vakıfları.....	144
2.3.10. Hakikat-ı Hâl ve Mahalle Halkı.....	146
2.3.10.1. Osmanlı Bireyine Dönüş: Mahalle Halkından Udûl veya İdeal Bireyler.....	150
2.4. Trabzon Şehrinde Toplumun Temsil Edilme Biçimleri.....	155
2.4.1. Kadı Mahkemesinde Toplumsallaşma ve Devlet-Toplum Birlikteliği.....	157
2.4.1.1. Aile ve Siyaset: “Kamusal Alan” ile “Özel Alan” Arasında Aile.....	166
2.4.2. Şuhûdü'l-hâl ve Temsiliyet.....	170
2.4.3. Muslihûn ve “Kamuoyu”: “Es sulhu seyyidü'l-ahkâm”.....	174
2.4.4. Cemm-i Gafîr ve Cem'i Kesîr: Ortak Kanaat ve Temsiliyet.....	181
2.4.5. Ayân ve Eşrâf: “Kamusal”lığa Doğru.....	187
2.4.5.1. İltizâm ve Birey: Trabzon'da Birey Olmanın Farklı Tezahürleri.....	197

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TRABZON'DA TOPLUMSAL TABAKALAŞMANIN MEŞRUIYET KAYBI	
ve TRABZON'UN/TRABZONLUNUN KAMUSALLIĞINA DOĞRU	208-328
3.1. Askerî-Reâyâ Ayrımı ve Meşruiyeti.....	208
3.2. Beşeler Şehri Trabzon.....	215
3.3. Çelebiler Şehri Trabzon.....	221
3.4. Reâyânın Askerî Kesime Girmesi ve Tabakalaşmanın Meşruiyet Kaybı.....	225
3.5. Merkezi Manipüle Etme Çabaları ve Yerel İktidar Ağları Bağlamında Hükümdarın Meşruiyeti.....	230
3.6. “Medine-i Trabzon Sâkinlerinden” Yeniçeriler.....	235
3.7. “Medine-i Trabzon Sâkinlerinden” Cebeciler.....	256
3.8. “Medine-i Trabzon Sâkinlerinden” Topçu Taifesi.....	261
3.9. “Bey”likten “Ağa”lığa: Trabzon'da “Unvan Enflasyonu”.....	264
3.10. Kapıkulu Sipâhileri ve Şehir Sâkini Olmak.....	273
3.11. “Sahibü'd-Devlet ve'l-İkbâl” Trabzon Beylerbeyileri.....	292
3.11.1. Erbâb-ı Timârdan Beylerbeyi Kapılarına.....	294
3.11.2. Beylerbeyi ve “Temsilî Kamu”su.....	302
3.11.3. “Sahib-i Devlet” Beylerbeyiler ve Vergi.....	310
3.11.4. Trabzon Beylerbeyileri.....	320
SONUÇ	344
YARARLANILAN KAYNAKLAR	353
EKLER	386
ÖZGEÇMİŞ	401

ÖZET

“Klasik” dönem sonrası Osmanlı İmparatorluğunda meydana gelen değişimlere bir eyâlet merkezinden bakmayı deneyen bu tez, şehirlerin sosyo-politik tarihlerinin yazılması gerektiği noktasından hareket etmektedir. Bu nedenle, öncelikle Osmanlı geleneksel siyaset düşüncesinin anlaşılmasında önemli bir eser olan Kınalızâde Ali Çelebi’nin *Ahlâk-ı Âlâî*’si kullanılarak geleneğin kodları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, şehir ve siyaset arasındaki bağlantı noktalarının yakalanmaya çalışılması, ortaya iki kavram çıkarmıştır. Öncelikle “temeddün” denilen düşünüş biçimi, geleneğin anlaşılmasında en önemli kavram olarak belirmiştir. Nihâî noktası “sahib-i devlet” olarak hükümdarın gerekliliği olan temeddünde yaşanan her türlü değişim ise hükümdarın meşruiyetini sorunlu hale getirmektedir. Bu ise, bir başka kavram olan “devlet”i gündeme almayı gerektirmiştir. Geleneksel anlamda sıkıca hükümdara bağlı olan kavram, bugünkü anlamından da anlaşılacağı üzere gittikçe gayr-ı şahsî bir karakter kazanmıştır. Böylece geleneği ve moderniteye doğru olan süreci anlamak için iki önemli kavram belirmiştir. Bu iki kavramın ışığında üç bölüme ayrılan tezin I. Bölümünde söz konusu kavramların derinlemesine bir analizi yapılmaya çalışılmıştır. Bu şekilde öncelikle zaman tutarsızlıklarından kurtulmak, akabinde de Osmanlı İmparatorluğunu aslî bağlamına oturtmak hedeflenmiştir. Bu noktada, Osmanlı İmparatorluğu’nda hukuk ve siyaset arasında mevcut olan sıkı bağlar nedeniyle, bir eyâlet merkezinde siyasetin somut görünümünün ortaya konulabileceği bir kaynak grubu belirlenmiştir. Kadıların geniş görev alanları nedeniyle hemen her türlü belgeyi barındıran şer‘iye sicilleri, bu iş için en uygun kaynağı teşkil etmiştir. II. Bölümde, temeddün kavramı geleneksel mekânın anlamlandırılması için kullanılarak, Trabzon’un geleneksel yapısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. III. Bölümde ise devlet kavramı ışığında geleneksel yapıda meydana gelen değişimler irdelenmiştir. Bunun için hükümdarın meşruiyeti eksen kabul edilerek, şehir ve hükümdar arasındaki bağlantının 17. yüzyılın ilk yarısındaki durumu irdelenmiştir. Böylece Trabzon’un sosyo-politik tarihinin belli oranda ortaya konulmaya çalışıldığı tezde, bir eyâlet merkezinin hem geleneksel hem de ondan ayrılan taraflarının ortaya çıkarılarak, İmparatorluğun tarihinde bir dönüm noktası olan bu dönemin anlamlandırılmasına küçük bir katkı yapmak amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Şer‘iye Sicilleri, Temeddün, Devlet, Osmanlı, Trabzon

ABSTRACT

This thesis aims to explore changes that occurred in the Ottoman Empire after the “Classical” period through analysis of a particular province center, Trabzon, by emphasizing the importance of socio-political history writing of cities. For this reason, it primarily efforts to introduce a decoding of tradition through an examination of Kınalızâde Ali Çelebi’s *Ahlâk-ı Âlâî*, a prominent work for understanding the Ottoman traditional political thought. In this context, the effort to capture connection points between city and politics reveals two concepts. The first concept is “tamaddun” which is defined as a way of thinking and the most important concept to understand tradition. The ultimate point of *tamaddun* is the necessity of ruler as “owner of the state”. Every kind of change that occurs in *tamaddun* makes the legitimacy of ruler very problematical. That requires putting the concept of the “state” on the agenda. Thus, we have two significant concepts, *tamaddun* and state, to understand the tradition and the process towards modernity in the Ottoman Empire. In the light of these two concepts, the thesis consists of three chapters. The first chapter tries to analyze these concepts deeply. Here it is aimed to stay the Ottoman Empire in its original and traditional context. To this end *Shari‘a* Court Records which almost contain every kind of documents because of the wide assigned area of *qâdî*, used to expose the concrete appearances of politics in a province center because of the close connection points between law and politics in the Ottoman Empire. The second chapter tries to indicate Trabzon’s traditional structure by using the concept of *tamaddun* to interpret traditional space. The third chapter examines the changes in traditional structure in the light of the concept of state. For that, the position of the connection between ruler and city in the first part of seventeen-century is investigated by accepting the legitimacy of ruler as an axis. Thus, to a certain extent it is tried to introduce the socio-political history of Trabzon.

Keywords: Shari‘a court records, Tamaddun, State, Ottoman, Trebizond

KISALTMALAR LİSTESİ

AÜ DTCF	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi
AÜ SBF	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
b.	: Bin (Oğul, Müslümanlar için kullanılır)
bkz.	: Bakınız
B.O.A.	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
IRCICA	: Research Centre for Islamic History, Art and Culture
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi
md.	: Madde
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu
T.Ş.S.	: Trabzon Şer'ıye Sicili
v.	: Veled (Oğul, zimmîler için kullanılır)
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

Osmanlı şehirlerini konu edinen çalışmalarda, genellikle şehirlerin sosyo-ekonomik boyutlarının incelendiği bilinmektedir. Şehirleri tanımamızda oldukça işlevsel olan bu metod dâhilinde; şehirlerin idarî yapılanmaları da kendisine yer edinmiş, beylerbeyi/sancakbeyinin başında bulunduğu “idari” ile kadının başında bulunduğu “adli/idarî” mekanizma hakkında da bölümler açılmıştır. Dolayısıyla elden geldiğince Osmanlı şehirleri hakkında bütüncül bir resim sunulmaya gayret edilmiştir. Fakat bu noktada sosyo-ekonomik boyuta ağırlık verilmesi, Osmanlı şehirlerini belli oranda merkezden bağımsız bir değerlendirmeye tâbi tutmaya neden olmuştur.¹ Bu sebeple alt yapıya dair olan vurgunun, şehirlerin politik kültür ile olan bağları hakkında bizi yeterince aydınlatamadığı; dolayısıyla şehir ve siyaset kültürü, ayrıca yöneten ve yönetilenleri ile şehirlinin siyasete dâhil olma biçimlerine dair bir vurgunun ister istemez gözden kaçtığı düşünülmektedir. Tezimizde, sosyo-ekonomik bir perspektiften ziyade sosyo-politik bir bakış açısı ile 17. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nun önemli bir şehri olan Trabzon’un siyaset kültürünü ve yöneten ve yönetilenleri ile siyaset karşısındaki pozisyonlarını konu edinmiş bulunuyoruz. Elbette, böyle bir konuya eğilebilmemizin en önemli nedeni; Trabzon’un Anadolu’nun diğer şehirlerine nazaran tarihyazımında kendisine oldukça iyi bir yer edinmiş olmasıdır. Yani inceleyecek olduğumuz şehri tanımak bağlamında elde etmiş olduğumuz fırsat, bize, dikkatimizi sosyo-politik dinamiklere çevirme fırsatı temin etmiştir. Nitekim 15 Ağustos 1461 tarihinde fethedilen Trabzon’un² fethinden hemen sonrasını ele alan Heath W. Lowry³ ve Hanefi Bostan’ın⁴ çalışmaları, Trabzon’un nasıl bir Osmanlı şehri haline geldiğine dair oldukça iyi bir temel sağlamıştır. Trabzon’un 15. ve 16. yüzyıllarına dair bu çalışmaların yanında, Ronald C. Jennings’in 16. yüzyılın ikinci yarısı ve 17. yüzyılın ilk yarısına dair yaptığı çalışmalar da, Trabzon hakkındaki bilgi

¹ Merkezden kastımız geleneksel dönemi itibariyle Osmanlı siyaset kültüründe padişahın edinmiş olduğu merkezî konumdur. I. Bölümde açıklanmaya çalışılacak olan bu husus, şehir ve hükümdar arasındaki bağı anlamakta oldukça önemlidir. Bu bağlamda bizim açımızdan geleneksel şehir ve erken modern şehir arasındaki en önemli değişken de padişahın iktidarındaki ve bunun şehirlere yansıma biçimindeki değişimdir.

² Fetih için bkz. Kenan İnan, “Trabzon’un Fethi”, **Öncesi ve Sonrasıyla Trabzon’un Fethi**, (Haz. İsmail Hacıfettahoğlu), Ankara: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 2001, s. 106-117.

³ Heath W. Lowry, **Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1977.

⁴ Hanefi Bostan, **XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat**, Ankara: T.T.K. Yayınları, 2002.

birikimimize oldukça önemli katkılar sağlamıştır.⁵ Kenan İnan'ın 17. yüzyılın ortalarına dair kaleme aldığı hemen birçok konudaki çalışmaları⁶ ise tezimizin ortaya çıkmasında sağladığı temel ile yol gösterici bir fonksiyon üstlenmiştir. Bilhassa “Trabzon’da Yönetici ve Yönetilen İlişkileri” adlı çalışma,⁷ bizi Trabzon’un sosyo-politik hayatına yönlendirmesi bakımından ayrıca önemi haizdir. Bunun yanında Temel Öztürk’ün 17. yüzyılın ikinci yarısını ve 18. yüzyılın ilk yarısını konu edinen çalışması,⁸ Trabzon’un anlaşılmasında bir diğer önemli çabayı ifade etmiştir. Dolayısıyla fizikî yapısından demografik durumuna, idarî yapısından iktisadî vaziyetine kadar birçok konuda malumatımızın olduğu Trabzon’un bu işlenmişliği, dikkatimizi sosyo-politik yapıya yoğunlaştırmamızı temin etmiştir.

Trabzon’a dair yapılan çalışmaların sağladığı bu fırsatın yanında, tezimizde sosyo-politik bir perspektiften Trabzon’un ele alınmasının bir diğer nedeni de, 17. yüzyılda Osmanlı il idaresinde sancaktan eyâlete doğru gelişen sürecin eyâletleri ön plana çıkarması neticesinde, sosyo-politik dinamiklerin en iyi gözlenebileceği yerlerden birinin bir eyâlet merkezi olmasıdır. İncelediğimiz dönemde beylerbeyilerin idaresi altında bulunan

⁵ Ronald Jennings, “Pious Foundation in the Society and Economy of Ottoman Trabzon, 1565-1640”, **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, vol. XXXIII, (1990), s. 271-336; “Plague in Trabzon and Reactions to it According to Local Judicial Registers”, **Humanist and Scholar, Essays in Honor of Andreas Tietze**, (Ed. Heath W. Lowry-Donald Quatert), İstanbul: The Isis Press, 1993, s. 27-36; “The Society and Economy of Maçuka in the Ottoman Judicial Registers of Trabzon 1560-1640”, **Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society**, (Ed. Anthony Bryer-Heath Lowry), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1986, s. 129-154.

⁶ Kenan İnan, “Bedestenlerin Türk Ticari Mimarisindeki Yeri ve Trabzon Bedesteni”, **OTAM**, S. 7, (1996), s. 119-133; “Kadı Sicillerine Göre Trabzon Şehrinin Fiziki Yapısı (1643-1656)”, **Osmanlı Araştırmaları – The Journal Of Ottoman Studies**, S. XVIII, (1998), s. 161-186; “1831 Nolu Şer’iye Siciline Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Trabzon’da Mülk Satışları”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, S. 120, (1999), s. 103-124; “Trabzon Şer’iye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri”, **İslâmiyât**, C. 2, S. 4, (1999), s. 91-109; “Kadı Sicillerine Göre Akçaabat’ta Mülk Satışları (1648-1658)”, **Akçaabat Yazıları I**, (Haz. Fethi Gedikli), İstanbul, 2004, s. 105-115; “Trabzon’da İhtida Olayları (1648-1656)”, **Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildirileri 6-8 Kasım 1998**, (Haz. Kemal Çiçek vd.), Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 2000, s. 245-252; “Trabzon Kadı Sicillerinde Girit Seferi Hakkında Kayıtlar (1648-1669)”, **Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu Bildirileri**, İzmir, 8-10 Nisan 1999, s. 295-309; “Kadı Sicillerine Göre 17.Yüzyıl Ortalarında Trabzon Esnafları ve Faaliyetleri”, **İ.Ü.E.F ve İ.E.O.B İşbirliği ile Osmanlı Öncesi, Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Esnaf Ve Ekonomi Semineri, 9-10 Mayıs 2002, Bildiriler**, C. 2, İstanbul, 2003, s. 257-277; “Kadı Sicillerine Göre Trabzon’da Beşlü Taifesi (1648-1658)”, **XIV. Türk Tarih Kongresi, 9-13 Eylül 2002 Kongreye Sunulan Bildiriler**, C. II, I. Kısım, Ankara, 2005, s. 397-411; “Taşrada Bir Yeniçeri Zabiti, Ebubekir Çavuş”, **Ciêpo, Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XVII. Sempozyum Bildirileri 18-23 Eylül 2006**, (Haz. Kenan İnan-Yücel Dursun), Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2011, s. 355-357.

⁷ Kenan İnan, “Trabzon’da Yönetici Yönetilen İlişkileri (1643-1656)”, **Osmanlı Araştırmaları – The Journal Of Ottoman Studies**, XXIII, Prof. Dr. Nejat GÖYÜNÇ’e Armağan-2, (2004), s. 23-60.

⁸ Temel Öztürk, **Osmanlıların Kuzey ve Doğu Seferlerinde Savaş ve Trabzon**, Trabzon: Serander Yayınları, 2011.

Trabzon'un, yaklaşık 13.000 olan nüfusu⁹ ile aynı zamanda tam bir imparatorluk şehri hüviyeti taşıması da, önemli bir araştırma alanı olmasının bir başka boyutudur. Memâlik-i Mahrûse'nin, imparatorluk "ideolojisi" olan kozmopolisle olan bağlantısını somut bir makânda gösterebilecek en iyi "alan"lardan birini temin etmesi, yaşanan değişimleri ortaya koyabilmek bakımından önemli bir çıkış sağlamaktadır. Nitekim 17. yüzyılın ilk yarısının çalışma dönemi olarak seçilmesi, bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun bünyesinde meydana gelen ve uzun zamandır tartışma konusu olan değişimlerin,¹⁰ bir eyâlet merkezi ekseninde nasıl şekillenmiş olduğuna dair bir sorudan hareket etmektedir. Yani, genellikle İmparatorluğun tümünü kapsayan tespitlerin, Trabzon gibi eyâlet merkezi olan somut bir "alan"daki görünüm biçimlerinin mevcut çalışmalara yapabileceği katkı hesap edilmiştir.

Üç bölüme ayrılan tezin I. Bölümünde, öncelikle Osmanlı geleneksel siyaset düşüncesini anlamamızı sağlayacak bir eser seçilmiştir. Osmanlı toplumunu geniş ölçüde etkilediğini bildiğimiz ve medreselerde de okutulan Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı kitabı bu iş için en uygun eser olarak belirlenmiştir. Bir amelî hikmet kitabı olarak kadim dünyanın ortak noktalarına referans veren eserin, Osmanlı gerçeği ile bulunduğu noktada Kınalızâde'nin amelî hikmet ve fıkıh arasındaki bağı ortaya koyması, bizi tezde kullanacağımız kaynak noktasında daha bilinçli kılmıştır. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasetin şehirlere somut düzlemde yansıdığını gösteren en iyi belge grubunun şer'îye sicilleri olduğu noktasından hareket edilerek, adalet, siyaset, fıkıh ve şer'îye sicilleri arasındaki bağ tespit edilmiş; sicillerin siyaset düşüncesini ve bunun somut görünümünü anlamak bakımından önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.¹¹ Hemen her türlü

⁹ Güçlü Tülüveli, **City, State and the Society: Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, Phd Thesis, Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Grek Studies The University of Birmingham, 2002, s. 7-8.

¹⁰ Yaşanan değişimlerin ne kadarının Osmanlı'nın iç dinamiklerinden ne kadarının dışarıdan kaynaklandığına dair henüz tam bir tespit yapılabilmemiş değildir. Çalışmamızda biz bu konuya bir cevap aramaya çalışmaktan ziyade, Trabzon'da meydana gelen değişimleri toplumsal bir temelde incelemeye çalışacak olmamızdan ötürü, daha çok iç dinamiklere dikkat çekmeye çalışacağız. 16. yüzyılın ikinci yarısında ve 17. yüzyılda İmparatorluğu etkileyen ve genelde tabii sınırlara ulaşılması, transit ticaret imkânlarının kaybedilişi, Amerikan gümüşü ve enflasyon, ateşli silahların üstünlük kazanması, nüfus artışı ve işsizlik şeklinde sıralanan faktörlere dair bkz. Mehmet Öz, **Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 38-54. Ayrıca bilindiği üzere Yaşar Yücel, bunlar içerisinde 16. yüzyıl içinde yaşanan nüfus hareketlerini, askerî sistemde meydana gelen değişimleri, enflasyonun bilhassa dirlik sahiplerinin gelirlerinin azalmasına neden olması ile onların bunu telafi etme çabaları sırasındaki faaliyetlerini ve "celâlî fetretî"ni İmparatorluğun "desantralizasyon"unun sebepleri olarak zikretmektedir. Yaşar Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona Dair Genel Gözlemler", **Bellekten**, C. XXXVIII, S. 42, (1974), s. 688-695.

¹¹ Tezde, 17. yüzyılın ilk yarısına ait 15 adet şer'îye sicili tamamıyla okunup notlanmış ve çalışma için anlam ifade eden kayıtlar değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu 15 adet sicil hakkında bir kısım izahta bulunmak

belge grubunun yer aldığı sicillerin Osmanlı kadısının hem adlî hem de idarî vazifeleri haiz bir görevli olmasından kaynaklanan bu bütüncül yapısı, tezde, Trabzon özelinde her zaman gözetilmeye çalışılmıştır. I. Bölümde ayrıca incelediğimiz dönemin 17. yüzyılın ilk yarısı olması ve geleneksel Osmanlı yapısında bir kısım değişimlerin baş göstermesi nedeniyle, geleneği anlamamıza yardım edecek bir kavram belirlenmeye çalışılmıştır. Bu noktada Kınalızâde'nin “temeddün” olarak ifade ettiği ve insanın medenî tabiatlı olması önkabulünden hareket eden kavram, geleneksel Osmanlı düşünce sisteminin anlamlandırılmasında kullanılmak üzere I. Bölümün başlıklarından birini teşkil etmiştir. Kabaca “şehir dizmek” anlamına gelen temeddünün nihâî noktasının padişahın varlığı; dolayısıyla meşruiyeti noktasında düğümlenmesi, şehir ve hükümdar arasındaki bağı göstermesi açısından geleneğin zaman tutarsızlıklarından mümkün mertebe arındırılarak anlaşılmasında bir kilit vazifesi görmüştür. Hükümdar ve meşruiyeti üzerinden yapılan bu okuma neticesinde temeddünün meşru bir zeminde iken kendisine sıkı sıkıya bağlı olan bir diğer kavram daha ortaya çıkmıştır. Temeddünün nihâî olarak vardığı noktanın “sahib-i devlet” olarak hükümdara işaret etmesi, dikkatimizi “devlet” kavramına yöneltmiştir. 17. yüzyıldan önceki dönemin metinlerinden takip edilmeye çalışılan “devlet” kavramının, bu

gerekmektedir. Buna göre ilk sicilimiz olan 1820-6 nolu sicil evâhir-i Rebiyyü'l-evvel 1026-evâil-i Safer 1033 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Fakat sicilin 71. varaktan sonrası defterlerin tasnifini yapan el tarafından tekrar 1'den başlanarak rakamlandırılmıştır ki bu bölümde bulunan kayıtlar evâhir-i Cemâziyye'l-evvel 1006-22 Zi'l-hicce 1007 tarihleri arasını kapsamaktadır. Dolayısıyla aradaki farkı anlayan tasnifçi haklı olarak böyle bir rakamlandırmaya gitmiştir. Bununla birlikte defterin genel numarası 1820-6 olduğu için referans verilirken tekrardan birden başlanması nedeniyle farklı kayıtlar aynı rakam ile gösterileceğinden biz bu ikinci ve tarih bakımından önceki bölümü 1820 nolu sicil olarak tekrardan tasnif edeceğiz. Üçüncü sicilimiz 1821 nolu sicildir. 7 Rebiyyü'l-evvel 1027-evâsıt-ı Zi'l-kade 1028 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Dördüncü sicilin numarası da 1821'dir. Evâil-i Cemâziyye'l-ahir 1027-19 Cemâziyye'l-ahir 1030 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Bir önceki 1821 nolu sicil ile referans verirken karışıklığa sebep olacağı için bu sicil mikrofilm numarası 4 olarak verildiği için tarafımızdan 1821-4 nolu sicil olarak isimlendirilmiştir. Beşinci sicil 1822 nolu sicildir. Evâil-i Muharrem 1031-gurre-i Muharrem 1032 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Bu sicil, referans verilirken 1822 nolu sicil olarak gösterilmiştir. Altıncı sicil 1823 numaralıdır. 23 Rebiyyü'l-evvel 1033-evâsıt-ı Rebiyyü'l-ahir 1035 tarihleri arasını kapsayan 44. varağa kadar olan kısımdan sonra sicilleri tasnif eden el, tekrar birinci varak olarak bir numaralandırmaya gitmiştir. Evâsıt-ı Şevvâl 1034-evâsıt-ı Zi'l-kade 1034 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva eden bu bölüm, 1823-1 olarak bizim tarafımızdan isimlendirilmiş ve ayrı bir sicil olarak değerlendirilmiştir. Sekizinci sicil 1824 numaralıdır. 3 Rebiyyü'l-evvel 1038-evâsıt-ı Cemâziyye'l-ahir 1042 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Dokuzuncu sicil 1825 numaralıdır. Evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1037-evâsıt-ı Cemâziyye'l-ahir 1038 arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Onuncu sicil 1826 numaralıdır. Evâsıt-ı Şa'bân 1038-evâhir-i Safer 1039 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Onbirinci sicil 1827 numaralıdır. Evâhir-i Receb 1039-evâil-i Şa'bân 1041 tarihleri arasını kapsamaktadır. Onikinci sicil 1828 numaralıdır. Evâsıt-ı Safer 1041-evâhir-i Ramazân 1045 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Onüçüncü sicil 1829 numaralıdır. Evâhir-i Cemâziyye'l-evvel 1046-selh-i Zi'l-hicce 1052 tarihleri arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir. Ondördüncü sicil 1830 numaralıdır. 28 Safer 1053-evâsıt-ı Receb 1054 tarihleri arasını kapsamaktadır. Onbeşinci sicil ise 1831 numaralı olup evâil-i Receb 1058-evâhir-i Muharrem 1061 tarihleri arasındaki kayıtları havidir.

dönemde hangi anlamlara geldiğinin ortaya konulması ile kavramının geleneksel anlamını en iyi karşılayabilecek kelimenin “kut” olduğu anlaşılmıştır. Hükümdarın meşru iktidarını temsil eden, dolayısıyla şahsî bir niteliği haiz “devlet” kavramının 17. yüzyıldaki bazı metinlerde gayr-i şahsî bir anlam kazanmaya doğru değişmesi ise hükümdar ve meşruiyet noktasında bir kısım soru işaretlerini getirmiştir. Nitekim Avrupa’da da “devlet” (state) kavramının modern anlamı ile 17. yüzyılda ortaya çıkmaya başlaması ve bugün için gerek Avrupa dillerinde gerekse Türkçede, kavramın tüzel kişiliği haiz bir siyasal mekanizma için kullanılır olması, kavramsal anlamda yaşanan sürecin moderniteye işaret ettiğini göstermiştir.

II. Bölümde, temeddün kavramı geleneksel mekânın anlamlandırılması için kullanılarak şer‘iye sicillerinden elde edilen belgeler nispetinde Trabzon’un geleneksel yapısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Temeddünle uyumlu bir şekilde bireyin, mahallenin ve şehrin konu edinildiği bölümde, mekân, Kınalızâde’nin kaynaklarından Nasîreddin Tusî’nin uyarısı gözetilerek (şehirden maksat şehir ehlinin meskeni değil, bilakis şehir ehli arasındaki özel bir toplanmadır) insan odaklı ele alınmaya çalışılmıştır. Böylece öncelikle Trabzon’daki ideal (meşru) birey ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Akabinde bu ideal bireyin çevresi ile olan uyumu mahalle ekseninde ele alınmış ve mahallenin insan odaklı bir mekân olarak Osmanlı için ifade ettiği anlam ortaya konulmaya çalışılmıştır. Mahallenin Osmanlı insanını temsil etme biçimi üzerinden, şehrin genelinde toplumu temsil eden bir kısım birliklikler incelenmiştir. Bunlardan öncelikle kadı mahkemesi ele alınmış, kadının ve -belgelerin dili ile- “meclis-i şer‘”in toplum için ifade ettiği anlam değerlendirmeye alınmıştır. Bundan sonra ise şuhûdü’l-hâl, muslihûn, cemm-i gafir ve cem‘i kesîr, ayân ve eşrâf ele alınarak şehirdeki toplanma biçimleri ortaya konulmak istenmiştir. Son olarak ise tekrar bireye dönülerek iltizâmın bu dönemde sağladığı bir kısım fırsatların, geleneksel mekânda yeni bir bireyin ortaya çıkışına vesile olduğuna dair Kuzgunzâde Mustafa adındaki bir mültezimin mikro ölçekteki faaliyetleri incelenmiştir. Dolayısıyla geleneksel mekânın geleneksel kodlarını, yani geleneksel meşruiyet çerçevesini ifade eden yukarıdaki hususların yanında farklı bir bireyin doğuşu gözlenmiştir.

Bu farklılığın verdiği bakış açısıyla III. Bölümde, devlet kavramı ekseninde öncelikle toplumsal tabakalaşmanın meşruiyet zemini ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Askerî-reâyâ ayrımının hükümdarla olan bağı geleneksel “devlet”in meşru zeminini teşkil etmiştir. Bundan sonra, bu dönemde gözlenen çok unvanlılığı anlamlandırmak bakımından beşe ve çebebi unvanlarının kimler tarafından kullanıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda askerî ve reâyâ arasındaki geçişler gözlenmiştir. Akabinde yerel ölçekte kurulan bir kısım ittifaklar bağlamında hükümdarın iktidarının manipüle edilmesi hususuna değinilmiştir. Bundan sonra ise beşe ve çebebi unvanını kullandığını gördüğümüz yeniçeriler, cebeciler ve topçulara dair belgelerden edinilen bilgiler nispetinde grup biyografileri yazılmaya gayret edilmiştir. Bunun yanında bey ve ağa unvanı arasındaki geçişlere dair bir bölüm kaleme alınarak, genelde bu unvanları kullandıklarını gördüğümüz Kapıkulu sipâhilerine dair de bir grup biyografisi temin edilmeye çalışılarak, taşradaki muharip sınıflar hakkında bilgi edinmek hedeflenmiştir. Büyük oranda muharip olma özelliğini yitiren bu sınıfların geleneksel meşruiyet tabakalaşmasındaki konumları, Trabzon özelinden okunmaya çalışılmıştır. Bunların birer muharip sınıf olma niteliğini yitirmeye başlamaları nispetinde şehirle kurmuş oldukları bağın gözetilmeye çalışıldığı bu kısım, Jürgen Habermas’ın modern anlamda “kamusal alan” ve “özel alan” ayrımının olmadığını söylediği geleneksel dönemde,¹² kamusalılığı temsil eden hükümdar ekseninde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Avrupa’da, hükümdarın “kamusal”lığının görünür olduğu saraya karşı şehirlerin öne çıkmaya başlaması ve bu şehirlerde ortaya çıkan burjuva kamusalığının moderniteye giden süreçteki kilit konumu, bu bölümdeki tespitlerimize temel teşkil eden önemli bir çıkış noktası olmuştur. Avrupa’daki gibi bir burjuva sınıfının “temsilî kamuya” karşı giriştiği kendi kamusallığını inşa süreciyle doğrudan eşleşmese de, Trabzon özelinde de hükümdarın kamusalığından ayrı bir kısım kamusalıkların baş gösterdiği gözlenmiştir. Bu noktada bilhassa beylerbeyilerin incelediğimiz dönemde hem “sahib-i devlet” unvanı kullanmaları hem de saray yaptırma gibi temsili faaliyetlerini bir kısım somut icraatlarla da desteklemeleri, hükümdarın meşruiyetinden ayrı bir takım siyasal odakların ortaya çıkmaya başladığını göstermiştir. Bu ise şehir ve hükümdar arasındaki geleneksel bağın değişmeye başladığına işaret etmektedir. Elbette bu değişim, incelediğimiz dönem itibarıyla ikircikli bir yapı arz etmekte; dolayısıyla geleneksel formlar varlığını sürdürmeye devam ederken ondan farklı bir takım yeni formlar da onların yanında belirmeye başlamışlardır.

¹² Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, (Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 70-72.

Böylece incelediğimiz dönem itibariyle Trabzon'un geleneksel hususiyetlerini devam ettirdiği görülmüştür. Bunun yanında gelenekten farklı bir kısım değişimlerin yaşandığı da gözlenebilmiştir. Bunun bazı noktalarda bir kısım farklılıklarla da olsa Avrupa'da yaşanan değişimlerle paralellik arzemesi, henüz sofistike bir modernite algısı olmasa da bilhassa hükümdarın meşruiyetinin Trabzon özelinde sorunlu hale gelmesi ile erken bir modern görünüme sebebiyet vermiştir. Bu nedenle tezin başlığı olarak "Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Osmanlı Şehri" tercih edilmiştir. Zira hem geleneksel kodlar hem de modern kodların kısmen görünür olduğu şehir, bu ikisinin arasında bir yerde konumlanmaktadır. Elbette bir giriş mahiyetinden öteye gidemeyen bu tezde, modern bir kentin ortaya çıkışı iddia edilmemektedir. Sadece gelenekten ayrıldığı noktalarda bir kısım erken modern görünümler sergileyen Trabzon'un bu ikircikli yapısına dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Bu sürecin nasıl devam ettiğini anlayabilmek için ise gerek bizim incelediğimiz dönemin -belki de tekrar- gerekse günümüze doğru gelen sürecin sosyo-politik bir perspektiften okunması gerekmektedir. Yine Osmanlı coğrafyasındaki diğer şehirlerin sosyo-politik tarihlerinin ortaya konulması, Osmanlı ve modernite hakkındaki bilgilerimize oldukça önemli katkılar yapacaktır. Bu kapsam içerisinde bizim çalışmamız, gerek barındırdığı doğrular gerekse muhtemel yanlışlar ile bazı noktalara dikkat çekebilirse kendisini başarılı addedecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. OSMANLILARDA SİYASET ANLAYIŞI

1.1. Şer'îye Sicillerinin Mahiyeti ve Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Anlaşılması Açısından Önemi

Tarihçi ile *Res Geste* olarak tarih arasındaki en önemli bağlantı bilindiği üzere tarihî kaynaklardır. Bu bağlamda tarihçinin kaynağı ile kurmuş olduğu ilişki arasında daima bir zaman farkı bulunmaktadır. Nitekim onun bir sosyolog ya da antropolog¹³ gibi doğrudan gözlem metodu ile ilmî sonuçlar elde etmesi tarihçilik mesleğinin tabiatı itibarıyla imkân dâhilinde değildir. Bu ise tarihçi ve uğraşmış olduğu nesne arasında bağlantı kopukluklarının kaçınılmaz olacağı anlamına gelmektedir. Özellikle modernizm öncesi tarihi dönemleri kendisine konu edinen modern tarihçi için ise bir başka husus daha gündeme gelmektedir. Bu da modernizmin geleneksel düşünme biçiminin yerini alması ile birlikte gelenek ve modernliğin iki ayrı uca düşmesidir. Tarihçinin de modern bir insan olması; dolayısıyla geleneğe uzak bir yerden bakması, onun gelenekle tarihsel bir oluş olarak kurmak istediği ilişkiyi sorunlu hâle getirmektedir. Bu sorunun en önemli göstergesi ise zaman farkı ve başka bir kültürel muhite ait olmanın getirdiği yeniliğin, eski olanı anlamakta düşebileceği bazı zaman yanılgılarıdır. Bu nedenle tarihçinin kullanacağı kaynaklar konusu mesleğinin en önemli meselesi olarak onu bu konuda düşünmeye ve metodolojik çıkışlar aramaya sevk etmektedir. Bu bölümde söz konusu zaman tutarsızlıklarından kurtulmak için tezimizin ana kaynağını teşkil eden şer'îye sicillerinin mahiyeti ve metodolojik açıdan nasıl kullanılabilirliği değerlendirilecektir. Bunun yanında siyaset düşüncesi bakımından önemi hakkında bir kaç hususa dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Böylece elimizden geldiği kadarıyla işlevsel bir kaynak kullanımını hedefleyeceğiz. Bu amaç doğrultusunda öncelikle konumuz olan yöneten ve yönetilenlerin ilişkilerinin ifadesi olan Osmanlı siyaset anlayışını bağlamına oturtmayı deneyeceğiz.

¹³ “Alan”da doğrudan gözlem yolu ile çalışan antropologların dahi özne olarak uğraşmış oldukları nesnelere dair bazı kavrayış sınırlılıkları ile malûl oldukları artık tartışmaya açılmıştır. N. Serpil Altunyürek, “Yerli”nin Bakışı, Etnoğrafya: Kuram ve Yöntem, Ankara: Ütopya Yayınları, 2009.

Osmanlı İmparatorluğu'nun düşünce geleneğini en iyi gösteren temel eserlerden olan Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde¹⁴, siyasetin geleneksel dünyadaki konumlanış biçimi oldukça yerinde ifade edilmiştir. Kadim düşünme biçiminin açıkça görüldüğü bu eserde, hikmet başlığı altında toplanan ilimler içerisinde “hikmet-i ameliye”nin alt dalları olarak “ilm-i ahlâk”, “ilm-i tedbîrî'l-menziel” ve “ilm-i tedbîrî'l-medine” zikredilmektedir.¹⁵ Burada bireysel, ailevî ve şehre yönelik idare etme biçimleri hikmetin kolları olarak bütüncül bir perspektiften değerlendirilmiştir. Medinede müşahhaslaşan bu ilimler birey, aile ve medine arasında bir mahiyet farkından ziyade çap farkı görmüşlerdir.¹⁶ Bu nedenle her bir birim organik bağlarla bir diğerine bağlanmıştır. Bu bağ ise her birimde tecelli etmesi gereken adalet olarak görünmektedir.

Osmanlı siyaset anlayışını tek bir kavram ile belirtmek gerekirse muhakkak ki bu kavram adalet olur.¹⁷ Osmanlıların kendilerinin adalete yaptıkları vurgunun yanında modern tarihçiler de bu durumu teyit etmişlerdir.¹⁸ Böylece siyaseti kurgularken

¹⁴ Bahaeddin Yediıldız, Kınalızâde'nin eserinin Osmanlı toplumunu geniş ölçüde etkilediğini ifade etmektedir. (Bahaeddin Yediıldız, “Osmanlı Toplumu”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, C.1, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: IRCICA Yayınları, 1994, s. 482). Nitekim yüzü aşkın nüshası ile *Ahlâk-ı Alâî* oldukça çok okunan bir kitaptır. (Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, (Haz. Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 19. Bundan sonra Kınalızâde). Yine Osmanlı siyaset düşüncesinin oldukça geliştiği ve birçok tercüme ve telif eser ile entelektüel bir dolgunluğun yaşandığı dönemin eseri olması *Ahlâk-ı Alâî*'yi daha manidar kılmaktadır. 16. yüzyılda Osmanlı'da özellikle siyaset konusundaki gelişim hakkında bkz. Hüseyin Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Oluşumu”, **Notlar**, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005, s. 5-11. Kınalızâde'nin İslam dünyasında durduğu yer, ayrıca onun eserinin ve Osmanlı düşünce sisteminin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hakkında kısaca bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi,” <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/>, s. 15.

¹⁵ Kınalızâde, s. 48-51.

¹⁶ Bedri Gencer, geleneksel düşünme biçimi açısından aile ve ülke arasında bir mahiyet farkından ziyade çap farkı olduğunu ifade etmektedir. Bedri Gencer, “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, **Bilgi**, S. 19, (2009/2), s. 4.

¹⁷ Adalet vurgusunun geleneksel dünyada ortak bir zemin teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim adalet vurgusu Müslüman düşünür ile antik Yunan filozofları (özellikle Eflatun ve Aristo) arasındaki en önemli bağıdır. Erwin Rosenthal kitabının ana tezini oluşturan bu konuda şunu söylemektedir: “Bu zemin onun Yunan pratik düşüncesini İslam'a ve zamanın İslam devletine uygulamasını, felsefenin Yunan'a getirmesi umulan şeyi, yani en yüce iyiliği Müslüman'a garanti etmede eşsiz bir imkâna sahip olan Şer'iatın siyasî karakterini vurgulamasını mümkün kılmıştır.” (Erwin I. J. Rosenthal, **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**, (Çev. Ali Çaksu), İstanbul: İz Yayınları, 1996, s. 302). Yine E. Rosenthal'ın önemle ifade ettiği üzere bu adalet bağlantısı nedeniyle geleneksel dünyada siyaset ve hukuk arasında oldukça yakın bir ilişki bulunmaktadır. (Rosenthal, **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**, s. 310 [dipnot 19]). Bu yakınlık bugün kullanılan ve oldukça olumsuz anlamları haiz “siyasallaşmış hukuk” kavramından ayrı tutulmalıdır. Bunun yanında Max Weber, patrimonial siyasetlerin tüm hukuk ve yargı sorunlarını idarî sorunlara dönüştürdüğünü ifade etmektedir. (Bedri Gencer, “Osmanlı'da Meşruyet Tabakalaşmasının Oluşumu”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, S. 30, (2004), s. 85). Bu noktada kadıların adlî görevlerinin yanında çok yönlü idarî vazifelerinin olması bu husus ile uygunluk arz etmektedir.

¹⁸ Örneğin bkz. Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, (Çev. Metin Kıratlı) Ankara: T.T.K. Yayınları, 2000, s. 132. H. İnalçık, siyaset ve adalet arasındaki bu bağlantının sadece bir retorik olmadığını

Osmanlı'nın merkeze koyduğu kavramın adalet olduğu hemen herkes tarafından kabul edilmektedir.¹⁹ Bunun yanında siyaset gibi özerk bir alan var olmamış ve siyaset fikhin içerisinde yer almıştır. Yani siyasete dair teoriler fikhin konusu olmuştur.²⁰

Fikhin bu merkezî konumu onu geleneksel bağlamına oturtmayı gerektirmektedir. Stoacılar tarafından Latince'ye *ratio* (reason) olarak tercüme edilen Yunanca logos (hikmet), ikiye ayrılmaktadır. Bunlar *sophia* ve *phronesis*dir. İlki, hikmetin teorik (nazarî hikmet), ikincisi ise pratik (amelî hikmet) boyutuna delalet etmektedir. *Phronesis*, Cicero tarafından Latinceye, günümüz İngilizcesinde *prudence* olarak kullanılan *prudencia* şeklinde aktarılmaktadır ki, bu Arapça *fıkıh* kavramının karşılığı olmaktadır. Buna göre fıkıh (prudence), İslâm alimlerinin *phronesis* kavramını tercüme ettikleri “hikmet-i ameliye”nin özel adı olmaktadır.²¹ Fıkıh ise İmam-ı A'zam'ın tarifıyla: “Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi”²²dir. İbn Abbas'a göre de Kur'an'da hikmet, helal ve haramın öğrenilmesi yani fıkıh anlamına gelmektedir.²³ Bu husus hikmet ve fıkıh arasındaki bağı açıkça göstermektedir. Nitekim Şam kadısı olarak fıkıh ve hikmeti şahsında birleştiren Kınalızâde Ali Çelebi'nin eseri *Ahlâk-ı Alâî*, amelî hikmet içerisinde telâkki edilen

vurgulamaktadır. Halil İnalçık, “State, Sovereignty and Law During the Reign of Süleymân”, **Süleymân the Second and His Time**, (Ed. Halil İnalçık-Cemal Kafadar), İstanbul: Isis Press, 1993, s. 59.

¹⁹ Kadim düşüncenin en önemli aktörlerinden Aristo'da bu adalet vurgusu açıkça görülmektedir. Bacon, Machiavelli, Newton ve Descartes gibi modernizmin kurucularına kadar adalet vurgusu geleneksel düşüncenin en önemli kesişim noktasıdır. Aristo, insanın kusurlu doğası nedeniyle mükemmel bir düzen kuruluşunun saf ütopyadan ibaret olduğunu savunmuştur. Ona göre topluluk zaten zamanla mümkün olan en iyi düzene kendiliğinden erişecektir ve erişmiştir de. Bu nedenle bütün mesele mevcudu ıslaha çalışmaktan ibarettir. (Bu konu hakkında bkz. Bedri Gencer, **Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet**, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011, s. 66). Bu ıslah ise hakkın teslim edilmesi ile mümkün olabilecektir. Bu da adaletin tesisi anlamına gelmektedir.

²⁰ Rosenthal, **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**, s. 33-41. Siyasetin özerk bir alan olmayışının tatmin edici bir göstergesi Erol Özvar'ın siyaset etmeye dair malumatın olduğu eserleri tasnif ettiği şemasında görülebilir. Bunlar; fıkıh, kelam, felsefe, siyasetneme ve tarihi-sosyolojik temelli eserler olarak sıralanmıştır. İçlerinden fıkıh temelli eserleri Maverdî'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'si ve İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*'si, felsefe temelli eserleri Farabî'nin *Medinetü'l-fazıla*'sı ve İbn Bacce'nin *Tedbîrü'l mütevahhid*'i, siyasetneme türünü ise Nizamü'l-mülk'ün *Siyasetnamesi* temsil etmektedir. Bunun yanında Gazalî'nin *Nasihatu'l-mülük*'u kendisinin ilmî şöhreti ve Osmanlı dünyasındaki yeri nedeniyle önemli bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. En son grupta ise sosyolojinin ve tarih felsefesinin kurucusu payesi verilen İbn Haldun'un *Mukaddimesi* yer almaktadır. Erol Özvar, “Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü”, **Divan**, S. 7, (1999), s. 139-140.

²¹ Gencer, **Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet**, s. 69.

²² İbrahim Halebî'nin meşhur *Mülteka'l-ebhur*'unu tercüme eden Mustafa Uysal da tercüme yazdığı önsözde bu tarifi vermektedir. **İzahlı Mülteka el Ebhur Tercümesi**, C, I, (Çev. Mustafa Uysal), Konya, 1980, s. 5.

²³ Konunun ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Bedri Gencer, “Hâl ve Muhâl: Sekülerlikten Sekülerizme,” **EskiYeni**, S. 13, (Bahar 2009), s. 14-21.

siyasetin ahlâk, dolayısıyla hikmet ve fıkıh ile toplamda da adalet ile olan bağlantısını en iyi yansıtan kitap olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴

Adaletin, ilerde daha da açılmaya çalışılacak olan bu bütüncül yapısı, siyasetini bu kavram ekseninde tasarlayan bir devletin kurmuş olduğu teşkilat yapısı incelendiğinde de anlaşılabilir. Özellikle taşra ekseninde kurulan idarî yapılanmanın kadı nokta-i nazarından değerlendirilmesi yani kadının idarî, adlî, beledî, malî işlerdeki²⁵ fonksiyonu bunun en iyi göstergesi olsa gerektir.²⁶ Kadının bu geniş görev manzumesi ile birlikte siyasetin özerk bir alan olmaması ve adalet ile olan bağlantısı Osmanlı toplumu ve devleti arasındaki her türlü münasebetin siyasetin konusu dâhilinde olmasını gerektirmiştir.²⁷ Bu durum ise kadının

²⁴ Öyle ki Kınalızâde, açıkça amelî hikmet ve fıkıh arasındaki bağlantıyı eserinde ifade etmektedir. Mukaddimede amelî hikmetin üç kısmını da kısaca açıkladıktan sonra bu tasnifin “kelâm-ı amme” ve “makâlât-ı cumhûr” olduğunu söyleyerek Nasîreddin Tûsî'nin bu konuyu tafsilatı ile açıkladığını ve amelî hikmete ehl-i şer'ın “ilm-i fıkıh” dediklerini belirtmiştir: “feylesof-ı muhakkık Hâce Nasîr ziyâde bast u tahrîr edip şerh ü tafsîl-i efkâr u ârâ ile gurre-i kitâb ve turre-i hitâbın behcet-efzây ve hâtır-ârây edip buyurdu ki ‘Nev'-i insân ve sınıf-ı beşerin mesâlih-i a'mâl ve mehâsin-i ef'âli -ki muktezî-i intizâm-ı umûr ve müsted'î-i istikâmet-i ahvâlidir- elbette bir mebdeden naşî ve bir muktezîden sâdır. Pes ol muktezî dahi aslında yâ tab'dır yâ vaz'dır. Ya'nî insân bi-tab'ihî ol ef'âl ü a'mâlî iktizâ edip sâdır olur yâ bir vâz'ı anı vaz' edip insân ol vâz'ı a iktida edip bu fi'l zâhir olur.’ Kısm-ı evvel ki anın mebde-i iktizâ-i tab' ola, anın tefâsîli muktezâ-yı ukûl-i ashâb-ı fikr ü firâset ve tecârib-i erbâb-ı fehm ü kiyâset olsa gerek. Ve bu nev' tehâlûf-i milêl ve tedâvül-i divel ile mütebeddil ve te'âküb-ı edvâr u ekvâr ve takallübü siyer ü âsâr ile mütehavvil olmaz. Ve bu ol hikmet-i amelîyedir ki mezkûr oldu. Kısm-ı sâni ki mebde'i vaz'dır, hâlî değil ki bir tâyifenin itifâk-ı ârâsı ola, ana 'âdâb u rûsûm' derler yâ bir fâzılın ki te'yid-i ilâhî ile mü'eyyed ve revâk-ı kemâlî avn-i rabbânî ile müşeyyed ola -Nebî -aleyhi's-selâm gibi yâ velî vü imâm gibi- vaz'-ı ile ola, bu kısma 'nevâmîs-i ilâhiyye' derler. Bu dahi hikmet-i amelîyeye gibi üç sınıftır. Evvelkisi oldur ki her şahsa bi-infrâdihi râci' ola, ana 'ahkâm-ı ibâdât' derler. İkincisi oldur ki ehl-i menâzile âyid ola müşareket ü ihtilâtları cihetinden ana 'münâkehât u mu'amelât' derler. Üçüncüsü oldur ki memâlik ü bilâd ve cemâhîr-i ibâda müşareket ü muhâlataları i'tibârî ile ârız ola, ana 'hudûd u siyâsât' derler. Ve bu ilimlere ehl-i şer' 'ilm-i fikh' derler.” Kınalızâde, s. 51.

²⁵ Bu ayrımların tamamı modern ayrımlardır. Geleneksel Osmanlı düzeninde söz konusu ayrımların karşılığı yoktur. Nitekim kadı tek bir kişi olarak bir kazada bütün bu vazifeleri bünyesinde birleştirmiştir.

²⁶ Kadıların sahip olduğu bu geniş görev manzumesi ve genel olarak Osmanlı Devleti'nde kadı hakkında bkz. İlber Ortaylı, **Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı**, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1994; Fahrettin Atar-İlber Ortaylı, “Kadı”, **D.İ.A.**, C. 24, İstanbul, 2001, s. 66-73; Ebul'ula Mardin, “Kadı”, **İ.A.**, C. 6, İstanbul, 1993, s. 42-46. Kadıların şahsî zevk ve ilgilerini yansıtmaması bakımından, Sivas'ta tahminen 1766 tarihinden itibaren tutulmaya başlayan bir sakk kitabı ve bu kitap içerisinde bulunan, dönemin kadıları tarafından tutulmuş olan hususî notlar hakkında bkz. Ömer Demirel, “Bir Osmanlı Kadısının Not Defteri Yahut Kitab-ı Sakki”, **Uluslar arası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi (07-09 Nisan 1999)**, Konya, 2000, s. 199-205. Zamanın kullanımı açısından 17. Yüzyıl Ankarası'nda bir kadının günlük iş hacmi hakkında bkz. Hülya Taş, **XVII. Yüzyılda Ankara**, Ankara: T.T.K. Yayınları, 2006, s. 151-166. Bütüncül düşünüş biçiminin en iyi göstergelerinden biri kaza kelimesinin semantiğinde bulunabilir. Kazanın hem yargılama anlamını haiz olması hem de idarî birimi ifade etmesi hukuk ve siyaset arasındaki ilişkiyi oldukça açık göstermektedir.

²⁷ Nitekim geleneksel dönem itibarıyla adlî ve idarî yargı alanlarının ayrılmadığı kadı mahkemesinin her iki alana da baktığı bilinmektedir. Böyle bir ayırım olmaması bütüncül düşünüş biçiminin bir diğer yanıdır. Kadılar için kullanılan “hâkimü's-şer'” unvanı da bunun en iyi göstergesidir. Hem siyasî hem de hukukî anlamları bünyesinde barındıran bu unvan, kadının hem idareci hem de yargıç olduğunu ifade etmektedir. Nitekim “hâkim”, idareci ve yargıç anlamlarını bünyesinde barındırmaktadır. Bu durumu fark eden Najwa al-Qattan, kadının pozisyonunun sivil, hukukî ve siyasî otoriteyi birleştirdiği tespitini yapmaktadır. Najwa al-Qattan, “Osmanlı Mahkemesinin İçinden: Devlet ve Dinin Kesişiminde Bölgesel Hukuk”, **Erken Modern**

vazifesinin ürünü olan şer'îye sicillerinde kendini açıkça belli etmektedir. Devleti ve toplumu ilgilendiren hemen her konuda belgelerin yer aldığı sicillerin başındaki görevli olan kadılar, güçler ayrılığı ilkesinin bulunmadığı bir dönemde, padişahın “eyyâm-ı adalet-encâmi”²⁸ nin muhafazasında bu bütüncül donanım ile iş görmektedirler.

Padişahın adaletini yerel ölçekte temsil etme ve uygulama vazifesini haiz kadının söz konusu bütüncül donanımı, adaletin geleneksel anlamı ile doğrudan alakalı görünmektedir. Adaletin geleneksel/Aristocu anlamda bölüştürücü ve düzenleyici anlamları²⁹ siciller içerisindeki belge gruplarının çeşitliliğini ve bu belgelerin anlamlandırılmasını olanaklı kılmaktadır. Yani mülk-alım satımlarından atama beratlarına, borç-alacak ilişkilerinden mukataa mukavelelerine; adam öldürmeden merkezden gönderilen hüküm ve buyruklara kadar birçok belge, düzenleyici ve bölüştürücü adaletin kapsamına girmektedir. Bu ise adaletin siyasî düşüncede edinmiş olduğu merkezîlik noktasında bütün bu kayıtların ihtiva ettiği meselelerin siyaset ile doğrudan bağlantılı olduğu anlamına gelmektedir. Böylece şer'îye sicilleri, Osmanlı siyasetinin adalet eksenli okunmasında sosyal-pratikte bu okumayı en iyi yansıtabilecek belge külliyatlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında bilindiği üzere Çin, İslâm veya İngiliz gibi bütün geleneksel müşterek hukûk sistemleri meseleci karakter taşımaktadırlar. Hukukçu, evrensel kaideleri tikel vakalara uygulama ve problem çözme yoluyla hüküm vazetmektedir. Dolayısıyla müşterek hukûk, tümelden tikele, doğrudan gerçeğe giderek olan ile olmanın telifini öngörmektedir. Müşterek hukukçular, söz konusu küllî kaideleri, önlerine hukukî davalar olarak gelen birçok problematik insanî duruma uygulayarak, ilahî hukukun evrensel emir ve yasaklarını uygulanabilir hükümlere dönüştürmektedirler.³⁰ Dolayısıyla siciller fikhın beşere yansıma biçimi olarak, olması gereken ile olanı, Osmanlı bağlamında en çok aksettiren defterlerdir. Böylece sosyal zeminin en büyük sorununu teşkil eden olan ile olması gereken arasındaki ideal uyumun Osmanlılardaki örnekleri addedilebilirler. Toplumun devletle olan bağlantısının aksettiği bu kaynak grubu, taşrada

Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı, (Ed. Virginia H. Aksan-Daniel Goffman), İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 271.

²⁸ Padişahların saltanat dönemleri ve adalet arasındaki ilişki sicillerde sıkça bu ifade ile vurgulanmaktadır. **T.Ş.S.**, 1828, 156/1.

²⁹ Doğan Özlem, **Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları: Kavramlar ve Tarihleri II**, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2006, s. 87.

³⁰ Tafsilat için bkz. Gencer, **Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet**, s. 120-131.

adaletin, böylece siyasetin izini takip edebilmekte içerdiği belgelerin nisbî zenginliği ile hassasiyetle üzerinde durulması gereken kaynaklardır.

Halil İnalçık, 1950’lerde, binlerce defterden oluşan şer‘iye sicillerinin yayınlanmamış veya yeteri kadar incelenmemiş olmasından ötürü, Osmanlı Tarihi’nin idarî ve içtimaî yapısını hakkıyla anlamının imkânsız olduğunu söylemektedir.³¹ Bugün tarihçiler şer‘iye sicilleri kaynaklı bir çok çalışma kaleme almış ve nispeten önemli bir literatür meydana gelmiştir;³² fakat sicillerden yararlanma metodları genellikle sosyo-ekonomik bir bakış³³ üzerinden yapılmış, dolayısıyla şer‘iye sicilleri hemen hemen bu alana hasredilen bir kaynak grubu haline gelmiştir.³⁴ Bu durum sicillerin fikhın pratikteki yansımaları olduğu gerçeği gözden uzak tutularak onların birer sosyo-ekonomik veri deposu olarak algılanmasına neden olmuştur. Muhakkak sosyo-ekonomik tarihe dair birçok verinin de bulunduğu defterlerin kullanım alanlarının genişletilmesi gerekmektedir ve bunu da yukarıda açıklanmaya çalışılan sicillerin aslî mahiyetini gözetmek ile elde etmek mümkündür.

Sicillerin bu önemine rağmen onların tarihçi için bazı dezavantajları da bulunmaktadır. Suraiya Faroqhi, tereke defterlerinin modern tarihçi için ifade ettiği anlamı “cansız” ve “soğuk” olarak nitelendirmektedir.³⁵ Nitekim bu benzetmeyi genişleterek sicillerde bulunan belge gruplarının sicilin tabiatından kaynaklanan nedenlerden ötürü

³¹ Halil İnalçık, “Osmanlı Tarihi Hakkında Mühim Bir Kaynak”, **AÜ DTCF Dergisi**, S. 1 (2), (1943), s. 89.

³² Bununla birlikte Anadolu’da yaklaşık olarak 9.000’in üzerinde ve İstanbul’da 10.000 civarında olan sicil defterlerinin büyük bir bölümü hâlâ incelenmeyi beklemektedir.

³³ Annales okulunun etkisi Türk tarihçiliğindeki bu sosyo-ekonomik bakış açısının en önemli nedenidir. Bu etkiyi kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: Önce Jön Türkler Fransız sosyal düşüncesinden ve pozitivistlerden etkilenmişler ve bunlar arasında özellikle Ziya Gökalp, Türk düşüncesini Durkheim sosyolojisi ile tanıştırmak 19. yüzyılın bu dünya kurucu biliminin kurumsallaşmasını sağlamıştır. 1915’te Darü’l-fünûn’da kurduğu sosyoloji kürsüsü sosyoloji temelli düşünüş biçiminin nişanesi olmuştur. Gökalp’in başlatmış olduğu bu yeni sosyolojik algı Modern Türk Tarihçiliğinin kurucusu Fuad Köprülü’nün Türk Milletinin kültürel köklerine dair çalışmaları ile oldukça büyük bir ivme kazanmıştır. Lucien Febvre ve Annales Okulu, F. Köprülü’nün metodolojisini ve kavramsallaştırmasını önemli oranda etkilemiştir. Bunun ardından Ömer Lütfi Barkan’ın F. Braudel ile hem entelektüel hem de kişisel anlamdaki ilişkileri, Annales okulunun Türk tarihçiliğine taşınmasında önemli bir etken olmuştur. Annales Okulu hakkında bkz. Peter Burke, **Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu**, (Çev. Mehmet Küçük), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2002. Okulun Türk Tarihçiliğini etkileme biçimi için bkz. Halil İnalçık, “Impact of the Annales School” **Review**, 1, 3/4, (1978), s. 69-96.

³⁴ Şer‘iye sicillerinin kaynak değeri ve genelde kullanıldığı alanlara dair bir bibliyografya için bkz. Yunus Uğur, “Mahkeme Kayıtları (Şer‘iye Sicilleri): Literatür Değerlendirmesi ve Bibliyografya”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk İktisat Tarihi**, C. 1, S. 1, (2003), s. 305-344.

³⁵ Suraiya Faroqhi, “18. Yüzyıl Bursa’sında Zengin Olmak: Debağ Hacı İbrahim’in Serveti”, **Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak**, (Çev. Gül Çağalı Güven-Özgür Türesay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 199.

cansız ve soğuk olarak nitelenmesi mümkündür. S. Faroqhi, bu ifade ile ölünün cansız ve soğuk oluşu üzerinden bir analogi kurarak belgelerin modern tarihçiye çok az şey söylediklerini ifade etmeye çalışmaktadır. Nitekim sakk usulünün gerekliliği ve sicillerin herhangi bir sorunda dönüp tekrar bakılabilme gibi pratik kaygılarla tutulmuş olması; yine miras bırakan kişiler gibi diğer belgelerin konusu insanların da ölmüş olmaları, hemen bütün belgelerin tereke defterleri gibi “soğuk” kategorisine dâhil edilebileceği anlamına gelmektedir. Öyle ki ihtiva ettikleri konu çeşitliliğine rağmen siciller içerisindeki belgelerin ayrıntı noktasında oldukça suskun kaldıkları görülmektedir. Bu nedenle bu sessizliği bozacak ve belgeler ile daha iyi bir iletişim kurmayı sağlayacak bazı metodolojik gereklilikler olması kaçınılmaz görünmektedir. Yoksa belgelerin sessizliğine ortak olan tarihçi, sadece görüntüyü aksettirebilecek deskriptif bir tarihçiliğe gömülecektir. Bu noktada kütüphane kaynakları olarak nitelenebilecek olan yazma eserler, söz konusu belgelerimizin sessizliğini bozacak önemli bir fırsat temin etmektedirler.³⁶

Fahri Unan da, Osmanlı İmparatorluğu’nun siyâset ve cemiyet anlayışını tesbitin en iyi yolunun, onun uygulamalarının, bu uygulamalara zemin oluşturan hâkimiyet, hükümdarlık, insan ve cemiyet anlayışının niteliğini tetkik etmek olduğunu söyleyerek; bu meselelerin, en iyi ifadelerini dönemin tarihî kaynaklarında, bilhassa siyaset ve ahlâk kitaplarında bulduklarını ifade etmektedir.³⁷ Fakat burada Osmanlı siyasetname türü eserlerinin bilhassa 17. yüzyıldaki örnekleri noktasında bir hatırlatma yapmak

³⁶ Belgeleri canlandırıp dile getirebilmek için tarihçinin ihtiyacı olan şeyin zihin olduğuna kuşku yoktur. Zihinsel süreçlerin ürünü olan olgu ve olaylar, söz konusu zihinlerle kurulacak doğru bağlantılar olmadan hakıyla anlaşılabilir. Bu ise sicillerin arkasında yatan zihinsel yapıyı tanımakla mümkün olabilir. Bunun için de belgelerin standart yapılarının aksine oldukça canlı bir zihnin ürünü olan yazma eserlere bakılması en iyi metot olarak belirmektedir. Nitekim İhsan Fazlıoğlu’nun Osmanlı zihninin işleyiş biçimini en iyi yansıttığını söylediği yazma eserler hakkındaki tespitleri bu konuda oldukça önemlidir: “Kadim felsefe-bilim mirasını idrak için bir *tarih perspektifi* ile bir *medeniyet perspektifine*, ayrıca bir *felsefe-bilim teorisine* sahip olunması şarttır. Bu çerçevede incelenen dönemin bütününe ilişkin *hayat küresinin* inşası, idrak edilmek istenen konunun tarihî bağlama mutabık olması açısından zorunludur. Bu dört temel koşul yanında kadim felsefe-bilim tarihini sahih bir biçimde tasavvur edebilmek için bazı temel ilkeleri göz önünde bulundurmak gerekir: Kadim nazarî idrake ondalık tasnifli kütüphane sistemi içerisinde değil, Taşköprülüzâde’nin (ö. 1561) *Miftâhu’s-sa’âde ve misbâhu’s-siyâde* adlı eserinde serimlenen *ontolojik bilgi tasnifi* çerçevesinden bakmak; nazarî idrakin *teknik muhtevasını* dikkate almak ve bu muhtevanın *tarihî gelişimine* aşina olmak; her dönemde nazarî idrakin dile getirildiği bir *üst-yarı-sembolik dilin* var olduğunu bilmek; nazarî idraki, yalnızca *tedebbür/tehdîr* cihetinden değil aynı zamanda *tefekür/fikir* cihetinden ele almak; nazarî idrakin kullandığı *kavramların muhtevalarını*, üretildikleri tarihî bağlamdaki medlulleriyle göz önünde bulundurmak; bu kavramlara yöneltilen eleştirileri de, *geçmiş bugünün kavramlarını verecek şekilde* düşünmeden yine tarihî bağlamı içerisinde anlamak; değişik nazarî idraklerin, tanımlarını, konularını, sorun-alanlarını daha iyi anlamak için, bu idrakleri üreten insanların yaşam sürdüğü hayat küresi içerisindeki *amaçlarını* belirlemek; en nihayet, nazarî idrakin tarihînin, bir *yazma eserler tarihi* olduğunu unutmamak ve araştırmalarda *yazma kültürün mantığını* göz önünde bulundurmak.” Fazlıoğlu, “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, s. 4.

³⁷ Fahri Unan, **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar**, Ankara: Lotus Yayınları, 2004, s. 6.

gerekmektedir. Koçi Bey ve çağdaşları gibi siyasetname yazarları her ne kadar gözlemlerine dayanmış olsalar bile uygulamalara dair tatmin edici bir pratiğin bu kitaplardan edinilmesi zor görünmektedir. Teorik çerçevenin ya da olması gerekenin ne olduğu hususunda bizi kısmen aydınlatan bu kitapların yazarlarının içerisinde buldukları karmaşık bürokratik örgütlenme, onların yazdıklarının saf bir tarihî hakikat olmadığı yönünde ciddi şüpheler uyandırmıştır.³⁸ 17. yüzyıla dair tespitlerin uzun zaman bu eserler üzerinden yapılması söz konusu dönemin “gerileme” olarak algılanmasına neden olmuştur. Son zamanlarda, 17. ve 18. yüzyıla dair yapılan çalışmalar ise bu tanımlamanın gerçeği yansıtmaktan uzak olduğu ya da bu tanımlama çerçevesinde yapılan Osmanlı tarihi tasniflerinin işlevsel olmadığı yönündeki sorgulamaları beraberinde getirmiştir.³⁹ Dolayısıyla bu eserleri tek başlarına tarihi hakikati olduğu gibi yansıtıyorlarmış gibi değerlendirmemek ve dönemin arşiv kaynakları ile birlikte tekrar bir okumaya tâbi tutmak gerekmektedir. Bu noktada şer‘iye sicilleri de söz konusu eserlerin sağlamasını yapmak için önemli birer kaynak olarak belirlemektedirler. Nitekim siyaset-adalet-kadı üçlüsünün gösterdiği üzere şer‘iye sicilleri, Osmanlı devlet düzeninin nasıl olduğunu ve yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkilerin ne şekilde cereyan ettiğini gösterecek en iyi belge gruplarından biri olarak ifade edilebilir. Özellikle halkın durumunu yansıtması açısından sicillerin şu ana kadar elimizde bulunan en iyi belge külliyesi olduğu bilinmektedir. Bunun önemli bir sebebi, bize yansıdığı kadarıyla, büyük oranda fıkıh temelli bir sosyal yaşamı sürdüren halkın, bu yaşamı sırasında ihtiyaç duyduğu düzeni kadırlara müracaat ederek temin etmeye çalışmasıdır. Bu nedenle siyaset ve ahlâk kitapları bize *olması gerekeni* yansıtırken şer‘iye sicilleri olması gerekenin yanında bilhassa *olanı* göstermektedirler; böylece her iki kaynak grubu birbirlerini tamamlayan bir yapıya sahiptirler.⁴⁰ Bilhassa sicillerin ampirik anlamda sağladığı verilerin çokluğu, tarihçinin ayaklarının daha sağlam bir zemine basmasını temin etmektedir. Nitekim daha önce özellikle “Batı”lılar tarafından Osmanlı tarihine dair yapılan çalışmalar, yeteri kadar ampirik verinin olmadığı bir zeminde

³⁸ Koçi Bey ve eseri hakkındaki bu şüpheleri dile getiren bir çalışma için bkz. Özvar, “Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü”, s. 135-151.

³⁹ Halil İnalçık’tan Mehmed Genç’e kadar birçok önemli tarihçinin “gerileme literatürü” ve “Osmanlı tarihinin periyodizasyonu” hakkındaki yazılarını içeren bir derleme için bkz. **Osmanlı Geriledi mi?**, (Haz. Mustafa Armağan), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.

⁴⁰ Konumuz ile doğrudan ilgili olmasa da Bekir Kütükoğlu’nun Osmanlı arşiv belgeleri ile kroniklerin birbirlerini bütünleyici yapılarına dikkat çekmesi, Osmanlı tarihi çalışmalarında kaynakları bütüncül bir perspektiften değerlendirmenin gerekliliğine işaret etmesi açısından önemlidir. Bekir Kütükoğlu, “Osmanlı Arşivleri ile Vak’anüvis Tarihleri Arasındaki Bağ”, **Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu**, İstanbul: Türk-Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı Yayınları, 1985, s. 123-125.

işlendiği için ve oryantalizmin ideolojik arka planından kaynaklanan önkabullerin sonucu olan bir çok kuramsal görüşlere dönüşmüştür.

1.2. Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Toplum Hakkındaki Kuramsal Görüşler

Tezimizde Osmanlı İmparatorluğu'nun siyaseti algılama biçiminin belli noktalarına dikkat çekmeyi deneyecek olmamızdan ötürü, öncelikle siyaseti inceleyeceğimiz dönemin (17. yüzyılın ilk yarısı) ve siyasal mekanizmanın (Osmanlı İmparatorluğu) bağlamına oturtmamız gerekmektedir. Fakat bu noktada daha önceden yapılmış birçok tasnifin ve Osmanlı'yı belli şablonlar içerisinde değerlendirmenin getirmiş olduğu bir kısım önyargılarımız bulunmaktadır. Bunun en önemli sebebi ise bugün hâkim olan bilginin, “Batı”nın özellikle 19. yüzyılla birlikte edinmiş olduğu tartışmasız “üstünlüğü”nden kaynaklanmasıdır.⁴¹ “Batı”nın 16. yüzyılda yenedünyayı keşfetmesi ve merkantilizmin sermaye birikimi ile kapitalizme giden yolu açması, ayrıca askerî devrimin büyük teknik gelişmelerle “Batı”lı için sağladığı donanım, medeniyetin ait olduğu coğrafyanın yerinin değişmeye başladığının ilk işaretleri olarak kabul edilmiştir. Bunun yanında hemen hemen aynı dönemlerde, daha önce kültürel ve sanatsal alanlarda yaşanan hümanizmin felsefi alana taşınması ile birlikte özellikle Francis Bacon (1561-1626) geleneksel ahlâk ve dinin “bilgeliği”ne tümüyle karşıt bir biçimde “bilgi” adını verdiği şeyi meşrulaştırmaya başlamıştır. Bu hümanist temeller üzerine inşa edilen bilgi, kısa bir süre içerisinde yerleşik dinî öğretilerle çatışmaya girmiştir. Bu noktada Galileo'nin astronomik gözlemleri, onu, Kopernikus'in güneş merkezli hipotezini desteklemeye götürmüştür. Bu ise Batlamyus'un kilise tarafından da kabul edilen arz merkezli evren teorisinin reddi anlamına gelmekteydi. Yine Descartes'ın ünlü “düşünüyorum öyleyse varım” aksiyomu Aristo'nun zihin ve madde arasında keskin bir ayrım olmadığı yönündeki düşüncesini tersine çeviriyor ve zihin-beden düalizmi ile özne ve nesne arasındaki ayrımın yolu açılarak Kartezyen düşünme biçimi ortaya çıkmış oluyordu. Bunun yanında Newton'un (1642-1727), Aristo'nun yapmış olduğu ay altı ve ay üstü ayrımını birleştirerek arzda yapılan deneylerin evrenin her yerinde geçerli olduğunu varetmesiyle birlikte kurduğu mekanik evren

⁴¹ Bilginin batılılaştırılması ve yaygınlaştırılması hakkında bkz. Korkut Tuna, **Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 37-110.

tasavvuru modern bilimin önündeki en büyük engeli kaldırıyordu.⁴² Bu süreç 18. yüzyıldaki Aydınlanma dönemiyle birlikte doruk noktasına ulaştı. Özellikle Fransız ansiklopedistler çağdaş sanatlarla bilimlerin etkili bir ansiklopedisini hazırladılar.⁴³ Nitekim Immanuel Kant, “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapare Aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır.”⁴⁴ diyerek Aydınlanmanın modernizm için ifade ettiği anlamı oldukça özlü bir şekilde dile getirmiştir. İşte Aydınlanma ile zirveye çıkan bu bilinç, 19. yüzyılda sömürgecilik ile buluşunca Avrupalı, “Batı”lı olarak kendi zıddını üretmek ihtiyacı hissetmiştir.⁴⁵ Bu ise “öteki” olarak “Doğu”nun inşası anlamına geliyordu. Bu inşa sürecini gerçekleştirecek bilimin adı ise Oryantalizm olarak adlandırılıyordu. Dolayısıyla “Batı” tarihsel olarak tam karşılığı bulunmayan modern bir ayırımla kendine göre bir “Doğu” inşa ediyordu. Nitekim bu husus Terry Hentsch’in kitabının adında çarpıcı bir şekilde dile getirilmiştir.⁴⁶ Bu Doğu-Batı ayrımı ise Bedri Gencer’in gösterdiği gibi 19.

⁴² John Henry, **Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri**, İstanbul: Küre Yayınları, 2009, s. 27.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s. 25-37.

⁴⁴ Durmuş Hocaoğlu, “‘İlerleme’ Üzerine Bir Tahlil Denemesi: Bölüm: I”, **Köprü**, S. 78, (2002), s. 51.

⁴⁵ Öteki üzerinden kendini inşa etmek ve ötekini kendine benzetmek oldukça karmaşık bir süreci içermektedir. Tezimiz Oryantalizmin metodolojisini irdelemekle doğrudan alakalı olmadığı için bu konuda yardımcı olabileceğini düşündüğümüz bir çalışmaya işaret ederek asıl konumuza geri döneceğiz. Söz konusu sürecin nasıl işlediğine dair bkz. Bedri Gencer, “Hıristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü”, **Muhafazakâr Düşünce**, S. 21-22, (2009), s. 9-40. B. Gencer’in çalışmasının çıkış noktasını teşkil eden ve evrensellik iddiasının dönüşümünü irdeleyen önemli bir çalışma için bkz. Stephen Toulmin, **Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi**, (Çev. Hüsameddin Arslan) İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

⁴⁶ Thierry Hentsch, **Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı**, İstanbul: Metis Yayınları, 2008. Oryantalizm hakkında hatırı sayılır bir literatür meydana gelmiştir. Michel Foucault’nun bilgi ve iktidar arasındaki bağlantıyı ortaya çıkarmasından sonra Edward Said’in bu bağlamda *Oryantalizm* kitabını yazması ile birçok kişi Oryantalizmin kuramsal çerçevesini sorgulamaya başlamıştır. M. Foucault’nun kitaplarından çoğu Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu nedenle E. Said’i etkileyen kuramsal bakış açısını ortaya koyduğu kitapların kısa bibliyografyasını vermekten burada kaçınıyoruz. E. Said’in kitabı için bkz. Edward W. Said, **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, (Çev. Berna Ünler), İstanbul: Metis Yayınları, 2004. E. Said’in bu kitabının yanında Oryantalizm hakkında önemli tespitleri olan Bryan S. Turner’in, **Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm**, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Anka Yayınları, 2002 adlı kitabına bakılabilir. Ayrıca oryantalizm hakkında derli toplu malumat edinilebilecek bir çalışma için bkz. Yücel Bulut, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, İstanbul: Küre Yayınları, 2006. Oryantalizm hakkında bu literatürü okurken B. Gencer’in yerinde uyarısını da dikkate almak gerekmektedir: “Geçtiğimiz yüzyıl içinde Osmanlı konusunda Batı dillerinde oluşan devasa literatürü, sadece Oryantalizmin ‘Bilgi, iktidardır’ gibi klasik öncülleriyle, ‘bizi daha iyi kontrol etmek’ için anlamaya çalıştıkları gibi gerekçelerle izah etmek mümkün değil. Özellikle postmodernizm sürecinde modernlik ile gelenek arasındaki gerilimin tescili ve geleneksel

yüzyılda asıl olarak “öteki”leştirilen Osmanlı İmparatorluğu⁴⁷ hakkında bazı kuramsal görüşlere sebebiyet vermiştir. Bunların başlıcalarını “Doğu Despotizmi”, “Asya Tipi Üretim Tarzı”, “Patrimonyalizm” ve “Modern Dünya Sistemi” olarak sıralayabiliriz.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu* adlı eserinde üç ayrı hükümet tipi belirlemektedir: cumhuriyet, monarşi, despotizm. Bunlardan monarşi bir kişinin belirli ve yerleşmiş yasalarla yönetimi diye tarif edilirken, despotizm bir kişinin yasadışı ve kuralsız olarak kendi istek ve heveslerine göre hükmetmesi olarak tanımlanmıştır. Monarşik karakterdeki devletleri İngiliz ve Fransız yani Avrupa monarşilerinin; despotik idareleri ise Pers, Çin, Hint, Japon ve Osmanlı imparatorluklarının temsil ettiklerini söylemektedir.⁴⁸ Hâlbuki “despot” sözcüğü eski Grekçeden geldiği halde ne Eflatun’un ne de Aristo’nun devlet biçimleri arasında despotluk rejimi görülmemektedir. Onlar, köle sahibi efendi anlamına gelen “despot” sözcüğünü Grekler dışı doğulu kavimlerin devletlerinin adı olarak sadece benzetme amacıyla kullanmışlardır. Bu, “Batı”lı gözlemcilerin yanılgılarına neden olmuş ve böyle bir yönetim biçimi gerçekten var olmuş gibi özellikle Aydınlanma düşünürleri tarafından hukûk ve akıl dışı, tamamiyle keyfî bir idare için kullanılır hale gelmiştir.⁴⁹ Böylece terim, Yunan düşünürleri tarafından en kötü yönetim addedilen “tirani”ye karşılık gelen tahkir edici bir anlam kazanmıştır. Böylece genelde “Doğu”da, özelde Osmanlı İmparatorluğu’nda geçerli siyasî rejimin Avrupa monarşizminin bir antitezi olarak “Doğu Despotizmi” terimi şeklinde analizi, Hegel diyalektiğinin “ben ve öteki” kavramsallaştırmasının Avrupa merkezli bir yansımasını teşkil etmiştir. Yine benzer bir mantıkla Montesquieu da despotik rejimlerde, Avrupa monarşilerindeki gibi yönetenler ile yönetilenler arasında aristokratlar ve komünler gibi sivil bağlantıyı sağlayacak aracı grupların bulunmadığını, bunun doğal sonucunun ise keyfilik olduğunu söyleyerek kendi bakış açısından bir “Doğu” inşa etmiştir.⁵⁰ Ayrıca İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki

dünya içinde tuttuğu merkezi konumun daha iyi anlaşılması sonucu, Osmanlı, dünya çapında örnek bir inceleme alanı oluşturmuşa benziyor.” Bedri Gencer, “Osmanlı Siyasî Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 4-5, (2000), s. 103.

⁴⁷ Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme 1839-1939*, Ankara: Lotus Yayınları, 2008.

⁴⁸ Adem Çaylak, *Osmanlı’da Yöneten ve Yönetilen: Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 41.

⁴⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 27.

⁵⁰ Gencer, “Osmanlı Siyasî Felsefe ve Rejimi”, s. 113-114.

farkların buna sebebiyet verdiğini ifade ederek meseleyi varlığı algılama bağlamında ontolojik bir zemine taşımış, keskin ayrımlarla “Doğu”yu mahkûm etmiştir.⁵¹

Yine “Doğu Despotizmi” ile dirsek teması olan bir diğer kuramsal görüş de Hegel diyalektiğini oldukça etkin kullanan Karl Marx’ın, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı* adlı kitabın önsözünde zikrettiği “Asya Tipi Üretim Tarzı”(ATÜT)dir. K. Marx, burada kurmuş olduğu diyalektik itibarıyla toplumsal-ekonomik biçimlenmenin ileriye doğru gelişen çağlarını “Asya üretim tarzı”, “antikçağ”, “feodal” ve “modern burjuva üretim tarzları” olarak sıralamakta ve ATÜT’ü “tarih-öncesi” kategorisine yerleştirmektedir.⁵² ATÜT genel olarak “Doğu” toplumlarının özel olarak ise Osmanlı toplumunun, “Batı” toplumlarından farklı olduğunu; “Doğu”nun statik, “Batı”nınsa dinamik süreçlerle belirlendiği tezini dile getirmekteydi. Bu üretim biçiminde devlet, toplumun kendi dinamiklerini işlevsizleştiriyordu. Kolektif işin başında memurlar bulunmakta ve alt yapıyı, suların düzene konulması ve idarî görevlerin merkezîleştirilmesi gereklilikleri belirlemekteydi. Bu nedenle ATÜT’te “Batı”lı anlamda sınıf bulunmamaktaydı ve bürokratik-devletçi bir hiyerarşi söz konusu idi.⁵³ Böylece K. Marx’a göre, Asya toplumlarının gerçek tanımlayıcı özellikleri, vatandaşlarını bir “genel kölelik” koşullarına indirgeyen devletin tekelci toprak kontrolüydü.⁵⁴

K. Marx’ın ATÜT’e dair bu görüşleri Batı’da 1930’larda bir açıklama modeli olarak terk edilmiştir; fakat 1960’lı yıllarda Türkiye’de önemli sayıda taraftar toplamış ve bu dönemde gündemi oldukça meşgul etmiştir.⁵⁵ Bugün ise geçerliliğini yitirmiş ve hakkında veda yazısı yazılan bir kuram haline gelmiştir.⁵⁶

⁵¹ Montesquieu, bu konuda görüşlerini vazettiği bölüme “İlmli hükümetin Hıristiyan dinine, istibdat (despotizm) idaresinin de Müslüman dinine daha uygun olduğuna dair” şeklinde bir başlık koyarak “Müslüman hükümdarlar bir yandan öldürüp, bir yandan ölürlerken, Hıristiyanlarda din, hükümdarları daha az sıkılgan bir hale sokar, dolayısıyla da daha az zalim olmalarını sağlar” demektedir. Montesquieu, **Kanunların Ruhu Üzerine II**, (Çev. Fehmi Baldaş), İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 167-169.

⁵² Karl Marks, **Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı**, (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayıncılık, 1993, s. 40. K. Marx’ın kuramsal bakış açısında Montesquieu ve Hegel’in etkisine dair bkz. Bryan S. Turner, **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam**, (Çev. Ahmet Demirhan), İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, s. 111.

⁵³ Raymond Aron, **Demokrasi ve Totalitarizm**, (Çev. Vahdi Hatay), Ankara: Kadim Yayınları, 2011, s. 259-260.

⁵⁴ Bryan S. Turner, **Max Weber ve İslam**, (Çev. Yasin Aktay), Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 144.

⁵⁵ Örnek olması açısından bkz. Sencer Divitçioğlu, **Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az-Gelişmiş Ülkeler**, İstanbul: Elif Yayınları, 1996.

⁵⁶ Suna Başak Avcılar, “Asya Tipi Üretim Tarzına Veda”, **Bilig**, S. 22, (2002), s. 1-28.

Her ne kadar ATÜT bugün itibariyle geçerliliğini yitiren bir kuram olarak karşımıza çıksa da, aynı Doğu-Batı ayrımı üzerinden hareket eden “Batı”lı, “Doğu”ya dair söylenen hiçbir şeyin tamamıyla terk edilmediğini gösteren bir diğer kuramsal açıklama biçimi ile karşımıza çıkmaktadır. Bu da K. Marx’ın ATÜT’ünden etkilenmiş olan⁵⁷ M. Weber’in “patrimonyalizm”idir. M. Weber, Osmanlı İmparatorluğu’ndan “patrimonyalizmin uç bir örneği” olarak bahsetmektedir. Patrimonyal devlet, idarî ve askerî örgütlenmeyi “efendinin şahsî iktidarını genişletmek için sırf ona ait bir araç haline” getirmektedir. Yine rasyonel otoritenin her biçiminden farklı olan patrimonyal otorite, keyfî buyurma yetkisi temelinde işlerse buna da “sultanizm” ismi verilmektedir. Sultanizmin ayırıcı vasfı ise despotizm ile olan sıkı bağlantısıdır. Bu sistemde asker ve sivil uyruklar arasında tam bir farklılaşma ve de orduda giderek artan bir profesyonelleşme meydana çıkmaktadır. Kölelerden meydana gelen yeniçeriler bunun tipik bir örneğidir. Sultanizmde toplumun hemen bütün sınıfları hükümdar tarafından şekillendirilmekte ve bu sistemde hükümdarın otoritesinden etkilenmeyen hiçbir aracı kurum bulunmamaktadır. Bu şekilde özetleyebileceğimiz patrimonyalizmin Osmanlı İmparatorluğu hakkında kullanışlı teorileri olmasına rağmen, özellikle sultanizm versiyonu despotik bir temele yaslanması nedeniyle Osmanlı gerçeğini bütünüyle yansıtmaktan uzaktı. Nitekim yapılan araştırmalarla özellikle hükümdarın, reâyâyı şekillendirmesindeki kısıtlı etkisi, loncalar vb. nisbî “özerk” yapıların ve hükümdarı kısıtlayan şer‘iat ve kanûn gibi “büyük” sistemlerin varlığı, M. Weber’in kuramının Osmanlı pratiğinde tam bir karşılığının olmadığını gösterdi.⁵⁸

Doğu-Batı ayrımından hareket eden bu kuramların Osmanlı’yı anlamakta işlevsel olmadığı anlaşılmasına rağmen, söz konusu ayrımı ve oryantalizmin kabullerini eleştirmek gayesi ile ortaya çıkan bir diğer kuramsal görüş de, yine benzer bir Avrupa merkezli bakış açısından Osmanlı’yı tahlil etmeye girişmiştir. Bu kuram, 1974 yılında yayınlanan kitabı ile oldukça çok taraftar toplayan Immanuel Wallerstein’in “Modern Dünya Sistemi” yaklaşımıdır.⁵⁹ Yaklaşımın ana kavramı “dünya-ekonomi”dir. Hassasiyetle “uluslararası

⁵⁷ Bu etki için bkz. Turner, **Max Weber ve İslam**, s. 141-148.

⁵⁸ Patrimonyalizm ve yetkin bir eleştirisi için bkz. Halil İnalçık, “‘Sultanizm’ Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi”, (Çev. K. Aydın Akagündüz), **Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi**, S. 7, (1994), s. 5-26; aynı yazar, “Decision Making in the Ottoman State”, **Essays in Ottoman History**, İstanbul: Eren Yayınları, 1998, s. 113-121.

⁵⁹ I. Wallerstein, “dünya nüfusunun sayıca kalabalık ve ezilen kesimlerinin” işine yarayacak bir eser kaleme almaya çalıştığını belirtiyordu. Immanuel Wallerstein, **Modern Dünya Sistemi: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Dünya-Ekonomisinin Kökenleri**, C. I, (Çev. Latif Boyacı), İstanbul: Bakış Yayınları, 2004, s. 28.

ekonomi” kavramından ayırt edilmeye çalışılan “dünya-ekonomi”, “süre giden kapsamlı ve görece tam bir toplumsal işbölümünün, karmaşık bir biçimde ‘tesis edilen’ yahut ‘yaratılan’ bir ‘piyasa’ marifetiyle birbirine bağlanan üretim süreçlerinin tümleşik (entegre) bir setiyle beraber bulunduğu her yerde (sadece ve sadece böyle olması durumunda) bir ‘ekonomi”nin mevcut olduğunu varsaymaktadır.”⁶⁰ Bu sistemin eşit olmayan sacayaklarını ise merkez devletler, periferi alanlar ve bu ikisi arasında bulunan yarı-periferi bölgeler teşkil etmektedir.⁶¹ Merkez devletler tarihsel olarak oldukça gelişmiş bir ekonomik etkinlik içerisinde bulunmaktadır. Periferi ise merkezin ekonomik üretim ve büyümesi için hammadde ve ucuz emek sağlamaktadır. Bu formülasyonda yarı periferi de, devam eden, kapsamlı bu toplumsal işbölümü ve üretim faaliyetlerinin bir karışımı olarak merkez ile çevre arasındaki bağlantıyı sağlamada bir fonksiyona sahiptir.⁶² Bu modelde Osmanlı İmparatorluğu’nun konumu ise periferi alanlar içerisinde yer almaktadır. Buna göre Akdeniz, 17. yüzyılda özellikle Hollanda eksenli yeni bir işbölümünün oluşması ile çevreleşmeye başlamıştır.⁶³ Bu süreçten önce bir “Dünya İmparatorluğu” olarak Osmanlı’da, devlet ve toplum ilişkisini, devletin özellikle köylü üreticileri vergilendirmesi ve vergi gelirlerinin egemen sınıfı meydana getiren farklı kesimler arasında paylaşılması süreçleri belirlemekteydi. Bunun yanında devlet, ticareti yönlendirerek ve pazarları denetleyerek toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaktaydı. Bu sırada meşruiyeti toplumsal huzur kaygısı ve orduların düzenli bir şekilde donatılmaları gerekliliği sağlıyordu. Böylece ticarî faaliyet veya sermaye birikiminin devlet tarafından engellenip engellenmediği sorusunun yerini, ticarî faaliyet ve birikimin imparatorluk politikaları tarafından nasıl biçimlendirildiği sorusu alıyordu. Bu bağlamda İmparatorluğun “dünya-sistemi” açısından değerlendirilmesi, onun temsil ettiği siyasî bütünlük içerisinde yer alan ticaret ve üretim yapılarının Avrupa ticaretinin etkisiyle nasıl dönüştüğü sorusunu gündeme getiriyordu. I. Wallerstein’a göre, Osmanlı “dünya imparatorluğunun” nihâî bir biçimde ortadan kalkmasına işaret eden bu süreç, aynı zamanda onun Avrupa kapitalist sistemi tarafından içerilmesi anlamına geliyordu. Bu da Osmanlı’nın Avrupa piyasaları için hammadde üreten

⁶⁰ Immanuel Wallerstein, “Kapitalist Dünya Ekonomisi: Gelişme ve Dönüşüm”, **Tarih Risaleleri**, (Der. Mustafa Özel), İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, s. 173-174.

⁶¹ Wallerstein, **Modern Dünya Sistemi**, s. 361.

⁶² Çaylak, **Osmanlı’da Yöneten ve Yönetilenler**, s. 74.

⁶³ Bu süreç Faruk Tabak’ın kitabına verdiği isimde ifadesini bulmaktaydı. Faruk Tabak, **Solan Akdeniz 1550-1870, Coğrafi-Tarihsel Bir Yaklaşım**, (Çev. Nurettin Elhüseyni), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010. Ayrıca bkz. Immanuel Wallerstein-Faruk Tabak, “Osmanlı İmparatorluğu, Akdeniz ve Avrupa Dünya Ekonomisi (1560-1800)”, **Osmanlı**, C. III, (Ed. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 202-209.

ve bu piyasalardan sanayi malları alan bir çevre haline gelmesi şeklinde değerlendiriliyordu. Böylece devlet, imparatorluk ekonomisini yönlendirme işlevini kaybetmiş oluyordu. Bu süreç de, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı modern devletinin ortaya çıkmasında, dünya ekonomisi etkisi ile şekillenen kurumlardan müteşekkil bir yapıya sebebiyet vermişti. Dolayısıyla pasif bir konuma itilen Osmanlı'nın iç dinamikleri, hiçbir şekilde göze alınmadan, büyük oranda Avrupa merkezli bir bakış açısından Batı-Doğu arasındaki yukarıdan aşağıya doğru yapılan ayırım bir başka şekilde daha üretilmiş oluyordu. Fakat Huricihan İslamoğlu'nun daha önce “dünya-ekonomisi” perspektifinden kaleme aldığı bir makalesine gönderme yaparak⁶⁴ kitabının son baskına yazdığı “Osmanlı Tarihi Nasıl Yazıldı, Nasıl Yazılmalı Tartışmasına Dönüş” başlıklı bölümde ve kitabının köylü ekonomisi ve devlet ilişkilerini incelediği ampirik kısmında gösterdiği gibi “dünya-sistemi” yaklaşımı, iktisat ve piyasa mantığı çerçevesinde hareket ederek iktisadî öğelerin ve piyasaların farklı bölgelerde nasıl biçimlendiğini ve ne sonuçlar verdiğini büyük ölçüde tayin eden siyasî boyutu göz ardı etmişti. Devlet ise piyasanın mantığına tâbî kılınarak pasif bir hale sokulmuştu. Böylece Oryantalizmin “kültürel kaderciliğinin” yerini, yapısal olarak algılanan “piyasa kaderciliği” almıştı. Hâlbuki dünya-ekonomisinin etkisi altında bulunan farklı bölgelerin tarihleri incelendiğinde, kendi iç dinamikleri tarafından belirlenen özgül gelişme süreçlerine sahip oldukları anlaşılmıştı. Örneğin Osmanlı “çevre” bölgesinde Avrupa pazarlarına yönelik tarımsal üretim, büyük çiftliklerde istihdam edilen “yarı-serfleşmiş” üreticiler tarafından yapılmıyordu. Bu üretimin kimler tarafından, hangi koşullar altında yapılacağı da egemen iktidar ilişkilerinin niteliği tarafından belirleniyordu. Dolayısıyla piyasanın dinamikleri karşısında bölgesel dinamikler zannedildiği gibi pasif değillerdi. İşte “dünya-ekonomisi”nin bu perspektifi, Batı Avrupa dışındaki bölgelere ne kadar iyi niyetle yaklaşılsa da, Oryantalizmin Doğu-Batı ayırımını bu sefer de “çevre” ve “merkez” şeklinde uzlaşmaları mümkün olmayan alanlar olarak yeniden üretmekteydi.⁶⁵

Görülebileceği üzere yeterli ampirik veriden yoksun ve Doğu-Batı arasında kabul edilmiş bir ayırımdan hareket eden bu kuramlar, Osmanlı “gerçeği”nin belli noktalarına parmak basmışlar; fakat önkabullerinin etkisiyle marjinal yorumlara varmışlardır. Nitekim “Doğu despotizmi”nden hareket eden kuramlar devletin aşırılığını vurgulayarak “Doğu”yu

⁶⁴ Bkz. Huri İslamoğlu-Çağlar Keyder, “Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı: Bir Öneri”, **Toplum ve Bilim**, S. 1, (1977), s. 49-80.

⁶⁵ Huricihan İslamoğlu, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Köylü**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 31-99.

nesneleştirirken; “dünya-ekonomi” sistemi, devleti (ya da siyaseti) “Batı” kaynaklı piyasanın pasif bir figürüne dönüştürüyor, “Batı” dışı bölgelerin kendi iç dinamiklerini gözetemiyordu.⁶⁶

Hâlbuki Leo Strauss, Mircea Eliade, Mübahat Türker Küyel ve Bedri Gencer gibi yazarların gösterdiği üzere⁶⁷ özellikle geleneksel dönem itibarıyla modern “Batı” ve “Doğu” gibi ayrımların karşılığı bulunmamaktadır. Yine Marshal G. S. Hodgson, modern Batı-Doğu ayrımına karşı çıkmakta ve bunun yerine Afro-Avrasya dediği bir coğrafi mekân tasviriyle asıl ayrımın gelenek ve modernlik arasında olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁸ Nitekim geleneğin Platon ve özellikle Aristo ile olan bağlantısı “Doğu”da ve “Batı”da birçok alanda gözlenebilmektedir.⁶⁹ Bu ise keskin bir ayrımla birbirinin antitezi olarak algılanan bir Doğu-Batı ayrımının⁷⁰ işlevsel olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Dolayısıyla tezimiz kapsamında geleneksel ve modern dünya şeklinde bir tasnifin Osmanlı’yı anlamak noktasında daha işlevsel olduğu düşünülmüştür. Bu doğrultuda geleneğin Platon ve Aristo ile olan bağına Osmanlı geleneksel düşüncesinin anlaşılmasında

⁶⁶ Doğu-Batı ayrımına dayanan bu kuramsal bakış açısının gittiği son nokta Samuel P. Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” tezi olmuştur. İnsanlık tarihindeki temel medeniyetleri büyük ölçüde dünyanın büyük dinleriyle tanımlayan (s. 49) bu tez, İslâm ve Hıristiyanlığı cephedeki iki karşıt medeniyet olarak belirleyerek, Hıristiyan (Batılı) medeniyetini tekil medeniyet olarak ideal konuma yerleştirmiş ve İslâm’ın (Doğulu), bu medeniyetin karşısında yükselen bir güç olarak içerdiği tehlikeler hakkında kehanetlerde bulunmuştur. Nitekim S. Huntington “Doğu” ve “Batı” ayrımını, modernleşmeyi “Batı”dan ayrı bir kategoriye yerleştirerek “Batı”lı olmak ile modern olmak arasında keskin bir fark olduğu; ayrıca modernleşen diğer ulusların daha da yerelleşerek “Batı”nın gücünü tehlikeye soktukları önermesiyle had safhasına taşımıştır. Samuel P. Huntington, **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, (Çev. Mehmet Turhan-Y.Z. Cem Soydemir), İstanbul: Okuyan Yayınları, 2006, s. 96-105.

⁶⁷ Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, (Çev. Solmaz Zelyüt Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000; Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, C. 1-3, (Çev. Ali Berktaş), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003; Mübahat Türker Küyel, “Fârâbî, Hikmet ve *Kutadgu Bilig*”, **Erdem**, C. 7, S. 20, (1991), s. 375-470; aynı yazar, “Ferdî Hürriyet ve Hoşgörünün Felsefi Boyutu”, **Erdem**, C. 8, S. 22, (1996), s. 67-114; Gencer, **Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet**. Bunların yanında Annemaria Schimmel’in sayıların geleneksel dünyadaki ortak algılanma biçimlerini gösterdiği kitabı oldukça ilginç örnekler içermektedir. Bkz. Anna Maria Schimmel, **Sayıların Gizemi**, (Çev. Mustafa Kıpüşoğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.

⁶⁸ Marshall G. S. Hodgson, **İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, C. I, (Çev. İhsan Durdu vd.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, s. 47.

⁶⁹ Eflatun ve Aristo’ya doğrudan atıf yapan Kınalızâde’nin *Ahlâk-ı Âlâ’*’si yanında Ortaçağ Müslüman siyaset düşüncesinde bu iki filozofun etkisi için bkz. Rosenthal, **Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi**, s. 161-322; Patricia Crone, **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**, (Çev. Hakan Köni), İstanbul: Kapı Yayınları, 2007, s. 247-294. Bunun yanında Augustinus’un Platon ile olan bağı gayet iyi bilinmektedir. Bkz. Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi, İnsan Üstüne Bir Deneme**, (Çev. Necla Arat), İstanbul: Say Yayınları, 2005, s. 285-288; Mehmed Ali Ağaoğulları-Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006, s. 77-84. Yine meşhur Ortaçağ filozofu Thomas Aquinas’ın politik düşüncesinde Aristo’nun oldukça önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bkz. Douglas Kries, “Thomas Aquinas and the Politics of Moses”, **The Review of Politics**, Vol. 52, No. 1, (Winter, 1990), s. 84-104.

⁷⁰ Burada, diyalektik süreçte “Doğu”nun karşısına yerleştirilen “Batı”nın medeniyetin görünür hali olarak aynı zamanda sentezi de ifade ettiğine dikkat çekmek istiyoruz.

ve modernizm karşısındaki durumunun kavranmasında anahtar rolü biçilmiştir. Bu ise her iki filozofun da ortak noktasını teşkil eden “Polis” üzerine düşünmeyi gerektirmektedir.

1.3. Siyaset ve Ahlâk İlişkisi, Yöneten ve Yönetilenleri Şehirde Gözlemlemek

Açık bir şekilde görüleceği üzere Doğu-Batı ayrımında “Doğu”, gerçek anlamda bir mekândan ziyade zaman-bağımlı bir kategorik ayrımla tanımlanmaya çalışılmıştır. Nitekim modernizmin ilerlemeci tarih/zaman algısı itibariyle⁷¹ vurgu, mekândan çok zamana yapılmıştır. “Doğu”, zamanda “Batı”nın ulaştığı seviyenin gerilerinde, hatta tarih öncesinde bir yerde konumlandırılmıştır. Dolayısıyla gerçek anlamda bir mekânın bulunmadığı bu kategorileştirmenin mekandan yoksun değerlendirmeleri haliyle ampirik bakımdan malûldur.

Avrupalı bilginin ilerlemeci tarih görüşü uyarınca zaman-bağımlı ve mekândan yoksun Doğu-Batı tasnifinin Osmanlı’yı anlamaktaki yetersizliği tespit edildikten sonra, şimdi siyasetin amelî hikmet ve fıkıh ile olan ilişkisinin; dolayısıyla ahlâkî temellerinin geleneksel dönemde temsil edildiği mekânı belirleyerek metodolojik perspektifimizi daha da açık kılabiliriz.

Amelî hikmet, yukarıda ifade edildiği gibi üçe ayrılmaktaydı. Fakat bu ayrım birbirinden bağımsız alanlar olarak düşünülüyordu. Nitekim bireyi ve aileyi içeren şehrin ilmi olan “ilm-i tedbîrî’l-medine”, diğerleri ile olan bağlantısı noktasında anlam kazanıyordu. Böylece bireysel ahlâkın ve aile ahlâkının temin edildiği yerde, bu temele dayanan şehir, toplamda amelî hikmeti somutlaştırıyor ve siyaset etmenin mekânı olarak karşımıza çıkıyordu. Nitekim “medine”nin etimolojisi ve semantiğine bakıldığında da onun siyaset veya idare etmek ile olan bağı açıkça görülebilmektedir. Kelime Ârâmîce’de önceleri “mahkeme yeri”, daha sonra “şehir” anlamında kullanılan *medinta* kelimesinden gelmiş ve buradan aktarıldığı İbrânice’de “bir yöneticinin nüfuz alanına giren yer” manasını kazanmıştır. Bunun yanında “medine”nin Arapça *müdûn* veya *deyn* kökünden türediği de ileri sürülmüştür. İbn Manzur’a göre kelime, “şehre gelmek, ikamet etmek, yerleşmek” gibi anlamlara gelen *müdûn* kökünden türemiş ve yeryüzünün yerleşmeye

⁷¹ İlerlemeci tarih algısı için bkz. Hocaoğlu, “‘İlerleme’ Üzerine Bir Tahlil Denemesi: Bölüm: I”, s. 36-60.

müsait ve kale yapılan her yerine medine denilmiştir.⁷² Medinenin “din” kelimesinden türemiş olması halinde ise dinin hüküm anlamına gelmesi yine bizi idare etmek anlamına götürmektedir. Kelime geçişli ve geçişsiz olarak kullanılmaktadır. Geçişsiz olduğu zaman “itaat eden”, “boyun eğen” manalarına gelmektedir. Geçişli olduğu zaman da “hükmetmek”, “idare etmek”, “ceza olarak karşılığını vermek”, “bedelini ödemek” anlamlarına gelmektedir.⁷³ Kelime, ister Ârâmîce’den ister Arapça’dan türemiş olsun şehirle ve yönetmekle olan bağlantısı çok açıktır. Özellikle Ârâmîce kökenindeki “mahkeme yeri” anlamı, kadının hukuk ve idare adamı olarak işgal ettiği konum ile de oldukça anlamlı hale gelmektedir. Dolayısıyla şehir, geleneksel dönem itibariyle siyasetin mekânı olarak görülmüştür.⁷⁴ Nitekim modernizme özgü, idare edilen ülkenin hemen tamamını kapsayan bir anayasanın bulunmadığı⁷⁵ ve her sancak için ayrı kanunnamenin yapıldığı⁷⁶ geleneksel dönemde aslanan, padişah ve onun şahsında anlam kazanan kullarının tek tek şehirler ile kurduğu ilişkiydi. Burada ise padişahın ve idarecilerinin karakter formasyonları ile şehrin ahlâkî bir mekân olarak ifade ettiği anlam öne çıkıyordu. Nitekim amelî hikmetin ilk kısmını teşkil eden ahlâk ilmi, geleneksel siyasetin bireye bakışını aksettirmektedir. Osmanlı gibi monarşik karakterli bir devlette ise birey deyince akla önce padişah gelmektedir. Bu nedenle ahlâkî bir donanım öncelikle padişahın beklenmektedir. Nitekim ahlâk ilminin bir bölümünü teşkil eden siyasetnâme, nasihatnâme gibi eserler⁷⁷ öncelikle padişahı muhatap almışlardır. Fakat İbn Miskeveyh’in âdil ve ahlâklı bir yöneticinin en önemli vazifesinin toplumu da ahlâk temelinde bir donanıma eriştirmek olduğunu belirtmesi, ahlâkın kapsayıcılığı hakkında bizi bilgilendirmektedir. Tek başına bu kâmil ahlâkı elde edemeyecek olan toplum, hükümdarın varlığı ve bu

⁷² Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Medine”, **D.İ.A.**, C. 28, Ankara, 2003, s. 306.

⁷³ Medine kelimesinin ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Bayraktar Bayraklı, **Fârâbî’de Devlet Felsefesi**, İstanbul: Şehir Yayınları, 2000, s. 33-37. (B. Bayraklı, Fârâbî’nin medine kelimesini seçmesinin nedenini bu kelimenin bir siyasî teşekkül ifade ediyor olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.)

⁷⁴ Antik Yunan’daki politika ve polis kelimelerinin etimolojik ve semantik bağı da bunun iyi bir göstergesidir. Bilindiği üzere “polis”in aslı anlamı şehirdir. Nitekim Aristo da polisi toplumsal gruplaşmaların tümünü, örneğin aileyi ya da cemaat biçiminde örgütlenmiş insan gruplarının tümünü sinesinde barındıran, siyaset üzerinde temellenmesinden ve siyaset üretmesinden dolayı da hepsini içeren en üstün topluluk olarak tanımlıyordu. Nur Vergin, **Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**, İstanbul: Doğan Kitap Yayınları, 2008, s. 29-30.

⁷⁵ Karen Barkey, imparatorluk ve ulus-devlet arasındaki çizgiyi şu şekilde belirlemektedir: “Devlet ile farklı cemaatler arasındaki çok çeşitli düzenlemeler azalıp da istikrara kavuştuğunda, standart ilişkiler emperyal toplumun bütün kesimleri açısından geçerlilik kazandığında, artık imparatorluktan söz edemeyiz; başka bir siyasi oluşumu, muhtemelen ulus-devleti incelemeye doğru ilerlemişiz demektir.” Karen Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar**, (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul: Versus Kitap: 2011, s. 20.

⁷⁶ Ömer L. Barkan, **XV. ve XVI.ıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, I. Kanunlar**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943.

⁷⁷ Halil İnalçık, “Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet”, **İslâmiyat I**, S. 4, (1998), s. 138.

doğrultudaki çabası ile mütekâmil ahlâkı elde edebilecektir. Dolayısıyla ahlâkın esas olduğu ve her iki tarafın da paylaştığı bu ahlâki temelden gücünü alan bir siyasal zemin ortaya çıkmış olacaktır.⁷⁸ Bu zeminin ise “medine”, “mahmiye” ve “mahrûse” gibi isimlerle anılan şehir olduğu anlaşılmaktadır.

Bu noktada şehrin asıl sâkinleri olan toplum fertlerinin ahlâkî eğitimi nereden aldıkları gibi bir soru ile karşılaşmak mümkündür. Nitekim padişahların ve kullarının ahlâki formasyonları için kaleme alınan eserlerin tam karşılığını toplum katında bulmak mümkün değildir. Yine Osmanlı toplumunda okuma-yazma oranı modern zamanla kıyaslandığında oldukça düşüktür. Fakat bu husus, bilginin ya da o dönemin kabul edilen bilgi birikiminin ne kadar yaygın olup olmadığı ile doğrudan ilişkili değildir. Nitekim geleneksel dönemde bir kısım bilgi paylaşım yolları olduğu bilinmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla hâkim bilgi türünün toplumun geneline belli kanallar yoluyla ulaştırıldığını söylemek mümkündür.⁸⁰ Bunun yanında Farabî üzerinden toplum ve ahlâk bağlantısını okursak eğer, onun yönetici zümrenin idare tarzı ve önceliklerinin toplumun gayesini ve ahlâkını belirlediği tespitini yaptığı görülür.⁸¹ Bu nedenle burada da yöneten kesimin toplumu etkileme kabiliyeti ve ortak düşünme durumu göz önünde bulundurulursa söz konusu muhtemel sorunun kısmen cevaplanacağı görülebilir. Dolayısıyla geleneksel dünyada ahlâkın hem yönetici zümre hem de toplum ile oldukça derin bağları vardır. Nitekim

⁷⁸ İbn Miskeveyh’in değerlendirmeleri için bkz. Hümeýra Karagözođlu, “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh’te ‘Adalet’ Kavramının Siyasî Yansımaları”, **Dıvan**, C. 14, S. 27, (2009/2), s. 109-110.

⁷⁹ B. Yediyıldız, Osmanlı imaret sitelerinin ve özellikle bunların merkezi konumundaki camilerin bilginin yaygınlaşmasındaki rolünü vurgulamaktadır: “İnsanların yaratıcılarıyla diyaloga girebilmeleri ve îmanları gereği ibâdetlerini yapabilmeleri için imaret siteleri’nin merkezine câmi konulmuştu. İnsanın kendini aşarak mükemmelleşmesinin yolu buradan geçiyordu. Câmiler aynı zamanda mânevî etkileşim ve bilgi iletişim merkezleriydi. Halka açılan konferans salonları işlevini icrâ ediyorlardı. İnsanların davranışlarına yön veren değerler herkese burada öğretiliyordu. Bu değer ve bilgilerin ilk kaynağı, şüphesiz vahiy ve sünnettir. Ancak bunların yorumlanarak güncelleştirilmesi, gözlem ve akla dayanıyordu. İşte bu yolla değerlerin ve bilginin kazanılması ve öğrenilmesi, câmiin etrafına yerleştirilmiş mektep, medrese, dârülhadis, dârülkurrâ ve zâviyelerde gerçekleştiriliyordu”. B. Yediyıldız, “Klasik Dönem Osmanlı Toplumuna Genel Bir Bakış”, s. 210. Ayrıca camilerde halkın eğitimi için *ders-i âmm* denilen düzenli dersler de bulunmaktaydı. Halil İnalıcık, “İstanbul: An Islamic City”, **Journal of Islamic Studies**, I, (1990), s. 6. Hatice K. Alpagoş da, “Osmanlı halkının eğitim kurumları”nı ev ve oda sohbetleri, camiler, tekke ve zaviyeler olarak zikretmektedir. Hatice K. Alpagoş, **Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s. 66-76.

⁸⁰ Bunun yanında Şerif Mardin, geleneksel dönem itibariyle yönetenler ile yönetilenler arasında İslâm’ın ortak bir zemin teşkil ettiğine dikkat çekerek, dolaylı yoldan ahlâkî sorumluluğun her iki kesim arasındaki bağını ifade etmektedir. Şerif Mardin, “İyiler ve Kötüler”, **Tarih Risaleleri**, (Der. Mustafa Özel), İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, s. 61-82.

⁸¹ Bkz. Atilla Arkan, “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, <http://www.etikturkiye.com/etik/siyasetetik/1AtillaArkan.pdf>, s. 390.

Niccolo Machiavelli'nin bu dönemde Osmanlı'yı etkileme kabiliyetinin olmadığı düşünülürse, ahlâk ve siyaset arasındaki bağlantı daha iyi anlaşılır.⁸²

Bilindiği üzere N. Machiavelli modern siyasetin ya da *reelpolitiğin* kurucusu olarak anılmaktadır. Siyasal algının amaç ve hedeflerinde yaptığı değişiklik ahlâk eksenli siyasetin değişmesinde önemli bir etken olmuştur. Geleneksel dünyanın Platon ve Aristo ile müşahhaslaşan düşünme biçiminde ana hedef erdem olarak telâkki edilmektedir. İnsanların bir araya gelme zorunluluğu neticesinde kurulacak sosyal sistem erdemi gaye edinmektedir. Bunu elde etmenin yolu ise cevherî olan ahlâk ile iç içe olan politikadan geçmektedir.⁸³ N. Machiavelli ise ahlâkın cevherî karakterini kabul etmeyerek politikanın hedefi noktasında farklı görüşler ileri sürmüştür. Buna göre politikada aslolan dış güçlerden özgürlük, istikrâr veya yasa yönetimi, refah, şan-şeref veya nüfuzdur. Ayrıca bu amaç her türlü aracı haklı çıkarmaktadır. N. Machiavelli için insan, topluma ve erdeme doğası gereği yönelmez. Aksine insan radikal bir şekilde bencil ve kötüdür. Bu nedenle insanın iyi olması, sosyalleşip kamu yararını düşünmesi için zorlanması gerekmektedir. Bunu da şan ve şeref arzusunun güdülediği prens yapacaktır. Prensın ihtiyacı olan şey ise karakter formasyonu ya da ahlâkî müracaatlar değil,⁸⁴ doğru dürüst kurumlar ve özellikle bunların içindeki güçlü kurumlardır. Böylece insanın sonsuz şekilde eğitilebilirliğini temel alan bu düşünüş biçimi ile vurgu, karakter formasyonundan kurumlara itimada kaymıştır.⁸⁵ Dolayısıyla bu dönemden sonra, hükümdarın şahsında cisimleşen devlet, ondan kısmen bağımsız kurumlar ile karakterize olmaya başlayan gayr-ı şahsî bir hüviyet kazanmaya başlamıştır. Bu ise M. Weber'in modern devleti rasyonel bürokrasi ile temsil eden kuramı⁸⁶ ile uygunluk içerisinde, aslî modern devlet olarak ulus-devlete giden sürecin ana eksenini

⁸² Cemil Meriç, N. Machiavelli'in ilk tercümesinin IV. Murad zamanında yapıldığını söylemektedir. Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 181. Fakat bu çeviri metin elimize ulaşmamıştır.

⁸³ Eflatun, **Devlet**, (Çev. Ersin Uysal), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

⁸⁴ N. Machiavelli, "hükümdar, iktidarını korumak istiyorsa, her zaman iyi olmamayı öğrenmelidir. Sahip olduğu gücü gerektiği zaman iyi, gerektiği zaman da kötü kullanmalıdır" diyerek dönemine göre oldukça radikal bir düşünceyi ifade ediyordu. (Bkz. Niccolo Machiavelli, **Hükümdar**, (Çev. Gaye Demircioğlu-Ayşe Çavdar), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008, s. 70). Nitekim onun bu düşünceleri nedeniyle, ölümünden dört yıl sonra 1531'de basılan Hükümdar oldukça büyük tepki çekmiştir. Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 176-177.

⁸⁵ N. Machiavelli'in geleneksel siyaset düşüncesini değiştirmekteki rolü ve modern politika üzerindeki etkisi hakkında bkz. Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, s. 75-99.

⁸⁶ Bilindiği üzere M. Weber otorite tiplerini üçe ayırmaktaydı. Karizmatik, geleneksel ve rasyonel otorite tiplerinden sonuncusu, yasalarla kurulmuş ve şahsî nitelikte olmayan bir düzene işaret etmekteydi. Max Weber, **Bürokrasi ve Otorite**, (Çev. H. Bahadır Akın), Ankara: Adres Yayınları, 2011, s. 54.

temsil etmiştir. Dolayısıyla bu sürecin tarihsel kodları ile meşgul olmak modern tarihinin en önemli uğraşı olmuştur.

Bu uğraşın Türk tarihçiliğine yansıma biçimi, Batı Avrupa'dan kısmen farklı bir tarihsel gelişimi olan Türkiye Cumhuriyeti'nin modern kodlarını, Lale Devri'nde, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa sefaretini ve Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın Avrupa etkisinde icra etmiş olduğu bir kısım yenilikler ile dışarıdan gelen etkiler nispetinde incelemek olmuştur. Bunun yanında III. Selim'in "nizâm-ı cedid"i de önemli bir milad olarak kabul edilmiştir ki Fransız etkisi bu dönemin değerlendirilmesinde en önemli çıkış noktası kabul edilmiştir. Hâlbuki Rifa'at Ali Abou-al-Haj ve Baki Tezcan gibi tarihçilerin gösterdiği gibi, modern devletin aslî karakteri olan gayr-ı şahsîlik, henüz bu anlamda Avrupalı bir etkinin var olmadığı 17. yüzyılda kendini hissettirmeye başlamıştır. 17. yüzyılın ikinci yarısı için R. Abou-al-Haj'ın merkezdeki ve taşradaki idarî görevleri ellerinde tutanlara dair çıkardığı istatistikî tablo, vezir ve paşa kapılarının bu dönemde merkezî hükümette ve eyâletlerde, saraydan yetişenlere nazaran artan bir sayıda görev aldıklarını ortaya koymuştur. Bu ise padişahın şahsî idaresinin azalması olarak değerlendirilmiştir. Kanuni'nin saltanatı ile başlayan bu süreç, ayrıca Enderun'un kul yetiştirmekteki fonksiyonlarını kaybetmeye başlaması ile aynı döneme denk gelmektedir.⁸⁷ Bunun yanında 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılda yönetici sınıfın, devleti, sosyo-ekonomik çıkarlarının bir uzantısı addetmeye başlaması ile artı-ürüne el konulmasının kendi hak ve yetkileri dâhilinde olduğu düşüncesi, 16. yüzyılın mutabakatını sona erdirmekte ve yeni bir mutabakat tesis edilerek kamu işleri, yönetici ve ailesinin şahsî işlerinden ayrılmaya başlamakta idi. Özellikle mirî toprakların hızlı bir şekilde yarı özel mülkiyete dönüşmesiyle devlet, erken bir modern görünüm almaya başlamıştı. 18. yüzyılla birlikte bu durum iyice belirgin bir hâl almıştı.⁸⁸ Bu yorumlarla ve tarihlendirme ile

⁸⁷ Rifaat Ali Abou-El-Haj, "The Ottoman Vezir and Paşa Households 1683-1703: A Preliminary Report", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 94, No. 4 (Oct. - Dec., 1974), s. 442-443. Fikret Adanır için bu süreç, sultanın kişisel yönetiminin öneminin azalmasının ve "sivil bir oligarşinin" gücünün giderek pekiştiğinin açık bir göstergesidir. (Fikret Adanır, "Balkanlar ve Anadolu'da Yarı Özerk Taşra Güçleri", **Türkiye Tarihi 1603-1839: Geç Osmanlı İmparatorluğu**, C. III, (Ed. Suraiya Faroqi/Çev. Fethi Aytuna), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, s. 202). Ayrıca daha Kanuni döneminde, 1557'de ölen Topkapı Sarayı Babü's-saade ağası Cafer Ağa'nın kullarından Topkapı Sarayı'nda görev yapan kişilere rastlanmaktadır. Dolayısıyla M. Kunt'un belirttiği gibi, saray, 16. yüzyılın ortasında tamamen sultanın kullarından oluşan homojen bir kurum değildi. İ. Metin Kunt, "Kulların Kulları", **Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, Hümaniter Bilimler-Humanities**, S. 3, (1975), s. 30.

⁸⁸ Rifaat Ali Abou-El-Haj, **Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu**, (Çev. Oktay Özel-Canay Şahin), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000, s. 95-96. K. Karpat, "klasik" toplumsal düzenin dönüşümünün, devletin toprak bütünlüğüne doğrudan, açık bir tehdit yokken meydana

uyumlu bir şekilde Baki Tezcan'ın Osmanlı tarih yazımı üzerinden yaptığı tespitler de erken modern devletin varlığına işaret eden noktalar yakalamıştır. Nitekim B. Tezcan, 16. yüzyılın ikinci yarısında III. Murad'ın merkezîleşme (ya da dedesi Kanunî'nin saltanat yıllarına öykünme) faaliyetleri doğrultusunda kaleme alınan saray tarihçisi şehnameci Seyyid Lokman'ın eseri *Zübdedü't-Tevârih*'in, “anayasacılar” (legalist) olarak adlandırdığı grup tarafından⁸⁹ nasıl görmezden gelinerek unutulmaya terk edildiğini göstermektedir.⁹⁰ Yine 17. yüzyılda aynı 15. yüzyıldaki gibi çok sesli bir tarih yazımının cari olmasıyla⁹¹ birlikte, yüzyılın ikinci yarısında ve 18. yüzyılda hâkim tarafı, II. Osman'ın hâl edilmişinin 5 farklı anlatımı içerisinde “legalist” olarak isimlendirdiği grubun yazım tarzının temsil ettiğini ortaya koymuştur.⁹² Ayrıca, çıkardığı bir “en çok satanlar” listesi ile -padişahın şahsından nispeten bağımsız bir devlet örgütünün resmî tarihçileri olduklarını ifade ettiği-vakanüvislerin tarihlerinin 18. yüzyılda tartışmasız hâkim tarafı teşkil ettiklerini belirlemiştir.⁹³ Dolayısıyla İmparatorluğun kendi iç dinamikleri çerçevesinde ve karşılaştırmalı bir perspektifle yapılan değerlendirmeler, Osmanlı “gerçeği”ni daha otantik bir tarafa göre görme şansı vermiştir.

geldiğini ifade etmektedir. Bilhassa 17. yüzyılda merkezî otoritenin zayıfladığını ve fiili yerel özerkliğin arttığını söylemektedir. Bu da muhtelif yerel eğilimlerin kuvvet kazanmasına ve grupların çıkarlarının açıkça ifadesine yol açmıştır. Ona göre, yine de bu değişim topluluğu merkeze daha da bağımlı hale getirdi; çünkü merkez meşruyet sağlayabilecek, yaptırımlar uygulayabilecek ve yerel otonomiye olduğu kadar, benzeri topluluklarla kaynaşmayı da düzenleyebilecek tek otoriteydi. Aslında bu değişim, merkezî iktidar ile onun arkasındaki toplumsal temellerin yeni siyasal ilişkiler oluşturması için bir çağrıydı. K. Karpat'a göre ulus oluşumunun başlangıcı (dinî cemaatten siyasî topluluğa geçiş aracılığıyla) ve ortaçağın toplumsal tabakalarının sosyal sınıflara dönüşümünün öncülü 17. yüzyılda idi. Dolayısıyla “modernizasyonun” başlangıcı bir 17. yüzyıl olgusuydu. Kemal Karpat, **Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus**, (Çev. Akile Zorlu Durukan-Kaan Durukan), Ankara: İmge Kitabevi, 2002, s. 18-19.

⁸⁹ Bunları tarih yazımı literatüründe Gelibolulu Mustafa Âli temsil etmektedir. Nitekim Kühn'î-Ahbâr, tespit edilen 90 adet nüshası ile dönemi itibariyle oldukça “popüler” bir eserdir. Mustafa Âli hakkında bkz. Cornel H. Fleischer, **Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, (Çev. Ayla Ortaç), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.

⁹⁰ B. Tezcan, sonraki bir çalışmada “legalist” olarak isimlendirdiği bu grubu “meşrutiyetçi” olarak çevirmiştir. Bu kavramın da anakronistik kaçtığının farkında olan B. Tezcan, o zamanın metinlerinde “cinsiyetçilik” ya da “ataerkil aile” gibi kavramların da geçmemesine rağmen, bunları o zamanın toplumunu tahlil ederken kullanıyor olmamızdan ötürü bu durumun normal addedilebileceğini söylemektedir. Baki Tezcan, “Bilim Üzerinden Siyaset: Erken Modern Osmanlı Bilimi Üzerine Düşünceler”, **Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağan**, (Der. Donald Quatert-Baki Tezcan/Çev. Aytak Sever), Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, 2012, s. 171 (dipnot 4).

⁹¹ C. Kafadar, 1370'den itibaren sınır beylerinin atanmasıyla Osmanlı ülkesinin bir “iç il” ve “uç” olarak ikiye bölündüğünü ve bunun “şizoid zihni topografyanın” çıkışına neden olduğunu söylemektedir. Bu dönem çoklu bir tarih yazımı ile karakterizedir. Fatih'in merkezîleşme politikaları ile birlikte söz konusu dönem sona ermiştir. Cemal Kafadar, **Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State**, California: University of California Press, 1995, s. 142-150.

⁹² Özellikle 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın başında, kul eksenli ve II. Osman'ın politikalarına en çok eleştiri getiren Tûğî'nin “Hâile-i Osmaniye” temsili hakim versiyon haline gelmiştir. Gabriel Piterberg, **Osmanlı Trajedisi: Tarih-Yazımın Tarihle Oyunu**, İstanbul: Literatür Yayınları, 2005.

⁹³ Baki Tezcan, “Tarih Üzerinden Siyaset: Erken Modern Osmanlı Tarih Yazımı”, **Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı**, (Ed. Virginia H. Aksan-Daniel Goffman), İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 221-266.

Biz de çalışmamızda, Osmanlı İmparatorluğu'nun iç dinamiklerine taşradan bakarak yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişkilerin, İmparatorluğun genel gidişatı ile olan koşutluğunu tespit etmeye çalışacağız. Bunun için de öncelikle İmparatorluğun siyasete bakış açısını bir kısım kavramlar ekseninde geleneksel zeminine oturtmaya gayret edeceğiz. Sonra, prosopografik⁹⁴ bir perspektiften yöneten ve yönetilenlerin genel temayüllerini belirleyerek söz konusu kavramlar ile ilişkileri nispetinde geleneksel ve modern taraflarını vurgulamaya çalışacağız. Yine (var ise) geleneksel ve modern taraflarının eklem yerlerine işaret etmeye çalışacağız. Böylece kısmen de olsa 17. yüzyıla ilişkin “gerileme”,⁹⁵ “çözülme ve buhran”,⁹⁶ “geçiş”⁹⁷ gibi nitelendirmelere bir katkı yapmayı deneyeceğiz.

1.4. Osmanlı Siyaset Düşüncesini Kavramlarla Okumak

Geleneksel dünya görüşünün bütüncül yapısı açısından siyaset adı altında bağımsız bir disiplinin bulunmadığı yukarıda ifade edilmişti. Siyaset ve insan hayatına dair bütün her şey “ahlâk” içerisinde telakki edilmişti. Dolayısıyla geleneksel düşünceyi, ahlâk-fıkıh-hikmet kavramlarının ortaklığında görüldüğü üzere bütüncül bir düşünme biçimi temsil etmekteydi. Nitekim kozmogoni ve kozmolojiden edebiyata, tasavvuftan siyasete kadar hemen her yerde birçok örneğine rastladığımız bu bütüncül düşüncenin ana fikrinin hakikatin parçalanamazlığı esasına dayandığı görülmektedir.⁹⁸ Bu ise siyasete de birçok

⁹⁴ Prosografi, siyasal-toplumal tarih çalışmalarında kullanılan, kısaca “grup biyografisi” olarak adlandırılabilir bir yöntemdir. Çeşitli biyografik verilere dayanılarak belirli bir grubun toplum içindeki yeri, işlevi, önemi, etkisi, siyasal ya da maddi gücü, toplumsal ve siyasal değişimdeki rolü ve katkısı gibi çeşitli konularda kullanılan bu yöntem, Osmanlı tarihi çalışmalarında henüz yeterince kullanılmamıştır. Genellikle yönetici zümrenin grup biyografilerinden yola çıkarak yapılan çalışmalar, hem bürokratik geleneğin anlaşılmasında hem de söz konusu bürokratların ait oldukları tarihsel dönemin genel eğilimini ortaya koymakta önemli faydalar sağlamaktadır. Yöntemin kısa bir tasviri için bkz. İ. Metin Kunt, **Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerasıve İl İdaresi**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978. Örnek birkaç prosopografi çalışması için bkz. Madaline C. Zilfi, **Dindarlık Siyaseti-Osmanlı Uleması: Klasik Dönem Sonrası**, (Çev. Mehmed Faruk Özçınar), Ankara: Birleşik Yayınları, 2008; Esra Yakut, **Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din**, İstanbul: Kitap Yayınları, 2005.

⁹⁵ Bernard Lewis, “Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire”, **Studia Islamica**, No. 9. (1958), s. 111-127. (Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi meselesi ve bundan yola çıkan peryotlaştırma tartışmaları için B. Lewis'in makalesinin Türkçe çevirisi de bulunan, **Osmanlı Geriledi mi?** adlı kitaba bakılabilir).

⁹⁶ Mehmet Öz, **Osmanlı'da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

⁹⁷ Abou-El-Haj, **Modern Devletin Doğası**.

⁹⁸ E. Rosenthal, geleneksel insan için hakikatin bir ve bölünemez olduğunu ifade etmektedir. (Rosenthal, **Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi**, s. 29). Bahsettiğimiz bu bütüncül düşünceye dair oldukça çok sayıda örnek vermek mümkündür. Fakat başlı başına bir doktora konusu, hatta birden çok çalışmaya konu olabilecek bu hususta yararlı olabileceğini düşündüğümüz birkaç esere referans vererek asıl konumuza dönmek istiyoruz. Bu doğrultuda bkz. Durmuş Hocaoglu, “Felsefe ve Hikmet Üzerine”, **Türkiye Günlüğü**, S. 76,

biçimde yansımış⁹⁹ ve konumuz açısından özellikle hükümdarın konumu ve kuvvetler ayrılığının yokluğu¹⁰⁰ ilk elden önem arz eden ve geleneği temsil eden hususlar olarak belirlemiştir. Dolayısıyla yeri geldikçe vurgulanacak olan bütüncül siyaset düşüncesinin bizim açımızdan başlangıç itibariyle önemi, hükümdarın iktidarının parçalanamazlığı ilkesidir.¹⁰¹ Böylece bu başlık altında bizim izini sürmeye çalışacağımız husus, iktidarın algılanma biçimi noktasında yoğunlaşmıştır. Nitekim İmparatorluğun yönetim düşüncesinin kökenlerine dair önemli tespitler yapılmış ve Osmanlı'nın üzerine oturduğu mirasın kökleri, ayrıca buna Osmanlı'nın kendine has eklemeleri hakkında nispeten tatmin edici bir literatür meydana gelmiştir. Buna göre, Osmanlı'nın eski Orta Asya Türk, Moğol ve Çin gelenekleri yanında Hint, İran ve Bizans etkileri ile birlikte kadîm Yunan bağlantısı; son olarak da içerisinde bir kısım Türk devletlerinin de bulunduğu Müslüman devletlerin miraslarının izleri sürülebilmektedir.¹⁰² Dolayısıyla amacımız Osmanlı yönetim algısını

(Bahar 2004), s. 63-64; İhsan Fazlıoğlu, **İşk imiş her ne var Âlem'de İlim bir kıl ü kâl imiş ancak: Fuzulî ne demek istedi?**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011. İrfani gelenekte özne ve nesne ayrımının olmayışı hususu ve âlem-i kebîr, âlem-i sagîr ilişkisi için bkz. William C. Chittick, **Kozmos'taki Tek Hakikat**, (Çev. Ömer Çolakoğlu), İstanbul: Sufî Kitap, 2010, s. 22-26, 155-159. Bütüncül düşüncenin mimariye yansıma biçimi hakkında bkz. Turgut Cansever, **Kubbeyi Yere Koymamak**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010; aynı yazar, **Osmanlı Şehri**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010. (İlgi çekici olması bakımından özellikle Osmanlı şiiiri, şehri ve mimarlığı arasındaki ilişkilerin irdelendiği 171-176. sayfalara bakılabilir).

⁹⁹ Siyasî kültürün, içerisinde bulunulan toplumsal kültürün bir türevi olduğu hakkında bkz. Bedri Gencer, "Türk Siyasî Kültürü: Analitik Bir Çerçeveye Doğru", **Liberal Düşünce**, S. 32, (2003) 97-118.

¹⁰⁰ Bilindiği üzere kuvvetler önce John Locke tarafından yasama ve yürütme olarak ikiye ayrılmış, sonra da Montesquieu yasama, yürütme ve yargıyı birbirinden ayırarak bugünkü anlamına kavuşturmuştur. (Meriç, **Umrandan Uygurluğa**, s. 235-236. J. Locke'un kuvvetler ayrılığı fikri için ayrıca bkz. Ali Timuçin, **John Locke'un Siyaset Anlayışı**, İstanbul: Bulut Yayınları, 2006, s. 59-95). B. Gencer, İngiliz Kadim Anayasası'nda *jurisdictio* (yasama) ve *gubernaculum* (yürütme) olarak ifade edilen kuvvetleri J. Locke'un ikili sözleşmeye (ikili sözleşmeden kasıt Tanrı ile halk arasındaki birinci dikey sözleşme ve hükümdar ile cemaat arasındaki ikinci yatay sözleşmedir, bunlardan ilki ahit (testamentum) ikincisi akit (pactum) olarak isimlendirilmektedir) tekabül eden, hükümetin iki temel gücü saydığını belirtmektedir. Montesquieu'nun ise İngiltere'deki adli organın bu kompleks işlevselliğini kavrayamadığı için onu ayrı bir kuvvet olarak görme yanılığısına düştüğünü söylemektedir. (Gencer, **İslam'da Modernleşme**, s. 658-659). Osmanlı İmparatorluğu'nda ise Ali Suâvî'nin müftü, kadı ve vali arasındaki işbölümünden hareketle vurguladığı gibi fonksiyonel bir ayrılık söz konusudur. Fakat Ali Suâvî'ye göre bunlar farklı görevleri yerine getirirler bile, "vahdet-i imamet" ilkesi, onların birbirlerine bağlı olmalarını gerektirmektedir. Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, (Çev. Mümtaz'er Türköne vd.) İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 407.

¹⁰¹ H. İnalçık bunu, "mutlak bir şekilde hâkim olan bölünmez bir otorite fikri" şeklinde dile getirmektedir. Halil İnalçık, "Osmanlı Padişahı", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. 13, S. 4, (1958), s. 78.

¹⁰² Bütün bu geleneksel yapıların tamamını ya da içlerinden bazılarını kendisine konu edinen çalışmalar için bkz. Halil İnalçık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 11-23; aynı yazar, "Osmanlılarda Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, S. 14/1, (1959), s. 68-94; Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003, s. 71-105; F. Unan, **İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar**, s. 17-42; Cemal Kafadar, "Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler", **Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, (Ed. Tanıl Bora-Murat Gültegingil), İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 23-28. (C. Kafadar, makalesinde, bugün "Batı klasikleri" çerçevesinde yaklaşılacak Eflatun (Platon), Aristo (teles), Bukrat (Hipokrates) ve Calinus (Galen) gibi isimlerin

tamamıyla kuşatan bir bölüm kaleme almak değildir. Bizi burada ilgilendiren husus, geleneğin iki önemli temsilcisi Platon ve Aristo'nun siyaseti tasarlama biçimlerinin Osmanlı'da hükümdar ekseninde aldığı şekli bir kısım kavramlar üzerinden ortaya koyabilmektir. Bunu ise *pronesisi* (amelî hikmet) fıkıhla eşleştiren Kınalızâde'nin eserindeki bir kavram olan ve amelî hikmetin çıkış noktası olarak addedilebilecek “temeddün”den yola çıkarak yapmayı deneyeceğiz. Geleneğin en mühim kavramlarından biri olduğunu düşündüğümüz temeddünün geleneksel zemindeki anlam yükleri ortaya çıkınca, Osmanlı'nın bu kavram nispetinde geleneğin içindeki durumu ve 17. yüzyılın ilk yarısındaki konumu hakkında değerlendirmeler yapılması olanağı elde edilecektir.

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun kullandığı kavramların, kullanıldıkları zamanlara göre bağlamları ve anlam yükleri ortaya konmuş değildir. Bu ise tarihinin uğraşmış olduğu tarihî zaman ile arasındaki en büyük engeli teşkil etmektedir. Bir tarih çalışmasına başlamadan önce dönemin kavramsal çerçevesinin bilinmesi ilk elden önem arz etmektedir. Nitekim ünlü Alman tarihçisi Reinhart Koselleck, kavramları ve kavramların dilsel tarihlerini araştırmanın, tarihi kavramanın asgarî koşulu olduğunu söylemektedir.¹⁰³ Fakat Hüseyin Yılmaz'ın da Osmanlı siyaset düşüncesi hakkında yapılan çalışmaları değerlendirdiği uzun makalesinde belirttiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'na dair hemen hemen hiçbir kavramın kendine ait bir tarihi yazılmamıştır. Kavramların hangi dönemde kimler tarafından nasıl anlaşıldığı ve bunun Osmanlı kültür ve siyaset hayatındaki etkilerine dair, ilgili kaynakları olabildiğince irdeleyerek yazılmış bir tarih çalışması bulunmamaktadır.¹⁰⁴ Bu nedenle çalışmamızda tespitlerimize yardımcı olacağı

İslâm ve Osmanlı kültürlerinin “temel klasikleri” arasında olduğunu ve Osmanlı siyasal düşüncesinin en önemli kaynaklarından birinin burada yattığını söyleyerek, geleneğe ve moderniteye daha etraflı bakabilmemizi sağlamaktadır).

¹⁰³ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, (Çev. Atilla Dirim), İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 9-10. R. Koselleck, “Begriffsgeschichte” ile sadece “kavramların tarihi” (etimoloji) veya tarihsel semantik çalışmasını kastetmemektedir. Bununla, içinde tarihi taşıdığına inanılan kavramlar ve onların tarihi üzerinden, düşünce ve kültür tarihi ve giderek sosyal tarih yazılması amaçlanmıştır. R. Koselleck, kavramların hem “gösterge” (indikator) hem de “etmen/faktör” (faktor) olduğunu belirtmektedir. Buna göre kavramların her biri bir yandan tüm karmaşıklığı ve çok-katmanlılığıyla tarihi “yansıtıran”, diğer yandan da (özellikle kültürel) tarihe dolaysız müdahale etmekte, onu etkilemekte veya en azından algılanmasında birinci derecede rol oynamaktadır. Bu nedenle Bülent Bilmez, “Begriffsgeschichte” için “kavram-tarih” gibi bir çevirinin daha uygun olduğunu söylemektedir. Bülent Bilmez, “Begriffsgeschichte”nin Babası Reinhart Koselleck (1923-2006) ve Tarih Biliminde Yenilik Arayışları”, **Tarih ve Toplum**, S. 4, (2006), s. 23.

¹⁰⁴ Hüseyin Yılmaz, “Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 1, S. 2, (2003), s. 292. Bunun yanında B. Gencer'in sıklıkla vurguladığı gibi, *The Oxford English Dictionary* gibi kelimelerin hangi yüzyılda hangi anlamlara geldiğini ortaya koyan devasa bir sözlükten Türkçemiz mahrum bulunmaktadır.

düşüncesi ile iki önemli kavram olan “temeddün” ve “devlet”in Osmanlı için ifade ettiği anlamları elimizden geldiği kadarıyla ortaya koymaya çalışarak, ne kadar çaba sarf edilirse edilsin eksik kalacak olan çalışmamızı, mümkün olduğunca ikame edeceğini düşündüğümüz bu iki kavram ile desteklemeyi deneyeceğiz.

1.4.1. Temeddün: “Örfümüzce Ana Şehir ve Köy ve Oba Dinilür”

Temeddün, sözlük anlamı itibariyle “şehir dizmek” anlamına gelmektedir.¹⁰⁵ Eflatun’un, Devlet’in ikinci kitabında Sokrates’in ağzından söylediği insanların tek başına yaşamayacakları “gerçeği”¹⁰⁶ ve Aristo’nun “zoon politikon”¹⁰⁷ dediği; Tursun Bey’de “müdenî bi’t-tab”,¹⁰⁸ Kınalızâde’de “medeniyyün bi’t-tab”¹⁰⁹ şeklinde karşımıza çıkan öncülde kaynaklanan temeddün, *Ahlâk-ı Alâî*’nin “Tedbîr-i Müdün ve Zabt-ı Memâlik ve Kavâ'id-i Şâhî ve Nevâmîs-i İlâhî Beyanındadır...” başlıklı 6. babında, “Fasl-ı Evvel İnsânın Temeddüne İhtiyacı ve Bu Fennin Şerefi Beyanındadır” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Varlıkları iki kısma ayırarak konuya başlayan Kınalızâde, olgunluğu (kemâlâtı) vücudunda (varlığında) olanlar (gök cisimleri gibi) ile olgunluğu vücudundan (varlığından) sonra tedricle meydana gelenler arasında bir ayırım yaptıktan sonra, ikincilerin bu olgunluğa ancak yardım ile erişebileceklerini söylemekte; böylece temeddünün temel noktasını ortaya koymaktadır. Bundan sonra çeşitli yardım şekillerini ve bunların hangi varlıklar arasında nasıl meydana geldiklerini derin felsefî bir algı ile ortaya koymakta ve insanı tanımlayarak onun bu oluşum içindeki konumunu belirlemektedir. İnsan, “eşref-i mahlûkât” olarak diğer bütün yaratılmışlardan üstündür ve diğerleri ona yardım için yaratılmışlardır.¹¹⁰ İnsandan başka canlıların yardım konusundaki vaziyetlerini tafsilatlı bir şekilde anlattıktan sonra Kınalızâde, bütün bunları, insanın cinsinin ve kendi bekasının devamı için diğer canlılardan daha çok hizmete ve yardıma ihtiyacı olduğunu

¹⁰⁵ Temeddün, medine kelimesinin de kökü olan مدن’in tefe’ül kalıbındaki halidir.

¹⁰⁶ Eflatun, **Devlet**, s. 67.

¹⁰⁷ Aristoteles, **Politika**, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul Remzi Kitabevi Yayınları, 2010, s. 9. (M. Tunçay, kavramı, “siyasal hayvan” olarak tercüme etmiştir).

¹⁰⁸ Tursun Bey, **Târîh-i Ebü'l-Feth**, (Haz. Mertol Tulum), İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1977, s. 12. (Bundan sonra Tursun Bey).

¹⁰⁹ Kınalızâde, s. 433.

¹¹⁰ Kınalızâde bunu “O Allah’tır ki yeryüzünde her şeyi sizin için yarattı.” (Bakara, 2/29) ayeti ile delillendirmektedir.

vurgulayabilmek için anlattığını söylemektedir. Dolayısıyla tek başına yaşaması mümkün olmayan insan, ihtiyaçlarını karşılamak için başka insanlara ihtiyaç duymaktadır. Onun için birlikte yaşaması gerekmektedir. İşte bu “ictimâ‘ları -ki temeddün andan ibarettir-” insanın varlığını sürdürebilmesi için şarttır. Örneğin tek başına olan bir insanın ekmek yiyebilmesi için ekmesi ve biçmesi, buğdayı un haline getirmek için öğütmesi ve sonunda da pişirip yemesi gerekmektedir. Yine bir “bez kaftan” giyebilmesi için pamuk ekip toplaması, “hallâc danesinden tahlis”i, pamuğun eğirilmesi, dokunması ve dikilmesi gerekmektedir. Bütün bu işleri tek başına yapamayacak olan insan, kendisine bir sanat tayin etmeli ve kendi ihtiyacından fazla üretim yaparak diğer insanlar ile *iş bölümü* üzerine bu ürettiğini ve onların ürettiklerini değiştirerek hayatını devam ettirmelidir. Yine “hikmet-i lütf u ilâhîdir ki” birçok insan şerefli sanatlara talip olmayıp daha basit sanatlara meyletmektedirler. Ayrıca “takdîr-i rabbânî ile” fakirlik ve zenginlikte de eşit değildirlir. Eğer böyle olsa idi hizmet eden ve hizmet edilen ayrımı söz konusu olmaz idi. Hâlbuki böyle bir farklılık olması ile hizmet eden ve hizmet edilenler menfaatleri doğrultusunda hizmet almakta ve hizmet vermektedirler, bu şekilde ise “nizâm-ı âlem” meydana gelmektedir. Buradan açıkça ortaya çıktığı üzere “insân ictimâ’ u temeddün etmeyince ma‘aş edemez”. Fakat bu noktada bir sorun bulunmaktadır; bu birliktelik fesadı ortadan kaldırıp düzeni tesis etmeye yeterli değildir. Nefis muradını ne yolla olursa olsun elde etmek ister. Dolayısıyla bir “nesne” iki kişi tarafından istenir olsa, bu, aralarında sorun teşkil eder ve her biri diğerini isteginden vazgeçirmek üzere mücadeleye girer, böylece fesat meydana gelir. Bunun varacağı nokta ise bir arada yaşamanın imkânının ortadan kalkması olur. Bu nedenle “fitrî” birlikteliğin düzen içerisinde devam etmesi için bir “tedbîr” gerekmektedir. Bu da ancak üç şey ile mümkün olabilir. Bunlar: nâmûs-ı şâri‘, hâkim-i mâni‘ ve dinâr-ı nâfi‘dir.

Namûs-ı şâri‘, “şer‘iat-ı ilâhiyyedir”. Her türlü emir, yasak ve cezaları kapsamaktadır. Yine “ihkâm u siyâsâtı müştemildir”. Bu şer‘iati vaz‘eden ve onun sahibi, diğer insanlardan vahiy ve ilham ile ayrılmıştır. Nitekim insanların çoğu her şahsın vaz ettiği “ihkâm u siyasâta” uymazlar, “vâzî‘-ı şerâyi” olan kimse söz konusu şer‘iatın Allah tarafından vahyedildiğini ve bunlara uymazlarsa Allah tarafından cezalandırılacaklarını ve uyarılarsa da mükafatlandırılacaklarını beyân eder. Burada bir parantez açan Kınalızâde, kendisine gelebilecek muhtemel bir soru üzerine Cengiz Han’ın durumundan bahseder. Nitekim Cengiz Han’ın koymuş olduğu “yasa”lara dönemi için riayet edilmesi gibi bir

realite bulunmaktadır. Buna karşı Kınalızâde, söz konusu “vaz‘-ı siyaseti” inkâr etmemekle birlikte, bunların, “yasa”yı koyan “pâdişâhın ve evlad u etbâ‘ının devleti”¹¹¹ devam ettiği sürece cari olabilecektir, “devlet”in son bulması ile yasaların uygulanabilirliği de ortadan kalkacaktır demektir.¹¹² Nitekim Cengiz Han’ın yasaları kendisi ve evladı zamanında uygulanmış; fakat Timur’un, Cengiz’in hâkim olduğu toprakları tamamıyla ele geçirmesinden sonra onun yasalarının çoğu ortadan kalkmıştır. Hâlbuki Hz. Peygamber’in şer‘iatı bin senedir geçerliliğini muhafaza etmiştir. Böylece “isbât olundu ki” siyâset-i mezkûre -ki ictimâ‘-ı medenî ansız mümkün değildir- lisân-ı nebî vü resûlle Mübdî‘-i Feyyâz ve Rabb-i Kakhâr’a mevkûl gerek ki ale‘d-devâm muta‘-ı cümle âlemiyân ve maktûl-i heme ademiyan ola.” Kınalızâde, bu duruma antik Yunan filozoflarından da delil getirmekte ve “avâmm-ı nâs”ın onları peygamberliği kabul etmemekle suçlamalarının aslı olmadığını belirtmektedir.

Bununla birlikte her devirde peygamber olması gerekmemektedir. Bu nedenle “hâkim-i mâni” denilen ve “teyid-i ilâhî ile mümtaz ve tevfik-i nâ-mütenahî ile ser-efrâz” olan kişi, şehirlerin işlerini düzenleyebilir ve kulların kemâle erdirilmesini temin edebilir. Bu kişiye hükemâ, “hâkim ale‘l-ıtlâk” ve hükümlerine de “sıma‘at-ı mülk”, “müte‘ahhirûn” (Kınalızâde, bu ifadeyle büyük ihtimalle ulemâyı kastetmiştir¹¹³) “halife” ve fiiline de “hilâfet”, Şia “imam” ve fiiline “imamet” demektedirler. Eflatun bu kişileri “müdebbir-i âlem”, Aristo da “insân-ı medenî” olarak isimlendirmektedirler. Böylece, nizâm-ı âlemin gözetilmesi ve insanların bütün işleri böyle bir “sâhib-i devlet”in mahir ellerine emanet edilmiştir (keff-i kifâyetine mevkûl). Her asırda bir peygamber olması gerekmemektedir, “amma hâkim ki şer‘atı i‘mâl u icrâ ve mevâdd-ı cüz‘iyyede nass-ı şari‘ yok ise kavaid-i külliyesinden istihrâc u izhâr u ibdâ eyleye lâzımdır. Ve bu kudrete ulemâ-yı müte‘ahhirîn ictihâd derler ki halîfe-i ber-hakk olan kimesnede şarttır ve Cenâb-ı risâlet penâhî ‘Ulemâ u ümmetî ke-enbiyâ‘i benî isra‘ile’,¹¹⁴ ‘el-Ulemâ‘u veresetu‘l-enbiyâ‘i’¹¹⁵ buyurduğu budur. Ve zıllullâh ve halîfetullâh dedikleri bu sâhib-i devlettir, zîrâ zıll, sâhib-i zille mutâbık ve

¹¹¹ Buradaki “devlet” kavramı bizim için oldukça önemlidir. Nitekim aşağıda bu kavram ayrı bir başlık altında incelenecektir ama burada töre-yasa ve kut arasında oldukça önemli bir bağlantı olduğunu ve yasanın konulabilmesi için kut gerektiğini ifade etmekle yetinelim.

¹¹² Kınalızâde bu durumu Şeyh Sa‘dî’den aldığı bir beyitle dile getirmektedir: “Çunân ki dest be-dest âmedest mülk be-ma, Be-desthâ-yı diger hemçunîn bihâhed ref”. (Nitekim mülk bize elden ele geldi ve bu şekilde elden ele gidecektir.)

¹¹³ F. Unan da burada kastedilenin ulema olabileceğini söylemektedir. Unan, **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar**, s. 109.

¹¹⁴ “Ümmetimin âlimleri, İsrailoğullarının peygamberleri gibidir.”

¹¹⁵ “Âlimler, peygamberlerin varisleridir.”

cemî'-i hey'ât ü mekâdîrde ana muvâfıkdır.” Böylece hâkim, Allah'ın şer'iatına uydukça ve onun ahlâkı ile ahlâklandığı müddetçe “zıllullâh fi'l-arz” unvanına ve “hilâfet-i hakîkate fazîleti ile muttasıf u fâyık olur.”

Bundan sonra Kınalızâde, toplumdan kendisini tecrit edip bunu “zühd” namına yaptıklarını iddia ederek bütün geçimlerini halka yükleyenlere bir eleştiri getirir. Bu eleştiri üzerine de tekrar insan fertlerine “ictimâ' u temeddün”ün gerekli olduğunun ispatlandığını söyler. Akabinde şahıslar arasındaki kaynaşmanın ve toplanmanın ise alım-satım ve “mu'âmele vü mücâmele” ile olacağını ifade eder.¹¹⁶ Bu ilişkiler sırasında ise insanlar âdil ve insafa uygun davranmalıdırlar.

Bu şekilde şehre doğru giden toplumsallaşmanın “fenni” olarak temeddün, geleneksel dünyada ortak bir çıkış noktası olarak toplumsal organizasyonda gözetilen en mühim husus olmuştur. Elbette bu “fennin” bazı kaideleri bulunmaktadır: “Pes bu fennin kava'idi -ki kavânîn-i adl ü siyaset ve ahkâm u zevâbıt-ı hükûmet ü riyasettir- ma'lûm ve ma'mûlün bihâ olmak gerek ki turuk-ı adâlet meslûk ve cevr-i zulm metrûk ola...”¹¹⁷ Açık bir şekilde hem başlıkta (bu fennin şerefi beyânındadır) hem de burada görüldüğü üzere temeddün bir “fenn” olarak nitelenmektedir. Dolayısıyla temeddünün bir bilme biçimi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim çıkış noktası insanın medenî tabiatlı oluşu ve dolayısıyla bu tabiatan ortaya çıkacak olan toplumsallaşmaların nizâm içerisinde bulunabilmeleri için gerekli olan tedbirleri ortaya koyan bir fenn olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Ayrıca İbn Haldun da umran ilmini temeddün üzerine bina ettiğini söyleyerek bu durumu

¹¹⁶ Kınalızâde bu muamelelerin dînâr-ı nâfi' ile yapılacağını söylemektedir; fakat metnin bu kısmında onu zikretme ihtiyacı hissetmez, ayrıca sadece bu kadar yer verir. Bunun sebebi ekonomik meseleleri aile ahlâkına dair olan bölümde işlemiş olmasıdır. Nitekim konunun asıl işleneceği yer de orasıdır. Ekonomi kelimesinin etimolojisinden de anlaşılacağı üzere (“oikos” ev anlamında gelmektedir) geleneksel dünyada aile ekonomisi ile ülke ekonomisi arasında bir fark yoktur. Bunun yanında Mirceal Eliade'in gösterdiği gibi ev, şehrin, şehir de dünyanın merkezi (axis mundi) veya küçültülmüşü (microcosm) olarak düşünülmüştür. Yine ekümenik (evrensel) kelimesinin “oikos” kelimesinden türemesi de buna işaret etmektedir. Bu konu hakkında bkz. Bedri Gencer, “Politik İnsandan Ekonomik İnsana: İktisadî Kavramları Yeniden Tanımlamak,” **Ekonomik Kalkınma ve Değerler**, (Yay. Recep Şentürk), İstanbul: UTESAV, 2008, s. 41.

¹¹⁷ Buraya kadar yazılanları Kınalızâde, s. 405-418'den özetledik. Dolayısıyla meselenin tafsilatı için bu sayfalar arasına başvurulabilir.

¹¹⁸ Kâtip Çelebi de, temeddün hakkında şunları söylemektedir: “İmdi gerekdir ki ehl-i basiret muktezâ-yı hikmet-i temeddün ve ictimâ' ki levâzım-ı beşeriyedendir ma'lûm idinüb esnâf-ı halk taksîmine ve her bir kısmın hâl ve şânına vâkıf olalar bir şehir halkı esnâfına her bir sınıfın örf ve resmine vukûfdan sonra bütün rub'-ı meskûn-ı mekânın dahi esnâf ve ahvâline ilm-i icmâlî tahsiline sa'y ideler ba'de'l-husûl sırr-ı hikmet-i temeddün tedriciyle münkesif olub giderek bilinür ki ...” Kâtip Çelebi, **Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk**, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008, s. 285 (Kâtip Çelebi'nin kendi el yazısıyla hazırladığı nüshayı esas alan *Mecmua-yı Ulûmun tıpkıbasımı*).

teyid etmektedir. Eserinde “umran ve temeddünün ahvâlini ve insanî ictimada görülen ve bu ictimaa ait olan avâriz-ı zatiyeyi (sosyal hadiselerin kanunlarını) şerhettim” demektedir.¹¹⁹ Yine “... insanî ictimaa zarurîdir. Filozoflar bu hususu ‘insan, tabiatı icabı medenîdir’ sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemânın ıstılahında bu ictimaa medeniyet (medine) adı verilir ki, umranın manası da bundan ibarettir”¹²⁰ diyerek temeddün ile umran arasındaki bağlantıyı açıkça ifade etmiştir. Nitekim umranı temellendirirken meseleye temeddünün çıkış noktası olan insan nevinin devamı için zaruri olan yeme-içme ve savunma konularındaki yardımlaşma gerekliliği ile başlamıştır.¹²¹

Temeddünün en özlü ve Osmanlı bağlamındaki ifadesini ise Tursun Bey’de bulmak mümkündür. Hükümdarın gerekliliğini açıkladığı satırlarda Tursun Bey, “Ve bu nev’-i şerîf, bunca kemâlât ile, Fa’il-i muhtâr ihtiyâriyle müdenî bi’t-tâb’ vâki’ olmuştur; ya’ni emr-i inti’âşında ve ahkâm-ı ma’âşında ictimâ’î –ki ana temeddün dirler ki, örfümüzce ana şehir ve köy ve oba dinilir-.”¹²² demekte ve insan kelimesinin kökünün “üns”den geldiğini de söyleyerek¹²³ insanın yardımlaşmaya; dolayısıyla temeddüne olan ihtiyacını belirtmektedir. Bu ihtiyacın nihâi safhası olarak da hükümdarın gerekliliğine işaret etmektedir. Burada Tursun Bey’in Osmanlı örfünde temeddüne şehir ve köy ve oba denilmesinden ne kastettiğini iki şekilde yorumlamak mümkündür. Buna göre, ilk olarak Osmanlı yönetiminin hâkim olduğu alanlar olarak zikredilmiş olması muhtemeldir. Yani şehir, köy ve oba ayrı ayrı hükümdarın iktidarının cari olduğu yerlerdir. Dolayısıyla hepsi de ayrı ayrı temeddünün görünür olduğu mekânlardır.¹²⁴ Bunun yanında şehir, köy ve

¹¹⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, C. I, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009, s. 161. (Bundan sonra İbn Haldun).

¹²⁰ İbn Haldun, C. I, s. 213.

¹²¹ Bkz. İbn Haldun, C. I, s. 213-214. Tahsin Görgün, Tursun Bey’in anlatımını İbn Haldun “sosyolojisi” ile hemen hemen aynı bulmaktadır. Dolayısıyla daha onun zamanında İbn Haldun etkisinin olduğu izlenimini edinmiştir. (Tahsin Görgün, “Osmanlı’da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 13, S. 2, (2000), s. 187). Hâlbuki benzerlikler her ikisinin de çıkış noktasının temeddün olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim K. İnan, Tursun Bey’in eserine dair yaptığı ayrıntılı metin tahlillerinde, onun kaynaklarını belirlemiştir ve bu kaynaklar arasında kesinlikle İbn Haldun yoktur. Kenan İnan, **A Summary and Analysis of the Tarih-i Ebu’l-Feth (History of the Conqueror) of Tursun Bey (1488)**, Phd Thesis, University of Manchester, 1993, s. 49-100.

¹²² Tursun Bey, s. 12.

¹²³ Kınalızâde ve İbn Miskeveyh de “insan” kelimesinin “üns”ten türediğini belirtmektedirler. Kınalızâde, s. 433; İbn Miskeveyh için bkz. Karagözoğlu, “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak”, s. 113.

¹²⁴ İbn Haldun da umranın, bedevî olanı ve hadarî olanı olduğunu söylemektedir. Bedevî olanı ovalarda, yaylalarda, hayvanların otlatılmasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde; hadarî olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunmaktadır. Burada bulunmalarının sebebi ise korunmak, savunmak ve barınmaktır. İbn Haldun, C. I, s. 209.

obadan meydana gelen idarî birim kastediliyor olabilir. Bu ise Osmanlı İmparatorluğu'nda kaza olarak bilinen idarî birimdir. Bizce her ikisi de temeddüne izafe edilmiş olabilir. Nitekim temeddünün kelime olarak sürece vurgu yapan semantiği, sosyalleşmenin olduğu her birimin bu başlık altında değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bunun sınırları ise insanoğlunun sosyalleşebileceği had safha olan cihanın tümü olarak düşünülebilir. Bu durumu konunun asıl “üstadı” olarak niteleyebileceğimiz Farabi’de açıkça görmek mümkündür.

Farabî, insanların bir araya gelmeleri neticesinde bazısı mükemmel, bazısı eksik ve kusurlu toplumlar meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre, “Mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, oturulabilir dünyanın bütününde bütün milletlerin bir araya gelmesidir. Orta toplum, oturulabilir dünyanın bir parçasında tek bir milletin bir araya gelmesidir. Küçük toplum herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesidir. Bir köy halkının, mahalle halkının, bir sokakta oturanların, nihayet bir ev halkının bir araya gelmesi -ki bu sonuncu en küçük birliktir- kusurlu, eksik bir toplumu meydana getirir.” Görülebileceği üzere Fârâbî, bütün dünyanın hâkimiyetinden, yani dünyanın tamamının bir arada yaşadığı bir sistemden, en küçük topluluk biçimi olan aileye kadar bir hiyerarşi kurmuştur. Burada Fârâbî'nin açık bir şekilde temeddünün farklı versiyonlarını sıraladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla temeddünün nihâî ve ideal safhasının bütün bir cihanın birlikteliği olduğu anlaşılmaktadır. Küçük olmaları nedeniyle kusurlu olan aile ve köy gibi temeddün çeşitleri, merkezî birim olan şehre yardımcı niteliktedirler. Onlardaki birliktelik de temeddünün bir çeşididir, fakat Fârâbî'nin söylediği gibi en ideal mükemmelliğe öncelikle ancak şehirde ulaşılabilmektedir. Hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan şehir, erdemli, mükemmel şehirdir (Medinetü'l-fâzıla). Bütün şehirleri mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden bir millet erdemli, mükemmel bir millettir. Yine mükemmel, cihanşümul birliktelik de, içinde bulundurduğu bütün milletlerin mutluluk için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkacaktır.¹²⁵

Tabî buradaki şehir, köy ve oba coğrafi birer mekân olmaktan öte anlamlar taşımaktadırlar. Bu manayı ise Nasîreddin Tusî'de bulabilmekteyiz: “Şimdi, mademki

¹²⁵ Fârâbî'nin görüşleri için bkz. Fârâbî, **İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)**, (Çev. Ahmet Arslan), Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 99-101.

türün varlığı karşılıklı yardım olmaksızın var olmuyor ve (mâdem ki) karşılıklı yardım da toplanma olmaksızın imkânsız olmaktadır, o halde insan türü doğası itibariyle toplanmaya muhtaçtır. (...) toplanmanın bu türüne toplumsallaşma (temeddün) denilir. ‘Temeddün’ (toplumsallaşma terimi) ‘medine’ (şehir) (sözün)den türemiştir, şehir çeşitli meslek ve sanatlarla geçinmenin sebebi olan yardımlaşmayı sürdüren bireylerin bir araya gelme yeridir. *Ev idaresinde evden maksat mesken değil, bilakis mesken ehlinin özel bir şekilde bir araya gelmeleridir dediğimiz gibi burada da, şehirden maksat şehir ehlinin meskeni değil, bilakis şehir ehli arasındaki özel bir toplanmadır (cem‘iyyet-i mahsus)*. Bilgelerin dediklerinin anlamı da budur: ‘İnsan doğası itibariyle sosyaldır’, yani doğası itibariyle toplumsallaşma diye adlandırılan toplanmaya muhtaçtır.”¹²⁶ Vurgu yaptığımız bölümden de açıkça anlaşıldığı üzere; medineden kastın şehrin meskeni olmadığı, şehir sâkinlerinin birlikteliğinin bir ifadesi olduğu anlaşılmaktadır.

Bütün bu açıklamalardan ve alıntılardan sonra, temeddünün süreçle kaim olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır kanaatindeyiz. Bu süreç algısının bizim için önemi ise özellikle bireyi, aileyi ve şehri temel alan amelî hikmetin temeddünle olan ilişkisinde kendini belli etmektedir. Amelî hikmetin ve temeddünün nihâî sonucunun hükümdar olması ve amelî hikmet ile fıkıh arasındaki bağ, Emevilerden beri bütün İslâm devletlerinin saltanatı İslâm’a dâhil etme çabalarının¹²⁷ önemli bir versiyonu olarak görünmektedir. Oldukça da başarılı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim şer‘î olarak meşrulaştırılan Osmanlı hükümdarı için Fatih,¹²⁸ Bayezid, Yavuz ve Kanunî dönemlerinin bu meşruiyetin şahıslaşmış halleri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla biz şimdi, H. İnalçık’ın bir çok çalışmasında -oldukça tatmin edici ampirik verilerle- ortaya koyduğu bu mutlak hükümdar tipini,¹²⁹ “devlet” kavramı bağlamında irdelemeye çalışacağız.

¹²⁶ Nasîreddin Tusî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, (Çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, s. 239-240.

¹²⁷ Ulema desteği ile olduğunu söylediği bu meşruiyet arayışını Ümit Hassan, toprak-tarım üzerindeki saltanat tasarruflarını hukukî koruma altına alma gayreti olarak değerlendirmektedir. Ümit Hassan, **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış’tan Hukuk-İdeolojiye**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 174.

¹²⁸ Tursun Bey’in kitabının isminin *Tarih-i Ebû'l-Feth* olduğuna ve temeddün kaynaklı bu meşruiyet temelini Osmanlı’da ilk defa onun tarafından dile getirilmesine dikkat çekmek istiyoruz.

¹²⁹ H. İnalçık’ın bu bağlamdaki birkaç çalışması için bkz. İnalçık, “Osmanlı Padişahı”, s. 68-79; **Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)**, (Çev. Ruşen Sezer), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004; **Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar**, Ankara: T.T.K. Yayınları, 1995. (H. İnalçık, Çandarlı’nın tasfiyesi ile Osmanlı tarihinin ilk büyük devrinin kapandığını; bunun akabinde otoritesi fevkalade artan Fatih’in, tam ve mutlak kudret sahibi bir hükümdar olarak, çok daha merkezîyetçi imparatorluğunu kurmak için seferlere giriştiğini söylemektedir. s. 133); “State, Sovereignty and Law During the Reign of Süleymân”, s. 59-92; “Osmanlılar’da Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. 14, No: 1, (1959), s. 68-94. (H. İnalçık, 15. yüzyılda mutlak,

Bu noktada söz konusu mutlak hükümdar tipinin ise M. Weber'in "sultanizm"inde ifade ettiği keyfî idareci tipinden farklı olduğu bilhassa akılda tutulmalıdır. Nitekim H. İnalçık, İran'ın hâkim-i mutlak hükümdar nosyonunun yanında, Yunan kökenli iş bölümü ve toplumsal dayanışmayı vurgulayan algının, ahlâk hakkındaki İslâm kaynaklarında bulunabileceğini söyleyerek; bu kaynaklardaki antropomorfik açıklamaların İranda'ki sistemden farkını ortaya koymaktadır: "İnsan vücudundaki dört öge gibi dört grup (*ta'ife*) vardır: Birincisi: *ehl-i kalem*; ikincisi *ehl-i şimşir*: üçüncüsü *tüccar* ve *erbab-ı huref* ve *sanayi*; dördüncüsü *ta'ife-i ziraat*. Bu gruplar arasındaki ayrılık ve denge, siyasal gövdenin sağlığı ve iyi çalışması için gerekli görünmekteydi. Eğer tâcirler veya çiftçiler asker ya da askerler tâcir veya zanaatkâr olursa toplum kuvvetten düşer ve bozulmaya başlar. İran geleneği toplumun bütünüyle hükümdarın talepleri doğrultusunda örgütlenmesini ve ayarlanmasını savunmaktayken, antropomorfik teori dayanışmayı vurguladı."¹³⁰ Dolayısıyla burada hükümdarın vazifesi bu dört unsuru dengede tutmak olarak karşımıza çıkmaktadır. Kınalızâde, bunu "tâbîb" metaforu ile açıklamaktadır. Bunların arasında hükümdar "itidâl"i tesis edecek ve bu şekilde de nizâm-ı âlem meydana gelecektir. Bunu ise adalet ile temin edebilecektir. Nitekim adalet ve itidâl kelimeleri aynı kökten gelmektedirler.¹³¹ Bu durum F. Unan tarafından gayet yerinde tespit edilerek, adâletin Osmanlı tarafından algılanış biçimi Kınalızâde üzerinden ortaya konulmaktadır. Buna göre, itidâl, söz konusu tabakaları birbiriyle denge içinde tutmak için öngörülen adâletin bir başka ifadesi olmaktadır. Adâlet, iyi veya kötü hak edenin hakkını elde etmesi veya kişinin neye müstahak ise onun karşılığını görmesidir. Düzenin sağlanması için de tabakalar arasında adâletle davranılması gerekmektedir. Dolayısıyla aşırılığın da eksikliğin de devre dışı bırakılması, orta yolun bulunması nasıl itidâl ise herkese hak ettiği ölçüde davranılması da bir taraftan itidâl diğer taraftan adâlettir. Böylece nasıl insan vücudunun sıhhati itidâl sınırında ise, yani bütün aşırılıklardan ve eksikliklerden arınmış durumda bulunması

bölünmez bir hakimiyet telâkkisinin yerleştiğini, devletin artık hanedanın ortak bir mirası olarak düşünülmediğini, padişahın mutlak ve mücerred bir hâkim haline geldiğini vurgulamaktadır. s. 94). Bu noktada H. İnalçık'ın bulgularını teyid eder mahiyette Gülru Necipoğlu'nun Topkapı Sarayı'nın mimarî organizasyonu ve hükümdarın mutlak iktidarı arasında kurmuş olduğu bağ bilhassa önemlidir. H. İnalçık'ın İmparatorluğun asıl kurucusu olarak addettiği Fatih, sarayı, G. Necipoğlu'nun kaleminden "görkemli resmî teşrifat alanlarıyla boş zamanlarını geçirebileceği dinlenme ve eğlenme alanlarını yapısında birleştiren (*otium* ve *negotium*), bir hükümdar konutu ve hükümet merkezi olarak yaptırmıştır (...) Bu saray sadece Osmanlı devletinin mutlak gücünü yansıtan bir mekân değildir, mimarî yapısıyla imparatorluğun söylem ve kavramsal yorumuna kuşaklar boyunca yön vermiştir." Gülru Necipoğlu, **15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimarî, Tören ve İktidar**, (Çev. Ruşen Sezer), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 304.

¹³⁰ İnalçık, "Sultanizm' Üzerine Yorumlar", s. 11.

¹³¹ Kınalızâde, s. 416.

gerekliyse, aynı şey toplumun ayakta tutulması için de geçerlidir.¹³² Vücüttaki dört hıltın uyumu gibi toplumdaki dört tabaka da mutedil bir seviyede uyum içerisinde bulunmalıdır. Dolayısıyla adâlet, varlıkta mevcut olan dengeye göre hareket etmek, bir anlamda onu muhafaza etmek anlamına gelmektedir. Bu noktada ise adâlet ve “hulk” kelimesinden türeyen ahlâk arasındaki ilişki dikkati çekmektedir. Fıtrata uygun davranış biçimi olan ahlâk, itidâl ve adâlet ile doğrudan bağlantılı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kınalızâde, “ve eğer kuvvet-i amelî mühezzeb olup i’tidâl üzerine ef’ale sebep olursa ol hulk adâlettir”¹³³ diyerek ahlâkîlik ile âdil olma arasındaki bağı açıkça belirtmektedir. Zaten kitabının ilm-i ahlâk bölümünde Kınalızâde, nasıl mutedil bireyler olunabileceğinin yöntemlerini göstermektedir. Dolayısıyla adâlet ve ahlâk birbirinin içine geçmiş kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada âdil olması gereken hükümdar da bu denklemde tam merkezde konumlanarak bir denge vazifesi görmekte ve sistemin en önemli bileşeni olarak telakki edilmekteydi. Hükümdar hem kendisi adâlet, ahlâk ve itidâl sınırında hareket edecek hem de kendisine tâbi olanları bu sınır dâhilinde tutarak düzeni muhafaza edecekti; böylece “devlet”i “ebedî” olacaktı.

1.4.2. “Devlet” Kavramı ve Osmanlılardaki Çağrışımları

Siyaset ve devlet arasındaki bağlantı o kadar iç içe geçmiştir ki bu anahtar kavrama dayanmayan bir siyaset tanımı yapmak hemen hemen imkân dâhilinde değildir. Öyle ki devlet öncesi kabilevî yapıların siyasal tutumlarını araştıran bir tarihçi, antropolog vs. dahi en azından karşılaştırma bağlamında, çalışmasında devlete temas etme ihtiyacını hisseder. Özellikle modern politika biliminin en önemli araştırma nesnesi olarak devleti belirlemesi ise politika ve devlet arasındaki ilişkiyi daha da güçlendirmiştir. Dolayısıyla devlet, politikanın nüfuz ettiği hemen her yerde ilk elden gözetilen bir meta-kavram¹³⁴ haline

¹³² Unan, **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar**, s. 209.

¹³³ Kınalızâde, s. 101.

¹³⁴ “Meta-kavram”dan kastımız, bir kavramın somut dünyadan koparak kavram-ötesi, dolayısıyla aşkın bir hal almasıdır. Bu aşkınlık ise hemen bütün zamanları ve hatta başka kavramları da meta-kavramın ekseninde değerlendirmeyi getirmektedir. Bu hususa Ayşe Sıdıka Oktay’ın Kınalızâde’nin kullandığı temeddün kavramını devlet kavramı ile özdeşleştirmesi ve doğrudan temeddünün devlet olduğunu söylemesi iyi bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim bu aşkınlık öyle bir hal almıştır ki A. Oktay, F. Unan’ı temeddünü devlet olarak okumadığı ve kavramı devlet olarak çevirmediği için suçlamakta ve onu felsefe bilmediği için böyle bir okumayı yapamamakla itham etmektedir. (Ayşe Sıdıka Oktay, “Fahri Unan, İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar: Kınalızâde Ali’nin Medîne-i Fâzıla’sı”, **Divân İlmî Araştırmalar**, S. 18, (2005/1), s. 281-294). Hâlbuki temeddün kavramı hakkında yaptığımız açıklamalar ve bilhassa devlet kavramının aşağıda yapacağımız çağrışımları düşünülürse, F. Unan’ın çekimser davranmakta ne kadar haklı olduğu ve devlet gibi oldukça modern çağrışımları olan bir kavramı, önümüze gelen her kavramın tercümesinde kullanmanın

gelmiştir.¹³⁵ Bu ise kavramın modern anlamı ile bütün zamanlara izafe edilmesi gibi bir durum meydana getirmiştir.¹³⁶ Kavramın bir siyasal organizasyon olarak tarihsel bağlamında kullanılmasının herhangi bir sakıncası yoktur,¹³⁷ fakat modern anlam yükleri ile her türlü siyasal organizasyonu devlet şeklinde tavsif etmek birçok anakronik sonuca götürmektedir. Nitekim polis, kozmopolis ideali ile görünür imparatorluklar ve ulus-devletler olarak tasnif edebileceğimiz siyasal yapıların her biri muhakkak devlet karakteri

sakıncaları hususunda da, felsefeden ziyade tarih bilmenin ehemmiyetini ortaya koyduğu anlaşılacaktır. Nitekim salt felsefe bilmenin anokranizmden kurtulmada faydası olmadığı, ciddi bir tarih bilgisi ve algısı ile tarihi kavramların üzerine gidilmesi gerektiği, temeddün kavramının devlet olarak tercüme edilemeyeceği üzerinden ortaya çıkmış olmaktadır. Dolayısıyla 16. yüzyılda yazılmış bir eseri, tarihi bağlamından kopararak soyut felsefi akıl yürütmelerle değerlendirmemek gerektiğini düşünüyoruz. Öyle ki A. Oktay, temeddünü devlet olarak okuduğu için Kınalızâde'nin eserinin üçüncü bölümünün sonundaki “Bütün İnsanlara Muamele” ve “Dost ve Düşmanın Mertebeleri Değişiktir” adlı bölümleri anlamlandıramamaktadır. Ona göre, “Bunu devleti meydana getiren halkın birbirlerine karşı davranışları olarak yorumlamaya çalışsak da buraya yerleştirilme sebebini anlamak yine de oldukça güçtür.” (Ayşe Sıdika Oktay, **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî**, İstanbul: İz Yayınları, 2005, s. 428). Hâlbuki gerek “Doğu”da gerekse “Batı”da, devletler ve sınırları ekseninde bir kartografya algısının dahi olmadığı; dolayısıyla yapılan haritaların Westphalya’dan sonra ortaya çıkmaya başlayan modern sınır algısına dair en küçük bir işaret dahi taşımadığı bu dönemde, A. Oktay’ın modern devlet ve sınırları ekseninde düşündüğü ve tercüme ettiği temeddün ile söz onusu başlıkları anlamlandırmak imkân dâhilinde olmamaktadır. (Nitekim 18. yüzyıla gelindiğinde toprağın bölünmesinde ve sınırların tayin edilmesinde temel standart devletler olmuştu. Bu konuda oldukça geniş bir çalışma için bkz. Palmira Brummet, “Dünya Tarihinde Piri Reis’e Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu ve Yeni Diploması”, **Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı**, (Ed. Virginia H. Aksan-Daniel Goffman), İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 31-83.) Hâlbuki Farabî’de de açıkça görüldüğü üzere temeddünün süreç itibarıyla varacağı en son nokta bütün cihanın hâkimiyetidir. Osmanlı’da nizâm-ı âlem, Roma’yı etkileyen Stoacılar da ise kozmopolis ile ifadesini bulan bu hakimiyet anlayışında ise herhangi bir sınır bulunmamakta, dolayısıyla temeddünden hareket eden bir eserde de rahatlıkla bütün insanlığı ilgilendiren bir başlık yer alabilmektedir.

¹³⁵ Devlet-merkezli bu politika tasavvuruna karşı siyaset sosyolojisi kendisine, devlet ve diğer kurumların yer aldığı toplumun yapısal, kültürel vb. özgüllüğü ile siyaseti ilişkilendirmeyi hedefleyen bir metod belirlemiştir. Bununla birlikte siyaset sosyolojisi yine de devletin toplumla olan ilişkilerine öncelik vermiştir. Vergin, **Siyasetin Sosyolojisi**, s. 18.

¹³⁶ Carl Schmitt, devlet kavramının Avrupa’daki durumuna şu şekilde işaret etmektedir: “Her şeye hükmeden düzen fikri olarak *devlet* kavramının Avrupa’da ne kadar yaygın olduğu, sonunda, devletin XIX. yüzyılda tüm zamanlar ve halklar için kullanılan genel bir kavram, hatta dünya siyasî tarihinin düzen fikri yapılabilmiş olmasında kendini gösterir. Bugün bile Yunan sitesi (polis) ya da Roma Cumhuriyeti yerine Yunan ve Roma ‘antik devletinden’ ya da İmparatorluk yerine ‘Orta Çağ’daki Alman devletinden’ hatta Araplar’ın, Türkler’in ve Çinliler’in devletlerinden söz edildiği duyulmaktadır. Bu yolla siyasî birliğin tamamıyla döneme bağlı, tarihin belirlediği, somut ve özgül bir örgütlenme biçimi, kendi tarihi mekânını ve kendine özgü (tipik) içeriğini yitirmektedir; yanıltıcı bir soyutlukla tümüyle farklı zamanlara ve halklara taşınmakta ve tamamıyla farklı türdeki yapılar ve örgütlenmelere aktarılmaktadır.” Carl Schmitt, “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, **Devlet Kuramı**, (Der. Cemal Baki Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 246.

¹³⁷ Alessandro Passerin D’entreves bu konuda, “Bu modern sözcüğün kullanılması, o dönemlerle bizimki arasında öze ilişkin siyasi yapı farklarını kavramamızı engelliyorsa, Yunan *polis*’ni, Roma *res publicası*’nı ya da Orta Çağ *communitas perfectası*’nı düşünüp ‘devlet’ sözcüğünü kullanıyorsak, bunun dili kötüye kullanmak anlamına geleceğini baştan kabul edelim. Ama ‘devlet’ sözcüğü, bütün bu farklı olgularda ortak olan şeyi, neredeyse stenografik biçimde, kısaca belirlemek için kullanılmışsa, dilin kötüye kullanılması ortadan kalkar ya da en azından önemli ölçüde azalır. Bu ortak unsur, siyasi gerçekçiler diye adlandırmayı uygun gördüğümüz yazarlarca sürekli değinilen anlamda örgütlü bir güce ilişkin temel olgudur.”demektedir. Dolayısıyla örgütlü bir güç olmak bakımından “devlet” kavramını genişletebilmekle beraber yine onun ifadesiyle, “Yunan *polis*’yle modern devlet arasındaki farkları iyi anlamak için, siyasi gerçekçilik düzleminde kalmaktan vazgeçmeliyiz.” Alessandro Passerin D’entreves, “Devlet Kavramı”, **Devlet Kuramı**, (Der. Cemal Baki Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 199.

taşımaktadır; fakat devlet kavramı kendisine en uygun olanı en son kurulmuş olan ulus-devletlerdir. Çünkü kavramın tarihi gelişimine baktığımızda, N. Machiavelli'den M. Weber'e giden süreç içerisinde modernizmin tekelinde olan bir kavram olduğu görülmektedir. Dolayısıyla nispeten yeni bir kavram olan devlet, çok eski "devletleri" tanımlamakta kullanıldığında, içerisinde barındırdığı yenilikleri onlara da taşıma potansiyeline sahiptir.

