

Tarih Alanında Seçme Yazılar IX

Editör: Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ

Tarih Alanında Seçme Yazılar IX

Editör:

Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ



Published by

Özgür Yayın-Dağıtım Co. Ltd.

Certificate Number: 45503

📍 15 Temmuz Mah. 148136. Sk. No: 9 Şhitkamil/Gaziantep

☎ +90.850 260 09 97

📞 +90.532 289 82 15

🌐 www.ozguryayinlari.com

✉ info@ozguryayinlari.com

Tarih Alanında Seçme Yazılar IX

Editor: Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ

Language: Turkish

Publication Date: 2025

Cover design by Mehmet Çakır

Cover design and image licensed under CC BY-NC 4.0

Print and digital versions typeset by Çizgi Medya Co. Ltd.

ISBN (PDF): 978-625-5757-02-9

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub886>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>
This license allows for copying any part of the work for personal use, not commercial use, providing author attribution is clearly stated.

Suggested citation:

Tansü, Y. E. (ed) (2025). *Tarih Alanında Seçme Yazılar IX*. Özgür Publications.

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub886>. License: CC-BY-NC 4.0

The full text of this book has been peer-reviewed to ensure high academic standards. For full review policies, see <https://www.ozguryayinlari.com/>



Ön Söz

Bu cildin oluşumunda temel amaç, tarih disiplininin farklı dönem, coğrafya ve yöntemlerine odaklanan seçkin makaleleri bir araya getirerek okuyucuya çok boyutlu bir perspektif sunmaktır. Tarih Alanında Seçme Yazılar IX, hem klasik tarih yazımının temel sorunlarını hem de güncel historiografik tartışmaları yansıtan çalışmalarla, alanın sürekliliğini ve dönüşümünü birlikte ele almayı hedeflemektedir. Bu yönüyle eser, tarih araştırmalarının yalnızca geçmişini anlamaya değil, aynı zamanda bugünü yorumlamaya katkı sağlayan dinamik bir alan olduğunu göstermektedir.

Derlemede yer alan makaleler, konu ve yöntem bakımından çeşitlilik arz etmekle birlikte, eleştirel düşüncüyü merkeze alan ortak bir akademik duyarlılığı paylaşmaktadır. Siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel tarih ekseninde kaleme alınmış bu çalışmalar, bir yandan özgün kaynak kullanımı ve analitik yaklaşımlarıyla dikkat çekerken, diğer yandan tarihsel olguların farklı bağlamlarda nasıl anlamlandırılabilceğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Bu kitabın, lisansüstü öğrencilerden deneyimli araştırmacılara kadar geniş bir akademik okur kitlesi için yararlı bir başvuru kaynağı olacağı kanaatindeyiz. Aynı zamanda tarih alanında yeni sorular sormayı, mevcut kabulleri yeniden değerlendirmeyi ve farklı bakış açılarını bir arada düşünmeyi teşvik etmesini temenni ediyoruz. Emeği geçen tüm yazarlara katkılarından dolayı teşekkür ederken, bu cildin tarih araştırmalarına mütevazı da olsa kalıcı bir katkı sağlamasını diliyoruz.

İçindekiler

Ön Söz	iii
--------	-----

Bölüm 1

Ayıntab Şehri'nde Tüccar Olmak (1650-1700)	1
<i>Semiha Zehra Özharat</i>	

Bölüm 2

Osmanlı İktisadi Modernleşme Sürecinde Rüşvet ve Yolsuzluğun Kurumsal Kökenleri	21
<i>Ramazan Arslan</i>	

Bölüm 3

Altaylardan Anadolu'ya Ağaç Kültü Etkileşimi	45
<i>Yunus Emre Tansü</i>	
<i>Filiz Sofuoğlu Babayev</i>	

Bölüm 4

XVI. Yüzyılda Osmanlı Arşiv Kaynaklarına Göre Midilli Sancağı'nın İktisadi Durumu	61
<i>Ayhan Afşın Ünal</i>	

Bölüm 5

Hint Tıbbında Zehir, Zehirlenme ve Tedavi	103
<i>Mehmet Kavak</i>	

Bölüm 6

- Osmanlı Devleti'nde Yerel Yönetimin Gelişmesine Bir Örnek: 1863 Tarihli
Beyrut Belediye Nizamnâmesi 133
Kürşat Çelik

Bölüm 7

- Sünnî ve Zeydî Geleneg'in Hadis Mirası: *Sünen-i Erbaa* ile *el-Emâli* Arasında
Bir Mukayese 171
Mustafa Tanrıverdi

Bölüm 8

- İslam ve Yahudi Geleneklerinde Hayır Kurumları: Vakıf- Hekdeş İlişkisine
Yönelik Bir Değerlendirme 199
Nejla Doğan

Ayıntab Şehri'nde Tüccar Olmak (1650-1700) 8

Semiha Zehra Özharat¹

Özet

Ayıntab, 17. yüzyılın ikinci yarısında ticarî açıdan oldukça canlı bir görünüm arz etmekteydi. Çeşitli şehir ve bölgelerden gelen tüccar, şehir içi hanlarda konaklamakta, Uzun Çarşı, Arasta, Kalealtı gibi çarşı ve pazarlarda işlerini yürütmekteydi. Özellikle şehirde imal edilen tekstil ürünleri onları cezbetmekteydi. Bunun yanında yerleşik tacirler de kurdukları ticarî ağlar sayesinde uzak bölgelere gidip gelmekteydi. Bu çalışmada tüccar ve faaliyetlerini tespit edebilmek amacıyla 1650-1700 yılları arasındaki Ayıntab kadı sicilleri incelenmiş ve mevcut veriler ışığında değerlendirmeler yapılmıştır.

Giriş

Ticaret, eski çağlardan beri devletlerin zenginleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ticaret sayesinde hem ihtiyaçlar karşılanmış hem de önemli miktarda gelir elde edilmiştir. Bu yüzden tacirler, hemen her toplumda itibar görüp desteklenmiştir. Onların yaptıkları sadece uzak mesafeler kat ederek giriştikleri ticarî faaliyetlerle sınırlı değildi. Kişileri hatta bazen devletleri finanse etmişlerdi. Ayrıca kültürler arası etkileşim ve haber alış-verişinin sağlanmasında önemli bir rol üstlenmişlerdi.

Osmanlı Devleti'nde de tüccar itibar görür ve desteklenirdi. Hatta köylü, esnaf ve bazı askerî zümre mensuplarından daha fazla prestije sahipti. Çünkü o, bir yerde az bulunan bir ihtiyaç maddesini, bol olan bölgeden alıp getirerek reyanın sıkıntıya düşmesinin önlenmesinde ve dolayısıyla hükümdarın ülkede bolluk ve huzur sağlama görevinin yerine getirilmesinde rol oynamaktaydı. Çiftçi ve zanaatkârların üretim faaliyetleri ve kazançları devletin sıkı kontrolü altındayken tüccar, sattıkları mal çeşidine göre hırfet halinde örgütlenmiş olmakla beraber hisbe kurallarına tabi değildi. Ziraat

1 Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, severoglu@gantep.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7982-005X

ve madencilğe oranla ticaret sektöründe vergi yükü çok daha düşüktü. Böylece tüccar istediği kadar servet biriktirebilir yani kapitalist amaç peşinde koşabilirdi. (İnalcık, 2017, s. 257; Genç, 2002, s. 203-204; Ergenç, 2006, s. 212) Osmanlı Devleti'nde reaya sınıfından ticarî sermaye sahibi olabilecek tek zümre olarak tüccar vardı. (Ergenç, 2012, s. 110) Ancak Osmanlı tüccarı, devleti denetleyen askeri-yönetmel hiyerarşile siyasal olarak rekabet etmelerine olanak sağlayacak tarzda örgütlenememişti. 17. yüzyılda bir tüccarın siyasal güce ulaşmayı başarması, genellikle bir mültezim olarak etkinlik göstermesiyle mümkündü. Bu etkinlik tüccara yüksek kazancın kapılarını açardı ama anlaşmadaki miktarları ödeyemezse tüm mal varlığını yitirme, hapis ve hatta idam edilme tehlikesiyle karşı karşıya gelebilirdi. (Faroqhi, 2003, s. 16)

Devletin tüccara karşı tavrında da zaman zaman ikilemler ortaya çıkmaktaydı. Bir yandan, küçük ve büyük tüm tüccarın kent ekonomisinin işleyişi bakımından önemli bir işlevi olduğu kabul edilmekteydi. Ancak, tacirlerin kâr amacıyla giriştikleri faaliyetler temel malların bulunmasını zorlaştırabiliyor, loncaları ve kent ekonomisini güç durumunda bırakabiliyordu. Böyle durumlarda merkezi yönetim tüccarları korumaktan çok denetliyordu. Ancak, tüccarın denetimi loncaların denetiminden daha zordu. Çünkü loncalar yer değiştiremezken, tüccar kolaylıkla bir yerden diğerine geçebiliyorlardı. (Pamuk, 2003, s. 43-44)

17. yüzyıl Osmanlı dünyasında ulaştırma son derece güç ve tehlikeli koşullar altında gerçekleştiriliyordu. Özellikle 1699 yılına kadar süren Osmanlı-Avusturya savaşları sürecinde devlet ticaret yollarının güvenliğini sağlayamamıştı, bundan en çok zararı tüccar görmüştü. Ayrıca tacirlik büyük sermaye, özel bilgi, yetenek ve cesaret isteyen bir meslekti ve bunlar o dönem için pek az kişinin sahip olduğu özelliklerdi. O yüzden bölgelerarası ticaret ufak bir grubun ilgisini çekmekteydi. (İnalcık, 2017, s. 263-264) Toplum içinde ticaretle uğraşan pek çok kişi olmasına rağmen çoğunun tercihi küçük ölçekli iç ticaretti. Büyük çaplı ticari faaliyetlere girişebilenler ise çoğu zaman zımmî statüsündeki gayrimüslim reaya idi. Yine de bu, Osmanlı tüccarının dış ticaretle hiç ilgilenmediği anlamına gelmemektedir. Son dönemlerde yapılan çalışmalarla özellikle Avrupa ticaretinde etkin tacirlerin varlığı ortaya konulmuştur. Osmanlı Türkleri uzak ülkeler ve değişik kültürlerle ticarete, aracı kullanarak ya da bizzat kendileri katkıda bulunmuşlardı. Devletin ve dinî yetkililerin Osmanlı tacirlerini imparatorluk içi ya da dışındaki yabancılarla ticaretten alıkoymaya yönelik herhangi bir yaptırım uyguladığına dair kanıt yoktur. Zaman zaman sadece belli ticarî emtianın ihracına yasaklar konuyor ya da politik husumet yüzünden kısa dönemli ticari yasaklar getiriliyordu. (Kafadar, 2012, s. 108-114) Ayrıca Kanuni Sultan Süleyman döneminden

itibaren verilen kapitülasyonlar da iki taraflıydı. Osmanlı tüccarı, yabancı tüccarla aynı gümrük vergisine ve haklara tabi olarak başka ülkelerde ticaret yapabiliirdi. Ancak Avrupa’da coğrafi keşiflerden sonra izlenen merkantalist politikalar, yabancı tüccar karşısında Osmanlı tüccarını dejavantajlı bir konuma yerleştirdi. Ayrıca ülkenin içinde bulunduğu siyasal, sosyal ve ekonomik buhran tüccarın onlarla rekabet edebilmesine imkân vermedi.

Bu çalışmada 1650-1700 yılları arasını ihtiva eden Ayıntab şehri şer’iye sicilleri ışığında ticaret için şehre gelen ya da başka şehirlere giden tacirler incelenecektir. Tüccarın konakladığı ve faaliyetlerini gerçekleştirdiği mekânlar, karşılaştıkları sorunlar, daha fazla kâr elde etmek için başvurdıkları yöntemler, kurdukları ortaklıklar ve diğer faaliyetleri ortaya konulacaktır.

1. Ticarî Mekânlar

Anadolu’nun güneyinde ve Suriye’nin tamamen kuzeyinde bulunan Ayıntab, (Gaziantep’in Sıhhi ve İctimaî Coğrafyası, 2010, s. 17) Osmanlı kaynaklarında Anadolu’nun sağ kolu üzerindeki yerleşim yerlerinden biriydi. Anadolu ile Arap toprakları arasında, tam sınırda, bir köprü vazifesi görmekteydi. 17. yüzyılın ikinci yarısında şehrin komşuları, güneydoğuda Membic Kazası, güneyde Elbab ve Kilis, batıda Adana, kuzeyde Maraş, doğuda ise Urfa idi. (Şemseddin Samî, 1314, s. 3232) Ayıntab önemli ticaret yollarının üzerinde bulunmuyordu. Ancak Anadolu’dan Mezopotamya’ya ve Akdeniz’den İran’a giden anayolların kavşak noktası olan Halep’e yakınlığı Ayıntab için önemli bir avantajdı. Ayıntab-Halep arası 100 km idi. Kilis, Re’is (Resul) Osman ve Azaz’dan geçerek Halep’e kolaylıkla varmak mümkündü. (Taeschner, 2010, s. 37)

Ayıntab’ın ticarî bölgesi kalenin güneyindeki alçak yamaçlar boyunca uzanmaktaydı. (Canbakal, 2009, s. 39) Uzun Çarşı, Arasta ve Kalealtı ile bunların çevrelerindeki çarşı-pazar ve dükkânlarda ekonomik faaliyetler yürütülmekteydi. *Arasta* ya da halk arasındaki söyleyişiyle *Arasa*, Şhreküstü Mahallesi’nde Hacı Nasır, Boyacı ve Tekke camilerinin yakınındaydı. Arpa, buğday ve un gibi ihtiyaç maddelerinin satıldığı bir meydandı. (Çınar, 2000, s. 29) Arasta’da Mustafa Ağa’nın koydurup vakfettiği bir kapan vardı. (GŞS, 30: 388) Ayıntab’ın bir diğer ticari merkezi olan *Kalealtı*’nda (*Tahte’l-kale*) daha çok pazarlar ve yerleşik olmayan ticari faaliyetler sürdürülüyordu. (Tekeli, 1985, s. 878-890) Burada kahveci (GŞS, 24: 81), leblebici (GŞS, 34: 48), boyacı (GŞS 18: 201), kasab (GŞS 24: 112), tütüncü (GŞS 26: 74), neccar (GŞS 30: 6), nalband (GŞS 30: 140), hırdavatçı (GŞS 25: 67), ekmekçi (GŞS 35: 52) gibi pek çok esnafın dükkânı vardı. Bir de at takımları, araba koşumlarıyla deri ve meşinden çeşitli eşyaların yapıp

satıldığı *Saraçhane* bulunmaktaydı. (Pakalın, 1993, s. 125) Kalealtı'nın bir ucunda ise *Keçehane* vardı, oradan da derici esnafının faaliyet gösterdiği Alleben Deresi kıyısında Debbağhane'ye (Tabakhane) çıkılırdı.