Bu noktada devlet kavramının Avrupa'daki gelişimine kısaca baktığımızda ifade etmeye çalıştığımız husus daha iyi anlaşılacaktır. Platon, Aristo, Cicero ve Augustinus, bir konumu daha iyi tanımlama amacı ile "polis", "res publica", "regnum" gibi değişik kavramlar tercih etmişlerdir; dolayısıyla Antik Çağ ve "Orta Çağ" yazarları siyasî konuları incelerken "devlet" (state) için farklı kelimeler kullanmışlardır. Bunun en önemli nedeni, göndermede buldukları durumun, her olayda ya da en azından siyasî düşüncenin büyük atılım yaptığı dönemlerin her birinde değişim göstermesi, farklılaşmasıdır. Antik Yunan'da siyasî deneyim polis olarak adlandırılmıştır. Platon ve Aristo onu, ortak iyiliğin en yüksek görünümü olarak değerlendirmiş, yani ahlâkî bir değer cisimleşmesi olarak görmüşlerdir. Polisin en önemli özelliği insanın bütün kaderini kuşatmasıdır, dolayısıyla örneğin kilise ve devlete tekabül edecek bir ayırım poliste yoktur. Roma bakış açısı ise Yunan bakış açısına göre çok daha geniş ve karmaşıktır. Bu durum yalnızca, onun, imparatorluğun evrensel idealine açılmak için polisin sınırlı bakış açısını aştığı için değil, aynı zamanda "devlet" kavramına bir hukukî unsur kattığı için böyledir. Nitekim Cicero'nun "res publica" tanımında ilgi odağı, amaçtan doğrudan doğruya devletin yapısına kaydırılmıştır. Hukuk, bu bağlamda siyasî birliği diğer tüm insanî birliklerden ayıran özellik haline gelmeye başlamıştır. Orta Çağ'da Augustinus'a baktığımızda ise onun "res publica", "civitas" ve "regnum" gibi değişik deyimler kullandığını görüyoruz. Augustinus'ta bu sözcüklerin anlamlarının birbirlerinden tam anlamıyla ayrılacak bir yapısı olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, Orta Çağ'da sayıları artmaya başlayan insanî birlikteliklerin tip ve biçim çeşitliliğine göre bu kavramların anlamları farklılaşmaya da başlamıştır. Örneğin *civitas*, Avrupa'nın çeşitli yerlerinde, özellikle de İtalya'da gelişmekte olan site-devletini karşılar bir anlam kazanmıştır. *Regnum* ise, erken Orta Çağ döneminden beri oluşum sürecindeki yerel monarşileri betimlemek için kullanılmıştır. *Respublica* da, genelde daha geniş bir topluluğu, tüm inançlı Hıristiyanları tek çatı altında toplayan "respublica christiana"yı tanımlamaya adanmıştır. Bu dönemde kilise ve devlet arasındaki ayırım belirsiz olduğu

için, bakış açısına göre bu topluluk kilise veya devlet olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla görülebileceği üzere devlet sözcüğü Orta Çağ siyasî dil dağarcığında yer almamaktadır.¹³⁸

Nitekim “devlet” sözcüğünün, Avrupa’nın siyasî sözlüğüne N. Machiavelli tarafından kazandırıldığı hemen herkes tarafından kabul edilmiştir.¹³⁹ Fakat onun “stato” şeklinde kullandığı kavram henüz gelenekten tam anlamıyla kopmuş yepyeni bir kelime değildir.¹⁴⁰ Dilbilimciler, devlet sözcüğünün kökeninde “durum” ya da “var olma biçimi”ni karşılayan Latince *status* kelimesi olduğunu kabul etmektedirler. İlk siyasî anlamıyla kullanıldığında *status*, mutluluk, refah, özel bir topluluğun sağlıklı düzeni -Kilise, İmparatorluk, Krallık- anlamlarında Orta Çağ ve II.-V. yüzyıllar Latincesi’nde kullanılmıştır. Bu kullanımın en çok anılan örneği, İmparator Justinianus’un “Respublica halini (statum) koruruz” şeklindeki ifadesidir. Bunun yanında “Kilise’nin konumu (statu) için dua etmek” ya da “Kilise’nin konumu (statu) hakkında düşünmek” gibi birçok örnek de Orta Çağ kaynaklarından çıkarılabilmektedir. Yine *status* sözcüğü, sosyal ya da ekonomik özel bir durumu tanımlamak, yani bireylerin oluşturduğu bir sınıfı ya da kategoriye diğerlerinden ayırmak için de kullanılmıştır. Bunların dışında Dante’nin tiraniye karşı “özgür bir devlet”ten söz etmesi ise devlet kavramının bugünkü anlamını çağrıştıracak bir içerik kazanmaya başladığını da göstermektedir. Yine de “Orta Çağ”da iktidarın kullanılması ya da yönetim etkinliği gibi anlamlara gelmeye başlamasıyla birlikte kelime, iktidarın kullanıldığı yer ve halk için de ayırım gözetmeksizin (örneğin Kilise estatları, Venedik estati) kullanılmaktadır. Bu durum sözcüğün kesin anlamından henüz çok uzakta olduğuna işaret etmektedir.¹⁴¹

Bununla birlikte “etat” sözcüğü İtalya’da 1458’den başlayarak resmî metinlerde modern anlamıyla yavaş yavaş kullanılmaya başlar. Yine 4 Mart 1489’da Giovanni di Carpegna, Floransa Cumhuriyeti’yle bir anlaşma yapar. Buna göre tüm “Etat’sının yargı gücü ve zenginlikleriyle” Floransalılarının koruması altına girdiğini bildirir. Böylece bu ifade ile anonim ve kişileştirmeden arınmış modern devlet tasarılarının ortaya çıkmaya

¹³⁸ Bkz. D’entreves, “Devlet Kavramı”, s. 193-194.

¹³⁹ Schmitt, “Somut ve Çağa bir Kavram Olarak Devlet”, s. 247.

¹⁴⁰ Öyle ki Harvey C. Mansfield, Jr, Machiavelli’in kelimeyi geleneksel anlamıyla kullandığını iddia etmiştir. Ona göre Machiavelli, “stato”yu gayr-ı şahsî bir anlamda kullanmamıştır. Harvey C. Mansfield, Jr., “On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli’s Use of Stato”, **The American Political Science Review**, Vol. 77, No. 4 (Dec., 1983), s. 849-857.

¹⁴¹ D’entreves, “Devlet Kavramı”, s. 195-196.

başladığı görülür. Bu nedenle N. Machiavelli'nin *Hükümdar*'ın ilk cümlesinden itibaren devletten söz ettiğini görmek daha bir anlaşılır olur. “İnsanları yönetmiş ve yöneten bütün devletler, bütün senyörlükler ya cumhuriyet ya da prenslik olmuş ve olmaktadır.” Burada “devlet” kelimesi ile ifade edilmek istenen genel görünümü ve biçimi değişebilen, ancak özde hâkim çizgileri açısından aynı kalan kolektif bir birliktir. N. Machiavelli, sözcüğün kesin tanımını vermemiştir; fakat “belli bir toprak ve halk üzerinde gücü kullanan aygıt” anlamıyla, modern zamanlara özgü bakış açısı bilhassa onun eserinde kendini hissettirmiştir. Dolayısıyla onun eserinin yayılması, kelimenin modern ulusların siyasî dil dağarcığındaki yerleşik anlamının kabul edilmesinde en önemli paya sahip olmuştur.

Yine Jean Bodin, 16. yüzyıldaki dinî gerilimin bir çaresi olarak, Katolikler ve Protestanlar arasındaki kavganın üstünde yüce bir iktidarın kurulması gerektiğini düşünmekteydi. 1576'da *Les six livres de la République* (Devletin Altı Kitabı) adlı eserinde, bütünüyle kralın elinde bulunan egemenlik kavramını açıklamıştı. J. Bodin, “république” sözcüğünü kullanarak “devlet”i anlatmış ve “Fransa estati” ya da bir “Cumhuriyetin estati” derken, bu sözcüğü genelde yönetim biçimi anlamında kullanmıştır. Bununla birlikte onun, “etat” sözcüğünü, yönetim biçiminden bağımsızca kurulu her türlü siyasî düzeni, yani Roma devletini, Venedik devletini ya da Cenova devletini anlatmak için de, modern anlamında kullandığı olmuştur. Kavramın bu gelişiminin resmî metinlerde de kendine yer edindiği görülmektedir. Nitekim 1576'da, III. Henri, Blois Etats Généraux'sunda bir söylev verir ve meclisten “Bu krallığa huzur vermelerini ve devletin kanayan yaralarının acısına bir çare bulmalarını rica eder”, sonra yine meclisin “bu devletin dirliğinin korunması için iyi bir barış” düzenlenmesi isteğini ekleyerek konuşmasını sürdürür. IV. Henri ise 4 Kasım 1596'da “bu devletin kurtarıcısı ve yeniden kurucusu” olduğunu söyler; 7 Şubat 1599'da “devleti yeniden kurduğu için” parlamentonun ona itaat etmesini ister. Ayrıca İspanya ile işbirliği yaparak komplo girişiminde bulunan Mareşal de Biron'un af isteğini reddederken şu sözleri kullanır: “Benim özel çıkarım söz konusu olsaydı, onu tüm kalbimle bağışladığım gibi, yine bağışlardım; ama söz konusu olan çocuklarımdan daha çok şey borçlu olduğum devlettir”. Bu ifade ile IV. Henri, ulusal topluluğun sürekli çıkarlarıyla özdeşleştirdiği çok açık bir devlet fikrine gönderme yapmaktadır. 16. yüzyıl başında “etat” kelimesi belirsizdir ve ona denk düşen kavram daha çok “république”tir. 17. yüzyıl başında ise “etat” kavramı açıklık kazanmıştır. Nitekim bu durum Charles Loyseau'nun kullanımında görülebilmektedir. İyi

bir N. Machiavelli okuyucu olan C. Loyseau için “etat”, *imperium* (güç) uygulayan bir *dominium*dur (otorite). Öyle ki XIV. Louis’e göre dahi devleti kral temsil eder ama kralla devlet aynı şey değildir. Ona göre halkın çıkarları kendi çıkarlarından üstün görülmelidir.¹⁴²

Açıkça görüldüğü üzere modern anlamdaki devlet kavramı Avrupa’da dahi 17. yüzyılda ortaya çıkmıştır.¹⁴³ Nitekim Türkçede kullandığımız ve Arapça kökenli olan devlet kavramının sözlük anlamına baktığımızda, “değişmek, bir halden başka bir hale dönmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak; üstün gelmek, zafer kazanmak”¹⁴⁴ gibi anlamlara geldiği görülmektedir. Bu nedenle henüz dünyanın hiçbir yerinde modern anlamı yok iken kelimeyi modern anlamları ile tarihe irca etmek, kavramlar ve düşünce arasındaki bağlantı düşünülürse oldukça problemlili bir tarih yazımını karşımıza çıkarır. Bu yüzden kavramın Osmanlılardaki bağlamını tespit etmek anakronizmden kurtulmanın en iyi yoludur. Bu yolda ise Christoph K. Neumann’ın sorduğu, Osmanlıların siyasi mekanizmalarına ne ad verdikleri sorusu, başlangıç için oldukça anlamlıdır.

Osmanlıların kendilerine ne ad verdikleri sorusuna bugün verilen cevap “Devlet-i Âliye”dir. Fakat bu kavramın, sistematik bir kaynak taraması ile ne zaman, hangi eserlerde ve hangi anlamlarda kullanıldığına dair bir çalışma yoktur. Bu sebeple Osmanlı tarihçiliğinin bu eksik yönünün bir sonucu olarak kavram, bugünkü anlamda bir devlet yapısına işaret etmek üzere kullanılmıştır. Hâlbuki örneğin 15. yüzyıl boyunca yazılan tarih kitaplarına baktığımızda uygun görülen başlığın “Tevârih-i Âl-i Osman” yani

¹⁴² Devlet kavramının bu gelişimi hakkında daha çok malumat edinmek için bkz. Jean-Pierre Brancourt, “Estat’lardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi”, **Devlet Kuramı**, (Der. Cemal Baki Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 177-190.

¹⁴³ M. Weber de, kavramın yeniliğine vurgu yapmakta ve “tamamen modern olan *devlet* kavramını örneklerine uygun şekilde yine gayelerinden soyutlayarak tarif etmek gerekir. Zira son zamanlarda gördüğümüz gibi gayeler değişebilmektedir. Bugünkü *devletin* formel özelliği, kanunla değiştirilebilir nitelikte bir idari ve hukuk düzenine sahip oluşu ve (yine kanunlarla belirlenmiş) idari organı tarafından bu hukuki ve idari düzene göre teşkilat faaliyetleri sergilenmesi ve bu idari ve hukuki düzenin sadece -doğum yoluyla katılan- mensupları üzerinde değil kendi hakimiyet bölgesi içinde sergilenen bütün davranışlar üzerinde de bağlayıcı bir geçerlilik iddia etmesidir. (Bölgesel nitelikli). Ayrıca günümüzde meşru şiddet ancak ve ancak devletin düzeninin izin vermesi veya emretmesi ile uygulanabilmektedir. (Mesela babaya evladını tedip etme hakkını vermesi gibi, bu bir zamanlar çocuk veya kölenin hayatı üzerinde tasarruf etmeye kadar varan ve kendiliğinden meşru addedilen efendiye has şiddetin günümüze kadar kalmış bakiyesidir.) Devlet egemenliği günümüzde tekeli bir vasıfa sahiptir. Bu tekeli vasıf, devlet egemenliğinin rasyonel bir kurum ve sürekli bir işletme olma özelliği kadar mühim ve asli bir özelliğidir. Şiddet tekeli, rasyonel kurum ve sürekli işletme nitelikleriyle beraber devlet egemenliğinin en mühim özelliklerinden biridir.” demektedir. Max Weber, **Sosyolojinin Temel Kavramları**, (Çev. Medeni Beyaztaş), İstanbul: Bakış Yayınları, 2007, s. 109-110.

¹⁴⁴ Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, **D.İ.A.**, C. 9, İstanbul, 1994, s. 234.

“Osmanlı ailesinin tarihleri” olduğu görülmektedir; ayrıca en son Kemalpaşazâde eserine bu ismi vermiş ve metninde de “Devlet-i Âliye”den söz etmemiştir.¹⁴⁵ Yine Gelibolulu Mustafa Âlî, 1581’de telif ettiği eseri *Nushatü’s-Selâtin*’de, “memâlik-i Osmaniye”, “âl-i Osman”, “diyar-ı Rum”, “memâlik-i Rum”, “milket-i Osman” veya sadece “Rum”dan bahsetmekte ve “devlet” sözcüğünü kullanmamaktadır. C. Neumann, buradan hareketle 16. yüzyılın sonuna dek isimlendirmede kurumun değil hanedan, hükümdar belki de ülkenin esas olduğunu söylemektedir. Bunun ise oldukça normal olduğunu; zira üretimi ağırlıkla ziraî, siyasî iktidarın ana endişesinin ise askerî olduğu toplumlarda, hükümdarın, toprak gelirlerini askerlerine dağıtarak XIV. Louis gibi sırf ideolojik olarak değil,¹⁴⁶ sosyal ve siyasî olarak devletin ta kendisi olduğunu ifade etmektedir. Osmanlıların resmî belgelerinde o zaman devletten “devlet” olarak bahsedilmemektedir. Kanuni, Habsburg imparatorlarına gönderilen nâmelerinde ülkesine daha çok “Memâlik-i Mahrûsem”, sultasına da “saltanat” demektedir. O dönemin adaletnâmelerinde de terminoloji aynı idi. Bu durum oldukça normaldi. Nitekim İbn Haldun’da da “devlet” sözcüğü, hanedan ile devletin özdeşleştirildiği bir anlamda kullanılmakta idi; dolayısıyla hanedan devletin ta kendisi olmaktaydı. Öyle ki İbn Haldun mütercimi Rosenthal da “dawla” sözcüğünü “dynasty” olarak tercüme etmişti.

17. yüzyıla gelindiğinde ise istikrarlı olmayan bir kullanım ile karşılaşmaktadır. Sözcüğe çoğunlukla mevcut Osmanlı hâkimiyetini anlatmak için başvurulmaktadır, henüz onu adlandırmak için değil. Yine de bunun istisnaları bulunmaktadır. Örneğin Selanikî, kroniğinin ilk bölümlerinde “Memâlik-i Osmaniye”, “Memâlik-i Mahrûse-i Osmanî”, veya sadece “Memâlik-i Mahrûse” ifadelerini kullanmakta ve bu kullanımı sonra da devam ettirmektedir. Ancak tarihinin ortasına rastgelen ve III. Murad’ı ağır sözlerle eleştirdiği, o sultana ait devrin sonuç sayfalarında, birdenbire “Memâlik-i İslâmiye” ile “Devlet-i

¹⁴⁵ C. Neumann’ın bu tespitini destekleyecek bir husus da Fatih’in teşkilat kanûnnâmesinde bulunmaktadır. Öyle ki kanûnnâmede “Devlet-i Âliye” ifadesi hiç geçmemektedir. “Devlet”in teşkilat yapısının ortaya konulduğu bu kodifikasyonda Fatih, “ve cümle umûr-ı saltanatı vezîr-i a’zam, sâir vüzera ile ve defterdârlarım ile müşavere edeler. Anlardan gayrı kimesne vakıf olmaya.” demektedir. Yine Kanûnnâmenin I. babının sonunda “bu kadar ahvâl-i saltanata nizâm verildi. Şimdiden sonra gelen evlâd-ı kirâmım dahi islâha sa’y etsünler.” demektedir. (Ahmed Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahilleri: 1. Kitap Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnâmeleri**, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2006, s. 322, 326). Hâlbuki Devlet-i Âliye ifadesinin Osmanlılar ile olan münasebetinin zihnimizde ettiği yer düşünüldüğünde, burada, umûr-ı saltanat ve ahvâl-i saltanat ifadelerinin yerine “umûr-ı Devlet-i Âliye” ve “ahvâl-i Devlet-i Âliye” denmesi beklenirdi.

¹⁴⁶ H. Mansfield, modern bir şahsın “L’etat, c’est moi” (devlet benim) demesinin bir paradoks olduğunu söylemektedir (Mansfield, “On the Impersonality of the Modern State”, s. 849). Dolayısıyla devletin gayr-ı şahsîliğinin en önemli vasfı olduğu bir dönemde bu ifade, C. Neumann’ın vurguladığı gibi ancak ideolojik olabilirdi.

Osmaniye”den söz etmeye başlamaktadır. Bu ifade sonra da birkaç kere tekrarlanmaktadır. Selanikî tarafından bir devlet adı olarak kullanılan “Devlet-i Osmaniye”, Ayn Ali Efendi’nin kanûn derlemelerinde “Âl-i Osman” ile hemen hemen eşanlamlı şekilde kullanılmaktadır. Onun için kanûnlar hanedanın kanunlarıdır. Devletle padişahlar (artık bütün hanedan değil sadece hüküm süren ve sürmüş olan mensupları) aynıdır. Bu yüzden “eyyâm-ı devlet-i padişâhî”den bahsedilmektedir.¹⁴⁷ Bu kullanım resmî belgelerde de sıkça geçmektedir. 1637 tarihli bir adaletnâmede “eyyâm-ı devletim”den dört farklı biçimde; fakat hep bu anlamda söz edilmektedir. C. Neumann’ın belirttiği gibi bugünkü okuyucu o yerlerde muhtemelen “saltanat” kelimesini beklerdi. Kelimenin bu dönemdeki istikrarsızlığını gösteren bir diğer eser de *Kitâb-ı Müstetâb*’dır. Eserde Osmanlıların devleti için sistematik bir şekilde “Devlet-i Âliye” denilmektedir. Fakat bu başka adlar kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. “Âl-i Osman” hâlâ sadece hanedanı kastetmemektedir. Yazar, özellikle yasalardan söz ettiğinde hiçbir yerde “kanûn-ı Devlet-i Âliye” dememektedir, her zaman “kanûn-ı Âl-i Osman”ı kullanmaktadır. Yine ülkenin ismi olarak da “Memâlik-i Mahrûse” devam etmektedir. *Kitâb-ı Müstetâb* her ne kadar çok önemli bir eser olmasa da, devlet kavramının gelişmesi ve ad olarak Osmanlılara takılma sürecinin karmaşıklığını ve çok katmerliliğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu eserde hanedan ve padişah hâlâ anahtar konumlarını korumaktadırlar ve kurum ve yasalar hâlâ onlardan neşet etmektedir. Fakat artık, onların da doğru veya yanlış bir şekilde yaptıklarının ötesinde daha soyut (ve soyutlanarak yüceltilmiş) bir devlet kavramı vardır. Bununla birlikte bu soyut devletin nereye müstenid olduğu belli değildir. 18. yüzyıla gelindiğinde ise Naima, yine “Memâlik-i Mahrûse” veya karşısında Avrupalılar bulunca “Memâlik-i İslâmiye” diye yazmayı tercih etmektedir. Bununla birlikte Naima, İbn Haldun’dan uyarlayarak ortaya koyduğu tarih kuramı çerçevesinde, devlet kavramını büyük bir sarahatla tanımlamış ve bu tanım Osmanlılar tarafından bir daha sorgulanmamıştır: “Malûm ola ki mülk ve saltanat manasına olan devlet bir nev-i ayin üzere ictimâ-ı beşeriyeden ibarettir”.¹⁴⁸

¹⁴⁷ C. Neuman, buradaki “devlet” kelimesinin siyasî teşekkülün ismi değil, hükümdarın iktidarını anlatan bir sözcük olduğunu söylemektedir. Bizce de haklı olan C. Neumann, ilerde açıklanacağı üzere hükümdarın iktidarını anlatan “devlet” kelimesini gayet yerinde tespit etmekte; fakat sadece bunun “kut” olduğunu söylememektedir.

¹⁴⁸ Christoph K. Neumann, “Devletin Adı Yok-Bir Amblemin Okunması”, **Cogito Osmanlılar Özel Sayısı**, S. 19, (1999), s. 269-280. Bu noktada C. Neumann’ın makalesinde ortaya koyduğu “devlet” kavramının kronolojik dizilimi ile B. Tezcan’ın makalesinde tarih yazımı bağlamında ortaya koyduğu modern devletin oluşumu arasındaki kronolojik koşutluğa dikkat çekmek istiyoruz. Bilhassa 17. yüzyılda tarih yazımındaki çok anlatımlı yapı üzerinden özellikle II. Osman’ı eleştiren grubun baskın yapısı ile 18. yüzyılda

Görülebileceği üzere C. Neumann'ın makalesinden “devlet” kavramının hanedanla, bilhassa padişah ile ilgili bir kavram olduğu ortaya çıkmaktadır. Evliya Çelebi'nin “Devlet-i Osman Han” ifadesinden de açıkça anlaşıldığı üzere kavram hükümdarın iktidarını belirtmektedir. Ayrıca Defterdar Sarı Mehmed'in “Devlet-i Âliye kışı Bursa'da geçirmek istiyor”¹⁴⁹ ifadesinin gösterdiği üzere, padişahla organik bağı olan bir kavram olarak görünmektedir.¹⁵⁰ İşte bu noktada, Osmanlı metinlerindeki devlet kavramının yanlış anlaşılmasının en bariz örneği olan Muhibbî'nin meşhur beyiti, “sahib-i devlet” olarak Kanuni'nin beyitindeki belagat göz önünde bulundurularak okunursa, devlet kavramının aslı anlamına ulaşmak mümkün olacaktır.

“Halk içinde mu‘teber bir nesne yok *devlet* gibi

Olmaya *devlet* cihânda bir nefes sıhhat gibi

Saltanat didükleri ancak cihân gavgasıdır

Olmaya *baht u sa‘âdet* dünyada vahdet gibi”¹⁵¹

Burada belagat açısından çok açık bir tevriye¹⁵² kullanıldığı ve devlet kavramının iki anlamının bu tevriye ile birlikte Muhibbî tarafından ifade edildiği görülmektedir. Nitekim birinci beyitin birinci mısraındaki devlet, ikinci beyitin birinci mısraındaki saltanat ile eşleşmekte; birinci beyitin ikinci mısraındaki devlet, ikinci beyitin ikinci mısraındaki baht u sa‘âdet ile eşleşmektedir. Bu durumu fark eden B. Tezcan, devletin bu anlamları arasındaki yakın ilişkinin yönetim aygıtını çok kişisel hale getirdiğini ifade etmektedir. Kanunî'nin şahsî devleti yani bahtı, ona devleti yani tahta geçme sırasını

hükümdardan nisbeten bağımsızlaşmaya başlayan bir bürokratlar grubunun kendilerini devletin birer parçası addederek, tarih yazımında hakîm paradigmayı meydana getirmeleri oldukça dikkat çekicidir.

¹⁴⁹ Neumann, “Devletin Adı Yok”, s. 279.

¹⁵⁰ Devlet ve hükümdar arasındaki bu bağı R. Abou-El-Haj şu şekilde ifade etmektedir: “Modern tarihçiler Osmanlıların kullandığı *devlet* terimini neredeyse istisnasız yanlış anlamışlar ve ona günümüzün ulus-devlet anlamı ve çağrışımlarını yüklemişlerdir. Bu yanlış anlama çoğunlukla otomatik bir şekilde ortaya çıkmaktadır, zira ikincil literatürde devlet terimiyle anlatılan tarihsel olgudaki somut değişmelerin kapsamlı bir tartışmasını bulmak güçtür. Devlet kavramının 17. yüzyılda ne anlama geldiği konusunda en tatminkâr tanımı Andreas Tietze getirmiştir. Konuyla ilgili ilk tartışmaların birinde devlet kavramını şu şekilde tanımlamıştır: ‘devletin meşru başkanının ya da onu temsil edenlerin karar alma yetkisi, gücü.’” Abou-El-Haj, **Modern Devletin Doğası**, s. 49.

¹⁵¹ **Muhibbi Divanı**, C. 2, (Haz. Coşkun Ak), Trabzon: Trabzon Valiliği Yayınları, 2006, s. 763. (Vurgular bize ait).

¹⁵² Sözlük anlamı bir haberi gizleyerek bir başka söz ve haberi öne çıkarmak olan tevriye, şiir ve düzyazıda yakın ve uzak iki anlamı bulunan bir kelimenin zihne hemen gelen yakın anlamını değil uzak anlamını kastetmektedir. M. A. Yekta Saraç, **Klasik Edebiyat Bilgisi Belagat**, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2010, s. 207.

bahşetmiştir. Bu mevkiyi ise Allah'tan başka kimseye borçlu değildir. Dolayısıyla yönetim aygıtının kendisine ait olduğunu iddia etmeye hakkı vardır.¹⁵³ Nitekim bunu bahtı sayesinde elde etmiştir.¹⁵⁴ Tevriyenin ikincil anlamı öne çıkarmaktaki hususiyeti düşünülürse bu beyitlerde vurgunun da zaten bahta yapıldığı anlaşılır. Böylece devlet kelimesinin en önemli anlamının “Klasik” dönemin en önemli hükümdarının ağzından “baht u sa‘adet” olduğu anlaşılmaktadır. Bu kelime grubunu en iyi karşılayacak kavramın ise Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lügati't-Türk*'ünde devlet kelimesinin karşılığı olarak belirttiği “kut” olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki Kutadgu Bilig nüshalarından birinde “kut” yerine “devlet” kelimesi kullanılması¹⁵⁵ da bu fikri destekler mahiyettedir. Bunun yanında İbrahim Kafesoğlu, “kut”un anlamını tartıştığı satırlarda, bunun siyasî hâkimiyeti ifade eden bir kavram olduğunu; dolayısıyla “devlet” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Yine Reşat Genç ise Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig*'de, devletin sıfatından söz ederken, “kut”u doğrudan doğruya devlet kelimesinin Türkçe karşılığı olarak kullanmış olduğunu belirtmektedir. Ona göre de burada kastedilen devlet, “state” anlamındaki devlet değildir. Zira Türkler bu anlamda “il” veya “el” kelimesini kullanmaktadırlar. Buradaki devlet, bugün kullanılan “devlet kuşu” deyimindeki “devlet”in içerdiği anlamdadır.¹⁵⁶ Nitekim B. Gencer de bu durumu tespit ederek “devlet”in, kutun İslâmîleşmiş hali olduğunu söylemektedir. İl'in hükümdarı olan Hakan'ın “kut”u, siyasî hâkimiyetin kaynağını belirtmektedir. Bu hâkimiyetin mekân boyutundaki görünümü ise il'e tekâbül etmektedir. Kut, hükümdara Tanrı tarafından bahşedilen hükümlerlik yetkisi, egemenlik hakkı

¹⁵³ Tezcan, “Tarih Üzerinden Siyaset”, s. 250.

¹⁵⁴ Bu iki beyiti aslında uzunca şerh etme imkânı vardır. Öyle ki âlem-i sagîr ve âlem-i kebîr arasındaki ilişki düşünülürse birey olarak insanın sıhhatinin bütün âlemin sıhhati ile olan ilişkisi hemen akla gelebilir. Dolayısıyla halk içinde muteber olan devletin (saltanat) cihan kavgası olması ve bu kavgadan önemli olanın aslında Şeyh Galip'in meşhur beyitinde işaret ettiği gibi “zübde-i âlem” olan insanın sıhhati olduğu; dolayısıyla onla birlikte bütün âlemin sıhhatini belirttiği ifade edilebilir. (“Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen. Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.” **Şeyh Gâlip Divanı**, (Haz. Muhsin Kalkışım), Ankara: Akçağ Yayınları, 1994, s. 179-181). Bu noktada hükümdarların “tâbîb” metaforu ile temsil edilmeleri de sıhhat ile hükümdar, dolayısıyla vahdet arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından manidardır. Nitekim insan vücudundaki dört hiltın uyumu, yani herhangi bir şekilde birisinin diğerinin aleyhine artmaması sıhhatte işaret etmektedir. Bu dört hiltın sosyal yapıdaki uyumu ise nizâm-ı âlemi meydana getirmektedir. (Erkan-ı Erbaa hakkında bkz. Mehmet Öz, **Osmanlı'da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları**, s. 188-190.) Öyle ki Kınalızâde de sıhhatin her iki anlamına işaret etmektedir: “Ve bu hâkim tâbîb-i mizâc-ı âlemdir ki i'tidâl-i nizâm-ı âlemî -ki sıhhat andan ibarettir- hâsıl ise hıfz zâyil ise i'ade eder. Nitekim tâbîb-i mizâc-ı insânî i'tidâl-i mizâc-ı şahsî -ki sıhhat andan ibarettir- hıfz u i'ade eder.” demektedir. (Kınalızâde, s. 416). Dolayısıyla Muhibbî'nin de “hâkim” olarak sıhhatin bu çift anlamını bilmemesi düşünülemez. Nitekim devlet kelimesini tevriyeli kullandığını açıkça gördüğümüz Kanunî'nin sıhhat kelimesini de tevriyeli olarak çift anlamı ile kullanmış olduğunu düşünebiliriz.

¹⁵⁵ Ümit Hassan, “Düşünce ve Bilim Tarihi: Osmanlılık Öncesinde Türklerin Kültür Kökenlerine Bir Bakış”, **Türkiye Tarihi**, C. 1, (Ed. Sina Akşin), İstanbul: Cem Yayınevi, 2000, s. 304.

¹⁵⁶ Hassan, “Düşünce ve Bilim Tarihi”, s. 311-313.

demektir.¹⁵⁷ Bu bağlamda Ü. Hassan'ın, köken/başlangıç anlamlarını içeren söz ile, soy/nesep anlamlarını içeren sözün yaygın Türk lehçelerinde ve Altay birincil dil kökünde aynı kelimeler olduğu tespiti bizim açımızdan oldukça önemlidir. “Tös”, “töz”, “tüs” olan bu kelime, hem tarihsel anlamda akrabalık hem de başlangıç/köken demektir. Törenin kökü olan “tör” de “töz”den başka bir şey değildir. Yani töz ve tör aynı şeydir. Bu ise kandaş toplumun sınıfsız yapısında toplumun geneline yayıldığını gördüğümüz “kut” ile doğrudan alakalıdır. Yani kut töreyi içerisinde barındırmaktadır.¹⁵⁸

Bu noktada temeddünün “zorunlu” kıldığı süreçte padişahın “gerekliliği”, Tursun Bey'in satırlarında “kut”un, “siyaset-i sultânî”ye dönüşmüş biçiminin en iyi ifadesi olmaktadır: “... Pes eğer, tabi‘atları muktezâsınca konulursa, aralarında şol kadar tenâzü‘ ü temânü‘ ve husûmet ü tedâfü‘ vâkı‘ ola kim asl-ı ictimâ‘dan maksûd olan te‘avün ve yardımlaşmak hâsıl olmaz; belki birbirin ifsâd ü ifnâ ider. Zarûrî nev‘-i tedbirden gerekli oldu ki her birini müstahıkk olduğu menzilde koya; kendü hakkına kâni‘ idüp dest-i tasarrufını hukûk-ı gayrdan kûtâh kıla. Ve benî nev‘ arasında umûr-ı te‘âvüni mütekeffil şugl ne ise ana meşgul eyleye. Ve bunun gibi tedbire siyâset dirler. Ve eğer şöyle ki bu tedbîr ber-vefkı vücûb ve kâ‘ide-i hikmet olursa -ki mü‘eddi ola bir kemâle ki bi’l-kuvve beni-nev‘ün eşhasında konulmuştur ki ol kuvvet iktisâb-ı sa‘âdeteyndür -ana ehl-i hikmet siyâset-i İlâhî dirler, ve vâzı‘ına nâmûs dirler. Ve ehl-i şer‘ ana şer‘iat dirler, ve vâzı‘ına şâri‘ itlâk iderler ki, peygamberdür. Ve illâ, ya‘nî bu tedbîr ol mertebede olmazsa belki *mücerred tavr-ı akl*¹⁵⁹ üzere nizâm-ı âlem-i zâhir için, meselâ tavr-ı Cengiz Han gibi olursa, sebebine izâfet iderler, siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî dirler ki, *örfümüzce ana*

¹⁵⁷ Gencer, “Osmanlı Siyasî Felsefe ve Rejimi”, s. 107.

¹⁵⁸ Tafsilat için bkz. Hassan, “Düşünce ve Bilim Tarihi”, s. 317-320. Kandaş toplumdan uygarlığa giden süreç içerisinde “kut”un bütünselliğinden parçalanmasına, Osmanlı döneminde ise hükümdarla özdeşleşmesine doğru giden süreç oldukça girift antropolojik ve linguistik tedkikleri gerektirmektedir. Bu husus aslında Osmanlı geleneğinin geçirmiş olduğu safhaları anlamakta ve 16. yüzyıla gelindiğinde mutlak bir hükümdarın varlığında kendini temsil eden devletin genetik kodlarını ortaya koymakta ilk elden önem arz etmektedir. Bu bağlamda Ü. Hassan, Fatih'in örf-i sultânîsine giden yolda Örgüt-inanç-davranıştan, hukuk-ideolojiye dönüşümü **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, adlı kitabında incelemeye çalışmıştır.

¹⁵⁹ Buradaki “akıl”ı modern rasyonaliteye bağlı yorumlamamak gerektiği kanaatindeyiz. Birçok kavram gibi aklın da Osmanlı bağlamındaki anlamlarının ortaya konulması gerekmektedir. Nitekim burada sadece akıl da denilmemiştir; “mücerred” akıldan bahsedilmiştir. Dolayısıyla bunun faal akıl ile olan bağı bizce önemli bir araştırma konusudur. Ki bu şekilde faal akıl ile düşünüldüğünde Tanrı ve kut arasındaki ilişki ile paralellik kurmak da mümkündür. Bu bağlamda bilgi, Tanrı'dan akıllara (intellects) süzülür, bu süzülme faal akılda (active intellect/agent intellect) son bulur. Maddî/heyûlânî akla sahip insan, duyulur dünyadan iç ve dış duyuları ile aldığı vücûd-ı zihniyi *tecridle*, faal akıl ile hads yoluyla ittisal eder; böylece yakînî bilgiye (sûrete, illete, ilkelere) ulaşır. Bu nedenledir ki, faal akla -varlık veren olması yanında- bilgi veren (vâhib el-ilm) denilmiştir. Bkz. Fazlıoğlu, **İşk imiş her ne var âlem'de İlim bir kıl ü kâl imiş ancak**, s. 125. (Vurgu bize ait).

örf dirler. Keyfe mâ-kân, her kangısı olursa, anun ikâmeti elbette bir pâdişâh vücuduna mevkûf. Hattâ şöyledür ki, her rûzgârda vücûd-ı şâri‘ hâcet deġöldür; zîrâ ber-vaz‘-ı İlâhî, meselâ dîn-i İslâm ‘alâ vâzı‘ihi efdalü’s-selâm’¹⁶⁰ nizâm-ı âlem-i zâhir ü bâtın için, ‘ilâ yevmi’l-kıyâm’¹⁶¹ kâffe-i enâm üzre kâfidür, bir peygamber dahı hacet deġöldür; ammâ her rûzgârda bir pâdişâhun vücûdı hacettür ki anun *tasarruf-u cüz’iyyâtta*, ber-haseb-i maslahat, her karn u her rûzgâr vilâyet-i kâmilî vardur. Ve eġer anun tevbîri munkatı‘ olsa bakâ-yı eşhâs ber-vech-i ekmel sûret bulmaz; belki bi’l-küllî fenâ bulur. Ve ol nizâm -ki ve ‘mâ halaktü’l-cinne ve’l-inse illâ li-ya‘büdün’¹⁶² anunla mütasavverdür- fevt olur. Pes nizâm-ı matlûb husûlî için vücûd-ı pâdişâh vâcib oldu ki, vücûdmsuz intizâm-ı ahvâl-i eşref-i mümkinât -ki nev‘i insândur- mümteni‘.¹⁶³ Tursun Bey’in bu meşruiyet çabalarına Kınalızâde’nin eserinde denk gelen yerde ise tam bir meşruiyet zemininde meselenin ele alındığı görölmektedir: “Ammâ hâkim-i mani‘ dediġimiz ol kimesnedir ki *te’yid-i ilâhî ile mümtâz ve tevfiġ-i na-mütenâhî ser-efrâz ola ki* hem tanzîm-i mesâlih-i bilâd ve hem tekmiîl-i nüfûs-ı ibâd itmeġe kâdir ola. Ve bu şahsa hükemâ ‘hâkim ale’l-ıtlâk’ ve ahkâmına ‘sınâ‘at-ı mülk’ derler. Ve müte’ahhirûn ana ‘halife’ ve fi‘line ‘hilâfet’ ve tâyife-i Şi‘a ana ‘imâm’ ve fi‘iline ‘imâmet’ derler. Ve Eflâtûn ana ‘müdebbir-i âlem’ ve Aristatalis ‘insan-ı medenî’ der, ya‘ni ol insân ki vech-i lâyıġ üzere hıfz-ı medîne eyler. Çün zimâm-i nizâm-ı âlem ve salâh-ı kâr-hâne-i benî adem bunun gibi *sâhib-i devletin* keff-i kifâyetine mevkûl ve tevbîr ü siyâsetine müfevvez ola, meyâmin ü berekât-ı ahvâl berâyâ vü re‘âyâyâ şâmil ve nüfûs-ı nâkısa hazîz-i noksân ve hâviye-i hevândan zirve-i kemâl ve izzet-i kurb-i Me-lik-i Müte‘âle vâsıl olur. (...) Pes her asrda vâz‘-ı şer‘iat olmak lâzım deġil, amma hâkim ki şer‘atı *i‘mâl u icrâ ve mevâdd-ı cüz’iyyede nass-ı şari‘ yok ise kavaid-i külliyesinden istihrâc u izhâr u ibdâ eyleye lâzımdır.* Ve bu kudrete ulemâ-yı müte’ahhirîn *ictihâd* derler ki halife-i ber-hakk olan kimesnede *şarttır* ve Cenâb-ı risâlet penâhî ‘Ulemâ u ümmetî ke-enbiyâ’i benî isra’île’,¹⁶⁴ ‘el-Ulemâ’u veresetu’l-enbiyâ’î’¹⁶⁵ buyurduġu budur. Ve *zillullâh* ve *halîfetullâh* dedikleri bu *sâhib-i devlettir*, zîrâ zıll, sâhib-i zılle mutâbık ve cemî‘-i hey’ât ü mekâdirde ana muvâfıkdır.”¹⁶⁶

¹⁶⁰ “En üstün selâm onun kurucusuna olsun”.

¹⁶¹ “Kıyamet gününe kadar”.

¹⁶² “Ben cinleri de, insanları da (başka bir hikmetle deġil) ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” **Kur’an-ı Kerim**, Zâriyât Sûresi, 56.

¹⁶³ Tursun Bey, s. 12-13. (Vurgular bize ait).

¹⁶⁴ “Ümmetimin âlimleri, İsrailoġullarının peygamberleri gibidir.”

¹⁶⁵ “Âlimler, peygamberlerin varisleridir.”

¹⁶⁶ Kınalızâde, s. 414-415. (Vurgular bize ait).

Görülebileceği üzere padişahın, *tasarruf-u cüz'ıyyâta* her zaman “vilâyet-i kâmilî” bulunmaktadır. Kınalızâde de ise padişahın, *mevâdd-ı cüz'ıyyede nass-ı şari'* yok ise ictihad edebilecek bir kudreti bulunması gerekmektedir. Bu husus halife olan kişide olması gereken en önemli özelliktir. Çünkü zıllullâh ve halifetullah olabilmesi için ictihad edebilmesi, bunun için de “devlet” sahibi olması gerekmektedir. Dolayısıyla Tursun Bey'in siyaset-i sultanî dediği şeyin onda “sahib-i devlet”¹⁶⁷ şeklinde ictihad etme gücü olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Böylece Tursun Bey'de İslâmî bir hüviyet taşımakla birlikte “dünyevî” görünümü kendini hissettiren örfî hukûk, Kınalızâde'de tamamıyla şer'îleşmiş bir halde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim tam da bu dönemde Ebussuud Efendi gibi bir âlimin bir kısım örfî hukûk kaidelerini şer'îleştirmekte gösterdiği maharet,¹⁶⁸ bu meşruluk ile de çakışmaktadır. Bu nedenle 16. yüzyılda, geleneğin en önemli tarafının, hükümdarın hemen bütün vasıfları ile meşrulaştırılmış olmasıdır denilebilir.

Dolayısıyla Osmanlı geleneğini tek “zıllullâh” yani “sahib-i devlet” olan hükümdar temsil etmektedir. Nitekim Mustafa Nuri Paşa, geleneğin bozulmasına işaret ettiği satırlarda, Kanunî'nin sadrazamlarına oldukça büyük yetkiler vermesinden ve daha sonraları da vezirlere “sahib-i devlet” unvanı verilmesinden bahsetmektedir.¹⁶⁹ Bu da Osmanlı geleneğinin en önemli tarafının tek bir “devlet” sahibi olması olduğuna işaret etmektedir. Bu “sahib-i devlet”in en önemli ayırıcı vasfı ise, “kut”un “devlet”e dönüşmesinden de anlaşılacağı üzere kanûn koyma salahiyeti olarak görünmektedir.

Bu noktada üzerinde durulması gereken bir husus da, Tursun Bey'in “*örfümüzce ana örf dirler*” ifadesindeki örflerin nasıl değerlendirileceğidir. Burada açıkça görüldüğü üzere iki ayrı örf olduğu anlaşılmaktadır. Siyaset-i Sultânîye Osmanlı örfünce “örf”

¹⁶⁷ M. Türker-Küyel, Kutadgu Bilig'de “devlete tesâhüb etmek, devlete sahip çıkmak kut anlamına gelmektedir.” demektedir. Türker-Küyel, “Fârâbî, Hikmet ve *Kutadgu Bilig*”, s. 463.

¹⁶⁸ Bu konu hakkında bkz. Colin Imber, **Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk**, (Çev. Murteza Bedir), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.

¹⁶⁹ “Yardımcı anlamına uygun olarak vezirler, ulu padişahların muavinleri, vezir-i âzam da bunların başkanı iken rahmetli Sultan Süleyman Han'ın saltanatı başlarında, çok sevdiği İbrahim Ağa'yı kendinden önceki padişahların uyguladıkları kurala aykırı olarak doğrudan doğruya vezir-i âzamlığa yükseltip kendisine son derece bir bağımsızlık tanıyıp, yaşlılığı sırasında da Rüstem Paşa'ya önemli işleri vermekle adına uygun olarak vezir-i âzamlara ‘sadrâzam’ ve ‘vekil-i mutlak’ ve daha sonraları ‘sahib-i devlet’ denmeye başlandı.” Mustafa Nuri Paşa, **Netayic ül-Vukuat (Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi)**, C. 1-2, (Sad. Neşet Çağatay), Ankara: T.T.K. Yayınları, 1992, s. 126. Kanunî ile başlatılan bu sürecin Koçi Bey'deki anlatımı için bkz. Görüceli Koçi Bey, **Koçi Bey Risalesi**, (Haz. Yılmaz Kurt), Ankara: Ecdad Yayınları, 1994, s. 85-87. (Bundan sonra Koçi Bey).

denilmesi, ilk örfün Osmanlı geleneği olduğuna işaret etmektedir.¹⁷⁰ Yani bizce bu, Osmanlıların gerek kendilerinden önceki siyasal organizasyonlardan tevarüs ettikleri gerekse kendi tarihî tecrübeleri ile edinmiş oldukları o anki konumlarına gönderme yapan bir kavramdır. Daha açık ifade edecek olursak, İmparatorluğun siyasal vizyonunu, yani Osmanlıların bakış açısını ifade etmektedir. İkincisi ise padişahın kanûn koyma gücünün sonucu olan örfî hukuk olarak görünmektedir. Bu örfî hukûkun ise adet anlamındaki örf ve hükümdarın bu örf üzerindeki tasarruf yetkisi ile beraber onun yukarıda ifade edilen siyasal vizyon noktasından kendi insiyatifi ile koyduğu kanûnlardan müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim adet anlamındaki örfün, örfî hukûka her zaman kaynaklık etmediği, hatta bir kısım adetlerin Fatih'in teşkilat kanûnnâmesindeki meşhur "ta'am"¹⁷¹ maddesinden de anlaşılacağı üzere kaldırılabilirdiği anlaşılmaktadır. Böylece bizce yaşadığı dönemin gerekliliklerine cevap verebilmede en önemli çıkış noktası olan söz konusu siyasal vizyon anlamındaki örf, Osmanlı İmparatorluğu'nun en mühim bileşeni olmuştur. Bu örfün ve bunun verdiği hareket kabiliyeti ile ortaya konulan kanûnun, şer'iatla ve hükümdarla olan bağlantısı ise meşruiyeti temin etmiş ve bunlar Osmanlı geleneğinin üç önemli sacayağını teşkil etmiştir.

Böylece temeddün kaynaklı kuramsal bakış açısı, E. Rosenthal'in belirttiği gibi Osmanlıların şer'iatın siyasî karakterini vurgulamalarına fırsat tanımış ve bunun yanında padişahın şer'îliğini oldukça meşru bir zeminde ifade edebilme şansı vermiştir. Dolayısıyla siyasal vizyonu belirlemede hükümdarların başat bir konumda olmasını temin etmiştir. Bu nedenle şer'iat hükümdarların da kiskanç bir şekilde muhafaza etmeye çalıştıkları bir yapı olmuştur. Nitekim II. Mustafa hükümlerde şer'iat ile birlikte kanûnun zikredilmesini yasaklamıştır.¹⁷²

Bu nedenle Osmanlı'nın geleneksel dönemi itibariyle şer'iat ve hükümdar bu yapının en önemli iki göstergesi haline gelmiştir. Bu göstergeler ise birbirinden ayrı iki durum olmaktan ziyade, devlet kavramı hakkında yukarıda yaptığımız açıklamalar

¹⁷⁰ Yukarıda Tursun Bey'in temeddüne kendi örflerince şehir, köy ve oba denildiğini söylemesi de ilk örfün Osmanlı geleneği olduğuna işaret etmektedir.

¹⁷¹ "Ve cenâb-ı şerîfim ile kimesne *ta'am yemek* kanunum değildir. Meğer ki ehl-i iyâlden ola. Ecdâd-ı izâmım vüzerâsiyla yerler imiş. Ben ref' etmişümdür". Akgündüz, **Osmanlı Kanûnnameleri 1. Kitap**, s. 327. (Vurgu bize ait.)

¹⁷² Osman Nuri Ergin, **Mecelle-i Umur-ı Belediye**, C. 1, s. 544'den aktaran Gencer, "Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi", s. 149.

düşünülürse; yani devletin doğrudan hükümdarı ifade etmesi hususu göz önünde bulundurulursa, din ü devlet ikizliğini hükümdar ve şer'iat arasındaki ilişki bağlamında okumak da mümkündür.¹⁷³ Nitekim Gazâlî, Osmanlı literatüründe oldukça meşhur eseri *Nesâyihü'l-mülûk*'da, “melik ile din tevâmândır ya'ni melik ile din ikisi bir karından toğmuş kardaşlardur biri birinden ayrılmâğa imkân yokdur” demektedir.¹⁷⁴

Dolayısıyla kurulan bu gelenekten, yani hükümdarın iktidarından (devletinden) ve şer'iaten her türlü ayrılık, modern devletin en önemli tarafının gayr-i şahsîlik olması bakımından, moderniteye dönük bir eğilim anlamına gelmektedir. Çünkü şer'iat ile kişisel bir ilişki tesis etmiş olan hükümdar, bu ilişkisinin kendisine vermiş olduğu kudret ile mutlak bir iktidar elde etmiştir. Bu iktidarın en önemli yanı da “sahib-i devlet” olarak kanûn yapabilme gücüdür. Dolayısıyla kaynağını tek bir merciden (şer'iat) alan, tek bir hükümdar tarafından temsil edilen kanûn, siyasal vizyonun sıkı sıkıya hükümdara bağlı

¹⁷³ Y. Yücel, II. Mehmed için “bütün dinî ve siyasî kuvvetleri şahsında toplamıştı” demektedir. Yücel, “Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyon”, s. 659.

¹⁷⁴ Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *Nesâyihü'l-Mülûk (İnceleme-Metin-Dizin)*, (Haz. Turgut Tok), İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2009, s. 150. Buradaki dini, aynı zamanda hükümdarın dinle olan uyumu şeklinde okumak da mümkündür. Bu ise hükümdarın dine karşı tavrı, ona yakın veya uzak oluşu şeklinde dile getirilebilir. Yani onun dindarlığına gönderme yapmaktadır. Nitekim I. Ahmed döneminde yeniçeri kanunnamesini derleyen kişi, kanunnamenin girişinde kendisinin yeniçeri ocağı hizmetinde olup “*du'a-i din ü devlet-i padişâhî* evrâdına cân ü baş ile müdâvim ve mülâzım” olduğunu ifade etmektedir. (Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1996, s. 131). Açıkça din-i padişâhî ve devlet-i padişâhî için dua ettiğini söylemektedir. Nitekim padişahların dindarlıklarını kamu nazarında meşrulaştırmak için selâtin vakıflarından ve geçit alaylarından faydalandıklarını ve bu konuya oldukça önem verdiklerini de biliyoruz. (Bu doğrultuda Madaline C. Zilfi'nin “dindarlık siyaseti” kavramından hareketle bu konuyu irdeleyen bir yazı için bkz. Suraiya Faroqhi, *Yeni Bir Hükümdar Aynası: Osmanlı Padişahlarının Kamusal İmgesi ve Bu İmgenin Algılanması*, (Çev. Gül Çağalı Güven) İstanbul: Alfa Yayınları, 2011, s. 55-92). Bu nedenle yukarıda Kınalızâde'nin “Ve zillullâh ve halîfetullâh dedikleri bu sâhib-i devlettir, zîrâ zıll, sâhib-i zille mutâbık ve cemî'-i hey'ât ü mekâdîrde ana muvâfıkdır” ifadesinde görüldüğü üzere sahib-i devlet olan hükümdar, sahib-i zıll olan Allah'a uyduka meşru olabilmektedir. Bu durum yine Kınalızâde'de açıkça hükümdarların “Tehallekû bi-ahlâkillâhi (Allah'ın ahlâkını örnek alın) mazmunuyla âmil ise zillullâh fi'l-arz telkînine lâyük ve hilâfet-i hakîkate fazileti ile muttasıf u fâyük”olacakları şeklinde ifade edilmektedir. (Kınalızâde, s. 415). Bunun yanında camilere atanan en'am-hanların tayin beratlarında özellikle vurgulanan husus, “devam-ı ömr-i devletim için”dür. Padişah'ın kutunun devamı için de Kur'an-ı Kerim okuyan bu kişilerin doğrudan padişah tarafından atanmaları da manidardır. (T.Ş.S., 1828, 107/2). Bunun yanında padişah tarafından atanan İskender Paşa Vakfı'nın mütevellisine de “devam-ı devletim için duaya muavenet göstere” denilerek bir başka vazifesi hatırlatılmıştır. (T.Ş.S., 1824, 38/1). Ayrıca İskender Paşa Darü'l-kurrasına “ta'lim-i Kur'an” için 10 akçe yevmiye ile doğrudan padişah tarafından atanan Mevlana Ali'nin bir vazifesi de, Padişah'ın “devam-ı devlet”i için dua etmektir. (T.Ş.S., 1821, 44/2). İskender Paşa Vakfı'nın bir diğer mütevellisinin vazifeleri arasında, vâkıfın ruhu ve padişahın ifadesiyle “benim devâm-ı ömr ü devletim” için dua etmek bulunmaktadır. (T.Ş.S., 1830, 86/8). Cami-i Atik yakınında Hacı Hasan Mektebi'nde günlük 1 akçe ile muallim olan hafız vefat etmiş ve yerine Hafız Ali günlük 1 akçe ile tayin edilmiştir. Vazifesi de talimhanede muallimlik yapıp padişahın “devam-ı ömr ü devlet”i için dua etmektir. (T.Ş.S., 1821, 45/2). Bütün bunların yanında vazifeleri padişahın “devam-ı devlet”i için dua etmek olan birçok duagüyân bulunmaktaydı. (T.Ş.S., 1821, 42/2). Ayrıca beylerbeylere gönderilen hükümlerde, padişah, “Trabzon yalılarını muhafazası umur-ı mühimme ehemmi-i mühimmât-ı din ü devletimden olmağla” demektedir. T.Ş.S., 1830, 88/3.

olduğu dönemde geleneği temsil etmiş; fakat bizce, siyasal vizyonun dünyevî doğasından kaynaklanan hareketliliği nedeniyle söz konusu vizyonda söz sahibi olmaya başlayan grupların kanûn üzerinde kurdukları tasarruflar ise moderniteye doğru bir yola işaret etmiştir.¹⁷⁵ Burada elbette 18. veya daha çok 19. yüzyıldaki gibi bilinçli bir modernizm düşüncesi ile hareket edildiğini söylemek istemiyoruz. Kastetmeye çalıştığımız, Osmanlı hukukun bünyesinde var olan gayr-i şahsîleşmeye dair potansiyelin hükümdarın iktidarından bağımsızlaşmaya dönük faaliyetlerle bulaşabilmesi durumudur. Hükümdarın kişisel otoritesini parçalamaya ya da o otoritede gedikler açarak oradan kendi otoritesini tesis etmeye dönük her türlü girişim, bilinçli olarak modernizm bağlamında yapılmasa da, gayr-ı şahsî bir idareye giden yolda erken bir modern görünüm sergilemişlerdir.

Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun gelenekselliğini ve modernliğini ayıran en önemli meselenin meşruiyet noktasında toplandığı görülmektedir. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan beri siyasal icraatlarından belki de en önemlisi olan meşruiyet tesisi,¹⁷⁶ 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde büyük oranda başarılıydı. Bu bakış açısından H. İnalcık'ın "Klasik Çağ" kavramsallaştırmasını "meşruiyet çağı" olarak da okumak mümkündür. Dolayısıyla bu okuma "Klasik Çağ"ın her türlü sorundan münezzeh ideal bir çağ olup olmadığı tartışmasına¹⁷⁷ da belli oranda cevap verebilir. Nitekim bilindiği üzere "Klasik" dönemde 17. yüzyılda görülen birçok sorun (bilhassa askerî kesimin reâyâyâ zulmü hususunda) mevcut idi.¹⁷⁸ Fakat burada aslolan, bu gibi haksız fiillerin, meşruiyeti temin edilmiş bir dönemde hükümdarın her türlü meşruiyet zırhı ile donanmış "devlet"i içerisindeki boşlukları yakalayıp haksız bir tasarrufta

¹⁷⁵ Bu hareketlilikten kastımız, Tursun Bey'in "örfümüzce" ifadesinden anlaşılabilceği üzere, siyasal vizyonun dünyevî karakterinden kaynaklanan kamusal içeriğidir. Yani örfün padişahıtan ayrı bir yönetici zümre tarafından sahiplenilebilme potansiyelidir. Tursun Bey'in yaşadığı dönemde Fatih ve sonraki güçlü hükümdarlar tarafından kontrol edilebilen bu siyasal vizyon, 16. yüzyılın ikinci yarısında hükümdardan kısmen bağımsızlaşmaya başlayan bir "anayasacılar" grubu tarafından sahiplenilmeye başlanılmıştır. Nitekim C. Fleischer'in Mustafa Âli özelinde gösterdiği gibi, bu çağda dönemin padişahından bağımsız bir kanûn bilinci ortaya çıkmaya başlamıştır. C. Fleischer, bu dönemde bir "anayasallık" kaygısının hâkim olduğunu söylemektedir. (s. 208). Bu kaygı ise bilhassa, merkezî bir eğilim taşıyan III. Murad'a karşı olan kişiler tarafından dile getirilmiştir. Kanûnun tüzel bir kaynaktan geliyormuşçasına dönemin hükümdarından bağımsızlaştırılmaya başlanması ise, devlet ve hükümdar arasında kurulan geleneksel uyumun sorgulanmaya başladığını göstermektedir. C. Fleischer'in tespitine göre Âli, hükümdarla devlet arasında tam nedensellik ilişkisi olduğunu düşünmemektedir. Fleischer, **Tarihçi Mustafa Âli**, s. 316.

¹⁷⁶ Bu doğrultuda bir değerlendirme için bkz. Colin Imber, "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet", **Kanuni ve Çağı**, (Ed. Metin Kunt-Christine Woodhead), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002, s. 138-154.

¹⁷⁷ Söz konusu tartışma için bkz. Oktay Özel, "Modern Osmanlı Tarih yazımında 'Klasik Dönem': Bir Eleştirel Değerlendirme", **Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar**, S. 4, (2006), s. 273-294.

¹⁷⁸ Örnekler için bkz. Ahmed Mumcu, **Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı**, Ankara: Phoenix Yayınları, 2007, s. 11, 25-26.

bulunulmasıdır. Bu meşruiyetin parçalanmaya başladığı 17. yüzyılda ise durum, padişahın devletinde açılan gediklerden başka “devlet”lerin var olabilme çabasının ürünü olan merkez-kaç eğilimlerin, meşruiyeti yara alan padişahın iktidarını paylaşma çabalarıdır. Bu ise her seferinde padişahın mutlak yetkisinin sınırlandırılması ile sonuçlanmıştır. Bu nedenle aslında mesele meşruiyet noktasında düğümlenmekte ve gelenek ve modernite arasındaki sınırı ise 17. yüzyıldaki meşruiyet krizi temsil etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TRABZON ŞEHİRİ VE GELENEKSEL MEKÂNIN TEMEDDÜN ÜZERİNDEN SOSYO-POLİTİK ORGANİZASYONU

2.1. Osmanlı Şehri ve Medinesi: Siyasal Bir Mekân Olarak Osmanlı Şehri

Şehir, bilindiği üzere tarihin hemen her döneminde toplumsal anlamda önemli vazifeler yüklenmiş ve tarihin cereyan ettiği en önemli mekân olarak birincil konumunu hep sürdürmüştür. Bununla birlikte modernizmin bilhassa sanayi devrimi ile buluşma noktasında, şehirler, tarihin hiçbir devrinde görülmediği kadar büyümüş¹⁷⁹ ve modern mantalitenin üzerinde düşündüğü en önemli birimlerden biri haline gelerek birçok şehir teorisi ortaya çıkmıştır.¹⁸⁰ Bu teoriler içerisinde M. Weber'in kent kuramı “Doğu” ve “Batı” şehirleri arasında yaptığı ayrım da özellikle dikkat çekmiş ve bunun yanında kendisinin ilmî şöhreti nedeniyle uzun zaman kent kuramında tartışmasız bir üstünlüğe sahip olmuştur. M. Weber, tam bir kentsel topluluk oluşturulabilmesi için bir yerleşim alanının şu özellikleri taşıması gerektiğine işaret etmiştir: Bir kale, bir pazar, kendine ait bir mahkeme ve özerk bir hukuk, ilgili bir birlik biçimi, kısmî bir özerklik ve kendi kendini yönetebilme, son olarak ise seçimlerinde şehir sâkinlerinin katılımlarının gerçekleştiği yetkililerce yönetilme.¹⁸¹ M. Weber'in söz konusu özelliklerin bulunmadığını söylediği İslâm şehri hakkındaki düşünceleri ise Osmanlı şehir tarihi çalışmalarını da etkilemiş ve şehir tarihi araştırmalarına başlayanların ilk sorunu bu görüşü irdelemek olmuştur. İlk dönemlerde bir savunu şeklinde kalan bu irdelemeler, zamanla Osmanlı kaynaklarının

¹⁷⁹ Kırsal alandan kente işçi olmak için gelen kişilerin büyük bir nüfusa sebebiyet verdiği en iyi örnek Londra'dır. 14. yüzyılda nüfusu 30.000 olan ve 19. yüzyıla gelene kadar da nüfusunda çok büyük değişiklikler olmayan Londra, 19. yüzyıla girerken 900.000'i bulan nüfusu ile dünyanın en kalabalık şehri haline gelmiştir. (M. Yavuz Alptekin, **Medeniyet Havzalarından Küresel Trendlere Şehir ve Toplum (Şehirlerin Toplum Biçimlendirme İşlevi)**, İstanbul: Beta Yayınları, 2007, s. 51). M. Alptekin'in çalışması “kent planlaması” kavramı ekseninde, modern kentlerin geleneksel kentlere nispetle toplum dönüştürücü vazifelerinin izini sürmektedir. Bilhassa Habitat toplantıları çerçevesinde “sürdürülebilir insan yerleşimleri” kavramının, toplumsal dönüşümdeki rolünü ortaya koyan bölümleri, 21. yüzyılda küreselleşme bağlamında kent fonksiyonundaki artışa işaret etmesi bakımından önemlidir. (s. 155-208).

¹⁸⁰ Söz konusu teoriler hakkında bkz. Korkut Tuna, **Toplum Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

¹⁸¹ Max Weber, **Şehir: Modern Kentin Oluşumu**, (Çev. Musa Ceylan), İstanbul: Bakış Kitaplığı Yayınları, 2003, s. 105.

tarihçilerin önüne açtığı fırsatlarla büyük oranda gelişme kaydetmiş ve Osmanlı şehirlerinin birer şehir hüviyeti taşıdığı noktasında birçok çalışma kaleme alınmıştır. Hatta Osmanlı şehirlerine söz konusu tartışmadan belli oranda sıyrılmış bir kuramsal çerçeve ile nasıl yaklaşılacağına dair yazılar yazılmıştır.¹⁸² Dolayısıyla modern kentin, modern “Batı” ile kurulan sıkı bağlantısı nedeniyle; yine mekândan çok zamana vurgu yapan bir perspektiften kentlere bakan bu kuram da, “Doğu”yu, modernizmin ulaşmış olduğu tarih aralığının gerilerinde addederek aslında bir noktada göz ardı etmiştir.

Biz, tezimizde Osmanlı İmparatorluğunda yöneten ve yönetilenleri bir şehirde inceleyecek olmamızdan ötürü, öncelikle geleneksel dönemde mekânın nasıl algılandığını belirlemeye çalışarak, bir şehir kuramı ortaya koymaktan ziyade, Osmanlı belgelerinde şehre nasıl bakıldığını gözlemeye çalışacağız. Bunu ise daha çok siciller ekseninde yaparak; siyaset ve fıkıh arasındaki bağ ve yereli yansıtan en iyi belgelerin şer‘iye sicilleri olması bakımından sicillerin şehri tanımlama biçimlerine dikkat çekmeye çalışacağız.

Bu doğrultuda öncelikle şu hususu belirleyerek Osmanlı kaynaklarındaki şehir algısına eğilebiliriz: Modern zamanlardaki gibi “ilerlemeci” bir zaman algısının olmadığı bir dönemde, yukarıdaki temeddün bahsinde de görülebileceği üzere vurgu zamandan çok mekâna yapılmaktadır.¹⁸³ Ayrıca Nasîreddin Tusî’nin belirttiği gibi buradaki mekân algısı da coğrafi, topografik ya da fizikî herhangi bir hususa gönderme yapmaktan öte insan odaklı bir mekâna tekâbül etmektedir. Bu ise insan davranışları ile anlam kazanan bir evren demektir. Nitekim Yi Fu-Tuan, geleneksel insanın mekânı, coğrafyanın ötesinde insanların din sayesinde barışı gerçekleştirmek için yaşadıkları ahlâkî evren olarak algıladıklarını

¹⁸² Böyle bir öneri için bkz. Özer Ergenç, “Osmanlı Şehir Tarihi Araştırmalarının Kuramsal Çerçevesi Nasıl Oluşturulabilir?”, **Selçukludan Cumhuriyete Şehir Yönetimi**, (Ed. Erol Özvar-Arif Bilgin), İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2008, s. 49-60. Ö. Ergenç ve öğrencilerinin çalışmalarının M. Weber’in kuramının eksikliği/yanlışı/gidermedeki önemli rolleri burada zikredilmelidir. (Özer Ergenç, **Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya**, Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, 1996; aynı yazar, **XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa**, Ankara: T.T.K. Yayınları, 2006, Hülya Taş, **XVII. Yüzyılda Ankara**; aynı yazar, “Merkezî Mutlak Yönetim Modeli İçinde Yerel Unsurlar: Ankara Örneği”, **Selçukludan Cumhuriyete Şehir Yönetimi**, (Ed. Erol Özvar-Arif Bilgin), İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2008, s. 191-205). Osmanlı taşrasında, İmparatorluğun merkezî yönetiminin yerel unsurlarla uyumlu hareket etmelerine dair ve birçok arz-ı hâl ve arz-ı mahzarlarda görüldüğü gibi yerel yöneticilerin şehir sâkinlerinin de onayı ile vazifelerini sürdürmelerini ya da azledilmelerine dair sayısız örnek, bu çalışmaların önemli taraflarından birini teşkil etmektedir. Arz-ı hâl ve arz-ı mahzarlar hakkında ayrıca bkz. Halil İnalçık, “Şikâyet Hakkı: ‘Arz-i Hâl ve ‘Arz-i Mahzar’lar”, **Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 49-71.

¹⁸³ Geleneksel dönemde vurgunun mekâna yapılması hakkında bkz. Gencer, **İslam’da Modernleşme**, s. 109-110.

ortaya koymaktadır.¹⁸⁴ Mekânın bu dinî ve ahlâkî vurgusunu ise en iyi Osmanlı şehirlerinde görmek mümkündür. Şehirlerin kuruluşunda vakıfların oynadığı hayatî rol,¹⁸⁵ bunun yanında Osmanlı şehirlerini meydana getiren mahallelerin merkezinde yer alan camilerin ve kiliselerin toplum için ifade ettiği anlam ve mahallenin başlıbaşına bir ahlâkî görünüm arzemesi bu durumun iyi birer göstergesidirler.

Şimdi, Trabzon'un bu dönemde idarî taksimattaki konumunu elimizden geldiği kadar ortaya koyarak, daha sonra sicillerde bunun nasıl ifadelendirildiği üzerinden birkaç tespit yapabiliriz.

Bilindiği üzere Osmanlı idarî taksimatında ülke yukarıdan aşağıya eyâletlere, sancaklara, kazalara, nahiyelere ve köylere ayrılmaktaydı.¹⁸⁶ Bunun yanında Yasemin Beyazıt, H. İnalçık'ın *Klasik Çağ* kitabına dayanarak taşrada iki örgütlenme biçimi olduğunu; birincisinin askerî-idarî örgütlenmeler (eyâlet, sancak, timâr nahiyeleri ve dirlik), ikincisinin ise adlî ve idarî bir birim olarak kadılıklar olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁷ Y. Beyazıt'a göre "İki organizasyon biçiminin kesişme noktasında ise sancak-eyâlet merkezleriyle *nahiyeler* bulunmaktaydı. Eyâlet ve sancak merkezleri en önemli yerleşim birimleri olmaları sebebiyle büyük bir kaza alanını oluştur"maktaydılar.¹⁸⁸ Bu idarî bölünmenin "Klasik Dönem"deki en önemli birimini ise sancaklar teşkil etmekteydi.¹⁸⁹ 17. yüzyıla gelindiğinde ise M. Kunt'un gösterdiği gibi beylerbeyilerin artan nüfuzu üzerine merkezî konumu eyâletler almıştı.¹⁹⁰ Trabzon da, M. Kunt'un tezine uygun bir

¹⁸⁴ Yi Fu-Tuan, "The City as a Moral Universe", **Geographical Review**, Vol. 78, No. 3 (Jul., 1988), s. 316-324. Yi Fu-Tuan, Avrupa'da da şehrin ahlâk ile olan bağlantısının incelenmediğini ifade etmektedir. (s. 317). Türkçe'deki il kelimesinin barış anlamına gelmesi de ahlâk, barış ve mekân arasındaki bağlantıyı göstermesi açısından manidardır. Gencer, **İslam'da Modernleşme**, s. 33-34.

¹⁸⁵ Vakıfların şehir kurucu fonksiyonları hakkında bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", **Vakıflar Dergisi**, S. 2, (1942), s. 279-386.

¹⁸⁶ Mehmed İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, C.1, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: IRCICA Yayınları, 1994, s. 222.

¹⁸⁷ Yasemin Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı'da Kaza Sınırlarını Belirleyen Temel Etkenler", **Doğu Batı**, S. 53, (2010), s. 75. H. İnalçık kitabında: "...eyâletler, kadıların idarî ve kazaî bölgeleri olan kadılıklara göre ikinci bir taksime konu olmuştur." demektedir, fakat Y. Beyazıt'ın idarî-askerî ve idarî-kazaî şeklinde yaptığı tasnifi doğrudan ifade etmemektedir. (İnalçık, **Klasik Çağ**, s. 121-122). Dolayısıyla Y. Beyazıt, bunu H. İnalçık'ın yazımından kendisi çıkararak ifade etmektedir. Aslında Y. Yücel'in belirttiği gibi kaza ayrımı idarî bölünmenin de esasını teşkil etmektedir. (Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyon", s. 667). Bu nedenle yukarıdaki ayırım modern araştırmacının anlamlandırmak için ortaya koyduğu modern bir tasniftir. Bu bilinçte bulunduğu sürece de işlevsel bir ayırmadır.

¹⁸⁸ Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı'da Kaza Sınırlarını Belirleyen Temel Etkenler", s. 75-76.

¹⁸⁹ "Başlangıçtan beri sancak İmparatorluğunun temel yönetim birimiydi". İnalçık, **Klasik Çağ**, s. 122. H. İnalçık, ayrıca aynı sayfada "Osmanlı yönetiminin omurgasını oluşturan kadılar" ifadesini de kullanmaktadır.

¹⁹⁰ Kunt, **Sancaktan Eyalet**, s. 116.

şekilde 1580'lerde kurulan Batum Beylerbeyliğine 1581 tarihinde bağlanmıştır.¹⁹¹ Bundan sonraki süreçte bir çok arşiv kaydındaki “Trabzon Beylerbeyisine ... hüküm ki”, “Batum Beylerbeyisine ve Trabzon Beylerbeyisine hükm-i şerif yazıla ki” şeklindeki kullanımlar Trabzon’un bir eyâlet haline geldiğini göstermektedir.¹⁹² Nitekim Ayn Ali Efendi’nin *Kavânîn-i Âl-i Osman Der Mezâmîn-i Defter-i Dîvân*’ında “Eyâlet-i Trabzon” başlığı altında, “Trabzon ve Batum sancakları birikdirilüb ve Gümüşhane ile Maçka ilhâk olunub bir beğlerbeğilik olmuştur.” denilmektedir.¹⁹³ 1632-1641 yıllarına ait sancak tevcih defterlerinde burası “Eyâlet-i Batum nâm-ı diğer Trabzon” şeklinde kaydedilmiş ve eyâletin tek sancağı da Gönve olarak zikredilmiştir.¹⁹⁴ 1640 yılında Trabzon’a gelen Evliya Çelebi, Trabzon’un beş sancağı bulunduğunu söyleyerek bunları: Canha (Canca), Batum-ı zîr, Batum-ı bâlâ, Gönve ve paşa sancağı olarak da Trabzon şeklinde sıralamaktadır.¹⁹⁵ Kâtip Çelebi ise *Cihânnümâ*’sında Trabzon ve Batum sancaklarının birlikte beylerbeyilik olduğunu; sancaklarının ise Trabzon, Batum ve Gönve olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁶

Bu döneme ait mühimme defterlerinde de kimi zaman “Batum Beylerbeyisi”nden kimi zaman da “Trabzon Beylerbeyi”sinden bahsedilmektedir.¹⁹⁷ 17. yüzyılın ilk yarısına ait şer’iye sicillerinde de bazan “Batum Eyâleti”,¹⁹⁸ bazan da “Trabzon Eyâleti”¹⁹⁹ zikredilmiştir. Dolayısıyla Trabzon uzun zaman çift adla anılan bir eyâlet olmuştur. Bunun en önemli sebebi ise “serhad” olan Trabzon Eyâleti’nin bu yapısından kaynaklanan durumudur. Batum tarafında savaş olduğunda beylerbeyi oraya taşınmış, savaş olmadığı

¹⁹¹ F. Emecen, 1578’de Osmanlı-İran mücadelesinin hedefinin, kuzeyden Kafkasya harekâtıyla Azerbaycan’a girmek olarak tayin edilmesinden dolayı, gerek stratejik mecburiyetler gerekse lojistik destek münasebetiyle Trabzon’un Batum ile birlikte müstakil bir eyâlet olarak tanzim edildiğini ifade etmektedir. Bunun yanında Trabzon’u Erzurum’a bağlı gösteren son kaydın 2 Aralık 1580 tarihli olduğunu, Batum’a ait ilk beylerbeylik tayin kaydının ise 28 Kasım 1583 tarihli olduğunu söylemektedir. Fakat söz konusu yerde Elviye-i Batum başlığı altında Trabzon Sancağı zikredilmemektedir. Dolayısıyla F. Emecen’e göre Trabzon’un Batum’a bağlanmasının 1583’den hemen sonra gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Feridun Emecen, “Trabzon Eyaleti’nin Batı Sınırları”, **Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildirileri 6-8 Kasım 1998**, (Haz. Kemal Çiçek vd.), Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 2000, s. 162.

¹⁹² Bostan, **XV-XVI. Asırda Trabzon**, s. 21-22.

¹⁹³ Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 37-38. Sofyalı Ali Çavuş Risalesi’nde de benzer bilgiler verilmektedir. Emecen, “Trabzon Eyaletinin Batı Sınırları”, s. 162 (dipnot 18).

¹⁹⁴ Orhan Kılıç, “XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon Eyaleti’nin İdarî Taksimatı ve Tevcihatı”, **Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildirileri 6-8 Kasım 1998**, (Haz. Kemal Çiçek vd.), Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 2000, s. 180; M. Kunt, **Sancaktan Eyalete**, s. 192.

¹⁹⁵ **Evliya Çelebi Seyahatnâmesi**, 2. Kitap, (Haz. Zekerya Kurşun vd.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 48.

¹⁹⁶ M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Trabzon”, **İ.A.**, C. 12/1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979, s. 467.

¹⁹⁷ **B.O.A., Mühimme Defteri**, no. 78, s. 78, 175.

¹⁹⁸ **T.Ş.S.**, 1821-4, 110/1. Evâsıt-ı Ramazân 1030.

¹⁹⁹ **T.Ş.S.**, 1828, 109/3. Evâil-i Cemaziyye’l-ahir 1044.

zamanlar da ise paşa sancağı olan Trabzon'da oturmuştur. Yine sicillerimizden anlaşıldığı kadarıyla Trabzon Eyâleti'nin sadece Gönye olmak üzere bir adet sancağı vardır.²⁰⁰ Hiçbir kayıttta Batum Sancağı'ndan bahsedilmemektedir.

Eyâletin kazalarına baktığımızda ise Süleyman Demirci'nin 1641-1700 yılları arasında bulunan avâriz tahrirlerinden hareketle çıkardığı kazalar şu şekilde sıralanabilir: Trabzon, Sürmene, Keşap, Kürtün, Of, Giresun, Rize, Mapavri, Maçuka, Yavebolu “nâm-ı diğer” Görele kazaları.²⁰¹ Fakat S. Demirci'nin eyâlete hasrettiği bu kazalar görülebileceği üzere eksiktir. Gönye Sancağı da düşünülürse bu kazaların eksik olduğu hemen anlaşılabilir.²⁰² Nitekim incelediğimiz sicillerde “Hânehâ-yı avâriz kaza-i mezkûrîn der Liva-i Trabzon vacib sene 1043” başlığı altında S. Demirci'nin eyâletin kazaları olarak zikrettiği kazalar sıralanmaktadır.²⁰³ Dolayısıyla bu kazalar Trabzon Sancağı'na aittir. Eyâletin tamamını kapsamamaktadır. Sicillerimizde Gönye Sancağı'na dair bir kısım sancakbeylerinin Trabzon'daki kişisel faaliyetlerinden başka çok fazla bir bilgi bulunmamaktadır.²⁰⁴ Bu nedenle Gönye'ye dair sicillerimizden malumat edinmek imkân dâhilinde değildir. Bununla birlikte bu husus bizim açımızdan ilk elden önem arz etmemektedir. Çünkü çalışmamızın ana eksenini Trabzon Kazası ve bulabildiğimiz örnekler nispetinde Trabzon Sancağı teşkil etmektedir. Elbette sicillerimizde eyâletin genelini ilgilendiren hususlar söz konusu olduğunda onlar da değerlendirmeye dâhil edileceklerdir.

Trabzon'un idarî taksimattaki yeri bu şekilde kısmen tespit edildikten sonra, şimdi, sicillerimizde Trabzon'un şehir kavramı ile bağlantılı olarak nasıl isimlendirildiğine bakabiliriz. İncelediğimiz sicillerde Trabzon'u isimlendirirken kâtiplerin üç farklı kelime kullandıkları görülmektedir. Bunlar: “Medine-i Trabzon”,²⁰⁵ “Mahrûse-i Trabzon”²⁰⁶ ve

²⁰⁰ T.Ş.S., 1827, 26/8. Evâil-i Receb 1040.

²⁰¹ Süleyman Demirci, “Osmanlı'da Devlet, Toplum ve Ekonomi: XVII. Yüzyılda Trabzon Eyâleti'nin Avârizhâneleri ve Vergi Miktarları Üzerinde Gözlemler”, **Ciêpo, Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XVII. Sempozyum Bildirileri 18-23 Eylül 2006**, (Haz. Kenan İnan-Yücel Dursun), Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2011, s. 547.

²⁰² Örneğin Gönye Sancağı'na bağlı Vice Kazası bulunmamaktadır. T.Ş.S., 1830, 2/2.

²⁰³ T.Ş.S., 1828, 89/7.

²⁰⁴ T.Ş.S., 1831, 3/10, 9/4.

²⁰⁵ T.Ş.S., 1822, 32/5, 33/8, 34/1, 34/7, 37/4, 37/8, 38/9, 39/3, 40/7, 43/6, 45/6, 46/3, 46/6, 47/7, 48/3, 49/2, 56/7, 57/6, 58/5; T.Ş.S., 1823, 36/8, 36/9; T.Ş.S., 1830, 18/6, 28/12, 57/8, 59/4

²⁰⁶ T.Ş.S., 1821, 46/4. T.Ş.S., 1821, 53/2. T.Ş.S., 1821-4, 9/3.

“Mahmiye-i Trabzon”dur;²⁰⁷ fakat bunların Trabzon’un hangi idari birimini işaret ettiği açık değildir. Bu noktada tek bir sicildeki kullanımları temel alarak²⁰⁸ bu tamlamaları belli oranda daha açık kılmaya çalışabiliriz.

Öncelikle “Mahruse-i Trabzon mahallâtından Aşağı Hisar”,²⁰⁹ “Mahmiye-i Trabzon mahallâtından Ayu Vasil”²¹⁰ ya da “Medine-i Trabzon’da Orta Hisar Mahallesi’nde”²¹¹ ve “Medine-i Trabzon mahallâtından olub Orta Hisar Mahallesi sâkinlerinden”²¹² şeklindeki kullanımlarda görülebileceği üzere, genelde mahallelerden bahsedilen kayıtlarda bu üç ifadenin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla öncelikle bu üç kelimenin birbirlerinin türevi ve isim tamlaması şeklinde kullanılmalarından da birer ıstılah olduğu ifade edilebilir. Bilindiği üzere “mahrûse”, lafzî olarak “korunmuş” anlamına gelmektedir ve bu anlamıyla yapılacak bir tamlama da sıfat olacaktır. Yani “Trabzon-ı mahrûse” ya da “Trabzon el-mahrûse”²¹³ şeklinde “korunmuş Trabzon” anlamına gelen bir tamlama

²⁰⁷ T.Ş.S., 1827, 53/2; T.Ş.S., 1830, 17/8

²⁰⁸ Tek bir sicilin seçilmesinin nedeni, zaman farkından ve kâtip tercihlerinden kaynaklanabilecek muhtemel kullanım farklılıklarının bizi yanıltma riskini asgariye indirmektir.

²⁰⁹ T.Ş.S., 1830, 33/8. Benzer bir örnek için bkz. T.Ş.S., 1830, 45/1.

²¹⁰ T.Ş.S., 1830, 45/10. Benzer bir örnek için bkz. T.Ş.S., 1830, 46/1.

²¹¹ T.Ş.S., 1830, 46/2.

²¹² T.Ş.S., 1830, 48/4.

²¹³ Leslie Pierce, “el-mahrûse” kelimesi hakkında şunları söylemektedir: “Hiç kuşkusuz, hanedanın *memalik-i mahruse* deyimini ile akla getirmeyi amaçladığı memleketlerin koruyucusu rolü, oralara bağımsızca sahip olma hakkının temel gerekçelerinden biriydi. Ama, “iyi korunmuş” deyimini aynı zamanda Ayntab’a da yüklenen bir nitelikti: 1541 Mayıs ile Ekim arası mahkeme tutanaklarının başlığında, kadılık makamının yeri olarak ‘Ayntab el-mahruse’ yazısı yer alıyor. Bu terim tek bir yöreye uygulandığında, hisarla çevrili, asker konuşlandırılmış bir yer anlamına geliyordu. Bir başka deyişle mahruse olma niteliği, stratejik savunma noktası olmasından aldığı tarihsel kimliğinin göze çarpan bir yanını vurguluyordu. Bundan dolayı terim imparatorluk merkezi ile Ayntab’ın yeni ilişkisinde ikili anlam kazandı: Kalesi olan bir kent hanedan için bir kazançtı; yine de, şimdi hanedan koruyuculuk sorumluluğunu üzerine alıyordu.” (Leslie Pierce, **Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı’da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet**, (Çev. Ülkün Tansel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003, s. 53-54.) Elbette Trabzon için de kadılık makamı olarak bu kullanım mevcuttur. Dolayısıyla L. Pierce’in ifadeleri Trabzon için de geçerlidir ve sıfat olarak kullanılan “el-mahrûse” kelimesinden ziyade “Mahrûse-i Trabzon” şeklinde her kaydın başında isim olarak kullanılan “mahrûse”nin bilhassa hükümdarın meşruiyeti noktasında daha büyük çağrışımları olan daha gelişmiş bir kavram olduğunu düşünüyoruz. Bu meşruiyetin kaynağı ise B. Gencer’in “memâlik-i mahrûse” kavramına dair söylediklerinde belli olmaktadır: “Antropolojik açıdan kutsallık, esas itibarıyla yer ile ilgili, topografik bir kavramdır. Din/Medine arasındaki etimolojik ilişki muvacehesinde belli şehirler, belli dinlerin karargâhı olarak zamanla mukaddes bir konuma yükselmiştir. Roma da imparatorluğun gelişimiyle ‘ilahî gözetime mazhar, mukaddes ve ebedî şehir’ imajı kazanmış, İmparatorluk da şehirden mukaddeslik ve ebediyetini almıştır (urbs et orbis idem). Bu kült, Konstantin ile Roma’dan İstanbul’a, Bizans’a geçmiştir. Osmanlı dilindeki (el-medinetü’l-Kostantiniye) al-mahrûse Bizanslılar tarafından kullanılan Yunanca ‘ilahî gözetime mazhar’ anlamındaki deyimden karşılığıdır. Osmanlılar bunu yaygın olarak memâlik-i mahrûsa-i şâhâne (emperyal ilahî gözetime mazhar ülke) olarak kullanmıştır. İslamî üstünlük inancıyla pekişen Roma emperyal geleneğine özgü bu mukaddeslik ve ebediyet inancı, Osmanlı aydınlarına tam bir özgüven vermiş, özelde İstanbul, genelde Osmanlı ülkesi, aydınlar tarafından tüm insanlığın sığınağı mukaddes bir belde...” olarak görülmüştür. (Gencer, **İslam’da Modernleşme**, s. 46). Y. Yücel, I. Murad devrinde, Çandarlı’nın aldığı tedbirlerle, Osmanlı hükümdarının merkezî kuvvetinin artırılması ve yeni fetihleri yeni sancaklar halinde Osmanlı hükümdarının şahsına bağlanması gayreti içine girildiğini ifade etmektedir. Bunun için de doğrudan

yapılması gerekir; fakat kâtip “Mahrûse-i Trabzon” şeklinde bir tamlama yaparak kelimeyi terminolojik anlamıyla, yani “korunmuş büyük şehir” anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla her üç kelime de aslında aynı anlama gelen birbirlerinin türevleri olan terimlerdir. Genelde mahalleler ile ilgili kayıtlarda “mahallâtından” kelimesi ile tamlama yapılarak kullanıldığına göre de mahallelerden müteşekkil olan şehri ifade etmek için kullanılıyor olmaları ihtimali söz konusudur. Fakat “Mahrûse-i Trabzon Eyâletinde”²¹⁴ şeklindeki kullanımda görülebileceği üzere, eyâletle bir tamlama yapılarak da kullanıldığı görülmektedir.²¹⁵ Bunu günümüz Türkçesine çevirdiğimizde “Trabzon Şehri Eyâleti” ya da “Trabzon Şehri'nin Eyâleti” şeklinde anlamlandırmakta güçlük çektiğimiz bir ifade ile karşılaşmaktayız. Bunun yanında “Mahmiye-i Trabzon Beylerbeyisi”²¹⁶ şeklindeki kullanım da karşımıza çıkabilmektedir. Ayrıca “Mahmiye-i Trabzon Kazası”²¹⁷ ifadesi, “mahmiye”nin “kaza” kelimesi ile birlikte de kullanıldığını göstermektedir. Yine “Medine-i Trabzon Kazası”²¹⁸ kullanımını da sicillerde mevcuttur.²¹⁹ Dolayısıyla burada da “Trabzon Şehri Kazası” gibi bir ifade ile karşılaşmaktayız. Bunun yanında Trabzon’un paşa sancağı olmasından kaynaklanan, yani ayrı bir sancakbeyinin bulunmamasından dolayı “Medine-i Trabzon Sancağı” ve türevlerinin kullanıldığı bir ifade yoktur. Fakat bu dönemde Anadolu Eyâleti’ne bağlı bir sancak konumundaki Ankara için “medine” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.²²⁰ Dolayısıyla Trabzon bir eyâlet değil de sancak olsa idi muhtemelen böyle

doğruya hükümdarın emrine bağlı ve daima harekete hazır bir yeniçeri ordusunun kurulduğunu, devlet hizmetlerinin padişahın kullarına verildiğini ve kadıların merkezde kazaskere tâbi kılındığını belirtmektedir. Yücel, “Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyon”, s. 658-659.

²¹⁴ T.Ş.S., 1821-4, 24/2. T.Ş.S., 1823-1, 14/1.

²¹⁵ 1863 nolu sicilde “Medine-i Trabzon Eyâletinde” şeklinde bir ifade bulunmaktadır. T.Ş.S., 1863, 4/2. Yine 1866 nolu sicilde aynı ifade geçmektedir. Aynur Uygun, **1866/52 (H. 113-114/M. 1702-1703) No’lu Trabzon Şerhiye Sicil Defterine Göre Yöre Araştırması**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2001, s. 241, varak 53/b.

²¹⁶ T.Ş.S., 1823, 18/1, 18/2. “Mahrûse-i Trabzon Beylerbeyisi” olarak da geçmektedir. T.Ş.S., 1822, 43/2, 44/3.

²¹⁷ T.Ş.S., 1827, 53/2; T.Ş.S., 1830, 17/8.

²¹⁸ T.Ş.S., 1830, 55/5.

²¹⁹ 1513 nolu Malatya şer’iye sicilinde bulunan 13 Receb 1068 tarihli bir kayıta “Medine-i Malatya Kazası” şeklinde bir kullanım bulunmaktadır. Hasan Durukan, **İktisat Tarihi Bakımından Malatya’ya Ait 1068/1058 ve 1130/1717 Tarihli Şer’iye Sicilleri**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1989, s. 55-56. Bunun yanında sicillerimizde bu dönemde Sivas Sancağı’na bağlı bir kaza olduğunu bildiğimiz Tokat için (Mehmet Beşirli, “17. ve 19. Yüzyıllarda Bir Orta Karadeniz Kenti: Tokat”, **Selçukludan Cumhuriyete Şehir Yönetimi**, (Ed. Erol Özvar-Arif Bilgin), İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2008, s. 210.) “Medine-i Tokat” ifadesi kullanılmaktadır. T.Ş.S., 1830, 10/8.

²²⁰ Taş, **XVII. Yüzyılda Ankara**, s. 60, 108, 123, 125, 159, 160. Nitekim Ankara Sancağı’nın ihtisâb ve beytü’l-mâl mukataalarını konu edinen bir sicil kaydında, “Livâ-i Ankara’da vâki’ Şorba kazasına tâbi’ İnek nam karye sükkânından iken ... Medine-i Ankara’nın ihtisâb ve beytü’l-mâl mukâta’alarının mâl-i mirflerini Saray-ı Atîk-i Âmire mesârifine virilmek üzere...” ifadesi yer almaktadır. Ankara Şer’iye Sicilleri, 64/290’dan aktaran Hülya Taş, “Merkezî Mutlak Yönetim Modeli İçinde Yerel Unsurlar: Ankara Örneği”,

bir kullanım ile karşılaşılabildik. Buradan eyâletin, sancağın ve kazanın “medine” kelimesi ile tamlama yapılarak kullanıldığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır ve bu kullanımlar sicilleri tutan kâtiplerin; dolayısıyla kadının zihninde henüz modern bürokrasinin standartlaştırıcı kavramsal çerçevesinden uzak olduğuna işaret etmektedir.²²¹ Bu ise her üç kelimenin de şehir anlamına gelmesi nedeniyle, kadı mahkemesi kâtiplerinin kullanımlarında demografik dolgunluk ve alt yapı hususiyetleri ile tanımlanan, idarî taksimata tâbi tutularak şehir kategorisine yerleştirilen modern kentlerle karşılaştırıldığında,²²² şehirden ne anlaşılacağına kesin olmadığını göstermektedir.

Selçukludan Cumhuriyete Şehir Yönetimi, (Ed. Erol Özvar-Arif Bilgin), İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2008, s. 203 (dipnot 34).

²²¹ İlk kaydı gurre-i Rebiyyü'l-evvel 1080 tarihli olan 1846 nolu sicilde kayıtların yarısından fazlası mahmiye ve mahrûse kelimeleri ile başlamakta diğer kayıtlar ise medine ile başlamaktadır. İlk kaydı evâhir-i Şa'bân 1083 tarihi ile başlayan 1847 nolu sicilde ise birkaç kere görünen mahrûse (örneğin bkz. T.Ş.S., 1847 47/1) kelimesinden ziyade mahmiye ve medine kelimesi tabir yerinde ise çekişmeye girişmiş ve gurre-i Safer 1086 tarihiyle başlayan 1848 nolu sicilde ise kayıtların yarısından fazlası medine kelimesi ile kalan kısmı mahmiye ile başlamıştır. 1849 nolu sicilde 10/5 (21 Zi'l-kade 1087), 19/4 (26 Muharrem 1088) nolu kayıtlarda sadece birkaç kere olmak üzere mahmiye kullanılmıştır. 1850 nolu sicilde 15/2 (6 Zi'l-hicce 1088) nolu kayıta mahmiye geçmekte, 1851, 6/2 (Evâil-i Rebiyyü'l-ahir 1089) de mahmiye geçmekte, 1852, 8/3 (25 Rebiyyü'l-evvel 1091) de geçmekte, 1853, 26/2 (7 Zi'l-kade 1094) de mahmiye geçmekte, 1096 tarihli kayıtları içeren 1854 nolu sicilde ise görebildiğimiz kadarıyla hep medine kelimesi kullanılmaktadır. 18. yüzyıla ait sicillerde ise tamamen medine kelimesi kullanılmakta ve mahmiye ve mahrûse kelimelerine hiç rastlanmamaktadır. Bu durumu bir tür kavramsal standardizasyon olarak yorumlamak mümkündür. Fakat bunun modern bürokratik bilinçle yapılıp yapılmadığı henüz belli değildir. Bununla birlikte 1854 nolu sicilde dikkatimizi çeken bir diğer husus da, medine kelimesinin geçtiği yerlerde genelde mahalle isimleri zikredilmiş (yani Medine-i Trabzon mahallâtından Eksotha Mahallesi gibi) ve ayrıca sanki çok bilinçli bir şekilde Medine-i Trabzon'un Akçaabad ve Yomra gibi nahiyeleri zikredileceği zaman bilhassa “muzafâtından” ve “tevâbiinden” şeklinde tamlamalar kurulmuştur. Örneğin “Medine-i Trabzon muzafâtından Yomra Nahiyesine tâbi Kalafka nam karye” gibi. (T.Ş.S., 1854, 28/2. 24 Receb 1096. Benzer bir örnek için bkz. T.Ş.S., 1854, 36/4. 1 Zi'l-kade 1096). Ya da “Medine-i Trabzon tevâbiinden Akçaabad Nahiyesi'ne tâbi Maflotiya nam karye” gibi. (T.Ş.S., 1854, 34/4 6 Şevvâl 1096. Benzer bir ifade için bkz. T.Ş.S., 1854, 37/4). Bu ifadeler, buradaki “medine”nin kazaya tekabül ettiğini çağrıştırmaktadır. Bunun yanında eyâletin diğer kazaları konu edinileceği zaman, sanki bilhassa “Eyâlet-i Trabzon'da vâki' Sürmene Kazasına tâbi Civara nam karye” örneğinde görülebileceği üzere “medine” kavramı kullanılmadan doğrudan “Eyâlet-i Trabzon” denilmeye başlanmıştır. (T.Ş.S., 1854, 25/1. 28 Cemâziyye'l-ahir 1096. Benzer diğer birkaç örnek için bkz. T.Ş.S., 1854, 27/1. 29 Receb 1096, [Maçuka Kazası konu edilmiş]. T.Ş.S., 1854, 39/3. 29 Zi'l-hicce 1096, [Sürmene Kazası konu edilmiş]. Örneğin 1846 nolu sicil de, doğrudan “Torul Kazası” ya da “Sürmene Kazası” şeklinde kayıtlarla başlamaktadır. T.Ş.S., 1846, 14/1, 14/2, 18/1, 18/2, 18/3, 18/4). Dolayısıyla bu dönemde kavramlar arasındaki geçişlilikler kısmen azalmışa benzemektedir. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi bu modern bir bilinçle mi yapılıyor; yoksa kâtiplerin keyfi tutumlarının ürünü, çok da mühim olmayan bir mesele midir, bunu henüz tam anlamıyla bilemiyoruz. Fakat sistemli bir şekilde Trabzon sicillerinde ve hatta diğer kazaların sicillerindeki terminolojiyi kronolojik bir perspektifle incelemek, Osmanlı'nın mekân algısını ve bürokratik yönelimlerini anlamakta yardımcı olabilir kanaatindeyiz.

²²² Hatice Kurtuluş, modern şehrin demografi merkezli algılanmasına eleştirel bir zeminden bakmakta ve “kent, semt, mahalle gibi ölçekler sadece fiziksel ve demografik olarak ölçülebilen sayısal büyüklükler değil, belli bir tarihsel dönemde, belirli toplumsal sınıflar tarafından belirli maliyetler ödenerek ‘sosyal olarak kurulmuş’ ölçekler”dir diyerek şehrin insan merkezli bir tanımının gerekliliğini ifade etmektedir. Nitekim Kapitalizmin iki evresi (“Fordist üretim rejimi” ve “Kapitalizmin küresel raundu”) üzerinden yaptığı tespitlerde ifade ettiği gibi, fiziksel ve demografik algıdan neşet eden kentsel dönüşüm projelerinin, şehirlerin ya da mahallelerin tarihsel dokusunun ya da sosyal kendiliğinin tahrip olmasına neden olduğunu söylemektedir. (Hatice Kurtuluş, “Kentsel Dönüşüme Modern Kent Mitinin Çöküşü Çerçevesinden Bakmak”, **Planlama Dergisi**, S. 2, (2006), s. 9). Yine salt fiziksel ve demografik perspektiften yapılan şehir tanımları “çöküntü alanlar” olarak isimlendirilen şehrin çekirdek yerleşim yerlerini etkilemektedir. Çöküntü

Dolayısıyla “medine”nin Osmanlı kullanımında sabit bir mekânı bulunmamaktadır. Aslında sabit bir mekâna gönderme yapan bir isim olmaktan öte, idarî birimlerle ilişki içerisinde, her bir birimden bahsedilirken kendisiyle tamlama yapılan kapsayıcı bir kavram olduğunu çağrıştırmaktadır. Nitekim “Medine-i Trabzon”u sadece mahallelerden müteşekkil şehri imliyor olarak kabul edersek bu sefer de “Medine-i Trabzon muzafâtından Kalanima nam karye sâkinlerinden”²²³ ya da “Mahmiye-i Trabzon muzafâtından olub Elana nam karye sâkinlerinden”²²⁴ ve “Medine-i Trabzon nahiyesinden Yomura Nahiyesi muzafâtından Lakom (?) nam karye”²²⁵ gibi ifadeleri anlamlandırmak güç olmaktadır. Bu üç ifade de mahallelerden müteşekkil asıl şehirden ziyade, Trabzon Kazası’na işaret ediyor gibi görünmektedir.²²⁶ Dolayısıyla “medine”nin bu kullanımları, onun aşağıda birkaç örnek üzerinden irdelemeye çalışacağımız “nefs-i şehir” ifadesindeki “şehir”den farklı bir kullanımı olduğunu çağrıştırmaktadır. Nitekim beylerbeyinden gönderilen buyrulda, şehir subaşılığına atanan Ahmed Ağa’nın vazifesi “mahmiye-i şehir subaşılığı”²²⁷ olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla bunun günümüz Türkçesine aktarımı “şehir şehri” gibi anlamsız bir aktarım olmaktadır.

Bu ise bizce, yukarıda temeddün bahsinde ifade ettiğimiz üzere bu üç kelimenin siyasal içeriğinden kaynaklanıyor olabilir. Yani “medine”nin doğrudan siyasal bir kavram olarak telakki edilmesi bunun en önemli sebebidir, dolayısıyla kavramda bir standardizasyon da yoktur. “Şehirleşme” şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz temeddünden hareket eden geleneksel yazarlar, bilindiği üzere fertten başlayarak şehre giden süreci hep bir toplumsallaşma kategorisi içerisinde değerlendirmişlerdi. Bu noktada hatta Fârâbî, ülkeyi ve bütün cihanı da bu toplumsallaşma kategorilerine dâhil etmekteydi. Dolayısıyla aileden dünyanın tamamına değin her bir birimde görünür olan temeddün, siyasal bir algı

alanlar hakkında bkz. Devrim Işıkkaya, **Kentsel Çöküntü Bölgelerinin Örgütlenmesi ve Yeniden Kullanımı**, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2008.

²²³ T.Ş.S., 1830, 18/6. Benzer bir örnek için bkz. T.Ş.S., 1830, 53/4. “Tâbi” kelimesinin kullanıldığı bir diğer örnek başka bir sicilde şu şekilde geçmektedir: “Medine-i Trabzon tevâbiinden Akçaabad Nahiyesi’ne tâbi’ Maflotiya nam karye” T.Ş.S., 1854, 34/4. 6 Şevvâl 1096. Benzer bir ifade için bkz. T.Ş.S., 1854, 37/4.

²²⁴ T.Ş.S., 1830, 18/7.

²²⁵ T.Ş.S., 1830, 16/8.

²²⁶ 17. yüzyılın ilk yarısında Manisa Kazası’na dair olan sicil kayıtlarında da kimi zaman “Mahmiye-i Manisa”, kimi zaman da “Medine-i Manisa” ifadesi kullanılmaktadır. Dolayısıyla bizce kazanın hükümdarın meşruiyeti ile kurulmuş bir bağlantısı söz konusudur. Ayrıca “Budur ki Medine-i Manisa’da liva-i Saruhan’a mutasarıf olan Mehmed Paşa” kullanımında da görülebileceği üzere, “medine” kavramı bu dönemde herhangi bir standarda yerleştirilebilecek sabit bir kavram olmanın ötesindedir. Bu kullanımlar için bkz. M. Çağatay Uluçay, **XVII. Asırda Saruhan’da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri**, İstanbul: Manisa Halkevi Yayınları, 1944, s. 215, 233, 251, 305, 311, 313, 315.

²²⁷ T.Ş.S., 1831, 84/5.

ile hükümdarın gerekliliğine işaret etmekteydi. Bunun bir mekânda görünür hale gelmesi ise elbette medine/mahrûse/mahmiye idi. Bu noktada temeddünün bu hareketli yapısı ve Tursun Bey'in onu kullanımında da görüleceği üzere (“örfümüzce ana şehir ve köy ve oba dinilür”) şehirleşme ya da şehir olabilme sabit bir mekânı bulunan, demografik ve yüzölçümü bakımından sınırları olan bir şehre tekabül etmemekte; Osmanlı idarî yapısının üç önemli merkezi olan eyâlet, sancak ve kazanın her biri “medine” ile ilişkilendirilebilmekteydi. Burada önemli olan ise padişahın iktidarını temsil eden üç yöneticinin varlığıdır kanaatindeyiz. Bunlar elbette beylerbeyi, sancakbeyi ve kadıdır. Nitekim Tursun Bey'in temeddün tanımını, “medine” kelimesi ile ve 17. yüzyılda İmparatorlukta birçok eyâletin teşkil edilmesi bağlamında şu şekilde yorumlamak da mümkündür: Şehir, köy ve obadan müteşekkil her biri aynı zamanda kendi bünyesinde bir temeddün barındıran; fakat Osmanlı örfünde üçünün bir araya gelmesi ile oluşan siyasal birime temeddün denilmektedir. Bunun somut bir mekânla kurduğu bağlantı ise (bizim çalışmamızda Trabzon) “medine” olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani şehir, köy ve obadan müteşekkil her bir birim “medine” ve türevleri ile bağlantılı ifade edilmektedir. 15. yüzyılda şehir, köy ve obanın birlikteliği temeddün şeklinde değerlendirilmiş, 17. yüzyılda ise oba, köy, şehir, kaza ve sancağın birleşiminden oluşan büyük siyasal birim olan eyâletin de “medine” ile ilişkisi kurulmuş olabilir. Bu bağlamda öncelikle kazalar, daha sonra ise kazayı da kapsayan sancak ve bilhassa 17. yüzyılda birçok eyâletin teşkil edilmesi ile birlikte bu dönemki Osmanlı “örfü”nce eyâletler de “Medine-i Trabzon Eyâleti” olmaktadır. Yani “medine” siyasal bir içerik taşıyan her türlü birimle ilişki içerisine sokulan bir kavramdır. Bundan kastımız ise; temeddünün hükümdarın gerekliliğini ortaya koyması, dolayısıyla onun iktidarını meşrulaştırması noktasında, onun bu iktidarını temsil eden idarecilerin bulunduğu birimler “medine” ve türevleri ile ilişkilendirilmiş olabilirler. Burada örneğin “mahrûse” ve “mahmiye” terimlerinin içerisinde barındırdığı korunmuşluk anlamı da, söz konusu idarecilerin bu vazifelerine işaret eden bir kullanım olabilir.

Bu noktada aslî anlamda şehir ise bu medineden farklı bir kelime ile ifadesini bulmaktadır. Nitekim sicillerimizde geçen “nefs-i şehir” kelimesinin izini sürmek bu konuda birçok ipucu temin edebilmemize olanak tanımaktadır. Öncelikle iç içe geçmiş kümeler şeklinde tasavvur edebileceğimiz eyâlet, sancak ve kazanın her birinin “medine” ile olan bağlantısı ile birlikte, şehrin merkezinin de bu iç içe geçmiş birimlerin içinde olan

bir diğ er kümeyi temsil ettiğ i düşünülebilir. Bu bağlamda sicillerimizde geçen “nefs-i şehir” ifadesi bu üç birimin merkezine iş aret etmektedir.

Sicillerde hemen her zaman “nefs-i şehir” ifadesi kullanıldığında akabinde hemen “mahallâtından” şeklinde bir isim tamlaması kurulmaktadır. Yani tamamında mahallelerden bahsedilmektedir. Örneğ in “nefs-i şehir mahallâtından Muhyiddin Mahallesi”²²⁸ gibi. Bunun yanında kimi zaman da “nefs-i Trabzon mahallâtından Sarmaş ık Mahallesi”nde olduğ u gibi şehrin yerine Trabzon ismi kullanılmaktadır.²²⁹ Buradan şehrin Trabzon ismi yerine kullanıldığ ı da anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda elimizdeki bir örnek “şehir” kelimesinin ve “nefs-i şehir”in nasıl kullanıldıklarına dair önemli ipuçları vermektedir. Buna göre, “Kaza-i Trabzon kurrası” zimmîlerinden bir grup, “nefs-i şehir” zimmîlerinden bir kısım şahısları meclis-i ş er’e ihzâr edip davacı olmuşlardır. “Nefs-i şehir”deki söz konusu zimmîlerin “kurra” sâkinlerinin köylerinde evleri, mülkleri ve ş irahaneleri bulunmaktadır; fakat “avâriz-ı divâniyye ve beylerbeyi voyvodaları ve yasakiyye ve kan öş rü ve sâir cürm ü cinayet vâki‘ olub” zimmîlerden yardım talep ettiklerinde, onlar, bu zamana kadar böyle vergiler veremediklerini ifade ederek yardım taleplerini reddetmektedirler. Sorgulanan şehirli zimmîler ise cevaplarında, “fi’l-hakika karyelerinde emlâkımız vardır lâkin anda sâkin olmayub ancak mahsûl zemânı oldukda yılda bir kerre varub vâki‘ olan mahsûlü cem‘ idüb şehre gelürüz leyl ü nehârda şehirde sâkin olub” mükellef oldukları vergileri de “mahalle”lerinde verdiklerini ifade etmişlerdir.²³⁰ Bu kayıttan açıkça şehrin kazanın köylerinden ayrı bir yer olduğ u anlaşılmaktadır. Bunun yanında daha da önemlisi “nefs-i şehir” zimmîlerini dava eden davacıların iddialarına karşı zimmîler, kendilerinin “şehirde” sâkin olduklarını söylemişlerdir. Bir başka örnekte de Trabzon’un ulemâ, sulehâ,

²²⁸ T.Ş.S., 1821-4, 3/10. Benzer birkaç örnek için bkz. T.Ş.S., 1828, 31/5, 85/11.

²²⁹ T.Ş.S., 1821-4, 84/10. Başka örnekler için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 85/1; T.Ş.S., 1822, 15/3, 17/1, 17/2, 17/3, 49/3.

²³⁰ T.Ş.S., 1821-4, 76/6. Benzer içerikli bir kayıt için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 105/5. Yine örneğ in Meseryo Köyü sâkinlerinden Receb b. Molla Yahya, Kasap Lefter ve gayrileri, nefsi-i şehir sâkinlerinden İstator adlı zimmînin köyleri yakınında evi ve çiftliğ inin olduğ unu ve tasarruf ettiğ ini; fakat vaki olan avâriz-ı divâniyye ve tekâlif-i ş akkayı kendileri ile birlikte vermediğ ini söylemişlerdir. İstator bu iddiaya karş ılık kendisinin “feth-i hakanîden berü aba en ced” nefsi-i şehirde sâkin olduğ unu ve tekâlif-i ş akkasını da mahalle halk ı ile birlikte verediğ ini, adı geçen köyde “asla” vergi vermediğ ini söylemiştir. Köy ahalisi de onun bu durumunu itiraf etmişler ve İstator’un elindeki fetva gereğ ince vergisini sâkin olduğ u mahalle halk ı ile vermesi ve kimsenin onu rencide etmemesine karar verilmiş tir (T.Ş.S., 1825, 90/9). Burada mesele, köylerine yakın bir mahallede oturan İstator’u köylülerin vergi yüklerine dahil etme ç abalarıdır. Dolayısıyla yakınlığ ı avantaja dönüştürerek İstator’u köylüleştirmeye çalışmışlardır. Benzer bir diğ er örnek için bkz. T.Ş.S., 1831, 98/3.

müteferrika, çavuş, küttâb, erbâb-ı timâr ve sâir ehl-i örf taifesi, Trabzon Beylerbeyi Hasan Paşa ve Trabzon Kale'si muhafazasına memur olan Hasan Ağa ile akd-i meclis olunmuş ve ayân-ı vilâyetten cemm-i gâfir ve cem'-i kesîr, meclis-i şer' de hazır olduklarında takrir-i kelâm edip, “nefs-i şehir” sâkinlerinden sipâh, yeniçeri, erbâb-ı timâr ve diğerlerinin ticaret bahanesiyle İstanbul'a, Kefe'ye ve diğer yerlere gitmeyi murad ettiklerini, giderler ise “şehirin” boş kalacağını, bu suretle kalenin düşman taarruzuna açık hale geleceğini; dolayısıyla “taşra”da bulunan erbâb-ı timârın malları ve evleri ile kaleye dâhil olmalarını, ayrıca ticaret bahanesiyle başka yerlere gitmek isteyenlerin bundan men edilmesini istemişlerdir.²³¹ Burada şehrin haricinin taşra olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Yine nefs-i şehir sâkinleri “aher diyara” gitmekte ve “şehir” boşalmaktadır. Önemli bir diğer örnek de şehir merkezinde baş gösteren tâundan (veba) kaçan şehirli ile ilgilidir. Buna göre “nefs-i şehir” halkı aralarında cârî olan adetleri üzerine tâundan “kurra ve nevâhiye” kaçmışlar ve hamamlar boş kalmıştır. Kule hamamcısı el-hacc Musli, “şehir” halkı gelinceye kadar hamamın iltizâmında bir düzenlenme yapılmasını istemiştir.²³² Burada görülebileceği üzere “nefs-i şehir” köylerden ve nahiyelerden ayrı tutulmakta ve “nefs-i şehir” halkı ile “şehir” halkı arasında da hiçbir fark bulunmamaktadır.

Dolayısıyla “nefs-i şehir” ve “şehir” arasında aslında bir fark yok gibi durmaktadır. Nitekim subaşı atamalarında karşılaştığımız ifadeler de bu durumu teyid eder mahiyettedir. Kimi zaman “şehir subaşılığı”na atama yapılmış, kimi zaman da “nefs-i şehir subaşılığı”na atama yapılmıştır. 1 Receb 1037 tarihinden itibaren “nefs-i şehir” subaşılığı beylerbeyi ağalarından Hasan Bey'e verilmiştir.²³³ “Nefs-i şehir” subaşılığı 1045 Cemaziyye'l-evveli'nin guresinden itibaren de 3 ay İsmail Beşe'ye verilmiştir.²³⁴ Bunun yanında gurre-i Zi'l-hicce 1040 tarihinden sene sonuna kadar “şehir subaşılığı”, her ayı 10.000 akçe olmak üzere Topçuzâde Ahmed Bey ile Berberzâde Derviş Beşe'ye “ber-vech-i iştirâk” verilmiştir.²³⁵ Ayrıca nefs-i şehrin subaşılıklarına “zâim-i şehir” denildiği de bilinmektedir.²³⁶ Dolayısıyla nefs-i şehir ve şehrin aynı yer olduğu bu örnekler bağlamında ifade edilebilir.²³⁷ Böylece bu dönemde “medine” ile “şehir” kelimelerinin Osmanlı

²³¹ T.Ş.S., 1823, 8/4.

²³² T.Ş.S., 1831, 24/4.

²³³ T.Ş.S., 1823, 10/6.

²³⁴ T.Ş.S., 1828, 161/2.

²³⁵ T.Ş.S., 1827, 95/5.

²³⁶ T.Ş.S., 1827, 21/1.

²³⁷ H. Lowry, Trabzon tahrirlerini incelediği kitabında, 1553 tarihli tahrirde geçen “Mahalle-i Ermeniyan Nefs-i Trabzon” ifadesindeki “nefs-i” ekinin, Redhouse'un şehir adından önce gelen bu ek için “esas şehri

kullanımında farklı bölgelere işaret ettiği anlaşılmaktadır. Şehir, aslında doğrudan mahallelerden müteşekkil; yani aslında tam olarak şehrin merkezini ifade etmektedir. Daha açık söylemeye çalışırsak “şehir”, merkezdir; “medine”yle ilişkili idarî birimlerin merkezi. Böylece şehrin asıl bileşenini mahalleler teşkil etmektedir; dolayısıyla merkezi, mahalleler belirlemektedir. Nitekim şehrin Batı varoşlarındaki son mahallesi olan Aya Sofya’nın geçtiği bir kayıta “...nefs-i şehirden haric Aya Sofya kurbünde Meklavite (?) nam karyede ...”²³⁸ şeklinde bir kullanım mevcuttur. Bu durum Aya Sofya’dan sonraki yerleşim birimi olan Meklavite (?) adlı köyün “nefs-i şehir”in dışında olduğuna işaret etmektedir, dolayısıyla mahalleden sonraki birim şehrin haricindedir. Netice itibariyle şehir merkezinin sadece mahallelerden müteşekkil bir yapıyı teşkil ettiği ve “medine”den farklı bir anlam yükü olduğu tespit edilebilir. Fakat ondan ayrı bir birim değildir elbette. Şehir “medine”nin çekirdeği hüviyetindedir. Hatta yukarıdaki “mahmiye-i şehir” ifadesi düşünülürse o da doğrudan bu kavram ile ilişkili bir birimdir. Yani “medine”nin birçok özelliğini bünyesinde barındıran ve iki önemli idarecisinin (beylerbeyi ve kadı) oturduğu mekândır. Dolayısıyla aşağıda Osmanlı şehrinin hususiyetleri hakkında yapılacak kısa tespitler, hem “medine”nin hem de şehrin özelliklerini ifade etmektedir.

Bu noktada “medine” ve “şehir kelimelerinin bu kullanımından Osmanlı algısında bir mekânın medine/mahmiye/mahrûse addedilebilmesi için hükümdarın iktidarını temsil eden üç önemli görevlinin o mekânda bulunması gerektiği gibi bir izlenim edinilebilmektedir. Dolayısıyla “medine” olabilmek için Suraiya Faroqhi’nin yaptığı gibi demografik ölçülerle belirlenen bir mekân söz konusu değildir.²³⁹ Aslında S. Faroqhi de bu

varoşlarından ayırmak için kullanıldığına dair tespitinin Trabzon Tahrir Defterleri’ndeki kullanımı karşılamadığını söylemektedir. Nitekim Ermeniler tek bir mahallede yerleşmekten ziyade şehrin doğu varoşlarında yerleşmişlerdi. Yukarıdaki ifadede şehrin doğu varoşlarındaki Ermenilere işaret eden bir kullanımdır. Nitekim 1523 nolu tahrir defterinde görüldüğü gibi, çoğunluğu varoşlarda olan Hıristiyan mahalleleri “cemaat-ı gebran-ı nefsi Trabzon” şeklinde tek bir başlık altında toplanmaktaydı. Dolayısıyla şehrin varoşları da “nefs-i Trabzon” olarak kabul edilmiş oluyordu. H. Lowry, buradan hareketle “nefs-i Trabzon” deyiminin bu anlamda kullanımının “yazarların Trabzon şehrinde yaşayan Ermenileri Trabzon Sancağı’nda yaşayanlardan ayırmak için” olduğu hükmüne varmıştır. Bununla birlikte ona göre bu deyim eklenmesinin nedenini saptayabilmek güçtür. (Lowry, **Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583**, s. 82). H. Lowry’nin tahrir defterindeki bu ifadeden hareketle yapmış olduğu tespit, bizim nefsi-i şehrin aslında şehre işaret ettiği doğrultusundaki önermemizle kısmen uygunluk arz etmektedir. Nitekim “Mahalle-i Ermeniyen nefsi-i Trabzon” ifadesi, buradaki Ermenileri hem kazanın mahalleleri haricindeki köylerde bulunan Ermenilerden ayırmakta hem de sancağın (yani diğer kazaların ve onlara bağlı köylerin) Ermenilerinden ayırmaktadır.

²³⁸ T.Ş.S., 1821-4, 10/8. Bir diğer kayıta da “nefs-i şehirden haric Meklavita nam karye” ifadesi yer almaktadır. T.Ş.S., 1826, 47/5.

²³⁹ S. Faroqhi, Anadolu kentlerine dair yapmış olduğu meşhur çalışmasında, 400-1000 vergi mükellefinin yaşadığı yerleşim birimlerini küçük kentler, 1000-1500 vergi mükellefi barındıran yerleri orta büyüklükteki

durumun farkındadır. Örneğin “nüfusu oldukça sınırlı olan kentler önemli ticarî ve idarî işlevler üstlenmiş olabilirler” demektedir. Çalışmasının küçük kent kategorisine dâhil ettiği bazı yerleşimlerin de aslında pazar yeri olan köyler olabileceğini söylemektedir. Bunun yanında Silifke örneği, S. Faroqhi’nin demografik temelli kent şemasını kendi başına sorunlu hale getirmektedir. Nitekim 1584’te dahi bu yerleşimin vergi ödeyen nüfusu 100’ün altındadır. Fakat Silifke’de İçel sancakbeyi oturmakta ve kentin iki ayrı kalesi bulunmaktadır, ayrıca bir kısım vakıfların da burada iş yerleri vardır. Dolayısıyla S. Faroqhi’ye göre de “bu tür örnekler, sayılara değil, işlevlere dayanan tanımlar yapılması gereğine işaret etmektedir.” Bununla birlikte incelemek için sınırlı sayıda kent seçilecekse bir büyüklük kıstası kullanılmasından da vazgeçilemez.²⁴⁰ S. Faroqhi’nin de işaret ettiği gibi nüfus tahminleri Osmanlı kentlerini tanımakta oldukça önemli verilerdir ve karşılaştırma yapabilmek için üzerine basılacak önemli bir kıstastır; fakat Osmanlı’nın kente bakışını yansıtmayı açısından yeteri kadar işlevsel bir temel sunamamaktadır.

Şehir olabilmeyen belgelerden çıkardığımız bu ilk koşulunu açıkladıktan sonra, şimdi S. Faroqhi’nin de belirttiği gibi şehrin bir diğer önemli bileşeni olan ticareti konu edinmek gerekmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Kınalızâde, şahıslar arasındaki kaynaşmanın ve toplanmanın alım-satım ile olacağını ifade eder.²⁴¹ Dolayısıyla bir araya gelmenin ve şehirleşmenin en önemli gerekliliklerinden biri ticaret olarak görünmektedir. Nitekim bu durum belgelerde de “Cuma kılınur bazar durur yer”²⁴² şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca örneğin Aşıkpaşazâde, Karacahisar’ın fethedilmesi akabinde bir Osmanlı şehri hüviyeti kazanmasını “Kadı konuldu. Ve sü başı konıldı. Ve bazar dürdi. Ve hutbe okundu. Ve kanun ister oldılar”²⁴³ şeklinde ifade etmektedir. Dolayısıyla bir pazara sahip olması şehirlerin en önemli özelliklerindedir. Bunun yanında önemli olarak addedilen şehirlerin bedestenlere sahip olduğu bilinmektedir. Nitekim Evliya Çelebi

kentlerin ilk kısmı, 1500-3000 vergi yükümlüsü olan yerleşimleri orta büyüklükteki kentlerin ikinci kısmı ve 3000 ile üzeri vergi yükümlüsü barındıran yerleşim yerlerini büyük kentler olarak tasnif etmiştir. Suraiya Faroqhi, **Osmanlı’da Kentler ve Kentliler**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 12-14 (ayrıca Tablo 1’e bkz.).

²⁴⁰ Faroqhi, **Osmanlı’da Kentler ve Kentliler**, s. 12.

²⁴¹ “Ve ihtilât-ı ictimâ‘ dahi ahz ü i’ta ve bey’ ü şîrâ ve mu‘âmele vü mucâmele etmeyince olmaz.” Kınalızâde, s. 418.

²⁴² Mehmet Öz, “Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Şehir Tarihi**, C. 3, S. 6, (2005), s. 59. İlhan Şahin vd., “Şehir”, **D.İ.A.**, C. 38, İstanbul, 2010, s. 446.

²⁴³ Aşıkpaşazâde, **Tevârih-i Âl-i Osman**, (Osmanlı Tarihleri I’in içinde), (Haz. Nihal Atsız), İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949, s. 104.

şehirleri bedestenli şehirler ve bedestenli olmayan şehirler şeklinde iki kısma ayırmıştır.²⁴⁴ Bedestenler, tüccarları çekerek şehirlerin bir ticaret merkezi olmasında önemli birer faktördürler; fakat bedesteni salt iktisadî bir altyapı unsuru olarak düşünmemek gerekmektedir. Nitekim bir beldede bedesten ihdası padişah fermanı, vezir buyruğusu gibi yollarla mümkün olmaktadır. H. İnalçık, bedestenin öneminden dolayı “İstanbul’un incisi” olarak addettiği “Bedesten-i Şahane”nin ve onu çevreleyen çarşının sultanın fermanıyla kurulduğunu belirtmektedir.²⁴⁵ Bunun yanında ticarî hayatın merkezleri durumunda bulunan çarşılar da şehirlerin en önemli göstergelerindendir. Trabzon’un da Aşağı Hisar adındaki birçok mahalleyi ve çarşığı bünyesinde barındıran mekânı, hanlarıyla ve çarşılarıyla tüccarların ve şehir halkının alım-satım işlerini gerçekleştirdikleri önemli bir merkezdir.²⁴⁶ Tabii bu çarşıları da salt ticarî birer ünite olmaktan öte, siyasetle ve dinle iç içe geçmiş birer “medine” unsuru olarak addetmek gerekmektedir. Nitekim bedestenin Hatuniye Vakfı’na bağlı yapısı, ayrıca çarşılarda bulunan birçok işyerinin vakıflara bağlı olması, yine Aşağı Hisar’daki çarşının sultana izafetle anılması (Sûk-ı Sultânî) bu durumun iyi birer göstergesidirler. Dolayısıyla şehrin her bir unsuru kendi başına ayrı birer birim olmaktan ziyade siyaset, din, ticaret arasındaki bağlar nedeniyle geçişli bir yapı arzietmekte, birbirleriyle uyum içerisinde oldukları suretçe de “medine”ye hizmet etmektedirler. Bu uyumu temin etmede ise sultanî kanûnlar önemli bir temel sağlamaktadır.

Öyle ki Aşıkpaşazade’nin “kanun ister oldılar” ifadesi bu açıdan şehirlerin bir diğer ayırıcı vasfına işaret etmektedir. Burada, devlet kavramını irdelediğimiz yukarıdaki bölümden de anlaşılacağı üzere hükümdarın kanun koyma gücüne atıf yapılmaktadır. Yani Osmanlı şehri hüviyeti kazanan bir yerin aynı zamanda hükümdarın iktidarını temsil eden

²⁴⁴ Eviya Çelebi’nin bu tespiti ve Trabzon bedesteni hakkında bkz. İnan, “Bedestenlerin Türk Ticari Mimarisindeki Yeri ve Trabzon Bedesteni”, s. 119-133.

²⁴⁵ Halil İnalçık, “İstanbul’un İncisi: Bedesten”, **İktisat ve Din**, (Haz. Mustafa Özel), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 121.

²⁴⁶ Ö. Ergenç, Osmanlı şehir planındaki egemen öğeleri cami, bedesten ve imaret siteleri olarak sıralamaktadır: “Şehre gelen yollar buralarda sonuçlanır ve aralarında düzenli bir bağlantı vardır. Bu odak noktaları arasındaki çatı, ekonomik etkinliklerin sahnesi olan çarşı ve pazar yerleri ile doldurulmuştur. Şehrin asıl merkezini bedesten oluşturur. Etrafında yalnızca bir geceleme niteliği taşımayan, aynı zamanda ticaret yeri olan hanlar yer almıştır. Çoğunlukla kentin büyük camii, ya da camilerinden bazısı da burada yer alabilir.” Özer Ergenç, “Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizikî Yapıya Etkileri”, **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler**, C. 1, (Ed. Vecdi Akyüz), İstanbul: İlke Yayıncılık, 2005, s. 420-421. Trabzon’un ticaret merkezi olan Aşağıhisar’da bulunan hanlar hakkında bkz. Necmettin Aygün, **Onsekizinci Yüzyılda Trabzon’da Ticaret**, Trabzon: Serander Yayınları, 2005, s. 151-161. 18. yüzyılda Trabzon’da bulunan bazı hanlar için ayrıca bkz. Melek Öksüz, **Onsekizinci Yüzyılın İkinci Yarısında Trabzon**, Trabzon: Serander Yayınları, 2006, s. 115-123.

kanunlar ile anlam kazandığı anlaşılmaktadır.²⁴⁷ Aşıkpaşazâde anlatımında ise bu bir çeşit “sözleşme” ile meydana gelmiş olarak gösterilmektedir.²⁴⁸ Dolayısıyla şehrin bir diğer önemli hususiyeti halkın tâbi olduğu kanunlarla idare edilen yer olarak zikredilebilir. Bu nedenle şehirlerin bir de siyasî-hukukî hüviyetleri bulunmaktadır.

Bunların yanında “Cuma kılınur” ifadesi şehrin dini hüviyetine doğrudan bir gönderme olarak düşünülebilir. Osmanlı şehirlerinin en önemli göstergelerinin camiler olduğu düşünülürse bu ifade daha iyi anlaşılır.²⁴⁹ Bunun yanında elbette bunun salt dinî bir göndermesi olduğu düşünülmemelidir. Bilindiği üzere Cuma namazı aynı zamanda “siyasal” içerik taşıyan bir namazdır. Bunun en önemli göstergesi ise hutbede hükümdarın isminin okunmasıdır. Dolayısıyla “Cuma kılınur” ifadesi aynı zamanda o şehirde hükümdarın iktidarının görünür olduğunu ifade etmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz din ve devlet arasındaki bağ düşünüldüğünde, bunun şehre yansıma biçimi elbette şehrin de dinî bir karakterde olmasını gerektirmektedir. H. İncalcık, şehrin bu dini karakterini şu şekilde ifade etmektedir: “Osmanlı şehri İslâm Şeriatı idealine dayanan ve bu ideali yansıtan belirli bir fiziki ve sosyal organizasyona sahipti. Şehrin bir tarafta bedesten, ana çarşı, dükkânlar ve hanlar ile ticari-sınâî bir bölgeye, diğer taraftan da mahalle camii etrafında düzenlenen mahalle cemaatiyle bir yerleşim bölgesine ayrılması tamamen İslamî kavramlara dayanmaktaydı.”²⁵⁰ Bunun yanında şer’î hükümleri uygulamakla görevli kadının “medine”nin en önemli görevlilerinden birisi olması ve yukarıda açıklanmaya çalışıldığı üzere sosyal hayat ve fıkıh ilişkisi şehirlerdeki yaşamın dinî karakterinin bir diğer önemli görünümüdür.

²⁴⁷ Neşri anlatımında da Karaca Hisar’ın Osmanlı şehri hüviyeti kazanması hususunda zikredilen bileşenler Aşıkpaşazâde ile aynıdır. Neşri, bu konuyu “Kanûn-ı Osman” başlığı altında zikretmektedir. Dolayısıyla şehir, kanûn ve hükümdar arasındaki ilişkiyi oldukça iyi yansıtan bir başlık seçmiştir. Mevlânâ Mehmed Neşri, *Cihânnümâ*, (Haz. Necdet Öztürk), İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008, s. 53.

²⁴⁸ Bu şekilde kanûnun meşruiyeti tesis ediliyordu.

²⁴⁹ Bugün dahi İstanbul özelinde Osmanlı düşünüldüğünde ilk akla gelenler, Topkapı Sarayı ve selâtin camileri olmaktadır. Trabzon özelinde Osmanlı denilince ise akla gelenler, ilk başta Fatih Camii, Yeni Cuma Camii ve Hatuniyye Camii’dir.

²⁵⁰ Halil İncalcık, “Osmanlı Şehri Şeriat İdealine Dayanır”, *İzlenim*, S. 22, (1995), s. 21. (H. İncalcık’a göre, ayrıca kadı ve vakıf sitemi de şehirlerin bu dinî yönlerinin önemli göstergeleri idiler.) Bunun yanında Osmanlı şehirlerinde muhtesib Müslümanların şer’iata göre bir hayat yaşamalarından sorumluydu. Ayrıca şer’iatın vazetmiş olduğu ahlâkî hayatın tesisinde de kadı ile birlikte sorumluydular. (H. İncalcık, “İstanbul: An Islamic City”, s. 17). H. İncalcık, Osmanlı şehrindeki ruhanî-İslamî boyutu ele alarak, bu manevî mekânın Osmanlı şehirlerinde oldukça baskın olduğunu da ifade etmektedir. (s. 18.)

Sonuç itibariyle kabaca şöyle bir tanımla şehrin Osmanlı için ifade ettiği anlam ortaya konulabilir. Adaletle idare edilen,²⁵¹ mutedil insanların yaşadığı, din eksenli bir yaşam biçiminin hâkim olduğu, insana bakıştaki siyasal algı münasebetiyle hemen her şeyin siyasal daire içerisinde telakki edildiği, nizâm-ı âlemin küçük bir prototipi ve tamamlayıcısı olan niteliksel-ahlâki mekân. Bu noktada hemen hemen her kavramın padişahla olan bağlantısının yanında; adalete ve dine yapılan vurgunun kadıda, her şeyin siyasal daire içerisinde telakki edilmesi kadı ve beylerbeyinde, nizâm-ı âlemin şehirdeki yansımaları da yine padişahla müşahhaslaşmaktadır.²⁵² Bu da merkezden gönderilen hükümlerdeki ifadeyle padişahın “eyyâm-ı adalet-encamı”nda kendini belli etmektedir.

2.2.Trabzon’da Birey

15. ve 16. yüzyıllarda modernizmin kendini hissettirmesi ile birlikte “Batı”da “bireyin” ortaya çıktığı hemen hemen tüm dünyada kabullenilmiştir. Bireyin “Batı”lı insan ile özdeşleştirilmesi “Doğu”da (Osmanlı’da) hiçbir bireysel alan olmadığına dair bir kanaati yaygınlaştırmıştır. Bireysel hak ve özgürlüklerin, özellikle “Hobbes’un *Leviathan*’ı veya Bodin’in *Les six livres de la République*’i okunduğunda ulusal bir toplumun onu oluşturan bir ortaklık olarak anlaşıldığının” görüleceği düşüncesi ile birlikte “17. ve 18. yüzyılların aynı doğrultuda kalarak Locke ve Rousseau tarafından temsil edilen Genel İrade ve Toplumsal Sözleşme kavramlarına ulaşıldığı” her zaman vurgulanan hususlar olmuştur. Bu vurgu üzerinden Osmanlı’ya eğilen bakış açısı, Osmanlı’da, gücünü ve hakkını devlet dışında bir tabandan alan herhangi bir tabaka var olmadığı için hiçbir zaman bir özgürlük ve özerklik alanının olmadığını ifade etmiş; bu da Osmanlı’da bireysellik ve birey haklarının hemen hemen hiç var olmadığı argümanına yol açmıştır.²⁵³ Hâlbuki Cemal Kafadar’ın Osmanlı dünyasındaki dört bireyi ele aldığı kitabında görüldüğü üzere, bu gibi kabullere, henüz incelenmemiş, gerek anlatı tarzı gerekse arşiv belgesi olmak üzere birçok Osmanlı kaynağının “şahitliğinin” ve özellikle de “bireyselliğin karmaşık ve aldatıcı yanının” gözetilmeden varıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim 19. yüzyılın ortalarında yaşanan

²⁵¹ Osmanlı şehrinin ya da kazanın adaletle olan bağlantısını en iyi gösteren husus, kadıların başlarında buldukları idarî birimi tanımlayan “taht-ı kaza-i adalet-şiarlarınızda” ifadesidir. T.Ş.S., 1821-4,121/4; T.Ş.S., 1822, 60/2; T.Ş.S., 1825, 99/4; T.Ş.S., 1828, 99/4.

²⁵² Osmanlı şehrinin siyasal boyutu en müşahhas bir şekilde İstanbul’da gözlenebilmektedir. Konu hakkında bkz. H. İnalçık, “İstanbul: An Islamic City”, s. 8-9.

²⁵³ Bu doğrultuda bir bakış açısı için bkz. Mehmet Ali Kılıçbay, **Doğu’nun Devleti Batı’nın Cumhuriyeti**, Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s. 40-41.

değişimden önce bireye yeterince kıymet verilmediği düşüncesi, C. Kafadar'ın belli orandaki mikro tarih çalışması ile sorgulanır hale gelmiş ve birinci tekil şahıs (ben) anlatılarının varlığı bunun en iyi delilini teşkil etmiştir.²⁵⁴

Bununla birlikte C. Kafadar'ın önemle vurguladığı gibi, “önceden cemaat ile birey huzur içinde yaşarmış, bireyleşme hikâyesi bir safsataymış” diyerek bireyleşme anlatısını toptan inkâr etmemek gerekmektedir. “Tebaa olmaktan vatandaş olmaya geçişin önemli olduğunu, kişilerin otorite önünde benlik algılarında büyük dönüşümler yaşandığını, modern sanayi toplumlarında bireylerin yeni ve vazgeçilmez bazı özerklik ve özgürlük alanları kazandığını inkâr etmek kolaycılığa, düpedüz nostaljiye kapılmak olur”.²⁵⁵ Dolayısıyla bizim çalışmamız kapsamında vurgulamak istediğimiz; bireysel alanı sadece modern döneme özgü algılamamak gerektiği ve geleneksel dünyada da belli oranda bireysel bir alanın var olduğu gerçeğidir. Yani kavramın modern “Batı”lı teorik çağrışımları üzerinden kesin sınırlar çizerek birey ve özgürlüklerin Osmanlı’da

²⁵⁴ C. Kafadar, rekabet ile tanımlanan dünya çapındaki bir organizasyon olarak Olimpiyatların geldiği noktada modern “birey”i ele alıyor ve birey olarak atletin giderek ikinci plana düştüğünü ve uluslararasıdaki yarışma boyutunun öne çıktığını vurguluyor. 1936’dan beri atletlerin performansı ulus puanı içerisinde değerlendiriliyor, takım oyunlarının artması ile ulusal takım müsabakaları artıyor ve profesyonellik ile ilgili sınırlamaların büyük oranda gevşetilmesi ile bu müsabakaların seyirci sayısı ve pazar değeri oldukça artmış görünüyor. Yine tüketim kültürünün bireyi yönlendirme kapasitesi ve teknolojinin kuşatıcılığı bağlamında insanların “kendileri olmak” konusunda ne kadar bağımsız davranabildiklerinin sorgulanması gerektiğini ifade ediyor. Özellikle cep telefonu ve internet yoluyla her an ulaşılabilen insanların, kendilerini dünyadan yalıtma halini yaşayabildiklerinden şüphe etmek için çok sebebin olduğunu söylüyor. (Cemal Kafadar, **Kim var imiş biz burada yoğ iken, Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun**, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 20-21. Teknik gelişmenin insanı kuşatıcılığı konusunda ayrıca bkz. Bedri Gencer, “Geleceğin Toplumuna Yolculuk,” **Çerçeve**, S. 47, (Ağustos 2008), s. 34-43. Genetik bilimin ve sosyobiolojinin bireysel özgürlüğü sınırlayıcı etkileri hakkında bkz. Erol Göka, “Ahlâk: Geleneğin Yaratıcı Yenileyicisi ya da Muhafazakâr Devrimin Bekçisi”, **Muhafazakâr Düşünce**, S. 19-20, (2009), s. 109-130). Max Horkheimer da kitle kültürü içerisindeki birey hakkında şunları söylemektedir: “... küçüklükteki oyun grubu, sınıf arkadaşları, spor grubu ve bütün benzer gruplar, bireyi kendi içlerinde eriterek on dokuzuncu yüzyıldaki bir babanın ya da öğretmenin kurabileceğinden çok daha kesin bir denetim kurarlar onun üzerinde, toptan teslim alırlar onu...” (Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, (Çev. Orhan Kocak), İstanbul: Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 154. Yine Süleyman Seyfi Ögün’ün “metalaşma” olarak adlandırdığı sürecin bireyselleşmeyi ya da birey olmayı zorlaştırdığına dair tespitleri için bkz. Süleyman Seyfi Ögün, “Uçucu Kimliklerimiz”, **Küreselleşmenin Yüzleri**, (Haz. Filiz Başkan), İstanbul: Everest Yayınları, 2005, s. 123-144). Bireyin varlığını ortaya koyan en iyi göstergelerden biri birincil anlatımların varlığıdır. Yani günlük tarzında yazılmış anlatılar birer bireysel alan olarak kabul edilirler. Osmanlı’da da bu doğrultudaki bakış açısının kaynaklara eğilmesi ile birlikte bir kısım birincil anlatımlar tespit edilebilmiştir. (Osmanlı İmparatorluğu’nda günlük tarzında yazılmış bazı anlatılar için bkz. Kafadar, **Kim var imiş biz burada yoğ iken**, s. 40-58; Suraiya Faroqhi, **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağ’dan Yirminci Yüzyıla**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005, s. 212-222). Burada her ne kadar Osmanlı döneminde pek fazla istinsah edilmemiş olsa da, özellikle 19. yüzyıldan itibaren gittikçe artan bir öneme sahip olan *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi*’nin de birinci tekil şahıs anlatımı olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

²⁵⁵ Kafadar, **Kim var imiş biz burada yoğ iken**, s. 21.

olamayacağı gibi toptancı bir bakıştan kaçınmaktır.²⁵⁶ C. Kafadar da, “aile, klan, cemaat, ümmet içinde erime halinden birey olma haline geçiş diye özetlenebilecek çizgisel bir hikâye yok” diyerek, değişik dönem ve bağlamlarda kişilerin birey algısının ve bu bireyselliği yaşama biçimlerinin değişmesinin söz konusu olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla insan kendini aşan yapılarla kimi zaman uyuşarak kimi zaman da didişerek iç içe yaşamıştır.²⁵⁷

Bu nedenle kendi algısı içerisinde Osmanlı bireyinin faaliyetlerine bakarak onu tanımaya çalışacağız. Bunu da özelde Trabzon şehrindeki birey üzerinden yapmayı deneyeceğiz. Buradaki bireyi C. Kafadar’ın ya da belli oranda S. Faroqhi’nin yaptığı gibi birinci tekil şahıs anlatımlarının bulunduğu günlük tarzı literatürü takip ederek değil de, sıradan bir Osmanlı insanının günlük yaşamındaki bireysel faaliyetleri üzerinden değerlendirmeye çalışacağız. Özellikle Osmanlı idaresinin bireysel alanı korumadaki hassasiyetini hesaba katarak birey ve devlet arasındaki uyuma noktalarını tespit etmeyi deneyeceğiz. Bu noktada gözetilmesi gereken husus da, bireyin toplumdaki soyutlanmış tek başına yaşayan bir insan olmadığı hususudur. Buradaki bireyden kasıt, doğal olarak toplum içerisinde yaşamını sürdüren ve onlarla ilişki içinde bulunan, fakat bu ilişkide kendi bireysel alanının varlığını muhafaza etmeye çalışan kişidir. Nitekim C. Kafadar da, Seyyid Hasan adlı bir dervişin güncesini incelediği yazısının sonunda, özellikle Kanuni dönemi sonrasında birinci ağızdan anlatıların çoğalmasının, “benin sınırları gerçekten de yeniden çizilmişse ve bir bireyleşme sürecinden bahsedilebiliyorsa bu süreç tarikat ya da meslek grubu gibi genişçe organizmaların parçası olmak ile çelişen bir şey değildir”²⁵⁸ diyerek bütünsel bir yapının içinde bireysel alanların var olabileceğini, söz konusu birlikliklerin bireysel algıyı yok etmediğini ifade etmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu da, burada elden geldiği kadarıyla ortaya konulmaya çalışılacak olan birey üzerinde, kendi algılayış biçimine göre bazı tasarruflarda

²⁵⁶ Nitekim Avrupa’da da bireyin ortaya çıkışı zannedildiği gibi doğrusal bir zaman içerisinde, her yönüyle mütakâmil bir vaziyette cereyan etmemiştir. Immanuel Kant’ın dediği gibi “Aydınlanma Çağı, aydınlanmış bir çağ değildi.” Aydınlanma çağında dahi Avrupa’da mütakâmil bireylerin bulunduğunu düşünmek sadece anakronik bir yanılsama ve teleolojik bir çarpıtmadan ibarettir. Marshall Berman’ın belirttiği gibi Aydınlanma Çağı boyunca hiçbir yerde demokrasi yoktu. Marshall Berman, **Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı**, (Çev. Nursel Yıldız), İstanbul: Sel Yayıncılık, 2010, s. 11.

²⁵⁷ Kafadar, **Kim var imiş biz burada yoğ iken**, s. 21.

²⁵⁸ Kafadar, **Kim var imiş biz burada yoğ iken**, s. 70-71.

bulunmuştur. Toplumu oluşturan bireyi “âlem-i sagîr” olarak “âlem-i kebîr”in bir prototipi addeden Osmanlı,²⁵⁹ âlem-i sagîri koruyarak âlem-i kebîrin nizâmını devam ettirebileceğini varsaymıştır.²⁶⁰ Dolayısıyla bireyin çıkarları ile toplumun çıkarları arasında bir koşutluk varsayılmış ve bütüncül düşüncenin de vaz etmesiyle birlikte toplumsal yapı bireyden itibaren korunmaya ve gözetilmeye çalışılmıştır.

Bu safhada Trabzon özelinde bireysel alanın, belgelere yansıdığı ölçüde durumuna bakıldığında; bireylerin günlük hayatlarında, mülk alıp-sattıkları, bu alım-satıma bağlı olarak çıkan mülk ihtilaflarında kendi haklarını savunmak doğrultusunda faaliyet yürüttükleri, borç-alıp verdikleri, ticaret yaptıkları ve arada çıkan anlaşmazlıklar nedeniyle haklarını talep ettikleri, mülklerini hibe ettikleri, devletin vergi talepleri ve özellikle ehl-i örfün haksız vergi uygulamaları karşısında kendilerini savundukları, evlendikleri, boşandıkları; cinayet, hırsızlık, yaralama gibi suçlara karıştıkları ya da maruz kaldıkları; kadınların boşandıkları kocalarından nafaka talep ettikleri görülmektedir. Bu listeyi daha da uzatmak mümkündür. Dolayısıyla bugün modern insanın günlük hayatında yapa geldiği birçok faaliyeti, 17. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı tebaasının da yaptığı görülmektedir. Bu faaliyetler sırasında kişiler, gerek kendilerini emniyet altına almak gerekse hak talebinde bulunmak gibi saiklerle kadıya başvurmuşlar ve taşrada devletin ve eşzamanlı olarak da toplumun temsilcisi durumundaki kadı vasıtasıyla devlet ile temas kurmuşlardır. Böylece refahın devamlılığı noktasında kendi bireysel çıkarları ekseninde düzenin tesisinde rol oynamışlardır. Nitekim Osmanlı toplumunu oluşturan bireylerin tek tek çıkarlarının ortak bir zeminde buluşturularak gözetilmesi, yani adâlet anlayışının temeli olan itidâl noktasında sabitlenmesi, toplum düzenine önemli bir temel oluşturmaktaydı. Zaten fıkhnın “hak” konusundaki bireysel tavrı düşünülürse, Osmanlının kendi bağlamında oldukça bireysel bir algısı olduğu vurgulanabilir. Bilindiği üzere tüzel kişilere dair bir

²⁵⁹ Gencer, “Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi”, s. 109. Hatta, Şükrullah, insanı âlem-i kübrâ olarak nitelendirmek gerektiğini söylemektedir. Ona göre, insan hem mana âleminden hem de şekil âleminden oluşan bir merkezdir. (Şükrullah, **Behcetü’t-Tevârîh**, (Haz. Hasan Almaz), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004, s. 114-115). Kınalızâde Ali Çelebi’de bu, “hülâsa-i âlem” olarak karşımıza çıkmaktadır. (Kınalızâde, s. 86). Şeyh Galib’in bir terci-i bendindeki meşhur vasıta beyitinde ise bu husus oldukça belîğ bir tarzda ifade edilmiştir: “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.” **Şeyh Gâlip Divanı**, s. 179-181. Zübde-i âlem hakkında bkz. Hayati Hökelekli, “Zübde-i Âlem”, **Din ve Hayat**, S. 1, (2009), s. 62-65.

²⁶⁰ Nitekim Ahlâk ilminin ya da amelî hikmetin ilk kısmı ferdin ahlâkı ile ilgilenmektedir. Daha sonra aile ve şehre doğru olan silsile devam etmektedir. Dolayısıyla ilk önce bireyi, akabinde bireylerden müteşekkil aileyi ve onun ardından bireylerden ve ailelerden müteşekkil şehri tanzim etmek söz konusudur.

hukukun olmadığı fıkıh, her hakkın bireysel karakteri üzerinden işlem görmekteydi.²⁶¹ Öyle ki kurulan şirketler bile tüzel bir yapı meydana getirmiyor, ortaklık içerisinde her birey kendi hakkı doğrultusunda bu ortaklığa dâhil oluyordu. Yani fikhın bakış açısında aslolan bireyin hakkı idi. Bir ailenin her bir ferdi ayrı ayrı hukuk karşısında hak sahibi konumunda idiler. Dolayısıyla Osmanlı’da hukuk nezdinde de bir bireysel alan söz konusu idi. Fakat asıl mesele, bireyin olup olmamasından ziyade bireye bakış açısındaki farklılıktaydı.

Nitekim bizce gelenek ve modernite arasındaki fark bireyden ziyade bireycilikte kendini belli etmektedir. 16. veya 17. yüzyılda “Batı”da da bireycilik anlamında mütakamil bir birey bulmak imkân dâhilinde değildir. Mesele, Aristo’nun “zoon politikon”unun²⁶² yerine, tabiat itibariyle birey halinde bulunan kişi algısının geçmesidir. Vahşi halde yaşayan bu birey, her türlü özgürlükle donanmıştır ve toplumsallaşma aslında kendisinin tabiatı değildir. O bu toplumsallaşmayı kendi iradesi ile bir sözleşme çerçevesinde bir kısım haklarını siyasal iradeye devrederek gerçekleştirir. Bu düşünce bilhassa 17. yüzyılda Thomas Hobbes ile gelişmiştir. T. Hobbes’un hareket noktası tikel insan, yani individium insandır. Siyaset öncesi halde bu varlığın hayatı ancak olumsuz olarak değerlendirilebilir: “Yalnız, zavallı, pis, hayvansı ve kısa (solitary, poor, nasty, brutish and short).” Bu varlık, aklın yolunu ve kendi varlığını sürdürme arzusunu izleyerek siyasî hale geçtiğinde, sahip olduğu iktidarın bir kısmını terk eder. Dolayısıyla T. Hobbes da “insan tabii olarak siyasîdir” kabulünü terk eder. Ona göre, insan yapay bir biçimde ama zorunlu olarak siyasî hale gelir.²⁶³ Dolayısıyla bilhassa T. Hobbes ile birlikte Aristo’nun “zoon-politikonu”; yani Kınalızâde’nin “medeniyün bi’t-tâb”,²⁶⁴ Tursun Bey’in “müdenî bi’t-tab”²⁶⁵ dediği insana bakış açısı değişmiştir. T. Hobbes’a göre insan, tabii olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı sever, bunun doğal sonucu ise “o berbat savaş durumu”dur. Bu nedenle bundan kurtulmak için söz konusu özgürlüğünü Leviathan lehine kısıtlamak

²⁶¹ Bunun tek istisnası vakıflardır. Konunun tafsilatı için bkz. Ergun Özsunay, **Medenî Hukukumuzda Tüzel Kişiler**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1969, s. 9-10.

²⁶² Aristoteles, **Politika**, s. 9.

²⁶³ Bireycilik oldukça karmaşık bir şekilde ortaya çıkan, modernitenin en önemli bileşenlerinden biridir. Dolayısıyla modernizmi anlamak bakımından ilk elden önem arz etmektedir. Bunun için uzun bir makalede bireyciliğin derli toplu bir sunumu şu yazıda bulunabilir. Louis Dumont, “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet”, **Devlet Kuramı**, (Der. Cemal Baki Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000, s. 141-174.

²⁶⁴ Kınalızâde, s. 433.

²⁶⁵ Tursun Bey, s. 12.

zorundadır. Çünkü o, kendisinin yasalara uymasını temin edecektir.²⁶⁶ Dolayısıyla birey, tarihin her döneminde var olmuştur denilebilir; fakat onun algılanış biçimi ve ona yüklenen roller değişmiştir. Bu bağlamda şimdi, Trabzon özelinde, öncelikle Osmanlı bireyinin nasıl tanımlandığına bakacağız ve akabinde onun toplum ile olan münasebeti çerçevesinde nasıl anlam kazandığını irdelemeye çalışacağız.

2.2.1. Trabzon’da Bireyin Tanımlanma Biçimleri

Herhangi bir kişiyi tanımlama teşebbüsü bilindiği üzere o kişiyi anlamlandırmanın bir yoludur. Kişiyi izafe edilen ya da kişinin kendisine izafe ettiği tanımlama biçimi, onun nasıl algılanması gerektiği hususundaki en önemli veridir. Dolayısıyla sicillerde bulunan, bireyin tanımlanma biçimleri, taşrada bireylerin nasıl algılandıklarına dair önemli ipuçları temin edebilirler.

Şer‘iye sicillerinde hemen bütün bireyler için kullanılan en gelen tanımlama biçimi, Medine-i/Mahmiye-i/Mahrûse-i Trabzon mahallâtından A oğlu/kızı B şeklindedir.²⁶⁷ Burada görüldüğü üzere, öncelikle içerisinde bulunulan siyasî birim, akabinde bir diğer toplumsallaşma mekânı olan mahalle (ki o da aynı zamanda bir başka siyasî birimdir) ve bireyin toplumsal anlamda ilk defa görünür olduğu aile (baba ismi üzerinden aslında ait olunan aileye işaret edilmektedir), en sonda da bireyin ismi zikredilerek onun en geniş tanımı yapılmaktadır. Dolayısıyla, bireyin anlam kazandığı birimlerin öncelikli olarak bunlar olduğu ifade edilebilir. Bu durum bireyden şehre giden süreçte amelî hikmetin konusu içerisine giren toplumsallaşma birimleri ile de uygunluk arz etmektedir. Bu noktada kâtiplerin doğrudan temeddünü gözeterek böyle bir tanım yaptıklarını iddia etmiyoruz; fakat bireye bakışın bilhassa T. Hobbes’dan önce belli toplumsallıklar içerisinde anlam kazanması, bütün bir geleneksel dünyada ortaktır, sadece toplumsallaşma mekânları birbirinden farklıdır. Örneğin “Batı”da geleneksel dönemde bu

²⁶⁶ Thomas Hobbes, **Leviathan**, (Çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 133.

²⁶⁷ Örneğin “Mahmiye-i Trabzon mahallâtından Aya Sofya Mahallesi sâkinlerinden Hüseyin Beşe b. Abdullah.” (T.Ş.S., 1823, 11/1). Yine 18. yüzyılda da bu tanımlanma biçimi sicillerde devam etmektedir. Örneğin “Medine-i Trabzon mahallâtından Bâb-ı Pazar Mahallesi’nde sâkine Ayşe bint Mustafa.” (T.Ş.S., 1869, 3/1). Bunun yanında Ahkâm Defterleri’nde de söz konusu tanımlanma biçimini bulmak mümkündür. “Giresun Kasabası mahallâtından Hacı Hüseyin Mahallesi sâkinlerinden sadât-ı kirâmdan es-seyyid Hüseyin Halife” buna örnek gösterilebilir. (**B.O.A. Trabzon Ahkâm Defterleri**, no. 1, s. 63). Yine askerî kesimden olan bir cebeci, “Aya Sofya Mahallesi sâkinlerinden Cebeci Mehmed Beşe b. Kurd” olarak tanımlanmaktadır. T.Ş.S., 1826, 53/8.

toplumsallaşmanın en önemli mekânlardan biri kilisedir. Osmanlı özelinde ise camidir. Bu bakımdan bireyin öncelikli olarak bu şekilde tanımlanması gayet doğaldır.

Bu genel tanımlanma biçiminin akabinde, bireyin anlam kazandığı bir diğer alan, yönetim bakımından onların dâhil oldukları gruplardır. Sicillerimizde bilhassa 1828 nolu sicile kadar askerî kesimden kişiler, ait oldukları askerî gruplara göre tanımlanmışlardır. Örneğin “ebnâ-i sipâhiyândan” İsmail Bey,²⁶⁸ “Dersaadet sipâhilerinden” Ali Bey,²⁶⁹ taşrada bulunan Kapıkulu sipâhileri içerisindeki kişilerdir. “Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden” Ali Beşe b. Abdullah,²⁷⁰ “Dersaadet yeniçerilerinden” Mustafa Beşe b. Muslu²⁷¹ ise Trabzon’daki yeniçeri yoldaşlarından iki kişidir. “Dergâh-ı âlî müteferrikalarından” Mahmud Ağa b. el-hac Mehmed Ağa²⁷² ve “Dersaadet müteferrikalarından” Mustafa Bey²⁷³ ise Trabzon’lu müteferrikalardır. Timârlı sipâhiler ise “erbâb-ı timârdan” Handan Ağa örneğinde görüldüğü üzere bu şekilde tanımlanmakta idiler.²⁷⁴ Yine “züemâdan Mahmud Ağa”²⁷⁵ bir diğer tanımlanma şeklidir. Bu durum sicillerde karşımıza çıkan “Müteveffa-i askerîye muhalledâtı”²⁷⁶ ya da “biz askerî taifesindenüz”²⁷⁷ gibi ifadelerle de pekişmektedir. Ayrıca “ehl-i örf taifesi”²⁷⁸ ifadesi de sicillerde geçen bir başka tanımlama kalıbıdır. Bunun karşısında “Gümüşhane Kazası reâyâsından Osman ve İbrahim...”²⁷⁹ ve “nefs-i şehir reâyâsı”²⁸⁰ gibi tanımlamalar askerî ve reâyâ eksenli tanımlama biçimlerinin örnekleridir.

Bir diğeri ise mesleklerin eksen olduğu tanımlanma biçimleridir. “Kazgancı tâifesinden” Musa,²⁸¹ “Tarakçı” Ali Beşe,²⁸² “Derzibaşı olan” Muharrem Çelebi,²⁸³ “Kahveci” el-hacc Mustafa b. Ali,²⁸⁴ “Debbağ” Receb Beşe,²⁸⁵ “Sandıkçı” Yanol oğlu

²⁶⁸ T.Ş.S., 1821-4, 12/7.

²⁶⁹ T.Ş.S., 1821-4, 31/5.

²⁷⁰ T.Ş.S., 1822, 41/6.

²⁷¹ T.Ş.S., 1821-4, 88/7.

²⁷² T.Ş.S., 1831, 70/2.

²⁷³ T.Ş.S., 1821-4, 30/8.

²⁷⁴ T.Ş.S., 1824, 15/3.

²⁷⁵ T.Ş.S., 1830, 24/1.

²⁷⁶ T.Ş.S., 1824, 8/11..

²⁷⁷ T.Ş.S., 1828, 108/3.

²⁷⁸ T.Ş.S., 1824, 38/3.

²⁷⁹ T.Ş.S., 1831, 71/14.

²⁸⁰ T.Ş.S., 1825, 8/7.

²⁸¹ T.Ş.S., 1830, 63/5.

²⁸² T.Ş.S., 1830, 34/14.

²⁸³ T.Ş.S., 1830, 37/10.

²⁸⁴ T.Ş.S., 1830, 45/7.

Dimitri²⁸⁶ bu tür meslek erbâbının tanımlanma biçimlerine örnek gösterilebilir. Bunun yanında Trabzon'un ticaret ile uğraşan kesimi de “tüccâr taifesinden” olarak isimlendirilmektedir. “Tüccâr taifesinden” üstad Bayezid, İsmail, Piyale, Bedir ve gayrileri bu tabakanın fertleri olarak Trabzon'da ve diğer birçok yerde ticaret yapmaktadırlar.²⁸⁷ Ayrıca ticaretle bağlantılı olarak, Trabzon'un sahil kesiminde bulunmasından kaynaklanan bir diğer meslek erbâbı da reislerdir. Birçok kayıтта bunlarla karşılaşmak mümkündür. Ali “Reis”²⁸⁸ ve “sefine reislerinden olan” Lonkin “Reis”,²⁸⁹ Yani “Reis”²⁹⁰ bu grubun fertleridir. Bu reislerden bir kısmının balıkçı oldukları görülmektedir. Ayrıca Hoç Köyü'nden Kürkçüoğlu Mehmed Beşe, Hasan Beşe, Ali Beşe ve Hüseyin b. Abdullah da kendi köyleri iskelesinde balık ve hamsi²⁹¹ avlayıp satmaktadırlar.²⁹² Yine Trabzon dışından gelen balıkçılar da Trabzon'a balık getirip satmaktadırlar. Kefeli balıkçı Konstantin, şaykasına balık yükleyip Yavebolu limanına gelmiştir.²⁹³

En önemli tanımlanma biçimlerinden biri de fikhîdir. Bu noktada Müslim ve zimmî tanımları, bilhassa gayr-i Müslimlerin fikhın zimmet hukuku içerisine yerleştirilmelerinden

²⁸⁵ T.Ş.S., 1830, 54/6.

²⁸⁶ T.Ş.S., 1830, 71/1.

²⁸⁷ T.Ş.S., 1828, 63/5.

²⁸⁸ T.Ş.S., 1828, 155/2.

²⁸⁹ T.Ş.S., 1830, 3/1.

²⁹⁰ T.Ş.S., 1824, 57/2.

²⁹¹ Konumuz ile ilgili olmasa da, bilindiği üzere bugün Trabzon'da hamsi, balık olarak nitelenmemekte ve onun adının hamsi olduğu bilhassa vurgulanmaktadır. Benzer bir şekilde incelediğimiz dönem itibariyle de, hamsi isminin balıktan ayrı zikredildiği görülmektedir.

²⁹² T.Ş.S., 1824, 65/7.

²⁹³ T.Ş.S., 1821, 17/1. Evliya Çelebi, “bu şehrin halkı kadîm eyyâmından yedi fırkadır. Bir fırkası a'yân-ı kibâr beğ ve beğzâdelere ve ehl-i hizmet avân ta'ifesidir kim semmur kürkleri ve libâs-ı fâhirelere müstağrak paşazâdelere. Ve bir zümresi ulemâ ve sulahâ ve meşâyih-i kirâm hâl sahibi kimesnelere kim ulemâ zeyinde-libâs-ı mahsûsalılarıyla gezer âlimlerdir kim cümlesi selef pâdişâhlarının evkâflarından vazife-hârân (u) du'âgûyân-ı gûnâ-gûndurlar kim vâcibü'r-ri'âyedirler. Üçüncü fırkası tüccâr-ı berr u bihârdır kim Azağ'a ve Kazağ'a ve Mikril'e ve Abaz'a ve Çerkez'e ve Kırım'a gidüp ticâret edüp çuka, ferâce ve kontuş ve dolama yelek geyerler ankâ bâzargânlardır. Dördüncüsü ehl-i sanâyi'-i gûnâ-gûndurlar. Cümlesi çuka ferâce ve bogasi hil'at geyüp kâr (u) kesb ederler. Beşinci kavim-i keşîbânlardır kim Bahr-i siyah içre mellâhlık edüp kâr ederler. Bunların libâsları kendilere mahsûs demir kopran ve şalvar ve çuka dolama ve serine asdâr-ı destâr sarup rûy-ı deryâda gazâ edüp ceng (ü) cidâl ederek ticâret edüp kâr ederler. Altıncı fırkası bâğbân ve bâğçevândır. Zira bu şehrin Bozdepe dağları bâğlardır kim sicillâtda mastûr olduğu üzre cümle otuz bir bin bâğ u bâğçedir. Birer bâğbândan otuz bir bin âdem add olunmuşdur. Ammâ ba'zı bâğçede iki üç gılman (u) hüddâm vardır. Yedinci fırkası niçe bin âdem sayyâd-ı mâhîdir. Zirâ bu kavim balığı gâyet pek severler.” diyerek Trabzon'daki toplumsal tabakaları sıralamıştır ve bunlar içerisinde sonuncu olarak balıkçıları zikretmiştir ki sicillerde bulunan veriler de Çelebi'yi desteklemektedir. (Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 2. Kitap, s. 52). Ş. Mardin, Evliya Çelebi'nin bu tabakalaşma şemasının Aristoteles modelinin “en gerçekçi uyarlaması” olduğunu söylemektedir. Şerif Mardin, “Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci”, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, (Der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 100. Aristo'nun toplumsal tabakalaşma modeli için bkz. Aristoteles, **Politika**, s. 115.

kaynaklanmaktadır. Sicillerde bu durum “zimmî tâifesinden Hanovil”²⁹⁴ örneğinde görülebileceği üzere doğrudan ifade edilmektedir. Yine cizye toplanmasına dair kayıtlarda “zimmî reâyâ” ifadesi kullanılmaktadır.

Bununla birlikte bizim edindiğimiz izlenime göre bir de “Nasarî taifesinden”²⁹⁵ ve “Ermeni taifesinden”²⁹⁶ şeklinde ayrımlar da yapılmaktadır. Bu durumun cemaat yapısından kaynaklanıyor olması muhtemeldir. Mezhep ekseninde bir ayrıma tâbi tutulan Hıristiyanlar, Ortodoks ve Gregoryen olmalarına göre ayrı cemaatler şeklinde teşkilatlandırılmışlardı. Bu durum sicillerde, muhtemelen Rumlar için “Nasarî taifesinden” şeklinde bir isimlendirmeye neden olurken, Ermeniler için “Ermeni taifesi” şeklinde bir isimlendirme kullanılmışa benzemektedir. Elimizdeki bir örnek bunu çağrıştıracak veriler içermektedir: “Ermeni tâifesinden Tator, Bağdasar, Kürkcü Mapik ve gayrileri Van Mahallesi’nde Balamir (?) Yori, Hacı (?) Aleks v. Simalid (?) ve Lefter nam zimmîler mahzarında takrîr-i kelâm idüb Ermeni tâifesinden ba’zı kimesnelerin mülk evi olmayub Nasarî evlerinde sâkin olanların tekâlif-i şakkaları ve harc-ı maktûl ve tekâlif-i örfiyyelerin Nasarî tâifesiyle edâ iyylesün ve Ermeni evinde sâkin olan Ermeniler bizimle virsün deyü ta’ahhüd iyledük ...”²⁹⁷ Burada isimlerinden de Rum oldukları anlaşılan kişiler Nasarî taifesini, diğerleri ise Ermeni taifesini teşkil etmişlerdir. Bunun yanında vergilerini ayrı ayrı ödediklerini bildiğimiz Rumlar ve Ermeniler,²⁹⁸ burada cari olan bir karışıklık nedeniyle²⁹⁹ kendi aralarında bir anlaşmaya varmışlar ve Nasarî evinde sâkin olan Ermeniler, Nasarî taifesiyle vergilerini ödeyeceklerdir. Bu örnekten hareketle Rumların “Nasarî” olarak nitelendikleri ifade edilebilir. Nitekim “Rum” kelimesi bilhassa Osmanlı bağlamında etnik anlamlarından kısmen kopmuş, daha çok coğrafya ve ülke ile eşleşen oldukça Osmanlılaştırılmış büyük bir kavram haline gelmiştir.³⁰⁰ Bunun yanında Ortodoks

²⁹⁴ T.Ş.S., 1830, 56/3.

²⁹⁵ T.Ş.S., 1830, 17/7.

²⁹⁶ T.Ş.S., 1821-4, 107/9.

²⁹⁷ T.Ş.S., 1828, 59/1.

²⁹⁸ Yukarıda nefis-i şehir bağlamında H. Lowry’nin üzerinde durduğu 1553 tarihli tahrir defterindeki ifade bunu göstermektedir.

²⁹⁹ Söz konusu mülk evi olmayan Ermeniler Trabzon’a yeni göç etmiş olabilirler.

³⁰⁰ Rum kelimesinden hareketle “Osmanlı Kimliği”ne dair bir tartışma için bkz. Salih Özbaran, **Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmi Aidiyet ve İmgeleri**, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004. Bununla birlikte Rum kelimesinin etnik bağlamından tamamıyla kopmadığı da ifade edilebilir. İncelediğimiz sicillerde, “Urum taifesinin” Kudüs’te “zuhur-ı nâr” ve bir kısım ayinler hususunda “Ermeni taifesine” üstünlükleri olduğuna dair kadimden uygulana gelen bu hususun, Rumlar ve Ermeniler arasında tekrar bir anlaşma ile onaylandığına dair bir kayıt bulunmaktadır. (Bkz. T.Ş.S., 1828, 164/9). Buradaki “Urum” ifadesi, büyük ihtimalle, Rumların çoğunlukta oldukları Ortodoks cemaatini ifade etmektedir. Dolayısıyla yine

cemaatinin içerisinde sadece etnik bakımdan Rum olan gruplar yoktur. Bütün Ortodoks cemaati birlikte teşkilatlanmıştır. Dolayısıyla Gregoryenliği ifade etmek için etnik bir çağrışımı da bulunan Ermeni ismi kullanılırken, Ortodokslar için daha genel bir isimlendirme kullanılmış olabilir. Nitekim birçok kayıta kişiler “Ermeni tâifesinden” olarak isimlendirilirken,³⁰¹ isimlerinden Rum oldukları anlaşılan kişiler genelde “zimmî taifesinden”, “nam zimmî” ya da yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere “Nasranî” olarak anılmışlardır.

Bunun yanında Müslümanlar özelinde bireylerin tanımlanma biçimlerinden biri de mahalle cemaati eksenindedir. Örneğin bir adet örnekte, “mahalle imamı Ömer ve cemaatinden Ömer Çavuş,” mahallelerindeki bir kişinin “su-i hâl”lerine dair mahkemede şahitlik yapmışlardır.³⁰² Yine Hatuniye Camii imamı, müezzini ve “cemaatından” el-hacc İsmail ve Hacı İbrahim,³⁰³ cami cemaati ve birey arasındaki ilişkiye bir diğer örnektir. Bu noktada söz konusu bireylerin cemaatten olmaları, onların camiinin bulunduğu mahallenin bireyleri olmaları yanında, dindarlıklarına da gönderme yapmaktadır. Nitekim cami cemaatinden olmanın önemli bir veri olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı toplumunda bir kişinin kötü halleri içerisinde “bi-namaz” olması, o kişiye bakışın önemli bir tabanını teşkil etmekteydi.³⁰⁴

Bütün bunların yanında kişilerin mahalleleri ve toplamda “medine” ile uyumları/uyumsuzlukları bir kısım bireysel tanımlamalar ile daha belirlenmekteydi. Bilhassa mahalle ahalisinin beyanları doğrultusunda tespit edilen, kişilerin kötü hallerini ya da toplumsal yapıya uygunsuz hallerini ifade eden kavramları şu şekilde sıralamak mümkündür: “kendi halinde olmama, bed lisân, nâ-mahrem ile muhalâta, fitne ve fesad ehli olma, şirret ve şekavet üzere olma, ef'al-i şeni'a ve evzâ-i kabîhada bulunma, şürb-i

Rumlar ile kurulan bir bağlantı söz konusudur. Görebildiğimiz kadarıyla incelediğimiz diğer kayıtların hiç birinde bu “Urum” ifadesi bir daha geçmemektedir.

³⁰¹ Örneğin bkz. T.Ş.S., 1828, 59/1; T.Ş.S., 1830, 24/7.

³⁰² T.Ş.S., 1828, 83/8.

³⁰³ T.Ş.S., 1828, 116/15.

³⁰⁴ Bizim sicillerimizde herhangi bir kişinin mahkemede “bi-namaz” olarak tavsif edildiğine dair bir örnek yoktur. Fakat 16. yüzyıl Edremit şer'îye sicillerinde bu tavsife rastlamak mümkündür. “... Ahmed b. Yahşi'nin ahvali ahalisinden ve imamından sual oluncak İmam Süleyman Çelebi bi-namazdur deyü” ifade vermiştir. Yine “Yusuf b. Kocaoğlu'nun ahvali ahalisinden sual olundukda namaz kılmaz eyüdü diyemezüz” dedikleri görülmüştür. En ilginç olanı da, mahallesi ahalisinin hicazdan geveli beri hırsızlığını görmedikleri Hacı Hamza'nın, gece ve gündüz şarap içip asla namaz kılmadığına dair beyanlarıdır. (Bkz. Fikret Yılmaz, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”, **Toplum ve Bilim**, S. 83, (1999/2000), s. 96-97). Görülebileceği üzere F. Yılmaz'ın da ifade ettiği gibi, “bir kişinin namaz kılıp kılmadığı onun için bir referanstır.”

hamr, hevâ ve hevesine tâbi olma, ehl u ıyâle taarruzdan halî olmama”.³⁰⁵ Görülebileceği üzere mutedil davranış biçiminin aksi istikametindeki bu ifadeler, bireyin toplumsal kabullenilebilirliğini sorunlu hale getirmekte ve birçok örnekte mahalleden ihracına sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla mahalle düzeni mutedil bireylerin varlığını gerektirmektedir.

Bu noktada Osmanlı toplumunda bu mutedil bireye ya da her türlü olumlu özelliği kendisinde birleştirmiş, “medine”nin örnek kişisi olarak nitelenecek şahıslara, bizce, “udûl-i ricâl” denilmektedir.

2.2.2. Taşrada Kullanılan Unvanlar ve Kimlik Tespitindeki Yeri

Udûl-i ricâle geçmeden önce bireyin kimliğinin bir göstergesi olan unvanların siciller bağlamında ifade ettiği anlamın ve kimlik tespitindeki yerinin, bilhassa da istatistikî veri olarak kullanılabilirliğinin sınırlarına değinmek gerekmektedir. Bu nedenle bu ara başlıkta kısaca, unvanların kişileri doğrudan tanımlama noktasında ne kadar işlevsel olup olmadığına dair sicillerden örneklerle bir kısım tespitler yapılmaya çalışılacaktır. Çünkü statü ve toplumsal saygınlığın bir ifadesi olan unvanlar, tarihî araştırmalarımızda, bilhassa “elit” kültürüne dair yapılan çalışmalarda üzerine basılan en önemli veri olmaktadır.

Geleneksel toplumlarda modern mukabiline karşı, unvan biçimlerinin hem daha çok hem de bireysel alanın tanımlanmasında daha etkili olduğu görülmektedir. Nitekim bir üst kimlik olarak ulus düşüncesinin olmadığı dönemler için bu durum normal addedilebilir. Osmanlı da, geleneksel ve patrimonyal bir imparatorluk olarak başta padişah olmak üzere askerî zümre ve toplumun geriye kalan kısmı için birçok unvanın var olduğu bir siyasal sistemdir. Padişahın han, kayzer, sultan gibi unvanları yanında, sarayın bürokratlarının paşa, ağa gibi unvanları bir noktada onların söz konusu toplum içerisindeki konumlarını belirlemekte ve kendilerine hitap edilmesinde ilk elden önem arz etmekteydi.

Taşrada da bilhassa askerî zümre arasında kendilerine verilen unvanlarla tanınan kişiler bulunmaktaydı. Nitekim kadı mahkemesinin kâtipleri ağa, bey, çelebi, efendi ve

³⁰⁵ Özen Tok, “Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 18, (2005/1), s. 160.

Trabzon özelinde bilhassa en sık kullanılan unvan olan beşeyi birçok kişinin isminin yanına yazıyorlardı. Dolayısıyla mahkeme nezdinde bu unvanlar birer veri olarak kabul edilmekteydi. Fakat sicillerimizde bulunan birçok örnek, unvanların kâtiplerin kaleminde her zaman standart bir yapısı olmadığını göstermektedir.

Örneğin Trabzon Valisi Yusuf Paşa'nın kaimmakamı Murtaza Bey'in³⁰⁶ bir başka kayıтта unvanı “ağa” olarak zikredilmektedir.³⁰⁷ Bu da bey olan bir kişinin ağa olarak da isimlendirebildiğini göstermektedir. Nitekim Trabzon Kalesi muhafazasında olan Beşlü neferâtının ağaları Halil Ağa'nın bir kayıтта “ağa”,³⁰⁸ bir başka kayıтта “bey”³⁰⁹ olduğunu görüyoruz. Yine örneğin 1043 senesi Of Kazası sürsat bedelini toplamaya Ömer Bey tarafından vekil tayin edilen Ali Bey, aynı kayııt içerisinde hem “Ali Bey” hem de “Ali Ağa” olarak zikredilmektedir.³¹⁰ Bir başka Ali Ağa olduğunu tahmin ettiğimiz kişi de aynı kaydın içerisinde bir de “Ali Bey” olarak zikredilmektedir.³¹¹ Yeniçeri zabiti Mustafa ise kimi zaman “ağa”³¹² kimi zaman da “çavuş” olarak isimlendirilmiştir.³¹³ Yine Ebubekir Çavuş da, bazen karşımıza “ağa” olarak çıkmaktadır.³¹⁴ Samaruksa Mukataası'nın cabisi İsmail Ağa, kimi zaman “ağa”³¹⁵ olarak kimi zaman da “çelebi”³¹⁶ olarak zikredilmektedir. Beşlü Ağası Mehmed ise kimi zaman “çelebi” kimi zaman “beşe” olarak karşımıza çıkmaktadır.³¹⁷ Bir yaralama olayında, yaralanan iki kişiden biri olan ve yarası neticesinde daha sonraki bir kayıтта ölü olarak karşımıza çıkan “Mahmud Çelebi”, ikinci kayıтта “Mahmud Beşe” olarak zikredilmiştir. Yine babası Kurd, ilk kayıтта unvansız zikredildiği halde ikinci kayıтта “beşe” olmuştur.³¹⁸ Dolayısıyla hemen bütün unvanlar arasında bir geçişkenlik olduğu anlaşılmaktadır.

Bunun yanında baba Kurd Beşe'nin bazen unvansız olarak zikredilmesinin gösterdiği üzere, kâtipler unvanları her zaman yazmamaktaydılar. Birçok durumda kişiler

³⁰⁶ T.Ş.S., 1828, 4/8.

³⁰⁷ T.Ş.S., 1828, 5/12.

³⁰⁸ T.Ş.S., 1824, 26/4.

³⁰⁹ T.Ş.S., 1824, 15/6.

³¹⁰ T.Ş.S., 1828, 35/2.

³¹¹ T.Ş.S., 1831, 75/4.

³¹² T.Ş.S., 1828, 59/4.

³¹³ T.Ş.S., 1828, 130/4.

³¹⁴ İnan, “Taşrada Bir Yeniçeri Zabiti, Ebubekir Çavuş”, 357.

³¹⁵ T.Ş.S., 1821-4, 34/1.

³¹⁶ T.Ş.S., 1821-4, 34/4.

³¹⁷ Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 209.

³¹⁸ T.Ş.S., 1828, 21/1, 24/5.

kimi zaman unvanları ile kimi zaman ise unvansız olarak kayda geçirilmekteydiler. Örneğin Recep Ağa bir kayıta sadece “Receb b. Abdullah” olarak zikredilirken³¹⁹ hemen alttaki kayıta “Recep Ağa” şeklinde zikredilmektedir.³²⁰ “Cebeci İbrahim Beşe eddebbağ” bir kayıta bu şekilde geçerken bir başka kayıta beşe unvanı kullanılmayarak “Cebeci Debbağ İbrahim” şeklinde zikredilmektedir.³²¹ Rize Kasabası’nda bulunan Rasbe (?) Köyü’nün timâr sahibi, önce “Hasan b. Derviş” olarak unvansız anılmakta, akabinde aynı kayıta “ağa” olarak zikredilmekte ve bir diğer kayıta da “Hasan Çelebi b. Derviş” olarak isimlendirilmektedir.³²² Yine Bedesten kethüdası Ahmed, bir yerde sadece ismi ile zikredilirken³²³ bir diğer kayıta “Ahmed Çelebi” olarak geçmektedir. Bunun yanında bir de kendisinin “Bedesten Ağası” olduğu ifade edilmiştir.³²⁴ İshak Beşe b. Ali’nin baba adı bir kayıta sadece ismi zikredilerek verilirken³²⁵ bir diğer kayıta “Ali Beşe” olarak verilmektedir.³²⁶ Örnekleri çoğaltmak mümkündür; fakat zikrettiğimiz örnekler, kâtiplerin unvanları yazmakta yeteri kadar hassas olmadıklarını ve bir unvanın belli bir vazife sahibine hasredilmiş bir hususiyet taşımadığını ya da bir kişinin sadece tek bir unvanının bulunmadığını göstermektedirler. Dolayısıyla unvanların kadı sicilleri özelinde bireyleri doğrudan tanımlamak bağlamında yeteri kadar işlevsel olmadıkları söylenebilir. Bilhassa itibar ekseninde, unvan sahibi olma ve olmama bağlamında kurulacak denklemler noktasında dikkatli olunması gerektiğine işaret etmektedir. Örneğin ayândan Hasan b. Hüseyin,³²⁷ unvansız olduğu için genelde yapıldığı gibi elit olarak addedilmeyecek midir?

2.2.3. Udûl-i Ricâl ve Şahadet: Toplumsala Giden Yolda İdeal Bireyler

Kadı mahkemesinde bilindiği üzere muhakemenin her safhası açıktır ve hâkimin takdir yetkisi sınırlı tutulmuştur. Yani İslâm muhakeme hukukunda kesin deliller bulunmaktadır, takdiri delil gibi bir alan söz konusu değildir. Bu kesin deliller (ispat vasıtaları) ise başta şahitlik, daha sonra yemin ve yemin etmekten kaçınma (nükûl)’dır. Dolayısıyla hâkimin takdir yetkisinden ziyade ispat vasıtaları ekseninde konumlanan

³¹⁹ T.Ş.S., 1821, 11/3.

³²⁰ T.Ş.S., 1821, 11/4.

³²¹ T.Ş.S., 1828, 32/8, 33/1.

³²² T.Ş.S., 1828, 56/4, 56/5.

³²³ T.Ş.S., 1821, 44/3.

³²⁴ T.Ş.S., 1821, 53/2.

³²⁵ T.Ş.S., 1831, 48/3.

³²⁶ T.Ş.S., 1831, 48/4.

³²⁷ T.Ş.S., 1824, 70/3.

muhakemenin sağlıklı işleyebilmesi için, söz konusu ispat vasıtaları üzerinde hassasiyetle durulmuş ve kesinlik niteliği kazandırmak için her türlü tedbir alınmaya çalışılmıştır.³²⁸

Sicillerimizde şahitler kimi zaman “udûl-i müslimin”³²⁹ kimi zaman da “şuhûdü’l-udûl”³³⁰ olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca “ricâlden” ve “udûlden” olarak zikredildikleri de vakidir.³³¹ Sicillerde bütün şahitliklerin “ta’dil ve tezkiye”den sonra³³² kabul görmesi ise şahit olabilmenin ya da şahadetini kabul ettirebilmenin bir kısım gereklerinin olduğuna işaret etmektedir.³³³ Nasıl bir metot uyarınca tadil ve tezkiye yapıldığı sicillerden anlaşılmasa da şahitlerin ifadesinden sonra geçen “bade’t-ta’dil ve’t-tezkiye şahâdetleri hîn-i kabulde vâki’ olmanın” ifadesi, şahitlik yapan kişilerin bireysel durumlarının bir araştırmaya tâbi tutulduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim fıkıhta bu konu ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiş ve gizli-açık olmak üzere iki safhalı bir soruşturmanın konusu olmuştur.