Uzun Çarşı yani Sûk-ı Tavil, Ayıntab'ın ticari hayatının kalbinin attığı yerdı. Burada uzmanlık alanlarına göre dükkânları sıralanan esnaf faaliyet göstermekteydi. Esnaf dükkânlarının yanısıra yerleşik tacirlerin dükkânları da bu bölgedeydi. Çarşının biçimlenmesindeki en önemli unsurlardan biri bedestenlerdi. 17. yüzyılın ikinci yarısında Ayıntab şehrinde iki bedesten vardı. Ancak şehirdeki bedestenler, üstü kapalı bir sokağın iki tarafında sıralanan beşik tonoz örtülü dükkânlardan ibaretti; dolayısıyla bunlar her ne kadar bedesten adını taşımakta iseler de klasik bedesten planından ziyade arasta planlıydılar. Bunlardan biri olan *Eski (Karanlık) Bedesten*, 1578'de Lala Mustafa Paşa tarafından Şam Beylerbeyliği sırasında kale altında yaptırılmıştı. (Çam, 1996, s. 472) Diğer bedesten ise kalenin güneybatı tarafında Hüsrev Paşa'nın 16. yüzyılda yaptırdığı *Kuyumcular Bedesteni* idi. Hüsrev Paşa'nın Halep'te inşa ettirdiği cami vakıfları arasında yer almakta olup şer'îye sicillerinde *Kuyumcular Çarşısı* adıyla anılmaktadır. (GŞS 27: 206)

Ayıntab dışından gelen tüccar, ticaret ve konaklama maksadıyla bahsedilen bölgelere yakın hanlarda kalırdı. Şehir içi hanlar, tüccarın uzun süre ikamet edebileceği, ayrıca mallarını saklayabileceği yerlerdi. Bazı hanlar belli bir malın ticaretine ayrılır ve giderek o malın adıyla anılmaya başlanırdı. (Faroqhi, 2000, s. 33) Hanların yapıları standart olmamakla beraber Ayıntab'daki hanlar genellikle tek avlulu ve iki katlıydı. Evliya Çelebi, 17. yüzyılda Ayıntab'da pek çok han olduğunu, ancak hepsinden mükemmel ve meşhurlarının büyük bir binaya sahip olan Mustafa Paşa Hanı, Bekmez Hanı, Tuz Hanı, İki Kapılı Han, Börekçi Han, Arasta Hanı ve Mustafa Ağa Hanı olduğunu belirtmiştir. (Evliya Çelebi, 2005, s. 179) Bunların dışında araştırılan dönemde Seng-i Hoşkadem Mahallesi yakınında Sebil Hanı (GŞS 30: 112), İbn-i Kör Mahallesi'nde Yüzükçü Hanı (GŞS 35: 208) ve Emin Baba Zaviyesi yakınında Koyun Hanı bulunmaktaydı. (GŞS 33: 318)

Tüccarın vefat etmesi durumunda yanlarındaki malları varislerine teslim edilirdi. Aslen Tokathlı olan Ahmed oğlu Mahmud ticaret için Uzun Çarşı yakınındaki Börekçi Hanı'nda sakındı. Hasta iken yanında bulunan eşyalarını kayıt altına almak ve korumak için Mustafa isimli kimse naib tayin olunarak gönderilmişti. 1669 senesi Mayıs ayı sonlarında naib yanına bazı kimseleri alarak Mahmud'un handaki odasına gitti ve eşyaları deftere kaydetti. Mahmud'un Tokat'ta kardeşlerinin olduğu öğrenildi ve vefat ederse muhallefatı onlara göndermek için hancı olan Hacı İbrahim vasi-i

muhtar tayin edildi, ardından Mahmud vefat etti. (GŞS, 28: 207) Sicile Mahmud'un yanında bulunan eşyalar da kaydedilmişti.² Diyarbekir'den Mustafa Çelebi Mahallesi sakinlerinden olan Molla Bilal oğlu Molla Receb de Ayıntab'da ticaret için kalıyordu. 1684 senesi Eylül ayı başlarında belirtilmeyen bir nedenden yaralanarak vefat ettiği kaydedilmişti. Yanında bulunan eşyalarından 3 top beyaz bez, yarım top hayrabadi bez, 6 adet dülbend, 2 adet hurç onun kumaş ticaretiyle uğraşan tüccardan biri olduğunu göstermektedir. 207 kuruş da peşin parası vardı. (GŞS, 35: 227) Diyarbekir'den Karakaşlı İskender isimli zımmi, 1678 senesi Nisan ayı sonlarında yine Uzun Çarşı yakınındaki İki Kapılı Han'da kalan Hacı Ahmed'i dava etti. Kardeşi Oseb'in, Hacı Ahmed'in hizmetkârı olduğunu, bir sene önce birlikte Bağdat'a giderken yolda kardeşi Oseb'in öldüğünü ve Ahmed'in eşyalara el koyduğunu iddia etti. Ancak iddiasını ispat edemediği için dava düştü. (GŞS, 33: 219)

Tacirlerin muhalefatı zaman zaman beytülmal emini ile ölenin yakınlarını karşı karşıya getirirdi. Sivas'tan gelen Agob oğlu Davud Börekçi Hanı'nda kalıyordu. Hasta olup yatağa düşünce yanında bulunan arkadaşları durumunu kadiya bildirdi. Görevlendirilen kişiler Davud'un eşyalarının defterini tuttu. Ancak Dimos Ağası Halil Ağa tarafından beytülmal zabtına vekil olan mütesellim Ali Ağa, varisi olmadığı gerekçesiyle Davud'un eşyalarına el koydu. Oğlunun ölümünü Halep'e iken duyan Agob, Ayıntab'a geldi. Babası olduğunu kanıtlayarak muhalefatı teslim aldı.³ Nahçıvan kasabası sakinlerinden Acem tüccarı olan Agob, İki Kapılı Han'da kalırken vefat etti. Beytülmal emini olan Hacı Ahmed Ağa, Agob'un varisi olmadığını iddia etti. Ancak Allahkulu isimli kimse 1674 senesi Aralık ayı başlarında Agob'un kardeşi olduğunu ispat edince muhalefat kendisine teslim edildi. (GŞS, 30: 162) Aslen Diyarbekir'in Sülûkî Mahallesi'nden kumaş tüccarı olduğu düşünülen Mehmed oğlu Hacı İbrahim, İbn-i Şeker Mahallesi'ndeki Pekmez Hanı'nda kalıyordu. Sağlık durumu kötüleşince vefatının on iki gün öncesinde yine Diyarbekir'in Kavvas Mahallesi'nden Halil oğlu Durmuş'u vasi-i muhtarı olarak tayin etti ve ondan vefat ettiği takdirde Ayıntab'da olan muhalefatını Diyarbekir'de yaşayan eşi ve çocuklarına götürmesini istedi.

2 Mahmud Beşe'nin yanında bulunan eşyaları şunlardır: meşin, kilim, Türkmen keçesi, yorgan, döşek, eski yastık, ince Haleb abası, Hacı İbrahim'de olan bakır sini ve kaftan, yeni pabuç, çizme, diz çakşırı, eski zıbın, mavi kaftan, eski gömlek, beyaz şal ve sarık, eski kavuk, yanında olan 2 sütlüs 1 rub Mahmud Beşe'nin çeşitli kimselerde 28,5 kuruş alacağı da vardır. GŞS, 28: 209.

3 GŞS, 28: 210; 28: 209. Agob oğlu Davud'un yanında bulunan eşyalar: mai velense, beyaz yapunca (keçeden yapılmış bir çeşit pelerin), duru iğdiş bargir, bakır tas, cedid çizme, kara kınlı bıçak, Haleb aba, köhne kapama, köhne kebe, köhne küçük yasdık, köhne küçük mendil, kantarma, köhne gömlek, köhne diz don, kırmızı bezli köhne sağır kürk, sarık delinmiş, kavuk köhne çuha, karanfil ma'a bahar-ı cevizi, köhne cüzdan.

Ancak beytülmal ve Dimos-ı Ayıntab mukataası emini Okçuzade Mehmed Ağa buna itiraz edince Durmuş mahkemeye müracaat etti. Yanında bulunan tanıklar sayesinde muhallefatı Hacı İbrahim'in ailesine vermek üzere teslim aldı. Hacı İbrahim'in Pekmez Hanı'ndaki odasında günlük eşyaların yanı sıra 814 esedi kuruş değerinde 6 yük ve 48 tonluk elvan bez bulunmaktaydı. (GŞS, 38: 80, 38: 81) Yine Nahcivan Kasabası'ndan Serkis İki Kapılı Han'da kalmaktaydı. 1690 yılı Mart ayının sonlarında kazara suya düşerek vefat edince Beytülmal emini Halil Ağa eşyalarına el koydu. Hem kardeşi hem ortağı olan Kirkor, şahitleri sayesinde kardeşinin terekesine malik olabildi. (GŞS, 39: 167)

Paşa Hanı'nda ikâmet eden Harputlu Mehmed Ağa oğlu Yahya Efendi'nin katli ve eşyaları da sicile kaydedilmişti. 1697 yılı Nisan ayının sonlarında Yahya Efendi, handaki odasında katledilmiş bir şekilde bulundu. Durumu araştırması için Seyyid Osman Efendi tayin olundu. Odaya gittiklerinde Yahya Efendi'nin boğazı, sağ gözü, sağ böğrü ve sağ kolunda balta ve yumruk izleri görüldü. Hanımı ve çocukları Halep'e giderek vasileri olduğunu kanıtladı ve Beytülmal emini Hüseyin Ağa'nın koruması altındaki eşyalarını ölümünden 10 gün sonra teslim aldı. Yahya Efendi'nin katili tespit edilemediği için ailesi, hanın kiracıları olan Hacı Ali ile Abdülhalim Çelebi'den diyet ve kasame talep ettiler. Kiracılar, vakfın gelirlerinin Ilgın'daki caminin görevlilerine tahsis edildiğini, dolayısıyla diyet ve kasameyi onların vermesi gerektiğini söylediler. Ayrıca mahkemeye bu konuda bir fetva sunarak haklılıklarını kanıtladılar.⁴

2. Ulaşım ve Güvenlik

Seyahat olmadan ticaret mümkün değildi. Bir tacir memleketindeki işyerinde kalsa bile, onun adına seyahat etmeyi üstlenecek ortaklara, kimi kez akrabalara ihtiyacı vardı. Yerlerinde kalan ve gezgin meslektaşlarıyla ortaklıktan kaçınan tacirler yaşadıkları merkezlere ancak çok sayıda gezgin tacirin gelmesi sayesinde işlerini sürdürebilirdi. Tüccarın, şehirler ve bölgeler arasında seyahat edebilmesi ise kervanlarla mümkündü. (Faroqhi, 2016, s. 20) Kervanlar genellikle 450 deve 100 katırdan oluşurdu. Küçük kervanlar genellikle 100 develik idi. Büyükler ise 1000'in üzerinde deveden müteşekkil idi. Dağlık yerlerde ise katırlar kullanılıyordu. (Özvar, 2005, s. 120) Şehirlerarası işleyen daha küçük kervanlar da vardı. *Mekkâre* (*kiralık*) denilen bu kervanlar ücret karşılığı tüccar ve yolcuları naklederdi. (Orhonlu, 1984, s. 144) Mekkâreler, kadının denetimi altında bulunurlar ve tüccarın malını

4 GŞS, 48: 117, 48: 135, 48: 137. Fetva şu şekilde: "Bir mescid-i şerifin vakfı olan handa bulunan Zeyd katlinin diyet ve kasamesi müstecarı ve sükkânına lazım gelmeyip mevkuûin ve ma'lûmin üzerine lazım gelir mi? El-cevab olur".

taşırlarken, kadı sicillerine de geçirilen sözleşmeler yaparlardı. Taşıdıkları malları istenilen yere eksiksiz ulaştırmamaları halinde ise cezalandırılırlardı. Bu sayede tüccar, bölgeler arasında ve şehirlerde belirli sürelerde konaklayarak satış yapar ya da mallarını istediği ticaret merkezine ulaştırma olanağı bulurdu. (Ergenç, 1999, s. 33)

Kervanların güvenliği için her türlü tedbir alınırdı. Ancak incelenen dönemde devlet, alınan tüm önlemlere rağmen yağma ve talana mani olamadı. Celali İsyanları akabinde toprağını bırakan köylüler, işlerinden olan sipahiler, Türkmen, Kürt ve Arap aşiretleri Anadolu'da kol gezmekteydi. 1683 Viyana kuşatmasından sonra cepheye gönderilecek asker ihtiyacı da arttı, devlet bunu temin edebilmek için beylerbeyi, sancakbeyi gibi taşra görevlilerinin kapı halkı (levent, saruca-sekban) adıyla muhafız kuvvetleri beslemelerini istedi. Bunlar sefer zamanı emredilen yerde hazır bulunmak, bunun yanında halkı eşkıyaya karşı koruyarak taşrada devlet otoritesini sağlamakla vazifeliydiler. (Tabakoğlu, 2016, s. 476) Ancak pek çoğu paşa kapılarında ulufelerini almalarına rağmen seferlere katılmayarak Anadolu halkına türlü zulümlerde bulunmakta, kervanları basarak tüccarın ve yolcuların mallarını yağmalamaktaydılar. (GŞS, 35: 215, 35: 217, 35: 229) Vazifesi sona eren leventler de daha önce mensup oldukları paşa kapısı kıyafetiyle dağların yollarını tutup soygunculuğa başlıyorlardı. (Uluçay, 1955, s. 73-74) Kutsal İttifak devletlerine karşı dört cephede birden savaş sürdüğünden dolayı asayiş sağlanabilecek pek çok kişi seferdeydi. Bu durum Anadolu'yu eşkiya gruplarının saldırılarına açık hale getirmişti. Devlet sürekli tüccarın ve halkın, "kuta-i tarik" ve "türedi eşkıyası" olarak da adlandırılan haramilerden korunması hususunda emirler gönderiyordu.⁵ Ancak alınan hiçbir tedbir yeterli gelmiyordu. Bazı tacirler zarara uğramamak için mallarını hac kervanlarıyla göndermeyi tercih ediyordu. Çünkü devlet, hac kervanının korunması ile yiyecek ve suyun bulunmadığı yerlerdeki iâşesini üstleniyordu. (Faroqi, 2000, s. 67)

5 GŞS, 31: 60, 31: 61, 31: 66, 31: 102, 36: 24, 36: 29, 37: 65, 37: 121, 43: 199, 43: 210, 44: 82, 44: 104. "... İmdi sen ki vezir-i müşarû'n-ileyhsin senin kemal-i diyanet mezid-i istikametinin olub ve din-i devletimin sadakat üzere hidmetkârı olduğuna itimad-ı hümayunum olmağla Üsküdar'dan Bağdat kapısına varınca memalik-i mabrusem dâbilinde olan mahallerde kapısız bevasına tabi şakilerin ve kutau't-tarik ebna-i sebilden tüccar taifesi ve sairleri ve mütemekkin olan askerî taifesi ve reaya fukarası rencide ve remide ettirmeyib ol-makule edenlerin haklarından gelüb ve hangi mirimiran ve sancakta mütesellim ve voyvodaların toprağında finaba'd züh3ur eden ve surur eder ise mansıbları abere tevcih olunmağla kanaat olunmayib muhkem haklarından gelineceğini ilam ve tembih edib ve sen dahi damen der-meyan hıvab u rahatı kendine haram edib emn tarik-i tüccarda askerî ve reaya fukarası sakın ve mütemekkin oldukları mahallerde hoş-bal ve müreffehü'l-bal olmalarında ihtimam-ı tam ve sa'y-ı malâ kelim etmek babında ferman-ı âlişanım sadır olmuştur buyurdum ki..." , GŞS, 37: 50.

Ayıntab kadı sicillerinde pek çok kervan soygunuyla ilgili kayda rastlanmaktadır. Erzurum eyaletinden Han Ahmed oğlu Mehmed, Diyarbekir eyaletinden İsmail oğlu Mehmed, Nizip kasabasından Süleyman oğlu Yusuf, Kastamonu kazasından Abdülmennan oğlu Mustafa, Van kazasından Mehmed oğlu Mustafa, Ali Bölükbaşı'nın eşkiya çetesine mensuptu. Paşa Hanı'nda sözleştikten sonra on dört atlı ile Ayıntab köylerinde gezmişler, Ayıntab ve Kilis arasında Kürüm köyü yakınında bir grup tüccara saldırmışlardı. Bazılarını yaralamış, bazılarını katletmiş ve tüm mallarını gasp etmişlerdi. Durumdan haberdar olununca eşkiya takibe başlanmış, bunların bir kısmı yakalanmış, elebaşları ise öldürülmüştü. Yakalananlar suçlarını Halep muhafızı Hasan Paşa'nın adamları ve Ayıntab mütesellimi Ömer Ağa'nın bulunduğu mecliste itiraf ettiler. (GŞS, 25: 155) Urban taifesinden Mirza Ali b. Arap Ömer, Ayıntab'a tabi Orul köyü yakınında yirmi-otuz atlı ile Acem tüccarının yoluna çıkıp bazılarını yaralamış, bir miktar mallarını yağmalamıştı. O da mahkemede suçunu itiraf etti ve tüccara ait eşyayı teker teker saydı. Buna göre; yol kesicilerin el koydukları eşya arasında sikke-i hasene, fağfur kâse ve fincanlar, ibrişim, inci, elvan ip çeşitleri bulunmaktaydı. (GŞS, 25: 147) Diyarbekir Çemişgezek'ten Ahmed oğlu Hacı Ali, Ayıntab'a birkaç yük keçi derisi getirirken Çubalu köyünün yakınında konakladıklarında gece haramilerin hücumuna uğradı. Bir denk keçi derisi ile 10 top ham bezi haramiler tarafından gasp edildi. Zülkadriye reayasından Ufacıklı taifesinden Aydoğmuş oğlu Mehmed'i dava etti. (GŞS, 28: 312)

Kayser Mahallesi'nden Hacı Süleyman Beşe bez ticaretiyle uğraşan tüccardan biriydi. Hacı Süleyman Beşe Tokat'a satılması için 6 yük elvan bez, bir miktar tafta, derayı ve 30 batman kalay göndermişti. Ancak Boyacı Mahallesi'nde oturan Maksud, adamlarıyla birlikte Sam köyü yakınında Hacı Süleyman Beşe'nin ortağı olan Hızır Beşe'nin üzerine gece yarısı hücum ederek iki yük bir denk içinde 800 tonluk elvan bez, 30 batman kalay ve derayı ve bir kemer içinde 500 esedi kuruşu yağmalamıştı. 27 Ekim 1667'de Hacı Süleyman Beşe'nin şikâyeti üzerine Mansur mahkemede yargılandı. (GŞS 28: 132) Hacı Süleyman Beşe, ayrıca 1667 senesi Aralık ayı ortalarında da kadı huzuruna çıkarak, malını yağmalayan Mansur'un Hacı Abdülkadir'in kardeşi olduğunu, ancak Hacı Abdülkadir'in olaylarla ilgisi olmadığı için kendisiyle davası olmadığını dile getirmişti. (GŞS, 28: 133) 1677 yılının Mayıs ayında Yahni Mahallesi'nden Yusuf oğlu Yakub da, ticaret için başka diyara giderken haramilerin hücumuna uğramış, 38 tonluk elvan bezi çalınmıştı. (GŞS, 33: 77) 1689 yılı civarında Sivas taraflarında Türkmen eşkiyası kervan basmış, mallarını yağmalamıştı. Daha sonra yağmalanan 10 denk eşya ve emtianın ele geçirilip Ayıntab Kalesi'nde saklanmıştı. Diyarbekir

sakinlerinden olup ticaret için İstanbul'da Valide Hanı'nda kalan Ebu'l-vefa vekili sıfatıyla Mehmed Ayıntab'a gelip malların müvekkiline ait olduğunu söyleyip iadesini istedi. Ancak ne vekilliğini ne de malların Ebu'l-vefa'ya ait olduğunu ispat edemedi. Ayıntab kalesi dizdarı Ali Ağa'nın emtiayı kalede korumaya devam etmesi emredildi. (GŞS, 37: 90)

3. Gümrük Vergisi İle İlgili Sorunlar

Osmanlı Devleti, çeşitli gümrük bölgelerine bölünmüştü. Sınırlarda ve kıyılarda dış gümrükler, kervanların geçtiği bazı merkezlerde iç gümrükler bulunmaktaydı. Her bölgede gümrük vergisi ödenmesi şarttı ve bunların her birinin ayrı kanun ve yönetmelikleri ile ayrı vergi oranları vardı. Tüccar resmî olarak saptanan güzergâhları kullanmak ve gümrük merkezlerinden geçmek zorundaydı. Yüklerini bu merkezler dışındaki yerlere götürüp indirmeleri yasaktı. Gümrük vergisi malın çıkış noktasında tahsil edilir, tüccarlara vergilerini ödediklerine dair bir temessük verilirdi. Malın aynı bölge içindeki başka noktalara sevki halinde başkaca vergi alınmazdı. (İnalcık, 2000, s. 245-246; Bulunur, 2020, s. 45)

Ayıntab'ın ticarî faaliyetlerinde büyük önem taşıyan Halep'te sınır gümrüğü bulunmaktaydı. Halep gümrüğü, diğer gümrüklerdeki gibi mukataa şeklinde teşkilatlanmıştı. Bölgeye başka diyarlardan gelen metalar, doğrudan Halep'teki gümrüğe getirilir, üzerlerine düşen gümrük resimleri ödenir ve bölgeden çıkarken de vergiye tabi tutulurdu. Ancak zaman zaman tacirler, gümrük resmi vermemek için türlü yollara başvururdu. Bazıları getirdikleri metanın miriye ait olan gümrük vergisini ödememek için Halep'e gelmeyip Halep yolu üzerinde gümrük olmayan Ayıntab'a gelerek yüklerini açıp satışa sunarlardı. Böylece Halep gümrük mukataası vergi kaybı yaşayıp zarar ediyordu. 1646'da Ayıntab kadısına gelen emirde mallarını gümrükten kaçırarak Acem tüccarın bulunup verginin tahsil edilmesi emredildi, bu hususta Tahmis-i Kahve mukataası zabiti Mehmed Bey görevlendirildi. (GŞS, 18: 39)

25 Haziran 1671'de Halep muhassıllı Ahmed'in arzuhalı üzerine Ayıntab mütesellimine bu hususun engellenmesiyle ilgili bir emr-i şerif gönderilmişti.⁶ 1672 yılında bu kez Halep muhassıllı olan Hasan Ağa şikâyetinde bulundu.

6 “...Hâlâ Haleb muhassıllı olan kıdvetü'l-emacid ve'l-ayan Ahmed zîde mecdubı darsaadetime arzuhal edib tüccar taifesi aber diyarlardan geldikde metaları doğru Haleb gümrüğüne getirib kanun ve defter mucibince miriye aid olan gümrükleri eda eyleyegelmışler iken hâlâ tüccardan bazıları getirdikleri emtianın mücedded miriye aid olan gümrükleri vermemek için Haleb'e gelmeyib Haleb yolu üzerinde Ayntab kazasında gümrük olmadığı ecilden Ayntab'da yüklerin açib metaları fûruht eylemeleriyle canib-i miriye gadr eylediklerin bildirib kasaba-ı mezburede gümrüğe müteallik meta açılmayıb Haleb'e getirib miriye aid olan gümrükleri eda ettirilmek babında emr-i şerif rica etmeğin indî kanun üzere ameunmak emr edib buyurdum ki...” GŞS, 30: 366.

Acem tarafından gelen bazı tüccar taifesinin Ayıntab'a girip Halep'e gelmek üzerelerken bazı kimselerin yazısıyla Ayıntab'da konakladıklarını, bazılarının ise yeniden gümrük vergisi vermemek için başka yoldan gitmeyi tercih ettiklerini bildirdi. 21 Temmuz 1672'de buyruldu yazılarak Bayram Ağa mübaşir olarak gönderildi. (GŞS, 171: 85) Ertesi yıl Halep muhassılı Şaban Divan-ı Hümayun'a arzuhal gönderdi. O da tüccar taifesinin Erzurum'dan, Acem tarafından vs. çeşitli memleketlerden getirdikleri metalarını, tekrar gümrük resmi ödememek maksadıyla Ayıntab ve Kilis gibi gümrük olmayan yerlere götürerek sattıklarını dile getirdi. Bu kez Ayıntab ve Kilis kadılarına 2 Ocak 1674'te tüccarın bu hareketinin engellenmesiyle ilgili hükm-i şerif gönderildi. (GŞS, 171: 173) 1689 senesinin başlarında konu yeniden gündeme geldi. Ayıntab kadısına gönderilen emirde, Erzurum, Diyarbekir, Musul, Tokat vs. gibi çeşitli yerlerden gelen tüccarın yüklerinin açılmayıp gümrük malının zayi olmaması için hepsinin Halep'e gönderilmesi istendi. (GŞS, 37: 62) Ancak alınan bütün önlemlere rağmen gümrükten mal kaçırılmasına mani olunamadı. Bu sorun XVIII. yüzyılda da devam etti. (Çınar, 2000, s. 364-366)

4. Tüccarın Faaliyetleri

Ayıntab şehrine, çevre kaza ve eyaletlerden pek çok kişi ticaret amacıyla gelip gitmekteydi. Araştırılan döneme ait kadı sicillerine göre, Ayıntab'a Tokat, Sivas, Halep, Musul, Ruha, Harput, Diyarbekir taraflarından gelen tüccar yoğunlukta idi. Ülke dışından ise daha çok Acem tüccara rastlanmıştır. Ayıntab'a gelenlerin yansıra şehirde ikamet eden tacirler de ticaret için Tokat, Ruha, Halep, Şam hatta Basra'ya kadar gitmişlerdi. Müslim ya gayrimüslim fark etmeksizin bu şahıslar kendi imkânları dâhilinde şehirler ya da bölgelerarası ticarete katkı sunmaktaydılar. Ayıntab'da ticarete konu olan ürünler ise çeşitlilik göstermekle beraber bunlar arasında kumaş, deri, kahve, çivit, boya başta gelmekteydi.

Kumaş, ticareti en çok yapılan üründü. Ayıntablı cullahlar tarafından dokunan kaba bezler ile bogasıcıların ürettikleri ince pamuklu bezler başta Tokat, Sivas, Halep gibi sancaklardan gelen tacirler tarafından satın alınıp iç piyasaya sürülüyordu. (GŞS, 33-202) Bunun yanı sıra Ayıntab bezleri, Halep üzerinden Marsilya'ya ihraç ediliyor, çeşitli Avrupa ülkelerine buradan gönderiliyordu. Bunların kaba olanları da Amerika'daki köle plantasyonlarında işçilere giydirilmek üzere sevk ediliyordu. (Arı, 2005, s. 48) Belgelerden öğrenildiği kadarıyla tüccar top ile değil arşın ile bez satarlarsa bac veriyorlardı. 9 Şubat 1647'de Ayıntab'da sakin olup İki Kapılı Han'da kalan bazı zimmiler, Halep'ten ticaret için gelip handa kalan İshak ve Sefer isimli zimmileri şikâyet ettiler. Sebebi ise, bu tacirlerin Ayıntab'a gelip

handa birer ikişer ay kalıp metalarını top hâlinde istedikleri gibi satmalarına rağmen vergilerini kendileriyle birlikte vermemeleriydi. Ancak konuyla ilgili danışılan kimseler tüccarın arşın ile bez satarsa vergi vereceğini, topla sattıkları için vergi talep edilmeyeceğini bildirdiler. (GŞS, 18: 112) Kumaş ticaretiyle uğraşan tüccardan biri olan Simaon ise, aslen Tiflisli Esvad isimli zımmiye Halep'te 21 aded acem bogası kaftan, 12 çatmış bogası kaftan, bir mavi cepken, bir londron yeşil çuka aba, bir poşu, bir münakkaş makrama, iki Dürzi örtüsü, bir miktar çuka hurdasını emanet etmişti. Bir süre sonra emanetini geri alıp bu durumu 1657 senesi Aralık ayı sonlarında sicile kaydettirmişti. (GŞS, 25: 76) Hüdaverdi oğlu ise ticaret için Ayıntab'a gelmişti.^{7*} Yanındaki 72 adet bezi Hüseyin Çelebi'ye emaneten vermişti. Vefat edince Hüseyin Çelebi kendisine verilen emanetleri tacirin varislerine teslim etti. (GŞS, 28: 295) Kervan yolculuklarında kaçınılmaz olan gecikmeler nedeniyle tüccar ve diğer yolcular değerli mallarını dost ve tanıdıklarına emanet etmek zorunda kalıyorlardı. (Faroqhi, 2000, s. 63) Tokat'ta ticaret için ikâmet eden Hacı Mehmed isimli tacir ise 350 esedi kuruş ve 11 yaldız altını Ayıntab'daki oğlu Mustafa'ya götürmesi için mekkâre taifesinden Ömer'e emanet etmişti. Ancak para yerine ulaşmayınca Mustafa, Ömer'i şikâyet etti. Ömer, kendi yükü içine koymasına rağmen daha sonra parayı bulamadığını, bir şekilde kaybolduğunu belirtti. 9 Ocak 1700 tarihli hüccete göre mahkemeye gelen kişiler, Ömer'in iyi halini belirtince Mustafa'nın davası düştü. (GŞS, 50: 190) Aslen Tokatlı olan kumaş taciri Hüseyin Bey de Ayıntab'a geldiğinde Tarla-yı Atık Mahallesi'nden Ramazan Ağa'ya 40.000 akçe, 230 donluk beyaz bez, 4 at, üç katır, bir sim gaddare ve bir saat emanet etmişti. Ramazan Ağa'nın ölümü üzerine emanet verdiği şeyleri talep etmiş ve kadı tarafından ağanın terekesinden borcun ödenmesine karar verilmişti. (GŞS, 28: 353) Kumaş ticaretiyle ilgili kayıtlarda özellikle Tokat şehri dikkat çekmektedir. Tokat, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren pamuklu ve basma imalatında şöhret kazanmıştı. Ayrıca kervanlarla yapılan kara ticaretinin kavşak noktasında yer almaktaydı. (Beşirli, 2005, s. 151) Bu nedenle Ayıntab-Tokat arasında yoğun bir ticari ağ oluşmuştu.