Şahitlerin gizli ve açık olarak tezkiye edilmeleri bireyin içerisinde bulunduğu her türlü toplumsal gruptan kişiler vasıtasıyla yapılmaktadır.³³⁴ Müzekki (şahitleri tezkiye eden dürüst, güvenilir kimse) olarak isimlendirilen kişiler üzerinden yapılan bu tezkiyelerde, müzekkiler tezkiyede bulunmak için bir kısım şartların var olup olmadığına bakarlar. Bunlar: a-Şahitlik adaletli bir hâkimin huzurunda yapılmış olmalıdır. b-Müzekki şahitle ortaklık veya yolculuk gibi bir şey yapmış olmalı ve o şekilde şahidin durumunu tecrübe etmiş bulunmalıdır. c-Şahit Müslümanca, cami ve mescitlerde cemaatle namaza devam ettiğini bilmelidir. d-Şahit alış-verişinde doğru bir kimse olmalıdır. e-Emaneti

³²⁸ Şahit olabilmek için oldukça uzun bir liste tutan bazı şartlar bulunmaktadır. Ahlâklı ve mutedil olma ile iç içe geçmiş bu şartları burada başlıklar halinde tek tek zikretmek dahi birkaç sayfalık yer tutar. Bu nedenle konunun tafsilatı için bkz. Abdülaziz Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku, (Osmanlı Devri Uygulaması)**, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1986, s. 141-181.

³²⁹ T.Ş.S., 1821, 28/3; T.Ş.S., 1829, 9/3.

³³⁰ T.Ş.S., 1824, 68/1; T.Ş.S., 1828, 122/11; T.Ş.S., 1830, 21/1; T.Ş.S., 1831, 33/4.

³³¹ T.Ş.S., 1830, 21/9.

³³² Örneğin bkz. T.Ş.S., 1821, 60/13.

³³³ Ebu Hanife, herhangi bir itiraz olmadıktan sonra şahitlerin tezkiyesine gerek görmezken; Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, genel ahlâkın bozulduğu gerekçesiyle, bir itiraz olmasa bile şahitlerin tezkiye edilmesi yolunda icthad etmişlerdir. (Vejdi Bilgin, **Fakih ve Toplum: Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fıkıh**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, s. 40). Dolayısıyla sicillerde şahitlerin görüldüğü hemen her kayıta tadil ve tezkiyenin görünmesi Osmanlıların İmameyne uydularına işaret etmektedir.

³³⁴ Örneğin şahit öğrenci ise tezkiye kaldığı medresenin müderrisi ile güvenilir mensuplarından, asker ise taburunun subay ve memurlarından, memur ise âmiri ve görevlilerinden, tüccar ise onu tanıyan güvenilir tüccarlardan, esnaftan ise kethüdası ile lonca ustalarından, bunların dışında biri ise mahalle ve köyünün güven ve itimada layık halkından soruşturulup tezkiye olunurlar. Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku**, s. 182.

gereği gibi koruyup haklarına riayet etmelidir. f-Doğru sözlü olmalıdır. g-Büyük günahlardan uzak, küçük günahları devamlı işlemeyen, onur kırıcı davranışlardan kaçınan birisi olmalıdır. h-Mahalleye henüz yeni gelmiş ve az zamandan beri tanıştığı biri olmamalıdır.³³⁵ Dolayısıyla hukukun en önemli dayanağı olan şahitlik, Osmanlı toplumunda bireyin varlığını anlamlı kılan bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada onların âdil ve şahadetlerinin makbul olduğu hususunda, içerisinde buldukları topluluğun kişilerin bireysel özelliklerine dair olan vukufiyetleri ise F. Yılmaz'ın "kamusal alan" olarak adlandırdığı her türlü toplumsal birimin, kişilerin en mahrem sırlarına dahi vakıf olabildikleri doğrultusunda sicillerden çıkardığı örnekler nispetinde daha iyi anlaşılabilir. F. Yılmaz, incelediği birçok örnekte "kamusal alanın", "özel alan" hakkındaki şaşırtıcı dereceye varabilen malumatlarını tek tek örnekler üzerinden ortaya koymuştur.³³⁶ Dolayısıyla Osmanlı toplumunda hemen bütün bireyler hakkında belli kanaatler taşındığı ve bu kanaatlerin de birçok durumda mesnetsiz olmadığı söylenebilir. Yine modern kentlere nazaran oldukça küçük nüfusları bulunan geleneksel şehirlerde, hemen bütün şahısların birbirlerini tanıyor olabileceklerini düşünmek oldukça mantıklıdır.

Bu noktada şahadetin bu merkezi konumu, bir kısım araştırmacıları, "Osmanlı hukuku"nun işlevselliği noktasında ya da hukuk ve "elitler" arasındaki bağlantı hususunda bazı tespitlere sevk etmiştir. Bunlar içerisinde özellikle Hülya Canbakal'ın tespitleri, hem bu doğrultudaki bütün tespitleri özetlemesi hem de en yeni ve en keskin ifadeleri barındırması bakımından bilhassa önemlidir.

H. Canbakal, Pierre Bourdieu'nun "hukuk, mevcut toplumsal gerçekliği bina eden ve ona kutsallık kazandıran bir kültürel sahadir"³³⁷ yargısını kendi tespitleri için bir önkabul olarak telakki ederek, toplumsal gerçekliğin hukukî süreçleri etkileme biçimlerini Ayntab'ın ileri gelenleri bağlamında incelemeye çalışmıştır. Dolayısıyla ona göre, 17.

³³⁵ Bu şartlar ve bu şartların arandığı şer'îye sicillerinden iki örnek için bkz. Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku**, s. 188-190.

³³⁶ "Kimin pezevenklik yaptığı, kimin şarap içtiği, kimin yasak bir aşk yaşadığı, kimin homoseksüel bir ilişkinin müptelası olduğu, hangi kadının evlilik öncesi bir ilişki yaşadığı, hatta bu ilişkinin nerede gerçekleştiği ve aracılık yapanın kim olduğu gibi kişisel yaşama mahsus ayrıntılar toplumun vakıf olduğu konular arasında bulunabilmektedir." Yılmaz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair", s. 97-98. Trabzon sicillerinde bulunan gayr-ı meşru bir ilişkiye dair oldukça ayrıntılı bilgilerin verildiği bir örnek için bkz. **T.Ş.S.**, 1830, 27/7.

³³⁷ Pierre Bourdieu, "The Force of Law: Towards a Sociology of the Juridical Field", *The Hasting Law Journal*, 38, (1987-), s. 838-839'dan aktaran Hülya Canbakal, **17. Yüzyılda Ayntâb: Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset**, (Çev. Zeynep Yelçe), İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 153.

yüzyılda elitlerin ortaya çıkmaya başlaması ile hukuk da onların güdümüne girmiştir. Hâlbuki bizce P. Bourdieu'nun bu ifadesi somut toplumsal gerçeklik ile hukukun karar alma mekanizmalarında meydana gelen güdümden ziyade, öncelikle hukuk felsefesi açısından değerlendirilebilecek bir durumdur. Ayrıca I. Bölümde sicillerin mahiyetine dair olan alt başlıkta ifade ettiğimiz gibi mevzuat hukuku ve müşterek hukuk olmak üzere iki ayrı hukuk bulunmaktadır. Bunlardan mevzuat hukuku pozitif hukuka işaret etmekte müşterek hukuk ise meseleci bir karakter taşımaktadır. Dolayısıyla P. Bourdieu'nun burada bahsettiği hukukun hangisi olduğu belli değildir. Mevzuat hukukunda, hukukçu ortaya çıkabilecek bütün problematik beşerî durumları önceden hükme bağlayarak bir yasalar kodifikasyonu meydana getirmektedir ki bu sosyal gerçeklikle birebir ilişkili bir kodifikasyondur. Meseleci hukukta ise örneğin Osmanlı özelinde kaynağını Allah'tan alan külli kaideler, hukukçuların önlerine gelen birçok insanî probleme uygulanarak, ilahî hukukun evrensel emir ve yasakları uygulanabilir hükümlere dönüştürülür. Dolayısıyla burada aslolan toplumsal gerçekliğin külli kaidelere uygun hale getirilmesidir.³³⁸ Elbette burada hiçbir toplumsal yapının gözetilmediği gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Fıkhın içerisinde örfün edinmiş olduğu yer bu noktada önemli bir hareket alanı sağlamaktadır. Vecdi Bilgin'in fakih ve müceddid arasında yaptığı ayrım bunu oldukça iyi yansıtmaktadır. Sosyal olguları gözeterek fıkhın örfle olan uyumunu tesis etmeye çalışan fakihe karşılık, müceddid ideal durumu muhafaza etmeye çalışmaktadır.³³⁹ Bunu, Osmanlı 16. yüzyılında fakih olarak Ebussuud ve müceddid olarak da Mehmed Birgivi temsil etmektedir. Dolayısıyla Osmanlı'da sosyal gerçekliğin hukuk içerisinde bir payı olmakla birlikte, tâbi oldukları hukukî formasyonun doğasından kaynaklanan nedenlerle sosyal gerçeklerle bina edilen bir hukukî sistemden ziyade onu kendine uydurmaya çalışan bir hukukî yapı söz konusudur. Nitekim bu durum meşru kelimesinin aslı anlamında dahi gözlenebilir. “Şer‘iata uygunlaştırılmış” anlamına gelen bu kelime,³⁴⁰ Ebussuud'un örfî uygulamaları şer‘ileştirmesi hususunda en açık biçimini göstermektedir. B. Tezcan'ın ifade ettiği gibi “ulemanın bilgi kuramı değişime kategorik olarak karşı değildi; on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca pek çok âlim, hukuku, toplumsal değişimin birçok yönünü hesaba

³³⁸ Bu iki hukuk sistemi hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Gencer, **Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet**, s. 120-131.

³³⁹ Bilgin, **Fakih ve Toplum**, s. 73-80.

³⁴⁰ Niyazi Berkes, kelimenin bu aslı anlamının bugünkü kullanıcıları tarafından unutulduğunu söylemektedir. Niyazi Berkes, “Laikliğin Tarihsel Kaynakları”, **Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri**, (Haz. Vecdi Akyüz), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999 s. 74.

katarak yorumlamış ve böylece bazı açılardan zamana uyarlayabilmişlerdi.”³⁴¹ Dolayısıyla P. Bordieu'nun yukarıdaki ifadesi, bizce, konu edinilen hukuk sistemi ile uygunluk arz etmemektedir.

H. Canbakal'da karşımıza çıkan bir diğer önkabul, “udûl hem vaka tanıklığı hem mahkeme tanıklığı yapardı”³⁴² ifadesidir. Hiçbir kaynak gösterilmeden zikredilen bu ifade ileriye matuf bir önhazırlayıcı olarak zikredilmiştir. Nitekim kendi ifadesiyle: “burada her iki tür şahidin de büyük çoğunluğunun aslında aynı ‘adil insanlar’ havuzundan seçildiği öne sürülecek”³⁴³ tir. Fakat herhangi bir delil getirilmeden iki adet sicilden elde edilen veriler temel alınmış ve bunlardaki udûl ve şuhûdü'l-hâl aynı havuzda toplanarak önkabulü destekleyecek bir istatistikî veri tabanı elde edilmiştir.³⁴⁴ H. Canbakal'ın udûlü değerlendirdiği istatistikî tablosundan çıkan sonuç “tanıklıkların yüzde doksanında (muhtırları saymazsak yüzde seksen)³⁴⁵ tanık birden fazla davada ifade vermiş biridir.”³⁴⁶ Böylece “bu rakamlar davanın taraflarının mutlaka kendi sosyal çevrelerinden (arkadaşlar, akrabalar, ahabplar, vs.) şahitlere dayanmadıklarını, bir ‘adil kişiler’ havuzundan tanık

³⁴¹ Tezcan, “Bilim Üzerinden Siyaset”, s. 193.

³⁴² Canbakal, **17. Yüzyılda Aynatâb**, s. 158.

³⁴³ Canbakal, **17. Yüzyılda Aynatâb**, s.159.

³⁴⁴ Şuhûdü'l-hâl birçok kayıta aynı kişilerden müteşekkil olabilmektedir. Bu durum normal şartlar altında herhangi bir sorun teşkil etmez. Çünkü hâlin şahitleri olan bu kişilerin muhakemeyi doğrudan etkileyecek bir konumları bulunmamaktadır. Yani aynı dava içerisinde udûlün ve şuhûdü'l-hâlin tamamen farklı bir konumları bulunmaktadır. Fıkıh açısından en önemli ispat vasıtası olan şahitler, muhakemenin sonucunu doğrudan belirlerken, hâlin şahitleri mahkemenin düzenli işleyip işlemediğini denetlemekteydiler. Elbette kimi zaman şuhûdü'l-hâlin bilgilerine başvurulduğu görülmektedir; fakat bu durum onları udûl ile aynı kategoriye dâhil etmeye yetecek düzeyde değildir. Dolayısıyla muhakemede udûl gibi doğrudan bir etkileri bulunmamaktadır. Bu nedenle H. Canbakal, iki farklı grubu bir arada toplayarak aynı kişilerin sıkça yer aldığı hâlin şahitlerinin bu durumlarından kendi önkabülüne destek temin etmiş olmaktadır. Çünkü H. Canbakal'ın en önemli istatistikî sonucu bazı kişilerin birden çok tanıklık yapmış oldukları ile ilgilidir. Yine H. Canbakal'ın udûl ve şuhûdü'l-hâlin aynı kişiler olduğuna dair önermesini kabul etsek bile onun burada oluşturduğu veri tabanında görevleri farklı olan iki grubun (yani biri kaydın içerisinde biri kaydın altında bulunan kişilerin) aynı tabloda değerlendirilmesi metodolojik bir soruna işaret etmektedir. Bunun yanında şuhûdü'l-hâlin en sonunda yer alan “ve gayrihum” ifadesi ise zikredilen isimlerden başka isimlerin de o davada hazır bulduklarını göstermesi açısından söz konusu istatistiğin bir diğer önemli eksikliği olarak addedilebilir. Örneğin bizim sicillerimizde ortalama altı ila yedi olarak belirleyebileceğimiz ismi zikredilen şuhûdü'l-hâllerin yanında, sıradan bir mülk satışı kaydında 26 adet şuhûdü'l-hâl olabilmekte ve sonunda yine “ve gayrihum” ifadesi yer alabilmektedir. (T.Ş.S., 1821-4, 90/1). Dolayısıyla hâlin şahitlerinin tam kaç kişi olduğunu bilmek hiçbir zaman imkân dâhilinde değildir ve onların dâhil olduğu H. Canbakal'ınki gibi her türlü istatistik eksiktir. Bunun yanında istatistiğin kendi doğasından kaynaklanan eksiklikler ise bir diğer husustur; fakat bunu burada zikretmekten ziyade Carlo Ginzburg'un kitabında bu tip niceliksel araştırmaların özellikle avamı nasıl “sessizliğe” mahkûm ettiğine dair tespitini ifade etmek yeterlidir diye düşünüyoruz. Carlo Ginzburg, **Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni**, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 21-22.

³⁴⁵ H. Canbakal, şuhûdü'l-hâl içerisindeki muhtırları çıkararak daha doğru bir rakama ulaşmak istemektedir. Bu noktada söz konusu davada muhtırla aynı görevi icra ederek hâlin şahitliğini yapan, yani aslında o bağlam içerisinde muhtırdan hiçbir farkı olmayan diğer şuhûdü'l-hâl'in de aslında çıkarılması gerekmektedir.

³⁴⁶ Canbakal, **17. Yüzyılda Aynatâb**, s. 163-164.

getirmeyi tercih ettiklerini gösteriyor.”³⁴⁷ H. Canbakalı'nın bu “âdil kişiler havuzu”nun anlamı açıktır. Osmanlı kadı sicillerinde karşılaştığımız hiçbir şahit doğrudan olayın şahitleri olmayıp, davacıların kendi iradeleri ile davalarında kendilerine en iyi desteği sağlayacak “adil kişiler” havuzundan seçip getirdikleri “profesyonel”³⁴⁸ şahitlerdir. Nitekim ona göre ayrıca “udûl itibar sahibi kişilerin oluşturduğu bir havuz içinden, Messick'in deyişiyle, tanıkların serbest dolaşımı üzerine kurulu bir piyasa kuramı çerçevesinde seçilirdi.”³⁴⁹ H. Canbakalı'a göre bu yapının hizmet ettiği kesim ise itibarlı kişilerdi. Dolayısıyla onun bu tespitlerinden Osmanlı mahkemesinin güdümlü bir karakteri olduğu sonucu çıkmaktaydı.

H. Canbakalı, bu tezlerini desteklemek için bir kez daha bir istatistikî tablo oluşturarak bu sefer de unvanlar üzerinden mahkemenin itibarlı kişiler ile olan dirsek temasını “tespit etmektedir.” H. Canbakalı, şahitlerin genelde unvanları olan kişilerden olduklarını söylediği satırlarda, yapacağı istatistikî çıkarımları sağlam bir temele oturtmak için “Ayntâb kâtipleri unvan meselesini ciddiye alıyorlardı. Unvanı olmayan kişi ‘(fülan) nam kimesne’ydi. Pek çok kayıt davalı tarafları pek de mültefit olmayan bu sözcüklerle sunmakta, ama bu kayıtların hiç birisinde söz konusu kimselerin kente yeni geldikleri için ya da benzer bir sebep yüzünden tanınmadıklarını akla getirecek bir ifade yer almamaktadır. Eğer kişi bir unvana sahipse “nam kimesne” tabiri kullanılmıyor, böylelikle kişinin tanındığı ima ediliyordu.³⁵⁰ Aynı şekilde unvan yanlışlıkla atlanmışsa daha sonra satır arasına ekleniyordu; örneğin davalı taraflardan biri ‘(fülan) nâm kimesne’ olarak kaydedilmişse bu ibarenin üzeri çizilip kişinin unvanı yazılıyordu.³⁵¹ Şeriye sicillerine genellikle kadının ve kâtiplerin adlî açıdan gereksiz gördükleri şeyler kaydedilmediğine göre ayrımı kağıda geçirmeye gösterilen bu özen hukuk sistemi dahilinde toplumsal statünün önemini yansıtıyordu.”³⁵² Hâlbuki kitabının ikinci kısmının üçüncü bölümündeki “Kimlik Meselesi: Ordu Mensubu mu yoksa Sivil mi; Merkezî mi yoksa Yerel mi?”

³⁴⁷ Canbakalı, **17. Yüzyılda Ayntâb**, s. 165.

³⁴⁸ I. Lapidus, Memlûklular döneminde, kadınların “profesyonel” şahitleri organize etme işiyle sorumlu olduklarını ifade ediyor. (Ira Marvin Lapidus, **Muslim Cities in the Later Middle Ages**, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967, s. 137). H. Canbakalı'nın tespitlerinde temel aldığı kişilerden biri I. Lapidus'tur.

³⁴⁹ Canbakalı, **17. Yüzyılda Ayntâb**, s. 166.

³⁵⁰ Bizim yukarıda Trabzon şer'îye sicillerinden gösterdiğimiz örnekler bunun tersine işaret etmektedir. Birçok örnekte unvanı olan bazı kişiler diğer bazı kayıtlarda unvansız zikredilmişlerdir.

³⁵¹ Canbakalı bu konuda sicillerden sadece bir adet örnek vermektedir. Bu da 25 numaralı Antep şer'îye sicilinin 98. varâğındaki 4 numaralı kayıttır.

³⁵² Canbakalı, **17. Yüzyılda Ayntâb**, s. 168-169.

başlıklı yerde, “17. yüzyılın sonlarına doğru, ordu mensubu seçkinlerin ileri gelenlerinin *el-hâc* ve *çelebi* gibi sivil lakaplarla anıldığını görüyoruz, bu da toplumsal ilişkiler ve düzen konusunda algıların çok da belirgin olmadığını düşündürüyor. Örneğin, bir zamanlar aşikâr biçimde a’yan olarak tanımlanan Ali Ağa Komalakzade on sekiz davada el-Hâc Ali Çelebi olarak geçerken sadece beş davada Ali Ağa olarak geçiyor; Muhsinzade el-Hac Mehmed Ağa ise sadece bir kez ağa olarak kayda geçmiş,³⁵³ Devecizade el-Hâc Hızır Ağa da ağa olarak kaydedildiğinden çok daha sık olarak *el-hâc* olarak tanımlanmış. Gergerizade Yahya Bey, Gergerizade Mustafa Ağa, Bekmezzade Ali Beşe ve dizdar Ali Ağa’nın oğlu Bayram Ağa da genelde sivil lakaplarla anılanlardan; mahkeme tutanaklarında neredeyse 200 kez karşımıza çıkan başmübaşir Osman Beşe’nin ise bunların yarısından çoğunda *çelebi* olarak anıldığı görülüyor.”³⁵⁴ Dolayısıyla bu ifadelerden unvanlara dair yapılacak tespitlerde her zaman dikkatli olunması gerektiği anlaşılıyor; bunun yanında buradan kâtiplerin zannedildiği kadar dikkatli olmadıkları sonucunu çıkarmak da imkân dâhilindedir.

H. Canbakal’ın cemaatin geleneksel hukuk içerisinde edinmiş olduğu fonksiyonları salt olumsuz manada bir yapı (manipüle edilmeye müsait) olarak düşünmesinden kaynaklanan bu tespitlerinin bizce eksik tarafı, hiçbir niteliksel örneğe dayanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Hemen bütün tespitlerinde, isimleri ve cisimleri belli olmayan, bir kısım sayılar içerisinde erimiş, “sessiz” kalmış kişilerden müteşekkil rakamlarla Osmanlı hukukunun “güdümlü” yapısına dikkat çekmiştir (?) Hâlbuki örneğin Trabzon sicillerinde bulunan (Ayntâb sicillerinde de birçok benzerine rastlanabileceğini düşündüğümüz) birçok kayıt, şahitlerin gerçekten olay mahallinde olduklarını gösterecek sayısız veri içermektedir. Yine H. Canbakal’ın istatistiğinin sorunlu taraflarını görmezden gelsek ve bütün rakamlarının güvenilirliğini kabul etsek dahi sonuçta vazetmiş olduğu “güdümlü Osmanlı hukuku” argümanı, elimizde bulunan itibarlı kişilerin kaybettikleri sayısız davayı anlamlandırmakta güçlük çekmemize neden olmaktadır. Örneğin şehrin en itibarlı kişisi beylerbeyinin sıradan bireyler karşısında dava kaybetmesini, ya da bir kölenin sahibine karşı dava kazanmasını bu güdümlü hukuk içerisinde nereye yerleştirebileceğimiz ciddi bir sorundur. Bunları istisna kabilinden kayıtlar olarak kabul etmek ise her seferinde

³⁵³ Bu ifadeden onun unvanının kullanılmadığını anlıyoruz.

³⁵⁴ Canbakal, **17. Yüzyılda Ayntâb**, s. 144.

önümüze çıkan bu kayıtlara karşı keyfi tavrımızı açığa çıkaracak ve kayıtların şahadeti bizim tarihçi olarak tarihi vaka hakkında yaptığımız tespitleri yalanlayacaktır.

Udûl-i ricâlin kimliği ve örneğin bazı kayıtlarda bulunma sebepleri gerçekten soru işaretlerini beraberinde getirmektedir. Bu durum, bilhassa, genelde şahitlerin davacıyı onaylayan ifadelerinden kaynaklanmaktadır. Örneğin Murad Beşe b. Ali Beşe, İncirlik adlı mevkide sandala binip Bulathane'ye giderken Kirazi v. Kirako adlı zimmînin kendisine ağır küfür ettiğini ve sandal küreği ile darp ettiğini söylemiştir. Bunu inkâr eden Kirazî'ye karşı, davacı, udûl-i ricâlden Mahmud Beşe b. Rüstem ve Ahmed b. Mir Ahmed'i şahid göstermiş ve onlar da olayı doğrulayarak Murad Beşe'nin lehine hüküm çıkmasına yardımcı olmuşlardır.³⁵⁵ Görülebileceği üzere sandalda meydana gelen bir olayın mahkemede tahakkuk edebilmesi için şahit gerekmiş ve âdil kişiler olarak isimlendirilen iki şahıs olayın doğruluğuna dair şahadet etmişlerdir. Burada H. Canbakal'ın bakış açısı üzerinden bir zimmîye karşı bir Müslüman'ın kendi dininden iki kişiyi "şahitler havuzundan" seçerek mahkemeye getirdiği ve orada olmadıkları halde "yalancı" şahitlik yaparak Murad Beşe'yi haklı çıkarmış oldukları düşünülebilir. Fakat bu durum belgenin bize verdiği bilgiler nispetinde sadece bir varsayım olarak kalmaya mahkûmdur. Nitekim bu kişiler bir sandala beş kişinin binebileceği düşünülürse gerçekten olaya şahitlik etmiş iki kişi de olabilirler. Dolayısıyla sadece bu örneğe bakarak kesin bir hüküm vermek mümkün değildir. Fakat udûl-i ricâlin gerçekten olayın şahidi olduğunu gösteren ciddi deliller taşıyan tek bir örnek dahi H. Canbakal'ın argümanını sorunlu hale getirir. Nitekim ona göre sosyolojik nedenlerden dolayı Osmanlı yargı sistemi güçlüden yana olma "lekesi"ni taşımaktadır. Bu bağlamda ise şahitler sadece birer onaylayıcıdan ibarettirler: "Osmanlı 'Ayntâbı'nda şahadet öncelikle ahlâkî bir eylemdi muhtemelen. Genel olarak İslâm hukuk geleneğinde ve çağdaş Avrupa geleneğinde de olduğu gibi tanık ile davacı arasındaki ilişki bir temsil ilişkisiydi. Tanık öyle bir tarzda davaya katılırdı ki, yaptığı, mahkemede durup, davacının doğru söylediğini doğrulamak olurdu. Osmanlı mahkeme tutanakları şahidin görgü tanığı, yani davanın 'gerçeklerine' ilişkin bilgi veren bir kaynak olarak nasıl bir rol oynadığı hakkında bir ipucu vermiyor" demektedir.³⁵⁶ H. Canbakal'ın istatistik temelli tespitlerinde gözden kaçırdığı davalar/kayıtlar olması muhtemeldir. Nitekim bizim sicillerimizde şahitlerin, davacı tarafın ya da davalı tarafın tasdikçisi olmadığına işaret

³⁵⁵ T.Ş.S., 1824, 42/7.

³⁵⁶ Canbakal, 17. Yüzyılda Ayntâb, s. 176.

edecek güzel bir örnek mevcuttur. Allahverdi Çelebi b. El-hacc İsmail, İshak Çelebi, Ali Beşe, Hasan Beşe ve Mehmed Çelebi b. Memi adlı kardeşlerden davacı olmuştur. Söz konusu çelebi ve beşelerin babası Memi adlı müteveffa hayatta iken Allahverdi Çelebi'nin babasından kalan mala “vesâyeten” tasarruf etmiştir. Lakin Allahverdi Çelebi “buluğa vasıl” olduğunda “mal-ı mevrûsunun” bir mikdarını Memi'den almış, bir miktarı ise Allahverdi'nin ifadesine göre Memi'de kalmıştır. Buna karşılık olarak Memi'nin oğulları, Allahverdi'nin bütün malını babalarından aldığını ve hatta babaları hayatta iken 8 yıl boyunca ve öleli 26 yıldır Allahverdi'nin herhangi bir hak talebinde bulunmadığı vurgusunu yapmışlardır. Bu minval üzere devam eden davada, mahkeme, Allahverdi'nin Memi'den malını tamamen almadığına dair delil getirmesini istemiş ve Allahverdi de “udûl-i ricâlden” Kurt Bey b. Mustafa Ağa ve el-hacc Mehmed Efendi b. Baki el-imam adlı kişileri şahid olarak göstermiştir. Onlar ise Allahverdi'nin ifadesinin tam aksi istikamette, onun bütün malını Memi'den aldığını ve bu hususta kendilerini “istişhâd” eylediğini söylemişlerdir. Netice itibariyle elbette Allahverdi Çelebi muarazadan men olunmuştur.³⁵⁷ Burada açıkça görüldüğü üzere şahitler kendilerini mahkemeye çağıran davacı tarafın tasdikçisi rolünde değillerdir.³⁵⁸ Onun ifadesinin tam aksi istikametinde bir ifade vermişlerdir. Dolayısıyla burada H. Canbakal'ın aradığı ipucunun da izlerini bulmak mümkündür. Buna göre “istişhâd” kavramı önemli bir çıkış noktası oluşturmaktadır. İçerisinde yaşadıkları toplumun hukukî yapısını bilen bireyler, kendi çıkarlarını muhafaza etmek için daha önceden önlem almada şahadet kurumunu kullanmışa benzemektedirler. Hemen hemen her davada “istişhâd” edilen kişiler bunun bir göstergesidir. Buna göre, herhangi bir hak tedvirinde kişiler kimi zaman mahkemede kimi zaman ise daha sonra herhangi bir problem çıktığında mahkemede lehlerinde kullanmak üzere buldukları yerde, muhtemelen “udûlden” kişileri şahit tutarak sözlü bir kayıt mekanizması kullanmışlardır. Nitekim muslihûnun taraf olduğu “gayr-i resmî” sözleşmeler de bunun iyi bir örneğini teşkil etmektedirler. Toplum kendi mecrasında belli bir sözleşme mekanizması geliştirmiş ve bunu da şahitler yoluyla kısmen (aslında şahitlerin önemi düşünülürse tamamen) “resmî” bir hüviyete büründürmüşlerdir.

³⁵⁷ T.Ş.S., 1824, 89/8.

³⁵⁸ Davacının aleyhinde şahitlik yapılması hususunda bir diğer örnek için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 100/7. Bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Sicilleri istatistikî bir bakışla okumanın haricinde niteliksel bir okumaya tâbi tutmak başka örnekler de bulunmasını sağlayabilecektir.

“Gayr-i resmî” hususların yanında, birçok kişinin kadıya gelerek herhangi bir meselede yanında şahit getirip daha sonra çıkacak muhtemel anlaşmazlıklarda kendini garantiye almak için iki şahidin ve kadının huzurunda meseleyi tescil ettirdiğine dair birçok kayıt bulunmaktadır. Bu kayıtların bir özelliği de kaydın önce udûl-i ricâlin adıyla başlamasıdır. Örneğin udûl-i ricâlden Ömer Beşe b. Osman ve Mustafa b. Mehmed Beşe adlı kişiler şahadet için meclis-i şer‘de hazır oldukları sırada, Liyo adlı zimmî Debbağhane Mahallesi’nde bulunan mülkünün açık artırma ile satılması ve kendisinin Hacı Hüseyin’e olan 115 kuruş borcunun ödenmesi için Mirza Beşe’yi vekil yapmış ve bu vekâlete adı geçen udûlü şahit göstererek bu akdi kadı huzurunda tescil ettirmiştir.³⁵⁹ Bu örnek kendi başına dahi şahitliğin “formaliteden” ibaret olmadığını göstermektedir. Yine örneğin ‘udûl-i müsliminden el-hacc Himmet b. Ali ve Debbağ Mehmed b. Abdullah meclis-i şer‘de, “Kule sâkinlerinden Solak Mehmed bizim huzurumuzda Börekçi (?) Mehmed’in kızı Emine nam hatunu nikâha akrabasından Ali Çavuş’u vekil iyledim diyü bizi istişhâd iyledi bu hususa şahitleriz” diye ikrâr etmişler ve bu da kaydedilmiştir.³⁶⁰ Miyase adlı Hatun ise miras davası için el-hacc Mustafa’yı vekil tayin etmiş ve bunu udûl-i ricâlin şahitlikleri altında yaparak bu sözleşmeyi sicile kaydettirmiştir.³⁶¹

Bunun yanında şahadet müessesinin ya da udûl-i ricâlin bir formaliteden çok işlevsel bir hukukî dayanak olduğunu gösterebilecek bir diğer husus da, kimi zaman iddialarına şahit bulamayan şahısların varlığıdır. Mustafa Çelebi b. Ramazan, Konstantin adlı zimmînin kendisine borcu olduğunu söylemektedir; fakat Konstantin bunu inkâr etmiştir. Bunun üzerine Çelebi’den delil talep edilmiş o ise “şahidim yoktur” diyerek delil getirememiştir. Neticede Konstantin haklı bulunmuştur.³⁶² Hâlbuki Müslüman olan ve çelebi unvanı taşıyan Mustafa’nın bir zimmîye karşı şahitler havuzundan birkaç şahit temin edebilmesi gerekirdi. Fakat hakikat bu doğrultuda gerçekleşmemiştir. Nitekim “ityân-ı beyyineden aciz ve kasır” kalmak³⁶³ şeklinde de sicillerde ifadesini bulan bu duruma dair birçok örnek bulmak mümkündür.

³⁵⁹ T.Ş.S., 1821-4, 75/2. Udûl-i ricâlin bu şekilde kaydın başında bulunduğu diğer birkaç örnek için bkz. T.Ş.S., 1822, 11/2, 37/6, 51/7; T.Ş.S., 1826, 49/11, 50/5; T.Ş.S., 1831, 16/10.

³⁶⁰ T.Ş.S., 1828, 137/22.

³⁶¹ T.Ş.S., 1830, 72/7.

³⁶² T.Ş.S., 1828, 111/9.

³⁶³ T.Ş.S., 1821, 15/1.

Udûl-i ricalin güdümlü bir müessese olmadığını gösteren bir diğer örnek de Agab (?) v. Yor'un davacı olduğu bir kayıta söz konusudur. Mehmed Beşe, sabahleyin Agab'ın oğlunun dükkânına gitmiş ve dövüş çıkararak oğul Mehas (?)'ı darb etmiştir. Mehmed Beşe'nin bunu inkârı üzerine Agab, *Beşe*'ye karşı udûl-i müsliminden Ömer *Beşe* b. Abdullah'ı ve Mehmed *Beşe* b. Kurd'u şahit göstermiş ve onlar da Agab'ı doğrulayarak Mehmed Beşe'nin suçlu bulunmasını sağlamışlardır.³⁶⁴ Bir müslümana karşı hem de beşe olan bir kişiye karşı bir zimmînin beşelerden şahit tutması, gerçekten, Osmanlı hukukunun güdümlü bir karakteri olmadığını göstermesi bakımından oldukça manidardır.

Yine udûlün şahâdetinin davacının verdiği ifadeden tafsilatlı olması da bu bağlam içerisinde değerlendirilebilir. Burada kâtiplerin dava sürecini mevcut kurallara göre özetleyerek kayda geçirdiği, dolayısıyla bu hususun yeterli bir anlam ifade etmediği vurgulanabilir. Fakat H. Canbakal'ın belirsiz istatistikî verilerinden daha anlamlı bir veri olması nedeniyle zikretmekte fayda görüyoruz. Buna göre, Hoc Köyü sâkinlerinden Yani v. Gorgor, bundan önce Mustafa b. Ali'nin kendisi tarlada iken öğle vakti evine girip eşyalarını çaldığını söyleyerek davacı olmuştur. Mustafa'nın inkârı neticesinde Yani'den delil talep edilmiş, o da udûl-i ricâlden Ömer b. Abdullah ve İbrahim Çelebi b. Ömer'i şahit göstermiştir. Udûl-i ricâlin ağzından olay şu şekilde cereyan etmiştir: "iki seneye karîbdir ki müdde-i mezbûr Yani'nin öyle zemânı evine girüb mezkûr zimmî feryâd itmekle üzerine vardığımızda evinden çıkub firâr iyledi biz bu hususa şâhidleriz şehâdet dahi ideriz."³⁶⁵ Burada Yani'nin anlatımından daha ayrıntılı bir şahitlik anlatısı söz konusudur. Örneğin Yani sene belirtmemekte sadece bundan önce demektedir; yine Yani'nin feryadı, Mustafa'nın firar etmesi gibi durumlar Yani anlatımında bulunmamaktadır. Bu da udûlün anlatımının özgün bir anlatım olabileceğine dair bir kanaat hâsıl etmektedir.

Bir diğer önemli örnek de bir kadının nikâhını ispatlamak için hazır olan udûle dairdir. Bilindiği üzere İslâm hukuku açısından nikâh akidlerinin kaydedilmesi zarurî değildir; bu ilk bakışta kadınların aleyhine bir durum olarak görünebilir, fakat elimizdeki bir örnek şahitlik müessesinin önemine binaen kadınların haklarının nasıl korunduğuna oldukça iyi işaret etmektedir. Buna göre, Saliha bint Mehmed Beşe, Hasan Ağa tarafından

³⁶⁴ T.Ş.S., 1828, 117/4.

³⁶⁵ T.Ş.S., 1821-4, 78/6.

nikâhlanmış ve bir müddet beraber yaşadktan sonra nikâh da sahih olmuştur; fakat Hasan Ağa daha sonra Saliha'nın karısı olduğunu inkâr ile "taallül" etmiştir. Davacı olan Saliha Hatun, kadı nezdinde hakkını aramaktadır. Bu iddiası üzerine kendisinden delil talep edilmiştir. O da 'udûl-i müsliminden Murtaza Mehmed Çelebi "el-imam" ve İbrahim Çelebi b. Hoca Ali'yi şahit göstermiştir. Onlar da Hasan Ağa'nın onların huzurunda Saliha'nın nikâhlı karısı olduğunu söylediğini ve evine girip nikâhın sahih olduğunu belirterek, Saliha Hatun lehinde şahitlik yapmışlar ve neticede Saliha davayı kazanmıştır.³⁶⁶ Bu noktada kaydedilmemiş olduğu anlaşılan nikâh akdi muhtemelen nikâhı kıyan imamın (Mehmed Çelebi) ve akdin şahitlerinden birinin kadı huzurunda şahitlik etmeleriyle ortaya çıkmıştır. Buradaki imamın varlığı bilhassa dikkat çekicidir. H. Canbakal'ın mantığına göre şahit havuzundaki sıradan kişilerle de iddiasını destekleyebilecek olan Saliha, bu yolu tercih etmeyip bizce nikâhını kıyan imamı şahit göstererek, yalancı şahitten ziyade gerçek şahide şahâdet ettirerek en muteber yolu tercih etmiştir. Dolayısıyla yalancı şahitliğin toplum nezdinde önemli bir meşruiyet kaybı olarak algılandığı, hatta hemen hemen toplumdan dışlanmanın en önemli nedenlerinden biri olduğu Osmanlı toplumunda, söz konusu müessesenin varlığı kaydedilmeyen nikâh akidlerinde dahi kadınların haklarını korumada önemli bir fonksiyon yüklenmiştir. Bu örnek özelinde de bir ağaya karşı bir kadının lehinde şahitlik yapılarak itibar hususuna bizim kadar önem vermediklerini ya da onların itibar anlayışları ile modern insanın itibar anlayışının farklı olduğunu göstermişlerdir.

Bu noktada H. Canbakal'ın bir başka istatistiği ile karşılaşmaktayız. Unvan ve itibar arasında kurduğu anlaşılabilir³⁶⁷ ilişkiyi bir diğer istatistik ile ele alan H. Canbakal, yine davanın tarafları, dava konusu gibi muhteva unsurlarının hiç birini gözetmemektedir. Ayrıntıya girmenin çalışmamızı gereğinden fazla uzatacağı endişesi ile biz, şimdi, sadece H. Canbakal'ın istatistiğinin sonucunda çıkan yargıyı konu edinerek, onun genele teşmil ettiği bu sonucu sicillerimizde bulunan bir kısım nitel örneklerle karşılaştıracğız.

³⁶⁶ T.Ş.S., 1828, 137/20. Saliha'nın ve Ali Ağa'nın daha sonra "resmî" olarak boşandıkları görülmektedir. (T.Ş.S., 1828, 138/7). Burada resmî kelimesini kullanmamızın nedeni, kadı huzurunda evlenmemiş bir çiftin gidip kadı huzurunda boşanmasına dikkat çekebilmeğdir. Yani Osmanlı'da bugün anladığımız manada bir resmîyet söz konusu değildir. Nitekim "resm" Osmanlı Türkçesinde vergi demektir.

³⁶⁷ Burada unvan ve itibar arasındaki ilişkiyi *anlaşılabilir* olarak nitelendirmemizin nedeni, muhakkak unvanların bir toplumsal statü göstergesi olduğu; fakat H. Canbakal'ın yukarıda alıntıladığımız kendi ifadesinden de anlaşılacağı üzere, sicillerdeki unvan kullanımlarının bir istatistik tablosunda Osmanlı hukukunun âdil ya da gayr-ı âdil olup olmadığının ortaya konmasındaki işlevselliğinin sorunlu olduğuna dikkat çekmektir.

1656-60 ve 1689-1693 tarihleri için kendisine oluşturduğu veri tabanlarından hareketle H. Canbakal, “muteber” Ayntâblıların mahkemede daha başarılı olduklarını ifade etmektedir: “1656-60 döneminde kâtipler muhtelif davalarda davacı taraf olarak 429 isim kaydetmişlerdi, bu davacılarından 132 tanesi unvan sahibiydi. Bu saygın Ayntâblıların dörtte üçü iddialarını kanıtlarken,³⁶⁸ sıradan davacıların ancak yarısı, yani 297 kişiden 140 tanesi bunu başarabilmişti. 1689-1693 döneminde aradaki fark daha da büyümüştü. Toplam 407 davacının üçte birinden fazlası ‘muteber’ Ayntâblılardı. Bunların dörtte üçü davadan galip ayrılırken sıradan davacıların sadece üçte biri davayı kazanmıştır.³⁶⁹ Davalılar arasındaki fark ise daha az netti. 1656-1660 döneminde toplam 356 kişiye dava açılmıştı. Bunların yüzde 40’ı muteber Ayntâblılardı. Bunların aklanma oranı üçte birin altındayken, sıradan davalıların yüzde 41’i suçsuz bulunmuştu.³⁷⁰ Ancak başarı oranı 1689-93 döneminde bir kez daha ‘muteber’ kimselerin lehine dönmüştü. Bunların neredeyse yarısı suçsuz bulunurken, sıradan davalıların sadece üçte biri aklanmıştı.”³⁷¹ Netice itibarıyla ise “bu bölümde ele aldığımız bulgulardan pek çoğu toplumsal hiyerarşi ile hukuk süreci arasında net bir rezonans ortaya koyuyor, bu da Osmanlı adlî sisteminin gerçekte herkese ne kadar açık ve ne kadar ‘eşitlikçi’ olduğu konusunda bir ince ayar anlayışının zorunluluğuna işaret ediyor.”³⁷² demektir. Bu bakış açısı üzerinden sicillerdeki örneklere eğildiğimizde ise tek bir örnek karşısında itibar ve hak arasında kurulan ilişkinin zannettiğimizden farklı olduğuna dair bir izlenim ediniyoruz.

Bu noktada bir kölenin, unvan bakımından şehrin en zengin kişisi olan hatta eyâletin tamamında ve büyük ihtimalle ülkede de belli oranda bir itibarı olan Trabzon Beylerbeyine karşı dava kazanması, “ihkâk-ı hakk” ve Osmanlı mahkemesi hakkında H. Canbakal’dan farklı düşünmemize sebep oluyor. Buna göre, Gürcü asıllı Rıdvan b. Abdullah, tüccâr taifesinden olup İstanbul’da vefat eden el-hacc İbrahim b. El-hacc Ahmed Beşe’nin 6 sene önce “müsliminler” huzurunda, kendisini vefatından sonra hür olacağına dair azad ettiğini; fakat Beylerbeyi Mehmed Paşa’nın “beytü’l-mâla aid olmuştur” diye

³⁶⁸ Eğer bu 132 ismin dava açtığı kişiler içinde de muteber Ayntâblılar var ise burada davacı muteberlerin davalı muteberlere karşı başarılı olması istatistiğin doğasını sorunlu hale getirmektedir.

³⁶⁹ Burada hemen aklımıza sıradan davacıların kime karşı kazandıkları gelmektedir. Eğer kazanılan bu davaların karşı tarafı içerisinde muteber Ayntâblılar var ise istatistiğe bir sorun daha eklenmektedir.

³⁷⁰ Tek başına bu husus bile bizce, H. Canbakal’ın istatistiğini sorunlu hale getirmektedir. Sıradan insanların bu başarısı ve muteber Ayntâblıların üçte birlik başarısı, yani üçte ikilik başarısızlığı geçirilemeyecek bir “hezimet” olarak görünmektedir.

³⁷¹ Canbakal, **17. Yüzyılda Ayntâb**, s. 171. “Neredeyse yarısı” denilen oran % 45’tir. “Sadece üçte biri” denilen oran ise % 35’tir. Arada normalde % 10’luk bir fark bulunmaktadır.

³⁷² Canbakal, **17. Yüzyılda Ayntâb**, s. 180.

azadına mani olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine sual olunmuş ve beylerbeyinin inkârı üzerine Rıdvan'dan delil talep edilmiştir. O da “udûl-i müsliminden” el-hacc Mehmed Bey b. İskender ve Ahmed Beşe b. Yusuf'u şahit olarak göstermiştir. Neticede Rıdvan'ın verdiği ifade doğrultusunda şahitlik etmeleri üzerine Rıdvan'ın hürriyetine hükmedilmiştir.³⁷³ Burada el-hacc Mehmed Bey ve Ahmed Beşe'nin “şahitler havuzu”ndaki, beylerbeyine karşı şahitlik yapacak en cesur kişiler olduğunu düşünmek, bizce oldukça sorunlu bir düşünüş biçimi olmaktadır. Dolayısıyla bariz bir şekilde Rıdvan'ın haklı olduğu meselede, şahitler de bu hakkı teslim ederek eyâletin en muteber kişisine karşı eski bir kölenin haklı bulunmasına neden olmuşlardır.

Bir diğer örneğimiz ise şehrin ve eyâletin ikinci muteber kişisi olan mütesellime dairdir. Trabzon Mütesellimi Murtaza Ağa, Gürcü asıllı Kenan b. Abdullah'tan davacı olmuştur. Kenan, Gönnye'de “Rus vakasında” ölen kethüda Sefer adlı kişinin kölesidir. Sahibi öldükten sonra firar etmiştir. Dolayısıyla yıva ve kaçgunu “bu tarafa ait olmakla” Murtaza Ağa bunu talep etmektedir. Fakat Kenan, sahibi Sefer'in hayatta iken kendisini azad ettiğini ifade etmiş ve bu azad hususuna şahit de göstererek ifadesini tahakkuk ettirmiştir. Bunun üzerine Murtaza Ağa davadan men edilmiştir.³⁷⁴

Bir başka örneğimizde beylerbeyi yine haksız bulunmuştur. Trabzon ve tevabii mukataatı emini Abdurrahman Bey, Beylerbeyi Mehmed Paşa tarafından vekil olan Dilaver Ağa'dan davacı olmuştur. İfadesine göre: “berrde ve bahrda 10.000 akçeden 100.000 akçeye varınca vâki‘ olan mal mukataa-yı mezbûreye mahsûl kayd olunub kadîmü'l-eyyâmdan bu ana gelince İskele eminleri mirî tarafından zabt” etmektedirler. Sürmene Limanı'nda bir miktar ıslak darı ve bir küçük şayka bulunmuş ve sahibi olmadığı için “izn-i şer‘le” mirî tarafından kabz olunmuş, Mevaz (?) adlı mevzide karaya çekilmiştir. Fakat Dilaver Ağa, şayka için “sahib-i devletimize aid olmuştur” diyerek eminin tasarrufuna mani olmuştur. Bu iddia karşısında sorgulanan Dilaver Ağa, Abdurrahman Bey'in beyanını inkâr etmiştir. Bunun üzerine delil talep edilen

³⁷³ T.Ş.S., 1821, 54/9. Bir diğer beylerbeyi Ömer Paşa'nın kaybettiği iki dava için bkz. T.Ş.S., 1826, 37/9, 38/10.

³⁷⁴ T.Ş.S., 1828, 12/3. Eski kölelerin hürriyetlerine dair dava kazanmaları hususundaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Birkaç örnek için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 24/6, 89/5; T.Ş.S., 1821-4, 98/1; T.Ş.S., 1822, 18/9, 22/3, 43/1, 56/1; T.Ş.S., 1828, 87/3, 141/15.

Abdurrahman Ağa, udûl-i ricâlin kendisini destekleyen şahitlikleri ile davayı kazanmıştır.³⁷⁵

Şehrin ileri gelenlerinden bir diğeri de Yeniçeri zabitidir ve birçok dava kaybettiği görülmektedir. Yeniçeri zabiti Mehmed Çavuş, Ali Çelebi'nin azadlı kölesi Piyale'ye el koymuştur ve Piyale'nin Ali Çelebi'nin kölesi olduğunu inkâr etmiştir. Bunun üzerine Ali Çelebi, udûl-i ricâlin şahadeti ile haklılığını ispat etmiş ve davayı kazanmıştır.³⁷⁶

Yukarıdaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Hemen hemen her durumda sıradan kişilerin sıradan olmayan kişilere³⁷⁷ karşı dava kazanmalarına dair kayıtlar oldukça çoktur. Sıradan bir reâyâ olan Muslu b. Derviş, Vare Köyü ağası olan Osman Ağa'yı dava etmiştir. Buna göre, 20 senedir elinde ve tasarrufunda olan bir kıta tarlayı Osman Ağa onun elinden alarak başka birilerine tapuya vermek istemiştir. Sorgulanan Osman Ağa ise cevabında, tarlanın 12 senedir Muslu'nun elinde olduğunu, ziraat yapıp öşrünü kendisine verdiğini; fakat tapunâmesi olmadığı için tapuya vermek istediğini söylemiştir. Böylece “on yıl tasarruf olunan yerin öşrünü sahib-i arz olanlar ziraat idenlerden kabz iyledüğü izn-i kavi olub tekrar tapuya viririm demek hilâf-ı şer‘ ve kanûn olmagın” Osman Ağa davadan men olunmuştur.³⁷⁸

Kadınların güçlü erkeklere karşı dava kazanmasının ise sayısız örneği bulunmaktadır. Bu nedenle bir Kapıkulu sipâhisine karşı dava kazanan, adı Ayşe olup babasının hiçbir unvanı bulunmayan kadının davası yeterlidir kanaatindeyiz. Kale sâkinlerinden Ayşe bint Mehmed'in Kabak Meydanı'nda bir bahçesi bulunmaktadır ve “Dergâh-ı âlî sipâhilerinden” Naibzâde Ali Bey haksız yere zabt etmektedir. Ayşe Hatun, bahçenin kendisine babasından kaldığını, Ali Bey ise bahçenin kendisine vefat eden karısı Neslihan Hatun'dan kaldığını iddia etmektedirler. Ayşe Hatun'dan iddiasına delil getirmesi istendiğinde udûl-i ricâlden el-hacc İshak Beşe ve Mustafa Beşe, mülkün Ayşe Hatun'un

³⁷⁵ T.Ş.S., 1825, 30/3.

³⁷⁶ T.Ş.S., 1826, 37/7. Yeniçeri zabitelerinin kaybettiği birkaç dava örneği için bkz. T.Ş.S., 1827, 26/7, 27/2, 27/4.

³⁷⁷ Muteber kelimesini bilhassa kullanmamayı tercih ettik. Çünkü itibarın Osmanlı'daki algılanış biçimini henüz yeterince bilmediğimizi düşünüyoruz. Sadece unvan ve servet üzerinden bir itibar çerçevesi tayin etmenin ise eksik kalacağına inanıyoruz.

³⁷⁸ T.Ş.S., 1828, 36/9. Erbab-ı timâra karşı dava kazanan bir başka reâyâ için bkz. T.Ş.S., 1827, 9/9.

babasından kendisine intikâl ettiğini ifade etmişler ve davayı kazanmasına sebep olmuşlardır.³⁷⁹

Sicillerde hemen her konuda yukarıda zikrettiğimiz örnekler kabilinden sayısız örneğe rastlamak mümkündür. Bu nedenle daha çok örnek vererek meseleyi gereğinden fazla uzatmak istemiyoruz.³⁸⁰ Bütün bu yazdıklarımızdan Osmanlı toplumunda hiçbir yalancı şahidin olmadığı gibi bir sonuç çıkarmak mümkün değildir elbette. Osmanlı'da da yalancı şahitlik yapan ve belki de kadıya bunu doğru olarak aksettirebilen kişiler de bulunmakta idi.³⁸¹ Fakat modern kentlerle kıyaslandığında onların birçoğunun ilçelerinden dahi küçük olan geleneksel şehirde insanların birbirleri ile olan ilişkileri çok daha geçirgendi ve toplumun hemen her birey hakkında bir kanaati vardı.³⁸² Bu kanaat de F. Yılmaz'ın mahremiyet üzerine yazdığı makalesinde gösterdiği gibi spekülasyonlardan ibaret bir kanaat olmaktan ziyade, somut verilere dayanmaktaydı. Dolayısıyla bir dava konusunda birden çok kişinin meseleye vakıf olabilme ihtimalinin yüksek olduğu bir zeminde, iki kişilik şahit grubunun yalancı şahitliklerinin ortaya çıkmaması oldukça zor bir

³⁷⁹ T.Ş.S., 1825, 88/8.

³⁸⁰ Birkaç örnek için daha şu kayıtlara bakılabilir. T.Ş.S., 1821, 17/1, 30/3, 35/7. T.Ş.S., 1821-4, 6/9; T.Ş.S., 1823-1, 27/2, 28/2; T.Ş.S., 1830, 4/3.

³⁸¹ Nitekim elimizdeki bir örnek iki şahidin şahadetlerinin akabinde kadı tarafından şahadetlerinde yalan olmadığına dair kendilerine yemin teklif etmesi ile ilgilidir. (T.Ş.S., 1844, 22/5). Bu husus Osmanlı toplumunda kimi zaman yalancı şahitler olabildiğini göstermektedir. Fakat bundan daha önemlisi bu örnek, tezkiyenin, kayda yazılan bir formalite olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Muhtemelen açık ve gizli tezkiyelerden sonra şahitlerin dürüstlükleri noktasında hâlâ şüpheleri bulunan kadı, bir de kendilerine yemin teklif ederek şüpheleri iyice gidermek istemiştir. (Şahitlere yemin verilmesi hakkında bkz. A. Bayındır, **İslâm Muhakeme Hukuku**, s. 192). Dolayısıyla bu örnek şahadetin de bir formalite olmadığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca incelenen sicillerde sadece bir kere karşılaşılmış ise bizce kadınların genelde tezkiye ile şahitlerin güvenilirliklerine kani olduklarına işaret edebilir. Bu ise yalancı şahitlik akabinde gelen tazir cezası ile birlikte modern insana nazaran oldukça iç içe geçmiş bir toplumsal yapıya sahip olan geleneksel insanın toplumdan göreceği tepkiye karşı duyarlılığını gösteriyor olabilir. (Bu husus aşağıda yemin edememenin sebepleri bağlamında kısmen irdelenmeye çalışılacaktır).

³⁸² Bu noktada bizce sadece sayılardan ibaret ve hukukun doğasına dair yapılan tespitlerden ziyade bir kısım tekil örnekler ve ayrıca prosopografik analizler ile yalancı şahitlik ve mahkemenin manipüle edilmesi üzerinde durulabilir. Örneğin III. Bölümde açıklanmaya çalışılacağı üzere, beylerbeyilerin gittikçe artan nüfuzları neticesinde bir tür “kamusallık” inşa etmeye başladıkları görülmektedir. Kapı halkları ile karakterize bu “kamusallık” içinde artan nüfuz, yargı üzerinde de bir kısım tasarruflara neden olmuş olabilir. Ayrıca beylerbeyinin kişiliği üzerinden anlam kazanan bir kapı halkının sağladığı manevra kabiliyeti ile beylerbeyilerin hukuku bir kısım çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye çalışmış olmaları da gayet mantıklıdır. Dolayısıyla meseleyi hukukun doğasından ziyade, zamanla kazanılan nüfuzun hukuku manipüle etmeye yönelik icraatları temelinde işlemek, yaşanan değişimleri anlamak bakımından daha önemlidir kanaatindeyiz. Nitekim 18. yüzyılda Trabzon'da yalancı şahitliğin önemli bir sorun olduğu görülmektedir. 17 Şevvâl 1128 tarihinde şehrin ulemâ, sulehâ, hutebâ, eimme ve meşâyihî; ayrıca ayân ve eşrâfi, meclis-i şer'î'e gelerek yalancı şahitlik hususundaki sıkıntılarını bildirmişlerdir. Bazı kimseler dava konusu ile hiçbir ilgileri olmadığı halde davalara karışmaktadırlar. Bu ise şehirde bir “fesada” neden olmaktadır. Dolayısıyla bunların şer'î ile haklarından gelinmesi talep edilmiştir. Eğer haklarından gelinmezse hem kadının hem de kendilerinin merkeze arz-ı hâl etmeleri gerektiği doğrultusunda görüş beyan etmişlerdir. Sonuç itibarıyla iki hasım meclis-i şer'î'e varıp “murafa'-i şer'î” olunduklarında, davalara “ecnebi” karışmaması ve “zür-i şahid” (şahit yalanı) ortaya çıkarsa hakkından gelinmesi kararlaştırılmıştır. T.Ş.S., 1876, 1/1.

ihtimaldi. Bu nedenle davacıların ve şahitlerin önemli bir kısmının bu durumu gözetiyor olduklarını düşünmek bize oldukça mantıklı görünmektedir. Nitekim bunu destekleyecek veriler de elimizde bulunmaktadır. Bilhassa yemin edemeyen şahısların varlığı ilginç bir husus olarak belgelerin bizi yönlendirdiği önemli bir konudur.

2.2.3.1. Yemin Edememenin Sebepleri: Vicdanı ve Toplumsal Kanaat Arasında Osmanlı Bireyi

Modern bireyin Kantçı anlamdaki otonom karakteri,³⁸³ bizce onun yemin ile olan bağına sadece kendi iç dünyasına çekmiştir. Hatta numenal bir alan olarak addedilebilecek olan yemin işlevsiz hale gelmiştir. Dolayısıyla modern tarihinin yeminden kaçınma hususunda Osmanlı toplumunda görülen tavrı anlamlandırması gerçekten güç bir mesele olarak durmaktadır. Bu nedenle geleneksel insanın yemin karşısındaki tavrını, şimdilik bir kısım somut örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışmak ve daha çok yeminin toplumsal tarafını vurgulamak, Osmanlı bireyinin düşünüş biçimini anlamlandırmak noktasında bir kısım ipuçları temin edebilir.

Geleneksel insanın zihin dünyasında yeminin oldukça önemli olduğu ve bir iç kontrol mekanizmasının yanında toplumsal kontrolün bir bileşeni olarak düşünülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim her türlü suçu işleyen bir kişi, iş yemin etmeye geldiğinde modern insan için çok kolaylıkla salt ağızından dökülen kelimeler olarak algılanabilecek bir fiili işlemekten kaçınabilmektedir. Bu da yemin noktasında oldukça önemli bir otokontrolün bireylerin yaşam tarzlarına aksettini göstermektedir. Bu otokontrolün bizce iki yüzü vardır. Birincisi; bireyin kendi iç dünyasındaki hesaplaşma neticesinde ortaya çıkan otokontrol, ikincisi ise birincisini de büyük oranda etkilediğini düşündüğümüz toplumun kendi içerisindeki otokontrol mekanizmasıdır. Bunun yanında Osmanlı İmparatorluğu'nda bireyin etmiş olduğu yemin, "resmî" makamlarca bağlayıcı hale gelmiş ve çalışmamızda bilhassa üzerinde duracağımız kadı mahkemesindeki muhakeme sürecinde hesaba katılan bir ispat vasıtası olarak addedilmiştir.

³⁸³ Immanuel Kant, insan aklını temel alan bir ahlâk metafiziği geliştirmeye çalışmıştır. İyi niyetten başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şeyin olmadığını düşündüğü bu temellendirmede, ahlâkî ve hukukî ödevler birbirinden ayrıştırılmıştır. Bu ise bizce ahlâkın toplumsal karakterini sorunlu hale getirmiştir. I. Kant'ın bu konudaki meşhur eseri, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, (Çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995'tir. I. Kant'ın hukuk felsefesi içerisindeki yeri hakkında ayrıca bkz. Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009, s. 198-208.

Yemin, verdiği haberin doğruluğu konusunda kişinin Allah'a and içmesi demektir ve davacının hakkı ve davalının hüccetidir. Bazı haller müstesna davacıya yemin teklif olunmaz. O davasını delil ile ispat etmek zorundadır. Edemezse karşı tarafa yemin teklifinde bulunabilir. Hz. Peygamber'in bu konudaki hadisi şu şekildedir: "İspat davacıya ve yemin davalıya gerekir."³⁸⁴ Bu nedenle yemin davacının iddiasını ispat edemediği noktada, davalının kendi haklılığını ortaya koyabilmesi açısından ilk elden önem arzeden bir husus olmuştur. Şer'îye sicillerinde bu duruma dair birçok örnek bulunması da, pratikte yeminin işlevsel olduğuna işaret etmektedir. Suçlanan kişinin söz konusu suçu işlemediğine dair yemin etmesi davanın sonucunu belirlemiştir.

Yeminin Trabzon sicillerinde Müslüman ve Hıristiyanlara dair iki biçimi söz konusudur. Toplum ve mahkeme nezdinde yeminin önemli bir konumu olduğunu gösteren bir kayıta Handa Köyü'nden gayr-i Müslim Miros v. Sak'ın evinde sakladığı 300 kuruşu çalınmıştır. Miros, hırsızın Ali Beşe olduğundan şüphelenmektedir; fakat delil de getirememektedir. Bu nedenle mahkemede Ali Beşe'nin parasını çalmadığına dair yemin etmesini talep etmiştir. Bunun üzerine Ali Beşe "yemin billahi teâlâ" eyleyerek hırsız olmadığını *ispat* etmiştir.³⁸⁵ Hıristiyanlar ise görebildiğimiz kadarıyla "yemin Billahi'l-aliyyi'l-âzim" şeklinde yemin etmektedirler.³⁸⁶ Bu şekilde yemin eden kişiler mahkemeden haklılık ile ayrılmaktadırlar, dolayısıyla bireysel çıkarlarını korumakta ağızlarından dökülen sözcükler onlara oldukça önemli bir temel sağlamaktadır.

Yemin edebilen bu kişilere karşı sicillerimizde yeminden kaçınan (nükûl) şahıslar da bulunmaktadır. Yemin edebilmenin normalliğine nazaran yemin edememe gerçekten oldukça farklı bir husus olarak görünmektedir. Hele de yeminin "ihkâk-ı hakk"ın temininde sağladığı fayda düşünülürse, bir insanın yemin edememesinin sebebinin anlamak ilk bakışta oldukça güçtür. Birkaç kelimedenden müteşekkil bir ifade olarak görülebilecek yeminden bu insanları kaçınmaya sevk eden nedir? Gerçekten oldukça şaşırtıcı örnekler ile yeminden kaçındığını gördüğümüz bu insanların nazarında yeminin konumu nedir?

³⁸⁴ Yemin ve yeminden nükûlün İslam muhakeme hukuku açısından tafsilatı için bkz. Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku**, s. 205-221.

³⁸⁵ T.Ş.S., 1828, 46/2.

³⁸⁶ T.Ş.S., 1826, 20/10. Hıristiyanların yemin etme şekillerinden birisi de "Billâhi'llezi enzele'l-İncile 'alâ İsâ Aleyhi's-selâm" şeklindedir. (Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku**, s. 217). Bizim sicillerimizde bu yemin formülü genelde teklif edilen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugus adlı zimmîye, oğluna bir atı hibe eylemediğine ve satsın diye vermediğine dair "yemin Billâhi'llezi enzele'l-İncile 'alâ İsâ Aleyhi's-selâm teklif olundukda yemin Billahi'l-aliyyi'l-âzim" eylemiştir. T.Ş.S., 1824, 9/2.

Bu noktada akla iki seçenek gelmektedir. Henüz Hamlet gibi metafizik bağlarından kopmamış olan geleneksel birey,³⁸⁷ yalan yemin gibi kebaîr günahlardan addedilen bir fiili metafiziksel bir algı ile göze alamamış olabilir. Allah ile olan “nihâî hesap günü”ndeki “mahkeme” ile o an itibariyle içerisinde bulunduğu “muvakkat mahkeme” arasında kurduğu bir hiyerarşi üzerinden tercihini ilkinden yana kullanarak, “geçici” bir çıkar için “sonsuz” menfaatleri ötelemek istememiş olabilir. Dolayısıyla dinî bir bakış açısı ile kendi mantığı dâhilinde “uzun vadeli” bir hesap yaparak, “kısa vadeli” hesaplardan imtina etmiş olması muhtemeldir. Fakat bu söylediklerimiz hiçbir şekilde bundan 400 sene önce yaşamış birinin zihinsel süreçlerine tam anlamıyla dâhil olamayacak olmamızdan ötürü spekülasyondan öteye gidemeyecektir. Her ne kadar geleneksel insanın düşünüş biçimi hakkında belli fikirlere sahip olsak da, tek tek bireylerin ne şekilde düşünmüş olabilecekleri noktasında yorum yapabilmek pek imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla spekülasyondan müteşekkil bir yorum silsilesi, tarih ilminin sınırlarının dışına çıkılmasına; böylece söylenenlerin tarih yazımı noktasında hiçbir anlam ifade etmemesine sebep olacaktır.

Söz konusu edilebilecek ikinci seçenek yeminden kaçınmanın gerekçelerini anlamakta tarihçilik açısından daha işlevsel olabilir. Buna göre öncelikle insanın normal şartlar altında her zaman kendisi için daha iyi olanı seçme eğilimi olduğunu belirterek işe başlamak gerekmektedir. Nitekim bir insanın kendisine yararı olan bir tercih önüne sunulmuşken, kendisine zarar veren şıkkı tercih etmesi oldukça marjinal bir tutum olarak belirecektir. Bu nedenle yemin edemeyen ya da etmekten kaçınan kişinin zihninde o anki mahkemeden çıkan cezadan ya da kayıptan daha çok tercih edilebilir bir durumun belirlediği düşünülebilir. Bu yararı ise doğrudan somut, maddi çıkarlar bağlamında düşünmemek gerektiği kanaatindeyiz. Yani yine kısa vadeli bir maddî (parasal) çıkardan ziyade, daha uzun vadeli bir somut çıkar söz konusu gibi durmaktadır. Zira bir mülk zabtında haksız olan taraf mahkemeye geldiğinde yemin edemiyor ise mülkü kaybetmiş olacağı için yemin edememesinin o an itibariyle parasal bir çıkardan ziyade zararı olacağı aşîkârdır.

³⁸⁷ M. Horkheimer, “...Toplum kaynaştırıcılığını yitirmeye başladığında insan da birey olarak ortaya çıkmış kendi hayatıyla görünüşte ebedi olan o kolektif varlığın hayatı arasındaki farklılığı görmüştür. Ölüm katı ve amansız bir görünüm almış, bireyin hayatı yeri doldurulmaz bir mutlak değer kazanmıştır. İlk gerçekten modern birey olduğu söylenen Hamlet bireysellik düşüncesinin cisimlenişidir, çünkü her şeye bir nokta koyan ölümden, boşluğun dehşetinden korkmaktadır. Hamlet’in metafizik düşüncelerinin derinliği zihnindeki sonsuz ışık-gölge oyununun inceliği, Hıristiyanlıkça koşullandırılmış olmayı gerektirir. Montaigne’in iyi bir öğrencisi olan Hamlet Hıristiyanlığa olan inancını yitirdiği halde, Hıristiyan ruhunu korumuştur ve bir anlamda bu modern bireyin asıl doğumudur...” demektedir. Horkheimer, **Akıl Tutulması**, s. 151.

Dolayısıyla söz konusu çıkarın geleneksel bireyin toplum içerisinde anlam kazanan bir yapısı olduğu öncülünden hareket edilirse, daha çok bu bağlamda düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Yani çok sıkı bağlar ile “kamusal alan”ın “özel alan” hakkında şaşırtıcı derecelere varan malumatı ve şahadet üzerine temellenen bir adlî sistemde, bu yapının hemen birçok konuda şahide başvurabilme kapasitesi, yalan yeminin önünde ciddi bir engel gibi durmaktadır. O an için mahkemede bulunamayan şahitlerin yalan yeminden sonra ortaya çıkabilmeleri ihtimali, yemin teklifine muhatap olan bireyin zihninin bir köşesinde yer etmiş olabilir. Bu nedenle “yalan yemin etme” gibi toplum nezdinde hükümsüzleşmeye sebep olacak bir fiilden imtina edilmiş olması ihtimal dâhilindedir. Bu noktada bir kısım somut örnekler üzerinden meseleye bakılırsa, yazarın dışında da yorum yapılabilmesi olanağı elde edileceği için çalışma hem diyalojik bir karakter kazanacak hem de daha somut bir temele yaslanmak olanağı elde edilecektir.

Müteveffa Mehmed Paşa'nın zevcesi Ayşe Hatun, vekili “Dergâh-ı âlî müteferrikalarından” Mehmed Ağa aracılığıyla kocası Mehmed Paşa'nın kardeşi Mustafa Bey'den davacı olmuştur. İddialarına göre, Mehmed Paşa hayatta iken Ayşe Hatun'un samur kürklerini ve gümüş kılıcını “gasp” etmiş ve samur kürklerin birini kendi alıp, birini de 500 kuruşa satmıştır. Şimdi bu malları Mehmed Paşa'nın kardeşi ve varisi olan Mustafa Bey'den talep etmektedirler. Sorgulanan Mustafa Bey, cevabında “karındaşım merkûm Mehmed Paşa fi'l-hakika mezkûre Ayşe Hatun'un bir gümüşlü kılıcını sefere gitmelü oldukda aldı Ayşe Hatun'un malı olduğunu bilirün ve bir samur kürkü dahi beşyüz aded guruşa bey' iyledi ve bir samur kürkü dahi kendü aldı mezkûre Ayşe Hatun'un olduğuna ilm ü haberim yokdur” diyerek inkâr etmiştir. Bu inkâr üzerine Mehmed Ağa'dan delil talep edilmiş; fakat delil getirememiştir (ityân-ı beyyineden âciz olıcak). Böylece Mustafa Bey'e söz konusu kürklerin Ayşe Hatun'un olduğunu bilmediğine yemin etmesi istenmiş (yemin teklif olundukda); fakat Mustafa yeminden “nükûl” eylemiştir. Bunun üzerine Ayşe Hatun'a adı geçen malları kocasına satmadığına ya da hibe etmediğine ve borç vermediğine dair yemin teklif edilmiş ve o da “yemin Billahi'l-aliyyi'l-âzim” diyerek davayı kazanmıştır. Neticede malların Mehmed Paşa'nın muhalefâtından kendisine verilmesine hükmedilmiştir.³⁸⁸

³⁸⁸ T.Ş.S., 1825, 61/2.

Bu örnekte kardeş Mustafa Bey'in davayı kazanmak için zahiren önünde hiçbir engel yok gibi durmaktadır. İstese çok rahatlıkla birkaç kelimedenden ibaret yemini edebilir ve davayı kazanabilirdi. Fakat Mustafa Bey çok kısa sürede gerçekleştirebileceği bu fiilden kaçınmıştır. Bu durumda Mustafa Bey maddi herhangi bir çıkar elde etmemiş hatta bir gümüş kılıç ve Ayşe Hatun'a muhalefâtından bu gaspedilen eşyaların verildiğini öğrendiğimiz kayıta diğer kürkün 200 kuruş olarak kıymetlendirilmesi ile 700 kuruş³⁸⁹ da samur kürklerden zarar etmiştir. Böylece dört kelimelik bir cümleden imtina etmek ona oldukça pahalıya mâl olmuştur.

Burada Mustafa Bey'in ifadesindeki bir husus oldukça dikkat çekici görünmektedir. Buna göre Mustafa Bey, görüldüğü üzere kılıcın Ayşe Hatun'a ait olduğuna ve Mehmed Paşa'nın bunu aldığına dair bilgisi olduğunu; fakat kürklerin Ayşe Hatun'un olduğunu bilmediğini ifade etmiştir. Yine Paşa'nın kürklerden birini 500 kuruşa sattığından ve diğerini de yanına aldığından haberi vardır. Nitekim Ayşe Hatun'un ifadesindeki 500 kuruş ile Mustafa Bey'in ifadesindeki 500 kuruş çakışmaktadır. Dolayısıyla bunun her iki taraf için de aynı olması hesaba katılırsa, bir gerçeği imlediği ifade edilebilir. Ortada bir kürk vardır ve 500 kuruşa satılmıştır. Fakat Ayşe Hatun'a göre bu kürk kendisindedir ve gaspedilmiştir; Mustafa için ise 500 kuruşa satılmıştır, ayrıca başka malumatı yoktur. Yine Mustafa Bey, ilginç bir şekilde mahkemenin sonucunu hiçbir şekilde değiştirmeyecek olan bir tutumla kılıçtan haberi var iken, kürklerin Ayşe Hatun'un olduğundan haberi olmadığını söylemektedir. Yani kolaycı bir tutumla her ikisinden de haberi olmadığını söyleyerek ve yemin de etmeyerek Ayşe Hatun'un hakkının tahakkukunu kısa yoldan gerçekleştirebilecek iken, o, bunu tercih etmeyerek bir de Ayşe Hatun'a yemin teklif edilmesine sebep olmuştur. Bunu, Ayşe Hatun'un yemin edemeyeceği ihtimali ile "kürkleri kurtaralım" mantığı çerçevesinde yapmış olması muhtemeldir; fakat kendisinin yeminden nükûlü akabinde Ayşe Hatun'un yemin etmesi sadece bir formalite gibi durmaktadır, zira 500 kuruşun varlığı onun büyük ihtimalle doğru söylediğini göstermektedir. Dolayısıyla Mustafa Bey'in böyle bir oyuna tevessül etmesi uzak bir ihtimal olarak görünmektedir. Söz konusu davada, büyük ihtimalle, Mustafa Bey'in gerçekten bilgisi hangi yönde ise o doğrultuda ifade verdiğine dair bir kanaate sahip olmak mümkündür.

³⁸⁹ T.Ş.S., 1825, 67/4.

Başka bir örnekte Akçaabad Nahiyesi'ne bağlı Sera adlı köyden Mehmed b. Ali, Feyzi b. Osman Beşe'den davacı olmuştur. Feyzi b. Osman Beşe, babasının “kızıağı” ile Mehmed'in 10 dip asmalı ağacını keserek ve evindeki 72 adet ocak taşını alarak kendisine zulmetmiştir. Durumun Feyzi'ye sorulması akabinde Feyzi inkâr etmiş ve Mehmed'den delil talep edilmiştir. Mehmed delil getirememiş ve dolayısıyla Feyzi b. Osman Beşe'den zikredilen suçları işlemediğine dair yemin etmesi istenmiş; fakat o yemin etmekten kaçınmıştır. Böylece davayı Mehmed kazanmış ve Feyzi'nin söz konusu ağaçları ve taşları iade etmesine hükmedilmiştir.³⁹⁰

Elimizdeki örneklerden biri de kendisine üç defa yemin teklif edildiği halde birinde dahi yemin etmeyen Ümmühan bint Ali Beşe'ye dairdir. Aşağı Hisar sâkinlerinden Ümmühan'a babasından ve kardeşlerinden miras olarak bir menzil, bir bahçe ve içerisinde meyveli-meyvesiz ağaçlar ile 10 dip zeytin ağacı kalmıştır. Yine ziraata müsait boz topraklar da bu mirasın arasındadır. Ümmühan'ın iddiasına göre kocası Hüseyin Beşe, bu mülkleri ve boz toprakları, sahib-i arz marifetiyle kendi rızası yok iken Mehmed Çelebi'nin Aşağı Hisar'da bulunan evleri ile “fuzulen” mübadele etmiştir. Dolayısıyla Ümmühan bu mübadeleyi kabul etmemiş ve feshedilmesini talep etmiştir. Bunun üzerine sorgulanan Mehmed Çelebi, bundan bir buçuk sene önce söz konusu mülkleri Ümmühan'ın rızası ile mübadele ettiklerini ve kendi mülklerini de ona teslim ettiğini ifade etmiştir. Bu ifadenin akabinde Ümmühan'a mülkleri kendi rızasıyla vermediğine dair üç defa yemin etmesi teklif edilmiş; fakat o ısrarla üçünde de yemin etmekten kaçınmıştır.³⁹¹

Yine Yomra Nahiyesi'ne bağlı Kohla adlı köy sâkinlerinden Veli Çelebi ve kardeşi Ali Çelebi, Samaruksa'ya bağlı Eftenim (?) adlı köy sâkinlerinden Zoka v. Yani'yi dava etmişlerdir. Buna göre Zoka, adı geçen köyde babalarından kendilerine intikâl eden bir adet findık bahçesini, içerisindeki ağaçları ile birlikte zorla zapt etmiştir. Sorgulanan Zoka, bahçeyi hemen hemen 15 sene önce 1.000 akçeye kendisine sattıklarını ve söz konusu meblağın 500 akçesini bizzat kendilerinin, 500 akçesini ise o an için mahkemede hazır olan Nebi Ağa Hatun'u aracılığıyla aldıklarını belirtmiştir. Veli ve Ali çelebiler ise bahçeyi sattıklarını inkâr etmişlerdir. Zoka, bu inkârın akabinde bahçeyi kendisine 1.000 akçeye satmadıklarına dair yemin etmeleri talebinde bulunmuştur. Veli ve Ali yemin etmekten

³⁹⁰ T.Ş.S., 1826, 38/7.

³⁹¹ T.Ş.S., 1831, 53/1.

kaçınmışlar ve arkasından bahçeyi Zoka'ya sattıklarını, fakat parasını almadıklarını belirtmişlerdir. Neticede Zoka 1.000 akçeyi iki kardeşe teslim etmiş ve bahçe kendi elinde kalmıştır.³⁹²

Aşağı Hisar sâkinlerinden Mahmud Çelebi, el-hacc Boşnak Hatunu olarak bilinen komşusu Emine bint Abdullah'dan davacı olmuştur. Emine daima Mahmud Çelebi'yi ve evi ahalisini fiilleri ile rahatsız etmektedir. Özellikle penceresinden Mahmud Çelebi'nin evinin içerisine “necâset ilkâ” edip zulm etmektedir. Sorgulanan Emine bu durumu inkâr etmiştir; inkârın akabinde Mahmud'dan delil talep edilmiş, fakat delil getiremeyince Emine'ye söz konusu fiilleri işlemediğine dair yemin teklif olunmuştur. Emine yemin edip davayı kaybetmekten kurtulabilecek iken yeminden “nükûl” etmiş ve neticede fetvâ gereğince kendisine “ta‘zîr-i şedîd”³⁹³ uygulanmasına karar verilmiştir.³⁹⁴ Dolayısıyla Emine Hatun'a ta‘zîr-i şedîdi kabul ettirecek derecede yalan yere yemin etmekten korkutan sebep gerçekten önemli olmalıdır.

İlginç bir örnek de İmaret-i Hatuniyye Vakfı köylerinden Mocelyo (?) adlı köydendir. Buna göre Emine bint Timur adlı kadın, köyün cabisi Davud'u dava etmiştir. Emine'nin kendi ifadesi ile “mezbûr Davud karye-i mezbûrede benden maktûân mahsûl talebine gelüb vireceğim yokdur didiğimde mezbûr Davud ile gelen mütevellî ademi İbrahim nam kimesneye anbarım mühürletmek istedikde men' iylediğimde mezbûr Davud beni tahvîf idüb itivirmekle üç aylık hamlim vaz' iyledim” demiştir. Dolayısıyla durumun sorulmasını ve ne lazımsa yapılmasını talep etmektedir. Sorgulanan Davud ise durumu inkâr etmiştir. Bunun üzerine Emine Hatun'un düşürdüğü ceninin ölüsünün görülmesi için mahkeme tarafından Mevlana Abdülkerim ve belge altında isimleri yazılı grup (şuhûdü'l-hâl) köye giderek meseleyi araştırmışlardır. Neticede bir cenin bulunmuş ve bilirkişiye danışılarak ceninin 3 aylık olduğu öğrenilmiştir. Bunun üzerine mahkemeye gelen Abdülkerim, durumu haber vermiş ve sonra Emine'den, kendisini Davud'un itip düşürdüğüne ve bu şekilde çocuğunu kaybettiğine dair delil talep edilmiştir. Birkaç gün

³⁹² T.Ş.S., 1826, 15/2.

³⁹³ Ta‘zîr bilindiği üzere düzenlenmesi devlet başkanına veya onun vereceği yetkiyle hâkime bırakılmış olan suçlardır ve ölüm, hapis, para cezaları, küreğe mahkûm olma, yüzü karalama, dağlama, sakalı kesme, belli organları kesme, kalebendlik ve sopa atmak gibi geniş bir skaladaki ceza şekillerini kapsamaktadır. M. Akif Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul: Hars Yayınları, 2005, s. 221; Halil Cin-Ahmet Akgündüz, **Türk Hukuk Tarihi**, C. 1, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1996, s. 325-330.

³⁹⁴ T.Ş.S., 1831, 41/11.

süre verilen Emine, bu sürenin sonunda herhangi bir delil getirememiştir. Bunun üzerine Davud'a yemin "tevcih" edilmiş, fakat Emine "yemin vermem" diyerek Davud'un yemin etmesini istememiştir. Onun bu tercihi nedeniyle Davud beraat etmiştir.³⁹⁵ Burada daha da ilginç bir husus bulunmaktadır. Emine, davalısı Davud'un yemin etmesini istemeyerek davayı kaybetmiştir. Hâlbuki yine ısrarla söylersek birkaç kelimeden ibaret bir cümleyi, davayı kazanma ihtimaline karşı Davud'a teklif ettirmesi oldukça mantıklı görünmektedir. Hâlbuki kendi mantığı içinde Emine davalısının yemin etmesinden kaçınmıştır. Burada akla gelebilecek iki seçenek, yalan söyleyen Emine'nin zaten yemin edeceği belli olan Davud'un yemin etmesine mahal vermeyerek kendisinin doğrudan yalancı durumuna düşmesini engelleme isteği olabilir. Böylece belli oranda muğlâk kalan bir durumla, Emine, daha önceki durumunu (yalancı olmayan Emine) muhafaza etmek istemiş olabilir. Ya da yine bu durumla bağlantılı olarak Davud'un yemininden sonra yeminin bir delil olması nedeniyle davanın bu şekilde sonlanmasını istememiş olabilir. Böylece daha sonra bir kez daha mahkemeye başvurabilme şansı elde edebileceğini düşünmüş olması muhtemeldir.

Yemin edemeyenlerin sadece Müslüman olmadıkları, zimmîlerin de yeminden kaçındıkları görülmektedir. Örneğin Trabzon sâkinlerinden Efendol v. Keşiş adlı zimmî, Yor adlı zimmîyi meclis-i şer'e getirerek davacı olmuştur. Buna göre, Yor'un oğlu Savel (?), Efendol "gâ'ib" iken kızı Sofya adlı zimmîyeye nişan yoluyla Efendol'un izni yok iken bir yüzük vermiştir. Efendol, dönüp geldiği zaman, bundan bir buçuk sene önce bu nişanı reddetmiş ve yüzüğü de geri vermiştir. Yor da bunu kabul etmiştir; fakat şimdi hâlâ Sofya'nın, oğlunun nişanlısı olduğunu iddia etmektedir. Sorgulanan Yor, gerçekten Efendol "gâ'ib" iken Sofya'ya bir yüzük verdiklerini; fakat Efendol'un bunu iade etmediğini söylemiştir. Bunun üzerine Efendol'un isteği doğrultusunda Yor'a yüzüğü geri almadığına dair yemin etmesi teklif edilmiş; fakat Yor yemin etmekten kaçınmış üstüne bir de bundan bir buçuk yıl önce adı geçen yüzüğü Efendol'un, kapısından içeri bıraktığına ve onların da nişanı geri alıp "fariğ" olduklarına dair "ikrâr"da bulunmuştur. Nişan sırasında bir kısım şeyler yenilip-içildiğini söylemiş, onların kıymetini talep etmiş; fakat nişan sırasında yenilen ve içilenlerin geri istenmesi "na-meşru" olduğu için iddiası reddedilmiştir. Neticede ise davayı kaybetmiştir.³⁹⁶ Görülebileceği üzere zimmîler yemin

³⁹⁵ T.Ş.S., 1831, 19/12.

³⁹⁶ T.Ş.S., 1828, 37/9.

etmek konusunda oldukça hassas davranmaktadırlar. Israrla Efendol'dan bir çıkar elde etmeye çalışan Yor, iş yemin etmeye gelince edememekte hatta bir de doğruyu söyleyerek haksızlığını “ikrâr” etmektedir.

Netice itibariyle bizce, yukarıda da belirttiğimiz gibi yemin edememenin iki sebebi ileri sürülebilmektedir. Bunlardan ilki kişinin kendi vicdani muhasebesi neticesinde yalan yere yemin ettiği zaman en büyük günahlardan birini³⁹⁷ işlemiş olacağı korkusundan kaynaklanarak böyle bir tasarruftan kaçınma isteği olabilir. İkinci ve tarihçilik açısından daha önemli olan neden ise cemaat ve birey arasındaki ilişkinin oldukça iç içe geçmiş olduğu bir yapıda, kişinin ettiği yalan yeminin ortaya çıkabileceği korkusudur. Şimdi bu nükûl meselesi, bireyin ister istemez belli hususlarda kendine hâkim olması gerekliliğinin iyi bir göstergesi olarak görünmektedir. Nitekim en büyük günahlardan olarak nitelenen yalan yeminin bireyin toplum içerisindeki itibarını zedelemekte oldukça önemli bir etkisi olduğu tahmin edilebilir. Bunu göze alamayan birey, yalan yere yemin edip toplumda hükümsüzleşeceğine mahkemede doğruyu “ikrâr” ederek, örneğin tazir-i şedid cezası olarak en azından kendini meşru bir zemine yerleştirmiş olabilir. Hâlbuki kefaretle bile temizlenmeyen bir suçu ömür boyu boynunda taşıması, kişinin toplum içerisindeki meşruluğunu oldukça sorunlu hale getirecektir. Yalan yeminin ortaya çıkabileceği korkusu bu insanları söz konusu tasarruftan uzak tutmuş olmalıdır. Her türlü toplumsallaşma içerisinde anlam kazanan bireyin, yukarıda müzekkiler bahsinde ifade edildiği gibi, durumunun sorulabileceği birçok toplumsal alan bulunmaktaydı ve kişi hakkında buradan elde edilebilecek malumat ise oldukça sahih olabilmekteydi. Bu nedenle o an için bulunamayan şahitlerin her zaman ortaya çıkma ihtimali mevcuttu.

Bireyin yemin ile olan bağlantısı gerçekten ilginç bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Bireyin ve bireysel davranma şeklinin ne olduğuna dair ciddi düşünmeler gerektiren bu hususta, Osmanlı bireyinin eğer iddia ettiğimiz toplumsal haber alma kaynağı karşısındaki bilinci gerçek ise; kısa vadeli bir kazançtan ziyade, o toplumdaki meşruiyetini hesaba katarak yaptığı bir tercihle oldukça “sofistike” bir bireysellik algısına sahip olduğuna hükmedilebilir. Doğruyu söyleyerek ve yeminden imtina ederek kendini meşru bir zemine taşıyan birey, toplumsallık (örneğin mahalle/mahalleli) içerisindeki

³⁹⁷ Yemin-i gâmus olarak isimlendirilen yalan yere yemin, kefaretle bile temizlenemeyen en büyük günahtır. Osman Keskiöglü, **Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, s. 306.

bireyselliğini muhafaza edebilmektedir.³⁹⁸ Nitekim “su-i hâl”i görülen birçok kişinin mahalleden ihraç edilebildiği bir sosyal organizasyon içerisinde anlam kazanan bireyin, bir kısım çıkarları öteleyerek tercihinin meşruiyetten; dolayısıyla kurulu düzeninden/düzenden yana koyması bilinçli bir tercih olarak görünmektedir. Bu tercih, onu, kısa vadede elde edeceği çıkarlardan daha öteye birey olarak sahip olduğu anlamın devamına götürmektedir. Bireyin anlam kazandığı bu toplumsal alanlardan en gelişmiş ise mahalledir.

2.3. Trabzon’da Mahalle

Geleneği temsil ettiğini söylediğimiz temeddün kavramının Osmanlı şehrindeki görünür hallerinin en önemlilerinden birini de mahalleler teşkil etmektedir. Medeni tabiatlı olan insanı veri kabul eden Osmanlı bakış açısından mahalle, şehrin asıl unsuru olarak, bireyin şehir içerisindeki konumunu belirleyen önemli bir birim olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere, bir kişinin tanımlanma biçimlerinden en önemlisi, onu mahallesi ile birlikte anmaktır. Medine-i Trabzon mahallâtından Orta Hisar Mahallesi sâkinlerinden A şahsı, bireyin geleneksel bir sistem içerisindeki anlam yüklerini en iyi ortaya koyan kelime grubu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mahallenin gelenekle olan sıkı bağlantısı, onun modern sosyal değişimin tahlilinde araştırmacılar tarafından önemli bir birim olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Şerif Mardin, “Osmanlı İmparatorluğu’nda topluluğun en küçük faal birimi” olarak nitelendirdiği mahalleyi, cemaatin kolektif baskısından kurtarılan bireyin, Cumhuriyet döneminde dâhil olduğu bir başka yer olan “okul muhiti” ile karşılaştırmaktadır.³⁹⁹

³⁹⁸ Bunun yanında yalan yemin ederek kebir bir günahı işlemekten de kurtulmaktadır ki bu şekilde bireyin metafizik bağlamı da toplumsal kontrolün varlığı ile buluşmakta ve vicdanî alan ile toplumsal alan arasında zımnî bir uyuşma meydana gelmektedir.

³⁹⁹ Ş. Mardin, mahallenin bu geleneksel yapısını şu şekilde tasvir etmektedir: “Çoğu zaman bir dereceye kadar keyfi olarak çizilen sınırlarıyla birlikte, mahalle, idarî bir birimden daha fazla bir şeydir; o külhanbeylerinin ve sadık köpeklerinin koruduğu sınırlarıyla kesif bir *gemeinschaft*’tir ve sıradan bir Osmanlı vatandaşının normal ömrünün çoğunu içinde biçimlendirdiği bir çevredir.” (Şerif Mardin, “Türkiye’de Din ve Laiklik”, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, (Der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 70). Işık Tamdoğan-Abel ise geleneksel Osmanlı mahallesinin “kolektif kimliği”nin günümüzde bazı yansımalarının olduğunu (bunu “mahalle baskısı” kavramı ekseninde ifade ediyor) ve bugün mahallenin bu geleneksel dokusunun tekrar gündeme gelmeye başladığını söylüyor. (Işık Tamdoğan-Abel, “Osmanlı Döneminden Günümüz Türkiye’sine ‘Bizim Mahalle’”, www.os-ar.com, 23.11.2005, s. 1-7). Ahmet Turan Alkan da “şehir” ve “kent”, “mahalle” ve “semt” arasında yaptığı ayrımla, geleneksel mahalleyi yeni zamanlara taşımakta gösterilen muhayyile eksikliğinin, semtin bireyi yalnızlaştırmasına giden yolu açtığını ifade ediyor. Ahmet Turan Alkan, “Mahalle”, **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler**, C. 2, (Ed. Vecdi Akyüz), İstanbul: İlke Yayıncılık, 2005, s. 291-293.

Mahallenin geleneğin tam ortasında yer alan bu konumu ise, Osmanlı toplumunun geleneksel kodlarını ortaya koymakta, onu, vazgeçilmez bir yapı olarak karşımıza çıkarmaktadır.

2.3.1. Gelenek ve Mahalle İlişkisi: Osmanlı Bireyinin Toplumsal Mekân Olarak Mahalle

Sözlükte bir yere inmek, konmak, yerleşmek anlamlarına gelen hall (halel ve hulûl) kökünden türetilmiş olan mahalle kelimesi bir yerleşim birimini ifade etmektedir.⁴⁰⁰ Bilhassa hulûl kelimesi ile olan etimolojik bağı, bireyin meşruiyet⁴⁰¹ kazanarak toplumsallaştığı ilk birim olan ailenin, bir diğer önemli toplumsallaşma mekânı olan yere çıkışına işaret etmesi nedeniyle önemlidir.⁴⁰² T. Cansever, mahalleyi tanımlarken bu hususa bilhassa dikkat çekmekte ve “toplumun temel birimi olan aileyi çevreleyen evlerin, ailelerin birbirleriyle düzenlenmiş münasebetlerinin bütünü olan mahalle” şeklinde bir tanım yapmaktadır.⁴⁰³

Mahallenin sosyal bir birim olarak taşıdığı önem nedeniyle, Ortadoğu ve İslâm kültür çevresinin şehirleri mahallelerden oluşan bir bileşim şeklinde tanımlanmaktadır. Sosyal bir birim olan mahalle, Osmanlı şehirlerinde bu sosyal rolünün yanında temel yönetim birimi olma hüviyeti de kazanmıştır. Öyle ki, vergi yükümlüsü reâyâ tahrir defterlerine ve diğer vergi kayıtlarına buldukları mahallelere göre ismen yazılmış ve oturdukları binaların hangi mahalle sınırları içinde olduğu belirlenmiştir.⁴⁰⁴ Fakat mahallenin idarî birim olma özelliği, bir sosyal birim ve dayanışma muhiti olma özelliğinden baskın değildir.⁴⁰⁵ Bu doğrultuda sosyal ve idarî bir birim olan mahalle, Ö. Ergenç’in tanımıyla, en geniş manada birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin

⁴⁰⁰ Ali Murat Yel-Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mahalle”, **D.İ.A.**, C. 27, Ankara, 2003, s. 323.

⁴⁰¹ Bilindiği üzere Osmanlı toplumunda kadın ve erkeğin bir arada yaşaması için nikâh şarttı. Dolayısıyla aile kişilerin meşruiyetinin en önemli göstergesi idi. Bunun yanında evlilik çağındaki bekârlara karşı belli oranda bir şüphe söz konusu idi. Örneğin şehirde bulunan bekârlara dair İlber Ortaylı şunları yazmaktadır: “Osmanlı şehirlerinde konut bölgesinde bekâr nüfusun bulundurulmamasına gayret edilirdi. Büyük şehir İstanbul’da bile, çalışmak için gelen bekâr erkek nüfusun merkezî iş bölgesindeki bekâr hanlarında barındırıldığı ve bir tür gözetim altında tutulduğu, hele mahallelerdeki münferit bekârların mutlaka ayrı ayrı kaydedildiği görülmektedir.” İlber Ortaylı, **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2002, s. 69.

⁴⁰² Burada evin mimari özelliği, yani harem, selâmlık, avlu, sokak ve mahalle şeklindeki hiyerarşi bu çıkışı sembolize etmesi bakımından zikredilebilir.

⁴⁰³ Cansever, **Kubbeyi Yere Koymamak**, s. 154. Bunun mimariye yansıma biçimi hakkında yine bkz. Cansever, **Osmanlı Şehri**, s. 157-170.

⁴⁰⁴ Yel-Küçükaşçı, “Mahalle”, s. 325. Mahallenin idarî bir birim olduğu hususunda ayrıca bkz. İlber Ortaylı, **Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)**, Ankara: T.T.K. Yayınları, 2000, s. 106.

⁴⁰⁵ Ortaylı, **Osmanlı Toplumunda Aile**, s. 22.

davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içindeki kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. Yine Osmanlı dönemindeki mahalleyi, aynı mescidde ibadet eden cemaatin, aileleri ile birlikte ikamet ettikleri şehir kesimi olarak ifade etmek de mümkündür.⁴⁰⁶

Osmanlı mahallesinin en önemli özelliklerinden birinin bizim konumuz açısından tanınılabirlik olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰⁷ Bu tanınılabirliğin sağlanmasında ise camiin önemli bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir. Dolayısıyla cami, toplum içerisindeki bireyin bir diğer meşruyet kazandığı yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim cemaate devam edip etmemenin kişinin iyi-kötü denkleminde oturtulmasında önemli bir veri olduğu düşünülürse, camiin bu merkezî konumu daha iyi anlaşılabilir.

2.3.2. Mahalle ve Cami İlişkisi: Cemaat ve Meşruyet

Yukarıda yaptığımız şehir tanımında şehrin en önemli unsurlarından birinin cami olduğu ifade edilmişti. Nitekim camiler salt birer dinî yapı olmaktan ziyade, Cuma namazları özelinde siyasal bir hüviyet de kazanmakta idiler. Dolayısıyla camiler de bütüncül düşünüş biçiminin bir uzantısı olarak, cemaatin hemen birçok konudaki faaliyetlerinde merkezî bir konumda bulunmaktaydılar.

Osmanlı mahalleleri hakkında kaleme alınan yazıların birçoğunda, mahalle ve cami arasındaki ilişki tespit edilmiş ve camiin bu merkezî konumu Osmanlı toplumunun anlamlandırılmasında gözetilen bir husus olmuştur. Bununla birlikte, son zamanlarda bir kısım araştırmacılar cami ve mahalle arasındaki bu bağlantının bir tür kabul edilmiş bilgi olduğunu, herhangi bir ampirik temelinin olmadığını ifade etmektedirler. Nitekim Trabzon özelinde yaptığı çalışmada G. Tülüveli, mahallelerin aynı mescitte ibadet eden cemaatin oturduğu muhit olduğu tespitinin mantıklı, dolayısıyla *a priori* bir bilgi olduğunu, hiçbir tarihinin bu konuda yaptığı *a posteriorik* bir tespit olmadığını ifade etmektedir.⁴⁰⁸ Hâlbuki H. Lowry'nin dört tahrir defterinde (1486, 1523, 1553, 1583 tarihli defterler) zikredilen mahalleleri konumlandırırken verdiği bilgiler, özellikle de kendi tezini

⁴⁰⁶ Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", **Osmanlı Araştırmaları**, S. IV, (1984), s. 69.

⁴⁰⁷ Kınalızâde, hasedin sebeplerini zikrettiği satırlarda, ortak yaşama alanlarını vilâyet, şehir ve mahalle olarak sıralamakta ve bilhassa mahallenin içerisinde yaşayanların birbirlerini çok daha yakından tanımaları nedeniyle, burada hased probleminin daha çok olacağına işaret etmektedir. Kınalızâde, s. 237.

⁴⁰⁸ Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 24.

desteklemek için verdiği, kiliselerin camiye dönüştürülmesi sürecinde Müslüman nüfusun o bölgeye yavaş yavaş yerleşmesi neticesinde camiye ihtiyaç hissedilmesi ile birlikte, yeni oluşan Müslüman mahallesi için örneğin Aya Sofya'nın nasıl dönüştürüldüğü (1572) iyi bir a posteriorik bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Aya Sofya, 1553 ve 1583 tahrirleri arasında Müslüman bir mahalle hüviyeti kazanmış ve 1572 tarihinde kilisenin camiye dönüştürülmesi ile birlikte, 1583 yılına gelindiğinde artık burası tamamiyle bir Müslüman mahallesi halini almıştır.⁴⁰⁹

G. Tülüveli, şer'îye sicillerinden bulduğu birkaç örnek üzerinden bu konunun tekrar değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Öncelikle kendi incelediği şer'îye sicillerinde 62 mahalle adı olduğunu, fakat 10 cami ve 5 mescid adı zikredildiğini söylemektedir. Dolayısıyla zikredilmeyen cami ve mescid isimleri de hesaba katılacak olsa, yine de arada büyük bir fark olduğu kanaatindedir.⁴¹⁰ Bu noktada kendisinin de belirttiği gibi kullandığı kaynak itibarıyla camilerin/mescidlerin hepsinin dökümüne ulaşabilmesi imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla mantık yürüterek, faraza cami ve mescid rakamları ekleyerek yine 62 sayısını bulamıyor olmak, tamamiyle havada kalan *apriorik* temeli dahi olmayan kurgusal bir matematiksel işlem olmaktadır. Hâlbuki G. Tülüveli'nin de kullandığı sicillerdeki birçok örnek, camilere nazaran basit bir düzeneğe sahip olan küçük mescidlerin hemen bütün mahallelerde olduğunu çağrıştıracak işaretler taşımaktadır. Nitekim Emine bint Mahmud adlı kadının borçlarından dolayı mahkemeye

⁴⁰⁹ Lowry, **Trabzon Şehri'nin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583**, s. 123-124. Aya Sofya tek örnek değildir. H. Lowry çalışmasında özellikle bu konu üzerinde durmuş ve ampirik verilerle birlikte önemli tespitler yapmıştır. Bizim açımızdan önem arz eden husus ise mahallelerin bu şekilde organize edilmesinin bir devlet politikası olduğunu vurgulamasıdır (s. 62-63). Yine Cem Behar, İstanbul'da Davud Paşa semtinde yer alan Kasap İlyas Mahallesi üzerine yazdığı uzun makalesinde, daha önce herhangi bir nüfus barındırmayan adı geçen mahallenin kuruluşunda Davud Paşa Camii ve etrafındaki küçük külliye, Davud Paşa Hamamı ve Kasap İlyas Camii'nin nasıl rol oynadığını ampirik verilerle ispat etmekte ve bu üç yapının ayrıca bir mahallî bilinç ve kimliğin oluşmasındaki kilit rollerini vurgulamaktadır. (Cem Behar, "Kasap İlyas Mahallesi: İstanbul'un Bir Mahallesinin Sosyal ve Demografik Portresi: 1546-1885", **İstanbul Araştırmaları**, S. 4, (1998), s. 13-14). Bunun yanında suriçi İstanbulu'nda mescidi olmayan Müslüman mahallesi bulunmamaktaydı. Fakat mahallesi olmayan mescid söz konusu idi. (s. 27). Kemal Beydilli'nin verdiği bilgiler de bu durumu teyid etmektedir. Kanuni zamanında 219 Müslüman mahallesi olduğu bildirilen İstanbul'da, genelde her mahalle bir mescid veya cami ile donatılmıştır. Bir mahallede birden fazla cami de bulunabilmekteydi. Bu tür fazla camilere "mahallesiz" kaydıyla işaret edilmekteydi. Yine 16. yüzyılda Edirne'de 134 mahalle olmakla birlikte 168 mihrab mevcuttur. Manisa'da ise 16. yüzyılda 34 mahalle ve mescidi, bundan başka 12 büyük cami bulunmaktaydı. Ayrıca 17. yüzyılda kurulan yeni mahalleler ile birlikte mescid sayısı 57 olarak görünmekteydi. Kayseri'de 1500'de 35 mahalle ve mescid, Musul'da ise 20 Müslüman mahallesinde 22 mescid bulunmaktaydı. (Kemal Beydilli, **Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü**, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001, s. 5-6). 16. yüzyılda Ankara'da 126 cami ve mescid bulunmaktadır. Ö. Ergenç'in tespit ettiği mahalle sayısı ise 85'tir. Ergenç, **Ankara ve Konya**, s. 29-31, 57.

⁴¹⁰ Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 24-25.

getirilmesinde, muhızlarla birlikte Emine'nin yaşadığı mahalle olan Köhne Hamam Mahallesi'nin *imamu* da görevlendirilmiştir.⁴¹¹ Burada önemli olan Köhne Hamam Mahallesi'nde ismi zikredilmiş olmasa da bir imamın bulunması hasebiyle muhakkak bir mescid ya da cami var olmuş olabileceğidir. Bu da, adı herhangi bir cami veya mescidle anılan bir mahalle ismi olmasa da her mahallenin en azından bir mescidi olduğunu akla getirmektedir.⁴¹² Nitekim “Eksotha Mahallesi Mescidi”⁴¹³ gibi ifadeler bu durumu teyid eder mahiyettedir. “Faroz Mescidi” bir başka örnek olarak gösterilebilir.⁴¹⁴ Yine Tekfur Çayırı Mahallesi'ndeki Erdoğan Kethüda Camii de aynı doğrultudaki örneklerdendir.⁴¹⁵ Debağhane Mescidi,⁴¹⁶ Galimona Mahallesi Mescidi,⁴¹⁷ Mağara Mescidi⁴¹⁸, Kindinar Mescidi,⁴¹⁹ Molla Siyah Mescidi,⁴²⁰ Eski Saray Mescidi,⁴²¹ Muhiddin Mahallesi'nin mescidi,⁴²² Hoca Ali Mescidi,⁴²³ Sinan Paşa Camii⁴²⁴ zaman zaman karşımıza çıkan, doğrudan mescidleri ilgilendirmeyen kayıtlardan gözümüze çarpan örneklerdir. Yine örneğin bir kaydımızda “Aşağıhisar'da Abdullah Çelebi Mahallesi” olarak zikredilen mahalle,⁴²⁵ bir başka kayıta “Abdullah Çelebi Mescidi Mahallesi” olarak geçmektedir.⁴²⁶ Meydan-ı Şarki Mahallesi'nin müezzini Mevlana İbrahim Çelebi, mahalle mescidinin vakıf nükûdundan 2.000 akçe borç almıştır.⁴²⁷ Bu kayıt da adı geçen mahallenin bir mescidi olduğunu göstermektedir. Yine Orta Hisar'da Hüseyin Ağa Mescidi adında bir mescid

⁴¹¹ T.Ş.S., 1821, 28/5.

⁴¹² Yine Kindinar Mahallesi'nin imamından bahsedilmesi, orada da bir mescid olduğunu göstermektedir. (T.Ş.S., 1827, 51/9). Nitekim elimizdeki başka kayıtlarda Kindinar Mahallesi'nde bir mescid olduğu ortaya çıkmaktadır. (T.Ş.S., 1822, 42/1). Hatta mescidin bir de vakfı bulunmaktadır. T.Ş.S., 1822, 53/9.

⁴¹³ T.Ş.S., 1821-4, 65/11.

⁴¹⁴ T.Ş.S., 1825, 99/2.

⁴¹⁵ T.Ş.S., 1826, 22/5.

⁴¹⁶ T.Ş.S., 1827, 23/1. Debağhane Mahallesi'nde satılan bir mülkün bir tarafı mescide komşudur. T.Ş.S., 1830, 3/5.

⁴¹⁷ T.Ş.S., 1827, 23/2

⁴¹⁸ T.Ş.S., 1829, 25/1

⁴¹⁹ T.Ş.S., 1831, 77/7.

⁴²⁰ T.Ş.S., 1822, 52/9

⁴²¹ T.Ş.S., 1827, 32/5

⁴²² T.Ş.S., 1830, 58/7.

⁴²³ T.Ş.S., 1826, 55/9.

⁴²⁴ T.Ş.S., 1826, 56/2. Literatürde hiçbir şekilde varlığını bilmediğimiz ve büyük ihtimalle 27 Haziran 1596'da Trabzon Beylerbeyliğine atanan Sinan Paşa (Bostan, XV. ve XVI. Asırlarda Trabzon, s. 66) tarafından yaptırılmış olan bu cami, sicillerde karşımıza çıkabilirken, Aşık Mehmed'in ve Evliya Çelebi'nin Hatuniye Camii'nin batısında olduğunu söylediği Süleyman Bey Camii'ne (Aşık Mehmed, **Menâzirü'l-Avâlim**, C. 3, (Haz. Mahmut Ak), Ankara: TTK Yayınları, 2007, s. 1025; Evliya Çelebi **Seyhatnamesi**, 2. Kitap, s. 51.) incelediğimiz sicillerde rastlanmamıştır. Bu da siciller üzerinden cami-mahalle ilişkisi noktasına odaklanmış tespitlerde dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir.

⁴²⁵ T.Ş.S., 1821-4, 79/6.

⁴²⁶ T.Ş.S., 1827, 19/11.

⁴²⁷ T.Ş.S., 1821-4, 19/5.

bulunmaktadır.⁴²⁸ Dolayısıyla G. Tülüveli'nin incelemiş olduğu 4 sicilde sadece beş adet mescid isminin geçiyor olması, henüz söz konusu cami ve mahalle arasındaki ilişkiye dair olan bilgimizi ortadan kaldıracak yeterliliğe sahip görünmemektedir.⁴²⁹

Bunun yanında G. Tülüveli, yeniden değerlendirmesini kuvvetlendirmek için Debbaghane Mahallesi'nde oturan Mustafa Çelebi'nin "Mumhane Camii cemaatinden" olarak zikredildiği bir kayda dayanarak, söz konusu cami ya da mescid ve mahalle arasındaki ilişkilerin yeniden değerlendirilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır.⁴³⁰ Hâlbuki vermiş olduğu kayıtlardaki Mustafa çelebilerin aynı kişi olduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Zaten referans verdiği iki kayıt arasında 3 senelik bir zaman dilimi vardır. Burada nasıl bir metod ile her iki kişinin aynı olduğunu anladığı malum değildir.

Mahalle ve cami arasında doğrudan bir ilişki olduğunu gösteren en iyi husus, imamların mahallenin temsilcileri olmaları durumudur. Nitekim kan öşrünün beylerbeyi tarafından mahalle imamları muhatap alınarak istenmesi, onların mahalleyi temsil etme biçimlerini gösteren iyi bir örnektir. Beylerbeyi Mustafa Paşa tarafından mübaşir olan Ahmed Ağa, Aşağı Hisar Mahalleleri'nin *imamlarını* meclis-i şer'e getirmiş ve üç gün önce Zağnos Köprüsü'nün altında, dere kenarında ölü olarak bir kadın bulunduğunu; dolayısıyla kadının kan öşrünü mahallelerin ahalisinden talep ettiğini belirtmiştir. İmamlar ise bu iddiaya karşılık, kadının "mecnûne" olup kendisini köprüden aşağı attığını, bu husus için mahalle halkından kan öşrü istenemeyeceğine dair ellerinde fetva olduğunu belirtmişlerdir. Fetvaya bakıldığında, mecnûne olan kadının kendisini köprüden atması akabinde varislerinin de herhangi bir kan öşrü talebi olmadığı halde "ehl-i örfün" böyle bir talebinin olamayacağı belirtilmiş ve neticede Ahmed Ağa davadan men' edilmiştir.⁴³¹

Dolayısıyla bu kayıttan Aşağı Hisar'da bulunan mahallelerin hemen hepsinin imamı

⁴²⁸ T.Ş.S., 1825, 70/1.

⁴²⁹ 1486 ve 1583 tarihleri arasında Trabzon'da toplam 30 adet cami/mescid tespit edilmiştir. Bu sayının kesin bir rakamı ifade etmediği söylenebilir. (Ö. İskender Tuluk-H. İbrahim Düzenli, "Yitik Mirasın İzinde: Trabzon'da Osmanlı Cami ve Mescidleri (1461-1583), **Ciêpo, Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XVII. Sempozyum Bildirileri 18-23 Eylül 2006**, (Haz. Kenan İnan-Yücel Dursun), Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2011, s. 131-182.) Ayrıca 17. yüzyıla gelindiğinde Sinan Paşa Camii gibi yapıların varlığı, cami sayısının daha da artmış olabileceğini göstermektedir.

⁴³⁰ G. Tülüveli'nin bulduğu birkaç örnek ve konuyu değerlendirme biçimi için bkz. Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 24-27.

⁴³¹ T.Ş.S., 1831, 16/7. Ahmed Ağa'nın meselenin peşini bırakmadığı görülmektedir. Ölen cariye kadının (adının Fatma olduğu anlaşılmakta) sahibini meclis-i şer'e getirmiş ve cariyenin ölüm sebebini sordurmuş; fakat o da imamlarla aynı doğrultuda ifade vermiş ve talepte de bulunmamıştır. Dolayısıyla Ahmed Ağa yine davadan men edilmiştir. T.Ş.S., 1831, 16/8.

olduğu gibi bir anlam çıkmaktadır. Bu çıkardığımız anlam doğru ise, imamın namaz kıldırıldığı bir cami/mescidin olması gerekliliği de düşünülürse, Aşağı Hisar'da bulunan mahallelerin hemen hepsinin en az bir mescidi olduğuna hükmedilebilir. Bu nedenle imamların mahalle ile olan bağlantılarını ortaya koymak, cami ve mahalle arasındaki ilişkiyi anlamakta önemli bir yöntem olur kanaatindeyiz.

2.3.2.1. Cami ve İmamlar

Bugün için hemen sadece namaz kıldırarak vazifeli olan imamların Osmanlı döneminde oldukça geniş bir görev alanları bulunmaktaydı. İ. Ortaylı, bu durumu, “İmam ise padişah beratı ile tayin edilen ve beldenin mülkî ve beledî amiri olan kaadî'nin temsilciliğini üstlenen memurdu” şeklinde ifade etmektedir.⁴³² İmamların mahallenin temsilcisi olduklarını gösteren en iyi husus ise sicillerde imamların tavsif edilme biçimleridir. Onların sadece cami ile sınırlı olmayan vazifelerinin yansıması, sicillerdeki “İskender Paşa Mahallesi imamı İbrahim Çelebi”⁴³³ örneğinde görüldüğü üzere, bütün bir mahallenin imamı olarak nitelenmeleridir. Dolayısıyla geleneğin en yoğun görüldüğünü ifade ettiğimiz mahallenin ve kadının mahalle ölçeğindeki temsilcisi olan imamların bu durumu, imam kelimesinin anlam yüklerinde de kendini belli etmektedir. Arapça “emm” (öne geçmek, sevk ve idare etmek) kökünden gelen imam, terim olarak “cemaatle kılınan namaza önderlik eden kimse anlamlarına gelmektedir. Bunun yanında “imam”, bilindiği üzere sadece namaz kıldırarak kişiye değil hükümdara da izafe edilen bir kelimedir.⁴³⁴ Dolayısıyla oldukça mühim bir kavramdır. Kavramın bu önemi, Osmanlı dönemindeki imamların durumlarında doğrudan gözlenebilmektedir.

Öncelikle imamların kadının arzı üzerine padişah tarafından atandıkları görülmektedir. Örneğin Trabzon Kadısı Mevlana Osman Efendi, “südde-i saadete” arz gönderip, “Sultan Mehmed Han Gazi'nin” Orta Hisar'da olan Cami-i şerifinde günlük 10 akçe vazife ile imam olan Hafız Mehmed'in ölmesi üzerine, adı geçen caminin vaizi olan

⁴³² Ortaylı, **Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)**, s. 107. Nitekim kadıların imamları teftiş ettikleri görülmektedir. Bu teftişte sadece dinî görevlerin mevzubahis edilmediği, mahalledeki diğer hizmetlerin de yapılıp yapılmadığının araştırıldığı bilinmektedir. Ziya Kazıcı, “Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi”, **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler**, C. 2, (Ed. Vecdi Akyüz), İstanbul: İlke Yayıncılık, 2005, s. 27.

⁴³³ **T.Ş.S.**, 1822, 57/6

⁴³⁴ Mustafa Sabri Küçükbaş vd. “İmam”, **D.İ.A.**, C. 22, İstanbul, 2000, s. 178.

“Mevlana” Ebubekir Efendi’nin imam tayin edilmesi için “ricada” bulunmuştur. Bunun üzerine Ebubekir Efendi’nin “ehl-i ilm ve sahib-i fazl ve hilm ve muttakî ve dindar ve müstahak” olduğunun anlaşılmasıyla günlük 10 akçe yevmiyesini Trabzon İskelesi mahsulünden almak üzere, 1028 Ramazanı’nın 14. gününden itibaren imam olarak atanmıştır.⁴³⁵ Orta Hisar’daki Cami-i Atik’e de Kadı Mehmed Efendi’nin arzı üzerine, 1028 Cemâziyye’l-âhîrinin 27. gününden itibaren, vefat eden Hafız Ahmed yerine, günlük 5 akçe yevmiyesini Trabzon İskelesi mahsulünden almak üzere Ali Halife, imam tayin edilmiştir.⁴³⁶ Cami-i Cedid imamlığına ise Trabzon kadısı Mevlana Abdünnebi Efendi’nin arzı üzerine, 1042 Rebiyyü’l-evveli’nin 12. gününden itibaren günlük 15 akçe vazife ile İbrahim adlı imam tayin edilmiştir. Söz konusu yevmiyesini de Trabzon İskelesi mukataası mahsulünden alacaktır.⁴³⁷ 15 Muharrem 1045 senesinde Seyyid Mustafa, Aya Sofya Camii’ne günlük 5 akçe yevmiyesini Trabzon İskelesi Mukataası’ndan almak üzere imam ve hatip olarak atanmıştır.⁴³⁸ Seyyid Hasan, 11 Safer 1058 tarihinde vefat eden babası Seyyid Mustafa yerine Kindinar Mescidi’ne günlük 5 akçe ile imam olarak tayin edilmiştir.⁴³⁹ Yine nefsi Trabzon’da bulunan Galimona Mescidi imamlığına, 6 Rebiyyü’l-ahir 1053 tarihinde kadının arzı üzerine Mehmed, imam tayin edilmiştir.⁴⁴⁰ Atina Kasabası’nda, Hatuniyye Vakfı’na bağlı camiin imamı Mustafa Mahmud, IV. Mehmed’in cülusu münasebetiyle “tecdid-i berât” talebinde bulunmuş, günlük 5 akçe vazifesini vakıf mahsulünden almak üzere tekrar imam olarak tayin edilmiştir.⁴⁴¹

Örneklerden de anlaşılacağı üzere imamlar, kadıların arzı üzerine doğrudan padişah tarafından atanan kişilerdir. Bu durum hem hükümdarın kendi dindarlığının hem de tebaasının dindarlığının bulunduğu nokta olarak görünmektedir. Nitekim yukarıda din ü devlet ikizliğinin hükümdarın dindarlığının bir göstergesi olabileceğine dair yaptığımız açıklama düşünülürse, bu durum daha iyi anlaşılır kanaatindeyiz.⁴⁴² Yine padişah tarafından atanmaları, onların aynı zamanda mahallede hükümdarın temsilcisi olduklarına

⁴³⁵ T.Ş.S., 1821, 41/1.

⁴³⁶ T.Ş.S., 1821, 45/1.

⁴³⁷ T.Ş.S., 1824, 76/4.

⁴³⁸ T.Ş.S., 1828, 160/4.

⁴³⁹ T.Ş.S., 1831, 77/7.

⁴⁴⁰ T.Ş.S., 1830, 86/6.

⁴⁴¹ T.Ş.S., 1831, 87/4.

⁴⁴² Bunun yanında hatiplerin, devr-hânların, en’am-hânların, fetih-hânların vb. hemen hepsinin doğrudan hükümdar tarafından atandıkları ve görevlerinden birinin de hükümdarın “devâm-ı ömr ü devleti” için dua etmek olduğu görülmektedir. Bkz. T.Ş.S., 1821-4, 128/2, 131/6; T.Ş.S., 1824, 77/1; T.Ş.S., 1828, 105/4; T.Ş.S., 1830, 86/7; T.Ş.S., 1831, 80/3, 83/5, 84/7.

dair yorumlanabilir. Dolayısıyla imamlar hükümdarın din ü devlet eksenindeki meşruiyetini temsil eden kişilerdir denilebilir. Bilhassa Cuma kılınan camilerde hutbede hükümdarın isminin imamlar tarafından zikredilmesi bu durumun işareti sayılabilir.

İmamların bu özelliklerinin yanında, onların en mühim taraflarından biri de mahalle halkının temsilcisi olmalarıdır.⁴⁴³ Dolayısıyla imamların çift taraflı bir temsil hüviyetleri bulunmaktaydı. Bu temsilin somut görünümü ise düzenin tesisindeki fonksiyonlarında belli olmaktaydı.

Temsilin hükümdar ya da devlet tarafının ilk görünümü, imamların merkezden gelen hükümleri mahalle halkına duyurması gerekliliğidir.⁴⁴⁴ Bunun yanında imamlar merkezden gelen hükümlere doğrudan muhatap olmakta ve mahallesini o hüküm ekseninde organize etmekle görevlendirilmekteydiler.⁴⁴⁵ Nitekim onların en önemli hususiyeti bütün mahalle halkını tanıma zorunlulukları idi.⁴⁴⁶ Bu durum mahallenin organizasyonu için en temel gereklilik olan bilgi birikimini temin etmekteydi. Örneğin evâsıt-ı Şa'bân 1043 tarihinde Halep'ten gönderilen fermanla, yeniçerileri sefer için toplamakla görevli Deveci Sefer Ağa'nın mübaşeretıyla, yeniçerilerden ehl-i sefer olanlarının Diyarbakır'a, korucu ve oturak olanların da "kanûn-ı kadim" üzere Asitane-i Saadet muhafazasına gitmeleri emredilmiştir. Bu hususta vazifesini ihmal edenlerin haklarından gelinmesi ve *mahalle imamlarının* ve yeniçeri serdarlarının "bu babda her birisi basiret üzere olub bu sene-i mübarekeyi sâir zemâna ve gayri seferlere kıyas itmeyüb" emre itaat etmeyenleri "ve heva ve heveslerinde kalanları bir tarîkle himâyeye itmekden hazer idüb" Deveci Sefer Ağa'ya

⁴⁴³ F. Emecen bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Şehir ve kasabalarda mahalle denilen birimlerin temsilcisi genellikle o mahallenin çekirdeğini oluşturan cami veya mescidin imamı idi." Feridun Emecen, "Osmanlılar'da Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler", **Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 275.

⁴⁴⁴ İmamlar bu emirleri kadıdan almakta idiler. Tebliğ işi ise bilhassa yatsı namazından sonra olurdu. Çünkü mahallenin yetişkin erkeklerinin tamamına yakın bir kısmı yatsı namazında camide hazır bulunurlardı. Z. Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", s. 31.

⁴⁴⁵ Evâhir-i Muharrem 1130 tarihli İstanbul mahallelerini konu edinen bir hükümde "...Mahrûse-i İstanbul ve tevabii mahallatı imamlarına mahallelerine fevahiş olmamak üzere ve ahalişi dahi evkat-ı hamsede cemaat ile edây-ı salat-ı mefrûza için hazır olub ve içlerinden tarik-i salat şürb-i hamr ve sair menahiye mürtekip olanlar, mahallelerinden ihraç olmak üzere..." denilmektedir. Dolayısıyla imamlar mahallenin düzeninden sorumlu olan en önemli görevlilerdir. Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", s. 28.

⁴⁴⁶ İmamların mahallelerinde oturanlar hakkında tam bir bilgi sahibi olmaları beklenmekteydi. Her imam mahallesinde kaç hane olduğu, kimin mülk sahibi kimin kiracı, kimin zengin kimin fakir, kimin evli kimin bekâr vs. olduğunu bilmekle yükümlü idi. Bunun yanında mahalleye gelen yabancıların veya yeni taşınanların tespiti, yeni gelenlerin kefalete bağlanmaları gibi hususlar da imamların ilk elden vazifeleri idi. K. Beydilli, **Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü**, s. 8.

bildirmeleri istenmiştir.⁴⁴⁷ Bu hüküm imamların geniş görevleri hakkında oldukça iyi fikir sahibi olmamızı temin etmektedir. Nitekim mahallesinde kimin yeniçeri olduğunu herkesten iyi bilen imamlar, yeniçeri serdari ile ortak hareket ederek yeniçerilerin sefere gitmelerini temin etmeye çalışacaklardır.

İmamların mahalleli hakkındaki bilgi birikimi, onların vergilerin toplanmasında da önemli bir görevli olarak karşımıza çıkmalarına neden olmaktadır. Nitekim vergi konusunda kadılık ve mahalleli arasında aracı bir vazife üstlenmekteydiler.⁴⁴⁸ Debbaghane Mescidi imamı el-hacc Mehmed Halife, mahalle sâkinlerinden Ali b. Derviş'i dava etmiştir. Buna göre, Ali'nin mahallelerinde avârizhâneye bağlı bir evi vardır; fakat bedel-i nüzulü ödemekten kaçınmaktadır. Neticede kadı, Ali'nin vergisini mahalleli ile birlikte vermesine karar vermiştir.⁴⁴⁹ Hatta müezzinler dahi vergilerin toplanmasında görevli olabilmekteydiler. Cami-i Cedid Mahallesi'nin müezzini el-hacc Ahmed b. Hacı Mehmed, Mehmed b. İbrahim'i kadı mahkemesine getirerek davacı olmuştur. Buna göre Mehmed, söz konusu mahallede oturmakta, evi ve bahçesi bulunmaktadır. Müezzinin ifadesiyle "avâriız-ı divâniyeyi talep iylediğimde virmede taallül" etmiştir.⁴⁵⁰

İmamlar, kan bedeli konusunda da ilk elden vazifeli idiler. Hatta bir kısım imam ve mahalleli, komşu oldukları mahalleyi kendi yükümlülüklerine "idhâl" etmeye çalışmaktaydılar. İmaret-i Hatuniyye Mahallesi imamı, müezzini ve cemaatden Ahmed Çelebi, Hacı İsmail ve Hacı İbrahim, Eksotha Mahallesi imamı Esad Eyyub Efendi'den davacı olmuşlardır. Buna göre, Eksotha Mahallesi'nde bundan önce bir kadın ölü olarak bulunmuş ve beylerbeyi de dem-i diyetini talep etmiştir. Bu noktada Esad Eyyub Efendi, bu yükümlülüğe Hatuniyye Mahallesi'ni de dâhil etmeye çalışmıştır. Fakat mahallelinin üzerlerine lazım gelen vergileri bu zamana kadar kendi mahalleleri ekseninde verdiklerini söylemeleri ve sonuçta Eyyub Efendi'nin de bu durumu itiraf etmesi üzerine mesele hallolmuştur.⁴⁵¹ Bununla birlikte Eyyub Efendi, Tekfur Çayırı Mahallesi'ni de kendi yükümlülüklerine dâhil etmeye çalışmış; fakat yine başaramamıştır.⁴⁵² Tabii imamların aynı zamanda mahalle sâkini olmaları, yani mahalleli olmaları sebebiyle bu gibi kan bedeli

⁴⁴⁷ T.Ş.S., 1828, 99/3.

⁴⁴⁸ Emecen, "Osmanlılar'da Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler", s. 275.

⁴⁴⁹ T.Ş.S., 1827, 23/1.

⁴⁵⁰ T.Ş.S., 1828, 73/1.

⁴⁵¹ T.Ş.S., 1828, 116/15.

⁴⁵² T.Ş.S., 1828, 116/16.

davalarında soruşturmanın muhatabı oldukları da anlaşılmaktadır. Beylerbeyi Ömer Paşa tarafından, İmaret-i Hatuniyye Mahallesi'nde Hamza Çelebi'nin ölü bulunması hususunun beyanı için Dilaver Ağa "mübaşeretıyla", İmaret-i Hatuniyye Mahallesi imamı Mevlana İshâk Efendi ve ahaliden bazıları soruşturmaya tâbi tutulmuştur. Bundan sonra Hamza Çelebi'nin karısı Rabia bint Mehmed, kocasını Kuzgunoğlu Mustafa'nın öldürdüğünü; dolayısıyla ahali ile davasının olmadığını belirtmiş ve ahali de kefilliğin yükümlülüğünden kurtulmuştur.⁴⁵³

İmamların ayrıca herhangi bir kişinin mahkemeye getirilmesinde kimi zaman muhızrlarla birlikte gönderildikleri görülmektedir. Emine bint Mahmud adlı kadının borçlarından dolayı mahkemeye getirilmesinde, muhızrla birlikte Emine'nin yaşadığı mahalle olan Köhne Hamam Mahallesi'nin imamı da görevlendirilmiştir.⁴⁵⁴

Bunun dışında imamlar görevli oldukları camilerin vakıflarından verilen borçlardan sorumludurlar. Hoca Ali Mescidi'nin imamı Mevlana Derviş Çelebi, Meydan-ı Şarkî Mahallesi'nin müezzini Mevlana İbrahim Çelebi'nin mescid vakfının nükûdundan aldığı 2.000 akçeyi ondan almıştır.⁴⁵⁵ Yine Kirdan Mehmed Çelebi de vakıf nükûdundan, İmam Derviş Çelebi elinden 2.000 akçe borç almıştır.⁴⁵⁶ Nitekim imamların müteveli olabildikleri görülmektedir. Yahya Paşa Evkafı'nın mütevellisi olan Ahmed Çelebi b. İbrahim, tevliyetini İmaret-i Hatuniyye Camii imamı olan Hacı Halife'ye devretmiştir. Vakfın nükûdunu Hacı Halife'nin eski mütevelliden aldığını belirtmesi ile kayıt sona erdirilmiştir.⁴⁵⁷ Yine Hacı Kasım Vakfı'nın mütevellisi, mahallenin imamı Mevlana Osman Efendi'dir.⁴⁵⁸

İmamların gelirlerine baktığımızda, maaşlarını genelde imamı oldukları camiinin vakfından almaktadırlar; fakat Trabzonlu imamlar yukarıdaki atama beratlarında da görüldüğü üzere, maaşlarını genelde Trabzon İskelesi Gümrük Mukataası mahsulünden

⁴⁵³ T.Ş.S., 1821-4, 65/3.

⁴⁵⁴ T.Ş.S., 1821, 28/5.

⁴⁵⁵ T.Ş.S., 1821-4, 19/5.

⁴⁵⁶ T.Ş.S., 1821-4, 19/6.

⁴⁵⁷ T.Ş.S., 1824, 54/4.

⁴⁵⁸ T.Ş.S., 1821-4, 70/2. (Vakfa bağlı imam ve müezzin evleri bulunmaktadır). İstanbul'da Kasap İlyas Mahallesinde bulunan vakıfların da tevliyeti mahallenin imamı üzerindedir. Behar, "Kasap İlyas Mahallesi", s. 9-10.

almaktaydılar.⁴⁵⁹ Bunun yanında meşruta olarak isimlendirilen, kendilerine tahsis edilmiş gelirleri bulunmaktaydı. Örneğin Maçuka Nahiyesi'ne bağlı Galyana adlı köy, Aşağıhisar'da Mağara Mescidi'nin imamı olan Süleyman Halife'nin meşrutasıdır. Süleyman Halife, "Arslan ve Osman ve Lefter raiyyetim olup uhdelerine lazım gelen a'şarı şer'îye ve rusûm-ı örfiyeleri talep iderim" demektedir.⁴⁶⁰ Böylece Trabzon'daki imamın reâyâsı bulunmakta ve şer'î ve örfî vergiler onun geçimi için tahsis edilmektedir. Meşruta tabiri, genelde camilerin imam, hatib vb. görevlileri ile hastane, imaret gibi müesseselerde çalışanların ikâmetlerine tahsis olunan yerler hakkında kullanılmaktadır.⁴⁶¹ Fakat bu örnekte açıkça görüldüğü gibi, bir köyün şer'î ve örfî vergileri de meşruta kapsamına dâhil edilebilmekte ve toplumda önemli vazifeler icra eden imamlar için geçim vasıtası olabilmektedir. Yine Kale İmamı Seyyid Osman b. Ömer, Mesoya (?) adlı köyden bir grup zimmîden davacı olmuştur. Buna göre, adı geçen zimmîler kendisinin "raiyyeti" olup ispençe ve sâir vergileri talep ettiğinde "vermeden taallül" etmişlerdir. Fakat zimmîler, kendilerinin İstanbul'da yeni yapılan cami-i şerîf ve imâret-i âmire evkâfının raiyyeti olduklarını ispat etmişler ve imam davayı kaybetmiştir.⁴⁶²

Netice itibariyle bir mahallenin hemen bütün işlerinin sağlıklı işleyebilmesi için bir imam gerekmektedir. Dolayısıyla imamın olduğu yerde de en az bir mescid bulunması zorunludur. Bu nedenle hemen her mahallede bir mescidin bulunduğu rahatlıkla hükmedilebilir. Fakat eğer gerçekten mescidi ve imamı olmayan mahalleler var ise, bunları gerçek birer mahalle olarak düşünmemek gerektiği kanaatindeyiz. Bunlar büyük ihtimalle hemen birçok işlerinde bir diğer mahalleye bağlı olan sokak benzeri küçük birimler olabilirler. Çünkü başta da söylenildiği gibi en azından vergilerini ödemek için bir imama bağlı olmaları gerekmektedir. Bu görüşümüzü destekleyecek bir örneği sicillerimizde bulmak mümkün olmuştur. Buna göre, Aya Sofya Mahallesi ahalisinden İslâm, Hüseyin ve Receb; Ballica Mahallesi ahalisinden Kaya Çelebi, Musli, Mahmud ve gayrilerini dava etmişlerdir. İddialarına göre Ballica Mahallesi, Aya Sofya Mahallesi'ne yakın olduğu için ödemeleri gereken bedel-i nüzulü kendilerinden talep ettiklerinde vermekten

⁴⁵⁹ Müezzinlerin bazılarının da maaşlarını iskele mahsulünden aldıkları anlaşılmaktadır. Öyle ki bir kısım mescidlerin müezzinlerinin iskele emininin arzı üzerine atandıkları dahi görülmektedir. Hoca Ali Mescidi'nde müezzin olup "celâ-yı vatan" eden Ali yerine, İskele emini Mehmed'in arzı üzerine Hasan adlı kişi, 24 Rebiyyü'l-evvel 1060 tarihinde, günlük 2 akçe vazife ile müezzin tayin edilmiştir. T.Ş.S., 1831, 88/5.

⁴⁶⁰ T.Ş.S., 1824, 31/12.

⁴⁶¹ M. Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C. 2, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1983, s. 493.

⁴⁶² T.Ş.S., 1822, 19/3.

kaçınmışlardır. Bunun üzerine sorgulanan mahalle halkı cevaplarında, mahallelerinin Galimona Mahallesi'ne "tâbi" olduğunu ve Galimona Mahallesi'nde de avârizhâne olmadığını; bu ana dek avâriz, bedel-i nüzul, sürsat ve sâir tekâlif-i örfiyyeyi vermediklerini, bütün vergilerden muaf olduklarını, ancak vaki olan "harc-ı maktûl"ü Galimona Mahallesi ile birlikte verdiklerini söylemişlerdir. Bu hususta Aya Sofya Mahallesi ahalisinin birkaç defa daha kendilerinden talepkâr olduklarını ve bu ana dek kendilerinden böyle bir vergi ala gelmediklerine dair ikrar ettikleri bir hüccetlerinin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bu hücceti kadıya ibrâz etmişler ve durumun ifade ettikleri gibi olmasının akabinde, Aya Sofya Mahallesi ahalisi davadan men edilmiştir.⁴⁶³ Görülebileceği üzere Balıca Mahallesi, Galimona Mahallesi'ne bağlı, vergiden muaf küçük bir mahalledir. Muhtemelen imamları da bulunmayan mahalleli, bütün işlerinde bu bağlılıklarından dolayı Galimona Mahallesi ile birlikte hareket etmektedirler; dolayısıyla gerçek bir mahalle olmaktan ziyade bir mahallenin alt-birimi hüviyetindedirler.⁴⁶⁴

İmamlar konusunda son olarak, sicillerimizde karşılaştığımız ve normal bir imamdan farklı görevleri olan ya da tek bir kişinin üzerinde birçok görevlerin toplandığı bir imam profilinden bahsetmek istiyoruz. Bu nokta -eğer geleneksel dönem itibarıyla böyle bir imam profili yoksa- oldukça ilginç bir sonuçla bizi karşı karşıya bırakmaktadır.

2.3.2.1.1. İmam ve İltizâm

İltizamın 17. yüzyılda aldığı seyir, imamların da bu çarkın içine dâhil olduklarını ve birer birey olarak camiin ve mahallenin dışında meşgul oldukları bir kısım işler olduğunu göstermektedir.

Evâil-i Zi'l-kade 1060 tarihinde Bedesten kethüdası, el-hacc Kasım Camii'nin imamı Ali Efendi'dir. Ali Efendi, bedestende satılan keten topu başına 2 akçe almaktadır ve bunun mukabili bedesteni senede 7000 akçeye iltizâm etmiştir; fakat Hatuniyye Vakfı'na ödemesi gereken bu 7.000 akçeyi ödememiştir. Bunun üzerine mütevellî İbrahim Beşe kendisini dava etmiştir. Sorgulanan İmam-Kethüda Mevlana Ali Efendi, bedestenin

⁴⁶³ T.Ş.S., 1827, 56/1.

⁴⁶⁴ İstanbul'da da Kasap İlyas Mahallesi içinde, "mahalle-i cedid" ismi ile bir mahalle bulunmaktadır. Bu mahalle C. Behar'a göre, Kasap İlyas Mahallesi içinde bir tür "alt-birim"dir. Behar, "Kasap İlyas Mahallesi", s. 27.

Hatuniyye Vakfı'na bağlı olduğunu ve satılan keten topları karşılığında kendisinden önceki kethüdaların senede 7.000 akçe vere geldiklerini, ayrıca kendisinin de bu 7.000 akçeyi verebileceğini, lâkin imam olduğu el-hacc Kasım Vakfı'nda darü'l-kurrâ olduğunu, adı geçen 7.000 akçeyi darü'l-kurrâ olması sebebiyle kendisine berat ettirdiğini söylemiştir. Buna mukabil müteveli İbrahim Beşe ise emr-i şerîf ibrâz etmiştir. Ali Efendi'nin yüzüne okunan emirde, "Hatuniyye bezzasistanında fûrûht olunan ketandan vakf-ı mezbûre 7.000 akçe virirler iken hâlâ Ali Halife nâmında bir kimesne bir tarîk ile berât iylemiş imdi mezbûr Ali Halife'den 7.000 akçe vakıf mütevellilerine alıvirilmek babında emrim olmuştur" denildiğinin anlaşılması üzerine, Ali Halife, bu parayı ödemeye ve bundan sonra da kethüdalıktan "kasr-ı yed" etmeye tenbih edilmiştir.⁴⁶⁵

Görüldüğü üzere bir imam aynı zamanda şehrin en önemli müesseselerinden biri olan bedestenin kethüdasıdır.⁴⁶⁶ Bu ise her satılan keten topu başına 2 akçe aldığı oldukça kârlı bir iştir. Mukabilinde ise 7.000 akçe ödemekle mükelleftir. Bunu ödemeyen Ali Efendi'nin oldukça iyi bir sermaye biriktirmiş olması gerekmektedir. Bununla birlikte Ali Efendi'nin kethüdalığın iltizâmını hangi sermaye ile aldığı önemli bir soru gibi durmaktadır. Bu noktada elimizde bulunan ve bir sene öncesine ait bir kayıt, belli oranda fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır. Buna göre, bedesten kethüdalığı cânib-i vakıftan (Hatuniyye Vakfı) dârü'l-kurrâyâ tayin olunmuş iken ve Mevlana Ali bu şekilde tasarruf edip ayrıca "tâlibine ta'lîm üzere" olup hiç bir kusuru olmadığı sırada, "aherden ba'zı kimesneler alub berât itdirüb" Ali'ye zulm etmişlerdir. Bu nedenle 4 Ramazân 1059 tarihinde Ali'ye tekrar berât verilmiş ve bedesten kethüdalığı mukabilinde dârü'l-kurrâ hizmetinde olup bundan önce kethüdalığa ne şekilde mutasarrıf olunuyor ise Ali'nin de o şekilde tasarruf etmesi emredilmiştir.⁴⁶⁷ Bu noktada İmam-Kethüda Ali'nin dârü'l-kurrâlık hizmeti mukabilinde söz konusu iltizâmı aldığı anlaşılmaktadır, dolayısıyla yukarıdaki iddiasında belli oranda bir haklılığı olduğuna hükmedilebilir. Fakat yüzüne karşı okunan hükümden ve belgemizde ifade edilen, bundan önce kethüdalığa ne şekilde mutasarrıf olunuyor ise Ali'nin de o şekilde tasarruf etmesi gerektiğine dair olan ifade, onun belli bir para ödemesi gerektiğine dair yorumlanabilir. Nitekim sonuçta kethüdalıktan el çektirilmesi onun haksız olduğuna işaret etmektedir. Tabî vakfın mütevellisi, Ali Efendi'yi

⁴⁶⁵ T.Ş.S., 1831, 67/7.

⁴⁶⁶ Bedestenin bu önemi hakkında bkz. İnan, "Bedestenlerin Türk Ticari Mimarisindeki Yeri ve Trabzon Bedesteni", s. 119-133.

⁴⁶⁷ T.Ş.S., 1831, 85/6.

kethüdalıktan uzaklaştırmak için ayrıntılarını bilemeyeceğimiz bir kısım faaliyetlerde de bulunmuş olabilir. Fakat kararın hakikat payı taşıdığına güvenirse, Ali Efendi'nin yine iltizâm için bir peşin para vermesi gerektiği de düşünülebilir. Nitekim bedesten kethüdalığı 1040 senesi Safer'inin guresinde Murad adlı eski kethüdadan alınarak Mustafa Beşe'ye verildiğinde, Mustafa Beşe kethüdalığı iltizâm etmek için 30 kuruş peşin vermiştir.⁴⁶⁸ Bu nedenle imam-kethüdanın da iltizâm için belli bir miktar para ödemesi gerektiğine hükmedilebilir. Dolayısıyla dârü'l-kurrâlığı mukabilinde bu peşin paradan muaf olmuş olabileceği düşünülebilir.

Her top ketenden 2 akçe alan imamın kethüdalığı sırasında oldukça önemli bir nüfuz elde ettiği söylenebilir. Bu nedenle imamların sadece mahalleleri ekseninde anlam kazanan bireyler olmadıkları görülmektedir. Ayrıca bedesten kethüdalığını elinde tutabilmesi için kendisinin belli bir sermayesi olması gerektiği de ifade edilebilir. Bu noktada genelde 5 ila 15 akçe arasında yevmiyesi olan imamların, iltizâm için gerekli asgarî sermayeyi nereden bulduklarına dair fikir yürütmemizi sağlayacak yeterli malumat bulunmamaktadır. Bilhassa İmam Ali Efendi hakkında incelediğimiz sicillerde yeteri kadar veri yoktur. Bulabildiğimiz kadarıyla ve eğer aynı kişi iseler Ali Efendi karşımıza şu icraatları ile çıkmaktadır:

Evâsıt-ı Ramazan 1043 senesinde El-hacc Kasım Vakfı'nın mütevellisi olarak Mevlana Ali Efendi'nin ismi zikredilmektedir.⁴⁶⁹ Yine evâsıt-ı Zi'l-kade 1034 tarihinde vakfin mütevellisi olarak Mevlana Ali Efendi görünmektedir.⁴⁷⁰ Dolayısıyla uzun zamandır kendisi mütevellilik yapmaktadır.

Ayrıca İskender Paşa Medresesi müderrisi ders vermediği için medresenin “muattal” olması nedeniyle Mevlana Ali, kadının arzı üzerine, 9 Receb 1028'de “ta'lim-i Kur'ân” için 10 akçe yevmiye ile darü'l-kurrâ olarak tayin edilmiştir.⁴⁷¹

Orta Hisar'daki Cami-i Atik'e Kadı Mehmed Efendi'nin arzı üzerine, 1028 Cemâziyye'l-âhîrinin 27. gününden itibaren, vefat eden Hafız Ahmed yerine, günlük beş

⁴⁶⁸ T.Ş.S., 1828, 150/10.

⁴⁶⁹ T.Ş.S., 1828, 49/4.

⁴⁷⁰ T.Ş.S., 1823-1, 28/5.

⁴⁷¹ T.Ş.S., 1821, 44/2.

akçe yevmiyesini Trabzon İskelesi mahsulünden almak üzere Ali Halife imam tayin edilmiştir.⁴⁷² Dolayısıyla imam-darü'l-kurrâ-mütevelli-kethüda olarak birçok görevi kendisinde toplayan Ali Efendi, oldukça yoğun bir çalışma temposuyla uzun zamandır Trabzon'un önemli mevkilerini işgal etmiştir. İmamların sadece imamlık yapmadıklarına dair elimizde başka örnekler de bulunmaktadır.

Örneğin İskender Paşa Camii'nde hatip olan Pirî Halife'nin vefatının akabinde, vakfın mütevellisi Mustafa'nın arzı üzerine, Mustafa Halife, 24 Rebiyyü'l-evvel 1059 tarihinde günlük 3 akçe vazife ile padişah tarafından hatip olarak tayin edilmiştir.⁴⁷³ Yine aynı camiye 6 Rebiyyü'l-ahir 1059 tarihinde günlük 5 akçe ile imam olarak tayin edilmiştir.⁴⁷⁴

Bunun yanında Sultan Mehmed Han Camii'ne kendi "heva ve hevesinde" olduğu için ref' olunan İbrahim yerine, 13 Cemâziyye'l-ahir 1059 tarihinde Mevlana Abdurrahman, günlük 10 akçe vazife ile hatib olarak tayin edilmiştir.⁴⁷⁵ Yine kadının arzı üzerine, günlük 5 akçe vazifesini İskele mahsulünden almak kaydıyla görevini hakkıyla yapmayan İbrahim yerine de devr-hân olarak tayin edilmiştir.⁴⁷⁶ Bununla da kalmayarak yine "görevini hakkıyla yapmayan" Arslan yerine, günlük 2 akçe vazifesini İskele mahsulünden almak üzere, kadı arzı ile en'amhân olarak tayin edilmiştir.⁴⁷⁷ Ayrıca yine Kadı Abdülkerim'in arzı üzerine, görevini hakkıyla yapmayan Arslan yerine, günlük 10 akçe vazifesini Gümrük Mukataası'ndan almak üzere, 24 Zi'l-kade 1059 tarihinde bir de fetih-hân olarak tayin edilmiştir.⁴⁷⁸ Görülebileceği üzere Abdurrahman, hatip olduktan sonra birkaç ay ara ile camideki diğer görevleri de uhdesine toplamıştır. Hemen bütün atamalarda mevcut görevlilerin vazifelerini hakkıyla yapmadıklarına dair bir gerekçe öne sürülmektedir. Bu ifadenin doğru olması büyük ihtimal olmakla birlikte, aklımıza Abdurrahman'ın diğer görevlileri tedricen tasfiye ederek şehrin en önemli camiini, tabir yerinde ise inhisarına almış olabileceği gelmektedir. Yine bir solağın günlük 17 akçe ulufe

⁴⁷² T.Ş.S., 1821, 45/1.

⁴⁷³ T.Ş.S., 1831, 83/5.

⁴⁷⁴ T.Ş.S., 1831, 83/6.

⁴⁷⁵ T.Ş.S., 1831, 84/7.

⁴⁷⁶ T.Ş.S., 1831, 84/8. 8 Receb 1059.

⁴⁷⁷ T.Ş.S., 1831, 84/9. Evâil-i Şa'bân 1059.

⁴⁷⁸ T.Ş.S., 1831, 86/2.

aldığı bir sistemde, Abdurrahman, bütün bu vazifeleri neticesinde günlük 27 akçe kazanmaktadır. Bu ise dönemi için oldukça iyi bir meblağdır.⁴⁷⁹

Abdurrahman'ın bir kısım politik manevralar sayesinde bu görevleri kendisinde toplayıp toplamadığını tam olarak bilmiyoruz, fakat bu dönemde bazı kişilerin bir dezenformasyon sürecinin sonucunda merkezi manipüle ederek vazife elde ettiği malumumuzdur. Örneğin Trabzon İskelesi Emimi Mehmed'in arzı üzerine, Sultan Mehmed Han Camii'nde hâfız-ı kütüb iken “kendi heva ve hevesinde” olduğu için ref olunan Ali yerine, 11 Reviiyyü'l-evvel 1060 tarihinde Mevlana Hasan, günlük 3 akçe vazifesini İskele mahsulünden almak üzere hâfız-ı kütüb tayin edilmiştir.⁴⁸⁰ Bununla birlikte Hasan'ın bu görevi elde etmesinde bir dezenformasyon sürecinin olduğu anlaşılmaktadır. Hasan, vazife Mevlana İbrahim'in iken Ali'nin olduğunu söylemiş ve Ali de “kendi heva ve hevesinde” olduğu için ve “celâ-yı vatan” ettiği için aslında vazifeli olmadığı bir görevden ref olunmuş, Hasan bir oldubitti ile berât temin ederek bu vazifeyi haksız bir şekilde elde etmiştir; fakat İbrahim, daha sonra merkeze başvurarak hakkını talep etmiş ve neticede 5 Cemâziyye'l-evvel 1060 tarihinde tekrar görevine tayin edilmiştir.⁴⁸¹ Dolayısıyla bu dönemde, merkezi bir şekilde manipüle edebilme imkânı neticesinde kişilerin bazı politik manevralarla görev elde ettikleri anlaşılmaktadır.⁴⁸² Bu imkânın varlığı Abdurrahman'ın da hatip olduktan sonra camiini diğer görevlileri üzerinden yürüttüğü bir tasfiye süreci ile aylık 27 akçe gelire tasarruf edebildiği bir konum elde etmesini sağlamış olabilir.

Dolayısıyla imamları sadece kadının ya da mahallelinin temsilcisi olarak düşünmemek gerekmektedir. Onlar aynı zamanda birer bireydirler ve yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere oldukça da müteşebbis bir tavırları bulunmaktadır. Kendi

⁴⁷⁹ Sicillerimizde bulunan Abdurrahman Efendi b. Bostan Çavuş adında birinin 350 adet koyunu bulunmaktadır ve otlatması için çobana vermiştir. (T.Ş.S., 1830, 61/6). Abdurrahman efendilerin aynı kişi olup olmadıkları kayıtlardan anlaşılamamaktadır.

⁴⁸⁰ T.Ş.S., 1831, 88/4.

⁴⁸¹ T.Ş.S., 1831, 88/7.

⁴⁸² Yine Abdurrahman adında bir şahıs, İmaret-i Hatuniyye nezâretini, kurmuş olduğu yerel bağlantılar neticesinde kendi uhdesine almıştır. Bu Abdurrahman'ın yukarıda zikredilen Abdurrahman ile aynı kişi olup olmadığını çağrıştıracak herhangi bir emare bulunmamaktadır. Fakat aynı kişi iseler Abdurrahman'ın kendine vazife temininde oldukça mahir olduğuna hükmedilebilir. Nitekim Hatuniyye Vakfı mütevellisi Mehmed, ordu-yı hümâyûna arz gönderip, günlük 13 akçe vazife ile vakıf nâzırı Sadi gereken hizmeti yapıp herhangi bir kusuru yok iken, yine salih, dindar ve ehl-i vezâyif kendisinden razı iken; Abdurrahman adlı kişi ismini okuyamadığımız bir yerin kadısının arzı üzerine nezâreti alıp berât ettirmiştir. Bu durum Sadi'ye “gadr” olunmasına sebep olmuştur. Bu nedenle tekrar nezârete atanması müteveli tarafından rica edilmiştir. Neticede Abdurrahman ref olunmuş ve 27 Cemâziyye'l-evvel 1037 tarihinde Sadi tekrar nezârete atanmıştır. T.Ş.S., 1825, 102/1.

çıkarları doğrultusunda hareket edebilmekte ve imamlık haricinde birçok başka işle de uğraşabilmektedirler. Bunun yanında kethüda-imamın, bizim bildiğimiz bir sene içerisinde oldukça iyi bir sermaye biriktirdiği düşünülürse, Trabzon'un zenginleri arasında olduğu da zikredilebilir.

2.3.3. Şuf'a Hakkı: Mahalle Ahalisinin Güvenliği

Mahallenin geleneğin önemli bir temsilcisi olmasının en önemli sebeplerinden birisi, komşuluk hukukuna giren konuların, mahallenin mevcut düzenini muhafaza etmekte mahalleliye sağladığı hareket kabiliyetidir. Sicillerde “ecnebi” kelimesi ile ifade edilen yabancıların, mahalleye ya da herhangi bir şahsın komşuluğuna dâhil olması noktasında kişilerin takdir yetkisi bulunmaktadır. Kadının ise bu takdir yetkisinden kaynaklanan itirazlara her zaman cevap verdiği görülmektedir. Bu cümleden olmak üzere sicillerimizde sayısız örnek vardır. Dolayısıyla devlet ve mahallelinin ortak bir zeminde buluştukları şuf'a hakkı, mevcut düzenin korunmasında hukukun hem devlete hem mahalleliye ve dolayısıyla bireye sağladığı önemli bir çıkış noktası olmaktadır.⁴⁸³

Mecelle'de, bir malın satın alandan aynı bedel üzerinden alınması şeklinde tarif edilen şuf'a hakkı, sadece gayrimenkullerde geçerlidir. Fakat vakıf ve mirî arazide bu hak geçerli değildir.⁴⁸⁴ Şuf'a hakkının kapsamına üç grup kimse girmektedir. Birincisi, satılan

⁴⁸³ G. Tülüveli, merkezî devlet tarafından kurulan üstyapının amacının da mülk sahipliği hakkında ortaya çıkan problemleri çözmek olduğunu söylemektedir. Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 128.

⁴⁸⁴ Holomana Köyü sâkinlerinden Ali Beşe, Kiryako adlı zimmîden davacı olmuştur. Adı geçen köyde Kılar adlı mevzide bulunan bahçesine bitişik evi ve bahçeyi Baskol adlı zimmî Kiryako'ya satmıştır. Bunun üzerine Ali Beşe, şuf'a tutmuş ve hakkını talep etmiştir. Kiryako ise cevabında, söz konusu bahçenin mirî arazi olduğunu, sâhib-i arza öşür ve mahsul verildiğini; dolayısıyla öşür verilen yerde şuf'a talebinin câiz olmadığını, hatta bu konuda elinde bir de fetva olduğunu söylemiştir. Fetvanın arz-ı mirîde şuf'a olmadığını beyan etmesiyle de Ali Beşe davayı kaybetmiştir (T.Ş.S., 1830, 70/10). G. Tülüveli, Bizans'ta da *protimesis* adında benzer bir uygulama olduğunu ifade etmektedir (Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 128). Komşunun satın almada öncelik hakkı anlamına gelen bu kavramın, Bizans hukukunda oldukça önemli bir yeri bulunmaktaydı. Fakat burada aslolan köylü mülklerinin büyük arazi sahiplerinin eline geçmesinin önlenmesi idi. IV. Leon zamanında (775-780) ise bu hak kaldırıldı. Komşular bundan böyle sadece ilk altı ay içinde satış bedelini ödemek suretiyle komşu mülkünü öncelikle satın almak hakkına sahip olacaklardı. Dolayısıyla bu hükümlerle soyluların köylü arazisini almaları oldukça kolaylaştırılmış oluyordu. Bu ise büyük arazi sahibi zadedân sınıfının daha da kuvvetlenmesine ve IV. Leon'un haleflerinin mücadele etmek zorunda kalacağı feodalleşmenin süratlendirilmesi anlamına gelmekteydi. Nitekim Romanos Lakapenos (920-944), bununla mücadele etmek için IV. Leon tarafından kısıtlanmış olan komşuların öncelikli satın alma hakkını yeniden geçerli kıldı. (Georg Ostrogorsky, **Bizans Devleti Tarihi**, (Çev. Fikret Işıltan), Ankara: T.T.K. Yayınları, 1999, s. 238, 254.). Dolayısıyla şuf'a hakkı, şehirde bulunan gayrimenkullerin sermaye sahibi birkaç kişinin eline geçmemesi için bir önlem olarak da düşünülebilir.

taşınmazda ortak olanlar; ikincisi, bu gayrimenkulde bir irtifak hakkı⁴⁸⁵ bulunanlar; üçüncüsü de komşulardır. Şuf'a, ortak ve komşular arasında kurulan huzur ve ahengin yeni gelen tarafından bozulması ihtimaline karşı konulmuş bir tedbirdir. Satın alan şahsın menfaatine ve satan şahsın rızasına mugayir bu hakta, esas olan ortak ve komşunun rahatsız olmaması, zarara uğramamasıdır. Şuf'a hakkı sahibinin yapması gereken üç ayrı talep muamelesi vardır. İlk önce alıcıyı ve semeni öğrenir öğrenmez aynı mecliste şuf'a talebinde bulunmalıdır. Bunun ardından şuf'a talebinde bulunduğunu şahit huzurunda tespit ettirmeli ve son olarak da hâkim huzurunda hakkını talep ve dava eylemelidir. Şuf'anın hukukî sonuçlarına bakıldığında, karşılıklı rıza ile teslim ya da hâkim kararıyla şuf'a hakkı sahibinin söz konusu mülke sahip olduğu görülür.⁴⁸⁶

Bu noktada sicillerde şuf'a hakkına dair kayıtlarda kullanılan bir kavram, meseleyi daha açık kılmaya yardım etmektedir. Buna göre, “menzilini ecânibe bey'e eylemek murad idermiş” ya da “bağçesin ecânibe bey'e eyledüğün istimam olduğu saattir ki”⁴⁸⁷ ifadelerinde kullanılan “ecânib” kelimesi, yabancıların gerek toplum nezdinde gerekse fıkıh indinde bir veri olduğunu göstermektedir. G. Tülüveli, “ecnebi” kelimesinin belki Trabzon Eyâleti'ne ya da şehrine yeni gelenlere işaret edebileceğini; fakat asıl düşüncesinin komşu olan bir toplumsal birime yabancı olanları ifade ettiği doğrultusunda olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁸ Muhakkak buradaki “ecnebi” kelimesi, şuf'a hakkı talep edebilecek olan kişilerin haricindeki şahısları içermektedir. Yine şuf'a hakkı olan kimsenin izni alınmadan mülkün satıldığı ya da satılmasının düşünüldüğü kimseleri ifade ettiği çok açıktır.⁴⁸⁹ Böylece burada eyâlete ya da şehre sonradan gelenlerin kastedilmiş olma ihtimali hemen hemen yoktur. Elbette eyâlete yeni gelenler de şuf'a hakkına sahip olmadıkları için bu bağlamda değerlendirileceklerdir ama bu terim herhangi bir şekilde onlara has değildir.

⁴⁸⁵ İrtifak hakkı, bir taşınmaz lehine diğer bir taşınmaz üzerinde kurulan haktır. Kurulabilecek haklardan bazıları geçiş, su yolu, sulama hakkı, komşu duvarına giriş koyma olarak sıralanabilir. Bu hak gereğince, örneğin bir taşınmaz lehinde kurulan geçiş hakkında bu hakka sahip gayr-i menkulün sahip veya zilyetleri, bu hakkın bulunduğu araziden geçebilmekte, diğer arazi sahipleri de buna katlanmak zorunda kalmaktadırlar. İrtifak hakkı hususunda bkz. Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 377-378; Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998, s. 203.

⁴⁸⁶ Şuf'a hakkı hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 376-377; Halil Cin-Ahmed Akgündüz, **Türk Hukuk Tarihi**, C. 2, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1996, s. 277-278; Hayreddin Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, C. 3, İstanbul: Nesil Yayınları, 1987, s. 92-104.

⁴⁸⁷ Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 129.

⁴⁸⁸ Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 129.

⁴⁸⁹ Bu durum sicillerde “aherden” kelimesi ile de ifade edilmektedir. Örneğin Murtaza Bey, Meydan-ı Şarkî Mahallesi'nde komşusu olan Mustafa'nın evini “ahere” sattığını duymuş ve şuf'asını sicil-i mahfûza kaydetmiştir. **T.Ş.S.**, 1821, 21/7.

Sicillerden, şuf'a hakkının oldukça sık talep edildiği anlaşılmaktadır.⁴⁹⁰ Yine bunun sadece şuf'a tutmak noktasında kalmadığı, şuf'a konusu mülkün talip tarafından satın alındığı görülmektedir. Örneğin fahrü'l-ayân İsmail Ağa b. el-merhûm Cafer Ağa, Dersaâdet yeniçerilerinden Ömer Beşe b. Cafer Ağa'dan davacı olmuştur. Buna göre, Ahmed Çelebi'nin muhallefâtından Kabak Meydanı Mahallesi'nde bulunan "car-ı mülâhıkı" olan çiftliğin "ahere" satıldığını duymuştur. Bunun üzerine şuf'a tutmuş ve "müslimin arasında" şuf'asını sicil-i mahfûza kaydettirmiştir. Ömer Beşe ise çiftliği, Ali Çelebi'nin oğlu Mustafa Çelebi'den 30.000 akçeye satın almıştır; fakat satın alma hakkı kendisinin olduğu için mülkü İsmail Ağa talep etmiştir. Sorgulanan Ömer Beşe ise kendisinin de mülkü şuf'a hakkı üzerine aldığı söylemiş, dolayısıyla mülkü satın alma hakkı olduğunu bildirmiştir. Bunun üzerine sicil-i mahfûza müracaat olunmuş ve İsmail Ağa'nın şuf'asının bundan bir ay önce olduğunun anlaşılması üzerine İsmail Ağa, Ömer Beşe'nin verdiği 30.000 akçeyi kendisine vererek mülkü satın almıştır.⁴⁹¹

Şuf'a taleplerinde aslolan mekânın düzeninin muhafazasıdır. Buradaki mekân, Nasîreddin Tusî'nin belirttiği üzere sadece komşu evlerden müteşekkil fizikî mekân değil, bu evlerde yaşayan insanların birbirlerine karşı konumlanış biçimleridir. Yani komşuluk olarak ifade edebileceğimiz mahallenin bileşenlerinden en önemlisi olan birimin, kendi içerisindeki ahenginin muhafazasıdır. Bu nedenle gayr-i Müslimler de şuf'a talebinde bulunabilmekte ve hatta bir gayr-i Müslim, Müslüman alıcıya karşı şuf'a talebini tescil ettirebilmektedir. Rikal (?) v. Kostantin, şuf'a talebi için meclis-i şer'ededir;⁴⁹² yine Ayu Kiraki Mahallesi'nden Simyon, Ayşe Hatun'un Mahmud b. Yahya'ya sattığı evde şuf'a hakkı olduğunu belirtmiş ve eline "vakt-i hacette ihticâc" edinsin diye hüccet verilmiştir.⁴⁹³ Dolayısıyla Müslim-gayr-i Müslim ayrımı yapılmadan, aslolanın mülkiyet hakkı ve bundan kaynaklanan aheng olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu mülkiyet hakkı ise bugünkü anlamda bir bireysel özgürlük içermemekte, fakat diğer taraftan da bireysel mülkiyetin sınırlarını komşu mülke uzatabilecek kadar geniş bir alana yayılmaktadır. Nitekim mevcut düzende yapılacak değişikliğin faili olan ve mülk satışını ilk defa gerçekleştiren kişinin

⁴⁹⁰ Örneğin bkz. T.Ş.S., 1821, 11/15; 12/1; 55/6; 55/12; 56/11; T.Ş.S., 1821-4, 8/6; 9/5; 9/7; 94/9; 97/2; 103/4; T.Ş.S., 1822, 12/7, 20/8, 28/1, 49/4, 56/4; T.Ş.S., 1823-1, 23/5; T.Ş.S., 1824, 30/7, 41/6; T.Ş.S., 1827, 44/14, 47/2, 52/1, 53/13, 55/3, 78/1, 78/5; T.Ş.S., 1828, 13/3; T.Ş.S., 1830, 69/9, 69/11.

⁴⁹¹ T.Ş.S., 1822, 48/3. 1061-1066 tarihleri arasında yapılan toplam 164 mülk satışından 60 tanesi komşular arasında gerçekleştirilmiştir. Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 129.

⁴⁹² T.Ş.S., 1821-4, 98/5.

⁴⁹³ T.Ş.S., 1824, 62/5.

mülkiyet hakkının aleyhine, şefî'nin mülkiyet hakkının sınırları genişletilerek onun izni olmadan hareket edilememektedir. Kendi içerisinde oldukça tutarlı olan bu yapı, mülk sahibine sadece mülkü satacağı kişi hakkında bir sınırlama getirmektedir; yoksa onun mülkünün elinde kalmasına sebep olacak (dolayısıyla zulmle sonuçlanacak) bir kısıtlama söz konusu değildir. Evini satmak isteyen kişi, öncelikle şuf'a hakkı olanlara sorarak komşuluk biriminden ayrılırken dahi orada kurulmuş olan bağa tâbi olarak ayrılmaktadır. Çünkü o komşuluk ilişkisi içerisinde kalan bireylerin, kendi huzurlarına muhalif bir başka komşu tehdidine karşı kendilerini güvende hissetme hakları bulunmaktadır. Bu hak ise hem mahalleli hem devlet nezdinde, mahalledeki düzenin ve tanınılabirliğin devamı anlamına gelmekte, bilhassa tanınılabirlik bağlamında hukukun şuf'a hakkı ile sağlamış olduğu fırsat, tekrar hukukun en önemli tabanı olan şahitler hususundaki düzenini muhafaza etmektedir.

Böylece dairesel bir döngü neticesinde hukuk, hem bireysel ve toplumsal alanın muhafazası için şuf'a hakkı adında bir taban temin etmekte, hem de bu tabanın sayesinde bireyin ve toplumun kendi çıkarlarını koruma noktasında aldıkları kararlarla, tanınılabirliği maksimum seviyede olan şahitler temin etmekteydi. Çünkü her gelen yabancı aynı zamanda komşuluk biriminin tanınılabirlik seviyesini azaltma riski taşımaktaydı. Dolayısıyla en azından belli bir dönem tanınılabirliğin ideal seviyesinden ödün verilmiş olmaktadır. Elbette bütün mülkleri komşular satın almamaktaydı, haklarından feragat etmeleri akabinde aynı mahalleden ya da başka mahalleden de satın alan kişiler olabilmekteydi. Hatta unvanları çok olan bir kişinin nüfuzunu kullanarak kişileri şuf'a haklarından vazgeçirebilmeleri ihtimaller arasındaydı. Nitekim 1042 senesi Cemaziye'l-evvelinde, Kindinar Mahallesi sâkinlerinden Ali Çelebi, Ali Bey b. Ahmed Ağa'nın Perviz b. Abdullah'a sattığı evde şuf'a hakkı olduğu için önce davacı olmuş; fakat akabinde gelen cümlede ise hakkından vazgeçtiğini ikrar etmiştir.⁴⁹⁴ Dolayısıyla önce şuf'a hakkını talep edip daha sonra bundan vazgeçmesi, bizim bilemediğimiz bir şeylerin vuku bulmuş olduğuna dair yorumlanabilir. Ağa oğlu Ali Bey'in bu unvanlardan gelen nüfuzu ile Ali Çelebi'yi hakkından vazgeçmeye ikna etmiş olması muhtemeldir. Fakat bu kabil örnekler sicillerimizde hemen hemen yok gibidir, görebildiğimiz kadarıyla sadece Ali Bey'e dair olan kayıt mevcuttur; dolayısıyla istisnai tasarruflar olması muhtemeldir. Netice

⁴⁹⁴ "... mülk menzili Ali Bey b. Ahmed Ağa nam kimesne mezbur Pervez'e bey'e eylediğini istima' iylediğimde taleb-i muvâsebe ile şuf'a tutmuş idüm hala hüsn-i ihtiyarım ile fariğ oldum" T.Ş.S., 1824, 31/14.

itibariyle Mustafa Beşe'nin Ayşe Hatun'un mülkünde şuf'a hakkının olması nedeniyle, mülkü Ayşe'nin sattığı kişiden geri alması örneğinde⁴⁹⁵ ve sicillerdeki şuf'a hakkı tescilinin çokluğunda görülebileceği üzere, mevcut düzenin korunmasında bireylerin oldukça bilinçli bir tavır içerisinde oldukları söylenebilir. Bu ise devletin de aynı noktadan hareket etmesi neticesinde devlet ve toplum arasındaki eklem yerini teşkil etmektedir.

2.3.4. Komşuluk Hukuku: Mekân ve Düzen

Osmanlı düşüncesinin insan odaklı mekân algısının en iyi göstergelerinden birini komşuluk hukukunda gözlemlemek mümkündür. Mekânın geleneksel algılanışı “şerefü'l-mekân bi'l-mekin”⁴⁹⁶ şeklindeki kelâm-ı kibârda en iyi ifadesini bulmaktadır. Bu noktayı sicillerden de takip etmek fırsatı bulabilmekteyiz. Bilhassa Osmanlı evinin özelliklerinden kaynaklanan mekânsal hareketlilik bu durumu irdelememizi kolaylaştırmaktadır. Bilindiği üzere Osmanlı evleri esnek bir karakteri haiz oldukları için⁴⁹⁷ evin sahipleri diğer komşularını rahatsız etmeden, dolayısıyla mahalledeki nizâmı bozmadan evlerine ek yapabilmekteydiler. Bu ekler kimi zaman bir oda, kimi zaman bir duvar, kimi zaman da bir fırın gibi ailenin ihtiyacını karşılamaya yönelik ek binalar olabilmekteydi. Fakat mekândaki düzene mugayir herhangi bir ekleme, komşunun bireyselliğine bir müdahale olduğu için devlet tarafından hoş görülen bir faaliyet değildi. Dolayısıyla bu eklerin komşunun bireyselliğine olan müdahalesi, kadı mahkemesinde de karşılığını bulmakta ve mahkeme hemen bir keşif heyeti tertip edip sorunlu mekâna göndermekteydi.

Mevcut düzeni temsil eden edilgen komşunun bireyselliğine yapılan söz konusu müdahaleler, öncelikle mahremiyet hususunda olmaktadır. Örneğin Orta Hisar'da Sultan Abdullah Mescidi Mahallesi sâkinlerinden Abdülbaki Çelebi, aynı mahalleden Hüseyin Beşe'nin, “kadimî divarı” üzerine çardak ihdâs ettiğini, *pencerelerinin kendi evinin pencerelerinden içerisini gördüğünü*; dolayısıyla “evi karanlık iylediğinden”⁴⁹⁸ başka

⁴⁹⁵ T.Ş.S., 1831, 65/5.

⁴⁹⁶ Mekânın şerefi içinde oturanlarla ölçülür.

⁴⁹⁷ Osmanlı evinin esnekliği hususunda bkz. T. Cansever, **Osmanlı Evi**. Bunun Trabzon'daki görünümü için bkz. Turan Açık, “Bir Yeniden İnşa Denemesi: 18. Yüzyılın Ortalarında Trabzon Evleri Hakkında Bazı Tespitler,” **Trabzon Kent Mirası: Yer-Yapı-Hafıza**, (Ed. Ö. İskender Tuluk-H. İbrahim Düzenli), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 215-235.

⁴⁹⁸ Burada mahremiyetini muhafaza etmek için pencerelerini açamayan Abdülbaki Çelebi'nin hem mahremiyetine müdahil olunmuş hem de güneş ışığı kesilmiştir. Dolayısıyla bu örnekte mahremiyet ve fizikî ihtiyaçlar (güneş ışığı) bir araya gelmiş gibi durmaktadır. Nitekim mimarî açıdan kimsenin komşusunun

“havalesine dahi külli havalesi olub” ev halkının dışarı çıkamadığını bildirmiştir. Bu nedenle üzerine varılıp keşif yapılmasını talep etmiştir. Yapılan keşif neticesinde Abdalbaki Çelebi'nin haklı olduğu anlaşılmış ve çardağın yıkılmasına hükmedilmiştir.⁴⁹⁹

Mekânın düzeni konusunda bir diğer husus da mülkiyet haklarının karışmasıdır. Yani kişinin komşusunun mülkiyetinde olan yere herhangi bir bina inşa etmesidir. Bu cümleden olmak üzere Kanita Mahallesi'nden Efendol adlı zimmînin kızları Elena, Letbena ve Semerbati (?) adlı zimmîyeler, babalarından kendilerine kalan evin avlusunun üzerine, komşuları Yusuf Beşe “kenef” inşa ettiği için kendisinden davacı olmuşlardır. Yapılan soruşturmada kadınların haklı oldukları anlaşılmış ve Yusuf Beşe davayı kaybetmiştir.⁵⁰⁰ Burada ayrıca zimmîye kadınların avlularının mahremiyetine müdahale edilmiş olduğu da düşünülebilir. Bu nedenle mülkiyete müdahale ayrıca mahremiyete de müdahale anlamına gelmektedir. Yine mülk sahibinin belli bir dönem şehirde olmamasını fırsat bilenler, onun yokluğundan istifade ile kendi mülkiyetlerinin sınırlarını genişletmeye çalışmaktadırlar. Trabzon'da Ortahisar Mahallesi sâkinlerinden olan “Dersaadet bevvâblarından” Mehmed Bey b. Abdünnebi Efendi, 8 sene önce seferde iken evinin duvarı delinmiş ve komşusu oraya bir oda bina etmiştir. Trabzon valisi Yusuf Paşa'nın kethüdası ve “şehir-i mezbûrede fethü'l-en'âm” olan Mevlana Ahmed Efendi'nin de hazır olduğu dava neticesinde keşif yapılmış ve Mehmed Bey haklı bulunmuştur.⁵⁰¹

Bunun yanında evin mimarî yapısında olan herhangi bir kusur da huzuru ve nizâmı bozduğu için yine komşunun bireyselliğine müdahale anlamına gelmekteydi. Nitekim Ömer Beşe'nin evinin damlalığı suyu İbrahim Beşe'nin evinin üzerine akmaktadır. Bunun üzerine kadıya başvuran İbrahim Beşe'nin talebiyle gidilmiş ve keşif yapılmıştır. Durumun yerinde gözlenmesinin akabinde de Ömer Beşe'nin mevcut durumu ıslah etmesine hükmedilmiştir.⁵⁰² Mimarî açıdan kusur barındıran bu gibi durumlar için “bina ahvâlini bilür Müslümanlardan” mesele sorulmakta ve onların şahadeti doğrultusunda hüküm

güneş ışığını, havasını kesmemesine dikkat edilmekteydi. Bu durumu Poçitel, Mardin, Safranbolu ve Altınoluk'taki yerleşim düzeninde gözlemek mümkündür. Cengiz Bektaş, **Türk Evi**, Ankara: Bileşim Yayınevi, 2007, s. 36-37 (Resim: 35, 36, 37, 38).

⁴⁹⁹ T.Ş.S., 1826, 30/2.

⁵⁰⁰ T.Ş.S., 1830, 38/3.

⁵⁰¹ T.Ş.S., 1824, 17/4. Bir diğer örnekte Mehmed Beşe b. Kurd'un komşusu Yanol v. Sava, Mehmed'in evinin üzerine bir duvar inşa etmiştir. Bundan şikâyetçi olan Mehmed, keşfe çıkılarak durumun tespit edilmesini istemiştir. Yapılan keşifte haklılığı anlaşılan Mehmed davayı kazanmıştır. T.Ş.S., 1830, 15/11.

⁵⁰² T.Ş.S., 1828, 138/12.

verilmektedir.⁵⁰³ Tabî her zaman şikâyetçi olan kişilerin haklı olmadığı da anlaşılmaktadır. Örneğin Orta Hisar sâkinlerinden Mehmed Çelebi b. Yahya Beşe, meclis-i şer‘e gelerek, mülkü dâhiline habbaz fırını bina eylediğini; mahalle halkından Mehmed Çelebi ve kardeşi İbrahim Çelebi’nin, fırının evlerine zarar verdiğini iddia ettiklerini söylemiştir. Dolayısıyla evine gelinerek durumun araştırılmasını talep etmiştir. Bunun üzerine mahalle gidilmiş, Mehmed ve İbrahim çelebiler de ihzâr edilerek durum araştırılmış, neticede fırının tarîk-i amma açıldığı ve çelebilerin evlerine zararı olmadığı anlaşılmıştır.⁵⁰⁴

Yine komşusunu rahatsız etmenin zulm kategorisine sokulması, mekânı kullanırken insanların muhakkak diğerlerini gözetmek zorunda olduklarını göstermektedir. Aşağı Hisar sâkinlerinden Mahmud Çelebi, el-hacc Boşnak Hatunu olarak bilinen komşusu Emine bint Abdullah’dan davacı olmuştur. Emine, daima Mahmud Çelebi’yi ve evi ahalisini fiilleri ile rahatsız etmektedir. Özellikle penceresinden Mahmud Çelebi’nin evinin içerisine “necâset ilkâ” edip “taaddî” eylemektedir. Bu suçuna mukabil Emine’ye “ta‘zîr-i şedîd” uygulanmasına karar verilmiştir.⁵⁰⁵ Komşuyu rahatsız etmenin cezasının görülebileceği üzere hiç de hafif olmadığı anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle mekânın organizasyonunda failin bireysel haklarından ziyade komşunun bireysel hakları ağır basmakta ve bu hakkın hilafına yapılmış her türlü ek, o anki düzeni temsil eden komşunun bireyselliğine bir tecavüz olarak düşünülmektedir. Bu durum, şehrin kontrolsüz büyümesine de engel olunması bakımından, toplumun istekleri doğrultusunda gelen şikâyetler neticesinde devletin işine de yaramaktadır. Dolayısıyla devlet ve toplumun ortak hareket etmesi neticesinde, çarpık bir kentleşmenin önü de alınmış olmaktadır.⁵⁰⁶

⁵⁰³ T.Ş.S., 1830, 42/9.

⁵⁰⁴ T.Ş.S., 1825, 66/4.

⁵⁰⁵ T.Ş.S., 1831, 41/12.

⁵⁰⁶ T. Cansever mekânın ahlâkla ve düzenle olan ilişkisini gayriahlâkilik ve çarpık kentleşme bağlamında şu şekilde ifade ediyor: “... Bu dev binaların oluşması, herhangi bir emeğin karşılığı olmayan bir kazanç yolu üretiyor. Bu hırs insanların ahlâkını tahrip ediyor ve bu defa, insanlar bu açıktan kazancı elde etmek için şehirleri tahrip etmeyi göze alıyorlar: 20. asır insanlığında, -ve en akıl almaz bir şekilde- Osmanlı Devleti’nin vârisi Türkiye’de olduğu gibi. Herkes komşusuyla ahenkli bir yapı meydana getirmek yerine, komşusundan daha yüksek bina yaparak birkaç kat daha kazanabilmek için her türlü gayriahlâkî yolu deniyor. Sonunda şehirlerimiz, adeta gayriahlâkî davranışların birbirleriyle yarıştığı yapılar yığını hale geliyor...” (Cansever, **Kubbeyi Yere Koymamak**, s. 155). Elbette yukarıda çarpık kentleşme üzerine ifade ettiğimiz meselede, Osmanlı’da modern anlamda bir kent planlaması olduğu iddia edilmemektedir. Mesele, düzen konusunda devlet ve toplumun bir kısım ortak kanaatlerinin buluşması noktasında, bunun kentin fizikî yapısına da yansımalarıdır.

2.3.5. Tarîk-i âmm ve Toplumsal Bilinç

Mekân hususunda yukarıda zikrettiğimiz bilinç, devlet ve toplumun düzen algısındaki ortaklığa işaret etmekteydi. Yine mahalleye ya da köye ait umumî yolların mahallelinin/köylünün ortak kullanımından çıkarılarak, dolayısıyla aynı zamanda her birinin bireyselliğine müdahil olunarak mülkiyete geçirilmesi, mahallelinin/köylünün hassasiyetle üzerinde durdukları bir konu idi. Umumî yolu kullanan her bir bireyin mutad yaşamına bir müdahale anlamına gelen bu haksız tasarruf, aynı zamanda toplumsal huzuru tehdit etmekteydi. Bu nedenle mahalleli/köylü bir araya gelerek, hayatlarındaki düzenin bir bölümünü ifade eden tarîk-i âmmın yaşam alanları içerisindeki aslî konumunun iade edilmesini talep etmekteydiler.

Nitekim Soha Köyü sâkinlerinden Receb, köy ahalisi tarafından vekil tayin edilerek meclis-i şer‘e gönderilmiş ve İsmail Beşe b. Mustafa’dan davacı olmuştu. Buna göre, köylerinde “kadîmden” yürüyüp geçtikleri “tarîk-i âmmı” İsmail Beşe mülküne dâhil edip “muattal” eylemişti. Bu ise köyün huzurunu tehdit etmek anlamına geliyordu. İsmail Beşe ise söz konusu yolun umumî yol olduğunu inkâr ederek meseleyi zora sokmuştu. Bunun üzerine köylüden delil talep edilmiş, onlar da udûl-i ricâlin şehâdeti ile yolun umumî olduğunu ispat etmişlerdi. Böylece ahali davayı kazanmıştı.⁵⁰⁷

Bu davada, köylülerin ifadesinde yer alan birkaç kavram meseleyi anlamlandırmakta oldukça fayda sağlamaktadır. Bilhassa “muattal” kavramı bizim için özellikle önem arz etmektedir. Nitekim bir kişinin mülkiyet iddiası ile yolu kendine has kılmaya çalışması ile yol atalete terk edilmiş olmaktadır. Daha önce yürüyüp geçtikleri yolun işlekliği ise köyün düzenini temsil etmekteydi. Ammenin günlük hayatındaki geçişleri sağlayan yolun kapatılarak atalete terk edilmesi, günlük hayatın akışkanlığına zarar vermekteydi; bu da “kadîmden” beri vazifesini icra eden yol ile toplum arasındaki uyumu etkilemekteydi. Dolayısıyla ahali söz konusu ataleti ortadan kaldırmak için kadıya başvurmuştu. Bu örnek özelinde, toplumun zihnindeki düzenin tam da ataletin zıddı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yolun “kadîmden” beri süregelen vazifesi, dolayısıyla edinmiş olduğu konum (işlek olması) düzene işaret etmekteydi. Hâlbuki bir kişinin yolu kendine hasrederek söz konusu devingenliğe verdiği zarar atalete, sonuç itibariyle düzene mugayir

⁵⁰⁷ T.Ş.S., 1831, 2/3.

olmaktaydı. Bu nedenle tek tek bireylerin kullandığı bu yol hakkında ortak bir bilinç meydana gelmekte ve kadîm işleklığın iade edilerek düzeni muhafaza etmek noktasında devlet ve toplum arasında bir uyum hâsıl olmaktaydı. Bu uyumun kilit noktasının ise mahallede ya da köyde oluşmuş bulunan toplumsal bilinç olduğu anlaşılmaktadır. Toplumdaki birlikte hareket edebilme kabiliyeti, hem topumu oluşturan bireylerin düzen noktasındaki çıkarlarını, hem de devletin düzenin muhafazasından elde edeceği çıkarı temin etmekte çıkış noktası sağlamaktaydı. Söz konusu bilincin olmadığı bir düzlemde ise, ammeye ait alanlar bazı kişilerin eline geçecek ve haksız bir mülk edinme yolu açılmış olacaktı. Dolayısıyla toplumsal bilinci muhafaza etmek ya da onun şikâyetlerine karşılık vermek devletin de çıkarlarına uymaktaydı.