Şehir çarşılarına gelen mallar, kontrol için şehre belli kapılardan girmek zorundaydı; özel çarşı, kapan ya da kervansaraylara götürülerek görev başındaki memurların gözetiminde satılırdı. (İnalçık, 2003, s. 160) İltizama tabi olan ve geliri doğrudan devlet hazinesine giden kahveyi tüccar, Ayıntab'da satmak için tahmishaneye getirmek zorundaydı. 1677 yılına ait bir belgeye göre, tüccar taifesinden bazı kimseler bac resmi vermemek için ham kahveleri mahalle aralarında veya evlerinde kavurup döverek sattıkları

7 Belgenin bir bölümü tahrif olduğu için tacirin ismi ve memleketi okunamamıştır.

için şikâyet edilmiş ve bunun engellenmesi istenmiştir. (GŞS, 31: 171) Tüccarın Ayıntab'a getirdiği bezler ise Lala Mustafa Paşa'nın yaptırdığı Eski Bedesten'de satılıyordu. Ancak buna da her zaman uyulmuyordu. 1649 yılının Mart ayında Lala Mustafa Paşa Vakfı'nın ismi yazılmayan kadın mütevellisi, bazı tacirler bedesten dışındaki yerlerde bez ve kumaşlarını sattıkları için vakfa ait dükkânlardaki esnafın bez bulamadığını bildirdi. Bu durum hem esnafın için hem de vakfın zararınaydı. Müteveli durumun engellenmesini arz etti. (GŞS, 47: 4) 11 Ekim 1697'de bedesten ahalisini temsilen bazı kişiler kadının huzuruna çıktılar. İki Kapılı Han'da kalan tüccar taifesinden Yahya oğlu Seyyid Ahmed, Hüseyin oğlu Derviş, Abdullah oğlu Süleyman, Mustafa oğlu Mehmed, Hacı Mustafa oğlu Ahmed, Sadaka oğlu Arakil, Tanil oğlu Ohan, Nazar oğlu Bağdasar, Elyasa oğlu Bedros, Magyel oğlu Ohan, Murat oğlu Kel Nazar uzun zamandır bedestende iş yapıyorlardı. Bunun karşılığında mevcut vergilerin üçte ikisini bedesten ahalisi ile üçte birini han ahalisi ile veriyorlardı. Buna rağmen Eski Bedesten ve İki Kapılı Han dışındaki yerlerde emtia ve kumaşlarını satmışlardı. Bunu bir daha yapmamaları için uyarıldılar. (GŞS, 47: 149) Gerek tüccarın gerekse alıcıların aldatılmamasını ve adil bir fiyatta karar kılınmasını sağlamak amacıyla bedestene getirilen ürünler, çarşının resmen atanmış simsar ya da dellalları aracılığıyla satılabilirdi. (İnalcık, 2000, s. 253) Bunun karşılığında da "resm-i dellaliye" ödenirdi. Resm-i Dellaliye, Ayıntab'ın Dimos Mutaası'nın gelir kaynaklarından biriydi. 1679 yılında Ayıntab Dimosu Mukataası emini olan Mustafa, şikâyetini dile getirdi. Halep ve etrafından satılmak için bez getiren tacirler, Ayıntab'da bazı kudretli kimselere dayanarak resm-i dellaliye vermemek için bezleri başka yerlerde satıyorlardı. Bu da mukataanın dolayısıyla da devletin gelir kaybına yol açıyordu. (GŞS, 30: 346) Tüccar, belirlenen yerlerdeki esnaftan dilediğine malını satabilirdi. Hiç kimse onu, malını kendisine satması için zorlayamazdı. 2 Aralık 1699'da tarihli belgeden, bazı tacirlerin Ayıntab'a getirdikleri bezleri diledikleri kişilere kassarlatmak için verebildikleri halde bazı kassarların onlara müdahale ederek bezleri zorla ellerinden aldıkları anlaşılmaktadır. (GŞS, 50: 146)

Penbe yani pamuğun Ayıntab'da Keyvan Bey Vakfı'nın gelir kaynakları arasında yer alan Kalealtı'ndaki Penbe Pazar'da satıldığı anlaşılmaktadır. 16 Mart 1666'da vakfın evladiyet üzere mütevellisi olan Mustafa, tüccar taifesinden bazı kimselerin pamuğu Penbe Pazar'a getirmeyip başka yerlerde sattıklarını, bu yüzden hem vakfın hem de bac-ı pazarı tahsil edemeyen devletin zarar ettiğini söylemiş ve gerekli tedbirlerin alınmasını istemişti. (GŞS, 27: 195) Görüldüğü üzere tüccarın belirlenen yerler dışında ürünlerini satması genel bir sorundu. Tüccar, fiyat dalgalanmalarından etkilenmemek ve girdiği risklerden doğabilecek zararları azaltmak için zanaat örgütleri

dışında anlaşmalar yaparak lonca haklarını çiğnemekteydi. Bu eğilimin ilerleyen yıllarda ülke genelinde artması özellikle dokuma sanayini olumsuz şekilde etkiledi. (McGowan, 2004, s. 832)

Tüccar, her zaman kendi inisiyatifiyle başka yerlerde malını satmamıştı. Bazen çeşitli kişilerin müdahalesiyle karşı karşıya kalmışlardı. Konuyla ilgili sorun yaşayan kimseler Ayıntab müftüsünden fetvalar almıştı. Kimin tarafından talep edildiği belirtilmeyen fetvalardan birinde tacir *“Bir sukda Zeyd-i tacir ticaret eder oldukça aher sukun erbabı elbette gelir bizim sukumuzda bey ve şıra eyle ve el'an dükkânın kapatırız demeye kadir olurlar mı”* diye sormuştu. Muhtemelen Ayıntab'ın çarşılarının birinde dükkânı bulunan yerleşik bir tacir, başka bir çarşının mensupları tarafından kendi çarşılarında ticaret yapması hususunda baskı görmüş ve dükkânını kapatmakla tehdit edilmişti. Başka bir fetvada da hana malını getirmesine rağmen yine başka bir çarşının mensupları tarafından zorlamayla karşılaşan bir tacir tarafından talep edilmiştir. Fetva şöyle: *“Tüccar Zeyd bir beldede vaki hana nüzul edip getirdiği metai handa isteyenlere handa bey eder oldukça belde-i mezburede sakın olan tüccardan birkaç kimesneler Zeyde sen handa metai handa bey ettiğine rızamız yoktur. Elbette bizim suk'umuza gel orada bey ve şıra eyle deyü Zeyd'i manie kadir olurlar mı?”*. Her iki soruyu da müftü *“olmazlar”* diye cevaplamıştır. (GŞS, 27: 208)

Pekmez Hanı'nda bir kapan bulunmaktaydı. Tüccar bal, piring, kahve, pamuk vs. ürününü kapana getirerek tarttırır, ürün ona göre vergilendirilirdi. Buraya gelen tüccar bazen vergi toplayıcıların açgözlü taleplerine maruz kalmıştı. 1677 yılında tacirler, Ayıntab'ın yasakçı taifesinden Hüseyin Beşe'nin zulmü karşısında kadıya gittiler. Tüccar, kapana getirdiği ürünün her bir Halebî kantarına (2,5 kantar) yarım para kapan vergisi ödemekteydi. Bunun üçte birisi yasakçılara, üçte ikisi ihtisab mukataası eminlerine veriliyordu. Hüseyin Beşe, buna kanaat etmeyip tüccardan daha fazlasını talep etmişti. (GŞS, 33: 6) Ayrıca tüccarın kapana getirdiği bir yük pekmezden 4 akçe kara bac ve her pekmez tulumundan 2 akçe kapaniye alınıyordu. Bunun da üçte biri yasakçılarındı. Hal böyle iken tüccar taifesi Ayıntab'da 200 akçenin bir kuruşa rayiç olduğunu ve bir miktar değer kaybı yaşandığını belirterek kendi rızaları ile her bir pekmez yükünden 8 akçe her pekmez tulumundan 4 akçe kapaniye vermeye başladı. Ancak yasakçılar her yükten 10 akçe kara bac, her tulumdan 8 akçe kapaniye alarak onları mağdur ettiler. (GŞS, 33: 7)

Gayrimüslim tacirler de zaman zaman haksız vergi talepleriyle karşı karşıya kalabiliyordu. 1661 senesi Mayıs ayının sonlarında Ayıntab'da ticaret yapan tüccardan Yanoş ve yanındaki zımmiler hakkında Ayıntab ile çevre şehirlerin kadılarına emr-i şerif gönderildi. Buna göre; bu tüccarın ticaret

için gezip alışveriş yaptıkları yerlerde, Osmancık'tan öte konak, kasaba, köy ve şehirlere varırlarsa “yave cizyesi” talebiyle rencide edilmemeleri emredildi. Hatta daha önce de emr-i şerif verilmişken mağduriyetlerinin sona ermediği ifade edildi. (GŞS, 37: 50) 1649 yılı nisan ayında yerli reayadan olmayan Ermeni Acem tüccardan da “yave” cizyesi” talep edilmemesi emredildi. (GŞS, 21: 55) Bu sorun ilerleyen yıllarda da devam etti. 1692 yılında yine Acem Ermeni tüccardan yave cizyesi talep edilerek rencide edilmemeleri, ayrıca vefat ettiklerinde beytülmal eminleri tarafından terekelerine el konulmayıp vefat ettikleri yerdeki Acem tüccarına teslim edilmesi hususunda ferman yazıldı. (GŞS, 39: 113, 39: 114) İran'ın batısında bulunan Culfa'dan gelen Acem Ermeni tüccar, Osmanlı ticaretinde önemli bir role sahipti. Savaş zamanlarında Osmanlı ile İran arasındaki ticaret sekteye uğrasa da Ermeni tüccar bundan pek etkilenmeyip iki taraf arasında gidip gelmekteydi. Ayrıca ticaret amaçlı Osmanlı topraklarında bulunmalarına rağmen zımmî statüsünde kabul edilmekteydiler ve müste'men tüccarın tabi olduğu ikamet izin ve süreleriyle ilgili kısıtlamalar onlar için geçerli değildi. (İnalcık, 1980, s. 10; Köse, 2019, s. 44-47)

Tüccarın borç-alacak meseleleri de sicillere yansımıştır. Tarla-yı Atık Mahallesi'nden Hüseyin Çavuş, Malatya sakinlerinden Maksud oğlu Yağmur'un zimmetinde peynir, pekmez, yağ bahasından 30 esedi kuruş, 14 kile buğday, 8 kile arpa ve 8 kile küsbe hakkı olduğunu belirterek borcunu talep etti. (GŞS, 18: 174) Yakub ve Karagöz isimli zımmiler Ayıntab'a ham deri getirmek için Ruha'ya gidip geliyorlardı. Ruha sakinlerinden Hüseyin'in Yakub'da 80 riyal kuruşluk ham deri bahası ile 10 riyal kuruş nakit olmak üzere toplam 90 riyal kuruş alacağı vardı. Ödeme konusunda iki taraf anlaşmaya vardı. Hüseyin, Karagöz'e ise 60 adet köseleyi 80 riyal kuruşa satmıştı. Karagöz borcunu inkâr etmesine rağmen aralarındaki ticaret, Ruha'dan gelen şahitler tarafından doğrulandı. (GŞS, 19: 256, 19: 257) 1669 yılında Şehreküstü Mahallesi'nden Mansur ve Mustafa, Halep'teki zeamet sahiplerinden Abaza Ömer'e 4 tulum pekmez sattılar. Ancak Ömer Ağa vefat edince alacaklarını kefil olan Said'den talep ettiler. (GŞS, 28: 276) Hasan Çelebi, Musul sakinlerinden olup ticaret için İki Kapılı Han'da kalmaktaydı. Yine tüccar taifesinden olan Abdullah oğlu Musullu ile ortaklı. Birlikte çivit ticareti yaptıkları anlaşılmaktadır. Kayser Mahallesi'nden Derviş Beşe'ye 54 batman çivid satmıştı. Derviş Beşe, bunun karşılığında 360 esedi kuruş verecekti. 230 kuruşunu vermiş, ancak ardından vefat etmişti. Hasan Çelebi de alacağını Derviş Beşe'nin varislerinden talep etmiş, borç büyük olduğu için vasi olan Ömer Çelebi ile Hasan Çelebi arasında anlaşmazlık çıkmıştı. 11 Temmuz 1678'de 60 kuruş kıymetinde duru bir at, 80 kuruş kıymetinde 12 kilim, kürk, iki tencere, bir tüfek, bir siyah kılıç ve çuka kürk karşılığında

sulh etmişlerdi. (GŞS, 33: 249) İki ortak, Tarla-yı Atık Mahallesi'nden Megal isimli bir zımmiye de 318 kuruşluk çivid satmışlar, Megal'den parayı alamayınca kefilî olarak oğlu Haçin'den parayı tahsil etmişlerdi. Ardından Haçin, 23 Temmuz 1678'de mahkemeye gelerek Hasan Çelebi'nin babasıyla alışverişi sırasında o mahalde olmadığını ve parayı kendisinden haksız yere aldığını söylese de iddiasını ispatlayamadı. (GŞS, 33: 249, 33: 264)

Seng-i Hoşkadem Mahallesi'nden Mehmed Çelebi, babası İbrahim Çelebi'ye 15 sene önce 600 kuruş kıymetli mal teslim etmişti. Bir sene önce de Diyarbekir'e vardığında hizmetkârı İbrahim ile Halep'e bir miktar eşya göndermiş ve 210 kuruşu babasına teslim etmesini emretmişti. Ancak İbrahim sadece 79 kuruş teslim etmişti. Mehmed Çelebi de 1674 senesi Ağustos ayı ortalarında mahkemeye gelerek kalan 139 kuruşu da talep etmişti. İbrahim de zimmetinde kalan parayı ödemeyi taahhüt etmişti. (GŞS, 30: 114) Seng-i Hoşkadem Mahallesi'nden Hacı Mehmed ise ticaret için Basra'da ikamet etmekteyken vefat etmişti. Ortağı olan Hacı Mustafa, Hacı Mehmed'in bütün eşya ve malına el koymuştu. Ancak bir süre sonra o da vefat etmiş, Hacı Mehmed'in varisleri eşyaları terekesinden talep etmişti. Varisler arasında anlaşmazlık çıkmış, 1688 senesi Mayıs ayının sonlarında 25 kuruş üzerine sulh etmişlerdi. (GŞS, 38: 45) İbn-i Şeker Mahallesi'nden Hacı İsmail'in Halep'in Mâverdi Mahallesi'nden olup ticaret için Yüzükçü Hanı'nda kalan Hacı Hüseyin'de 46 kuruş ve 3 rub' alacağı vardı. Hacı Hüseyin ölünce alacağını terekesinden tahsil etti. (GŞS, 39: 126)

5. İş Ortaklıkları

Osmanlı tüccarı, İslam dünyasında klasik dönemden beri uygulanmakta olan iş ortaklıkları biçimlerini kullanıyordu. *Şirketü'l-vücul* denilen ortaklık biçiminde, ortaya eşit sermaye ve emek koymak suretiyle ticaret yapılmakta ve elde edilen kâr eşit olarak bölünmekteydi. (Ergenç, 1988, s. 502) Seng Mahallesi'nden Hacı Abdullah, Aliyyünneccar Mahallesi'nden Hacı Ali ile şirket kurdu. Gelirleri her birinin sermayelerine göre taksim eylemek üzere 600 kuruşa pamuk satın aldılar. 600 kuruşun 142 kuruşunu Hacı Abdullah, 458 kuruşunu Hacı Ali verdi. Hacı Ali ölünce, Hacı Abdullah onun vasileriyle anlaşmazlık yaşasa da bir süre sonra asıl malı olan 142 kuruş ile neması olan 25 kuruşu onlardan alabildi. (GŞS, 39: 85) Ammu Mahallesi'nden Hacı İbrahim, Mehmed ve Seyyid Hüseyin şirket kurdular. Elde ettiklerini üç bölüp paylaşacaklardı. Şam'dan 1000 kuruşa pamuk satın aldılar ve Mehmed'i vekil tayin ettiler. Mehmed pamuğu sattı, toplam 300 kuruş gelir elde etti. Ancak diğer ortaklarına hisselerine düşen 100'er kuruşu vermedi. (GŞS, 43: 117)

Uzun mesafeli ticaretin finansmanında ve diğer girişimlerde en çok başvurulan yöntem, *mudarebe* adı verilen ortaklık türüydü. Mudarebede taraflardan biri sermaye, diğeri emeğini koyarak ortak olunmakta ve elde edilen kâr eşit olarak paylaşılmaktaydı. Mudarebe sayesinde tek tek tüccarın faaliyetlerinin yanısıra ortaklık yoluyla büyük sermayeler oluşabilmekte ve yapılan ticaretin boyutları büyütülebilmekteydi. (Ergenç, 1988, s. 502; Pamuk, 2005, s. 80) Ayıntab şehrinde de ticari faaliyetlerde mudarebe yaygın olarak görülmekteydi. Sicillere genellikle fesih veya taraflardan birinin ölümü sonucu mudarebenin bozulmasıyla ortaya çıkan sorunlar yansımıştır.

Eğer yolculuk sırasında veya iş girişiminin özelliklerinden kaynaklanan biçimde, sermayenin tümü veya bir bölümü yitirilirse aralarındaki akitte aksi belirtilmediği sürece mudaribin bir sorumluluğu yoktu, onun sorumluluğu kendi zaman ve emeğiyle sınırlıydı. (Pamuk, 2005, s. 80) Kızılca Mescid Mahallesi'nden Hacı Yakub, Şehreküstü Mahallesi'nden Molla Hüseyin'den mudarebe yoluyla 500 kuruş almıştı. Ticaret için Şam'a giderken Telhamid isimli köyde üzerine harami hücum ederek emval ve erzakı yağmalanmış, bazı eşyalarına da zarar verilmişti. Molla Hüseyin ise bazı kişilerin huzurunda zimmetinde olan mudarebe malıyla ilgili kendisiyle davası olmadığını söylemişti. Ancak Molla Hüseyin'in vefatıyla 500 kuruşun kızkardeşine intikal ettiği iddia edilmiş ve Hacı Yakub'dan talep edilmişti. Hatta vekil olan Ali Bey, maktul Türkmen voyvodası Abaza Hasan Paşa'nın adamlarından birini tayin ettirip Hacı Yakub'dan zorla 500 kuruş almıştı. Ancak 1659 senesi Temmuz ayı başlarında şahitlerle Hacı Hüseyin'in vefat etmeden önce Hacı Yakub'un zimmetini ibra ettiği kanıtlanınca, Ali Bey zorla aldığı 500 kuruşu geri vermesi için tembihlenmişti. (GŞS, 18: 262) Parayı işleten kişinin yani mudaribin sermaye sahibince konulan şartları ihlal etme hakkı yoktu. Eğer ihlal ederse sermayeyi tazmin etmek zorundaydı. (Gedikli, 1998, s. 167) Şarkıyan Mahallesi'nden Mustafa oğlu Hamza da, Mustafa isimli kimseye mudarebe yoluyla 50 esedi kuruş vermiş ve Serdeş'e gidip buğday almasını istemişti. Ancak Mustafa onun sözünü dinlemeyip Rumkale tarafına gitmiş, civardaki bir köyde parayı kaybettiğini iddia etmişti. 21 Temmuz 1662 tarihinde Hamza ise mahkemeye müracaat ederek hakkını talep etmişti. Mustafa, Hamza'nın gitmesini söylediğini inkâr etse de şahitler onun söylediklerini yalanlamış ve parayı geri ödemesine hüküm olunmuştu. (GŞS, 26: 137)

Bostancı Mahallesi'nden Hacı Ömer Çelebi, Tövbe Mahallesi'nden Yusuf ile tacirlik hususunda şirket kurarak nemasının üçte biri kendisinin olmak üzere 1500 esedi kuruş vermişti. Bir müddet para işleyip muhasebesi görülünce şirketi feshetmişlerdi. Yusuf, asıl maldan olan tüccar eşyasını ve çeşitli kimselerde olan meblağın defterini kendisine teslim etmiş, ardından

vefat etmişti. Asıl maldan istifa olunduktan ve çeşitli kimselerde olan para toplandıktan sonra 60 kuruş rıbh (kâr) Yusuf'a ait olacaktı. 1687 senesi Ekim ayı sonlarında Hacı Ömer Çelebi, defter mucibince 295 kuruş tahsil olunmamışken Yusuf'un oğlu Hacı Mehmed'in velayeti hasebiyle rıbh için başkalarından 34 kuruş topladığını iddia etmiş ve bu parayı talep etmişti. Konuyla ilgili mahkemeye bir fetva sunmuştu. Hacı Mehmed de haksız yere para aldığını itiraf etmişti. Kadı da Hacı Ömer asıl maldan tamamen istifa etmedikçe şer' en rıbh lazım gelmediğine ve Hacı Mehmed'in aldığı parayı Hacı Ömer'e geri vermesi gerektiğine karar vermişti.⁸ 1689 yılının Ağustos ayının ortalarında Yahni Mahallesi'nden İvaz'ın, yine aynı mahallede vefat eden Hacı İbrahim zimmetinde mudarebe cihetinden 230 kuruş hakkı kalmıştı. Hakkının muhallefattan verilmesini talep etti. (GŞS, 39: 49) Cevizlice Mahallesi'nden Mehmed Beşe haffaflık yapıyordu lakin işini bırakıp mudarebe için Derviş'e 70 kuruş vermişti. Daha sonra Derviş, Hacı İsmail ile de mudarebe akdetti ve 430 kuruştan fazla kâr elde edildi ancak bir süre sonra akdi feshettiler. Buna rağmen Derviş, vefat etmeden önce asıl malı olan haffaf pazarındaki dükkânında bulunan 70 kuruşluk haffaf eşyasını Hacı İsmail'e verdi. Bunun üzerine 1689 yılının Kasım ayında Mehmed Beşe, Hacı İsmail'den 70 kuruşuna almak için kadiya müracaat etti. (GŞS, 39: 105) Kürkcian Mahallesi'nde Mahmud oğlu Ali Bey, Mustafa oğlu Hacı Ali'ye mudarebe yoluyla 1425 kuruş verdi. Birer kantarı 140 kuruş üzere 4 kantar kahve teslim ettikten sonra Tokat'tan çeşitli defalar para gönderdi. Ali Bey ölünce vasileri, Hacı Ali'nin zimmetinde 202,5 kuruş kaldığını iddia ettiler. Hacı Ali ise zimmetinde söylendiği kadar para kalmadığını, ancak 22 kuruş borç olarak ise 20 kuruş kaldığını söyledi. Kadı, söz konusu borcunu ödemesine hükmetti. (GŞS, 40: 95) Yine Hacı Abdullah, Çukur Mahallesi'nden Ahmed'e mudarebe için 241 kuruş ve 1 rub' (GŞS, 40: 55), Kayser Mahallesi'nden Hacı İsmail Çelebi, Hacı Yusuf'a 1366 kuruş (GŞS, 25: 136), İbn-i Eyub Mahallesi'nden Hacı İbrahim Kastel Mahallesi'nden Hacı Mustafa'ya 180 kuruş vermişti. (GŞS, 18: 233)

Gayrimüslimlerle mudarebe yapmak, mezhepler arasında tartışmalı olmasına ve sermaye sahibinin Müslüman, işleticinin gayrimüslim olması dinen hoş karşılanmamasına rağmen bu tarz mudarebe ortaklıklarına rastlanmaktaydı. (Gedikli, 1998, s. 140) Halep'te sakin olan Abdülaziz, Cercis isimli zimmiye mudarebe yoluyla 200 kuruş vermiş, Halep ve Ayıntab'ın kasaba ve köylerine gitmekten men etmişti. Ancak Cercis üç

8 GŞS, 36: 108. Mahkemeye sunduğu fetva şöyledir: *"Zeyd mudarib fevt olıcak Amr verib mal mevcud olan emtiadan ve zimem-i nasda olan duyundan reisü'l-malı tamamen istifa etmedikçe Zeyd mudaribim veresi şü kadar rıbh var deyü emtiadan veyahud duyumundan bir şey almağa şer'an kadir olur mu? El-cevab olmaz."*

sene başka diyarlara giderek parayı kendi masrafı için harcayarak Abdülaziz'i dolandırmıştı. 1657 senesi Ekim ayı ortalarında Abdülaziz de, Ayıntab kadısına müracaat ederek, paranın 40 kuruşuna miktarı belli olmayan keten, 8 kuruşuna merkep alıp kalan 152 kuruşunun Cercis'in zimmetinde kaldığını iddia etmişti. Cercis ise zimmetinde 102 kuruş kaldığını, geri kalanını verdiğini söylemişti. Bunun üzerine 102 kuruşu vermeye kadı tarafından tembihlenmişti. (GŞS, 25: 48) İbn-i Şeker Mahallesi'nden Hacı Mustafa, yine aynı mahalleden Abraham'a mudarebe için 850 kuruş vermişti. Daha sonra mudarebeyi feshettiler, Abraham'ın oğlu Karabid borca kefil oldu, 660 kuruş Hacı Mustafa'ya verildi. Ancak 190 kuruşunu alamayınca vekilden borcunu talep etti. (GŞS, 40: 1) Gayrimüslimler de aralarında mudarebe akdi yapmaktaydılar. Bu konudaki anlaşmazlıklarını cemaat mahkemelerinde çözümleyebilecekken zaman zaman kadı önüne meseleyi getirmekteydiler. Hayik Müslüman Mahallesi'nden Vanes, Serkis'ten mudarebe yoluyla 1150 kuruş almıştı. Ticaret yoluyla elde edilen geliri ise aralarında paylaşmak üzere şirket kurdular. Vanes Ayıntab'da ve başka diyarlarda parayı çalıştırdı ve gelirin bir kısmını hayattayken Serkis'e verdi. Vanes öldükten sonra gelirin kalan kısmı için Serkis onun varisleriyle hesaplaşarak hakkını aldı. (GŞS, 33: 198) Sivas sakinlerinden Asdor, Ayıntab'dan Melkun'a mudarebe için 750 kuruş verdi. (GŞS, 43: 10) Tışlaki Mahallesi'nden Hatır ise yine mudarebe için Kızıl'a 272 kuruş ve 1 sülüs verdi, gelirini aralarında eşit olarak paylaşacaklardı. Ancak Kızıl 185 kuruşu vermedi. (GŞS, 43: 118)

Ayıntab kadı sicillerinde, tüccara şuhudü'l-hal arasında da rastlanmıştır. Toplumun varlıklı olmakla birlikte güvenilir ve itibarlı kesimini de temsil eden tacirler, sıklıkla kadı mahkemesinde davalarda bulunmuştu. Genellikle alım-satım ve borç-alacakla ilgili meselelerde isimleri geçmektedir.⁹

9 Hacı Yusuf (GŞS, 21: 143), Hacı Hüseyin (GŞS, 21: 169), Hacı Mehmed b. Abdullah, Hacı Cuma, Hacı Şaban (GŞS, 21: 290), İsmail (GŞS, 24: 32), Hacı Bayram (GŞS, 24: 141), Hoca Mehmed (GŞS, 24: 148), Hacı Yusuf (GŞS, 35: 10), Hacı Süleyman (GŞS, 50: 153), Hüseyin b. Çavuş (GŞS, 50: 153).

Kaynakça

Gaziantep Şer'îye Sicilleri (GSS)

No: 18, 19, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 47, 48, 50, 171.

Araştırma-İnceleme Eserler

Arı, B. (2005). Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği ve Halil İnalıcık'ın Çalışmaları, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 6, s. 27-56.

Beşirli, M. (2005). *Tokat (1771-1853)*, Tokat: Gazi Osman Paşa Üniversitesi Yayınları.

Bulunur, K. İ. (2020). *Osmanlı Gümrük Sistemi (1476-1620)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Canbakkal, H. (2009). *17. Yüzyılda Ayıntab Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çam, N. (1996). Gaziantep (Mimari), *DİA*, Cilt 13, İstanbul, s. 469-474.

Çınar, H. (2000). *18. Yüzyılın İlk Yarısında Ayıntab Şehrinin Sosyal ve Ekonomik Durumu*, İstanbul Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Ergenç, Ö. (1999). Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar, *Osmanlı* 4, (Editör: Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 32-39.

Ergenç, Ö. (1988). XVIII. Yüzyılda Osmanlı Sanayi ve Ticaret Hayatına İlişkin Bazı Bilgiler, *Belleten*, 51/233, s. 501-533.

Ergenç, Ö. (2006). XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa, Ankara: TTK.

Ergenç, Ö. (2012). XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Evliya Çelebi (2005). *Seyahatname*, 9. Cilt, (Hazırlayanlar: Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Farooqi, S. (2000). *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, (Çeviri: Neyyir Kalaycıoğlu), 3. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Farooqi, S. (2003). *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak*, (Çevirenler: Gül Çağalı Güven, Özgür TÜresay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Farooqi, S. (2016). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yollara Düşenler; Zanaatkarlar, Köylüler, Tacirler, Sığınmacılar, Elçiler 16-18. Yüzyıllar*, (Çeviri: Zülal Kılıç), İstanbul: Kitap Yayınevi.

Gaziantep'in Sıhhi ve İhtimai Coğrafyası (2010). (Hazırlayan: Uğuroğ Barlas), İstanbul.

Gedikli, F (1998). *Osmanlı Şirket Kültürü XVI.-XVII. Yüzyıllarda Mudarebe Uygulaması*, İstanbul: İz Yayıncılık.

- Genç, M. (2002). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- İnalcık, H. (1979-1980). Osmanlı Pamuklu Pazarı Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü, *ODTÜ Geliştirme Dergisi*, Özel Sayı II, s. 1-65.
- İnalcık, H. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Sosyal ve Ekonomik Tarihi Cilt 1 (1300-1600)*, (Türkçeye Çeviren: Halil Berktaş), İstanbul: Eren Yayınları.
- İnalcık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, (Çeviren, Ruşen Sezer), 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalcık, H. (2017). *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I, Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, 60. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kafadar, C. (2012). *Kim Var İmiş Biz Burada Yöğ İken Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, 4. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Köse, E. (2019). Acem Ermeni Tüccarın Osmanlı Ülkesindeki Faaliyetleri (18. Yüzyılın İlk Yarısında), *Üçüncü İktisat Tarihi Kongresi Bildirileri-3*, İzmir, s. 43-61.
- McGowan, B. (2004). Âyanlar Çağı 1699-1812, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600-1914*, Cilt: 2, İstanbul: Eren Yayınları, s. 759-884.
- Orhonlu, C. (1984). *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar*, (Derleyen: Salih Özbaran), İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Özvar, E. (2005). Osmanlı'da Gümrükler ve Kervanlar, *Osmanlı Medeniyeti Siyaset, İktisat, Sanat*, İstanbul: Klasik Yayınları, s. 105-124.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3. Cilt, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Pamuk, Ş. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, 3. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Pamuk, Ş. (2005). *Osmanlı Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şemseddin Sâmî (1314). *Kâmûsu'l-Âlâm*, Cilt 5, İstanbul.
- Tabakoğlu, A. (2016). *Osmanlı Mali Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Taeschner, F. (2010). *Osmanlı Kaynaklarına Göre Anadolu Yol Ağı*, (Çeviren: Nilüfer Epçeli), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Tekeli, İ. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kentsel Dönüşüm, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi 4*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 878-890.
- Uludağ, M. Ç. (1955). *18. ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul: Berksoy Basımevi.

Osmanlı İktisadi Modernleşme Sürecinde Rüşvet ve Yolsuzluğun Kurumsal Kökenleri

Ramazan Arslan¹

Özet

Osmanlı maliyesi, tarihsel olarak güçlü bir merkezî yapı ve detaylı bir vergi düzeni üzerine inşa edilmiştir. Ancak zaman içinde bu yapının çeşitli alanlarında kurumsal zafiyetler, rüşvet ve yolsuzluk gibi uygulamalar ortaya çıkmıştır. Vergi toplama sistemlerinden bürokratik atamalara kadar birçok alanı etkileyen bu yozlaşma, sadece bireysel ahlaki sapmalarla değil, aynı zamanda sistemik ve yapısal nedenlerle açıklanabilecek niteliktedir. Tanzimat'tan itibaren modernleşme çabalarıyla birlikte yeni idari ve mali kurumların ihdas edilmesi, merkeziyetçi reformlar aracılığıyla yolsuzlukla mücadeleyi de hedeflemiş; ancak taşradaki uygulamalar ve siyasi müdahaleler, bu kurumların etkinliğini sınırlamıştır. Özellikle Tanzimat ve Sultan II. Abdülhamid dönemlerinde, kamu kaynaklarının yönetimi, denetimi ve dağıtımı süreçlerinde ortaya çıkan kurumsal zafiyetler, yolsuzluğun sistematik bir sorun hâline gelmesine neden olmuştur.