2.3.6. Hak Tahakkukunda Temeddün

Nasîreddin Tusî'nin zikrettiğimiz mekân algısı sonucunda söylediği, “Ev idaresinde evden maksat mesken değil, bilakis mesken ehlinin özel bir şekilde bir araya gelmeleridir dediğimiz gibi burada da, şehirden maksat şehir ehlinin meskeni değil, bilakis şehir ehli arasındaki özel bir toplanmadır (cem‘iyyet-i mahsus)” ifadesi, bizce, mahalle ve köydeki toplanmaya dair bir bakış açısıyla değerlendirilirse, temeddünün önemli bir yanını daha algılamamıza fırsat verebilir. Nitekim buradaki “özel bir toplanma” ifadesi mahalleli/köylü bağlamında düşünüldüğünde, söz konusu birimlerde yaşayan kişilerin kurmuş oldukları bir arada yaşama kültürüne dair yorumlanabilir. Bunu ise mahalle ya da köyde birlikte yaşamının gerektirdiği bazı çıkarların korunması noktasında, örneğin dinî bir bakış açısından ziyade o mekânda bir arada bulunmanın gerektirdiği ortak hareket etme durumunun aslolarak gözetildiği şekilde algılamak mümkündür.

Nitekim Müslim ve gayr-i Müslimlerden müteşekkil bir grup, Müslüman bir gruba karşı, mekândaki birlikteliklerinden neşet eden çıkarlarını korumak için bir araya gelerek kadı mahkemesine başvurabilmektedirler. Örneğin Akçaabad Nahiyesi'ne bağlı Visira Köyü'nün Müslim ve gayr-i Müslimlerden müteşekkil ahalisi, Molisa Köyü sâkinlerinden Ahmed, İskender ve Ali adındaki üç Müslümandan davacı olmuşlardır. Buna göre, köylerinde bulunan Holmeri adındaki mevzi eskiden beri yaylakları olup, koyunları, inekleri ve davarları otlamaktaydı. Fakat adı geçen Müslüman grup ellerinden “gasben” alıp müdahale ettirmemektedirler. Bu iddia karşısında sorgulanan Ahmed ve arkadaşları,

yaylağın o köyün olduğunu bilmediklerini ifade ederek durumu inkâr etmişlerdir. Bunun üzerine delil talep edilen kozmopolit köy ahalisi, udûl-i ricâlin şahitlikleri ile yaylağın kendilerine ait olduğunu ispat etmişlerdir.⁵⁰⁸ Görülebileceği üzere köydeki özel bir toplanma biçimi, Müslim-gayr-i Müslim ayrımı gözetmeden bir köylülük bilinci hâsıl etmiş ve köylü bireylerin hayvanlarının otladığı yaylaklarının Müslüman kişiler tarafından sahiplenilmesi, Müslim ve gayr-i Müslim bireyleri ortak çıkarları doğrultusunda bir araya getirmiştir. Bu ise yaylağın konumunun bir mekân olarak köydeki toplanma biçimi ile tanımlandığını göstermektedir. Bu toplanma biçimi de temeddünün doğasından kaynaklanan makro düşünüş biçiminin bir uzantısı gibi görünmektedir, ki bu düşünüş biçimi, yukarıdaki örnekte mahalleye ya da köye nazaran mikro ölçekli bir ayırım olan Müslim-gayr-i Müslim ayrımını göz önünde bulundurmamaktadır.⁵⁰⁹

Yukarıdaki davada yaptığımız açıklama bağlamında bir diğer husus daha gündeme gelmektedir. Bu da hukukun herhangi bir güdüm üzerine temellenmediği ve Müslim-gayr-i Müslim arasında hakkın tahakkuku açısından herhangi bir fark olmadığıdır. Temeddün ekseninde bir aradalık kurulmuş bir birimin düzenini muhafaza etmek için, hariçten kaynaklanan müdahaleler her kimden gelmiş olursa olsun engellenmeye çalışılmaktadır. Bu da temeddün, düzen ve adalet arasındaki doğrudan ilişkinin iyi bir göstergesidir. Nitekim devlet, hakkın tahakkukunda herhangi bir dinî grubu baz almaktan ziyade, temeddün kaynaklı özel bir birlikteliği kendisine temel almaktadır.

2.3.7. Mahalleden/Köyden İhraç

Ahlâkî bir evreni temsil ettiğini söylediğimiz şehrin ahalisinin en önemli fonksiyonunun ahlâkî yapının muhafazası olduğu görülmektedir. Nitekim yukarıda verdiğimiz bireyin tanımlanma biçimleri içinde ahlâki formasyonları önemli bir bölümü

⁵⁰⁸ T.Ş.S., 1826, 36/2.

⁵⁰⁹ Kayseri’de Sisliyan ve Rumyan mahallelerinin kethüdası olan Serkiz v. Arzman, Rumyan Mahallesi’nden Uzun Mustafa Beşe b. Ali ve Sisliyan Mahallesi’nden Ahmed Beşe b. Abdullah’dan, mahallelerin ahalisine “zulm ve ta’addîlerinin nihâyeti” olmadığından ve “bed-lisânlarından” dolayı davacı olmuştur. Tok, “İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü”, s. 165.

teşkil etmekte ve bu tanım kaynağını mahalleden almaktaydı.⁵¹⁰ Nitekim bu ahlâkî düzene mugayir davranışları bulunan kişiler, mahalleden/köyden ihraç edilmekteydiler.⁵¹¹

Mahalleden ihraç edilecek kişilerin mahkemeye taşınması üç şekilde olmaktadır. Bunlardan ilki, kişi veya kişilerin davacı olmaları; ikincisi ehl-i örfün davacı olması, üçüncüsü de mahallelinin davacı olması şeklindedir.⁵¹² Buradaki ortak nokta ise her üç dava şeklinde de kişilerin durumlarının bilhassa mahalle halkından sorulmasıdır. Bu sorgu neticesinde genellikle karşımıza çıkan tanımlamalar ise “kendi halinde olmama, ehl-i fesad olma, hevâ ve hevesine tâbî olma, târik-i salât, şûrb-i hamr” vb. olarak sıralanabilir.

Bu doğrultuda elimizde bulunan bir örnek, mahallelinin kanaati ile bireylerin o mahalledeki hayatları arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Buna göre, İskender Paşa Mahallesi imamı İbrahim Çelebi ile Mehmed, Yakub ve Abdülbaki çelebiler meclis-i şer‘e Sinan adlı kişiyi ihzâr edip davacı olmuşlardır. Sinan’ın karısı Adile’nin gayriahlâkî davranışları bulunmaktadır, bu nedenle Adile’yi mahallelerinde istememektedirler. Bunun üzerine Sinan sorgulanmış ve o da gerçekten “imam-ı mahalle avretim Adile hakkında şehâdet itdikten sonra ben dahi kabul itmezim” diye cevap vermiştir.⁵¹³ Burada mahalle imamlarının ahlâkî belirleyicilikleri Sinan’ın ifadesinde oldukça açık bir şekilde görülmektedir. İmamın şahadeti, Sinan’ın karısı hakkındaki kararında doğrudan etkili olmaktadır. Böyle bir şahadetin varlığı Sinan’ın üzerinde önemli bir tesir bırakmış görünmektedir. Nitekim ifadesindeki, imamın karısı hakkındaki şahadetinden sonra kendisinin “dahi” kabul etmeyeceğine dair söylem, onun, imamın böyle bir şahadeti olmasa karısını kabul edip etmemek noktasında daha esnek davranacağını çağrıştırmaktadır. Fakat böyle bir şahadetin varlığı, söz konusu muhtemel esnekliği ortadan kaldırmış ve Sinan’ın kati bir karara varmasına neden olmuştur. Nitekim bir sonraki kayıta da Sinan, ehl-i mahallenin karısı hakkındaki beyanları nedeniyle Adile’yi istemediğini sicile kaydettirmiştir.⁵¹⁴ Dolayısıyla mahalle imamı ve mahalle ahalişi kişilerin fiillerine

⁵¹⁰ Abdul-karim Rafeq, mahallede meydana gelen gayriahlâkî davranışları kovuşturan mahalle heyetinin yapısı hakkında bir çalışma kaleme almıştır. Abdul-karim Rafeq, “Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus”, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, No: 55-56, (1990), s. 180-196.

⁵¹¹ İncelediğimiz sicillerde mahalleden veya köyden ihraç edilen kişilere sık rastlanmamaktadır. Sadece üç adet kayıta kişilerin ihraç edilmesi talebi ile karşılaşılmaktadır. G. Tülüveli’nin incelediği sicillerde de bir adet ihraç söz konusudur. Tülüveli, *Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century*, s. 137.

⁵¹² Tok, “İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü”, s. 163.

⁵¹³ T.Ş.S., 1822, 57/6.

⁵¹⁴ T.Ş.S., 1822, 57/7. Sinan’ın Adile’yi boşadığına dair bir kayda rastlanmamıştır.

doğrudan etkide bulunuyor gibi görünmektedir. Düşünceleri başka olabileceksen, mahallenin özel toplanma muhiti olmasından kaynaklanan yaşam biçimi, kişilerin fiillerinde, düşüncelerinden farklı hareket edebilmelerine neden olabilmektedir. Bu ise mahalledeki düzenin muhafazasının bir uzantısıdır. Kurulmuş olan düzenin “bekçileri” olarak niteleyebileceğimiz mahalleli, bu düzene mugayir her türlü olayda, hem fiilleri hem de zihinleri etkileme kabiliyetleri ile güçlü bir geleneksel zemine oturmaktaydılar. Burada Sinan’ın bireysel tavrı, elbette mahallenin ahlâkî yapısı karşısında ikincil bir konuma düşmekte ve Sinan da bunu kabul etmekteydi. Burada Sinan’ın bu tercihini yine onun bireysel davranış biçimi ile ilişkilendirmek de mümkündür. Nitekim Sinan, karısı ile hayatını devam ettirmeyi tercih etmiş olsa, onunla birlikte mahalleyi terk etmek bağlamında bir tercihte de bulunması söz konusu olabilirdi. Fakat o mahallesindeki yaşamını sürdürmek istediği için karısını istemediğini beyan ederek mahalledeki varlığını muhafaza etmişti.

Yine köydeki düzene fesad karıştırarak, köylünün hem kolektif hem de bireysel alanlarına müdahil olan kişiler, köyün timâr erbâbının bireysel ve onla buluşan köylünün kolektif fiilleri neticesinde köyden ihraç edilmekteydiler. Örneğin Trabzon sâkinlerinden olup Kisarna Köyü zâimi olan Ali Bey, köy sâkinlerinden Kara Mehmed’i dava etmiştir. Kara Mehmed, “aher diyardan” gelip köyde sâkin olmuştur; fakat kendi hâlinde olmayıp kimini nacak ile vurup yaralamış, kiminin “ehl ü iyâlini” katletmiştir. Yine “şârib-i hamr” ve “fesad” ehli bir kişidir, dolayısıyla reâyâyâ oldukça zulm etmiştir. Bunun yanında ziraat eylediği yerlerin de öşrünü vermemektedir. Bunlar gibi nice fiillerin sahibi olan Mehmed’i köyden “kaldırmak için” emr-i şerîf sadır olduğunu söyleyen zâim, söz konusu hükmü ibrâz etmiş ve meclis-i şer’de Kara Mehmed’in yüzüne okunmuştur. Zâim Ali’nin ifadelerini desteleyecek mahiyette köyden cemm-i gaffir ve cem’-i kesîr kimseler de şahitlik yapmışlar ve neticede Mehmed’e köyden “kalkmağa” tenbih olunmuştur.⁵¹⁵ Dolayısıyla bu noktada hem toplumsal taban hem de köyün idarecisi ortak bir zeminde buluşmakta ve köyün düzeninin muhafazası için birlikte hareket ederek, köydeki fesadı ortadan kaldırmaktadırlar. Buna kadı mahkemesinin eklenmesi ile birlikte de sağlam bir şekilde üç sacayağı teşkil edilerek, bunun üzerine oturan düzen, bu üç birlikteliğin uyumu ile temsil edilmektedir.

⁵¹⁵ T.Ş.S., 1830, 8/9.

Nitekim bu sağlam temellere oturan düzenin mevcudiyeti, bireylere, kendilerine karşı işlenen suçlarda, suçlunun köyden ihraç edilmesi talebi ile mahkemeye başvurabilme cesareti kazandırmıştır. Torul Kazası'na bağlı Gözgöze adlı köy sâkinlerinden İsmail b. Kurd, bu cesarete sahip kişilerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İsmail, Murad b. İsmail'den davacı olmuştur. Murad, İsmail'in annesini darb edip kolunu yaralamıştır, bunun yanında sürekli de rencide etmektedir; bu nedenle köyden ihraç edilmesinin gerektiğini söylemiştir. İddiaları reddeden Murad'ın bu fiilleri udûl-i ricâlin şahitlikleri ile de ispatlanmış ve Murad'ın "kendi halinde olmayub iyü âdem" olmaması nedeniyle de köyden ihraç edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Neticede İsmail davayı kazanmıştır.⁵¹⁶ Dolayısıyla bireyin ve udûlün ifadelerine kadı mahkemesinin karşılık vermesi, düzen içerisinde yaşaması öngörülen bireylerin, köyden ihraç gibi bir talep ile mahkemeye rahatça başvurabilme kapasitesi kazanmalarına neden olmuştur.

Mahalleli, mahallesinin ahlâki düzenini muhafaza ederken her bir bireyinin karakterini takip ederek, mahalle içerisinde önemli bir bilgi birikimi meydana getirmekteydi. Bu birikimi temel alan devlet ise mahalleli ile birlikte düzenin muhafazası için su-i hâlleri görülen bireyleri mahalleden ihraç etmekteydi.⁵¹⁷ Hatta kimi örneklerde mahalleden ihrac hususunda doğrudan mahalleli sorumlu olabilmekteydi. Örneğin, Kayseri şer'îye sicillerinde bulunan 19 Zilhicce 1089 tarihli belgede, Cırlavuk Köyü'nün kethüdası ve ahalisi, Ahmed adlı kişinin köylerinden ihracına dair kendilerine hüccet verilmiş iken, *belki ıslah-ı nefis olur düşüncesiyle ihraç etmemişler*, ancak Ahmed'in fitne ve fesadının devam etmesi üzerine, önceki hüccete binaen yeniden ihracı için talepte bulunmuşlardır.⁵¹⁸ Dolayısıyla cezanın icrasında da mahallelinin doğrudan etkili olduğu görülmektedir. Bu ise mahallenin oldukça gelişmiş bir birim olduğuna dair bir diğer önemli husustur. Nitekim müteselsilen kefillik, mahalleliyi çok sıkı organik bağlarla birbirlerine bağlamış ve onun hem talep eden hem de icra eden olma yönündeki rolünün en önemli etkenlerinden biri olmuştur.

⁵¹⁶ T.Ş.S., 1831, 7/1.

⁵¹⁷ Söz konusu düzeni ifade eden kavramları şu şekilde sıralayabiliriz: "şirretinin mahalleli üzerinden def'i, din u devlete evlâ u elyak, ümmet-i Muhammed'e nâfi', mahalleye zararlarının def'i, kalması halinde zararının devam edeceği, şerrinin def' u ezâsının kat'ı, fukaraya enfa' olduğu". Tok, "İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü", s. 166.

⁵¹⁸ Tok, "İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü", s. 167-168.

2.3.8. Müteselsilen Kefillik

Osmanlı mahallesinin geleneksel yönünü en iyi gösteren hususlardan biri muhakkak mahallelinin birbirlerine müteselsilen kefil olmalarıdır. Ö. Ergenç, müteselsilen kefilliğin amaçlarını şu şekilde zikretmektedir: a) Vergi yükümlülerinin tam anlamıyla saptanması ve vergilerin eksiksiz toplanmasının sağlanması, b) Merkezî otoritenin ve genel güvenliğin istenilen biçimde gerçekleştirilebilmesi. Böylece bu önlemler mahalleyi, şehirde temel yönetim birimi durumuna getirmiş ve burada oturanların birbirlerini tanıyan, birbirlerine karşı sorumlu kişiler olmasını sağlamıştır. Giderek ortaya çıkarılan kurumlarla da daha çok önem kazanmıştır.⁵¹⁹

Mahalleli müteselsilen birbirlerine kefil oldukları için herhangi bir olay vukuunda, müşahhas bir fail bulunmadığı zaman bütün bir mahallelinin mesul tutulduğu bilinmektedir.⁵²⁰ Bilhassa mahallede ya da köyde meydana gelmiş bir cinayet olayında failin bulunması mahallelinin/köylünün vazifelerindedir.⁵²¹ Bulunmadığı zaman ise cezayı mahalleli karşılamak zorunda kalmaktadır. Bu durum mahallede bir otokontrole yol açmış ve mahallelinin mahallesinde meydana gelen olayları takip etmekte azami bir bilince sahip olmasına neden olmuştur. Hatta hiçbir faili olmayan doğal olayların sonucu cereyan eden meselelerde dahi, herhangi bir karışıklığa mahal vermemek için beylerbeyinden ve kadıdan keşif yapılması için bir kadro talep ettikleri görülmektedir. Örneğin Urgancıyan Mahallesi ahalisi, deniz kenarında bir ölü bulduklarını belirterek beylerbeyine başvurmuşlar ve keşif yapılmasını istemişlerdir. Bunun üzerine beylerbeyi ve meclis-i şer‘ taraflarından birer kişi giderek ölüyü incelemiş ve cesedin tanınmayacak halde olduğunu tespit etmişlerdir.⁵²² Yine Pulathane’de, Hatune adlı kadın evinde hasta yatarken Cemaziyye’l-ahir’in 11. gecesini evi yanmıştır. Bunun üzerine Pulathane başında sâkin Ermeni taifesinden Vardeba, mahkemede bu durumu izah etmiş ve keşif yapılması için

⁵¹⁹ Ergenç, “Osmanlı Şehrindeki ‘Mahalle’nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, s. 73.

⁵²⁰ I. Ahmed Kanûnnâmesi’nde, “Ve eğer mahalle içinde veya köy içinde maktûl bulunsa elbette teftîş edüb kâtîli bulduralar veya diyet çekdüreler...” denilmektedir. (Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlipleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 497). 1520 tarihli I. Selim Kanûnnâmesi’nde de, “Ve eğer mahalle içinde veya köy arasında maktûl bulunsa elbedde teftîş idüb kâtîli bulduralar. Veya diyet çekdüreler...” şeklinde bir ifade yer almaktadır. Yaşar Yücel-Selami Pulaha, **I. Selim Kanûnnâmeleri**, Ankara: T.T.K. Yayınları, 1995, s. 152.

⁵²¹ Hırsızlık olayında da mahalleli/köylü muhatap alınmaktadır. Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Mustafa Beşe’nin Hocpıralak Köyü’ndeki ineği çalınmıştır. İneğin Rıdvan, Piyale ve Dilaver tarafından çalındığını; dolayısıyla köy ahalisi ile herhangi bir alakasının olmadığını belirtmiştir. **T.Ş.S.**, 1826, 27/4.

⁵²² **T.Ş.S.**, 1830, 69/8.

talepte bulunmuştur. Neticede keşif yapılmış ve yangından hiç kimsenin sorumlu olmadığı tescil edilmiştir.⁵²³ Hatta dem-i diyeti alacak olan ölen kişinin yakınları bile kendiliklerinden mahkemeye giderek, ölüm olayının bir kaza sonucu meydana geldiğini, bu nedenle mahalleliden herhangi bir talepleri olmadığını belirtmektedirler. Örneğin Van Mahallesi sâkinlerinden Sofya adlı zimmîye kadın, meclis-i şer‘e giderek, kocası Yanol’un kendi mülkündeki erik ağacından düştüğünü ve vefat ettiğini; dolayısıyla bu hususta mahalle halkı ile herhangi bir davasının olmadığını belirtmiştir.⁵²⁴

Bunların yanında mahalleli vergi yüklerini azaltma gayesi ile kendi vergilerini diğer mahallelere teşmil etmeye çalışmaktaydı. Örneğin Eksotha Mahallesi’nin imamının mahallelerinde meydana gelen bir öldürülme olayının “öşr-i diyeti” için, Hatuniye ve Tekfur Çayırı mahalleleri nezdinde onları da dâhil etmek için uğraştığı görülmektedir. Buna göre, mahallede ölü bulunan bir kadın için beylerbeyi “öşr-i diyet” talep etmiştir. Bunun üzerine Eksotha Mahallesi’nin imamı Esad Eyyub Efendi, Hatuniye ve Tekfur Çayırı Mahalleri’nden de öşr-i diyet talep ederek onları da bu silsileye “idhâl” etmek istemiştir. Söz konusu iki mahallenin imamlarının ve cemaatlerinden birkaç kişinin kadiya şikâyeti neticesinde Esad Efendi bu haksız isteğinden men‘ edilmiştir.⁵²⁵ Çünkü her iki mahallede “cürm-i cinayet” ve gayrı tekâlif kendi mahalleleri ekseninde verilmektedirler. Bir başka mahalle ile beraber değil. Fakat daha önceden mahallelerin birbirlerine yardım ettikleri görülmektedir. Bu nedenle mahalleler kendi tasarrufları ile bazı mahalleler ile müteselsilen kefillik kurabilmektedirler. Ya da daha kapsayıcı bir ifadeyle mahallelerin birbirlerine yardım ettikleri ve bir dayanışma tesis ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim önceden Aya Sofya ve Eksotha mahallelerinde böyle bir dayanışmanın mevcut olduğunu çağrıştıracak bir kayıt bulunmaktadır. Ayasofya imamı Ahmed Çelebi b. İbrahim, Eksotha Mahallesi imamı Eyyub Efendi “mahzarında ikrâr ve i‘tirâf idüb bade’l-yevm mahallemizde bir tekâlif vâki‘ olursa birbirimize yardım itmeyüb ayrı olalum” diyerek aralarında bir anlaşmaya varmışlardır.⁵²⁶ Dolayısıyla daha önceden bir kısım vergileri hususunda birbirlerine yardımcı olduklarına dair bir izlenim edinilebilmektedir.

⁵²³ T.Ş.S., 1828, 111/1. Benzer örnekler için bkz. T.Ş.S., 1820-6, 40/2; T.Ş.S., 1822, 19/5; T.Ş.S., 1825, 31/1, 31/4; T.Ş.S., 1831, 6/2, 6/8, 8/4, 20/18, 21/1.

⁵²⁴ T.Ş.S., 1827, 1/9. Benzer bir örnek için bkz. T.Ş.S., 1822, 5/1, 23/7.

⁵²⁵ T.Ş.S., 1828, 116/15,16.

⁵²⁶ T.Ş.S., 1828, 117/1.

Mahalle ya da köy ahalisinin kefillikleri hususunda oldukça iyi malumata sahip oldukları ve kendilerinden herhangi bir şekilde istenecek haksız yükümlülüklerin önüne geçmek için de topluca müftüden fetva alabildikleri görülmektedir. Kahsar (?) adlı köyden Emine bint Mustafa, iki sene önce kız kardeşinin köprü yakınında “maktûle” olarak bulunduğunu iddia etmiş ve bu nedenle köy ahalisinden “dem-i diyet” talebinde bulunmuştur. Sorgulanan köy ahalisi ise kız kardeşin kendi eceli ile öldüğünü, ayrıca hayatta kocası ve çocukları var iken ve onlar bu hususta herhangi bir talepte bulunmamış iken kız kardeşin davacı olamayacağına dair ellerinde fetva olduğunu söylemişlerdir. Fetvaya bakılması ve ölen kadının kocası ve çocuklarının da kendi eceli ile öldüğüne dair ifade vermeleri üzerine Emine davadan men edilmiştir.⁵²⁷

Mahalle ahalisi hatta beylerbeyilere karşı kendilerini savunabilmekte ve onların haksız vergi talepleri karşısında, meselenin aslına ve kanûna vakıf olmaları hasebiyle beylerbeyine karşı dava kazanabilmektedirler. Örneğin Beylerbeyi Mustafa Paşa tarafından mübaşir olan Ahmed Ağa, Aşağı Hisar Mahalleleri'nin imamlarını meclis-i şer'e getirmiş ve üç gün önce Zağnos Köprüsü'nün altında, dere kenarında ölü olarak bir kadın bulunduğunu; dolayısıyla kadının kan öşrünü mahallelerin ahalisinden talep ettiğini belirtmiştir. İmamlar ise bu iddiaya karşılık kadının “mecnûne” olup kendisini köprüden aşağı attığını, bu husus için mahalle halkından kan öşrü istenemeyeceğine dair ellerinde fetva olduğunu belirtmişlerdir. Fetvaya bakıldığında, mecnûne olan kadının kendisini köprüden atması akabinde varislerinin de herhangi bir kan öşrü talebi olmadığı halde, “ehl-i örfün” böyle bir talebinin olamayacağı belirtilmiş ve neticede Ahmed Ağa davadan men edilmiştir.⁵²⁸ Dolayısıyla mahalleli, kurmuş oldukları özel birliktelik ile taşradaki en yetkili merci karşısında kendilerini savunabilmekte ve mahalle hakkında en yetkin bilgi birikiminin sahibi olarak, söz konusu birikimi hak tahakkukuna çevirebilmektedirler. İşte bu gelişmiş yapıyı tesis eden en önemli müesseselerden biri de avâriz akçesi vakıfları idi.

⁵²⁷ T.Ş.S., 1830, 44/11.

⁵²⁸ T.Ş.S., 1831, 16/7.

2.3.9. Mahalle Avâriz Akçesi Vakıfları

Sözlükte “sonradan meydana gelen, aslî ve sabit olanın zıddı” anlamlarına gelen avâriz, Osmanlı maliyesinde vergi ve bütçe terimi olarak birbirine bağlı anlamları haizdir. Bizi burada ilgilendiren ise avâriz vergisinin mahallenin teşkilat yapısına olan etkisidir. Nitekim daha önce olağanüstü hallerde toplanan avâriz vergisi, bilhassa 17. yüzyılda düzenli aralıklarla toplanan bir vergi haline gelmiştir.⁵²⁹ Bu durum ise mahalle ve köylerde söz konusu vergilerin ödenebilmesi için avâriz akçesi vakıflarının kurulmasını sağlamıştır.⁵³⁰ Önceleri bir fon niteliğindeki bu kurum, mahalle sâkinlerinin ortaklaşa karşılanması gereken giderleri için kurulmuştu. Biriken paralardan ihtiyaç sahiplerine borç verilmesi ile de bir ölçüde sosyal yardımlaşmayı sağlamaktaydı.⁵³¹ Bu fonda ortak harcamalar için gereken para, mahallede bulunan bina sayısına göre bölünerek toplanmaktaydı. Hayır yapmak maksadıyla ya da gerektiği zaman kendisinden ve çocuklarından avâriz akçesi istenmemesi şartıyla, kimi şahısların nakit veya taşınır-taşınmaz mallarını vakfetmeleri üzerine bu fon vakfa dönüşmüş⁵³² ve bir mütevellî yönetiminde mahallenin sandığı haline gelmiştir. Bu vakıftan mahallenin cami, mescid, sıbyan mektebi, çeşme vb. gibi yapılarının onarımı ile buralara mum, kandil gibi ihtiyaçların sağlanması temin edilmiş; ayrıca imam, müezzin, muallim gibi görevlilerin ücretleri ödenmiş ve son olarak da tekâlif-i örfiyye ve avâriz-ı divâniyye olarak adlandırılan vergilerin karşılanması sağlanmıştır.⁵³³

Bu vakıfların mütevellîlerinin genellikle cami imamları ya da müezzinler oldukları görülmektedir. Bunların yanında mahalleden bir kişi de mütevellî tayin edilebilmektedir. Örneğin Muhyiddin Mahallesi'nin “mahalle vakfına” İmam Mehmed Halife tevliyet

⁵²⁹ Avâriz hakkında bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Avarız”, **İ.A.**, C. 2, İstanbul, 1979, s. 13-19; Halil Sahillioğlu, “Avarız”, **D.İ.A.**, C. 4, İstanbul, 1991, s. 108-109.

⁵³⁰ Mehmet İpşirli, “Avâriz Vakfı”, **D.İ.A.**, C. 4, İstanbul, 1991, s. 109.

⁵³¹ Trabzon'da vakıfların “nükûd”undan alınan borçlara dair birkaç örnek için bkz. **T.Ş.S.**, 1821-4, 104/3; **T.Ş.S.**, 1825, 57/4; **T.Ş.S.**, 1828, 73/6, 135/4.

⁵³² Örneğin Muhyiddin Mahallesi sâkinlerinden Melek Hatun, babası Hacı Ali'den kendisine kalan evi, çardağı ve bahçesini Muhyiddin Mahallesi'nin “avârizına vakf idüb”, söz konusu evi “ahz ve kabza” Veli Çelebi b. Hacı Ramazan'ı “hasbî mütevellî” tayin etmiştir. (**T.Ş.S.**, 1821-4, 3/10). Bilindiği üzere mütevellîler yapmış oldukları görevlerin karşılığı olarak bir kısım ücretler almaktaydılar. Hasbî mütevellîlik ise karşılıksız olarak bu görevin icra edilmesi anlamına gelmekteydi. Ömer Demirel, “Osmanlı Dönemi Sivas Vakıfları'nın İdarî Organizasyonu ve Problemleri”, **A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi**, S. 28, (1997), s. 67.

⁵³³ Tafsilat için bkz. Ergenç, “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, s. 75-78.

etmektedir.⁵³⁴ Hacı Kasım Mahallesi'nin "nükûd akçesinin" mütevellisi ise Müezzîn Ahmed Çelebi'dir.⁵³⁵ Ketancı Mahallesi "nükûd akçesinin" mütevellisi de Mustafa Çelebi b. Musli'dir.⁵³⁶

Tevliyet hususunda elimizde bulunan bir örnek, bu vakıfların tam anlamıyla bir toplumsal dinamiği yansıttığını göstermektedir. Mahallelinin kendi arasındaki dayanışmanın ve devletle olan münasebetlerinde aldıkları konumun en iyi göstergelerinden biri olan bu vakıfların, toplumsal hayatın önemli bir rüknü olduğu anlaşılmaktadır. Yine mahallede herhangi bir etnik ya da dini ayrımın gözetilmediğini ve aslolanın toplumsallaşma (temeddün) olduğunu gösteren örneğimizde, bir zimmînin Müslümanların çoğunlukta bulunduğu bir mahallenin nükûd akçesine müteveli olduğu görülmektedir. Muhyiddin Mahallesi'nden Melek Hatun'un vakfettiği ve bundan hariç yine aynı mahalleye "meşrû" olan 6.000 akçenin mütevellisi İshak Çelebi, Todri adlı zimmîye vakfın tevliyetini "hüsn-i ihtiyarı" ile "fariğ" olmuştur. Bundan sonra mahallelinin zimmetinde (*zimem-i nâsda*) olan 20.000 akçenin defterini Todri'ye teslim etmiştir. O da 20.000 akçeyi defteri ile birlikte "zimem-i nâsdan" kabul eylemiş ve görevine başlamıştır.⁵³⁷ Dolayısıyla bir zimmî Müslümanların da zimmetinde bulunan bir paraya tevliyet etmektedir. Bu durum kaba bir dinî bakıştan ziyade, temeddün kaynaklı makro düşünüş biçiminin bir yansımasıdır.

Bu örnek özelinde dikkat çekilmesi gereken bir husus da; İshak Çelebi'nin ya da Todri'nin bir temsilci olduğuna, aslolanın mahalleli olduğuna işaret eden ve özellikle kullanılan *zimem-i nâs* kavramıdır. Mahallelinin zimmetine işaret eden bu kavram, toplumsal dinamiğin merkezini teşkil etmektedir. Ortak hareket edebilme kabiliyetini arttıran bu kavram, ortak çıkarların korunmasında mahalleliye önemli bir temel sağlamıştır. Nitekim vakıf parasına müteveli olanların değişmesi sırasında, mahalle cemaati ile eski ve yeni müteveli birlikte hesap görmekte ve para yeni müteveliye intikâl ettirilmekteydi. Muhyiddin Mahallesi'nin cemaatinden birkaç kişi, mahalle imamı olup "mahalle vakfına" müteveli olan Mehmed Halife muvacehesinde takrîr etmişler ve Mehmed'in 1059 senesi Muharremi'nin gurrasından itibaren müteveli olduğunu ve eski müteveli Hamamî

⁵³⁴ T.Ş.S., 1831, 30/7.

⁵³⁵ T.Ş.S., 1828, 73/6

⁵³⁶ T.Ş.S., 1821-4, 104/3.

⁵³⁷ T.Ş.S., 1828, 125/4.

Yakub'dan “ber-muceb-i defter” ve “zimem-i nâs”dan vakfın parasının yeni mütevellî tarafından alındığını söylemişlerdir. Mehmed Halife de 32.000 akçeyi *zimem-i nâs*dan defteriyle kabul ettiğini ve aldığını söylemiş, bu şekilde de devir-teslim işlemi gerçekleşmiştir.⁵³⁸

Hatta mahalleli bu birlikteliğin kendilerine verdiği güç ile mahallelerindeki camilerin vakıf nükûdları hususunda dahi taraf olarak hak tahakkukunda rol oynamışlardır. Nitekim vakıf nükûdları ile genellikle mütevellîlerin ilgilenmesine rağmen elimizdeki bir kayıta, mahallenin camiinden borç alan bir kişinin cemaat muvacehesinde borcunu tescil ettirmesi, bu parada mahallelinin de söz sahibi olduğunu çağrıştırmaktadır. Buna göre, Erdoğdu Kethüda Camii'nin vakıf nükûduna mütevellî olan Murtaza Çelebi, camiin imam ve hatibi olan Murad Halife, vakfın hasbî nazırı olan Ali ve “mahalle-i mezbûre cemaatinden” Ali Bey b. Enes Çavuş, kardeşi Murtaza Çelebi, Zülfikâr Beşe, Osman Beşe ve gayrileri vakfın eski mütevellîsi Mehmed Efendi'nin müteveffa babası Hasan Efendi'nin vakıf nükûdundan aldığı 27.000 akçeyi talep etmişlerdir.⁵³⁹ Nitekim bu talep neticesinde “fahrü'l-kuzzât” Mehmed Efendi b. Hasan Efendi, meclis-i şer‘de “Tekfur Çayırı Mahallesi'nin cemaatinden” Murtaza Çelebi, Davud Halife, Molla Sadık ve gayrileri muvâcehesinde, Erdoğdu Kethüda Camii vakıf nükûdundan zimmetinde ödemesi gereken 27.000 akçe borcu olduğunu ikrâr etmiş ve mahalle cemaatı da onun bu ikrârını tasdik etmişlerdir.⁵⁴⁰

Sonuç itibariyle *zimem-i nâs*'ın varlığı mahallenin organik bağlarını güçlendirmiş ve mahalleyi gerçek bir birim olarak, hakikatin öğrenilebileceği merkez konumuna taşımakta önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

2.3.10. Hakikat-ı Hâl ve Mahalle Halkı

Mahallede cereyan eden herhangi bir olayda asıl bilgi alma merkezinin mahalle halkı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum Osmanlı mahallesinin yapısı ile doğrudan ilgilidir. Nitekim gerçek bir birim olan ve müteselsilen kefillik ile herkesin birbirine bağlandığı mahalle, tabir yerinde ise organik bir bütün haline gelmiştir. Dolayısıyla mahalle halkı o

⁵³⁸ T.Ş.S., 1831, 30/7. Benzer örnekler için bkz. T.Ş.S., 1830, 58/7, 58/8.

⁵³⁹ T.Ş.S., 1826, 24/6.

⁵⁴⁰ T.Ş.S., 1826, 22/5.

mahallede olan hemen her şeyden haberdar olan bir toplumsal yapı olarak, en doğru bilginin alınabileceği birimi teşkil etmiş ve böylece devlet ve toplum arasındaki eklem yerlerinin en önemlilerinden olarak mahalle belirlemiştir.

Öncelikle, mahalle halkının, mahallesindeki bireylerin maddi durumları hakkında bilgi alınacak en yetkili birim olduğu görülmektedir. Örneğin Ketancı Mahallesi'nden vefat eden Hüsniye bint Abdullah adlı kadının geride varisleri yoktur. Bu nedenle muhalefâtı beytül-mâla kalmıştır; dolayısıyla şehir subaşı Ömer Bey, kadıya başvurarak terekenin sayılmasını ve mirî için el konulmasını talep etmiştir. Meclis-i şer' tarafından "tahrir" için mahkeme kâtibi Mevlana Süleyman gönderilmiş ve o da belgenin altında isimleri yazılı Müslümanlar ile mahalleye varıp sayım işlemini gerçekleştirmiştir. Buna göre, kadının harabe bir evi, çardağı, bahçesi, köhne bir tahta sandığı, köhne bir kaması ve köhne bir minderi bulunmuştur. Bu işlem sırasında *tam bir sayıma ulaşabilmek* için "hakikât-i hâl" mahalle halkından sorulmuştur. Onlar da, "bir fakiredir, bu ana gelince mahallesi halkı görüb gözedirdik, bu tahrir olunan muhalefâtdan gayri bir nesnesi yoktur" diye cevap vermişlerdir. Bu cevap üzerine muhalefâta mirî adına şehir subaşı el koymuştur.⁵⁴¹ Bu örnekte açıkça görüldüğü üzere nihâi bilgi alma mercii, yani en doğru ve tam bilgiyi (hakiki bilgi) edinme kaynağı mahalle halkı olarak belirlemektedir. Dolayısıyla devlet hazinesine girecek olan malların tam bir sayımı onlar vasıtasıyla elde edilmekte, böylece devletin çıkarları da muhafaza edilmekteydi. Yine bu örnek hakkında zikredilmesi gereken bir husus da mahallenin bir sosyal dayanışma birimi olarak "fakire" bir kadını ölünceye kadar "görüb gözet"mesidir.

Yine mahallede cereyan eden herhangi bir haksız fiilin aslının anlaşılması için bilgisine başvurulacak en önemli merci, mahalle ahalisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Haksızlığın önlenmesinde, hakikatin temsilcileri olarak hak tahakkukuna vesile olan mahalleli, "objektif" tavrı ile de dikkatimizi çekmektedir. Örneğin Turhan Çavuş, komşusu Cafer b. Abdullah'ı dava etmiştir. Cafer'in bahçesine bitişik kendi mülkü üzerine bina eylediği torbayı (?), Cafer, balta ile vurup yıkmıştır ve tahtalarını da parçalamıştır; dolayısıyla Turhan Beşe'ye "külli taaddî" eylemiştir. Bunun üzerine sorgulanan Cafer, Turhan Beşe'nin torbayı (?) kendi yeri üzerine bina eylediğini, bu nedenle yıktığını ifade etmiş ve durumun "mahalle halkından" sual olunmasını istemiştir. Bunun üzerine *mahalle*

⁵⁴¹ T.Ş.S., 1821-4, 100/1.

halkı Cafer'in tam aksi istikâmetinde, yerin Turhan Beşe'ye ait olduğunu, Cafer'in alakası olmadığını söylemişlerdir. Neticede Cafer haksız bulunmuş ve yıktığı torbanın (?) zararını tazmin etmesine karar verilmiştir.⁵⁴² Bu örneği udûl-i ricâl bahsinde ifade ettiğimiz şahitlik müessesinin güdümlü olmadığına dair tezimiz ile de ilişkilendirmek mümkündür. Talebin geldiği şahsın tam aksi istikâmetinde ifade veren mahalleli, bizce meselenin hakiki halini “objektif” bir tavırla ifade etmiştir. Dolayısıyla mevcut hukukî düzlemin yalancı şahitler temelinde işlemediğinin bir diğer göstergesi olarak kabul edilebilir.

Bunun yanında mahallelinin bilgi birikiminin de muhakkak sınırları bulunmaktadır. Hemen her şeyden eksiksiz haberdar olmaları her zaman beklenemez. Fakat sağlamış oldukları kısmî bilgilerle de hukukun işleyişine katkıda bulunmaları olasıdır. Nitekim Şark seferi için gerekli zahirenin saklandığı ismini okuyamadığımız bir mahalledeki mahzenden zahire çalınmıştır. Bunun üzerine beylerbeyi ve kadı taraflarından görevli kişiler ile yapılan keşifte, söz konusu mahzenin yakınında bulunan bir evde, çalınan buğdayın nümunesi bulunmuş ve bu evin kimin olduğu “mahalle halkından” sual olunmuştur. Onlar da “Oğlu (?) Beşe'nin evidir lakin bu ahvâlden ilmimiz ve haberimiz yoktur” diyerek cevap vermişlerdir.⁵⁴³ Bu noktada zahirenin çalındığından haberi olmayan mahallelinin verdiği kısmî bilgi (evin Oğlu (?) Beşe'nin olması), mahkeme için iyi bir delil olabilir ve bunun üzerinden giden mahkeme, hırsızları bulmakta oldukça önemli bir mesafe katedebilirdi. Fakat incelediğimiz sicillerde bu davanın nasıl sonuçlandığını gösterecek bir kayıt olmadığı için ne yazık ki süreci takip edebilecek bilgi mevcut değildir.

Bunun yanında mahalle halkı, devlet karşısında doğrudan sorumlu bir birim olarak hükümlere muhatap olabilmekte, asker toplanması hususunda mahallelinin bilgisine başvurulabilmekteydi. Nitekim II. Osman'ın, Hotin seferi münasebetiyle bütün yeniçerilerin Kasım ayında Dersaadet'te olmalarını emreden hükmünün kadıya, mahalle halkına ve köy kethüdalarına hitap ettiği bölümünde, sefere gelmeyen yeniçerileri asla himaye etmemeleri ve gelmeyenlerin isimlerini ve sâkin oldukları yerleri, yeniçerileri mahallinde yoklayıp Asitane-i saadete getirmekle vazifeli ocak ağalarından Eyub Ağa'ya bildirmeleri istenmiştir.⁵⁴⁴ Dolayısıyla ordunun mümkün olan en iyi sayıya ulaşması için

⁵⁴² T.Ş.S., 1821-4, 100/7.

⁵⁴³ T.Ş.S., 1821-4, 13/7.

⁵⁴⁴ T.Ş.S., 1821-4, 113/1.

yerel ölçekte kimin yeniçeri olduğunun en iyi bilindiği mahalle, doğrudan bir bilgi kaynağı olarak, seferin selametine dolaylı yoldan katkıda bulunmaktaydı.

Mahallelinin toplumsal ve siyasal haber alma kaynağı olarak oynadığı rolün önemli bir tarafını da, mahallede bulunan ve nafakaya ihtiyacı olan çocukların bu durumunun tespitinde üstlenmiş oldukları vazife teşkil etmektedir. Bilindiği üzere bireysel alanı korumanın aslında uzun vadede toplumsal yapının düzeninde önemli bir yeri bulunmaktadır. Dolayısıyla mahallede nafakaya ihtiyacı olan çocukların iktisadî bakımdan desteklenmeleri, toplamda mahallelinin de huzurunun devamını sağlamaktadır. Nitekim iktisadî açıdan tatmin edilmeyen birinin taşıdığı suç potansiyeli, mevcut düzenin akamate uğramasında bir risk unsurudur. Bu nedenle mahalledeki birçok şeye vakıf olan mahalleli, çocukların da söz konusu iktisadî durumlarının muhtevasının öğrenildiği en önemli mercii olmaktadır. Örneğin Aşağı Hisar sâkinlerinden el-hacc Süleyman Beşe b. Abdullah'ın kayınvalidesi Emine bint Mehmed Beşe, meclis-i şer' de, bundan önce vefat eden kızı Ayşe'den doğma Fatma adlı küçük kızın nafaka ve kisvesiyle babası Hacı Süleyman "mukayyed" olmadığı için, nafaka ve kisveye ihtiyacı olduğunu, küçük kızın kendi gözetiminde ve terbiyesinde olmak üzere nafaka takdir olunmasını talep etmiştir. Bu durum "mahallesinden" sorulmuş ve onlar da Hacı Süleyman'ın küçük kızın nafakası ile "mukayyed" olmadığını "ihbar" etmişlerdir. Bunun üzerine de büyükannesi Emine'nin gözetiminde ve terbiyesinde olmak üzere Fatma'ya 5 akçe ve dadısı Yasemin'e 3 akçe nafaka bağlanmıştır.⁵⁴⁵ Böylece Fatma'nın normal şartlar altında düzgün bir birey olarak yetişmesi için gereken asgari koşullar temin edilmeye çalışılmıştır.

Görülebileceği üzere mahkemenin adaleti tesis etmekte ihtiyacı olan birçok bilgi, mahalleden temin edilmekteydi. Bu ise mahkeme ve mahalle, dolayısıyla hukuk arasında oldukça sıkı bir ilişki vücuda getirmekteydi. Bu nedenle mahalleleri, gerek şahitlerin tezkiyesindeki vazifeleri gerekse yukarıdan beri zikretmeye çalıştığımız bilgi birikimleri nedeniyle birer hukukî evren olarak da telakki etmek mümkündür. Nitekim amelî hikmet ve fıkıh arasındaki ilişki ve temeddünün mahallede tecessüm etmesi hususu göz önünde bulundurulursa, mahallelerin aynı zamanda birer hukukî birim oldukları rahatlıkla söylenebilir. Hukuk ve siyaset arasındaki ilişki ise mahalleyi aynı zamanda siyasal bir birim olarak düşünmeye elvermektedir. Nitekim yeniçerilerin sefere gönderilmelerinde

⁵⁴⁵ T.Ş.S., 1821-4, 91/4.

doğrudan muhatap kabul edilen mahalleli, siyasî bir vazife icra ederek bu durumu yansıtmaktadır. Bu hukukî-siyasî evrenin ürünü olan birey ise mahallelinin bir bilgi kaynağı olarak taşıdığı anlamı, onun bir ferdi olarak kendi benliğinde de taşımakta ve tekrar udûl-i ricâl olarak devletin en mühim meselelerinde bilgisine başvuru bir merci olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3.10.1. Osmanlı Bireyine Dönüş: Mahalle Halkından Udûl veya İdeal Bireyler

Osmanlı siyaset düşüncesinde bireyin şahit olarak ifade ettiği öneme yukarıda temas edilmişti. Bu bölümde de, Osmanlı İmparatorluğu'nun en önemli siyasal konularından biri olan hazine hususunda, bireyin şahit olarak ifade ettiği öneme dikkat çekilmeye çalışılarak, Osmanlı'da ideal bireyin resmi biraz daha canlı bir şekilde ifade edilmeye çalışılacaktır.

Mahallenin bilgi ile olan münasebeti onu neredeyse bir “bilgi toplumu” olarak değerlendirmeye fırsat verecek kadar açıktır kanaatindeyiz. Dolayısıyla hukukun geleneksel karakterinden kaynaklanan özellikleri, mahalleyi hukukî bir birim olarak değerlendirmemize sebebiyet vermiştir. Bu noktada mahallenin içerisinde anlam kazanan birey de, Osmanlı siyaseti açısından mevcut yapının muhafazasında hem devletin çıkarları hem de toplumun çıkarlarının ortak bir zeminde buluşturulması için temel alınan önemli bir muhatap olmuştur. Udûl-i ricâlin mahalle halkı içerisinde kişiler olmaları, mahallenin gelişmiş yapısının birey olarak udûle de yansıdığına göstergesidir. Örneğin Cami-i Cedîd Mahallesi sâkinlerinden Murtaza b. Mehmed Beşe, meclis-i şer‘de, adı geçen mahalledeki mülkünün hüccetinin yandığını; dolayısıyla mülkün kendisinin olduğunun “mahalle halkından sual olunub hüccet-i cedîd” verilmesini talep etmiştir. Bunun üzerine “udûl-i ricâlden” İshak Beşe ve Topçuzâde İbrahim, mülkü 35 sene önce Murtaza'nın babasının, Kostantin adlı zimmîden aldığını ve onun vefatından sonra da 20 senedir mülkün Murtaza'nın olduğunu ifade etmişlerdir. Böylece Murtaza'ya hüccet verilmiştir.⁵⁴⁶ Dolayısıyla udûl, bilgi birikimi bakımından gelişmiş bir birimin gelişkin fertlerinden teşekkül etmektedir. Dolayısıyla mahallenin bir ferdi olan âdil kişi, şahitliği ile şehrin en önemli müessesesinin gidişatını etkileme kabiliyeti taşımaktadır.

⁵⁴⁶ T.Ş.S., 1830, 16/2.

Mehmet Genç, bilindiği üzere Osmanlı iktisadî dünya görüşünün temel ilkelerini iaşecilik (provizyonizm), gelenekçilik (tradisyonalizm) ve fiskalizm olarak üçlü bir sacayağına oturtmaktadır. Bunlardan konumuz açısından önemli olan ve devletin iktisadî hayata karşı tavrını belirleyen üçüncü ilke olan fiskalizm, en genel ve kısa tanımı ile hazineye ait gelirleri mümkün olduğu kadar yüksek düzeye çıkarmaya çalışmak ve ulaştığı düzeyin altına inmesini engellemektir.⁵⁴⁷ Dolayısıyla fiskalizm, Osmanlı iktisadî zihniyetinin kilit unsurlarından biridir ve devletin en çok önem verdiği konuların başında gelmektedir. Yine bu dönemde, iktisadî faaliyetlerin serbest piyasa üzerinden bir burjuva toplumu ile devletten bağımsız bir alanda icra ediliyor olmaması, fiskalizmin aynı zamanda önemli bir siyasal mevzu olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun kurmuş olduğu sistemin ana eksenlerinden biridir.

Hazinenin sicillerimizdeki yansıma biçimi ise “beytü'l-mâl” şeklinde dile getirilmekte ve fiskalizm ilkesi doğrultusunda en önem verilen konulardan biri olduğu, siciller nisbetinde de gözlenebilmektedir. Burada bizim açımızdan önem arzeden husus ise, İmparatorluk için hayati önemi haiz bir mevzunun taşradaki ayağı hususunda udûlün oynadığı roldür. Nitekim beytü'l-mâl hakkında çıkan bir anlaşmazlığın mahkemeye taşınması ile birlikte şehrin en önde gelen kişileri mahkemede taraf olarak hazır bulunmuşlar ve udûl-i ricâlin şahadeti ile devlet mekanizmasının önemli bir meselesi çözüme kavuşturulmuştur. Buna göre, Trabzon İskelesi emini Abdurrahman Bey, Beylerbeyi Mehmed Paşa tarafından vekil olan Dilaver Ağa'dan davacı olmuştur. İfadesine göre: “berrde ve bahrda 10.000 akçeden 100.000 akçeye varınca vâki' olan beytü'l-mâl mukataa-yı mezbûreye mahsûl kayd olunub kadîmü'l-eyyâmdan bu ana gelince İskele eminleri mirî tarafından zabt” etmektedirler. Sürmene limanında bir miktar ıslak darı ve bir küçük şayka bulunmuş ve sahibi olmadığı için “izn-i şer'le” mirî tarafından kabz olunmuş, Moloz adlı mevzide karaya çekilmiştir. Fakat Dilaver Ağa, şayka için “sahib-i devletimize aid olmuştur” diyerek eminin tasarrufuna mani olmuştur. Bu iddia karşısında sorgulanan Dilaver Ağa, Abdurrahman Bey'in beyanını inkâr etmiştir. Bunun üzerine delil talep edilen Abdurrahman Ağa, udûl-i ricâlden Fazlı Bey b. Ömer Bey, Ahmed Beşe b. Mustafa, Korucu Ahmed Bey b. Yakub (?) ve Ahmed Beşe b. Yusuf'un “berrde ve bahrda 10.000 akçeden 100.000 akçeye varınca vâki' olan beytü'l-mâl İskeleye mahsul kayd olunmuştur

⁵⁴⁷ Mehmet Genç, **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002, s. 50.

kadîmü'l-eyyâmdan bu ana gelince minvâl-i meşrûh üzere vâki‘ olan beytü'l-mâl iskele eminleri zabt idegelmişlerdir” şeklindeki şahitlikleri ile davayı kazanmıştır.⁵⁴⁸

Görülebileceği üzere kanunnâmeler ile düzenlenen beytü'l-mâlin⁵⁴⁹ Trabzon’daki ayağı hakkında çıkan bir anlaşmazlık, beylerbeyinin “sahib-i devleti”nin konu olduğu bir davaya sebebiyet vermiştir. Yargılama süreci esnasında ise kadı, kanunnâmelere bakarak hüküm vermekten ziyade, muhtemelen davanın öneminden kaynaklanan dört kişilik bir udûl-i ricâlin şahâdeti ile hüküm vermiştir. Udûlün buradaki konumu gerçekten şaşırtıcıdır. Zira her zaman yanlarında kanûnnâmelerin bulunduğunu bildiğimiz kadılar, söz konusu kanûnnâmelere müracaat etmek yerine bu örnekte udûle başvurmuşlardır. Udûlün de kanûnnâmelerdeki meblağ hadleri ile uyumlu, fakat Trabzon’un deniz kenarında olmasının ve limanı bulunmasının getirdiği farklılığından kaynaklanabileceğini düşündüğümüz meblağ hadlerindeki tam aksi istikamette değişimi ifade eden şahâdeti, meselenin hallolmasına sebep olmuştur. Nitekim 1038 Muharremi’nin guresinden üç ay tamamına dek beylerbeyi tarafından şehir subaşılığına atanan Mustafa’nın vazifelerinden birinin de 10.000’den aşağı beytü’l-mâlî toplamak olduğu belirtilmiştir.⁵⁵⁰ Dolayısıyla beylerbeyiler de bu hususu kabullenmiş görünmektedirler.

Bir diğer örneğimiz de iskele ve vakfa dairdir. Evâil-i Şevvâl 1059 tarihinde, Trabzon İskeleyi emini Mehmed Ağa’dır. Mehmed Ağa, Hatuniyye Vakfı’na bağlı Balatna câbisi Davud adlı kişiden davacı olmuştur. Canani adlı köy sâkinlerinden Benayota adlı tâcir, bu zamana kadar getirdiği metân gümrüğünü İskele eminlerine veregelirken, Câbi Davud, Benayota’nın getirdiği metân gümrüğü vakfa aiddir diyerek müdahale etmiştir. Mehmed Ağa da, gümrüğün kime ait olduğunun bi-garaz Müslümanlardan sorulup yazılmasını talep etmiştir. Öncelikle Davud sorgulanmış ve o ifadesinde Benayota’nın getirdiği mallardan gümrüğü bu zamana kadar vakıf câbilerinin aldığı ifade ederek, Mehmed Ağa’nın iddiasını reddetmiştir. Bunun üzerine Mehmed Ağa’dan delil talep edilmiş, o da udûl-i müsliminden Mehmed Ağa b. Hüseyin Çavuş, Mustafa Ağa b. Ömer Çavuş ve Veli Çelebi b. Hızır Bey’in şehâdetine başvurmuştur. Onlar da köye gelen metân

⁵⁴⁸ T.Ş.S., 1825, 30/3. Evâsıt-ı Zi’l-hicce 1037.

⁵⁴⁹ Fatih devrine ait Anadolu kadılarına hitab eden bir beytü’l-mâl kanûnnâmesinde, “...Her ne yerdeki veledi gâib tereke bulunursa, göresiz; eğer şer’î beytûlmal bulunursa on binden aşağısın âmillerime teslim eylesiz, mutasarrıf olalar ve on bin ve on binden ziyâde olsa, beğlik için zabtedesiz...”denilmektedir. Akgündüz, **Osmanlı Kanûnnameleri 1. Kitap**, s. 575.

⁵⁵⁰ T.Ş.S., 1825, 56/2.

gümrüğünü iskele eminlerinin alageldiklerini ifade etmişlerdir. Neticede Mehmed Ağa davayı kazanmıştır.⁵⁵¹

Görülebileceği üzere kurumların esas alındığı ve kişilerin geçici kabul edildiği bir sistemden ziyade, bireyin ahlâki formasyonuna önem veren bir sistem ile karşı karşıyayız. Dolayısıyla nasıl hükümdara bakışın ahlâk üzerine temellenen bir yapısı var ise, toplumda da ideal birey ahlâk üzerinden değerlendirilmekte ve ahlâki özellikleri taşıdığı anlaşıldığında bu durum hukuk nezdinde kendisinin haber alma kaynağı olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla fıkıh, kendisine ahlâki temel alması ile tam bir geleneksel hukuk olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim onun bir çok konuda belli toplumsal birimleri kendisine veri alması, yani yukarıda açıkladığımız üzere temeddün kaynaklı medenî tabiatlı varoluşu kendisine baz alan fıkıh, bir şahitten ziyade asgari iki kişinin şahadetini makbul görmekte ya da mahalle içerisinde cari olan kontrol mekanizmasından süzölmüş bilgiyi hükmünde temel almaktadır. Bu noktada ise tanınılabilirlik en önemli veri olarak karşımıza çıkmakta ve bu da “medeniyün bi’t-tab” olan insanın pratikteki görünümü olmaktadır.

Dolayısıyla Osmanlı bireyi belli toplumsal gruplar içerisinde anlam kazanan ve işlevsellik edinen bir bireydir. Yani mahallenin ya da ait olduğu meslek grubunun onu tanıması, kendisinin devlet nezdinde de tanınmasına neden olmaktadır. Bununla birlikte bireyi, söz konusu grupların içerisinde erimiş, hiçbir çıkarını savunamayan pasif nesnelere halinde de düşünmemek gerekmektedir. En güçlü organik bağların cari olduğu ailede dahi birey, kendi çıkarlarını savunabilmekte, bireysel varlığını garanti altına alacak faaliyetler yürütebilmektedir. Bunlar içerisinde bilhassa dikkat çeken karı-koca arasındaki mal-ayrılığında kendini hissettirmektedir. R. Jennings’in belirttiği gibi, bu dönem İngilteresinde bir kadın evlendiğinde mülkü üzerindeki hakkını kocası lehine yitirirken,⁵⁵² Osmanlı toplumunda kadın mülkiyet haklarını muhafaza etmekteydi. Hatta karı ve koca arasında mülk satışları dahi gerçekleştirilebilmekteydi.⁵⁵³ Bunun yanında aile fertlerinin tamamı

⁵⁵¹ T.Ş.S., 1831, 28/11.

⁵⁵² Ronald C. Jennings, “Women in early 17th century Ottoman judicial records-The Sharia court of Anatolian Kayseri”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18, (1975), s. 101.

⁵⁵³ T.Ş.S., 1825, 30/4 (koca, karısına mülk satıyor), T.Ş.S., 1827, 16/9 (koca, karısına mülk satıyor); T.Ş.S., 1830, 50/3 (koca, karısına mülk satıyor), 64/7 (koca, karısına mülk satıyor); T.Ş.S., 1831, 17/2 (koca, karısına mülk satıyor), 29/17 (kadın, kocasına mülk satıyor), 34/5 (kadın, kocasına mülk satıyor).

birbirlerine mülk alıp-satmakta⁵⁵⁴ ve bireysel mülkiyet haklarını savunmakta rahatlıkla mahkemeyi kullanabilmekteydiler.⁵⁵⁵ Yine aile arasındaki borç-alacak ilişkileri bireysel alanın varlığını göstermekte oldukça manidardır.⁵⁵⁶ Mehmed Çelebi b. İsa, zevcesi Fatma bint el-hacc Hüseyin'den 16.000 akçe borç almıştır ve bunun karşılığında Yeni Cuma Mahallesi'ndeki evini karısına satmıştır.⁵⁵⁷ Yine Ahmed Çelebi, hayatta iken, karısı Zakire'ye 5.000 akçe borç vermiştir. Ölümünden sonra muhallefâtını elinde bulunduran Ahmed'in kardeşi Pirî b. Derviş, bu borcu Zakire'den tahsil etmek için mahkemeye başvurmuş ve davayı da kazanmıştır.⁵⁵⁸ Şana Köyü'nden Ayşe Hatun, kocası Ahmed b. Mehmed ile arasındaki borç yüzünden çıkan “münâzaâtı kesîre”den sonra sulh yolunu seçmiş ve kocasından bir karasığır alarak zimmetini ibrâ etmiştir.⁵⁵⁹ Kayıtta iki tarafın boşanmış olduklarına dair bir emare bulunmamaktadır, aksine Ahmed b. Mehmed, Ayşe Hatun'un “zevci” olarak tavsif edilmiştir; dolayısıyla evlilik akdinin geçerli olduğu bir dönemde bu borç söz konusudur. Bunun yanında kocanın karısına neden ve ne borçlu olduğu belli değildir. Fakat görüleceği üzere kadın, hakkını tahakkuk ettirerek bireysel alanını korumuştur.

Bunun yanında boşanmadan sonra tarafların malları hususunda genelde herhangi bir karışıklık çıkmamaktadır. Her iki taraf da kendi mülkiyetlerinde olan malları alarak birbirlerinin zimmetlerini ibrâ etmektedirler. Örneğin Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Ahmed Beşe b. Ali, hul' ile boşadığı karısı Neslihan'dan ayna, gömlek, sandık gibi kendisine ait olan mallarını almış ve Neslihan'ın zimmetini ibrâ etmiştir.⁵⁶⁰

Bize göre önemli bir diğer örnek de, bir kadının mahkemeye başvurarak, kocası ile ortak sahip oldukları evin kendi payına ve kocası payına düşen kısımlarının hüccet ile tescil ettirilmesi talebidir. Hacı Kasım Mahallesi'nden Ayni bint Abdullah, kocası Mustafa b. Mehmed mahzârında ikrâr etmiştir. Buna göre, adı geçen mahallede bulunan boş araziyi

⁵⁵⁴ T.Ş.S., 1827, 61/3 (oğul, annesine mülk satıyor); T.Ş.S., 1831, 5/2 (oğul, annesine mülk satıyor), 56/3 (baba, kızına mülk satıyor).

⁵⁵⁵ Miras paylaşımı hakkında birkaç örnek için bkz. T.Ş.S., 1822, 18/5'den 19/1'e kadar bir ailenin miras paylaşımı. T.Ş.S., 1823-1, 12/5, T.Ş.S., 1825, 65/2, 65/3, 92/7; T.Ş.S., 1826, 21/3.

⁵⁵⁶ K. İnan, bu tür ilişkilerin aile içerisinde tabii karşılandığını, kadınların belli bir malî güce sahip olup aile içerisinde kocalarına borç verip onların borçlarına kefil olabildiklerini ve hatta borç sebebiyle satılan mülkleri alabilecek kudrette olduklarını ifade etmektedir. İnan, “Trabzon Şer'îye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri”, s. 108.

⁵⁵⁷ T.Ş.S., 1822, 56/6.

⁵⁵⁸ T.Ş.S., 1826, 20/8.

⁵⁵⁹ T.Ş.S., 1825, 17/1.

⁵⁶⁰ T.Ş.S., 1826, 20/3.

Mustafa kendi malıyla 50 kuruşa satın almış ve Ayni'nin 80 kuruşuna da üzerine bir ev bina etmişlerdir. Bu doğrultuda evin 50 kuruşu kocanın ve 80 kuruşu Ayni'nin olmak üzere hüccet verilmesini talep etmiştir.⁵⁶¹ Dolayısıyla “ben” üzerine temellendirilen bir bireysel bakış açısı çok sonraları ortaya çıkmış değildir. Bilhassa hukukun bireysel alanın muhafazası noktasındaki hassasiyeti nedeniyle, bu algı, hemen her zaman gerek devlet nezdinde gerekse bireylerin kendi algılama biçimlerinde vardır.

2.4. Trabzon Şehrinde Toplumun Temsil Edilme Biçimleri

Temeddün kaynaklı siyasal düşünüş biçiminin nihâî sonucunun “sahib-i devlet” olarak hükümdara işaret ettiği I. Bölümde açıklanmıştı. Dolayısıyla devletin şahsında temsil edildiği hükümdar, geleneksel dönem siyaset düşüncesinin ana eksenini temsil etmekteydi. Bu temsil ise bütüncül bir perspektiften devlet ve toplum gibi ayrımlara yer vermemekteydi. J. Habermas da Avrupa’da monarşik karakterli siyasal yapının, kamusal ve özel alan şeklindeki ayrımı öncelediğini ve bu ayrımın tam anlamıyla ancak 18. yüzyılda ortaya çıktığını söylemektedir. Nitekim kavram tarihi yaparak kamusal ve özel alanın ortaya çıkışını ve yapısal dönüşümünü incelediği meşhur eserinde şunları söylemektedir: “... Almanda, Latince *privatus*’dan iktibas edilen “privat”a (özel) ancak 16. yüzyılın ortasında rastlanmaktadır; bu sözcük o zaman İngilizce “private” ve Fransızca “privé” ile aynı anlamdadır. Bu anlam aşağı yukarı şunu ifade eder: kamusal görevi olmayan, [yani] *not holding public office or official position, sans emplois que l’engage dans les affaires publiques*. “Özel”, devlet aygıtının alanı dışında olmayı ifade eder; çünkü “kamusal”, bu arada mutlakiyetçilikle birlikte egemenin şahsından bağımsızlaşarak nesnelleşmekte olan devlete ilişkindir. Kamusal topluluk [veya umum], *the public, le public*,⁵⁶² “özel varlık”ların karşıtı olarak, “kamu gücü”nü ifade eder. Devlet memurları

⁵⁶¹ T.Ş.S., 1831, 6/13.

⁵⁶² “Public” kavramının karşılığı olarak Türkçe’de kullanılan “kamu” kavramının tarihi yazılmamıştır. Aşıkpaşazâde’nin, Osman Gazi’nin yaylaya çıkarken “kamu esbablarını” öküzlere yükleterek Bilecik Tekfuru’na emanet koyduğu olayı anlatan satırlarında sıfat olarak kullandığı “kamu”nun, bugün isim halindeki kullanımının kavramsal katmanlarını bilmiyoruz. (Aşıkpaşazâde, **Tevarih-i Âl-i Osman**, s. 94.) 16. yüzyıla kadar olan metinlerde kamu (bütün), kamug (bütün, hepsi), kamucıyı (ne kadar varsa, hepsi) gibi değişik şekillerde görünen ve bütün anlamında kullanılan kelimenin (Burhan Paçacıoğlu, **VIII-XVI. Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı**, Ankara, 2006, s. 279.) nasıl isim haline geldiği malumumuz değildir. Elif Ekin Akşit, “gelişmelerin farkında bir Osmanlı aydını olarak” Şemseddin Sami’nin kamu kavramına karşılık olarak “düveli, yani devletle ilgili” anlamını da eklediğini söylemektedir. (Elif Ekin Akşit, “Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye’de Kamusal Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları”, **AÜ SBF Dergisi**, S. 64/1, (2009), s. 4). E. Akşit’in yine bütün, hep vb. anlamlarda sıfat olarak kullanılan “düveli”

kamusal şahıslardır, *public persons*, *personnes publiques*; kamusal bir görevleri vardır, yaptıkları işler kamusaldır (*public office*, *servive public*) ve devletin bina ve kurumları da kamusal olarak adlandırılır. Diğer yanda özel şahıslar, özel merciler, özel işler ve özel evler vardır; Gotthelf, devlet hayatının dışında kalan şahıslardan söz eder. Devlet ile ondan dışlanmış tebaaları karşı karşıya dururlar; devlet bu yoruma göre, kamusal selâmet için, diğerleri ise kendi özel yararları için çalışır. 18. yüzyılın sonuna dek ayakta kalmış olan temel eğilimler malûmdur. Temsilî kamunun bağlı olduğu feodal erkler, kilise, prenslik ve beyler zümresi ayrışarak kutuplaşma sürecine girerler; sonuçta, bir yanda özel unsurlar, öbür yanda kamusal unsurlar olacak şekilde parçalanırlar. Kilisenin konumu Reformasyona bağlı olarak dönüşür; temsil ettiği tanrısal otoriteye olan bağlılık, yani din, özel bir meseleye dönüşür. Din özgürlüğü denen olay, tarihsel olarak ilk özel özerklik alanını güvence altına alır; kilise, varlığını herhangi bir kamu hukuku kurumu olarak sürdürür. – Prenslik erkinin kutuplaşmasına damgasını vuran ilk gelişme, kamu bütçesinin toprak beyinin özel mülkünden ayrılmasıdır. Bürokrasi ve ordu (kısmen de yargı) ile birlikte, kamu erkinin kurumları, sarayın adım adım özelleştirilen alanı karşısında nesnelleştirilir. – Zümreler bakımından ise, egemenliğe yönelik unsurlar kamu erkini içeren organlara, parlamentoya (bir bölümü ise yargı organlarına) dönüşürler; şehirlerdeki korporasyonlar ve belirli kırsal–zümresel farklılaşmalarla ayrışmaya başladıkları ölçüde meslekî zümreler de, özel özerkliğin esas alanı olarak devletin karşısında yer alacak olan “burjuva toplumu”nun alanına dönüşürler.”⁵⁶³ Dolayısıyla kamusal ve özel alan ayrılığı; devlet/toplum, politik toplum/sivil toplum, yurttaş/insan, politik haklar/insan hakları, yasal/ahlâkî vb. bir dizi ayrımı da beraberinde getirmiştir.⁵⁶⁴ Antik Yunan’dan beri bilinen kamusal ve özel alan kavramları,⁵⁶⁵ modern zamanlarda hem teorik içerikleri itibariyle hem de bunların tekabül ettikleri sosyal varlık alanları itibariyle birbirinden net biçimde ayrılmaktaydı. Özel alanla

kelimesini yanlış olarak “düveli” şeklinde okuduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kelime, Şemseddin Sami tarafından “devletle ilgili” anlamında kullanılmamaktadır.

⁵⁶³ Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s. 70-72.

⁵⁶⁴ Ferda Keskin, “Kamusal Alan ve Yalın Yaşam”, **Doğu Batı**, S. 5, (Ocak 1998-9), s. 105. F. Keskin, “yaşamın yalın ihtiyaçları” olarak isimlendirdiği *zoe* kavramı ile “iyi yaşam ihtiyacı” olarak adlandırdığı *bios* kavramları ekseninde ve M. Foucault’nun modernizmin beden üzerinde kurduğu iktidarı çözümlediği bakış açısı ile kamusal alan ve özel alan ayrımını yukarıda zikredilen karşıtlıklardan farklı bir okumaya tâbi tutmaya çalışmakta, sonuç itibariyle ise iki kavram arasındaki ayrımın modern zamanda, aslında ortadan kalktığına dair bir hipotez geliştirmektedir.

⁵⁶⁵ Hannah Arendt, son derece belirgin olduğunu söylediği bu ayrımın zaman zaman bulanıklaştığını da ifade etmektedir. Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 76.

kamusal alan arasındaki sınırları açıkça çizen üç düşünür ise Locke, Rousseau ve Hegel'di.⁵⁶⁶

Dolayısıyla konu edindiğimiz Osmanlı İmparatorluğu'nun 17. yüzyılının ilk yarısında, modern anlamda bir kamusal alan/özel alan ayrımı bulunmamakta idi; bu ayrımın neden olduğu diğer karşıtlıklar da cari değildi. Bu nedenle devlet ve toplum arasında bir ayrımın olmadığı geleneksel dönemde önemli olan soru, toplumun devletin içerisinde erimiş, pasif bir yapı olup olmadığı noktasında düğümlenmekteydi. Toplumun bir kısım toplanma ve karar alma mekanizmalarındaki yerinin siyasi erk tarafından kabul edilebilirliği ya da onunla bağdaşabilirliği, devlet ve toplum arasındaki eklem yerini teşkil etmekteydi.

Bu bölümde sicillerden elde edilen bazı belgeler nispetinde işte bu eklem yerlerinden bir kısmına işaret etmeye çalışacağız. Bunu ise şehri temsil eden bir kısım toplumsallaşma şekilleri üzerinden yapmayı deneyeceğiz. Bunlardan ilki ise kadı mahkemesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.4.1. Kadı Mahkemesinde Toplumsallaşma ve Devlet-Toplum Birlikteliği

I. Bölümde işlenmeye çalışıldığı üzere Osmanlı'da siyaset ve hukuk arasında modern anlamda bir ayrım bulunmamaktadır. Bunun en iyi göstergesi ise İ. Ortaylı'nın "hukuk ve idare adamı" olarak ifade ettiği kadıdır. Dolayısıyla bu yapı nedeniyle kadı mahkemesi aynı zamanda şehrin yönetim birimi olmaktadır. Bu yönetim birimine Osmanlıların kendilerinin verdiği isim ise "meclis-i şer'"dir.⁵⁶⁷ Burada açıkça bir toplanma biçimi ifade edilmektedir. Nitekim kadının başkanlığında kâtiplerin, muhızırın, kassamın, kimi zaman nâibin, subaşının, müftünün, hatta beylerbeyinin, davalı ve davacı tarafların, şahitlerin, mahalle halkının, şuhûdü'l-hâlin bir araya gelmesi ile oluşan meclis-i şer',

⁵⁶⁶ Tafsilat için bkz. Ömer Çaha, "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü", **Doğu Batı**, S. 5, (Ocak 1998-9), s. 84-86.

⁵⁶⁷ Bunun belîğ bir şekilde ifadesi ise hemen her kayıta kullanılan "meclis-i şer'i hatîr-i lâzîmü't-tevkîr"dir, yani "saygıya layık şer'iat meclisi". (Örnek olması açısından bkz. **T.Ş.S.**, 1830, 6/1, 6/2). Kayseri sicillerinde de "meclis-i şer'" kullanılmaktadır ve kadıya da "hâkimü'ş-şer'" denilmektedir. Ronald C. Jennings, "Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System", **Studia Islamica**, No. 48, (1978), s. 140.

oldukça önemli bir toplumsallaşma mekânını⁵⁶⁸ teşkil etmekteydi.⁵⁶⁹ Yine sıradan bir mülk satışı kaydında toplam 26 adet şühûdü'l-hâlin isminin yazılıp, bunun yanında “gayrihüm” ifadesi ile bu yazılanlardan daha çok kişinin olduğunun belirtilmesi,⁵⁷⁰ bir başka mülk satışı kaydında 22 adet kişinin isminin zikredilmesi,⁵⁷¹ bunun yanında bazen altmıştan fazla şahidin meclis-i şer‘de hazır bulunması⁵⁷² bu toplanmanın evsafı hakkında bir fikir verebilir. Elbette meclis-i şer‘ için “mahkeme” ifadesi de sicillerde kullanılmaktadır. Örneğin “Boşnak Yusuf *mahkeme-i Trabzon*’da muhızrlık hizmetini edâya taahhüd idüb kıbel-i şer‘den muhızır tayin” olunmuştur.⁵⁷³ Fakat buradaki mahkeme kavramı, kuvvetler ayrılığının olmadığı bir zaman dilimindeki anlam yükleri ile düşünülmelidir. Yani bilindiği üzere “mahkeme” kavramı, modern insan için doğrudan suç ve cezası bağlamında çağrışımlara sebebiyet vermektedir. Ya da boşanma vb. hususlar akla gelmektedir. Hâlbuki Yusuf Paşa’nın huzurunda akdedilen mecliste, ferman olunan koyunyünü tevzii için züemâdan Hasan Ağa ve Ömer Çavuş, Defter Kethüdası Abdülbaki Bey, Ali Efendi, Altı Bölük kethüdayeri Zeyni Bey, Tufanzâde Hasan Bey, Yeniçeri Serdarı Süleyman Beşe, Mustafa Beşe, Yaman (?) İsmail Beşe, Küçük Ahmed Beşe ve gayriyeri toplanmışlar, fermân üzerine 15.000 vukiyye koyunyünü askerî kesim arasında taksim edilmiştir ve bu durum kadı tarafından sicile kaydedilmiştir.⁵⁷⁴ Dolayısıyla kadının daha çok “noterlik” vazifesinin ürünü olan, hatta bunun da üzerinde idarî görevinin bir yansıması olan yukarıdaki kayıt, modern mahkeme kavramının sınırlarını aşan bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle mahkeme tabiri kadının görev manzumesinin algılanmasında kısıtlayıcı bir etki yapmaktadır.

Yukarıdan itibaren adalet üzerine yapılan açıklamalarda görülebileceği gibi, oldukça geniş kapsamlı bir anlam yüküne sahip adalet kavramı, kadının görevini tam

⁵⁶⁸ Burada “meclis” ifadesi modern anlamda parlamento gibi bir kurumsal yapıyı çağrıştırmamalıdır. Bizce meclis-i şer‘, şer‘î ahkâmın hâkim olduğu bir tür toplumsallaşma biçimidir. Biraz zorlama gibi görünse de temeddün ve amelî hikmet ile fıkıh arasındaki ilişki düşünülürse, meclis-i şer‘in kurumsal bir nitelikten ziyade insan odaklı bir topluluğa işaret ettiği düşünülebilir. Ayrıca kadının sınırlı takdir yetkisi ve şahitler eksenli bir muhakeme süreci, bu insan merkezli bakışın diğer göstergesidir. Dolayısıyla meclis, sadece kadı mahkemesinin aslı görevlilerinden müteşekkil bir kurum değildir. Toplumsal bir tabana da dayanan bütüncül bir ahkâm yeridir.

⁵⁶⁹ Kadının yardımcıları hakkında kısaca bkz. Mehmet Akif Aydın, “Osmanlı’da Hukuk”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, C.1, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: IRCICA Yayınları, 1994, s. 398-401.

⁵⁷⁰ T.Ş.S., 1821-4, 90/1.

⁵⁷¹ T.Ş.S., 1827, 13/8. 26 kişilik şühûdü'l-hâlin bulunduğu bir diğer kayıt için bkz. T.Ş.S., 1827, 84/2. T.Ş.S., 1828, 33/5 nolu kayıta da 23 adet kişi şühûdü'l-hâl olarak yazılmış ve yine “gayrihüm” ifadesi eklenmiştir.

⁵⁷² Tok, “İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü”, s. 164.

⁵⁷³ T.Ş.S., 1828, 147/4.

⁵⁷⁴ T.Ş.S., 1828, 112/1. Evâhir-i Receb 1044.

anlamıyla tanımlamakta işlevsel durmaktadır. Unutulmaması gereken husus, Osmanlı'da kuvvetler ayrılığı değil fonksiyonel bir ayrılığın hâkim olduğudur. Dolayısıyla adaletle yapılan bir vurgu idarî, malî, askerî, beledî her türlü sosyo-politik alanı kapsamaktadır.⁵⁷⁵ Fakat bugün adaletin yargı kurumu ile olan eşleşmesi ve bağımsızlığı hususu modern zihinlerimizi şartlandırmakta ve kavramların bu şartlanmalar bağlamında anlaşılmasına neden olmaktadır. Elbette kullanılmasında herhangi bir sakınca olmamakla beraber, Osmanlı'nın kadının başkanlığındaki adlî sistemine meclis-i şer' dediği unutulmamalıdır. Osmanlı bağlamında mahkeme de zaten "hakimü'ş-şer'"in hüküm verdiği idarî ve hukukî bir birimdir. Yani hüküm kelimesinin mef'ale kalıbı ile teşkil edilmiş ism-i mekân halidir. Dolayısıyla hükmün verilmesinde şer'î kaidelerin yanında birçok unsurun dâhil olduğu bir meclis hüviyetindedir. Mahkemeden çok daha kapsamlı bir yapı olan meclis-i şer', kişilerin toplandığı ve sorunlarına ya da günlük hayatını idame ettirme noktasındaki ihtiyaçlarına destek aradığı bir mahal olarak belirmektedir.

İncelenen sicillerde kullanılan tarih düşürme yöntemi genellikle 10 günlük aralıklarla tarih belirleme şeklindeki evâil, evâhir ve evâsıtı temel almaktadır. Dolayısıyla kadıların günlük ortalama kaç davaya baktıklarını ortaya koyacak bir istatistik yapmak mümkün değildir. Fakat H. Taş'ın Ankara kadısının günde ortalama 3-4 davaya baktığına dair tespitinin Trabzon için de hemen hemen geçerli olduğuna hükmedilebilir.⁵⁷⁶ Nitekim örneğin evahir-i Receb 1043 tarihli olarak 37 adet kaydın bulunması her gün için ortalama 3-4 kere meclis-i şer'in toplandığını göstermektedir.⁵⁷⁷ Yine Selh-i Şa'bân 1043 tarihinde meclis-i şer' 4 kere toplanmıştır.⁵⁷⁸ Dolayısıyla görece az olan bu toplantılarda, kadı ve yardımcılarının yanında dava tarafları, şahitler ve şuhûdül-hâl ile birlikte oldukça önemli sayıda kişi bir araya gelmekteydi. Hatta elimizde bulunan bir örnekte, mahkeme, kimi

⁵⁷⁵ B. Gencer, adaletin siyasetin de ötesindeki anlamlarını; dolayısıyla adaletin bütüncül yapısını şu şekilde ifade etmektedir: "... geleneksel insan için adalet bir 'erdem' değil 'doğal' bir şeydir. İnsan nasıl hava alamadan, yemeden-içmeden yaşayamazsa dünyada adalet olmadan ayakta kalamaz. Bugün bile mahkeme duvarlarında gördüğümüz gibi, 'adalet mülkün temelidir' (el-'adlî esâsü'l-mülk). Buradaki 'mülk' kavramı bugünkü anlamıyla münhasıran devlete tekabül etmez. Kur'ân-ı Kerîm'de bir sûreye adını veren 'mülk'ün metafizik ve ontolojik çağrışımları göz önüne alındığında, bunun sadece siyasî düzeni değil, tüm fiziksel, hatta metafiziksel düzeni kapsayan geniş bir anlamı ifade ettiği görülür. Bundan dolayıdır ki, İslâm'da –her ne kadar bu yaklaşım genelde Mu'tezile'ye maledilse de– dünyevi-fenomenal düzeyde adalet, inanç'tan önce gelir. Bunun içindir ki Fârâbî, Hâcib gibi, hükümdar için hikmet ve adalet'i, 'din ü devlet'ten önde tutmuştur. Aslında bu bir hadis-i şerif'e dayanmaktadır: 'Küfür (inançsızlık) devam eder, ama zulüm devam etmez'. (...) Bu anlayış hadis, siyasetnâme ve atasözleriyle günümüze kadar gelmiştir. 'Mülk küfür ile baki kalabilir; ancak zulüm üzere baki kalmaz'. Gencer, "Osmanlı Siyasî Felsefe ve Rejimi", s. 131.

⁵⁷⁶ Taş, **XVII. Yüzyılda Ankara**, s. 159.

⁵⁷⁷ Bkz. **T.Ş.S.**, 1828, 30/3-35/5.

⁵⁷⁸ **T.Ş.S.**, 1828, 43/4-44/1.

zaman tabir yerinde ise tam bir “şehir meclisi” niteliği gösteren toplantılara sahne olmaktaydı. Nitekim Trabzon valisi Mehmed Paşa'nın huzurunda ayân, eşraf ve civar kadıları ve *reâyâsıyla* akd-i meclis olunmuş ve Mehmed Paşa edâ-yı kelâm ederek, “elli altmış yıldan beri vilayet-i mezbûre beylerbeyileri ağaçdan düşenden suda boğulub dam divar altında kalanlardan öşr-i diyet namına beylerbeyiler akçe alırlar idi hâlâ kendi zemânımda bir akçe almadım ve ba'de'l-yevm dahi bu makûlelerden bir akçe almamağa ta'ahhüd iylerüm vech-i meşrûh üzere sicil olunsun” demiş ve ayân-ı vilâyet marifetiyle bir hüccet düzenlenmiştir.⁵⁷⁹ Dolayısıyla vilayeti ilgilendiren oldukça önemli bir mevzuda, vilayetin kadıları ile birlikte seçkinlerin, ayrıca reâyânın da hazır bulunduğu bir meclis toplanmış ve en yüksek idarî yetkili olan beylerbeyi ile aralarında bir “sözleşme” akdedilmiştir. Bu toplanma aslında Trabzon'un hemen bütün sâkinlerinin temsil edildiği büyük bir organizasyondur ve mekân da meclis-i şer' dir.

Meclis-i şer'e gelmek konusunda Osmanlı İmparatorluğu'nda herhangi bir kısıtlamanın olmadığı görülmektedir. Nitekim kadın ve erkek arasında, gerek hak talebinde gerekse “noterlik” işlemlerinde, meclis-i şer'de bulunmak konusunda hiçbir fark bulunmamaktadır. Mülk sahipliğinden borç-alacak ilişkilerine, miras haklarının savunulmasından boşanma taleplerine kadar birçok hususta sicillerde kadınlar ile karşılaşmak mümkündür. Yine kadınların sistemin nasıl işlediğinden haberdar oldukları ve bu doğrultuda kendilerini emniyete almak için bir kısım önlemlere başvurdukları müşahede edilebilmektedir. Hatta bir yeniçeriye karşı dahi kendilerini savunabilmekte ve kadıya giderek haklarının tahakkukunu temin edebilmektedirler. Elif, Ziyade ve Cemile adlı kız kardeşler doğrudan (vekil kullanmadan), Dersaadet yeniçerilerinden İsmail Beşe'den davacı olmuşlardır. Bundan önce, vefat eden kardeşleri Mustafa'nın Cuid (?) adlı vakıf köyde bulunan bir kıt'a kendirliğini köy câbisi İbrahim Beşe'den tapu ile almışlar iken, İsmail Beşe tasarruflarına mani olmaktadır. Bunun üzerine İsmail Beşe sorgulanmış ve kendisinin de kendirliği köy câbisinden tapu ile aldığını söylemiştir. İsmail'in cevabı şer'î bulunmamış ve kız kardeşlerin “Zeyd'in babasından intikâl iden bir kıt'a kendirlik Zeyd-i mezbur fevt olub evladı kalmadığına binâen tapuya müstehak oldukda müteveffâ-yı mezburun kızkarındaşları babamız tasarruf idegeldiği topraklardır deyü haricden kimesneyi tapulatmayub sahib-i arz ismin virüb tapulamağa şer'en kadir olur mu? Beyan buyurulub cevab oluna. El-cevab: Olurlar, kanûn-ı cedid üzere emr-i Sultâni böyle cari olmağın ...

⁵⁷⁹ T.Ş.S., 1830, 96/7.

ulü'l-emrin bu babda emrine itaat vacibdir muhalefet câiz değildir” içerikli bir fetva ibrâz etmeleri üzerine, kendirliği “kendüleri zabt ve tasarruf itmek üzere” karar verilmiştir.⁵⁸⁰ Yine gerek Müslüman kadınlar gerekse gayr-i Müslim kadınlar, vekil kullanmadan mülk alıp-satmak ve borç-alıp vermek için meclis-i şer‘de hazır bulunabilmektedirler.⁵⁸¹

Bunun yanında Müslim ve gayr-i Müslimlerin de hakkın tahakkukunda meclis-i şer‘e gitmekte herhangi bir farkları yoktur. Hatta gayr-i Müslimlerin kadı mahkemesini sıklıkla kullandıklarını biliyoruz. Öyle ki Müslümanlar ve askerî kesim hakkında rahatlıkla davacı olabilmekte, sıkça dava da kazanabilmektedirler.⁵⁸² Yine Rum ve Ermeni cemaatlerini ilgilendiren ortak konularda, meclis-i şer‘de toplanılmakta ve anlaşmaya varılmaktaydı.⁵⁸³ Dolayısıyla zimmîler hem kendi aralarındaki meselelerde, hem de Müslümanlar ile olan anlaşma/anlaşmazlıklarda sıklıkla meclis-i şer‘e gitmekteydiler.

Meclis-i şer‘de doğrudan temsil edilme noktasındaki tek istisna çocuklar ve köleler hususunda idi. Henüz reşit olmayan çocukların bu durumu normal karşılanabilir. Nitekim vasileri aracılığıyla mülkiyet haklarının korunduğu⁵⁸⁴ ve nafakasız çocuklara nafaka bağlandığı görülmektedir. Bunun yanında reşit olan çocukların ehliyet elde ettikten sonra, kendi haklarını aramada zaman kaybetmeden meclis-i şer‘e geldikleri görülmektedir.⁵⁸⁵

Fakat köleler ve hizmetkârlar kendi başlarına değil efendileri ile mahkemede temsil edilmekteydiler. Bununla birlikte elimizde bulunan bir örnek, hizmetkârların kendi

⁵⁸⁰ T.Ş.S., 1821-4, 20/5.

⁵⁸¹ Bkz. İnan, “1831 Nolu Şer‘iye Siciline Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Trabzon’da Mülk Satışları”, s. 107; aynı yazar, “Kadı Sicillerine Göre Akçaabat’ta Mülk Satışları (1648-1658)”, s. 111; aynı yazar, “Trabzon Ser‘iye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri”, s. 107-108.

⁵⁸² Kemal Çiçek, “Osmanlılar Zamanında Kıbrıs’ta Türk Adaleti ve Rumlar”, **Kıbrıs’tan Kafkasya’ya Osmanlı Dünyasında Siyaset, Adalet ve Raiyet**, (Haz. Kemal Çiçek-Abdullah Saydam), Trabzon: Derya Kitabevi, 1998, s. 67-97; aynı yazar, “Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmîlerin Yargı Tercihî”, **Pax Ottomana**, (Ed. Kemal Çiçek), Ankara: Sota ve Yeni Türkiye Yayınları, 2001, s. 31-49. Zimmîlerin kadı mahkemesini kullanmaları hususunda genel olarak bkz. Yavuz Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat’a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2001, s. 247-249.

⁵⁸³ T.Ş.S., 1828, 164/9. Evâhir-i Ramazan 1045. Bu konu hakkında Kudüs kadısına ve Kudüs Sancakbeyine yazılan hüküm için bkz. T.Ş.S., 1828, 165/3. Aynı içerikli Trabzon, Sinop ve bazı başka kadılıklara yazılan hüküm için bkz. T.Ş.S., 1828, 165/4.

⁵⁸⁴ Görele sâkinlerinden merhum Mehmed adlı yeniçerinin çocuklarının vasisi Mehmed Bey, şehir subaşı Veli Çelebi’den davacı olmuştur. Buna göre, Cafer b. Abdullah adlı Eflak asıllı köle, merhum Mehmed Bey’in kölesidir. Fakat iki sene önce firar etmiştir ve firarî iken bir yeniçeri tarafından bulunmuş, Veli Çelebi’ye teslim edilmiştir. Bu durumun udûl-i ricâl tarafından da tasdik edilmesi üzerine köle, yetim çocuklara teslim edilmiştir. T.Ş.S., 1821-4, 52/1. Benzer bir örnek için bkz. T.Ş.S., 1824, 51/3.

⁵⁸⁵ T.Ş.S., 1824, 89/8.

bağlamlarında bir benlik taşıdıklarına ve meclis-i şer‘de bu şekilde temsil edildiklerine dair izlenimler edinmemizi sağlamaktadır. Trabzon sâkinlerinden Ahmed Çelebi b. Veli Bey, Muçura Köyü’nden Musli adlı acemioglanını meclis-i şer‘e “ihzâr” etmiş ve davacı olmuştur. Musli, “meclis”te hazır olan Fazlı adlı “emred”i darp edip hançer ile de yaralamıştır. Fazlı’nın yarasına bakıldıktan sonra hizmetkâr, “beni mecruh iden Musli’dir gayri kimesneden *davam* yokdur” demiştir. Neticede şahitlerle de durumun ispat edilmesinden sonra Musli suçlu bulunmuştur.⁵⁸⁶ Görüleceği üzere davayı açan Fazlı’nın efendisidir; fakat “*davam* yokdur” ifadesinden anlaşılacağı üzere davanın asıl sahibi hizmetkâr Fazlı’dır ve kendisi de meclis-i şer‘de hazır bulunmaktadır. Dolayısıyla birinci tekil şahıs ağzından davasını savunmaktadır.⁵⁸⁷

Kölelerin genellikle efendileri ile birlikte meclis-i şer‘de temsil edilmelerine rağmen⁵⁸⁸ elimizdeki bir örnek, bir grup “abd-i âbık”ın doğrudan meclis-i şer‘e başvurduklarını ve hatta Gürcistan’dan “gasb” ettikleri esirleri, orada, sefinesine koydukları kişiden geri aldıklarına dair bir hüccet düzenlettirmişlerdir. Buna göre, Trabzon Valisi Mehmed Paşa’nın huzurunda akdedilen mecliste, “abd-i âbık” taifesinden Mehmed b. Abdullah, Rıdvan b. Abdullah, Piyale b. Abdullah, Ali b. Abdullah ve Ramazan b. Abdullah adlı kişiler, Trabzon sâkinlerinden Kalkanzâde Hasan Çelebi b. Mehmed Beşe “muvacehesinde ikrâr ve itirâf idüb” bundan önce Gürcistan tarafından Mekril taifesinden “gasben ihrâc” eyledikleri 2 bakire kızı, 5 “avreti”, 4 “oğlanı” ve 45 vukiyye ipliği, Hasan Çelebi’nin sefinesine koyduklarını ve şimdi geri aldıklarını; dolayısıyla Hasan Çelebi ve sefinesi ile hiçbir alakalarının kalmadığını bildirmişlerdir. Hasan Çelebi’nin de durumu aynen onaylaması üzerine mesele sicile kaydedilmiştir.⁵⁸⁹ Bilindiği üzere “âbık” efendisinden kaçan köle hakkında kullanılan bir tâbirdir ve bunları bulan kimselerin “ahz

⁵⁸⁶ T.Ş.S., 1828, 39/2.

⁵⁸⁷ Bununla birlikte hizmetkârların köle statüsünde olmadıkları anlaşılmaktadır. Meclis-i şer‘de efendileri ile birlikte temsil edilmeleri nokta-i nazarından onların hür insanlar ve köleler arasında bir konumda oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim elimizdeki bir örnek hür bir babanın kızını hizmetkâr olarak vermesine dairdir. Buna göre, Mahmud b. Bahadır’ın kızı “hizmetkâr”dır ve Fatma’yı, babası Mahmud, Galimona Mahallesi’nden Osman b. Arslan’a “hizmetkârlığa” vermiştir. Fatma, Osman’ın sığırının başına ip bağlayıp onu su içmeye götürürken sığır korkmuş ve ip Fatma’nın koluna dolaşmış, neticede sığırın arkasında sürüklenerek ölmüştür. T.Ş.S., 1828, 66/5.

⁵⁸⁸ Örneğin bkz. T.Ş.S., 1824, 20/1. Bununla birlikte kölelere nafaka bağlanması onların doğrudan muhatap alındıklarına dair yorumlanabilir. Nitekim Üveys Çelebi, sahibi olmadan bulunan bir köleyi meclis-i şer‘e getirmiş ve sahibi gelene kadar kendisine “kıbel-i şer‘”den nafaka tayin olunmasını istemiştir. Bunun üzerine 10 akçe nafaka takdir olunmuştur. T.Ş.S., 1826, 63/4.

⁵⁸⁹ T.Ş.S., 1824, 7/9.

ve hıfz” eylemesi gerekmektedir.⁵⁹⁰ Hâlbuki yukarıdaki örnekte, hâlâ köle statüsünde olan kişiler, hür bir insan gibi hareket etmekte ve kendilerinin “abd-i âbık” olduğunun bilinmesine rağmen, şehrin en yetkili amiri olan beylerbeyinin karşısında mülkiyet haklarına dair bir hüccet düzenlettirebilmektedirler.

Görülebileceği üzere bireyler hemen her türlü aidiyetleri ile meclis-i şer‘e dâhil olabilmekte ve hak-tahakkuk denkleminde herhangi bir sorunla karşılaşmamaktadırlar. Yine kadının sınırlı takdir yetkisi nedeniyle meclis-i şer‘in en etkili kişilerinin udûl olduğu görülmektedir. Yani meclis-i şer‘de toplumun hemen her kesiminden o anki mevzuda bilgi sahibi olan güvenilir kişiler, meclis-i şer‘in sonucunu doğrudan etkilemektedirler. Bu ise toplumsal dinamiğin devlet ile olan buluşma noktasına işaret etmektedir. Hemen herkesin udûl olabildiği bir adlî/ıdarî yapıda meydana gelen toplanma biçimi ise, kendi bağlamında oldukça geniş katılımlı bir “meclis”e işaret etmektedir. Nitekim meclis-i şer‘e hem toplumun hemen her kesiminden kişinin dâhil olabilmesinin, hem de herkesin şuhûdü’l-hâl olarak dava sürecini izleyebilmesinin temin etmiş olduğu “aleniyet”, âdil siyaset ekseninde bir uzlaşma vücuda getirmekteydi.

Elbette modern anlamda bir eşitlik söz konusu değildir.⁵⁹¹ Örneğin şahadet konusunda bir erkeğin şahadeti mukabili iki kadının şahadeti kabul edilmektedir. Bununla birlikte kadınların udûl-i ricâl arasında zikredilmesi, kendi bağlamında bir eşitlik algısı olduğunu da düşündürmektedir. Örneğin Güllü bint Hamza adlı kadın, cariyesi Raziye bint Abdullah’ı önce azad etmiş, akabinde de kocası Behram’a Raziye’nin rızası ile nikâhlanmıştır. Raziye ise daha sonra bu nikâhın kendi rızası ile olduğunu inkâr etmiştir. Neticede nikâhın Raziye’nin rızası ile olduğuna dair Güllü’den delil talep edilmiş, “udûl-i ricâlden el-hacc Mustafa (b.) el-hacc İbrahim ve Fatma bint Abdullah ve Saliha bint Hamza nam hatunlar”, nikâhın Raziye’nin rızası ile olduğuna dair şahitlik yapmışlardır.⁵⁹² Netice itibariyle kadınlar da “udûl” olabilmektedirler. Hatta kadına ve ifadesine verilen önemi göstermesi açısından elimizdeki bir örnek oldukça manidardır. Görele sâkinlerinden müteveffa Piri Reis’in küçük çocuklarının vasisi, Trabzon sâkinlerinden Osman Çelebi b.

⁵⁹⁰ Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C. 1, s. 6.

⁵⁹¹ Eşitlik hususunda kadınların durumu modern dönem için de sorunsuz bir alan olarak düşünülmemektedir. Nitekim burjuva kamusalığının ataerkilliği ve feminist kuramın buna eleştirisi için bkz. Çaha, “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü”, s. 89-91; Songül Demir, “Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Ötekinin Yeri”, **Doğu Batı**, S. 5, (Ocak 1998-9), s. 233-237.

⁵⁹² **T.Ş.S.**, 1824, 67/6.

Yahya'dır. Ölen babalarından kendilerine kalan bir cariye (Bad-ı Saba), firar ederek Akçaabad Nahiyesi'ndeki Vayton adlı köyden Ali Beşe'nin küçük çocuklarının evine sığınmıştır. Osman Çelebi, Ali Beşe'nin çocuklarının vasisi Mehmed Beşe'yi dava etmiş ve cariyeyi talep etmiştir. Mehmed Beşe cevabında, cariyenin Pirî Reis'in olduğunu doğrulamış; fakat karısından satın aldıklarını ifade etmiştir. Bunun üzerine cariye mahkemeye getirilmiş ve Trabzon Beylerbeyisi Yusuf Paşa tarafından da Pirî Reis'in hanımına (Görel'e) adamlar *gönderilerek* cariyeyi satıp-satmadığı sorulmuştur. Satmadığını ifade etmesi üzerine de cariye, tekrar Pirî Reis'in çocuklarına intikâl etmiştir.⁵⁹³ Yine gayr-i Müslimler de “udûl” addedilebilmektedirler. Konstantin ve Gorgor, gayr-i Müslimlere ait bir borç-alacak davasında “udûl” olarak karşımıza çıkmaktadırlar.⁵⁹⁴ Yine köleler “udûl” olarak karşımıza çıkmasalar da meclis-i şer‘de verdikleri ifadenin muhakeme sürecinde işlevsel olduğu ve mahkeme nezdinde anlam ifade ettiği görülmektedir. Örneğin Mehmed Çelebi b. el-hacc İshak, Rus asıllı kölesi Keyvan'ı yaralı bir vaziyette meclis-i şer‘e getirmiş ve Keyvan koyunlarını otlatırken Mescid-i Yaylak adlı mevzide, bazı kimselerin, 20 Muharrem günü koyunlarını basıp 100 adetini zayi ettiklerini ve Keyvan'ı da balta ile yaraladıklarını söylemiştir. Bunun üzerine Mehmed Çelebi, Keyvan'ın yarasına bakılması ve durumun sorulmasını istemiş, ayrıca neticenin “tahrîr” edilmesini talep etmiştir. Bu talepten sonra Keyvan cevabında, “beni mecrûh iden işbu hâzır-ı fi'l-meclis olan” Abdullah'dır demiştir. Abdullah da yoldaşlarının Türkmanoğlu Davud, Konstantinoğlu Milam (?), Receb, Ömeroğlu Mehmed ve Yoroğlu Yori adlı kişiler olduğunu söylemiş ve son olarak Keyvan'ın yarasına bakılarak durum sicile kaydedilmiştir.⁵⁹⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nda bir şehirde yaşayan bütün unsurların bir araya gelebilmesini mümkün kılan birleştirici unsurun, meclis-i şer‘de cari olan hukuk olduğu görülmektedir. Bu hukuk ise Osmanlı nezdinde fıkıh olarak nitelenmekte ve en azından teoride herhangi bir kamusal hukuk, özel hukuk ayrımı bulunmamaktadır. Nitekim hem kamuya ait⁵⁹⁶ hem de özel hukuka ait meselelerin getirildiği sadece tek bir merci bulunmaktadır, o da meclis-i şer‘dir. Najwa al-Qattan da hemen her konuda, toplumun hemen her kesiminden kişilerin kendilerine yer edinebildikleri meclis-i şer‘in, bu

⁵⁹³ T.Ş.S., 1824, 51/3.

⁵⁹⁴ T.Ş.S., 1820-6, 41/6.

⁵⁹⁵ T.Ş.S., 1824, 20/1.

⁵⁹⁶ Burada bir hatırlatma yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Osmanlı bağlamında kamu hakkı aslında Allah'ın hakkına işaret etmektedir.

kuşatıcılığının farkına varmış ve ayrıca burasının bir “kamusal bilgi havuzu” olduğu tespitini yapmıştır.⁵⁹⁷ Gerçekten topluma dair birçok mesele hakkında sicillerde bulunabilen bilgiler, meclis-i şer‘e bir tür arşiv niteliği de kazandırmaktadır; fakat yukarıda beytül-mâl hususunda verdiğimiz örnekte görüldüğü üzere, geçmişe dönük bilgilerin edinildiği asıl merciin geleneksel düşünüş biçimine uygun bir şekilde, arşiv gibi bir kurumdan⁵⁹⁸ ziyade insanlar, yani udûl olduğu görülmektedir. Elbette sicillere yazılan hiçbir bilgiden istifade edilmiyordu gibi bir durum söz konusu değildir, ama aslolan kişilerin beyanlarıdır. Bu da geleneksel dönemi itibariyle Osmanlı “bürokratik” zihniyetinin kurum odaklı bir algıdan ziyade, insan odaklı bir algıya sahip olduğunu göstermektedir.

Nitekim toplumun hemen her ferdinin temsil edilebildiği meclis-i şer‘in somut mekânına bakıldığında ise sabit bir kamu binasından ziyade, genelde kadının ikamet mahallinde, yani evinde toplandığı görülmektedir.⁵⁹⁹ Aslında kadı nerede ise meclis-i şer‘ de oradadır. Nitekim Trabzon’da incelediğimiz dönemin sicillerinde herhangi bir mahkeme binasını çağrıştıracak yapıya tesadüf edilmemiştir. Bu bağlamda mahkeme olarak kullanılan kadının evi, modern bir zihin uyarınca kamusal mekân olarak mı yoksa özel alan olarak mı kabul edilecektir? Dolayısıyla kadının evinin mahkeme olması, Osmanlı’da kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı bulanıklaştırmaktadır. Buradan Osmanlı’da herhangi bir özel alanın olmadığı anlaşılmalıdır. Nitekim mahremiyet üzerinden hayatını temellendiren bir zihnin özel alanlarının olması tabiidir; fakat mesele modern anlamda karşılığı olan bir ayrımın olmaması hususudur. Bu durumu en iyi gösteren meselelerden biri de Osmanlı evinin yapısıdır. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde bir parantez açıp, Osmanlı evinin hususiyetine bir bakmak ve kamusal ve özel alan noktasındaki konumunu değerlendirmek gerekmektedir. Böylece ailenin geleneksel siyaset düşüncesindeki yeri hakkında da belli oranda fikir sahibi olunabilecektir.

⁵⁹⁷ Al-Qattan, “Devlet ve Dinin Kesişiminde Bölgesel Hukuk”, s. 271.

⁵⁹⁸ H. Taş, kadınların kendi görev süreleri içindeki belgeleri kendilerinin muhafaza ettiklerini, görev süreleri sona erdiğinde, bu belgeleri yerlerine gelecek kadıya ya bizzat teslim ettiklerini ya da bu iş için birisini görevlendirdiklerini söylemektedir. Böyle olmakla birlikte hemen her kazaya ait defter serilerinde tarih bakımından boşluklar bulunmaktadır. Bunu sadece zaman içerisinde meydana gelen kayıplara bağlamak doğru değildir. Bu kayıpların yanı sıra “resmî” evrakın “özel” muhafazada olmasının da bu kayıpları anlamlandırmakta hesaba katılması gerekmektedir. (Hülya Taş, “Osmanlı Kadı Mahkemesinde ‘Şühûdü’l-Hâl’ Nasıl Değerlendirilebilir?”, **Bilig**, S. 44, (2008), s. 28). Dolayısıyla “kamusal” bir belge külliyatı bir kadının “özel”liği ile muhafaza edilmektedir. Bu da yine kamusal ve özel alan ayrımlarının tam olmadığını göstermektedir.

⁵⁹⁹ Ergenç, **Ankara ve Konya**, s. 22.

2.4.1.1. Aile ve Siyaset: “Kamusal Alan” ile “Özel Alan” Arasında Aile

Osmanlı evi, Avrupa’daki çağdaşları ile karşılaştırılarak, kamusal alanın oluşumu esnasında evin özelleşerek bireyselleşmesi hususuna dair bir araştırma yapılmamıştır. Nitekim J. Habermas, Avrupa’da evin burjuvalaşma sürecindeki değişimini kamusal alan bağlamında değerlendirerek, 17. yüzyılın burjuvalaşmakta olan İngiliz kırsal soylularının bile, “evin ayrılmamışlığına” dayalı eski hayat tarzından uzaklaşıyor olduklarını belirtmektedir. Ona göre hayatın özelleşmesi, mimarî tarzdaki dönüşümde de gözlenebilmektedir. Yeni inşa edilen evler yüksek çatılıdır ve geniş sofa moda olmaktan çıkmıştır. Yemek odası ve oturma odası birinci kata aktarılırken, eskiden sofada yer alan birçok işlev, olağan büyüklükteki odalara dağıtılmıştır. Hayatın önemli bir bölümünün yaşandığı avlu da küçülmüştür. Avlu evin ortasından arka cephesine aktarılmıştır. Yine büyük şehirlerdeki modern özel evlerde, evin işlevlerinin tümünü birbirinden ayırılmadan kapsayan mekânlar olabildiğince küçültülmüştür. Girişlerdeki geniş salonlar iyice küçülerek hollere dönüşmüştür. Kutsallığını yitirmiş olan mutfakta, aile ve “evi koruyan ruhlar” yerini artık aşçı ve hizmetçilere bırakmıştır. Bilhassa avlular genellikle daracak, “pis kokan”, rutubetli köşeler haline gelmiştir. Yine bütün ailenin bir arada bulunduğu aile odaları, ya iyice küçülmüş ya da hepten yok olmuştur. Buna karşılık tek tek aile fertlerine ait odalar, giderek çoğalarak kendine özgü tefriş edilmeye başlanmıştır. Aile mensubunun evin içerisinde de tekbaşınalaşması kibarlık sayılmaya başlamıştır.⁶⁰⁰ Osmanlı’da ise haremlik ve selâmlık⁶⁰¹ şeklinde düzenlenen evin haremlik bölümü “özel alan”ı, selâmlık

⁶⁰⁰ Tafsilat için bkz. Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s. 118-119. S. Ögün de, bu süreci şu şekilde ifade etmektedir: “... ev burjuva mahremiyetinin çekirdek aile üzerinden kutsanan ve duvarlarına ‘Home, sweet home’ levhasının asıldığı standart ve kültür-dışı olarak tanımlanan ve ekonomi-politik olana indirgenmiş boğucu, sıkıcı kamusal hayatın acısının çıkarılabildiği dört duvar arası mekanlar haline geldi.” Süleyman Seyfi Ögün, **Politika ve Kültür**, Bursa: Dora Yayınları, 2010, s. 3-4.

⁶⁰¹ Trabzon’da bu durum dâhiliye ve hâriciye mülk menzil olarak da ifade edilmektedir. (Trabzon evleri hakkında bkz. Açık, “Bir Yeniden İnşa Denemesi”, s. 227). Ayrıca bir kısım kişilerin evlerinin odalarını kiradadıkları görülmektedir. Örneğin Esmâ bint Abdullah adlı bir kadının Emine bint Hamza’nın evinin bir odasında kiracı olarak ikâmet ettiği görülmektedir. (T.Ş.S., 1824, 13/6). Dolayısıyla bugünkü mahremiyet algımız itibariyle kabul edilmesi zor olan böyle bir oda kiralama hususu, Osmanlı evinin özel alan olma vasfını sorunlu hale getirmekte, hem de Osmanlı evinin mimarî yapısı hakkında bizi daha çok düşünmeye sevk etmektedir. Nitekim Esmâ adlı kadının “hâriciye” olarak isimlendirilen bölümdeki bir odayı kiralamış olması muhtemeldir ve bu durum hâriciye bölümünün isminden de anlaşılabilir üzere “kamusal”lığa dair yorumlanabilir. Trabzon’da, 17. yüzyılın ilk yarısında ayrıca “selâmlık oda” olarak nitelendirilen bölümlere de rastlamak mümkündür. (Bkz. T.Ş.S., 1833, 7/4). Nitekim bu kayıta, taşra selâmlık odanın ve bahçenin Fatma Hatun’un kocası tarafından Ahmed Ağa adlı bir yabancıya hibe edildiğine dair bir iddia bulunmaktadır. Bu durum Osmanlı evinin bugün anladığımız manada bir bütünlüğe sahip olmadığını bir başka delildir. Bir evdeki bir odanın, bir başkasına hibe veya satılmasının konu edilmesi bunu açıkça göstermektedir. Yine bir kısım kayıtlarda karşılaştığımız “iç ev” ifadesi de bir bütün olarak evlerin hem “özel”lik hem “kamusal”lığı beraber barındırdığına dair yorumlanabilir. T.Ş.S., 1833, 37/7.

ise “kamu”ya açılan ilk bölümü teşkil etmekteydi. Buradan avluya oradan varsa bahçeye açılarak tedricen “kamusal”a doğru giden bir kurulum söz konusu idi. Yani evin kendisi de aslında bir “kamusal”lık içeriyordu. Selâmlık ve avlu bunun en iyi göstergeleri idi. Dolayısıyla “özel” ve “kamusal alan”lar, kendi yerlerini bilmek koşuluyla bir ad altında toplanarak birliktelik vücuda getiriyorlardı. Biraz önce zikrettiğimiz kompartımanlar da “özel”den “kamusal”a giden yoldaki hiyerarşiyi belirliyordu. Haremin en korunaklı bölüm olması nedeniyle, “kamusal” ile arasındaki hiyerarşi en büyük alanı oluşturuyordu, bunun ardından selâmlığın gelmesi; dolayısıyla ev sahibinin isteği doğrultusunda “kamusal”a açılabilmesi, hiyerarşik düzendeki alanı biraz daha daraltmaktaydı. Genelde duvarlar arkasına gizlenen avlu/bahçe ise yine ev sahibinin isteği doğrultusunda selâmlıktan daha çok “kamusal”a açılacak bir muhiti temsil ederek, hiyerarşide küçük bir oynama daha yapmaktaydı. Son olarak mahalleye çıkan Osmanlı bireyi, yine kendi “özel alan”ını muhafaza ederek, hiyerarşik alanın en tepesi ile buluşma imkânına kavuşuyordu. Bunun yanında çalışmamızın başından itibaren ifade ettiğimiz temeddün kaynaklı sosyal organizasyon uyarınca, evden mahalleye açılan bireyin, mahallenin diğer ferdleri ile “kamusal”lık içinde bir mahalle özeli barındırdıkları da söylenebilir. Nitekim müteselsilen kefalet, yani mahallelinin birbirlerini tanıyan ve birbirlerinden sorumlu olan insanlar olması bu durumun en önemli göstergesi olsa gerektir. Bunun yanında elimizde örnek olmamasına rağmen, bir başka mahalleden kendi mahallelerine gelen bir yabancıyı doğrudan “özel”lerine potansiyel tehlike olarak gören bir mahalleli algısı olduğunu tahmin etmek zor değildir. Dolayısıyla geleneksel dönemde modern anlamda hukukî olarak tanımlanmış bir kamusal ve özel alan ayrımının bulunmadığını, Osmanlı zihninde ve pratiğinde de “kamusal” ve “özel alan”ların belli bir hiyerarşi çerçevesinde, her biri kendi yerinin farkında olarak bir araya getirildiğini müşahade ediyoruz.

Yine bilindiği üzere geleneksel Osmanlı evlerinde, oda esas yaşama alanlarını, yaşamının bütününe kapsamaktadır. Ev ahalisi odada gününü geçirmektedir. Ayrıca misafir kabul etmekte, sohbet etmekte⁶⁰² ve gece yüklükten çıkarıp serdiği yatağıyla yaşamın en önemli safhalarından biri olan uyuma işini yerine getirmektedir. Dolayısıyla eve karakterini veren, evin anlamını bütünleyen birim odalardır. Fakat bu odalar henüz bireyselleşmemiştir, her biri kendi vazifesini icra eden ve odayı kullananlar ile karakterize olan yaşam alanları hüviyetinde değildirlir. Yine yatak odası takımı gibi mobilyalar henüz

⁶⁰² Turgut Cansever, “Osmanlı Evi”, *Yeni Türkiye*, C. 34, S. 701, Osmanlı Özel Sayısı IV, (2000), s. 481.

yoktur.⁶⁰³ Bütün modern öncesi toplumlar gibi Osmanlılar da çok işlevli odalar, salonlar ve avlular yapmışlardır. Örneğin Fransa’da da 18. yüzyıla kadar tek işlevli birimlere göre yapılmış evler bulunmamaktadır.⁶⁰⁴

Böyle bir evde yaşayan Osmanlı ailesinin modern anlamda bir “özellik”i bulunmamaktaydı. Bilindiği üzere, Avrupa’da 17. ve 18. yüzyıllarda gelişen sanayi toplumunda, ekonomik üretim faaliyetleri aileden kopmuştur. Bunun yanında ailenin geleneksel fonksiyonları da bir ailenin dışına taşınmıştır. Kapitalizm öncesi toplumda hem tarım, hem de imalat sektörünün merkezi durumundaki aile, sanayi toplumunda bu işlevini ailenin dışındaki kamusal alana bırakmıştır. Yine geleneksel dönemde siyasî yaşamın da en önemli merkezi ailedir.⁶⁰⁵ Modern toplumda ise ailenin bu işlevini de yitirdiği görülmektedir. Dolayısıyla geleneksel toplumda kısaca siyasal, kültürel, ekonomik yaşamın merkezi konumundaki aile, modern toplumda bu yöndeki işlevlerini ailenin dışındaki sosyal alana bırakmıştır. Modernizmin en gelişmiş halinde ise doğumevleri, kreşler, okullar, restoranlar, oteller, çamaşırhaneler, kuru temizlemeciler, fırınlar, imalathaneler, terziler, konfeksiyonlar, okuma kulüpleri, temizlik şirketleri, huzurevleri vb. geleneksel ailenin faaliyetlerini birer birer alarak kamusal alana taşımışlardır.⁶⁰⁶

Dolayısıyla incelediğimiz dönemde aile henüz “kamusal” vazifelerinden arındırılmamıştır ve modern anlamda bir “özellik”i bulunmamaktadır. Nitekim elimizdeki bir örnek devletin en mühim siyasal icraatlarından olan savaşa aileyi dâhil ettiğini göstermektedir. Savaş kaçaklarını bildirmeyenlerin evlilik akidlerinin talâk-ı selâse ile son bulması yönündeki hüküm, aile ve siyaset arasındaki ilişkiyi; dolayısıyla ailenin ve bireylerin “kamusal” vazifelerini göstermesi açısından manidardır. Revan Kalesi’nin ele geçirilmesinden sonra Safeviler tekrar kaleyi muhasara etmişler ve bu sebepten ötürü nefir-i amm ilan edilmiştir. Buna göre, sadriazam tarafından padişahın “vekâletleri mührü urulub” yazılan hükümde Trabzon Beylerbeyi, Trabzon Ağası, serdarı, erbâb-ı timârı ve züemâsı, yeniçeri seferlisi, korucusu ve oturağı, bölük halkının seferlisi ve oturağı, topçu

⁶⁰³ A. Turan Alkan, “Ev ve Ailenin Değişimi”, **Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi**, C. 2, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1992, s. 792; Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 226-227.

⁶⁰⁴ Bkz. Uğur Tanyeli, “Osmanlı Metropollerinde Evlerin Konfor ve Lüks Normları (16.-18. Yüzyıllar)”, **Soframız Nur Hanemiz Mamur Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak**, (Ed. Suraiya Faroqhi-Christoph K. Neumann/çev. Zeynep Yelçe), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006, s. 335, 348 (dipnot 3).

⁶⁰⁵ Hanedan isimleri ile anılan siyasal mekanizmalar bu durumun iyi bir göstergesidir.

⁶⁰⁶ Çaha, “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü”, s. 83, 91.

ve cebecisi yani 100.000'den 1 akçeye mutasarrıf olan padişahın kulları muhatap alınarak, bu muhasara nedeniyle bunu engellemenin “göğsünde imanı olan ümmete vacib ve farz” olduğu belirtilmiş; “askerî geçinip” vilâyette üzerlerinden “kuş uçurmayanların” hangi taifeden ise “oturağım, korucuyum sefere gelmek kanun değildir” demeyerek atlı ve silahlı olarak Erzurum'da kendilerine yetişmeleri emrolunmuştur. Bu hususta hiçbir bahane öne sürülmemesi gerektiği, ayrıca “hazret-i sultan-ı kevineynin de bu din için gaza yolunda çekdikleri mihnete ittibaen nefir-i âmm idüb” gelmeleri istenmiştir. Buna göre, beylerbeyi “mükemmel ve müretteb yarar yiğitleri” ile orduya Ramazan'ın 20'sine değin yetişmelidir; fakat 500 yiğitten az olursa “hakkından gelmek muhakkaktır”. Ayrıca askerî halkının her sınıfının bir özür ve bahane üretmemeleri tenbih edilmiştir. Eğer seferden gafil olurlarsa padişahın “aziz mübarek başları için” vilâyetlerinde teftiş olunacakları, bulunanların mallarının mirî için alınacağı ve “cem-i vilâyetlünüzü talâk-ı selâse ile birbirlerine bend olunub şart virilür ki her ne vakit vilâyetinize gelüb vâsıl olursuz vilâyet halkı sizi kayd ve bend ile saadetlü padişahımızın rikâb-ı hümayûnlarına getüreler ki huzur-ı hümayûnlarında cezanuz virüb bir daha askerî geçinüb saadetlü padişahımızın böyle vakitte hizmette ve seferinde bulunmayanlara mucib-i ibret olasız” denilerek ordu mensupları oldukça canlı bir dille hem sefere çağrılmışlar hem de tehdit edilmişlerdir.⁶⁰⁷

Görülebileceği üzere seferden kaçarlarsa ise “vilâyetlü”leri tâlâk-ı selâse ile birbirlerine bağlanacaklar ve kaçanları merkeze götüreceklerdir. Burada bizim açımızdan özellikle önemli olan nokta, devletin bireylerin evlilik ilişkilerini siyasal bir zemine taşıyarak, her birini kaçak askerîlerin takip edilmesinde nikâhları üzerinden bağlamasıdır. Bu örnek, aile ve siyaset, ayrıca “kamu” vazifesi arasındaki bağlantının en önemli göstergelerinden birini teşkil etmektedir.⁶⁰⁸ Nitekim talâk-ı selâse ile bir bağlantı kurularak devlete yükümlü hale getirilen aile reisleri, devletin çıkarları için kaçak askerîleri yakalamakla vazifelendirilmişlerdir. Bu örnekte ayrıca askerî zümreye karşı devleti temsil eden hükümdar ile toplum arasında tek taraflı görünse de bir ittifak tesis edilmiş olmaktadır.⁶⁰⁹ Fakat bu ittifakın tek taraflı karakteri, III. Bölümde işlenmeye çalışılacağı

⁶⁰⁷ T.Ş.S., 1828, 165/1.

⁶⁰⁸ Bunun yanında geleneksel yönetim biçiminde aile ve devlet arasındaki bağı gösteren en iyi hususlardan biri de, ziraî işletmenin ve vergi sisteminin en önemli ünitesinin aile olmasıdır. H. İnalcık, ailenin bu ikili önemine dikkat çekmektedir. Halil İnalcık, “Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu”, **Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996, s. 39.

⁶⁰⁹ Bununla birlikte M. Akdağ, suhte ayaklanmaları esnasında III. Murad'ın reâyânın suhtelere yardım etmelerini önlemek için sık sık şart-ı talâk ettirilmelerine müsaade ettiğini, reâyânın da sözlerini tutamayacakları için, bundan kurtulmak doğrultusunda bekârları evli gösterdiklerini, şart-ı talâka onları

üzere, gittikçe güç kazanan askerî kesime karşı reâyânın muhtemelen zor durumda kalmasına neden olmaktadır.

2.4.2. Şuhûdü'l-hâl ve Temsiliyet

Belgelerimizde hâlin şahitleri olarak isimlendirilen “şuhûdü'l-hâl”, M. Akif Aydın'a göre meclis-i şer' e gelen anlaşma/anlaşmazlığın şahitleri değil, mahkemede yapılan yargılamanın gözlemcisidirler. Bunlar muhakemenin işleyişine veya karara herhangi bir şekilde müdahale etmemekte, sadece meclis-i şer'in âdil bir süreç içerisinde, âdil bir sonuca ulaşmasında varlıklarıyla dolaylı etkide bulunmaktadır.⁶¹⁰ Dolayısıyla bu tanım ekseninde “hâl” kavramı sadece muhakeme süreci ile ilgili hale gelmektedir. Yani “hâl”in daha çok “an” anlamı baskın görünmektedir. Fakat şuhûdü'l-hâlin tek vazifesinin dolaylı yoldan adaletin tesisine katkıda bulunmakla sınırlı olmadığı görülmektedir. Aşağıda bahsedileceği üzere, doğrudan birçok meseleye katılarak meclis-i şer'in vazgeçilmez bir parçasını teşkil etmektedirler. Dolayısıyla “hâl”in sadece “an” anlamının değil de daha çok “durum” anlamının baskın olduğu söylenebilir. Böylece şuhûdü'l-hâl, aynı zamanda durumun şahitleridirler, yani mahkemeye gelen konunun belli noktalarında kimi zaman bilgilerine başvuru yapılan kişilerdir. Böylece bu tanım onları daha etken ve daha kapsamlı düşünmemizi temin etmektedir.

Burada şuhûdü'l-hâlin bizim konumuz açısından asıl önemi ise, toplumun bir grubunun mahkemede vazifeli olmasının, Osmanlı'da modern anlamda özel ve kamusal alan ayrımı olmadığını göstermesidir. Bilindiği üzere şuhûdü'l-hâl kayıtlarında öncelikle unvanlı kişilerin, ayân ve eşrâfın, ulemânın,⁶¹¹ muhızr gibi mahkemenin aslî görevlilerinin isimleri zikredilmektedir. Fakat her zaman bu sıraya uyulmadığı da bilinmektedir. Örneğin unvansız Musli'nin ardından Hacı İshak Beşe'nin ismi yazılabilmektedir. Yine kâtibü'l-hurûf Süleyman Çelebi, gayrihümden bir önceki şuhûdü'l-hâl olabilmektedir.⁶¹² İshak'dan sonra Abdi Beşe ve Ahmed'den sonra Kasım Çelebi, Ömer'den sonra da Mustafa Beşe

sürmek yolunu bulduklarını, şart-ı talâkın, reâyâca, hükümetin yeni bir eziyeti sayıldığından III. Mehmed ve I. Ahmed zamanlarında bu hareketten çok sakınıldığını söylemektedir. Mustafa Akdağ, **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 259 (dipnot 29).

⁶¹⁰ Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 90.

⁶¹¹ Jennings, “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri”, s. 143.

⁶¹² T.Ş.S., 1821-4, 90/1.

zikredilebilmektedir.⁶¹³ Bunun yanında meclis-i şer‘in “resmî” görevlisi olan muhızır ile normal şartlar altında “kamusal” bir vazifesi olmayan sıradan bir kişi yan yana şuhûdü’l-hâl arasında yer alabilmektedirler.⁶¹⁴

Hiçbir “resmî”⁶¹⁵ görevi bulunmayan kişilerin oldukça önemli bir yekûn tuttuğu bu birimin “kamu” görevi ifa etmesi ve bunu mahkeme gibi “resmî” bir “kurum” bünyesinde yapması, devlet ve toplum arasındaki bir diğer eklem yeri gibi durmaktadır. Nitekim fikhın şahitliğe verdiği önemden kaynaklanan bu birimin üyelerinin, H. Taş’ın incelemesinde ortaya koyduğu üzere “resmî” bir hüviyetinin olmadığı görülmektedir. H. Taş, bunların “resmî” görevliler ya da “jüri” benzeri bir müessese olmadığını ampirik temelde ortaya koymuştur.⁶¹⁶ Fakat kendisinin de özellikle vurguladığı üzere, dava konusuna göre şuhûdü’l-hâlin kimliklerinin değişmesi (askerîlere ait davalarda şuhûdü’l-hâlin içerisinde bu gruptan kişilerin olması ya da esnafa dair davalarda bu gruptan kişilerin olması vb.),⁶¹⁷ bu grubun içerisinde sıradan insanların varlığı bilinmekle birlikte bir grup olmak bakımından sıradan bir yapısının olmadığını göstermektedir. Fakat bu husus şuhûdü’l-hâlin her zaman uzman bir kadrodan müteşekkil olduğuna dair de yorumlanmamalıdır. Nitekim hiçbir şekilde olayla ilgisi olmayan kişiler de şuhûdü’l-hâl arasında zikredilebilmektedir. Ya da örneğin bir yeniçeri zabiti olan Ebubekir Çavuş, sıradan bir cariyeye azadında, mülk satışında ya da askerî kesimden herhangi bir kişinin olmadığı bir borç-alacak davasında şuhûdü’l-hâl arasında yer alabilmektedir.⁶¹⁸ Dolayısıyla Ebubekir Çavuş’un ya da herhangi bir başka hususiyeti bulunan kişinin, bilhassa orada bulunmasını gerektiren bir yapılanma da söz konusu değildir. Bu nedenle R. Jennings’in de tespit ettiği üzere, kadıların bir şuhûdü’l-hâl listesi ve sürekli meclis-i şer‘de hazır bulunan aynı kişilerden müteşekkil bir şuhûdü’l-hâl “sınıf”ı da bulunmamaktadır.⁶¹⁹ Bu ise toplumun hemen her kesiminden

⁶¹³ T.Ş.S., 1824, 20/12.

⁶¹⁴ Muhızır İsmail ile Zülfikar b. Mehmed aynı kayıttaki şuhûdü’l-hâl arasındadırlar. T.Ş.S., 1824, 3/3.

⁶¹⁵ M. Akdağ, şuhûdü’l-hâli birer devlet memuru olarak addetmekte ve hatta “böyle kalabalık memurlu adalet yönetimi mahkemeye işi düşenlere, pek pahalıya maloluyordu. Çünkü iş sahipleri alacakları hüccet ya da başka belgeler için, kâtibiye, huddâmiye, ihzariye gibi adlarla çok kabarmış bir harcı ödemek zorunda idiler” demektedir. (Mustafa Akdağ, **Türkiye’nin İktisadî ve İctimaî Tarihi (1453-1559)**, C. II, Ankara: Barış Yayınları, 1999, s. 73). Hâlbuki şuhûdü’l-hâl birer devlet memuru olmadığı için herhangi bir şekilde sayılarının az veya çok olması ya da orada bulunmaları dava sahiplerine bir mali külfet yüklememekteydi.

⁶¹⁶ Taş, “Osmanlı Kadı Mahkemesinde ‘Şuhûdü’l-Hâl’ Nasıl Değerlendirilebilir?”, s. 25-44.

⁶¹⁷ R. Jennings de bu konuya dikkat çekmektedir. Jennings, “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri”, s. 144.

⁶¹⁸ Ebubekir Çavuş’un 3 sene içerisinde hangi davalarda şuhûdü’l-hâl olarak görüldüğüne dair bkz. İnan, “Taşrada Bir Yeniçeri Zabiti, Ebubekir Çavuş”, s. 355-357.

⁶¹⁹ Jennings, “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri”, s. 144.

kişilerin gelip şuhûdü'l-hâl arasında yer alabildiklerini göstermektedir.⁶²⁰ Elbette “su-i hâl”i olan ya da töhmet altındaki bir kişinin, yani “udûl”den addedilemeyecek bir kişinin en azından teoride bu grup içerisinde olamayacağı düşünülebilir. Böylece şehir ahalisinden hemen her kesin şuhûdü'l-hâl içerisinde yer alabilmesi, meclis-i şer‘e bir tür “aleniyet” ve toplumsal güven kazandırmaktaydı. Bunun yanında askerî kesimden olmayan kişilerin şehrin en önemli “meclis”inde, hem kendilerini temsil etme fırsatı elde etmelerine hem de idareye kısmen katılabilmelerine imkân tanımaktaydı. Nitekim şuhûdü'l-hâl'in, kayıtlarda geçen “zeyl-i kitabda mestûrû'l-esâmi olan” kişilere atıf yapılarak, sadece davanın müşahitleri olmadıkları aynı zamanda fiilen birçok vazife de icra ettikleri görülmektedir.

Bunlardan ilki, şuhûdü'l-hâlin ölüm davalarında keşif için şehir subaşısı ve duruma göre mahkeme kâtibi ya da naibi ile olayın mahalline giderek keşif yapmalarıdır.⁶²¹ Sadece ölüm davalarında değil, keşif gerektiren hemen bütün davalarda şuhûdü'l-hâl'in keşif heyetinde oldukları ve meseleyi inceleyerek görüş beyan ettikleri görülmektedir.⁶²² Ayrıca kâtip tarafından kaydedilen keşif meselesinin şahitleri de olmaktadır.

H. Taş, şuhûdü'l-hâl'in üç önemli fonksiyonunu belirlemiştir. Birincisi mahkemenin bütün ahaliye açık olması ve dileyenin gelip davayı izleyebilmesi hususudur. Çünkü şuhûdü'l-hâl arasında davanın taraflarıyla ya da davanın konusuyla ilgisi bulunmayan kişiler de bulunmaktadır. İkinci önemli husus ise, bilindiği üzere *sicill-i mahfûza* girmiş kayıtlar, çeşitli vesilelerle kaybolabilmekte veya bu zabıtlara dayanarak hazırlanmış ve kişilerin eline verilmiş *i'lâm* ve *hüccet*lerin sahtesi düzenlenebilmekteydi. Bu şekilde bir dava tekrardan kadının önüne getirilebilmekteydi. İşte böyle bir durumda *sicill-i mahfuz*daki asıl kayda ulaşılamaması durumunda, bir örneği kişilerin elinde olan dava zabıtlarının sıhhati için ilk başvurulabilecek kişiler, şuhûdü'l-hâl'de ismi zikredilen şahıslar olacaktır. Nitekim buna dair örnekler bulunmaktadır. Üçüncü olarak ise zaman

⁶²⁰ Burada elbette kadınlara ve kölelere rastlayamıyoruz. Kadınların şuhûdü'l-hâl arasında bulunmamalarının sebebi pratik kaygılar olabilir. Nitekim şahit olabilmenin koşulları bellidir ve kadınlar da şahadet edebilmektedirler. Fakat sanayi öncesi bir toplumda -kadınların elimizde “kamusal” mekânlarda varlık gösterebildiklerine dair birçok örnek olsa da- genelde ev eksenli bir yaşamı sürdürdükleri bilinmektedir. Dolayısıyla kendilerine biçilen ve muhtemelen kendilerine biçtikleri rol uyarınca daha çok erkeklerden müteşekkil bir grup içerisinde yer almamaları olağandır. Bununla birlikte zimmîler şuhûdü'l-hâl arasında olabilmektedirler. Elimizdeki örnekler zimmîlerin taraf oldukları konularda zimmî şuhûdü'l-hâllerin olduklarını göstermektedir. T.Ş.S., 1824, 64/3; T.Ş.S., 1825, 87/7, 87/9, 87/10; T.Ş.S., 1828, 115/17; Taş, “Osmanlı Kadı Mahkemesinde ‘Şuhûdü'l-Hâl’ Nasıl Değerlendirilebilir?”, s. 36-37.

⁶²¹ T.Ş.S., 1825, 20/6, 30/7, 31/1, 33/8.

⁶²² T.Ş.S., 1821-4, 70/6; T.Ş.S., 1825, 26/2, 66/4.

zaman karşımıza “udûl-i Müslimîn”, “bî-garaz Müslimîn”⁶²³ şeklinde çıkan şuhûdü’l-hâlin beldenin eskiden beri sürdürülen adetlerinin tespitinde oynadıkları roldür. Bunun için esnaf ve diğer taifelerin bilirkişilerinden yararlandıdığı gibi, beldenin ayân ve eşrâfi sayılan kişiler, genel uygulamalar hakkında bilgi vermekteydiler. Bu nedenle şuhûdü’l-hâl arasında, bu tür kişilerin adları çok sık geçmektedir. Hatta beldede toplanan vergilerin âdil toplanıp toplanmadığına dair bilgilerine başvurulmuş kişilerin bunlar oldukları görülmektedir.⁶²⁴ Nitekim 1037 senesi cizyesini toplamaya yeniçeri zabiti Deveci Ali Ağa memur edilmiştir. Buna göre, Deveci Ali Ağa, 1034 senesinde yapılan cizye tahriri üzerine tespit edilen 1050 nefer cizye yükümlüsünden cizyelerini toplamıştır. Bunun aksi bir husus olmadığına ve defter gereğince vergiyi topladığına dair “ayân-ı vilâyetden sual” olunmasını istemiştir. Bunun üzerine “zeyl-i kitâbda mestûrû’l-esâmi olan Müslümanlardan sual” edilmiş, onlar da vergilerin âdil bir şekilde toplandığını beyan etmişlerdir. “Zeyl-i kitâbda” yazılı isimler ise Mahmud Çelebi b. Yahya Beşe, Mehmed Beşe b. Sami, Osman Beşe b. ..., Ömer Beşe b. Muslu, Abdûlbaki Çelebi b. Mehmed, İbrahim Çavuş ve İskender Çavuş ile birlikte “gayrihüm” olarak zikredilen ve isimlerini bilemediğimiz kişilerdir.⁶²⁵ Dolayısıyla şuhûdü’l-hâl, şehrin genelini ilgilendiren meselelerde müşahit vasfıyla bilgilerine başvurulmuş kişilerdir.

Bu noktada şuhûdü’l-hâlin bilhassa “adet-i kadîme”yi temsil etmeleri, toplumsal dinamiğin zihnindeki düzen algısı ile merkezin düzen algısı arasındaki bağa da işaret etmektedir. Meclis-i şer‘in ihtiyaç duyduğu kadîm adetlerin toplumsal tabandan elde edilmesi ve bilgiler uyarınca muhakemenin anlam kazanması önemli bir ortak zemin temin etmektedir. Eskiden beri uygulanagelen hususlar için kendilerinin bilgisine başvurulmuş şuhûdü’l-hâlin verdiği bilginin kaydedilmesi ile de, çoğu zaman sözel olan bu adetler “resmî” (yazılı) bir hüviyet kazanmaktadırlar. Dolayısıyla söz konusu bilgiler, devlet ve toplum arasındaki eklem yerini teşkil etmektedirler. Nitekim adet-i kadîme, kamusal ve özel alan ayrımının olmadığı bir zeminde, kendi bağlamı içerisinde ortak bir oya işaret etmektedir.

⁶²³ Yine toplumun fertlerinin “su-i hâl”leri hakkında, “bi-garaz” da olan şuhûdü’l-hâlin şahadet ettiği görülmektedir. Hırsızlık yapan Mehmed’in durumu “zeyl-i kitabda” isimleri yazılı “bi-garaz” Müslümanlardan sorulmuş ve onlar da söz konusu fiillerin Mehmed’den hâsıl olduğunu ve Mehmed’in “şaki ve haramzâde ve vacib-i katl” olduğunu ifade etmişlerdir. T.Ş.S., 1825, 95/3.

⁶²⁴ Taş, “Osmanlı Kadı Mahkemesinde ‘Şuhûdü’l-Hâl’ Nasıl Değerlendirilebilir?”, s. 31-32.

⁶²⁵ T.Ş.S., 1825, 9/2.

Netice itibariyle bütün zabıtlarda kesinlikle var olduğu görülen şuhûdü'l-hâlin olmazsa olmaz bir zorunluluk olduğu açıktır; dolayısıyla bu zorunluluk ona bir birim olarak “resmîyet” hüviyeti kazandırmaktadır. Böylece “gayr-ı resmî” kişilerden müteşekkil olarak “resmî” bir birime can veren şuhûdü'l-hâl, “resmî” ve “gayr-ı resmî” yapıları birbirlerine eklemleyerek bir bütün vücuda getirmektedir.

2.4.3. Muslihûn ve “Kamuoyu”: “Es sulhu seyyidü'l-ahkâm”

Kınalızâde, nefsin anlaşmazlıktan ziyade uyumu tercih etmesini, iffet altında toplanan güzel huylardan müsâlemet olarak zikretmektedir.⁶²⁶ Yine B. Gencer'in belirttiği gibi Aristo, yekpare çıkar ve kanaate sahip yekpare bir cemaat öngörmektedir. Bu nedenle o, kamuoyundan çeşitli aracı, düzeltici kurumlar sayesinde birbirleri ile çatışan özel çıkarların uzlaştırıldığı ortak bir oyu, tabir yerinde ise sosyal örfü anlamaktadır.⁶²⁷ Osmanlı İmparatorluğu'nda da Aristo'nun temsil ettiği hikmet kaynaklı bu sosyal uyumu sağlayacak bazı araçların olduğu görülmektedir. Muslihûnun Osmanlı İmparatorluğu bağlamında sosyal örfü temsil eden en önemli kişiler olduğu söylenebilir. Hemen birçok anlaşmazlıkta meclis-i şer'eden önce tarafları uzlaştırma arayışında olan bu grup, bireylerin şahsî çıkarlarını uzlaştırarak, genel nizâmın tesisinde önemli bir fonksiyon üstlenmektedirler.

Belgelerimizde “es sulhu seyyidü'l-ahkâm”⁶²⁸ şeklinde tavsif edilen sulh, Işık Tamdoğan'ın ortaya koyduğu gibi hem şer'î ve örfî hem de kanûnda kendisine yer edinen bir meseledir.⁶²⁹ Borç-alacak ilişkilerinden mülk ihtilaflarına, adam öldürmeden miras anlaşmazlıkları ve mihr-i müeccel taleplerine kadar birçok konuda sulh yapılabildiği görülmektedir.⁶³⁰ Bunların tek istisnası ise Allah'ın hakkı olan hadd cezalarında, yani hırsızlık veya ırza geçme suçlarındadır.⁶³¹

⁶²⁶ Kınalızâde, s. 109.

⁶²⁷ Gencer, **Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet**, s. 155.

⁶²⁸ T.Ş.S., 1824, 51/6. (Sulh, hükümlerin efendisidir).

⁶²⁹ Işık Tamdoğan, “Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana”, **Islamic Law and Society**, 15, (2008), s. 63-65. Sulhün fikhî boyutu hakkında kısaca bkz. Heffening, “Sulh”, **İ.A.**, C. 11, İstanbul, 1979, s. 21-22.

⁶³⁰ T.Ş.S., 1820-6, 43/3; T.Ş.S., 1821, 14/1, 31/2; T.Ş.S., 1821-4, 14/8; 35/9; 73/4; 73/9; 76/4; 95/2; T.Ş.S., 1822, 41/3, 41/6, 46/4, 51/3, 53/5; T.Ş.S., 1825, 59/3, 66/9, 76/1, 76/2, 82/3, 92/4, 97/8; T.Ş.S., 1826, 23/6, 27/7, 32/8, 35/2, 41/10, 49/4; T.Ş.S., 1827, 7/5, 9/3, 26/5, 29/7, 32/9, 39/9, 40/8, 41/3, 42/6, 44/11, 52/7, 53/10, 61/2, 65/2, 73/2, 75/5; T.Ş.S., 1828, 3/8, 11/6, 33/4; T.Ş.S., 1829, 22/8, 31/3, 32/2; T.Ş.S., 1830, 9/3, 10/3, 10/10, 11/5, 17/6, 28/3, 30/7, 36/1, 50/2, 51/3, 54/6, 60/9, 62/9, 64/6, 72/8; T.Ş.S., 1831, 6/10, 11/2,

Sulh anlaşmalarının genelde iki tür oldukları görülmektedir. Bunlardan ilki, meclis-i şer‘in dışında vuku bulup daha sonra kadının huzuruna gelinerek tescil ettirilen sulh akidleridir. İkinci ise, meclis-i şer‘de meydana gelen sulh anlaşmalarıdır.⁶³² Bizi burada asıl ilgilendiren ise meclis-i şer‘in dışında vuku bulup, bir şekilde kadının huzuruna gelen sulh anlaşmalarının, kadı tarafından hiçbir sorunla karşılaşmadan kabul edilmesi hususudur.

Bu noktada tespitlerimiz için en uygun sulh kayıtları adam öldürme ile ilgili olanlardır. Nitekim Trabzon Kazası’na bağlı Vayton adlı köyden olup bundan önce katledilen Mustafa b. Yusuf’un ana-baba bir kardeşi Mehmed b. Yusuf, meclis-i şer‘de yine aynı köyden Mehmed Çelebi b. Ali Beşe “muvacehesinde” şu şekilde “ikrâr ve itirâf” etmiştir: “Karındaşım mezbûr Mustafa’yı mezkûr Mehmed Çelebi darb ve katl idüb dem-i diyetin taleb ve da‘va iylediğimde mabeynimizde münâza‘ât-ı kesîreden sonra muslihûn tavassut idüb es-sulhu seyyidü’l-ahkâm fehvâsınca ma-beynimizi 50 riyalî guruşa sulh idüb ben dahi bedel-i sulh olan 50 guruşu mezkûr Mehmed Çelebi yedinden bi’t-temâm alub kabul ve kabz idüb min-ba‘d karındaşım maktûl-i mezbûr Mustafa’nın dem ü diyetin müteallik cem‘i da‘vâdan mesfûr Mehmed Çelebi’nin zimmetini ibrâ’-i âmm ile ibrâ ve ıskât iyledim ba‘de’l-yevm husûs-ı mezbûr için asaleten veya vekâleten da‘vâ sâdır olursa inde’l-hükkâm mesmû‘a ve maktûle olunmaya.” Bu beyanından sonra Mehmed Çelebi’nin de durumu tasdik etmesi ile birlikte kayıt sona ermiştir.⁶³³

Şimdi, davayı geçmişten sonuçlanana dek kronolojik bir tasnife tâbi tuttuğumuzda, karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Öncelikle Mehmed Çelebi Mustafa’yı darp etmiş ve öldürmüştür. Ardından Mehmed b. Yusuf, kardeşinin katili Mehmed Çelebi’den dem-i diyet talebinde bulunmuştur.⁶³⁴ Akabinde aralarında şiddetli bir tartışma cereyan etmiştir.

11/11, 13/11, 17/15, 19/5, 22/5, 26/5, 30/2, 31/2, 32/13, 40/9, 42/9, 48/2, 48/8, 54/3, 65/3, 66/9, 66/11, 74/2, 75/3, 99/5.

⁶³¹ Heffening, “Sulh”, s. 22.

⁶³² Tamdoğan, “Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana” s. 56.

⁶³³ T.Ş.S., 1828, 11/6.

⁶³⁴ Bu husus bizim için şu bakımdan da önem taşımaktadır. Haklarının farkında olan Mehmed b. Yusuf, mahkemeye gitmeden önce hukukun ve kendi hukukunun gereği olan dem-i diyeti talep etmiştir. Dolayısıyla kadıya başvurmadan önce kadının vereceği hükmün ne olduğunu bilen Mehmed, adaletin kendi aralarında tecellisini temin etmeye çalışmıştır. Fakat “münaza‘ât-ı kesîre” ortaya çıkınca bu faaliyeti başarılı olamamıştır. Mehmed’in böyle bir yol takip etmek istemesinin nedeni hakkında da iki gerekçe öne sürülebilir. Bunlardan ilki, zaten belli olan bir cezanın tazmini için köyden kalkıp şehre gitmek külfetinden kurtulma isteğidir. İkincisi ise kadının alacağı harçtan kaçınmaktır. Örneğin I. Ahmed devrinde kadının hüccetinin resmi 26 akçedir. Dolayısıyla kendi aralarında anlaşmaya vardıklarında bu vergiyi vermek

Bundan sonra muslihûn araya girmiş ve onları 50 kuruşa anlaştırmıştır. Mehmed b. Yusuf bu parayı almıştır. Daha sonra taraflar meclis-i şer‘e gelerek bu durumu bildirmişlerdir. En sonda da Mehmed, Mehmed Çelebi’nin zimmetini ibrâ etmiş ve hatta bu konu hakkında daha sonra herhangi bir dava söz konusu olursa, bunun göz önünde bulundurulmamasını söylemiştir. Dolayısıyla hak ve tahakkuk ilişkisi, taraf olan fertler haklarını aldıktan sonra (sulh meblağını ödedikten sonra zimmetinin ibrâ edilmesi de Mehmed Çelebi’nin hakkıdır) tamamlanmış ve bundan sonra devlet tarafından bir kamu davası açılmamıştır. Modern hukuk açısından sorun teşkil eden bu durum, kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı da sorunlu hale getirmektedir. “Özel alan” a dair bir cinayet davasında, maktulün yakınları, muslihûnun araya girmesi neticesinde katil ile sulh olmakta ve bunu da kadıya giderek tescil ettirebilmektedirler. Kadı ise bu toplumsal dinamiği “resmî”leştirerek “kamu” adına herhangi bir dava gütmemekte ve toplumun kendi alanında yapılmış olan anlaşma, meselenin halli olarak telakki edilmektedir. Bu hususu açıklamanın bizim açımızdan tek bir yolu bulunmaktadır. Bu da fıkıhın hak konusunda, vakıflar müstesna, ferdî bir bakışa sahip olmasıdır. Yani fıkıh nazarında herhangi bir tüzel kişiliğin hakkı söz konusu değildir. Aslanan gerçek şahsiyetlerin haklarıdır. İhkâk-ı hak olarak tanımlanan adalet insanlara ait hakka dayanmaktadır.⁶³⁵ Dolayısıyla fıkıh bağlamında ortada “kamu”yu ilgilendiren bir hak bulunmamaktadır.⁶³⁶ Bu ise kamusal ve özel alan ayrımının muğlâklığına işaret etmektedir. Nitekim toplumun kendi “özel” alanında yaptığı bir anlaşmanın, hiçbir tereddüt göstermeden kadı mahkemesi tarafından kabul edilmesi bu durumun en önemli göstergesidir. Örneğin Adana şer‘iye sicillerindeki bir sulh kaydı bu bakımdan manidardır. Buna göre, Ayşe adlı kadın, Mustafa Beşe’nin kocası İbrahim’i beş yıl önce yaraladığını ve kocasının bu yaradan dolayı vefat ettiğini söylemiştir. Dolayısıyla Mustafa Beşe’nin meclis-i şer‘e getirilerek sorgulanmasını talep etmiştir. Mustafa Beşe cevabında, kendisinin İbrahim ile o ölmeden bir sene önce bir sulh akdettiklerini ve sulh bedeli olan 50 kuruşu,

zorunda kalmayacaklardır. (Vergilerin devamı için bkz. Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 518-519). 1520 tarihli I. Selim Kanûnnâmesinde de kadı hüccetinin resmi 26 akçedir. Dolayısıyla 100 sene içerisinde herhangi bir değişim olmadığı görülmektedir. (Yücel-Pulaha, **I. Selim Kanûnnâmeleri**, s. 182-183). 17. ve 18. yüzyıllarda kadı mahkemesini kullanmanın maddi boyutu hakkında ayrıca bkz. Boğaç A. Ergene, “Costs of Court Usage in Seventeenth -and Eighteenth- Century Ottoman Anatolia: Court Fees as Recorded in Estate Inventories”, **Journal of Economic and Social History of Orient**, 45,1, (2002), s. 20-39.

⁶³⁵ Bu konuda, tüzel kişiler bağlamında ve Namık Kemal’in görüşleri ekseninde bir tartışma için bkz. Bedri Gencer, “Namık Kemal’in Modern Devlet’e Karşı ‘Hak’ Arayışı”, **İnsan Hakları Araştırmaları**, S. 3/5, (2005), s. 135-146.

⁶³⁶ Bununla birlikte III. Bölümde bahsedileceği üzere, kanûnnâmelerde, cinayet hususunda şer‘î karar olan kısas uygulanmazsa cerime alınacağı belirtilmektedir. Bu noktada sulh akabinde davanın kamu davasına dönüşmesi söz konusu değilse de, Osmanlı’da modern anlamda bir kamusalığın potansiyeli olduğu da aşikârdır. Yani kısasın uygulanmaması halinde, devlet de olaya müdahil olmakta ve cerime almaktadır.

17 kuruş kıymetli bir Kur'an-ı Kerîm'i ve 10 kuruş kıymetli bir kılıcı İbrahim'e verdiğini ifade etmiştir. Ayrıca bunları alan İbrahim'in gelecekte bu konu hususunda kendisinden davacı olmayacağını söylediğini de vurgulamıştır. Ayşe'nin inkârı üzerine Mustafa Beşe'den delil talep edilmiş, o da iki şahit ile ifadesinin doğruluğunu ispat etmiştir. Şahitlerin beyanlarına göre, ölümünden önce İbrahim, Ömer Ağa'ya ait odada söz konusu sulh bedellerini almış ve kendisinden davacı olmayacağına dair de ifade vermiştir. Şahitlerin ifadesi üzerine kadı da sulhün varlığını kabul etmiş ve Ayşe Hatun'u davadan men etmiştir.⁶³⁷

Görülebileceği üzere Ömer Ağa adlı bir kişinin (ki I. Tamdoğan'ın da belirttiği gibi muhtemelen muslihûndan bir kişidir aynı zamanda) odasında vuku bulmuş bir sulh akdi, modern anlamda her türlü kamusal donanımdan yoksun iken, kadı tarafından kabul edilerek anlaşmazlık konusunda hükmün sonucunu belirlemiştir. Dolayısıyla toplumun kendi arasında akdettiği bir anlaşma, devlet tarafından hiçbir problem addedilmeden kabul edilmiştir. Bunun en önemli sebebinin kamusal ve özel alan arasında modern anlamda bir ayrımın olmamasının yanında, şahitlerin varlığı olduğu düşünülebilir. Nitekim sulh akdi için aracı olan muslihûn aynı zamanda akdin şahitleridirler. Bu şahadet ise sulh akdinin tabir yerinde ise emniyet sübabıdır. Yani onun gerçek olduğunun ve devlet tarafından tanınmasının en önemli gerekçesidir. Dolayısıyla kamusal ve özel alan ayrımının olmadığı bir dünyada ve şahitlerin kadı mahkemesindeki fonksiyonlarının had safhada olduğu bir ortamda, şahitlerin varlığı sulhün taraflarına oldukça önemli bir dayanak temin etmektedir. Mahkemenin toplumun kendi arasında yaptıkları sulhü kabul etmesinin bağlantı noktasını da şahitler teşkil etmektedir. Dolayısıyla şahitler, "kamusal alan" ve "özel alan"ın bütünselliğinin odak noktasında yer almaktadırlar. Özel şahıslar olarak "özel hukukun" ve "kamusal hukukun" her alanında, toplumu ve devleti ilgilendiren konularda kararlara etki ederek de bunu ispat etmektedirler.

Öyle ki bu muslihûn-şahitlerin devlet teşkilatına dair konularda da tavassut ettikleri, hatta gümrük vergisi hususunda aracı olabildikleri dahi görülmektedir. Örneğin tüccâr tâifesinden olup Gürün Kasabası'nda sâkin olan Sefer adlı Ermeni ve yanındaki bir grup zimmî, Gümrük emini Mehmed Ağa'dan davacı olmuşlardır. Buna göre, Trabzon'a gelip keten aldıklarında Mehmed Ağa, "hilâf-ı kanûn" fazla gümrük talep ettiği için tüccâr

⁶³⁷ Tamdoğan, "Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana", s. 61-62.

taifesine zulm söz konusu olmuştur. Bunun üzerine muslihûn tavassut etmiş ve “ba‘de’l-yevm” 5.5 batman ketenden 1 kuruş gümrük alınıp, bundan ziyade “eminiyye”, “kâtibiyye” ve “hüddâmiyye” nâmıyla 1 akçe alınmamak üzere Mehmed Ağa taahhüde bulunmuştur. Bu taahhüde dair bir vesika düzenlenmesini istemişler ve Mehmed Ağa’nın da durumu kabul etmesi üzerine zikrettiğimiz belge yazılmıştır.⁶³⁸

Burada ilginç olan husus, tüccârların da referans verdikleri kanûnda, ketenden ne kadar gümrük alınacağı yazılı iken neden muslihûnun tavassut etmiş olduğudur. Yine buradaki 1 kuruş meblağ, kanûnun vaz ettiği matrah mıdır, yoksa muslihûnun araya girmesi akabinde “ba‘de’l-yevm” ifadesinin çağrıştırdığı gibi o günden sonrası için tespit edilmiş bir meblağ mıdır? Ya da kanûnda yazılı olan meblağın tahakkuk ettirilmesi ve ziyade talep edilen kısmın engellenmesi için mi muslihûn tavassut etmiştir? Yani zaten 5.5. batman ketenden 1 kuruş alınmaktadır; fakat emin, “eminiyye”, “kâtibiyye” ve “hüddâmiyye” namıyla fazla akçe almaktadır ve muslihûnun tavassutu bu üç haksız vergiyi önlemek bağlamında mı olmuştur? Ne yazık ki elimizde bu döneme ait bir İskele Kanûnnâmesi yoktur. Dolayısıyla meseleyi açık bir şekilde ortaya koymak zordur. Fakat birkaç hususa dikkat çekerek belli bir kanaate ulaşmak temin edilebilir. Buna göre, Kanûnî dönemine ait Trabzon Sancağı Kanunnamesi’nde yer alan Kanûnnânem-i İskele-i Trabzon’da, “Kurudan kumaş gelse Müslüman olsun kâfir olsun Trabzon’da satsa yüz akçadan üç akça ve illâ satmayub gemiye koyub âhar yere alub gitse yüzde dörder akça ve kumaş gemi ile Trabzon’a gelse, Müslüman eğer kâfir kumaşının bâhâları mütehammil olduğu üzere kıymat vaz‘ olub yüz akçada dörder akça alına... ” denilmektedir.⁶³⁹ Dolayısıyla burada kumaştan alınacak vergiler yüzde hesabı ile belirlenmiştir. Yani yüz akçada 3 akçe ya da 4 akçe gibi meblağlar söz konusudur. Hâlbuki bizim örneğimizde batman üzerinden vergi matrahı çıkarılmıştır. Yine para birimi de değişmiştir. Bilindiği üzere akçe temel para birimi olma özelliğini 16. yüzyılın son çeyreğine kadar muhafaza etmiştir. Fakat bu dönemde gerek kıtalararası gümüş akışı ve gerekse devletin giderek derinleşen mali sorunları neticesinde meydana gelen ve o zamana kadar görülmemiş büyüklükteki 1585-86 sikke tağşişi neticesinde zamanla itibarını kaybetmiştir. Bu büyük devalüasyonun arkasından gelen ve 1640 yılına kadar süren tağşişlerle birlikte, akçe bu dönemden itibaren yaklaşık elli yıl piyasalarda görülmemiş ve yalnızca bir hesap birimi

⁶³⁸ T.Ş.S., 1831, 36/12.

⁶³⁹ Bostan, XV. ve XVI. Asırlarda Trabzon, s. 549-550 (Ekler).

konumuna düşmüştür.⁶⁴⁰ Dolayısıyla akçe üzerinden hesap edilen gümrük vergileri konusunda bir muğlâklık baş göstermiş olması muhtemeldir ve bunu fırsat bilen emin de para birimleri arasındaki bu durumu kendi lehine bir kısım fazla vergilere tahvil etmiş olabilir. Bu nedenle de, muslihûnun aracı olması ile merkezden gelen ve kurları belirleyen hükümler⁶⁴¹ nispetinde yeniden bir düzenlemeye gidilerek, âdil bir vergi matrahı belirlenmiş olabilir. Bütün bu söylediklerimizin elbette kesinliği bulunmamaktadır. Fakat şu husus açık bir şekilde ortadadır: Osmanlı para birimi akçeden farklı bir para birimi ile gümrük vergisi alınmaktadır. Dolayısıyla muhakkak buna dair yeni bir düzenleme yapılmış olmalıdır. Bu düzenlenmede muslihûnun yeri ise tam olarak belli değildir. Fakat eminin haksız bir şekilde aldığı diğer vergilerin bir daha alınmaması hususunda kesinlikle rol sahibidirler.

Burada ayrıca Trabzon'dan olmayan, Sivas'ın Gürün Kasabası'ndan bir grup Ermeni'nin uğradığı gayr-i âdil uygulamayı âdil bir seviyeye çekmek için Trabzon'lu muslihûn, şehrin en önemli birimlerinden birinin başında bulunan Gümrük emininin aleyhine tavassut etmişlerdir. Dolayısıyla adalet ve muslihûn arasındaki bağ, bu örnekte açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Elbette muslihûnun yukarıda zikrettiğimiz sosyal örfü adalet ekseninde her zaman temsil etmediği düşünülebilir. Çıkarları, belli bir ortak zeminde tavassutlarıyla buluşturan muslihûn, kimi zaman da gayr-i âdil “tavassut”ları ile bir kısım kişilerin haklarının yenmesinde rol almış olabilirler. Nitekim elimizdeki bir örnek bunu çağrıştıran bir kısım veriler içermektedir. Akçaabad Nahiyesi'ne bağlı Hurda (?) adlı köy sâkinlerinden Kirdemelik v. Todori, kısrağını Sinan b. Yusuf'un yanına, otlağa bağlayıp gitmiştir. Daha sonra geldiğinde ise kısrağı yaralı olarak bulmuş ve kısrağı bu yaradan dolayı ölmüştür. Kirdemelik, onu yaralayanın Sinan b. Yusuf olduğu zannıyla nizâ eylemiştir. Fakat daha sonra hiçbir gerekçe göstermeden nizâsından feragât etmiş ve Sinan'ın zimmetini ibrâ etmiştir.⁶⁴² Bu noktada köyün ileri gelenlerinden bazı kişilerin muslihûn olarak araya girip

⁶⁴⁰ Akçe hakkında daha geniş bilgi için bkz. Halil Sahillioğlu, “Akçe”, **D.İ.A.**, C. II, İstanbul, 1989. s. 224-227. Osmanlı İmparatorluğu'nun para politikasında yaşanan bu dalgalanmalar hakkında tafsilat için bkz. Şevket Pamuk, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 143-186. 17. yüzyılın ortalarında Trabzon'daki mülk satışı işlemlerinde bu yabancı paraların kullanılmaları hakkında bkz. İnan, “1831 Nolu Şeriye Siciline Göre Trabzon'da Mülk Satışları”, s. 112-113.

⁶⁴¹ Örneğin bkz. **T.Ş.S.**, 1831, 86/4.

⁶⁴² **T.Ş.S.**, 1824, 10/5.

Kirdemelik’i tehdit ettiğine dair bir şüphe duymak mümkündür. Nitekim onun gerekçe göstermemesini de bu şüpheyi destekler mahiyette telakkî etmek ihtimalimiz de vardır. Dolayısıyla bir kısım muslihûnun gayr-i âdil tavırlar içerisinde olabileceği ihtimali her zaman bulunmaktadır. Fakat bu örnekte düşünülmesi gereken bir başka husus da, Kirdemelik’in kendi ifadesinde yer alan “zannıyla” lafzıdır. Yani Sinan’ın yaralamış olabileceğini zannederek nizâ çıkardığını söylemektedir. Bu nedenle sonradan köyde cereyan eden bir toplumsal araştırmanın⁶⁴³ neticesinde bu zannının haksız olduğunu anlamış olması ve nizâsından vazgeçmiş olması da yüksek bir ihtimaldir. Nitekim incelenen sicillerde muslihûnun gayr-i âdil ya da güdümlü davranmış olabileceğini açıkça gösteren bir adet dahi örnek bulunmamaktadır. Zimmîler lehine, emin aleyhine tavassut edebilme kapasiteleri de, onların genel temâyüllerini göstermek bakımından önemli bir işaretir kanaatindeyiz. Dolayısıyla çok sıkı toplumsal kontrol mekanizmalarının işlediği bir sosyal zeminde, muslihûnun genelde sosyal örfü temsil ederek, bunun meclis-i şer’deki hukuk ile buluşmasında aracı bir fonksiyon üstlendikleri tespiti yapılabilir.

Muslihûnun kimliklerini ise tam anlamıyla ortaya koymak biraz zordur. Kayıtlarda genelde sadece muslihûn ya da “Müslimûn-ı muslihûn”,⁶⁴⁴ kimi zaman da “muslihûn u müslimûn”⁶⁴⁵ şeklinde zikredilmektedirler.⁶⁴⁶ Dolayısıyla şuhûdü’l-hâl gibi isimleri zikredilmemektedir. Bu ise kimlikleri konusunu karanlıkta bırakmaktadır. Fakat bir kısım anlaşmazlıklarda kadının önüne gelen davanın içerisindeki şahitlerin muslihûn olabileceği ihtimali, onların genelde toplumun ileri gelenleri arasından kişiler oldukları yolunda değerlendirilmelerine olanak tanımaktadır.⁶⁴⁷ Bununla birlikte köylerde meydana gelmiş

⁶⁴³ Mahallelinin ve köylünün birbirlerini yakından tanıyan ve birbirlerinden sorumlu kişiler oldukları yukarıda vurgulanmıştı. Dolayısıyla bu yakınlıktan ve iç içelikten kaynaklanmış olabilecek bir toplumsal soruşturma yapılmış olabilir.

⁶⁴⁴ T.Ş.S., 1825, 87/7.

⁶⁴⁵ T.Ş.S., 1826, 35/2.

⁶⁴⁶ Zimmîlerin de kendi aralarında ve Müslümanlar ile olan ilişkilerinde sulh yoluna başvurdıkları bilinmektedir. Bu noktada zimmîlerin kendi aralarında yapmış oldukları sulhlarda, muslihûnun da zimmî olduğu düşünülebilir. Elimizdeki bir örnek buna dair bir izlenim edinmemizi sağlamaktadır. Buna göre, Sürmene sâkinlerinden Yazıcı Todor v. Kostantin adlı zimmî, meclis-i şer’de Vasfek v. Nikola “mahzârında takrîr-i kelâm” etmiş ve bundan önce Vasfek ile aralarında bir anlaşmazlık olmuş ve dava açacağı sırada muslihûn tavassut ederek aralarını “ıslah” etmiştir. Todor, bugünden sonra Vasfek ile bir davası kalmadığını söylemiş ve zimmetini ibrâ etmiştir. Ayrıca o sırada meclis-i şer’de hazır bulunan Nikotas v. Yori ve Yor v. Efram adlı zimmîler de “merkûm Todor’dan da’va sâdır olursa her birine biz kefil olduk” demişlerdir. (T.Ş.S., 1824, 64/3). Dolayısıyla bu iki zimmî büyük ihtimalle muslihûndurlar. Hem araya girerek anlaşmazlıktan kaynaklanan ilişkiyi “ıslah” etmişler hem de bir daha dava ortaya çıkmasın diye kefil olmuşlardır.

⁶⁴⁷ I. Tamdoğan elindeki örnekler üzerinden böyle bir kanaate varmaktadır. Tamdoğan, “Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana”, s. 61-62.

anlaşmazlıklarda, köydeki muslihûnun tavassut etmesi, söz konusu ileri gelen kişiler hakkında çıtayı çok yükseltmemek gerektiği hususunda da bizi uyarmaktadır.

Netice itibariyle çok sıkı sosyal bağların olduğu bir zeminde varlık kazanabilecek bir grup olan muslihûn,⁶⁴⁸ toplumsal dinamiğin adaletin tesisindeki yerini göstermek bakımından önemli bir aracı olarak karşımıza çıkmıştır. Kamusal ve özel alan ayrımının olmadığı bir siyasal sistemde ise oldukça aktif hareket ederek sosyal örfü temsil etmeleri bağlamında, bu toplumsallığı devlet ile buluşturma fonksiyonu üstlenmişlerdir. Hatta “özel” şahıslar olarak gümrük mukataasındaki haksız uygulamaların önüne geçerek adaletin tesisini temin etmişlerdir. Böylece temeddün kaynaklı sosyo-politik düşünme biçiminin en önemli aktörlerinden olarak, devlet ve toplum arasındaki eklem yerlerinden bir diğerini temsil etmişlerdir.

2.4.4. Cemm-i Gafîr ve Cem‘i Kesîr: Ortak Kanaat ve Temsiliyet

İnsanı “medeniyyûn bi’t-tab” olarak kabul eden sosyo-politik algıdan neşet eden bir diğer toplumsallaşma biçimi ise, “cemm-i gafîr ve cem‘i kesîr” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadenin toplumda belirgin bir gruba işaret etmekten ziyade, belli meselelerde ortak bir kanaat etrafında bir araya gelen kişilere işaret ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o konu hakkındaki “kamuoyu”nu temsil ettikleri söylenebilir.

Cemm-i gafîr’e hem “bi-garaz Müslümanlar” denilmekte hem de elimizdeki bir örnekte şuhûdü’l-hâl’in meydana getirdiği birlikteliğe bu ifade ile işaret edilmektedir. Şuhûdü’l-hâl’in buradaki ayırıcı vasfı ise kanaat beyan etmeleridir. Buna göre, İstanbul sâkinlerinden olup vefat etmiş olan Ahmed Ağa’nın yetim çocuklarının vasisi olan Lalezar bint Abdullah adlı kadın⁶⁴⁹ tarafından vekil tayin edilen Mehmed Çavuş b. Hasan, “mahfil-i kazada”, Trabzon Beylerbeyi Yusuf Paşa’nın kaimmakamı Murtaza Ağa “muvâcehesinde takrîr-i kelâm” etmiştir. Yusuf Paşa, Ahmed Ağa’nın sefinesindeki 4.690 İstanbulî kile

⁶⁴⁸ R. Jennings’in dikkat çektiği gibi, sulhler genellikle mahalleli arasındaki komşuluk ilişkilerinden kaynaklanmaktaydı. Mahallede cari olan sosyal bağlar, mahallede meydana gelen bir anlaşmazlıkta bir kısım mahallelinin araya girmesine neden oluyordu. Jennings, “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri”, s. 148; Tamdoğan, “Sulh and the 18th Century Ottoman Courts of Üsküdar and Adana”, s. 80.

⁶⁴⁹ Lalezar büyük ihtimalle Ahmed Ağa’nın azadlı cariyesidir. Hem kendi ismi hem de baba adı bunu çağrıştırmaktadır. Buradan azadlı bir cariyenin eski sahibinin çocuklarına vasilik yapabildiği ifade edilebilir.

buğdaya beytü'l-mâl adına el koymuştur. Mehmed Çavuş, beylerbeyinin bu buğdayı ne kadara sattığının “bi-garaz” Müslümanlardan sorulmasını ve cevaplarının yazılmasını talep etmiştir. Bunun üzerine “zeyl-i kitâbda mestûrî'l-esâmi olan cemm-i gafîr kimesneler”,⁶⁵⁰ Yusuf Paşa'nın buğdayın her bir Trabzonî kilesini beşer rub' kuruşa sattığını ifade etmişlerdir.⁶⁵¹ Dolayısıyla cemm-i gafîr, bi-garaz Müslümanlar, şuhûdü'l-hâl ve udûl arasında geçişgenlik olduğu anlaşılmaktadır. Bunun en önemli sebebi ise şahadet edebilecek donanıma sahip olan kişilerin, bütün bu gruplar içerisinde yer alabilmeleridir.

Cemm-i gafîr ve cem'î kesîrin “kamuoyu”nu temsil etme biçimlerinin, sicillerden edinilen izlenime göre iki çeşit olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, mahkemede toplumun genelini ilgilendiren bir konuda kanaat sahibi olarak bulunmalarıdır. İkincisi ise belli bir grubun kanaatini yansıtmak içindir. Bu bağlamda cemm-i gafîr, öncelikle toplum için zararı olan hususlarda, tabir yerinde ise “bilinçli vatandaşlar” olarak mahkemeye başvurmakta ve bu durumu “ihbâr” etmektedirler. Örneğin Hacı İlyas Beşe, Hacı İshak Beşe ve “cemm-i gafîr Müslümanlar”, Yahya Beşezâde Mehmed Beşe'nin, “Sultan Mehmed Han Hazretleri'nin” Aşağı Hisar'da bulunan hamamına ve Müslümanların “hakk-ı şürbü” olan çeşmelere akan sudan evine çeşme yaptırdığına ve bunun men edilmesine dair “ihbâr”da ve talepte bulunmuşlardır. Bu talep de yeniçeri zabiti ve ayân huzurunda kaydedilmiştir.⁶⁵²

Hatta toplumun huzurunu gerektiren konularda Divan-ı Hümâyûn'a dahi başvurmaktadırlar. Trabzon Beylerbeyi Mehmed Paşa'ya, eyâletin kadılarına, Altıbölük halkı kethüdayerlerine ve yeniçeri serdarlarına gönderilen hükümde, eski Trabzon beylerbeyi olup Rize Kasabası'nda sâkin olan Ömer Paşa'nın “mukaddema celâlî olub tahrib-i bilâd ve katl-i nüfûs ve gâret-i emvâl ve erzâk itmekle zâlim olub”, yanına eşkıya ve ehl-i fesadı alıp, vilâyetin ayân ve eşrâfindan, tüccâr tâifesinden, reâyâ ve berâyâdan “nice ehl-i ırz kimesneler” kendi hallerinde iken onların mallarını aldığı ve birçok kimseleri öldürdüğü; dolayısıyla zulm ve teaddi eylediği belirtilmiştir. Merkezin bu bilgisi ise ahali-i vilâyetten cemm-i gâfir ve cem'-i kesîrin Divân-ı Hümâyûn'a şikâyet edip, Rikâb-ı Hümâyûn'a arz-ı hâl sunmalarından kaynaklanmaktadır. Bunun üzerine söz

⁶⁵⁰ Bunların isimleri Ahmed Beşe b. Mustafa, Mehmed Çelebi b. Yahya Beşe, Kurd Bey b. Musa Ağa, Hüseyin Bey b. Abdullah, Mustafa Bey b. Abdülmennan, Hüseyin Bey b. Mehmed, Kurd Çelebi b. Mesih (?), Süleyman Halife el-imam, Ömer Beşe b. Muslu ve “gayrihüm”dür.

⁶⁵¹ T.Ş.S., 1828, 7/7.

⁶⁵² T.Ş.S., 1821, 27/2.

konusu zulmün önlenmesi için Dergâh-ı muallâ kapucubaşlarından Mehmed tayin ve irsal olunmuştur. Mehmed vardığı zaman, Vali Mehmed Paşa'nın gereği gibi “mukayyed” olup ve eyâlette bulunan Dergâh-ı muallâ sipâhileri kethüdayerlerinin, Dergâh-ı muallâ yeniçerileri serdarlarının, yeniçeri üzerine tayin olunan çavuşların, Altı bölük sipâhilerinin ve yeniçerilerin, kapucubaşı ile birlikte hareket ederek, Ömer Paşa'yı meclis-i şer'le davet edip itaat ederse *yargılanması*, itaat etmez ise üzerine varılıp şer'le hakkından gelinmesi emredilmiştir.⁶⁵³

Bir diğer örneğimizde cemm-i gafirin beylerbeyilerin yönetim şekli hakkında talepkâr ve müdahil oldukları görülmektedir. Trabzon Valisi Ömer Paşa'nın mütesellimi Mahmud Ağa ile Trabzon'da bulunan ulemâ, sulehâ, sipâh, yeniçeri ve sâir cemm-i gafir ve cem'-i kesir ile meclis akdedilmiştir. Sekbanlar hakkındaki bu meclis'te şikâyetçi taraf, bundan önce beylerbeylerinin sekban istihdâm etmeleri “olugelmiştir lakin şimdi etrafda ma'lûm ve ma'rûf olmayan bazı levend tâifesi gelüb beylerbeylikde hidmet itmek bahanesiyle kalaya girüb sâkin” olmuşlar şeklinde beyanda bulunmuşlar ve şayet sekbanlardan vilâyete bir zarar dokunursa, beylerbeyilerin sekban istihdam etmelerine rızaları olmadığını belirtmişlerdir.⁶⁵⁴

Bu husus oldukça önemlidir. Demokratik olmayan bir sistemde, toplumun eyâlet yöneticisinin tasarrufu hakkında talepkâr ve müdahil olması oldukça ilginç bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. “Yüz yüze” yönetimin bir numunesi olarak görünen bu kayıta geçen “rıza”⁶⁵⁵ kavramı, bu yüz yüzeliliğin kavramsal bileşkesini teşkil etmektedir. Bilindiği üzere devlet ve toplum arasında ve kamusal ve özel alan arasında yapılan ayırımın modern izdüşümü, her iki tarafın farklılığına ve kendi alanlarında hareket etme kabiliyetlerine vurgudur. Aradaki bağı ise bir takım sivil toplum örgütleri tesis etmektedir. Bu nedenle modern bir zihin için Osmanlı gibi “Doğulu” bir monarşik yönetimde, bu farklılığın sonucu her iki tarafın görev alanlarının başkalığı ve toplumun statikliği olarak karşılık bulur. Oryantalist söylem ise bu farklılığı toplum aleyhine telakki ederek toplumu hükümsüzleştirir ve devleti “despotik” bir yapıda görür. Fakat yukarıdaki örnekte ve daha

⁶⁵³ T.Ş.S., 1822, 62/1.

⁶⁵⁴ T.Ş.S., 1825, 5/2.

⁶⁵⁵ Kavramı burada metafizik çağrışımlarıyla salt bir retorik şeklinde kullanmıyoruz. “Rıza” kavramını burada, devlet ve toplum arasındaki adalet algısının ortaklığından kaynaklanan, toplumun merkeze ve kadiya başvurabilme ve talepkâr olabilme hakkının sözlü ifadesi şeklinde kullanıyoruz.

birçok örnekte de görülebileceği gibi toplum, devlet işlerine müdahil olabilmektedir.⁶⁵⁶ Bu nedenle devlet ve toplum, ayrıca kamusal ve özel alan ayrımlarına dair önermelerin sonucunda ortaya çıkan oryantalist yargılarla bir tezat ortaya çıkmaktadır. Bu tezadı ortadan kaldırmanın yolu ise monarşik bir sistemde, devlet ve toplum arasında bir fark olmadığı ve kamusal ve özel alan ayrımlarının bulunmadığına hükmetmektir. Elbette bütün monarşik karakterli devletlerde toplum ve devlet arasında bir uyum olduğu söylenemez. Hatta monarşinin tabiatında var olan baskı potansiyeli, toplum için tam bir zulüm “rejimine” dönüşme ihtimali taşımaktadır. Dolayısıyla toplumun devletin içerisinde erimiş⁶⁵⁷ olduğu bir siyasal sistem, muhakkak despotik bir karakteri haiz olacaktır. Fakat “rıza”nın gözetilebildiği bir siyasal yapıda, devlet ve toplum arasındaki ayrışmamışlık, kendi bağlamı içerisinde olumlu bir seyir takip etmiş görünmektedir.

Cemm-i gafır olarak bir araya gelen kişilerin gerçekten toplumun nabzını tuttuğu ve gördükleri herhangi bir haksız uygulamayı hemen meclis-i şer‘e taşıdıkları görülmektedir. Meclis-i şer‘e taşınması gereken haksız fiil, küçük bir çocuğun haklarının muhafazası ise muhtemelen daha da mühim addediliyordu. Nitekim İbrahim adlı müteveffânın küçük oğlu Beşir adlı yetimin işlerinin düzenlenmesi için Hüseyin Çelebi vasi tayin olunmuştu; fakat Hüseyin Çelebi’nin yetime “gadr ve hıyaneti” olduğu görülmüştü. Bunun üzerine cemm-i gafır bu “hıyaneti” haber vermiş, neticede Hüseyin vesayetten azledilmiş ve bu sefer yetimin akrabasından Ali b. Abdullah vasi tayin edilmişti.⁶⁵⁸ Görülebileceği üzere etraflarında meydana gelen bir haksızlığa karşı cemm-i gafır olarak toplanan kişiler, gayr-i âdil bir durumu âdil bir seviyeye çekebilmek için soluğu meclis-i şer‘de alıyordu. Bu ise muhtemelen toplumsal otokontrolü arttırıcı bir etki yapmaktaydı. Buna kadı mahkemesi canibinden devletin de karşılık vermesi, söz konusu toplumsal otokontrolü arttırıcı bir diğer faktördü.

⁶⁵⁶ Burada ulemâ, sulehâ, sipâh, yeniçeri ve sâir cemm-i gafır ve cem‘-i kesîr’de toplumun alt tabakalarının ne kadar temsil edildiği sorusu gündeme gelebilir. Yani cemm-i gafır ve cem‘-i kesîr içerisinde bu alt gruptan insanlar var mıdır yok mudur gibi bir soru öne sürülebilir. Bu sorunun cevabını tam olarak verme imkânı yoktur. Fakat sekbanlardan gelecek zararın toplumun alt tabakalarını da etkileyeceği hesaba katılırsa, yukarıdaki talebin toplumun hemen tamamının genel kanaati olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla zikrettiğimiz sorular bu bağlamda tâli bir mesele haline gelir.

⁶⁵⁷ Bu “erime” kavramını olumsuz bir anlamda kullanıyoruz. Toplumun devlet nazarında hiçbir hükmünün olmadığı bakış açısını yansıtmak için bu kavram uygun görülmüştür.

⁶⁵⁸ T.Ş.S., 1831, 38/9.

Cemm-i gaffirin bir araya gelmesinin bir başka vechesini de, ihtiyaç duyulan bilginin temin edilmesi noktasında şahadet etmeleri teşkil ediyordu. Buna dair örneğimizde el-hacc Ali Tekkesi'nde günlük 1 akçe vazife ile şeyh olan Mehmed Dede, zaviyeye tekyedâr olan Gülsüm Hatun'dan davacı olmuştu.⁶⁵⁹ Gülsüm Hatun'un vekili Mustafa Çelebi b. Süleyman “muvâcehesinde takrîr-i da‘va” eden Mehmed Dede, zaviyenin berat-ı şerîf ile kendisine tevcih olunup zaviyeye geldiğinde, Mustafa Çelebi'nin tasarrufuna mani olduğu iddiasında bulunmuştu. Bunun üzerine sorgulanan Mustafa Çelebi cevabında, müvekkilesi Gülsüm ve Ali'nin, adı geçen el-hacc Ali'nin azadlı kölesi (‘itakası) evladından olduklarını, zaviyenin ikisinin meşrûtalrı ve tasarruflarının bu nedenle olduğunu söyleyerek vakıfnâme ibrâz etmişti. Vakıfnâmeye bakıldığında, el-hacc Ali'nin zaviyeyi oğlu Cafer'e ve onun evlatlarına, onlar öldükten sonra da azadlı kölesinin evladlarına meşruta eylediği görülmüş; bunun üzerine meclis-i şer‘de hazır olan Müslümanlardan Üstad Osman b. Abdullah, Musa Çelebi b. Hasan, Ayşe b. Abdullah ve sâirlerden cemm-i gaffir ve cem‘-i kesîr kimseler Gülsüm ve Ali'nin, el-hacc Ali'nin azadlı kölesinin evladından ve zaviyenin meşrûtalrı olduklarını, ayrıca 100 seneyi aşkın zamandır zaviyenin tasarruflarında olduğunu ifade etmişlerdi. Böylece Ahmed Dede'nin elindeki fetva gereğince, tayin olunan 1 akçe vazifesini vakfın mahsulünden almasına; fakat ziyadesine müdahale etmemesine karar verilerek dava sonlandırılmıştı.⁶⁶⁰

Yukarıda bahsedildiği üzere cemm-i gaffirin sicillerde görünme biçimlerinin ikincisini, belli bir grup içerisindeki toplumsal kanaati temsil etmeleri teşkil ediyordu. Grubun menfaatine yönelik olarak toplanan kişiler, kadiya başvurarak bir kısım taleplerde bulunuyorlar idi. Örneğin Trabzon Kalesi muhafazasında olan Beşlü neferlerinin ağaları olan Kuzgunzâde Mustafa Ağa, kethüdaları Ali Kethüda ve bölükbaşlarından ve neferlerinden “cemm-i gâfir kimesneler” bu zamana gelene kadar kaleyi koruduklarını, “bi-avinillahi Teâlâ düşman-ı din ü devletten” zarar gelmediğini belirterek kadıdan bu hususun kaydedilmesini talep etmişlerdi.⁶⁶¹ Yine Beşlü Ağası Mehmed Ağa, Beşlü Kethüdası Ali, kâtipleri el-hacc İsmail, bölükbaşlarından Mustafa, Kara Mehmed, Murad, Rıdvan, Bayrakdar İsmail, Hamza Çavuş ve “neferât-ı mezbûrdan cemm-i gaffir ve cem‘-i kesîr”, meclis-i şer‘de, eski Gümrük Emni Abdurrahman Bey'den davacı olmuşlardı.

⁶⁵⁹ Tekyedar olan bir kadınla karşılaşmak, Osmanlı toplumunda kadınların konumlarına dair henüz çok fazla bir şey bilmediğimizi göstermektedir.

⁶⁶⁰ T.Ş.S., 1827, 78/9.

⁶⁶¹ T.Ş.S., 1828, 136/9.

Abdurrahman Bey, iddialarına göre emr-i şerîf ile tayin olunan 192.000 akçe mevâciblerinden 6 aylığını 14.000 akçe eksigi ile vermişti. Yine zimmetinde 4 aylık 64.000 akçe ve kalan 14.000 akçe ile 78.000 akçe borcu bulunmaktaydı. Bunun üzerine sorgulanan Abdurrahman Bey, bu durumu kabul etmiş ve dolayısıyla kendisine bu borcu ödemesi tenbih edilmişti.⁶⁶²

Bunun yanında gayr-i Müslimler de hak aramak ve talepte bulunmak için bu şekilde bir araya gelebiliyorlardı. Örneğin Havâss-ı Hümâyûna tâbi Hemşin reâyâsından olan kişiler; kethüdaları Danil, Avid, Serkez, Erakil ve Mirhak (?) adlı zimmîler ile cemm-i kesîr ve cem‘-i gaffir, meclis-i şer‘e gelmişler ve otuz seneyi aşkındır kiler-i amireye her yıl 3.000 vukiyye bal mumu vermek üzere ocaklık tayin olunduklarını, bunun karşılığında ise tekâlif-i örfiyyeden muaf olduklarını ifade etmişlerdir. Fakat ellerinde muafiyetlerine dair emr-i şerîf olmasına rağmen, avâriz toplamak için gelen Sefer Ağa, kendilerinden avâriz vergisi talep etmiştir. Bu nedenle zimmîler ellerindeki emr-i şerîfe bakılarak “mucebince” kendilerine hüccet verilmesini talep etmişlerdir. Neticede emr-i şerîfe bakılmış ve kendilerinden tekâlif-i örfiyye istenemeyeceğine dair hüccet verilmiştir.⁶⁶³ Dolayısıyla gayr-i Müslimlerin hak talep etmek noktasında böyle bir topluluk meydana getirmelerini kısıtlayan herhangi bir engel yoktur. Ayrıca topluluğun talepleri haklı bulunduğu bu talebe hemen karşılık verilmektedir.

Son olarak ise ayân-ı vilâyet, cemm-i gaffir olarak bir araya gelmişler ve şehrin bütün yönetici zümresinin de hazır bulunduğu bir meclis-i şer‘de, şehrin emniyetinin temin edilmesi noktasındaki bir kısım eksikleri ve yapılması gerekenleri belirterek bu noktada talepkâr olmuşlardır. Buna göre, Trabzon’un ulemâ, sulehâ, müteferrika, çavuş, küttâb, erbâb-ı timâr ve sâir ehl-i örf taifesi, Trabzon Beylerbeyi Hasan Paşa ve Trabzon Kalesi muhafazasına memur olan Hasan Ağa ile akd-i meclis olunmuş ve “ayân-ı vilâyetten cemm-i gâfir ve cem‘-i kesîr”, meclis-i şer‘de hazır olduklarında “takrir-i kelâm” edip, “nefs-i şehir” sâkinlerinden sipâh, yeniçeri, erbâb-ı timâr ve diğerlerinin ticaret bahanesiyle İstanbul’a, Kefe’ye ve diğer yerlere gitmeyi murad ettiklerini; giderler ise şehrin boş kalacağını, bu suretle kalenin düşman taarruzuna açık hale geleceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla taşrada bulunan erbâb-ı timârın malları ve evleri ile kaleye dâhil olmalarını,

⁶⁶² T.Ş.S., 1831, 28/12.

⁶⁶³ T.Ş.S., 1828, 13/8.

ayrıca ticaret bahanesiyle başka yerlere gitmek isteyenlerin bundan men edilmesini istemişlerdir.⁶⁶⁴ Dolayısıyla bu örnek özelinde sosyal örfü ve toplumsal düzeni temsil eden ayân-ı vilâyet, genelde hükümlerde görmeye alışkın olduğumuz uyarılar ve yapılması gerekenler “listesi”nin toplumsal tabanlı bir numunesini göstermişlerdir. Böyle bir taleple şehrin bütün askerî kesiminin karşısına çıkabilen ayân-ı vilâyetin, henüz 18. ve 19. yüzyıllardaki selefleri kadar güçlü olmadığı bir dönemdeki bu bilincini açıklamak için bizim aklımıza gelen tek gerekçe, kamusal ve özel alanlar arasında bir ayırım olmamasıdır. “Özel” kişilerin “kamusal” meselelerde, “kamu görevlileri” hakkında oldukça canlı bir üsluba sahip “emir” niteliğindeki taleplerini, demokratik olmayan bir sistemde sadece bu şekilde açıklamak kabildir diye düşünüyoruz.

2.4.5. Ayân ve Eşrâf: “Kamusal”lığa Doğru

Devlet ve toplum arasındaki bir diğer eklem yerini ise ayân ve eşrâf teşkil etmektedir. Anlaşılır bir şekilde “ileri gelenler” olarak sadeleştirebileceğimiz ayân ve eşrâfın tarafsız anlamdaki vazifesi, mahrûse/mahmiye/medinenin çıkarını korumaktır. Nitekim Ö. Ergenç, 18. yüzyıldaki haleflerine nazaran klasik dönemdeki ayân ve eşrâf hakkında, “XVI. yüzyılın belgeleri Osmanlı şehir toplumunda devlet ve reâyâ arasındaki ilişkileri düzenleyen, hem reâyânın temsilcisi durumunda bulunan, hem de devlet emirlerinin uygulanmasında resmî görevlilerin yardımcısı görünen bir gurup, ‘eşrâf ve a’yân’ diye tanımlanıyor” demektedir.⁶⁶⁵ Ö. Ergenç’in klasik dönemdeki ayân ve eşrâf hakkında yaptığı bu çalışmadan sonra ne yazık ki bu dönemde ve 17. yüzyılda ayânın durumu ile ilgili münferid bir çalışma kaleme alınmamıştır. Ayân ve eşrâf hakkındaki çalışmalar genellikle 18. yüzyıl ve 19. yüzyıllara hasredilmiştir. Bu yüzyıllardaki ayânın sosyo-politiko-ekonomik kökenlerinin ortaya konulmasında oldukça önem arzeden geçmiş yüzyıllar ise ihmal edilmiştir.⁶⁶⁶ Biz de bu bölümde 17. yüzyılın ilk yarısındaki ayânlara dair kuşatıcı bir bölüm yazmaktan ziyade, Ö. Ergenç’in tespitlerini destekler mahiyette ve devlet ve toplum arasındaki eklem yeri olarak telakki ettiğimiz ayânların Trabzon’daki konumunu belli oranda ortaya koymaya yarayacak örnekler zikredeceğiz. Akabinde ise Ö.

⁶⁶⁴ T.Ş.S., 1823, 8/4.

⁶⁶⁵ Özer Ergenç, “Osmanlı Klasik Dönemindeki ‘Eşraf ve Ayan’ Üzerine Bazı Bilgiler”, **Osmanlı Araştırmaları**, S. III, (1982), s. 106.

⁶⁶⁶ Tülüveli, 19. yüzyıldaki ayân hakkındaki bilgimizin 16. ve 17. yüzyıllardaki ayânı anlamlandırmak için kullanıldığını söylemektedir. Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 204.

Ergenç'in belirlediği ayân profilinin 17. yüzyılın ilk yarısında Trabzon'da nasıl bir görünüm sergilediğini, ayânların kimlikleri üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

Ö. Ergenç, çalışmasında ayânların taşradaki görevlerini altı başlıkta değerlendirmiştir. Buna göre, şehir kethüdaları genelde ayândandır. İkinci olarak, mahalle avâriz akçesi vakıflarının ve diğer evkâfın tevliyet ve nezâreti genellikle ayândan kişiler tarafından yürütülmektedir. Yine şehre gelen yiyecek maddelerinin ve üretilen çeşitli malların pazar fiyatlarının saptanmasında, satıcı ve alıcının zarar görmemesi için ayânın, kadının ve muhtesibin yanında buldukları görülmektedir. Bunun yanında “kamuyu” ilgilendiren konularda, “resmî” görevlilerin reâyâ ile ilişkilerinde, ayân ve eşrâfın önemli rolü bulunmaktadır. Ayrıca para düzeni hakkındaki düzenlemelerde ayân da hazır bulunmaktadır. Son olarak ise şehrin korunması, adâletin tesisi, şehirdeki her kademedeki yöneticilerden kanûnlara ve şer‘e aykırı tutumda bulunanlar olursa azledilmesinin sağlanması ya da daha yetenekli kişilerin görevlendirilmesi gibi şehir sâkinlerinin padişahın istekleri, genellikle ayân ve eşrâf tarafından arzda bulunmak suretiyle gerçekleştirilmektedir.⁶⁶⁷ Nitekim 17. yüzyılın ikinci yarısındaki Trabzon'da da ayânın bu durumunu gözlemlemek mümkün olmuştur. “Özel” kişiler olarak her türlü “kamusal” meseleyi gündemlerine alabilmekte ve taşradaki siyaseti etkilemekte oldukça fonksiyonel olabilmektedirler.

Örneğin şehir subaşısının değiştirilmesinde en önemli aktörler olarak yer alabilmektedirler. Buna göre, “ayân-ı şehir”, mahkeme-i şerifeye gelip, zâim-i şehir olan Abdülbaki Çelebi “muvacehesinde da‘va” edip bundan önce yerli kimselerin subaşı olmaması doğrultusunda emr-i şerif olduğunu; yerli subaşının zahirecilere zulm ettiğini ve neticede “kaht u gala” (kıtlık ve pahalılık)ya sebebiyet verdiklerini söylemişlerdir. Dolayısıyla yerli subaşı olmamasını talep etmişlerdir. Bunun üzerine Abdülbaki, subaşılıktan feragat etmiş ve bundan sonra yerli kişilerin subaşı olmaması üzerine karar verilmiştir.⁶⁶⁸ Burada önemli olan husus merkezden gelen bir hükmün olmasına rağmen, Abdülbaki Çelebi'nin görevinden ayânın mahkemeye gelmesi neticesinde çekilmesidir. Yani aşırı bir yorum addedilmezse ayânın bu örnek özelinde düzenin muhafazasında daha fonksiyonel olduğu görülmektedir. Bunun yanında hükmü tamamlayıcı bir mahiyetleri

⁶⁶⁷ Tafsilat için bkz. Ergenç, “Osmanlı Klasik Dönemindeki ‘Eşraf ve Ayan’ Üzerine Bazı Bilgiler”, s. 107-112.

⁶⁶⁸ T.Ş.S., 1821, 23/2.

olduğu da düşünülebilir. Hükmün aslî anlamda tahakkukunun ayânın mahkemeye gidişinden sonra olduğu görülmektedir. Muhtemelen ayân ile subaşı arasında zahirecilere dair bir mesele vuku bulmuş ve bundan sonra ayân, soluğu mahkemede alarak, daha önce varid olan fermana da güvenerek subaşılık hakkında davacı olmuşlardır. Neticede onların faaliyetiyle söz konusu padişah emri de tahakkuk emiştir. Bu da ayânın yerelde oynadığı rolün ve nisbî gücünün göstergesidir. Yine örneğin Beylerbeyi Hüseyin Paşa, Korucu Ahmed Çelebi'yi kaimmakam olarak atamıştır; fakat “ayân-ı vilâyet” ile Ahmed Çelebi'nin arasının iyi olmaması nedeniyle kendisini ref' etmiş ve yerine kethüdası Rıdvan Kethüdayı tayin etmiştir.⁶⁶⁹ Dolayısıyla ayân-ı vilâyetin eyâletin idarî yapılanmasında doğrudan olmasa da, toplumsal bir güç olarak dolaylı etkisi bulunduğu⁶⁷⁰ bu örneklerde açıkça görülmektedir.

Ayrıca şehrin genelini ilgilendiren konularda meclis-i şer' de kesinlikle bulunmaktadırlar. Trabzon valisi Mehmed Paşa'nın huzurunda ayân, eşrâf, civar kadıları ve reâyâsıyla akd-i meclis olunmuş ve Mehmed Paşa edâ-yı kelâm ederek, “elli altmış yıldan beri vilâyet-i mezbûre beylerbeyileri ağaçdan düşenden suda boğulub dam divar altında kalanlardan oşr-i diyet namına beylerbeyiler akçe alırlar idi hâlâ kendi zemânımda bir akçe almadım ve ba'de'l-yevm dahi bu makûlelerden bir akçe almamağa ta'ahhüd iyelerüm vech-i meşrûh üzere sicil olunsun” demiş ve ayân-ı vilâyet marifetiyle bir hüccet düzenlenmiştir.⁶⁷¹ Bu noktada Mehmed Paşa'nın neden böyle bir karar aldığı belli değildir, fakat ayân-ı vilâyetten böyle bir talep gelmiş olması muhtemeldir.

Yine ayân-ı vilâyetin, eski vali Ömer Paşa tarafından Kazak saldırısı için inşa edilmiş kayıkların yeni vali Mehmed Paşa'nın mütesellimi İlyas Ağa'ya tesliminde, İlyas Ağa, Ömer Paşa ve Yeniçeri zabiti İbrahim Çavuş ile birlikte hazır buldukları görülmektedir. Trabzon Beylerbeyi olan Mehmed Paşa'nın mütesellimi İlyas Ağa, Trabzon yeniçeri zabiti “fahrü'l-ayân” İbrahim Çavuş ve “ayân-ı vilâyetten cemm-i gafir ve cem'-i kesir” ile meclis-i şer' de eski Trabzon Beylerbeyi Ömer Paşa ile akd-i meclis olunmuştur. İlyas Ağa, bundan önce “Rus-ı menhûs muhafazası için” Trabzon'da bina olunan kayıkların ve içerisindeki esbâb ve aletlerin ve kürekçilerin ne kadarı mevcut ise sual

⁶⁶⁹ T.Ş.S., 1822, 74/3.

⁶⁷⁰ Buradaki dolaylı etkiden kastımız, bir önceki kayıta subaşını tayin edenin ayân olmaması noktasındadır. Aslında ayân, subaşının değişmesinde doğrudan etkili olmuştur. Onların isteği üzerine subaşı değiştirilmiştir. Dolayısıyla oldukça etken oldukları söylenebilir.

⁶⁷¹ T.Ş.S., 1830, 96/7.

olunup tahrir ve defter olunmasını istemiştir. Sualden sonra Ömer Paşa cevabında, “bundan akdem Rus-ı menhûs muhafazası için 15 adet kayık binasını taahhüd idüb eyâlet-i Trabzon bana tevcih olunub Trabzon’a dâhil olundukda kendü malımdan 15 kıt’a kayık binâ eyledim ve fermân-ı âlî üzere 150 nefer kürekçi ile hazır ve mühümmatın (?) ziyâdesin kendi malımdan virmişimdir hâlâ 15 kıt’a kayık Moloz nam mevkide mükemmel cem‘-i alât-ı esbâbiyla mevcûddur bu ana gelince ... eyâlet-i mezbûre hıfz ve hırâset olunmuşdur cümle malım ve ... dahi padişâh-ı alempenâhındır” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine adıgeçen kayıklara “nazar ve keşf olunmuş”, hepsinin mükemmel vaziyette kürekçilerle birlikte mevcut olduğu görülerek İlyas Ağa’ya teslim edilmiştir. Bu durum da Ömer Paşa’nın talebiyle sicile kaydedilmiştir.⁶⁷²

Ayânın vilâyetteki herhangi bir konuda bilgisine başvuru ilk grup olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İmaret-i Hatuniyye Evkâfi’ndan Samaruksa câbisi olan Ali Câbi b. Mustafa, meclis-i şer‘e gelerek, bundan önce cibâyetin üç seneye dek 147.000 akçe üzere iltizâmında olduğunu ve bir seneliğini vakfa verdiğini; fakat birçok reâyânın firar eylemesi⁶⁷³ nedeniyle zararda olduğunu görmesiyle cibâyetten “fariğ” olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine aherden talep beklenilmiş, fakat kimse talip olmamıştır. Neticede “vâki‘-i hâl ayân-ı vilâyetten *tefahhus* olunduk da minvâl-i meşrûh üzere haber verdikleri ecilden” 1030 senesi Rebiyyü’l-ahiri’nin 17. gününden itibaren üç seneliğine 126.000 akçeye, mukataa, Ali Cabi’ye verilmiştir.⁶⁷⁴

Ayân ve eşrâfın vergi toplanması hususunda vergilerin âdil toplanıp toplanmadığına dair bilgilerine başvuru öncelikli bir gurup olduğu da görülmektedir. Nitekim 1037 senesi cizyesini toplamaya yeniçeri zabiti Deveci Ali Ağa memur edilmiştir. Buna göre, Deveci Ali Ağa, 1034 senesinde yapılan cizye tahriri üzerine tespit edilen 1050 nefer cizye yükümlüsünden cizyelerini toplamıştır ve bunun aksi bir husus olmadığına dair ayân-ı vilâyetten durumun sorulmasını istemiştir. Onlar da söz konusu 1050 neferden ziyade vergi toplamadığını beyan etmişler ve mesele bu şekilde sicile kaydedilmiştir.⁶⁷⁵ Bir başka kayıta Trabzon Beylerbeyi Ömer Paşa’nın huzurunda, 1039 senesine ait nüzul bedellerinin

⁶⁷² T.Ş.S., 1821-4, 53/3.

⁶⁷³ Bu dönemdeki firarın Kazak saldırısı münasebetiyle olduğu tahmin edilebilir. Nitekim evâil-i Cemâziyye’l-ahir 1030 tarihli bir kayıta, Kazak saldırısı nedeniyle reâyânın ekserisinin perakende olduğu ifade edilmektedir. T.Ş.S., 1821-4, 90/1.

⁶⁷⁴ T.Ş.S., 1821-4, 91/2.

⁶⁷⁵ T.Ş.S., 1825, 9/2.

ve erbâb-ı timâr ve zeâmetin bedellerini vezir-i azâmın kapıcıbaşlarından Süleyman Ağa'nın topladığının tahriri için “zeyl-i kitâbda mestûrû'l-esâmi olan ayân ve eşrâf ile akdi meclis” olunmuştur.⁶⁷⁶ Yine 1037 senesi sürsatını Kadı Receb Efendi toplamış ve zimmetinde 16.800 mirî akçe kalmıştır. Bu akçe ayân ve eşrâf huzurunda beylerbeyine teslim edilmiştir.⁶⁷⁷

Ayrıca savaş mühimmatı ayân-ı vilâyetin doğrudan katılımıyla sevk edilmektedir. “Dergâh-ı âlî müteferrikalarından fahrû'l-ayân” Ali Ağa, kale dizdârı Ömer Ağa “muvâcehesinde ikrâr ve itirâf” etmiş, Asitane-i saadet tarafından Hasan Çavuş mübaşeretiyle Trabzon İskelesi'ne top yuvarlağıyla barut geldiğini, bu barutun ordu-yı hümâyûna iletilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Fakat Asitane-i saadetten Hasan Çavuş mübaşeretiyle top yuvarlağından başka bir şey gelmemiştir. Bunun üzerine Ali Ağa, Asitane-i saadetten geldiği vakit geri yerine konulması şartıyla “izn-i şer'le” ve “ayân-ı vilâyet marifetiyle” kalede mahfuz olan baruttan, ordu-yı hümâyûna göndermek için Ömer Ağa'dan 20 kantar barut almıştır.⁶⁷⁸ Bunun yanında ayânın seferde olan ordu için nüzul zahiresi toplanmasında yardımcı olmasının da fermanlarda zikredildiği görülmektedir.⁶⁷⁹

Ayânın ayrıca, reâyânın hakkını muhafaza etmek noktasında merkeze arz-ı hâl ettikleri de müşahede edilebilmektedir. Trabzon'da sâkin ayân ve eşrâf padişaha adam ve arz-ı hâl gönderip, Trabzon muhafazasına tayin olunan yeniçeri zabitlerinin; yeniçeri, acemioğlanı ve sâir eşkıyanın zabtına memur oldukları halde senede birkaç defa reâyâ üzerine devre çıktıklarını, 15-20 nefer yeniçeri gönderip reâyâdan para, yağ, bal ve sâir “me'kulât”larını alıp onlara zulm ettiklerini belirtmişlerdir. Bu duruma son verilmesi bağlamında bir emr-i şerif rica etmişlerdir. Bunun üzerine padişah tarafından beylerbeyi ve Trabzon'da bulunan kadılara, söz konusu durumun önlenmesi ve yeniçeri zabıtine devre çıkmanın ref' olunduğunun tenbih ve tekid olunması emredilmiştir.⁶⁸⁰

Yine ayân-ı vilâyetin toplumdaki bilirkişiler oldukları, sosyo-ekonomik hayatın idamesinde gerekli olan bilgiyi temin ettikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Atike Hatun'un kardeşleri ile ortak olduğu Kabak Meydanı'nda bulunan kiremid örtülü ev, hamam, fırın,

⁶⁷⁶ T.Ş.S., 1827, 29/3.

⁶⁷⁷ T.Ş.S., 1825, 10/2.

⁶⁷⁸ T.Ş.S., 1825, 31/5.

⁶⁷⁹ T.Ş.S., 1828, 153/5.

⁶⁸⁰ T.Ş.S., 1821-4, 131/1.

bahçe, çayırılık ve meyveli-meyesiz ağaçları, el-hacc Mehmed zabt etmiştir ve selâmlığını da yıktırıştır. Mehmed ise söz konusu mülkleri uzun zaman önce Atike'nin kardeşlerinden aldığını ifade etmiştir. Atike'nin hissesine düşen pay için de bugünkü kıymetinin tespit edilmesini talep etmiştir. Bunun üzerine ayân-ı vilâyetten bazıları yıkılan yerlerden gayrisi için 1.000 kuruş kıymet biçmişlerdir. Böylece Mehmed'e bu 1.000 kuruştan Atike'ye düşen hisseyi ödemesi tenbih edilmiştir.⁶⁸¹ Bir diğer örnekte, toplumun nabzını tuttukları ve sahip oldukları bilgi nisbetinde kendilerinin bu bilgilerine başvurulduğu görülmektedir. Nitekim Ayşe Hatun'u kocası nafakasız bırakmıştır ve o da durumunun ayân-ı vilâyetten sorularak, kıbel-i şer' den kendisine nafaka bağlanmasını talep etmiştir.⁶⁸²

Hatta ayân, zimmî reâyânın lehine bir hususta beyanda bulunmakta ve onların vergileri hususunda merkezle varmış oldukları anlaşmanın doğruluğunu onaylar mahiyette şahadette bulunmaktadırlar. Buna göre, nefsi Trabzon zimmîlerinden Kostantin v. Arapo ve yanındaki bir grup zimmî, meclis-i şer'e gelerek, geçen sene cizye ve avâriz toplamaya memur olanların kendilerinden ve bütün eyâlet reâyâsından fazla akçe talep ve tahsil ettiklerini söylemişlerdir. Bunun yanında eyâletin bundan önce 1.000 avârizhânesi olduğunu, fakat ödemeye "iktidar"ları olmadığını için "fûrû-nihade" (tenzil, indirim) olunmak ve bu sene için emr-i ferman olunan 25 kuruş avâriz akçesinden bir miktarının tahfif olunması ricası ile adamlarının Asitane-i saadete gittiklerini; 1.000 avârizhânesinin 600 avârizhâneye, 25 kuruşun da 20 kuruşa düşürüldüğünü belirtmişlerdir. Bunun yanında gönderilen adamların harc-ı rahı ve bundan başka masrafın edası, kapı harcı ve avâriz toplamaya memur olan Hasan Bey'i "tehir" (?) etmelerinden kaynaklanan "zad ve zahiresi" için yapılan hesaptan sonra 1.365 kuruşluk bir meblağ çıkmıştır. Bu meblağı ödemeyi taahhüd etmişler ve ayrıca bunun bütün eyâlet reâyâsına "tahmil" olunması talebinde bulunmuşlardır. Bunun üzerine "ehl-i vukuf bi-garaz Müslümanlardan" ve ayân-ı vilâyetten durumun sorulması neticesinde, onlar da söz konusu avârizhâne sayısının ve ödenecek vergi tutarının zikredildiği gibi düşürüldüğünü ve reâyânın çıkarılan diğer masrafı da ödemeyi taahhüd ettiğini bildirmişlerdir. Böylece 1.365 kuruşluk meblağın da bütün eyâlet reâyâsına yüklenmesi hususunda bir karar ile meclis-i şer' sona ermiştir.⁶⁸³

⁶⁸¹ T.Ş.S., 1830, 48/7.

⁶⁸² T.Ş.S., 1826, 62/9.

⁶⁸³ T.Ş.S., 1824, 17/5. Evâil-i Muharrem 1041.

Dolayısıyla bütün bu örneklerin gösterdiği husus, ayânların sosyal örfü temsil ederek, kamusal ve özel alan ayrımının olmadığı bir dünyada, adaletin tesis edilmesi noktasında önemli bir fonksiyon üstlendikleridir. Adalet algısı ise bu örnekler temelinde, hem devlet için hem de toplum için ortak görünmektedir. Dolayısıyla ayânlar bu örnekler özelinde, tabir yerinde ise kendi asabiyelerini (buna J. Habermas'ın “burjuva kamusalılığı”⁶⁸⁴ kavramından mülhem “kamusallıklarını” da diyebiliriz) oluşturmamış bir grup olarak, toplumun genelini temsil etmektedirler. Nitekim Ö. Ergenç'in çalışmasından ortaya çıkan sonuç, 16. yüzyılın sonunda bu faaliyetleri ile temayüz eden ayânların belli bir grubun inhisarında olmadığı ve toplumun hemen her kesimine açık bir yapısının olduğu doğrultusundadır.⁶⁸⁵ Yine eşrâf ve ayân için belirleyici unvanın çelebi olduğunu söylemektedir. Nitekim sicillerden çıkardığı belgeler üzerinden, çelebi unvanının genelde ilmiye mensupları, dinî erkân, büyük tüccarlar ve bunların sosyal statülerini ve kültürel değerlerini sürdüren oğulları için kullanıldığını; bilgililiği, soyluluğu, zenginliği ve saygınlığı belirlediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu unvanı taşıyanlar ayân ve eşrâftandırlar.⁶⁸⁶

17. yüzyılın ilk yarısına ait Trabzon sicillerindeki belgelerin bir kısmı ise, I. Bölümde bahsettiğimiz, devlet kavramının 17. yüzyıldaki değişimine benzeyen bir değişimin ayânın kimlikleri hususunda da yaşandığı izlenimini doğurmaktadır. Belgelerimiz ayânlığın Trabzon özelinde yavaş yavaş belli bir grubun “özel”i olmaya başladığını çağrıştırmaktadır. Elbette yine başka tabakalardan da kişiler vardır,⁶⁸⁷ fakat kapıkullarının baskın hale gelmeye başladığı söylenebilir. Bunun yanında çelebi unvanında da söz konusu değişimi gözlemlenmek mümkündür. III. Bölümde daha tafsilatlı değinilecek olduğu gibi, bu dönemde birçok yeniçerinin çelebi unvanını kullanmaya başladığı görülmektedir. Örneğin “Trabzon sâkinlerinden” ve “Dersaadet yeniçerilerinden”

⁶⁸⁴ J. Habermas'ın burjuva kamusalılığı çok kısaca şöyle açıklanabilir: Temsilî kamusu ile kraldan ayrı bir kamusalılık vücuda getiren burjuva, saraya karşı şehileri kendi kamusalılıklarının mekânı haline getirerek, ayrı bir iktidar odağı haline gelmişlerdir. Tafsilat için bkz. Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s. 98-116.

⁶⁸⁵ G. Tülüveli de bu durumu zikretmektedir. Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 204.

⁶⁸⁶ Ergenç, “Osmanlı Klasik Dönemindeki ‘Eşraf ve Ayan’ Üzerine Bazı Bilgiler”, s. 113-114.

⁶⁸⁷ G. Tülüveli, bir hamamcının çağdaşları tarafından neden ayân olarak adlandırıldığını bizim bugünkü algımızla idrak etmemizin zor olduğu bir durum olarak değerlendirmektedir. (Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 206). Bununla birlikte 17. yüzyılın ilk yarısında, Dersaadet yeniçerilerinden Ali Beşe'nin İmaret-i Hatuniyye Vakfı'na bağlı Hamam-ı Cedid'i senesi 8.000 akçeye iltizâm etmiş olması (T.Ş.S., 1826, 52/1), yine Kulle Hamamı'nın hamamcısının Kurd Beşe olması (T.Ş.S., 1824, 81/7) bu durumu 17. yüzyılın ilk yarısı için anlamlı kılmaktadır. Ayrıca çelebilerin de hamam iştebildikleri görülmektedir. İmaret Hamamı'nın hamamcısı Mirî Çelebi'dir. T.Ş.S., 1821-4, 8/10.

Mehmed'in unvanı çeledir.⁶⁸⁸ Dolayısıyla Trabzon'lu ayânın yavaş yavaş belli bir grubun inhisarına girmeye başladığına dair bir izlenim edinmek mümkün olabilir.

Bu noktada karşımıza çıkan ayânların içerisinde bey, ağa ve beşe unvanlarının görünmeye başlaması ve hatta daha çok bu unvanları taşıyan insanların ayândan zikredilmeleri bu izlenimi destekler mahiyettedir. Bilhassa bey unvanı kullanan ebnâ-i sipâhiyânın hemen tamamının isminin başında “fahrü'l-ayân” ibaresi bulunmaktadır.

Bu doğrultuda yukarıda zikrettiğimiz ve zimmîler ile ilgili olan kayıttaki ehl-i vukûf ve ayânın kimler olduğuna baktığımızda, karşımıza şöyle bir liste çıkmaktadır: Fahrü'l-ayân Murtaza Bey, Mehmed Ağa, Yakub Bey b. Cafer Bey (?), Ahmed Beşe, Mehmed Çelebi, el-hacc Mahmud Bey b. Mustafa, Mehmed Çelebi b. Ömer Beşe ve “gayrihüm”.⁶⁸⁹ Yine bir diğer kaydımızda Mahmud Çelebi b. Yahya Beşe, Mehmed Beşe b. Sami, Osman Beşe b. ..., Ömer Beşe b. Muslu, Abdülbaki Çelebi b. Mehmed, İbrahim Çavuş ve İskender Çavuş'un isimleri ile karşılaşmaktayız.⁶⁹⁰ Bir başka kayıтта Trabzon Beylerbeyi Ömer Paşa'nın huzurunda, 1039 senesine ait nüzul bedellerini ve erbâb-ı timâr ve zeâmetin bedellerini, vezir-i azâmın kapıcıbaşlarından Süleyman Ağa'nın topladığının tahriri için hazır bulunan “zeyl-i kitâbda mestûrû'l-esâmi olan ayân ve eşrâf”ın isimleri: Fahrü'l-ayân Ali müteferrika, Mehmed müteferrika, Zeynelabidin Efendi, Ömer Çavuş Dergâh-ı âlî, Mustafa Çavuş, Ahmed Bey b. Ali Çavuş, Mahmud Ağa b. Ali Çavuş ve gayrihum olarak zikredilmiştir.⁶⁹¹ Hemen alttaki kayıтта aynı ifadenin karşılığı “fahrü'l-ayân” Ali Ağa el-müteferrika, Mahmud Ağa el-müteferrika, Zeynelabidin Efendi, Ömer Çavuş Dergâh-ı âlî, Ali Çavuş Dergâh-ı âlî, Ahmed Ağa el-müteferrika, Mahmud Ağa el-müteferrika, Mustafa Çavuş Dergâh-ı âlî, Yusuf Çavuş Dergâh-ı âlî, Cafer Çavuş Dergâh-ı âlî ve “gayrihum” olarak yazılmıştır.⁶⁹² Bir adet narh kaydının altında da ayân-ı vilâyet olarak, Mustafa Beşe, İbrahim Çelebi, Abdullah Beşe ve Beşir (?) Beşe'nin isimleri zikredilmektedir.⁶⁹³ Bir diğer narh kaydında ayân-ı vilâyetten Mahmud Bey, Abdülbaki

⁶⁸⁸ T.Ş.S., 1822, 13/11. Çelebi unvanlı diğer yeniçerilere örnek olması açısından bkz. T.Ş.S., 1822, 15/2, 23/9, 28/6, 57/8; T.Ş.S., 1823, 43/2; T.Ş.S., 1823-1, 6/1, 22/2, 23/3, 24/3, 26/3, 29/5, 35/2, 63/1, 81/3, 96/6; T.Ş.S., 1826, 31/1; T.Ş.S., 1830, 58/2.

⁶⁸⁹ T.Ş.S., 1824, 17/5.

⁶⁹⁰ T.Ş.S., 1825, 9/2.

⁶⁹¹ T.Ş.S., 1827, 29/2.

⁶⁹² T.Ş.S., 1827, 29/3.

⁶⁹³ T.Ş.S., 1822, 77/1.

Çelebi ve Murad Çelebi'nin isimleri yazılıdır.⁶⁹⁴ Elbette burada bilhassa “gayrihüm” ifadesinin gösterdiği üzere ayânın listesini tam olarak görmek imkânı yoktur; fakat elimizdeki birçok örnek, kapıkullarının ayânın içerisinde oldukça önemli bir yekûn tutmaya başladıklarını göstermektedir. Nitekim “fahrü'l-ayân” Sinan Çavuş,⁶⁹⁵ kethüdayeri olan “fahrü'l-ayân” Murtaza Bey b. Musa Ağa,⁶⁹⁶ “Trabzon ayânından olup ebnâ-i sipâhiyândan Cüğerci (?) demekle ma'rûf” Mehmed Bey,⁶⁹⁷ “fahrü'l-ayan” Hasan Bey,⁶⁹⁸ “fahrü'l-ayân” Murtaza Bey,⁶⁹⁹ “fahrü'l-ayân” Ahmed Çavuş,⁷⁰⁰ “Mahrûse-i Trabzon ayânından olup Dersaadet müteferrikalarından” Mustafa Bey,⁷⁰¹ “fahrü'l-ayân” Mustafa Bey b. el-merhum Ahmed Paşa,⁷⁰² “fahrü'l-ayân” Kethüdayeri Zeynî Bey⁷⁰³ gibi örneklerin gösterdiği üzere birçok kapıkulu ayândan olarak isimlendirilmektedir.

Hatta bu ayân-kapıkullarının cizye ve sürsat gibi vergileri toplamakla görevlendirildikleri anlaşılmaktadır. Örneğin 1030 senesi cizyesinin toplanmasına “kıdvetü'l-ayân” Mehmed Ağa tayin olunmuştur.⁷⁰⁴ 1031 senesine ait cizyelerin toplanmasına ve nevyafte tahririne “ebnâ-i sipâhiyândan fahrü'l-ayân” Mehmed Bey memur edilmiştir.⁷⁰⁵ 1043 tarihine ait sürsat bedelini toplamaya memur olan Ömer Bey, Kürtün Kazası'na tekabül eden 400 kuruşun toplanmasına “fahrü'l-ayân” Zeyni Bey'i vekil eylemiştir.⁷⁰⁶

Elbette ayân arasında yine efendilere ve çelebilere tesadüf edilebilmektedir. Trabzon ayânından Mehmed Efendi⁷⁰⁷ buna örnek gösterilebilir. Yine “fahrü'l-ayân” Mehmed Çelebi, oldukça da zengin bir ayân olarak karşımıza çıkmaktadır. Beylerbeyi

⁶⁹⁴ T.Ş.S., 1828, 167/4.

⁶⁹⁵ T.Ş.S., 1821-4, 25/2.

⁶⁹⁶ T.Ş.S., 1821, 18/10. Murtaza Bey'in Trabzon'da sipâhiler kethüdayeri olduğu anlaşılmaktadır. Murtaza Bey'in Mehmed Beşe'ye 25.000 akçe borcu bulunmaktadır. Mehmed Beşe öldükten sonra varisleri ile Murtaza Bey arasında borç hususunda sulh yapılmaktadır ve 5.000 akçe olan sulh bedelini ödemiştir. (T.Ş.S., 1821, 19/4). Murtaza Bey ayrıca, 13 Şa'bân 1032 senesinde, Giresun sâkinlerinden Abacızâde Mehmed Çelebi'den İstanbul'da 480.000 akçe (zuyûf) borç almıştır. T.Ş.S., 1825, 23/7.

⁶⁹⁷ T.Ş.S., 1821-4, 74/3.

⁶⁹⁸ T.Ş.S., 1821-4, 31/2.

⁶⁹⁹ T.Ş.S., 1821-4, 32/6.

⁷⁰⁰ T.Ş.S., 1821-4, 70/4.

⁷⁰¹ T.Ş.S., 1821-4, 45/3.

⁷⁰² T.Ş.S., 1821-4, 102/4.

⁷⁰³ T.Ş.S., 1824, 26/4.

⁷⁰⁴ T.Ş.S., 1821-4, 9/4.

⁷⁰⁵ T.Ş.S., 1821-4, 74/6.

⁷⁰⁶ T.Ş.S., 1828, 28/5.

⁷⁰⁷ T.Ş.S., 1821-4, 97/2.

Ömer Paşa'ya 5.460 kuruş borç vermiştir.⁷⁰⁸ Osman Çelebi ise Ömer Paşa oğlu Mehmed Paşa'ya 880 riyalî kuruş borç vermiştir.⁷⁰⁹

Ayrıca henüz ayân ve eşrâf ifadesi bir anlam daralmasına uğramamış görünmemektedir. Yani sadece şehrin ileri gelenleri manasında değil, ayrıca bir grubun da ileri gelenleri hakkında kullanılır bir tabirdir. Dolayısıyla terminolojik bir anlam kazanmamıştır. Örneğin “Mahmiyye-i Trabzon sâkinlerinden olub yeniçeri zümresinin kudemâsından ve ayân ve eşrâfından ve bundan ma'ada hâlâ Eyâlet-i Trabzon'un zâbiti olan kıdvetü'l-emâsil ve'l-akrân Ebubekir Çavuş”⁷¹⁰ ifadesi buna iyi bir örnektir. Ebubekir Çavuş'un şehrin “ayân”ından da olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerektir ama o aynı zamanda yeniçerilerin ayân ve eşrâfındandır. Dolayısıyla ayân ve eşrâf kavramı henüz 18. ve 19. yüzyıllardaki anlamını kazanmamıştır.

Fakat elimizde bulunan birçok örnek, yukarıda da belirtildiği üzere, ayân ve eşrâf içerisine artan oranda kapıkullarının girdiğini göstermektedir. Nitekim taşraya yayılan ve sayıları hızla artan kapıkulları sahip oldukları bir takım imtiyazların da avantajları ile ayân ve eşrâf arasında yer almışa benzemektedirler. Nitekim bunun ipuçlarını Ö. Ergenç de çalışmasında vermektedir. Ö. Ergenç, tüccarların kendi arasında olduğu kadar, toplumun saygın diğer zümreleriyle, örneğin ilmiye sınıfından kişilerle ve *bey*lerle yakın ilişkide bulduklarını söylemektedir. Bu ilişkiler büyük ticarete onları da katma, evlenmeler yoluyla akrabalıklar kurma şeklinde belirlenmektedir. Yani bu grup politik güce ve dinî otoriteye dayananlarla birlikte, hem toplumun üst katında yer almaya hem de yönetici kadrolara katılmaya çalışmaktadırlar. 16. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan yeni koşulların yardımıyla bu eğilim hız kazanacak bir görünüme bürünmektedir. Örneğin Bostan Çelebi b. Hacı Memi'nin 9 Eylül 1592 tarihli beratında, kendisinin Bursa ihtisâb mukataasını iltizâm ettiği ve iltizâm şartları arasında Dergâh-ı âlî çavuşluğunun sadaka buyurulması, mukataa üzerinden alınacak olsa dahi çavuşluğunun üzerinde sürekli kalması isteği bulunmaktadır.⁷¹¹ Dolayısıyla tüccarlar askerî kesime girmeye başlamıştır; bunun yanında askerîler de ticaret yaparak ve mukaatalar yoluyla sermaye edinerek ayân ve eşrâf arasında artan bir sayıda temsil edilmeye başlamışlardır. Nitekim H. İnalçık da “Anadolu ve

⁷⁰⁸ T.Ş.S., 1826, 49/5.

⁷⁰⁹ T.Ş.S., 1828, 22/2.

⁷¹⁰ T.Ş.S., 1831, 97/7.

⁷¹¹ Ergenç, “Osmanlı Klasik Dönemindeki ‘Eşraf ve Ayan’ Üzerine Bazı Bilgiler”, s. 114-118.

Rumeli'nin birçok şehrinde yeniçeri ve sipahi başbuğları, iltizâm ve mukaatalar satın aldılar veya zorbalıkla kudretli ayânlar haline geldiler.” demektedir.⁷¹²

Netice itibariyle ayân ve eşrâf, hâlâ geleneksel temeddün kaynaklı düşünüş biçiminin bir uzantısı olarak bir tür toplumsallaşma biçimini ifade etmektedirler. Yani sistemin geneli ile uyumlu ve âdil bir düzenin toplumsal aktörü olarak konumlanmaktadırlar. Fakat belirttiğimiz üzere, ayrıca bir farklılaşma içerisinde bulunmakla, değişiminin ilk kıvılcımlarını da göstermeye başlamışlardır. Nitekim iltizâmın bireyin konumunda yaptığı değişiklik de bu bağlam içerisinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla tekrar bireye dönerek yeni bir birey tipinin Trabzon'da nasıl şekillendiğine bakarsak, değişimin mahiyetini anlamakta daha iyi sonuçlar elde edebiliriz.

2.4.5.1. İltizâm ve Birey: Trabzon'da Birey Olmanın Farklı Tezahürleri

Osmanlı bireyi, yukarıda ifade edildiği üzere, muhakkak belli toplumsallaşmalar içerisinde anlam kazanıyordu ve medinenin/mahrûsenin/mahmiyenin bir ferdi olarak oradaki düzenden sorumluydu. Fakat bilhassa 17. yüzyılda iltizâmın oldukça yaygın bir hal alması ve para ekonomisinin İmparatorlukta gelişmeye başlaması⁷¹³ ile bireyin kendini “var edebildiği” bir başka alan daha ortaya çıkmaya başlıyordu.⁷¹⁴ Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda vergiler emanet ve iltizâm usulleri ile toplanmaktaydı. İltizâm usulünde nazarî olarak 3 ila 12 yıl arasında mukavele süreleri tasarlanmaktaydı. Bu süreler ise 16. yüzyıl boyunca fiilen çok daha kısa olarak gerçekleşti. Toplumun bütün kesimlerine açık tutulan yoğun rekabet ortamında mukavele süreleri kısalırken, iltizâm bedelleri tırmanarak

⁷¹² Halin İnalçık, **Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 337. Y. Özkaya da askerî kesimin ayân arasına girmeye başladığına dikkat çekmektedir. Özkaya, “Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyon”, s. 686.

⁷¹³ 15. yüzyılın sonuna gelindiğinde, kentli nüfus ve taşra da parasal ekonominin bir parçası haline gelmeye başlamıştır. Yine 16. yüzyılda sikkelerin erişilebilirliğinin ve kırsal ekonomide ticarileşmenin artmasıyla birlikte, paranın kullanımında önemli bir artış olmuştur. Hatta bu durum “paranın tedavül hızı”nın artmasını da beraberinde getirmiştir. Nitekim Şevket Pamuk bu artışı 16. yüzyılın sonunda yaşanan fiyat devrimini açıklamak için kullanmıştır. Tafsilat için bkz. Şevket Pamuk, “Fiyat Devriminin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yansımalarına Yeniden Bakış”, **Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 77-101.

⁷¹⁴ 16. yüzyılın ortalarına doğru, iltizâm usulü para ekonomisinin gittikçe değer kazanması sonucunda, timâr rejimini de içine alarak oldukça yaygın bir duruma gelmiştir. Önceleri ticaret maddelerine konan resimler ve padişah haslarının gelirleri, hâsılatı nakit olarak temin etmek amacıyla iltizâma verilirken, sonraları bütün dirlik sahipleri, tasarrufları altındaki gelir kaynaklarını iltizâma vermeğe başlamışlardır. Y. Yücel, bu gelirleri iltizâm eden mütezimlerin “tam bir müteşebbis” gibi hareket ettiklerini ifade etmektedir. Yücel, “Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyon”, s. 680.

yükseldi ve iltizâm sektörü hızla gelişti. Bu rekabet ortamında emanet usulü de silinme derecesinde azaldı. Böylece mültezim, riski yüklenerek kârı ve zararı kendine ait olacak bir vergilendirmede, mümkün olduğu kadar az harcama ile âzami geliri elde etme yolunu tuttu.⁷¹⁵ Dolayısıyla devlet-toplum, politik toplum-sivil toplum, kamusal alan-özel alan gibi ayrımların tam karşılığının olmadığı, yani serbest piyasanın bulunmadığı bu dönemde, iltizâm iyi bir sermaye edinme aracı durumunda idi. Zira üretim araçlarının devlet elinde olduğu bir sitemde, vergi gelirin bir çeşit mülkiyet haline dönüşmesi, mültezimlere iyi bir kâr ortamı temin etmişti.⁷¹⁶

Bu noktada sicillerimizde önce çelebi sonra da kimi zaman bey, kimi zaman ağa olarak karşılaştığımız Kuzgunzâde Mustafa, “fahri’l-ayân” ve Kapıkulu sipâhilerinden olarak Trabzon’un en önemli mukataası olan gümrüğü iltizâm ederek dikkatleri çekmektedir. Buna göre, “ebnâ-i sipâhiyândan” 86. bölükte günlük 15 akçeye mutasarrıf olan Mustafa Mehmed Kuzgun, Divân-ı Hümâyûn’a gidip arz-ı hâl sunup, Trabzon Vilayeti İskelesi Gümrüğü “her niçede ise olugeldiği üzere” 1042 senesini “deruhde” etmek üzere ricada bulunmuştur. Bunun üzerine baş muhasebe defterlerine bakılmış ve senede 5 yük akçeye “mülazemeti üzerinde mukayyed bulunub senesi tamam olmağla 1042 Muharremi guresinden deruhde olunmak fermân olunub” Kuzgunzâde Mustafa’ya senenin sonuna kadar iltizâm etmesi doğrultusunda berat verilmiştir.⁷¹⁷ Böylece Kuzgunzâde Mustafa, birçok unvanı ve vazifesinin yanına bir de gümrük emini eklemiştir. Ayrıca bu dönemde gümrük mukataası emini olanlar aynı zamanda Beşlü neferlerinin ağaları da olmaktadır.⁷¹⁸ Dolayısıyla Kuzgunzâde bir de Beşlü Ağası

⁷¹⁵ Mehmet Genç, “İltizam”, **D.İ.A.**, C. 22, İstanbul, 2000, s. 155-156.

⁷¹⁶ İltizâmın 18. yüzyılda vardığı nokta bilindiği üzere malikâne uygulamasıdır. Dina Rizk Khoury, “18. yüzyılın malikâne sahibi, bu yeni mültezim, artık kârın güdülediği bir iktisadî girişimin başında bulunuyordu. Girişimin itici gücü, erken modern dönem siyasi iktisatçıların ‘getiri peşinde koşma’ dedikleri bir davranış biçiminden geliyordu” demektedir. Yine Musullu yerel vakanüvislerin malikâneyi yeni bir mülkiyet biçimi olarak algıladıklarını ifade etmektedir. Dina Rizk Khoury, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Taşra Toplum: Musul, 1540-1834**, (Çev. Ülkün Tansel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 97-98.

⁷¹⁷ **T.Ş.S.**, 1824, 84/5. 7 Zi’l-hicce 1042. vusûl: Gurre-i Cemâziyye’l-ahir 1042. Hüküm tarihinde ve kadıya varış tarihinde bir tutarsızlık vardır. Hüküm tarihi varış tarihinden sonradır. Dolayısıyla hükümün asıl tarihinin 1041 olması mantıklı görünmektedir. Nitekim bir sonraki hüküm tarihi 14 Zi’l-hicce 1041’dir. Vusûl tarihi ise gurre-i Cemâziyye’l-ahir 1042’dir. (**T.Ş.S.**, 1824, 84/5). Fakat bu seferde 5 ayı aşan bir varış süresi mantıklı görünmemektedir. Bu dönemde merkezden gelen hükümlerin ortalama 35-40 günde geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim bir sonraki hüküm evâhir-i Rebiyyü’l-ahir 1042 senesine kayıtlıdır ve vusûl tarihi Cemâziyye’l-ahir 1042’dir. (**T.Ş.S.**, 1824, 85/1). Yine 40 günlük bir varış süresi için bkz. **T.Ş.S.**, 1822, 62/2). Dolayısıyla bu kadar uzun sürmesi olağandışı bir durumdur. Kazak saldırılarının olduğu bu dönemdeki gecikme, söz konusu saldırılar ile açıklanabilir. Bunun dışında kâtiplerden birinin ya da belki her ikisinin de 1041 tarihinden başka yanlışlıklar yapmış olmaları muhtemeldir.

⁷¹⁸ İnan, “Kadı Sicillerine Göre Trabzon’da Beşlü Taifesi (1648-1658)”, s. 399-400.

olmuştur. Görülebileceği üzere oldukça önemli bir nüfuz kazanmayı temin eden böyle bir görev, bu dönem Trabzon’unda Kuzgunzâde’nin geleneksel toplanma biçimleri ve padişah bağımlı tanımlanmalarının yanında, belli oranda bu tanımlardan özerk bir başka konum daha edinmesini sağlamıştır. Nitekim incelediğimiz sicillerde Kuzgunzâde’ye dair olan kayıtlar, onun bu işi çok önceden, tabir yerinde ise gözüne kestirmiş olduğu izlenimi edinmemize sebep olmaktadır.

Oldukça faal bir kişi olduğunu gördüğümüz Kuzgunzâde Mustafa Bey, ilk olarak karşımıza bir katl davasında çıkmaktadır. Buna göre, Beylerbeyi Ömer Paşa tarafından, İmaret-i Hatuniyye Mahallesi’nde Hamza Çelebi’nin ölü bulunması hususunun beyanı için Dilaver Ağa “mübaşeretiyile” adı geçen mahallenin imamı Mevlana İshâk Efendi ve ahaliden bazıları soruşturmaya tâbî tutulmuştur. Bundan sonra Hamza Çelebi’nin karısı Rabia bint Mehmed, kocasını, Kuzgunoğlu Mustafa’nın, Hamza Çelebi’nin babası Kapucu Mehmed Bey köşkünde hançer ile vurup öldürdüğünü söylemiştir. Dolayısıyla mahalle ahalisi ile herhangi bir davası bulunmamaktadır ve dem-i diyeti vermesi gereken kişi Kuzgunzâde Mustafa’dır.⁷¹⁹ Bu kayıttan ve daha sonraki kayıtlardan onun bu diyeti verip vermediği konusunda bir malumat edinmek mümkün olmamıştır. Ayrıca Kuzgunzâde’nin Hamza Çelebi’yi neden öldürdüğü de belli değildir.

Kuzgunzâde Mustafa ile ikinci karşılaşmamız yine bir ölüm münasebetiyeldir. Bu sefer Kuzgunzâde’nin babası, el-hacc Kasım Mahallesi’nden Kuzgun Mehmed Bey vefat etmiştir ve terekesi kaydedilmiştir. Buna göre, Kuzgun Mehmed’in oldukça zengin bir terekesi bulunmaktadır ve bu terekede sadece çocuklarının ismi zikredilmiştir. Büyük oğullarının ismi Mustafa ve Ahmed, büyük kızlarının ismi Fatma ve Emine, küçük çocuklarının adları da Mehmed ve Mahmud’dur. Birçok evin, çiftliğin, kölenin ve dükkânın bulunduğu terekede, bu gibi yüksek meblağlı mülklerin haricinde bir mülk kaydı yoktur ve ilginç bir şekilde birçok mülkün fiyatı da yazılmamıştır. Ayrıca bir toplam tereke fiyatı çıkarılmamış ve alınacak vergiler de kaydedilmemiştir.⁷²⁰ Bu tereke ve Kuzgun Mehmed’in “bey” unvanı nispetinde yapılacak bir okuma, onun bey unvanı nedeniyle oğlu gibi Kapıkulu sipâhisi olduğunu düşündürülebilir. Ayrıca hemen bütün meslek gruplarına ait 32 adet dükkân, 5 ev, 2 bahçe, 1 çiftlik, birçok ham iplik, tütün ve bez, bir adet taşra

⁷¹⁹ T.Ş.S., 1821-4, 65/3. Kaydın tarihi bulunmamaktadır. Fakat kendisinden önceki ve sonraki kayıtların tarihi evâil-i Muharrem 1030’dur. T.Ş.S., 1821-4, 65/1, 65/4.

⁷²⁰ T.Ş.S., 1822, 52/6. Evâhir-i Şevvâl 1031.

selâmlık, değirmen ve birçok cariyeden müteşekkil terekese, hem onun oldukça zengin bir gayr-i menkul sahibi hem de tüccar olduğunu da düşündürmektedir. Bunun yanında bir diğer önemli husus da Trabzon'da bu kadar mülk edinmiş bir kişinin yerliliği meselesidir. Dolayısıyla Kuzgun Mehmed Bey, yerli bir Trabzonlu olarak yerli bir Kapıkulu sipâhisinin babasıdır. Bunun yanında Kuzgun Mehmed Bey'in ölümünden 30 yıl sonra, kızı Fatma'nın babasından kendisine kalan bir mülk konusunda Ahmed Ağa ile arasındaki davada, Kuzgun Mehmed'in çocuklarının iki anneleri olduğunu öğreniyoruz. Yasemin ve Mihrane adlı kadınlar çocukların anneleri olarak görünmektedirler.⁷²¹ Bu iki kadının terekede görünmemesinin nedenini isimleri üzerinden değerlendirmek mümkündür. Hür kadınların genelde kullandıkları isimlerden farklı olan bu isimler, onların cariye olduklarını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla terekede kendilerine yer edinememiş olabilirler.

Bunların yanında Kuzgun Mehmed, kurduğu bir takım aile ilişkileri ile de taşrada kendisine iyi bir yer edinmiş benzemektedir. Nitekim oğlu Mustafa Bey'i, İbrahim Bey adlı bir solağın kızı olan Rukiye Hatun ile evlendirmiş, kızı Fatma'yı Ali Çavuş'un oğlu Hüseyin Ağa (kimi zaman Bey) ile diğer kızını ise Bostan Çavuş ile evlendirmiştir. Bostan Çavuş'un oğulları Mehmed Ağa ve Abdurrahman Ağa'nın da, Trabzon gümrük mukataasını bir yıllığına iltizâm eden oldukça nüfuzlu kişiler olduğu görülmektedir.⁷²²

Böylece oldukça müteşebbis bir tüccar "kapıkulu" olan Kuzgun Mehmed Bey, dönemine göre iyi bir servet edinmiş ve bu serveti de çocuklarına miras olarak bırakmıştır. Onun izinden gitmeye çalışan oğlu Kuzgunzâde Mustafa da, babasının ölümünün ardından zaman kaybetmeden işe koyulmuşa benzemektedir. Nitekim Mustafa Çelebi, babasından kalan mülkleri satarak nakde çevirmeye başlamıştır.

İlk defa karşımıza "çelebi" olarak çıkan Kuzgunzâde Mustafa, babasından kendisine intikâl eden el-hacc Kasım Mahallesi'ndek iki bölmeli tahtânî evleri, çardağı, bahçeyi ve içerisindeki zeytin ağaçlarını; ayrıca meyveli-meyvesiz ağaçları 10.000 akçeye evâsıt-ı Cemâziyye'l-evvel 1031 tarihinde Abdi Çelebi'ye satmıştır.⁷²³ Yine aynı tarihte,

⁷²¹ T.Ş.S., 1833, 7/4. Evâhir-i Cemâziyye'l-ahir 1062. Mahmud ve Ahmed'in bu dönemde vefat etmiş oldukları görülmektedir.

⁷²² Tülüveli, **Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, s. 220.

⁷²³ T.Ş.S., 1822, 25/3. Satış işleminin tarihi, terekenin sicilde görüldüğü tarihten öncedir. Dolayısıyla henüz kadıya taksim ettirmeden önce aile fertlerinin kendi aralarında yaptıkları taksim üzerine, bu mülk, Kuzgunzâde Mustafa'ya düşmüş olabilir.

bu sefer de “bey” olarak karşımıza çıkan Kuzgunzâde Mustafa, el-hacc Kasım Mahallesi’ndeki babasından kalan bahçeyi ve içerisideki ağaçları, 8.000 akçeye Abdi Beşe b. Kurd Beşe’ye satmıştır.⁷²⁴ Evâil-i Receb 1031 tarihli kayıтта “fahrü’l-ayân” olarak rastladığımız Mustafa Bey, Hacı Kasım Mahallesi’nde bulunan dükkânını 4.000 akçeye Rahime Hatun’a satmıştır.⁷²⁵ Bu mülk satışlarının gerçekleştiği dönemde, evâhir-i Şevvâl 1031 tarihinde, Kuzgunzâde Mustafa ayrıca Ahmed ve Mahmud adlı yetim kardeşlerinin “babalarından müntakil mal-ı mevrûslarını hıfz ve hırasete ve zabta” vasi tayin edilmiştir.⁷²⁶ Dolayısıyla onlara kalan malları tasarruf edebilme kapasitesini de elde etmiştir. Nitekim diğer kardeşlerin değil de Kuzgunzâde Mustafa’nın, kardeşlerinin mallarına vasi olması, onun ailede babasının hem iktisadî hem de aile reisi rolünü üstlendiğini göstermektedir.

Tarihsiz bir kayıтта Kuzgunzâde Mustafa Çelebi olarak gördüğümüz Mustafa Bey, Hacı Kasım Mahallesi’nde bulunan mülk menziline, fevkânî ve tahtânî evini ve içerisideki ağaçlarını, 8.800 akçeye Mehmed adlı kişiye satmıştır.⁷²⁷ Evâil-i Zi’l-kade 1031 tarihinde de Mustafa Bey yetim kardeşlerine ölen babasının malından 10’ar akçe nafaka bağlatmıştır.⁷²⁸ Bu sırada karşılaştığımız bir kayıтта Kuzgun Mehmed’in kızı Fatma Hatun’un mirastan kendi hissesini aldığı görülmektedir. Evâil-i Zi’l-kade 1031 tarihli bu kayıтта, toplam mirasın masraf çıktıktan sonra 194.600 akçe olduğu ve toplam 7 sehimden 1’inin Fatma’ya düştüğü, bu hissesi mukabili bir kısım mülkleri Kuzgunzâde Mustafa’dan aldığı görülmektedir.⁷²⁹ Evâil-i Zi’l-kade 1031 tarihli bir başka kayıтта, Kuzgunzâde Mustafa Bey’in, İmaret-i Hatuniyye Mahallesi’nde bulunan, daha önce 4.600 akçeye sattığı evin borcunu, mülkü sattığı kadının kızı olan Emine Hatun’dan aldığı görülmektedir.⁷³⁰ Bu arada Evâsıt-ı Şevvâl 1034 tarihli bir kayıttan Kuzgunzâde’nin Maçka Kazası’nda 3.260 akçelik bir timârının olduğu anlaşılmaktadır.⁷³¹ Dolayısıyla babasının ölümünden sonra onun mirasını devam ettirmeyi düşünen Mustafa Bey, hızla birçok mülk satarak nakit bir sermaye edinmiş oluyordu.

⁷²⁴ T.Ş.S., 1822, 26/1.

⁷²⁵ T.Ş.S., 1822, 33/7.

⁷²⁶ T.Ş.S., 1822, 51/1.

⁷²⁷ T.Ş.S., 1822, 51/9. Bu satış akdinden önceki kaydın tarihi gurre-i Zi’l-kade 1031 (T.Ş.S., 1822, 51/8), sonraki kaydın tarihi ise evâil-i Zi’l-kade 1031’dir. T.Ş.S., 1822, 52/1.

⁷²⁸ T.Ş.S., 1822, 52/8.

⁷²⁹ T.Ş.S., 1822, 53/2.

⁷³⁰ T.Ş.S., 1822, 53/6.

⁷³¹ T.Ş.S., 1823-1, 31/3.

Bundan sonra aradan geçen 10 yılda ne yaptığı hakkında malumat edinemediğimiz Mustafa Bey,⁷³² yukarıda zikredildiği üzere, Divân-ı Hümâyûn'a *giderek* arz-ı hâl sunmuş ve senesi 5 yük akçeye olmak üzere 1042 Muharrem'i guresinden itibaren Trabzon İskelesi Gümrük Mukataasını iltizâm etmiştir. Bu iltizâmdan sonra ise şehrin politik hayatında, hem gümrük emini hem de beşlü ağası olarak oldukça etkin bir rol oynamaya başlamıştır.⁷³³ Nitekim bu tarihten sonra Kuzgunzâde, bir de Mustafa Ağa olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷³⁴

Örneğin beylerbeyi, kadı ve İskele emini Kuzgunoğlu Mustafa Ağa'ya gönderilen bir hükümde, Trabzon muhafazasında olan yeniçerilerin “meydanları” ve zahirelerinin verilmesi için daha önce padişah tarafından emir verilmiş iken, eminin bunları vermekten kaçındığı merkeze bildirilmiş; dolayısıyla İskele emini Kuzgunoğlu Mustafa'nın daha önce olduğu gibi her ay 4.000 akçe meydanlar için ve 4.000 akçe de zahire için vermesi emredilmiştir.⁷³⁵ Gurre-i Rebiyyü'l-evvel 1043 tarihinde aynı doğrultuda bir hüküm gönderilmiş, Trabzon İskelesi'nden verilen söz konusu meblağların verilmediği ve emin olarak herhangi bir bahane öne sürmeden bu ödemelerin yapılması emredilmiştir.⁷³⁶ Bu şekilde yaklaşık 8 ay sonra tekrar bir hükmün gönderilmesi Kuzgunzâde'nin söz konusu meblağları ödemekte, tabir yerinde ise ayağını sürüdüğü ve emre itaat etmediğini göstermektedir. Bu itaatsizliği muhtemelen onun yerine beşlü ağalığına merkezden atanan birinin geçmesine neden olmuştu. 1044 Cemaziyye'l-evvelinin guresinden itibaren, günlük 20 akçe ulufe ile Dergâh-ı muallâ Silahdârlarından Mustafa Abdurrahman beşlü

⁷³² Evâhir-i Şa'bân 1042 tarihli bir kayıta Mustafa Bey'in daha önceden Kadı Abdünnebi Efendi ile bir borç-alacak ilişkisine girdiği anlaşılmaktadır. Buna göre Kadı Abdünnebi Efendi Rizeli Coş Osman Beşe'den bir köle almış ve 65 kuruş olan meblağın 15 kuruşunu ödemiştir; 50 kuruşu ise Abdünnebi Efendi'nin Kuzgunoğlu Mustafa Bey'den alacağı olan 50 kuruşu Osman Beşe'ye havale etmesi ile verilmiştir (T.Ş.S., 1824, 54/8). Dolayısıyla bu 10 senelik süre zarfında sermayesini artırmak için bu gibi borç-alacak ilişkilerine girmiş olması muhtemeldir. Nitekim evâhir-i Cemâziyye'l-ahir 1043 tarihli bir kayıta, bu sefer “beşe” olarak karşımıza çıkan Kuzgunzâde Mustafa'nın daha önceden Zulmera (?) Köyü sâkinlerinden Nikola v. Evram'ın oğlu Yori'den 100 kuruş borç aldığı görülmektedir. Borcunu inkâr eden Kuzgunzâde'nin udûlün şahadeti neticesinde borcunu ödemesine hükmedilmiştir. T.Ş.S., 1828, 23/3.

⁷³³ İskele'nin Trabzon için önemi oldukça büyüktü. Nitekim bu duruma yukarıda zikredilen ve 10.000 akçe ve üzerindeki beytü'l-mâla ait olan mallara gümrük eminlerinin tasarruf etmesi iyi bir örnektir. Beylerbeyinden daha yüksek bir meblağa tasarruf etmeleri, emninliğin ne kadar önemli bir mevki olduğunu da göstermektedir. Limanın Trabzon için önemi hakkında ayrıca bkz. Necmeddin Aygün, **Trabzon Gümrüğü 1750-1800**, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1997; Öztürk, **Osmanlıların Kuzey ve Doğu Seferlerinde Savaş ve Trabzon**, s. 42-44.

⁷³⁴ T.Ş.S., 1828, 136/9.

⁷³⁵ T.Ş.S., 1824, 77/3. 4 Receb 1042.

⁷³⁶ T.Ş.S., 1828, 93/1.

ağası olarak Kuzgunzâde Mustafa'nın yerine atanmıştır.⁷³⁷ Hemen arkasından gelen hükümde, Mustafa Abdurrahman'ın südde-i saadete gelip Kuzgunzâde Mustafa b. Mehmed'in kendisine ve beşlülere müdahil olmamasını rica ettiği ve padişah'tan bu doğrultuda hüküm çıktığı görülmektedir.⁷³⁸

Kuzgunzâde'nin iskele emini olarak beytü'l-mâla kalan malların peşine düştüğü de görülmektedir. Mustafa Bey, Arslan v. Yori'yi dava etmektedir. Rumilinde vefat eden Yor'un muhallelâtı Arslan'ın elindedir, Kuzgunzâde, beytü'l-mâl adına bunu talep etmektedir. Arslan ise mütevaffanın kendisinde yüz kuruşu olduğunu bunu da onun akrabasından Lefter'e verdiğini söylemiştir.⁷³⁹ Kuzgunzâde'nin beytü'l-mâla kaldığını düşündüğü bu muhallelâtın peşini bırakmadığı anlaşılmaktadır. Evâhir-i Receb 1042 tarihli yukarıdaki kayıttan sonra, evâil-i Şa'bân 1042 tarihli kayıta Lefter v. Sak, Yori'nin kızkardeşinin oğlu olduğunu; dolayısıyla mirasın kendisine ait olduğunu, fakat Kuzgunzâde'nin beytü'l-mâla aiddir diyerek kendisinin tasarrufuna mani olduğunu söylemiş ve ondan davacı olmuştur. Mustafa Bey ise Yori'nin Lefter'in kızkardeşinin oğlu olduğunu inkâr etmiş, bunun üzerine de Lefter'den delil talep edilmiştir. Musa Çelebi b. Hüseyin ve Musa b. Hüseyin'in Lefter'i destekleyen şahitlikleri sonucunda, Kuzgunzâde davayı kaybetmiştir.⁷⁴⁰

Evâsıt-ı Muharrem 1043 tarihli kayıta da "kıdvetü'l-emâsil ve'l-akrân" olarak karşımıza çıkan Kuzgunzâde Mustafa Bey, İskele emini olarak, Sinan Beşe b. Nasuh'dan davacı olmaktadır. Buna göre Vanlı adlı müteveffa bir kişinin kölesi vardır ve varisi olmadığı için de köle beytü'l-mâla aiddir. Fakat Sinan Beşe köleye el koymuştur. Sinan Beşe ise cevabında, önce köleyi kendi parası ile aldığını; dolayısıyla kendisinin olduğunu söylemiş, fakat daha sonra ifadesini değiştirerek paranın yarısını Vanlı'nın yarısını da kendisinin verdiğini ifade etmiştir.⁷⁴¹ Dolayısıyla Kuzgunzâde beytü'l-mâl adına terekelere el koyma hakkına sahiptir. Bu ise onun için iyi bir gelir kapısı anlamına gelmektedir.⁷⁴²

⁷³⁷ T.Ş.S., 1828, 158/4. 5 Cemaziyye'l-evvel 1044.

⁷³⁸ T.Ş.S., 1828, 158/5. Evâil-i Cemaziyye'l-ahir 1044.

⁷³⁹ T.Ş.S., 1824, 48/8.

⁷⁴⁰ T.Ş.S., 1824, 49/9.

⁷⁴¹ T.Ş.S., 1828, 8/1.

⁷⁴² Bütün bu işlerinin arasında Kuzgunzâde'nin bir de kölesini azad ettiğini görüyoruz. Selh-i Safer 1043 senesinde Gürcü asıllı cariyesi Bad-ı Saba bint Abdullah'ı azat etmiştir. T.Ş.S., 1828, 10/9.

Nitekim evâsıt-ı Cemaziyye'l-evvel 1043 tarihli bir kayıttta, Kuzgunzâde Mustafa Bey'in İskele eminliğini bırakmamak için açık artırmada nasıl mücadele ettiğini gösteren iyi bir örnek vardır. Eminlik, senelik beş yük akçe ile önce Kuzgunzâde'nin elindedir; fakat mukataaya "Asitane-i saadetten" Kapucu Mehmed Bey 30.000 akçe fazla önererek berat ile tasarruf etmiştir. Beratında, kendisinden ziyade teklif eden olursa, kendisinin verdiği meblağı ona teslim etmek üzere eminliğin başkası tarafından "deruhte" edilebileceği söylenmektedir. Bunun üzerine Kuzgunzâde, 20.000 akçe daha artırarak senesi beş yük 50.000 akçeye mukataayı iltizâm etmiştir. Kapucu Mehmed'e artırıp artırmadığı sorulduğunda, "ziyade iderse varsun Asitane-i saadet ziyade idüb gelsin" diyerek artırmayı kabul etmemiştir.⁷⁴³ Dolayısıyla eminlik Kuzgunzâde'nin elinde kalmıştır. Görülebileceği üzere Kuzgunzâde, önemli bir konum olan eminliği bırakmamak için açık artırmada olanca gücüyle mücadele etmiştir.⁷⁴⁴ Bu da sahip olduğu konumdan oldukça memnun olduğunu işaret etmektedir.⁷⁴⁵

Bir diğer kaydımızda İskele emini Kuzgunzâde Mustafa Bey, iskelede hassa-i harc kâtibi olan Kabasakal oğlu Mehmed Çelebi'nin birçok usulsüzlük yaptığını, bilhassa gümrük çalışanlarının ücretleri konusunda oynamalar yaparak onların haklarını yediğini; dolayısıyla vazifesinden alınmasını istemiştir. "Bi-garaz kimesneler" in de durumu tasdik etmesi ve Mehmed Çelebi'nin itirafı üzerine, kadı tarafından, usulsüzlükleri sabit olan Mehmed Çelebi'nin görevine son verilmiştir.⁷⁴⁶

Gümrük mukataası eminliğinin elde edilmesinde ya da vazifenin devamında ulufelerini mukataadan alanların ve tüccar taifesinin görüşlerinin gözetildiği anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıdaki kayıttan da anlaşılacağı üzere, 1043 Muharremi guresinden itibaren İskele emini olarak Kapucu Mehmed Bey tayin edilmişti. Meblağı

⁷⁴³ T.Ş.S., 1828, 18/4.

⁷⁴⁴ Nitekim Kuzgunzâde'nin nakit para kaynağını her zaman canlı tutmaya çalıştığı düşünülebilir. Şevval 1038 tarihinde, Ayu Kiraki Mahallesi'ndeki ev yerini 25 kâmil kuruşa satmıştır. (T.Ş.S., 1826, 35/4). Kuzgunzâde'nin bu mülk satışını ve belki bizim bilmediğimiz diğer satışları, nakit ihtiyacını karşılamak için gerçekleştirmiş olması muhtemeldir.

⁷⁴⁵ Bu şekilde, açık artırmada kendilerinden çok veren kişilere iltizâmlarını kaptırmamak için daha çok meblağ öneren mültezimlere dair örnekler çoktur. Örneğin İmaret hamamı 60.000 akçeye Mirî Çelebi uhdesinde iken 500 akçe ziyade ile Hacı Ali b. Mustafa Beşe talip olmuş (T.Ş.S., 1821-4, 8/10); fakat Mirî Çelebi 62.000 akçeye tekrar uhdesine almıştır. (T.Ş.S., 1821-4, 8/11). Mirî Çelebi'nin Erdoğdu Bey Vakfı'ndan 2.000 akçe borç aldığı görülmektedir. Söz konusu parayı hamamın iltizâmı için artırdığı 2.000 akçeye sarf ettiği düşünülebilir. T.Ş.S., 1821-4, 133/5.

⁷⁴⁶ T.Ş.S., 1828, 24/4. Kaydın tarihi yoktur. Bir önceki kaydın tarihi evâil-i Receb 1043 ve bir sonraki kaydın tarihi de evâil-i Receb 1043'dür. T.Ş.S., 1828, 24/3, 24/5. Dolayısıyla aynı tarihli olması gerekmektedir.

arttıran Kuzgunzâde ise tekrar eminliği elde etmişti. Fakat bu arttırmanın kadının arzındaki görünümü, Kuzgunzâde'nin iskele ile işi olan herkesle iyi geçindiği doğrultusunda idi. Muhakkak bunun etkisinin olduğu düşünülebilir. Nitekim yerel ittifaklar kurmak bağlamında böyle bir imaj, Kuzgunzâde için iyi bir fırsat anlamına gelebilir. Elimizdeki bir hükümde, Trabzon Kadısı olan Abdünnebi Efendi'nin ordu-yı hümâyûna arz gönderip, Gümrük mukataasına bundan önce 1042 senesinde iltizâm üzere emin olan Kuzgunzâde Mustafa'nın, "kal'ada olan beşlü neferâtıyla ve iskeleye gelen tüccâr tâifesiyle hüsn-i zindegânesi olub mürtezika ve eimme ve hatib ve ulemâ ve sülehâ kendüden rıza ve şükran üzere oldukları ecilden" mukataanın 1044 senesini Kuzgunzâde'nin "deruhde" etmesini rica etmiştir. Nitekim 1044 Muharremi guresinden itibaren de Kuzgunzâde "ber-vech-i iltizâm" emin olarak tayin edilmiştir.⁷⁴⁷ 15 Rebiyyü'l-evvel 1044 tarihli hüküm, atama tarihinden sonraki bir zaman dilimidir; dolayısıyla Kuzgunzâde'nin fiili durumunun (eminliğinin) resmîleştirilmesi anlamına geldiği düşünülebilir. Yukarıda verilen evâsıt-ı Muharrem 1043 tarihli açık artırma kaydından da anlaşılacağı üzere, yerel ölçekte Kuzgunzâde zaten açık artırmada fazla meblağı önererek mukataayı iltizâm etmeye hak kazanmıştı. Bunun şimdi konu edindiğimiz kayıttaki anlamı ise kadı tarafından Kuzgunzâde'ye iyi bir imaj çizilerek, merkez nezdinde Kuzgunzâde'nin tabir yerinde ise "reklam"ını yapmak olmuştur. Nitekim bu imajın devam etmesi için Kuzgunzâde'nin bir tür erken "reklam" gibi görünen bir tescil işlemi ile kendisinin ne kadar başarılı olduğunu gidip kadıya tescil ettirdiği görülmektedir. Buna göre, Trabzon Kalesi muhafazasında olan beşlü neferlerinin ağaları olan Kuzgunzâde Mustafa Ağa, kethüdaları Ali Kethüda ve bölükbaşlarından ve neferlerinden "cemm-i gafır kimesneler meclis-i şer'e gelüb zikr olunan beşlü tâifesi kal'a-i mezbûreyi nevrûz-ı firûzdan işbu tarih-i kitâbda vâki' olan rûzgâra (?) dek hıfz ve hırâset idüb bi-avinillahi Teâlâ düşman-ı din ü devletten zarar müretteb olmamışdır vâki'-i hâl tahrir olunmasın talebi deriz" demişlerdir. Bunun üzerine "fi'l-hakika ağa-yı müşarün-ileyh neferât-ı mezkûre ile kal'a-yı mezbûreyi rûzgâra (?) dek hıfz ve hırâset eyledikleri" kaydedilmiştir.⁷⁴⁸ Nitekim Kuzgunzâde'nin bu faaliyetlerinin boşa çıkmadığı, karşılığını bulduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁴⁷ T.Ş.S., 1828, 109/4. 15 Rebiyyü'l-evvel 1044.

⁷⁴⁸ T.Ş.S., 1828, 136/9. Evâhir-i Cemaziyye'l-evvel 1045. Bu kayıt gerçekten önemlidir. Çünkü Kuzgunzâde'nin bir dönem Beşlü ağalığını elinden kaçırdığı anlaşılmaktadır. 1044 Cemaziyye'l-evvelinin guresinden itibaren günlük 20 akçe ulufe ile Dergâh-ı muallâ silahdarlarından Mustafa Abdurrahman beşlü ağası olarak Kuzgunzâde Mustafa'nın yerine atanmıştır. Nitekim ona bu görev, "ikiyüz nefer beşlünün yevmiyeleri 1.123 akçe ki mukarrerlerin 101.070 akçe eder ve senede mevacibleri 404.280 akçe eder, Trabzon Kazası'nın bedel-i avâriz akçesinden 190.200 akçe, Of cizyesinden 93.080 akçe, Rize cizyesinden dahi 40.000 akçe, Sürmene cizyesinden 6.000 akçe, Trabzon iskelesi mukataasından 74.000 akçe ki toplam

Daha önce ebnâ-i sipâhiyândan 86. bölükte, günlük 15 akçeye mutasarrıf olarak 1042 senesinde gümrüğü iltizâm eden Kuzgunzâde Mustafa Bey, bu sefer karşımıza ebnâ-i sipâhiyândan 76. bölükte, günlük 25 akçe ulufeye mutasarrıf olarak çıkmaktadır. Dolayısıyla kendi bağlamı içerisinde ikbal basamaklarını tırmanmaktadır. Ayrıca Erzurum'da bulunan ordu-yı hümayuna giderek arz-ı hal sunmuş ve Trabzon İskelesi mukataasının senesi 5 yük 30.000 akçeye olup 74.000 akçesini beşlü neferatının mevaciblerine, 84.000 akçesini fitil ve kurşun bahalarına ve üç yük akçesi duaguyân mevaciblerine⁷⁴⁹ tayin olunup, 72.000 akçesi şart-ı hazine olmakla, daha önce kendi üzerinde olan eminliğin tekrar kendisine verilmesi ricasında bulunmuştur. Bunun üzerine 25 Muharrem 1045 tarihinde gönderilen berat ile eminlik, “iltizâm-ı sabık” üzerine ona verilmiştir.⁷⁵⁰

Kuzgunzâde'nin iskele eminliğini bu tarihten itibaren ne zamana kadar sürdürdüğüne dair elimizde bir kayıt bulunmamaktadır. Diğer emine işaret eden en erken tarih gurre-i Muharrem 1050 tarihidir. Bu tarihten itibaren 3 senesi bir tahvil olmak üzere sipâhiyândan Mehmed iskeleyi iltizâm etmiştir.⁷⁵¹ Bu tarihe kadar Kuzgunzâde'nin İskele emini olarak kalıp kalmadığını bilmiyoruz. Yine Kuzgunzâde'nin 1045 tarihinden sonraki icraatlarına dair de elimizde bilgi bulunmamaktadır. Sadece evâil-i Cemâziyye'l-evvel 1063 tarihli bir kayıttan bu tarihte ölü olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihte karısı Solak İbrahim Bey'in kızı Rukiye Hatun ve kız kardeşi Fatma Hatun arasında Kuzgun Mehmed'in muhalledâtına dair bir zimmet ibrası söz konusu olduğuna göre, Kuzgunzâde Mustafa'nın yakın bir tarihte ölmüş olması muhtemeldir.⁷⁵² Yine terekesine rastlamak mümkün olmamıştır, dolayısıyla ne kadar bir servet biriktirdiğini gözlemlemek olanağı yoktur.⁷⁵³ Bununla birlikte, şimdiye kadar Kuzgunzâde hakkında verilen bilgiler, onun

404.280 akçe olur ve neferât-ı mezbûrenin barut ve fitil ve kurşun bahaları için Trabzon İskelesi Mukataasından 84.000 akçe tayin olunmağla üslub-ı sabık” üzere verilmiştir. (T.Ş.S., 1828, 158/4. 5 Cemâziyye'l-evvel 1044). Hemen arkasından gelen hükümde ise Mustafa Abdurrahman'ın südde-i saadete gelip Kuzgunzâde Mustafa b. Mehmed'in kendisine ve beşlülere müdahil olmamasını rica ettiği ve padişah'tan bu doğrultuda hüküm çıktığı görülmektedir. (T.Ş.S., 1828, 158/5. Evâil-i Cemâziyye'l-ahir 1044). Dolayısıyla kendi iktidarında ve elinde tuttuğu parada bir parçalanmaya sebep olan husus, Kuzgunzâde'yi oldukça etkilemiş benzerdir.

⁷⁴⁹ Gerçekten oldukça yüksek olan bu meblağ, Trabzon'daki duagûyân sayısının da oldukça çok olduğunu göstermektedir.

⁷⁵⁰ T.Ş.S., 1828, 157/7.

⁷⁵¹ T.Ş.S., 1829, 40/1.

⁷⁵² T.Ş.S., 1833, 37/7.

⁷⁵³ Jane Hathaway'in Mısır'daki Kazdağlılar ailesinin yükselişine dair yaptığı çalışmanın bir benzerini (Jane Hathaway, **Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi**, (Çev. Nalan Özsoy), İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2009.) Kuzgunzâde ailesi için yapma imkânı yoktur. Muhalledâta dair

oldukça hareketli ve faal bir hayat sürdüğünü kısmen de olsa aksettirmektedir. Bu bağlamda devlet ve toplumun ortak bir bakış açısı ile udûl olarak isimlendirdiği ideal bireyin yanında Mustafa Bey, ailesinden devşirdiği ve kendi faaliyetleri ile kazandığı bir itibar üzerinden⁷⁵⁴ iktidar süreçlerine dâhil olmuş ve bu zaman zarfında Trabzon'un en mühim meselelerinde taraf olmuştur. Bu ikbal kapısı ise sadece hükümdarın “sadaka”sı⁷⁵⁵ ile değil, Kuzgunzâde Mustafa'nın kendi çabaları ile de açılmıştır.

M. Horkheimer, bireyden bir tarihsel varlık olarak söz ederken kastettiğimizin “sadece insan türünün bir üyesinin uzay-zaman içindeki duyuşsal varoluşu değil, bunun yanı sıra, bilinçli bir insan olarak kendi bireyselliğinin farkında oluşu ve kendi kimliğini tanıyışdır” demektedir.⁷⁵⁶ Bu bağlamda tarihsel bir varlık olarak Kuzgunzâde Mustafa, her ne kadar Kuzgun ailesinin bir ferdi olduğunu belirten ismi taşısa da, kendi bireyselliği noktasında oldukça bilinçli olduğunu göstermektedir.

zimmet ibrasının Kuzgunzâde'nin sadece karısı tarafından gerçekleştirilmiş olması ise onun çocuğunun olmadığına dair yorumlanabilir. Çocuklarının küçük yaşta olmuş olabileceği ihtimaline gelince; babasının terekesinin tarihi olan 1031'de 20'li yaşlarında olduğunu farzedebileceğimiz Mustafa Bey'in, 1063 tarihinde 50'li yaşlarında olması gerekir; dolayısıyla küçük yaşta çocuğunun olması pek mantıklı görünmemektedir. Bu nedenle büyük ihtimalle geride evlat bırakmadan ölen Kuzgunzâde Mustafa Bey'in daha önce küçük yaşta ölen kardeşlerinden biri de hesaba katılırsa, Şatırzâdeler gibi eski aileler, 19. yüzyılda da Trabzon'un önemli yerel seçkinlerinden iken, Kuzgunzâdelerin isimlerinin duyulmaması bu şekilde anlamlandırılabilir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Trabzon eşrafının siyasal faaliyetlerine dair bkz. Hamdi Özdiş, **Taşrada İktidar Mücadelesi: II. Abdülhamid Döneminde Trabzon Vilayeti'nde Eşraf, Siyaset ve Devlet (1876-1909)**, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008.

⁷⁵⁴ Elbette bu itibarın padişahın iktidarından tamamıyla bağımsız olduğunu ifade etmiyoruz. Fakat Kuzgunzâde Mustafa'nın payını da görmezden gelmemek gerektiği kanaatindeyiz.

⁷⁵⁵ Bilindiği üzere atama beratlarında verilen görevler için sadaka ifadesi kullanılmaktadır. Örnek olması açısından bkz. **T.Ş.S.**, 1828, 159/2.

⁷⁵⁶ Horkheimer, **Akıl Tutulması**, s. 145.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TRABZON'DA TOPLUMSAL TABAKALAŞMANIN MEŞRUIYET KAYBI ve TRABZON'UN/TRABZONLU'NUN “KAMUSAL”LIĞINA DOĞRU

3.1. Askerî-Reâyâ Ayrımı ve Meşruiyeti

Osmanlı İmparatorluğu'nda, temeddün dediğimiz “sosyo-politik” algının toplumu tasarlama biçiminin en önemli noktalarından biri de erkân-ı erbaa meselesidir. Temeddün noktasından, işbölümü temelli bir toplumsal organizasyon tasarlayan Osmanlı, bu ideal tipleştirmeyi mümkün olduğunca muhafaza etmeye çalışmıştır. Bunun adalet ile olan bağlantısı da bütüncül yönetim anlayışının bir göstergesidir. Kınalızâde, bu rükünler arasındaki ilişkiyi ve hükümdarın bu gruplar üzerindeki tasarrufunu adalet nokta-i nazarından ele almaktadır. Buna göre, adaletin şartlarını ortaya koyarken ilk hususun herkese eşit muamele etmek olduğunu söylemektedir. Bu eşitliğin itidâl ile olan bağlantısı, söz konusu eşitliğin kendi içerisinde tutarlı olduğunun işaretidir. Yani bundan maksat, kemiyet bakımından bir eşitlikten ziyade keyfiyet bakımından bir eşitlik tesis edilebilmesidir. Buna göre: “Şart-ı evvel budur ki cümle halâyıkı mütesâvî tuta, zirâ halâyık âleme nisbet anâsır-ı erba‘a gibidir. Âdeme nisbet çün anâsır mütesâvî vü mütekâfî olmayınca mizâc-ı âdem sahîh ü mülte'im olmaz. Kezâlik efrâd mütesâvî tutulmazsa mizâc-ı âlem sahîh ü muntazım olmaz. Pes anâsır-ı beden-i âlem dahi anâsır-ı beden-i âdem gibi dörttür” diyerek bu dört unsuru da ehl-i kalem, ehl-i şemşîr, tâyife-i tüccâr ve tâyife-i zîrâ‘at olarak zikretmektedir.⁷⁵⁷ İşte bu dört unsurdan her birinin diğerine karşı olan keyfiyeti sınırı aşmamak zorundadır. Bunu temin etmesi gereken ise “pâdişah-ı âdile ri‘âyeti lâzım gelen kavânîn” uyarınca hükümdardır.

Nitekim böyle bir dengesizliğin ortaya çıkması, öncelikle hükümdarın meşruiyetini sorunlu hale getirmektedir. Zira “sahib-i devlet” olarak aynen bir “tabib” gibi toplumun nizâmından sorumlu olan hükümdar, söz konusu gruplar arasında bir denge unsuru vazifesi

⁷⁵⁷ Kınalızâde, s. 485.

görmektedir.⁷⁵⁸ Bu denge unsuru olma durumunda meydana gelen herhangi bir değişiklik ise hükümdarın meşruiyetini zedeleyecektir. Nitekim bu dörtlü tasnif, pratikte doğrudan hükümdarın beratı ile müşahhas kılınan ikili bir tasnife tâbi tutulmuştur.⁷⁵⁹ H. İnalçık'ın vergi verenler ve vermeyenler şeklinde daha da somutlaştırdığı⁷⁶⁰ bu tasnifte, askerî ve reâyâ sınıfı bizce ideal ve meşru bir şemayı temsil etmektedir.

G. Tülüveli, askerî/reâyâ ayrımını “ilk el belgelerden (şer‘iye sicilleri) mikro düzeyde” incelediğinde birçok sorun olduğunu ve söz konusu ayrımın toplumsal gerçeklikte tam bir karşılığının olmadığını söylemektedir.⁷⁶¹ 17. yüzyılın ortalarından bir defter ile meseleyi irdeleyen G. Tülüveli, bulduğu örnekler noktasından saf bir askerî-reâyâ ayrımının olmadığı hususunda haklıdır; fakat böyle ideal bir sınıflandırmanın gerçekte var olmadığı ve yine 17. yüzyılda aradaki geçişlerin dönemin “entelektüelleri” tarafından oldukça eleştirildiği bilinmektedir.⁷⁶² Dolayısıyla incelediği dönem için geçişkenliği olmayan saf bir tasnifin olmadığı zaten malumdur. Bunun yanında söz konusu ayrımın ideal bir tipleştirme olduğunu Osmanlı da bilmekte ve bunu mümkün olduğunca muhafaza edilmesi gereken bir toplumsal organizasyon biçimi olarak tasavvur etmektedir. C. Kafadar'ın 16. yüzyılın başlarında, bir yeniçerinin ticaretle uğraşması hakkında verdiği örnek ve bu örnek üzerine yaptığı yorumlar bu durumun en bariz göstergesini teşkil etmektedir.⁷⁶³ Yine H. Yılmaz da, Osmanlı da “hiçbir düşünür Osmanlı toplumunu çok kesin çizgilerle dört sınıfa bölemiyor ve bölmüyor da. Ama bunu Osmanlı toplumunu, siyasî yapısını anlamak için ve o siyasî yapı üzerine fikir üretmek için bir kalkış noktası,

⁷⁵⁸ Carter V. Findley, Osmanlı padişahı hakkında, “Adalet dağıtan, tebaasını koruyan ve dini açıdan önemli görevleri yerine getiren sultan, devletin meşruiyeti için gereken odak noktasını sağlıyordu” demektedir. Carter V. Findley, “Siyasi Kültür ve Büyük Haneler”, **Türkiye Tarihi 1603-1839: Geç Osmanlı İmparatorluğu**, C. III, (Ed. Suraiya Faroqhi/Çev. Fethi Aytuna), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, s. 90.

⁷⁵⁹ K. Karpat da, Müslümanların “büyük üstatlar” olarak adlandırdıklarını söylediği Eflatun ve Aristo'dan esinlenen bu tabakalaşmanın özünde iki sosyal sınıfa indirgenildiğini söylemektedir. Karpat, **Osmanlı Modernleşmesi**, s. 13.

⁷⁶⁰ İnalçık, **Klasik Çağ**, s. 74.

⁷⁶¹ Bkz. Güçlü Tülüveli, “Mikrotarihçilik ve Kaynak Kullanımı Problemi: Kadı Sicilleri Örneği”, **Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar, Küreselleşme ve Yerelleşme**, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2000, s. 271-281; aynı yazar, “Şer'iye Sicillerinin Işığı Altında Osmanlı İmparatorluğu'nda Askerî Reaya Ayrışması Üzerine Bazı Gözlemler”, **Ciepo XIV. Sempozyumu Bildirileri, 19-22 Eylül 2000, Çeşme**, Ankara: T.T.K. Yayınları, 2004, s. 765-771.

⁷⁶² Koçi Bey, s. 57; Yaşar Yücel, **Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar, Kitâb-i Müstetâb, Kitabı Mesâlihi'l Müslimîn ve Menâfi'i'l Mü'minîn, Hırzû'l-Mülûk**, Ankara: T.T.K. Yayınları, 1998, s. 4 (bundan sonra Kitâb-i Müstetâb).

⁷⁶³ Bkz. Kafadar, **Kim var imiş biz burada yoğ iken, Dört Osmanlı**, s. 29-37.

bir çerçeve olarak görüyor” demektedir.⁷⁶⁴ Netice itibariyle söz konusu geçişkenlikleri takip etmekle birlikte, askerî/reâyâ ayrımının ideal bir tiplendirme olduğu⁷⁶⁵ akılda tutulmalıdır ve arada geçişkenliğin olup olmadığından ziyade, kemiyet bakımından meydana gelen artışın keyfiyet bakımından ortaya koyduğu değişimi irdelemek gerekmektedir. Yani askerî ve reâyâ arasındaki geçişkenliğin artışının, söz konusu grupların “tabiatlarında” yaptığı değişimin izini sürmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Böylece bu geçişkenlikler ekseninde biz, J. Habermas’ın “burjuva kamusalılığı” kavramından mülhem, bir tür “kamusallık” meydana gelip gelmediğine bakmaya gayret edeceğiz. Dolayısıyla meseleyi, askerî-reâyâ ayrımının meşruiyet çerçeveleri ekseninde okumanın daha anlamlı olduğu kanaatindeyiz.

Bilindiği üzere halk kültürünün ve halk yönetimi (demos-kratos)nin ortaya çıkması Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilali ile birlikte olmuştur. Pratoraras nezdinde temsil edilen halkın yönetimi, Sanayi ve Fransız devrimlerinden önce bilinmesine rağmen, sadece teorik bir siyasal mülâhaza (ya da Durmuş Hocaoğlu’nun ifadesi ile “entelektüel zihin antremanı”) olmuş ve en önemli temsilcisinin Platon olduğu “Entellektüalist Elitizm” bu döneme kadar hâkim yönetim sistemini teşkil etmiştir. Bu yönetim biçimi ise havâs ve avâm ayrımı üzerine bina edilmiş ve bu ayrımın ontolojik doğası olduğunu vurgulanmıştır.⁷⁶⁶

Kınalızade’nin yöneten ve yönetilenlerin karşılıklı ilişkisini tıbbî metaforlarla açıkladığı bölümde de bu ontolojik algıyı tespit etmek mümkündür. *Temeddün* kaynaklı bir *muhtaç olma* üzerine Kınalızâde’nin bu hususu temellendirdiği anlaşılmaktadır. Buna göre,

⁷⁶⁴ Hüseyin Yılmaz, “Tanzimat Öncesinde Osmanlı Devletinde Anayasal Gelenek”, **Notlar**, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005, s. 36. S. Faroqhi, reâyâ ve askerî sınıfı arasındaki sınırların uygulamada zamanın siyasal risalelerindeki kadar keskin hatlarla çizilmiş olmadığını belirtmektedir. Suraiya Faroqhi, “Krizler ve Değişim 1590-1699”, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, C. II, (Ed. Halil İnalçık-Donald Quataert), İstanbul: Eren Yayınları, 2004, s. 674. K. Karpat da aynı doğrultuda düşünmektedir. Karpat, **Osmanlı Modernleşmesi**, s. 13-14.

⁷⁶⁵ Ş. Mardin, bu ikili modeli ancak bir “ideal tip” olarak değerlendirmek gerektiğini belirtmektedir. (Ş. Mardin, “Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri”, s. 91). R. Abou-el-haj da bu duruma dikkat çekmekte, bilhassa ordu mensuplarının savaşmakla ve ulemanın cemaatin ahlakî mükemmelliğini sağlamakla müşahhaslaşan görev alanlarının cihad zamanında bulanıklaşmasına, yani toplumun genelinin cihada katılma zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Böylece “bütünün farklı işlevlere ayrılması genel fâkat istisnaları olan bir kural olarak alınma”lıdır. (Abou-el-haj, **Modern Devletin Doğası**, s. 90). S. Ögün, Weberyen tiplere de dönemselsel olarak muteber olduklarını, değilse bize gerçekliği bir bütün olarak vermeyeceklerini belirtmektedir. Süleyman Seyfi Ögün, “Devlet-Toplum Metafiziği ve Türk Modernleşmesi”, **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, (Der. E. Fuat Keyman), İstanbul: Everest Yayınları, 2002, s. 191.

⁷⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hocaoğlu, “Elitler ve Halk; Kültür ve Siyaset”, s. 54-56.

örneğin nasıl ciğer insan ruhunun canlı kalmasında kalbe muhtaçsa, tabî kalp de ciğere muhtaçsa ve her ikisi de bu canlılıklarını korumada beyne muhtaç iseler ve tekrar beyin de her ikisine muhtaç ise bunun gibi insanlar da birbirlerine muhtaçtırlar. Yani bazısı yöneten bazısı da yönetilendir.⁷⁶⁷ Bazısı bazısından istifade eder ve her grup kendi yaşamını devam ettirmede bu ortaklıktan faydalanır.⁷⁶⁸

Görülebileceği üzere ontolojik ve kozmolojik temelde de karşılığını bulan yöneten ve yönetilen ayrımı, geleneksel dönem için aynı zamanda meşru bir ayrımdır. Bernard Barber, “sosyal tabakalaşma” literatüründeki eserinde, toplumsal roller ile değer sistemleri arasındaki etkileşime dikkat çekerek, toplumun istikrarı için bunlar arasında tam olmasa da kabaca bir uyum olması gerektiğini belirtmektedir. Bir toplumun çoğunlukla paylaştığı değerler manzumesi, ona göre toplumsal tabakalaşma sistemini meşrulaştırmaya; dolayısıyla toplumu bütünleştirerek realiteyi sürdürmeye yarar.⁷⁶⁹ Nitekim B. Gencer, söz konusu tabakalaşmanın meşruiyet çerçevesini çıkardığı makalesinde, belli bir uyumun pratikteki yansıma biçimlerini de göstermiştir. İmparatorluğun patrimonyal karakterinden kaynaklanan, idarî olduğu kadar siyasi aktör konumundaki idarî-askerî ve dinî bürokratların oluşturduğu merkez, aslında çevreye ait temel bir koalisyonu temsil etmektedir. Bilhassa Kanuni ile birlikte, homojen-ortodoks bir İslâm İmparatorluğu açısından genel anlamda merkez ile çevre arasında aracılık işlevini gören ulema, dar anlamda ise heterojen-heterodoks kimlikleri de bünyesinde barındıran bir toplumun ana gövdesini oluşturan sünnî Müslüman çevrenin merkezdeki temsilcisiydi. Yine yeniçerilerin merkezdeki işlevi ise heterodoks grupların “çevre”deki muhalefet potansiyelinin ve ideolojisinin temsiline dayanmaktaydı. Nitekim yönetici gruplar, yönetilen tabakalar için “referans grupları” işlevi görmektedirler. Bu doğrultuda yeniçeriler, hem de gayr-i Müslim cemaatlerin temsilcisiydiler. Yine meşruiyet tabakalarının oluşumu açısından ortodoks inançların yanında heterodoks inançların örgütlenmesi bağlamında tarikatlar temel “korporasyonlar” olarak belirmektedirler. Heterodoks kesim için bilhassa Bektaşilik, “tanımlı”, “resmî” bir hüviyet elde edilmesini temin etmekteydi. Tarikat eğitimi, ayrıca, kurumsal olarak ayrı meşruiyet çerçevelerine referans yapan ehl-i örf ve şer‘ üyelerine

⁷⁶⁷ Kınalızâde, s. 416.

⁷⁶⁸ Ayrıca bu ayrımın kozmolojik bir karşılığı olduğu da düşünülmektedir. Hocaoğlu, “Elitler ve Halk; Kültür ve Siyaset”, s. 57-58.

⁷⁶⁹ Bernard Barber, **Social Stratification: A Comparative Analysis of Structure and Process**, New York: Harcourt Brace & World, 1957, s. 7, 58-59, 186-189’dan aktaran Gencer, “Osmanlı’da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu”, s. 66-67.

ortak bir kimlik kazandırmaya yönelik siyasî kültür aktarımını sağlıyordu. Yönetilen kesimler açısından ise tarikatlar, siyasî toplumun bir üyesi olmayı öğrenmenin ve siyasî katılım ve muhalefetin bir aracıydılar.⁷⁷⁰ Bu nedenle “klasik” dönemde belli bir uzlaşımın hâkim olduğu ve toplumsal tabakalaşmanın meşru bir zemin elde ettiği görülmektedir.

Dolayısıyla bu ayrım öncelikle temeddünden kaynaklanan “ontolojik” bir ayrımdı. Nitekim temeddünün nihâî hali bir hükümdarın gerekliliğine işaret ettiği için ayrımın hükümdar ile olan bağlantısı da onun meşru bir ayrım olarak addedilmesine neden oluyordu. “Klasik” dönem itibariyle şer‘iat ve kanûn arasında kurulmuş olan uyum ise bu meşruiyetin ana dayanak noktalarından biri idi. Kınalızâde’de hükümdarın oldukça şer‘î bir görünüm arzemesi,⁷⁷¹ bu durumun iyi bir göstergesi idi. Askerî-reâyâ arasındaki ayrımın ana meşruiyet eksenini de bu meşru hükümdar temsil ediyordu.

Nitekim B. Gencer’in belirttiği gibi geleneksel dünyada, örneğin Yunan polisinde veya İslâm medinesinde, özel ve kamusal alan; dolayısıyla özel/kamu hukuku ayrımı görülmemektedir. Fakat Roma, Bizans, Sasanî, Abbasî ve Osmanlı gibi modern devletin nüvesini oluşturan medeniyetsel emperyal sistemlerde bu ayrım ortaya çıkmaya başlamaktadır. Bu ayrım doğrultusunda Osmanlı hukuku ikili bir yapı arz ediyordu.⁷⁷² Şer‘î/örfî-sultanî hukuk olarak ayrılan bu yapı, devletin hem şahsî hem gayr-i şahsîlik bağlamında bir potansiyel taşımasına neden oluyordu.⁷⁷³ Nitekim elit politikasına dayalı geleneksel toplumlarda yönetici tabaka temel siyasî aktör olarak işlediğinden,⁷⁷⁴ bürokrasi kurumu giderek siyasî sistem içerisinde aşırı bağımsızlık kazanır ve bürokrasinin üst kademeleri idarî olduğu kadar temel bir siyasî aktör haline gelir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu’nun patrimonyal ve İslâmî geleneksel boyutlarının yanında, gelişmiş patrimonyal bürokrasisi, onlara, modern devletin nüvesini oluşturan bir boyut kazandırmaktaydı.⁷⁷⁵ Nitekim H. İnalçık’a göre M. Weber’in “sultanizm” ile kastettiği “asıl olarak İslâmî hükümlerden değil, fakat temel felsefe ve yapısını Bizans ve Sasanî

⁷⁷⁰ Tafsilat için bkz. Gencer, “Osmanlı’da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu”, s. 65-100.

⁷⁷¹ Bunu, meşru kavramının şer‘iata uygunlaştırılmış şeklindeki orijinal anlamı uyarınca *meşru bir görünüm arzemesi* şeklinde de ifade edebiliriz.

⁷⁷² Osmanlı hukukunun söz konusu karakteri hakkında bkz. İnalçık, **Klasik Çağ**, s. 76-82.

⁷⁷³ Gencer, “Osmanlı’da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu”, s. 76.

⁷⁷⁴ Geleneksel bürokrat, seçilmişlerin kararlarını uygulamakla yükümlü idarî bir kadro değildir. Patrimonyal bir yapıda hükümdarın kararlarını uygulamakla görevli, aynı zamanda siyasî bir kadrodur.

⁷⁷⁵ Gencer, “Osmanlı’da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu”, s. 73.

mirasına borçlu olan halifelik devlet teşkilatından çıkmıştır”.⁷⁷⁶ M. Weber’in modern devletin temel özelliği olarak addettiği bürokrasi, geleneksel dünyada İran pratiğinde en gelişmiş örneğini bulmuş, Abbasi ve Büyük Selçuklu İmparatorluğu ile birlikte Anadolu Selçukluları sayesinde Osmanlılara intikal etmişti. Böylece “devlet”, hem sultanın şahsında teccüm eden “hakikî bir kişilik” hem de kapıkulları bürokrasisinin “bekçiliğini” yaptığı “hükûmî bir kişilik” kazanmıştır; ancak nihâî olarak siyasî meşruiyeti sultan temsil ettiğinden bürokratik, tüzel boyutun galebesiyle, kişisel devletin Batı’da olduğu gibi modern devlete, bir iktidar aygıtına dönüşmesi önleniyordu.⁷⁷⁷

Dolayısıyla Tursun Bey’in “örfümüzce” dediği imparatorluk vizyonunun önemli bir bileşeni olan yasağ-ı padişâhînin “seküler” potansiyeli, “klasik” dönem itibariyle sıkıca hükümdara bağlı olan kanûnu, gayr-i şahsî bir hüviyete taşımının çıkış noktasını temin etme potansiyeli taşıyordu. C. Fleischer’in kanûn bilinci dediği şey de bu durum ile uygunluk arz ediyordu.⁷⁷⁸ Yani hükümdarın meşruiyetinde meydana gelen sorunlar başka bir meşruiyet çerçevesinin ilk nüvesini teşkil ediyordu.⁷⁷⁹ Bilhassa 17. yüzyılda padişahların konumlarındaki bir kısım değişimler bu durumun ilk işaretleri olarak görünüyordu. Ahmed Cevdet Paşa ve Mustafa Nuri Paşa için Kanuni döneminde başlayan bu süreç,⁷⁸⁰ bilhassa 17. yüzyılın siyasal krizlerinin sonucunda Osmanlı padişahlarının

⁷⁷⁶ İnalçık, “‘Sultanizm’ Üzerine Yorumlar”, s. 9-10.

⁷⁷⁷ Gencer, “Osmanlı’da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu”, s. 73.

⁷⁷⁸ B. Tezcan’ın kanûn bilinci noktasında “anayasacılar” olarak adlandırdığı grubun tarih yazımı üzerine yaptığı tespitler, Osmanlı Devleti’ndeki dönüşümü anlamlandırmakta oldukça işlevsel görünmektedir. Ona göre, “Süleyman’ın torunu III. Murad tarafından devralınan saray tarihçiliği projesinde cisimlenen Süleyman’ın saltanat otoritesi anlayışıyla, geçmişe dönük olarak Süleyman devrini bir Osmanlı altın çağı olarak kurgulayan ‘anayasacıların’ savunduğu yasalarla sınırlanmış saltanat otoritesi anlayışı arasında büyük bir uçurum vardı”. Tezcan, “Tarih Üzerinden Siyaset”, s. 263.

⁷⁷⁹ K. Karpat, 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan toplumsal dönüşümü, 15. ve 16. yüzyılların oturmuş toplumsal düzenine değil, daha çok 17. ve 18. yüzyıllarda harekete geçen güçlere bağlamak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, 17. yüzyıldaki değişim, merkezin emirlerine göre yapılan düzenlemeler olmak yerine, diyalektik ve görece özgür bir biçime sahiptir. Merkezî yönetimin otorite kaybı yerel, bölgesel güçlerin yükselişi ile alakalıydı ve Avrupa’nın artan etkisiyle de ivme kazanmıştı. Yine de bu yerel güçlerin meşruiyet çerçevesini temin edebilecek yegâne merci merkez idi. (Karpat, **Osmanlı Modernleşmesi**, s. 17-19). Bizce hükümdarın meşruiyetinin yara aldığı bir merkez, farklılaşan bir merkeze işaret etmektedir. K. Karpat’ın da ifade ettiği gibi bu dönemde Osmanlı’dan farklı bir meşruiyet zeminine oturma imkânı yoktu. Fakat bu Osmanlı’nın 16. yüzyıldaki öncülünden farklılaşan bir Osmanlı olduğu anlaşılmaktadır. Hükümdarın şahsî iktidarından bağımsızlaşmaya başlayan gayr-ı şahsî devlete doğru bir eğilim gözlenmektedir; dolayısıyla merkez de bu bağlamdaki merkeze işaret etmektedir. Bu nedenle hükümdarın şahsîliği ile temsil edilen devletin yerine, gayr-ı şahsîliğin baş gösterdiği bir dönemdeki meşruiyet arayışları da bu gayr-ı şahsîleşmeye başlayan devlet zemininde kendisine bir yer edinebilmektedir. Yani hükümdardan ayrılan bir Osmanlılık ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece aynı zamanda bir tür “Osmanlılaşma” yaşanmaktadır.

⁷⁸⁰ Cevde Paşa bu konuda, Kanunî, kaide-i kadimeye muhalif bir şekilde hasodabaşı İbrahim Ağa’yı defaaten sadaret makamına getirmiştir. Böyle bir nasb o devir için bir tehlike teşkil etmez. Zira Kanunî gibi bir hakan için sadrazam bir “alet-i mülâhâza” kabilindedir. Devlet işlerinin görülmesine padişah “bizzat nasb-ı nefis-i ihtimam” eder. Fakat Kanuni’den sonra gelecekler için bu durum kötü bir örnek olur, demektir. Ümit

imparatorluk siyaset arenasında işgal ettikleri mevkiin istikrarsızlaşmasına ve bunun sonucunda da padişahların şahsî kudretlerinin azalmasına neden olmuştur. 1617-1730 yılları arasında 7 adet tahttan indirme vakası gerçekleşmiş, bu ise Osmanlı hanedanının mensuplarında fazla bir kutsallık bırakmamıştı.⁷⁸¹ Nitekim 16. yüzyılın sonlarından başlayarak bazı kaynaklarda yönetici seçkinlerin Osmanlı hanedanına alternatif bazı arayışlarının olduğu bilinmektedir.⁷⁸² Yine B. Tezcan'ın dikkat çektiği gibi 17. yüzyılda, “tahta geçmeyi başarabilenin başa geçmesi” yerine, hanedanın en yaşlı erkeğinin başa geçmesi (ekberiyet) ilkesinin yerine oturmasıyla birlikte padişahın somut kişiliği neredeyse tamamen önemsiz hale geldi.⁷⁸³ B. Tezcan'a göre, “18. yüzyıldaki Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyıldaki hanedanın yönetim aygıtından niteliksel olarak farklı olması, hanedanın güçsüzleşmesi yüzündendir ki bu güçsüzleşme bizzat devlet kavramının nasıl anlaşıldığını da değiştirmiştir. 16. yüzyılda Osmanlı hükümeti son tahlilde şahsî bir kurumken, 18. yüzyıldaki devlet kendinden önceki dönemle karşılaştırıldığında gayr-i şahsî nitelikteydi”.⁷⁸⁴

Böylece yönetici zümre içerisinde ehl-i örf olarak adlandırılan “seküler” karakterli grup, diğer tabakalara nazaran bilhassa 17. yüzyılda öne çıkmaya başlıyordu ve hükümdarın “temsîlî kamu”sunun yanında kendi “kamusallık”larını kurmaya başlıyorlardı. Nitekim bu durumu, sicillerde en çok karşımıza çıkan bey, beşe, ağa ve çelebi unvanları doğrultusunda gözlemlene fırsatı elde etmemiz, bu düşüncenin tezimiz kapsamındaki ilk somut yansımasını teşkil etmektedir.

Meriç, **Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2002, s. 90-91. Benzer görüşler için bkz. Mustafa Nuri Paşa, **Netayic ül-Vukuat**, s. 126.

⁷⁸¹ Tezcan, “Tarih Üzerinden Siyaset”, s. 249.

⁷⁸² Örneğin 1703 Edirne ayaklanması sırasında Sokullu Mehmed Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa'nın ailesi İbrahimhanzâdeler ve Âl-i Cengiz'den olan Tatar Hamı'nın isimlerinin zikredildiğine dair bkz. Feridun Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S. 6, (2001), s. 74.

⁷⁸³ C. Findley, ekberiyet ilkesinin sonucunu şu şekilde dile getirmektedir: “Padişahların iktidarları paylaşılmış, tartışmaya açık hale gelmişti.” (Findley, “Siyasi Kültür ve Büyük Haneler”, s. 90). Bu noktada bizce “kut” (devlet)un kadim formunun Osmanlı'da kazandığı meşruiyet yara almıştır. Sahib-i devlet olmanın mutad bir şekilde sırayla elde edilen bir iktidar olması, “kut”un geleneksel yapısında parçalanmaya neden olmuştur. Nitekim aşağıda üzerinde durulacağı üzere, beylerbeyiler de artık “sahib-i devlet” unvanını kullanmaktadırlar.

⁷⁸⁴ Tezcan, “Tarih Üzerinden Siyaset”, s. 250.

3.2. Beşeler Şehri Trabzon

Şer‘iye sicillerinde hemen her kayıt içerisinde kendilerine rastladığımız beşeler, gerçekten Trabzon’un en çok nüfus potansiyeli olan unvan sahibi grubu gibi durmaktadırlar. “Dergâh-ı âlî/Dersaadet yeniçerilerinden” olarak belirtilen kişilerin hemen hepsinin unvanının beşe olması⁷⁸⁵ yeniçerilerin bu unvanı kullandıklarını göstermektedir. Fakat isminin başında “Dergâh-ı âlî/Dersaadet yeniçerisi” sıfatı olmayan birçok beşe de bulunmaktadır. Bu ise bütün beşelerin yeniçeri olup olmadığı hususunda bizi şüpheye sevk etmektedir. Yine 1821 nolu sicili tutan kâtiplerin hassasiyetle bir şahsın yeniçeri olması durumunda, onun, “Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden” olduğunu belirttiği anlaşılmaktadır. Birçok kayıta bu ifade kullanılarak beşe unvanlı kişilerin yeniçeri oldukları belirtilmiştir, fakat bu sicilde de yeniçeri olduğu belirtilmeyen beşelere rastlanmaktadır.⁷⁸⁶ Bunun yanında bir kayıta sadece beşe olarak zikredilip bir başka kayıta yeniçeri olduğu söylenen kişilere de rastlanmaktadır. Örneğin Ramazan Beşe b. Hamza, bir kayıta “Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden” olarak zikredilirken⁷⁸⁷ bir başka kayıta sadece Ramazan Beşe b. Hamza olarak zikredilmiştir.⁷⁸⁸ Yine yeniçeri olduğu zikredilmeyen bir kişinin ölü olarak bulunması nedeniyle, durumu kadıya intikal ettiren kişi yeniçeri ağasıdır; dolayısıyla ölen kişi büyük ihtimalle yeniçeridir. Nitekim Ali Beşe, Sûk-ı Sultanî’de bulunan Pazar Kapı Camii’nin önünde ölü olarak bulunmuştur. Yeniçeriler ağası olan Deveci Ahmed Ağa, odabaşı olan Mehmed’i göndererek durumu kadıya intikal ettirmiştir. Neticede beylerbeyi ve kadı taraflarından birer vazifeli gönderilerek keşif yaptırılmıştır.⁷⁸⁹ Dolayısıyla bizce hemen bütün yeniçeriler bu unvanı kullanmaktadırlar.

Bunun yanında cebecilerin de beşe unvanı aldıkları görülmektedir.⁷⁹⁰ Böylece beşe unvanını yeniçerilerin ve cebecilerin kullandıklarını söyleyebiliriz. Ayrıca topçular zümresi de beşe unvanını kullanmaktadır. Erzurum sâkinlerinden topçular zümresinden

⁷⁸⁵ Birkaç örnek için bkz. T.Ş.S., 1820-6, 43/2; T.Ş.S., 1821, 14/6; T.Ş.S., 1821-4, 87/4; T.Ş.S., 1822, 49/3; T.Ş.S., 1825, 24/6, 30/7; T.Ş.S., 1826, 27/4, 43/1.

⁷⁸⁶ T.Ş.S., 1821, 15/2.

⁷⁸⁷ T.Ş.S., 1821-4, 35/3.

⁷⁸⁸ T.Ş.S., 1821-4, 35/5.

⁷⁸⁹ T.Ş.S., 1824, 88/3.

⁷⁹⁰ T.Ş.S., 1821, 35/9, 54/7; T.Ş.S., 1822, 57/1; T.Ş.S., 1826, 53/8; T.Ş.S., 1827, 38/8; T.Ş.S., 1828, 32/8; T.Ş.S., 1830, 53/4.

İbrahim Beşe b. Abdullah buna örnek gösterilebilir.⁷⁹¹ Neticede beşe unvanının, bilhassa yeniçeriler ve onların yanında cebeciler ile topçular tarafından kullanılan bir unvan olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte beşelerin karşımıza çıkış şekilleri herhangi bir şehir sâkini gibi oldukça yerleşmiş oldukları ve sosyo-ekonomik hayatın hemen her yerinde varlık gösterebildikleri doğrultusundadır. Dolayısıyla muharip bir sınıf olmanın ötesinde dinamik bir şehirli/köylü sınıfı oldukları anlaşılmaktadır.

Beşelerin Trabzon'da yaptıkları işlere baktığımızda şöyle bir tablo ile karşılaşılır: Örneğin Mustafa Beşe şıra ticareti yapmaktadır ve Ali Kethüda'dan şıra almıştır.⁷⁹² Bir diğer Mustafa Beşe de tüccar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁹³ El-hacc Süleyman Beşe b. Abdullah, Zante v. Yanol adlı zimmînin Kaloyidi reisle ortak sahip oldukları 16 zira şaykanın Zante'ye aid hissesini satın almıştır.⁷⁹⁴ Dolayısıyla kendisine ticaret için iyi bir altyapı tesis etmiştir. Yine gemi reisi olabildikleri görülmektedir. Hüseyin Beşe sefine reisidir ve Rumili'nden pirinç getirip ticaret yapmaktadır.⁷⁹⁵ Mustafa Beşe de ticaret için gittiği Rumili Vilâyeti'nde vefat etmiştir.⁷⁹⁶

Yine Ali Beşe saraç,⁷⁹⁷ Derviş Beşe berber,⁷⁹⁸ Murad Beşe de bakkaldır.⁷⁹⁹ Abdi Beşe hallac,⁸⁰⁰ Receb Beşe debbağ,⁸⁰¹ Ali Beşe attar⁸⁰² ve Ferhad Beşe⁸⁰³ ile bir başka Ali Beşe kasaptırlar.⁸⁰⁴ Habbaz fırını olan beşelere de rastlamak mümkündür.⁸⁰⁵ Yine bazı beşeler habbaz olarak adlandırılırken,⁸⁰⁶ bazıları habbaz fırınlarını şirket olarak idare

⁷⁹¹ T.Ş.S., 1830, 35/9.

⁷⁹² T.Ş.S., 1824, 24/1.

⁷⁹³ T.Ş.S., 1831, 30/3.

⁷⁹⁴ T.Ş.S., 1821-4, 8/3.

⁷⁹⁵ T.Ş.S., 1828, 116/12.

⁷⁹⁶ T.Ş.S., 1830, 65/2.

⁷⁹⁷ T.Ş.S., 1824, 24/8.

⁷⁹⁸ T.Ş.S., 1831, 27/2.

⁷⁹⁹ T.Ş.S., 1824, 26/8. Bir başka bakkal-beşe için bkz. T.Ş.S., 1824, 19/14

⁸⁰⁰ T.Ş.S., 1824, 27/4.

⁸⁰¹ T.Ş.S., 1830, 54/6.

⁸⁰² T.Ş.S., 1831, 17/10.

⁸⁰³ T.Ş.S., 1824, 16/9. Başka kasap-beşeler için bkz. T.Ş.S., 1824, 63/6; T.Ş.S., 1825, 63/6; T.Ş.S., 1830, 14/3, 60/9.

⁸⁰⁴ T.Ş.S., 1824, 21/5. Muhtemelen aynı Kasap Ali Beşe'nin Gavlas (?) Köyü'nde bir tarlası vardır. T.Ş.S., 1828, 116/8.

⁸⁰⁵ T.Ş.S., 1824, 45/1; T.Ş.S., 1828, 18/6.

⁸⁰⁶ İbrahim Beşe'nin habbaz olduğu görülmektedir (T.Ş.S., 1824, 21/10). Bir başka habbaz-beşe için bkz. T.Ş.S., 1822, 5/2.

etmektedirler.⁸⁰⁷ Yine beşelerin hayvancılık yaptıkları görülmektedir. Ayasofya sâkinlerinden Türkmen Hasan b. İskender, oğlu Durmuş Beşe b. Hasan'a 800 adet koyununu, toklusu ve kuzusu ile 800 kuruşa satmıştır.⁸⁰⁸ 800 adet koyunu alan bir Türkmen-beşe olan Durmuş'un bu miktardaki koyunu kâr amaçlı satın aldığı muhakkaktır. Ali Beşe b. Hüseyin'in 478 adet koyunu vardır.⁸⁰⁹ Mehmed adlı şahıs ile Mehmed Beşe ortak koyun alıp kasaplık yapmaktadırlar.⁸¹⁰

Bunların yanında vakıf mütevellisi olan beşelere de tesadüf etmek mümkündür. Mehmed Beşe b. Ahmed Ağa, İskender Paşa Vakfı'nın,⁸¹¹ İbrahim Beşe b. Mehmed de Hızır Bey Vakfı'nın mütevellisidirler.⁸¹² Beşelerin para vakıflarından borç aldıkları da görülmektedir. Murad Beşe, Sinan Paşa Vakfı'nın mütevellisi olan Abdurrahman Bey'den kuruşu yüz akçe hesabı üzerinden borç almıştır.⁸¹³ Ayrıca cabi olmaları da karşılaşılabilecek bir durumdur. İbrahim Beşe Cuid (?) adlı vakıf köyün cabisidir.⁸¹⁴ Hatuniyye Vakfı'na bağlı Akçaabad cibâyetinin câbisi de Osman Beşe'dir.⁸¹⁵ Beşeler, muhtesib de olabilmektedirler. İsmail Beşe muhtesib olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸¹⁶ Yine hamamcı beşeler de vardır. Ortahisar'daki Kulle Hamamı'nın hamamcısı Kurd Beşe'dir.⁸¹⁷ Beşeler ayrıca vakıfların değirmenlerini kiralayarak işletmektedirler. Mustafa Beşe, Hızır Bey Vakfı'nın değirmenini senede 3000 akçe mukabili kiralamıştır.⁸¹⁸

Kırsalda ikamet eden beşelere de rastlanmaktadır.⁸¹⁹ Kırsaldan ev alıp-satmışlardır.⁸²⁰ Bunlardan biri olan "Dersaadet kullarından" Ali Beşe, Konku köyündeki mülkünü Beşir Beşe'ye satmıştır.⁸²¹ Kırsal'da oturan iki beşe ticaret yapmışlar ve borç

⁸⁰⁷ İsmail Beşe'nin bir habbaz fırınındaki sermayesinden bahsedilmektedir (T.Ş.S., 1824, 47/1). Muhtemelen aynı İsmail Beşe'nin semaye vererek üstad başı olan Mehmed eliyle işlettiği bir fırını daha bulunmaktadır. T.Ş.S., 1824, 48/1.

⁸⁰⁸ T.Ş.S., 1828, 147/7.

⁸⁰⁹ T.Ş.S., 1827, 82/9.

⁸¹⁰ T.Ş.S., 1830, 11/8. Hayvancılık yapan bir diğer beşe için bkz. T.Ş.S., 1828, 110/5.

⁸¹¹ T.Ş.S., 1821, 51/6.

⁸¹² T.Ş.S., 1828, 111/10.

⁸¹³ T.Ş.S., 1824, 6/1.

⁸¹⁴ T.Ş.S., 1821-4, 20/5.

⁸¹⁵ T.Ş.S., 1830, 61/4, 61/5.

⁸¹⁶ T.Ş.S., 1824, 65/7. Aynı kayıta Mehmed Beşe, Hasan Beşe ve Ali Beşe de balıççı olarak görünmektedirler.

⁸¹⁷ T.Ş.S., 1824, 81/7.

⁸¹⁸ T.Ş.S., 1828, 114/2.

⁸¹⁹ T.Ş.S., 1821, 29/10,11; T.Ş.S., 1824, 11/8.

⁸²⁰ T.Ş.S., 1824, 5/2, 5/6, 5/13, 6/11.

⁸²¹ T.Ş.S., 1824, 65/5.

yüzünden anlaşmazlığa düşmüşlerdir.⁸²² Bunun yanında Açaabad Nahiyesi'nden Rohnovi adlı köyde oturan Hüseyin Beşe, Dersaadet yeniçerilerinden Ahmed Beşe ile aba ticareti yapmaktadır.⁸²³ Boz toprak tasarruf etmekte ve öşür vermektedirler. Örneğin Ahmed Beşe'nin boz toprakları vardır.⁸²⁴ Ali Beşe'nin, Veli Çelebi adında bir kardeşi bulunmaktadır ve babalarından kendilerine ziraata kabil boz topraklar intikal etmiştir.⁸²⁵ İbrahim ve Hızır adlı şahısların ölümü neticesinde, Laskonovi Çankariya (?) adlı köydeki 20 senedir boş kalan ziraata kabil topraklar, resm-i tapu bedeli olarak 200 akçe ve her sene de 30 akçe maktu' vergi karşılığında Mustafa Beşe'ye verilmiştir.⁸²⁶ Yine Oksu Köyü timârına mutasarrıf olan Naibzâde Mustafa Bey, Yani adlı zimmî öldükten sonra erkek evladı bulunmadığı için tasarrufunda olan boz yerleri ve asmalı ağaçları, “kanun üzere tapuya virüb” İbrahim Beşe müstehak olduğu için ona vermiştir. Bundan sonra “ziraat ve hiraset idüb aşar-ı şer‘iyesin eda itdikçe” tasarrufuna kimsenin mani olmamasına dair anlaşmışlardır.⁸²⁷ Bunun yanında kimi zaman zorla tarla zabt ettikleri de müşahede edilmektedir. Haydar Beşe, Zigana adlı köyde Ali b. Hüseyin'in elinde bulunan Fiz tarlası demekle bilinen yeri zabt etmiştir. Mahkemede, Ali'nin kendisine söz konusu tarlayı sattığını söylemesi üzerine Haydar Beşe'den sahib-i arzın marifet tezkeresi istenmiş, fakat gösteremeyince davadan men edilmiştir.⁸²⁸

Beşelerin beklenebileceği gibi evlenip çocuk sahibi olmaları, miras bırakmaları gayet normal bir vakadır.⁸²⁹ Kasım Beşe vefat etmiştir ve çocuklarının vasiliği Kasım Beşe'nin annesi Şemsi Hatun'a verilmiştir.⁸³⁰ Yine görülebileceği üzere anneleriyle birlikte aynı kayıta zikredilebilmektedirler. Bir başka örnekte Ali Beşe'nin ve annesinin bir zimmî kadına emanet olarak bir mal verdikleri görülmektedir. Bunu tekrar talep ettiklerinde

⁸²² T.Ş.S., 1824, 11/10.

⁸²³ T.Ş.S., 1824, 12/4.

⁸²⁴ T.Ş.S., 1824, 15/1. Yine bir başka Ahmet Beşe'nin Mesankanyo Köyünde ziraat yaptığı boz toprağı bulunmaktadır. (T.Ş.S., 1828, 19/7). Ayrıca tasarruf ettikleri boz toprakları sahib-i arz marifetiyle satmaktadırlar. İsmail Beşe'nin Sağa adlı köyde ziraata kabil boz toprakları bulunmaktadır ve “sahib-i arz marifetiyle” satmaktadır. (T.Ş.S., 1828, 13/11). İbrahim Beşe, Şerab Köyü'nde “sahib-i arz marifetiyle” ziraata kabil boz toprak satın almaktadır. (T.Ş.S., 1828, 25/1). Mehmed Beşe, Mesarye Köyü'ndeki ziraata kabil boz topraklarını Ahmed Beşe'ye “sahib-i arz marifetiyle” satmaktadır. (T.Ş.S., 1828, 36/7). Bünyad Beşe, Varna Köyü'nden boz toprak almaktadır. T.Ş.S., 1828, 36/8.

⁸²⁵ T.Ş.S., 1824, 28/6.

⁸²⁶ T.Ş.S., 1824, 32/6.

⁸²⁷ T.Ş.S., 1828, 147/6.

⁸²⁸ T.Ş.S., 1824, 64/6. Kadri Beşe, Veli b. İsmail'in Şana'da bulunan bahçesini “fuzulen” zabtetmiştir. T.Ş.S., 1824, 64/8.

⁸²⁹ T.Ş.S., 1824, 5/11.

⁸³⁰ T.Ş.S., 1824, 25/3.

zimmî kadın, emanet olarak değil de 7 kuruş karşılığında rehin olarak verdiklerini ifade etmiş; fakat bunu kanıtlayamadığı için dava Ali Beşe lehine sonuçlanmıştır.⁸³¹ Ayrıca köle sahibi beşelere de tesadüf edilebilmektedir. Örneğin Mehmed Beşe, kölesi Abdi b. Abdullah'ı azat etmiştir.⁸³²

Bütün bu örneklerden çıkan sonuç ise beşe unvanının “klasik” dönemin “ideal” askerî kesimine has bir karakter taşımadığıdır. Dolayısıyla beşe unvanının, beşe unvanı taşıyan kişilerin sayılarının çokluğu da dikkate alındığında, merkezî hükümet ile sıkı bağları olmayan, oldukça yerleşmiş bir unvan olduğu görülmektedir. Nitekim reâyâ olan bir kısım gayr-i Müslimler de ihtida ettikten sonra hemen bu unvanı alabilmektedirler. Örneğin Evira (?) isimli bir zimmînin oğlu olan Mehmed, beşe unvanı alan bir muhtedi-beşedir.⁸³³

Yine zimmîlerin ihtida ettikten sonra bir şekilde beşe unvanı alsalar bile daha önce reâyâ iken tasarruf ettikleri toprağı tasarruf ediyorlarsa öşrünü vermekle mükellef oldukları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda züemâdan Mehmed Ali Bey, Zülmera adlı köyden Ali Beşe b. Abdullah'ı dava etmiştir. Ali Beşe, berât-ı şerîfle mutasarrıf olduğu köyde sâkin, “kadîmî” reâyâsı oğlu olup, Mehmed Ali Bey, zimmî babasından maktu‘ olarak 12 kuruş mahsûl almakta iken baba öldükten sonra 3 zimmî kardeşten de birkaç sene 12 kuruş vergi almıştır. Sonra kardeşlerden bir tanesi daha ölmüş ve ölen kardeşlerinin boz topraklarını kendisinden tapu resmi ile Ali Beşe ve kardeşi Yor adlı zimmî ortak olarak almışlardır. 12 kuruş olan vergilerinin çok olduğunu söylemişler ve kendi rızaları ile 10 kuruş olmasını talep ettikten sonra, her biri 5 kuruş olmak üzere vergilerini vermeye başlamışlardır. Bununla birlikte Ali Beşe, zimmî iken başka bir yere gitmiş ve 9 senedir de orada olduğu için bu senelerin vergi borcu zimmetinde kalmıştır. Dolayısıyla Mehmed Ali Bey, elindeki fetva gereğince de bu borcu Ali Beşe'den talep ettiğinde, o bunu vermekten kaçınmıştır. Bu iddia üzerine sorgulanan Ali Beşe, durumu inkâr etmiştir. Böylece Mehmed Ali Bey'den delil talep edilmiş o da udûl-i ricâlin şahitliğine başvurmuştur. Onlar da, “Ali Beşe zimmî iken adı Gorgor olub karındaşı Yor zimmî ile tasarruflarında olan mülkleri için senede her biri 5'er kuruş virmek üzere kendi hüsn-i rızâları ile maktu‘ idüb merkûm

⁸³¹ T.Ş.S., 1824, 14/5.

⁸³² T.Ş.S., 1824, 7/12.

⁸³³ T.Ş.S., 1828, 75/6.

Mehmed Ali Bey'e edâ iyledüklerini bilirüz" doğrultusunda şahitlik yapmışlardır. Dolayısıyla Mehmed Ali Bey davayı kazanmıştır.⁸³⁴

Akçaabad Nahiyesi'ne bağlı Eyan (?) Köyü'nden Receb Beşe b. Abdullah da, "karındaşı oğlu" Yordan v. Todori adlı zimmîye 25 kuruşa mülk satmıştır.⁸³⁵ Arslan Beşe'nin dedesi ise Danil adlı zimmîdir.⁸³⁶ Dolayısıyla birçok zimmînin ihtida ettikten sonra beşe unvanı aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim baba adı Abdullah olan beşelerin varlığı da bu durumu teyid eder mahiyettedir. Elbette baba adı Abdullah olan bütün kişiler muhtedi kategorisine sokulmasa da, içlerinden bazılarının zimmî olduğunun baba ya da dede adlarından tespit edilmesi, Abdullah baba adlı beşelerin bir kısmının muhtedi olduğunu göstermektedir.⁸³⁷ Ayrıca bir kısım beşelerin zimmî karılarının olması ve bunlar içerisinde bazılarının baba adlarının Abdullah olması, büyük ihtimalle muhtedi-beşelere işaret etmektedir. Sofya bint Kirako, Kurd Beşe ile evlidir.⁸³⁸ Murad Beşe b. Abdullah'ın karısı Elene bint Yor'dur.⁸³⁹ Ahmed Beşe'nin karısı Tarsiye adlı zimmîyedir.⁸⁴⁰ Ali Beşe'nin karısı ise Farnokoza (?) adlı zimmîyedir.⁸⁴¹

Sonuç itibariyle sicillerde en çok karşılaştığımız unvanlardan olan beşe, aslında yeniçeriler, cebeciler ve topçular tarafından kullanılan bir unvan iken hemen bütün Trabzonlu'nun kullandığı bir unvan haline gelmiştir. Hatta birçok örnekte kişilerin bazen beşe bazen unvansız olarak karşımıza çıkması da, beşe unvanını kullananların sayısının çok daha fazla olduğunu düşündürülebilir. Dolayısıyla unvan elde etmek konusunda bu dönemde bir tür "demokratik" ortamın olduğu anlaşılmaktadır.

⁸³⁴ T.Ş.S., 1831, 53/5.

⁸³⁵ T.Ş.S., 1826, 23/7.

⁸³⁶ T.Ş.S., 1831, 69/5.

⁸³⁷ T.Ş.S., 1826, 34/7, 55/1; T.Ş.S., 1827, 68/3, 69/2, 75/2, 78/2, 79/16, 80/4, 81/7 (Mehmed Beşe b. Abdullah'ın kardeşi Manol v. Kostantin'dir), 82/11; T.Ş.S., 1829, 25/4; T.Ş.S., 1830, 3/9, 4/4, 4/9, 4/10, 5/11, 6/6, 6/14, 7/11, 14/1, 18/2, 28/3, 28/5, 31/2, 32/10, 35/9, 35/11, 36/5, 42/3, 47/11, 50/1, 51/4, 51/6, 52/3, 52/7, 53/12, 59/4, 61/1, 65/2, 70/4; T.Ş.S., 1831, 15/5, 18/9, 18/12, 19/5, 19/9, 34/5, 37/1, 39/10, 45/1, 46/2, 46/12, 50/12, 53/5 (Ali Beşe b. Abdullah'ın babası zâim Mehmed Ali Bey'in raiyyeti olan bir zimmîdir), 57/11, 69/10, 72/8, 97/6 (Veli Beşe yeniçeri zümresinden), 99/4.

⁸³⁸ T.Ş.S., 1826, 53/10.

⁸³⁹ T.Ş.S., 1827, 27/2.

⁸⁴⁰ T.Ş.S., 1831, 47/10.

⁸⁴¹ T.Ş.S., 1831, 48/9.

3.3. Çelebiler Şehri Trabzon

Dikkati çeken bir başka unvan da çelebidir. Özellikle kayıtların şuhûdü'l-hâl bölümünde sıklıkla karşılaştığımız çelebiler de Trabzon'da oldukça yoğun bir faaliyet alanına sahip olmalıdırlar. Örneğin Tekfurçayı Mahallesi'nde bir mülkün satıldığı kayıta hemen hemen bütün şuhûdü'l-hâl çelebilerden oluşmaktadır.⁸⁴²

H. İnalçık, İstanbul bedesteni üzerine yaptığı çalışmada, bedestende dükkânı bulunanlar içerisinde çelebileri de zikretmekte ve bunları seçkin aile çocukları olarak tanımlamaktadır.⁸⁴³ Ö. Ergenç ise eşrâf ve ayân için belirleyici unvanın çelebi olduğunu, şer'îye sicillerinden derlediği belgelerde çelebi kelimesinin ilmiye mensupları, dinî erkân, babalarının sosyal statü ve kültürel değerlerini sürdüren büyük tüccarların oğulları için kullanıldığını belirtmektedir. Böylece genel olarak taşrada çelebi sanının, beldenin seçkin yerleşiklerinin taşıdığı ve onları belirleyici bir unvan olduğu tespitini yapmaktadır.⁸⁴⁴ L. Fekete de 16. yüzyılda Budin'de yaşamış bir "Türk Efendisinin" tereke defterine dayanarak yazdığı makalesinde, çelebi sanının bölge defterdarına, onun memuruna, hatta Türk tacirine de denildiğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda terekesini kaynak olarak hayatının belli bir kesitini mercek altına aldığı Ali Efendi'nin de çelebi unvanını taşıdığını söylemekte ve makalesinin bütün sayfalarında ondan çelebi diye bahsetmektedir.⁸⁴⁵

Bizim incelediğimiz dönemde ise çelebi unvanının aynen beşe unvanında olduğu gibi toplumun hemen her kesiminden kişiler tarafından kullanılır hale geldiği ve çelebilerin yaptıkları işlerin bir sınırı olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin Osman Çelebi b. Yahya Beşe

⁸⁴² T.Ş.S., 1824, 4/10.

⁸⁴³ İnalçık, "İstanbul'un İncisi: Bedesten", s. 127.

⁸⁴⁴ Ergenç, "Osmanlı Klasik Dönemindeki 'Eşraf ve Ayan' Üzerine Bazı Bilgiler", s. 113-114.

⁸⁴⁵ Lajos Fekete, "XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendisinin Evi", (Çev. Sadrettin Karatay), **Bellekten**, C. XXIX/116, (1965), s. 615-638. Ettore Rossi, Ebussuud'un bir fetvasına dayanarak çelebi unvanının "Türkmen dilinde Allah mânasına gelen çalab kelimesine nisbet eki olan -i ilâve edilerek, ilim ve iyilik sıfatlarını haiz olan şahıslara denilirdi, zengin adamlara denilmesi hatadır" demektedir. (Ettore Rossi, "Çelebi' Kelimesi Hakkında Ebû's-Su'ûd'a Atfedilen Bir Fetva", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Bellekten**, (1954), s. 11-14). Hâlbuki bilhassa Ö. Ergenç'in belgeler nispetinde açıkça gözlediği üzere, çelebi unvanını tüccarlar sıklıkla kullanmaktadırlar. Dolayısıyla unvanın otantik anlamı E. Rossi'nin dediği gibi olsa bile, reel zeminde zengin adamların bu unvanı kullandıkları kesinlik kazanmıştır. Bizce zamanla tüccarların kendi inisiyatifleri ile bu unvanı elde etmiş olmaları mümkündür. E. Rossi'nin Allah ile kurduğu bağlantı üzerinden değerlendirilirse meşruiyet bakımından oldukça kayda değer bir unvan olan çelebi, "zengin adamların" kendilerini meşrulaştırmak için kullanılmaya başladıkları bir unvan haline gelmiş olabilir. Çelebi unvanı hakkında ayrıca şunlara bakılabilir. W. Barthold, "Çelebi", **İ.A.**, C. 3, İstanbul, 1993, s. 369-370; Mehmet İpşirli, "Çelebi", **D.İ.A.**, C. 8, İstanbul, 1993, s. 259; Saim Yörük, "Çelebi Unvanı Hakkında Bir Değerlendirme", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 4, S. 12, (2011), s. 290-297.

ayândandır ve oldukça zengindir. Ömer Paşa oğlu Mehmed Paşa'ya 880 riyalî kuruş borç vermiştir.⁸⁴⁶ Mustafa Çelebi b. El-hacc Hüsam'ın sefinesi bulunmaktadır.⁸⁴⁷ Çelebi unvanlı birinin debbağlar emini olduğu görülmektedir.⁸⁴⁸ Yakub Çelebi karşımıza bir bakkal olarak çıkmakta,⁸⁴⁹ Ali Çelebi, Ortahisar'daki Kulle Hamamı'nın hamamcısı olarak görünmektedir.⁸⁵⁰ Ahmed Çelebi, Mustafa Beşe ile ortak Hızır Bey Vakfı'nın üç adet değirmenini senede 3.000 akçe üzerinden kiralarak işletmektedir.⁸⁵¹

İskender Paşa Camii'nin imamı ise İbrahim Çelebi'dir.⁸⁵² Ahmed Çelebi müezzin,⁸⁵³ Esad Çelebi kâtiptir.⁸⁵⁴ Mehmed Çelebi b. Muslu Çelebi de kâtiptir.⁸⁵⁵ Meslektaşları Süleyman'ın unvanı da çelebidir.⁸⁵⁶ Ayrıca Eksotha ile Faroz mahallelerinin arasında bir kadın ölü olarak bulunmuştur ve beylerbeyinin kaymakamı Şaban Ağa'nın adamı İshak Bey, keşf için bir *naib* talep etmiş, bunun üzerine meclis-i şer' adına *Mevlana Esad Çelebi* gitmiştir.⁸⁵⁷

Yine seyyidler çelebi unvanı alabilmektedirler. Seyyid Yusuf Çelebi bunlara örnektir.⁸⁵⁸ Giresun sâkinlerinden “fahrü's-sâdâd” Seyyid Yusuf Çelebi b. Seyyid el-hacc Hamza, Trabzon sâkinlerinden olup Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden el-hacc Osman Beşe b. el-hacc Muslu'dan 175 kuruş borç almıştır.⁸⁵⁹

Bir câbi çelebi unvanlı olabilmektedir.⁸⁶⁰ Erbâb-ı timârdan biri de çelebi unvanı ile karşımıza çıkabilmektedir.⁸⁶¹ Vara adlı köyün timârına mutasarrıf olan Ali Çelebi ve İshak Çelebi de erbâb-ı timârdandır.⁸⁶² Yine iki çelebi boz toprak konusunda anlaşmazlığa

⁸⁴⁶ T.Ş.S., 1828, 22/2.

⁸⁴⁷ T.Ş.S., 1828, 141/16.

⁸⁴⁸ T.Ş.S., 1824, 7/10.

⁸⁴⁹ T.Ş.S., 1824, 7/13. Hamza Çelebi de bakkaldır. T.Ş.S., 1824, 25/4.

⁸⁵⁰ T.Ş.S., 1824, 81/7.

⁸⁵¹ T.Ş.S., 1828, 114/2.

⁸⁵² T.Ş.S., 1828, 138/5.

⁸⁵³ T.Ş.S., 1824, 10/4.

⁸⁵⁴ T.Ş.S., 1824, 12/3.

⁸⁵⁵ T.Ş.S., 1824, 23/4.

⁸⁵⁶ T.Ş.S., 1824, 24/3.

⁸⁵⁷ T.Ş.S., 1828, 115/12.

⁸⁵⁸ T.Ş.S., 1825, 60/3.

⁸⁵⁹ T.Ş.S., 1825, 60/3.

⁸⁶⁰ T.Ş.S., 1824, 9/3.

⁸⁶¹ T.Ş.S., 1825, 57/2.

⁸⁶² T.Ş.S., 1831, 36/7. Erbâb-ı timâr çelebilere dair birkaç örnek için bkz. T.Ş.S., 1821, 14/2; T.Ş.S., 1828, 70/1, 75/6.

düşmüşlerdir. Aşağı Hisar sâkinlerinden Satılmış Çelebi, İpekçizâde Mehmed Çelebi'den davacı olmuştur. Mehmed Çelebi, Satılmış'ın timârı köylerinden Hoc'da bulunan bir miktar boz toprağı satın almıştır; fakat bu işlemde Satılmış'ın haberi yoktur. Bunun üzerine sorgulan Mehmed, durumu kabul etmiş ve bu itiraftan sonra “arz-ı mirînin sâhib-i arz marifeti olmadıkça bey' ü şirâsı sahîh olmadığı kanûn-ı kadîm olmağın” bu işlem geçersiz sayılmıştır.⁸⁶³ Züemâdan kişiler de çelebi unvanı kullanabilmektedirler. Züemâdan Ali Çelebi b. İbrahim buna örnektir.⁸⁶⁴ İsmail Çelebi Harak adlı köyün “ağası”dır.⁸⁶⁵ Ayrıca vakıf köylerinde toprak işleyen çelebiler de bulunmaktadır. Murtaza Çelebi b. Sinan, İmaret-i Hatuniyye Evkâfı'ndan Yalı Mandıra (?) demekle bilinen boz yeri, 1024 senesinde mütevellî Mehmed Ağa'dan tapu ile alıp tasarruf etmiştir.⁸⁶⁶

Altıbölük halkından bir kişinin de çelebi unvanı kullandığını görmek mümkündür. Dersaadet cebecilerinden Mehmed Beşe, meclis-i şer'e gelerek “*ebnâ-i sipâhiyândan*” Sadi Çelebi'nin kendisini yaraladığını ve bu durumun kaydedilmesini talep etmiştir.⁸⁶⁷ Hemen arkasından gelen kayıta Mehmed Beşe, bu sefer “bey” olarak zikredilen Sadi'nin hizmetkârını alıkoyduğunu, talep etmesi neticesinde de hançer ile kendisini yaraladığını ifade etmiştir.⁸⁶⁸ Mustafa Çelebi ise karşımıza bölükbaşı olarak çıkmaktadır.⁸⁶⁹ Ayrıca Beşlü neferâtının bölükbaşlarından Mehmed'in unvanı da çelebidir.⁸⁷⁰ Trabzon kalesi topçularından Hasan'ın unvanı ise beşe olması gerekirken çelebidir.⁸⁷¹ Birçok yeniçerinin de unvanı çelebi olarak görünmektedir. Trabzon sâkinlerinden ve Dersaadet yeniçerilerinden Mehmed, çelebidir ve çelebi unvanlı bir kardeşi de bulunmaktadır.⁸⁷²

⁸⁶³ T.Ş.S., 1831, 67/2.

⁸⁶⁴ T.Ş.S., 1831, 25/4.

⁸⁶⁵ T.Ş.S., 1824, 53/5. Kaydın bir yerinde çelebi bir yerinde de ağa olarak isimlendirilmektedir.

⁸⁶⁶ T.Ş.S., 1824, 13/3.

⁸⁶⁷ T.Ş.S., 1821, 54/7.

⁸⁶⁸ T.Ş.S., 1821, 54/8.

⁸⁶⁹ T.Ş.S., 1824, 9/6.

⁸⁷⁰ T.Ş.S., 1831, 60/7.

⁸⁷¹ T.Ş.S., 1831, 50/5.

⁸⁷² T.Ş.S., 1822, 13/11. Çelebi unvanlı diğer yeniçeriler için bkz. T.Ş.S., 1822, 15/2 (Veli Çelebi adlı yeniçeri ticaret yapmaktadır), 23/9 (Mustafa Çelebi), 28/6, 57/8 (Üveys Çelebi, İmaret-i Hatuniyye subaşıdır); T.Ş.S., 1823, 43/2 (Mehmed Çelebi, sefine satın almaktadır); T.Ş.S., 1823-1, 6/1 (Berberzâde Mustafa Çelebi, Trabzonlu bir ailenin yeniçeri ferdidir), 22/2, 23/3 (Hasan Çelebi, ev satın almıştır), 24/3 (Mehmed Çelebi b. Yahya Beşe, sefine satın almıştır), 26/3 (Abdurrahman Çelebi, amcasının oğluna kefil olmuştur), 29/5 (Ortahisar sâkinlerinden İbrahim Çelebi, mülk satmıştır), 35/2 (Abdülbaki Çelebi, mülk satın almıştır), 63/1, 81/3 (Ömer Çelebi, şuf'a talebinde bulunmuştur), 96/6 (Mehmed Çelebi, Aşağı Hisar'da mahzen satın almıştır); T.Ş.S., 1826, 31/1 (Derviş Çelebi, fırın satın almıştır); T.Ş.S., 1830, 58/2.

Eski bir köle dahi çelebi unvanı alabilmektedir. Buna göre, Ali Bey b. Murad'ın azadlı kölesinin ismi Murtaza Çelebi b. Abdullah'dır. Ali Bey'in daha önceden bütün mal varlığını kendisine hibe ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁷³ Bunun yanında unvanının imajına hiçbir şekilde uymayan bir kısım icraatları ile karşılaştığımız çelebiler de vardır. Örneğin hırsızlık yapan bir çelebi ile karşılaşmak mümkündür. Süleyman Çelebi, eski bir köle olan Piyale b. Abdullah ile birlikte İbrahim adlı birinin evine girerek altınlarını çalmıştır.⁸⁷⁴

Bütün bunların yanında hemen her türlü unvan sahibi kişilerin çocuklarının çelebi unvanı alabildikleri de müşahede edilmektedir. Musa Bey'in oğlu Abdurahman Çelebi'dir.⁸⁷⁵ Mehmed Ağa'nın oğlu Abdurrahman Çelebi'dir.⁸⁷⁶ Süleyman Efendi'nin oğlu Mustafa Çelebi'dir.⁸⁷⁷ İbrahim Çelebi'nin babası ise Molla Şabân'dır.⁸⁷⁸ Ahmed Çavuş'un oğlu Osman Çelebi'dir.⁸⁷⁹ Ali Çelebi'nin oğlu da Mahmud Çelebi'dir.⁸⁸⁰ Beşelerin oğulları ise sıklıkla karşımıza çelebi unvanı ile çıkmaktadırlar. Mehmed Beşe'nin oğullarının isimleri Ali Çelebi, Murtaza Çelebi ve Mustafa Çelebi'dir.⁸⁸¹ Yine bir şeyhin oğlu çelebi unvanı alabilmektedir. Süleyman Çelebi b. Şeyh Osman buna örnek olarak gösterilebilir.⁸⁸² Bunun yanında hiçbir unvanı olmayan kişilerin çocukları da çelebi unvanı ile zikredilebilmektedirler. Mahmud Çelebi b. Kurd, *unvansız* bir babanın *çelebi* oğludur.⁸⁸³

Netice itibariyle çelebi unvanı da herhangi bir gruba ait olan, bir tür toplumsal tabakaya işaret eden bir unvan olmaktan ziyade, hemen bütün kesimlerin kullanabildiği ve

⁸⁷³ T.Ş.S., 1828, 75/5.

⁸⁷⁴ T.Ş.S., 1828, 89/2.

⁸⁷⁵ T.Ş.S., 1825, 24/6. Bey oğlu çelebiler için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 62/6; T.Ş.S., 1826, 34/9; T.Ş.S., 1831, 28/11, 47/4, 50/2, 57/10, 72/1, 72/4, 74/9, 76/5, 90/3.

⁸⁷⁶ T.Ş.S., 1825, 34/1. Ağa oğlu çelebiler için bkz. T.Ş.S., 1824, 64/5; T.Ş.S., 1825, 34/1, 36/4; T.Ş.S., 1831, 45/11.

⁸⁷⁷ T.Ş.S., 1831, 45/9. Efendi unvanlı babaları olan çelebiler için bkz. T.Ş.S., 1828, 11/12; T.Ş.S., 1831, 45/9, 52/3.

⁸⁷⁸ T.Ş.S., 1821-4, 94/1.

⁸⁷⁹ T.Ş.S., 1831, 46/4. Benzer örnekler için bkz. T.Ş.S., 1826, 21/9.

⁸⁸⁰ T.Ş.S., 1831, 55/4, Çelebi oğlu çelebiler için bkz. T.Ş.S., 1831, 36/11, 72/3, 75/3, 75/8, 98/6,

⁸⁸¹ T.Ş.S., 1823-1, 16/1. Başka örnekler için bkz. T.Ş.S., 1823-1, 15/5, 22/2, 23/4; T.Ş.S., 1825, 23/3, 30/6, 36/8, 66/4, 66/7; T.Ş.S., 1827, 33/7, 34/2, 36/5, 80/3, 82/1, 83/11, 84/2, 84/6, 84/7; T.Ş.S., 1829, 33/2; T.Ş.S., 1830, 2/6, 14/4, 18/3, 37/6, 42/8, 46/8, 47/3, 50/1; T.Ş.S., 1831, 4/8, 7/14, 8/9, 9/2, 11/4, 11/11, 12/1, 16/13, 23/16, 24/1, 25/3, 27/2, 33/1, 37/2, 37/6, 41/7, 46/1, 48/4, 51/9, 53/8, 54/7, 55/9, 57/10, 62/16, 67/1, 68/9, 69/10, 70/3, 72/4, 73/5,

⁸⁸² T.Ş.S., 1828, 11/12.

⁸⁸³ T.Ş.S., 1828, 21/1. Başka örnekler için bkz. T.Ş.S., 1821, 60/13; T.Ş.S., 1821-4, 104/3; T.Ş.S., 1824, 89/8; T.Ş.S., 1827, 78/9; T.Ş.S., 1828, 117/1, 125/15. Bütün bu örnekler içerisinde kâtibin kişilerin baba adlarının unvanlarını yazmamış olması da ihtimal dâhilindedir.

yerel ölçekte kişilerin edinebildiği bir unvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte birçok yeniçerinin bu unvanı kullanması, sayılarının çokluğu nispetinde yeniçerilerin bilhassa bu unvanı da sıklıkla kullanmaya başladıklarını göstermektedir. Örneğin “Dersaadet yeniçerilerinden” Mehmed, çelebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı kayıta ayrıca bey olarak zikredilmektedir.⁸⁸⁴ Mehmed Çelebi, bir başka kayıta yine “Dersaadet yeniçerilerinden” olarak zikredilmiştir.⁸⁸⁵

Dolayısıyla unvanlarda bir tür adem-i merkezileşme yaşandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu adem-i merkezileşme ile kişilerin kimi zaman çelebi kimi zaman beşe olarak karşımıza çıkmasını anlamlandırmak da mümkün hale gelmektedir. Buna göre, örneğin sosyal hayata önce çelebi olarak başlayan bir tüccar, bir şekilde aldığı bir berat ile yeniçeri olmuş olabilir ve kadı mahkemesine geldiği zaman o anki toplanma sebebinin durumuna göre sahip olduğu iki unvandan hangisi o duruma uygunsuzsa onu kullanmış olması muhtemeldir. Ya da G. Tülüveli'nin incelemiş olduğu bir davada gösterdiği gibi, yeniçeri olan iki kardeşin cinayetle suçlanmaları nedeniyle yeniçeriliklerinden ziyade tüccar olmalarını vurgulayarak kendilerini aklamaya çalışmaları,⁸⁸⁶ çift unvanlı ve çift “kimlikli” şahısların durumunu bir nebze anlamamıza olanak sağlamaktadır. Nitekim bu çift “kimlikliliğin” en önemli sebeplerinden birinin ise, reâyânın, meşruiyeti yara almış bir hükümdardan “bağımsız” berat elde ederek askerîleşmesi olduğu anlaşılmaktadır.

3.4. Reâyânın Askerî Kesime Girmesi ve Tabakalaşmanın Meşruiyet Kaybı

“Klasik” dönemde askerî kesimin bir şehirdeki nüfusun genelde %10'unu teşkil ettiği bilinmektedir. Nitekim Ö. Ergenç de ümerâ, ulemâ, padişah beratı ile imam, hatib, müteveli, nâzır, doğancı, köprücü olanlar ile seyyidler ve şehir kethüdaları olarak sıraladığı askerî kesimin, toplam nüfusun %10'unu teşkil ettiğini belirtmektedir.⁸⁸⁷ H. Canbakal'ın incelediği 17. yüzyıl Ayntab'ın da ise askerî zümre toplam hanelerin %36'sını teşkil ediyordu. Yine onun bildirdiğine göre Haim Gerber'in Bursa için tespiti de bu

⁸⁸⁴ T.Ş.S., 1820-6, 35/1.

⁸⁸⁵ T.Ş.S., 1820-6, 45/3.

⁸⁸⁶ Halime adlı kadın, torunları Hasan ve Hüseyin'in “...yeniçeri zümresinden birinci odadan olup lâkin mezburan müstakim kimseler olup ticaret üzere olup kendi hallerinde olduğun...” diyerek tüccar kimliklerini vurguluyordu. G. Tülüveli, “Mikrotarihçilik ve Kaynak Kullanımı Problemi: Kadı Sicilleri Örneği”, s. 280.

⁸⁸⁷ Ergenç, **Ankara ve Konya**, s. 126-127.

rakama yakındı.⁸⁸⁸ Dolayısıyla askerî kesimin şehirlerdeki nüfus oranları geçmiş yüzyıllara nazaran oldukça artmıştı. H. Canbakal'ın tespitlerine göre, “17. yüzyıl fermanları incelendiğinde askerî teriminin tanımının daha kapsamlı bir hal aldığı görülüyor. Başka bir deyişle 17. yüzyılın Osmanlı Devleti statü ve imtiyaz dağıtımında bir önceki yüzyıla kıyasla daha serbest davranıyordu.”⁸⁸⁹

Biz bu kısımda askerî kesimin nüfus artışını ateşli silah kullanımının artması gibi nedenlerle, merkezin politik tavırlarının neticesi olan genel eğilimlerden ziyade, taşralı bireylerin merkezden kısmen bağımsız “bir tarikle” edinmiş oldukları askerîlikleri üzerinden değerlendireceğiz. Bu şekilde toplumsal dinamiğin hükümdarın meşruiyeti noktasındaki konumunu gözlemeye çalışarak, söz konusu değişimin değerlendirilmesine küçük bir katkı yapmayı deneyeceğiz.

Nitekim reâyâdan kimselerin bazen mahkemeye çağırılıp askerî mi reâyâ mı olduklarının sorgulandığı bu dönemde, merkezden “bağımsız” gelişen bir durumun olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise askerî olmanın “klasik” meşruiyet temelini yara aldığı bir işarettir. Kaya Köyü’nden Kara Mustafa meclis-i şer‘e getirilip reâyâ mısın kuloğlu musun diye sorgulanmıştır. Kara Mustafa ise reâyâdan olduğunu ifade ettikten sonra, köy ağası Ahmed Çavuş da “merkûm Kara Mustafa reâyâ oğlu reâyâ olub beher senede baş harcın viregeldiğin ihbâr idüb el-hacc Mehmed Ağa dahi mezkûr Kara Mustafa’nın babası Bayram nam kimesne sâbıkan reâyâ iken cebeci oldum deyü yakalı dolama giymekle sâbıkan Mir-i Mirân Mehmed Paşa hazretleri merkûm Bayram’un yakasın kesüb 50 guruş cerimesin aldı reâyâ oğlu reâyâdır deyü meclis-i şer‘de haber viridiklerinde” kaydı tutulmuştur.⁸⁹⁰ Görülebileceği üzere, babasının daha önceki cebecilik iddiası nedeniyle kuloğlu musun değil misin diye sorguya alınan Kara Mustafa’nın reâyâdan olduğu anlaşılmıştır. Fakat burada önemli olan husus, bir kişinin askerî mi reâyâ mı olduğuna dair

⁸⁸⁸ Canbakal, **17. Yüzyılda Ayntâb**, s. 91.

⁸⁸⁹ Canbakal, **17. Yüzyılda Ayntâb**, 85-86. Askerî kesimin kimlerden müteşekkil olduğuna dair 1606 tarihli ve 1628’de tekid olunan bir hüküm için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı**, Ankara: T.T.K. Yayınları, 1988, s. 125-126 (dipnot 2). Bizce askerî kesimin tanımının daha kapsamlı bir hâl almasının alt yapıdan gelen bir baskı sonucu merkez tarafından kabullenilen/kabullenilmek zorunda kalan bir durum mu olduğu, yoksa merkezin serbest davranması neticesinde alt yapının bununla uyum içerisinde hareket etmesi sonucu mu yaşandığı hakkında şu an itibarıyla kesin bir şey söylemek zordur.

⁸⁹⁰ **T.Ş.S.**, 1824, 60/7. Burada askerîlik iddiasında olanların bizzat beylerbeyi tarafından cezalandırıldığı ve hatta yakalı dolama giymek gibi askerîye has bir usul izleyen Bayram’ın tahkiri için dolamasının yakasının kesildiği görülmektedir. Suçuna karşılık da 50 kuruş gibi bir ceza ödemiştir. Askerî namıyla gezenlerden böyle bir ceza alınmasına dair herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu uygulamanın beylerbeyinin kendi tasarrufu olduğuna hükmedilebilir.

şüphelerin bulunabildiği bir sosyo-politik zeminin varlığıdır. Bu durum ise padişahın beratından başka “berat”larla bir kısım kişilerin askerilik elde edebilmelerinden kaynaklanmaktadır.

Bilhassa 17. yüzyılda devşirme sisteminin giderek bozulmaya başlaması ile birlikte yeniçeri olmanın birçok reâyâ için önemli bir yol olduğu görülmektedir. Örneğin timâr erbabından Solakzâde İbrahim Bey, Mahmud Beşe b. Abdullah’ı mahkemeye getirmiş ve davacı olmuştur. Buna göre Mahmud, İbrahim’in timârî köylerinden Mile’endir ve onun raiyyetidir. Fakat “yeniçeri oldum” diyerek köyde ziraat eylediği toprağın öşrünü ve raiyyet rüsûmunu vermemektedir. Bunun üzerine sorgulanan Mahmud, köyde bulunan topraklarını 6 yıldan beri ekmediğini ve bundan sonra feragat ettiğini belirtmiştir: “karye-i mezbûrede olan topraklarım ağalık olsun mezkûr İbrahim Bey her kime isterse virsün.” Ayrıca kendisinin Mile’den “kalkıp” başka bir köye gittiğini ve orada sâkin olduğunu belirtmiştir. İbrahim Bey de Mahmud Beşe’nin başka bir köyde sâkin olduğunu “ikrâr” etmiş ve dava bu şekilde sonlanmıştır.⁸⁹¹

Mahmud Beşe’nin nasıl bir yolla yeniçeri olduğuna dair kayıta herhangi bir bilgi yoktur. Fakat elimizdeki bir diğer örnek, bu dönemde nasıl yeniçeri olunabildiğine dair oldukça önemli bir veri temin etmektedir. Trabzon Kalesi muhafazasına memur olan Deveci Ali Ağa tarafından Veli Beşe, Kalanima adlı köy sâkinlerinden “tahminen” 50 yaşındaki Musa b. Şahsuvar’ı meclis-i şer‘e ihzâr etmiş ve “bi’l-muvâcehe sual” olunmuştur. Musa cevabında, “ben mukaddemâ cebeci idim hâlâ İslâmbol’da sâkin olan oğlum elli dokuzuncunun odabaşısından bana mektûb gönderüb seni yeniçeri iyledim didi hâlâ yeniçeriyim” demiştir. Musa’nın bu ifadeleri Veli Beşe’nin talebiyle “ketb ve tahrîr” olunmuştur.⁸⁹² Görülebileceği üzere, berat yerine “mektup” ile, ayrıca odabaşı ve yeniçeri olan oğlun “iylemesiyle” kişiler yeniçeri olabilmektedirler. K. İnan’ın incelediği birçok örnekte de aynı yolla askerî olan kişilere işaret edilmektedir. Örneğin evâil-i Receb 1062 tarihli bir kayda göre, Hatuniyye Vakfı’ndan Samaruksa Köyü câbisi Mehmed, köy sâkinlerinden Ahmed b. Mahmud’u dava etmiştir. Ahmed, köy reâyâsındandır ve vakfa ait vergiyi vermesi gerektiğinde buna yanaşmamıştır. Sorgulanan Ahmed, “aslında raiyyet oğlu idim lakin akrabamızdan Kapıcı Mehmed İstanbul’dan seni yeniçeri iyledim diye

⁸⁹¹ T.Ş.S., 1828, 23/4.

⁸⁹² T.Ş.S., 1826, 24/7.

babam Mahmud'a hitaben mektub gönderip babam dahi İstanbul'a giderken fevt oldu" şeklinde ifade vermiştir. Yine bir diğer örnekte, Murad b. Mustafa, Mehmed Beşe'nin yoldaşı olmuş ve onunla İstanbul'a gidip 60 kuruşa yeniçeri olmuştur.⁸⁹³

Askerî ve reâyâ arasındaki ayrımın meşruiyet kaybı birçok kişinin ellerinde "mektup-berat" olmadan dahi askerî "namıyla" gezerek eşkıyalık yapmasına sebep olmuştur. Evâhir-i Şevvâl 1042 tarihinde Batum ve Erzurum eyâletlerinde bulunan kadılara gönderilen fermanlarda, söz konusu eyâletlerde bulunan kazalarda bazı kişilerin cebeci namıyla ortaya çıkıp üzerlerine gereken vergiyi ödemedikleri ve ayrıca fukarayı "hilâf-ı şer'" rencide ettikleri ifade edilmiştir. Bunun üzerine bu kişilerin tespiti ve gereğinin yapılması için cebeci ocağından beşinci bölükden Hüseyin adlı cebeci tayin olunmuştur. Buna göre, defterde isimleri olanların gerekli vazife yerlerine gönderilmesi ve isimleri olmayanların da haklarından gelinmesi emrolunmuştur.⁸⁹⁴ Yine Trabzon muhafazasına atanan Mustafa Çavuş'un beratında vurgulanan hususlardan biri de; levend taifesinden burma astar, yakalu dolama ve yağmurluk giyip, varsak ve tüfek taşıyıp yeniçeri, acemioğlanı, topçu ve cebeci nâmında gezip fukaraya zulmeden eşkıyayı kadının yeniçeri zabıtine yakalattırıp şer' ile haklarından gelmesidir.⁸⁹⁵

Bununla birlikte 17. yüzyılda askerî kesimin genişlemesi, H. Canbakal'ın da belirttiği gibi, onu, geçmişin çağdışı bir kalıntısı, "gerilemenin" bir başka göstergesi haline sokmuş değildi. Söz konusu olan, bu yüzyıldaki askerî zümrenin daha farklı bir yapısının olması idi. Bu genişleme, askerî statüsünü muazzam büyüklükte bir tebaa grubunca paylaşılan mali bir ayrıcalığa da indirgememişti. Nitekim askerî statüsüne geçmek vergilerden, en azından vergilerin tümünden otomatik olarak muaf olmak anlamına gelmiyordu.⁸⁹⁶ Örneğin fahrü'l-ayân İbrahim oğlu Ali Bey'in zeâmeti köyleri subaşısı olan Veli Ağa, Karaağaç Köyü'nden Hasan b. Resul'ü mahkemeye getirmiş ve davacı olmuştur. Veli Ağa, "Hasan mumaileyh Ali Bey'in raiyyeti olub aşar-ı şer'iyyesin rüsûm-ı raiyyetin taleb iylediğimde edâsından taallül ider" diyerek davasını beyan etmiştir. Bunun üzerine Hasan cevabında, "fi'l-hakika mumaileyh Ali Bey'in raiyyeti idim hala beşlü oldum" diyerek kendini savunmuştur. Sonunda mahkeme, "mezkûr Hasan beşlü olmağla rüsûm-ı

⁸⁹³ İnan, "Trabzon'da Yönetici-Yönetilen İlişkileri", s. 52-53.

⁸⁹⁴ T.Ş.S., 1828, 93/2.

⁸⁹⁵ T.Ş.S., 1828, 94/1.

⁸⁹⁶ Canbakal, **17. Yüzyılda Ayntâb**, s. 88. H. Canbakal, askerî kesimin artışını merkezin kontrolünde gerçekleşen bilinçli bir süreç olarak telakki etmektedir.

raiyyetten halas olmadığı ecilden ziraat ve hırsaset iylediği yerlerden aşar-ı şer'iyyesi ve rüsûm-ı raiyyet virilmeğe tenbih birle" kararı çıkmıştır.⁸⁹⁷ Dolayısıyla burada beşlü taifesine giren ve askerî olan bir şahsın, hem ziraatle uğraştığı hem de bu ziraatin gereği olan vergileri ödediği görülmektedir. Böylece vergi ödememenin ana koşulunun artı ürün doğuracak herhangi bir üretim faaliyetinde bulunmamak olduğu anlaşılmaktadır. Fakat "çift kimlikli" bir şahsın ziraat yapması neticesinde ortaya çıkan üründen vergi alınması gerekmektedir. Nitekim bir başka örnekte de fahrü'l-ayân Ali Bey b. İbrahim Efendi, zeâmetine dâhil Oz Köyü'nden Osman b. Abdullah'ı dava etmiştir. Buna göre, "Osman raiyyetim olub rüsûm-ı raiyyetin bu ana dek edâ ve teslim iderken hâlâ beşlü oldum deyü ispençesin virmede taallül ider" demektedir. Osman ise cevabında, Trabzon Kalesi beşlülerinden olub o esnada "hizmet-i muhafazada" olduğunu, aşar-ı şer'iyyesi mukabelesinde senede 180 akçe verdiğini ifade etmiştir. Bundan sonra da mahkeme Osman'ın her sene öşür bedelini vermesini, fakat "hizmeti mukabelesinde ispençe talep olunmama"sını karara bağlamıştır.⁸⁹⁸ Burada da görülebileceği üzere beşlü taifesine giren birisi öşür vermektedir. İспенçe vermesinden ve baba adının Abdullah olmasından dolayı daha önce zimmî olduğu anlaşılan Osman'ın, Müslüman olarak beşlü neferâtının içerisine dâhil olması ise, onun ispençeden muafiyetini getiriyordu. Zira ispençe gayr-i Müslimlerden alınan bir vergiydi. Burada "hizmeti mukabelesi"nde ispençe talep olunmamasını, onun Müslüman olması ile hizmet elde etmesi bağlamında okumak gerekmektedir. Ya da Müslüman olan bir gayr-i müslimin ispençe yerine bennak resmi ödediği bilinmektedir.⁸⁹⁹ Dolayısıyla Osman'ın beşlü olmakla bu vergiden muaf olduğu da düşünülebilir. Böylece askerî olmanın bütün vergilerden muaf olmayı sağlamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Yakub Beşe, Mehmed Ağa b. Murtaza Beşe'nin zeâmeti köylerinden Komara'da bulunan, ziraat eylediği toprakların öşrü mukabilinde, Mehmed Ağa'ya 9 kuruş vermiş ve geçen sene mahsulünden de zimmetinde 1.800 akçe borcu kalmıştır.⁹⁰⁰

Neticede askerî olan kişilerin ziraat ile uğraşmaları ya da askerî olan kişilerin ziraat ettikleri yerin vergisini vermeleri bağlamında ortaya çıkan bu yeni askerîlik, hükümdar ile askerî ve reâyâ olmak arasındaki bağların aşınmaya başlamasının önemli bir göstergesi idi.

⁸⁹⁷ T.Ş.S., 1824, 48/4.

⁸⁹⁸ T.Ş.S., 1824, 55/2.

⁸⁹⁹ İnalçık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu" s. 57.

⁹⁰⁰ T.Ş.S., 1824, 13/11.

Nitekim bir kısım araştırmacılar bunu “Osmanlılaşma” olarak addetmektedirler. Bu kavram, imparatorluk merkezi ile eyâletler arasında 150 yıllık merkezîyetçi “klasik” yönetim altında görüldenden daha farklı ve belki de daha kuvvetli bir bütünleşmenin doğmasını ifade etmektedir. Daha somut olarak da, bir yandan yerel halkın merkezin idare ve dağıtım ağlarına dahil olması ve böylece sisteme entegre edilmiş bir seçkinler sınıfının oluşması; diğer yandan da Osmanlı bürokrasisinin mensuplarının yerleşmesini ifade etmektedir.⁹⁰¹ Biz ise “Osmanlılaşma” kavramını, iktidarın sahibi sadece Osmanlı hanedanından kişiler iken ve Osmanlı olmak “klasik” dönem itibariyle sadece hanedana mahsus bir husus iken, iktidara ortak olan bir kısım kişilerin ortaya çıkması şeklinde okuyoruz. Bunu ise J. Habermas’ın hükümdara ve saraya ait olduğunu ifade ettiği temsili kamunun yanında, bir başka kamusalığın daha doğmaya başladığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Bu noktada yerleşme şehirlerin mahrûse olarak hükümdara olan bağılıklarında da büyük ihtimalle bir kısım meşruiyet problemlerine neden olmaktadır. Yerleşen bürokrasi, saraydan ayrı bir iktidar ağı geliştirerek şehri kendi kamusalığının mekânı haline getirmeye başlamıştı.⁹⁰² Nitekim buna dair bir diğer işaret, kurulan bir kısım yerel ittifaklar ile merkezin manipüle edilmesi neticesinde, bazı bürokratik görevlerin yerli bir iktidar aygıtı sayesinde elde edilmesi idi.

3.5. Merkezi Manipüle Etme Çabaları ve Yerel İktidar Ağları Bağlamında Hükümdarın Meşruiyeti

Taşrada liyâkatin ölçütü “hizmet-i lâzımeyi edâ etmek”, “salih”, “dindar” ve diğer çalışanların kendisinden “razı” olması olarak sıralanabilir. Belgelerde karşımıza çıkan bu liyâkat ölçütlerinin kişilerin vazifelerinde ibkâ edilmelerinde ve ayrıca yeni atamalarda gözetilen hususlar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim birçok belgede örneğin herhangi bir birimin çalışanlarının amirlerinden memnun olmamaları, onların görevlerinden alınmalarına sebep olmaktadır. Bunlardan birinde, Sultan Mehmed Han Camii Vakfı tevliyeti 3 akçe vazife ile yeniçeri İbrahim üzerindedir. Fakat vakfın “mürtezikası” ondan “razı” değildirler. Bunun üzerine İbrahim ref olunmuş ve yerine Mustafa adlı kişi

⁹⁰¹ Canbakal, **17. Yüzyılda Ayntâb**, s. 82.

⁹⁰² Henüz kesin bir şey söylemek mümkün değilse de, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve 18. yüzyılda “mahrûse” ve “mahmiye” kavramlarının ortadan kaybolarak, Trabzon’un sadece “medine” kavramı ile tavsif edilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

mütevelli tayin edilmiştir.⁹⁰³ Dolayısıyla yukarıda zikredilen liyâkat ölçütlerinin ideal bir semayı gösterdiği düşünülse de, pratikte bu hususun mümkün olduğunca gözetilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Fakat incelediğimiz sicillerdeki birçok örnek görevden alınmanın ve göreve tayinin bir kısım yerel dinamiklerin neticesinde, merkezin manipüle edilmesi ile birlikte mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bu durumun bilhassa eyâletin merkeze olan uzaklığı göz önüne alınarak, yani söz konusu uzaklığın kontrol edilebilme kapasitesini düşürmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Teknolojik bakımdan modern zamanın merkezî devletleri ile karşılaştırılmayacak olan Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi olan İstanbul ile eyâletler arasındaki uzaklık, muhakkak bir kısım bağlantı kopukluklarına neden olmaktaydı. Nitekim merkezden gönderilen bir hükmün dahi bir ila bir buçuk ay arasında değişen sürelerde ulaştığı Trabzon da merkeze oldukça uzak bir yerdeydi. Bu nedenle merkez ile arasındaki bürokratik bağlantının önemli bir unsuru, meşruiyeti sağlam bir şekilde tesis edilmiş hükümdarın iktidarı noktasında düğümleniyordu. Bu ise onun meşruiyetinin yara almasını engelleyecek bir kontrol mekanizması ile bilhassa kadı ve beylerbeyi arasındaki karşılıklı kontrol dengesinde kendini belli ediyordu. Herhangi birinin diğerine karşı geliştireceği bir üstünlük, aslında hükümdarın eyâlete yansıyan meşruiyetini sorunlu hale getiriyordu. Nitekim 17. yüzyılda beylerbeyiler ve kadılar arasındaki denge ilki lehine bozulmuştu.⁹⁰⁴ Dolayısıyla eyâlette kurulan “klasik” meşruiyet sistemi, 17. yüzyılda bir değişim içerisine girmişti.

İşte bu değişimin en önemli göstergelerinden biri de merkezin manipüle edilerek yerli bir bürokratik ağın, onun iktidarını bürokratik görevlerin dağıtımını noktasında aşındırması durumu idi. Bu bağlamda örneğin Hatuniyye Vakfı mütevellisi Mehmed, orduyu hümâyûna arz gönderip, günlük 13 akçe vazife ile vakıf nâzırı Sadi gereken hizmeti yapıp herhangi bir kusuru yok iken yine salih, dindar ve ehl-i vezâyif kendisinden razı iken, Abdurrahman adlı kişi ismini okuyamadığımız bir yerin kadısının arzı üzerine nezâreti alıp berât ettirmiştir. Bu durum Sadi'ye “gadr” olunmasına sebep olmuştur. Bu nedenle tekrar nezârete atanması mütevelli tarafından rica edilmiştir. Neticede Abdurrahman ref' olunmuş ve 27 Cemâziyye'l-evvel 1037 tarihinde Sadi tekrar nezârete

⁹⁰³ T.Ş.S., 1830, 87/7. Evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1053.

⁹⁰⁴ Trabzon'da bulunan kadılara karşı girişilen faaliyetler hakkında bkz. İnan, “Trabzon'da Yönetici Yönetilen İlişkileri”, s. 35-38.

atanmıştır.⁹⁰⁵ Görülebileceği üzere bir kadı ile kurduğu yerel ittifak neticesinde Abdurrahman, kadının arzıyla Sadi'nin vazifesini elinden almıştır. Bu noktada kadı arzı ve bunun üzerine verilen berat, aslında atamanın meşruiyetinin teminatıdır. Fakat Sadi'nin herhangi bir kusuru yok iken merkezin doğrudan kontrolünün olmadığı bir yerde, Abdurrahman hükümdar iktidarını manipüle ederek vazifeyi temin etmiştir. Dolayısıyla meşru gibi görünen bir yerde hükümdarın iktidarını manipüle etmeye yönelik bir fiil, durumun meşruiyetini sorunlu hale getirmekteydi. Yine de sistemin birbirini kontrol eden birçok birimin birlikte hareket etmesi esası üzerine kurulması, bu manipülasyonun kısa sürmesini; dolayısıyla haksızlığın mümkün olduğunca çabuk giderilmesini sağlamıştır. Fakat bir kere hükümdarın iktidarına yönelik gayr-i meşru bir icraat söz konusu olmuştur.