Bu çalışmanın temel amacı, Osmanlı iktisadi modernleşme sürecinde rüşvet ve yolsuzluk olgusunu kurumsal kökenleriyle birlikte ele almak ve bu olgunun devlet maliyesi, idari yapı ve kamu güveni üzerindeki etkilerini tarihsel bağlamda analiz etmektir. Çalışma, klasik dönemden başlayarak Tanzimat reformları ve Sultan II. Abdülhamid dönemi boyunca mali teşkilatta ortaya çıkan yapısal sorunları ve denetim mekanizmalarının etkinlik düzeyini incelemekte; kamu maliyesiyle ilgili kurumsal dönüşüm çabalarının neden tam anlamıyla başarıya ulaşamadığını tartışmaktadır. Bu bağlamda, merkezi ve taşra teşkilatları arasındaki denge, mültezimlik ve iltizam gibi uygulamaların suiistimale açıklığı, yabancı sermaye ile kurulan imtiyaz ilişkilerinde ortaya çıkan etik dışı uygulamalar ve mali denetim kurumlarının performansı çalışmanın temel analiz alanlarını oluşturmaktadır. Çalışmadan elde edilen bulgular, Osmanlı'daki yolsuzluk ve rüşvet mekanizmalarının yalnızca mali

1 Doç. Dr. Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat, rarslan@bartin.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4574-8819.

sistemi değil, aynı zamanda kamusal güven, bürokratik meşruiyet ve iktisadi gelişim süreçlerini de doğrudan etkileyen çok katmanlı bir sorun alanı olduğunu ortaya koymaktadır.

1. Osmanlı Maliye Teşkilatında Rüşvet ve Yolsuzluğun Tarihsel Gelişimi

Osmanlı Devleti'nin klasik dönemden itibaren inşa ettiği mali yapı, güçlü bir merkezî teşkilata ve detaylı bir vergi düzenine dayanmakla birlikte, zaman içerisinde farklı biçimlerde yozlaşmalara da maruz kalmıştır. Devletin gelir kaynaklarını güvence altına almak ve taşradan merkeze doğru etkin bir kaynak aktarımı sağlamak amacıyla kurumsallaşan maliye teşkilatı, özellikle geniş topraklara yayılan idarî yapının kontrolünde çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Bu zorlukların başında ise rüşvet, usulsüzlük ve çıkar ilişkilerine dayalı uygulamalar yer almıştır. Mali sistemin temel unsurlarından biri olan vergi toplama süreci, belirli dönemlerde kurumsal zaafılar nedeniyle istismara açık hâle gelmiş; bu durum vergi adaleti ve kamu güveni açısından önemli sorunlar doğurmuştur.

Klasik dönemde vergi sisteminde görülen uygulama çeşitliliği ve tımar, iltizam gibi yöntemlerle yürütülen tahsilat mekanizmaları, hem merkeziyetçiliğin hem de taşradaki yerel güç odaklarının etkisini artırmıştır. Bu süreçte, vergi toplama görevini üstlenen mültezimler ve diğer yerel aktörler, zaman zaman yetkilerini aşarak kamu kaynaklarını kişisel çıkarları doğrultusunda kullanmışlardır. Aynı şekilde, mali bürokrasinin merkezî kademelerinde görev alan memurlar da atama, terfi ve icraat süreçlerinde rüşvet alışkanlığını yaygınlaştırmış; bu durum, mali teşkilatta kurumsal güvenin zedelenmesine yol açmıştır.

Bu çerçevede, Osmanlı maliyesinde rüşvet ve yolsuzluk dinamiklerinin tarihsel gelişimi, sadece bireysel ahlaki zaafılarla açıklanamayacak kadar kapsamlı ve yapısal bir karakter taşımaktadır. Vergi sisteminin işleyişi, görevde yükselme mekanizmaları, taşra-idare ilişkileri ve denetim zafiyetleri gibi çok katmanlı etkenler, bu sorunların süreklilik kazanmasında belirleyici olmuştur. Bu bölümde, önce klasik dönemde vergi sistemi ve yolsuzluk dinamikleri incelenecek, ardından mali bürokrasi içerisinde rüşvetin kurumsallaşma biçimleri tarihsel bağlamı içinde değerlendirilecektir.

1.1. Klasik Dönemde Vergi Sistemi ve Yolsuzluk Dinamikleri

Osmanlı maliye teşkilatı, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan ihtiyaçlar ve yapısal dönüşümler doğrultusunda gelişim göstermiştir. Bu teşkilatın en üst mercii, Divan-ı Hümayun'da maliye işlerini temsil eden Başdefterdar idi.

Osmanlılar, maliye sistemlerini kendilerinden önceki Türk devletlerinden miras almış, özellikle İlhanlı geleneğinin etkisi altında kalmışlardır. İlhanlılardaki “Defterdar-ı Memalik” kurumu, Osmanlı idari yapısına “defterdar” adıyla intikal etmiştir. Osmanlılar, bu kavramı benimseyerek devletin mali işlerinden birinci derecede sorumlu kişiyi “defterdar” olarak tanımlamışlardır (Ortaylı, 2008: 223; Uzunçarşılı, 1988: 325; Kütükoğlu, 1994: 94).

Fatih Kanunnamesi’ne göre, defterdar padişahın mal varlığının vekili konumundaydı. Hazinesinin açılıp kapatılması gibi işlemler onun nezaretinde gerçekleştirilirdi. Bu görev, defterdara yalnızca yönetsel değil, aynı zamanda simgesel bir yetki de kazandırmaktaydı. Divan-ı Hümayun’da vezir-i azam ile aynı sofrayı paylaşır, her salı günü padişahın huzuruna kabul edilirdi. Ayrıca mali konulara ilişkin olarak padişah adına hüküm yazma yetkisine sahipti. Sefere çıkıldığında Başdefterdar, maliye teşkilatını temsilen doğrudan padişahla görüşme ayrıcalığını haizdi (Ünal, 2007: 91; Tekin, 2019: 56). Osmanlı maliye teşkilatının ilk temelleri I. Murat döneminde atılmış, 16. yüzyılda ise kurumsal olarak olgunlaşmıştır. Bu yüzyılda Başdefterdarın görev ve yetkileri diğer defterdarlarla paylaşılırken, 17. yüzyıldan itibaren bu görevde tam yetki Başdefterdara devredilmiştir. Bu yetki çerçevesinde defterdar, her akşam hazine işlemlerine dair raporları incelemekte ve haftanın belirli günlerinde bu raporları sadrazama arz etmekteydi (Günalan, 2005: 23).

Klasik dönemde merkezi maliye teşkilatı Divan-ı Hümayun ile Defterdarlar ve Hazinele etrafında örgütlenmişti. Osmanlı maliyesinde 16. yüzyıl sonlarında Rumeli, Anadolu ve Hazine-i Amire (şakk-ı sani) adlarıyla üç bağımsız defterdarlık oluşturuldu; ayrıca Eyâlet beyleri ve kazalarda da “kenar defterdarlıkları” kuruldu. Bu yapı, merkezileşmiş bir sistem kadar taşrada yerel unsurları içeren bir sistem de ortaya koymuştur. Bir yandan İstanbul’daki başdefterdar bütçe ve bütçe denkleştirme işlerini yürütürken; diğer yandan sancak ve eyalet defterdarlıkları bölgesel gelirleri tahsil ederdi. Böylece, yerelde beylik ve sancak beyleri ile muhassıllar önemli roller üstlenmiş; fakat tüm işlemler defterdar nezaretinde kaydedilmek zorundaydı (Yurtseven, 2002:110-111).

Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nin vergi sistemi, İslam hukuku esaslarına dayalı şer’î vergiler ile devletin olağan ve olağanüstü giderleri için konan örfî vergilerden oluşuyordu. İslam hukuk sistemi çerçevesinde tanımlanan ve Hz. Peygamber döneminden itibaren uygulanagelen vergiler, şer’î vergiler olarak adlandırılmaktadır. Bu vergilendirme yapısı, 1839 yılında Tanzimat Fermanı’nın ilanına kadar herhangi bir değişikliğe uğramamış;

tüm Müslüman Türk devletlerinde büyük ölçüde aynı kalmıştır. Şer‘î vergiler kategorisinde, başlıca zekât, öşür (çoğulu âşar), haraç ve cizye yer almaktadır. Müslümanlardan öşür ve zekat alınırken Hristiyanlardan Haraç ve Cizye vergileri alınmıştır (Akdağ, 1979, 510-518; Kazıcı, 2005: 13; Bilge, 2012: 388). Devleti yöneten “askeri” sınıf vergiden muaf sayılmıştır.

Osmanlı Devleti’nde, doğrudan “zekât” adıyla tanımlanan bir vergi türüne rastlanmamakla birlikte, bazı vergi uygulamalarının İslami zekât ilkeleri doğrultusunda şekillendirildiği görülmektedir. Özellikle hayvanlar ve ticaret mallarına yönelik alınan vergiler, bu dini yükümlülüğün ekonomik izdüşümleri olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, Ağnam Resmi, Deve ve Camus Resmi ile Canavar Resmi gibi vergi kalemleri, zekât prensiplerine dayalı olarak tatbik edilen uygulamalar arasında yer almaktadır. Tanzimat dönemine kadar Osmanlı vergi sistemi, farklı adlar ve formlar altında çok çeşitli uygulamalara sahne olmuştur. Bu çeşitlilik içerisinde öne çıkan vergilerden biri olan Otlak Resmi, hayvanların otlatıldığı arazi ya da meranın sahibine ödenen bir tür kullanım bedelini ifade etmekteydi (Tabakoğlu, 1994: 212).

Osmanlı vergi sisteminde önemli bir yere sahip olan âşar vergisi, tarımsal üretim üzerinden alınan ve ürünün onda birini devlet adına tahsil eden bir vergi türüdür. Bu vergi, doğrudan tarımsal faaliyete dayalı gelirler üzerinden uygulanmakta ve Osmanlı ekonomisinin temel dayanaklarından biri olarak kabul edilmekteydi. Gayrimüslim tebaanın yükümlülüğünde olan cizye vergisi ise, belirli koşulları sağlayan kişilerden alınan bir şahsi vergiydi. Cizye ödemekle yükümlü sayılmak için kişinin 14 ile 75 yaş arasında olması, sağlıklı ve çalışabilir durumda bulunması, ehl-i zimmet statüsüne sahip olması gerekiyordu (Ercan, 1991: 371–373; Bülbül, 1999: 175). Cizye vergisi, yalnızca nakdî olarak ödenmekte ve doğrudan merkezî hazineye (Hazine-i Âmire) aktarılmaktaydı. Bu yönüyle cizye, hem maliye sisteminde merkeziyetçiliğin bir aracı olmuş hem de dinî yükümlülüklerin idari yapıya yansıyan biçimlerinden biri olarak işlev görmüştür (İnalçık, 2000:107).

Cizye, ödeme gücüne göre üç kategoride sınıflandırılmıştı: Alâ, Evsat ve Edna. Bu doğrultuda, en yüksek grup olan Alâ sınıfı için yıllık 48 akçe, Evsat için 24 akçe ve Edna için 12 akçe cizye tahsil edilirdi. Halk arasında haraç olarak da bilinen bu vergi türüyle cizye arasında kavramsal bir ayrım bulunmaktadır. Cizye ödeyen bir zimminin Müslüman olması hâlinde bu yükümlülüğü ortadan kalkarken, haraç ise araziye dayalı bir vergi olması nedeniyle kişinin din değiştirmesiyle ortadan kalkmazdı; kişi Müslüman olsa dahi haraç vermeye devam ederdi. Cizye vergisinden muaf tutulan gruplar arasında ise kadınlar, çocuklar, yaşlılar, din adamları, hastalar, engelliler ve

erginlik çağına ulaşmamış bireyler yer almaktaydı (Tabakoğlu, 1994: 240; Ercan, 1991: 385).

Osmanlı vergi sisteminde, kamu gelirlerinin toplanması farklı yöntemler aracılığıyla gerçekleştirilmiş olup bu yöntemler tarihsel süreç içerisinde dört ana başlık altında sınıflandırılmaktadır: Dirlik, iltizam, malikâne ve emanet usulleri. Dirlik sistemi (ya da tımar sistemi), devletin askerî ve idarî kadrolarında görev alan memurlara, hizmet karşılığında belirli bir toprak parçasının gelirini tahsis etmesi esasına dayanmakta olup, maaş yerine aynı gelir elde edilmesini sağlayan bir yöntem olarak işlev görmüştür. İltizam sistemi, Osmanlı maliyesinde tımar sisteminin yanında yer alan tamamlayıcı bir yapı oluşturmıştır. Arapça kökenli olan “İltizam” kelimesi, “lüzum” kökünden türetilmiş; kelime anlamı olarak “gerekli görme, üstlenme, sahiplenme” anlamlarını taşımaktadır. Terimsel olarak ise, “bir şahsın devlete ait belirli bir vergi gelirini, belirli bir bedel karşılığında ve sınırlı bir süreyle toplama yetkisini üzerine alması” şeklinde tanımlanabilir. Bu görevi üstlenen kişiye mültezim denilmiştir (Giray, 2001: 66; Genç, 2000: 154; Batmaz, 1996: 39; Buluş, 2010: 94).

İltizam sisteminde, mültezimlerin vergi toplama hakkını elde edebilmeleri için bir sarrafi kefil olarak göstermeleri zorunluluk arz etmekteydi. Bu uygulama sayesinde, mültezimlere finansman sağlayan sarraflar yalnızca bir teminat işlevi görmemiş, aynı zamanda bu aracılık faaliyeti üzerinden ekonomik kazanç da elde etmişlerdir (İnalcık, 2000: 105). Emanet usulü, 1840 yılında iltizam sisteminin kaldırılmasıyla birlikte uygulanmaya başlanmış ve bu sistemde vergiler, emin adı verilen maaşlı devlet görevlileri tarafından toplanmıştır. Her ne kadar Osmanlılar tarihsel süreçte her iki yöntemi de kullanmış olsalar da, iltizam yöntemi, kuruluş döneminden 19. yüzyılın ortalarına kadar emanet yöntemine kıyasla daha fazla tercih edilmiştir (Genç, 2000:155).

Malikâne sistemi ise ilk kez 1695 yılından itibaren uygulanmaya başlanmış, özellikle Suriye ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır. Bu sistemde, devlet, belirli niteliklere sahip kişilere bir mukataa (gelir birimi) karşılığında vergi gelirlerini ömür boyu tahsis etmekteydi. Müzayede yöntemiyle gerçekleştirilen bu tahsis sürecinde, en yüksek teklifi veren kişi malikâne sahibi olarak kabul edilmekte ve bu durumu belgeleyen berat belgesi kendisine verilmekteydi (Giray, 2001: 113). Malikâne sisteminin temel amacı, vergi kaynağının sürekliliğini güvence altına almak ve devlet hazinesine istikrarlı bir gelir akışı sağlamaktır; ancak uygulamada bu hedeflere tam anlamıyla ulaşamamıştır.

Mültezimlik (iltizâm) sistemi, başlangıçta devlete nakit akışı sağlasa da sonradan suiistimallere davetiye çıkarmıştır. Mültezimler, devlet adına belirledikleri ilçelerdeki vergi kalemlerini üzerlerine alır, taahhüt ettikleri bedeli ödedikten sonra fazlasını reayeden toplayarak kâr elde etmişlerdir (Tekin, 2019:67). Ancak ödenen bedel ile toplanan miktar arasındaki fark mültezimlere kâr sağladığından, zamanla mültezimler reaya üzerinde haksız ilaveler veya yüksek fiyatlandırmalar yaparak kazanç sağlamaya yönelmiştir. Bu durum, reayanın cephesinden “haksız vergi” şeklinde kendini göstermiştir. Örneğin, 18. yüzyıl ortalarında Diyarbakır’da yetkililerin kanunen ödenmesi gereken vergilerin üstünde başta Seyyidlerden ek vergi talep ettiği belgelenmiştir (Özgül, 2019:677). Bu tür kanun dışı uygulamalar, mültezimlerin ve yerel yetkililerin kazancını artırırken reayanın mağduriyetine yol açmış; vergi adaleti ciddi biçimde zedelenmiştir.

Klasik dönemde merkezileşme ve taşra yetkileri arasında karmaşık bir denge vardı. Her ne kadar resmi olarak tüm gelirler hazineye aktarılsa da uygulamada taşra beylerbeyi, sancakbeyi ve ayanlar da vergi toplama ve dağıtımında inisiyatif kullanmışlardır. Devlet, Avâriz-ı Divaniye gibi vergileri merkezden belirlemesine rağmen, bu vergi yükünün köylü arasında dağıtımı genellikle kazaların ayan ve eşrafına bırakılmıştır (Özgül, 2019:681). Dolayısıyla taşrada yaşayan halk, vergi mükellefiyetini ödemekle yükümlü olmasına karşın, tahsilat sürecinde illerdeki yerel güçlerin keyfi müdahalesine açık hale gelmiştir. Bu farklılaşma, vergilerde “merkez-taşra” ayrışmasına ve bölgesel uygulama farklılıklarına neden olmuştur.

Osmanlı mali sistemindeki yapısal esnekliklerin bazen yolsuzluğa zemin hazırladığı görülmektedir. Cezar (1986)’a göre 17. ve 18. yüzyıllardaki merkezî denetimin zayıflamasıyla rüşvet ve iltimasın artması malî krizin nedenlerinden biri olarak görülmektedir. Klasik Dönem’de vergi toplama süreci sıkı kurallara bağlanmış olsa da çok sayıda suiistimal yaşanmıştır. Devlet, reaya üzerinde yerel otoritelerin aşırı yüklerinden korumayı amaçlasa da genellikle bu zorlukları önleyememiştir. Her dönemde görevliler arasında yolsuzluk raporları bulunduğu kayıtlara geçmiştir. Örneğin bir dönemde, vergi muafiyeti bulunan Seyyidlere karşı yetkililerce örfi bir vergi dayatıldığı ve onların haysiyetinin incitildiği resmi olarak tespit edilmiştir (Özgül, 2019:677-681).

Benzer şekilde rüşvet uygulamaları yaygınken, görevlilerin çoğu zaman reaya’yı savunacak bir hukukî yaptırım yerine çıkar ilişkilerini gözetttiği görülmüştür. Yurtseven’in belirttiği üzere bir defterdarda aranan niteliklerden biri “rüşvetten uzak duran” olmasıdır (Yurtseven, 2002:113). Ancak pratikte defterdar ve alt kademe mali memurlar kendi kârlarını maksimize etmek için

rüşvet ve iltimas yöntemlerine başvurmuştur. Diğer yolsuzluk türleri arasında; kayıtların kasıtlı eksik tutulması, muafiyetlerin ihlali, narh sisteminin aşırı hasılat yaratacak şekilde suiistimali ve vakıf gelirlerinin zimmete geçirilmesi sayılabilir. Tüm bu olgular, vergilendirme sürecine gölge düşürmüş ve vergi adaletiyle kamu güvenini zayıflatmıştır.

Sonuç olarak, Osmanlı'nın klasik dönem vergi sistemi yapısal olarak merkezî öğeler taşısa da uygulamada taşrada güçlü çıkar çevrelerinin etkisi altındaydı. Vergi toplamada benimsediği mültezimlik ve benzeri yöntemler merkezi bütçeye hızlı gelir sağlasa da sahada rüşvet ve suiistimallere kapı aralamıştır (Özgül, 2019:677; Yurtseven, 2002:112). Bu nedenle merkez-yerel dengesini koruma çabaları ve müfettiş denetimleri, klasik dönemde vergi adaleti sağlama mücadelesinin temel dinamiklerini oluşturmuştur.

1.2. Mali Bürokrasi ve İdari Yapılarda Rüşvet Mekanizmaları

Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar toplumsal, ekonomik, idarî, hukukî ve askerî alanlarda istikrarını büyük ölçüde korumuş; klasik dönem kurumları sayesinde etkin bir devlet mekanizması yürütmeyi başarmıştır. Ancak söz konusu yüzyılın sonlarına doğru, artan iç ve dış baskılarla birlikte devletin temel kurumlarında çözümler meydana gelmeye başlamış; bu yapısal zafiyetler, takip eden yüzyıllarda Osmanlı yönetiminin aşamalı bir biçimde zayıflamasına zemin hazırlamıştır. Bu sürecin en belirgin biçimde hissedildiği alanlardan biri de maliyedir. Mali disiplini tehdit eden en önemli unsurlardan biri, kamu görevlilerinin şahsî çıkarları doğrultusunda devlet kaynaklarını suistimal etmeleri ve yaygın biçimde yolsuzluklara karışmaları olmuştur.

Zamanla, Osmanlı taşra ve merkez bürokrasisinde yolsuzluk uygulamaları sistematik bir nitelik kazanmış; rüşvet, kayırmacılık ve görevi kötüye kullanma gibi olgular, neredeyse geleneksel uygulamalar hâline gelmiştir. Bu durum, zaten mali bakımdan zor bir dönemden geçen Osmanlı Devleti için ilave bir yük oluşturmuştur. Yeni kaime basımı, sikkelerin içerdiği değerli metal oranlarının düşürülmesi (tağşiş), kâğıt para uygulamasına geçilmesi gibi para politikası tedbirlerinin olumsuz yansımaları henüz telafi edilememişken; kamu bürokrasisindeki usulsüzlüklerle mücadele edilmesi, mali idarenin sürdürülebilirliğini daha da zorlaştırmıştır. Literatürde yer alan çalışmalara göre Osmanlı Devleti'nde ilk rüşveti kullanan kişinin Kanuni Sultan Süleyman'ın veziriazamı olan Rüstem Paşanın olduğu bilinmektedir. Zaman içinde dönemin yargı organlarından görevli kadıların da maaşlarını az bulmalarından dolayı rüşvete bulaştıkları görülmektedir (Kış & Türkmen, 2023: 258; Kırılı, 2006: 49-50).

2. Tanzimat Reformları ve Kurumsal Yapı Üzerindeki Etkileri

Tanzimat dönemi, Osmanlı Devleti'nin idari, hukuki ve mali yapısında köklü bir dönüşüm sürecini başlatmış; klasik yönetim anlayışının yerini modern bürokratik kurumların aldığı bir yeniden yapılanma evresi olmuştur. 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile simgelenen bu reform dalgası, yalnızca bireysel hakların tanınmasını değil, aynı zamanda devletin kurumsal işleyişinde yapısal bir değişimi de hedeflemiştir. Merkezileşme, şeffaflık, denetlenebilirlik ve rasyonel yönetim ilkeleri, reform sürecinin temel dayanakları arasında yer almıştır. Ancak bu idealist hedeflerin uygulamaya yansımaları, çeşitli alanlarda önemli sorunları da beraberinde getirmiştir. Tanzimat sürecinde gerçekleştirilen kurumsal reformlar, mevcut toplumsal yapının ve siyasi kültürün direnç noktalarıyla çatışmış; bu durum, özellikle taşra idaresinde, yargı sisteminde ve mali kurumlarda yolsuzluk, rüşvet ve kayırmacılık gibi yapısal zaafaların yeniden üretilmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Tanzimat'ın kurumsal etkileri iki ana eksenle değerlendirilebilir:

İlk olarak, idari ve mali yapının yeniden şekillendirilmesi, reformların merkezinde yer almış; ancak bu süreçte denetimsizlik ve liyakat eksikliği, yeni kurumsal mekanizmaların yolsuzlukla iç içe geçmesine yol açmıştır. İkinci olarak ise, yabancı sermaye girişleri ve imtiyaz politikaları, rüşvetin ve çıkar ilişkilerinin sistematik hâle geldiği yeni bir kurumsal yapı üretmiş; özellikle belediyecilik, sanayi ve altyapı alanlarında bu durum daha da görünür hâle gelmiştir. Tüm bu gelişmeler, Tanzimat reformlarının yalnızca yapısal değil, aynı zamanda etik ve yönetsel boyutlarıyla da değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

2.1. Tanzimat Döneminde Kurumsal Reformlar ve Ortaya Çıkan Yolsuzluk Sorunları

19. yüzyıl, klasik Osmanlı yönetim anlayışının çözülme sürecine girdiği ve bu bağlamda kapsamlı yapısal reformların kaçınılmaz hâle geldiği bir dönemi temsil eder. Bu yüzyıl aynı zamanda, geleneksel idari düzenin modern devlet yapılanmasına evrilme sürecinde çeşitli kurumsal, toplumsal ve zihinsel dönüşüm sancılarının yoğun biçimde yaşandığı bir geçiş evresidir. Bu bağlamda merkeziyetçi devlet yapısından hareketle hem mali kontrolü elde etmek hem de hazineye düzenli gelir akışını temin etmek üzere yapılan yeniliklerle devletin eski gücünü tekrar kazanması hedeflenmiştir. Bu hedefini gerçekleştirmek için devlet, vergi kaynaklarını tespit etmiş ve gelir kaynaklarını uygun gördüğü kanallara yönlendirmiştir (Ortaylı, 1987: 97; Güran, 2014: 313). Esasen Osmanlı İmparatorluğunun mevcut ekonomik yapısı da bunları gerektiriyordu. Ekonomisi tarıma dayanan İmparatorluk,

tarım tekniklerini ve ulaşım ağlarını geliştiremediği için İstanbul'un buğday ihtiyacını ithal eder duruma gelmişti (Pamuk, 2007: 211-215).

Reformları haklı kılan bir diğer neden hiç şüphesiz kapitülasyonlardı. 19. Yüzyılda askeri ve ekonomik güç sağlayan Avrupa, kapitülasyonların genişlememesi konusunda Osmanlı İmparatorluğu'nu zorlamıştı. Bu zorlama devletin mali yapısını zedelemiş ve reformlar kaçınılmaz olmuştur (Nebioğlu, 1986: 14). XVIII. yüzyılda askerî alanda başlayan yenilikler, XIX. yüzyılda mali, idari ve sosyal alanlara da yayılmıştır. III. Selim'in reform girişimleri başarısız olmakla birlikte sonraki nesiller için bir temel oluşturmuş; bu çabalar, II. Mahmud döneminde daha kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Lale Devri'nden itibaren Batı'ya yönelen zihinsel değişim süreci, modern Osmanlı kamu yönetiminin oluşumunu hızlandırmış; bu bağlamda, yerel yönetimler gibi adem-i merkeziyetçi kurumlar reform sürecinin önemli bir parçası hâline gelmiştir (Uçar & Karakaya, 2014: 155; Ökmen & Yılmaz, 2009).

Tanzimat dönemi, Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinde idari ve mali yapının yeniden düzenlendiği bir dönemi ifade eder. Bu süreçte, merkeziyetçi bir devlet yapısı oluşturma hedefi doğrultusunda, taşra idaresi üzerinde kontrolü artırmak amacıyla çeşitli reformlar hayata geçirilmiştir. Mali alanda ise, tek hazineli ve tek bütçeli bir sisteme geçiş için adımlar atılmıştır. Bu reformların başarısı, devlet gelirlerinin artırılmasına bağlıydı (Kaya, 2021:118). Tanzimat ile devletin merkezîleşme politikaları hız kazanmış ve bürokratik yapı yeniden şekillendirilmiştir. Özellikle maliye, adliye, eğitim ve yerel yönetim alanlarında kurumsal düzenlemeler yapılmış, bu alanlarda modernleşmeye yönelik organlar ihdas edilmiştir (Ökmen & Yılmaz, 2009:103). Örneğin, yerel yönetimlerde belediye meclislerinin oluşturulması ve taşradaki hizmet sunumunun modernleştirilmesi, taşra yönetiminde devlet otoritesinin kurumsal olarak tahkim edilmesini amaçlamıştır (Aslantürk, 2018:142).

Yargı alanında ise şer'î yargı sistemine paralel olarak nizamiye mahkemeleri kurulmuş ve karma bir hukuk düzenine geçilmiştir. Bu dönüşüm, Osmanlı hukuk sisteminde ikili bir yapı oluşturarak hem şer'î hem de modern hukuk anlayışının eş zamanlı varlığına imkân tanımıştır (Durhan, 2008:68). Tanzimat reformları aynı zamanda kentleşme ve şehir planlaması konularında da etkili olmuş, Osmanlı imar sisteminin temelleri bu dönemde atılmıştır. Bu bağlamda Tanzimat, modern belediyecilik anlayışının öncüsü olarak değerlendirilmekte, şehir planlamasında standartların ve düzenin ilk kez kurumsallaştığı bir dönem olarak öne çıkmaktadır (Özcan, 2006).

Tanzimat uygulamalarının etkinliğini sağlamak amacıyla, merkezî düzeyde mali meseleleri denetlemek, değerlendirmek ve karara bağlamak üzere 1840 yılında Meclis-i Muhasebe-i Maliye teşkil edilmiştir (Cezar, 1986:286). Bu meclisin temel işlevi, Tanzimat'ın uygulandığı bölgelerde vergilerin yeniden belirlenmesi, tahsilat sürecinde yaşanan sorunların, yolsuzlukların ve ihtilafların hukuki çerçevede çözülmesini sağlamaktır. Ayrıca, Hazine-i Hassa dışında kalan tüm nezaret ve dairelerin yıllık harcamalarının kesin hesaplarını denetlemek ve bütçe hesaplarının kontrolünü gerçekleştirmek de meclisin görev alanına dâhildi (Tabakoğlu & Taşdirek, 2015: 96).

Maliye Nezareti'nin kurulmasıyla birlikte, 19. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı mali sisteminde en yüksek mali denetim makamı olan Başbâkî Kulluğu'nun görev ve yetkileri, yeni oluşturulan Maliye Müfettişliği kurumuna devredilmiştir. Bu değişim, Osmanlı maliyesinde hayata geçirilmek istenen reformların kurumsal altyapısını oluşturma çabasının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Ancak zamanla, bu denetim yetkileri farklı kurullara aktarılmış; 1840 yılında söz konusu yetkilerin önemli bir kısmı Meclis-i Muhasebe-i Maliye'ye, 1851 yılında ise bir bölümü Zimemât Komisyonu'na devredilmiştir (Tabakoğlu & Taşdirek, 2015: 95-96).

Bu gelişmeler, mali denetim yapısının zaman içerisinde merkezîleşme hedefi doğrultusunda yeniden şekillendiğini göstermektedir. Mali yapıda ise devlet gelirlerinin modern yöntemlerle toplanması ve kamu harcamalarının düzenlenmesi hedeflenmiştir. Bu doğrultuda muhasebe sisteminde Batı kaynaklı düzenlemelere gidilmiş ve merkezi bütçe disiplini tesis edilmeye çalışılmıştır (Eroğlu, 2010:81; Yaşar, 2016:205). Başlangıç aşamasında reform girişimlerinin yalnızca padişah ve sınırlı sayıdaki devlet adamı inisiyatifiyle ortaya çıkmış olması, zamanla bu sürece entelektüel çevrelerin ve fikir adamlarının da katılım göstermesiyle birlikte, dönüşüm düşüncesinin toplumsal ve zihinsel tabanı önemli ölçüde genişlemiştir. Ancak tüm bu reformlara rağmen uygulamadaki yetersizlikler ve geleneksel yapılarla modern kurumlar arasındaki uyumsuzluklar, reformların etkinliğini sınırlamıştır (Kara, 1995: 211; Akça & Hülür, 2006:308).