Bir diğer örneğimizde, Trabzon İskelesi Emni Mehmed'in arzı üzerine, Sultan Mehmed Han Camii'nde hâfız-ı kütüb iken “kendi heva ve hevesinde” olduğu için ref olunan Ali yerine, 11 Reviyyü'l-evvel 1060 tarihinde Mevlana Hasan, günlük 3 akçe vazifesini İskele mahsulünden almak üzere hâfız-ı kütüb tayin edilmiştir.⁹⁰⁶ Bununla birlikte Mevlana Hasan'ın bu görevi elde etmesinde bir yanlış bilgilendirme sürecinin olduğu anlaşılmaktadır. Hasan, vazife Mevlana İbrahim'in iken Ali'nin olduğunu söylemiş ve Ali de “kendi heva ve hevesinde” olduğu için ve “celâ-yı vatan” ettiği için aslında vazifeli olmadığı bir görevden ref olunmuştur. Hasan, bir oldubitti ile berât temin ederek bu vazifeyi ele geçirmiştir; fakat İbrahim daha sonra merkeze başvurarak hakkını talep etmiş ve neticede 5 Cemâziyye'l-evvel 1060 tarihinde tekrar görevine tayin edilmiştir.⁹⁰⁷ Dolayısıyla oldukça kurnaz bir tutumla liyâkat noktasında kusuru olan ve muvazzaf olmayıp, hatta “celâ-yı vatan” eden birini vazifeli gibi göstererek asıl vazife sahibi yerinden edilmektedir. Böylece gayr-i meşru bir yoldan meşru berat elde eden bir kişinin nazarında hükümdarın iktidarı manipüle edilebilmektedir. Bir diğer örnek de Hatuniyye Türbesi'nde günlük 2.5 akçe ile en'amhân olan Mehmed'in İbrahim adlı şahıs tarafından “fevt oldu deyü” vazifesinden edilmesine dairdir. Nitekim “fevt olan” Mehmed'in yerine, İbrahim en'amhân olarak tayin edilmiştir; fakat İbrahim'in ölü olmadığı ortaya çıkınca, Kadı Abdülkerim Efendi'nin arzı üzerine Mehmed, 24 Şevvâl 1060 tarihinde tekrar vazifesine atanmıştır.⁹⁰⁸

⁹⁰⁵ T.Ş.S., 1825, 102/1.

⁹⁰⁶ T.Ş.S., 1831, 88/4.

⁹⁰⁷ T.Ş.S., 1831, 88/7.

⁹⁰⁸ T.Ş.S., 1831, 96/1.

Hatta sancakbeyiliğin dahi böyle bir manipülasyona maruz kaldığı görülebilmektedir. Ömer Paşa'nın huzurunda görülen davanın tarafları sancakbeyleri ve kadılardır. Eski Gönve Sancakbeyi olan Hasan Bey, eski Gönve Kadısı olan Mevlana Osman Efendi “mahzârında takrir-i kelâm” etmiştir. Bundan önce Gönve Sancağı Hasan Bey üzerinde iken Asitane-i saadet tarafından Ferhad Bey'e tevcih olunmuştur. Ferhad Bey, gelip sancağın başına geçtiğinde Hasan Bey'in bütün mallarını ve erzaklarını “gasb” ettikten başka, Osman Efendi elinden, hakkında “gayr-i vâki” arzlar alıp Asitane-i saadete göndermiştir. Hasan Bey, bu durumun sual olunmasını ve Osman Efendi'nin cevabının yazılmasını talep etmiştir. Osman Efendi cevabında, gerçekten Ferhad Bey sancağa gelip mutasarrıf olunca Hasan Bey hakkında kendisinden bazı arzlar ve temessükler aldığını ve Hasan Bey hakkında her ne temessük vermiş ise korkusundan verdiğini; Ferhad Bey'in kendisine zorla birkaç aded kâğıt mühürlettiğini ve bu kâğıtlara ne yazdırdığından ise haberi olmadığını ifade etmiştir. Hasan Bey'in kimseye zulm ve teaddi eylemediğini ve “hilaf-ı şer” hiçbir işinin olmadığını da eklemiştir. Ayrıca Hasan Bey hakkında kendi mührü ile yazılmış herhangi bir kâğıdın önemsenmemesini talep etmiştir.⁹⁰⁹ Dolayısıyla eski sancakbeyinin merkezin gözünde iyice hükümsüzleşmesini temin etmek için yeni sancakbeyinin kadıdan birçok arzlar ve temessükler aldığını, hatta zorla kâğıtlar mühürlettirip bunları kendine göre doldurduğunu görüyoruz. Böylece “hilaf-ı şer” hiçbir işinin olmadığını beyan edildiği Hasan Bey, merkezin nazarında Ferhad Bey'in bilgisi ekseninde iyice hükümsüzleşiyordu.

Sancakbeyiliğinden başka beylerbeyilik de yanıltma haberlere maruz kalma tehlikesi taşıyordu. Evâsıt-ı Rebiyyü'l-evvel 1028 tarihinde gönderilen fermanda, Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın vazifesini hakkıyla yürütmesine rağmen, Trabzon Eyâleti “ahere virilmişdir deyü” beylerbeyinin “umur-ı hükümetine ihtilâl virildiği” padişaha ulaşmıştır. Bunun üzerine eyâletin Mehmed Paşa'nın üzerinde olduğu teyid edilmiştir.⁹¹⁰

Nitekim bu manipülasyonların ve gayr-i meşru tasarrufların farkında olan merkez, hemen bütün atama beratlarında söz konusu vazifeye “aherden kimse”nin müdahale etmemesini emrediyordu. Bunun yanında birçok örnekte kişiler haklarının gaspedilmesini önlemek için merkeze başvuruyordu. Batum Eyâleti'nin defter kethüdası olan Mustafa,

⁹⁰⁹ T.Ş.S., 1827, 26/8. Evâil-i Receb 1040.

⁹¹⁰ T.Ş.S., 1821, 2/2.

ordu-yı hümayûna gelip, Dergâh-ı muallâ çaşnigirlerinden iken mutasarrıf olduğu günlük 40 akçe ulufesi hazineye kalmak üzere, 14 Ramazân 1030 tarihinden itibaren defter kethüdalığına atandığını; fakat bazı kimselerin kethüdalığına müdahil olduklarını ifade etmiştir. Neticede padişah tarafından gönderilen hükümde, söz konusu vazifenin kendisinin olduğu ve kimseye müdahale ettirilmemesi beylerbeyine emredilmiştir.⁹¹¹ Hatuniyye Vakfı'nın kâatibi Ömer'in hizmette herhangi bir kusuru yok iken Mehmed adlı şahıs berât hilâfına ve sebepsiz kâatipliği elinden almıştır. Fakat Darü's-saade Ağası İbrahim'in arzı üzerine Ömer, 2 Zi'l-kade 1058 tarihinde ref' olunan Mehmed yerine tekrar kâatipliğe tayin edilmiştir.⁹¹² Bedesten kethüdalığı cânib-i vakıftan dârü'l-kurrâya tayin olunmuş iken ve Mevlana Ali bu şekilde tasarruf edip ayrıca "tâlibine ta'lîm üzere" olup hiç bir kusuru olmadığı sırada, "aherden ba'zı kimesneler alub berât itdirüb" Ali'ye zulm etmişlerdir. Bu nedenle 4 Ramazân 1059 tarihinde Ali'ye tekrar berât verilmiş ve bedesten kethüdalığı mukabelesinde dârü'l-kurrâ hizmetinde olup, bundan önce kethüdalığa ne şekilde mutasarrıf olunuyor ise Ali'nin de o şekilde tasarruf etmesi emredilmiştir.⁹¹³ Hızır Bey Vakfı'nın mütevellisi İbahim iken ve hizmetinde herhangi bir kusuru yok iken züemâdan Ali adlı kişi görevi onun elinden almıştır. Neticede merkez tarafından vazife tekrar İbrahim'e iade edilmiştir.⁹¹⁴

Sonuç itibariyle yerel dinamiklerin merkeze karşı geliştirdiği yanlış bilgilendirme ile karakterize bu politik manevralar, ciddi bir iktidar mücadelesi olarak görünmektedir. Bir kısım mansıpların gayr-i meşru yoldan hükümdarın meşruiyetini temin ederek ele geçirilmesi ortada bir meşruiyet zaafına neden olmaktadır. Ayrıca bir denge unsuru olarak meşruiyetin ana dayanak noktasını teşkil eden hükümdarın bu durumunun askerîler lehine değişmeye başlaması, sistemin değişiminin en önemli göstergesi idi. Bu nedenle taşradaki askerî kesimin vaziyetine bakmak meseleyi daha açık kılacaktır kanaatindeyiz.

⁹¹¹ T.Ş.S., 1821-4, 110/1. Evâsıt-ı Ramazân 1030.

⁹¹² T.Ş.S., 1831, 80/7.

⁹¹³ T.Ş.S., 1831, 85/6.

⁹¹⁴ T.Ş.S., 1830, 86/7. Evâil-i Rebiyyü'l-ahir 1052.

3.6. “Medine-i Trabzon Sâkinlerinden” Yeniçeriler

Bilindiği üzere kapıkulu ordusunun sayısı 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gittikçe artmıştı. Bunlar içerisinde önemli bir yekûna sahip olan yeniçerilerin 1550’lerde 13.000 olan sayıları 1600’lerde 38.000’e çıkmıştı.⁹¹⁵ Ayrıca gittikçe artan ölçülerde eyâletlere yayılmaya başlamışlardı. Bu yayılmanın neticesinde Trabzon’da da hemen bütün kayıtlarda sık sık kendilerine rastladığımız yeniçeriler, oldukça faal bir grup olarak, tabir yerinde ise Trabzon’u yeniçerileştirmişlerdi.

Elimizdeki bir kayıta, kılıç erbabına tayin edilen koyunyünü münasebetiyle Trabzon’da bu dönemde bulunan yeniçerilerin sayıları verilmektedir. Bu sayının toplam nüfusu kesin olarak yansıtmıyorsa da yansıtmadığını bilmemekle beraber, büyük ihtimalle resmî kayıtlardaki nüfus olduğu düşünülebilir. Buna göre, koyunyününden 12.500 vukiyye yeniçeri yoldaşlarına taksim edilmişti ki sayıları 1.500 nefer idi.⁹¹⁶ Bu sayının eyâletin mi sancağın mı yeniçerilerine dair olduğu belli değildir. Fakat 1.500 nefer bu dönemde yaklaşık 38.000 olduğunu bildiğimiz yeniçeri nüfusu içerisinde oldukça iyi bir rakamdır.

Osmanlı İmparatorluğu’nun patrimonyal karakterinin en önemli göstergelerinden birini teşkil eden yeniçeriler, “klasik” dönemde nispeten az sayıları ile sıkıca hükümdara bağlı bir orduyu teşkil ediyorlardı. Önce pençik ile daha sonra da devşirme sistemi ile teşkil edilen bu özel ordu, ayrıca Osmanlı hükümdarının iktidarını pekiştiren en önemli askerî birlik idi.⁹¹⁷ Bununla birlikte bilhassa 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren taşraya yayılan⁹¹⁸ ve sayıları gittikçe artan yeniçeriler, 17. yüzyılda hükümdarı tahttan indirebilen bir güç haline gelerek, padişah-yeniçeri birlikteliği noktasındaki “klasik” uzlaşma değişmeye başlamıştı. Öyle ki meseleye anayasal bir perspektiften bakan Namık Kemal için

⁹¹⁵ Halil İnalcık, “Military and Fiscal Transformation”, *Archivum Ottomanicum*, VI., (1980), s. 289.

⁹¹⁶ T.Ş.S., 1828, 112/1. Evâhir-i Receb 1044.

⁹¹⁷ Y. Yücel, hükümdarın merkezî otoritesini takviye etmenin yeniçerilerin en mühim fonksiyonu olduğunu vurgulamaktadır. (Yücel, “Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyon”, s. 659). Yeniçeriler hakkında genel olarak bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*, C. 1, Ankara: T.T.K. Yayınları, 1988.

⁹¹⁸ M. Akdağ’ın işaret ettiği üzere, Kanuni döneminde meydana gelen Bayezid hadisesi devlet üzerinde önemli değişikliklere sebep olmuştur. Buna göre, birkaç şehzadenin birden Anadolu’da valilik etmeleri geleneğine son verilmiştir. Bununla timâr erbâbının isyana vesile bulmaları önlenmek istenmiştir. Bunun yanında ve daha mühim olarak Anadolu’nun her tarafına yasakçı ve korucu adlarıyla yeniçeriler yerleştirilmiştir. Bu doğrultuda hem timâr erbâbının isyanlarının uzaması hem de III. Murad devrinde İran seferlerine başlanması yeniçerilerin Anadolu’da yerleşip kalmalarına neden olmuştur. Dolayısıyla artık vilâyetlerde emniyet timârlılarından alınıp ocaklılara teslim edilmiş olmaktadır. Mustafa Akdağ, “Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu”, *AÜ DTCTF Dergisi*, C. V/3, (1947), s. 295.

hükümdarın iktidarını sınırlayan en önemli unsur yeniçerilerdi.⁹¹⁹ Osmanlı padişahlarının hemen hemen yarısı hall edilmişti ve bu hall edilme hususunda en önemli rolü bu grup oynamıştı. Şeyhülislâmın 16. yüzyılda kazandığı nüfuz ve bireysel bir ilmi faaliyet olan, dolayısıyla bağlayıcılığı da aslında bireysel olan fetvanın şeyhülislâmlar elinde kazandığı nisbî kolektif güç ile yeniçeri birlikteliği, sultanların gücünü pratikte sınırlamakta oldukça etkin olmuştu. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren iyice artan sayıları ile ve H. Yılmaz'ın vurguladığı gibi kendi aralarında gerçekleştirdikleri asabiyet ile kendilerini en az sultanın ve hanedanın kendisi kadar devletle özdeş görmeye başlamışlardı.⁹²⁰ Bu güçlerini artıran bir diğer nokta da esnaf gibi toplumun diğer kesimleriyle olan yakınlaşmaları idi. Bunun yanında evlenenlerin sayısı artıyordu ve devşirme özelliği de ortadan kalktıktan sonra çok büyük bir güç unsuru haline gelmişlerdi.⁹²¹

Verilen bu bilgiler ışığında biz, bu kısımda, sicillerden derlediğimiz belgeler ile yeniçerilerin Trabzon'daki yaşam biçimlerini grup biyografisi perspektifinden değerlendirmeye çalışacağız. Bu şekilde 16. yüzyıldan itibaren sayıları gittikçe artan ve kendilerini devletle özdeş görmeye başlayan yeniçerilerin, Trabzon'da ne tür faaliyetler ile uğraştıklarını ve sonuçta nasıl Trabzon'u yeniçerileştirmeye ya da yeniçerilerin Trabzonlulaşmaya başladıklarını göstermeye gayret edeceğiz.

⁹¹⁹ Namık Kemal, yeniçerileri “bayağı silahlı bir meclis-i şûra-yı ümmet hükmünde” olarak nitelendirmektedir. Musa Çadircı, “Namık Kemal’in Sosyal ve Ekonomik Görüşleri”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, S. 2, (1991), s. 41. Namık Kemal’in Kanûn-i Esasî komisyonundaki çalışmaları hakkında bkz. Selda Kaya Kılıç, “1876 Anayasası’nın Bilinmeyen İki Tasarısı”, **AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi Dergisi**, S. 4, (1993), s. 571-574. Ayrıca anayasal görüşleri hakkında kısaca bkz. Kadir Kasalak, “Cumhuriyet Fikrinin Öncüleri”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 20, (Aralık 2009), s. 71-75. C. Kafadar da, yeniçerilerin devlet ile aralarındaki ilişkiyi bir akit bağlamında algıladıklarını ve giderek mutlakiyeti engelleyen bir unsur olduklarını ifade etmektedir. Yeniçerilerin, muhtemel aritokrasilerin oluşturduğu merkezkaç eğilim tehlikesine karşı mutlakiyetçi mekezi iktidarı Osmanlı hanedanının elinde sağlamlaştırılmada oynadıkları rol iyice belirginleşince, onlar hanedanın kendilerine bağımlı oluşundan istifade etmeyi çabucak öğrenmişlerdir. Sadakatlerine karşı pazarlık etmeye, sultan-seçen rolünü benimsemeye başlamışlardır. Bu nedenle C. Kafadar için onlar “yeni bir sosyal sınıf”, hatta “bir tür siyasi parti”dirler. Cemal Kafadar, “Yeniçeriler ve Osmanlı Döneminde İstanbul’un Ayaktakımı: Yok yere mi Asiydiler?”, **Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu: Norman Itzkowitz Armağanı**, (Der. Baki Tezcan-Karl K. Barbir/Çev. Zeynep N. Yelçe), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 155-157, 161.

⁹²⁰ IV. Mustafa'nın idamı sırasında ocaklıların bir araya gelerek yaptıkları konuşmaları nakleden yazarı ve tarihi belirsiz bir raporda şu ifadeler yer almaktadır: “... ol esnalarda Sultan Mahmud efendimizi de istemeyiz diye feryad edeyorsunuz, kimi padişah edecek idiniz deyü hakir ba'zen sual eder idikde, Esmâ sultan olsun ve bazıları Tatar Han gelsün padişah olsun ve bazıları dahi Molla Hünkâr gelsün padişah olsun ve bazıları her kim olursa olsun padişah bir adam değil mi kim olursa olsun, Allah ocağımıza zeval vermesin de padişah ne imiş dediler.” Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar”, s. 75.

⁹²¹ Yılmaz, “Tanzimat Öncesinde Osmanlı Devletinde Anayasal Gelenek”, s. 45.

Öncelikle vurgulanması gereken husus, yeniçerilerin bu dönemde kışlalarından çıkarak ya da hiçbir şekilde kışlaya girmemiş olarak profesyonel askerlikten farklı bir toplumsal sınıfı temsil ettikleridir. Nitekim bu durumun en iyi göstergesi, şer‘iye sicillerindeki tanımlanma biçimleridir. “Tekfur Çayırı Mahallesi’nden olub Dersaadet yeniçerilerinden Osman Beşe b. Abdullah”⁹²² bu duruma örnek gösterilebilir. Hem Tekfurçayırı Mahallesinden olup hem de Dersaadet yeniçerisi olan Osman Beşe, mahalleler hakkında yaptığımız açıklamalar düşünülürse, aynı zamanda mahalle ahalisinden olmakla mahalledeki organik yapının bir ferdi durumundaydı. Dolayısıyla geleneksel mahalle düzeni içerisindeki bütün yükümlülükler onu da bağlıyordu. Mahalle ahalisinden yani yerli bir kimliği bulunan Osman Beşe’nin kızkardeşi Rahime Hatun’un mütevaffa kocası ile arasındaki bir borç-alacak münasebetinde görünmesi de, onun bu yerliliğinin aile temelini teşkil ediyordu. Yine Mustafa adlı bir oğlu bulunmaktaydı ve ortak olarak sahip oldukları boz yerleri sahib-i arz marifetiyle satmaktaydılar.⁹²³

Yeniçerilerin ziraata kabil boz toprak satın almaları oldukça sıradan bir durum idi. Dersaadet yeniçerilerinden İbrahim Beşe, Akçaabad’a bağlı Çoğad (?) adlı vakıf köyden vakfin câbisi marifetiyle ziraata kabil boz toprak satın almıştı.⁹²⁴ Bu nedenle aynı zamanda öşür vermesini gerektirecek bir faaliyette bulunması (toprak işlemesi) onu reâyâ olarak algılamamıza da sebebiyet vermekteydi.⁹²⁵ Öyle ki öşür veren yeniçerilerle karşılaşmak oldukça sıradan bir durumdu. Hoşoğlan câbisi Mahmud Çavuş, Dersaadet yeniçerilerinden Osman Beşe b. Abdullah’ı dava etmiştir. Osman Beşe, Mekne (?) adlı vakıf köyde bulunan topraklarında “ziraat ve hırsat” etmektedir; fakat iki senedir öşrünü vermemektedir. Bu durumu Osman Beşe’nin de kabullenmesi üzerine, kadı tarafından öşrünü vermesine hükmedilmiştir.⁹²⁶ Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Mustafa Beşe, Kolis (?) adlı köyde bulunan boz yerleri 10 seneyi aşkındır tasarruf etmektedir. Öşrünü de sahib-i arza vermektedir.⁹²⁷ Hatta bir yeniçeri serdarının dahi ziraat ile uğraştığı ve öşür verdiği görülmektedir. Dersaadet kullarından olub yeniçeri serdarı olan Receb Beşe b. Ali, meclis-i şer‘de takrîr-i kelâm ederek, İmaret-i Hatuniyye Evkâfî’ndan Akçaabad Nahiyesi’ne bağlı

⁹²² T.Ş.S., 1821-4, 20/6. “Meydan-ı Şarkî Mahallesi sakinlerinden olub Dersaadet yeniçerilerinden Bünyad Beşe b. Süleyman” da Osman Beşe ve diğer yeniçeriler gibi aynı zamanda bir mahalle sâkinidir. T.Ş.S., 1824, 61/1.

⁹²³ T.Ş.S., 1821-4, 44/1.

⁹²⁴ T.Ş.S., 1822, 26/5.

⁹²⁵ Ziraata kabil boz toprağı olan bir diğer yeniçeri için bkz. T.Ş.S., 1822, 5/6.

⁹²⁶ T.Ş.S., 1821-4, 67/4.

⁹²⁷ T.Ş.S., 1825, 75/5.

Yavebolu Köyü'nden olup, bundan önce vefat eden Mavros adlı zimmînin tasarrufunda olan mülk boz yerlerin evladına kaldığını, onların da ölümünden sonra erkek evladları olmadığı için söz konusu yerlerin vakfa kaldığını belirtmiştir. Bunun üzerine mülk boz yerleri vakfin mütevellisi Ahmed Ağa'dan 9 akçe verip almıştır ve buna dair de Ahmed Ağa imzalı bir tezkere ibrâz etmiştir. Bu tezkere gereğince kendisine hüccet verilmesi talebinde bulunmuş ve kadı da hücceti vererek boz yerleri hıfz ve hırsaset edip, kanûn üzere öşrünü vakfa eda eyledikçe kimsenin tasarrufuna mani olmamasına hükmetmiştir.⁹²⁸

Yeniçerilerin evli olmaları ise oldukça normaldi⁹²⁹ ve elbette boşanmaları da sicillere yansiyordu.⁹³⁰ Yine miras bırakabiliyorlardı. Aşağı Hisar'da ölen Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Mehmed Beşe b. Hacı Bali'nin karısı Melek Hatun, meclis-i şer' de Hacı Bali muvâcehesinde ikrâr ve itirâf ederek, kocası Mehmed Beşe'nin zimmetinde olan 15.000 akçe mihr-i müeccelini ve nafaka-i iddetini ve “merhum-ı mezbûrun muhallelâtından ve nükûdundan” 13.000 akçe, yani toplam 27.000 akçe “hisse-i şer' iye”sini aldığını belirtmiştir.⁹³¹ Akçaabad Nahiyesi'ne bağlı Mazarota (?) adlı köy sâkinlerinden Osman adlı yeniçerinin mirası da çocukları arasında taksim edilmiştir.⁹³² Ölen yeniçerilerin çocuklarına vasi atandığı da sicillerde gözlenen bir durumdur. “Der-i Devlet yeniçerilerinden müteveffa” İbrahim Beşe'nin çocukları Mehmed, Emine ve Safiye'ye dedeleri Receb Beşe b. Ali Beşe vasi olarak tayin olunmuştur.⁹³³ Dersaadet yeniçerilerinden müteveffa Mahmud Çelebi'nin küçük yaştaki yetimlerine, kızı Hava Hatun vasi tayin edilmiştir.⁹³⁴ Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Musa Beşe'nin yetimlerine de dedeleri Mehmed Beşe b. Ali vasi tayin edilmiştir.⁹³⁵ Bunun yanında kendilerine miras kalan yeniçeriler de karşımıza çıkabilmektedir. “Darü's-saltanatü'l-Konstantiniyye el-mahmiyede” yeniçeriler odalarından 67. odada sâkin olan Solak Mehmed Bey b. Kurd'a, Trabzon'da Değirmen Deresi'nde babasından 5 göz değirmen intikâl etmiştir.⁹³⁶ Yine yeniçerilerin yetim çocuklara vasilik yapabildikleri de görülmektedir.⁹³⁷ Kale sâkinlerinden olup vefat eden Mehmed adlı yeniçerinin Hava adındaki yetimine intikal eden mirasın

⁹²⁸ T.Ş.S., 1827, 58/11.

⁹²⁹ T.Ş.S., 1821-4, 44/8, 45/1; T.Ş.S., 1821, 26/3.

⁹³⁰ T.Ş.S., 1821-4, 68/2.

⁹³¹ T.Ş.S., 1820-6, 67/6.

⁹³² T.Ş.S., 1822, 31/2. Benzer bir örnek için bkz. T.Ş.S., 1822, 32/3.

⁹³³ T.Ş.S., 1821, 28/7.

⁹³⁴ T.Ş.S., 1821-4, 19/7.

⁹³⁵ T.Ş.S., 1825, 3/5. Yeniçeri çocuklarına vasi atanmasına dair bir başka kayıt için bkz. T.Ş.S., 1825, 3/6.

⁹³⁶ T.Ş.S., 1821-4, 21/8.

⁹³⁷ T.Ş.S., 1822, 18/3.

zabtı ve korunması için vasi gerekmektedir. Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Mustafa b. Ali vasi tayin edilmiştir.⁹³⁸ Ayrıca birçok kayıta vekil olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Degâh-ı âlî yeniçerilerinden Mustafa Beşe, Miyase adlı Hatun'a vekil olmuştur.⁹³⁹

Yeniçerilerin yerlileştiklerine dair güzel bir örnek de Rüstem Beşe b. Abdullah'dır. Rüstem'in İşmaryo (?) Köyü sâkinlerinden Meliha (?) bint Ahmed adlı hatunun kardeşinin oğlu olduğu görülmektedir.⁹⁴⁰ Nitekim yeniçerilerin birçok akrabaları olduğu, hatta onlardan kalan mülkleri sattıkları da müşahede edilebilmektedir. Dersaadet yeniçerilerinden Kurd Beşe b. Süleyman, kardeşi Mehmed Beşe'nin de vekilliğini alarak, Hatuniyye Mahallesi'nde bulunan, amcaları Ali'den kalan evi 3.200 akçeye Memi Ağa'ya satmıştır.⁹⁴¹ Dersaadet yeniçerilerinden Osman Beşe b. Abdullah, vefat eden amcasının oğlu Mehmed'den kendisine intikâl eden Tekfur Çayırı Mahallesi'ndeki bahçedeki ve içerisinde bulunan meyveli-meyvesiz ağaçlardaki hissesini Fatma Hatun'a 2.000 akçeye satmıştır.⁹⁴²

Ayrıca yeniçeriler dükkân satın almakta ve muhtemelen o dükkânda icra edilen mesleklerle de ünsiyet kurmaktaydılar. Örneğin Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden İbrahim Beşe, Debbağhane Mahallesi'nden 7.500 akçeye bir debbağ dükkânı satın almıştır.⁹⁴³ Dersaadet yeniçerilerinden el-hacc Osman Beşe b. El-hacc Musli, Sûk-ı Sultanî'de bir bab mahzen ve etrafında olan dört bab dükkânı, fahrü'l-ayân Murtaza Bey'den satın almıştır.⁹⁴⁴ Dersaadet yeniçerilerinden Ömer Beşe, Semerciler Çarşısı'ndaki üç bab dükkânı 5.700 akçeye satın almıştır.⁹⁴⁵ Dersaadet yeniçerilerinden Osman Beşe b. Hacı Muslu, Abdülbaki Çelebi'nin Sûk-ı Sûltânî'de Haffaflar Çarşısı'nda bulunan ve Hacı Baba Vakfı'na ayda beşer akçe icare ile mutasarrıf olduğu üç adet dükkânını, ayda 15 akçe icarelerini vermek üzere 11.000 akçeye satın almıştır.⁹⁴⁶ Dersaadet yeniçerilerinden Mustafa Beşe b. Ahmed, Sûk-ı Sultânî'de gazzazhânedede bulunan ve ayda sekiz akçe icare ile Sultan Mehmed Han

⁹³⁸ T.Ş.S., 1821, 32/6.

⁹³⁹ T.Ş.S., 1820-6, 35/3. Başka örnekler için bkz. T.Ş.S., 1821, 12/6; T.Ş.S., 1821-4, 35/3; 42/7.

⁹⁴⁰ T.Ş.S., 1823, 16/1.

⁹⁴¹ T.Ş.S., 1821, 29/8.

⁹⁴² T.Ş.S., 1821-4, 41/2.

⁹⁴³ T.Ş.S., 1820, 5/6.

⁹⁴⁴ T.Ş.S., 1820-6, 43/5. Sûk-ı Sultanî'de dükkânı olan bir başka yeniçeri için bkz. T.Ş.S., 1820, 2/1.

⁹⁴⁵ T.Ş.S., 1821-4, 15/10.

⁹⁴⁶ T.Ş.S., 1821-4, 42/5.

Vakfî'na bağı bir kahvehaneyi ve yanındaki iki dükkânı 7.500 akçeye satın almıştır.⁹⁴⁷ Dersaadet yeniçerilerinden el-hacc Süleyman Beşe b. Abdullah, Sûk-ı Sultânî'de Abacılar Çarşısı'nda bulunan bir bab fevkâni haffaf dükkânını ve altındaki mahzeni, yine bunların yakınlarında bulunan bir mahzeni 5.100 akçeye satın almıştır.⁹⁴⁸ Dersaadet yeniçerilerinden Yusuf Beşe b. Hasan, Yomra Nahiyesi'ne bağı Kadilnam (?) Köyü'nden Yori ile ortak olarak kazancılık yapmaktadır.⁹⁴⁹ Yine hamam işleten yeniçere rastlamak da oldukça sıradan bir durumdur. Dersaadet yeniçerilerinden Ali Beşe, İmaret-i Hatuniyye Vakfî'na bağı Hamam-ı Cedid'i senesi 8.000 akçeye iltizâm etmiştir.⁹⁵⁰

Gemi satın alarak ticaret yapan yeniçeri görmek de mümkündür. Ahmed Beşe adlı bir yeniçeri, Kazak saldırısı sonrası deryada bulunan bir şaykayı mirî adına satan İskele emini Abdurrahman Çelebi'den 10.000 akçeye satın almıştır.⁹⁵¹ “Trabzon sükkânından olub Dersaadet yeniçerilerinden” Ahmed Beşe, Kirako Reis'in şaykasını 15.000 akçeye satın almıştır.⁹⁵² İbrahim Beşe b. Abdullah, vefat eden Ali Beşe b. Süleyman'dan çocuklarına kalan sefinenin dört sehinden bir sehmini 14.000 akçeye satın almıştır.⁹⁵³ “Dergâh-ı muallâ” yeniçerilerinden olup sefine reislerinden İbrahim Beşe⁹⁵⁴ ise reis olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla ticaret yapmak yeniçerilerin neredeyse aslî vazifesi mesabesinde dir. Örneğin Dersaadet yeniçerilerinden Yusuf Beşe, Gümüşhane sâkinlerinden İskender b. Yunus'a aba satmıştır.⁹⁵⁵ Kale sâkinlerinden Mehmed Beşe'nin, Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Sefer Beşe'ye sahtiyan bahasından 24.600 akçe borcu bulunmaktadır.⁹⁵⁶ Mehmed Beşe, kardeşi Veli Çelebi ile mudarebe usulüyle bir şirket kurmuştur.⁹⁵⁷

Hayvancılık yaptıklarına dair de işaret bulunmaktadır. Örneğin Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Mustafa Beşe'nin Hocpirvalak Köyü'nde bulunan bir ineği çalınmıştır.⁹⁵⁸ Nitekim bir acemioğlanının da hayvancılık yapabildiğine şahit olunmaktadır. Acemioğlanı

⁹⁴⁷ T.Ş.S., 1822, 24/9. Evâsıt-ı Cemâziyye'l-evvel 1031.

⁹⁴⁸ T.Ş.S., 1821-4, 31/1.

⁹⁴⁹ T.Ş.S., 1826, 20/4.

⁹⁵⁰ T.Ş.S., 1826, 52/1.

⁹⁵¹ T.Ş.S., 1821, 19/7.

⁹⁵² T.Ş.S., 1821, 52/9.

⁹⁵³ T.Ş.S., 1821-4, 94/5.

⁹⁵⁴ T.Ş.S., 1827, 91/2.

⁹⁵⁵ T.Ş.S., 1825, 70/3.

⁹⁵⁶ T.Ş.S., 1821, 31/4.

⁹⁵⁷ T.Ş.S., 1826, 41/11.

⁹⁵⁸ T.Ş.S., 1826, 27/4.

Musli'nin keçisi, Muçura köyünden Ali Beşe'nin tarlasına girmiş ve Ali Beşe'nin oğlu keçiyi tarladan çıkarmıştır. Bunun üzerine Musli, Ali Beşe'ye ve çocuklarına galiz küfürler etmiş ve oğlu ile kızını darb etmiştir. Böylece Ali Beşe'nin talebiyle, Yeniçeri zabiti Mustafa Çavuş'un odabaşısı olan Hamza Beşe "mübaşeretiyile" mahkemeye getirilmiştir. Sorgulanan Musli durumu inkâr etmiştir. Bundan sonra Ali Beşe şahitler göstererek davayı kazanmıştır.⁹⁵⁹ Bahçe tarımı yapan bir acemioğlanı da bulunmaktadır. "Acemioğlanı zümresinden" Mustafa Beşe b. Ramazân'ın Gar adlı vakıf köyde bir mülk bahçesi bulunmaktadır.⁹⁶⁰ Bu gibi işlerle uğraşan acemioğlanlarının yanında, geçimini hırsızlık ile temin etmeye çalışan kişilere de rastlamak olasıdır. Yeniçeri zabiti İbrahim Çavuş, Menaskanyu Köyü'ne bağlı Bodri Mahallesi'nden Ahmed adlı acemioğlanını meclis-i şer'e ihzâr etmiş ve takrir-i dava etmiştir. Ahmed, Asitane-i saadette Kethüda Bey'in kâtibi olan Şaban Çelebi'nin hizmetindedir. Ahmed, Şaban Çelebi'nin 500 sikke-i hasenesi ile 20.000 akçesini çalmıştır. Bundan sonra Trabzon tarafına gelirken Kethüda Bey'in mektubu gelmiş ve yeniçeri zabiti İbrahim, Ahmed'i yakalamıştır. Neticede Ahmed'in çaldığı para yeniçeri zabatine teslim edilmiştir.⁹⁶¹

Yeniçerilerin köle sahibi oldukları görülmektedir. Dersaadet yeniçerilerinden Ali Beşe b. Abdullah'ın kölesi bulunmaktadır.⁹⁶² Dersaadet yeniçerilerinden Mehmed Beşe, Emine bint Abdullah'a 30 kuruşa bir cariye satmıştır.⁹⁶³ Dersaadet yeniçerilerinden İbrahim Beşe, Derviş Beşe'ye İstanbul'da iken bir köle satmıştır.⁹⁶⁴ Yeniçeriler köle sahibi olmanın yanında bunun ticaretini de yapmaktadırlar. Rıdvan b. Veli adlı kişi, Dersaadet yeniçerilerinden Murad Beşe b. Abdullah'a, Erzurum'da iken 10.000 akçeye satması için bir cariye vermiştir.⁹⁶⁵ Bunun yanında yeniçeri taifesinden Ali Beşe b. Abdullah ve diğer Ali Beşe b. Süleyman, 4 adet köleye ortak olarak sahiplerdir. Muhtemelen bu köleleri satmak için Trabzon'a getirmişler, fakat aralarında bir anlaşmazlık meydana gelmiş ve köleleri ikişer ikişer paylaşmışlardır.⁹⁶⁶

⁹⁵⁹ T.Ş.S., 1828, 39/1. Musli'nin başka sorunlar da çıkardığı görülmektedir. Örneğin Ahmed Çelebi'nin kölesi Fazlı'yı darb ettiği anlaşılmaktadır. (T.Ş.S., 1828, 39/2). Yeniçerilerin hayvancılık yaptıklarına M. Akdağ da işaret etmektedir. Akdağ, **Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi**, C. 2, s. 82-83.

⁹⁶⁰ T.Ş.S., 1821-4, 57/5.

⁹⁶¹ T.Ş.S., 1822, 55/3.

⁹⁶² T.Ş.S., 1821-4, 25/5. Köle sahibi diğer yeniçeriler için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 52/1; 53/5; 67/5; T.Ş.S., 1822, 45/2; T.Ş.S., 1825, 83/4.

⁹⁶³ T.Ş.S., 1825, 67/3.

⁹⁶⁴ T.Ş.S., 1825, 73/3.

⁹⁶⁵ T.Ş.S., 1821, 23/4.

⁹⁶⁶ T.Ş.S., 1821-4, 50/3.

Yine incelediğimiz sicillerde birçok mülk alım-satımında yeniçerilerle karşılaşmaktayız. Bu alım-satım işlemlerinde ise genelde mülk alan tarafı teşkil ettikleri görülmektedir.⁹⁶⁷ Yine şuf'a talebinde de bulunmaktadırlar. Der-i Devlet yeniçerilerinden Ömer Beşe, mülkünün yanında bulunan evin satılması üzerine şuf'a talep etmiştir.⁹⁶⁸ Mülkiyet hakkı noktasında hiçbir sıkıntılar olmayan yeniçeriler, elbette mülklerini de hibe edebilmekteydiler. Dersaadet yeniçerilerinden Hasan Beşe b. Abdullah, Aşağı Hisar'da bulunan evini oğlu Mustafa'ya hibe etmiştir.⁹⁶⁹ Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Mehmed Beşe b. Abdülmennan, Yomra Nahiyesi'ne bağlı Mesaz adlı köyde bulunan mülklerini kızına hibe etmiştir.⁹⁷⁰

Birçok borç-alacak ilişkisinde yeniçeriler taraf olmakta ve genelde borç verenleri teşkil etmekteydiler.⁹⁷¹ Babalarının borçları ile ilgilenmek zorunda kalan yeniçerilere de rastlanmaktadır.⁹⁷² Para vakıflarından borç alan yeniçeriler de toplumun nakit ihtiyacını karşılamak için kurulan bu müesseseyi oldukça etkin kullanıyorlardı. Der-i Devlet yeniçerilerinden Derviş Beşe, Sinan Paşa Vakfı mütevellisi Seyyid Hasan Çelebi muvâcehesinde, vakfa 6.000 akçe borcu olduğunu ve bu borca kayını Mehmed Çelebi'nin kefil bi'l-mal olduğunu söylemiştir.⁹⁷³

Bütün bunların yanında hacca giderek el-hacc unvanı da⁹⁷⁴ alabilmekteydiler. Trabzon sükkânından olup Dersaadet yeniçerilerinden el-hacc Halife b. Ali buna örnek

⁹⁶⁷ T.Ş.S., 1820, 6/2. Mülk alanlar: T.Ş.S., 1820, 6/3, 7/6, 9/4, 9/6; T.Ş.S., 1821, 1/1, 22/11, 23/1, 59/6; T.Ş.S., 1821-4, /11, 8/7, 23/5, 29/2, 30/9, 46/3, 57/4, 58/2, 59/1, 69/7, 75/1, 75/3, 79/1, 80/7, 82/8, 84/1, 84/2, 85/1, 86/3, 87/3, 87/6, 87/7, 88/8, 90/6, 91/1, 94/4, 95/8, 97/1, 97/4, 98/4, 102/6; T.Ş.S., 1822, 9/6, 11/3, 15/3; 23/1, 24/1, 24/9, 26/1, 26/3, 26/5, 33/5, 37/4, 38/4, 46/3, 54/2; T.Ş.S., 1823-1, 10/6, 22/2, 23/3; T.Ş.S., 1825, 4/8, 13/6, 19/3, 30/6, 31/10, 32/2, 35/2, 56/4, 56/5, 60/7, 64/8, 77/1, 77/6, 82/4, 84/3, 85/5 (boz yer satın almış), 88/7, 92/1, 92/2, 96/6, 97/7; T.Ş.S., 1826, 20/9, 27/3, 31/1, 32/3, 34/7, 45/3, 50/12; T.Ş.S., 1827, 78/6, 79/15, 80/10, 84/6. Mülk satanlar: T.Ş.S., 1821-4, 41/12, 84/6, 89/6, 93/9; T.Ş.S., 1822, 4/7, 19/6, 28/6; T.Ş.S., 1823-1, 29/5; T.Ş.S., 1825, 16/2, 59/1, 72/9, 73/7, 77/1, 90/11; T.Ş.S., 1826, 29/2, 50/3, 50/12; T.Ş.S., 1827, 84/7. Açık artırmaya katılıp mülk satın alabilmektedirler. T.Ş.S., 1821-4, 8/2, 63/2.

⁹⁶⁸ T.Ş.S., 1821, 23/9. Başka örnekler için bkz. T.Ş.S., 1821, 25/2. T.Ş.S., 1821-4, 62/9.

⁹⁶⁹ T.Ş.S., 1821-4, 22/5.

⁹⁷⁰ T.Ş.S., 1821-4, 39/5.

⁹⁷¹ Borç verenler: T.Ş.S., 1821, 10/12, 15/6, 23/3, 55/2; T.Ş.S., 1821-4, 15/5, 33/5, 55/2, 83/3, 89/7, 89/8, 97/3, 100/4; T.Ş.S., 1822, 4/3, 40/9, 41/6; T.Ş.S., 1825, 16/3, 17/2, 60/3, 61/6, 78/1, 78/4, 78/8, 81/2; T.Ş.S., 1826, 55/1. Borç alanlar: T.Ş.S., 1821-4, 88/5, 88/6, 88/7; T.Ş.S., 1822, 4/3; T.Ş.S., 1826, 45/4.

⁹⁷² T.Ş.S., 1821, 27/7.

⁹⁷³ T.Ş.S., 1821, 21/1.

⁹⁷⁴ S. Faroqhi, hacca gitmenin erkekler ve kadınlar için bir statü göstergesi olduğunu söylemektedir. Bursa için yaptığı çalışmada, söz konusu şehirden Hicaz'a gitmenin maliyetini düşünerek, Bursalı hacıların hayli zengin ya da en azından iyi durumda oldukları sonucuna varmaktadır. (Suraiya Faroqhi, "Köle Pazarından Arafat'a: 15. Yüzyıl Sonunda Bursalı Kadınların Yaşamöyküleri", **Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak**, (Çev. Gül Ç. Güven-Özgür TÜresay), İstanbul 2004, s. 231). F. Emecen de, hacı unvanının, genellikle hacca gidebilecek derecede varlıklı kişilere işaret ettiğini belirtmektedir. Feridun

gösterilebilir.⁹⁷⁵ Yine birçoğunun tüccar olduğunu tahmin ettiğimiz yeniçeriler, çelebi unvanını da kullanmaktadırlar. Trabzon sâkinlerinden ve Dersaadet yeniçerilerinden Mehmed'in unvanı çelebidir.⁹⁷⁶ Bir tekyenişin yeniçeriye rastlamak ise onların yayılma alanlarını göstermesi açısından manidardır. Mehmed adlı yeniçeri, Akçakale'de bulunan tekkeninin tekyenişini dir.⁹⁷⁷

Görülebileceği üzere hemen bütün meslek dallarında ve Trabzon'un hemen her yerinde varlıkları oldukça güçlü bir şekilde hissedilen yeniçeriler beşe, çelebi ve el-hacc unvanları ile Trabzon'un sosyal hayatında oldukça önemli bir yer edinmişlerdir. Öyle ki bu dönemde “yerlü yeniçeri taifesi” şeklinde yeni bir sınıfın ortaya çıktığı ve bu durumun merkez tarafından da kabul edildiği anlaşılmaktadır. Trabzon'da bulunan korucu, oturak, acemioğlanı ve sâirleri, südde-i saâdete adam ve arz-ı hâl gönderip, “kadîmden olugelene muhâlif” Trabzon muhafazasında olan yeniçeri çorbacılarının, korucudan, oturaktan, acemi ve kuloğlundan hilâf-ı şer' ve kanûn “yoklama” namıyla akçe almakta olduklarından başka, “yerlü yeniçeri taifesine” kolluk beklettiklerini ve birçok kişi ile birlikte devre çıkıp reâyâyâ ve kendilerine zulm ettiklerini, bu durumun engellenmesini talep etmişlerdir.⁹⁷⁸

Yeniçerilerin faaliyetleri salt sosyo-ekonomik bir boyut taşımamakta, Trabzon'daki bürokratik merkezlerde de idareci olarak kendilerine yer edinebilmekteydiler.⁹⁷⁹ Örneğin Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Ali *Câbi*, Akçaabad Cibâyeti'nin câbisidir ve seneliği için 160.000 akçe ödemektedir.⁹⁸⁰ Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Osman Beşe b. Kurd, senesi 55.000 akçeye olmak üzere ihtisâb

Emecen, “Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Osmanlı Tahrir Defterleri”, **Tarih ve Sosyoloji Semineri (28-29 Mayıs 1990), Bildiriler**, s. 155.

⁹⁷⁵ T.Ş.S., 1825, 32/2. Diğer örnekler için bkz. T.Ş.S., 1825, 60/3, 86/5.

⁹⁷⁶ T.Ş.S., 1822, 13/11. Çelebi unvanlı diğer yeniçeriler için bkz. T.Ş.S., 1822, 15/2 (Veli Çelebi adlı yeniçeri ticaret yapmaktadır), 23/9 (Mustafa Çelebi), 28/6, 57/8 (Üveys Çelebi, İmaret-i Hatuniyye subaşıdır); T.Ş.S., 1823, 43/2 (Mehmed Çelebi, sefine satın almaktadır), T.Ş.S., 1823-1, 6/1 (Dersaadet yeniçerilerinden Berberzâde Mustafa Çelebi), 22/2 (Hasan Çelebi), 23/3 (Hasan Çelebi, ev satın alıyor), 24/3 (Mehmed Çelebi b. Yahya Beşe, sefine satın almış), 26/3 (Abdurrahman Çelebi, amcasının oğluna kefil oluyor), 29/5 (Ortahisar sâkinlerinden İbrahim Çelebi, mülk satıyor), 35/2 (Abdülbaki Çelebi, mülk satın alıyor), 63/1 (Mehmed Çelebi), 81/3 (Ömer Çelebi şuf'a talep etmiş), 96/6 (Mehmed Çelebi Aşağı Hisar'da mahzen satın alıyor); T.Ş.S., 1825, 66/7 (Mehmed Çelebi b. Yahya Beşe, sefinesi ile Giresun'dan mal alıp İstanbul'da satmaktadır); T.Ş.S., 1826, 31/1 (Derviş Çelebi, fırın satın alıyor); T.Ş.S., 1830, 58/2.

⁹⁷⁷ T.Ş.S., 1822, 76/1.

⁹⁷⁸ T.Ş.S., 1831, 85/7. Evâil-i Rebiyyü'l-ahir 1059.

⁹⁷⁹ Dina Rizk Khoury, “17. yüzyılda Mısır'da, yeniçeriler ve Memluk elitinin dışından seçilip çavuş ve müteferrika adı verilen askeri birimler, bölgenin başlıca yöneticileri ve vergi tahsildarları haline geldiler.” demektedir. Dina Rizk Khoury, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Merkez ile Taşradaki Güç Sahipleri Arasındaki İlişkiler: Bir Tarihyazımı Çözümlemesi”, **Türkiye Tarihi 1603-1839: Geç Osmanlı İmparatorluğu**, C. III, (Ed. Suraiya Faroqhi/Çev. Fethi Aytuna), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, s. 181.

⁹⁸⁰ T.Ş.S., 1825, 57/5.

mukâtaasını 1030 senesi Saferi'nin guresinden itibaren olmak üzere iltizâm etmiştir.⁹⁸¹ İhtisâb ve dellaliye mukataası bundan önce Osman Beşe'nin uhdesinde iken, gurre-i Cemâziyye'l-evvel 1031 senesinde Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Ahmed Beşe, senede 50.000 akçeye uhdesine almıştır.⁹⁸² Dersaadet yeniçerilerinden Üveys Çelebi b. el-hacc Ramazan, İmaret-i Hatuniyye subaşıdır ve beytü'l-mâl kabzına memurdur.⁹⁸³ Sultan Mehmed Han Camii Vakfı tevliyeti, 3 akçe vazife ile yeniçeri İbrahim üzerindedir. Fakat vakfın “mürtezikası” ondan razı değildirler. Bunun üzerine İbrahim ref olunmuş ve yerine Mustafa adlı kişi müteveli tayin edilmiştir.⁹⁸⁴ Evâsıt-ı Ramâzan 1029 tarihli bir kayıta, İskele emini Ömer Beşe olarak görünmektedir.⁹⁸⁵ Bir başka kayıttan ise Ömer Beşe'nin Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸⁶ 1030 Saferi'nin guresinden itibaren ise senesi 55.000 akçeye olmak üzere, Dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Osman Beşe b. Kurd mukataayı iltizâm etmiştir.⁹⁸⁷ Dergâh-ı muallâ yeniçerileri teka'üdünden 54. cemaatte günlük 14 akçeye mutasarrıf olan Ali de, Divân-ı hümâyûna gelip arz-ı hâl sunmuş ve Trabzon Gümrüğü Mukataasının Beşlü Ağalığı ile birlikte “iltizâm-ı sâbık” üzere kendisine verilmesi için inayet rica etmiştir. Bunun üzerine hazine-i amirede bulunan baş muhasebe defterlerine bakılmış ve Trabzon Gümrük Mukataasının iltizâm üzere senede 6 yük akçeye olup, 1052 Receb'i guresinden 50.000 akçe peşin ile Mustafa adlı kişiye deruhde bulunduğu, lâkin iki seneyi aşkındır Mustafa'nın peşin verdiği akçeden başka hazine-i amireye bir akçe teslimatı olmadığı görülmüştür. Bunun üzerine Mustafa ref olunmuş ve mukataa 1054 Receb'i guresinden bir seneliğine, iltizâm-ı sâbık üzere 6 yük akçeye ve peşin için 20.000 akçe ziyade ile “kadimden olugeldiği” üzere beşlü ağalığı da dâhil olmak üzere Ali'ye verilmiştir. 97. cemaatin odabaşısı Ahmed de kendisine kefil bi'l-mâl olmuştur.⁹⁸⁸ Dergâh-ı muallâ yeniçerilerinden ve 78. yayabaşlarından Mehmed, 1060 Şevvâl'i guresinden itibaren bir sene olmak üzere 608.400 akçeye, iltizâm üzere Gümrük Mukataası eminliğine tayin edilmiştir.⁹⁸⁹

⁹⁸¹ T.Ş.S., 1821-4, 71/8.

⁹⁸² T.Ş.S., 1822, 76/6.

⁹⁸³ T.Ş.S., 1822, 57/8.

⁹⁸⁴ T.Ş.S., 1830, 87/7. Evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1053.

⁹⁸⁵ T.Ş.S., 1821-4, 46/6.

⁹⁸⁶ T.Ş.S., 1821-4, 54/5.

⁹⁸⁷ T.Ş.S., 1821-4, 71/8.

⁹⁸⁸ T.Ş.S., 1830, 84/1.

⁹⁸⁹ T.Ş.S., 1831, 93/1.

Bunların yanında vergi toplamaya memur edilen yeniçeriler de bulunmaktadır. Nefs-i Trabzon zimmîlerinin 1060 senesine mahsûb olmak üzere, cizyelerini toplamaya Dergâh-ı muallâ yeniçerilerinden Osman tayin edilmiş ve 838 cizyehanenin her bir hanesinden 290 akçe ve kendi maişeti için de 40 akçe toplaması emredilmiştir.⁹⁹⁰ Trabzon Vilâyeti zimmîlerinin 1061 senesine mahsûb olmak üzere cizyelerini toplamaya, Dergâh-ı muallâ yeniçerileri çavuşlarından 20. bölükteki Osman Çavuş tayin edilmiştir.⁹⁹¹ Dolayısıyla Trabzon'un en önemli bürokratik mevkilerinden olan gümrük mukataasının yeniçeriler tarafından iltizâm edildiği; beşlü ağalığı da dâhil olmak üzere Trabzon'un sosyo-politik hayatındaki birçok meselede taraf oldukları görülmektedir. Ayrıca cizye toplamaya memur edilmeleri de, onların sosyo-politik anlamda kazandıkları nüfuzun iktisadî temellerinden birini teşkil etmiştir.

Hemen her yere yayıldıklarını gördüğümüz yeniçerilerin taşradaki teşkilatlanma biçimi de, merkez kazanın dışında bulunan yeniçerileri de gözetecek şekilde kurulmuştu. Eyâletin genelindeki yeniçerilerden sorumlu bir zabıt ile kazalardan sorumlu serdarlardan müteşekkil bu yapı ile merkezî idare hemen her yere yayılmış bulunan yeniçerileri kontrol altında tutmaya ve yeniçerilik “umûr”unu organize etmeye çalışıyordu. Örneğin Sadi Çelebi Trabzon Kazası'nın yeniçeri serdarı iken⁹⁹² Yunus Çelebi Sürmene Kazası,⁹⁹³ Hamza Beşe Yavebolu Kazası'nın⁹⁹⁴ yeniçeri serdarlarıdır. Yine kazaların asayiş ve reâyânın korunması bunların görev alanları içerisindeydi. Nitekim hemen bütün atama beratlarında bu durum vurgulanıyor idi. Yeniçeri Ağası Mustafa'nın mektubu üzerine Mehmed Çavuş, evâil-i Zi'l-hicce 1029 tarihinde yeniçeri zabiti ve yasakçıbaşısı tayin edilmiştir. Kendisinden reâyâyâ zulmeden yeniçerilerin engellenmesi ve levend taifesinden yeniçeri ve acemioğlanı namında gezenlerin yakalanması istenmektedir.⁹⁹⁵

Bununla birlikte yeniçeri zabitlerinin/serdarlarının yerli kişilerden olabildiği de görülmektedir. Evâsıt-ı Zi'l-kade 1028 senesinde Yeniçeri serdarı *Trabzonî* Mehmed Beşe b. El-hacc İlyas Beşe'dir. Bir mülk ihtilafına dair olan dava için kardeşi Abdurrahman Çelebi'yi vekil eylemiştir.⁹⁹⁶ Yine Mehmed Beşe'nin beytü'l-mâla aid olan bir muhallefâtı

⁹⁹⁰ T.Ş.S., 1831, 86/4.

⁹⁹¹ T.Ş.S., 1831, 97/2.

⁹⁹² T.Ş.S., 1831, 97/7. Evâhir- Muharrem 1061.

⁹⁹³ T.Ş.S., 1830, 19/11. Evâil-i Cemâziyye'l-evvel 1053.

⁹⁹⁴ T.Ş.S., 1831, 97/3. Evâhir-i Cemâziyye'l-ahir 1060.

⁹⁹⁵ T.Ş.S., 1821-4, 117/1. Evâsıt-ı Zi'l-hicce 1029.

⁹⁹⁶ T.Ş.S., 1821, 30/1.

almak için kardeşi Abdurrahman Çelebi'yi vekil tayin ettiği görülmektedir.⁹⁹⁷ Zabıtlar ayrıca ayândan olarak zikredilmektedirler. Evâsıt-ı Zi'l-kade 1038 tarihinde yeniçeri zabiti "fahrü'l-ayân" Mehmed Çavuş olarak görünmektedir.⁹⁹⁸ Yeniçeri zabiti Mehmed Çavuş b. İshak Bey, 1042 Rebiyyü'l-ahirinde Ayu Luy (?) adlı köyde Papa Yori v. Filyos adlı rahipten 5 sene önce aldığı mülkün tescilinde karşımıza çıkmaktadır.⁹⁹⁹ Mehmed Çavuş'un bu mülkle yetinmediği, tarım ve hayvancılık ile uğraştığına hükmedebileceğimiz bazı mülkler daha aldığı görülmektedir. Buna göre, Mehmed Çavuş, Durmuş Ağa'dan Susi (?) adlı köyde bulunan birçok yoncalık ve tarlanın tasarruf hakkını sahib-i arz marifetiyle 1042 Rebiyyü'l-ahirinde satın almıştır.¹⁰⁰⁰ Evâsıt-ı Receb 1054 tarihinde, Yeniçeri zabiti Arslan Çavuş, Meydan-ı Şarkî Mahallesi'ndeki Ahmed Beşe'nin mahzeni arsasını ve içerisinde bulunan 1 incir ve 2 zeytin ağacını 150 kuruşa satın almıştır.¹⁰⁰¹ Arslan Çavuş bunun yanında, Ahmed Bey'in Yeni Cuma Mahallesi'ndeki 2 adet bahçesini, su kuyusu ve içerisindeki ağaçlarını 225 kuruşa satın almıştır.¹⁰⁰² Gurre-i Muharrem 1060 tarihinde, Dergâh-ı âlî yeniçeri çavuşlarından olup Trabzon muhafazasında olan fahrü'l-ayân Mehmed Çavuş, 90 kuruşa bir köle satın almıştır.¹⁰⁰³ Mehmed Çavuş, Aşağı Hisar sâkinlerinden karısı Hava bint Süleyman'ı ve cariyelerini nafakasız bırakıp gitmiştir. Hava da kibel-i şer'eden nafaka bağlanmasını istemiştir. Neticede kibel-i şer'eden her birine 10'ar akçe bağlanmıştır.¹⁰⁰⁴

Dolayısıyla yerli bir yeniçeri zabiti ile uygulanacak kontrol, yeniçerinin yerel ünsiyetleri nedeniyle muhtemelen daha az işlevsel oluyordu diye düşünülebilir. Hatta yeniçeri zabıtlarının yeniçerelere karşı bir kısım haksız fiilleri ile karşılaşmak dahi mümkün idi. Yavebolu Serdarı Hamza Beşe, Görele'den Hüseyin Beşe, Yoros Nahiyesi'nden Davud Beşe, Ferhad Beşe, Abbas Beşe ve diğer birçok yeniçeri, meclis-i şer'de zabıtları Ebubekir Ağa'dan davacı olmuşlardır. Buna göre, emr-i şerîf ile yasak olduğu halde ve birçok defa sicil ve hüccet olup zabıt olanlar devre çıkmayıp, cürmleri ve kabahatleri sabit değilken yeniçerilerden ikişer kuruş almamaları icap ederken, Ebubekir

⁹⁹⁷ T.Ş.S., 1821, 56/4. Abdurrahman'ın vekil olduğu aynı içerikli bir başka kayıt için bkz. T.Ş.S., 1821, 56/12.

⁹⁹⁸ T.Ş.S., 1826, 37/7.

⁹⁹⁹ T.Ş.S., 1824, 29/2.

¹⁰⁰⁰ T.Ş.S., 1824, 29/3.

¹⁰⁰¹ T.Ş.S., 1830, 72/2.

¹⁰⁰² T.Ş.S., 1830, 72/5.

¹⁰⁰³ T.Ş.S., 1831, 34/1. Yeniçeri zabiti Ebubekir Çavuş'un bir çok alandaki sosyo-ekonomik faaliyetleri için bkz. İnan, "Trabzon'da Yönetici Yönetilen İlişkileri", s. 54-56.

¹⁰⁰⁴ T.Ş.S., 1831, 51/16.

Ağa üzerlerine varmış ve 200 kuruşlarını almıştır. Ayrıca anbarlarını açıp taaddi ve tecavüz eylemiştir. Bu nedenle söz konusu hükme bakıp, “cânib-i şer”den bir adam gönderilip, zabıtlarına kendilerini bu şekilde rencide etmemesine dair tenbih edilmesini talep etmişlerdir. Bunun üzerine hükme ve ellerinde olan fetvâya bakıldıktan sonra, zabıtın söz konusu zulmünün engellenmesine karar verilmiştir.¹⁰⁰⁵

Hatta yerleşmenin bir sonucu olarak, yeniçeri serdarlığı zorla başkaları tarafından zabtedilebilen bir görev haline gelmiştir. Yavebolu Serdarı Hamza Beşe, meclis-i şer‘de, elinde yeniçeri ağası Mustafa’nın Cemâziyye’l-ahir 1060 tarihli mektubu olduğunu ve buna göre serdarlığın kendisinde olduğu halde, Cafer oğlu Süleyman Beşe’nin zorla zabt ettiğini söylemiş; durumun bu şekilde olduğuna dair yeniçerilerden sual olunup, ifadelerinin sicile kaydedilmesini talep etmiştir. Bunun üzerine Görele’den Hüseyin Beşe, Yoros Nahiyesi’nden Davud Beşe ve diğerleri kendisini onaylamışlar ve durum bu şekilde sicile kaydedilmiştir.¹⁰⁰⁶ Dolayısıyla yerleşme (hem merkez tarafından taşraya gönderilen yeniçerilerin yerleşmeleri hem de yerli Trabzonluların “mektup-berat”lar ile yeniçerileşmesi) ve eyâletin hemen her yerine yayılmış bulunma, yeniçerilik kavramını ve somut olarak yeniçeriliği oldukça farklı bir mecraya taşımıştı. Hükümdarın ordusu olmaktan ziyade, adem-i merkezî bir yapılanma içerisinde kendilerine göre bir asabiye geliştirmeye başlayan yeniçeriler, şehri ve eyâletin genelini kapsayan bir nüfus potansiyeli ile “klasik” dönemdeki yapısından farklı bir sınıflı teşkil ediyorlardı. Nitekim sefere gitmemek için birçok bahaneler bulan yeniçerilerin, bu sefere gitmeme durumlarının merkez tarafından dahi olağan bir durum olarak karşılandığını gösterecek örnekler bulunmaktadır.

Savaş zamanında eyâlet yeniçerileri bilindiği üzere sefere gitmekle vazifeli idiler. Ayrıca korucu olanlar ve oturak olanlar da Asitane-i saadeti korumakla görevlidirler. Evâsıt-ı Şa‘bân 1043 tarihinde Halep’ten gönderilen fermanda, yeniçerileri toplamakla vazifeli Deveci Sefer Ağa’nın mübaşeretiyle, yeniçerilerden ehl-i sefer olanlarının Diyarbakır’a gitmeleri ve korucu ve oturak olanların dahi “kanûn-ı kadim” üzere Asitane-i saadet muhafazına gitmeleri emredilmiştir. Bu hususta vazifesini ihmal edenlerin haklarından gelinmesi ve mahalle imamlarının ve yeniçeri sedarlarının “bu babda her birisi

¹⁰⁰⁵ T.Ş.S., 1831, 97/4. Evâhir-i Muharrem 1061.

¹⁰⁰⁶ T.Ş.S., 1831, 97/5.

basiret üzere olub bu sene-i mübarekeyi *sâir zemâna ve gayri seferlere kıyas itmeyüb*” emre itaat etmeyenleri “ve heva ve heveslerinde kalanları bir tarîkle himaye itmekden hazer idüb” Devci Sefer Ağa’ya bildirmeleri istenmiştir. Yeniçerilerin bu dönemde sefere gitmemek için ortaya attıkları bahanelerin de zikredildiği hükümde, “üzerimizde sâyis-hâne¹⁰⁰⁷ vardır ve kalalarda topçularuz” diyerek sefere gitmekten kaçındıkları görülmektedir.¹⁰⁰⁸ Yeniçeri ağası tarafından gönderilen aynı içerikli bir mektupta da yeniçerilerin ayrıca “nevbetçileriz” diyerek sefere katılmaktan kaçmaya çalışmamaları gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca “*bunun gibi tenbih mektupları çok olur deyü*” düşünmemeleri gerektiği, bu seferle padişahın bizzat ilgilendiği özellikle vurgulanmıştır.¹⁰⁰⁹ “Sâir zemânda ve gayri seferlerde” yeniçerilerin olmamasının alışıldık bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce II. Osman’ın Hotin Seferi münasebetiyle evâsıt-ı Rebiyyü’l-ahir 1030 tarihi ile Rum, Erzurum, Batum eyâletlerindeki ve Anadolu’nun sol kolunda bulunan kadılara gönderdiği hükümde, sefere iştirak etmeyen ve “kâr u kisblerinde” olan yeniçerilerin “sâir reâyâ gibi bilinüb, tekâlifleri alınub asla yeniçeri nâmında gezdirilme”mesi emredilmiştir.¹⁰¹⁰ Bu nedenle onların “yerlü” karakterleri, ordu mensubu olma karakterlerine ağır basmış görünmektedir.

İncelediğimiz dönemde yeniçerilerin bu yerlilikleri üzerinden bir kısım asabiyeler geliştirdiklerini gösterecek örnekler de bulunmaktadır. Nitekim Yavebolu yeniçerileri ile Trabzon yeniçerileri arasında bir çekişme olduğu anlaşılmaktadır. Ebubekir Çavuş’un kaimmakamı Mehmed Ali Çavuş, Trabzon Kazası serdarı Sadi Çelebi, el-hacc Mehmed Ağa, Osman Ağa, Ali Efendi, Mustafa Beşe, İbrahim Beşe, Mehmed Beşe ve diğer yoldaşlar meclis-i şer‘de hazır olup, Yavebolu Serdarı Hamza Beşe ve ona tâbi olan yeniçerilerden Ferhad Beşe, Veli, Davud Beşe, Ömer Beşe, Mustafa Beşe, Osman Beşe, Abbas Beşe ve diğerleri hakkında topluca takrîr-i kelâm etmişlerdir. Hamza Beşe ve ona bağlı yeniçeriler, geçen sene “cem‘iyet memnu‘ iken cem‘iyet idüb” eyâletin çavuşu olan Mehmed Çavuş’un üzerine hücum etmişler ve kendisine birçok haksız fiilde bulunmuşlardır. Bu sene de eyâletin çavuşu ve zabiti olan Ebubekir Çavuş, Yavebolu’na gittiğinde kendisini kazaya almamışlar, bunun yanında bir-iki yüz nefer ile “cem‘iyet idüb” Trabzon’a gelmişler ve Sûk-ı Sultânî’de Veli Beşe’yi darp etmişlerdir. Dolayısıyla söz

¹⁰⁰⁷ Sefer levâzımından ibaret hafif bir yük konup üstüne de seyisin bindiği hayvanlar için kullanılır bir tabirdir.

¹⁰⁰⁸ T.Ş.S., 1828, 99/3. Evâsıt-ı Şa‘bân 1043.

¹⁰⁰⁹ T.Ş.S., 1828, 102/1. Evâhir-i Receb 1043.

¹⁰¹⁰ T.Ş.S., 1821-4, 113/1.

konusu yeniçerilerin Trabzon'a getirilip fesadlarının sual olunması talep edilmiştir.¹⁰¹¹ Aslında yukarıda zikredilen ve Ebubekir Çavuş'un Yavebolu yeniçerilerinden 200 kuruş aldığına dair olan suçlamaya bir misilleme gibi duran bu kayıta açıkça yeniçerilerin "cem'iyet" kurdukları ifade edilmektedir. Nitekim elimizdeki bir diğer kayıta, Ebubekir Çavuş ve diğer yeniçerilerin doğru söylediklerini gösterecek bir dava bulunmaktadır. Buna göre, kayıta, Veli Beşe'nin gerçekten darp edildiği anlaşılmaktadır. Trabzon sâkinlerinden ve yeniçeri zümresinden olan Veli Beşe b. Abdullah, Yavebolu serdarlığına bağlı yoldaşlardan Mustafa Beşe b. Veli ve Ali b. Ömer'den davacı olmuştur. İki yeniçeri kendisini Trabzon Çarşısı'nda Müslümanlar huzurunda darp etmişlerdir. Mustafa ve Ali'nin inkârı üzerine udûl-i ricâle sorulmuş ve Veli Beşe haklı çıkarak durum bu şekilde sicile kaydedilmiştir.¹⁰¹²

Yavebolu yeniçerileri ve Trabzon Kazası yeniçerileri arasında zikredilen anlaşmazlıklarda, aslında Ebubekir Çavuş ve Hamza Beşe'nin temsil ettiği iki hizbin çekişmesine dair bir izlenim edinmek mümkündür. Ebubekir Çavuş'un yeniçeriler üzerine devre çıkmak yasak iken iktidarını genişletmek bağlamında Yavebolu'ya giderek onlardan haksız vergiler almasına karşı, Hamza Beşe'nin kendisine bağlı bir yer olan Yavebolu ve yeniçerileri üzerindeki iktidarını muhafaza etmek istemiş olması mümkündür. R. Abou-al-haj, 17. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde askerî sınıf mensuplarının artık yekpare bir birim ve bir sınıf olarak değil, daha çok içinde farklı menfaatlerin temsil edildiği toplumun diğer herhangi bir sektörü gibi davrandıklarını belirtmektedir. Dolayısıyla askerler, mensubu oldukları daha geniş sınıf birimi içinde, kendi bireysel ya da hizipsel çıkarları doğrultusunda tepkilerini ortaya koymuşlardır.¹⁰¹³

İncelediğimiz sicillerde bu durumun 17. yüzyılın ilk yarısındaki Trabzon yeniçerileri için de aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla yaşanan adem-i merkezîleşme sonucu meydana gelen yerellik, bir kısım yerel yeniçeri gruplarının ortaya çıkmasına ve

¹⁰¹¹ T.Ş.S., 1831, 97/7. Evâhir-i Muharrem 1061.

¹⁰¹² T.Ş.S., 1831, 97/6. Evâhir-i Muharrem 1061. Elbette bu asabiye tamamiyle homojen bir grup meydana geldiği anlaşılmamalıdır. Nitekim yeniçeriler kendi aralarında bireysel bir takım anlaşmazlıklar ile karşı karşıya gelebilmektedirler. Örneğin Degâh-ı âli yeniçerilerinden Selim Beşe, kendisi gibi Dergâh-ı âli yeniçerilerinden olan ve Cami-i Cedid Mahallesi'nden İbrahim Beşe'yi yaralamıştır. (T.Ş.S., 1820-6, 40/8). Dersaadet yeniçerilerinden Mustafa Beşe, Dergâh-ı âli yeniçerilerinden Hasan Beşe'ye küfür etmiş ve mahkemelik olmuşlardır. (T.Ş.S., 1821, 34/3). Yine Meydan-ı Şarkî Mahallesi sâkinlerinden olup Dersaadet yeniçerilerinden Bünyad Beşe b. Süleyman, aynı mahalleden olup Dersaadet yeniçerilerinden Mustafa Beşe b. Abdullah'dan kendisine hilaf-ı şer'î şerif küfür ettiği için davacı olmuştur (T.Ş.S., 1821-4, 61/1).

¹⁰¹³ Abou-el-haj, **Modern Devletin Doğası**, s. 91.

hatta bu grupların meclis-i şer‘i dahi tanımamalarına sebep olmuştur. Örneğin Sürmeneli bir grup yeniçeri, itaatsizlikleri ve pervasızlıkları ile dikkat çekmekte, kadı ve sancakbeyi gibi kişiler ile taraf oldukları davalarda meclis-i şer‘e gelmemektedirler. İlk kaydımızda Sürmene Kadısı Hasan Efendi, Beylerbeyi Ahmed Paşa’nın huzurunda akdedilen mecliste, Trabzon yeniçerileri çavuşu Arslan Çavuş ve Sürmene serdarı Mustafa Beşe mahzârlarında takrîr-i kelâm etmiştir. Sürmene’de “beyne’n-nâs icrâ-yı ahkâm-ı şer‘iye iderken” Cuma günü, yine aynı kazadan ve “eimmeden” Rıdvan Halife, kendisine galiz küfretmenin yanında dinine ve imanına da küfretmiştir. Bunun yanında kaza sâkinlerinden ve yeniçeri zümresinden olan Hamza Beşe, Kara Mahmud, Bekdaş Çelebi, el-hacc İbrahim ve Ali adlı “yoldaşlar” da Hasan Efendi’nin “mahalli”ni basmışlar, hançer, bıçak ve kılıç çekip kendisini darp edip yaralamışlardır. Ayrıca birçok galiz küfür etmişlerdir. Yine kendisine hakaret ve “şer‘-i şerîfe ihânet kasdı işlemişlerdir.” Hasan Efendi, adı geçen kişilerin meclis-i şer‘e ihzâr edilerek “ihkâk-ı hakk” olunmasını talep etmiştir. Bunun üzerine Arslan Çavuş ve Mustafa Beşe, kendilerine üç defa “da‘vet-i şer‘” eylediklerini; fakat “itaat-ı şer‘-i şerîf” edip gelmediklerini; dolayısıyla gereğinin yapılmasını söylemişlerdir.¹⁰¹⁴

Diğer kaydımızda yine aynı yeniçerilerin bulunduğu bir diğer grup, bu sefer Gönye Sancakbeyi’ni dava etmektedirler. Trabzon Valisi Mustafa Paşa’nın huzurunda, Sürmene Kazası’nda sâkin olan yeniçerilerden Beşir, Hamza, Bektaş, Kara Hamza, Ali ve kardeşi Hamza, diğer Beşir, İbrahim ve Mehmed adlı yeniçeriler ve gayrileri, eski Gönye Sancakbeyi olan Ali Bey’i “ittifâk ve ittihâd ile” dava etmişlerdir. İddialarına göre, Ali Bey, yeniçeri yoldaşlarından Abdurrahman b. İskender ve Ali b. Musli adlı kişileri yakalayıp zincire vurmuş ve birinin 50, diğerinin 30 kuruşunu alarak zulm etmiştir. Bu iddia üzerine adı geçen yeniçerilerin “aherin davâsın iylediklerin nâ-meşrû olmagın” Abdurrahman ve Ali mahkemeye getirilip sorgulanmışlar ve onlar da aynı iddiayı tekrarlayarak kendisinden davacı olmuşlardır. Ali Bey, bu iddiayı reddetmiş ve davacılarından delil talep edilmiştir. Bunun üzerine yine yukarıda ismi zikredilen Kaçoş oğlu Ali Beşe ve Kara Hamza, tam şahitlik yapacakları sırada muhakemenin gereği olarak “ta‘dîl ve tezkiye lâzım geldikde”, Ali Beşe ve Kara Hamza’ya “şerâyt-i iman ve İslâm” sorulmuş, bunun üzerine yeniçeriler kalkıp “yeniçeri taifesine bu makûle suâl olmaz biz

¹⁰¹⁴ T.Ş.S., 1830, 68/1. 29 Cemâziyye’l-evvel 1054.

böyle şer‘e razı değilüz” diye bağırılmışlar ve “tahkir-i şer‘” edip, “hilâf-ı şer‘-i mutahhar nice kelimât idüb itâ‘at-ı şer‘-i şerîf itmeyüb dernek ve cemiyet” etmişlerdir.¹⁰¹⁵

Bu davada iki önemli husus dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki, bilindiği üzere fıkıhta “hak” kavramı ferdîdir, yani herhangi bir tüzel kişiliğin hakkı söz konusu edilemez. Dolayısıyla normal şartlar altında hak talebinde bulunması gerekenler Abdurrahman b. İskender ve Ali b. Musli’dir. Hâlbuki onlar yerine yeniçeriler topluca hak talebinde bulunmuşlardır. Nitekim kadı da bunun “na-meşru” olduğunu ifade ederek gerçek hak sahiplerini istemiştir. Bu durum yeniçerilerin bir tür asabiye ya da kamusalılık geliştirdiklerini ya da kendilerini “tüzel” bir kişilik olarak addettiklerini göstermektedir. Dolayısıyla hak talebini de bu doğrultuda topluca yapmışlardır. İkinci olarak, yukarıda devlet bahsinde ifade edildiği üzere, şer‘iat ve hükümar arasında oldukça sıkı bir meşruiyet zinciri kurulmuştu. Şer‘iate ya da meclis-i şer‘e itaat veya itaatsizlik aynı zamanda hükümdara itaat/itaatsizlik anlamına geliyordu. Elbette yeniçerilerin bu algı ile hareket edip etmediklerini kesin olarak bilmiyoruz, fakat R. Abou-al-haj’ın işaret ettiği bir mevzu, toplumun şer‘iat ile olan bağlantısının zayıflamasının hükümdar tarafından iktidar bağlamında değerlendirdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre, R. Abou-al-Haj, 18. yüzyılın başında “ed-dinü’n-nasiha” (hak din doğru nasihattir) ifadesini içeren ve yaygın davranışların düzeltilmesi için çıkarılan bir dizi olağandışı hükümden bahsetmektedir.¹⁰¹⁶ Onun ifadesiyle: “Resmi açıdan dinî akideleri yerine getirmedeki gevşeklik, ahlak dışı bir davranış yani *mekruh* addedilmekteydi. Ancak hükümlerde muhtemelen bundan daha özel bir şeyi, yani büyücülük, batıl itikatlar ya da pagan uygulamalar hedeflenmekteydi. Bununla beraber, hükümlerin temel anlamı tarihsel bağlamdan çıkarılmaktadır. Söz konusu hükümler Balkanlarda ve Kırım vilayetlerinde isyanların ortaya çıktığı bir sırada kaleme alınmıştı. Kırım vilayetlerindeki isyanları, Karlofça (1699) ve İstanbul (1703) anlaşmalarında hükme bağlanan toprak değişikliklerinin Osmanlı sınır toplumunda yol açtığı güçlükler ve toplumsal yer değiştirmeler ateşlemiştir. Bununla birlikte, devletin gözünde bu imtiyazlar ve toprak kayıplarına karşı direniş söz konusu hükümlerde uygun endoktrinasyon [doktrinleştirme] ve kültürleme (acculturation) konusunda yaşanan başarısızlık olarak resmedilmiştir.

¹⁰¹⁵ T.Ş.S., 1831, 9/4. Evâhir-i Şevval 1058.

¹⁰¹⁶ Nisan-Mayıs-Haziran aylarına dair bu hükümler, 1702 tarihinde II. Mustafa’nın saltanatı döneminde irad edilmişlerdir. Nitekim şer‘iatın yanında kanûn lafzının yasaklanması da yine II. Mustafa döneminde olmuştur. 1703 Edirne Ayaklanması ve modern devletin tezahürleri hakkında bkz. Rifa’at Ali Abou-El-Haj, **1703 İsyani: Osmanlı Siyasetinin Yapısı**, (Çev. Çağdaş Sümer), Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, 2011.

Dolayısıyla, tam olarak ‘hak din nasihat dinleyerek doğru yönlendirilenindir’ anlamında kullanılan *ed-dinü’n-nasiha* öğüdüyle tebaanın otoritenin temsilcilerine mutlak itaati kastedilmekteydi. Nasihat dinleme İslâm kültürü ve yaşam tarzında bir eğitimle eş tutulduğu için resmi olarak hükümler ideolojinin birleştirici gücünde ciddi bir çözülmeye işaret eder.”¹⁰¹⁷

Böylece 18. yüzyılın başındaki bu çözümlenin küçük ve mikro bir şeklini Trabzon’da gözlemek mümkündür. Her ne kadar yeniçerilerin sofistike bir düşünüş ile bu karşı çıkışı gerçekleştirdiklerini söyleyemesek de, meclis-i şer‘in onların kurmuş oldukları birliktelik nazarında uğramış olduğu itibar kaybının bu duruma işaret ettiği söylenebilir. Nitekim zikredilen yeniçerilerin şikâyet edildiği bir kayıt daha karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, Sürmene yeniçerileri “umumen” Divân-ı Trabzon’a gelmişler ve Sürmene sâkinlerinden Beşir Beşe, Bektaş Beşe b. İbrahim, Kara Mahmud oğlu Serdar Hamza Beşe ve Kayaoğlu Ahmed Beşe adlı kişilerin daima şirretten ve fesaddan “hâlî” olmayıp, “alet-i cerh” ile gezip, pazarda ve köylerde kimini darp edip yaraladıklarını kiminin de mallarını ve erzaklarını gaspettiklerini; dolayısıyla zulümlerinin sonunun olmadığını bildirmişlerdir. Yine vilâyetleri kadısının sözünü dinlemedikleri için o yolla “ihkâk-ı hak” olunmasının mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Davalarının “şer‘le” Trabzon divanında görülmesi için “kıbel-i şer‘den” mürasele, beylerbeyi tarafından adam ve yeniçeri zabiti tarafından da yoldaş gönderilip, adı geçen kişileri meclis-i şer‘e davet ettiklerinde, kendilerinin “şer‘-i şerîfe” itaat etmeyip gelmedikleri de fetva üzerine hüccet olunmuştu. Şimdi ise ayân-ı vilâyetten adı geçen kişilerin hallerinin sorulmasını ve bunun yazılmasını talep etmişlerdir. Bunun üzerine “Mahmiye-i Trabzon’un” ayân ve eşrâfindan,¹⁰¹⁸ züemâ ve erbâb-ı timârından ve Sürmene Kazası’nın ahalisinden belgenin altında ismi yazılı “bi-garaz” kişilerden sorulmuş ve onlar da gerçekten söz konusu kişilerin eşkıya olduklarını ve ifade edilen suçları işlediklerini, hatta kendi başlarına vilâyete 400 kuruş “salyane idüb”, köy köy dolaşıp bunu tahsil ettiklerini ve bunun emsali birçok fiillerinin olduğunu bildirmişlerdir. Bunun yanında İskele emini Mustafa Ağa da, kendi iltizâmına dâhil olan Sürmene mukataasını 1059 senesinden itibaren zorla zaptettiklerini ve mahsulünü alıp

¹⁰¹⁷ Abou-el-haj, **Modern Devletin Doğası**, s. 91-92.

¹⁰¹⁸ Ayânın zikredildiği diğer kayıtların hemen hepsinde sadece “ayân-ı vilayetden” şeklindeki tamlama kullanılırken, bu kayıta diğerlerinin aksine “Mahmiye-i Trabzon” ayânının zikredilmesinde şehrin korunmuşluğunun; dolayısıyla hükümdarın iktidarının vurgulanmaya çalışılıp çalışılmadığını bilebilmek için elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. Fakat bilhassa bu kayıta böyle bir yöntem takip edilmiş olması, bu doğrultuda düşünmemize imkân sağlamaktadır.

mirîye hiçbir şey vermediklerini ifade etmiştir. Neticede yeniçerilerin “şirret ve fesadları” açıkça ortaya çıktığı için bu halleri sicile kaydedilmiştir.¹⁰¹⁹ Hemen alttaki kayıta ise fetva gereğince bu itaatsizlikleri nedeniyle “kâfir” oldukları ve karılarının da “bâin”¹⁰²⁰ olduğuna dair bir hüccet düzenlenmiştir.¹⁰²¹

I. Bölümde zikredildiği gibi, din ü devlet ikizliği ve temeddün ile hükümdarın - kelimenin orijinal anlamı ile- meşru bir zemine taşınması, şer‘iat ve hükümdar arasında sıkı bir bağ kurulması ile sonuçlanmıştı. Yine kadı mahkemesi, kadıların doğrudan hükümdara bağlı olmaları ve kuvvetler ayrılığı gibi bir prensibin olmaması nedeniyle, aslında padişahın iktidarını da temsil eden bir yerdi. Bu nedenle kadı mahkemesine ve şer‘e yapılan itaatsizlik ve tahkîr aynı zamanda hükümdara yapıyor demektir. Nitekim Koçi Bey, kul taifesinin “itaatten çıktı”ğını beyan ettiği satırlarda, ulemanın onlara “padişah-ı İslâma muhâlefet, din ve nikâha zarârdır’ deseler birisinin gûşuna girmez” demektedir.¹⁰²² Görülebileceği üzere açıkça hükümdara itaatsizliğin -ki bu hükümdar “padişah-ı İslâm”dır- din ve nikâha zarar olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla Sürmeneli yeniçerilerin uğradığı tekfir de, aynı zamanda onların hükümdara itaatsizliğinden kaynaklanmıştır.

Netice itibariyle geleneksel olarak hükümdara bağlı bir askerî sınıf iken aşırı yerelleşmenin getirdiği adem-i merkezîleşme, yeniçerilerin hükümdardan ve geleneksel otoriteden ayrı bir kısım asabiyeler meydana getirmeye başladıklarını göstermektedir. Bunun yanında gümrük mukataasını iltizâm ederek Trabzon’un politik hayatında oldukça etkili bir konum elde etmiş olmaktadır. Ayrıca yeniçeri zabiti ve serdarı arasındaki çekişme, yeniçeriliğin bir tür iktidar mücadelesi alanına dönüştüğünü de göstermekteydi. Bu durum yeniçeri zabitlerinin güçlerini başka ocaklara yaymak doğrultusundaki faaliyetlerinde de kendini belli ediyordu. Nitekim Dergâh-ı âlî cebecileri arz-ı hâl etmişler ve işlerini kendi zabitleri marifetiyle görürken yeniçeri zabitlerinin müdahil olduklarını, bu durumun engellenmesini talep etmişlerdir. Bunun üzerine beylerbeyine ve kadıya durumun

¹⁰¹⁹ T.Ş.S., 1831, 43/1. Evâsıt-ı Safer 1060.

¹⁰²⁰ Bâin talak, kocaya boşamış olduğu eşine yeni bir nikâh kıyılmaksızın dönme imkânı vermeyen boşama türüdür. Tafsilat için bkz. Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, s. 308-309.

¹⁰²¹ T.Ş.S., 1831, 43/2. Evâsıt-ı Safer 1060. Sürmeneli yeniçerilerin bu şekilde tekfir edilmelerinden sonra, Sürmene Kazası’ndaki diğer yeniçeriler, evâsıt-ı Cemâziyye’l-evvel 1062 tarihinde Vali İbrahim Paşa ile aralarında olan “nifak”ın ortadan kalktığına dair hüccet talep etmişler ve almışlardır. T.Ş.S., 1833, 2/2; İnan, “Trabzon’da Yönetici-Yönetilen İlişkileri”, s. 32.

¹⁰²² Koçi Bey, s. 66.

engellenmesi doğrultusunda hüküm gönderilmiştir.¹⁰²³ Bu hükümden yaklaşık iki sene sonra, Trabzon'da bulunan cebeciler yine arz-ı hâl edip yeniçeri zabitlerinden şikâyetçi olmuşlardır. Cebecilerin işleri kendi zabitleri tarafından görülegelmiş iken, yeniçeri zabitleri onların bazı işlerine müdahil olmaktadır; dolayısıyla cebecileri rencide etmektedirler. Bunun üzerine beylerbeyine ve eyâletteki kadılara gönderilen hükümde, “herkese zabitleri karışub yeniçeri zabitlerinin cebeci tairesine dahl ve taarruz” ettirilmemesi emredilmiştir.¹⁰²⁴

Dolayısıyla Trabzon'da bu dönemde bir kısım politik nüfuz mücadelelerinin baş gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu mücadelede ise yeniçeri zabitleri gittikçe güç kazanmışlardır. Örneğin evâhir-i Rebiyyü'l-evvel 1028 tarihinde, Trabzon muhafazasında olan İbrahim Çavuş ve Gönve muhafazasında olan zabıt ve “ol caniblerde olan” yeniçeri zabitleri tamamiyle “ref” olunup, bütün her yerin muhafaza ve kollukları¹⁰²⁵ hizmeti Mehmed Çavuş'a verilmişti.¹⁰²⁶ Yeniçeri zabitlerinin ayrıca iç kale muhafazası ile vazifelendirildikleri de görülmektedir. Nitekim iç kalenin muhafazasının dergâh-ı muallâ yeniçerileri ile birlikte Devci Ali Ağa'ya verildiği ve kimseye müdahale ettirilmemesi belirtilmiştir.¹⁰²⁷ Yine evâhir-i Muharrem 1059 tarihinde, Trabzon muhafazasında olan Osman Çavuş ref olunmuş ve yerine yeniçeri çavuşlarından, 53. bölükten Hasan Çavuş tayin edilmiştir. Yeniçeri, acemioğlanı, topçu, cebeci ve kuloğullarının kendisini zabıt bilmeleri ve sözünden dışarı çıkmamaları emredilmiştir.¹⁰²⁸ Dolayısıyla yukarıda cebecilerin kendi işlerine karıştıklarını söyledikleri yeniçeri zabitleri, bu tarihten itibaren sayılan bütün grupların işlerini yürüten amir olarak görünmektedir. Böylece yeniçeri zabitleri yüzyılın ortasına gelindikçe nüfuzlarını arttırmışlardır.

Yeniçeri zabitlerinin bu artan nüfuzu ile paralel olarak da yeniçeri nüfusunun sürekli arttığı görülmektedir. Yukarıda zikredildiği üzere yeniçeriler beşe¹⁰²⁹ unvanını

¹⁰²³ T.Ş.S., 1825, 49/2. Evâsıt-ı Cemâziyye'l-ahir (?) 1037.

¹⁰²⁴ T.Ş.S., 1826, 58/1. Evâsıt-ı Cemâziyye'l-evvel 1039.

¹⁰²⁵ Kolluk hizmeti bugünkü karakol hizmetine tekâbül etmektedir. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları**, s. 41.

¹⁰²⁶ T.Ş.S., 1821, 49/1.

¹⁰²⁷ T.Ş.S., 1825, 46/3. Evâhir-i Rebiyyü'l-evvel 1037, 46/4.

¹⁰²⁸ T.Ş.S., 1831, 81/5.

¹⁰²⁹ S. Faroqhi “taşra ortamında” yeniçerilerin genellikle bey unvanını kullandıklarını söylemektedir. (Suraiya Faroqhi, **Orta Halli Osmanlılar: 17. Yüzyılda Ankara ve Kayseri'de Ev Sahipleri ve Evler**, (Çev. Hamit Çalışkan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 218). Bizim incelediğimiz sicillerde ise hemen hemen her kayıтта yeniçeriler beşe unvanı ile anılmışlardır.

kullanmaktaydılar. Dolayısıyla hemen her kayıta rastladığımız beşe unvanlı birçok kişinin yeniçeri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bazen beşe unvanlı bir kişinin bir kayıta yeniçeri olduğu “dersaadet yeniçerilerinden” olarak zikredilmezken, diğer bir kayıta kendisinden yeniçeri olarak bahsedilmekteydi. Hatta bir kısım unvansız kişilerin bile yeniçeri olabildikleri görülmektedir. Örneğin Ali b. Ömer, Yavebolu serdarlığına bağlı bir yeniçeridir, fakat kayıta herhangi bir unvan ile zikredilmemiştir.¹⁰³⁰ Dolayısıyla tahminimizden daha fazla bir yeniçeri nüfusu bulunduğu söylenebilir ve bu nüfus da sürekli artmaktadır. Öyleki 18. yüzyıldan bir hükümde bu durum açıkça görünmektedir. 25 Receb 1124 tarihli hükümde, Trabzon kazalarının ekserisinin yeniçeri olduğu ifade edilmektedir.¹⁰³¹ Yine evâhir-i Rebiyyü’l-evvel 1164 tarihli bir hükümde de Trabzon’un “bir belde-i azîme olub sükkân ve ahâlisinin haddi ve hissesi olmayub ekserisi dergâh-ı muallâm yeniçerileri ve ana tâbi‘ olanlardan” müteşekkil olduğu, fakat geride varisi olmadan ölen yeniçerilerin muhallelâtından beytü’l-mâla bir akçe dahi gelmediğinden bahsedilmektedir.¹⁰³² Dolayısıyla Trabzonlu bu dönemde büyük oranda yeniçerileşmiştir. Nitekim yeniçerilik öyle bir hâl almıştır ki 17. yüzyılın ilk yarısındaki bütün yeniçeri zabitlerinin atama beratlarında, levend taifesinden yeniçeri, cebeci ve topçu namında gezenlerin cezalandırılması emredilmektedir.¹⁰³³ Böylece hem “mektup-beratlar” vasıtasıyla yeniçerileşme şeklinde ortaya çıkan, hem de Trabzon’da yaşayan sıradan bir şehirliden/köylüden çok da farklı olmayan yeniçerilik, yeniçeri olmayan biri tarafından dahi rahatlıkla yeniçeri olduğu iddia edilebilecek bir sosyal sınıf olmuştur. Bu ise sıkıca hükümdara bağlı bir hassa ordusunun ondan kopan taraflarını göstermesi açısından, onun temsilî kamusunun yanında bir tür yerli kamusalılığın ortaya çıkmaya başladığının işaretidir. Böylece Trabzon’un yerel dinamikleri, sarayın kamusalılığının yanında bir kamusalılık vücuda getirmeye başlamıştır.

¹⁰³⁰ T.Ş.S., 1831, 97/6.

¹⁰³¹ T.Ş.S., 1872, 43/2.

¹⁰³² T.Ş.S., 1918, 25/4.

¹⁰³³ Sefer Ağa’dan sonra Trabzon muhafazasına atanan Mustafa Çavuş’un beratında, levend taifesinden “burma astar”, “yakalu dolama” ve “yağmurluk” giyip, “varsak ve tüfenk” taşıyıp yeniçeri, acemioğlanı, topçu ve cebeci namında gezip, fukaraya zulmeden eşkiyayı kadının yeniçeri zabıtine yakalattırıp şer‘ ile haklarından gelmesi buyurulmaktadır. T.Ş.S., 1828, 94/1. 8 Rebiyyü’l-ahir 1043.

3.7. “Medine-i Trabzon Sâkinlerinden” Cebeciler

Beşe unvanı kullanan¹⁰³⁴ ve Osmanlı ordusunun en önemli unsurlarından birini teşkil eden cebecilerin başlıca görevleri, yeniçerilere silah sağlamak ve bunları muhafaza etmektir. Yine sefer sırasında silahları nakletmek, yeniçerilere dağıtmak ve bozulanları tamir etmek de görevleri arasında idi.¹⁰³⁵ Dolayısıyla yeniçeriler ile aralarında oldukça sıkı bir bağlantı bulunmaktaydı. Yukarıda işaret edilen evâhir-i Muharrem 1059 tarihli kayıta görüldüğü üzere, yeniçeri zabiti, aynı zamanda cebecilerin de zabiti konumuna gelmişti.

İstanbul’da cebehâne denilen büyük silah deposundan başka hudut kalelerinde de depolar ve görevli cebeciler bulunmaktaydı. Ocağın neferleri Acemi Ocağından alınırlardı. Ancak evlenmelerden sonra doğan kuloğlu denilen çocuklarının da ocağa alınmaları kanûnlaşmıştı. Merkezdeki cebeciler üçer yıllığına taşradaki kalelerde hizmet etmekteydiler. Bunun yanında taşrada yerli kulu cebecileri de bulunmaktaydı. Bunlar dirlik tasarruf etmekteydiler. Cebecilerin sayılarının çoğalmasında yeniçerilerin sayılarına bağlı olmuştu.¹⁰³⁶ Kanuni devrindeki sayıları 700 civarında iken, Ayn-ı Ali Efendi’nin 1609 tarihli *Risâle-i Vazîfe-Horân ve Merâtib-i Bendegân-ı Âl-i Osmân*’ın da cebecilerin toplam sayısının 5.730 ve yevmiyelerinin 26.121 akçe olduğu yazılıdır.¹⁰³⁷ Yine IV. Murad zamanında sayılarının 7000-8000 arasında olduğu görülmektedir.¹⁰³⁸

Trabzon cebecilerinin bir cebecibaşları, ağaları ve bölükbaşları bulunmaktadır. 6 Cemâziyye’l-evvel 1037 tarihinde Cebecibaşı Hamza’dır.¹⁰³⁹ Yine Ahmed adında bir bölükbaşları bulunmaktadır.¹⁰⁴⁰ Cebecilerin mevâciblerinden bir kısmı sürsat bedelinden karşılanmaktadır. 1037 senesi sürsat bedellerinden 16.800 akçe cebecilerin mevâcibleri için ağaları Ali Ağa’ya teslim edilmiştir.¹⁰⁴¹ Ayrıca bu tarihte verilmesi uygun görülen 800 akçelik ekmek ile yüzer vukiyye arpa bahası, Trabzon cizyesinin nevyaftesi malından

¹⁰³⁴ T.Ş.S., 1822, 57/1.

¹⁰³⁵ Abdülkadir Özcan, “Osmanlı Askerî Teşkilâtı”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, C.1, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: IRCICA Yayınları, 1994, s. 345.

¹⁰³⁶ Özcan, “Osmanlı Askerî Teşkilâtı”, s. 345.

¹⁰³⁷ Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 94.

¹⁰³⁸ Yasemin Kılıçarslan, “Cebeci”, **D.İ.A.**, C. 7, İstanbul 1993, s. 183.

¹⁰³⁹ T.Ş.S., 1825, 49/1.

¹⁰⁴⁰ T.Ş.S., 1825, 58/7.

¹⁰⁴¹ T.Ş.S., 1825, 10/2. Evâhir-i Cemâziyye’l-ahir 1037.

verilecektir.¹⁰⁴² Yine cebecilerin 1037 senesi mevacibleri için 183.195 akçe Kastamonu Sancağı Mukataası mahsulünden verilecektir. Bunu tahsil etme işi Ahmed Bölükbaşı'ya verilmiş ve o da “Kastamonu Beylerbeyisi”¹⁰⁴³ olan Mehmed Paşa'dan almış ve cebecilerin ağası Ali Ağa'ya teslim etmiştir.¹⁰⁴⁴ Bunun yanında evâsıt-ı Ramazân 1029 senesinde, donanma ile Trabzon'a cebeciler ve topçular gelmiştir. Bunların “ulufeye müzayakaları olmağla” İskele mahsulünden “karz tarikiyle” 100.000 akçe alınarak askerlerin mevaciblerine harcanmıştır. Bu doğrultuda İskele emini ebnâ-i sipâhiyândan Abdurrahman Bey ile nâzır ve kâbız-ı mal olan fahrü'l-ayân İsmail Ağa'ya temessük verilmiştir.¹⁰⁴⁵

Trabzon'da bulunan cebecilerin sayılarını ise belgelerimiz nispetinde ortaya koymak mümkün değildir. Fakat beşe unvanlı kişilerin büyük kısmının yeniçeri olması ile birlikte birçoğunun da cebeci oldukları düşünülebilir. Hatta Debbağ İbrahim'in beşe unvanı ile gözükmeyen bir cebeci olduğu¹⁰⁴⁶ düşünülürse, unvansız bir takım kişilerin de cebeci olmuş olması muhtemeldir. Dolayısıyla cebeciler de yeniçeriler gibi şehre ve kazaların tamamına yayılmış bir vaziyette idiler. Yine bir kısım mahalle sâkinlerinden olarak ifade edilmeleri, onları mahalledeki her türlü yükümlülüğün içerisine dâhil etmekteydi. “Aya Sofya Mahallesi sâkinlerinden Cebeci Mehmed Beşe” bu duruma örnek gösterilebilir.¹⁰⁴⁷ Ayrıca kırsalda yaşayan zimmîlerin “bir tarikle” cebeci oldukları ve Müslüman-cebeciler olarak hayatlarını devam ettirdikleri görülmektedir. “Holak (?) adlı köy sâkinlerinden ve cebeci tâifesinden” Mehmed Beşe b. Abdullah ve “li-ebeveyn” kardeşi Sak v. Kirako, ortak olarak sahip oldukları mülkü satmışlardı.¹⁰⁴⁸

Reâyâ iken cebeci olan birçok kişiye rastlamak mümkündür. Erbâb-ı timârdan Mehmed Ali, Derviş b. Karagöz'den davacı olmuş ve kendisinin raiyyeti olup ödemesi gereken rüsûm-ı raiyyet ve öşrünü ödemediğini belirtmiştir. Derviş ise cevabında, Mehmed'in dirliği olan Harman (?) adlı köyden “kalkub kat'-ı alâka ideli” 50 yıldan çok olduğunu, ayrıca kendisinin cebeci olup, rüsûm-ı raiyyet ödemekten “berî” olduğunu

¹⁰⁴² T.Ş.S., 1825, 49/1.

¹⁰⁴³ Kastamonu Sancağı, Trabzon Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın arpalığıdır; o yüzden bu ifade kullanılmıştır.

¹⁰⁴⁴ T.Ş.S., 1825, 58/7.

¹⁰⁴⁵ T.Ş.S., 1821-4, 35/7.

¹⁰⁴⁶ T.Ş.S., 1828, 32/8, 33/1.

¹⁰⁴⁷ T.Ş.S., 1826, 53/8.

¹⁰⁴⁸ T.Ş.S., 1827, 38/8. Kalciye (?) köyü sâkinlerinden bir diğer cebeci için bkz. T.Ş.S., 1820-6, 23/9.

belirtmiştir. Bu durum zabıtları tarafından da onaylandıktan sonra Mehmed Ali de, kendisinin köyden gideli 50 yıldan çok olduğunu itiraf etmiş ve dolayısıyla davayı kaybetmiştir.¹⁰⁴⁹ Bir diğer örnek de, Mesanika (?) Köyü sâkinlerinden Cebeci Mehmed Beşe'ye dairdir. Daha önce Esile (?) Köyü sâkinlerinden iken burada ziraat ettiği bir miktar toprağı bulunmaktadır. Bu toprağı 20 sene önce kardeşlerine bırakarak şimdi oturduğu köye göçmüştür. Fakat timârına dâhil olan bu toprağın öşrü için timâr erbâbı Ali Bey kendisinden “hilâf-ı şer‘-i şerîf” 7 kuruş almıştır. Neticede bir fetva ile de davasını destekleyen Mehmed Beşe, Ali Bey’in aldığı parayı geri almak üzere davayı kazanmıştır.¹⁰⁵⁰ Ayrıca cebeci oğullarının ziraata kabil boz toprak tasarruf edebilmek için bir kısım haksız icraatlarda bulunabildikleri anlaşılmaktadır. Cebeci Mehmed Beşe'nin oğulları Ali ve Mustafa, Kale kethüdası olup Horçana (?) Köyü timârına tasarruf eden Ömer Çelebi'nin ölen reâyâsının erkek evladları olmadığı için tapuya verilecek boz toprağı, babalarından kendilerine intikâl eden ve 50-60 seneden beri tasarruf ettikleri yerler olarak göstermişlerdir. Fakat şahit bulamadıkları bu hususta davayı kaybetmişler ve toprak Ömer Çelebi'nin tasarrufuna iade edilmiştir.¹⁰⁵¹

Yine “mektub-beratla” cebecilikten yeniçeriliğe geçen kişilere de rastlamak olasıdır. 50 yaşındaki Musa b. Şahsuvar, “ben mukaddemâ cebeci idim hâlâ İslâmbol'da sâkin olan oğlum elli dokuzuncunun odabaşısından bana mektub gönderüb seni yeniçeriyledim didi hâlâ yeniçeriyim” demiştir.¹⁰⁵²

Bunun yanında yeniçerilerde olduğu gibi bir kısım kişiler cebecilik iddiasında bulunarak örfî vergileri vermekten kaçmaya çalışmaktaydılar. Mesnekanyo Köyü ahalisinden Mustafa Kethüda, Musli, Ali ve diğerleri, yine köy sâkinlerinden Ali b. Abdullah'dan davacı olmuşlardır. Ali, köylerinde sâkin olup ödemesi gereken tekâlif-i örfiyye ve tekâlif-i şakkayı talep eylediklerinde vermekten kaçınmıştır. Dolayısıyla söz konusu vergilerin kendisinden alınmasını talep etmektedirler. Sorgulanan Ali, kendisinin cebeci olduğunu, dolayısıyla bu gibi vergileri ödemediğini söylemiştir. Zabıttan durumun soruşturulması üzerine Ali'nin cebeci olmadığı ortaya çıkmış ve köy ahalisi

¹⁰⁴⁹ T.Ş.S., 1831, 20/20.

¹⁰⁵⁰ T.Ş.S., 1830, 53/4.

¹⁰⁵¹ T.Ş.S., 1828, 87/9.

¹⁰⁵² T.Ş.S., 1826, 24/7.

davayı kazanmıştır.¹⁰⁵³ Nitekim cebeci namında gezip köyde huzursuzluğa neden olan kişiler de bulunmaktadır. Hoc Köyü'nden kadınlı ve erkekli bir grup zimmî, Beylerbeyi Ömer Paşa'nın ve Yeniçeri zabiti Mehmed Çavuş'un adamları mübaşeretiyile, Mustafa b. Abdullah'ı meclis-i şer' e ihzâr edip davacı olmuşlardır. Adı geçen Mustafa, “şakî, ehl-i fesad, gammaz ve şaribü'l-hamr”dır. Daima evlerine girip gasp etmekte, çocuklarına “fiil-i şeni” kaskında bulunmakta, eğer kendisine akçe vermezlerse iftira atarak onları ehl-i örfe gammazlamakla tehdit etmekte ve eşkıya taifesiyile dolaşmaktadır. Kimi zaman acemioğlanı kimi zaman da cebeci namında gezip fitne ve fesad saçmaktadır. Bu gibi davranışları nedeniyle köy halkı köyü terkedecek duruma geldiklerini söylemişlerdir. Dolayısıyla bu durumun ahali-i vilâyetten de sorularak Mustafa'ya mani olunması talep edilmiştir. Bundan sonra Kurd Beşe b. Süleyman, Ömer Çelebi b. Ahmed, Mustafa Beşe b. Ahmed, Ali Beşe b. Murad Beşe, Mahmud b. Abdullah ve belgenin altında isimleri yazılı kişilerden durum soruşturulmuş ve onlar da köylüleri tasdik etmişlerdir.¹⁰⁵⁴ Nitekim evâhir-i Şevval 1042 tarihinde Batum ve Erzurum eyâletlerinde bulunan kadılara gönderilen fermanlarda, söz konusu eyâletlerde bulunan kazalarda bazı kişilerin cebeci namıyla ortaya çıkıp, üzerlerine gereken vergiyi ödemedikleri ve ayrıca fukarayı “hilâf-ı şer'” rencide ettikleri ifade edilmiştir. Bunun üzerine söz konusu kişilerin tespiti ve gereğinin yapılması için cebeci ocağından beşinci bölükden Hüseyin adlı cebeci tayin olunmuştur. Buna göre, defterde isimleri olanların gerekli vazife yerlerine gönderilmesi ve isimleri olmayanların da haklarından gelinmesi emrolunmuştur.¹⁰⁵⁵

Cebecilerin mülk sahipliği de oldukça sıradan bir durumdur. Hatta mülkiyet haklarından doğan şuf'a talebinde de bulunabilmektedirler. Hasan adlı cebeci, meclis-i şer' e gelerek, kendi mülküne bitişik mülkün satıldığını ve şuf'a hakkının kaydedilmesini talep etmiştir.¹⁰⁵⁶ Yine evlenip-boşanabilmeleri herhangi bir mahalle sâkininden farklı

¹⁰⁵³ T.Ş.S., 1830, 53/10.

¹⁰⁵⁴ T.Ş.S., 1821-4, 77/7. Mustafa b. Abdullah, daha önce de aynı köyden Yani'nin evine girerek eşyalarını çalmıştır (T.Ş.S., 1821-4, 77/6). Yine Vasil adlı zimmînin cariyesine fiil-i şeni' kaskında bulunmuş ve cariyenin feryadını duyan Kurd Beşe ve Mehmed Çelebi cariyeyi kurtarmışlardır. (T.Ş.S., 1821-4, 78/1). Receb Beşe adlı yeniçeri seferde iken ve karısı Beşe (?) adlı zimmîye de evde değilken, Mustafa, evlerine girmiş ve kızlarına fiil-i şeni' kaskında bulunmuştur. Yine Kurd Beşe ve Mehmed Çelebi yetişerek daha sonradan olaya müdahil olmaya çalışan anne ve kızlarını kurtarmışlardır. (T.Ş.S., 1821-4, 78/2). Mustafa, Prişkove adlı zimmînin evine girerek karısına “fiil-i şeni” kaskında bulunmuştur. Zimmî kadını, Mustafa'nın tasallutundan bu sefer de Süleyman b. Hasan ve Mahmud b. Abdullah kurtarmışlardır. (T.Ş.S., 1821-4, 78/4). Kurtarıcılar aynı zamanda davanın udülüdürler. Dolayısıyla bir kez daha udülün büyük oranda olayın gerçek şahitleri olduğu görülmektedir.

¹⁰⁵⁵ T.Ş.S., 1828, 93/2.

¹⁰⁵⁶ T.Ş.S., 1821, 34/1.

değildir. Cebeci taifesinden Hasan Beşe b. Bayram, karısı Raziye bint Hamza'yı talâk-ı bâin ile boşamıştır.¹⁰⁵⁷ Ayrıca miras bırakmak konusunda herhangi bir sıkıntıları bulunmamaktadır. Dersaadet cebecilerinden Mustafa Beşe'nin mirası çocukları arasında taksim edilmiştir.¹⁰⁵⁸ Çocuklarına nafaka tayin edildiği de kayıtlar arasında geçmektedir. Aşağı Hisar'da Faş Mahallesi sâkinlerinden müteveffa Cebeci Mehmed Beşe'nin yetimlerinin vasisi Osman Beşe b. Derviş, meclis-i şer' de yetimlerin nafaka ve kisveye ihtiyaçları olduğunu söylemiş ve "kıbel-i şer'"den "mal-ı mevrûslarından" nafaka takdir olunmasını talep etmiştir. Bunun üzerine "caâib-i şer' den eytâm-ı mezbûrelerin mâl-ı mevrûslarından" her birine ikişer akçe takdir olunmuştur.¹⁰⁵⁹

Yine cebecilerin esnafılık yapmaları da taşra ölçeğinde herhangi bir şekilde garip karşılanmamaktadır. Debbağ olan İbrahim Beşe buna iyi bir örnektir.¹⁰⁶⁰ Para vakıflarını kullanarak nakit ihtiyaçlarını temin edebilmektedirler. Cebeci Mehmed Beşe, Erdoğdu Bey Vakfı nükûdundan 6 ay vade ile 12.5 kuruş borç almıştır.¹⁰⁶¹ Cebecilerin hizmetkârlarının olduğu da görülmektedir. Cebeci Mehmed Beşe, Sadi Bey'in hizmetkârını alıkoyduğunu, talep etmesi neticesinde de hançer ile kendisini yaraladığını ifade etmiştir.¹⁰⁶²

Her ne kadar evâhir-i Ramazân 1029 tarihli; kadıları, yeniçeri serdarlarını, ayân ve eşrâfi muhatap alan bir hükümde, hâlâ Kazakların Karadeniz'e çıkıp sahilde olan yerlere taarruz ettikleri ifade edildikten sonra kazalarda bulunan Altı bölük halkının, yeniçerilerin, topçu, *cebeci* ve acemioğlanlarının, müteferrika, çavuş, züemâ ve erbâb-ı timârın ve sâir asker taifesinin ittifak ile söz konusu Kazaklara karşı sahil şeridini muhafaza etmeleri emredilmekte ise de,¹⁰⁶³ cebecilerin gittikçe muharib bir sınıf olma özelliklerini yitirdikleri anlaşılmaktadır. Hatta beylerbeyilerin cebecilerin mühimmatına müdahil olması, onların muharip bir sınıf olarak azalan önemlerine dair bir işaret olarak da okunabilir. Nitekim cebeciler ağası olan Ali, südde-i saadete tezkere göndermiş ve Trabzon muhafazasında olan cebeciler bölükbaşlarından kayıтта ismi boş bırakılmış olan bölükbaşının, subaşının yanında olan mirî tüfekten 300 adet ve 4 top ve gayrı cebehane mühimmatını Gönve

¹⁰⁵⁷ T.Ş.S., 1821, 35/9. Hul' ile boşanan bir cebeci için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 93/3.

¹⁰⁵⁸ T.Ş.S., 1822, 32/6.

¹⁰⁵⁹ T.Ş.S., 1821-4, 103/3.

¹⁰⁶⁰ T.Ş.S., 1828, 32/8. Bir diğer debbağ cebeci için bkz. T.Ş.S., 1828, 67/1.

¹⁰⁶¹ T.Ş.S., 1826, 53/8.

¹⁰⁶² T.Ş.S., 1821, 54/8.

¹⁰⁶³ T.Ş.S., 1821-4, 120/1.

Kale'sine teslim etmesine dair iki üç defa emr-i şerîf gönderildiğini, fakat Beylerbeyi Ömer Paşa'nın "ben alırım" diye bölükbaşına mani olduğunu belirtmiştir. Paşa'nın bu taaddisinin engellenmesi için kadıya hüküm gönderilmiştir.¹⁰⁶⁴

Neticede cebeciler de muharip bir sınıf olmanın ötesinde daha çok Trabzonlu şehir sâkinleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Yeniçeriler ve cebeciler ile benzer özellikler taşıyan ve her iki sınıf ile de sıkı bağlantıları olan bir diğer sınıfı ise topçu taifesi teşkil etmektedir.

3.8. "Medine-i Trabzon Sâkinlerinden" Topçu Taifesi

Yaya kapıkulları ocaklarından olan Topçu Ocağı, Yeniçeri Ocağından sonra teşkil edimişti.¹⁰⁶⁵ Ocağa asker, Acemi Ocağından temin edilmekteydi ve ocak, top imali ve top atışı olmak üzerine iki kısımdan müteşekkildi. 16. yüzyılda 1.200 civarında topçu bulunmaktaydı.¹⁰⁶⁶ Ayn Ali Efendi'nin yukarıda zikrettiğimiz risalesinde, topçu cemaatinin 1609 tarihindeki nüfusu ise 1.552 nefer olarak görünmekteydi. Yevmiyeleri de 11.167 akçe idi.¹⁰⁶⁷ 17. yüzyıl ortalarında ise 2000-3000 arasında bir nüfusları bulunmakta idi.¹⁰⁶⁸

Dizdarın kumandasında hareket eden topçular, birkaç bölükten oluşan bir cemaatte hizmet etmekteydiler. Bir serbölük (bölükbaşı) kumandasındaki 5 ila 10 adamdan ibaret bölüklerle, birliklerin toplam boyutu kale çevresindeki askerî etkinlikle değişiklik göstermekteydi. Cemaate, bir kethüdanın yardımıyla, kimi zaman topçubaşı denilen bir ağa kumanda etmekteydi. Genelde bir alemdar, kâtip ve çavuş da birliğin parçası olurlardı.¹⁰⁶⁹

Yeniçerilere ve beşelere nazaran sayıları az olan topçuların sicillerimizdeki geçme sıklıkları da aynı oranda diğer zümrelere göre azdır. Dolayısıyla yeniçeriler ve cebeciler kadar malumat edinemediğimiz bu zümrenin 17. yüzyılın ilk yarısındaki durumunu

¹⁰⁶⁴ T.Ş.S., 1826, 60/1. 20 (?) Ramazân 1038.

¹⁰⁶⁵ G. Agoston, II. Murad zamanında kurulduğunu söylemektedir. Gabor Agoston, **Barut, Top ve Tüfek: Osmanlı İmparatorluğu'nun Askeri Gücü ve Silah Sanayisi**, (Çev. Tanju Akad), İstanbul: Kitapyaymevi, 2006, s. 52.

¹⁰⁶⁶ Özcan, "Osmanlı Askerî Teşkilâtı", s. 346-347.

¹⁰⁶⁷ Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 94.

¹⁰⁶⁸ Özcan, "Osmanlı Askerî Teşkilâtı", s. 347

¹⁰⁶⁹ Mark L. Stein, **Osmanlı Kaleleri: Avrupa'da Hudut Boyları**, (Çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 72-73.

tafsilatlı olarak ele almak mümkün değildir. Bununla birlikte yine de bir takım fikirler edinmemizi sağlayacak veriler bulunmaktadır.

Öncelikle topçuların mevâciblerinin bir bölümünün cizye gelirlerinden karşılandığı anlaşılmaktadır. Trabzon Kalesi muhafazına tayin olunan “Dergâh-ı âlî topçularının” bölükbaşı olan Hızır Bölükbaşı, 1040 senesine ait Trabzon Eyâleti zimmîlerinin cizyelerini toplamaya memur olan kişiden,¹⁰⁷⁰ topçuların mevâcipleri için 25.132 akçe ve Asitane-i saadet’ten de 15.576 akçe almıştır.¹⁰⁷¹ Yine 1043 senesi cizyesinden bir bölümü topçu taifesinin ulufelerine ayrılmıştır. Bu noktada ilginç bir örnek ile karşılaşmaktayız. Bir topçu neferinin ulufesine karşılık olarak bir zimmînin cizyesinin kendisine verildiği ve topçu neferinin doğrudan zimmî ile muhatap olduğu görülmektedir. Buna göre, topçu taifesinden Mustafa Beşe b. Abdullah, İpsil (?) Köyü’nden Vasil v. Anderanyo’dan davacı olmuştur. “Emr-i Padişahî ile” ulufeleri, Trabzon’un 1043 senesi cizyesinden ödenecektir. Bunun üzerine cizye toplamaya memur olan Feridun Ağa’dan hakkını talep ettiğinde Ağa, Vasil’in cizyesini ona tayin ettiğini söylemiştir. Vasil ise cevabında 20-30 seneden beri “doğancı oğlu doğancı” olduğunu ve cizyesini de doğancıbaşına verdiğini ifade etmiştir. Yapılan soruşturmada Vasil’in gerçekten doğancı olduğu ve vergisini doğancıbaşına ödediği anlaşılmıştır; dolayısıyla Mustafa Beşe herhangi bir hak elde edememiştir.¹⁰⁷²

Mustafa Beşe örneğinde görüldüğü üzere topçular da beşe unvanı kullanmaktadırlar. Fakat çelebi unvanlı topçulara da rastlamak mümkündür. Trabzon Kalesi topçularından Hasan Çelebi, çelebi unvanlı bir topçu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla onun muharib bir topçu olmadığını düşünmek mümkündür. Ayrıca Ağlanos adlı köy Hasan Çelebi’nin timârıdır. Hasan Çelebi, Turhan b. Zülfikar’ı dava etmiştir. İddiasına göre Turhan timârı köylerinden Ağlanos’da raiyyetidir. Ağlanos’dan başka bir köye gitmiş ve yerlerini de başka birine kiralamıştır. Ödemesi gereken öşrünü de “maktû’ân” vermektedir, fakat şimdi vermekten kaçınmıştır. Sorgulanan Turhan ise Ağlanos’da mülkünün olmadığını, köyden göç edeli 20 sene olduğunu söylemiştir. Hasan Çelebi’den iddiasını ispatlayacak delil talep edilmiş, fakat delil getiremediği için davayı

¹⁰⁷⁰ Kayıtta ismi boş bırakılmış.

¹⁰⁷¹ T.Ş.S., 1827, 68/8. Evâhir-i Rebiyyü’l-ahir 1041.

¹⁰⁷² T.Ş.S., 1828, 12/2. Yine “Erzurun sâkinlerinden”, topçular zümesinden olan İbrahim Beşe b. Abdullah’ın ulufesi Trabzon cizyesi mahsulünden ödenmiştir. T.Ş.S., 1830, 35/9.

kaybetmiştir.¹⁰⁷³ M.L. Stein, bir kaledeki topçu ağasına da çoğu kez timâr geliri bağlandığı söylemektedir. Alışılmadık olanın ise 16. ve 17. yüzyıllardan bazı belgelerin diğer topçuyânın da timâr aldığını göstermesi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre topçuya yapılan bu gelir tahsisi, kale erleri içindeki önemini yansıtıyor olabilir.¹⁰⁷⁴ Bizim örneğimizde timâr tasarruf eden Hasan Çelebi'nin timâr sahibi olmasının ise topçu olduktan sonra mı yoksa önce mi olduğu bilinmemektedir. Hasan Çelebi, çelebi unvanının sağladığı bir kısım dinamiklerle sonradan topçu olmuş olabilir. Ya da topçu olarak başladığı “kariyerine” Trabzon’da bir kısım bağlantılarla aynı zamanda çelebi olarak devam etmiş olabilir. Her iki seçenekte de Hasan Çelebi'nin bir şekilde öneminin arttığı anlaşılmaktadır, fakat bu önemin içerisinde onun çelebi unvanı, muharib sınıfa ait bir öneminin olmadığını çağrıştırmaktadır.

Bunun yanında yeniçerilerde ve cebecilerde olduğu gibi, evâhir-i Muharrem 1059 tarihi itibariyle Trabzon muhafazasında olan Osman Çavuş ref olunmuş ve yerine yeniçeri çavuşlarından 53. bölükteki Hasan Çavuş tayin edilmiş idi. Yeniçeri, acemioğlanı, *topçu*, cebeci ve kuloğullarının kendisini zabıt bilmeleri emredilmişti.¹⁰⁷⁵ Dolayısıyla topçular da gittikçe yeniçeri zabıtının nüfuzu altına girmeye başlamışlardı.

Ayrıca beylerbeyilerin bu dönemde edinmiş oldukları donanımın topçuların işlevlerinin azalmasına neden olduğunu çağrıştıran bir kaydımız bulunmaktadır. Bundan önce sefer mühimmatı için Trabzon İskelesi’ne gelen top yuvarlaklarının, Topçubaşı Osman Ağa marifetiyle davarlara yüklenip Erzurum’a gönderilmesi ve mekkarilere ve lazım gelen masrafa ne mikdar akçe harcanırsa “marifet-i şer‘le” hesap edildikten sonra sicil ve hüccet ettirilmesine dair sadrazamdan Beylerbeyi Mehmed Paşa’ya hitâben bir mektup gönderilmişti. Mehmed Paşa bunun üzerine top yuvarlaklarından 425 tanesini kendi davarlarına yükletmiş, bunun yanında 136.5 kuruş da sandıklara ve diğer masrafa harcayarak, Tocubaşı Osman Ağa tarafından bunları almaya memur olan Mehmed Ağa’ya teslim etmişti.¹⁰⁷⁶ Dolayısıyla yuvarlakların naklini kendi sahip olduğu donanım ile gerçekleştiren Paşa, Osman Ağa’nın yapacağı organizasyonu kendi üzerine almıştı.

¹⁰⁷³ T.Ş.S., 1831, 50/5.

¹⁰⁷⁴ Stein, **Osmanlı Kaleleri**, s. 73.

¹⁰⁷⁵ T.Ş.S., 1831, 81/5.

¹⁰⁷⁶ T.Ş.S., 1827, 66/4. Evâil-i Rebiyyü'l-evvel 1041.

Kayıttan, Paşa'nın aslında yapılacak organizasyonu gözetmekle yükümlü olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki o yuvarlakların naklini doğrudan gerçekleştirmişti.

Şehir sâkini olarak önemleri artarken muharip olma özelliklerini yitiren diğer iki askerî zümre de Kapıkulu sipâhileri ve timâr erbâbı idi. Fakat bunlara geçmeden, timâr erbâbının genelde kullandığı ağa unvanı ile Kapıkulu sipâhilerinin kullandığı bey unvanları hakkında sicillerden derlenen belgelerin, taşrada kullanılan unvanların karmaşıklığını çözmeye bir nebze olsun bize yardımcı olacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla öncelikle bu unvanlara bakmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

3.9. “Bey”likten “Ağa”lığa: Trabzon’da “Unvan Enflasyonu”

H. Canbakal'ın Lawrence Stone'dan aktardığı “unvan enflasyonu”,¹⁰⁷⁷ özellikle İngiltere’de 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyıl başındaki durumu nitelenmek için L. Stone tarafından kullanılan bir kavramdır. Buna göre, ““unvan enflasyonu” hem erken modern dönemin uzun vadeli büyüme döngüsüne, hem de devletin büyümesine ve güçlenmesine ilişkin genel bir eğilim sonucu ortaya çıkmış, zanaatkârlar ve hatta mahkûmlar gibi ‘layık olmayan’ kimseler de dâhil olmak üzere muhtelif geçmişlerden gelen insanlara soyluluk verilmesine neden olmuştu. Vergilerin yükselmesi vergi imtiyazı taleplerini, statü tayininin merkezîleşmesinin yanı sıra toplumsal hareketlilik de unvan taleplerini doğurmuştu. Soyluluk unvanı hem vergi muafiyetini hem de devlet nezdinde tanınmış bir statünün itibarını getiriyordu beraberinde.”¹⁰⁷⁸ H. Canbakal devamla, “Böylelikle halk açısından bakıldığında, unvana hücum, merkezî rejim himayesindeki statü sisteminin tanınması, bu sistemden istifade edilmesi ve sistemin suistimal edilmesi anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, bu hem bir kendini koruma ve direnme, hem de pragmatizm ve statü atlama eylemiydi. Devlet açısından ise, ‘unvan enflasyonu’ gelir getiren bir şeydi, zira soyluluk belgeleri bedava dağıtılmıyordu; üstelik bu belgeler sadakat satın alarak devletin güçlenmesine katkıda bulunuyordu.” demektedir.

Biz ise “unvan enflasyonunu” Trabzon bağlamında ve 17. yüzyılın ilk yarısı için hem H. Canbakal'ın kullandığı “talan” hem de L. Stone'un kullandığı “enflasyon”

¹⁰⁷⁷ H. Canbakal, bunu “unvan yağması” olarak da nitelendirmektedir.

¹⁰⁷⁸ Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy*, Oxford: Oxford University Press, 1965, s. 71-95'den aktaran Canbakal, *17. Yüzyıl'da Ayntâb*, s. 83.

kelimelerinin zahiren bakıldığında içerdiği “olumsuz” anlamlarıyla değerlendirmek taraftarıyız.¹⁰⁷⁹ Bu olumsuzluk ise elbette geleneksel olarak asıl devlet sahibi (sahib-i devlet) olan hükümdarın meşruiyetine göre konumlanmaktadır. Zira bizce henüz modern anlamda tüzel kişiliğe sahip merkezîyetçi bir devlet tam anlamıyla kurulmamıştır. R. Abou-el-haj ve B. Tezcan’ın çalışmalarından çıkan sonuç, gayr-ı şahsî bir devletin 18. yüzyılla birlikte kendini iyice gösterdiği, dolayısıyla tüzel kişiliği haiz bir merkezîyetçi devletin tam anlamıyla kurulmadığı 17. yüzyılın ilk yarısında, bizim, merkez denildiğinde aklımıza gelen hükümdarın meşruiyetidir. Modern devlete giden süreçte yaşanan ise B. Tezcan’ın tarih yazımının siyasî boyutları üzerinden gösterdiği gibi bu dönem için bir tür adem-i merkezîleşmedir. Yani henüz çok sesli bir tarih yazımı söz konusudur. Bu dönemde sarayın içerisindeki iktidar çatışmaları da düşünüldüğünde merkezin hükümdarın meşruiyeti noktasında ele alınmasının pratik faydaları da gözlenebilir. Zira 17. yüzyılda yaşanan gelişmeleri kendisiyle karşılaştırabileceğimiz en belirgin husus geleneksel hükümdar algısıdır. Dolayısıyla H. Canbakal’ın bu “enflasyon” hakkındaki hem “merkezî rejim himayesindeki statü sisteminin tanınması” hem de “sistemin suistimal edilmesi” şeklindeki ifadelerinden bizce bu dönem için sistemin suistimal edilmesi hususu daha işlevsel bir zemin temin etmektedir. Dolayısıyla bu unvan enflasyonu, 17. yüzyılın ilk yarısı itibarıyla bize göre hükümdarın meşruiyetinden farklı meşruiyet zeminlerinin oluşumuna işaret etmektedir, ki bu bir kısım suistimaller ile tesis edilmiştir. Nitekim unvanların satılması da yukarıda zikrettiğimiz Musa’nın yeniçeri olmasına dair olan ifadesinde görülebileceği üzere (“ben mukaddemâ cebeci idim hâlâ İslâmbol’da sâkin olan oğlum elli dokuzuncunun odabaşısından bana mektub gönderüb seni yeniçeri *yledim* didi hâlâ yeniçeriyim”) doğrudan merkezin hazinesi ile ilgili bir durum gibi görünmemektedir. Yine beylerbeyilerin “ağaları” ve “adamları” gibi kişilerin, beylerbeyinin taşradaki iktidarından ne şekilde unvanlar edindiklerine dair çok fazla bir malumatımız yoktur. Fakat bir çok kişinin kullandığı ağa unvanı, beylerbeyi “ademi” olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁸⁰ Dolayısıyla elbette 17. yüzyılda bir tür “unvan enflasyonu”

¹⁰⁷⁹ Ayrıca bir kişinin birden çok unvanının olmasını da bu “enflasyon” a dâhil ederek düşünüyoruz.

¹⁰⁸⁰ Elimizdeki bir kayıta “mir-i mirân berâtı”ndan bahsedilmesi beylerbeyi ve vazife tevcihi hakkında kısmen bizi bilgilendirmektedir. Buna göre, Hüseyin Çelebi, Şinik Köyü sâkini Mustafa adlı kişiden davacı olmuştur. İddiasına göre Mustafa, raiyyetidir ve kendisinden raiyyet rüsûmu talep ettiğinde vermemiştir. Mustafa ise cevabında, “hisar muhâfızlarından olub yedimde *mir-i mirân berâtı* vardır bu takdirde ben askerî tâifesinden olmağla benden resm-i raiyyet lâzım gelmedüğüne şeyhülislâmdan dahi fetâvâ-yı şerîfem vardır bundan mâ’ada karye-i mezburda emlâk ve arâzi dahi tasarruf eylemem” diyerek fetvâsını ibrâz eylemiştir. Bundan sonra, bu sefer de karşımıza ağa olarak çıkan Hüseyin’den Mustafa’nın köyde emlâk ve arâzi tasarruf ettiğine dair delil talep edilmiş; fakat kendisi delil getiremeyince davayı Mustafa’yı kazanmıştır. (T.Ş.S.,

yaşanmıştır ve bu moderniteye giden süreçte oldukça önemli bir merhaledir. Fakat 17. yüzyılın ilk yarısında henüz modern anlamda bir devlet kurulmamıştır ve devlet kavramının bu dönemdeki anlam değişiminin ve B. Tezcan'ın çok sesli tarih yazımı dediği zeminin bize çağrıştırdığı husus, bu dönemde bir tür çekişmenin yaşandığıdır.

Devletin şahsî bir iktidar algısından gayr-ı şahsî bir iktidar algısına doğru giden bir süreç yaşadığı malumdur. Fakat bizim incelediğimiz dönem ve elimizdeki örnekler nispetinde bu süreçte bir tür geçiş evresinde olduğumuz anlaşılmaktadır. Bu nedenle henüz bu unvan enflasyonunu, hangi merkez olduğunu anlamadığımız bir merkeze yarıyıp yaramadığından ziyade, hükümdarın (merkezî iktidarın) meşruiyetinde açtığı yara noktasında değerlendirmek istiyoruz. Bu doğrultuda söyleyebileceğimiz tek şey ise, aşağıda zikredileceği üzere bir tür toplumsal dinamik üzerinden de işleyen bu enflasyon sürecinde, söz konusu toplumsal dinamiğin Trabzon'lu bir görünüm arzetmesi nedeniyle hükümdardan ayrı bir tür “kamusallığa” doğru gittiğidir. Fakat bu sürecin 17. yüzyılın ikinci yarısı, 18. yüzyıl ve 19. yüzyıldaki görünümleri de ortaya çıkarılmadan tam bir şey söylemek bizim açımızdan zordur.

Nitekim K. Karpat'ın meşruiyetin temin edilebileceği tek yerin merkez olduğu yönündeki uyarısı, hükümdarın geleneksel iktidarından ayrı bir merkez olarak değerlendirilirse bize göre daha anlamlı olmaktadır. Yani 17. yüzyılda hükümdardan ayrı meşruiyet çerçeveleri geliştiren toplumsal dinamik, en iyi meşruiyeti temin edebileceği hükümdardan bağımsızlaşmaya başlayan bir devletin meşruiyet zeminini kullanarak, kendisini de bu devletin içerisinde konumlandırmaktadır. Dolayısıyla aslında merkez farklılaşmaya başlamıştır. 16. yüzyıl için hükümdarın “devlet”i merkezi imlerken, 17. yüzyılda yaşanan adem-i merkezleşme bunu değiştirmeye başlamış ve aynı süreç içerisinde bir taraftan da gayr-ı şahsîleşmeye başlayan bir merkez ortaya çıkmaya başlamıştır. Adem-i merkezleşme ile yaşanan geleneksel meşruiyet zemininin bozulması ile birlikte, meşruiyetin temin edilebileceği en iyi yer olan merkez ise artık gayr-ı şahsîleşmeye başlayan farklı bir merkezdir. Bu nedenle, sürecin daha çok anlamlandırılması için, yaşanan değişimlerin somut zeminde ortaya konulması gerektiğini düşünüyoruz. Bilhassa farklılaştığını ifade ettiğimiz merkez ile farklılaşmaya başladığını

1832, 50/1). Dolayısıyla beylerbeyi berâtından bahsedilen bir sosyo-politik zemin bulunmaktadır. Bu berâtlar ile beylerbeyilerin nasıl vazife ve unvan dağıttıkları ise henüz yeteri kadar malumumuz değildir.

söylediğimiz toplumsal yapının eklem yerlerinin ortaya konulması için şehirlerin sosyo-politik tarihlerinin önemi kendini belli etmektedir.

Bu açıklamalardan sonra bizim burada unvan üzerinden yapacağımız tespitler daha çok geleneksel devletin iktidar algısının parçalanmasına ve meşruiyet zemininin ortadan kaybolmaya başlamasına yönelik olacaktır. Bu bağlamda bey unvanından ağa unvanına doğru gelişen bir süreç yaşandığı ve hatta diğer unvanların da tek bir kişide toplanabildiği anlaşılmaktadır. Bunu temin eden ise bireylerin kişisel faaliyetleridir.

Bilindiği üzere beylerbeyiler paşa, sancakbeyiler de bey unvanını kullanmaktadırlar.¹⁰⁸¹ Dolayısıyla bey unvanı oldukça önemli bir unvandır. Trabzon’da bey unvanı ile sık sık karşılaşmak mümkündür. Bu unvanın Trabzon’da en çok Altı bölük halkı tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim “cündî” olarak tavsif edilen şahıslar bey unvanını kullanmaktadırlar.¹⁰⁸² Dolayısıyla atlı olmanın bu unvanı almakta önemli olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁸³ Silahdârlar zümresinden 99. bölükteki Ali’nin unvanı beydir.¹⁰⁸⁴ Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Rıdvan Bey de bu unvanı kullanmaktadır ve unvanına uygun bir evlilik yaparak Dergâh-ı âlî çavuşlarından Mehmed Çavuş’un kızı Mukime (?) Hatun ile evlenmiştir.¹⁰⁸⁵ Ebnâ-i sipâhiyândan Şatırzâde Hasan Bey b. Ali, bir mülk ihtilafında karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁸⁶

Yine zeâmet sahibi olanların bey unvanı kullandıkları görülmektedir. Trabzon sâkinlerinden olup Kisarna Köyü zâimi olan Ali Bey buna örnek gösterilebilir.¹⁰⁸⁷ Ayândan İbrahim oğlu Ali *Bey*’in zeâmeti köyleri subaşısı olan Veli Ağa, Karaağaç köyünden Hasan b. Resul’ü mahkemeye getirmiş ve davacı olmuştur.¹⁰⁸⁸ Nitekim bir başka örnekte de fahrü’l-ayân Ali Bey b. İbrahim Efendi, zeâmetine dâhil Oz Köyü’nden Osman b.

¹⁰⁸¹ T.Ş.S., 1828, 122/13.

¹⁰⁸² T.Ş.S., 1824, 9/6.

¹⁰⁸³ Erken dönemlerde sancakbeyleri “atlı sancakbeyleri” ile yaya ve müsellemlere kumanda eden “yaya sancakbeyleri” şeklinde tasnif edilmişti. (Mustafa Akdağ, **Türkiye’nin İktisadî ve İctimaî Tarihi (1243-1453)**, C. I, Ankara: Barış Kitabevi, 1999, s. 325.) Daha sonra ise sancak idaresi timârlı sipâhilerin amiri atlı sancak beyine geçmişti. Kunt, **Sancaktan Eyalete**, s. 21.

¹⁰⁸⁴ T.Ş.S., 1825, 91/3, 98/3.

¹⁰⁸⁵ T.Ş.S., 1821, 16/7.

¹⁰⁸⁶ T.Ş.S., 1821-4, 19/2. Bey unvanlı diğer Kapıkulu sipahilerine örnek olması açısından bkz. T.Ş.S., 1821, 16/2, 53/1, 54/8; T.Ş.S., 1821-4, 6/1, 9/4, 74/3, 101/7, 117/2, 121/4; T.Ş.S., 1822, 68/1, 76/4; T.Ş.S., 1824, 17/9; T.Ş.S., 1826, 36/6; T.Ş.S., 1827, 54/3; T.Ş.S., 1828, 14/3.

¹⁰⁸⁷ T.Ş.S., 1830, 8/9.

¹⁰⁸⁸ T.Ş.S., 1824, 48/4.

Abdullah'ı dava etmiştir.¹⁰⁸⁹ Ayrıca bütün erbâb-ı timârın bey unvanını kullanabildiği görülmektedir. Aniklos adlı köyün kethüdası Melik v. Brişkove adlı zimmî, meclis-i şer' de takrîr-i kelâm etmiştir. Karafol (?) adlı zimmî, köyleri reâyâsından olup ve hâlâ köylerinde sâkin olmakla köylerinin sipâhileri *Mustafa Bey* ve *Ali Bey* ve köy ahalisi "marifetiyle" avâriz ve sâir tekâlif-i örfiyye ve cizye Karafol'a teklif olunmamak üzere "mezkûrlar" senede üç kuruş "kat" edip, her sene "maktu" olan üç kuruşu Karafol, köy ahalisine teslim edecekti ve kendisini kimse rencide etmeyecekti.¹⁰⁹⁰ Mesanika (?) Köyü sâkinlerinden Cebeci Mehmed Beşe, daha önce Esile (?) Köyü sâkinlerinden iken burada ziraat ettiği bir miktar toprağı bulunmaktaydı. Bu toprağı 20 sene önce kardeşlerine bırakarak şimdi oturduğu köye göçmüş idi. Fakat timârına dâhil olan bu toprağın öşrü için timâr erbâbı *Ali Bey* kendisinden "hilâf-ı şer'-i şerîf" 7 kuruş almıştı. Neticede bir fetva ile de davasını destekleyen Mehmed Beşe, Ali Bey'in aldığı parayı geri almak üzere davayı kazanmıştı.¹⁰⁹¹

Bey unvanı kullananlar ayrıca mahalle cemaatindendirler. Erdoğdu Kethüda Camii'nin vakıf nükûduna mütevellî olan Murtaza Çelebi, camiin imam ve hatibi olan Murad Halife, vakfin hasbî nazırı olan Ali ve "mahalle-i mezbûre cemaatinden" *Ali Bey* b. Enes Çavuş, kardeşi Murtaza Çelebi, Zülfikâr Beşe, Osman Beşe ve diğerleri, vakfin eski mütevellisi Mehmed Efendi'nin müteveffa babası Hasan Efendi'nin vakıf nükûdundan aldığı 27.000 akçeyi talep etmişlerdir.¹⁰⁹²

Dergâh-ı âlî kapucuları da bey unvanını kullanmaktadırlar. Dergâh-ı âlî bevâblarından Mehmed Bey b. Abdünnebi buna örnek gösterilebilir.¹⁰⁹³ Dergâh-ı muallâ kapucularından İbrahim *Bey*, Akçaabad Nahiyesi'ne bağlı Çavana (?) adlı köyden mülk satın almıştır.¹⁰⁹⁴ Yine Dersaadet müteferrikaları da bey unvanlıdırlar. "Mahrûse-i Trabzon ayânından olup Dersaadet müteferrikalarından" Mustafa Bey bunlardan biridir.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁸⁹ T.Ş.S., 1824, 55/2. Züemâdan bey unvanlı diğer birkaç kişi için bkz. T.Ş.S., 1831, 68/4, 72/5.

¹⁰⁹⁰ T.Ş.S., 1825, 89/4.

¹⁰⁹¹ T.Ş.S., 1830, 53/4.

¹⁰⁹² T.Ş.S., 1826, 24/6.

¹⁰⁹³ T.Ş.S., 1821-4, 72/2. Bir diğer bey unvanlı kapucu için bkz. T.Ş.S., 1826, 32/2.

¹⁰⁹⁴ T.Ş.S., 1826, 32/2.

¹⁰⁹⁵ T.Ş.S., 1821-4, 45/3.

Donanma-yı Hümayûn kaptanı Piyale'nin unvanı da beydir.¹⁰⁹⁶ Defter kethüdasının unvanı da bey olarak görünmektedir: Defter Kethüdası Abdülbaki Bey.¹⁰⁹⁷

Bey unvanlı kişiler mütevellilik yapabilmektedirler. Yahya Paşa Evkâfı'nın mütevellisi Yusuf Bey'dir.¹⁰⁹⁸ İmaret-i Hatuniyye Vakfı mütevellisi Mehmed Bey'dir.¹⁰⁹⁹ Câbi beyler ile de karşılaşmak mümkündür. Akçaabad Cibâyeti 1030 senesi için 156.000 akçeye Piri Bey'e tevcih olunmuştur.¹¹⁰⁰ Yeniçeri zabitleri de bey unvanı kullanabilmektedirler. Evâil-i Receb 1031 tarihinde, yeniçeri zabiti fahrü'l-ayân Mustafa Bey b. merhum Veli Bey'dir.¹¹⁰¹ Bir başka kayıтта Mustafa Bey karşımıza "Mustafa Çavuş" olarak çıkmaktadır.¹¹⁰²

Bunların yanında, görebildiğimiz kadarıyla beşe ve çelebi unvanlı kişiler harici hemen her unvan sahibinin oğlu bey unvanı ile karşımıza çıkabilmektedir.¹¹⁰³ Örneğin "fahrü'l-ayân" Mustafa Bey, merhum Ahmed Paşa'nın oğludur.¹¹⁰⁴ Beylerbeyi merhum Ahmed Paşa'nın kardeşi Mustafa'nın unvanı da beydir.¹¹⁰⁵ Paşa'nın diğer oğlunun adı da Mehmed Ali Bey'dir. Daha sonra karşımıza Trabzon Beylerbeyi Mehmed Paşa olarak çıkacak olan Mehmed Ali Bey, ayândan Bostan Bey'in kızkardeşi Ayşe Hatun ile evlidir.¹¹⁰⁶ Eski Erzurum Defterdarı Ali Efendi'nin oğlu Murtaza Bey'dir.¹¹⁰⁷ Mehmed Bey'in babası Mahmud Efendi'dir.¹¹⁰⁸ Dersaadet bevvâblarından Mehmed Bey, Abdünnebi Efendi'nin oğludur.¹¹⁰⁹ Altıbölük halkı kethüdayeri "fahrü'l-ayân" Murtaza Bey, Musa Ağa'nın oğludur.¹¹¹⁰ "Fahrü'l-ayân" Hasan Bey'in babası Sinan Ağa'dır.¹¹¹¹ Ahmed Bey'in babası Ali Çavuş,¹¹¹² İbrahim Bey'inki ise Hasan Çavuş'tur.¹¹¹³ "Fahrü'l-ayân"

¹⁰⁹⁶ T.Ş.S., 1828, 120/8.

¹⁰⁹⁷ T.Ş.S., 1828, 112/1.

¹⁰⁹⁸ T.Ş.S., 1822, 25/4.

¹⁰⁹⁹ T.Ş.S., 1830, 22/4.

¹¹⁰⁰ T.Ş.S., 1821-4, 110/7.

¹¹⁰¹ T.Ş.S., 1822, 33/5.

¹¹⁰² T.Ş.S., 1822, 36/6.

¹¹⁰³ Bu ifade beşe ve çelebilerin oğullarının bey olamadıkları şeklinde düşünülmemelidir. Okumalarımız sırasında gözden kaçırdığımız kişiler olma ihtimali vardır.

¹¹⁰⁴ T.Ş.S., 1821-4, 102/4.

¹¹⁰⁵ T.Ş.S., 1825, 61/2.

¹¹⁰⁶ T.Ş.S., 1821-4, 73/1.

¹¹⁰⁷ T.Ş.S., 1821-4, 72/2.

¹¹⁰⁸ T.Ş.S., 1826, 27/6.

¹¹⁰⁹ T.Ş.S., 1824, 17/4.

¹¹¹⁰ T.Ş.S., 1821, 18/10; T.Ş.S., 1824, 89/8

¹¹¹¹ T.Ş.S., 1821-4, 31/2.

¹¹¹² T.Ş.S., 1827, 29/2.

Hasan Bey'in babası Sinan Ağa'dır.¹¹¹⁴ Ali Bey, Ahmed Ağa'nın oğludur.¹¹¹⁵ Yine hiçbir unvanı olmayan kişilerin oğulları da bey olabilmektedirler. Dergâh-ı âlî sipâhilerinden İbrahim Bey b. Mustafa buna örnektir.¹¹¹⁶ Baba adı Abdullah olan beylere de tesadüf edilmektedir. Hasan Bey b. Abdullah bunun örneğidir.¹¹¹⁷ Beylerin oğulları da bey unvanı ile karşımıza çıkabilmektedirler.¹¹¹⁸ Ahmed Bey'in babası Cafer Bey'dir.¹¹¹⁹

Görebildiğimiz kadarıyla birçok beyin oğlu çelebi unvanlı olarak görünmektedir. Musa Bey'in oğlu Abdurrahman Çelebi'dir.¹¹²⁰ Osman Çelebi ve Mustafa Çelebi'nin babaları Mehmed Bey'dir.¹¹²¹ Mehmed Bey'in oğlu Fazlı Çelebi'dir.¹¹²² Nitekim Kuzgunzâde Mustafa Çelebi de Kuzgun Mehmed Bey'in oğlu idi. Bu noktada bey unvanı ile çelebi unvanı arasındaki bu bağlantılar belli oranda incelediğimiz dönemdeki “unvan enflasyonunu” açıklamaya yarayacak bir temel sağlamaktadır. Nitekim II. Bölümün sonunda Kuzgunzâde Mustafa üzerine kaleme aldığımız kısımdan hatırlanacağı üzere, Mehmed Bey'in oğlu Kuzgunzâde Mustafa, “kariyerine” çelebi olarak başlamıştı. Akabinde ne şekilde olduğunu bilmemekle beraber Kapıkulu sipâhisi olarak bey unvanı ile karşımıza çıkmıştı. Son olarak ise iskeleyi iltizâm ederek, aynı zamanda beşlü ağalığını uhdesine aldığı için bir de ağa olarak karşımıza çıkmış idi.¹¹²³ Dolayısıyla babasının oldukça zengin olan terekesi düşünüldüğünde bu zenginlikten ve bey unvanından kaynaklanan “sivil” bir unvan ile “profesyonel” hayatına başlayan Kuzgunzâde, bir kısım teşebbüsleri neticesinde kimi zaman karşımıza bey kimi zaman da ağa olarak çıkmıştı. Böylece Kuzgunzâde'nin bize sağladığı bu bakış açısı üzerinden, çift hatta üç unvanlı kişilere baktığımızda, onların bu çok unvanlılıklarının en önemli sebebinin kendi faaliyetleri olduğu söylenebilir.

¹¹¹³ T.Ş.S., 1831, 65/4.

¹¹¹⁴ T.Ş.S., 1821-4, 31/2.

¹¹¹⁵ T.Ş.S., 1824, 31/14.

¹¹¹⁶ T.Ş.S., 1827, 54/3.

¹¹¹⁷ T.Ş.S., 1824, 14/1.

¹¹¹⁸ T.Ş.S., 1821-4, 33/4.

¹¹¹⁹ T.Ş.S., 1831, 74/9.

¹¹²⁰ T.Ş.S., 1825, 24/6.

¹¹²¹ T.Ş.S., 1831, 72/1.

¹¹²² T.Ş.S., 1821-4, 62/6. Oğulları çelebi unvanlı olan diğer beylere dair birkaç örnek için bkz. T.Ş.S., 1821, 18/11; T.Ş.S., 1825, 24/6; T.Ş.S., 1821, 18/11; T.Ş.S., 1831, 47/4, 50/2, 57/10, 72/4, 74/9, 76/5, 90/3.

¹¹²³ Trabzon Kalesi muhafazasında olan Beşlü neferâtının ağaları Halil Ağa'nın bir kayıтта ağa, bir başka kayıтта bey olarak ortaya çıkması da, önce bey iken sonradan beşlü ağalığını alması ile olmuş olabilir. T.Ş.S., 1824, 15/6, 26/4.

Örneğin gurre-i Şevvâl 1029 tarihinde şehir subaşılığına tayin edilen Veli Bey,¹¹²⁴ evâil-i Şevval 1029 tarihinde bu sefer karşımıza Veli Çelebi olarak çıkmaktadır.¹¹²⁵ Bu noktada Veli Bey'in hem çelebi hem bey unvanı olduğu görülmektedir. Hangi unvanı daha önce edindiğini tam olarak bilemesek de çelebi unvanının “sivil” karakterinden dolayı önce bu unvanı edindiği, daha sonra ise bey unvanını elde ettiğini düşünmek mantıklıdır. Nitekim zâim-i şehirler bu dönemde bilindiği üzere beylerbeyiler tarafından atanmakta ve genelde beylerbeyi “ademlerinden” bir kişi olmaktadır.¹¹²⁶ Bunların çoğu da bey unvanlıdır. Gurre-i Ramazan 1031 senesinde şehir subaşılığına beylerbeyi “ademlerinden” Mustafa Bey tayin edilmiştir.¹¹²⁷ Gurre-i Rebiyyü'l-evvel 1031 senesinde ise beylerbeyi “ağalarından” İbrahim Bey tayin edilmiştir.¹¹²⁸ 1 Receb 1037 tarihinden itibaren nefis-i şehir subaşılığı beylerbeyi “ağalarından” Hasan Bey'e verilmiştir.¹¹²⁹ Gurre-i Muharrem 1039 (?) tarihinden itibaren şehir subaşılığına beylerbeyi “ademlerinden” Ahmed Bey tayin edilmiştir.¹¹³⁰ Bu noktada atama kayıtlarında “ademlerinden” ifadesinin yanında “ağalarından” ifadesi, bir kısım beylerin aynı zamanda ağa unvanı kullanmalarını da anlamlandırmamıza sebep olmaktadır. Trabzon Valisi Yusuf Paşa'nın kaimmakamı olup Kethüdası Murtaza Bey'in¹¹³¹ bir başka kayıтта unvanı ağa olarak zikredilmektedir.¹¹³² Dolayısıyla bey unvanını nereden aldığını bilmediğimiz Murtaza Bey, büyük ihtimalle beylerbeyinin kapısına bağlanmış bir kişi olarak, onun ağalarından olmuş ve nihayetinde de hamî-mahmî ilişkisi çerçevesinde şimdilik ulaşabileceği en yüksek makam olan mütesellimliği elde etmiştir.

¹¹²⁴ T.Ş.S., 1821-4, 27/7.

¹¹²⁵ T.Ş.S., 1821-4, 51/7.

¹¹²⁶ Belki de tamamıyla beylerbeyi “ademleri”dirler. Atama kayıtlarında genellikle “beylerbeyi ademlerinden” oldukları belirtilmektedir. Fakat bir kısmında atanan subaşılardan beylerbeyi tarafından atandığının vurgulanmasına rağmen “ademlerinden” olduğu söylenmemektedir. (Her iki hususa dair bir kaç örnek için bkz. T.Ş.S., 1820-6, 39/6; T.Ş.S., 1822, 65/2, 68/4, 73/5). Subaşılardan bilindiği üzere devletin ilk yıllarından 16. yüzyılın ilk yarısına kadar doğrudan doğruya merkezden atanmakta idiler. Fakat bu tarihten sonra beylerbeyi veya sancakbeyine bağlı, onlar tarafından atanan, onların adamlarından bir hizmetli durumuna gelmişlerdir. Bu atamada izlenen prosedürü (sancakbeyinin/beylerbeyinin durumu bir mektupla kadiya bildirmesi ve bunun sicile kaydedilmesi) ise Y. Yücel, “desantralizasyona uygun bir yol” şeklinde değerlendirmektedir. Y. Yücel, “Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyon”, s. 666-667.

¹¹²⁷ T.Ş.S., 1822, 65/2.

¹¹²⁸ T.Ş.S., 1822, 73/5.

¹¹²⁹ T.Ş.S., 1823, 10/6.

¹¹³⁰ T.Ş.S., 1827, 86/5.

¹¹³¹ T.Ş.S., 1828, 4/8.

¹¹³² T.Ş.S., 1828, 5/12. Evâsıt-ı Ramazan 1045 tarihinde Ali Paşa'nın mütesellimi olarak Ömer Bey görünmektedir. (T.Ş.S., 1828, 164/14). Evâhir-i Şevvâl 1040 tarihinde Trabzon Beylerbeyi olarak Mehmed Paşa görünmekte ve mütesellimi de Abdurrezzak Ağa olarak zikredilmektedir. (T.Ş.S., 1827, 48/3). Gurre-i Rebiyyü'l-ahir 1053 tarihinde, Trabzon Beylerbeyi olan Mehmed Paşa'nın (T.Ş.S., 1830, 88/1) mütesellimi Mustafa Ağa'dır. T.Ş.S., 1830, 88/2.

Her ne kadar ağa unvanı; yeniçeri zabıtları,¹¹³³ timâr erbâbı¹¹³⁴ ve beşlü ağalarının¹¹³⁵ da kullandıkları bir unvan olsa da, birçok kayıta beylerbeyi kapıhalkına dâhil olan ağalarla karşılaşmamız, ağa unvanının beylerbeyi adamları tarafından sıklıkla kullanıldığını göstermektedir.¹¹³⁶ Kethüda Murtaza Bey'in, yukarıda belirtildiği üzere bey unvanını nereden aldığına dair kesin bir şey söylenemese de, beylerbeyi adamı olan bir kişinin nasıl bey unvanı elde edebildiğine dair elimizde bir kısım veriler bulunmaktadır. Nitekim “Dergâh-ı muallâ müteferrikalarından” Mamud Ağa b. Mustafa, Beylerbeyi Ömer Paşa'nın kethüdasıdır.¹¹³⁷ Dolayısıyla onun kapıhalkından olmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durum müteferrikaların kimi zaman ağa unvanı kullanmalarını da kısmen açıklamaktadır.¹¹³⁸ Müteferrikalar ve beylerbeyiler arasında yakın bir ilişki olduğuna dair elimizdeki bir hibe kaydı da bizi bu doğrultuda düşünmeye sevk etmektedir. Evâhir-i Cemâziyye'l-âhir 1029 senesine kayıtlı bir belgede, “Dergâh-ı âlî müteferrikalarından” el-hacc Hamza Bey b. el-hacc Mustafa Bey'in Orta Hisar Mahallesi'ndeki “harabe-müşrif” ev yeri ve bahçesinin içindeki meyveli-meyvesiz ağaçlarıyla bir kiremid örtülü evi, Vali Ömer Paşa'ya hibe ettiği görülmektedir.¹¹³⁹ Bunun yanında birçok bey unvanlı subaşının da kâtibin her seferinde onları “ebnâ-i sipâhiyândan” ya da “Dergâh-ı âlî sipâhilerinden” olarak zikretmemiş olabilecekleri düşünülürse, Kapıkulu sipâhileri olabileceği akla yatkındır. Nitekim 1030 Rebiyyü'l-ahiri'nin guresinden itibaren 3 aylığına, her ay 12.000 akçe vermek taahhüdüyle subaşılığa “Dergâh-ı âlî sipâhilerinden” Abdülbaki Bey tayin edilmiştir.¹¹⁴⁰ Dolayısıyla Kapıkulu sipâhilerinin de beylerbeyiler ile bir tür ünsiyet kurmuş olmaları ihtimal dâhilindedir.

Yine bu kadar çok beşe unvanının kullanılmasında da beylerbeyiler üzerinden bir kısım açıklamalar getirmek mümkündür. Aşağıda beylerbeyiler bahsinde temas edilmeye çalışılacağı üzere, beylerbeyilerin kendi kapıhalkından cebeci, topçu namında birlikler oluşturmuş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla cebecilerin ve topçuların

¹¹³³ T.Ş.S., 1822, 9/1.

¹¹³⁴ T.Ş.S., 1831, 14/6.

¹¹³⁵ T.Ş.S., 1831, 28/5.

¹¹³⁶ Örnek olması açısından bkz. T.Ş.S., 1821-4, 128/5; T.Ş.S., 1822, 73/5; T.Ş.S., 1824, 75/4; T.Ş.S., 1830, 87/2; T.Ş.S., 1831, 84/5.

¹¹³⁷ T.Ş.S., 1821-4, 48/7.

¹¹³⁸ T.Ş.S., 1822, 40/7, 45/1. Bir kısım müteferrikaların ağa unvanının timâr erbâbı olmalarından da kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Holamana adlı köy, Dergâh-ı âlî müteferrikâlarından Ferruh Ağa'nın zeâmeti köylerindedir. T.Ş.S., 1822, 40/7.

¹¹³⁹ T.Ş.S., 1821-4, 33/4. Bu hibenin “kapılanmak” için bir tür “hediye” olup olmadığını kesin olarak bilemiyoruz.

¹¹⁴⁰ T.Ş.S., 1821-4, 117/2.

kullandıkları bu unvanları, beylerbeyilerin “cebeci ve topçu kulları” da kullanıyor olabilir. Örneğin gurre-i Muharrem 1061 tarihinde subaşılığa, beylerbeyi “ağalarından” Kadri Beşe, 3 aylığına tayin edilmiştir.¹¹⁴¹ Hem ağalardan olup hem beşe olan Kadri’nin bu unvanlarını ancak iki şekilde açıklamak mümkündür. Ya yerli bir yeniçeri/topçu/cebeci iken beylerbeyine kapılanmıştır ya da beylerbeyinin cebeci, topçu birliklerinden olması, ona, beşe unvanını da kullanabilme kapasitesi sağlamıştır. Elbette kesin bir şey söylemek şu anda mümkün değildir. Fakat bu unvan enflasyonunun bizce önemli bir açıklaması, oldukça güçlü bir toplumsal devingenliğin kişilere sağladığı ikbal yollarıdır. Kendi faaliyetleri ile bir takım ilişkiler içerisine giren kişiler, birçok unvanla karşımıza çıkmaktadırlar. Bizce bunda beylerbeyilerin artan nüfuzlarının da önemli bir payı bulunmaktadır.

3.10. Kapıkulu Sipâhileri ve Şehir Sâkini Olmak

Hassa ordusunun en önemli birliklerinden olan Kapıkulu sipâhileri, 17. yüzyılın ilk yarısında Trabzon’da sıkça karşımıza çıkan bir sınıftır. M. Akdağ’ın tespitine göre, Kanunî zamanında Anadolu’ya yayılan sipâhilerin, Anadolu içlerine dağılmaları yeniçerilerden öncedir: “Meselâ, daha 1552’de Kayseri mahkemesine, subaşı Hasan adındaki zaim şikâyette bulunarak, birkaç kişiyi gecenin yarısında yakalayıp getirmek istediğinde, kaçıp sipahilerin odalarına sığındıklarını ve onların da bunları vermeyerek subaşının adamlarını yaraladıklarını şikâyet etmişti. Anadolu’daki yerleşmeleri ve halk ile münasebetleri bakımından, Altı-Bölük halkı ile yeniçeriler arasında mühim bir fark vardır. Yeniçeriler, yasakçı adı ile köylere kadar girip, bütün âsâyiş işlerini ellerine almalarına ve kasabaların polisi bulunmalarına, mahkemelerin muhızlılık işlerini görmelerine karşı, sipahiler, daha çok, büyük şehirlerde toplu ve bölük halinde *tam bir askeri birlik* gibi yaşıyorlardı. Başlarında kethuda-yerleri bulunmakta idi. Altı-Bölük’ten hangisine bağlı iseler, onun bayrağını açarak geziyorlardı.”¹¹⁴² Vurgu yaptığımız bölümde M. Akdağ, sipâhilerin tam bir askerî birlik olarak gezdiklerini ifade ederken, anladığımız kadarıyla onların muharip karakterlerine vurgu yapmaktaydı. Hâlbuki Trabzon özelinde aşağıda görüleceği üzere, sipâhiler muharip bir zümre olmanın ötesinde, bu özelliğini kaybetmeye başlayan hem yerli bir sınıf hem de bürokratik bir sınıfa dönüşmeye başlamış idi.

¹¹⁴¹ T.Ş.S., 1831, 95/7.

¹¹⁴² Akdağ, “Yeniçeri Ocak Nizâmının Bozulması”, s. 300.

1609 tarihinde Ayn Ali'nin verdiği rakamlara göre Altı bölük halkının mevcudu 20.867 nefer olup yevmiyeleri 369.685 akçedir.¹¹⁴³ Yeniçeri nüfusuna dair verdiği 36.627 rakamı ile yukarıda koyunyünü bahasına dair verilen 1044 tarihli kayıтта Trabzon'daki yeniçeri nüfusu olan 1.500 ile arada kurulacak bir oran neticesinde, toplam nüfusu 20.867 olan Kapıkulu sipâhilerinin Trabzon'daki mevcutlarının yaklaşık 855 kişi olacağı düşünülebilir. Fakat koyunyünü tevziine dair kayıтта verilen rakam sadece 15'tir.¹¹⁴⁴ Hâlbuki sicillerde karşılaştığımız birçok Kapıkulu sipâhisi de, bu 15 rakamının gerçekçi olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla koyunyünü tevzi edilen askerî taifesinin rakamlarının Trabzon'daki gerçek rakam ile uyumlu olmadığı söylenebilir. "Ebnâ-i sipâhiyândan" ya da "Dergâh-ı âlî sipâhilerinden" olarak tavsif edilen birçok Kapıkulu sipâhileri ile karşılaşmamıza rağmen, bir kısım kayıtlarda Kapıkulu sipâhilerinin bu şekilde tavsif edilmedikleri de görülmektedir. Nitekim Horos Mehmed Bey'in¹¹⁴⁵ "Dergâh-ı âlî sipâhilerinden" olduğunu bir başka kayıttan öğrenmekteyiz.¹¹⁴⁶ Bunun yanında Kapıkulu sipâhilerinin her zaman bey unvanı taşımadıkları, çelebi unvanı da kullandıklarına yukarıda işaret edilmişti. Ebnâ-i sipâhiyândan Sadi Çelebi,¹¹⁴⁷ bir başka kayıтта Sadi Bey olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁴⁸ Bu nedenle sadece çelebi unvanı ile karşılaştığımız bir kısım kişilerin de Kapıkulu sipâhisi olma ihtimali vardır.

Burada bir açıklama yapılması daha gerekmektedir. "Ebnâ-i sipâhiyân", bölük halkının sadece sipâh bölüğünü teşkil etmektedir ve Trabzon'da bulunanlar genelde bu sipâh bölüğü olmakla birlikte, zaman zaman silahdarân bölüğünden kişilere de rastlamak mümkündür.¹¹⁴⁹ Fakat Silahdarân zümresinden bu kişilerin hiçbir şekilde yerleştiklerine dair bir emare görebildiğimiz kadarıyla yoktur. Genelde vergi cem'ine memur edilmiş olarak gördüğümüz bu zümre,¹¹⁵⁰ birkaç kere gümrük emini olarak atanmış¹¹⁵¹ birkaç kere de kethüdayeri olarak atanmıştır.¹¹⁵² Dolayısıyla bizce bu zümre Altı bölük halkından olarak hâlâ merkezi temsil eden bir zümredir ve taşradaki yerel dinamikleri kontrol altında

¹¹⁴³ Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 94. Koçi Bey kendi zamanı için bu rakamı 14.705 olarak vermektedir. Koçi Bey, s. 51.

¹¹⁴⁴ T.Ş.S., 1828, 112/1. Evâhir-i Receb 1044.

¹¹⁴⁵ T.Ş.S., 1826, 36/10.

¹¹⁴⁶ T.Ş.S., 1826, 36/6.

¹¹⁴⁷ T.Ş.S., 1821, 54/7.

¹¹⁴⁸ T.Ş.S., 1821, 54/8.

¹¹⁴⁹ T.Ş.S., 1825, 9/6; T.Ş.S., 1827, 98/1.

¹¹⁵⁰ T.Ş.S., 1821-4, 111/5; T.Ş.S., 1823, 26/2; T.Ş.S., 1824, 76/6; T.Ş.S., 1827, 89/1, 95/1.

¹¹⁵¹ T.Ş.S., 1827, 98/1.

¹¹⁵² T.Ş.S., 1821-4, 130/4.

tutmak için zaman zaman merkezden gönderildikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Beşlü ağalığı normalde Gümrük Mukataası'nı iltizâm edenlerin hakkı iken ve Kuzgunzâde Mustafa Bey'in elinde iken, 1044 Cemaziyye'l-evvelinin guresinden itibaren günlük 20 akçe ulufe ile Dergâh-ı muallâ silahdârlarından Mustafa Abdurrahman Beşlü ağası olarak atanmıştır.¹¹⁵³ Hemen arkasından gelen hükümde, Mustafa Abdurrahman'ın südde-i saadete gelip Kuzgunzâde Mustafa b. Mehmed'in kendisine ve beşlülere müdahil olmamasını rica ettiği ve padişah'tan bu doğrultuda hüküm çıktığı görülmektedir.¹¹⁵⁴ Dolayısıyla Kuzgunzâde'nin istemediği bir atama olduğuna şüphe yoktur. Bu da büyük ihtimalle merkezin Kuzgunzâde'nin artan iktidarını kısıtlamak bağlamında aldığı bir önlem olarak düşünülebilir.

Yine Trabzon İskelesi Gümrük Mukataası'na iltizâm üzere emin olan ebnâ-i sipâhiyândan Abdurrahman Bey, senesi tamam olunca emanetten kendi isteğiyle “kasr-ı yed” etmiştir. 3 Cemâziyye'l-evvel 1038 tarihinde ise Trabzon sâkinlerinden Ahmed Beşe b. Mustafa'nın eline “kıbel-i şer‘den ber-vech-i emanet”, “ehl-i mürtezika” marifetiyle müstakil emin gelinceye kadar kâtip zimmetini zabt etmek üzere temessük verilmiştir. Ahmed Beşe, 2 ay 5 gün bu vazifeyi gördükten sonra “Asitane-i saadetten” mukataanın zabtı için Silahdârlar zümresinden 99. bölükteki Ali Bey gelmiştir.¹¹⁵⁵ Dolayısıyla Silahdârların aşağıda zikredileceği üzere ebnâ-i sipâhiyân gibi yerli kişiler olduklarına dair bir emare bulunmamaktadır. Yine bölük halkının ulufeci ve gureba zümrelerine Trabzon'da hiçbir şekilde rastlanmamıştır. Netice itibariyle burada yerlileştiklerini ve ismi Silahdârândan olarak zikredilmediği sürece Kapıkulu sipâhisi olarak adlandırılan kişiler, sipâh bölüğündendirler ve yerlileşen sınıf da bu ebnâ-i sipâhiyândır.

Kapıkulu sipâhileri Trabzon'un hemen her yerine yayılmışlardı. Keyhüdayeri atamalarında bu durum açıkça görülmektedir. Trabzon ve tevâbii nahiyelerinde ve köylerinde oturan Altı bölük halkı üzerine kethüdayeri tayin etmek “da'b-ı kadim” olduğu için ebnâ-i sipâhiyândan 108. bölükte, günlük 22 akçe ulufeye mutasarrıf olan İbrahim, söz konusu ulufesiyle kethüdayeri tayin edilmiştir.¹¹⁵⁶

¹¹⁵³ T.Ş.S., 1828, 158/4.

¹¹⁵⁴ T.Ş.S., 1828, 158/5. Evâil-i Cemaziyye'l-ahir 1044.

¹¹⁵⁵ T.Ş.S., 1825, 91/3. Ali Bey'in Silahdarândan olduğunu bir diğer kayıttan öğreniyoruz. T.Ş.S., 1825, 98/3.

¹¹⁵⁶ T.Ş.S., 1821, 42/1. Evâsıt-ı Şevval 1028. Diğer kethüdayeri tayinleri için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 18/8, 119/1, 122/4, 130/4; T.Ş.S., 1823, 6/4; T.Ş.S., 1825, 44/2, 47/4. Tayinlerin genelde bir senelik olduğu anlaşılmaktadır.

Genelde “fahrü’l-ayândan”¹¹⁵⁷ olarak zikredilen Kapıkulu sipâhilerinin aynı yeniçerilerde olduğu gibi bir mahalle sâkini oldukları ve sicillerde de böyle anılmaya başladıkları görülmektedir. Mahalle sâkini olmaları elbette onların bir ailesinin de olduğunu göstermektedir. Abdullah Çelebi Mahallesi’nde sâkin ebnâ-i sipâhiyândan Mustafa Bey b. Mehmed, hemşiresi Saliha ve annesi Emine Hatun ile birlikte sahip oldukları Aşağı Hisar’da Abdullah Çelebi Mahallesi’nde bulunan mülklerini, bir başka sipâhi olan fahrü’l-ayân Mehmed Bey b. Osman’a 49.000 akçeye satmışlardır.¹¹⁵⁸ Ebnâ-i sipâhiyândan Mustafa Bey, kardeşi İbrahim ile birlikte, babası Hasan Ağa’dan kalan bir adet değirmen ocağı ve bahçeyi, ayrıca Oksada adlı köyde bulunan evleri, diğer kardeşleri Ayas Çelebi’ye satmaktadırlar.¹¹⁵⁹ “Trabzon sâkinlerinden olub ebnâ-i sipâhiyândan” Solakzâde İbrahim Bey, Tekfur Çayırı Mahallesi’nde bulunan ve babasından intikâl eden kiremit örtülü iki bab odayı, çardağı, anbarı, su kuyusunu, bahçeyi ve içerisinde olan meyveli-meyvesiz ağaçları ve çayırılığı Ahmed adlı küçük oğluna hibe etmiştir.¹¹⁶⁰ Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Mehmed Bey b. Abdülmennan da kızı Kerime’ye mülk hibe etmiştir.¹¹⁶¹

Bunun yanında “köylü” olan Kapıkulu sipâhilerine de rastlamaktayız. Zigana Köyü’nden ve Dergâh-ı âlî sipâhilerinden İbrahim Bey, karısı Emine Hatun’u talâk-ı selâse ile boşamıştır.¹¹⁶² Boşanan başka Kapıkulu sipâhileri de bulunmaktadır. Yeni Cuma Mahallesi’nden Emine Hatun, mihr-i müeccelinden ve nafaka-i iddetinden vazgeçerek, kocası ebnâ-i sipâhiyândan Piri Bey’den hul‘ ile boşanma talep etmiştir. Piri Bey de bu talebi kabul ederek karısını boşamıştır.¹¹⁶³

Trabzon’daki Dergâh-ı âlî sipâhilerinin birçoğunun yerli ailelerden oldukları anlaşılmaktadır. Yani Kuzgunzâde Mustafa örneğinde olduğu gibi “sivil” bir kişi iken bir şekilde Kapıkulu sipâhisi olduklarına dair izlenim edinmek mümkündür. Bu noktada onların yeniçeriler ya da cebeciler gibi “mektup-berat”larla mı askerî taifesine geçtiklerine dair bir emare bulunmamaktadır. Yine Kapıkulu sipâhisi “namında” gezenlere

¹¹⁵⁷ T.Ş.S., 1821, 18/10; T.Ş.S., 1821-4, 38/1, 65/5.

¹¹⁵⁸ T.Ş.S., 1821-4, 79/6.

¹¹⁵⁹ T.Ş.S., 1821, 52/7.

¹¹⁶⁰ T.Ş.S., 1821-4, 95/3.

¹¹⁶¹ T.Ş.S., 1823-1, 27/1.

¹¹⁶² T.Ş.S., 1823-1, 26/5.

¹¹⁶³ T.Ş.S., 1825, 4/6.

rastlanmamıştır. Fakat belgelerden edindiğimiz izlenim, onların birçoğunun hiç İstanbul’u görmemiş yerli kişiler olabilecekleri doğrultusundadır. Öyle ki Trabzonlu yerli bir zimmî ailesinden gelen İbrahim Bey’in böyle bir Kapıkulu sipâhisi olduğu düşünülebilir. Dergâh-ı âlî sipâhilerinden İbrahim Bey b. Mustafa, Trabzon sâkinlerinden müteferrika Mehmed Ağa’dan davacı olmuştur. Vefat eden Ayşe Hatun bint Abdullah’ın veraseti İbrahim Bey’e aittir, fakat Mehmed Ağa mülk menziline ve muhallefâtını elinde tutmaktadır. Bu nedenle bunları talep etmektedir. Bunun üzerine sorgulanan Mehmed Ağa, durumu inkâr etmiştir; böylece İbrahim Bey’den delil talep edilmiş o da udûl-i ricâlden Hızır Çavuş ve Murad b. Aslan’ı şahit olarak göstermiştir. Onların şahitliklerine göre, İbrahim Bey’in babası Mustafa ve Mustafa’nın babası da İbrahim’dir; Ayşe Hatun’un babası Yani ve Yani’nin babası Konstantin’dir. Büyük baba İbrahim ile Yani, anne-baba bir kardeşlerdir ve babaları da Konstantin’dir. Bu nedenle miras İbrahim Bey’in hakkıdır ve kadı da bu doğrultuda karar vermiştir.¹¹⁶⁴ Dolayısıyla Trabzonlu Konstantin’in torunu İbrahim Bey, Trabzon’da Kapıkulu sipâhisi olmuştur. Ebnâ-i sipâhiyândan Şatırzâde Hasan Bey b. Ali örneğinde de görüldüğü gibi,¹¹⁶⁵ bir kısım aile adları ile anılan Kapıkulu sipâhileri de, İstanbul’u görmeyen hassa ordusundan kişiler olarak değerlendirilebilir.

Kapıkulu sipâhilerinin timâr tasarruf ettikleri de vakidir. Vezir Halil Paşa’nın kapıcıbaşısı olup Dergâh-ı âlî müteferrikalarından Hüseyin Ağa’nın, Trabzon Sancağı’nda mutasarrıf olduğu zeâmeti, Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Mustafa Bey’e tefviz ve sipariş olunmuştur.¹¹⁶⁶ Yine Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Naibzâde Mustafa Bey, Mustafa Beşe’nin Oksora adlı köyde mutasarrıf olduğu asmalı mülkten 9 seneden beri bir akçe mahsul vermediğini söylemiştir. Neticede muslihûnun tavassutu ile 200 akçeye sulh olmuşlardır.¹¹⁶⁷ Ayrıca Oksa Köyü timârına mutasarrıf olan Naibzâde Mustafa Bey, Yani adlı zimmî öldükten sonra erkek evladı bulunmadığı için tasarrufunda olan boz yerleri ve asmalı ağaçları “kanûn üzere tapuya virüb” İbrahim Beşe müstehak olduğu için ona vermiş ve tapu resmini alarak eline temessük vermiştir. Bundan sonra “ziraat ve hiraset idüb aşar-ı şer’iyesin edâ itdikçe” tasarrufuna kimsenin mani olmamasına dair bu belge yazılmış ve taliplere verilmiştir.¹¹⁶⁸ Naibzâde Mustafa’nın sadece timâr tasarruf etmediği de anlaşılmaktadır. Kalciya Köyü’nden olup “mürd olan” Liyu ve Kirako’un çayırı demekle

¹¹⁶⁴ T.Ş.S., 1827, 54/3.

¹¹⁶⁵ T.Ş.S., 1821-4, 19/2.

¹¹⁶⁶ T.Ş.S., 1821-4, 121/4.

¹¹⁶⁷ T.Ş.S., 1826, 27/7.

¹¹⁶⁸ T.Ş.S., 1828, 147/6.

bilinen yerleri köyün câbisi Mustafa Bey, Naibzâde'den 300 akçe resm-i tapusunu alıp ona tefviz eylemiştir. Naibzâde de elindeki mühürlü tezkeresi mucebince bir de kadıdan hüccet talep etmiştir.¹¹⁶⁹ Naibzâdelerin faal bir aile oldukları ve tek Kapıkulu sipâhisinin de Mustafa Bey olmadığı anlaşılmaktadır. Kale sâkinlerinden Ayşe bint Mehmed'in Kabak Meyda'nında bir bahçesi bulunmaktadır ve Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Naibzâde Ali Bey, Ayşe Hatun'un bahçesini haksız yere zabt etmiştir. Ayşe Hatun, bahçenin kendisine babasından kaldığını, Ali Bey ise bahçenin kendisine vefat eden karısı Neslihan Hatun'dan kaldığını iddia etmektedir. Ayşe Hatun'dan iddiasına delil getirmesi istendiğinde udûl-i ricâlden el-hacc İshak Beşe ve Mustafa Beşe, mülkün Ayşe Hatun'un babasından kendisine intikâl ettiğini onaylamışlar ve davayı kazanmasına sebep olmuşlardır.¹¹⁷⁰ Yine çelebi unvanlı bir Naibzâde olan Mehmed Çelebi, Görele Kazası'nın sürsat bedelinin toplanması için vekil tayin edilmiş ve kazanın sürsat bedeli olan 900 kuruşu teslim etmiştir.¹¹⁷¹

Ayrıca ziraata kabil boz toprak tasarruf eden ebnâ-i sipâhiyân da vardır. Emine bint Süleyman, emekli Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Yusuf Bey'in Kisarna Köyü'nde bulunan ziraata kabil boz yerlerini, köy sipâhisi Divân-ı Hümâyûn kâtiplerinden Zeynelabidin Efendi "marifetiyle" satın almıştır.¹¹⁷²

Kapıkulu sipâhileri ayrıca şehirde ve kırsalda birçok mülk alımında karşımıza çıkmaktadırlar. Ebnâ-i sipâhiyândan fahrü'l-ayân Yusuf Ağa, Keşab Kazası'ndaki Barça adlı köyden bir fındık bahçesini 5.000 akçeye satın almıştır.¹¹⁷³ Dergâh-ı âlî müteferrikalarından Ferruh Ağa, Amasyalı Mahallesi'nde bulunan ve Trabzon Valisi Mehmed Paşa'nın vekili İsmail Ağa'dan satın aldığı evleri, ebnâ-i sipâhiyândan Osman Bey'e 27.000 akçeye satmıştır.¹¹⁷⁴ Ebna-i sipâhiyandan fahrü'l-ayân İsmail Ağa, Kota adlı köyden bir çiftlik, iki adet ev ve çardak, anbar ve asmalı mülk, meyveli-meyvesiz ağaçlar ve boz yerleri "sipâhisi marifetiyle" 30.000 akçeye satın almıştır.¹¹⁷⁵ Ebnâ-i sipâhiyândan Beşir Bey, babasından kalan çiftlikleri tasarruf etmekte ve bunun yanında dört reâyânın

¹¹⁶⁹ T.Ş.S., 1826, 47/1.

¹¹⁷⁰ T.Ş.S., 1825, 88/8. Ebnâ-i sipâhiyândan Ali Bey, Oksa Köyü sakinlerinden Nasuh b. Receb'i, sarhoşken sol kolundan yaralamıştır. Nasuh söz konusu yaradan dolayı vefat ederse sorumlusunun Ali Bey olduğunu, dolayısıyla dem-i diyetinin ondan talep edilmesi gerektiğini bildirmiştir. (T.Ş.S., 1827, 13/3). Bu Ali Bey'in Naibzâde Ali Bey olması muhtemeldir.

¹¹⁷¹ T.Ş.S., 1828, 51/6.

¹¹⁷² T.Ş.S., 1821-4, 57/8.

¹¹⁷³ T.Ş.S., 1821-4, 38/1.

¹¹⁷⁴ T.Ş.S., 1821-4, 82/4.

¹¹⁷⁵ T.Ş.S., 1821, 37/1.

çiftliklerine de zorla el koymaktadır.¹¹⁷⁶ Ebnâ-i sipâhiyândan İsmail Bey, Meydan-ı Garbî Mahallesi'nde bulunan bahçenin Bakiye Hatun'a aid olan bir sehmini 4.000 akçeye satın almıştır.¹¹⁷⁷ Dersaadet sipâhilerinden Ali Bey, Mesoyo (?) adlı köyden bir ev almıştır.¹¹⁷⁸ Ebnâ-i sipâhiyândan fahrü'l-ayân Osman Bey b. Mustafa, Orta Hisar'da bulunan Amasyalı Mahallesi'nden 27.000 akçeye ev almıştır.¹¹⁷⁹ Ayrıca ebnâ-i sipâhiyândan Murtaza Bey b. Musa'nın, çelebi unvanlı oğlu Mehmed'in Sûk-ı Sultânî'de Gazzazlar Çarşısı'nda dükkânı bulunmaktadır.¹¹⁸⁰ Birçok mülk sahibi olan Kapıkulu sipâhileri, doğal olarak şuf'a taleplerinde de karşımıza çıkmaktadırlar. Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Mehmed Bey, Hacı Kasım Mahallesi'nde satılan bir ev hakkında şuf'a talep etmiştir.¹¹⁸¹

Borç alıp-verdikleri de kayıtlardan anlaşılmaktadır. Dersaadet sipâhilerinden Mustafa Bey b. Mehmed, İstanbul'da Pirî Çelebi'den 7.500 akçe borç almıştır.¹¹⁸² Oldukça zengin olan bir Kapıkulu sipâhisinin ise iki köye borç verdiği görülmektedir. Akçabaad Nahiyesi'ne bağlı Tonyana (?) Köyü kethüdası Mustafa, Kara Ağaç Köyü kethüdası Veli ve köylerin ahalisinden bir grup Müslim ve gayr-i Müslim, meclis-i şer' de Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Horos Mehmed Bey'den önce 600 kuruş ve sonra da Diyarbakır'a gönderecekleri mekharilere verilmek üzere 200 kuruş olmak üzere toplam 800 kuruş borç aldıklarını ikrâr etmişlerdir.¹¹⁸³

Ticaret yapmak için mudarebe usulüyle şirketler de kurmaktadırlar. Ebnâ-i sipâhiyândan Ali Bey, Liyo v. Yor'a mudarebe usulüyle bir miktar kuruş vermiştir. Fakat Liyo, "ticâret üzere iken kâfir vilâyetinde" ölmüştür. Ali Bey de Liyo'ya verdiği parayı babasından talep etmektedir. Oğlunun bütün muhalefâtının zayi olduğunu ve sadece 200 kuruş alabildiğini söyleyen Yor ile Ali Bey'in arasında çıkan anlaşmazlıktan sonra, muslihûnun aracılığıyla 150 kuruşa anlaşmışlardır.¹¹⁸⁴ Ayrıca hayvancılık yaptıklarına dair işaretler bulunmaktadır. Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Hüseyin Bey'in 200 adet koyunu

¹¹⁷⁶ T.Ş.S., 1825, 57/2.

¹¹⁷⁷ T.Ş.S., 1821-4, 12/7.

¹¹⁷⁸ T.Ş.S., 1821-4, 31/5.

¹¹⁷⁹ T.Ş.S., 1821-4, 82/4. Mülk alan diğer Kapıkulu sipahileri için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 75/7; 92/10; 107/1; T.Ş.S., 1822, 34/4; T.Ş.S., 1824, 5/14; T.Ş.S., 1825, 31/2, 59/1; T.Ş.S., 1826, 28/1, 48/9. Mülk satanlar için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 98/4; T.Ş.S., 1822, 7/5; T.Ş.S., 1826, 54/1.

¹¹⁸⁰ T.Ş.S., 1821, 18/11.

¹¹⁸¹ T.Ş.S., 1821, 26/7.

¹¹⁸² T.Ş.S., 1821-4, 25/7. Borç alan bir diğer kapıkulu sipâhisi için bkz. T.Ş.S., 1822, 53/3.

¹¹⁸³ T.Ş.S., 1826, 36/6. Borç veren diğer kapıkulu sipâhileri için bkz. T.Ş.S., T.Ş.S., 1821, 29/9, 33/1; 1821-4, 90/4; 91/6; 100/5 T.Ş.S., 1822, 32/2.

¹¹⁸⁴ T.Ş.S., 1828, 123/13.

bulunmaktadır.¹¹⁸⁵ Ebnâ-i sipâhiyandan Kenan Bey de, Sarı Süleyman oğlu Mehmed Bey'e bir çift öküz satmıştır.¹¹⁸⁶

Bütün faaliyetlerinin yanında bürokratik görevlerin çoğunu yüksek oranda ellerinde bulundurmaları da şehirde ve çevresinde oldukça etkin olduklarını göstermektedir. Öncelikle defter kethüdalığına Kapıkulu sipâhilerinden atandığı görülmektedir. Hatta Kapıkulu sipâhilerinden Mustafa, sipâhilik ulufesi bedeli ile “20-30 seneden mütecâviz” defter kethüdalığını elinde bulundurmaktadır; fakat Ömer adlı kişinin “hilâf-ı inhâ‘ ile” kethüdalığı ele geçirmesi üzerine tekrar Mustafa'nın atandığına dair evâsıt-ı Şevvâl 1060 tarihli bir berat gönderilmiştir.¹¹⁸⁷

Ebnâ-i sipâhiyândan 6. bölükte günlük 35 akçe ulufeye mutasarrıf olan Abdurrahman, bu sene mülâzemette olması nedeniyle hizmette olmadığı için “kasr-ı yed kalmağla” Trabzon Bedesten Ağalığı'nın 1041 senesi kendisine tevcih edilmiştir. Bu görev kendisine mülâzemeti mukabili verildiği için bir sene vazifesine kimsenin müdahale etmemesi emredilmiştir.¹¹⁸⁸ Bir başka bedesten kethüdası ise sipâhiyandan Hasan'dır. Evâsıt-ı Şevvâl 1044 tarihinde kethüdalık kendisine tevcih edilmiştir.¹¹⁸⁹

Ebnâ-i sipâhiyândan 260. bölükte günlük 18 akçe ulufeye mutasarrıf olan Mehmed, bölüğün emektarlarından olup mülâzemette olduğu için ve bu sene Bağdad seferinde ve Hemedan gazasındaki hizmetleri mukabilinde “hîn-i tevzi‘de” 1041 senesinin Trabzon Eyâleti'nde vaki derbencilik hizmeti, Cemâziyye'l-evvelin 3. gününden itibaren kendisine tevcih edilmiştir.¹¹⁹⁰

Bunun yanında şehrin en önemli vakfı olan İmaret-i Hatuniyye'nin mütevelliliğini de yaptıkları görülmektedir. Dergâh-ı muallâ sipâhilerinden Mustafa, “ref” olunan İbrahim Ağa yerine, gurre-i Rebiyyü'l-ahir 1031 senesinden itibaren günlük 50 akçe ile İmaret-i Hatuniyye mütevelliliğine tayin edilmiştir.¹¹⁹¹ 10 Şa‘bân 1031 tahinde “ref”

¹¹⁸⁵ T.Ş.S., 1826, 53/1, 53/5.

¹¹⁸⁶ T.Ş.S., 1821, 29/7. Kenan Bey'in bu öküzleri tasarruf ettiği toprağı sürmek için kullandığı da düşünülebilir.

¹¹⁸⁷ T.Ş.S., 1831, 95/2.

¹¹⁸⁸ T.Ş.S., 1827, 98/2.

¹¹⁸⁹ T.Ş.S., 1828, 150/4.

¹¹⁹⁰ T.Ş.S., 1827, 99/3.

¹¹⁹¹ T.Ş.S., 1822, 69/2.

olunan Mustafa yerine de, Darü's-saade Ağa'sı İsmail Ağa'nın arzıyla ebnâ-i sipâhiyândan 42. bölükte, günlük 40 akçe ulufeye mutasarrıf olan Mehmed Hüseyin, kendi ulufesiyle müteveli tayin olunmuştur.¹¹⁹² Ebnâ-i sipâhiyândan Ahmed Ağa, gurre-i Cemâziyye'l-ahir 1039 tarihinde günlük 30 akçe ulufe ile İmaret-i Hatuniyye Vakfı'na, "ref" olunan Hüseyin Bevvâb yerine müteveli tayin edilmiştir.¹¹⁹³ Ebnâ-i sipâhiyândan 40. bölükten Mustafa Abdullah, bu sene mülâzemetten olduğu için "hîn-i tevzi'de" Hatuniyye Vakfı'nın tevliyeti kendisine verilmiş ve suret-i ruus-ı hümâyûnda verilmiş iken Mustafa Abdullah, Silahdârlar zümresinden 4. bölükte günlük 125 akçeye mutasarrıf olan Mustafa lehinde tevliyetten ferâgat etmiştir. Bunun üzerine 10 Rebiyyü'l-evvel 1041 tarihinde bir seneliğine Silahdâr Mustafa müteveli olarak tayin edilmiştir.¹¹⁹⁴ Yine Sinan Paşa Camii Vakfı'nın mütevellisi Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Abdurrahman Bey'dir.¹¹⁹⁵ Abdurrahman Bey'in vakfı "ekl" ettiği için ve vazifesi günlük 5 akçe iken o bunu kendi başına 10 akçeye çıkardığı için görevinden alındığı ve yerine Mehmed adlı kişinin günlük 5 akçe vazife ile tayin edildiği görülmektedir.¹¹⁹⁶

Mütevellilik için kimi zaman çekişmeler de olmaktadır. Degâh-ı muallâ bevvâblarından Hatuniyye Vakfı mütevellisi Mehmed, ordu-yı hümâyûna giderek ebnâ-i sipâhiyândan Mustafa adlı sipâhinin zorla mütevelliliği eline geçirdiğini, buna engel olunmasını istemiştir. Beylerbeyine ve kadıya gönderilen fermanda, bu duruma mani olunması emredilmiştir.¹¹⁹⁷

Vakıflara bağlı mukataaları da iltizâm edebilmektedirler. Ebnâ-i sipâhiyândan İbrahim Bey, İmaret-i Hatuniyye Mukataası'ndan bad-ı hevâ mukataasını 1028 senesinde, bir senesini 1.500 akçeye Derviş Beşe ile iltizâm etmiştir.¹¹⁹⁸ 1029 senesi Ramazan'ından itibaren bir senesini ise 1.500 akçeye Ali Bey iltizâm etmiştir.¹¹⁹⁹

¹¹⁹² T.Ş.S., 1822, 62/2.

¹¹⁹³ T.Ş.S., 1827, 87/3.

¹¹⁹⁴ T.Ş.S., 1827, 97/4.

¹¹⁹⁵ T.Ş.S., 1826, 56/2. Evâhir-i Zi'l-hicce 1038.

¹¹⁹⁶ T.Ş.S., 1830, 87/6. Gurre-i Rebiyyü'l-ahir 1053.

¹¹⁹⁷ T.Ş.S., 1828, 161/5. Evâsıt-ı Cemaziyye'l-evvel 1045.

¹¹⁹⁸ T.Ş.S., 1821, 38/6.

¹¹⁹⁹ T.Ş.S., 1821, 38/6.

Bu arada Kapıkulu sipâhilerinin sürekli mülkiyet ve ikbal peşinde olan kişiler olduğu düşünülmemelidir elbette. Ya da M. Akdağ'ın "sipahi zorbalарının"¹²⁰⁰ yanında hayır işi ile uğraşan Kapıkulu sipâhilerine de tesadüf edilmektedir. İmaret-i Hatuniyye Evkâfi'na bağlı, Gümüşhane'de bulunan kapan ve etrafındaki dükkânları Celaliler yakmışlar ve evâhir-i Cemâziyye'l-ahir 1031 tarihine kadar da herhangi bir tamir söz konusu olmamıştır. Ömer Bey b. Derviş Ağa, tamirine gönüllü olmuştur¹²⁰¹ ve Ömer Bey'in başka bir kayıttan Dergâh-ı âlî sipâhilerinden olduğunu anlaşılmaktadır.¹²⁰²

İmaret-i Hatuniyye Evkâfi'ndan İmaret subaşılığı da senede 1.000 akçe ile Üveys Beşe'nin iltizâmında iken ebna-i sipâhiyândan İbrahim Bey, 500 akçe ziyade ile 1.500 akçeye iltizâmı kabul eylemiş; fakat Üveys Beşe "zi'l-yed" olduğu için 1.500 akçeyi kabul etmekle eskiden olageldiği üzere subaşılığı tasarruf etmeye devam etmiştir.¹²⁰³ İbrahim Bey'in pes etmediği, bir kere daha subaşılığı almaya çalıştığı; fakat 2.000 akçe ile subaşılığın tekrar Üveys Beşe'de kaldı görülmektedir.¹²⁰⁴ Yine yukarıda zikredildiği gibi bir kısım ebnâ-i sipâhiyân şehir subaşısı olarak karşımıza çıkarken, bir kısmı bu şekilde vakıf subaşısı olmaya çalışırken, bazıları da nahiyeye subaşısı olarak görünmektedir. Örneğin Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Bali Bey, gurre-i Safer 1031 tarihinden itibaren 3 ay süreyle Akçaabad Nahiyesi'ne subaşısı olarak tayin edilmiştir.¹²⁰⁵

Kapıkulu sipâhilerinin avâriz tahririne ve toplanmasına memur edildikleri de görülmektedir. Trabzon'da bulunan kadılara gönderilen 18 Cemaziyye'l-evvel 1037 tarihli hükümde, eyâletin avârizhânelerinin nice zamandan beri "hak ve adl" üzere tahrir ve defter edilmediği, birçok köyün "muhtel ve meşût" olduğu da bilindiği için; "müstakim",

¹²⁰⁰ M. Akdağ, Kapıkulu sipahilerinin "zorbalıkları" hakkında şunları söylemektedir: "Gerçekleyin, önceleri, başlarında asî levend bölükleri olduğu halde, hiç bir yere bağlı olmadan, hattâ mal-mülk te düşünmeden, bir gün burada bir gün orada dolaşıp duran yüzlerce celâlî şefi, özellikle büyük kaçgunluk döneminde, kendilerine en uygun gelen birer bölge seçip, oranın her hangi bir kasaba, ya da köyünü kendilerine yasan (üs) yaptılar. Bu gibiler, halkın yerlerini terketmeleri sırasında, yok pahasına satmak zorunda kaldığı emlak ve tarlalarını da ellerine geçirmişlerdi. Celâlî kitlelerini idare ederken de gördüğümüz bu insanların büyük çoğunluğu Altıbölük halkından, yâni kapukulu süvarisi idi. İstanbul'da nüfuzun yeniçeriler elinde olmasına karşılık, memleket içlerinde de üstünlük, şu halde, bunlara geçmiş bulunuyordu. En az XVII. yüzyılın ortalarına kadar Türkiye'yi titreten ve zaman zaman toplanarak İstanbul üzerine yürümeye yeltenen bu sınıf, tarihte, 'sipahi zorbaları', ya da sadece, 'zorbalı' adını almışlardı." Mustafa Akdağ, "Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi", **AÜ DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 4, S. 6-7, (1966), s. 211.

¹²⁰¹ T.Ş.S., 1822, 31/3. Evâhir-i Cemâziyye'l-âhir 1031.

¹²⁰² T.Ş.S., 1822, 31/5.

¹²⁰³ T.Ş.S., 1821, 18/6.

¹²⁰⁴ T.Ş.S., 1821, 53/1.

¹²⁰⁵ T.Ş.S., 1822, 76/4.

“dindar” ve “ehl-i vukûf” olan, ebnâ-i sipâhiyândan 35. bölükteki İsmail Kur’dun bu seneki sefer-i hümâyûnda gösterdiği başarılar “mukabelesinde” avârizhânelerin tahriri kendisine tevcih edilmiştir. İsmail, maişeti için her bir haneden ikişer akçe alacaktır.¹²⁰⁶

1037 senesi avârızını toplamaya ise Silahdârlar zümresinden 223. bölükteki Mehmed Süleyman tayin edilmiştir. Avârız toplanmasında Süleyman’ın beşlüler ile bir takım sorunlar yaşadığı görülmektedir. Mehmed Süleyman, ordu-yı hümâyûna gelerek Beşlü taifesinin avârızını kendilerinin toplamak istediklerini, bunun ise reâyâyaya zulme neden olduğunu bildirmiştir. Beylerbeyine ve kadırlara gönderilen hükümde bu durumun engellenmesi ve beşlü taifesine avârızdan ne miktar tayin olunmuş ise onun verilmesi emredilmiştir.¹²⁰⁷ Dolayısıyla avârız cem‘inin şehirde bir tür politik çekişme alanı olduğu görülmektedir. Burada ister istemez avârız cem‘ edenin Silahdârândan olması ile bu karşı koymanın bir bağlantısının var olup olmadığı sorusu, yukarıda Silahdârânın genelde merkezin adamları olduğu yolundaki varsayım üzerinden akla gelmektedir. Nitekim Beşlü ağalığı İskele eminliğinin uhdesinde olduğu için ve eminliği genelde sipâh bölüğünden kişiler elde tuttuğu için üzerinde düşünülmesi gereken bir konu olarak görünmektedir. Bu dönemde iskele emini, dolayısıyla Beşlü ağasının 3 Cemâziyye’l-evvel 1038 tarihine kadar ebnâ-i sipâhiyândan Abdurrahman Bey olduğu görülmektedir.¹²⁰⁸ Dolayısıyla Silahdârândan başka genelde avârız cem‘ine memur olabildiklerini gördüğümüz ebnâ-i sipâhiyândan bir kişi olarak ve İskeleyi ve Beşlü ağalığını elinde tutan nüfuzlu bir Trabzon’lu olarak Abdurrahman Ağa’nın öncülüğünde, beşlüler silahdarân yerine avârızını kendileri toplamak istemiş olabilirler.

Avârız toplamaya memur edilen bir diğer Kapıkulu sipâhisi de Rıdvan’dır. Trabzon Sancağı’nda bulunan 625 avârizhânenin 1053 senesine mahsub olmak üzere avârız vergilerini toplamaya ebnâ-i sipâhiyândan 17. bölükte günlük 37 akçe ulufeye mutasarrıf olan Rıdvan Abdullah tayin edilmiştir. Her bir hâneden beşer kâmil gurus (ki 400 akçe olmaktadır) toplanacaktır. Rıdvan maişeti için ayrıca her hâneden 50’şer akçe toplayacaktır.¹²⁰⁹

¹²⁰⁶ T.Ş.S., 1825, 9/5.

¹²⁰⁷ T.Ş.S., 1825, 9/6. 19 Cemâziyye’l-evvel 1037.

¹²⁰⁸ T.Ş.S., 1825, 98/3.

¹²⁰⁹ T.Ş.S., 1830, 89/4.

IV. Mehmed'in tahta çıktıktan sonra Girit Seferi münasebetiyle¹²¹⁰ Trabzon'a gönderdiği hükümde, bundan önce sefer olmadıkça reâyâdan nüzul ve bedel-i nüzûl namıyla nesne alınmadığı; fakat sefer olduğunda askerın zahireleri için memâlik-i mahrûsede nüzul zahiresi ihrâc olunduğu, mesafe itibariyle uzak olup zahire nakli gerçekleştirilemeyen yerlerde ise nüzul bedeli toplanması "mu'tâd-ı kadîm" olduğu için Girit Seferi'nde vazifeli askerın zahiresi ve sair mühimmatı için birkaç seneden beri her bir avârizhânesinden beşer kuruş bedel-i nüzul toplandığı, bunun ise reâyâyâ zulm olduğu ifade edilmiştir. Lâkin "devlet ü ikbal ü saâdet ü iclâl ile" kendisinin tahta cülûsu vaki olduğu için "eyyâm-ı adalet-encamında reâyâ ve berâyâ ki vedâyi'-i Hâlikü'l-berâyâdır" diyerek vergilerini "tahfif" etmişti. Böylece geçmiş senelerde alınandan farklı olarak 1059 senesi için reâyâların durumlarına uygun bir şekilde her bir avârizhânesinden 300 akçe bedel-i nüzul toplanacaktır. Bedelleri toplamak için mübaşir tayin edilen sipâhiyândan 6. bölükte günlük 20 akçe ulufeye mutasarrıf olan Mustafa Mehmed'e de bu hususa dikkat etmesi ve kendi maişeti için her bir haneden sadece 20 akçe toplaması gerektiği ve kâtibiyye, hüddâmiyye namıyla hiçbir para talep edilmemesi özellikle vurgulanmış, kadiya da bu doğrultuda hareket edilmesini temin etmesi emredilmiştir.¹²¹¹

Cizyenin toplanmasında da karşımıza Kapıkulu sipâhileri çıkmaktadır. 1031 senesine ait cizye cem'ine ve nevyafteleri tahririne ebnâ-i sipâhiyândan fahrü'l-ayân Mehmed Bey'in memur olduğu görülmektedir.¹²¹² Nefs-i Trabzon zimmîlerinin 1032 senesi cizyesini toplamaya fahrü'l-ayân Murtaza Bey memurdur.¹²¹³ Murtaza Bey'in Silahdârlar zümresinden 154. bölükde, günlük 25 akçeye murasarrıf olduğunu ve cizyenin toplanmasına ebnâ-i sipâhiyândan 208. bölükde 8 akçeye mutasarrıf olan Hüseyin Bey'in de dâhil olduğunu bir başka kayıttan anlamaktayız.¹²¹⁴ 1033 senesi cizyesini toplamaya da

¹²¹⁰ Girit seferinin Trabzon'a etkileri hakkında bkz. K. İnan, "Trabzon Kadı Sicillerinde Girit Seferi Hakkında Kayıtlar (1648-1669)," s. 295-309.

¹²¹¹ T.Ş.S., 1831, 82/3. 19 Zi'l-hicce 1058.

¹²¹² T.Ş.S., 1821-4, 74/6.

¹²¹³ T.Ş.S., 1821-4, 101/7.

¹²¹⁴ T.Ş.S., 1821-4, 111/5. Bu kayıttaki ilginç bir durum söz konusudur. Askerî kesimden bazılarının reâyâ ile hamî-mahmî ilişkisi tesis ederek onlardan cizye toplanmasını engellemeye çalıştıkları görülmektedir. Bu doğrultuda hükümde şöyle denilmektedir: "ve hin-i cem'de müteferrika ve çavuş ve züemâ ve erbâb-ı timâr ve bölük halkı ve yeniçeri ve sair askerî tâifesinden ve ayân-ı vilâyetten bazı zî-kudret kimesnelerin çiftliklerinde ve konakları (?) yanlarında ve bağ ve bağçelerinde zimmî reâyâ var iken cizyeleri tahsiline mani' olurlar imiş ... muhâlefet itdirilmeyüb ol-makûle zimmîlerin cizyelerin hesâb-ı mezbûre tahsil iyleyesin." Sonunda ise mani olanların isimlerinin ve derneklerinin yazılarak merkeze bildirilmesi kadiya emredilmektedir. Dolayısıyla kurulan bu patronaj ilişkisinden askerî kesimin muhakkak bir takım çıkarları olabileceği düşünülebilir. Patronajın hükümdeki bağlamı vergi ile alakalı olduğu için de reâyânın merkeze

ebnâ-i sipâhiyândan 3. bölükte günlük 61 akçeye mutasarrıf olan Mehmed Turhan tayin edilmiştir. Bu dönem cizyesi padişahın “vâki’ olan cülus-ı hümâyun”u “ziyadesiyle” her bir hânedan 215 akçe hesabı üzere alınacaktır.¹²¹⁵ “Eyâlet-i Trabzon ve tetimme-i Trabzon ve tetimme-i Rize ve Of ve Sürmene defterlerine tâbî olan kefere taifesinin” cizyelerini toplamaya, ebnâ-i sipâhiyândan 109. bölükte günlük 34 akçe ulufeye mutasarrıf olan Murad b. Abdullah emin ve kâtip tayin olunmuştur. 1033 senesi cizyesinin toplanma zamanı geçmiştir ve Murad, elinde olan defter mucibince ve 50 nefer ziyadesi üzere her bir neferden 210 akçe hesabı üzere cizye toplayacaktır.¹²¹⁶ Nitekim bir başka kayıttan 1033 senesi cizye cem’inin zamanının neden geçtiğini anlamamız mümkündür. Buna göre, Trabzon muhafazasında olan yeniçeri çavuşuna gönderilen mektupta, bundan önce nefsi-i Trabzon’un harac tahririnin ebnâ-i sipâhiyândan Mehmed Bey’e verildiği, Mehmed Bey’in de bunu kendi tarafından hemşirezâdesi İbrahim subaşıya sipariş ettiği, onun da varıp zabt ve tahrir ettiği, lâkin bu zamana kadar akçe göndermediği bildirilmiştir. Bu nedenle çavuşdan Mehmed Bey’i bularak topladığı vergileri teslim ettirmesi istenmiştir.¹²¹⁷ Dolayısıyla yerleşmiş bir ebnâ-i sipâhiyân, subaşı olan hemşirezâdesi İbrahim’i ortak etmiş ve daha sonra da toplanan vergileri göndermemiştir.

Nefsi-i Trabzon’da bulunan zimmî reâyânın 1035 senesine ait cizyelerini toplamaya ebnâ-i sipâhiyândan 155. bölükte, günlük 27 akçeye mutasarrıf olan Mehmed Abdullah emin olarak ve 170. bölükte günlük 13 akçeye mutasarrıf olan Cafer kâtip olarak tayin edilmiştir. Buna göre 1573 hânenin her bir hânesinden 215 akçe hesabı üzere cizyelerini toplayacaklardır.¹²¹⁸ Nefsi-i Trabzon defterine tâbî zimmîlerinin 1038 senesine ait cizyelerini toplamaya da ebnâ-i sipâhiyândan 60. bölükte, günlük 20 akçeye mutasarrıf olan İbrahim görevlendirilmiştir. 1573 haneden 225’er akçe toplanacaktır. Toplam 3 yük 53.905 akçe toplanması gerekmektedir. Fakat cizye cemine memur olanlar bu hususta gecikmişlerdir; dolayısıyla kadıların cizye toplanması hususunda söz konusu memurlara cem’ ve tahsil ettirmesi istenmiştir.¹²¹⁹ Sürmene Kazası ve Mahmiye-i Trabzon defterine tâbî zimmî reâyânın 1039 senesi cizyesini toplamaya, ebnâ-i sipâhiyândan 112. bölükte,

ödeyeceği vergiden daha düşük bir meblağ/“vergiyi” alarak, onları merkeze karşı “koruyor” olmaları ihtimali yüksektir.

¹²¹⁵ T.Ş.S., 1822, 62/3. 28 Şa’bân 1031.

¹²¹⁶ T.Ş.S., 1822, 67/4. 19 Cemâziyye’l-evvel 1031.

¹²¹⁷ T.Ş.S., 1822, 68/1. Evâsıt-ı Rebiyyü’l-âhir 1031.

¹²¹⁸ T.Ş.S., 1823, 33/1.

¹²¹⁹ T.Ş.S., 1825, 27/2.

günlük 24 akçe ulufeye mutasarrıf olan Mustafa Mahdud emin ve Silahdârlardan 200. bölükte günlük 16 akçe ulufeye mutasarrıf olan Ali Mehmed kâtip olarak tayin edilmiştir. Buna göre, 867 hânenin her bir hânesinden 225'er akçe toplanacaktır.¹²²⁰ 1041 senesine ait cizyeyi toplamaya ise sipâhiyândan Mustafa Bey memur edilmiştir.¹²²¹ “Vilayet-i nefsi Trabzon defterine tâbi zimmî reâyânın 1044 tarihinde 1043 senesinde vaki olan” cizyelerini toplamaya “sipâhi oğulları cemaatinden 4. bölükte günlük 23 akçe ulufeye mutasarrıf olan Mehmed emin ve “cemaat-i merkumeden” 153. bölükte günlük 14 akçe ulufeye mutasarrıf Mehmed Yusuf kâtip tayin olunmuştur. Giresun'dan gayri 738 cizyehânenin her hânesinden 225 akçe toplanacaktır.¹²²² 1045 senesi cizyesinin toplanmasına ebnâ-i sipâhiyândan 24. bölükte günlük 14 akçe ulufeli Siyavuş, emin ve Silahdârândan 22. bölükde günlük 16 akçe ulufeli Süleyman Abdullah, kâtip tayin edilmiştir.¹²²³ 1046 senesi cizyesinin toplanmasına ise ebnâ-i sipâhiyândan 251. bölükte günlük 18. akçe ulufeye mutasarrıf olan Hasan Mehmed, yine 9. bölükte günlük 30 akçe ulufesi olan Abdurrahman ve Dergâh-ı muallâ yeniçeri devecilerinden bir kişi tayin edilmiştir.¹²²⁴

Gümrük emniyeti ise Kapıkulu sipâhilerinin en faal oldukları bürokratik görevdir. Evâhir-i Receb 1028'de Gümrük Mukataası'nın emini ebnâ-i sipâhiyândan Abdurrahman'dır ve onun tarafından iskele nazırı fahrü'l-ayân İshak Ağa'dır.¹²²⁵ 1029 senesi Zi'l-kadesi'nin guresinden itibaren İskele mukataasını, senesi 7 yük 69.584 akçeye ve “bedel-i kefalet ber-vech-i peşin” 100.000 akçe teslim ettikten sonra “Dergâh-ı âli çavuşlarından” Hüseyin Çavuş iltizâm etmiştir. Bundan sonra ebnâ-i sipâhiyândan fahrü'l-ayân Abdülbaki Bey, Hüseyin Çavuş'un şart-ı iltizâmı üzerinden söz konusu tarihten itibaren geçerli olmak üzere ortak olmak istemiştir. Bunun üzerine Hüseyin Çavuş, vermiş olduğu 100.000 akçenin uygun bir hesap üzerinden paylaşılması ve iltizâm şartlarının müşterek kabulü ile ortak olmayı uygun görmüştür. Neticede Hüseyin Çavuş ve Abdülbaki Bey, emniyeti ortak olarak iltizâm etmişlerdir.¹²²⁶ Hüseyin Çavuş ve Abdülbaki'nin yerine,

¹²²⁰ T.Ş.S., 1827, 89/1.

¹²²¹ T.Ş.S., 1824, 17/9.

¹²²² T.Ş.S., 1828, 102/2. 4 Ramazan 1043.

¹²²³ T.Ş.S., 1828, 148/3. 24 Receb 1044.

¹²²⁴ T.Ş.S., 1828, 166/1.

¹²²⁵ T.Ş.S., 1821, 16/5. Bir başka kayıta Abdurrahman, “kıdvetü'l-ayân” Abdurrahman Çelebi olarak ziredilmektedir (T.Ş.S., 1821, 19/7). Dolayısıyla Kuzgunzâde gibi onun da kariyerine çelebi olarak başladığı, sonra ebnâ-i sipâhiyan olduğu ve mukataayı iltizâm ettiği düşünülebilir.

¹²²⁶ T.Ş.S., 1821-4, 66/3. 2 Zi'l-hicce 1029.

evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1030 senesinde Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Ömer Bey tayin edilmiştir.¹²²⁷

Trabzon Kadısı ve Beylerbeyi Hasan Paşa'nın mektupları ve şehrin ulemâ, sulehâ ve eimme-i hütebâsı, Dersaadet'e mühürlü mahzarlar göndermiş ve Trabzon İskelesi ve tevâbii mukâtaalarının bundan önce iltizâm-ı sabıkâsından hayli noksan ile defterdâr-ı sâbık Mir Mehmed Efendi tarafından, Korucu Ahmed Efendi'ye ber-vech-i iltizâm verildiği ve bir seneden fazladır iltizâmında olduğu, evvelki senelerden daha çok gelir elde edildiği halde erbâb-ı vezâyifin vazifelerini vermekte zorluk çıkardığı belirtilmiştir. Ayrıca Korucu Ahmed'in 4 yük 60.000 akçe iltizâmını senede 50.000 akçe ziyade eden Trabzon'da sâkin ebnâ-i sipâhiyândan Abdülbaki'nin bu işe uygun olduğu ve onun iltizâmını kabul ettikleri de bildirilmiştir. Dolayısıyla mektuplar ve arzlar doğrultusunda gurre-i Cemâziyye'l-evvel 1035 tarihinden itibaren Abdülbaki Bey'in iltizâmı kabul edilmiştir.¹²²⁸

Bundan sonra ise gurre-i Cemâziyye'l-evvel 1036 tarihinde İskele mukataasını 5 yük akçeye "Dergâh-ı âlî sipâhilerinden" Mehmed Bey iltizâm etmiştir.¹²²⁹ Evâsıt-ı Zi'l-hicce 1037 tarihinde Trabzon İskelesi ve tevabii mukataasının emini ise fahrü'l-ayân Abdurrahman Bey olarak görünmektedir.¹²³⁰ Abdurrahman Bey'in daha sonraki bir kayıttan ebnâ-i sipâhiyândan olduğunu anlıyoruz. İskeleye "ber-vech-i iltizâm" emin olan ebnâ-i sipâhiyândan Abdurrahman Bey, senesi tamam olup emanetten kendi isteğiyle çekilmiştir. Bunun üzerine 3 Cemâziyye'l-evvel 1038 tarihinde "ber-vech-i emanet kibel-ı şer' den Mahmiye-i Trabzon sâkinlerinden Ahmed Beşe b. Mustafa'ya, "müstakil emin" gelinceye dek kâtib defterini zabt ve tasarruf eylemek üzere temessük verilmiştir. İki ay sonra da emin Ali Bey gelmiş ve vazifeyi devralmıştır.¹²³¹ Nitekim Silahdârlar zümresinden 99. bölükte, günlük 28 akçeye mutasarrıf olan Ali Abdurrahman ve ebnâ-i sipâhiyândan 234. bölükte, günlük 11 akçe ulufeye mutasarrıf olan Rıdvan Abdullah, bölük emekdarlarından olmanın yanında bu seneki Erzurum seferinde gösterdikleri yararlılıklar nedeniyle, gurre-i Cemâziyye'l-evvel 1038 tarihinden itibaren Trabzon ve tevâbii

¹²²⁷ T.Ş.S., 1821-4, 116/4.

¹²²⁸ T.Ş.S., 1823, 23/1.

¹²²⁹ T.Ş.S., 1825, 6/1.

¹²³⁰ T.Ş.S., 1825, 30/3. Evâhir-i Receb 1028'de İskele emini olarak gördüğümüz Abdurrahman Bey ile muhtemelen aynı kişidir.

¹²³¹ T.Ş.S., 1825, 91/3.

mukataası kendilerine tevcih olunmuştur.¹²³² Bundan sonra evâsıt-ı Şa‘bân 1038 tarihinde, Rıdvan b. Abdullah “hüsn-i ihtiyarıyla” mukataadan Ali Bey lehine ferâgat etmiştir.¹²³³

Trabzon İskelesi Mukataası senede 5 yük akçe üzere Ali Bey uhdesinde iltizâmda iken senesi tamam olunca mukataadan feragat etmiş ve iltizâm ile talibi olmadığı için mukataa, iltizâm ile talibi çıkıncaya kadar Beylerbeyi Ömer Paşa tarafından, “marifet-i şer‘le ber-vech-i emanet”, 8 Cemâziyye’l-ahir 1039 tarihinde Ahmed Beşe’ye verilmiştir. 20 Zi’l-kade 1039 tarihine kadar beş buçuk ay mukataayı kâtip defteri ile zabt etmiştir. Bundan sonra ise emin-i cedid Ömer Bey, “üslûb-ı sâbık” üzere iltizâm ile 5 yük akçeye tayin olunmuş ve Ahmed Beşe’nin muhasebesi görülmüştür.¹²³⁴ Cemâziyye’l-ahir 1040 tarihinde, ebnâ-i sipâhiyândan 3. bölükte günlük 20 akçe ulufeye mutasarrıf olan Hasan Osman ve yine sipâhiyândan 161. bölükte günlük 24 akçeye mutasarrıf olan Ali Abdullah emin tayin edilmişlerdir.¹²³⁵ Ebnâ-i sipâhiyândan 86. bölükte 25 akçe ulufeye mutasarrıf olan Mustafa Mehmed, bölüğün emekdarlarından olduğu ve Hemedan gazasında ve Bağdad muhasarasında oldukça önemli hizmetleri olduğu için Trabzon Gümrük Mukataası’na 25 Cemâziyye’l-evvel 1040 tarihinde iltizâm üzere emin tayin edilmiştir.¹²³⁶

Ebnâ-i sipâhiyândan 7. bölükteki Murad (?) Abdullah bu sene mülâzemetten olup “hîn-i tevzi‘de” Trabzon İskelesi Mukataasının 1041 senesi kendisine tevcih olunmuş ve ruus-ı hümâyûnda verilmiş iken, Silahdârlar zümresinden 130. bölükte günlük 22 akçe ulufeye mutsarrıf olan Hasan Mustafa’ya ruus verip kendi isteğiyle ferâgat etmiştir. Bunun üzerine Hasan’a suret-i ruus-ı hümâyûn verilmiş ve Hasan bunun gereği olan beratı rica etmiştir. Böylece mukataanın “kadimisi iltizâmı” senede 5 yük olduğu için bu bedel üzerinden Hasan bir seneliğine emin tayin edilmiştir.¹²³⁷

Silahdarlar zümresinden 7. bölükte Ali Hacı Bektaş’a, Trabzon İskelesi Mukataası’nın 1041 senesi havalelik hizmeti tevcih olunmuştur; fakat Bektaş, yine aynı zümreden 11. bölükte günlük 31 akçeye mutasarrıf olan Murtaza Musa lehinde görevinden kendi isteğiyle feragat etmiştir. Bunun üzerine Murtaza Musa, bir seneliğine Gümrük

¹²³² T.Ş.S., 1825, 98/3.

¹²³³ T.Ş.S., 1826, 23/1.

¹²³⁴ T.Ş.S., 1827, 12/1, 12/2, 15/12.

¹²³⁵ T.Ş.S., 1827, 93/1.

¹²³⁶ T.Ş.S., 1827, 93/3.

¹²³⁷ T.Ş.S., 1827, 98/1.

Mukataasının mal-ı mirî tahsilinde havalelik hizmetinde olmak üzere bu vazifeye tayin edilmiştir.¹²³⁸ Sipâhiyândan 86. bölükte günlük 15 akçeye mutasarrıf olan Mustafa Mehmed Kuzgun'da, 1042 Muharrem'i guresinden senenin sonuna kadar İskele emini olarak atanmıştır.¹²³⁹

Mukataanın gurre-i Muharrem 1050 tarihinde 3 senesi bir tahvil olmak üzere sipâhiyândan Mehmed'e iltizâm edildiği görülmektedir. Gurre-i Receb 1052 tarihinde ise 50.000 akçe peşin ile 3 senesi bir tahvil olmak üzere ve senesi 6 yük akçeye ebnâ-i sipâhiyândan 115. bölükte günlük 15 akçeye mutasarrıf olan Mustafa'ya iltizâm edilmiştir.¹²⁴⁰ Gurre-i Receb 1057 senesinde, 3 senesi bir tahvil olmak üzere, senesi 6 yük akçeye Trabzon Gümrüğü ve İhtisab ve Pencik ve Dellaliye ve Şem'hane ve Mizân-ı Harîr Mukataası ebnâ-i sipâhiyândan 8. bölükte günlük 40 akçe ulufeye mutasarrıf olan Mehmed tarafından iltizâm edilmiştir.¹²⁴¹ Gurre-i Şevvâl 1058 tarihinde, Gümrük Mukataası eminiğine senesi 615.000 akçeye olmak üzere ebnâ-i sipâhiyândan 9. bölükte, günlük 45 akçe ulufesi olan Abdurrahman, ref' olunan Mehmed yerine tayin edilmiştir. Ebnâ-i sipâhiyândan Abdurrahman Bey, Mehmed Ali Çelebi'yi mukataayı zabt ve kabza vekil eylemiş ve Zi'lhicce'nin 3. gününden 1059 senesi Saferi'nin 6. gününe kadar 56 gün Mehmed Ali iskeleyi zabt etmiştir. Daha sonra iskelenin bu zaman zarfındaki muhasebesi görülerek Abdurrahman Bey iskeleyi tekrar devralmıştır.¹²⁴² Gurre-i Şevval 1059 tarihinde, 134.608 akçe ziyade ile tekrar ebnâ-i sipâhiyândan Mehmed Ağa, 3 senelik tahvilini tamamlamak için 2 sene daha gümrük eminiğini Beşlü Ağalığı ile iltizâm etmiştir.¹²⁴³

Bunun yanında gümrük mukataası mülhakâtından ihtisâb mukataasının da ebnâ-i sipâhiyân tarafından iltizâm edildiği müşahede edilmektedir. Kadıya ve Trabzon İskelesi Gümrük Mukataası emini Abdurrahman Bey'e evâhir-i Rebiyyü'l-evvel 1028 tarihinde gönderilen hükümde, Trabzon İskelesi Gümrük Mukataası mülhakâtından ihtisâb mukataasını, 2.000 akçe ziyade ile Dergâh-ı âlî sipâhilerinden Mustafa Bey'in senede 58.000 akçeye iltizâm ettiği ve Erzurum Hazinesi'ne bu meblağı teslim ettiği

¹²³⁸ T.Ş.S., 1827, 84/12.

¹²³⁹ T.Ş.S., 1824, 84/5.

¹²⁴⁰ T.Ş.S., 1829, 40/1.

¹²⁴¹ T.Ş.S., 1831, 84/2.

¹²⁴² T.Ş.S., 1831, 26/10. Abdurrahman Bey'in Kireçhane Köyü'nde bir evi ve asmalı mülkü vardır. Bunları 50 kuruşa Todori'ye satmıştır. T.Ş.S., 1831, 26/12.

¹²⁴³ T.Ş.S., 1831, 84/2.

bildirilmiştir.¹²⁴⁴ İhtisâb ve dellaliye mukataası, 1029 Şab‘ânı’nın guresinden itibaren senesi 65.000 akçeye iltizâm üzere Abdülbaki Bey’e verilmiştir ve o da her ay Trabzon İskelesi mukataası emini Ömer Beşe ve havalesi Mustafa Bey ile “haklaşub” üzerine düşeni yapmıştır. Fakat Kazak saldırısı yüzünden denizden gelmeyen tüccarların korkması nedeniyle mukataa bir nakid sıkıntısına düşmüştür ve Abdülbaki Bey “kasr-ı yed” etmiştir. Bunun üzerine başka birilerinin de bulunamaması nedeniyle, 10.000 akçe noksan ile senesi 55.000 akçeye Abdülbaki Bey 1029 senesi Zi’l-kadesinin guresinden itibaren mukataayı yine iltizâm etmiştir.¹²⁴⁵ İhtisâb ve dellaliye mukataasını iltizâm eden bir diğer Dergâh-ı âlî sipâhisinin de Mustafa Bey olduğu görülmektedir.¹²⁴⁶

Netice itibariyle her türlü yerleşme aslında hükümdarın “temsili kamusu”ndan ayrı bir iktidarın ortaya çıkmasına işaret ediyordu. Burjuva kamusalılığının da önemli bir yönü kraldan ayrı bir iktidar vücuda getirmeye başlamaları idi. Bu kamusalılığın görünür olduğu yer ise şehirler idi.¹²⁴⁷ Yani şehirler sarayın yanında ve ona karşı bir kamusal alan hüviyeti kazanıyordu. Trabzon sâkinlerinden olan yukarıda zikredilen hassa ordusu mensupları da Trabzonla olan bağlantıları doğrultusunda, şehrin hemen her yerine yayılmış ve gerek ayân içerisinde gittikçe artan nüfuzları gerekse bürokratik mekanizmalarda kendilerine edindikleri yer münasebetiyle şehre dair bir iktidar teşekkül ettirmeye başlamışlardı. Avrupalı burjuvalardan farkları ise (bakış açısına göre üstünlükleri olarak da görülebilir) onlar gibi bir kısım devrimlerle siyasal bir güç edinmek zorunda kalmamaları olarak görülebilir. Nitekim hükümdarın kamusalılığı içerisinde zaten kendilerine yer edinmiş olan bu grup, buradan hareketle kendi hâkimiyet alanlarını ortaya koyarak, büyük devrimlere ihtiyaç hissetmeden para ekonomisinin de sağladığı bir kısım avantajlarla Trabzon’u kendi kamusalılıklarının mekânı haline getirmeye başlamışlardır.

Henüz kesin bir hüküm vermek imkân dâhilinde olmasa da, yerli ebnâ-i sipâhiyânın yanında bir kısım Silahdârânın merkezden atanarak taşrada onun iktidarını temsil ettiğine dair yukarıda zikredilen izlenim de, I. Bölümde ifade edilen devlet kavramının değişimine uygun bir yapı arz etmektedir. Kavramın hükümdarla olan bağlantısının yanında ondan ayrı bir tüzel anlamın da bilhassa 17. yüzyılda ortaya çıkmaya başlaması, bu çekişmenin bir

¹²⁴⁴ T.Ş.S., 1821, 48/3.

¹²⁴⁵ T.Ş.S., 1821-4, 54/5.

¹²⁴⁶ T.Ş.S., 1821-4, 127/4. Gurre-i Cemâziyye’l-evvel 1029.

¹²⁴⁷ Hükümdarın temsili kamusundan ayrı bir şehir kamusalılığı oluşumu hakkında bkz. Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s. 98-116.

göstergesi şeklinde telakki edilebilir. Ayrıca hükümdarın iktidarının şehirler üzerindeki kavramsal boyutunu teşkil ettiğini düşündüğümüz “mahrûse” ve “mahmiye” kavramlarının, 17. yüzyılın ikinci yarısına doğru “medine” lehine tabir yerinde ise güç kaybetmeye başlamaları ve 18. yüzyılda hemen hiç görünmemeleri de bu bağlam ile uygunluk azetmektedir. Fakat bu hususun daha açık ve somut bir şekilde ortaya konulabilmesi için kavram tarihi perspektifinden 17. yüzyılın ikinci yarısındaki ve 18. yüzyıldaki Trabzon’un da incelenmesi gerekmektedir. Ayrıca Osmanlı coğrafyasındaki diğer şehirler ile bu bağlamda kurulabilecek bağlantılar da bulunması, bugün için sadece şehir olarak anladığımız “medine”nin, bilhassa 18. yüzyıldaki “zafer”ini anlamlandırmakta oldukça önemli olacaktır.¹²⁴⁸ Yani geleneksel olarak hükümdarın iktidarını temsil eden “mahmiye”, “mahrûse” ve “medine” kavramlarından “medine”nin öne çıkmasının, hükümdarın kamusallığından başka bir kamusalığın mekânını imleyip imlemediği tam anlamıyla ortaya konabilecektir. Böylece “medine” kavramının 16. ve 17. yüzyıldaki benzerine göre modern ya da modernleşen bir kavram olup olmadığı anlaşılacaktır. Bu

¹²⁴⁸ Bruce McGowan’ın “Ayanlar Çağı” olarak nitelendirdiği 18. yüzyılda (Bruce McGowan, “Âyanlar Çağı”, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, C. 2, (Ed. Halil İnalçık-Donald Quataert), İstanbul: Eren Yayınları, 2004, s. 761-884.) ayânlar ve “medine” arasındaki ilişkiyi bu bakış açısından okumak meseleyi anlamlandırmakta faydalı olabilir. Nitekim ayânların şehirlerde edinmiş oldukları konumun “mahrûse”nin “medine”ye dönüşümünde bir katkısı olduğunu düşünmek oldukça mantıklıdır. Kendi kamusalıklarını kuran ayânların, J. Habermas’ın burjuva kamusalığının kurumlarını ikame ettiğini söylediği şehirlerde (Habermas, **Kamusalığın Yapısal Dönüşümü**, s. 103.), bir kısım farklılıklar ile de olsa kendi kamusalıklarının kurumlarını kurup kurmadıklarını takip etmek önemli sonuçlara götürebilir. (Trabzon’da Necmeddin Aygün’ün yerinde tespitiyle 1730’dan önce şehir idaresi ve vergilerin toplanmasında görev alanlar genelde bölükbaşı, sipahi, beşe ve çavuş gibi unvanlara sahip kimseler iken 1730’lardan sonra bu görevlerde zâde unvanlı şahısların yoğunluğu söz konusudur. Bu aileler şehrin idaresinde söz sahibi olup, Trabzon mahkemesinde görülen her işte bunların şahitliklerine veya görüşlerine başvurulur hâlde gelinmiştir. Yine bu aileler şehirdeki en iyi tarım alanlarını ve seyifiye yerlerini de elde etmişlerdir. Necmettin Aygün, “XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Üçüncüoğlu Ömer Paşa ve Muhallefatı”, **Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, S. 7, (2009), s. 43). Ayrıca J. Habermas’ın bu süreci bilhassa 18. yüzyıla tarihlemesi de benzerliğin bir diğer yönünü göstermesi bakımından manidardır. Nitekim K. Karpat, 18. yüzyıl ayânını izah ederken onları modernleşmeye giden sürecin bir yönü olarak ele almaktadır. Ona göre ayânların refahları, toprak mülkiyeti, tarımsal ürünlerin alınıp satılması, bunların yanında toprak sahipliği ile el ele giden vergi toplama imtiyazı üzerine kurulmuş görünür. Tarım ürünleri için Avrupa’nın artan talebi, görece serbest ticaret ve tarımsal sermayenin birikimine imkân veren hükümet politikası, bu grubun yükselişinin arkasındaki ana etken gibidir. Bu dönem ayânı tayinle belli bir göreve gelen kişilerden daha çok zengin insanlar olarak değerlendirilmelidir. Sonuçta, 18. yüzyılın ayânları yalnızca devlet görevlileri değildir, aynı zamanda toplumsal konumlarını ekonomik başarılarına borçlu bireylerdir. (Karpat, **Osmanlı Modernleşmesi**, s. 71. K. Barkey için de ayânlar, özel teşebbüslerin ve etniseteler arası ilişkilerin geliştirilmesi; ayrıca cemaatlerine, işgücüne, onlara bağlı daha alt seviyedeki eşraf ailelerine yatırım yapılması yoluyla bölgelerinde organik ve o topraklarda yetişmiş bir modernlik kazandırmışlardır. Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu**, s. 341). Bu toplumsal konumları ise merkezin gözünde, onları, otoritesine meydan okuyan “asiler” olarak değerlendirmesine neden olmuştur. I. Abdülhamid devrinde merkezini otoritesi birkaç şehir ve onların etrafındaki bölgelere indirgenmiştir. Yine de ayânlar fiili özerkliklerinden ödün vermemekle beraber, hem para hem de asker sağlamışlar, İmparatorluk da çökmemiştir. 1806 Rus Savaşı temelde ayân ordularınca yürütülmüştür. Ana sorun merkeze itaatsizlik değil, ancak yönetimin ayânların taşra üst sınıflarını temsil ettiği bir yeni toplumsal düzeni kabul edip etmemesidir. (s. 74). Bizce bu yeni toplumsal düzen ve “medine” arasında bir bağ kurmak da mümkündür.

noktada oldukça spekülâtif olsa da ifade etmek gerektiğini düşündüğümüz bir husus, 19. yüzyılda, “civilisation” kavramının Arapçadaki tam karşılığı olan temeddün yerine, Arapça’da herhangi bir karşılığı olmayan medeniyet kelimesinin türetilmiş olmasının, “medine”nin bu yeni anlamıyla bir ilgisinin olup olmadığıdır. Bu sorunun cevabı için ise daha çok araştırmaya ihtiyaç vardır.¹²⁴⁹

Bu yolda devlet kavramındaki değişimin, “medine” kavramının 18. yüzyıldaki “zaferi”nin ve Trabzon’un hükümdardan ayrı bir kamusalığa sahne olduğunun şimdilik en iyi gözlenebildiği husus ise, “sahib-i devlet” olarak beylerbeyilerin yapılarında meydana gelen gelişmedir.

3.11. “Sahibü’-d-Devlet ve’l-İkbâl” Trabzon Beylerbeyileri

Mustafa Nuri Paşa’nın, I. Bölümde de işaret edildiği üzere, Kanuni zamanından itibaren sadrazamların iktidarlarının artmaya başlaması hususunda ifade ettiği bir husus, gerçekten Osmanlı bağlamında geleneksel dönemde ve modern döneme geçişte iktidarın hangi anlama geldiği noktasında önemli bir ipucu temin etmektedir. Buna göre, İbrahim Paşa ve ondan sonraki sadrazamlar, giderek hükümdardan ayrı bir iktidar vücuda getirmeye başlamışlardı ve hatta artık kendilerine “sahib-i devlet” deniliyordu.¹²⁵⁰ İşte geleneksel olarak temeddün ekseninde kurulan sosyo-politik yapının sahib-i devlete (padişaha) işaret eden meşruiyet zinciri, bir başka sahib-i devletin ortaya çıkışı ile farklı bir

¹²⁴⁹ İlk defa Sadık Rıfat Paşa tarafından 1838’lerde kullandığını bildiğimiz medeniyet kavramı (usûl-i me’nûsiyet ve medeniyet) hakkında Tuncer Baykara şunları yazmaktadır: “Medeniyet kelimesi(ni) daha kesin şekilde Bianchi’nin Fransızca-Türkçe sözlüğünün 1843 baskısında görüyoruz. O, Arapça harfleriyle ‘medeniyet’ diye yazdığı bu kelimeyi Latin harfleriyle **modoniit** biçiminde belirlemiştir. Latince ‘civitas’ yani ‘şehre ait’ gibi, şehir manasındaki ‘medenî’yi hatırlattığından bu kelime çabuk tutunarak 1845’lerden sonra yaygınlaşmıştır. 1850’lerden sonra sözlüklere de girmiş ve bilhassa 1860’lardan sonra ‘sivilizasyon’ kelimesinin de yerini almıştır. Bu devirdeki Türkçe sözlüklerindeki mânâsı da dikkate değer olup, Muntehâbat-ı Lugat-i Osmaniye’ye göre ‘şehrîlik, şehri olmak’ mânâsındadır. (Tuncer Baykara, **Osmanlılar’da Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar**, İzmir: Akademi Kitabevi, 1999, s. 31). Bu noktada sadece şunu hatırlatmak istiyoruz: Temeddün de aslında doğrudan şehre gönderme yapan bir kavramdır. Fakat onun gönderme yaptığı şehir, hükümdarın iktidarının oldukça meşru ve her yönü ile görünür olduğu bir şehirdir. Dolayısıyla salt “şehrîlik” üzerinden düşünülecekse temeddün de bunu karşılama kapasitesine sahiptir. Fakat medeniyetin kastettiği şehir ile temeddünün ifade ettiği şehir, bızce oldukça farklıdır ve üretilerek tercih edilen medeniyet kavramı, büyük ihtimalle yeni bir anlam kazanmış olan “medine” ile ilişkilidir.

¹²⁵⁰ Nitekim hükümdarın sarayının yanında önce Bâb-ı Âsâfi’nin, sonra Bâb-ı Âli’nin ortaya çıkması ve 19. yüzyılda Osmanlı denilince akla Bâb-ı Âli’nin gelmeye başlaması, devlet kavramının değişimini anlamakta oldukça işlevsel bir somut temel sağlamaktadır. Bâb-ı Âli hakkında bkz. Carter V. Findley, **Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbiâli (1789-1922)**, (Çev. Latif Boyacı-İzzet Akyol), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

evreye giriyordu. Nitekim bir diğer sahib-i devlet olarak ise beylerbeyilerin ortaya çıkışı, meşruiyet zincirindeki değişimin eyâletlerdeki görünümünü temsil ediyordu.

“Eyâlet” kavramı, H. İncalcık’ın gösterdiği gibi 16. yüzyılın sonunda, büyük ihtimalle 1591 yılında ortaya çıkmıştır.¹²⁵¹ Beylerbeyi görev bölgesi için kullanılan terim “beylerbeyilik” ve genel olarak idarî bölge manasında “vilâyet” iken, böyle bir kavramın ortaya çıkmasını M. Kunt, yönetimde de bir değişikliğin ortaya çıktığı şeklinde değerlendirmektedir. “Eyâlet”, 16. yüzyıl boyunca özellikle Diyarbekir Beylerbeyliği bünyesinde görülen özel durumlu Kürd beyleri bölgeleri için kullanılmaktadır. Bunu temel alan M. Kunt, “eyâlet” teriminin “sancak ya da vilâyet teriminden daha fazla bölgesel otonomi ifade ettiğini kabul edebiliriz” demektedir.¹²⁵² Nitekim bilhassa sancak tevcih defterleri üzerinden gerçekleştirdiği prosopografi çalışmasında, il yönetiminde sancaktan eyâlete doğru bir gelişimin yaşandığını göstermiştir. Böylece “1630’larda devlet ülkeyi 16. yüzyıldaki gibi 300 kadar sancak olarak değil, 40 kadar eyâlet olarak görmektedir.”¹²⁵³ Bunda ise 16. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen gelişmelerin önemi büyüktür.¹²⁵⁴ Bu dönemde meydana gelen enflasyonist baskıdan da gelir seviyelerini arttırarak çıkan beylerbeyilerin, 16. yüzyılda ümeranın asıl gelir kaynağı haslar iken, dirliklerin çiftliğe dönüşmesi ile “resmi” gelirlerin kısmen “özel” gelire dönüşmesinin yanı sıra, 16. yüzyılda da varlığını bildiğimiz bir kısım “özel” gelirlerinin iyice arttığını görüyoruz. Nitekim gerek sancakbeylerinin gerekse beylerbeyilerin dış ticarete girdikleri ve ziraî yatırımlar yaptıkları bilinmektedir. Böylece M. Kunt’a göre, hem merkezin desteği ile hem de beylerbeyilerin kendi faaliyetleri ile gelirleri artan paşalar, beylerbeyi atamalarında sıkça vurgulanan “mükemmel kapıları” ile devletin ülkedeki karışıklıkları bastırmak ve tekrar oluşmalarını önlemek için güvenmeye başladığı aslî unsur olmuşlardır.¹²⁵⁵

Beylerbeyilerin kapıları ile birlikte öne çıkmalarında timâr sisteminde yaşanan değişimlerin de büyük rolü olmuştur.¹²⁵⁶ Bilindiği üzere merkezden sefer emrini alan beylerbeyiler, sancak beylerine bunlar da alaybeylerine bu emri bildirirler; böylece

¹²⁵¹ Halil İncalcık, “Eyalet”, **D.İ.A.**, C. 11, İstanbul, 1995, s. 548-550.

¹²⁵² Kunt, **Sancaktan Eyalete**, s. 28.

¹²⁵³ Kunt, **Sancaktan Eyalete**, s. 116.

¹²⁵⁴ Bu gelişmeler hakkında kısaca bkz. Öz, **Osmanlı’da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları**, s. 38-54.

¹²⁵⁵ Kunt, **Sancaktan Eyalete**, s. 117.

¹²⁵⁶ Timâr sistemi hakkında genel olarak bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Timâr”, **İ.A.**, C. 12/1, İstanbul, 1979, s. 286-333.

sipâhilerin belirlenen yerde toplanması sağlanırdı. Cebelüleri ile önemli bir yekûna ulaşan timârlılar, geleneksel Osmanlı askerî yapısının en önemli muharip sınıfını meydana getirmekteydiler. Bunun yanında barış zamanında da toprağın işlenmesinden ve bölgelerindeki asayişten sorumlu idiler. Dolayısıyla ehl-i örfün önemli bir bölümünü teşkil eden sipâhiler, sadece askerî bir birlik olmanın ötesinde, hem sosyo-ekonomik hem de sosyo-politik bir unsur olarak geleneksel İmparatorluğun en önemli bileşenlerinden birini teşkil ediyorlardı. İşte bu çok yönlü insan kaynağının 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren öneminin azalması üzerine, bunların yerini vezir ve beylerbeyilerin kapıları almıştır.¹²⁵⁷ Bu noktada şer'îye sicillerinde karşılaştığımız bir hususa temas etmeden geçmenin, beylerbeyilerin durumlarını yeterince anlamakta engel teşkil edeceğini düşünüyoruz. Bu nedenle öncelikle, sicillerde karşılaştığımız ehl-i örf ifadesi ile genelde beylerbeyi adamlarının kastediliyor olması üzerinden kısaca beylerbeyi kapılarına temas edeceğiz.

3.11.1. Erbâb-ı Timârdan Beylerbeyi Kapılarına

Ehl-i şer' ve ehl-i örf olarak ikiye ayrılan Osmanlı yönetici zümresi içerisinde, ümera olarak adlandırılan ehl-i örf ile ehl-i şer' arasındaki dengenin taşradaki somut göstergesi kadı ve beylerbeyi arasında kurulmuş olan denge idi. Bu noktada "klasik" dönem itibarıyla ehl-i örf içerisinde önemli bir yeri olan timârlı sipâhiler, sancakbeyi ya da beylerbeyine bağlı olmakla birlikte, onların kapıları gibi beylerbeyine/sancakbeyine organik bağlarla bağlanmış bir grubu temsil etmiyordu. Yani timârlı sipâhiler, mirî araziye hükümdar adına tasarruf eden ve bu doğrultuda orduya hem kendisi hem cebelüleri ile katılması gereken, aslında doğrudan hükümdara bağlı birlikleri teşkil ediyorlardı. Nitekim beylerbeyiler yaptıkları timâr tevcihlerini merkeze bildirmek zorundaydılar. Hâlbuki 1529 yılından itibaren beylerbeyiler timâr tevcihlerini merkeze sormadan yapmaya

¹²⁵⁷ A. Özcan, bu kapıları "saruca-sekban ve levend gibi derme çatma nizamsız kuvvetler" olarak nitelendirmektedir. (Özcan, "Osmanlı Askerî Teşkilâtı", s. 352). Bu noktada M. Kunt'un 17. yüzyılda devletin beylerbeyi kapılarına güvenerek eyâletleri idare etmeye çalıştığı yolundaki tezi ile bir uygunsuzluk söz konusudur. Yine atama beratlarında sıklıkla rastlanan "mükemmel kapılar" ile "derme-çatma nizamsız kuvvetler" arasında da bir çelişki görünmektedir. Bu nedenle bizce 16. yüzyılın ikinci yarısında ve 17. yüzyılda savaş stratejisinde meydana gelen değişimler bağlamında "kapılar" konusunun tekrar değerlendirilmesi gerekmektedir. (17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın ilk yarısında beylerbeyiler ve kapıların seferlerdeki durumu için bkz. Öztürk, **Savaş ve Trabzon**, s. 47-54). Osmanlı'daki kapıların, çağdaşı Avrupalı kapılar ile karşılaştırılabileceğine dair de bir kısım öneriler getiren araştırmacılar vardır. Bilhassa ticarî kapasite ve bir polilik iktidar odağı olarak kapıların, Venedik ve Floransa'daki ekâbir kapıları için geliştirilmiş paradigmalara değerlendirilebileceğini işleyen bir çalışma için bkz. Palmira Brummet, "Osmanlıları Akdeniz Dünyasına Yerleştirmek: Ekâbir ve Kapılar Meselesi", **Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağanı**, (Der. Donald Quatert-Baki Tezcan/Çev. Aytek Sever), Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, 2012, s. 105-124.

başlamışlardı.¹²⁵⁸ Bu noktada *Kitâb-ı Müstetâb* yazarının da işaret ettiği gibi birçok timâr, ekâbir kapılarına verilmişti.¹²⁵⁹ Timârların “klasik” dönemde de, icmâl defterlerinde ve ruznamelerde görüldüğü gibi, ümera kapıları mensuplarına doğrudan verildiği bilinmektedir. Örneğin Hersek’te 1500 civarında, 21 ayrı bey, paşa ve ağa adamlarının, oğullarının ve akrabalarının elinde 35 dirlik bulunmaktadır. Fakat M. Kunt’un belirttiği gibi, 17. yüzyıldaki durumun farklılığı, ümera adamlarına dirlik verilmesinden değil bu gibi dirliklerin sayıca çok artmış olmasından kaynaklanmaktadır.¹²⁶⁰ Nitekim bizce bu durum nitelik bakımından bir farklılığı meydana getirmiştir. Bilindiği üzere Kanuni döneminde 1541 yılında Macaristan’ın fethinden önce yaklaşık 90.000 kişilik potansiyel güce sahip bir timârlı ordusu bulunmaktadır. 17. yüzyıla gelindiğinde, 1631 tarihinde, kılıç timâr sayısı yaklaşık 106.000 idi.¹²⁶¹ Fakat kılıç timârları temsil eden bu sayı, potansiyel gücü temsil etmemekteydi. Nitekim bu durumun Trabzon’daki görünümünü ortaya koymak, timârların geçirmiş olduğu değişimi anlamakta faydalı olabilir.

Evâsıt-ı Receb 1040 tarihli bir kayıta, Trabzon Eyâleti’nde bulunan timâr ve zeâmetin toplam bedelinin 20 kere 100.000 akçe olduğu görülmektedir.¹²⁶² Bunu kılıç timâr üzerinden bir hesap ile bölersek yaklaşık 666 adet toplam kılıç timâr olduğu söylenebilir. Hâlbuki koyunyünü bahası tevzi edilen kaydımızda timâr erbâbının sayısı 160 olarak zikredilmektedir.¹²⁶³ Kapıkulu sipâhilerinin sayılarının 15 olarak çok düşük verilmesini hesaba katarak, koyunyünü tevziinin reel sayıyı vermediğini kabul etsek bile, yine de kılıç timâr sayısı ile erbâb-ı timâr arasında önemli bir farklılık olduğu söylenebilir. Bunun yanında 20 kere 100.000’inde de reel geliri yansıtmadığı bilinmemektedir.

Trabzon’daki erbâb-ı timârın bedellerini veremeyeceklerini konu edinen bir hükümde, Trabzon’daki timâr sahipleri zikredilmektedir. Buna göre müteferrika,¹²⁶⁴

¹²⁵⁸ Özcan, “Osmanlı Askerî Teşkilâtı”, s. 352.

¹²⁵⁹ Hatta ona göre: “... Şimdi ise vüzerâ hademeleri değil, ketühudâlarının hademeleri ve köleleri seyislerine varıncaya değin birer ism tesmiye eylemişler ve bunca ze’âmet ve timârları birer tarîk ile berât itdirüb ve sepetlerine koyub tasarruf iderler...” *Kitâb-i Müstetâb*, s. 39.

¹²⁶⁰ Kunt, *Sancaktan Eyalet*, s. 100-101.

¹²⁶¹ Rhoads Murphey, *Osmanlı’da Ordu ve Savaş 1500-1700*, (Çev. M. Tanju Akad), İstanbul: Homer Kitabevi, 2007, s. 60-63.

¹²⁶² *T.Ş.S.*, 1827, 28/7.

¹²⁶³ *T.Ş.S.*, 1828, 112/1. Evâhir-i Receb 1044.

¹²⁶⁴ Degâh-ı Âli müteferrikalarından Ali’nin Trabzon Sancağı’nda mutasarrıf olduğu zeâmetten Akçaabad Nahiyesi’nde Divarsın (?) Köyü’ndeki ve gayrideki 7400 akçe hissesine “aherden” Mustafa adlı kişi müdahale etmiştir. *T.Ş.S.*, 1824, 76/3.

çavuş,¹²⁶⁵ Divân-ı hümâyûn¹²⁶⁶ ve defter-i hakanî kâtipleri,¹²⁶⁷ çavuş ve çavuşzâdeler, züemâ ve erbâb-ı timârın Trabzon'da mutasarrıf oldukları timârlarının 1034 senesindeki bedellerini vermeye iktidârları olmadığı merkeze bildirilmiş; dolayısıyla bu sene için onların timâr bedellerinin yarısını vermelerine hükmedilmiştir.¹²⁶⁸ Bu kayıttan açıkça anlaşıldığı üzere timâr tasarruf edenler savaşa gitmek yerine timâr bedeli ödemektedirler. Nitekim seferde görevli olan zeâmet sahipleri, hükümdara sundukları arz-ı hâl ile bedel ödemekten kurtulabilmekteydiler. Divân-ı hümâyûn kâtiplerinden Ali'nin Yomra Nahiyesi'nin bir kısım köylerinde 55.000 akçelik zeâmeti bulunmaktadır. Kendisi Bağdat seferinde hizmette olduğu için zeâmatinden bedel talep olunmaması bağlamında arz-ı hâl sunmuştur. Padişah tarafından kabul edilen bu istek neticesinde, Kâtip Ali'nin zeâmetinden bedel talep olunmamıştır.¹²⁶⁹ Bunun yanında sefere gidip yoklamalarda hazır bulunarak üzerine düşen görevleri yapan timâr sahiplerinin isimleri ile beylerbeyine ve kadıya bildirildikleri görülmekte; bedel akçesi toplayanların ve "aherden" birilerinin bunlardan, adamlarından ve reâyâlarından bedel akçesi adı altında herhangi bir şey aldirmamaları emredilmekteydi.¹²⁷⁰ Görevli olduğu halde sefere gitmeyenlerin ise timârları mahlûl olmaktadır. Akçaabad'a bağlı Helvacı (?) adlı köyde 3.000 akçe timârı bulunan Ali, Gürcistan seferine ve Erzurum Kalesi muhafazasına gelmediği için timârı mahlûl olmuştur. Bu yüzden gurre-i Rebiyyü'l-evvel 1037'de timârın Rüstem adlı kişiye tevcih edildiği görülmektedir.¹²⁷¹ Yine Akçaabad Nahiyesi'ne bağlı Haçka Köyü'nde 2.000 akçe timâra mutasarrıf olan Derviş, memur olduğu Erzurum seferine gelmediği için timârı "mahlûl" olmuş, evâhir-i Muharrem 1038 tarihinde timâr Mehmed'e tevcih olunmuştur.¹²⁷²

¹²⁶⁵ Rikâb-ı Hümâyûn çavuşlarından Yusuf Ağa'nın zeâmeti zabiti olan Hasan Bey, Of Kazası'na bağlı Hola Köyü'nden Kara Nikol v. Gorgor'u mahkemeye getirerek davacı olmuştur. Nikol'dan rüsûm-ı raiyyet talep etmiş, fakat o "hazinedardan 9 akçe vazifem vardır ana binaen virdim" şeklinde "na-meşru" bir bahane öne sürmüştür. Neticede vergisini ödemesine hükmedilmiştir. **T.Ş.S.**, 1821, 19/2.

¹²⁶⁶ Kisarna Köyü, Divân-ı Hümâyûn kâtiplerinden Zeynelabidin Efendi'nin zeâmetine dâhildir. **T.Ş.S.**, 1821-4, 57/8

¹²⁶⁷ Bunlardan biri İsmail Efendi'dir. **T.Ş.S.**, 1824, 36/2.

¹²⁶⁸ **T.Ş.S.**, 1823, 44/3. Evâhir-i Şevvâl 1034. Ayrıca eski Rumeli Beylerbeyi Nişancı Mustafa'nın Yavebolu Kazası'nın Akhisar ve Elmalı köyleri haslarıdır. (**T.Ş.S.**, 1828, 90/2). Bunların yanında bilindiği üzere kale mustahfizları da timâr tasarruf etmektedirler. Örneğin bunlardan biri Trabzon Kalesi mustahfizlarından Ali'dir. (**T.Ş.S.**, 1830, 3/11). Yine topçuların da timâr tasarruf ettikleri bilinmektedir. **T.Ş.S.**, 1831, 50/5.

¹²⁶⁹ **T.Ş.S.**, 1827, 84/10.

¹²⁷⁰ **T.Ş.S.**, 1825, 99/1. 29 Safer 1038.

¹²⁷¹ **T.Ş.S.**, 1825, 58/2.

¹²⁷² **T.Ş.S.**, 1825, 98/5. Ayrıca eşkıyalık yapan timâr erbâbına rastlanmakta ve bunlar tespit edildiği zaman timârları mahlûl olmaktadır. **B.O.A., Mühimme Defteri**, no. 81, s. 260.

Şimdi elimizdeki örnekler nispetinde timârlıların bu dönemdeki görünümünü yansıtan bazı hususlara temas edebiliriz. Öncelikle çelebilerin timâr erbâbından olduğu görülmektedir. Trabzon sâkinlerinden ve erbâb-ı timârdan İsmail Çelebi, timârı köyü sâkinlerinden Mehmed Beşe'den şikâyetçi olmuştur. Mehmed Beşe'nin babası Evira adlı zimmînin kendisine senede 5 riyalî kuruş “maktu‘u” olup her sene bunu ödemektedir, fakat kendisi vefat edince bütün mülklerine Mehmed Beşe mutasarrıf olmuştur ve söz konusu vergisini beş senedir ödememektedir. Neticede İsmail Çelebi haklı bulunmuş ve Mehmed Beşe'den vergisini ödemesi istenmiştir.¹²⁷³ Kurd Ahmed Çelebi de, reâyâsından olup Asu (?) Köyü'nden Berkob adlı zimmîden davacı olmuştur. “Ber-vech-i maktu‘” olarak her sene vermesi gereken rüsûm-ı raiyyetini dört senedir vermemiştir. Bunun doğruluğu ispat edilince dört senelik mahsul birer kuruştan hesaplanarak ödemesine karar verilmiştir.¹²⁷⁴ Nitekim bir diğer çelebi de kale kethüdasıdır ve timâr tasarruf etmektedir. Kale kethüdası olup Horçana (?) Köyü timârına tasarruf eden Ömer Çelebi'nin ölen reâyâsının erkek evladları olmadığı için tapuya verilecek olan boz toprağı, Ali ve Mustafa adlı kişiler babalarından kendilerine intikâl eden ve 50-60 seneden beri tasarruf ettikleri yerler olarak göstermişlerdir. Fakat şahit bulamadıkları bu hususta davayı kaybetmişler ve toprak Ömer Çelebi'nin tasarrufuna iade edilmiştir.¹²⁷⁵

Yine yerlerinde oturmayan zeâmet sahipleri, subaşıları vasıtasıyla timârlarını tasarruf etmektedirler. Züemâdan Ali Bey b. İbrahim Efendi'nin kendi ifadesiyle, “zeâmetim karyelerinden Tonya nam karyenin tarafımdan Subaşısı olan Veli b. (boşluk) nam kimesnenin” muhasebesi görülmüş ve Ali Bey'in zeâmeti mahsulünden 300 kuruş hakkının onda olduğu anlaşılmıştır; fakat Subaşı Veli mahkemeye gelmemiştir.¹²⁷⁶ Bu doğrultuda subaşılardan zeâmet sahibinin gelirlerini toplamakla yükümlü olduğu anlaşılmaktadır. Aynı Ali Bey ve subaşı Veli Bey'e dair olan bir diğer kayıta da subaşılardan vazifesine dair bilgiler bulunmaktadır. İbrahim oğlu Ali Bey'in zeâmeti köyleri subaşısı olan Veli Ağa, Karaağaç Köyü'nden Hasan b. Resul'ü mahkemeye getirmiş ve davacı olmuştur: “Hasan mumaileyh Ali Bey'in raiyyeti olub aşar-ı şer'iiyesin, rüsûm-ı raiyyetin taleb iylediğimde edâsından taallül ider” diyerek davasını beyan etmiştir. Bunun üzerine Hasan cevabında, “fi'l-hakika mumaileyh Ali Bey'in raiyyeti idim hala beşlü

¹²⁷³ T.Ş.S., 1828, 75/6.

¹²⁷⁴ T.Ş.S., 1828, 127/11. Aynı doğrultuda bir kayıt için bkz. T.Ş.S., 1828, 131/7.

¹²⁷⁵ T.Ş.S., 1828, 87/9.

¹²⁷⁶ T.Ş.S., 1828, 147/10.

oldum” diyerek kendini savunmuştur. Sonunda mahkeme “mezkûr Hasan beşlü olmağla rûsum-ı raiyyetten halas olmaduğu ecilden ziraat ve hırsaset iylediği yerlerden aşar-ı şer‘iyyesi ve rûsum-ı raiyyet virilmeğe tenbih birle” kararı çıkmıştır.¹²⁷⁷ Bu noktada subaşılıkların bu dönemde büyük oranda iltizâm üzere verildiği düşünülürse,¹²⁷⁸ Veli Ağa’nın da söz konusu timârı iltizâm eden bir mültezim-subaşı olduğu düşünülebilir. Çünkü timârın hemen her işiyle kendisi ilgilenmektedir.

Ayrıca timâr erbâbı bir tür satış sözleşmesi gibi timârlarından feragat edebilmekte ve bunun karşılığında timârının bedeli kadar para almaktaydı. Erbâb-ı timârdan Barak b. Hasan, Zigana Köyü’nde mutasarrıf olduğu 1.500 akçelik timârından, kardeşi Ahmed b. Hasan namına ferâgat etmiş ve “mukabele-i ferâgat” 1.500 akçesini almıştır.¹²⁷⁹ Yine belli bir senelik geliri tefviz edebildikleri de görülmektedir. Züemâdan Ali Çelebi b. İbrahim, zeâmetine “harc ittiği akçe mukâbelesinde” zeâmeti köylerinden Kara Çakur, Teras (?) ve Ser (?) adlı köylerin on seneye dek “cüzî ve küllî” mahsullerini el-hacc Mehmed Ağa’ya tefviz eylemiştir.¹²⁸⁰

Bunun yanında erbâb-ı timârın da içinde olduğu ve buraya kadar zikrettiğimiz ehl-i örfün hemen hepsinin ticaret için Trabzon’u terk etmek istediklerine dair bir kayıt oldukça ilginçtir. Trabzon’un ulemâ, sulehâ, müteferrika, çavuş, küttâb, erbâb-ı timâr ve sâir ehl-i örf taifesi, Trabzon Beylerbeyi Hasan Paşa ve Trabzon Kale’si muhafazasına memur olan Hasan Ağa ile akd-i meclis olunmuş ve ayân-ı vilâyetten cemm-i gâfîr ve cem‘-i kesîr, meclis-i şer‘de hazır olduklarında takrir-i kelâm edip, nefis-i şehir sâkinlerinden sipâh, yeniçeri, erbâb-ı timâr ve diğerlerinin ticaret bahanesiyle İstanbul’a, Kefe’ye ve diğer yerlere gitmeyi murad ettiklerini ve giderler ise şehrin boş kalacağını, bu suretle kalenin düşman taarruzuna açık hale geleceğini söylemişler; dolayısıyla taşrada bulunan erbâb-ı timârın malları ve evleri ile kaleye dâhil olmalarını istemişlerdir. Ayrıca ticaret bahanesiyle başka yerlere gitmek isteyenlerin bundan men edilmesi de istekler arasında geçmektedir.¹²⁸¹ Buraya kadar zikredilen kayıtlar ve bu kayıt da, diğer muharip sınıflar gibi

¹²⁷⁷ T.Ş.S., 1824, 48/4.

¹²⁷⁸ Örneğin 1030 Rebiyyü’l-ahiri’nin guresinden itibaren 3 aylığına, her ay 12.000 akçe vermek taahhüdüyle şehir subaşılığına “Dergâh-ı âlî sipâhilerinden” Abdalbaki Bey tayin edilmiştir. T.Ş.S., 1821-4, 117/2.

¹²⁷⁹ T.Ş.S., 1821-4, 107/8.

¹²⁸⁰ T.Ş.S., 1831, 25/4. Evâsıt-ı Receb 1059.

¹²⁸¹ T.Ş.S., 1823, 8/4. Evâil-i Cemâziyye’l-evvel 1035.

timâr erbâbının da büyük oranda, dinamik bir muharip zümre olmanın ötesinde para vakıflarından borç alan,¹²⁸² ticaret yapan, timârlarını diledikleri gibi tefviz eden ve en mühimi cebelüsü olmayıp sefere gitmeyen bir zümre haline geldiğini göstermektedir. Yine koyunyünü bahası münasebetiyle zikredilen 160 kişilik nüfusları gerçeği yansıtıyorsa, oldukça küçük bir zümreyi teşkil ettikleri söylenebilir. Bu nedenle ehl-i örf içerisinde edinmiş oldukları yer nicelik bakımından da oldukça düşüktür.

Bu noktada elimizdeki bazı kayıtlar, beylerbeyi adamlarının timârları tasarruf ettiklerine dair emareler taşımaktadır. Öncelikle timâr erbâbının birçoğunun unvanının ağa olduğu görülmektedir. Bir kısım timâr erbâbına “karye ağası” denilmektedir. Vare Köyü’nün ağası Osman Ağa’dır.¹²⁸³ Fakat bu karye ağalığının genel bir isimlendirme olduğu görülmektedir. Yani Tonya Köyü’nün ağası çavuş unvanlı olan İbrahim’dır.¹²⁸⁴ Dolayısıyla her “karye ağası”, ağa unvanlı değildir. Bununla birlikte timârına dâhil olan bir köyün ağası olarak herhangi bir timâr erbâbı, büyük ihtimalle ağa unvanını da kullanmaktaydı; fakat bizce bütün ağa unvanlı timârlı sipâhiler de bu unvanı sadece karye ağalığından almıyorlardı. Nitekim beylerbeyi ağalarının da ağa unvanı kullandığı ve kapıhalkının timâr erbâbı olabildiği düşünülürse, karşımıza çıkan bir kısım ağa unvanlı timâr erbâbının beylerbeyi ağalarından oldukları ifade edilebilir. Örneğin baba adı Abdullah olan bir ağanın beylerbeyi ağalarından olduğunu düşünmek mümkündür. Yor adlı zimmî, Dilaver Ağa b. Abdullah’ın timârı olan Şana Köyü’nde bulunan bir adet asmalı mülkünü zabtetmiştir. Söz konusu haksız tasarrufu ispatlayan Dilaver Ağa’ya hakkı iade edilmiştir.¹²⁸⁵ Nitekim Ömer Paşa’nın Dilaver Ağa adında bir adamı bulunmaktadır.¹²⁸⁶ Mehmed Paşa’nın da Dilaver Ağa adında bir adamı bulunmaktadır.¹²⁸⁷ Bir diğer Dilaver Ağa b. Abdullah da yönetici zümrenin oturduğunu bildiğimiz Orta Hisar’dandır.¹²⁸⁸ Elbette bu üç kişinin de Şana Köyü’ne tasarruf eden Dilaver Ağa olmama ihtimali vardır; fakat baba adı Abdullah olan, büyük ihtimalle zimmî kökenli birisinin, kapı halkının oldukça güçlenmeye başladığı ve ikbal edinmek noktasında da en iyi yollardan biri olduğu dönemde, beylerbeyine kapılanmış olabileceği düşünülebilir.

¹²⁸² T.Ş.S., 1827, 70/8.

¹²⁸³ T.Ş.S., 1828, 36/9.

¹²⁸⁴ T.Ş.S., 1831, 33/2.

¹²⁸⁵ T.Ş.S., 1828, 140/15. Evâsıt-ı Receb 1045.

¹²⁸⁶ T.Ş.S., 1821-4, 65/3. Evâhir-i Muharrem 1030.

¹²⁸⁷ T.Ş.S., 1825, 30/3. Evâsıt-ı Zi’l-hicce 1037.

¹²⁸⁸ T.Ş.S., 1831, 25/19. Evâsıt-ı Şa‘bân 1059.

Bunun yanında beylerbeyi Ömer Paşa'nın kethüdasının timâr elde ettiği de görülmektedir. Erbâb-ı timârdan Mustafa Çelebi b. Piyale Bey, Hayri Efendi ile ortak tasarruf ettiği Of Kazası'na bağlı Kona (?) adlı köy ve gayrideki 20.000 akçelik zeâmette bulunan 9.000 akçelik hissesini, Beylerbeyi Ömer Paşa'nın kethüdası Mehmed Ağa'ya "hüsn-i ihtiyarı" ile devretmiştir. Feragat mukabilinde Mehmed Ağa'dan 269.5 kuruş ve bir rub' kuruş almıştır.¹²⁸⁹

Ayrıca beylerbeyilerin borç vererek timâr erbâbını kendisine borçlu bir zümre haline getirdiği de kayıtlar arasında göze çarpan bir husustur. Beylerbeyi Ömer Paşa, timâr erbâbına %30 muamelesiyle borç vermiştir. Timâr ve zeâmet ehline 1038 senesinde vaki olacak sefere gitmemeleri mukabilinde "binde bin akçe" ferman olunmuştur. Lâkin bunu ödemeye de iktidarları yoktur; bunun üzerine Beylerbeyi Vezir Ömer Paşa'nın arzı ile Diyarbakır'a 50 vukiyye top yuvarlağı göndermelerine karar verilmiştir. Neticede 10'a 13 muamelesi ile Trabzon Beylerbeyi Ömer Paşa'dan 100.000 akçe borç almışlardır.¹²⁹⁰ Bu boçlu olmanın yanında bir kısım timâr erbâbının gelirlerinin beylerbeyiler tarafından zorla toplandığı da görülmektedir. Trabzon Timâr Defter Kethüdası südde-i saâdete arz-ı hâl etmiş ve kethüdalığı köyleri hasları tamamıyla serbest iken beylerbeyinin haslarından vergi topladığını, dolayısıyla bu durumun engellenmesini istemiştir.¹²⁹¹

Neticede beylerbeyilerin timârlar üzerindeki nüfuzları artmıştır ve yukarıda da zikredildiği gibi timârlılar artık dinamik bir ehl-i örf taifesi değildirler. Bu değişimin konumuz açısından önemi ise dinamizmini kaybeden bir ehl-i örf zümresinin yokluğu, ehl-i örf olarak genelde beylerbeyi adamlarının karşımıza çıkmalarına neden olmaktadır. Nitekim birçoğunun muharip özelliğini yitirdiğini gördüğümüz diğer ehl-i örfün yanında, Trabzon'da en dinamik grubun beylerbeyi adamları olduğu görülmektedir. Bilhassa beylerbeylerine ait vergilerin toplanmasında ve ayrıca "sahibü'd-devlet" beylerbeyilerin "salgunlarında", "beylerbeyi subaşları ve ademleri" sürekli karşımıza çıkmaktadırlar.¹²⁹²

¹²⁸⁹ T.Ş.S., 1826, 34/9. Evâhir-i Şevvâl 1038.

¹²⁹⁰ T.Ş.S., 1826, 40/3. Evâhir-i Zil'kade 1038. Dergâh-ı âlî çavuşlarından ... Çavuş, 1038 senesinde Trabzon'dan Diyarbakır'a nakli ferman olunan top yuvarlakları naklinde ve Trabzon Kalesi muhafazasında mevcut bulunmadığı için timârî mahlûl olmuştur. Dolayısıyla timâr Şahbaz'a tevcih edilmiştir. T.Ş.S., 1826, 62/2. Evâil-i Muharrem 1039.

¹²⁹¹ T.Ş.S., 1831, 84/4. Evâsıt-ı Cemâziyye'l-ahir 1059. Bu dönemde Beylerbeyi Mehmed Paşa'dır. T.Ş.S., 1831, 28/4.

¹²⁹² Örnek olması açısından bkz. T.Ş.S., 1821, 2/1; T.Ş.S., 1822, 72/2, 73/1; T.Ş.S., 1828, 156/3; T.Ş.S., 1831, 79/1, 79/2.

Hatta nişancının haslarına müdahil oldukları ve vergilerini topladıklarına şahit olmaktadır. Yavebolu Kazası'nın Akhisar ve Elmalı köyleri, eski Rumeli Beylerbeyi hâlâ Padişah'ın "tuğray-ı şerifi hizmetinde olan" Mustafa'nın haslarıdır. Söz konusu köylerin ahalileri İstanbul'a başvurup köylerinin "min-küllî'l-vücuha serbest olub" dışarıdan birilerinin müdahale etmesi caiz değil iken ve derbendci olmaları nedeniyle tekâlif-i örfiyeden muaflar iken beylerbeyi adamları, subaşılardan ve sâir ehl-i örf taifesi bunların evlerine "konub", kendiliklerinden yemeklerini, zahirelerini ve "odun, bal, otluk, selâmiye bahadır diye" akçelerini almışlardır.¹²⁹³ Yine vakıflara müdahale eden ehl-i örfün de beylerbeyi adamları oldukları görülmektedir. Hatuniye Vakfı köyleri serbest olup rüsûm-ı serbestiyesine dışarıdan kimsenin müdahale etmemesi gerekirken, beylerbeyi adamları, subaşılardan ve sâir ehl-i örf taifesi, köylerin reâyâsının rüsûm ve bad-ı hevâlarına "filan kimesne ağaçdan düşüb ve köprüden uçub" gibi bahanelerle müdahale edip kan öşrü almaktadırlar. Darü's-saade ağası el-hacc Mustafa Ağa'nın ilamı ile haberdar olan padişah, bu duruma engel olunmasını ve vakfin rüsûmunun ve umûrunun mütevelliyeye zabt ve tasarruf ettirilmesini emretmiştir.¹²⁹⁴

Beylerbeyilerin salgunları ise hemen her yerde onlarla karşılaşmamıza neden olacak kadar çoktur. Beylerbeyi subaşılardan ve adamları reâyâ üzerine "devre" çıkararak, "selâmiye", "kaftan baha" adları altında onlardan para talep etmektedirler. Daha önce de bu gibi uygulamaları olmuş ve padişah tarafından bunun engellenmesine dair hüküm gönderilmiştir, fakat tekrar şikâyet gelmiş ve subaşı ile adamlarının haksız fiillerine devam ettikleri görülmüştür.¹²⁹⁵ Maçka Kazası'ndan bazı köylerin¹²⁹⁶ ahalisi orduy-ı hümâyûna arz-ı hâl edip, beylerbeyi adamlarının köylünün aileleri ile birlikte sâkin oldukları evlerine varıp yemek, arpa, saman, bal vb. istediklerini belirtmişlerdir. Ayrıca "çıra akçesi", "hizmetkâr akçesi", "subaşı akçesi" adları altında paralarını aldıklarına dair şikâyetçi olmuşlardır. Neticede kadıya gönderilen hükümde, durumun bu şekilde olup-olmadığının

¹²⁹³ T.Ş.S., 1828, 90/2. Evâsıt-ı Zi'l-kâde 1042.

¹²⁹⁴ T.Ş.S., 1821, 4/5. Evâhir-i Cemaziyye'l-evvel 1024.

¹²⁹⁵ T.Ş.S., 1821, 2/1. Evâsıt-ı Safer 1028. Bu gibi haksız vergi taleplerinin Osmanlı'nın "klasik" döneminde de görüldüğü bilinmektedir. Yani bu uygulamalar 17. yüzyıla ya da daha sonraki yüzyıllara (yaygın kullanımıyla "duraklama" ve "gerileme" dönemlerine) has uygulamalar değildir. Örneğin boyunduruk vergisinin suistimale müsait bir vergi olmasından dolayı erken tarihlerden itibaren nakden ödenen bir vergi haline getirildiği görülmektedir. Buna rağmen H. İnalçık'ın yayınladığı 1431 tarihli Arvanid defterinde görüldüğüne göre, sipâhinin, Avlonya'da reâyâyâ üç gün bedenî hizmet ve arabayla ot taşıma hizmetini vergi aldıktan sonra da yaptırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır; fakat padişah bunu şiddetle men etmiştir. (İnalçık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu", s. 36). Dolayısıyla bu salgunlar yeni bir uygulama değildir. Fakat 17. yüzyılda bu durum oldukça artmıştır. Bunun bir nedeni de beylerbeyilerin eyletlerde artan nüfuslarıdır.

¹²⁹⁶ Kayıta boş bırakılmış.

araştırılması ve doğru ise bunun engellenmesi; ehl-i örfün ihtiyaçlarını kendi istekleri ile satanlardan narh-ı cari üzere almaları ve fukarayı rencide edenlerin “isim ve resimleri” ile birlikte bildirilmesi emredilmiştir.¹²⁹⁷

Yine Trabzon sâkinlerinden zimmî reâyâ, südde-i saâdete adam gönderip arz-ı hâl etmişlerdir. Üzerlerine ödemeleri lâzım gelen vergilerini ödedikleri halde, beylerbeyi voyvodaları, mirliva subaşları ve sâir ehl-i örf taifesi, aile fertleri ile oturdukları evlere gidip, “yem ve yemek ve arpa ve saman ve bal ve yağ ve koyun ve kuzu ve odun ve otluk ve kaftan baha ve nal baha ve konak ve ... ve yaylak ve hidmetkâr ve ... ve yazıcı ve selâmiyye ve kefilnâme ve çayır akçesi” adıyla “hilâf-ı şer‘-i şerîf” paralarını almışlardır.¹²⁹⁸

Netice itibariyle elbette ehl-i şer‘in haricindeki yönetici zümre ehl-i örf olarak adlandırılmakla birlikte, sicillerde ehl-i örf olarak karşımıza çıkanlar genelde beylerbeyi adamlarıdır. Hem meşru vergilerin toplanması hem de beylerbeyinin haklarının haricinde olan yerlere müdahale edilmesi noktasında oldukça faal bir “beylerbeyi adamları” ile karşılaşmaktayız. Bu durumun en önemli nedeninin ise, beylerbeyilerin “sahib-i devlet” olarak, bu sahipliğin gereği olan kamusalılığı buldukları eyâlette kurma istekleri gibi durmaktadır.

3.11.2. Beylerbeyi ve “Temsilî Kamu”su

J. Habermas’ın belirttiği gibi, modern anlamda kamusal alan özel alan ayrımının olmadığı bir zeminde, kamusal temsilî bir karakteri haizdir ve bunun hükümdardan sonraki görünür hali saraydır. J. Habermas, temsilî kamunun açılımını şu şekilde yapmaktadır: “Bu temsilî kamunun açılımı, şahısların vasıflarına bağlıdır: İşaretler (armalar, silahlar), kıyafet (giyim-saç şekli), jestler (selamlama tarzı, edâlar) ve retorik (hitap tarzı, genel olarak konuşmanın resmîliği); kısacası çok sıkı bir ‘soylu’ davranış kodu. Bu kod kahramanca olanı şövalyeliğe, senyörlüğe dönüştürüp yumuşatarak, Aristocu temel erdemleri Hıristiyanlaştıran Yüksek Ortaçağın saray erdemlerinde billurlaşır. İlginç olan bütün bu erdemlerde, fizikî niteliğin önemini hiçbir zaman tam

¹²⁹⁷ T.Ş.S., 1828, 151/3. Evâsıt-ı Muharrem 1045.

¹²⁹⁸ T.Ş.S., 1831, 79/1. Evâil-i Şa‘bân 1058.

olarak yitirmeyiştir- çünkü erdem cisimleşebilmeli, kamusal olarak sergilenebilmelidir.”¹²⁹⁹ Aristocu erdemleri İslâmîleştiren Osmanlılar ile Avrupa’daki temsilî kamunun muhakkak bir kısım farklılıkları olacağı kesindir; fakat J. Habermas’ın bu satırları, geleneksel olarak kamusalığın tabir yerinde ise bir kısım evrensel boyutlarına işaret etmektedir. İşaretler (armalar, silahlar), kılık-kıyafet (giyim-saç şekli), jestler (selamlama tarzı, edâlar) ve retorik (hitap tarzı, genel olarak konuşmanın resmîliği)’in kendi kültürel mirası üzerinde inşa edilmiş boyutlarının Osmanlı’daki önemi malumdur.¹³⁰⁰ Yine erdemlerin fizikî olarak görünür kılınması noktasında, padişah ve sarayı en önemli temsilî kamu unsurlarıdır. Nitekim sarayın birun kısmında olan Matbah-ı amire emini Abdi Ağa’nın, *Dersaadete*¹³⁰¹ mühürlü tezkere gönderip her sene 3.000 vukiyye üzere gönderilen balın bu sene ehl-i örf taifesinin (kayıtta bunlar beylerbeyi ve sancakbeyi voyvodaları ve subaşılar olarak zikredilmekte) müdahale etmesi üzerine noksan olarak geldiğini bildirmesi,¹³⁰² Dersaadet kavramının sıkı sıkıya hükümdarın kişiliğine ve bulunduğu yere bağlı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla geleneksel dönem itibarıyla kamusalığın ve iktidarın en önemli sembollerinden biri saraydır.

Ö. Ergenç, incelediği dönemde (15-16. yüzyıllar) Konya’da beylerbeyinin devlet işlerini gördüğü, anıtsal yapıda bir beylerbeyi sarayının bulunduğunu gösteren bir kayda rastlamadığını ifade etmektedir. Beylerbeyi, ailesi ve kapısı halkı, özel hizmetlileri ile kendine ait bir evde ikamet etmiş ve reâyâ da gerekli hallerde müracaatını buraya yapmış olmalıdır. Muhtemelen her vali de başka binaları kullanmıştır. Ö. Ergenç, ancak 18. yüzyılda beylerbeyine ait devlet parası ile yapılmış böyle bir yapının varlığına rastlanabildiğini; fakat bunun da yerini ve durumunu tespit etmenin güç olduğunu ve bu yapıdan günümüze hiçbir iz kalmadığını söylemektedir. Böyle bir yapının var olmasının en önemli nedenini ise taşradaki en yüksek görevlinin bile sadece padişahın bir kulu olmasına bağlamaktadır: “Padişahın sarayı örneği bir yapının ortaya çıkmayışı beylerbeyinin, bir büyük ve mutlak hâkim karşısındaki durumu ile ilgili olmalıdır.”¹³⁰³ Ö. Ergenç’in bu yerinde tespitlerinden sonra, bizce, henüz tüzel kişilik olarak var olmayan bir

¹²⁹⁹ Habermas, **Kamusalığın Yapısal Dönüşümü**, s. 66.

¹³⁰⁰ Teşrifatın hemen bütün bu unsurları içerecek şekilde oldukça tafsilatlı bir şekilde düzenlenmiş olması bunun en iyi göstergesidir. Esad Efendi’nin (1789-1848) derlediği bu teşrifat kaideleri için bkz. Esad Efendi, **Teşrifât-ı Kâdime**, (Haz. Seher Karagöz-Seval Aşlar), Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Basılmamış Bitirme Tezi, Erzurum, 1987.

¹³⁰¹ Padişahın ifadesiyle: “Dersaadetime”.

¹³⁰² **T.Ş.S.**, 1828, 150/9. 29 Ramazan 1044.

¹³⁰³ Ergenç, **Ankara ve Konya**, s. 40-41.

devlet algısında, devlet parası ile yapılmış bir kamu binasının olmaması oldukça normaldir. Modern anlamda kamusal ve özel alan ayrımının olmadığı bir zeminde, beylerbeyinin evi aynı zamanda “kamusal” işlerin görüldüğü bir mekândır. Bununla birlikte Ö. Ergenç’in hükümdarın sarayına benzer bir anıtsal yapının beylerbeyiler tarafından yapılmamasını, “bir büyük ve mutlak hâkim karşısındaki durumu”na bağlayan tespiti, “klasik” meşruiyet algısının en önemli bileşenlerinden birini teşkil etmekteydi. Nitekim “sahib-i devlet” olarak iktidarı ve kamuyu temsil eden hükümdarın, bu iktidarını sorunlu hale getirecek herhangi bir yapı, sistemin temel meşruiyet parametrelerine aykırı bir görünüm demektir. Böyle bir yapının varlığı ise bizce, beylerbeyilerin kendi “kamusalılıklarını” beyan etmelerinin bir göstergesi idi.

Bu açıklamalardan sonra Trabzon’da karşılaştığımız bir beylerbeyi sarayı, “klasik” meşruiyet zincirindeki halkalardan birinin kopmaya başladığının bir belirtisi gibi durmaktadır.¹³⁰⁴ Buna göre, evâsıt-ı Şevvâl 1044 tarihli kayıta, Kabak Meydanı’nda Ahmed Paşa Sarayı olarak anılan bir bina olduğu anlaşılmaktadır. Kaydımızda, Yusuf b. Abdullah, kullukçusu (?) Ayni bint Gücek adlı kadın ile meclis-i şer‘e gelerek Ahmed b. Arslan’dan davacı olmuşlardır. İddialarına göre, Ahmed, Ayni’ye Kabak Meydanı yakınında bulunan “Ahmed Paşa Sarayı’nın viranında fi‘l-i şen‘i” etmiştir. Bunun üzerine sorgulanan Ahmed, durumu inkâr etmiştir; Yusuf ve Ayni delil getiremeyince de davadan men edilmişlerdir.¹³⁰⁵ Açıkça görüldüğü üzere Kabak Meydanı¹³⁰⁶ yakınında Ahmed Paşa’nın bir sarayı vardır ve söz konusu tarihte de viran halde bulunmaktadır.¹³⁰⁷

¹³⁰⁴ Evliya Çelebi, Trabzon’da “niçe yüz saraylar vardır amma ma‘lûmumuz olan bunlardır. Ve ba‘zı kâr-ı kadîm haneler var kim sihr-i i‘câzdır.” (**Evliya Çelebi Seyehatnamesi**, 2. Kitap, s. 50.) diyerek, Trabzon’da birçok sarayın olduğunu belirtmektedir. Sarayları anlattığı kısmın boş olması nedeniyle haklarında malumat edinemediğimiz bu yapılar, büyük ihtimalle kale içinde bulunan ve fetih öncesinden kalan bir kısım konak türü mimarî formlardır ve Evliya Çelebi için bunların önemi “sivil” mimarî açısındadır. Nitekim “kâr-ı kadîm” hanelerin “sihr-i i‘câz”ından bahsetmesi bunu göstermektedir. Dolayısıyla bunlar beylerbeyi sarayından farklı bir bağlama sahiptirler.

¹³⁰⁵ **T.Ş.S.**, 1828, 116/11.

¹³⁰⁶ Kabak Meydanı hakkında bkz. Ahmet Karaçavuş, “Toplumsal Mekânın Merkezinin Değişimi Üzerine Bir Deneme: XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Trabzon’da Geleneksel Yaşamın Hükümsüzleşmesi”, **Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, S. 10, (2011), s. 71-98.

¹³⁰⁷ Bugün için saraya dair herhangi bir iz kalmamıştır. Son dönemlerde Trabzon’a dair çıkarılan kültür varlıkları envanterinde, sarayın varlığına dair hiçbir belirti yoktur. Hamiyet Özen vd., **Trabzon Kent İçi Kültür Varlıkları Envanteri**, Trabzon: T.C. Trabzon Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2010.

Ahmed Paşa'nın bizim incelediğimiz sicillerin kapsadığı tarihlerden önce beylerbeyilik yaptığı anlaşılmaktadır.¹³⁰⁸ Yine kendisinin incelediğimiz dönemde vefat etmiş olduğu görülmektedir. Bu durumu, Ahmed Paşa'nın hâlâ Trabzon'da oturan ailesinin bir kısım fertleri üzerinden tespit edebilmek mümkündür. Fahrü'l-ayân Mustafa Bey b. el-merhûm Ahmed Paşa, Orta Hisar'da Cami-i atîk yakınında bulunan mülkünü Hasan Bey b. Şatır Ali'ye 7.000 akçeye sattığı evâhir-i Ramazân 1030 tarihli akidde karşımıza çıkmaktadır.¹³⁰⁹ Yine Mustafa Bey'in bir başka mülkünü de Beylerbeyi Ömer Paşa'ya sattığı ve onun da bu mülkü bir başkasına sattığı kayıta, bir kez daha Ahmed Paşa'nın adı zikredilmektedir. Trabzon Valisi Ömer Paşa, Eski Saray Mescidi yanındaki Ahmed Paşa oğlundan aldığı evini, kızı İstemihan Hanım'a¹³¹⁰ 2.000 riyalî kuruşa satmıştır.¹³¹¹ Ayrıca Ahmed Paşa'nın bir başka oğlu daha olduğu görülmektedir. Bostan Bey adlı ayândan birinin kızkardeşi, Ali Bey kızı Ayşe Hatun'un, Ali Efendi'den sonra evlendiği kocası "umdetü'l-ümerâi'l-kirâm" Mehmed Ali Bey b. el-merhum Ahmed Paşa'dır.¹³¹² Dolayısıyla Ahmed Paşa'nın 1030 tarihinden önce vefat ettiği ve beylerbeyiliğinin de bu tarihten önce olduğu anlaşılmaktadır. Elimizdeki sicillerde Ahmed Paşa'nın ne zaman beylerbeyilik yaptığına ya da ne zaman vefat ettiğine dair bir bilgi mevcut değildir. Bunun yanında Trabzon şer'îye sicillerinin, 16. yüzyılın ortalarına ait birkaç defterin dışında kabaca 1620 tarihinden önceki seneleri ihtiva eden defterleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla Ahmed Paşa'nın ölüm sebebini anlamak güçtür. Fakat yaptırılan bir sarayın viran halde bulunması, Ahmed Paşa'nın ölüm sebebi hakkında bir kısım ipuçları sağlamaktadır.

Öncelikle sarayın viran halde olması oldukça manidardır. İnşa edilmiş bir yapının viran haline gelmesi ve bu şekilde bırakılmasının mutlaka bir kısım sebepleri olmalıdır. İlk aklımıza gelen sebep Kazak saldırılarıdır. Bu saldırılar 17. yüzyılın ilk yarısında Trabzon'u oldukça zor durumda bırakmış ve İmaret-i Hatuniyye külliyesine kadar çıkan Kazaklar külliyyeye çok zarar vermişlerdir. Mutfağının, kilerinin yandığı 1034 senesindeki bu saldırı neticesinde zarar gören külliyenin tamiri için merkeze başvurulduğu ve bir bilirkişi heyetinin zarar tespiti yaptıktan sonra kaç akçeye tamirin gerçekleştirilebileceğini

¹³⁰⁸ 1603-1605 (?) tarihleri arasında Trabzon Beylerbeyliği yapmış olan bir Ahmed Paşa olduğunu biliyoruz. (Bostan, XV. ve XVI. Asırlarda Trabzon, s. 67). Büyük ihtimalle sarayın banisi bu Ahmed Paşa'dır.

¹³⁰⁹ T.Ş.S., 1821-4, 102/4.

¹³¹⁰ İstemihan'ın vekilliğini kardeşi Mehmed Paşa yapmaktadır.

¹³¹¹ T.Ş.S., 1827, 32/5. Evâil-i Şa'bân 1040.

¹³¹² T.Ş.S., 1821-4, 73/1. Evâil-i Rebiyyü'l-evvel 1030. Mehmed Ali Bey daha sonra Mehmed Paşa olarak Trabzon Beylerbeyi olacaktır.

belirledikleri görülmektedir.¹³¹³ Yine tamir için gerekli olan kurşun da kalede saklanmışır.¹³¹⁴ Dolayısıyla Ahmed Paşa'nın sarayının da böyle bir Kazak saldırısında yıkılmış olması muhtemeldir. Fakat 1030 tarihinde merhum olarak görünen Paşa'nın sarayının, 1044 tarihinde atıl vaziyette bulunması ilginçtir.

Elbette modern anlamda bir kamu binası¹³¹⁵ olmayan Ahmed Paşa sarayının merkez hazinesi tarafından tamir ettirilmesi beklenemez. Fakat onun bir başka şekilde değerlendirilmesinden ziyade, atalete terk edilmesi de bizce bir kısım iktidar mekanizmalarına işaret etmektedir.¹³¹⁶ Örneğin diğer beylerbeyilerin bu sarayı tamir

¹³¹³ T.Ş.S., 1827, 70/17. Evâhir-i Rebiyyü'l-evvel 1041.

¹³¹⁴ T.Ş.S., 1827, 70/18. Evâhir-i Rebiyyü'l-evvel 1041.

¹³¹⁵ K. İnan da, Trabzon'da beylerbeyi ve kadı için müstakil bir ikâmet yerinin olmamasının normal olduğunu söylemektedir. Nitekim belgelerde, valilerin oturdukları yerlerin kiralanıp kirasının şehrin ileri gelenleri tarafından ödendiği ve valinin görevinin sona ermesi ile beraber oturduğu mekânın da boşaltıldığı görülmektedir. İnan, "Trabzon'da Yönetici Yönetilen İlişkileri", s. 25.

¹³¹⁶ Yücel Özkaya, 2 numaralı *Trabzon Ahkâm Defteri*'ndeki bir kayda dayanarak Trabzon'da beylik sarayının bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre Kalcıoğlu adlı eşkıya, Trabzon'a bağlı olan yerlerde "izhar-ı bağı ve tугyan" ile zorbalık düşüncesinde olduğundan ve Trabzon'da vezirlere ait olan beylik sarayını, çok önceleri 1171'de (1757-1758) "hedm ve tahrîb" ettiğinden cezalandırılması gerekmiş ve neticede Kalcıoğlu bertaraf edilmişti. 1757'den beri Trabzon'da oturan vezirlerin konakları dairesi halkından olan bazıları, saray yıkılmış olduğundan, mahalle aralarında perişan olmuşlar ve birer haneye "nüzul" eylemişlerse de eşkıya zulmünü iyice arttırmıştı. Bunun üzerine Trabzon halkının merkezden daha iyi yönetilebilmesi ve korunabilmesi doğrultusunda, tahrîb edilen bu sarayın yeniden yapımına izin verilmesi için Trabzon kadısı ve halkı İstanbul'a sarayın "imârî husûsunda i'anete ta'ahhüd eyledikleri i'lâm ve fi'l-hakika saray-ı mezkûrun ehemmi-i umûrdan olduğuna binâen" başvuruda bulunmuştu. Ancak İstanbul'dan, sarayı tahrîb edenlerin kimler olduğunun açıklanması ve "ne tarihte hedm" olduğunun bildirilmesi istenmiş ve 1776 Haziran'ı sonlarında sarayın onarımı için Trabzon Valisi Vezir Ali Paşa'ya bir hüküm yazılmıştı. (Yücel Özkaya, "XVIII. Yüzyılda Trabzon'un Genel Durumu", **Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi (13-17 Ekim 1986)**, Samsun, 1988, s. 141-142). Bu sarayın modern anlamıyla bir kamu binası olup olmadığı tam olarak belli değildir. Fakat 17. yüzyılın ilk yarısında harap halde bırakılan bir saray var iken, 18. yüzyılın ikinci yarısında onarımına izin verilen bir saray bulunmaktadır. Bu durumun mahrûse ve mahmiyeden medineye geçiş ile bir ilgisinin olup olmadığına dair şu anda kesin bir şey söylemek mümkün değildir; fakat bizce yapılacak çalışmalar modern kamu binalarının oluşumu süreci ile Trabzon'un 18. yüzyılda sadece medine olarak zikredilmesinin arasında önemli bağlar olduğunu ortaya koyabilir. 18. yüzyılda hemen hepsi vezir de olan beylerbeyilerin kamusalıklarını büyük ölçüde tesis edip etmediklerine dair yapılacak böyle bir çalışma, kamusal alan özel alan arasındaki ayrımlar ve kamu, devlet ve toplum hakkındaki bilgilerimize oldukça faydalı katkılar sağlayacaktır düşüncesindeyiz. Trabzon'lu bir aileden gelen Trabzon Valisi Ömer Paşa'nın, Ahmed Paşa'nın sarayının karşımıza çıktığı tarihten yaklaşık yüz yıl sonra, Trabzon'un en gözde yerlerinden olan Güzelhisar'da bir saray yaptırdığı bilinmektedir. Van muhafızlığı da yapmış olan Ömer Paşa, 1739'da Trabzon'a vali olarak tayin edilmiştir ve hemen bir saray yapımına başlamıştır. 1740 yılında bittiği tahmin edilen saray, şehrin doğusundaki İskender Paşa Mahallesi'ne kadar uzanan alanıyla oldukça geniş bir zeminde inşa edilmiştir. Konağı, evleri, odaları, avlusu, bahçesi, ambarı ve hamamı ile ayrıntılarına tam olarak vakıf olamasak da Paşa'nın ikâmeti ve idarî işleri için oldukça iyi bir altyapıya sahiptir. Sarayın yapıldığı ilk tarihten beri halk arasında dahi muhteşemliğinin sürekli konuşulduğuna dair bir kısım bilgiler mevcuttur. Fakat hem sarayın ihtişamı hem de seyyahların ifadesine göre Ömer Paşa'nın kendisini bağımsız ilan edeceği doğrultusundaki söylentiler, Padişah I. Mahmud tarafından duyulmuş ve Ömer Paşa terekisindeki tarihe göre 1742 yılında yaptırdığı saray önünde boynu vurularak öldürülmüştür. Öldürülmesi akabinde ise sarayın sadece konağının yıkıldığı; fakat ona dâhil olan bir kısım evlerin ve odaların savaş mühimmatının saklanması için ambar gibi kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yine Ömer Paşa'dan sonra kimse bu sarayda oturmadığı için bir kısım tamirat gerekmiş ve 1743'de de içerisindeki binaların çatıları tamir edilmiştir. Saray tamir edildikten belli bir müddet sonra, Ömer Paşa'nın

ettirerek bir şekilde kendi kullanımlarına tahsis etmedikleri görülmektedir. Yine Ahmed Paşa'nın oğullarının da böyle bir tasarrufu olmamıştır. Bilhassa Mehmed Ali Bey'in daha sonra beylerbeyi olarak karşımıza çıkması ve onun dahi böyle bir tasarrufta bulunmaması, sarayın çağrıştırdığı bir takım olumsuz hususiyetlere işaret ediyor olabilir. Yani sarayın harap hali, aklımıza, “mutlak hâkim” olan hükümdarın kamusallığının belirtisi olan saraydan ayrı bir kamusalığa işaret eden alternatif bir taşra sarayının çağrıştırdığı meşruiyet kaygısını getirmektedir. Dolayısıyla “merhum” Ahmed Paşa'nın haleflerinden biri olan Ömer Paşa'nın Trabzon'daki birçok usulsüzlüğünden dolayı “hakkından geldiği” gibi¹³¹⁷ hükümdarın mutlak iktidarına karşı geliştirdiği ve saray ile bunu görünür kıldığı iktidar talebi nedeniyle Ahmed Paşa'nın da hakkından gelmiş olabilir. Böyle olmasa dahi sarayın ataletle terk edilmesi, saray ve iktidar talebi arasındaki bağlantıyı bizce açıkça göstermektedir.

Ahmed Paşa hakkında sicillerden mikro düzeyde bilgi edinemediğimiz için onun sarayının muhtevası ya da teşkilat yapısı hakkında da malumat sahibi değiliz. Fakat bu dönemde beylerbeyilerin kapılarını nasıl teşkilatlandırdıklarına dair sicillerden bir kısım veriler elde etmek mümkündür. Karşımıza çıkan bir kısım görevlilerin, hükümdarın sarayı ile olan benzerliği, Ahmed Paşa'nın sarayında da böyle bir teşkilat yapısının olduğunu düşündürebilir. Örneğin Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın kapucubaşlarından biri fahrü'l-ayân Hüseyin Ağa'dır.¹³¹⁸ Yine Mehmed Paşa'nın mirahuru bulunmaktadır.¹³¹⁹ Mirahur Hasan Ağa'nın Topkapı sarayındaki meslektaşısı ile aynı vazifeyi icra ettiği kesindir. Yusuf Paşa'nın şâtırbaşı bulunmaktadır.¹³²⁰ Ömer Paşa'nın Hasan Ağa adında bir hazinedârı vardır.¹³²¹ Yine beylerbeyilerin kapu kethüdaları bulunmaktadır.¹³²² Mehmed Paşa'nın

kardeşinin devlete 100.000 kuruş borcu olduğundan müzayede yöntemiyle satılmak istenmiştir. Bu yapılamayınca 19. yüzyılda tabyalar inşa edilmiş ve bir müddet de karantina binası olarak kullanılmıştır. (Ömer Paşa ve sarayı hakkında bkz. Temel Öztürk, “Arşiv Belgelerine Göre Trabzon'da Üçüncüoğlu Sarayı, **Trabzon Kent Mirası: Yer-Yapı-Hafıza**, (Ed. Ö. İskender Tuluk-H. İbrahim Düzenli), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 237-264). Görülebileceği üzere yine bir alternatif iktidar sembolünün bir kısmı yıkılarak geleneksel bir tavır sergilenmiş, fakat bu sefer saray ataletle terk edilmek yerine hem tamir edilmiş hem de depo şeklinde kullanılarak işlevsel bir içerik kazandırılmıştır. Dolayısıyla Ahmed Paşa sarayı karşısındaki tavır ile Ömer Paşa sarayı karşısındaki tavır arasında belli benzerlikler olmakla birlikte, ikincisinin “temsili kamu” algısının birincisine nazaran daha farklı olduğunu düşünmekteyiz.

¹³¹⁷ T.Ş.S., 1822, 62/1. Evâsıt-ı Şa'bân 1031; T.Ş.S., 1822, 58/9. Evâhir-i (?) Muharrem 1032.

¹³¹⁸ T.Ş.S., 1821-4, 10/8.

¹³¹⁹ T.Ş.S., 1821-4, 13/7.

¹³²⁰ T.Ş.S., 1821, 48/3. Şâtır, padişahların bir kısım maiyeti halkına verilen addır. Tafsilat için bkz. Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C. 3, s. 311.

¹³²¹ T.Ş.S., 1830, 21/4.

¹³²² T.Ş.S., 1831, 87/6.

kethüdası Mehmed Ağa'dır.¹³²³ Beylerbeyi Ömer Paşa'nın çaşnigirleri vardır ve Ömer Paşa'nın beylerbeyiliğinden sonra da Mustafa Ağa adlı çaşnigiri Trabzon'da yaşamaya devam etmiştir.¹³²⁴ Yine Paşa'nın tüfenkçibaşısı vardır. Mustafa Beşe b. Ahmed Efendi isimli tüfenkçibaşı görülebileceği üzere beşe unvanlıdır. Bu unvanı kendisine beylerbeyinin “mir-i mirân berâtı”¹³²⁵ ile mi “ihsân” ettiği, yoksa genelde beşe unvanını kullanan yeniçeri, cebeci ve topçulardan biri olup Ömer Paşa'ya mı kapılandığı belli değildir.¹³²⁶

Bunların dışında Cigalazâde Sinan Paşa'nın kapı halkını teşkilatlandıran Bayram Çavuş'un tutumu, beylerbeyi kapılarının mahiyeti hakkında da bir fikir verebilir. Buna göre, Eğri seferi hazırlıkları sırasında Cigalazâde Sinan Paşa, kendi “kapısına” Anadolu'dan pek çok adam yazdırmıştı. Buraya sekban yazılanların defterinin ne münasebetle elinde olduğu bilinmeyen Sadrazam İbrahim Paşa'nın “defterlü adamlarından” Dergâh-ı Âlî çavuşu Bayram, bunları yanına toplayarak, sipâhi oğlanı, Silahdâr, cebeci, topçu bölükleri halinde teşkilatlandırdı, ellerine de bölük bayrakları verdi.¹³²⁷ Bayram Çavuş, deftere yazılı oldukları halde, gelip iltihak etmeyenlere hakaret etmekteydi; dolayısıyla “cemiyet”i süratle arttı. Bu cemiyet ile Bayram Çavuş, halka ağır salmalar salmaya ve itiraz edenleri öldürmeye başladı. Şikâyetler neticesinde adı geçen çavuşun idamı hakkında şeyhülislâmın fetvasıyla birlikte ferman yollandı. Fakat Eğri seferinin telâşî içinde araya İstanbul muhafızı Hasan Paşa girerek idamına mani oldu ve adamlarıyla beraber kendisini sefere yolladı.¹³²⁸ Dolayısıyla hükümdarın hassa ordusu benzeri bir yapılanma teşkil edilmişti. Bu nedenle bir kısım beylerbeyilerin de bu şekilde bir ordu düzeni kurduklarını düşünmek mümkündür. Nitekim “mükemmel kapıları” ile sefere giden beylerbeyilerin, gayr-i nizâmi bir kapıkulu ordusu ile hareket etmeyecekleri düşünülebilir.

¹³²³ T.Ş.S., 1830, 34/13.

¹³²⁴ T.Ş.S., 1827, 51/8.

¹³²⁵ T.Ş.S., 1832, 50/1.

¹³²⁶ T.Ş.S., 1827, 66/3.

¹³²⁷ J. Habermas'ın armalar üzerine yaptığı vurguya dikkat edilirse, bu bölük bayraklarını anlamlandırmak kolay olabilir. Padişahın hassa ordusunun bir vezirin topladığı leventlere izafe edilerek, aslında bölük bayrakları hassa ordusuna aitken, dolayısıyla hükümdarla ilişkili iken ondan ayrı bir bayrak tevcihidir söz konusu olan.

¹³²⁸ Akdağ, **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası**, s. 341-342.

Beylerbeyi elkabı üzerinden merkezden gönderilen hükümlerde ve yerel ölçekte üretilen belgelerde yer alan bir farklılığı vurgulamak da, Trabzon beylerbeyilerini anlamakta oldukça faydalıdır kanaatindeyiz. Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi'nde beylerbeyi elkâbı bilindiği üzere, "Emîr'ül-ümerâ'il-kirâm kebîr'ül-kübâra'il-fihâm zü'l-kadri ve'l-ihtirâm sâhib'ül-izzî ve'l-ihtişâm el-muhtassu bi-mezîd-i inâyet'il-Melik'il-Allâm Karaman Beğlerbeğisi -Dame İkbâlühü-" şeklinde belirlenmişti.¹³²⁹ Bizim incelediğimiz dönemin başından sonuna kadar ise bu elkâb biçiminin merkezden gelen hükümlerde aynen tekrar edildiği görülmektedir.¹³³⁰ Yine yerel ölçekte üretilen belgelerde, örneğin selh-i Zi'l-hicce 1028 tarihli bir kayıтта, "Vali-i vilâyet-i Batum mir-i mirân Mehmed Paşa yesserallahu bi'l-hayr ma-yeşa' hazretleri" şeklinde bir hitâb tarzı söz konusudur.¹³³¹ Bununla birlikte 7 Muharrem 1031 tarihinde beylerbeyi Hüseyin Paşa'dır; fakat bu kayıтта kendisinden "Bi'l-fiil Vali-i Vilâyet-i Trabzon olan sahibü'd-devlet Hüseyin Paşa" olarak bahsedilmektedir.¹³³² Evâhir-i Safer 1031 tarihli bir diğesinde, "Mahrûse-i Trabzon Beylerbeyisi saadetlü Hüseyin Paşa edemallahu te'âla hazretleri" şeklinde bir hitap karşımıza çıkmaktadır.¹³³³ Evâhir-i Zi'l-kade 1034¹³³⁴ ve evâil-i Safer 1038 tarihlerinde de genelde aynı kullanımın devam ettiği görülmektedir.¹³³⁵ Yine 1038 tarihli bu ikinci kayıтта, Mehmed Paşa'nın kethüdası "fahru'l-ayân" Ali Ağa'nın ağzından, "...sahib-i devlet paşa hazretleri voyvodalığı Derviş Çelebi'ye virmişdir..." şeklindeki ifade, beylerbeyi adamları tarafından onlara "sahib-i devlet" denildiğini göstermektedir. Evâil-i Ramazân 1038 tarihli bir kayıтта, "Bi'l-fiil Vali-i Vilâyet-i Trabzon olan sahibü'd-devlet ve'l-ikbâl saadetlü Ömer Paşa"¹³³⁶ şeklindeki ifade, bu tarihlerde kadı tarafından beylerbeyilere "sahib-i devlet" denilmesinin oldukça normal olduğunu göstermektedir. Bundan sonra evâsıt-ı Zi'l-hicce 1041 tarihli bir kayıтта karşımıza çıkan ve aynı yukarıdaki örnekler gibi kaydın başındaki, kadının hitap şekli olduğu görülen, "Bi'l-fiil Trabzon Beylerbeyisi olan sahibü'd-devlet ve'l-ikbâl saadetlü Yusuf Paşa hazretleri"¹³³⁷ şeklindeki kullanım, artık beylerbeyilerin sahib-i devlet olarak adlandırılmalarının mutad bir hâl aldığını göstermektedir. Elbette bu tarihten sonra tamamıyla bu kullanımın cari olduğunu söylemek

¹³²⁹ Akgündüz, **Osmanlı Kanûnameleri 1. Kitap**, s. 331.

¹³³⁰ Karşılaştığımız ilk hüküm T.Ş.S., 1821, 1/3'dedir ve tarihi evâil-i Rebiyyü'l-evvel 1027'dir. Son hüküm ise T.Ş.S., 1831, 96/3'tür ve tarihi evâhir-i Şevvâl 1060'dır.

¹³³¹ T.Ş.S., 1821-4, 2/5.

¹³³² T.Ş.S., 1822, 3/8.

¹³³³ T.Ş.S., 1822, 12/5.

¹³³⁴ T.Ş.S., 1823, 14/1.

¹³³⁵ T.Ş.S., 1825, 34/4.

¹³³⁶ T.Ş.S., 1826, 27/6.

¹³³⁷ T.Ş.S., 1824, 15/6.

mümkün değildir. Örneğin evâsıt-ı Zi'l-hicce 1042 tarihli bir kayıtta “Vali-i Vilâyet sahib-i sa‘adet ve âlî rütbet saadetlü Yusuf Paşa yesserallahu ma-yeşa’ hazretleri”¹³³⁸ şeklinde bir diğer kullanım daha görülebilmektedir. Bununla birlikte artık sıklıkla, “Bi’l-fiil Trabzon Beylerbeyisi olan sahibü’d-devlet ve’l-ikbâl saadetlü Yusuf Paşa hazretleri” ve bunun bir başka versiyonu olan “Bi’l-fiil Vali-i Vilâyet-i Trabzon olan sahibü’d-devlet¹³³⁹ ve’l-ikbal Yusuf Paşa” şeklindeki kullanımın daha çok olduğu görülmektedir.¹³⁴⁰ Dolayısıyla beylerbeyilerin kendilerini “sahib-i devlet” olarak kabul ettikleri ve bizim görebildiğimiz kadarıyla ilk defa 7 Muharrem 1031 tarihinden itibaren de kadı nezdinde bu durumun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Daha sonraki süreçte ise bu kullanım yaygınlaşarak devam etmiştir. Bu “sahib-i devlet” olma durumunun en iyi göstergelerinden birini ise, beylerbeyilerin vergiler hususundaki tutumları teşkil etmiştir.

3.11.3. “Sahib-i Devlet” Beylerbeyiler ve Vergi

Kendilerini “sahib-i devlet” olarak addeden beylerbeyilerin, “öşr-i diyet” olarak adlandırılan vergiyi, bu sahipliklerinden kaynaklanan bir meşruiyet algısı ile Trabzon’da “meşru” bir vergi konumuna getirdikleri anlaşılmaktadır. Sicillerde öşr-i diyet şeklinde geçen bu verginin, aslında kanûnnâmelerde yeri bulunmamaktadır. Bilindiği üzere kaynağı örf olan bâd-ı hevâ vergileri¹³⁴¹ cinsinden “zuhûrâta” bağlı bir resim olan cürm ü cinayet, timâr sistemi ile birlikte ortaya çıkmış idi.¹³⁴² Dolayısıyla meşru bir vergi olarak Osmanlı malîyesinde kendisine yer edinen bu vergi idi. İncelediğimiz dönem için I. Ahmed Kanûnnâmesi’nde, “Ve eğer bir kimesne adam öldürse, yerine kısas edeler cürm almayalar. Eğer kısâs etmeseler ve kısas lazım olmayacak, ganî olsa, dörtyüz ve evsatu’l-hâl olsa ikiyüz ve fakirden yüz akçe ve gayet fakir olan 50 akçe cerîme alına” denilmektedir.¹³⁴³ Dolayısıyla katil olan kişilerden alınan vergi cürm ü cinayettir. Hâlbuki beylerbeyiler öşr-i diyet adı altında sınırları oldukça genişletilmeye çalışılan bir vergiyi, gerek toplum gerekse kadı mahkemesi nezdinde “meşru” bir vergi haline getirmişlerdir.

¹³³⁸ T.Ş.S., 1828, 4/8, 8/3.

¹³³⁹ Rastladığımız 6 adet kayıtta bu formül içerisinde “sahibü’d-devlet” yerine “sahibü’l-‘izz” yazılmıştır. T.Ş.S., 1828, 5/2, 83/8, 110/9, 124/12, 126/13, 138/17.

¹³⁴⁰ T.Ş.S., 1828, 5/12. Evâhir-i Zi’l-hicce 1042. T.Ş.S., 1828, 7/1, 12/3, 18/7, 44/7, 50/5, 57/7, 66/6, 110/10, 112/1, 117/9, 143/9, 144/13, 145/1.

¹³⁴¹ Bunlar hakkında bkz. Halil Sahillioğlu, “Bâd-ı Hevâ”, D.İ.A., C. 4, İstanbul, 1991, s. 416-418.

¹³⁴² Yusuf Halaçoğlu, “Cürm ü Cinayet”, D.İ.A., C. 8, İstanbul, 1993, s. 138.

¹³⁴³ Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 497.

Zikrettiğimiz hükümde hukukî açıdan Osmanlı'daki kamusal alan özel alan birlikteliğini görmek mümkündür. Yani şer'iat ve örfî hukuk tek bir maddede düzenlenmiştir. Hükmün ilk kısmı şer'î bir karakteri haiz iken ikinci kısmı örfî bir yapıdadır. Nitekim eğer şer'î bir ceza olan kısas uygulanmazsa para cezası alınmasına hükmedilmiştir. Bu durum ise maktulün yakınları ile de doğrudan alakalıdır. Yani maktulün yakınları mahkemede kisası kabul ederlerse, şer'î ceza uygulanarak suçlu kısas edilecektir; fakat kısas istemezlerse para cezası alınacaktır. Nitekim 1 Receb 1018/30 Eylül 1609 tarihli Anadolu Eyâleti Adaletnâmesi'nde, "kan cürmü ve oşr-i diyet nâmına fukaradan alınan üçer dörder yüz altun ve guruş ve at ve katır ve kul ve esbâb dahi hilâf-ı şer' u kanûndur; zira bir karyede kan vakı' olsa ikiden hâli değildir; kâtil ya serbest re'âyasıdır veya serbest olmayan karye re'âyasıdır. Eğer katil serbest re'âyâsı olub üzerine şer'le kan sabit olmağla kısas olunmuş ise kâtilden ve ehl-i karyeden bir akçe ve bir habbe cerîme alınmaz. Eğer kâtil kısâs olunmayub afv olunub maktûlün varisleri diyet alsalar ol zamanda dahi kâtilden alınan cerîme serbest re'âyâsı olmağla sâhib-i serbestin olur. Eğer kâtil serbest re'âyâsı olmayub ashâb-ı timâr re'âyâsı ise kanun üzerine alınan cerimenin nısf-i sâhib-i timârın olub nısf-ı âharı defterde her kime hâsıl yazılmış ise anun olmak kanun-ı kadîmdir." denilmektedir.¹³⁴⁴ Dolayısıyla hak sahibi olan maktul yakınları, kısas¹³⁴⁵ talep ettiklerinde bütün haklar karşılıklı ödenmiş olmakta ve başka herhangi birinin hakkı ortaya çıkmamakta idi.¹³⁴⁶ Bu noktada I. Bölümde devlet kavramı üzerinden yapılan açıklamada, örfî hukukun bir tür tüzel devlet karakteri taşıdığına dair yapılan tespitler somut zeminini bulmaktadır. Kısas edilmeyip affedilen bir katilin kısas talep etmeyen maktûl yakınlarına verdiği dem-i diyet ile hak ve tahakkuk ilişkisi tam anlamıyla gerçekleşmiş olmamaktadır. Dem-i diyetin verilmesi akabinde bir de modern anlamına oldukça yakın bir kamusal hak doğmaktadır. Bu kamusallık ise tüzel bir devletin potansiyelini taşıması bakımından oldukça manidardır. Aslında İslâm hukuku açısından ifade edilen kamusal hak doğrudan Allah'ın hakkıdır. Dolayısıyla söz konusu olan devlet hakkından ziyade Allah'ın hakkıdır.

¹³⁴⁴ Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 563.

¹³⁴⁵ Doktrinde tartışmalı olmakla birlikte, genel itibariyle kısas gerektiren suçlarda hâkimin takip ve kovuşturması için mağdurun şikâyet şartı aranmaktadır. Şamil Dağcı, "Kisas", **D.İ.A.**, C. 25, İstanbul, 2002, s. 490.

¹³⁴⁶ Ayrıca maktulün ölmeden önce suçluyu affetmesi de varislerin diyet almasına neden olmaktadır. Dolayısıyla ehl-i örfün cerime alması da bu şart ile söz konusu olabilmektedir. Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 114.

Bizce “Zillullah” olarak ictihat etme kapasitesine de sahip olduğu varsayılan hükümdarlar, bu kamusallığı (Allah hakkını) temsil etme bağlamında geleneksel dönemde oldukça meşru bir zemin elde etmişler ve Allah’ın hakkının söz konusu olduğu yerlerde tek sahib-i devlet olarak bu hakkı düzenleyebilmişlerdir. Fakat meşrulaştırılmış (şer‘e uygunlaştırılmış anlamında) bu kamusallığın tabiatında var olan “seküler” yapı, tüzel anlamda bir devlete evrilmenin de potansiyelini teşkil etmiştir. Bu tüzelliğin ilk belirtisi ise bizce mutlak hâkim olan hükümdarın iktidarına alternatif bir kısım iktidar odaklarının çıkması ile “sahib-i devlet” olmanın bir tür çatışma ya da iktidar çekişmesi alanına dönüşmesidir. Yani iktidar algısında bu dönemde bir adem-i merkezîleşme yaşanmıştır. Bu adem-i merkezîleşme ile ise modern anlamda bir iktidar politikası ortaya çıkmaya başlamıştır. Burada iktidar politikası ile kastetmeye çalıştığımız şey ise, tüzelleşmeye başlayan bir devletin içerisindeki iktidar adaylarının adem-i merkezî konumdan merkeze doğru yapmaya çalıştıkları kaymayı idare ederken ortaya koydukları politik manevralardır. Varılacak hedef olan merkez ise tüzellenen devleti temsil etme noktasında dğümlenmektedir.

İşte beylerbeyilerin sahib-i devlet olarak kazanmış oldukları iktidarın bu iktidar politikasındaki konumu, nüfuzlarını buldukları şehrin en ücra kısımlarına kadar taşıyarak, örneğin Trabzon’da kendi kamusallıklarını kurmak olmuştur. Bunu yaparken ise başka bir kanûn gücünden ziyade, Kanunâme-i Âl-i Osman’ın cari olan hükümlerini tahrif ederek, ama onun sınırları içerisinde olduğunu iddia ederek yapmışlardır. Hükümdarı ve onun merkezî iktidarını temsil edenlerin buna karşı geliştirdikleri iktidar politikası ise, söz konusu kamusallığı engellemek bağlamında geleneksel meşruiyet çerçevelerini korumaya çalışmak olmuştur. Bu çekişmenin en iyi göstergesi ise 17. yüzyılda devlet kavramında yaşandığını belirttiğimiz değişimdir. Kimi zaman tüzel bir kişiliği çağrıştıracak şekilde bir kullanımla karşılaştığımız kavram, bunun yanında hâlâ hükümdarla olan bağlantısını sürdüren bir şekilde de karşımıza çıkmıştır.

Dolayısıyla kısas edilmeyen bir suçlunun kamu hakkı olarak ortaya çıkan yükümlülüğü, taşrada beylerbeyiler tarafından düzenlenerek, hatta kanûnun sınırlarının genişletilmesiyle ya da tahrif edilmesiyle kendileştirdikleri uygulamalarla kamusallıklarının bir göstergesi olmuştur. Aslında beylerbeyilere ve sancakbeyilere oşr-i diyet adı altında tahsis edilen böyle bir vergi bulunmamaktadır. Hatta 1 Receb 1018/30

Eylül 1609 tarihli Anadolu Eyâleti Adaletnamesi'nde bu husus vurgulanmış ve aldıkları bu verginin kaldırıldığı ifade edilmiştir.¹³⁴⁷ Bununla birlikte aynı ad ile verginin hâlâ kadı nezdinde “resmî” kabul edilerek, normal prosedür imiş gibi meclis-i şer‘de kendine yer edinmesi, beylerbeyiler ve iktidarlarının evsafı hakkında önemli bir göstergedir.

Örneğin evâsıt-ı Şevvâl 1044 tarihli kayıta, öşr-i diyet yasal bir vergi imiş gibi kadı mahkemesinde dava konusu addedilebilmekteydi. Buna göre, Eksotha Mahallesi'nde ölü bulunan bir kadın için beylerbeyi öşr-i diyet talep etmiştir.¹³⁴⁸ Bunun üzerine mahallenin imamı Esad Eyyub Efendi, Hatuniye ve Tekfur Çayırı mahallelerinden de öşr-i diyet talep ederek onları da bu silsileye “idhâl” etmek istemiştir. Söz konusu iki mahallenin imamlarının ve cemaatlerinden birkaç kişinin kadıya şikâyeti neticesinde, Esad Efendi bu haksız isteğinden men edilmiştir.¹³⁴⁹ Yine Kindinar Mahallesi'nin imamı ve ahalisi, Ferhad Beşe, Hüseyin Beşe, Hasan, Mehmed Çelebi ve Yakub adlı şahıslardan davacı olmuşlardır. Buna göre, mahallelerinde bir katl olayı vukubulmuş ve sonuçta beylerbeyi kendilerinden öşr-i diyet almıştır. Mahalleliye göre, davacı oldukları adı geçen şahıslar da Kindinar Mahallesi'ndendirler; fakat öşr-i diyeti ve tekâlif-i şakkayı kendileri ile birlikte vermediklerini söylemişlerdir. Bunun üzerine sorgulanan şahıslar, kendilerinin Eşküllü Mahallesi'nden olduklarını ve bu zamana gelene kadar da Kindinar Mahallesi ahalisi ile birlikte hiç vergi ödemediklerini belirtmişlerdir. Bu durumu “bi-garaz” Müslümanlar da teyid etmişler ve neticede Kindinar Mahallesi ahalisi davadan men edilmiştir.¹³⁵⁰ Bir diğer örnekte, “Kaza-i Trabzon kurrası” zimmîlerinden bir kısım kişiler, nefs-i şehir zimmîlerinden bir kısım şahısları meclis-i şer‘e ihzâr edip davacı olmuşlardır. Buna göre, nefs-i şehirdeki söz konusu zimmîlerin, köylerinde evleri, mülkleri ve şirahâneleri

¹³⁴⁷ “Beğlerbeğiler ve beğler ve sâir kimesneye defterlerde Kanunâme-i Hümâyûnumda öşr-i diyet nâmına mahsûl ta'yîn ve takdîr olunmamıştır. Anun gibi bir kerre kan vakı' olan karyelere her gelen beğlerbeğiler ve beyler ve voyvodaları ikişer ve üçer yüz atlı ile varub kan öşri deyü cümle emvâlin ve davarların yağma ve talan eylemekle ol asır karyeler harâb ve virân olmağın Memâlik-i Mahrûsemenden öşr-i diyet namına akçe alınmağı ref' etdum; min ba'd alındığına aslâ ve kat'â rıza-yı Hümâyûnum yokdur. Emrime muhalif olanların eşedd-i siyâsetle haklarından gelinmek fermânım olmuşdur. Ve beğlerbeğiler ve beğler ve voyvodaları re'âyâ ve berâyâyâ bu vechle zulm ve te'addî eyleyüb Havâs-ı Hümâyûn'um ve vüzera haslarına ve evkâf ve emlâk ve serbest olan karyelere dahl eyledüklerine ve vilâyet üzerine çıkdıklarına kat'a emr-i Hümâyûn'um yokdur.” (Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 563). Hemen hemen aynı içerikte ve aynı tarihli bir Rumeli Eyâleti Adaletnâmesi de bulunmaktadır. (s. 556-558). H. İnalçık da söz konusu adaletnâmelere dayanarak “Beylerbeyiler, sancak-beyleri ve başkaları diyetten ondabir resim (öşr-i diyet) alamazlar. Tahrir deferlerinde ve kanunnâmede böyle bir gelir ayrılmamıştır.” demektedir. İnalçık, “Adâletnâmeler”, s. 114.

¹³⁴⁸ Y. Halaçoğlu, şehirlerde cürm ü cinayeti subaşı, asesbaşı ve muhtesibin aldığı yazmaktadır. Halaçoğlu, “Cürm ü Cinayet”, s. 138.

¹³⁴⁹ T.Ş.S., 1828, 116/15,16.

¹³⁵⁰ T.Ş.S., 1827, 51/9. Evâsıt-ı Zi'l-kade 1040.

bulunmaktadır; fakat “avarız-ı divâniyye ve beylerbeyi voyvodaları ve yasakiyye ve *kan öşrî* ve sâir cürm ü cinayet vâki’ olub” zimmîlerden yardım talep ettiklerinde onlar bu zamana kadar böyle vergiler veremediklerini ifade ederek yardım etmemektedirler. Bu nedenle onların da kendilerine yardım etmelerini talep etmektedirler. Sorgulanan şehirli zimmîler ise köylerde emlaklarının olduğunu, lakin orada sâkin olmayıp ancak mahsul zamanı yılda bir kez gidip mahsulü toplayıp şehre geldiklerini, gece ve gündüz her zaman şehirde sâkin olduklarını, mükellef oldukları vergileri de mahallelerinde verdiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca bu zamana kadar da köylü zimmîlere bir akçe vermediklerini söylemişlerdir. Bunun yanında beylerbeyi tarafından bu doğrultuda ellerinde bir temessük olduğunu ifade etmişler ve ayrıca “canib-i şer’den” de temessük talep etmişlerdir. Temessükün incelenmesi ve mahkemede bulunan cemm-i gaffirin de “olugelmişe muhalif” iş yapılmaması doğrultusundaki beyanları neticesinde köylü zimmîler davadan men edilmişlerdir.¹³⁵¹

Bu örneklerin yanında, kayıttan, serbest timâr olup olmadığı anlaşılmayan bir köyden beylerbeyinin öşr-i diyet aldığı görülmektedir. Ayrıca serbest olmayan bir köy ise de, timâr erbâbının öşr-i diyet aldığına dair herhangi bir emare yoktur. Kaydımızdan bu köyden öşr-i diyet almanın beylerbeyinin hakkı imiş gibi görüldüğü anlaşılmaktadır. Buna göre, Kaba/Kaya (?) Kilise Köyü sâkinlerinden Sinan b. Mehmed’in vekili Karakaş b. Hasan, Balatna (?) Başında olan Ermenilerden Mabron, Ori ve Kirdan muvâcehesinde takrîr-i kelâm etmiştir. Sinan’ın oğlu Kaya, bundan önce köyde “maktûlen fevt olmuşdur deyü” beylerbeyi tarafından öşr-i diyeti alındığı için Sinan da, Kaya’nın dem-i diyetini adı geçen Ermenilerden talep etmiştir. Bunun üzerine aralarında bir anlaşmazlık çıkmıştır. Neticede muslihûnun araya girmesi ile 34 kuruşa sulh yapılmıştır.¹³⁵² Bu örnekte hatta dem-i diyet talebinin meşruiyeti, beylerbeyinin öşr-i diyeti almasından sonra olmuş gibi görünmektedir. Dolayısıyla öşr-i diyetin kaldırılmış olmasına rağmen, oldukça kanıksanmış bir vergi olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki öşr-i diyetin sahip olduğu bu “meşru” zemin, bir kısım kişilerin gayr-i meşru icraatlarını meşrulaştırmak için öne sürdükleri bir araç olarak telakki edilmiştir. Sürmene serdarı el-hacc Ali Beşe’nin Bayburd Kazası’nda bir köyde bulunan koyun ağılı yıkılmıştır ve altında kalan birkaç kişi ölmüştür. El-hacc Ali de ehl-i örfe “öşr-i diyet virdim deyü kendi kavli ile” Canpaşa bint Nasuh adlı

¹³⁵¹ T.Ş.S., 1821-4, 76/6. Evâhir-i Rebiyyü’l-ahir 1030. Benzer bir kayıt için bkz. T.Ş.S., 1821-4, 105/5.

¹³⁵² T.Ş.S., 1828, 33/4. Evâhir-i Receb 1043.

kadının kocası Murad'ın üzerine 12 kuruş borç yüklemiş, bu 12 kuruş karşılığında da senede dörder batman sadeyağı zorla alıp 18 yıl bu şekilde zulmetmiştir. Canpaşa'nın bu iddiasını reddeden Ali Beşe, bunu doğrulayacak delil bulamadığı için davayı kaybetmiştir.¹³⁵³

Beylerbeyilerin aldıkları bu öşr-i diyetin kadı mahkemesinde karşılığını bulması nedeniyle, öşr-i diyeti cürm ü cinayet vergisi içerisinde telakki etmek mümkündür. Yani meydana gelen bir katl vakasında mağdurun yakınlarının kisasdan vazgeçmesi neticesinde aldıkları dem-i diyetin yanında, beylerbeyiler cerime alıyor ve bu Trabzon'da öşr-i diyet olarak isimlendiriliyor olabilir. Bununla birlikte öncelikle bu cerimenin öşr-i diyet olarak isimlendirilmesi ve bunun akabinde bu isimlendirme üzerinden beylerbeyilerin verginin sınırlarını genişletme çabaları, yine de onların sahib-i devlet iddialarının bir sonucu gibi görünmektedir. Nitekim yukarıda zikredilen adaletnâmede belirtildiği gibi, beylerbeyiler cinayet sonucu olmayan ölümlerden de öşr-i diyet talep etmektedirler. Örneğin Beylerbeyi Mustafa Paşa tarafından mübaşir olan Ahmed Ağa, Aşağı Hisar Mahalleleri'nin imamlarını meclis-i şer'e getirmiş ve üç gün önce Zağnos Köprüsü'nün altında, dere kenarında ölü olarak bir kadın bulunduğunu; dolayısıyla kadının kan öşrünü mahallelerin ahalisinden talep ettiğini belirtmiştir. İmamlar ise bu iddiaya karşılık, kadının “mecnûne” olup kendisini köprüden aşağı attığını, bu husus için mahalle halkından kan öşrü istenemeyeceğine dair ellerinde fetva olduğunu ifade etmişlerdir. Fetvaya bakıldığında, mecnûne olan kadının kendisini köprüden atması akabinde varislerinin de herhangi bir kan öşrü talebi olmadığı halde, “ehl-i örfün” böyle bir talebinin olamayacağı belirtilmiş ve neticede Ahmed Ağa davadan men edilmiştir.¹³⁵⁴ Yine serbest köylere müdahil oldukları da sicillerden takip edilebilmektedir. Hatuniye Vakfı köyleri serbest olup rüsûm-ı serbestiyesine dışarıdan kimsenin müdahale etmemesi gerekirken, beylerbeyi ve sancakbeyleri adamları ve subaşları köylerin reâyâsının rüsûm ve bâd-ı hevâlarına, “filan kimesne ağaçdan düşüb ve köprüden uçub” gibi bahanelerle müdahale edip kan öşrü almaktadırlar. Darü's-saade ağası el-hacc Mustafa Ağa'nın ilâmı ile haberdar olan padişah,

¹³⁵³ T.Ş.S., 1828, 110/5. Evâil-i Cemâziyye'l-evvel 1044.

¹³⁵⁴ T.Ş.S., 1831, 16/7. Evâil-i Rebiyyü'l-ahir 1059. Ahmed Ağa, meselenin peşini bırakmamıştır. Ölen cariyeye kadının (adının Fatma olduğu anlaşılmakta) sahibini meclis-i şer'e getirmiş ve cariyenin ölüm sebebini sordurmuş; fakat o da imamlarla aynı doğrultuda ifade vermiş ve talepte de bulunmamıştır. Dolayısıyla Ahmed Ağa yine davadan men edilmiştir. T.Ş.S., 1831, 16/8. Evâil-i Rebiyyü'l-ahir 1059.

bu duruma engel olunmasını ve vakfın rüsûmunun ve umûrunun mütevellîye zabt ve tasarruf ettirilmesini emretmiştir.¹³⁵⁵

Böylece öşr-i diyet, bizce beylerbeyilerin “sahib-i devlet” konumlarının en önemli göstergesi olmuştur. Nitekim bu verginin oldukça önemli bir gündem teşkil ettiğini, Beylerbeyi Mehmed Paşa’nın eyâletin hemen bütün temsilcilerini topladığı meclis-i şer‘de taahhüd ettiği öşr-i diyet almama kararı belli etmektedir. Paşa’nın huzurunda ayân, eşrâf, civar kadıları ve reâyâsıyla akd-i meclis olunmuş ve Mehmed Paşa edâ-yı kelâm ederek: “elli altmış yıldan beri vilâyet-i mezbûre beylerbeyileri ağaçdan düşenden suda boğulub dam divar altında kalanlardan öşr-i diyet namına beylerbeyiler akçe alırlar idi hâlâ kendi zemânımda bir akçe almadım ve ba‘de’l-yevm dahi bu makûlelerden bir akçe almamağa ta‘ahhüd iylerüm vech-i meşrûh üzere sicil olunsun” demiş ve ayân-ı vilâyet marifetiyle bir hüccet düzenlenmiştir.¹³⁵⁶ Dolayısıyla 50-60 seneden beri, yani hemen hemen Trabzon’un eyâlet olduğu tarihten itibaren¹³⁵⁷ alınan vergi, eyâletin hemen bütün kesimlerinin dâhil olduğu bir meclis-i şer‘de, beylerbeyinin kendi iradesiyle verdiği bir beyan doğrultusunda bundan sonra alınmayacaktır. Mehmed Paşa’nın neden böyle bir hüccet düzenlemek ihtiyacı hissettiği belli değildir. Ayân ve eşrâfın aynen beylerbeyilerin sekbanları konusundaki talepleri gibi, bu verginin alınmamasına dair bir taleple beylerbeyine gitmiş olmaları ihtimal dâhilindedir. Fakat Mehmed Paşa’nın beylerbeyi olduğu günden beri böyle bir vergi almadığını beyan etmesi, onun atanmadan önce böyle bir düşüncesinin olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte bu tasarrufunun nedeni açık değildir. Ayrıca Mehmed Paşa’dan sonra, yukarıda evâil-i Rebiyyü’l-ahir 1059 tarihli kayıta görüldüğü üzere, beylerbeyiler yine öşr-i diyet almaya devam etmişler; hatta her fırsatta bunun sınırlarını da yaymaya çalışmışlardır.

Öşr-i diyet benzeri, beylerbeyilerin “sahib-i devlet” konumundan kaynaklandığını düşündüğümüz ve kadı mahkemesinde karşılığını bulan bir diğer vergi de “kışlak akçesi”dir. I. Ahmed Kanûnnânmesi’nde, “resm-i kışlak” adı ile zikredilen vergiye dair şu bilgiler verilmektedir: “Ve bir timâra hâricden gelüb kışlasa, a‘lâ sürüden bir koyun alına ve evsat sürüden on akçe alına ve ednâ sürüden altı akçe alına. Ve resm-i koyun durduğu

¹³⁵⁵ T.Ş.S., 1821, 4/5. Evâhir-i Cemaziyye’l-evvel 1024.

¹³⁵⁶ T.Ş.S., 1830, 96/7. Kaydın tarihi yoktur, fakat yine Mehmed Paşa’nın huzurunda görülen bir önceki davanın kaydı evâsıt-ı Şevvâl 1053’tür.

¹³⁵⁷ Ayrıca 50-60 sene öncesi, ıslahat yazarlarının bozulmanın miladı olarak gördükleri III. Murad dönemine tekâbüle etmektedir.

yere tâbi'dir, yürüdüğü yere göre olmaz. Ve kışlayan sipahiye öşr ve resm verse resm-i kışlak alınmaya ve yörük tâifesi dahî bu kabildendir. Öşr ve resm verdiği yere resm-i kışlak vermeye ve illâ yörük her kangı tîmârda kışlar ise, kışlak üçer akçe vermek âdettir."¹³⁵⁸ Yine aynı kanûnnâmede yer alan bir diğer vergi de resm-i duhândır.¹³⁵⁹ H. İncalcık bu verginin sürü başına bir koyun alınan kışlak ve yaylak hakkından ayırd edilmesi gerektiğini söylemektedir. Tütün resmi bir sipâhinin arazisine muvakkat bir zaman için, umumiyetle kışlamak için gelip yerleşen; fakat ziraat yapmayan hâric raiyyetin ödediği bir resimdir. Buna kanûnlarda, dûhan resmi, duhâniye, resm-i dûd ve kışlak resmi de denmektedir. H. İncalcık, duhân resminin 17. yüzyıla ait bir kanûn derlemesinde şöyle tarif edildiğini söylemektedir: "Bir karyeye hâricden gelüb sâkin olub öşür ve resim gibi nesne vermeyen hâric-reâyânın evlülerinden senede altı akça alınmak kanûndur, deftere yazılmak lâzım değildir, mücerredlerden müzevvec iken mücerred olanlardan talep olunmaz."¹³⁶⁰ Kışlak resmi ve tütün resmi, I. Ahmed Kanûnnâmesi'nde ayrı olarak ele alındığı için iki ayrı vergi gibi görünmektedir,¹³⁶¹ fakat burada bizim için aslolan her iki tür verginin de sipâhiyi bağlayan bir yapısının olması ve köylere gelen hâric-reâyâyı ilgilendirmesidir. Beylerbeyiler ise kışlak resmini ya da tütün resmini, kendilerine göre bir vergi haline getirerek şehre gelenlerden de almaya çalışmaktadırlar. Hatta yerli şehir halkından kışlak vergisi alındığına dair kayıtlar bulunmaktadır.

Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın mütesellimi, "nefs-i şehirde" oturan Ermenilerden bir grubu dava etmiştir. Buna göre, mütesellim, adı geçen Ermenilerden "olugelmiş adet ve kanûn üzre kışlakların" talep ettiğinde vermekten kaçınmışlardır. Zimmîler cevaplarında, eski Trabzon Beylerbeyi Ömer Paşa tarafından Ömer Bey'in zikrolunan kışlak akçesini kendilerinden aldığını söylemişlerdir. Ömer Bey de onları doğrulamış, fakat kışlak akçesini Ömer Paşa'nın kethüdası Mahmud Ağa'ya verdiğini söylemiş ve kayıt bu şekilde sona

¹³⁵⁸ Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 513.

¹³⁵⁹ Akgündüz, **Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, s. 515.

¹³⁶⁰ İncalcık, "Osmanlılarda Raiyyet Rûsûmu", s. 48.

¹³⁶¹ Nitekim beylerbeyilerden ziyade yeniçerilerin bu duhân resmini kendilerine meşruyet çerçevesi kılarak "tütün hakkı" adıyla reâyâdan vergi topladıkları görülmektedir. Divân-ı Hümâyûn kâtiplerinden Mehmed, ordu-yı hümâyûna gelip berat ile mutasarrıf olduğu tîmâr köylerinden Hoc Komra (?) Köyü'nün nefsi Trabzon'a yakın olması nedeniyle, beylerbeyi subaşları ve adamlarının köye varıp reâyâdan subaşı akçesi ve selâmiye alıp zulm ettiklerini, ayrıca yeniçeri zabitlerinin de her ay köye bir adam gönderip yasakçı akçesi ve tütün hakkı namıyla akçelerini aldıklarını söylemiş ve bu durumun önlenmesini istemiştir. (T.Ş.S., 1822, 73/1. Evâil-i Zi'l-kade 1030). Yeniçeri Ağası Mehmed Ağa tarafından Trabzon muhafazasında bulunan Deveci Ali Ağa'ya gönderilen mektupta, Trabzon muhafazasına her gelen zabitin İmaret-i Hatuniye Vakfı köylerine kollukçu göndererek, tütün hakkı namında 40'ar akçelerini aldıklarının ve yaylalarına çıkarak yağ talep ettiklerinin duyulduğunu söylemiştir. Bu noktada söz konusu haksız fiillere hemen son verilmesi emredilmiştir. T.Ş.S., 1825, 99/3. Evâhir-i Safer 1038.

ermiştir.¹³⁶² Nitekim Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın huzurunda akdedilen bir meclis-i şer' de, Paşa tarafından, kayıta ismi boş bırakılmış kapısından bir kişi, Ömer Bey b. Fazlullah'dan davacı olmuştur. Bundan önce eyâlete Mehmed Paşa'nın mütesellimi gelmeden önce eski Trabzon Valisi Ömer Paşa'nın kaymakamı Mahmud kethüda tarafından Ömer Bey, “nefs-i şehirde sâkin olan reâyânın resm-i kışlakların” üç ay önce “bilâ-izn-i şer'” toplamış ve kendi zamanları geldiği için bu resmi talep ettiğinde Ömer Bey vermekten kaçınmıştır. Ömer Bey ise cevabında, Mahmud Kethüda tarafından bundan iki ay önce reâyâdan “bilâ-izn-i şer'” 17.000 akçe aldığını ve Kethüda'ya teslim ettiğini, geri kalanın ise reâyânın zimmetinde kaldığını belirtmiştir.¹³⁶³ Dolayısıyla bu vergi mutad bir şekilde nefs-i şehirden alınmaya benzetilmektedir. Nitekim 22 Safer 1038 tarihinden itibaren Trabzon Beylerbeyiliğine “müceddeden” tayin edilen Ömer Paşa,¹³⁶⁴ kadiya yazdığı buyruhduda, “taht-ı kaza-yı adâlet-şi'ârlarında vâki' olan kışlak hakkının vakt ü zemânı olmağın cem' ve tahsil için” Ömer Bey'in tayin edildiğini bildirmiştir.¹³⁶⁵ Bu noktada beylerbeyilerin bu vergiyi kendi haslarında kışlayan bir kısım nefs-i şehir reâyâsından aldığı düşünülerek meşru bir zemine oturtulmaya çalışılsa bile elimizdeki bir kayıt da buna izin vermemektedir.

“Trabzon Şehri'nde” oturan reâyâ, südde-i saadete adam ve arz-ı hâl göndermiş ve kendilerinin genel itibariyle “züemâ ve erbâb-ı timâr ve evkâf ve havâs” reâyâsı olduklarını ve babaları ve dedelerinin Trabzon Kazası'nda sâkin olduklarını; yükümlü oldukları her türlü vergilerini tahsildara ödedikleri halde beylerbeyinin kendilerinden “kadîmden oligelene muhâlif” kışlak akçesi namıyla vergi talep ettiğini belirtmişlerdir. Bunun üzerine Defterhâne-i Amire'de olan Mîr-i Mirân Hassı Defterlerine bakılmış ve defterlerde “o mâkule reâyâ taifesinden” kışlak adıyla kayıtlı olup toplanan herhangi bir vergi olmadığı görülmüş, neticede kadiya gönderilen hükümde bu duruma engel olması; Mîr-i Mirân, voyvodaları, Mir-i Mirân taifesi ve subaşlarının reâyâdan bu gibi vergiler almalarının engellenmesi ve almışlar ise şer' ile davalarının görülüp geri alınması emredilmiştir.¹³⁶⁶ Dolayısıyla beylerbeyilerin aldıkları kışlak akçesi aslında na-meşru bir vergidir; fakat kendilerini sahib-i devlet olarak addeden beylerbeyiler bir yolunu bulup bunu “meşru” bir vergi gibi toplayabilmişler, hatta kadiya gönderdikleri buyruhdalarda bu verginin

¹³⁶² T.Ş.S., 1825, 5/5. Evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1037.

¹³⁶³ T.Ş.S., 1825, 8/7. Gurre-i (?) Cemâziyye'l-ahir 1037.

¹³⁶⁴ T.Ş.S., 1825, 37/3.

¹³⁶⁵ T.Ş.S., 1825, 99/4. Evâhir-i Rebiyyü'l-evvel 1038.

¹³⁶⁶ T.Ş.S., 1831, 80/1. Evâil-i Ramazân 1058.

toplanması için adam tayin ettiklerini bildirebilmişlerdir. Bunun yanında dışarıdan birkaç günlüğüne mücerred olarak Trabzon şehrine gelen reâyâdan dahi bu vergiyi almaya çalışmışlardır. Örneğin Beylerbeyi Hüseyin Paşa'nın kethüdası ve mütesellimi olan Mustafa Ağa, Gümüşhane reâyâsından bir grubu dava etmiştir. Bu reâyâ grubu bazı zamanlarda Trabzon'a gelerek "kâr u kisb" etmektedirler, dolayısıyla bunlardan kışlak vergisi talep etmiştir. Reâyâ ise cevaplarında, kendilerinin Gümüşhane Kazası reâyâsından olduklarını ve "ehl u iyâllerinin" köylerinde oturduklarını, birkaç günlüğüne hamallık ve "kisb itmek için" geldiklerini söylemişlerdir. Yine gelişlerinin bir başka nedeni de, ağaları Trabzon'da olduğu için onların hizmetlerini görmektir. Bunun yanında kendilerinden vergi talep edilemeyeceğine dair ellerinde fetvâ olduğunu ifade etmişlerdir. Fetvaya bakıldığında, 3 ay miktarı "mücerred" olarak Trabzon'da bulunan reâyâdan vergi alınmayacağı beyân edilmiş ve neticede mütesellim davayı kaybetmiştir.¹³⁶⁷

Beylerbeylerinin Trabzon'da tesis etmeye başladıklarını söylediğimiz kamusalıklarının en iyi göstergesi olan öşr-i diyet ve kışlak akçesi yanında, adaletnamelerde de sık sık geçen birçok "salgun" ile reâyâdan vergi topladıkları görülmektedir. Zimmî reâyânın südde-i saâdete adam gönderip arz-ı hâl etmeleri akabinde gönderilen hükümde, reâyânın üzerlerine ödemeleri lâzım gelen vergilerini ödedikleri halde, beylerbeyi voyvodaları ve mirliva subaşları ve sâir ehl-i örf taifesinin aile fertleri ile oturdukları evlere gidip, "yem ve yemek, arpa ve saman ve bal ve yağ ve koyun ve kuzu ve odun ve otluk ve kaftan baha ve nal baha ve konak ve ... ve yaylak ve hizmetkâr ve ... ve yazıcı ve selâmiyye ve kefilnâme ve çayır akçesi" adıyla "hilâf-ı şer'-i şerîf" paralarını aldıkları bildirilmiştir.¹³⁶⁸

Yine bu salgunlarla birlikte ele alınabilecek ama "kanûn-ı zimmî" olarak isimlendirilmesi nedeniyle, beylerbeyilerin "sahib-i devlet" oldukları iddiasının bir diğer göstergesini teşkil ettiğini düşündüğümüz bir tür meşrulaştırma çabası daha bulunmaktadır. Trabzon'un zimmî reâyâsı, ordu-yı hümayûna adam ve arz-ı hâl gönderip ödemeleri gereken vergilerini "kanûn ve kuyûd-ı defter mucibince" toplamaya memur olanlara ödediklerini, fakat beylerbeyinin bir yere adam göndermek icap ettiğinde "kanûn-ı zimmî

¹³⁶⁷ T.Ş.S., 1831, 71/14.

¹³⁶⁸ T.Ş.S., 1831, 79/1. Evâil-i Şa'bân 1058. Benzer "salgun"lara dair birkaç örnek için bkz. T.Ş.S., 1821, 2/1; T.Ş.S., 1822, 72/2, 73/1; T.Ş.S., 1828, 90/2. Salgunlara dair ayrıca bkz. H. İnalçık, "Adâletnâmeler", s. 99-101. Trabzon'lu reâyânın maruz kaldığı salgunlar hakkında bkz. K. İnan, "Trabzon'da Yönetici Yönetilen İlişkileri", s. 45-51.

deyü” kendilerini taciz ettiğini belirtmişlerdir. Yine “kayık harcı” adıyla her sene üç defa altışar kuruşlarını aldığını; “devr” adıyla yemeklerini, koyun ve kuzularını, arpa ve samanlarını ve “kaftan baha” ve “selâmiye” namıyla “hilâf-ı şer‘-i şerif” birçok paralarını aldığını ifade etmişlerdir. Bunların yanında ağaçtan düşüp, ateşte yanıp, suda boğulup ve üzerine duvar yıkılıp “helak” olanlardan dem-i diyet almak caiz değilken, bu gibi vakalardan dem-i diyet talep ettiğini de eklemişlerdir. Bunun üzerine padişah, kadıya, derhal bu uygulamalara son verilmesi bağlamında bir hüküm göndermiştir.¹³⁶⁹ Burada Neşri’deki “Kanûn-ı Osman”ın geçirdiği meşruiyet zaafını görmek mümkündür kanaatindeyiz. Zimmet hukukuna tâbi olan zimmîlerin bir de Kanûnnâme-i Âl-i Osman ile düzenlenen yükümlülüklerinin yanında, bu ikisinin muharref bir terkibi gibi duran “Kanûn-ı zimmî”, beylerbeyilerin “sahib-i devlet” olarak kendi meşruiyetlerini tesis etmeye çalışmalarının bir uzantısı gibi görünmektedir.

Netice itibariyle Trabzon beylerbeyilerinin “sahib-i devlet” olma iddialarını ve bu doğrultuda eyâlette kendi kamusalıklarını tesis etme yönündeki faaliyetlerini elimizden geldiği kadar somut delilleriyle göstermeye çalıştıktan sonra, sicillerde rastladığımız beylerbeyilerin tek tek kimliklerine bakarak, merkeze karşı olan konumlarını daha sarih bir şekilde ortaya koymayı deneyebiliriz.

3.11.4. Trabzon Beylerbeyileri

M. Kunt, çıkarmış olduğu istatistikî tablolar ile il idaresini incelediği eserinde, 1570’lerde 21 yeni beylerbeyinin 18’inin sancakbeyliğinden bu rütbeye ulaşmış olmalarının; bu devirde beylerbeyi olabilmek için sancakbeyliğinden geçmenin çok az istisnaıyla mutlak bir şart olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. 16. yüzyıl ortalarında sancakbeyi görevinin üstün önem ve prestijini de belirten bu durumun kısa bir süre içinde değiştiği, 1580’lerde sancakbeyliğinden beylerbeyiliğe yükselenlerin yaklaşık olarak yarıya indiği görülmektedir. 1630’lara geldiğinde ise durum tamamen değişmiştir. Bu devrede merkez yönetiminden beylerbeyi olanların en büyük grubu teşkil ettikleri, bu gurup içinde de saraydan gelenlerin hatta doğrudan doğruya enderundan çıkanların önemli bir sayıya ulaştıkları müşahade edilmektedir. Bunun yanında bu dönemde ayrıca ümera kapılarından gelenlerin de sayılarının artmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla M.

¹³⁶⁹ T.Ş.S., 1828, 156/1. Evâhir-i Muharrem 1045.

Kunt'a göre taşra düzeninden gelenlerin beylerbeyilikte önü iyice tıkanmıştır.¹³⁷⁰ Böylece sultanın yakından tanıdığı ve güvendiği saraylı ve diğer merkez idare mensuplarına verilen beylerbeyilik gittikçe önem kazanan bir mevki olmuştur. 16. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan enflasyondan da gelir seviyelerini arttırarak çıkan beylerbeyilerin devlet gücünü arttıracığı temel görüşünden hareketle, nüfuzlarının artmasında devlet desteği bulunmaktaydı. M. Kunt'a göre devlet, ülkedeki karışıklıkları bastırmak ve tekrar oluşmalarını önlemek için güçleri arttırılmış beylerbeyilere güvenmeye başlamıştı.¹³⁷¹

Oldukça faydalı bir istatistikî veri kaynağı ile ve bunlara dayanarak yaptığı yukarıdaki tespiti ile araştırmacıların önüne iyi bir çalışma alanı açan M. Kunt'un bu tespitlerinin bizce hemen bütün eyâletlerin sosyo-politik tarihlerinin yazılarak desteklenmesi ya da sınanması gerekmektedir. Nitekim merkezin bu tasarrufunun taşrada nasıl bir yansıması olduğunun ortaya çıkarılması önemlidir. Örneğin Trabzon'dan bakıldığında merkezin bu tasarrufunun şehirde beylerbeyilerin ve kapıkullarının yerel kamusalıklarını kurmalarına engel teşkil etmediği görülmektedir. Elbette bu durum Trabzon'un serhad eyâleti olmasından kaynaklanmış olabilir. Sürekli Kazak saldırılarına maruz kalması nedeniyle güvenlik sorunları yaşaması, aşağıda görülebileceği üzere genelde deneyimli taşralı beylerbeyilerin atanması ile sonuçlanmış olabilir. Bu ise merkezin Trabzon'da yeteri kadar iktidarını tesis edememesinin gerekçesini teşkil edebilir. Fakat diğer eyâletlere atanan beylerbeyilerin de yerel ölçekte icra ettikleri faaliyetlere bakarak, yerel dinamiklerin ya da J. Habermas'tan mülhem söylediğimiz -ve eğer diğer eyâletlerde de söz konusu ise- kurulmakta olan kamusalığın, her gelen beylerbeyini nasıl etkilediği, onların merkezin temsilcisi olarak kalıp kalmadıkları ortaya konulmalıdır.¹³⁷²

Bu bağlamda biz, çalışmamızın bu son kısmında, sicillerde karşılaştığımız beylerbeyilerin elimizden geldiği kadarıyla “kimlik”lerini ve Trabzon'da icra etmiş oldukları faaliyetleri ortaya koymaya çalışacağız. Böylece M. Kunt'un sancak tevcih

¹³⁷⁰ Kunt, **Sancaktan Eyalete**, s. 80-81.

¹³⁷¹ Kunt, **Sancaktan Eyalete**, s. 116-117.

¹³⁷² Mehmet İnbaşı, 18. yüzyılın ikinci yarısındaki Trabzon beylerbeyilerinin listesini yayınlamıştır. Bunun sicillerle desteklenmesi sayesinde, bu dönemdeki Trabzon'un beylerbeyiler eksenli sosyo-politik hayatı hakkında önemli bilgiler temin edileceğini düşünüyoruz. Bkz. Mehmet İnbaşı, “Trabzon Valileri”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı Özel Sayısı)**, S. 31, (2006), s. 161-191.

defterleri üzerinden çıkardığı istatistiği, bir eyâlet üzerinden nitel anlamda sınınamaya gayret edeceğiz.

Sicillerimizde ilk karşılaştığımız vali, eskiden Çıldır Beylerbeyi olup “ber-vech-i arpalık” Karahisar-ı Şarkî Sancağı’na mutasarrıf olan Hüseyin Paşa’dır. Evâhir-i Cemâziyye’l-evvel 1024 tarihli bir kayıta Trabzon Beylerbeyi olarak görünmektedir.¹³⁷³ Hüseyin Paşa’nın Trabzon’daki faaliyetlerini bilebileceğimiz herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Ondan sonra karşılaştığımız diğer bir beylerbeyi ise evâil-i Cemâziyye’l-âhir 1025 tarihinde beylerbeyi olarak gördüğümüz Ömer Paşa’dır. Paşa’nın kaymakamı ve kethüdası da ayândan Mahmud Ağa’dır.¹³⁷⁴

Evâil-i Cemâziyye’l-âhir 1028 tarihli kayıta ise beylerbeyi Mehmed Paşa olarak görünmektedir. Mehmed Paşa’nın kethüdasının ismi ise fahrü’l-ayân Şaban Kethüda’dır.¹³⁷⁵ Mehmed Paşa ile karşılaştığımız bir diğer kayda göre, Hasan Kalası Kasaba’sı sâkinlerinden Sefer Ağa tarafından meseleyi beyan için vekil olan Ramazan Beşe, meclis-i şer‘de Trabzon Beylerbeyi Mehmed Paşa tarafından vekil olan Ebubekir Ağa karşısında ikrar ederek; Vezir-i âzam Mehmed Paşa’nın adı geçen kasabada bina edeceği hanın mühimmatının mahalline naklonunması için mekkariye bedeli olarak Beylerbeyi Mehmed Paşa’dan 24.685 akçe aldığını belirtmiştir.¹³⁷⁶

15 Rebiyyü’l-evvel 1028 tarihli bir kayıta, Mehmed Paşa’nın Rukiye Hatun adında bir hanımı olduğu görülmektedir. Paşa’nın hanımı Mahpeyker adlı kölesini azat etmiş ve daha sonra da Mahpeyker, Handan b. Abdullah ile evlenmiştir.¹³⁷⁷ 23 Rebiyyü’l-âhir 1028 tarihli kayıta ise Mehmed Paşa’nın bir diğer hanımı ile karşılaşmaktayız. Fahir (?) Hatun adındaki kadın, Yakub Ağa’nın kızıdır. Fakat “sâbıkan Mehmed Paşa hatunu” denildiğinde göre boşanmışlardır. Fahir Hatun, Orta Hisar Mahallesi’ndendir ve cariyesi Afitab’ı azat etmesi münasebetiyle karşımıza çıkmaktadır.¹³⁷⁸

¹³⁷³ T.Ş.S., 1821, 4/5.

¹³⁷⁴ T.Ş.S., 1821, 3/1.

¹³⁷⁵ T.Ş.S., 1821, 57/3. Evâhir-i Şevval 1028.

¹³⁷⁶ T.Ş.S., 1821, 28/10. Evâil-i Cemâziyye’l-âhir 1028.

¹³⁷⁷ T.Ş.S., 1820-6, 24/2.

¹³⁷⁸ T.Ş.S., 1820-6, 25/7.

Mehmed Paşa'ya dair olan bir diğer kaydımda evâsıt-ı Rebiyyü'l-evvel 1028 tarihlidir. Bu tarihte gönderilen fermana, Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın vazifesini hakkıyla yürütmesine rağmen, Trabzon Eyâleti "ahere virilmiştir deyü" bazı haberler dolaşmaktadır ve bu padişaha ulaşmıştır. Bunun üzerine eyâletin Mehmed Paşa'nın üzerinde olduğu teyid edilmiştir.¹³⁷⁹ Nitekim evâhir-i Muharrem 1029 senesinde beylerbeyi hâlâ Mehmed Paşa olarak görünmektedir.¹³⁸⁰ Evâhir-i Safer 1029 tarihli bir kayıta da Mehmed Paşa, Orta Hisar sâkinlerinden Mahmud Efendi'nin Ayasofya yakınlarındaki Meklavite (?) adlı köydeki çiftliği dâhilinde olan evini, iki bab değirmenini, zeytinliğini, asmalı mülkünü, boz yerleri dâhilinde olan meyveli-meyvesiz ağaçlarını, Sûk-ı Sultânî'deki açık artırmada 17.000 akçeye satın almıştır.¹³⁸¹

26 Rebiyyü'l-ahir 1029 senesinden itibaren ise eski Trabzon Beylerbeyi Ömer Paşa'nın Trabzon Beylerbeyiliğine tekrar atandığı görülmektedir. Atamanın sebebi olarak, Ömer Paşa'nın kendi malından 15 adet şayka inşa ettirmesi ve bunları Kazak saldırılarında kullanması gösterilmektedir.¹³⁸² Dolayısıyla evâil-i Cemâziyye'l-ahir 1025 tarihinde vali olarak gördüğümüz Ömer Paşa'nın bir kere daha beylerbeyi olduğu anlaşılmaktadır. Ömer Paşa'nın bu süre zarfında mülk satın aldığı müşahede edilmektedir. Evâhir-i Cemâziyye'l-ahir 1029 tarihli kayıta, Ayşe Hatun'un Aşağı Hisar'da bulunan evini, bahçesini ve içerisinde bulunan meyveli-meyvesiz ağaçları, ayrıca kale duvarına bitişik çardağını, hamamını, su kuyusunu, mahzenini ve anbarını, fevkâni selâmlık odalarını 100.000 akçeye satın almıştır.¹³⁸³ Yine evâhir-i Cemâziyye'l-ahir 1029 senesine kayıtlı bir belgede, Dergâh-ı âlî müteferrikalarından el-hacc Hamza Bey b. el-hacc Mustafa Bey, Orta Hisar Mahallesi'ndeki harabe-müşrif ev yerini ve bahçeyi, içindeki meyveli-meyvesiz ağaçlarıyla kiremid örtülü bir evi, Vali Ömer Paşa'ya hibe etmiştir.¹³⁸⁴ Ayrıca "Trabzon ayânından olub" kethüdayeri iken fevt olan Musa Bey'in oğlu Abdurrahman, babasından kendisine intikâl eden, Yomra Nahiyesi'ne bağlı Hoc-ı Kebir Köyü'nde bulunan çiftliği ve içerisinde bulunan fevkânî ve tahtânî evi, fırını, harabe-müşrif ahırını, bahçeyi ve içerisindeki zeytin ve diğer meyveli-meyvesiz ağaçları; bunun yanında tahminen üç kilelik 2 kıt'a boz yerleri, bunun harici bir başka boz yeri de sahib-i arz marifetiyle Ömer Paşa'ya

¹³⁷⁹ T.Ş.S., 1821, 2/2.

¹³⁸⁰ T.Ş.S., 1821-4, 5/10.

¹³⁸¹ T.Ş.S., 1821-4, 10/8. Evâhir-i Safer 1029.

¹³⁸² T.Ş.S., 1821-4, 126/1.

¹³⁸³ T.Ş.S., 1821-4, 32/5.

¹³⁸⁴ T.Ş.S., 1821-4, 33/4.

40.000 akçeye satmıştır.¹³⁸⁵ Evâsıt-ı Şa‘bân 1029 tarihli bir kayıta da Ömer Paşa’nın Eksotâ Mahallesi’nde bulunan fevkânî ve tahtânî kiremid örtülü mülk menzili, iki fırın ve su kuyusunu, zeytin ve sâir meyveli-meyvesiz ağaçları, 80.000 akçeye Sinan Bey b. Hasan’dan satın aldığı görülmektedir.¹³⁸⁶ Evâsıt-ı Şa‘bân 1029 tarihli bir diğer belgede ise Ömer Paşa, bu sefer sâbık Trabzon Beylerbeyisi olarak görünmektedir. Sâbık Beylerbeyi, İsmail Ağa’nın vekilliği ile Orta Hisar’da Amasyalı Mahallesi’nde bulunan iki bab evi ve iki bab kiremid örtülü fevkânî evlerini, Mehmed Beşe b. Abdullah’a 20.000 akçeye satmıştır.¹³⁸⁷

Ömer Paşa’dan önce beylerbeyilik yapan Mehmed Paşa olduğunu tahmin ettiğimiz eski Şam Beylerbeyi olan Mehmed Paşa’nın, 16 Şa‘bân 1029 senesinde Trabzon Beylerbeyi olarak tayin edildiği görülmektedir.¹³⁸⁸ Selh-i Ramazan 1029 tarihli kayıta da beylerbeyi Mehmed Paşa olarak zikredilmektedir. Bu kayıttan Ömer Paşa’nın valiliğinden sonra da bir süre Trabzon’da bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yeni valiye teslim edilmesi gereken kayıklar için mahkemede hazır bulunmaktadır. Kazak saldırısı için Vali Ömer Paşa zamanında, atama beratından da anlaşılacağı üzere, kayıklar ve savunma için gerekli mühimmat temin edilerek saldırıya hazır hale gelinmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bi’l-fiil Trabzon Beylerbeyi olan Mehmed Paşa’nın mütesellimi İlyas Ağa, Trabzon yeniçeri zabiti fahrü’l-ayân İbrahim Çavuş ve ayân-ı vilâyetten cemm-i gafir ve cem‘-i kesir ile meclis-i şer‘de sâbık Trabzon Beylerbeyi Ömer Paşa ile akd-i meclis olunmuştur. İlyas Ağa konuşmayı ele alarak, bundan önce “Rus-ı menhûs muhafazası için” Trabzon’da bina olunan kayıkların ve içerisindeki esbâb ve aletlerin ve kürekçilerin ne kadarı mevcut ise sual olunup, tahrir ve defter olunmasını istemiştir. Sualden sonra Ömer Paşa “cevaba mütesaddi olub”, “bundan akdem Rus-ı menhûs muhafazası için 15 adet kayık binasını taahhüd idüb Eyâlet-i Trabzon bana tevcih olunub Trabzon’a dâhil olundukda kendü malımdan 15 kıt‘a kayık bina eyledim ve fermân-ı âlî üzere 150 nefer kürekçi ile hazır ve mühümmatın (?) ziyâdesin kendi malımdan virmişimdir; hala 15 kıt‘a kayık Moloz nam mevkiide mükemmel cem‘i alât-ı esbâbıyla mevcûddur bu ana gelince ... eyâlet-i mezbûre hıfz ve hırsat olunmuşdur cümle malım ve ... dahi padişâh-ı alempenâhındır” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine adı geçen kayıklara bakılmış ve hepsinin mükemmel vaziyette

¹³⁸⁵ T.Ş.S., 1821-4, 36/7. Kaydın tarihi yoktur; fakat bu kayıttan önceki ve sonraki kayıtların hepsi 1029 tarihine kayıtlıdır.

¹³⁸⁶ T.Ş.S., 1821-4, 41/1.

¹³⁸⁷ T.Ş.S., 1821-4, 42/3.

¹³⁸⁸ T.Ş.S., 1821-4, 121/1.

kürekçilerle birlikte mevcut olduğu görülerek İlyas Ağa'ya teslim edilmiştir. Bu durum da Ömer Paşa'nın talebiyle sicile kaydedilmiştir.¹³⁸⁹ Bu kayıta bizim için önemli olan bir diğer husus da Kazak saldırılarına karşı beylerbeyilerin yapmış oldukları hazırlıkların, onların vali olarak tayin edilmelerinde oynadığı roldür. Nitekim bu durum Ömer Paşa'nın bir kez daha beylerbeyi olarak atanmasına neden olacaktır.

Evâhir-i Şevvâl 1029 tarihli kayıta ise Mehmed Paşa, sâbık Trabzon Beylerbeyi olarak görünmektedir. Yine bu kayıta Orta Hisar'da Amasyalı Mahallesi'nde bulunan evini, vekili fahrü'l-ayân İsmail Ağa eliyle, Dergâh-ı âlî müteferrikalarından (...) Ağa b. Abdülmennan'a 27.000 akçeye satmıştır.¹³⁹⁰ Dolayısıyla Mehmed Paşa'nın da mazuliyet dönemini Trabzon'da geçirdiği anlaşılmaktadır.

Evâsıt-ı Zi'l-kade 1029 tarihli iki kayıta ise Ömer Paşa, "bi'l-fiil Trabzon Beylerbeyisi" olarak görünmektedir.¹³⁹¹ Ömer Paşa'nın Mehmed Paşa'dan önceki beylerbeyi Ömer Paşa olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim evâsıt-ı Ramazân 1029 tarihli kayıta, bundan önce kendi malından 15 adet şayka donatıp eyâletteki Karadeniz kıyılarını muhafaza eylemek şartıyla eyâletin kendisine tevcih olunduğu, fakat adı geçen şaykaları donatıp eyâleti muhafaza edeceği sırada eyâletin başkasına verilmesi üzerine kendisine "gadr" olduğundan başka, muhafaza hizmetinin de "mu'attal" kaldığı, Kazakların yine kıyıları saldırdıkları; dolayısıyla adı geçen şaykaları donatıp eyâleti muhafaza eylemek şartıyla eyâletin tekrar Ömer Paşa'ya tevcih edildiği bildirilmiştir.¹³⁹² Bu doğrultuda beylerbeyilik konusunda Ömer Paşa ve Mehmed Paşa arasında bir tür çekişme olmuş gibi bir izlenim edinmek mümkündür. Nitekim mazuliyet dönemini de Trabzon'da geçiren Ömer Paşa'nın, hem birçok mülk satın alıp iyice Trabzon'a yerleştiği hem de muhtemelen beylerbeyiliği tekrar ele geçirmek için bir kısım faaliyetlerde bulunduğu tahmin edilebilir. Ömer Paşa, gerçekten Trabzon'un sosyo-ekonomik hayatında da oldukça faal bir beylerbeyidir. Örneğin evâil-i Muharrem 1030 tarihli kayıta, Kabak Meydanı sâkinlerinden Ömer Beşe'den 60.000 akçe borç aldığı görülmektedir. Daha sonra Ömer Beşe'ye borcunu ödemiş ve Ömer Beşe de meclis-i şer' de Paşa'nın vekili Süleyman Ağa

¹³⁸⁹ T.Ş.S., 1821-4, 53/3. Selh-i Ramazân 1029.

¹³⁹⁰ T.Ş.S., 1821-4, 55/7.

¹³⁹¹ T.Ş.S., 1821-4, 58/3; 58/4.

¹³⁹² T.Ş.S., 1821-4, 120/2.

nezdinde zimmetini ibra etmiştir.¹³⁹³ Yine Ömer Paşa'nın Aşağı Hisar'da Moloz adlı mevkide bir menzili bulunmaktadır. Bunu "sâbık" Erzurum Defterdârı Ali Efendi'nin Kapu Kethüdası Dergâh-ı âlî bevvâblarından Mehmed Bey b. Abdünnebi'ye 80.000 akçeye satmıştır.¹³⁹⁴ Ömer Paşa, Mehmed Bey b. Osman'ın Moloz'daki tahtânî ve fevkânî evlerini, odasını, avlusunu ve meyveli-meyvesiz ağaçlarını 30.000 akçeye satın almıştır.¹³⁹⁵ Dolayısıyla hem beylerbeyi olarak sahip olduğu yetkilerle hem de Trabzon'un sosyo-ekonomik hayatında alıp-sattığı mülklerle kendi kamusallığını kurma yolunda önemli adımlar atan Ömer Paşa için beylerbeyilik mücadele edilen bir mansıp haline gelmişti. Böylece, büyük ihtimalle, Mehmed Paşa vazifede iken beylerbeyiliğin başkasına verildiği şayialarını yayan da Ömer Paşa idi. Nitekim Ömer Paşa, bir müddet sonra yine mazul olarak karşımıza çıkmakta, fakat eyâleti bırakıp gidemediği ve Rize'de oturmaya başladığı anlaşılmaktadır. Hatta hükümden anladığımız kadarıyla bir kısım gayr-i meşrû yollardan Trabzon'a müdahale etmeye devam ettiği görülmektedir.

Trabzon Beylerbeyi Mehmed Paşa'ya, eyâletin kadılarına, altıbölük halkı kethüdayerlerine ve yeniçeri serdarlarına gönderilen hükümde; eski Trabzon beylerbeyi olup Rize Kasabası'nda sâkin olan Ömer Paşa'nın "mukaddema celâlî olub tahrib-i bilâd ve katl-i nüfûs ve gâret-i emvâl ve erzâk itmekle zalim olub", yanına eşkıya ve ehl-i fesad alıp vilâyetin ayân ve eşrâfindan, tüccar taifesinden, reâyâ ve berâyâdan "nice ehl-i ırz kimesneler" kendi hallerinde iken onların mallarını aldığı ve birçok kimseleri öldürdüğü, dolayısıyla zulm ve teaddi eylediği belirtilmiştir. Bu münasebetle ahali-i vilâyetten cemm-i gafîr ve cem'-i kesîr Divân-ı Hümâyûn'a şikâyet edip Rikâb-ı Hümâyûn'a arz-ı hâl sunmuşlardır. Bunun üzerine söz konusu zulmün önlenmesi için Dergâh-ı muallâ kapucubaşlarından Mehmed tayin olunmuştur. Vardığı zaman Vali Mehmed Paşa'nın gereği gibi "mukayyed" olup ve eyâlette bulunan Dergâh-ı muallâ sipâhileri kethüdayerlerinin, Dergâh-ı muallâ yeniçerileri serdarlarının, yeniçeri üzerine tayin olunan çavuşların, Altı bölük sipâhilerinin ve yeniçerilerin, kapucubaşı ile birlikte hareket edip, Ömer Paşa'yı meclis-i şer'e davet edip itaat ederse yargılanmasını, itaat etmez ise üzerine varılıp şer'le hakkından gelinmesi emredilmiştir.¹³⁹⁶ Ömer Paşa'nın itaat etmediği ve

¹³⁹³ T.Ş.S., 1821-4, 64/3. Evâil-i Muharrem 1030.

¹³⁹⁴ T.Ş.S., 1821-4, 72/2. Evâil-i Safer 1030.

¹³⁹⁵ T.Ş.S., 1821-4, 79/5. Evâsıt-ı Rebiyyü'l-evvel 1030.

¹³⁹⁶ T.Ş.S., 1822, 62/1. Evâsıt-ı Şa'bân 1031.

üzerine varılıp, “hakkından gelinüb” mallarının müsadere edildiği görülmektedir.¹³⁹⁷ Dolayısıyla maktûl Ömer Paşa'nın Trabzon'la olan bağı, onu hem Trabzon'dan uzaklaşmamaya hem de tekrar Trabzon'a müdahil olmaya yöneltmiştir. Bu ise onun ölümü ile neticelenmiştir.

Evâil-i Zi'l-kade 1030 tarihinde ise Trabzon Beylerbeyisi olarak Hüseyin Paşa görünmektedir.¹³⁹⁸ Bu Hüseyin Paşa'nın evâhir-i Cemâziyye'l-evvel 1024 tarihinde Trabzon Beylerbeyi olarak gördüğümüz Hüseyin Paşa ile bir ilgisinin olup olmadığı önemlidir. Çünkü Ömer Paşa ve Mehmed Paşa da olduğu gibi Trabzon beylerbeyilerinin eyâleti bırakıp gitmek istemedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bir başka kayıttan “sâbıkân” (1024) Trabzon Beylerbeyi olan Hüseyin Paşa'ya, 6 Cemaziyye'l-evvel 1030 tarihinde padişahın “Asitane-i saadet-medârî”nin “kadimî emekdarı” olduğu için Trabzon Eyâleti'nin tevcih edildiği anlaşılmaktadır.¹³⁹⁹ 7 Muharrem 1031 tarihinde de beylerbeyi yine Hüseyin Paşa'dır.¹⁴⁰⁰ Hüseyin Paşa, mütesellim tayin etmiş ve eyâleti o şekilde idare etmektedir. Paşa, önce Korucu Ahmed Çelebi'yi kaimmakam olarak atamıştır; fakat ayân-ı vilâyet ile Ahmed Çelebi'nin arasının iyi olmaması nedeniyle kendisini ref etmiş ve yerine kethüdası Rıdvan'ı tayin etmiştir.¹⁴⁰¹

Evâhir-i Cemâziyye'l-evvel 1031 tarihinde ise beylerbeyi olarak yine Mehmed Paşa görünmektedir.¹⁴⁰² Nitekim gurre-i Rebiyyü'l-âhîr 1031 tarihinde Mehmed Paşa tekrar Beylerbeyi olarak atanmıştır.¹⁴⁰³ Ayrıca ilginç bir şekilde selh-i Şevvâl 1031 tarihli kayıttan, Mehmed Paşa'nın “serdar ve emekdar olmağla” mutasarrıf olduğu Batum Eyâleti'nin “müceddeden ibkâ” olunduğu belirtilmektedir. Bu doğrultuda “eyâlet-i mezbûrun hıfz ve hırâsetiyle ve reayâ ve berâyâ hakkında adl u dâd ile mukayyed” olması istenmiştir. Ayrıca bu dönemde özellikle vurgulanan hususlardan biri de Karadeniz eyâletlerinin Kazak eşkiyasından korunması olmuştur.¹⁴⁰⁴ Bu sırada yukarıda zikredildiği üzere rakibi Ömer Paşa'nın “hakkından gel”diği anlaşılmaktadır. Gurre-i Cemâziyye'l-evvel 1032 tarihinde

¹³⁹⁷ T.Ş.S., 1822, 58/9. Evâhir-i (?) Muharrem 1032.

¹³⁹⁸ T.Ş.S., 1821-4, 106/3.

¹³⁹⁹ T.Ş.S., 1821-4, 114/1. Evâil-i Cemâziyye'l-evvel 1030.

¹⁴⁰⁰ T.Ş.S., 1822, 3/8.

¹⁴⁰¹ T.Ş.S., 1821, 74/3. Evâil- Safer 1031.

¹⁴⁰² T.Ş.S., 1822, 31/6.

¹⁴⁰³ T.Ş.S., 1822, 68/3.

¹⁴⁰⁴ T.Ş.S., 1822, 61/5. Selh-i Şevvâl 1031.

de beylerbeyi yine Mehmed Paşa'dır.¹⁴⁰⁵ Mehmed Paşa'dan hemen sonra kimin vali olduğunu ne yazık ki bilmiyoruz, fakat onun da mazuliyetinde eyâleti bırakıp gitmediği anlaşılmaktadır. Mehmed Paşa, evâil-i Zi'l-kade 1034 tarihli mülk satışı kaydında "fahrü'l-muhadderât ve tâcü'l-mesturat" Emine Hatun'un vekili olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁰⁶

Evâhir-i Zi'l-kade 1034 tarihinde beylerbeyi Hasan Paşa'dır.¹⁴⁰⁷ Gurre-i Rebiyyü'l-evvel 1035 tarihinde de Hasan Paşa beylerbeyidir ve onun tarafından Derviş Çelebi şehir subaşı tayin olunmuştur.¹⁴⁰⁸ Evâil-i Cemâziyye'l-evvel 1035 tarihinde de Trabzon Beylerbeyi Hasan Paşa'dır.¹⁴⁰⁹

Evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1037 tarihinde Trabzon Beylerbeyi bir başka Ömer Paşa'dır.¹⁴¹⁰ Ömer Paşa'nın mütesellimi bulunmaktadır. Mahmud Ağa, mütesellim olarak Rebiyyü'l-ahir 1037 tarihinde, sekbanlar hakkındaki bir davada Trabzon'lu ile akd-i meclis yapmıştır.¹⁴¹¹

Evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1037 tarihinde, Trabzon Beylerbeyi Mehmed Paşa olarak görünmektedir.¹⁴¹² Hâlbuki yukarıdaki kayıta, aynı tarihte Ömer Paşa beylerbeyi olarak görünmekte idi. Bu durumun sebebi Rebiyyü'l-ahirin son on günü içerisinde Mehmed Paşa'nın beylerbeyi tayin edilmiş olmasıdır. Nitekim 25 Rebiyyü'l-ahir 1037 tarihinde Mehmed Paşa Trabzon Beylerbeyi olarak tayin edilmiştir.¹⁴¹³ Dolayısıyla 25'inden önce Ömer Paşa'nın beylerbeyi olduğu anlaşılmaktadır. Evâhir-i Cemâziyye'l-ahir 1037 tarihinde ise beylerbeyi Mehmed Paşa'dır.¹⁴¹⁴ Mehmed Paşa'nın mütesellimi de Ali Ağa'dır.¹⁴¹⁵ Evâhir-i Şevvâl 1037 tarihinde ise Mehmed Paşa tekrar beylerbeyi olarak tayin edilmiştir. Yani beyerbeyilikte "ibkâ" edildiği görülmektedir.¹⁴¹⁶ Bu Mehmed Paşa'nın en son 1032 tarihinde beylerbeyilik yapan Mehmed Paşa olup olmadığını bilmiyoruz. Fakat Mehmed Paşa'nın Ahmed Paşa Sarayı'nın banisi olan beylerbeyinin oğlu olduğunu

¹⁴⁰⁵ T.Ş.S., 1820-6, 66/6.

¹⁴⁰⁶ T.Ş.S., 1823-1, 29/5.

¹⁴⁰⁷ T.Ş.S., 1823-1, 14/1.

¹⁴⁰⁸ T.Ş.S., 1820-6, 39/6.

¹⁴⁰⁹ T.Ş.S., 1823, 8/4.

¹⁴¹⁰ T.Ş.S., 1825, 4/3.

¹⁴¹¹ T.Ş.S., 1825, 5/2.

¹⁴¹² T.Ş.S., 1825, 5/5.

¹⁴¹³ T.Ş.S., 1825, 45/4.

¹⁴¹⁴ T.Ş.S., 1825, 9/4.

¹⁴¹⁵ T.Ş.S., 1825, 29/6.

¹⁴¹⁶ T.Ş.S., 1825, 41/1.

görüyoruz ve evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1038 tarihinde, karşımıza ölü olarak çıkmaktadır. Nitekim Trabzon sâkinlerinden Murtaza Bey b. Musa Ağa, Mustafa Bey b. el-merhum Ahmed Paşa'dan davacı olmuştur. Buna göre, Mustafa Bey'in ana-baba bir kardeşi, bundan önce Trabzon Beylerbeyi olan Mehmed Paşa'nın kendisine 450 riyalî kuruş, Osman Çelebi'ye 180 riyalî kuruş ve Süleyman Bey'e (?) 30.000 akçe borcu bulunmaktadır ve bunları muhalefâtından talep etmektedirler.¹⁴¹⁷ Dolayısıyla Mehmed Paşa'nın daha önceden Ahmed Paşa'nın oğlu olarak zikrettiğimiz Mehmed Ali Bey olduğu anlaşılmaktadır. Hatırlanacağı üzere Mehmed Ali Bey, fahrü'l-ayân Bostan Bey'in kızıkardeşi Ayşe Hatun ile evli idi.¹⁴¹⁸ Nitekim Ayşe Hatun, kocasının kardeşi Mustafa Bey'den 100.000 akçe mihr-i müecceli ve rub' hissesi ile daha önce dava konusu olan 500 kuruşluk ve 200 kuruşluk samur kürklerinin karşılığı olarak Paşa'nın Orta Hisar'da bulunan kahvehanesini,¹⁴¹⁹ altındaki mahzeni, iki bab dükkânı, üç Gürcü asıllı kölesini ve Orta Hisar'da olan evden 10.000 akçe hissesini almıştır.¹⁴²⁰

¹⁴¹⁷ T.Ş.S., 1825, 67/6.

¹⁴¹⁸ T.Ş.S., 1821-4, 73/1.

¹⁴¹⁹ Avrupa'da kahvehanelerin modern anlamda kamusal alanların ortaya çıkışında önemli bir fonksiyonu olmuştur. J. Habermas, şehirlerin bu şekilde kamusal mekânlarla donatılması hakkında kısaca şunları söylemektedir: “Şehir'in ağırlığı, bütün farklılıklarına rağmen İngiltere'de de Fransa'da da aynı toplumsal işlevleri üstlenen yeni kurumlarla pekişir; bunlar [İngiltere'de] 1680 ile 1730 arasında, serpilen kahvehaneler, [Fransa'da] Devrime kadar Naiplik döneminde ortaya çıkan salonlardır. Bunlar hem İngiltere hem de Fransa'da, aristokratik toplulukla, burjuva entelektüelleri arasında okumaşukluk temelinde eşdeğerliğin de olduğu yerler; önce edebî olarak başlayıp sonra siyasal nitelik kazanan eleştirinin merkezleridir.” (Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s. 100). Dolayısıyla burjuvanın siyasal bilinç edindiği yerlerden biri olan kahvehaneler önemli mekânlar olarak Osmanlı tarihçiliğinde de bazı araştırmacıların dikkatini çekmiş ve kamusal alan bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır. (Cemal Kafadar, “Tarih Yazıcılığında Kamu Alanı Kavramı Tartışmaları ve Osmanlı Tarihi Örneği”, **Osmanlı Medeniyeti: Siyaset-İktisat-Sanat**, (Haz. Çoşkun Çakır), İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s. 65-86; Kerem Ünüvar, “Osmanlı'da Bir Kamusal Mekân: Kahvehaneler,” **Doğu-Batı**, S. 5, (1998-1999), s. 205-217). Fakat Avrupa'daki gibi kahvehanelerin fonksiyonel anlamda Osmanlı'da nasıl rollerinin olduğuna dair elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. Örneğin Mehmed Paşa'nın sahip olduğu bu kahvehanelerin Avrupa'daki gibi önce bir edebî muhit, akabinde de bu edebîlikten neşet eden bir siyasal eleştiri merkezi olup olmadığı hakkında hiçbir malumatımız yoktur. Fakat bir beylerbeyinin kahvehanesinin olması da, salt kâr amaçlı bir yatırımdan başka bir amaç güdülmüş olabileceğini düşündürmektedir. Yani Paşa'nın kahvehanesini kendi kamusal alanının yayılımında bir tür araç olarak kullanmış olması muhtemeldir. Avrupa'daki kahvehanelerin varlığı burjuva kamusal alanı ile birlikte incelenmiştir. Fakat Osmanlı'da bunun yansımaları farklı şekillerde de olmuş olabilir. Yani bir beylerbeyi de kahvehane üzerinden kendi kamusal alanını yaymaya çalışmış olabilir. Bu dönem Trabzonu'nda kahvehane sahibi bir yeniçeri bulunmaktadır (T.Ş.S., 1822, 24/9). Dolayısıyla yeniçeriler de kendi kamusal alanlarını bu gibi bir muhitte tesis etmeye çalışmış olabilirler. Ayrıca ayanın bu çeşit yeni toplumsallaşma mekânlarındaki durumlarına dair bilhassa siciller üzerinden bir kısım taramalara girilebilir. 18. yüzyılda ayân ve kahvehane arasında herhangi bir bağlantı olup olmadığı üzerine bazı araştırmalar yapmak mümkündür. Bizim incelediğimiz sicillerde birkaç adet kahvehaneler bahsedilmektedir ve bunlar hakkında da herhangi bir tafsilat söz konusu değildir. Fakat bu durum hiçbir zaman kahvehaneler hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmeyeceğimiz anlamına gelmemelidir. Geleneksel toplanma yerlerinden farklı bir mekânın (Kahve ve kahvehaneler bilindiği üzere 1555 dolaylarında Osmanlı'ya girmiştir. Ralph S. Hattox, **Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri**, (Çev. Nureddin Elhüseyni), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 67.) Osmanlı coğrafyasındaki insanların yaşam biçimlerinde yaptığı bir kısım değişikliklere dair ipucu yakalamak mümkün olabilir. Örneğin Aşağıhisar'da zaman zaman gördüğümüz bir kısım kavgaların kahvehanelerin birinde olmuş olması, tarafların mahkemede

Mehmed Paşa'nın geride birçok borçlu bırakıp gittiği anlaşılmaktadır ve muhalefâtının satılması ve akabinde de borçları ödemesi için Mustafa Bey b. Abdurrahman vekil tayin edilmiştir. Mustafa'nın karşısına çıkan alacaklılardan biri de Mehmed Paşa'dan sonraki beylerbeyi Ömer Paşa'dır. Buna göre, Mehmed Paşa, daha önceden Ömer Paşa'nın zeâmeti köylerinden bir kısmının öşrünü ve rüsûm-ı örfiyesini zorla almıştır. Ömer Paşa, bu durumu udûl-i ricâl ile de ispatlamış ve hakkı olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁴²¹ Yine tarihi yazılmamış olan bir kayıta,¹⁴²² Kars Beylerbeyi İbrahim Paşa'nın bundan önce Trabzon Beylerbeyi iken vefat eden Mehmed Paşa'ya 90.000 akçe borç verdiği, bu meblağı talep ve almaya şimdiki Beylerbeyi Ömer Paşa'yı vekil eylediği belirtilmiştir.¹⁴²³

Ömer Paşa'nın böyle bir mevzuda üzerine vekâlet alması gerçekten ilginçtir. Bu durum Ömer Paşa'nın selefine karşı oldukça tepkili olduğuna işare ediyor olabilir. Nitekim Ömer Paşa'nın, Mehmed Paşa'nın kalan mallarına, tabir yerinde ise göz diktiği anlaşılmaktadır. Oldukça ilginç bir kayıta Ömer Paşa'nın önce Mehmed Paşa'nın kardeşi Mustafa Bey'den yarı hissesini satın aldığı, Mehmed Paşa'nın Orta Hisar'da bulunan fevkânî ve tahtânî kiremid örtülü evleri, ahır, kapı arasında olan dükkânları ve bundan başka bu mülklerin içerisinde olan Okçuzâde Ali Çelebi'den aldığı evlerin, merhum Mehmed Paşa'ya ait olan diğer yarı hissesi Sûk-ı Sultânî'de satışa çıkarılmıştır. Açık artırmayı Osman Çelebi 61.000 akçeye kazanmıştır. Fakat mülklerin yarısı Ömer Paşa'nın olduğu için Ömer Paşa şuf'a talebinde bulunmuş ve 1.000 akçe de arttırarak mülklerin tamamına sahip olmuştur.¹⁴²⁴ Bununla birlikte üç sene sonraki bir kayıta, bir başka beylerbeyi Mehmed Paşa'nın huzurunda görülen davada, Ömer Paşa'nın daha önce almış

verdikleri ifadelerden bazı ipuçları temin etmemize sebep olabilir; fakat incelediğimiz sicillerde biz böyle bir belgeye tesadüf edemedik. Ya da 16 Ramazan 1095 tarihinde, oğlunun dahil olduğu bir olay münasebetiyle karşılaştığımız Şair Abdülbaki'nin (T.Ş.S., 1853, 54/2) Trabzon'daki edebî faaliyetlerinin kahvehane ile bir ilgisinin olup olmadığını henüz bilmiyoruz. Bunun yanında Abdülbaki gibi bir kısım yerli şairlerin muhtemel eserleri, sosyo-politik bir perspektiften incelenmiş değildir. Dolayısıyla henüz kahvehanelerin varlığından başka çok da bir şey bilmiyoruz. Bu nedenle zamanla yapılacak çalışmalar, mevcut bilgilerimize bir kısım katkılarda bulunarak şehir ve kamusalılık hakkındaki düşüncelerimizi daha anlamlı kılabilir.

¹⁴²⁰ T.Ş.S., 1825, 67/4. Evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1038.

¹⁴²¹ T.Ş.S., 1825, 69/4. Evâhir-i Rebiyyü'l-evvel 1038. Udûlün isimleri Abdurrahman Bey ve İbrahim Bey'dir. Bey unvanını nereden aldıklarını bilmediğimiz bu iki kişinin, bir kısım "bey"lerin beylerbeyi adamları olarak karşımıza çıkmaları düşünülürse, Ömer Paşa'nın kapıhalkından olmaları ihtimali mevcuttur. Dolayısıyla udûl olmalarında o nispette bir sorun bulunabilir.

¹⁴²² Kaydımızın öündeki kaydın tarihi evâsit-ı Rebiyyü'l-evvel 1038, sonraki kaydın tarihi de evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1038'dir; dolayısıyla söz konusu kaydımızın tarihini bu ikisinden biri olarak kabul edebiliriz.

¹⁴²³ T.Ş.S., 1825, 66/5.

¹⁴²⁴ T.Ş.S., 1825, 70/1. Evâil-i Cemâziyye'l-evvel 1038.

olduğu yarım hissenin satışının sahih olmadığına karar verilmiş ve mülkün yarısı tekrar Mehmed Paşa'nın kardeşi Mustafa Bey'e iade edilmiştir.¹⁴²⁵ Dolayısıyla Ömer Paşa'nın selefine dair hemen bütün izleri silmeye çalıştığı ve bu sırada da bir kısım gayr-i meşru icraatlara yöneldiği anlaşılmaktadır.

Ömer Paşa'nın 22 Safer 1038 tarihinden itibaren Trabzon Beylerbeyiliğine "müceddeden" tayin edildiği görülmektedir.¹⁴²⁶ Paşa, bu tarihten sonra ayrıca bir kısım mülk alımlarında karşımıza çıkmaktadır. Orta Hisar'da 2.000 kuruşa bir ev satın almıştır.¹⁴²⁷ Yine Debbağhane Mahallesi'nde 150 kuruşa bir ev daha satın almıştır.¹⁴²⁸ Paşa'nın elimizdeki kayıtlarda görünme biçimlerinden biri de oğlu münasebetiyledir. Ömer Paşa'nın huzurunda akd-i meclis olunmuş ve Paşa ikrâr ve itirâf ederek, Torul Kasabası'na bağlı İskorde adlı köy yakınında, oğlu Mustafa'nın mutasarrıf olduğu 20.000 akçelik zeâmet hususunda Müteferrika Mehmed b. Yakub ile aralarında anlaşmazlık olduğunu, zeâmetten kendi isteğiyle müteferrika lehine feragat ettiğini ve beratını ona verdiğini söylemiştir.¹⁴²⁹ Ömer Paşa, yine aldığı bir mülk dolayısıyla karşımıza çıkmaktadır. Ahmed Çelebi b. Mahmud Beşe'nin Mahmud Efendi oğlu Mehmed Bey zimmetinde 925 kuruş hakkı bulunmaktadır. Mehmed Bey, bu meblağı, Beylerbeyi Ömer Paşa'ya sattığı evin bahasından eda olunması için havale etmiştir. Bundan sonra Ömer Paşa, söz konusu parayı Ahmed Çelebi'ye ödemiş ve o da Paşa'nın zimmetini ibrâ etmiştir.¹⁴³⁰

Paşa, bundan sonra sırasıyla şu kayıtlarda karşımıza çıkmaktadır: Ömer Paşa, bir grup zimmîyi meclis-i şer'ê ihzâr ettirerek Rumili tarafından gelen zahirenin Sûk-ı Sultânî'deki satışı esnasında, söz konusu zimmîlerin "ihtikârlık tarikiyle" 2.000 kile buğday satın alıp mahzene depolamaları hakkında sorgulanmalarını istemiştir. Neticede zimmîler ihtikârlarını kabul etmişler ve durum sicile kaydedilmiştir.¹⁴³¹ Ömer Paşa, Bayburd Kazası'na bağlı Yoloz Köyü yakınında, Alaca Kilise adlı mevziden 13.000 akçeye koyun kümesi (?), otlak, çayırılık ve tarla satın almıştır.¹⁴³² Ayrıca Aya Filibo

¹⁴²⁵ T.Ş.S., 1827, 77/1. Evâsıt-ı Cemâziyye'l-evvel 1041.

¹⁴²⁶ T.Ş.S., 1825, 37/3.

¹⁴²⁷ T.Ş.S., 1825, 82/1. Evâil-i Cemâziyye'l-ahir 1038.

¹⁴²⁸ T.Ş.S., 1825, 89/7. Evâsıt-ı Receb 1038.

¹⁴²⁹ T.Ş.S., 1826, 22/11. Evâsıt-ı Şa'bân 1038.

¹⁴³⁰ T.Ş.S., 1826, 27/6. Evâil-i Ramazân 1038.

¹⁴³¹ T.Ş.S., 1826, 30/1. Evâhir-i Ramazân 1038.

¹⁴³² T.Ş.S., 1826, 36/5. Evâil-i Zi'l-kade 1038.

Mahallesi'ndeki evin, iki bab odanın, zeytinliğin ve bahçesinde bulunan meyveli-meyvesiz ağaçların Hasan Çelebi'ye aid olan hissesini 50 kuruşa satın almıştır.¹⁴³³

Ömer Paşa'nın vezâret rütbesi de aldığı anlaşılmaktadır.¹⁴³⁴ Nitekim kendisine sık sık "sahib-i devlet" denildiği de görülmektedir.¹⁴³⁵ Ömer Paşa, yine borç-alacak ilişkileri ve mülk alımları ile karşımıza çıkmaya devam etmektedir. Fahrü'l-ayân Mehmed Çelebi'den 5.460 kuruş borç almış ve daha sonra da ödemiştir.¹⁴³⁶ Ayrıca Debbağhane Mahallesi'nden 60 kuruşa bir ev satın almıştır.¹⁴³⁷

Ömer Paşa'nın yine yetkilerini aşarak cebecilere müdahil olduğu da müşahede edilmektedir. Cebeciler ağası olan Ali, südde-i saadete tezkere göndermiş ve Trabzon muhafazasında olan cebeciler bölükbaşlarından kayıtta ismi boş bırakılmış olan bölükbaşının yanında olan mirî tüfekten 300 adet ve 4 top ve gayri cebehane mühimmatının Gönve Kalesi'ne teslim edilmesi için iki üç defa emr-i şerîf gönderilmesine rağmen, Beylerbeyi Ömer Paşa, "ben alurım" diye bölükbaşına mani olmaktadır. Paşa'nın bu zulmünün engellenmesi için kadıya hüküm gönderilmiştir.¹⁴³⁸

Evâhir-i Şa'bân 1039 tarihli bir kayıtta, Trabzon Valisi Ömer Paşa'nın Trabzon muhafazasında olup "ber-vech-i arpalık eyâlet-i mezbûreye mutasarrıf" olduğu ifade edilmektedir. Nitekim muhtemelen kendisi bu tarihte Trabzon'da bulunmamaktadır, çünkü aynı kayıtta kaimmakamı olarak Mahmud Ağa görünmektedir.¹⁴³⁹ Safer 1040 tarihli bir başka kayıtta, yine Trabzon Eyâleti'ni arpalık olarak tasarruf eden Ömer Paşa'nın kethüdası olarak Mehmed Ağa görünmektedir.¹⁴⁴⁰ Bununla birlikte evâhir-i Cemâziyye'l-evvel 1040 tarihinde, Ömer Paşa'nın huzurunda bir katl davası görülmüştür.¹⁴⁴¹ Dolayısıyla bu tarihte Trabzon'da olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁴³³ T.Ş.S., 1826, 38/1. Evâsıt-ı Zi'lkade 1038.

¹⁴³⁴ T.Ş.S., 1826, 40/1. Evâsıt-ı Zi'l-kade 1038. (Vezâretle Trabzon muhafazasında bulunmaktadı.)

¹⁴³⁵ T.Ş.S., 1827, 12/2, 15/12, 16/8.

¹⁴³⁶ T.Ş.S., 1826, 49/5. Evâil-i Muharrem 1039.

¹⁴³⁷ T.Ş.S., 1826, 55/6. Evâhir-i Safer 1039.

¹⁴³⁸ T.Ş.S., 1826, 60/1. 20 (?) Ramazân 1038.

¹⁴³⁹ T.Ş.S., 1827, 4/9.

¹⁴⁴⁰ T.Ş.S., 1827, 17/6.

¹⁴⁴¹ T.Ş.S., 1827, 24/9.

Ömer Paşa bu sefer de, Eski Saray Mescidi yanındaki Ahmed Paşa oğlundan aldığı evini, kızı İstemihan Hanım'a 2.000 riyalî kuruşa sattığı kayıta karşımıza çıkmaktadır. İstemihan'ın vekilliğini kardeşi Mehmed Paşa yapmaktadır. Dolayısıyla Ömer Paşa'nın Mehmed Paşa adında bir oğlu olduğu görülmektedir.¹⁴⁴² Sonraki bir kayıttan bu Mehmed Paşa'nın daha önce Trabzon valiliği yaptığı ve ayrıca tekrar Trabzon valisi olarak atandığı tespit edilebilmektedir.¹⁴⁴³ Dolayısıyla 25 Rebiyyü'l-ahir 1037 tarihinde beylerbeyiliğe atanmış olan Mehmed Paşa, Ahmed Paşa oğlu olduğuna ve öldüğüne göre, en son 1032 tarihinde valilik yapmış olan Mehmed Paşa'nın Ömer Paşa oğlu olması muhtemeldir.¹⁴⁴⁴

Beylerbeyi Ömer Paşa'nın çaşnigirleri bulunmaktadır ve Ömer Paşa'nın beylerbeyiliğinden sonra da Mustafa Ağa adlı çaşnigiri Trabzon'da yaşamaya devam etmiştir.¹⁴⁴⁵ Yine Paşa'nın tüfenkçibaşısı bulunmaktadır. Mustafa Beşe b. Ahmed Efendi isimli tüfenkçibaşı, beşe unvanına bakılırsa ya Ömer Paşa'nın verdiği bir unvanı taşımaktadır, yani tüfenkçibaşı olması nedeniyle muhtemelen Ömer Paşa'nın cebecilerinden biridir ya da cebeci iken Paşa'ya kapılanmıştır.¹⁴⁴⁶ Rebiyyü'l-evvel 1041 tarihli bir kayıta ise Ömer Paşa, eski Trabzon Beylerbeyi olarak görünmektedir. Beylerbeyiliğinden sonra da selefi maktul Ömer Paşa gibi Rize'de oturmaya başlamıştır. Nitekim "Kasaba-i Rize sükkânından" olduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁴⁷

Ömer Paşa'dan sonra gureba-i yemîn ağası olan Mehmed, 2 Şevvâl 1040 tarihinde beylerbeyiliğe tayin olunmuştur ve sefer için Trabzon'dan nakli ferman olunan cebehanenin ordu-yı hümâyûna gönderilmesi kendisine emredilmiştir.¹⁴⁴⁸ Bu atamanın Altıbölük halkından ve yukarıda ifade edildiği üzere, taşrada izlerine hiç rastlamadığımız gurebadan yapılmış olması, M. Kunt'un merkez ve taşra arasında yapmış olduğu ayırım bağlamında değerlendirilebilir. Nitekim bundan önceki beylerbeyilerde açıkça görüldüğü

¹⁴⁴² T.Ş.S., 1827, 32/5. Evâil-i Şa'bân 1040.

¹⁴⁴³ T.Ş.S., 1830, 22/4.

¹⁴⁴⁴ Norman Itzkowitz, İmparatorluktaki kariyer çizgilerinin ve imkânlarının incelenmesi neticesinde oğulların babalarının izinden gittiklerinin anlaşıldığını belirtmektedir. Yeniçeri çocuklarının yeniçeri, ulema çocuklarının ulema, kâtip çocuklarının kâtip olması yönündeki bu eğilim 17. yüzyıl başlarında zaten yerleşmiştir. Bu durum 18. yüzyılda da devam etmiştir. (Norman Itzkowitz, "18. Yüzyıl Osmanlı Gerçekleri", *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu: Norman Itzkowitz Armağanı*, (Der. Baki Tezcan-Karl K. Barbir/Çev. Zeynep N. Yelçe), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. xlv). Beylerbeyi oğullarının da bu eğilime Trabzon özelinde kısmen dâhil oldukları anlaşılmaktadır.

¹⁴⁴⁵ T.Ş.S., 1827, 51/8.

¹⁴⁴⁶ T.Ş.S., 1827, 66/3.

¹⁴⁴⁷ T.Ş.S., 1827, 66/3. Rebiyyü'l-evvel 1041.

¹⁴⁴⁸ T.Ş.S., 1827, 71/16.

üzere, kendi kamusalıklarını kurma doğrultusunda bir eğilim söz konusudur. Hem Trabzon'da birçok mülke yatırım yapmışlar hem de beylerbeyiliklerinden sonra hiç biri eyâletten ayrılmamış, hatta hemen Rize Kasabası'na yerleşerek büyük ihtimalle beylerbeyiliği tekrar ele geçirmek için faaliyetlerde bulunmuşlardır. Fakat gerçekten merkezî bir güç olduklarını tahmin ettiğimiz gureba-i yemînden herhangi bir taşra görevi yapmamış bir kapıkulunun atanması, dönemin IV. Murad'ın saray içerisindeki iktidar mücadelelerinden galip çıktığı zaman dilimi olması bakımından da manidardır.¹⁴⁴⁹ Dolayısıyla bu durumu devlet kavramında bu dönemde yaşanan değişimin bir uzantısı olarak addetmek mümkündür. Bununla birlikte Mehmed Paşa'nın eyâleti mütesellim eli ile idare ettiği görülmektedir. Evâhir-i Şevvâl 1040 tarihinde, Trabzon Beylerbeyi olarak Mehmed Paşa görülmekte ve mütesellimi de Abdurrezzak Ağa olarak zikredilmektedir.¹⁴⁵⁰ Mehmed Paşa, kazaya mektup göndermiş ve Trabzon'da anbarlarda bulunan mirî buğdayın ne miktarının mevcut ne miktarının sarf edilmiş olduğunun görülüp sicil ve hüccet olunmasını ve kendisine bildirilmesini istemiştir. Bunun üzerine mütesellim Abdurrezzak Ağa ile birlikte anbarlara gidilmiş ve anbarlar, kale dizdarı Ömer Ağa ve kethüdası Ömer Çelebi'nin mühürleri ile mühürlü bulunmuş ve onlara ne kadar buğday olduğu sorulmuştur. Onlar da bundan önce anbarlarda 45.000 kile buğday olduğunu, bunun 5.380 kilesini eski Beylerbeyi Ömer Paşa'nın aldığını, 350 kilesini zahire (?) üzerine memur olan Kapucubaşının aldığını, 1.500 ve 3.100 kilesinin ise emr-i şerîf ile sırasıyla Kelkit ve Bayburd alaybeylerine verildiğini ifade etmişlerdir. Geriye kalanın ise mahzenlerde olduğunu söylemişlerdir.¹⁴⁵¹

Şevvâl 1041 tarihli bir kayıta, Trabzon valisi Mehmed Paşa'nın huzurunda bir davanın görülmesi, onun bu tarihte eyâlette olduğunu göstermektedir. Ayrıca belgede kendisinden "sahibü'd-devlet" olarak bahsedilmektedir.¹⁴⁵² Bu durum acaba merkezden gönderilmiş olsa da, Mehmed Paşa'nın kendisinden önce gelen beylerbeyilerin kurmaya başladıkları kamusalıklarından etkilenerek kendi kamusalığı doğrultusunda bir kısım faaliyetlere giriştiğini gösterebilir mi? Ne yazık ki Mehmed Paşa hakkında, elimizde,

¹⁴⁴⁹ Dönemin kaynakları IV. Murad'ın 1632'de aniden yönetimi devraldığını söylemektedirler. Bu konu hakkında bkz. Leslie P. Pierce, **Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümlerlik ve Kadınlar**, (Çev. Ayşe Berktaş), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002, s. 326-327.

¹⁴⁵⁰ T.Ş.S., 1827, 48/3.

¹⁴⁵¹ T.Ş.S., 1827, 50/2. Evâil-i Şavvâl 1040.

¹⁴⁵² T.Ş.S., 1824, 7/9.

seleflerine nazaran oldukça az belge bulunmaktadır. Dolayısıyla bu soruyu sınavacak verilerden mahrumuz.

Mehmed Paşa'ya dair elimizde olan belgelerden birinde Paşa, beylerbeyiliğin gereği olan bir kısım icraatlarla karşımıza çıkmaktadır. Bundan önce sefer mühimmatı için Trabzon İskelesi'ne gelen top yuvarlaklarının Topçubaşı Osman Ağa marifetiyle davarlara yüklenip Erzurum'a gönderilmesi ve mekharilere ve lazım gelen masrafa ne mikdar akçe harcanırsa "marifet-i şer'le" hesap edildikten sonra sicil ve hüccet ettirilmesine dair sadrazamdan Beylerbeyi Mehmed Paşa'ya hitâben bir mektup gönderilmiştir. Mehmed Paşa, bunun üzerine top yuvarlaklarından 425 tanesini kendi davarlarına yükletmiş, bunun yanında 136.5 kuruş da sandıklara ve sâir masrafa harcayarak, Topçubaşı Osman Ağa tarafından bunları almaya memur olan Mehmed Ağa'ya teslim etmiştir.¹⁴⁵³ Bu noktada yine de şu husus vurgulanabilir. Yukarıda da belirtildiği üzere Mehmed Paşa, Osman Ağa'ya verilmiş olan vazifenin aslında gözetiminden sorumludur. Fakat o bununla kalmamış ve top naklini bizzat gerçekleştirerek daha faal bir eylemde bulunmuştur. Bununla birlikte kendisinden önceki paşalar gibi mülk alım ve satımlarında veya borç-alacak ilişkileri gibi sosyo-ekonomik faaliyetlerde hiç görmediğimiz Mehmed Paşa'nın seleflerinden farklı bir beylerbeyi olduğuna hükmedilebilir. Dolayısıyla Mehmed Paşa'nın, daha çok hükümdarın merkezi iktidarını temsil eden bir beylerbeyi olduğunu söylemek mümkündür.

Yine IV. Murad'ın iktidarı kendi ellerine almasından kaynaklandığını tahmin ettiğimiz bir diğer beylerbeyi ataması daha bulunmaktadır. 12 Ramazan 1041 senesinde, daha önce ahur-ı evvel (?) olan Yusuf Paşa, Trabzon valiliğine tayin edilmiştir.¹⁴⁵⁴ Yusuf Paşa'nın icra ettiği vazifesinden dolayı takdir edildiği ve ayrıca Kazaklara karşı kazanmış olduğu başarılarının, beylerbeyiliğinin devamında bir gerekçe olarak öne sürüldüğü anlaşılmaktadır. Trabzon valisinin ve tabir yerinde ise ekibinin (ümera, alaybeyi, züemâ, erbâb-ı timâr ve ayân-ı vilâyetin) gösterdikleri yararlıklar nedeniyle takdir edildikleri görülmektedir. Ayrıca ümera, züemâ ve erbâb-ı timârın vali ile birlikte vazifelerine devamı emredilmektedir. Nitekim bu dönemde Karadeniz kıyılarına ve hatta İstanbul'a birçok sorunlar açmış olan Kazakların, bu havalideki faaliyetlerine mani olmada başarılı olan

¹⁴⁵³ T.Ş.S., 1827, 66/4. Rebiyyü'l-evvel 1041.

¹⁴⁵⁴ T.Ş.S., 1824, 33/4.

Yusuf Paşa'nın, bu görevinde devamına dair evâil-i Şevvâl 1041 tarihli bir hüküm gelmiştir.¹⁴⁵⁵ Gurre-i Şa'bân 1042 tarihli bir kayıta da Trabzon Valisi Yusuf Paşa'nın, 1042 senesi avârizhânesi tahririne memur edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁵⁶ Bu işle Paşa'nın görevlendirilmiş olması ise padişahın iktidarını temsil ettiğini düşündüğümüz Yusuf Paşa'nın bu konumuna uygun olabilir. Evâsıt-ı Rebiyyü'l-evvel 1042 tarihli bir kayıta da, Trabzon valisi Yusuf Paşa olarak görünmektedir. Paşa, Mehmed Çavuş adlı birinden 1.000 riyalî kuruş borç almış, daha sonra Yusuf Paşa'nın adamı ve vekili Cafer Ağa, Paşa'nın borcunu Mehmed Çavuş'un vekili, kardeşi Hasan Bey'e vermiştir.¹⁴⁵⁷ Evâsıt-ı Zi'l-hicce 1042 tarihinde de Trabzon Valisi Yusuf Paşa'dır, fakat kendisi Trabzon'da olmayıp "kaimmakamı olup Kethüdası Murtaza Bey" vasıtasıyla eyâleti idare etmektedir.¹⁴⁵⁸ Bir diğer kayıta Yusuf Paşa, abd-i memlûku olan sarışın, gök gözlü, uzun boylu, sarı sakallı kölesi Dilever b. Abdullah'ı azat etmiştir.¹⁴⁵⁹ Yusuf Paşa, Rus asıllı kölesi Süleyman b. Abdullah'ı da azad etmiştir.¹⁴⁶⁰

Evâhir-i Receb 1043 tarihinde de Trabzon Valisi Yusuf Paşa olarak görünmektedir. Paşa, eyâleti Ahmed Ağa adındaki mütesellimi vasıtasıyla idare etmektedir.¹⁴⁶¹ Nitekim onun seferde olduğunu öğrendiğimiz evâsıt-ı Zi'l-kade 1043 tarihli bir başka kayıt, bu durumun nedenini açıklamaktadır.¹⁴⁶² Fakat selh-i Şa'bân 1043 tarihinde Yusuf Paşa Trabzon'dadır ve Orta Hisar'da bulunan bir mülk hakkındaki ihtilaf nedeniyle huzurunda bir mahkeme kurulmuştur.¹⁴⁶³ Dolayısıyla bu dönemde Paşa'nın eyâlete gidip geldiği düşünülebilir. Evâil-i Zi'l-hicce 1043 tarihli bir kayıta, Trabzon valisi Yusuf Paşa'nın Safevilere ve Kazaklara karşı Gönnye Kalesi'ni muhafaza etmek için Gönnye'ye gitmesini emreden bir hüküm bulunmaktadır.¹⁴⁶⁴ Yine evâsıt-ı Zi'l-hicce 1043 tarihli bir diğer kayıta, onun, Erzurum muhafazasında olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁶⁵ Dolayısıyla oldukça aktif ve mobilize bir halde, Paşa, kendisine gönderilen hükümler doğrultusunda hareket

¹⁴⁵⁵ T.Ş.S., 1824, 32/3. Kazakların bu dönem Trabzon'una oldukça sorun açtıkları görülmektedir. Gönnye Kalesi'ni basan Kazaklar, kaleyi harap etmişler ve içinde olanları katletmişlerdir. T.Ş.S., 1828, 9/4, 9/5. Evâhir-i Muharrem 1043.

¹⁴⁵⁶ T.Ş.S., 1824, 49/3.

¹⁴⁵⁷ T.Ş.S., 1824, 25/8.

¹⁴⁵⁸ T.Ş.S., 1828, 4/8. Murtaza Bey başka bir kayıta "ağa" olarak geçmekte ve kendisinden "fâhrü'l-ayân" olarak bahsedilmektedir. T.Ş.S., 1828, 5/12.

¹⁴⁵⁹ T.Ş.S., 1824, 53/6. Evâil-i Cemâziye'l-evvel 1042.

¹⁴⁶⁰ T.Ş.S., 1828, 73/7. Gurre-i Safer 1044.

¹⁴⁶¹ T.Ş.S., 1828, 98/2.

¹⁴⁶² T.Ş.S., 1828, 63/5.

¹⁴⁶³ T.Ş.S., 1828, 44/7.

¹⁴⁶⁴ T.Ş.S., 1828, 106/5. Evâil-i Zi'l-hicce 1043.

¹⁴⁶⁵ T.Ş.S., 1828, 67/1.

ederek muharip zamanlar geçirmektedir. Yine sefer organizasyonu için oldukça faal olduğu zamanlardadır. Şark seferi için askere lazım gelen nüzul zahiresinin ve avârızın, 1044 senesi için her haneden 20 kuruş olmak üzere toplanmasına Yusuf Paşa mübaşir tayin edilmiştir ve bu hususta eyâlet kadıları kendisine yardımcı olacaklardır. Yusuf Paşa, toplamış olduğu vergi bedelini Erzurum muhafazasında bulunan Vezir Halil Paşa'ya teslim edecektir.¹⁴⁶⁶

Yusuf Paşa'nın yaklaşık 3 yıllık bir valilik yaptığı görülmektedir. Bu durum kendisinin Trabzon'da bir kısım mülkiyet edinici faaliyetlerde bulunmaması nedeniyle de önemli görünmektedir. Çünkü onun IV. Murad'ın iktidarını temsil eden bir vali olduğuna hükmetmek için birer veridirler. Yani kendisinden önceki Ömer paşalar ve Mehmed paşalar gibi bir kamusalık kurmadığına dair yorumlanabilir. Bunun yanında valiliğinin çoğunu sefer hazırlıkları ile geçirmiştir, dolayısıyla buna fırsatı olmamış da olabilir.

2 Şa'bân 1044 tarihinde, kayıta daha önceki beylerbeyliği boş bırakılmış olan ve Van muhafazasında oldukça yararları görülen Şaban Paşa, Trabzon Beylerbeyliğine atanmıştır.¹⁴⁶⁷ Evâhir-i Zi'l-hicce 1044 senesinde de beylerbeyi Şaban Paşa olarak görünmektedir. Şaban Paşa'nın sarıcaları bulunmaktadır ve biri yeniçeriler tarafından öldürülmüştür.¹⁴⁶⁸ Şaban Paşa'nın müteselliminin de evâil-i Safer 1045'de Şaban Ağa olduğu görülmektedir.¹⁴⁶⁹ Şaban Paşa, Şark seferi için 2.000 İstanbulî kile pirinç "iştira" etmek ve bunu Erzurum'a ulaştırmakla görevlendirilmiştir.¹⁴⁷⁰

22 Rebiyyü'l-ahir 1045 tarihinde ise eski İspir Sancakbeyi Ali Paşa, beylerbeyi olarak atanmıştır.¹⁴⁷¹ 10 Recep 1045 tarihinde de Ali Paşa Trabzon Beylerbeyi olarak görünmektedir.¹⁴⁷² Ali Paşa da bir kısım mülkleri ile karşımıza çıkmaktadır. Paşa'nın Ortahisar'da, Sultan Abdullah Mescidi Mahallesi'nde bir mülkü vardır. Onun burada oturup oturmadığını kayıttan anlayamıyoruz ama mülkünün hemen yanındaki evin satışı sırasında, ev sahibi, evinin sınırlarını ifade ederken Ali Paşa'yı da zikretmektedir.¹⁴⁷³ Bu

¹⁴⁶⁶ T.Ş.S., 1828, 108/3. 6 Rebiyyü'l-evvel 1044.

¹⁴⁶⁷ T.Ş.S., 1828, 159/2. Evâil-i Şa'bân 1044.

¹⁴⁶⁸ T.Ş.S., 1828, 124/12.

¹⁴⁶⁹ T.Ş.S., 1828, 130/4.

¹⁴⁷⁰ T.Ş.S., 1828, 149/2. 11 Ramazan 1044.

¹⁴⁷¹ T.Ş.S., 1828, 161/1. Evâhir-i Rebiyyü'l-ahir 1045.

¹⁴⁷² T.Ş.S., 1828, 138/17.

¹⁴⁷³ T.Ş.S., 1828, 138/14. Evâhir-i Cemâziyye'l-ahir 1045.

mülkün içerisinde bir ev olduğu tahmin edilebilir ve Ortahisar'da olması hasebiyle de Ali Paşa'nın burada oturduğuna hükmedilebilir. Nitekim Ali Paşa, Orta Hisar'da bir başka mülk daha almaktadır. Mehmed Çavuş b. Ali, Orta Hisar'da "kale kapusu kurbünde" bulunan iki tarafı Ali Paşa'nın mülküne, bir tarafı Hasan Ağa mülküne ve bir tarafı da umumî yola bitişik olan evi, anbarı ve avluyu, 360 kuruşa beylerbeyine satmıştır.¹⁴⁷⁴ Ali Paşa, Orta Hisar'da bulunan ve bir tarafında yine kedi mülkünün bulunduğu evini ve avlusunu, Derviş ve Ahmed çelebilere 300 riyalî kuruşa satmıştır.¹⁴⁷⁵ Ali Paşa'nın Kavan (?) adlı cariyesini Hamza Beşe b. Osman kaçırmış ve satmıştır. Davacı olan Paşa, önce inkâr eden, fakat daha sonra Paşa'nın ispatlayacağını anladığında itiraf eden Hamza Beşe'ye karşı davayı kazanmıştır.¹⁴⁷⁶ Evâsıt-ı Ramazân 1045 tarihinde Ali Paşa'nın mütesellimi olarak Ömer Bey görünmektedir. Ömer Bey, Efram v. İstefan adlı zimmî hakkında, Torul tarafından çıkarılan bakırın eminlerin mührü olmadığı halde satılabilmesinin kanûna muhalif olduğunu ve Efram'ın elinde bir miktar ham bakır bulunduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bu durumun soruşturulmasını talep etmektedir. Efram da, Gümüşhane'den 40 kuruşluk bakır alıp Akçaabad Nahiyesi'ne bağlı Horovi Köyü'nde kal ettiğini beyan etmiş ve bu şekilde kaydımız sona ermiştir.¹⁴⁷⁷ 18 Şa'bân 1045 tarihli bir kayıta, Ali Paşa'nın huzurunda bir hırsızlık davası görülmektedir; dolayısıyla Paşa, hâlâ Trabzon'dadır.¹⁴⁷⁸ 25 Şa'bân 1045 tarihinde ise Trabzon Beylerbeyi Ali Paşa'ya "Revan imdadına varılmak için" emr-i şerif gönderilmiştir.¹⁴⁷⁹ Bundan sonra Ali Paşa'ya dair karşılaştığımız tek kayıt, evâhir-i Şa'bân 1045 tarihlidir. Ali Paşa, Gönve sâkinlerinden Mehmed Beşe b. Sinan'dan daha önce Diyarbakır'da 300 kuruş borç almış ve sonra da bunu ödemiştir. Mehmed Beşe, Paşa'nın zimmetini ibrâ etmiştir.¹⁴⁸⁰

Ali Paşa hakkında daha fazla malumat edinemiyoruz. Nitekim bunun sebebi muhtemelen "Revan imdadına" gitmiş olmasıdır. Ondan sonra karşılaştığımız ilk beylerbeyi ise, incelenen sicillerdeki kronolojik boşluklar nedeniyle evâsıt Receb 1052 tarihinde beylerbeyi olarak gördüğümüz Ömer Paşa'dır.¹⁴⁸¹ Elimizdeki kayıt ise Ömer Paşa'ya dair herhangi bir bilgi içermemekte, sadece onun huzurunda görülen bir davayı

¹⁴⁷⁴ T.Ş.S., 1828, 143/2. Evâil-i Şa'bân 1045.

¹⁴⁷⁵ T.Ş.S., 1828, 144/13. Evâsıt-ı Şa'bân 1045.

¹⁴⁷⁶ T.Ş.S., 1828, 145/1. Şa'bân 1045.

¹⁴⁷⁷ T.Ş.S., 1828, 164/14.

¹⁴⁷⁸ T.Ş.S., 1828, 145/4.

¹⁴⁷⁹ T.Ş.S., 1828, 146/6.

¹⁴⁸⁰ T.Ş.S., 1828, 146/8.

¹⁴⁸¹ T.Ş.S., 1829, 9/3.

konu edinmektedir. Dolayısıyla Ömer Paşa'nın 22 Safer 1038 tarihinde müceddeden Trabzon Beylerbeyiliğine atanan Ömer Paşa (Mehmed Paşa'nın babası) olup olmadığını bilmiyoruz. Daha sonra ise evâsıt-ı Cemâziyye'l-evvel 1053 tarihli bir kayıttta, eski Trabzon Beylerbeyi Ömer Paşa'nın Kars Sancağı'na naklolunmuş olduğu görülmektedir.¹⁴⁸²

Gurre-i Rebiyyü'l-ahir 1053 tarihinde Trabzon Beylerbeyliğine eski Trabzon Valisi Ömer Paşa'nın oğlu Mehmed Paşa tayin edilmiştir.¹⁴⁸³ Mehmed Paşa da, kendisi eyâlete gelinceye kadar mütesellim olarak Mustafa Ağa'yı tayin etmiştir.¹⁴⁸⁴ Evâsıt-ı Cemâziyye'l-evvel 1053 tarihinde de beylerbeyi olarak Mehmed Paşa görünmektedir.¹⁴⁸⁵ Mehmed Paşa, kadıya gönderdiği buyulduda Trabzon Kalesi beşlülerinin ağasının “bırağub gitmekle” ağalığın boş kaldığını belirtmiştir. Bilhassa Kazak saldırısı nedeniyle Trabzon kalesinin boş kalmaması mühim olduğu için, beşlü taifesine “der-i devletten” ağa gelinceye dek bir ağa “nasb iylemek” gerekmektedir ve kendisi Şahin Ağa'yı beşlü ağası tayin etmiştir.¹⁴⁸⁶ Evâhir-i Cemâziyye'l-ahir 1053 tarihli kayıttta, Mehmed Paşa, meclis-i şer‘de İmaret Vakfı mütevellisi Mehmed Bey mahzârında iddia ederek, bundan önce Trabzon Eyâleti'nden ma‘zul olduğunda çayır hasadının kendi zamanına denk geldiğini ve müteveli Mehmed Bey'in vakfın köylerinden lazım gelen 200 kuruşu reâyâdan toplayınca Paşa'ya vereceğini taahhüd ettiğini söylemiştir. Fakat vermeden önce Paşa azledilmiş ve bu para Mehmed Bey'in zimmetinde kalmıştır. Bu iddia üzerine müteveli de Paşa'yı doğrulamış ve durum bu şekilde sicile kaydedilmiştir.¹⁴⁸⁷

Mehmed Paşa'dan sonra ise 22 Safer 1054 tarihinde padişahın Büyük Mirahuru hizmetinde olan Ahmed, Trabzon Valisi olarak tayin edilmiştir.¹⁴⁸⁸ 29 Cemâziyye'l-evvel 1054 tarihinde de Trabzon Valisi Ahmed Paşa'dır.¹⁴⁸⁹

¹⁴⁸² T.Ş.S., 1830, 21/4.

¹⁴⁸³ T.Ş.S., 1830, 88/1.

¹⁴⁸⁴ T.Ş.S., 1830, 88/2. Mehmed Paşa, Trabzon'a gelmeden önce büyük ihtimalle İstanbul'dadır. Çünkü elimizdeki bir kayıt, Paşa'nın daha önce İstanbul sâkinlerinden Kara Mustafa Ağa'dan 250 kuruş borç almış olduğunu ve sonra da bunu ödediğini göstermektedir. T.Ş.S., 1830, 34/11. Evâil-i Şevvâl 1053.

¹⁴⁸⁵ T.Ş.S., 1830, 21/7.

¹⁴⁸⁶ T.Ş.S., 1830, 91/4. Cemâziyye'l-evvel (?) 1053.

¹⁴⁸⁷ T.Ş.S., 1830, 22/4.

¹⁴⁸⁸ T.Ş.S., 1830, 85/4.

¹⁴⁸⁹ T.Ş.S., 1830, 68/1.

Bir diğer Trabzon Beylerbeyi ise 27 Receb 1058 tarihinde atanan sâbık (boş) Beylerbeyi Mustafa Paşa'dır.¹⁴⁹⁰ Mustafa Paşa'ya ilk gönderilen hükmün eski beylerbeyinin kethüdası Süleyman'ın Trabzon ahalisinin şikâyetleri üzerine ortaya çıkan zulmünün (ahaliden haksız yere akçe toplamıştır) hesabının sorulması olmuştur.¹⁴⁹¹ Evâil-i Şevvâl 1058 tarihinde de Trabzon Valisi Mustafa Paşa'dır.¹⁴⁹² Müteselliminin adı ise Hasan Ağa'dır.¹⁴⁹³

Evâil-i Şevvâl 1059 tarihinde ise beylerbeyi olarak Mehmed Paşa görünmektedir. Mehmed Paşa'nın İslâmpaşazâde lakabına bakılırsa bir başka paşanın oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Mehmed Paşa, iki adet kölesini azad ettiği kayıtlarda karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁹⁴ Büyük ihtimalle Mehmed Paşa zamanında olduğunu tahmin ettiğimiz, Trabzon Kadısı ve müftüsüne gönderilen tarihsiz bir hükümde, Trabzon Kalesi Beşlü neferlerinin Dersaadete adam ve arz-ı hâl gönderip beylerbeyilerden şikâyetçi oldukları belirtilmektedir. Trabzon beylerbeyi olanlar Beşlü taifesini kendi hizmetlerine göndermekte ve kapılarında hizmet ettirmektedirler. Bunun yanında mevâciblerine karışmaktadırlar, dolayısıyla kale hizmetine "varmağa" kudretleri kalmamıştır. Bu ise kendilerinin perâkende olmalarına sebep olmaktadır, o yüzden eskiden olduğu gibi zabitleri marifetiyle işlerinin görölmesini talep etmişlerdir. Bunun üzerine merkezden gönderilen hükümde, kadının ve müftünün bu durumu engellemesi ve Beşlülerin eskisi gibi zabitleri marifetiyle idare edilmeleri emredilmiştir.¹⁴⁹⁵

Evâhir-i Rebiyyü'l-evvel 1060 tarihli kayıтта, Mehmed Paşa'nın azadlı kölelerinden İbrahim b. Abdulmennan adlı kişinin kadıya başvurduğu görölmektedir. Rize Kazası'na bağlı Raknoz adlı köyden Lütfi vefat etmiştir ve varisi olmadığı için köyde bulunan evi ve mülkü "beytü'l-mâl ciheti ile" beylerbeyine kalmıştır. Paşa da söz konusu mülkleri kendisine hibe etmiş ve kendisine de bir temessük vermiştir. Bu nedenle kadıdan da bu hususta bir hüccet vermesini talep etmiştir. Gerekli incelemelerin yapılmasından sonra kadı, eski köle İbrahim'e bu doğrultuda bir hüccet vermiştir.¹⁴⁹⁶

¹⁴⁹⁰ T.Ş.S., 1831, 78/1.

¹⁴⁹¹ T.Ş.S., 1831, 78/2. Evâhir-i Receb 1058.

¹⁴⁹² T.Ş.S., 1831, 5/14.

¹⁴⁹³ T.Ş.S., 1831, 5/18.

¹⁴⁹⁴ T.Ş.S., 1831, 28/4, 28/8.

¹⁴⁹⁵ T.Ş.S., 1831, 26/11.

¹⁴⁹⁶ T.Ş.S., 1831, 49/14.

Mehmed Paşa ile karşılaştığımız bir diğer kayıt, onun almış olduğu bir borç münasebetiyledir. Saray-ı Cedid'in eski ağası olan Rıdvan Ağa, Beylerbeyi İslâmpaşazâde Mehmed Paşa'ya 6 ay vade ile 3.400 kuruş borç vermiştir. Bu meblağa Paşa'nın kethüdası Ahmed ve oğulları kefil olmuşlardır. Rıdvan Ağa parayı talep ettiğinde ise vermemişlerdir. Bunun üzerine yeniçeri ağasından yeniçeri serdarına gönderilen buyruhduda, bu meblağın alınması için emr-i şerîf olduğu; dolayısıyla bu hüküm gereğince beylerbeyinden ya da kefillerinden borcun tahsil edilmesini, eğer vermezlerse kefil olanların İstanbul'a gönderilmelerini ve davanın Divân-ı Hümayûnda görülüp ihkâk-ı hâkk olunacağı bildirilmiştir.¹⁴⁹⁷

Mehmed Paşa'dan sonra 24 Ramazân 1060 tarihinde beylerbeyiliğe eski Kars Beylerbeyi olan Hüseyin Paşa tayin edilmiştir.¹⁴⁹⁸ Evâsıt-ı Zi'l-hicce 1060 tarihinde de beylerbeyi olarak "devletlü ve izzetlü" Hüseyin Paşa görünmektedir. Kethüdası ve mütesellimi de Mustafa Ağa'dır.¹⁴⁹⁹ Dolayısıyla incelediğimiz dönem itibariyle en son beylerbeyiliği Hüseyin Paşa yapmıştır. Ne yazık ki zikrettiğimiz bu son beylerbeyiler hakkında elimizde yeterli malumat yoktur, fakat bunların da genelde ya paşa oğlu ya da bir taşra görevinden sonra Trabzon'a atanan beylerbeyiler oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca sicillerimizdeki kronolojik boşluktan kaynaklanan bir eksiklikle göremediğimiz bir başka Trabzon Beylerbeyi hâlâ Trabzon'da oturuyor olması nedeniyle karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, evâsıt-ı Muharrem 1061 tarihinde Ketancı Mahallesi'nden Ayşe Hatun bint Ali Bey adlı kadın, Orta Hisar Mahallesi sâkinlerinden Musa Paşa'ya, Orta Hisar'da bulunan mülklerini hibe etmiştir.¹⁵⁰⁰ Nitekim selh-i Cemâziyye'l-ahir 1059 tarihli kayda göre eski Trabzon valilerinden olan Musa Paşa, sefine ile İstanbul'a giderken boğularak ölen Bostan Çelebi'ye 700 kuruş borç vermiştir. Onun ölümü akabinde varislerinden bu borcu talep etmiştir.¹⁵⁰¹ Dolayısıyla Paşa, valiliğinden sonra da Trabzon'da oturmaktadır ve bu noktada vermiş olduğu 700 kuruşluk borç ve Bostan Çelebi'nin hem bu unvanı hem de sefine ile İstanbul'a gidiyor olması, Paşa'nın bir ticaret ilişkisi içerisinde olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Eğer böyle bir durum söz konusu ise Trabzon Beylerbeyinin, geleneksel siyaset düşüncesinin ona biçtiği rolden farklı bir beylerbeyi olduğuna hükmedilebilir.

¹⁴⁹⁷ T.Ş.S., 1831, 91/6. Hüküm için bkz. 92/1. Evâhir-i Şa'bân 1060.

¹⁴⁹⁸ T.Ş.S., 1831, 93/4.

¹⁴⁹⁹ T.Ş.S., 1831, 71/14.

¹⁵⁰⁰ T.Ş.S., 1831, 75/11.

¹⁵⁰¹ T.Ş.S., 1831, 24/3. Selh-i Cemâziyye'l-ahir 1059.

Nitekim bu dönemde, 1654'te vezir-i azam olan ve devrinin en zengin şahıslarından biri olarak bilinen Derviş Mehmed Paşa'nın, 1638'den itibaren 3 yıllık Bağdat valiliği sırasında ticaret yaptığını biliyoruz. Naima, bu vezirin ekonomik faaliyetleri hakkında epey bilgi vermektedir. Yine Paşa'nın ekonomi ve siyaset hakkındaki düşünceleri, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine kadar uzanmaktadır. Fakat onun bir kısım düşünceleri İbn Haldun'dan farklı bir görünüm arz etmektedir. Buna göre, Paşa, siyasal ve ekonomik gücün birbirini tamamladığını, bir paşanın siyasal gücünü ekonomik gücünü arttırmakta kullanması gerektiğini, bunu yapmadığı takdirde ancak halka eziyetle masraflarını karşılayabileceğini savunmaktadır. Bu fikirler aslında M. Kunt'un da belirttiği gibi İbn Haldun'un fikirleriyle ve Osmanlı sosyo-politik düşüncesine temel olan diğer düşünürlerin söyledikleri ile çelişmektedir. Geleneksel düşünüş biçimine göre beylerbeyi ve vezirlerin ya da askerî zümrenin bu gibi iktisadî faaliyetleri meşruiyet tabakalaşması açısından önemli bir sorun teşkil etmektedir. Nitekim ideal bir şema olarak toplumun her grubu kendi yerini bilmelidir. M. Kunt, Derviş Mehmed Paşa'nın ve onu hararetle destekleyen Naima'nın, ya İbn Haldun'u yanlış anladıklarını ya da 17. yüzyıl Osmanlı gerçekleri karşısında önceki düşünürlerin söylediklerini yeni ve değişik bir anlayışla ele alıyorlar olabileceklerini belirtmektedir.¹⁵⁰² Biz ise bu noktada, B. Tezcan'ın gayr-i şahsileşmeye başlayan bir devletin tarihçisi olduğunu söylediği Naima'nın söz konusu görüşlerinin de bu yeni devlet mekanizması bağlamında değerlendirilebileceğini düşünüyoruz. Nitekim temeddün olarak isimlendirilen sosyo-politik algıdan neşet eden toplumsal tabakalaşma ve bunun en önemli bileşeni olan meşru hükümdar şeklindeki geleneksel meşruiyet tabakalaşması şemasında, hükümdarın meşruiyetinde meydana gelen değişim, tüzel bir kişiliğe doğru evrilen devletin tarihçisi Naima'nın gözünde geleneksel tabakalaşmanın da meşruiyet kaybı anlamına geliyordu. Bu ise yönetici zümrenin ticaretle ve bir kısım başka iktisadî faaliyetlerle uğraşabildiği farklı bir devletin farklı idarecilerine işaret ediyordu.

Bu yeni düşünüş biçimi hakkında henüz yeterli malumata sahip değiliz. Ayrıca bu tüzelleşmeye başlayan devletin eyâletleri ile olan münasebetleri hususu da oldukça karanlık bir durum arz etmektedir. Trabzon özelinde göstermeye çalıştığımız hükümdarın meşruiyet kaybı ve ondan ayrı kamusalılıkların ortaya çıkmaya başlaması sürecinin, 17.

¹⁵⁰² Kunt, **Sancaktan Eyalete**, s. 108. M. Kunt, daha sonraki bir çalışmasında, geleneksel bakış açısına mugayir bu yeni düşünüş biçiminin 16. yüzyılın ikinci yarısındaki büyük enflasyondan kaynaklandığını belirtmektedir. Tafsilat için bkz. Metin Kunt, "Müteşebbis Bir Osmanlı Veziri: Derviş Mehmed Paşa", **Toplum ve Bilim**, S. 2, (1977), s. 47-64.

yüzyılın geneli ve 18. yüzyıldaki durumu da ortaya konmadan, ayrıca bilhassa diğer eyâlet merkezlerinin benzer süreçleri yaşayıp yaşamadığı anlaşılmeden da bu yeni ortaya çıkmaya başlayan devlet algısının tam anlamıyla idrakine varabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla gerek merkezdeki iktidar algısı ve gerekse bunun taşradaki yansıma biçimleri, sosyo-politik bir nazarla okunmadan, gelenek ve modernlik hakkındaki kanaatlerimiz de tam olgunlaşmış olarak nitelenemez düşüncesindeyiz.

SONUÇ

Bir Osmanlı şehrini sosyo-politik perspektiften okumaya gayret eden bu tezde, fıkıh ve toplum ayrıca fıkıh ve siyaset arasındaki bağ, şer‘iye sicillerini doğrudan sosyo-politiğin algılanabileceği bir kaynak olarak karşımıza çıkarmıştır. Şehir ve medeniyet arasındaki ilişki ise, bir şehri anlamlandırmak için gerekli olan medeniyet perspektifini zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri, Osmanlıların içerisinde bulunduğu medeniyet algısını yansıması açısından, şer‘iye sicillerini işlevsel kullanabilmemizi temin etmiştir. Nitekim onun amelî hikmet ve fıkıh arasındaki bağı ortaya koyması, siyaset kültürü ve yöneten/yönetilenleri ile Osmanlı toplumuna dair bilginin pratikteki yansımasının şer‘iye sicilleri olduğunu göstermiştir. Böyle bir kaynağa sahip olan Osmanlı tarihçiliği açısından ise Doğu-Batı tasnifine dayanan ve oryantalizmin ideolojik arka planından kaynaklanan kuramsal görüşlerin sorunlu yanlarını ortaya koymak mümkün olabilmıştır.

Siyaset düşüncesini adalet ekseninde temellendiren Osmanlı'nın sicillerde sıklıkla karşılaştığımız bir kavram olan “ihkâk-ı hakk”ı temel alan bu geleneksel kodu, “âdil hükümdar” söylemi ile Osmanlı siyasetinin merkezine hükümdarı yerleştirmiştir. İnsanın medenî tabiatlı olduğu ön kabulünden hareket eden temeddün denilen sosyo-politik algının, nihaî olarak “sahib-i devlet” olarak hükümdara işaret etmesi ise bu durum ile doğrudan uygunluk arz etmektedir. Temeddünden hareket eden amelî hikmet dolayısıyla fıkıh, “klasik” dönemi itibariyle içtihat edebilme kapasitesi üzerinden meşruiyet kazandırdığı hükümdarı şer‘ileştirerek, kelimenin orijinal anlamı ile de meşru bir hükümdar tipi vücuda getirmiştir. Bunun en iyi ifadesini ise Koçi Bey'in “padişah-ı İslâma muhâlefet, din ve nikâha zarârdır” cümlesinde görmek mümkündür.

Bu noktada amelî hikmetin şehirle olan bağlantısı ise bütüncül bir perspektiften şehri doğrudan siyasetin ana mekânı haline getirmektedir. Nitekim bireyi ve aileyi içeren şehrin ilmi olan “ilm-i tedbîrü'l-medine”; “ilm-i ahlâk” ve “ilm-i tedbîrü'l-menzil” ile olan bağlantısı noktasında anlam kazanmaktaydı. Böylece bireysel ahlâkın ve aile ahlâkının temin edildiği yerde, bu temele dayanan şehir, toplamda amelî hikmeti somutlaştırıyor ve

siyaset etmenin mekânı olarak karşımıza çıkıyordu. Medinenin etimolojisi ve semantiği de bu durum ile uyumlu idi. Dolayısıyla geleneksel dönemde (N. Machiavelli ile reelpolitığın olmadığı bir yapıda) ahlâk temelli bir siyaset biçimi hâkimdi ve bunun görünür olduğu yer ise şehirlerdi. Padişahın ve idarecilerinin karakter formasyonları ile şehrin ahlâkî bir mekân olarak ifade ettiği anlamın öne çıktığı bu yapıda, aslonan, padişah ve onun şahsında anlam kazanan kullarının tek tek şehirler ile kurduğu ilişkiydi. Bu ilişkinin şer‘iye sicillerinde kavramsal anlamdaki yansıması ise medine/mahrûse/mahmiye olarak görünmekteydi. İlişkinin ana dayanak noktası da, modern devletlerle karşılaştırıldığında merkezî bir yapıyı kuracak teknolojik gerekliliklerden mahrum olan Osmanlı hükümdarı için meşruiyet ekseninde düğümlenmekteydi. Zaten mahrûse, ilahî gözetime mazhar şehir anlamına geliyordu ve bu ilâhî gözetimi de temeddün ile meşrulaştırılan hükümdar temsil etmekteydi. Hükümdarın bu meşruiyetinin kavramsal çerçevesi ise “sahib-i devlet” olarak karşımıza çıkmaktaydı.

Geleneksel dönem itibariyle sıkıca hükümdara bağlı bir kavram olan “devlet”, hükümdarın kanun yapma gücüne ve meşruiyetine gönderme yapan semantiği ile geleneğin içerisinde bir kavramdı. Bu kavramın sağladığı meşruiyet, hükümdar ve onun şahsında temsil edilen bütün sistemin de meşruiyeti anlamına gelmekteydi. Nitekim şer‘ ve örf arasında kurulan denge ve örfün meşrulaştırılması bunun en iyi göstergesidir. Dolayısıyla “Klasik Çağ”, çalışmamız kapsamında *Meşruiyet Çağı* olarak karşımıza çıkmıştır. İşte bu bağlamda, söz konusu meşruiyet çağını temsil eden devlet kavramının geleneksel anlamındaki değişimler, yani hükümdardan ayrı bir gayr-ı şahsî anlam kazanması; modern devletin en önemli özelliğinin tüzel karakteri olmasından dolayı bir tür erken modern görünüme sebebiyet vermişti. Kavramın bir kısım farklılıklarla da olsa Avrupa’dakine benzeyen 17. yüzyıldaki bu değişimi, Osmanlı siyaset düşüncesinin de değişmeye başladığını göstermiştir. Devletin tüzelleşmesine doğru yaşanan bir süreç olan bu dönemdeki değişimler ise, somut düzlemde bir eyalet merkezinde de gözlenebilmiştir. Bilhassa kanûn bilincindeki değişim, kanun ve hükümdar arasındaki ilişkiyi sorunlu hale getirmiş ve ondan ayrı başka sahib-i devletlerin ortaya çıkmaya başlaması ile geleneksel mutabakat yara almıştır. Bu nedenle mesele meşruiyet noktasında düğümlenmiş ve gelenek ve modernite arasındaki sınırı da bizce 17. yüzyıldaki meşruiyet krizi temsil etmiştir.

Elbette bu meşru zemin 17. yüzyılda tamamıyla ortadan kaybolmuş değildi. Mahrûse olarak şehirdeki bu meşruiyeti, temeddün kavramı ekseninde gözlemlemek mümkündür. Şehirler bütüncül yapılarını muhafaza ettikleri sürece tam bir geleneksel Osmanlı şehri hüviyeti taşımaktaydılar. 1581 (ya da 83) yılında eyâlet haline getirilen Trabzon da, temeddün kaynaklı bu meşruiyeti ve toplumsal organizasyonu aksettiren bir şehir olarak kendini belli etmekteydi.

Öyle ki Trabzonlu bireylerin şer'îye sicillerindeki tanımlanma biçimleri, bu bütüncül şehir tanımı ile uygunluk arz etmekteydi. Medine-i/Mahmiye-i/Mahrûse-i Trabzon mahallâtından A oğlu/kızı B şeklinde en geniş ifadesini bulan bu tanımlama, bireyin söz konusu siyasal evren içerisindeki uyumunu gözetmekteydi. Bu uyumun arandığı alt kategoriler ise askerî ve reâyâ şeklindeki tanımlamaların gösterdiği gibi idarî bakımdan ait olunan yer, fıkıh kaynaklı ait olunan hukukî konum (Müslim-zimmî) ve dâhil olunan meslekî grup (tüccâr, debbağ vs.) olarak görünmekteydi. Bu tanımlanma biçimlerinin hepsinin üstünde; adaletin görünür kılınmaya çalışıldığı medine/mahrûse/mahmiyenin âdil, dolayısıyla mutedil bireyleri olarak ise udûl-i ricâl, ideal bireyler olarak karşımıza çıkmaktaydılar. Udûl-i ricâl, gerek toplumsal nizâmın devamında gerekse devlet düzeninin muhafazasında muhtaç olunan bilgiyi sağlamaları ile kilit bir mevkiî işgal etmekteydiler. Ayrıca birçok örnekte görüldüğü üzere, şehrin ileri gelenlerine karşı ve sıradan insanlar lehinde şahadet edebilmeleri onların âdil ve mutedil tavırlarının göstergesi idi. Yemin edemeyen şahıslar ile karşılaşmak ise, birey ve içerisinde bulunduğu toplumsal evren arasındaki uyumu göstermesi açısından oldukça manidardı.

Hem udûl-i ricâlin bu ideal konumu hem de yemin edemeyen bireylerin bu tutumları ile gelişmiş bir birim olan mahallenin yapısı arasında ise oldukça önemli bir ilişki söz konusu idi. En geniş manada birbirini tanıyan kişilerden müteşekkil mahalle, geleneksel kodların hâkim olduğu en önemli muhit olarak karşımıza çıkmaktaydı. Şuf'a hakkı gibi mahallenin güvenliğini ve kendi bağlamındaki ahengini temin eden hukukî kodlar ise bu geleneksel yapının muhafazasında önemli bir dayanak olmuştu. Ayrıca mekân organizasyonunda, mevcut nizâmı temsil eden kişinin bireyselliğine dair yapılan her türlü müdahale kadı tarafından ortadan kaldırılmaya çalışılarak, devlet ve toplumun ortak noktada bulunduğu bir mekân algısı üzerinden kentin kontrolsüz büyümesi de engellenmişti. Umumî mekânlar hakkındaki ortak bilinç de bunun bir uzantısı olarak

geleneksel yapıyı korumakta oldukça önemli bir temeldi. Bu geleneksel yapıya bakış açısı ise Müslim-gayr-i Müslim gibi bir ayrımı kabul etmemekte ve orada kurulmuş olan birlikteliği esas alarak mahalleli ya da köylü üzerinden adalet tevzi etmekteydi. Böylece herhangi bir gayr-i âdil tavrın da önüne geçilmiş olmaktadır. Mahalleden ihraç kararlarındaki ve müteselsilen kefillik ile birlikte mahalle avâız akçesi vakıflarından neşet eden *zimem-i nas* kavramının getirdiği mahallelik bilinci ise mahalleyi oldukça gelişmiş bir birim haline getirerek hak tahakkukunda faal bir konuma taşımaktaydı. Öyle ki hakikat-ı hâlin öğrenilebileceği nihâî merci mahalle halkı idi. Nitekim mahalle halkından udûlün şahadeti, devlet teşkilatı hakkındaki meselelerde dahi kimi zaman kanûnnâmelerin önünde yer almaktaydı.

İşte bireyin bu güçlü konumu, şehirde, bir kısım birliktelikler üzerinden daha temsil edilmekteydi. Aynı zamanda şehri temsil eden bu birlikteliklerin söz konusu temsilleri ise meşruiyetini aslında hükümdardan almaktaydılar. Yani bu temsil, geleneksel dönem itibariyle hükümdarın temsilî kamusundan ayrı bir karakterde değildi. Nitekim 17. yüzyıl itibariyle -J. Habermas'ın belirttiği gibi- henüz modern anlamda bir kamusal alan-özel alan ayrımı bulunmamaktaydı. Aslolan hükümdarın temsilî kamusu idi. Dolayısıyla şehir, onun iktidarını temsil ettiği ölçüde meşru bir zemine oturmakta (mahrûse olmakta), şehir bu durumu devam ettirdiği sürece de hükümdarın iktidarı meşru bir karakteri haiz olmaktadır. Bu yapıda ise devlet/toplum, politik toplum/sivil toplum, yurttaş/insan, politik haklar/insan hakları, yasal/ahlâkî vb. bir dizi ayrım da söz konusu değildi. Nitekim bu durumu öncelikli olarak kadı mahkemesinin yapısında gözlemlemek mümkündür. Meclis-i şer' olarak devlet-toplum birlikteliğini yansıtan kadı mahkemesinde, “resmî” görevlilerin yanında hiçbir “resmî” görevi olmayan kişilerin bulunması ve onlar olmadan mahkemenin icra kabiliyetinin sakıt olması bunun iyi bir göstergesi idi. Hem hükümdarın hem de toplumun temsilcisi konumundaki kadının başında bulunduğu bu meclisin, zaman zaman şehrin bütününe kapsayan temsillere sahne olması ise, onun evsafını göstermesi açısından manidardı. Bu mecliste karşımıza çıkan bir kısım birliktelikler ise ortak kanaati, dolayısıyla “kamuoyunu” temsil etmeleri bakımından toplumsal dinamiği yansıtan önemli yapılanmalar idi. Muslihûnun birbirleri ile çatışan özel çıkarların uzlaştırıldığı ortak bir oyu temsil etmesi, genel nizâmın tesisinde önemli bir fonksiyona sahipti. Ayrıca onların bu arabulucu vazifelerinin kadı mahkemesinde karşılığını bulması ise devlet ve toplum arasındaki birlikteliğin bir uzantısını teşkil etmekteydi. Sosyal örfü temsil eden muslihûn,

bunun meclis-i şer‘deki hukuk ile buluşmasında aracı bir fonksiyon üstlenmekteydi. Adaletin tesisinde üstlendikleri vazife ile de, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki toplumsal yapının dinamik karakterini göstermekteydiler. Yine mahkemede toplumun genelini ilgilendiren bir konuyu ya da belli bir grubun kanaatini yansıtmakla müşahhas cemm-i gafîr ve cem‘i kesîr de, merkeze ve kadıya yaptıkları ihbâr ve taleplerle düzenin tesisinde ve devamında oynadıkları rolle dikkat çekmekteydiler. 18. ve 19. yüzyıllardaki haleflerine nazaran medine/mahrûse/mahmiyenin çıkarlarını koruyan ayân ve eşrâf ise sosyal örfü temsil eden bir diğer grup olarak devlet ve toplum arasındaki adalet anlayışının ortaklığını temsil etmekteydiler. Bununla birlikte devlet kavramının 17. yüzyıldaki değişimine benzeyen bir değişimin ayânın kimlikleri hususunda da yaşandığı anlaşılmaktaydı. Nitekim kapıkullarının gittikçe artan sayıda bu unvanla anılmaları ve karşımıza çıkan ayânın genelde bu kapıkulu zümresi olması, ayânlığın bu sınıfın “özel”i olmaya başladığını düşündürmektedir. Yerlileşen kapıkullarının ve askerîleşen yerli kişilerin teşkil ettiği, aynı zamanda tüccarlaşan da bu sınıf, kendi “kamusallıklarına” doğru bir eğilim sergilemişlerdi.

Nitekim yerli bir kapıkulu sipâhisi olan ayândan Kuzgunzâde Mustafa’nın durumu, bu dönemde geleneksel bireyin yanında bir başka bireyin daha var olmaya başladığına işaret etmiştir. Para ekonomisinin gelişmesi ve iltizâmın bu dönemde yaygınlaşması ile oluşan fırsattan istifade ile kariyerine çelebi olarak başlayan Kuzgunzâde Mustafa, zengin bir babanın oğlu olarak ondan kalan mülkleri nakde çevirerek yatırıma dönüştürmüştü. Nitekim Trabzon’un en önemli müesseselerinden biri olan İskele mukataasını yüklü bir miktara iltizâm etmişti. Nereden aldığı belli olmamakla beraber yerli bir kişi olarak Kapıkulu sipâhisi de olan Kuzgunzâde Mustafa, aynı zamanda da Beşlü ağası olmuştu. Dolayısıyla kimi zaman çelebi, kimi zaman bey kimi zaman da ağa olarak karşılaştığımız müteşebbis yerli kapıkulu, bundan sonra Trabzon’un sosyo-politiko-ekonomik hayatında söz sahibi olarak önemli bir mevkie erişmişti. Bu mevkie kaybetmemek için de, gerek yaptığı “reklam” ile gerekse açık artırmadaki mücadeleci tutumu ile oldukça faal bir müteşebbis gibi davranmıştı. Dolayısıyla bilinçli bir insan olarak kendi bireyselliğinin farkında olan ve kendi kimliğini tanıyan Kuzgunzâde Mustafa Çelebi/Bey/Ağa, ikbal noktasındaki kişisel faaliyetleri ile erken modern bireye dair izler taşımaktaydı.

Bu noktadan medine/mahrûse/mahmiyeye baktığımızda, hükümdar ve şehir arasındaki geleneksel meşruiyet zincirinden bazı halkaların koptuğu müşahede

edilmektedir. Askerî ve reâyâ şeklindeki ideal ve meşru zemindeki denge vazifesi ile adaleti temsil eden hükümdarın bu konumunda meydana gelen değişim, geleneksel mutabakatın sallandığının bir göstergesi idi. 17. yüzyıldaki ekberiyet ilkesi ve tahttan indirme vakaları padişahın somut kişiliğinin önemsizleşmeye başladığına işaret ediyordu. Bu ise meşruiyet dengelerindeki bir kayma anlamına gelmekteydi. Bu kaymanın taşradaki ilk yansımasını ise beşe unvanının yaygınlaşmasında gözlemek mümkündür. Nitekim yeniçeriler, cebeciler ve topçular tarafından kullanıldığını tespit ettiğimiz beşe unvanını taşıyan kişilerin Trabzon'daki faaliyetlerine baktığımızda, bunların muharip bir zümre olmanın ötesinde dinamik bir şehirli/köylü sınıfı oldukları anlaşılmaktaydı. Yine hemen her yerde karşılaşmamız onların nüfusun önemli bir bölümünü teşkil ettiklerini düşündürmektedir. Dolayısıyla Trabzon, beşeler şehri olarak vasıflandırılacak kadar bu unvan sahipleri ile doluydu. Merkezin iktidar mekanizmaları ile bağlarının nispeten koptuğu anlaşılan bu unvan, oldukça yerli bir karakter ile karşımıza çıkmaktaydı. Öyle ki bir kısım gayr-i Müslim reâyâ bile ihtida ettikten hemen sonra bu unvanı kullanabilmekteydiler. Dolayısıyla unvan elde etmek noktasında bu dönemde bir tür “demokratik” ortamın olduğu anlaşılmaktaydı. Nitekim dikkati çeken bir diğer unvan da eski bir kölenin dahi edinebildiği çelebi unvanıydı. Bu unvan da toplumun hemen her kesimi tarafından kullanılabilen ve unvanı taşıyan kişilerin yaptıkları işlerin bir sınırı bulunmamaktaydı. Bilhassa Kapıkulu sipâhilerinden ve yeniçerilerden birçok kişinin bu unvanı kullandığının görülmesi, yerel bir iktidar ağı vasıtasıyla kişilerin üzerlerinde birçok görevi birden taşıdıklarını göstermekteydi. Tüccar tarafından sıklıkla kullanılan çelebi unvanı, incelediğimiz dönemde yerli kişilerin askerîleştiklerini ve askerîlerin de yerleştiklerinin en iyi işareti idi. Nitekim reâyâdan kimselerin bazen mahkemeye çağırılıp askerî mi reâyâ mı olduklarının sorgulandığı bu dönemde, merkezden “bağımsız” gelişen bir durumun olduğu anlaşılmaktadır. Bunu ise mektup-beratların varlığı tescil etmektedir. Bir kişinin oğlunun ya da Kapıcı Mehmed'in “iylemesiyle” kişilerin yeniçeri olduğu bir sosyo-politik zemin ortaya çıkmıştı. Daha önce dâhil oldukları zümrenin (reâyâ) sosyo-politik donanımından ya da askerîlerin toprak tasarruf etmelerinden kaynaklanan azımsanmayacak sayıdaki vergi veren bir askerî sınıfın ortaya çıkması, bu yeni sosyo-politik zeminin en önemli hususiyetlerinden biri idi. Nitekim gayr-i şahsîleşmeye başlayan bir devlet içerisinde iktidar süreçlerine dâhil olan bu askerî sınıf Osmanlılaşmaktaydı. Bilhassa, yerelleşen bürokrasi, saraydan ayrı bir iktidar ağı geliştirerek şehri kendi kamusallığının mekânı haline getirmeye başlamıştı. Hükümdarın iktidarının manipüle

edilebildiği bir zeminde, yerel iktidar ağları bağlamında bir kısım ittifakların tesis edilmesi ise bu sürecin bir diğer uzantısı idi. Sancakbeyiliğin hatta beylerbeyiliğin dahi manipülasyona maruz kalabildiği bu zeminde, söz konusu mevkiler için oldukça acımasız bir rekabet var idi. Eski Trabzon valisi Ömer Paşa'nın Mehmed Paşa'nın beylerbeyiliği döneminde, Trabzon Eyâleti “ahere virilmiştir deyi” şayialar çıkartarak “umur-ı hükümetine ihtilâl” vermesi, bunun en iyi göstergesini teşkil etmekteydi. Bir kısım mansıpların gayr-i meşru yoldan hükümdarın meşruiyetini temin ederek ele geçirilmesi de meşruiyet zaafına neden olmaktaydı. Ayrıca bir denge unsuru olarak meşruiyetin ana dayanak noktasını teşkil eden hükümdarın bu durumunun askeriler lehine değişmeye başlaması, sistemin de değişmeye başladığına işaret etmekteydi.

Yaşanan bu sürecin bir diğer ayağını yeniçeriler teşkil etmekteydi. Geleneksel dönem itibariyle sıkıca hükümdara bağlı bir zümre olan yeniçeriler, bu dönemde, C. Kafadar'ın ifadesiyle “sultan-seçen” rolünü benimsemeye başlamışlardı. Nitekim kendilerini devlet ile özdeş görmekteydiler. Trabzon'daki yeniçeriler ise bir mahalle sâkini olarak oldukça yerleşmiş bir sınıftı. Hemen her türlü faaliyette kendilerine rastladığımız yeniçeriler, muharip bir zümre olmaktan ziyade dinamik bir şehirli sınıf olarak karşımıza çıkmaktaydılar. Yine şehirdeki bir kısım bürokratik mevkiler yeniçerilerin elindeydi. Yeniçerilerin yerleşmenin getirdiği bir kısım asabiyeler geliştirdikleri de görülmekteydi. Bunun neticesi ise hizip çatışmaları şeklinde tezahür etmişti. Hatta bazı yeniçeri grupları meclis-i şer'î, dolayısıyla padişahı dahi tanımayarak “asi” olmuşlar ve bu “asiliklerinin” neticesinde tekfir edilmişlerdi. Böylece yerleşmenin getirdiği dinamikler, yeniçerilerin hükümdarın temsilî kamusundan ayrı bir kamusallık vücuda getirmeye başlamasına sebep olmuştu. Hemen her yere yayıldıklarını gördüğümüz yeniçerilerin bu kamusallıkları ise şehrin saraydan ayrı bir kamusallığın mekânı haline gelmeye başladığına işaret etmekteydi. Cebeciler ve topçular da kendi bağlamları içerisinde bu sürece dâhil olmuşlardı.

Söz konusu yerleşmeye dair bir diğer işaret ise 17. yüzyıl İngilteresinde yaşanan benzer bir “unvan enflasyonu”nun varlığıydı. Bunun somut görünümünü en iyi ifadesini Kuzgunzâde Mustafa'nın kariyer çizgisinde bulmuştu. Trabzonlu bir çelebi olarak başladığı “kariyerine”, kapıkulu sipahisi olarak bey unvanı ile devam etmiş ve akabinde iskeleyi iltizâm ederek aynı zamanda Beşlü ağası olması münasebetiyle bir de ağa olmuştu.

Böylece yerli bir askerî olan Kuzgunzâde, müteşebbis bir ruhla mültezim de olarak ikbal basamaklarını tırmanmıştı.

Yerleşmenin en iyi örneklerinden biri de genelde bey unvanı kullanan ve ayândan olarak zikredilen Kapıkulu sipâhileri idi. Birçoğunun yerli ailelerden geldiğini tahmin ettiğimiz sipâhiler, şehirdeki hemen birçok bürokratik görevi neredeyse tekellerine almışlar ve hükümdarın hassa birlikleri iken bir şehirli sınıf olarak farklı bir kamusalık inşa etmeye başlamışlardı.

Hükümdarın temsilî kamusundan ayrı bir kamusalık inşasının en müşahhas görüldüğü yer ise beylerbeyi iktidarı idi. “Mir-i mirân berâtı”ndan bahsedilen bir sosyo-politik zeminde, onların kazanmış oldukları “özerklik”, şehri kendi kamusalıklarının mekânı haline getirmelerinde önemli bir etken olmuştu. Nitekim geleneksel olarak tek bir sahib-i devletin *Zillullah* olarak mahruse ile kurmuş olduğu bağ, bir diğer sahib-i devlet olarak beylerbeyilerin ortaya çıkması ile gelenekten farklı bir görünüm almaktaydı. İncelediğimiz dönemde, Osmanlı il idaresindeki sancaktan eyâlete doğru gelişen yapı, beylerbeyilerin Osmanlı politik zeminindeki önemlerini arttırmıştı. “Klasik” döneme nazaran gelirlerinde de oldukça önemli bir artış yaşandığını gördüğümüz beylerbeyilerin “mükemmel kapıları”, bu dönem il idaresinin bir bileşeni olmuş ve tayinlerde gözetilen en önemli hususlardan birini teşkil etmişti. Öyle ki geleneksel Osmanlı siyasetinin en mühim unsurlarından olan timârlı sipâhilerin önemlerinin azalması ile birlikte onların yerini alan beylerbeyi kapıları, Trabzon’da karşılaştığımız ehl-i örfün büyük bir kısmını meydana getirmişler ve eyâletteki ağırlıklarını hissettirmişlerdi. Beylerbeyilerin kazandıkları bu nüfuzun bir kısım görünümünü ise Trabzon beylerbeyileri özelinde görmek mümkündür. Nitekim Ahmed Paşa sarayının varlığı, ayrıca öşr-i diyet ve kışlak akçesi gibi kanûnnâmelerdeki vergilerin muharref versiyonları olarak görünen bir kısım vergilerin meşru imiş gibi kadı mahkemesinde karşılığını bulması, bu bağlamdaki en iyi delillerdi. Yine “mir-i mirân berâtı”ndan bahsedilmesi de berât ve padişah arasındaki bağlantı düşünülürse beylerbeyilerin iktidarı (temsilî kamusu) hakkında önemli bir ipucu idi. Bütün bu sayılanlar ise taşralı beylerbeyilerin Trabzon’daki sosyo-ekonomik faaliyetleri ile daha da anlam kazanmaktaydı. Birçok mülk alımında karşımıza çıkan beylerbeyiler, Trabzon’la hatırı sayılır bir ünsiyet kurarak azledilmeleri akabinde bile eyâleti terk etmeyerek tekrar beylerbeyilik için mücadele etmişlerdi. Bu dönemdeki beylerbeyilerin ticaret ile de meşgul

olduklarını bilmemiz, onların geleneksel siyaset düşüncesindeki konumlarından farklı bir mecraya doğru ilerlediklerini göstermekteydi. Ayrıca baba-oğul beylerbeyilerin hüküm sürdüğü bir Trabzon'un varlığı, hükümdar ve şehir arasında başka iktidar odaklarının geliştiğini, bunun ise bir tür iktidar politikasına dönüştüğüne işaret etmekteydi. Böylece geleneksel formları da devam ettiren Trabzon'un gayr-ı şahsî bir iktidar algısına doğru gelişen devletin içerisindeki konumlanış biçimi, bir kısım erken modern görünümle de sergilemekteydi. Bu nedenle Trabzon, incelediğimiz dönem itibarıyla gelenek ve modernlik arasında bir yerde durmaktaydı. Nitekim, biz, bu süreci “mahrûsedan medineye doğru” olarak nitelendirmek istiyoruz. Buradaki “mahrûse”yi temeddün kaynaklı geleneksel şehir, “medine”yi ise medeniyet kaynaklı modern şehir olarak okuyoruz. Fakat elimizde, en azından diğer eyâlet merkezlerine dair yapılmış sosyo-politik okumalar olmadığı için kesin bir hüküm vermekten kaçınıyoruz.

Neticede, elbette bu tezden ortaya çıkan sonuçlar, Osmanlı Trabzon'u ve 17. yüzyılın ilk yarısı için geçerli olmakla birlikte; temeddün ve devlet kavramı ekseninde ya da başka metodolojik perspektiflerle Trabzon'un ve diğer şehirlerin sosyo-politik tarihlerinin yazılması, bizim bulduğumuz sonuçların desteklenmesi veya yanlışlanması ile Osmanlı tarihçiliğine küçük de olsa bir katkı yapacaktır kanaatindeyiz.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

A. Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Mühimme Defteri, no. 78, 81.

Trabzon Ahkâm Defterleri, no. 1,

Trabzon Şer'îye Sicilleri, no. 1820, 1820-6, 1821, 1821-4, 1822, 1823, 1823-1, 1824, 1825, 1826, 1827, 1828, 1829, 1830, 1831, 1832, 1833, 1844, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1853, 1854, 1863, 1872, 1876, 1880, 1918

B. Telif Eserler

Abou-El-Haj, Rifaat Ali (1974), "The Ottoman Vezir and Paşa Households 1683-1703: A Preliminary Report", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 94, No. 4, 438-447.

_____ (2000), **Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu**, (Çev. Oktay Özel-Canay Şahin), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

_____ (2011), **1703 İsyanı: Osmanlı Siyasetinin Yapısı**, (Çev. Çağdaş Sümer), Ankara: Tan Kitabevi Yayınları.

Açık, Turan (2010), "Bir Yeniden İnşa Denemesi: 18. Yüzyılın Ortalarında Trabzon Evleri Hakkında Bazı Tespitler," **Trabzon Kent Mirası: Yer-Yapı-Hafıza**, (Ed. Ö. İskender Tuluk-H. İbrahim Düzenli), İstanbul: Klasik Yayınları, 215-235.

Adanır, Fikret (2011), "Balkanlar ve Anadolu'da Yarı Özerk Taşra Güçleri", **Türkiye Tarihi 1603-1839: Geç Osmanlı İmparatorluğu**, C. III, (Ed. Suraiya Faroqhi/Çev. Fethi Aytuna), İstanbul: Kitap Yayınevi, 195-227.

Agoston, Gabor (2006), **Barut, Top ve Tüfek: Osmanlı İmparatorluğu'nun Askeri Gücü ve Silah Sanayisi**, (Çev. Tanju Akad), İstanbul: Kitapyayınevi.

Ağaoğulları, Mehmed Ali-KÖKER, Levent (2006), **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Akdağ, Mustafa (1947), “Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. V/3, 291-313.

_____ (1966), “Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 4, S. 6-7, 201-247.

_____ (1999), **Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi (1453-1559)**, C. I-II, Ankara: Barış Yayınları.

_____ (2009), **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Akgündüz, Ahmed (1996), **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 9/1. Kitap-9/2. Kitap, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.

_____ (2006), **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahilleri: 1. Kitap Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnâmeleri**, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Akşit, Elif Ekin (2009), “Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye’de Kamusal Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları”, **AÜ SBF Dergisi**, S. 64/1, 1-21.

Alkan, Ahmet Turan (1992), “Ev ve Ailenin Değişimi”, **Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi**, C. 2, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 786-801.

_____ (2005), “Mahalle”, **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler**, C. 2, (Ed. Vecdi Akyüz), İstanbul: İlke Yayıncılık, 291-293.

Alpaguş, Hatice K. (2006), **Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı**, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Alptekin, M. Yavuz (2007), **Medeniyet Havzalarından Küresel Trendlere Şehir ve Toplum (Şehirlerin Toplum Biçimlendirme İşlevi)**, İstanbul: Beta Yayınları.

Altunyürek, N. Serpil (2009), **“Yerli”nin Bakışı, Etnoğrafya: Kuram ve Yöntem**, Ankara: Ütopya Yayınları.

Al-Qattan, Najwa (2011), “Osmanlı Mahkemesinin İçinden: Devlet ve Dinin Kesişiminde Bölgesel Hukuk”, **Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı**, (Ed. Virginia H. Aksan-Daniel Goffman), İstanbul: Timaş Yayınları, 269-283.

Arendt, Hannah (2011), **İnsanlık Durumu**, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles (2010), **Politika**, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul Remzi Kitabevi Yayınları.

Arkan, Atilla, “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, <http://www.etikturkiye.com/etik/siyasetetik/1AtillaArkan.pdf>.

Aron, Raymond (2011), **Demokrasi ve Totalitarizm**, (Çev. Vahdi Hatay), Ankara: Kadim Yayınları.

Aşık Mehmed (2007), **Menâzirü’l-Avâlim**, C. 3, (Haz. Mahmut Ak), Ankara: TTK Yayınları.

Aşıkpaşazâde (1949), **Tevârih-i Âl-i Osman**, (Osmanlı Tarihleri I’ın içinde), (Haz. Nihal Atsız), İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Atar, Fahrettin – Ortaylı, İlber (2001), “Kadı”, **D.İ.A.**, C. 24, İstanbul, 2001, 66-73.

Avcılar, Suna Başak (2002), “Asya Tipi Üretim Tarzına Veda”, **Bilig**, S. 22, 1-28.

Aydın, M. Akif (1994), “Osmanlı’da Hukuk”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, C.1, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: IRCICA Yayınları, 375-438.

_____ (2005), **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul: Hars Yayınları.

Aygün, Necmettin (1997), **Trabzon Gümrüğü 1750-1800**, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

_____ (2005), **Onsekizinci Yüzyılda Trabzon’da Ticaret**, Trabzon: Serander Yayınları.

_____ (2009), “XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Üçüncüoğlu Ömer Paşa ve Muhallefatı”, **Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, S. 7, 39-77.

Barkan, Ömer L. (1942), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, **Vakıflar Dergisi**, S. 2, 279-386.

_____ (1943), **XV. ve XVI.ıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, I. Kanunlar**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

_____ (1979), “Avarız”, **İ.A.**, C. 2, İstanbul, 13-19.

Barkey, Karen (2011), **Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar**, (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul: Versus Kitap.

Barthold, W. (1993), “Çelebi”, **İ.A.**, C. 3, İstanbul, 369-370.

Bayındır, Abdülaziz (1986), **İslam Muhakeme Hukuku, (Osmanlı Devri Uygulaması)**, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları.

Baykara, Tuncer (1999), **Osmanlılar'da Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar**, İzmir: Akademi Kitabevi.

Bayraklı, Bayraktar (2000), **Fârâbî'de Devlet Felsefesi**, İstanbul: Şehir Yayınları.

Behar, Cem (1998), "Kasap İlyas Mahallesi: İstanbul'un Bir Mahallesinin Sosyal ve Demografik Portresi: 1546-1885", **İstanbul Araştırmaları**, S. 4, 7-110.

Bektaş, Cengiz (2007), **Türk Evi**, Ankara: Bileşim Yayınevi.

Berkes, Niyazi (1999), "Laikliğin Tarihsel Kaynakları", **Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri**, (Haz. Vecdi Akyüz), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 69-90.

_____ (2004), **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berman, Marshall (2010), **Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı**, (Çev. Nursel Yıldız), İstanbul: Sel Yayıncılık.

Beşirli, Mehmet (2008), "17. ve 19. Yüzyıllarda Bir Orta Karadeniz Kenti: Tokat", **Selçukludan Cumhuriyete Şehir Yönetimi**, (Ed. Erol Özvar-Arif Bilgin), İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 207-236.

Beyazıt, Yasemin (2010), "XVI. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı'da Kaza Sınırlarını Belirleyen Temel Etkenler", **Doğu Batı**, S. 53, 75-98.

Beydilli, Kemal (2001), **Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü**, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.

Bilgin, Vejdi (2003), **Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh**, İstanbul: İz Yayıncılık.

Bilmez, Bülent (2006), “*Begriffsgeschichte*’nin Babası Reinhart Koselleck (1923-2006) ve Tarih Biliminde Yenilik Arayışları”, **Tarih ve Toplum**, S. 4, 9-44.

Bostan, Hanefi (2002), **XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bozkurt Nebi– Küçükaşçı, Mustafa Sabri (2003), “Medine”, **D.İ.A.**, C. 28, Ankara, 305-318.

Brancourt, Jean-Pierre (2000), “Estat’lardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi”, **Devlet Kuramı**, (Der. Cemal Baki Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 177-190.

Brummet, Palmira (2011), “Dünya Tarihinde Piri Reis’e Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu ve Yeni Diploması”, **Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı**, (Ed. Virginia H. Aksan-Daniel Goffman), İstanbul: Timaş Yayınları, 31-83.

_____ (2012), “Osmanlıları Akdeniz Dünyasına Yerleştirmek: Ekâbir ve Kapılar Meselesi”, **Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifa’at Abou-El-Haj’a Armağan**, (der. Donald Quatert-Baki Tezcan/Çev. Aytek Sever), Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, 105-124.

Bulut, Yücel (2006), **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, İstanbul: Küre Yayınları.

Burke, Peter (2002), **Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu**, (Çev. Mehmet Küçük), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Canbakal, Hülya (2009), **17. Yüzyılda Ayntâb: Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset**, (Çev. Zeynep Yelçe), İstanbul: İletişim Yayınları.

Cansever, Turgut (2000), “Osmanlı Evi”, **Yeni Türkiye**, C. 34, S. 701, Osmanlı Özel Sayısı IV, 475-483.

_____ (2010), **Kubbeyi Yere Koymamak**, İstanbul: Timaş Yayınları.

_____ (2010), **Osmanlı Şehri**, İstanbul: Timaş Yayınları.

Cassirer, Ernst (2005), **Devlet Efsanesi, İnsan Üstüne Bir Deneme**, (Çev. Necla Arat), İstanbul: Say Yayınları.

Chittick, William C. (2010), **Kozmos'taki Tek Hakikat**, (Çev. Ömer Çolakoğlu), İstanbul: Sufi Kitap.

Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet (1996), **Türk Hukuk Tarihi**, C. 1-2, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Crone, Patricia (2007), **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**, (Çev. Hakan Köni), İstanbul: Kapı Yayınları.

Çadırcı, Musa (1991), “Namık Kemal’in Sosyal ve Ekonomik Görüşleri”, **Osmanlı Araştırmaları Dergisi**, S. 2, 39-52.

Çaha, Ömer (1998-9), “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü”, **Doğu Batı**, S. 5, 81-103.

Çaylak, Adem (1998), **Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen: Bir Şerif Mardin Çözümlemesi**, Ankara: Vadi Yayınları.

Çiçek, Kemal (1998), “Osmanlılar Zamanında Kıbrıs'ta Türk Adaleti ve Rumlar”, **Kıbrıs'tan Kafkasya'ya Osmanlı Dünyasında Siyaset, Adalet ve Raiyet**, (Haz. Kemal Çiçek-Abdullah Saydam), Trabzon: Derya Kitabevi, 67-97.

_____ (2001), “Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmîlerin Yargı Tercihî”, **Pax Ottomana**, (Ed. Kemal Çiçek), Ankara: Sota ve Yeni Türkiye Yayınları, 31-49.

Dağcı, Şamil (2002), “Kıyas”, **D.İ.A.**, C. 25, İstanbul, 488-495.

Davutoğlu, Ahmet (1994), “Devlet”, **D.İ.A.**, C. 9, İstanbul, 234-240.

Demir, Songül (1998-9), “Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Ötekinin Yeri”, **Doğu Batı**, S. 5, 233-237.

Demirci, Süleyman (2011), “Osmanlı’da Devlet, Toplum ve Ekonomi: XVII. Yüzyılda Trabzon Eyâleti’nin Avârızhâneleri ve Vergi Miktarları Üzerinde Gözlemler”, **Ciépo, Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XVII. Sempozyum Bildirileri 18-23 Eylül 2006**, (Haz. Kenan İnan-Yücel Dursun), Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 543-553.

Demirel, Ömer (1997), “Osmanlı Dönemi Sivas Vakıfları’nın İdarî Organizasyonu ve Problemleri”, **A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi**, S. 28, 65-69.

_____ (2000), “Bir Osmanlı Kadısının Not Defteri Yahut Kitab-ı Sakı”, **Uluslar arası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi (07-09 Nisan 1999)**, Konya, 199-205.

D’entreves, Alessandro Passerin (2000), “Devlet Kavramı”, **Devlet Kuramı**, (Der. Cemal Baki Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 193-211.

Divitçioğlu, Sencer (1996), **Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az-Gelişmiş Ülkeler**, İstanbul: Elif Yayınları, 1996.

Dumont, Louis (2000), “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet”, **Devlet Kuramı**, (Der. Cemal Baki Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 141-174.

Durukan, Hasan (1989), **İktisat Tarihi Bakımından Malatya’ya Ait 1068/1058 ve 1130/1717 Tarihli Şer‘iye Sicilleri**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Eflatun (2005), **Devlet**, (Çev. Ersin Uysal), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Eliade, Mircea (2003), **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, C. 1-3, (Çev. Ali Berktaş), İstanbul: Kocabay Yayınları.

Emecen, Feridun (1990), “Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Osmanlı Tahrir Defterleri”, **Tarih ve Sosyoloji Semineri**, Bildiriler, 143-156.

_____ (2000), “Trabzon Eyaleti’nin Batı Sınırları”, **Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildirileri 6-8 Kasım 1998**, (Haz. Kemal Çiçek vd.), Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 159-166.

_____ (2001), “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S. 6, 63-76.

_____ (2011), “Osmanlılar’da Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler”, **Osmanlı Klasik Çağında Hanedan, Devlet ve Toplum**, İstanbul: Timaş Yayınları, 270-283.

Ercan, Yavuz (2001), **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat’a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları.

Erdoğan, Mehmet (1998), **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Ergenç, Özer (1982), “Osmanlı Klasik Dönemindeki ‘Eşraf ve Ayan’ Üzerine Bazı Bilgiler”, **Osmanlı Araştırmaları**, S. III, 105-118.

_____ (1984), “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, **Osmanlı Araştırmaları**, S. IV, 69-78.

_____ (1996), **Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya**, Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları.

_____ (2005), “Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizikî Yapıya Etkileri”, **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler**, C. 1, (Ed. Vecdi Akyüz), İstanbul: İlke Yayıncılık, 415-426.

_____ (2006), **XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____ (2008), “Osmanlı Şehir Tarihi Araştırmalarının Kuramsal Çerçevesi Nasıl Oluşturulabilir?”, **Selçukludan Cumhuriyete Şehir Yönetimi**, (Ed. Erol Özvar-Arif Bilgin), İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 49-60.

Ergene, Boğaç A. (2002), “Costs of Court Usage in Seventeenth- and Eighteenth- Century Ottoman Anatolia: Court Fees as Recorded in Estate Inventories”, **Journal of Economic and Social History of Orient**, 45,1, 20-39.

Esad Efendi (1987), **Teşrifât-ı Kâdime**, (Haz. Seher Karagöz-Seval Aşilar), Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Basılmamış Bitirme Tezi, Erzurum.

Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi (2006), 2. Kitap, (Haz. Zekerya Kurşun vd.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Fârâbî (1997), **İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)**, (Çev. Ahmet Arslan), Ankara: Vadi Yayınları.

Faroqhi, Suraiya (2000), **Osmanlı'da Kentler ve Kentliler**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

_____ (2004), “18. Yüzyıl Bursa'sında Zengin Olmak: Debbağ Hacı İbrahim'in Serveti”, **Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak**, (Çev. Gül Çağalı Güven-Özgür TÜresay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 199-216.

_____ (2004), “Köle Pazarından Arafat’a: 15. Yüzyıl Sonunda Bursalı Kadınların Yaşamöyküleri”, **Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak**, (Çev. Gül Ç. Güven-Özgür Türesay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 219-236.

_____ (2004), “Krizler ve Değişim 1590-1699”, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, C. 2, (Ed. Halil İnalçık-Donald Quataert), İstanbul: Eren Yayınları, 545-757.

_____ (2005), **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağ’dan Yirminci Yüzyıla**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

_____ (2009), **Orta Halli Osmanlılar: 17. Yüzyılda Ankara ve Kayseri’de Ev Sahipleri ve Evler**, (Çev. Hamit Çalışkan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

_____ (2011), **Yeni Bir Hükümdar Aynası: Osmanlı Padişahlarının Kamusal İmgesi ve Bu İmgenin Algılanması**, (Çev. Gül Çağalı Güven) İstanbul: Alfa Yayınları.

Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi,” <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/>.

_____ (2011), **İşk imiş her ne var Âlem’de İlim bir kıl ü kâl imiş ancak: Fuzulî ne demek istedi?**, İstanbul: Klasik Yayınları.

Fekete, Lajos (1965), “XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendisinin Evi”, (Çev. Sadrettin Karatay), **Bellekten**, C. XXIX/116, s. 615-638.

Findley, Carter V. (1994), **Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbıâli (1789-1922)**, (Çev. Latif Boyacı-İzzet Akyol), İstanbul: İz Yayıncılık.

_____ (2011), “Siyasi Kültür ve Büyük Haneler”, **Türkiye Tarihi 1603-1839: Geç Osmanlı İmparatorluğu**, C. III, (Ed. Suraiya Faroqhi/Çev. Fethi Aytuna), İstanbul: Kitap Yayınevi, 89-107.

Fleischer, Cornel H. (2008), **Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, (Çev. Ayla Ortaç), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Gencer, Bedri (2000), “Osmanlı Siyasî Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, S. 4-5, 103-151.

_____ (2003), “Türk Siyasî Kültürü: Analitik Bir Çerçeveye Doğru”, **Liberal Düşünce**, S. 32, 97-118.

_____ (2004), “Osmanlı’da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, S. 30, 65-100.

_____ (2005), “Namık Kemal’in Modern Devlet’e Karşı ‘Hak’ Arayışı”, **İnsan Hakları Araştırmaları**, S. 3/5, 135-146.

_____ (2008), “Politik İnsandan Ekonomik İnsana: İktisadî Kavramları Yeniden Tanımlamak,” **Ekonomik Kalkınma ve Değerler**, (Yay. Recep Şentürk), İstanbul: UTESAV, 39-65.

_____ (2008), “Geleceğin Toplumuna Yolculuk,” **Çerçeve**, S. 47, 34-43.

_____ (2008), **İslam’da Modernleşme 1839-1939**, Ankara: Lotus Yayınları, 2008.

_____ (2009), “Hıristiyanlaştırmadan Medenileştirmeye Batılı Kozmopolitanizmin Dönüşümü”, **Muhafazakâr Düşünce**, S. 21-22, 9-40.

_____ (2009), “Hâl ve Muhâl: Sekülerlikten Sekülerizme,” **EskiYeni**, S. 13, 14-21.

_____ (2009/2), “Sosyal Devletten Kerim Devlete”, **Bilgi**, S. 19, 1-18.

_____ (2011), **Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet**, İstanbul: Kapı Yayınları.

Genç, Mehmet (2000), “İltizam”, **D.İ.A.**, C. 22, İstanbul, 154-158.

_____ (2002), **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Ginzburg, Carlo (2007), **Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni**, İstanbul: Metis Yayınları.

Mcgowan, Bruce (2004), “Âyanlar Çağı”, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, C. 2, (Ed. Halil İnalçık-Donald Quataert), İstanbul: Eren Yayınları, 761-884.

Göka, Erol (2009), “Ahlâk: Geleneğin Yaratıcı Yenileyicisi ya da Muhafazakâr Devrimin Bekçisi”, **Muhafazakâr Düşünce**, S. 19-20, 109-130.

Görgün, Tahsin (2000), “Osmanlı’da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 13, S. 2, 180-188.

Göriceli Koçi Bey (1994), **Koçi Bey Risalesi**, (Haz. Yılmaz Kurt), Ankara: Ecdad Yayınları.

Güriz, Adnan (2009), **Hukuk Felsefesi**, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Habermas, Jürgen (2010), **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, (çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları.

Hattox, Ralph S. (1998), **Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu’daki Kökenleri**, (Çev. Nureddin Elhüseyni), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Heffening (1979), “Sulh”, **İ.A.**, C. 11, İstanbul, 21-22.

Halaçoğlu, Yusuf (1993), “Cürm ü Cinayet”, **D.İ.A.**, C. 8, İstanbul, 138-139.

Hassan, Ümit (2000), “Düşünce ve Bilim Tarihi: Osmanlılık Öncesinde Türklerin Kültür Kökenlerine Bir Bakış”, **Türkiye Tarihi**, C. 1, (Ed. Sina Akşin), İstanbul: Cem Yayınevi, 283-362.

_____ (2001), **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış’tan Hukuk-İdeolojiye**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Hathaway, Jane (2009), **Osmanlı Mısırı’nda Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi**, (Çev. Nalan Özsoy), İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.

Henry, John (2009), **Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri**, İstanbul: Küre Yayınları.

Hentsch, Thierry (2008), **Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı**, İstanbul: Metis Yayınları.

Hobbes, Thomas (2010), **Leviathan**, (Çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hocaoğlu, Durmuş (2002), “‘İlerleme’ Üzerine Bir Tahlil Denemesi: Bölüm: I”, **Köprü**, S. 78, 36-60.

_____ (2004), “Felsefe ve Hikmet Üzerine”, **Türkiye Günlüğü**, S. 76, 61-94.

Hodgson, Marshall G. S. (1993), **İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, C. I, (Çev. İhsan Durdu vd.), İstanbul: İz Yayıncılık.

Horkheimer, Max (2010), **Akıl Tutulması**, (Çev. Orhan Kocak), İstanbul: Metis Yayınları.

Hökelekli, Hayati (2009), “Zübde-i Âlem”, **Din ve Hayat**, S. 1, 62-65.

Huntington, Samuel P. (2006), **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, (çev. Mehmet Turhan-Y.Z. Cem Soydemir), İstanbul: Okuyanous Yayınları.

İbn Haldun (2009), **Mukaddime**, C. I, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Imber, Colin (2002), “Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet”, **Kanuni ve Çağı**, (Ed. Metin Kunt-Christine Woodhead), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 138-154.

_____ (2004), **Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı’da İslami Hukuk**, (Çev. Murteza Bedir), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

İşıkkaya, Devrim (2008), **Kentsel Çöküntü Bölgelerinin Örgütlenmesi ve Yeniden Kullanımı**, Yıldız Yeknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Itzkowitz, Norman (2012), “18. Yüzyıl Osmanlı Gerçekleri”, **Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu: Norman Itzkowitz Armağanı**, (Der. Baki Tezcan-Karl K. Barbir/Çev. Zeynep N. Yelçe), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, xxxix-xivi.

İnalcık, Halil (1943), “Osmanlı Tarihi Hakkında Mühim Bir Kaynak”, **Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi**, S. 1 (2), 89-96.

_____ (1958), “Osmanlı Padişahı”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. 13, S. 4, 68-79.

_____ (1959), “Osmanlılarda Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, S. 14/1, 68-94.

_____ (1978), “Impact of the Annales School” **Review**, 1, 3/4, 69-96.

_____ (1980), “Military and Fiscal Transformation”, **Archivum Ottomanicum**, VI., 283-337.

_____ (1990), “İstanbul: An Islamic City”, **Journal of Islamic Studies**, I, 1-23.

_____ (1993), “State, Sovereignty and Law During the Reign of Süleymân”, **Süleymân the Second and His Time**, (Ed. Halil İnalçık-Cemal Kafadar), İstanbul: Isis Press, 59-92.

_____ (1994), “‘Sultanizm’ Üzerine Yorumlar: Max Weber’in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi”, (Çev. K. Aydın Akagündüz), **Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi**, S. 7, 5-26.

_____ (1995), **Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____ (1995), “Osmanlı Şehri Şeriat İdealine Dayanır”, **İzlenim**, S. 22, 21.

_____ (1995), “Eyalet”, **D.İ.A.**, C. 11, İstanbul, 548-550.

_____ (1996), “Osmanlılar’da Raiyyet Rüsûmu”, **Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 31-65.

_____ (1997), “İstanbul’un İncisi: Bedesten”, **İktisat ve Din**, (Haz. Mustafa Özel), İstanbul: İz Yayıncılık, 119-136.

_____ (1998), “Decision Making in the Otoman State”, **Essays in Otoman History**, İstanbul: Eren Yayınları, 113-121.

_____ (2000), “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”, **Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 11-23.

_____ (2000), “Şikâyet Hakkı: ‘Arz-i Hâl ve ‘Arz-i Mahzar’lar”, **Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 49-71.

_____ (2000), “Adâletnâmeler”, **Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 75-190.

_____ (2004), **Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)**, (Çev. Ruşen Sezer), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

_____ (2009), **Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnan, Kenan (1993), **A Summary and Analysis of the Tarih-i Ebu'l-Feth (History of the Conqueror) of Tursun Bey (1488)**, Phd Thesis, University of Manchester.

_____ (2005), “Kadı Sicillerine Göre Trabzon’da Beşlü Taifesi (1648-1658), **XIV. Türk Tarih Kongresi, 9-13 Eylül 2002 Kongreye Sunulan Bildiriler**, Cilt: II, I. Kısım, Ankara, 397-411.

_____ (2001), “Trabzon’un Fethi”, **Öncesi ve Sonrasıyla Trabzon’un Fethi**, (Haz. İsmail Hacıfettahoğlu), Ankara: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 106-117.

_____ (1996), “Bedestenlerin Türk Ticari Mimarisindeki Yeri ve Trabzon Bedesteni”, **OTAM**, S. 7, 119-133.

_____ (1998), “Kadı Sicillerine Göre Trabzon Şehrinin Fiziki Yapısı (1643-1656)”, **Osmanlı Araştırmaları – The Journal Of Ottoman Studies**, S. XVIII, 161-186.

_____ (1999), “1831 Nolu Şer’iye Siciline Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Trabzon’da Mülk Satışları”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, S. 120, 103-124.

_____ (1999), “Trabzon Şer’iye Sicillerine Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri”, **İslâmiyât**, C. 2, S. 4, 91-109.

_____ (2004), “Kadı Sicillerine Göre Akçaabat’ta Mülk Satışları (1648-1658)”, **Akçaabat Yazıları I**, (Haz. Fethi Gedikli), İstanbul, 105-115.

_____ (2000), “Trabzon’da İhtida Olayları (1648-1656)”, **Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildirileri 6-8 Kasım 1998**, (Haz. Kemal Çiçek vd.), Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 245-252.

_____ (1999), “Trabzon Kadı Sicillerinde Girit Seferi Hakkında Kayıtlar (1648-1669)”, **Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu Bildirileri**, İzmir, 295-309.

_____ (2003), “Kadı Sicillerine Göre 17.Yüzyıl Ortalarında Trabzon Esnafları ve Faaliyetleri”, **İ.Ü.E.F ve İ.E.O.B İşbirliği ile Osmanlı Öncesi, Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Esnaf Ve Ekonomi Semineri, 9-10 Mayıs 2002, Bildiriler**, C. 2, İstanbul, 257-277.

_____ (2005), “Kadı Sicillerine Göre Trabzon’da Beşlü Taifesi (1648-1658), **XIV. Türk Tarih Kongresi, 9-13 Eylül 2002 Kongreye Sunulan Bildiriler**, C. II, I. Kısım, Ankara, 397-411.

_____ (2011), “Taşrada Bir Yeniçeri Zabiti, Ebubekir Çavuş”, **Ciépo, Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XVII. Sempozyum Bildirileri 18-23 Eylül 2006**, (Haz. Kenan İnan-Yücel Dursun), Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 355-357.

_____ (2004), “Trabzon’da Yönetici Yönetilen İlişkileri (1643-1656)”, **Osmanlı Araştırmaları – The Journal Of Ottoman Studies, XXIII, Prof. Dr. Nejat GÖYÜNÇ’e Armağan-2**, 23-60.

İnbaşı, Mehmet (2006), “Trabzon Valileri”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (Atatürk’ün Doğumunun 125. Yılı Özel Sayısı)**, S. 31, 161-191.

İpşirli, Mehmet (1991), “Avâız Vakfı”, **D.İ.A.**, C. 4, İstanbul, 109.

_____ (1993), “Çelebi”, **D.İ.A.**, C. 8, İstanbul, 259.

_____ (1994), “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, C.1, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: IRCICA Yayınları, 139-279.

İslamoğlu, Huri-Keyder, Çağlar (1977), “Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı: Bir Öneri”, **Toplum ve Bilim**, S. 1, 49-80.

İslamoğlu, Huricihan (2010), **Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Köylü**, İstanbul: İletişim Yayınları.

İzahlı Mülteka el Ebhur Tercümesi (1980), C. 1, (Çev. Mustafa Uysal), Konya.

Jennings, Ronald C. (1975), “Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri”, **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, 18, 53-114.

_____ (1978), “Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the Legal System”, **Studia Islamica**, No. 48, 133-172.

_____ (1990), “Pious Foundation in the Society and Economy of Otoman Trabzon, 1565-1640”, **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, vol. XXXIII, 271-336.

_____ (1993), “Plague in Trabzon and Reactions to it According to Local Judicial Registers”, **Humanist and Scholar, Essays in Honor of Andreas Tietze**, (Ed. Heath W. Lowry-Donald Quatert), İstanbul: The Isis Press, 27-36.

_____ (1986), “The Society and Economy of Maçuka in the Ottoman Judicial Registers of Trabzon 1560-1640”, **Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society**, (Ed. Anthony Bryer-Heath Lowry), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 129-154.

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

_____ (2001), “Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler”, **Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, (Ed. Tanıl Bora-Murat Gülteginil), İstanbul: İletişim Yayınları, 23-28.

_____ (2006), “Tarih Yazıcılığında Kamu Alanı Kavramı Tartışmaları ve Osmanlı Tarihi Örneği”, **Osmanlı Medeniyeti: Siyaset-İktisat-Sanat**, (Haz. Çoşkun Çakır), İstanbul: Klasik Yayınları, 65-86.

_____ (2009), **Kim var imiş biz burada yoğ iken, Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun**, İstanbul: Metis Yayınları.

_____ (2012), “Yeniçeriler ve Osmanlı Döneminde İstanbul’un Ayaktakımı: Yok yere mi Asiydiler?”, **Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu: Norman Itzkowitz Armağanı**, (Der. Baki Tezcan-Karl K. Barbir/Çev. Zeynep N. Yelçe), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 135-161.

Kant, Immanuel (1995), **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, (Çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Karaçavuş, Ahmet (2011), “Toplumsal Mekânın Merkezinin Değişimi Üzerine Bir Deneme XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Trabzon’da Geleneksel Yaşamın Hükümsüzleşmesi”, **Karadeniz İncelemeleri Dergisi**, S. 10, 71-98.

Karagözoğlu, Hümeyra (2009/2), “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh’te ‘Adalet’ Kavramının Siyasî Yansımaları”, **Divan**, C. 14, S. 27, 93-118.

Karaman, Hayreddin (1987), **Mukayeseli İslam Hukuku**, C. 3, İstanbul: Nesil Yayınları.

Karpat, Kemal (2002), **Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus**, (Çev. Akile Zorlu Durukan-Kaan Durukan), Ankara: İmge Kitabevi.

Kasalak, Kadir (2009), “Cumhuriyet Fikrinin Öncüleri”, **SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 20, 69-78.

Kâtip Çelebi (2008), **Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk**, İstanbul: Kabalcı Yayınları, (Kâtip Çelebi'nin kendi el yazısıyla hazırladığı nüshayı esas alan *Mecmua-yı Ulûmun* tıpkıbasımı).

Kaya Kılıç (1993), Selda, “1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı”, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi Dergisi**, S. 4, 571-574.

Kazıcı, Ziya (2005), “Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi”, **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler**, C. 2, (Ed. Vecdi Akyüz), İstanbul: İlke Yayıncılık, 25-32.

Keskin, Ferda (1998-9), “Kamusal Alan ve Yalın Yaşam”, **Doğu Batı**, S. 5, 105-109.

Keskioğlu, Osman (2003), **Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Khoury, Dina Rizk (1999), **Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu: Musul, 1540-1834**, (Çev. Ülkün Tansel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

_____ (2011), “Osmanlı İmparatorluğu'nda Merkez ile Taşradaki Güç Sahipleri Arasındaki İlişkiler: Bir Tarihyazımı Çözümlemesi”, **Türkiye Tarihi 1603-1839: Geç Osmanlı İmparatorluğu**, C. III, (Ed. Suraiya Faroqhi/Çev. Fethi Aytuna), İstanbul: Kitap Yayınevi, 171-193.

Kılıç Orhan (2000), “XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon Eyaleti'nin İdarî Taksimatı ve Tevcihatı”, **Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildirileri 6-8 Kasım 1998**, (Haz. Kemal Çiçek vd.), Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 179-191.

Kılıçarslan, Yasemin (1993), “Cebeci”, **D.İ.A.**, C. 7, İstanbul, 182-183.

Kılıçbay, Mehmet Ali (2001), **Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti**, Ankara: İmge Kitabevi.

Kınalızâde Ali Çelebi (2007), **Ahlâk-ı Alâî**, (Haz. Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yayınları.

Koselleck, Reinhart (2009), **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, (Çev. Atilla Dirim), İstanbul: İletişim Yayınları.

Kunt, İ. Metin (1975), "Kulların Kulları", **Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, Hümaniter Bilimler-Humanities**, S. 3, 27-42.

_____ (1977), "Müteşebbis Bir Osmanlı Veziri: Derviş Mehmed Paşa", **Toplum ve Bilim**, S. 2, 47-64.

_____ (1978), **Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İdaresi**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Kries, Douglas (1990), "Thomas Aquinas and the Politics of Moses", **The Review of Politics**, Vol. 52, No. 1, 84-104.

Kurtuluş, Hatice (2006), "Kentsel Dönüşüme Modern Kent Mitinin Çöküşü Çerçevesinden Bakmak", **Planlama Dergisi**, S. 2, 7-11.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri vd. (2000), "İmam", **D.İ.A.**, C. 22, İstanbul, 178-190.

Kütükoğlu, Bekir (1985), "Osmanlı Arşivleri ile Vak'anüvis Tarihleri Arasındaki Bağ", **Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu**, İstanbul: Türk-Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı Yayınları, 123-125.

Lapidus, Ira Marvin (1967), **Muslim Cities in the Later Middle Ages**, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Lewis, Bernard (1958), “Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire”, **Studia Islamica**, No. 9. 111-127.

_____ (2000), **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, (Çev. Metin Kıratlı) Ankara: T.T.K. Yayınları.

Lowry, Heath W. (1977), **Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1977.

Machiavelli, Niccolo (2008), **Hükümdar**, (Çev. Gaye Demircioğlu-Ayşe Çavdar), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Mansfield, Jr, Harvey C. (1983), “On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato”, **The American Political Science Review**, Vol. 77, No. 4, 849-857.

Mardin, Ebul'ula (1993), “Kadı”, **İ.A.**, C. 6, İstanbul, 42-46.

Mardin, Şerif (1995), “İyiler ve Kötüler”, **Tarih Risaleleri**, (Der. ve çev. Mustafa Özel), İstanbul: İz Yayıncılık, 61-82.

_____ (1998), **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, (Çev. Mümtaz'er Türköne vd.) İstanbul: İletişim Yayınları.

_____ (2008), “Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci”, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, (Der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, 79-118.

_____ (2008), “Türkiye'de Din ve Laiklik”, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, (Der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, 35-77.

Marks, Karl (1993), **Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı**, (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayıncılık.

Meriç, Cemil (2008), **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Ümit (2002), **Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü**, İstanbul: Timaş Yayınları.

Mevlânâ Mehmed Neşrî (2008), **Cihânnümâ**, (Haz. Necdet Öztürk), İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Montesquieu (1998), **Kanunların Ruhü Üzerine II**, (Çev. Fehmi Baldaş), İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî (2009), **Nesâyihü'l-Mülûk (İnceleme-Metin-Dizin)**, (Haz. Turgut Tok), İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.

Muhibbi Divanı (2006), C. 2, (Haz. Coşkun Ak), Trabzon: Trabzon Valiliği Yayınları.

Mumcu, Ahmed (2007), **Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı**, Ankara: Phoenix Yayınları.

Murphey, Rhoads (2007), **Osmanlı'da Ordu ve Savaş 1500-1700**, (Çev. M. Tanju Akad), İstanbul: Homer Kitabevi.

Mustafa Nuri Paşa (1992), **Netayic ül-Vukuat (Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi)**, C. 1-2, (Sad. Neşet Çağatay), Ankara: T.T.K. Yayınları.

Nasîreddin Tusî (2007), **Ahlâk-ı Nâsırî**, (Çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov), İstanbul: Litera Yayıncılık.

Necipoğlu, Gülru (2007), **15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimarî, Tören ve İktidar**, (Çev. Ruşen Sezer), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Neumann, Christoph K. (1999), "Devletin Adı Yok-Bir Amblemin Okunması", **Cogito Osmanlılar Özel Sayısı**, S. 19, 269-280.

Ocak, Ahmet Yaşar (2003), **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Oktay, Ayşe Sıdıka (2005), **Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî**, İstanbul: İz Yayınları.

_____ (2005/1), “Fahri Unan, İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar: Kınalızâde Ali'nin Medîne-i Fâzıla'sı”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, S. 18, 281-294.

Ortaylı, İlber (1994), **Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı**, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları.

_____ (2000), **Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____ (2002), **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul: Pan Yayıncılık.

Ostrogorsky, Georg (1999), **Bizans Devleti Tarihi**, (Çev. Fikret Işıltan), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Öğün, Süleyman Seyfi (2002), “Devlet-Toplum Metafiziği ve Türk Modernleşmesi”, **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, (Der. E. Fuat Keyman), İstanbul: Everest Yayınları, 175-198.

_____ (2005), “Uçucu Kimliklerimiz”, **Küreselleşmenin Yüzleri**, (Haz. Filiz Başkan), İstanbul: Everest Yayınları, 123-144.

_____ (2010), **Politika ve Kültür**, Bursa: Dora Yayınları.

Öksüz, Melek (2006), **Onsekizinci Yüzyılın İkinci Yarısında Trabzon**, Trabzon: Serander Yayınları.

Öz, Mehmet (2005), **Osmanlı'da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

_____ (2005), “Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 3 S. 6, 57-88.

Özbaran, Salih (2004), **Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmi Aidiyet ve İmgeleri**, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Özcan, Abdülkadir (1994), “Osmanlı Askerî Teşkilâtı”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, C.1, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: IRCICA Yayınları, 337-371.

Özdiş, Hamdi (2008), **Taşrada İktidar Mücadelesi: II. Abdülhamid Döneminde Trabzon Vilayeti’nde Eşraf, Siyaset ve Devlet (1876-1909)**, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

Özel, Oktay (2006), “Modern Osmanlı Tarihyazımında ‘Klasik Dönem’: Bir Eleştirel Değerlendirme”, **Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar**, S. 4, 273-294.

Özen, Hamiyet vd. (2010), **Trabzon Kent İçi Kültür Varlıkları Envanteri**, Trabzon: T.C. Trabzon Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.

Özkaya, Yücel (1998), “XVIII. Yüzyılda Trabzon’un Genel Durumu”, **Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi (13-17 Ekim 1986)**, Samsun, 133-145.

Özlem, Doğan (2006), **Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları: Kavramlar ve Tarihleri II**, İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Özsunay, Ergun (1969), **Medenî Hukukumuzda Tüzel Kişiler**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Öztürk, Temel (2010), “Arşiv Belgelerine Göre Trabzon’da Üçüncüoğlu Sarayı, **Trabzon Kent Mirası: Yer-Yapı-Hafıza**, (Ed. Ö. İskender Tuluk-H. İbrahim Düzenli), İstanbul: Klasik Yayınları, 237-264.

_____ (2011), **Osmanlıların Kuzey ve Doğu Seferlerinde Savaş ve Trabzon**, Trabzon: Serander Yayınları.

Özvar, Erol (1999), “Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü”, **Divan**, S. 7, 135-151.

Paçacıoğlu, Burhan (2006), **VIII-XVI. Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı**, Ankara.

Pakalın, M. Zeki (1983), **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, C. I-III, İstanbul: M.E.B. Yayınları.

Pamuk, Şevket (2000), **Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

_____ (2007), “Fiyat Devriminin Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Yansımalarına Yeniden Bakış”, **Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 77-101.

Pierce, Leslie (2002), **Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu’nda Hükümlerlik ve Kadınlar**, (Çev. Ayşe Berktaş), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

_____ (2003), **Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı’da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet**, (Çev. Ülkün Tansel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Piterberg, Gabriel (2005), **Osmanlı Trajedisi: Tarih-Yazımının Tarihle Oyunu**, İstanbul: Literatür Yayınları, 2005.

Quataert, Donald (2003), **Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Rafeq, Abdul-karim (1990), “Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus”, **Revue du monde musulman et de la Méditerranée**, No: 55-56, 180-196.

Rosenthal, Erwin I. J. (1996), **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**, (Çev. Ali Çaksu), İstanbul: İz Yayınları.

Rossi, Ettore (1954), “‘Çelebi’ Kelimesi Hakkında Ebû’s-Su‘ûd’a Atfedilen Bir Fetva”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten**, 11-14.

Sahillioğlu, Halil (1989), “Akçe”, **D.İ.A.**, C. II, İstanbul, 224-227.

_____ (1991), “Avarız”, **D.İ.A.**, C. 4, İstanbul, 108-109.

_____ (1991), “Bâd-ı Hevâ”, **D.İ.A.**, C. 4, İstanbul, 416-418.

Said, Edward W. (2004), **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, (Çev. Berna Ünler), İstanbul: Metis Yayınları.

Saraç, M. A. Yekta (2010), **Klasik Edebiyat Bilgisi Belagat**, İstanbul: Gökkuşbe Yayınları.

Schimmel, Anna Maria (2000), **Sayıların Gizemi**, (Çev. Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Schmitt, Carl (2000), “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, **Devlet Kuramı**, (Der. Cemal Baki Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 245-254.

Stein, Mark L. (2007), **Osmanlı Kaleleri: Avrupa'da Hudut Boyları**, (Çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Strauss, Leo (2000), **Politika Felsefesi Nedir?**, (Çev. Solmaz Zelyüt Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Şahin, İlhan vd. (2010), “Şehir”, **D.İ.A.**, C. 38, İstanbul, 441-451.

Şeyh Gâlip Divanı (1994), (Haz. Muhsin Kalkışım), Ankara: Akçağ Yayınları.

Şükrüllah (2004), **Behcetü't-Tevârîh**, (Haz. Hasan Almaz), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

Tabak, Faruk (2010), **Solan Akdeniz 1550-1870, Coğrafi-Tarihsel Bir Yaklaşım**, (Çev. Nurettin Elhüseyni), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tandoğan-Abel, Işık, “Osmanlı Döneminden Günümüz Türkiye’sine ‘Bizim Mahalle’”, www.os-ar.com, 23.11.2005, s. 1-7.

_____ (2008), “Sulh and the 18th Century Otoman Courts of Üsküdar and Adana”, **Islamic Law and Society**, 15, 55-83.

Tanyeli, Uğur (2006), “Osmanlı Metropollerinde Evlerin Konfor ve Lüks Normları (16.-18. Yüzyıllar)”, **Soframız Nur Hanemiz Mamur Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak**, (Ed. Suraiya Faroqhi-Christoph K. Neumann / Çev. Zeynep Yelçe), İstanbul: Kitap Yayınevi, 333-349.

Taş, Hülya (2006), **XVII. Yüzyılda Ankara**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

_____ (2008), “Merkezî Mutlak Yönetim Modeli İçinde Yerel Unsurlar: Ankara Örneği”, **Selçukludan Cumhuriyete Şehir Yönetimi**, (Ed. Erol Özvar-Arif Bilgin), İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 191-205.

_____ (2008), “Osmanlı Kadı Mahkemesinde ‘Şühûdü’l-Hâl’ Nasıl Değerlendirilebilir?”, **Bilig**, S. 44, 25-44.

Tekindağ, M. C. Şehabeddin (1979), “Trabzon”, **İ.A.**, C. 12/1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 467.

Tezcan, Baki (2011), “Tarih Üzerinden Siyaset: Erken Modern Osmanlı Tarih Yazımı”, **Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı**, (Ed. Virginia H. Aksan-Daniel Goffman), İstanbul: Timaş Yayınları, 223-266.

_____ (2002), “Bilim Üzerinden Siyaset: Erken Modern Osmanlı Bilimi Üzerine Düşünceler”, **Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifa’at Abou-El-Haj’a Armağan**, (Der. Donald Quatert-Baki Tezcan /Çev. AYTEK SEVER), Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, 169-194.

Timuçin, Ali (2006), **John Locke’un Siyaset Anlayışı**, İstanbul: Bulut Yayınları.

Tok, Özen (2005/1), “Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 18, 155-173.

Toulmin, Stephen (2002), **Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi**, (Çev. Hüsameddin Arslan) İstanbul: Paradigma Yayınları.

Tuan, Yi Fu (1988), “The City as a Moral Universe”, **Geographical Review**, Vol. 78, No. 3, 316-324.

Tuluk, Ö. İskender-Düzenli, H. İbrahim (2011), “Yitik Mirasın İzinde: Trabzon’da Osmanlı Cami ve Mescidleri (1461-1583)”, **Ciépo, Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XVII. Sempozyum Bildirileri 18-23 Eylül 2006**, (Haz. Kenan İnan-Yücel Dursun), Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 131-182.

Tuna, Korkut (2011), **Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul: İz Yayıncılık.

_____ (2011), **Toplum Açıklama Girişimi Olarak Şehir Teorileri**, İstanbul: İz Yayıncılık.

Turner, Bryan S. (1991), **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam**, (Çev. Ahmet Demirhan), İstanbul: İnsan Yayınları.

_____ (1997), **Max Weber ve İslam**, (Çev. Yasin Aktay), Ankara: Vadi Yayınları.

_____ (2002), **Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm**, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Anka Yayınları.

Tursun Bey (1977), **Târîh-i Ebü'l-Feth**, (Haz. Mertol Tulum), İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

Tülüveli, Güçlü (2002), **City, State and the Society: Trabzon, An Ottoman City in the Mid-Seventeenth Century**, Phd Thesis, Birmingham: Centre for Byzantine, Otoman and Modern Grek Studies The University of Birmingham.

_____ (2000), “Mikrotarihçilik ve Kaynak Kullanımı Problemi: Kadı Sicilleri Örneği”, **Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar, Küreselleşme ve Yerelleşme**, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 271-281.

_____ (2004), “Şeriyeye Sicillerinin Işığı Altında Osmanlı İmparatorluğu’nda Askeri Reaya Ayrışması Üzerine Bazı Gözlemler”, **Ciepo XIV. Sempozyumu Bildirileri, 19-22 Eylül 2000, Çeşme**, Ankara: T.T.K Basımevi, 765-771.

Türker Küyel, Mübahat (1991), “Fârâbî, Hikmet ve *Kutadgu Bilig*”, **Erdem**, C. 7, S. 20, 375-470.

_____ (1996), “Ferdî Hürriyet ve Hoşgörünün Felsefi Boyutu”, **Erdem**, C. 8, S. 22, 67-114.

Uğur, Yunus (2003), “Mahkeme Kayıtları (Şer‘iye Sicilleri): Literatür Değerlendirmesi ve Bibliyografya”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk İktisat Tarihi**, C. 1, S. 1, 305-344.

Uluçay, M. Çağatay (1944), **XVII. Asırda Saruhan’da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri**, İstanbul: Manisa Halkevi Yayınları.

Unan, Fahri (2004), **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar**, Ankara: Lotus Yayınları.

Uygun, Aynur (2001), **1866/52 (H. 113-114/M. 1702-1703) No'lu Trabzon Şerhiye Sicil Defterine Göre Yöre Araştırması**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988), **Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı**, Ankara: T.T.K. Kurumu Yayınları.

_____ (1998), **Osmanlı Devlet Teşkilatından Kapıkulu Ocakları**, C. 1, Ankara: T.T.K. Yayınları.

Ünüvar, Kerem (1998-9), "Osmanlı'da Bir Kamusal Mekân: Kahvehaneler," **Doğu-Batı**, S. 5, 205-217.

Vergin, Nur (2008), **Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**, İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (1995), "Kapitalist Dünya Ekonomi: Gelişme ve Dönüşüm", **Tarih Risaleleri**, (Der. ve ev. Mustafa zel), İstanbul: İz Yayıncılık, 173-192.

Wallerstein, Immanuel-Tabak, Faruk (1999), "Osmanlı İmparatorluğu, Akdeniz ve Avrupa Dünya Ekonomisi (1560-1800)", **Osmanlı**, C. III, (Ed. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 202-209.

Wallerstein, Immanuel (2004), **Modern Dünya Sistemi: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Dünya-Ekonomisinin Kökenleri**, C. I, (ev. Latif Boyacı), İstanbul: Bakış Yayınları.

Weber, Max (2003), **şehir: Modern Kentin Oluşumu**, (ev. Musa Ceylan), İstanbul: Bakış Kitaplığı Yayınları.

_____ (2007), **Sosyolojinin Temel Kavramları**, (ev. Medeni Beyaztaş), İstanbul: Bakış Yayınları.

_____ (2011), **Bürokrasi ve Otorite**, (Çev. H. Bahadır Akın), Ankara: Adres Yayınları.

West, David (2008), **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Yakut, Esra (2005), **Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din**, İstanbul: Kitap Yayınları, 2005.

Yediyıldız, Bahaeddin (1994), “Osmanlı Toplumunu”, **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, C.1, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul: IRCICA Yayınları, 441-510.

_____ (2002), “Klasik Dönem Osmanlı Toplumuna Genel Bir Bakış”, **Türkler**, C. 10, (Ed. H. Celal Güzel, K.Çiçek, S.Koca), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 183-215.

Yel, Ali Murat – Küçükaşçı, Mustafa Sabri (2003), “Mahalle”, **D.İ.A.**, C. 27, Ankara, 323-326.

Yılmaz, Fikret (1999/2000), “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”, **Toplum ve Bilim**, S. 83, 92-109.

Yılmaz, Hüseyin (2003), “Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 1, S. 2, 231-298.

_____ (2005), “Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Oluşumu”, **Notlar**, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi Yayınları, 5-34.

_____ (2005), “Tanzimat Öncesinde Osmanlı Devletinde Anayasal Gelenek”, **Notlar**, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Türkiye Araştırmaları Merkezi Yayınları, 35-56.

Yörük, Saim (2011), “Çelebi Unvanı Hakkında Bir Değerlendirme”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 4, S. 12, 290-297.

Yücel, Yaşar (1974), “Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona Dair Genel Gözlemler”, **Belleten**, C. XXXVIII, S. 42, 657-708.

Yücel, Yaşar-PULAHA, Selami (1995), **I. Selim Kanûnnâmeleri**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yücel, Yaşar (1998), **Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar, Kitâb-i Müstetâb, Kitabu Mesâlihi'l Müslimîn ve Menâfi‘i'l Mü’minîn, Hırzü'l-Mülûk**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Zilfi, Madaline C. (2008), **Dindarlık Siyaseti-Osmanlı Uleması: Klasik Dönem Sonrası**, (Çev. Mehmed Faruk Özçınar), Ankara: Birleşik Yayınları.

EKLER

SÖZLÜK

Âbık: Sebepsiz olarak efendisinin yanından kaçan köle.

Ahz ü kabz: Kendine mal etme, istimlâk.

Ale'l-ıtlak: Umumiyetle, genel olarak, mutlaka, nasıl olursa olsun, rastgele.

Amelî : İşleme suretiyle, pratik.

Ârâ': Oylar.

Avân: Yardım edenler.

Bast: Yayma, açma, uzun uzadıya anlatma.

Batman: 23.094 kg.

Behcet: 1. sevinç. 2. güzellik, güleryüzlülük, şirinlik.

Bey': satma, satış, satılma, satın alma.

Car: Komşu.

Celâ-yi vatan: Doğduğu yerden ayrılma, ayırma.

Cemâhîr: Cumhurlar, cumhuriyetler, cumhûrluklar.

Dem: Kan.

Dest: El.

Ebnâ: Oğullar.

-efzâ: Arttıran, çoğaltan.

Emred: Bıyıklan terlemeye başlamış iken henüz yüzünde tüy, kıl bulunmayan genç.

Enam : 1. Bütün mahlûklar, yaratılmış olan canlılar. 2. Halk, insanlar.

Fahr: 1. Övünme, böbürlenme, büyülenme, şeref, 2. Büyüklük 3. şöhret. 4. fazîlet, erdem.

Fevkani: Üstte olan, yukarıda bulunan.

Fürûht: Satma, satım, satış.

Gadr: 1. Hainlik, vefasızlık. 2. Zulüm, merhametsizlik. 3. Haksızlık.

Gafir: 1. Örten, etrafını çeviren. 2. Çok fazla.

Garet: Çapul, yağma; akın.

Gûnâ-gûn: Renk renk, türlü türlü; alaca.

Hârân: Yiyenler, yiyiciler.

Hazer: Sakınma, kaçınma, korunma, çekinme.

Hazîz: 1. Mesud, mutlu. 2. Hisse ve nasibi olan.

Heme: Cümle, hep, bütün.

Hevân: Horluk, aşağılık, zelillik, alçaklık.

Hıfz: 1. Saklama. 2. Ezberleme.

Hırâset: Bekleme; koruma.

Hîn: An, zaman, vakit, sıra.

Iyâl: 1. Bir kimsenin geçindirmek zorunda olduğu kimseler. 2. Kadın, eş.

Ihticâc: Delil, vesîka, şahit, tanık gösterme.

Î'câz: 1. Âciz bırakma, acze düşürme. 2. Şaşırtma.

İktidâ': Tâbi olma, uyma.

İlkâ: Bırakma, bırakılma, terk, atma.

İnhâ' :1. Ulaştırma, yetiştirme. 2. Bir vazifeye tâyin veya bir maaşa terfî için yazılan yazı.

İnti'âş: 1. Hastalıktan kurtulup kalkma. 2 . Doğrulup kalkma. 3 . Geçinme.

İstihrâc: 1. Çıkarma, çıkarılma. 2. Netice çıkarma. 3. Mânâ çıkarma, anlama; ileriye görme.

İ'tidâl: Orta oluş, ortalama, aşın olmama hâli, ölçülülük.

Kabîh: Çirkin, yakışsız, fena, ayıp.

Kâffe: Hep, bütün, cümle.

Karye: Köy.

Kasr-ı yed: El çekme.

Kesîr: 1. Çok çok olan, bol. 2. Sık olan, çok defa olan.

Keşfî-bân: Gemici, gemi süvarisi, kaptan.

Kevneyn: 1. Cismânî ve ruhanî âlem. 2. Dünyâ ve âhiret.

Keyfe-mâ: Her nasıl.

Kıbel: Taraf, yan, yön.

Kıdve: Kendisine uyup ardından gidilecek kimse, bir sınıfın veya topluluğun başında olan kimse.

Kıt'a: Parça, bölük, cüz.

Kiyâset: uyanıklık, anlayışlılık.

Kurrâ': Kur'ân'ı, Yedi Kırâet ve On Rivayet dâhilinde okuyan üstad hafızlar.

Kûtâh: Kısa, boysuz.

Leyl ü nehâr: Gece ve gündüz.

Mahfil: Oturulacak, görüşülecek yer, toplantı yeri.

Mahzar: 1. Huzur yeri, büyük bir kimsenin önü. 2. Hazır olma, görünüş, gösteriş.

Maktu': 1. Kat' olunmuş, kesilmiş. 2. Değeri, bahası biçilmiş, pazarlıksız.

Ma'mûlün bih: Kendisiyle amel olunan, yürürlükte olan, hükmü geçer, [kanun, nizam].

Mebde': Evvel, başlangıç, prensip, ilk unsur; ilmin ilk kısmı.

Mecruh: Cerholunmuş, yaralanmış.

Me'kulât: Yiyecekler.

Mellâh: Gemici, kaptan, denizci.

Memnu': Menedilmiş, yasak edilmiş, yasak.

Menâhî: Haram olmuş, yapılması şer'an menedilmiş şeyler.

Mesâlih: İşler.

Meslûk: Kaynamış.

Mestur: Satırılanmış, yazılmış, çizilmiş.

Meyâmin: Bereketler, mutluluklar.

Muhakkık: Tahkik eden, hakîkati, gerçeği arayıp meydana çıkararak; soruşturucu.

Muktezî: İktizâ eden, lâzımgelen, icâbeden, icâbettiren, gereken; gerektiren.

Murafaa: Mahkemeye verme; mahkemeye getirme; duruşma, yüzleşerek mahkeme olunma.

Muta': İtaat olunan, boyun eğilen, başkalarının kendisine itaat ettikleri.

Muttasîf: İttisâf eden, vasıflanan, kendisinde bir hal, bir sıfat, bir vasıf bulunan.

Muvâcehe: 1. Yüzleşme, yüz yüze gelme. 2. Karşı, ön.

Muzâfât: Mülhâkât, bir şeyin ilâveleri, ekleri; bir merkezin şubeleri, kolları.

Mübaşeret: Bir işe başlama, girişme.

Mücâmele: Dirlik düzenlik, karşılıklı iyi muamelede bulunma, güzel geçinme.

Mücerred: 1. Tecrîdedilmiş, soyulmuş, çıplak. 2. Tek, yalnız. 3. Karışık ve katışık olmayan.

Müdün: Şehirler.

Mü'eddî: 1. Te'diye eden, eda eden. 2. sebebolan, doğuran, meydana getiren.

Müfevvaz: İhale ve sipariş olunmuş.

Mülâhık: Bitişik, yapışık.

Mümteni': 1. İmtina eden, çekinen. 2. Olamaz.

Münâzaât: Ağız kavgaları, çekişmeler.

Mürtezika: Ulufe (maaş) sahipleri.

Müstağrak: Batmış.
Müsted'â: İstida edilen, istenen, dilenen; istida (dilekçe) ile istenilen [şey].
Müşareket: Şeriklik, ortaklık, ortaklaşma, birine ortak olma.
Müşeyyed: Teşyîdedilmiş, yüksek, sağlam, muhkem yapılmış.
Mütasavver: 1. Tasavvur edilmiş, tasarlanmış, düşünülmüş. 2. Akla gelebilir, olabilir.
Mütেকâfi: Birbirine küfüv, akran, denk olan.
Nâfi': Menfaatlı, faydalı, kârlı.
Nâmûs : 1. Kanun, nizam. 2. Ar, edep, haya, ırz. 3. Temizlik, doğruluk.
Nâşi: 1. Neşet eden, edici, ileri gelen. 2. zf. ötürü, dolayı, sebebiyle.
Nefir-i âmm: Cemaati toplama, halkı askere sürme.
Nevyafte: Yeni ortaya çıkmış. Cizye vergisi için her üç yılda bir "nevyafte yılı" adıyla güncelleştirmeler yapılmaktaydı.
Ref' : 1. Kalkındırma, yüceltme. 2. Yukarı kaldırma. 3. Lağvetme, kaldırma.
Rüzgâr: 1. Zaman, devir. 2. Dünyâ. 3. yel.
Sayyâd : Avcı.
Ser-efrâz: Başını yukarı kaldıran, yükselten, benzerinden üstün olan.
Sûk: Çarşı.
Şâri': 1. Şer'iat koyan, kanun koyan, Allah. 2. Hz. Peygamber.
Şenî': Fena, kötü, ayıp, utanılacak.
Şirâ': Satın alma, satın alınma.
Şugl: İş, uğraşacak, meşgul olacak şey; dert, gaile.
Taaddî: Zulmetme; adaletsizlik.
Taallül: Vesile ve bahane arama, yalandan bahanelerle bir işten kaçınma.
Ta'dîl : 1. Doğrultma, doğrulama. 2. Değişiklik.
Tahtanî: Altta olan, alttaki.
Tahvîf: Korkutma, korkuya düşürme.
Takrîr: Anlatma, anlatış.
Tavassut: Araya girme, aracılık, ara bulma, aracılık etme.
Te'avün: Yardımlaşma, birbirine yardım etme.
Tedâfü': 1. Birbirini defetme, itişme, kakışma. 2. Kendini koruma, savunma.
Tefahhus: İnceden inceye araştırma.
Tehâlûf: Hâkimin iki tarafa da yemin verdirmesi.
Tekâlif: Vergiler.

Temânu‘: Menetme, reddetme, engel olma.

Tenâzu‘: Çekişme, uğraşma.

Tevliyet : Mütevellilik, vakıf işlerine bakma vazifesi.

Tevzî‘ : 1. Dağıtma, dağıtılma. 2. Herkese payını dağıtma.

Tezkiye: 1. Temiz etme [kusurdan], temize çıkarma, aklama. 2. Soruşturarak birinin iyi halli olduğunu meydana çıkarma.

Turre: 1. Alın saçı. 2. Kıvrırcık saç lülesi. 3. Kumaşın etrafına çekilen kılıptandan süs.

Turuk : Tarîkler, yollar.

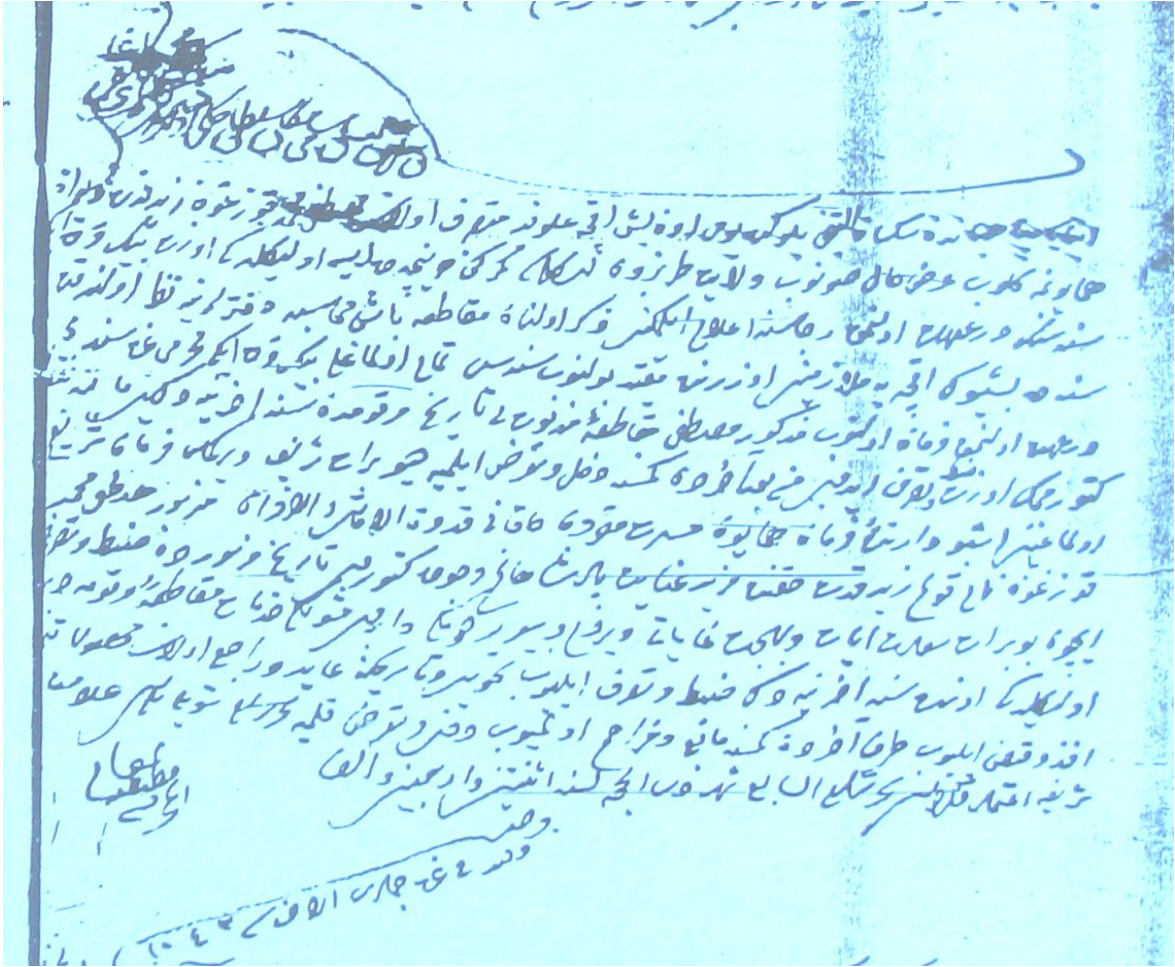
Udûl: Âdil, adalet sahibi olanlar, hakdan ayrılmayanlar, hakkı yerine getirenler.

Vukiyye: Okka, 1.2822945 kg.

Zeyn : Süs, bezek.

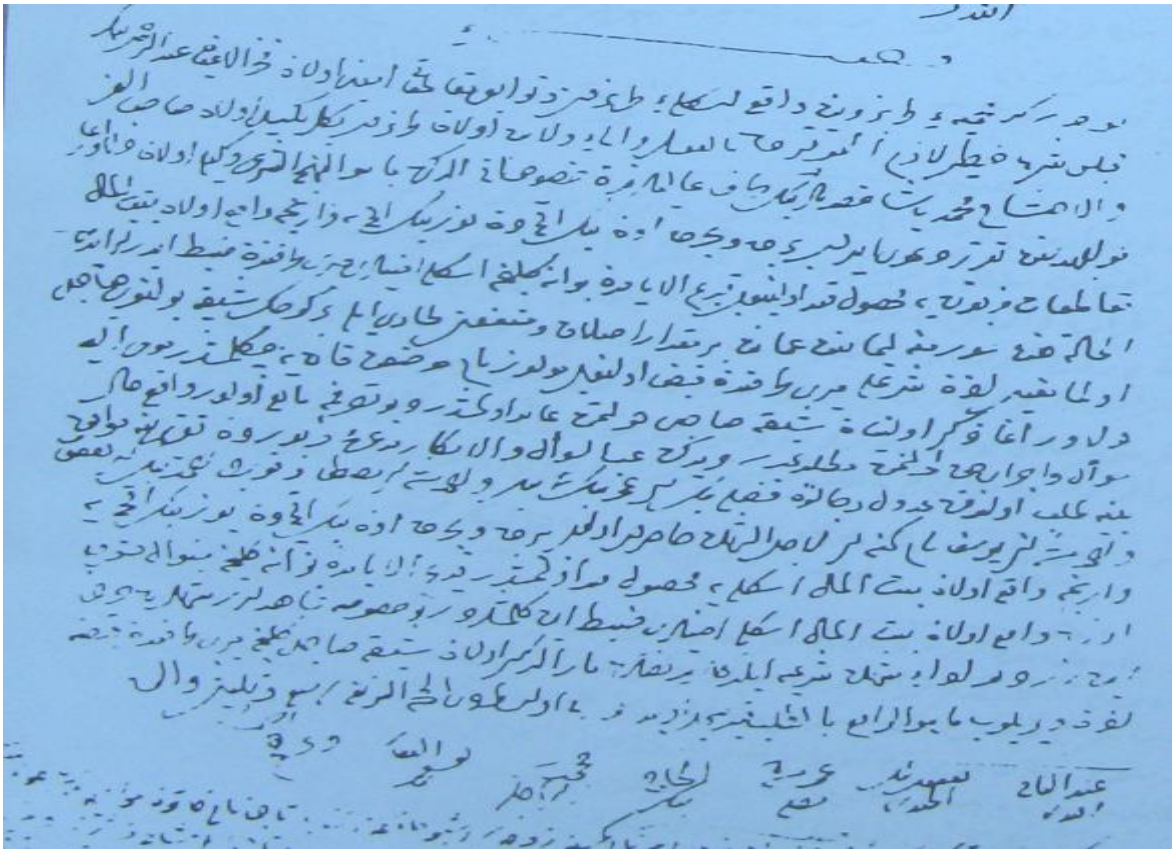
Zi-l-yed: Bir malı, bir gayrimenkulu elinde tutan, malı -sahibi kendisi olsun veya olmasın- kullanmakta bulunan [kimse].

Zimâm: Kendi tarafını koruma, gözetme.

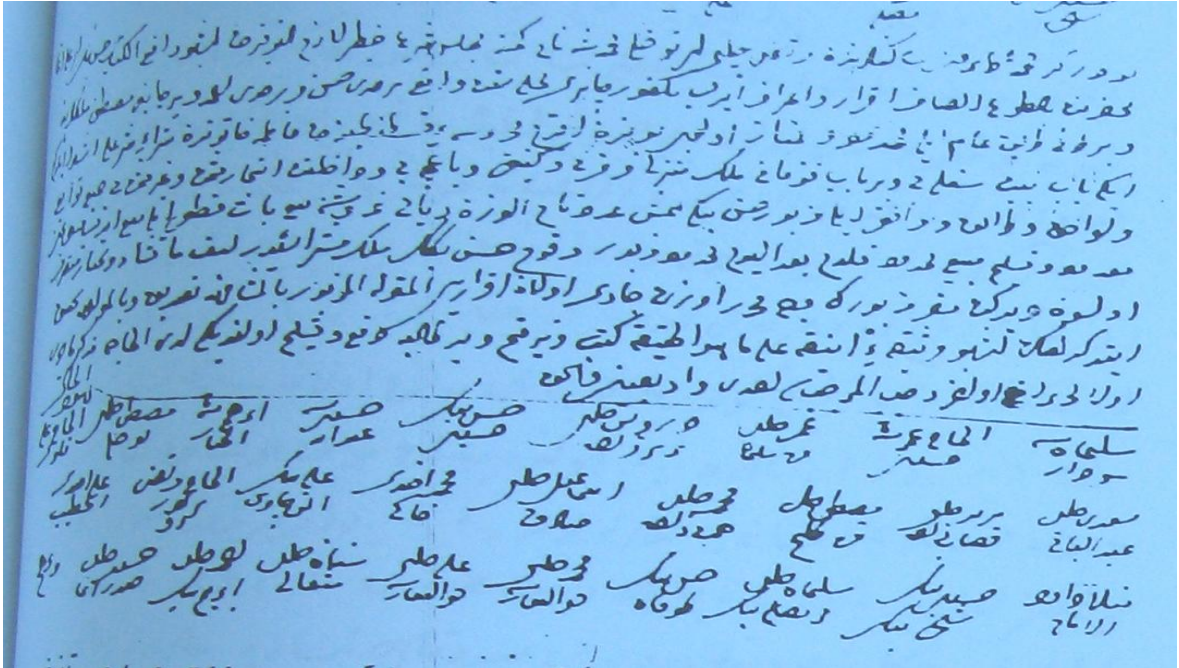


Nişân-ı Şerîf-i Sâmî-Mekân-ı Sultânî Hükmi Oldur Ki

Ebnâ-i sipâhiyândan seksen altıncı bölükde yevmî onbeş akçe ulûfeye mutasarrıf olan Mustafâ Mehmed Kuzgun zîde kadrehu Dîvân-ı Hümâyûnuma gelüb ‘arz-ı hâl sunub vilâyet-i Trabzon iskelesi gümrüğü her nicede ise olıgeldüğü üzere bin kırk iki senesinün der-‘uhde olınmak ricasına i‘lâm eylemegin zıkr olınan mukâta‘a baş muhâsebe defterlerine nazar olundukda senede beş yük akçeye mülâzemeti üzerinde mukayyed bulunub senesi temâm olmağla bin kırk iki Muharremi guresinden der-‘uhde olunmak fermân olunub mezkûr Mustafâ mukâta‘-i mezbûreyi târîh-i merkumdan sene âhirine değın ... getirmemek üzere zabt u tasarruf idüb min ba‘d âherden kimesne dahl ve ta‘arruz eylemeye deyü berât-ı şerîf virilmegın fermân-ı şerîfüm olmağın işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî kıdvetü'l-emâsil ve'l-akrân mezbûr Mustafâ Mehmed Kuzgun nâm kulum zîde kadrehu hakkında mezd-i ‘inâyet-i pâdişâhânem vücuda getirüb târîh-i mezbûrdan zabt ve tasarruf için bu berât-ı sa‘âdet-âyâtı ve behcet-gâyâtı virdüm ve buyurdum ki varub şöyle hidemâtı mukâta‘a-i merkûmeden olıgeldüğü üzere sene âhirine dek zabt ve tasarruf eyleyüb tahvîl ve târîhine ‘â‘id ve râci‘ olan mahsûlâtı ahz u kabz eyleyüb taraf-ı âherden kimesne mâni‘ ü dâfi‘ olmayub dahl ü ta‘arruz kılmaya şöyle bilesüz ‘âlâmet-i şerîfe i‘timâd kılasuz tahriren fi’s-sâbi‘ şehr-i Zi’l-hicce sene isneyn ve erba‘în ve elf. Be-makâm-ı Konstantiniyye el-mahrûse



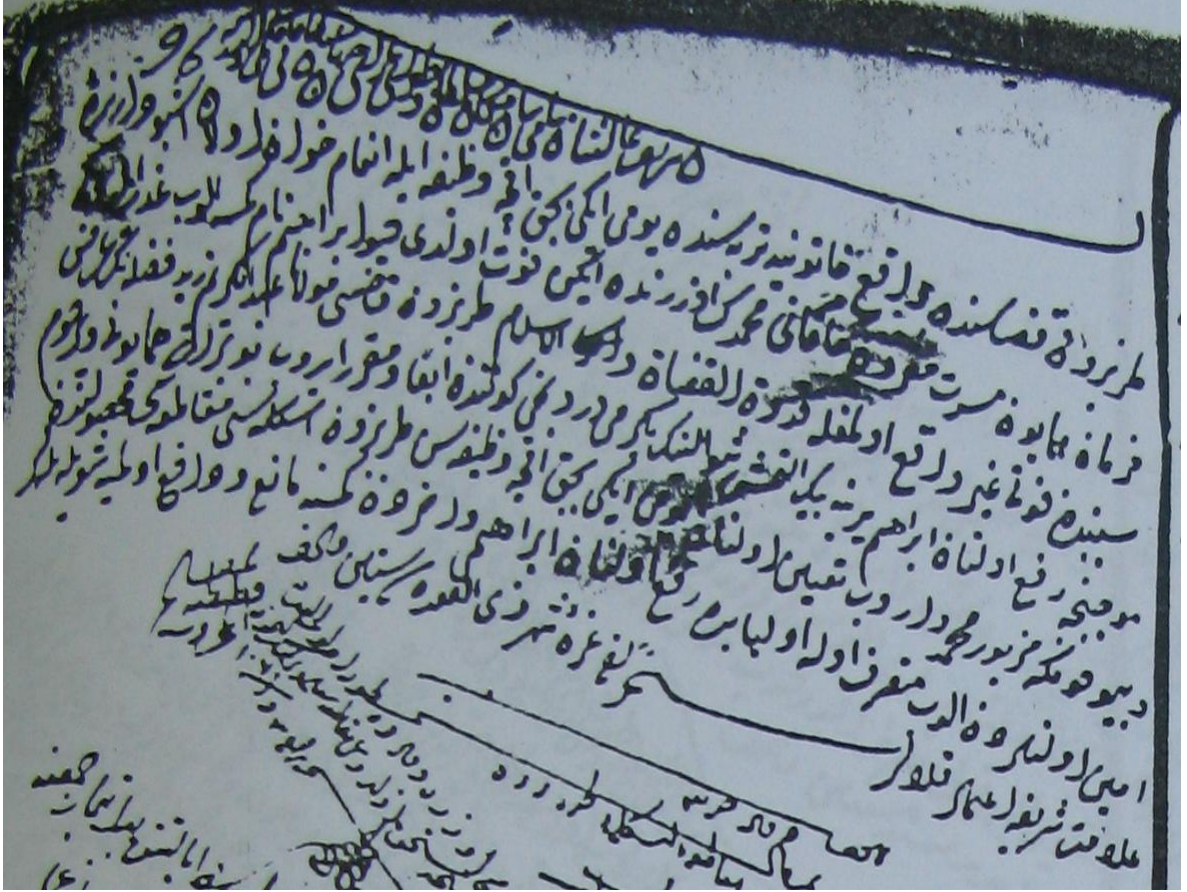
Budur ki Mahmiye-i Trabzonda vâki' İskele-i Trabzon ve tevâbi'i mukâta'âtı emîni olan fahrü'l-a'yân Abdurrahmân Bey kibel-i şer'-i hatîr-i lâzîmü't-tevkîrde bi'-fî'il vâlî-yi vilâyet olan Trabzon Beglerbegisi olan sâhib-i 'izz ve'l-ihtîşâm Mehmed Paşa hazretlerinin taraf-ı 'âlîlerinden husûs-ı âtiyyü'-z-zikre bâ-hüve'n-nehcü's-şer' vekîl olan Dilâver Ağa muvâcehesinde takrir-i da'vâ idüb berde ve bahrde on bin akçeden yüzbin akçeye varınca vâki' olan Beytül-mâl mukâta'ât-ı mezbûreye mahsûl kayd olunub kadîmü'l-eyyâmdan bu ana gelince iskele emînleri mîrî tarafından zabt iderler idi el-hâletü hâzihi Sürmene limanında 'ummânda bir mikdâr ıslak ve münfa' il darı ile bir küçük şayka bulunub sâhibi olmamagın izn-i şer' le mîri tarafından kabz olunub Moloz nâm mevzi' de karaya çekilmişdür mûmâ ileyh Dilâver Ağa zikr olunan şayka sâhib-i devletimize 'â'id olmuşdur deyü tasarrufuma mâni' olur vâki'-i hâl su'âl ve icrâ-yı hak olunmak matlubumdur didükde gıbbe's-su'âl ve'l-inkâr müdde'î-i mezbûrdan takririne muvafık beyyine taleb olundukda 'udûl-i ricâlden Fazlî Bey bin 'Ömer Bey ve Ahmed Beşe bin Mustafâ ve Kurd Ahmed Bey bin Ya' kûb (?) ve Ahmed Beşe bin Yûsuf nâm kimesneler liecli's-şehâde hâzırân olub berde ve bahrde on bin akçeden yüzbin akçeye varınca vâki' olan Beytül-mâl iskeleye mahsûl kayd olunmuşdur kadîmü'l-eyyâmdan bu ana gelince minvâl-i meşrûh üzere vâki' olan Beytül-mâl iskele emînleri zabt idelmişlerdür bu hususa şahidlerüz şehâdet dahi iderüz deyü edâ-i şehâdet-i şer' iyye eylediklerinden sonra mârû'z-zikr olan şayka sâhibi gelince mîri tarafından kabza izn virilüb mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb kayd-ı sicil olundu. Fî evâsıt-ı Zi'l-hiccetü's-şerîf sene seb'a ve selâsîne ve elf.



Budur ki Mahmiye-i Trabzon sâkinlerinden Murtaza Çelebi bin Tohlı Mehmed Beşe nâm kimesne meclis-i şer'î-i hafır-i lâzümü't-tevkîrde işbu râfî'ü'l-kitâb Hasan bin 'Abdullâh mahzarında bi't-tav'ü's-sâf ikrâr ve i'tirâf idüb Tekfür Çayırı Mahallesinde vâkî' bir haddi Hasan ve bir haddi Ahmed ve bir cânibi Mustafâ mülki ve bir tarafı tarik-i 'âmm ile mahdûd ve mümtâz olub bundan akdem mahrûse-i Konstantiniyye'de Fâtıma hâtûndan şîrâ'-i şer'le ... iki bâb beyt-i süflîyi ve bir bâb fevkânî mülk-i menzili ve fırını ve kenifi ve bağçeyi ve dâhilinde eşcâr-ı müsmireyi ve gayr-ı müsmireyi cem'î' tevâbî' ve levâhık ve tarâyık ve muvafık ile mezbûr Hasan Bey yetmiş 'aded tam alûzen riyâlî guruşa bey' -i bât-ı kat' ile bey' idüb kabz-ı semeni ma'dûd ve teslim-i mebi' -i mahdûd kıldum ba'de'l-yevm mahdûd-ı mezbûr merkûm Hasan Beyün mülk-i müşterâsıdır keyfe mâ yeşâ ve yehtâr mutasarrıf olsun didükde mukırr-ı mezbûrun vech-i muharrer üzere câri olan ikrârın el-mukırru lehü'l-mezbûr bi'l-müşâfêhe tasdık ve bi'l-muvâcehe tahkik itdükden sonra işbu vesika-i enîka 'alâ mâ hüve't-tahkik ketb u terkim ve yed-i talibe vaz' ve teslim olundu ki lede'l-hâce zıkr-i bâdî ola. Hurrire fi evâhir-i Recebül-müreceb sene ahdi ve erba'îne ve elf.

Şuhûdü'l-hâl

Süleymân Beşe Serdâr	El-hacc 'Ömer Beşe Hüseyin	'Ömer Çelebi Kara Süleymân	Dervîş Çelebi Berber Murtazâ	
Hasan Bey Hüseyin	Hüseyin Beşe 'Abdullâh	İbrâhîm Beşe ...	Mustafâ Çelebi Muslî	El-hacc 'Ali
Sa'dî Çelebi 'Abdülbâkî	Berber Çelebi Kasapzâde	Mustafâ Çelebi Kara Halîm	Mehmed Çelebi Himmetzâde	
İsmâ'îl Çelebi Sâdik	Mehmed Ahdî Hâkim	'Ali Bey ibn-i Çavuş	El-hacc Murtazâ Birâder-i o	
'Ali Ahdî Et-tabîb	Monlazâde el-imâm	Hüseyin Bey Şeyhî Bey	Süleymân Çelebi Murtazâ Bey	
Hasan Bey Tûfân	Mehmed Çelebi Zülfikâr Beşe	'Ali Çelebi Zülfikâr Çelebi	Sinân Çelebi ...	
Ahmed Çelebi İbrâhîm Bey	Hüseyin Çelebi ve gayruhum Sadrî Ağa			



Nişân-ı Şerîf-i Âlî-şân-ı Sâmi-Mekân-ı Sultânî ve Tuğrâ-yı Garrâ-yı Cihân-ı Hâkânî Hükmi Oldur ki

Trabzon Kazâsında vâki^ç Hâtuniye türbesinde yevmî iki buçuk akçe vazife ile En^çâm-hân olan işbu dârende-i fermân-ı hümâyûn-ı meserret-makrûn-ı hâkânî Mehmed'ün üzerinde iken fevt oldu deyü İbrâhîm nâm kimesne alub gadr olunmak (?) sebebinden fevti gayr-i vâki^ç olmağla kıdvetü'l-kuzât ve'l-İslâm Trabzon kadısı Mevlâna Abdülkerîm zîde fazlehinun^ç arzı mücebince ref^ç olunan İbrâhîm yerine bin altmış Şevvâlinün yirmi dördüncü gününden ibkâ ve mukarrer idüb bu berât-ı hümâyunu virdüm ve buyurdum ki mezbûr Mehmed varub ta'yîn olunan yevmî iki buçuk akçe vazîfesin Trabzon iskelesi mukâta^çası mahsûlünden emîn olanlardan alub mutasarrıf ola ol bâbda ref^ç olunan İbrâhîm ve âherden kimesne mâni^ç u dâfi^ç olmaya şöyle bilesüz^ç alâmet-i şerîfe i^çtimâd kulasuz tahrîren fî gurre-i şehr-i Zi'l-ka^ç de sene sittîn ve elf.

ÖZGEÇMİŞ

Turan AÇIK, 02.11.1981 tarihinde Nevşehir’de doğdu. İlkokulu 20 Temmuz İlkokulu’nda 1993 yılında, ortaokul ve lise tahsilini ise Nevşehir Anadolu Lisesi’nde 1999 yılında tamamladı. Aynı yıl Akdeniz Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü’nü kazandı. Bu bölümden 2002-2003 Bahar döneminde mezun oldu. 2003-2004 eğitim-öğretim yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalında yüksek lisans programına kaydoldu. 2005 Ocak ayı itibarı ile de aynı enstitüde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 2007 Temmuzunda “Şer‘iye Sicillerine Göre Trabzon’da Mülk Satışları (1747-1757)” başlıklı yüksek lisans tezini tamamladı. Aynı yıl Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora çalışmalarına başladı. YÖK Doktora Araştırma Bursu ile 2010-2011 tarihleri arasında bir yıl İngiltere’de bulundu.

Turan AÇIK, bekâr olup, İngilizce bilmektedir.