Tanzimat dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme yönünde attığı en önemli adımların başında gelir. 1839'da ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile başlayan bu reform süreci, geleneksel yönetim yapısının yeniden düzenlenmesini, hukuk ve maliye başta olmak üzere birçok alanda Batılı anlamda kurumsal reformların uygulanmasını hedeflemiştir. Nitekim Tanzimat Fermanı'nda, rüşvetin devleti çöküşe sürükleyen temel unsurlardan biri olduğu belirtilmiş ve bu sorunun önlenmesi amacıyla kapsamlı bir yasal düzenleme yapılmasına karar verilmiştir. Bu bakımdan Tanzimat Fermanı,

rüşvetin toplumda yaygınlaştığı bir dönemde yolsuzlukla mücadele amacıyla hukuki düzenlemeler getirmiş (Kış & Türkmen, 2023: 260). Ancak bu dönemdeki reform girişimleri, uygulamada çeşitli aksaklıklar ve yozlaşma biçimleriyle karşı karşıya kalmıştır. İlk olarak kamu maliyesi ve vergi toplama sistemi yeniden yapılandırılmak istenmiş; bu kapsamda iltizam sisteminin kaldırılması ve yerine doğrudan devlet görevlileri aracılığıyla vergi toplanması planlanmıştır. Ancak uygulamada bu değişim, mültezimlerin yerine atanan “muhasılların” yerel ölçekte denetimsiz biçimde hareket etmesine neden olmuş; bu da rüşvet, irtikâp ve görevi kötüye kullanma gibi yolsuzluk biçimlerinin yaygınlaşmasına yol açmıştır (Satıcı, 2008:178–179).

Taşrada yönetimin merkezden gönderilen valilerle ve yerel meclislerle yürütülmeye çalışılması, otorite boşluklarına ve yetki çatışmalarına neden olmuştur. Güvenlik hizmetlerinde görev alan zaptiye birliklerinin maaşlarının keyfi biçimde düzenlenmesi, fazla gösterilen personel üzerinden ödeme alınması gibi uygulamalar sıkça raporlanmıştır (Satıcı, 2008:191). Tanzimat’ın getirdiği bu yeni kurumsal yapı, çoğu zaman yolsuzlukların yeniden biçimlenmesine zemin hazırlamıştır.

Mali alandaki reformlar bağlamında Osmanlı merkezi yönetimi, bütçeleme sistemine geçmek istese de bu süreç büyük ölçüde siyasi elitlerin yönlendirmesiyle işlemiştir. Devletin dış borçları arttıkça, 1881’de kurulan Düyun-u Umumiye İdaresi gibi dış denetimli yapılar Osmanlı maliyesinin en verimli gelir kaynaklarına el koymuştur. Bu durum, ekonomik bağımsızlığın kaybına ve halkın tepkisinin büyümesine neden olmuştur (Eroğlu, 2010:66–68). Düyun-u Umumiye İdaresinin Tuzlalar konusunda kaçakçılıkla mücadelesinde Osmanlı Devleti’nden asker ve zaptiye kuvvetleriyle yardım istemesine rağmen usulsüzlüklerin olduğu ve kaçakçılıkla mücadele işinin sekteye uğradığı görülmüştür (Demirel, 2002: 151-153). Sonuç olarak Tanzimat dönemi, kurumsal reform arayışlarının yoğunlaştığı ancak uygulamada yetersizliklerin ve siyasi-yerel çıkarların ön plana çıktığı bir dönemdir. Bu süreçte yolsuzluk, sadece bir ahlaki zafiyet değil; aynı zamanda yapısal, hukuki ve idari zaafaların ortak ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

2.2. Yabancı Sermaye ve İmtiyaz Politikalarında Rüşvet ve Yolsuzluk

Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı Devleti, ekonomik ve mali krizlerin baskısıyla hem iç hem de dış kaynaklı sermaye arayışına yönelmiştir. Bu süreçte yabancı yatırımcılar, özellikle ulaştırma, maden ve altyapı gibi kamu hizmeti niteliği taşıyan sektörlerde imtiyazlar talep etmiş ve bu talepler çoğu zaman Osmanlı bürokrasisinde rüşvet ve kayırmacılık yoluyla karşılanmıştır.

Yeni kurulan belediye teşkilatları, modern kentsel hizmetlerin sunumu kadar, liman kentlerindeki yabancı tüccarların taleplerini karşılayacak şekilde dizayn edilmiş ve bu durum, yerel yönetimlerde yabancı çıkar gruplarının doğrudan etkili olduğu bir yapı doğurmuştur. Özellikle İzmir, Beyrut ve Kudüs gibi merkezlerde, belediye meclislerinde görev alan eşraf, hem yerli elit hem de dış bağlantılara sahip sermaye gruplarıyla iç içe geçmiş ve imtiyaz politikalarını kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmiştir. İzmir örneğinde belediye seçimlerinin servet esasına dayalı olması, meclis üyeliklerini yalnızca mali gücü yüksek bireylerin erişebileceği bir statüye dönüştürmüş, bu da kamu gücünün özel çıkarlar için kullanımını kolaylaştırmıştır (Avcı, 2016:172-175).

Maliye Nezareti, Osmanlı mali idaresinde 1840 yılından itibaren tek yetkili otorite hâline gelmiş ve devletin tüm gelir-gider kalemlerinin merkezi bir yapıyla yönetilmesine yönelik süreç başlatılmıştır. Bu düzenleme ile amaçlanan, özellikle taşradaki mali denetimsizliklerin ve yolsuzlukların önüne geçerek, kamu gelirlerinin sürdürülebilir ve güvenilir biçimde artırılmasıydı (Nakiboğlu, 2019:86). Fabrika-i Hümayunlar gibi kamuya ait üretim merkezlerinin sürdürülebilir üretim kapasitesine ulaşamamasında en belirleyici etkenlerden biri, dönemin yapısal yolsuzluk dinamikleri olduğu bilinmektedir. Özellikle idari kadrolarda liyakat ilkesinin gözetilmemesi, görevlerin siyasi sadakat ya da şahsi ilişkiler temelinde dağıtılması, bu fabrikalarda etkin bir üretim planlamasının yapılmasını imkânsız hâle getirmiştir. Rüşvetin yaygınlaşmasıyla birlikte hammadde temin süreçleri, tedarik zincirleri ve işgücü istihdamında keyfilik artmış; kamu kaynakları sistematik biçimde suistimal edilmiştir. Tanzimat'la birlikte 1843-1846 yılları arasında yapılan çeşitli düzenlemelerle asker almada hatır, gönül, rüşvet gibi uygunsuzlukların önüne geçilmek istenmiştir (Yazıcı vd., 2020: 49; Çoban, 2023: 461-465).

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Tanzimat dönemi imtiyaz politikaları, teorik olarak modernleşme hedefini taşısa da uygulamada hem yerli bürokrasi hem de yabancı sermaye için ranta dayalı bir çıkar ilişkileri ağına dönüşmüştür. Bu ağın içinde yer alan seçkin gruplar, kamu kaynaklarını kendi yararlarına yönlendirirken; rüşvet, aracılık ve çıkar temelli karar alma, reformların meşruiyetini zedeleyen başlıca sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Sultan II. Abdülhamid Dönemi: Yolsuzluğun Kurumsallaşması ve Mücadele Girişimleri

Sultan II. Abdülhamid dönemi (1876–1909), Osmanlı devlet yapısında bürokratik merkezîyetçiliğin tahkim edildiği, ancak aynı ölçüde kurumsal yozlaşmanın da sistematik hâle geldiği bir dönemdir. Bu süreçte yolsuzluk, sadece bireysel çıkar elde etme aracı değil, aynı zamanda siyasi sadakat ilişkilerinin sürdürülmesinde bir mekanizma olarak işlev görmüştür. Devletin modernleşme ve merkezî otoriteyi güçlendirme hedefleri doğrultusunda yürütülen altyapı yatırımları, özellikle demiryolu ve maden imtiyazları gibi ekonomik girişimlerde büyük yolsuzluk ve usulsüzlük vakalarıyla iç içe geçmiş; imtiyazlar, siyasi yakınlıkla dağıtılan rant alanlarına dönüşmüştür. Bu durum, Osmanlı maliyesini kamu yararından uzaklaştırmış ve kamu kaynaklarının denetimsiz biçimde tahsis edilmesine neden olmuştur.

Öte yandan, II. Abdülhamid yönetimi yalnızca ekonomik değil, kurumsal denetim alanında da bir dizi reform girişiminde bulunmuştur. Ancak bu girişimler, özellikle Divan-ı Muhasebat ve Maliye Teftiş Heyeti gibi kurumların kurulmasına karşın, taşra yönetiminde karşılaşılan direnç, siyasi müdahaleler ve uygulama eksiklikleri nedeniyle istenen başarıyı sağlayamamıştır. Kurumsal denetimin yapısal zafiyetleri, yolsuzlukla mücadelede süreklilik arz eden bir sorun hâline gelmiştir. Bu bağlamda, II. Abdülhamid dönemi modernleşme çabalarıyla denetim kurumlarının doğuşuna tanıklık etmiştir.

3.1. Altyapı Yatırımları ve İmtiyazlarda Kurumsal Zafiyetler ve Usulsüzlükler

19. yüzyıl Osmanlı Devleti için, modernleşme çabalarının hız kazandığı ve bu doğrultuda altyapı yatırımlarının önem kazandığı bir dönem olmuştur. Ancak, bu yatırımların gerçekleştirilmesinde karşılaşılan kurumsal zafiyetler ve usulsüzlükler, devletin mali ve idari yapısında ciddi sorunlara yol açmıştır. Özellikle demiryolu inşası gibi büyük ölçekli altyapı projelerinde, Osmanlı Devleti'nin teknik ve mali yetersizlikleri nedeniyle yabancı sermayeye başvurulmuştur. Bu durum, imtiyaz verilen ülkelerin Osmanlı topraklarında nüfuz bölgeleri oluşturmaya ve devletin egemenlik haklarının zedelenmesine neden olmuştur. Demiryolu inşası bu bağlamda dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Devletin hem teknik uzmanlıktan hem de mali kaynaktan yoksun olması, bu projelerde yabancı şirketlere imtiyazlar verilmesini zorunlu hâle getirmiştir. Fakat bu imtiyazlar çoğu zamanla devletin aleyhine düzenlenmiş, özellikle Almanya, Fransa ve İngiltere gibi ülkelerin ekonomik ve siyasi nüfuzunu artırmalarına yol açmıştır. Osmanlı Devleti'nde inşa edilen demiryolu hatlarının büyük bölümü, askerî ve iç bütünleşme gibi

stratejik hedeflerden çok, özellikle ihraç amaçlı tarımsal üretim yapılan batı bölgelerini liman şehirlerine bağlama hedefi doğrultusunda şekillenmiştir (Akçakaya 2022:42).

Bu süreçte, imtiyazların verilmesi ve altyapı projelerinin yürütülmesinde karşılaşılan yolsuzluk iddiaları, arşiv belgeleriyle de teyit edilmektedir. Örneğin, Yanya Vilayeti'nde yol mühendislerinin halktan rüşvet aldıkları ve kamu işlerinde yolsuzluk yaptıkları iddialarına dair yürütülen soruşturma, dönemin altyapı projelerindeki etik dışı uygulamalara ışık tutmaktadır. Her ne kadar ilgili belgede söz konusu iddiaların asılsız olduğu bildirilmişse de, devletin bu tür şikâyetleri araştırmak zorunda kalması bile kamu görevlilerine duyulan güvenin ne derece sarsıldığını göstermektedir (BOA, A.MKT. MHM., 441/97). Bu tür kayıtlar, altyapı yatırımlarının yalnızca teknik veya ekonomik bir mesele olmadığını; aynı zamanda kurumsal denetim ve ahlaki sorumlulukla doğrudan ilişkili olduğunu gözler önüne sermektedir.

II. Abdülhamid dönemi, Osmanlı idare tarihinde siyasal merkezîyetçiliğin en ileri düzeye ulaştığı; ancak bu merkezi yapının etkin denetim yerine gözetleme ve istihbarat yoluyla sürdürüldüğü bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Tanzimat'tan miras kalan reform hareketleri bu dönemde sürdürülmüş olsa da, kurumsal yozlaşma, bürokratik otorite içinde sistematik hâle gelmiş ve rüşvet, zimmet ve görevi kötüye kullanma gibi eylemler, kamu idaresinin en zayıf halkaları hâline gelmiştir (İlksen, 2023:2). Bu dönemde ekonomik modernleşme hedefi doğrultusunda yürütülen altyapı yatırımları, özellikle demiryolu inşaatları, liman imtiyazları ve maden işletmeleri gibi alanlarda önemli gelişmeler yaratmıştır. Ancak bu yatırımlar, çoğunlukla yabancı sermaye ile finanse edilmiş ve imtiyazların tahsisi süreci büyük ölçüde şeffaflıktan uzak biçimde yürütülmüştür. İmtiyazların siyasi yakınlıkla dağıtılması, kamu yararı yerine kişisel çıkarların öncelik kazanmasına neden olmuş; böylece altyapı yatırımları rüşvet ve usulsüzlüklerin yoğunlaştığı alanlara dönüşmüştür (Demir, 2021).

II. Abdülhamid dönemi mülki idaresinin karşı karşıya kaldığı en temel sorunlardan biri, nitelikli memur eksikliğiyle birlikte görevde bulunan bazı memurların geçmiş dönemlerden miras kalan yozlaşmış bürokratik anlayışı sürdürmeleriydi. Bu dönemde, özellikle taşra teşkilatında görev yapan memurlar arasında şahsi ihtirasların, rüşvet ilişkilerinin ve çeşitli yolsuzluk uygulamalarının sürdüğü; bu durumun ise devletin merkezileşme çabalarını ve reformist yönelimlerini zayıflattığı gözlemlenmektedir. Mali ve idari krizlerin derinleştiği bu dönemde, rüşvet almayı alışkanlık hâline getirmiş fırsatçı memurlar ile çıkar ilişkileri üzerinden yerel yönetimlere nüfuz eden toprak ağaları, yalnızca mevcut düzeni zedelemekle kalmamış; devletin

kurumsal bütünlüğünü ve geleceğe yönelik reform kapasitesini tehdit eden yapısal bir sorun hâline gelmişlerdir (Çoban, 2023: 461-463). Bu dönemde Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe girmesiyle birlikte, yerel güç odaklarının yerini merkezden atanan memurlara bırakan yeni bir idari rejim kurulmuş; bu yolla taşradaki rüşvet ve yolsuzlukların önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Bütün bu önlemlere rağmen yine de belirli sektör ya da alanlarda rüşvet ve yolsuzluk gibi sorunların önüne geçilememiştir.

Bankacılık sektöründe de benzer sorunlar yaşanmıştır. 1863 yılında kurulan Osmanlı Bankası, devletin mali yapısında önemli bir rol oynamış, ancak 1873 yılında yaşanan Simonoviç davası, bankanın iç denetim mekanizmalarının yetersizliğini gözler önüne sermiştir. Banka çalışanlarının dâhil olduğu yolsuzluk, basında geniş yer bulmuş ve kamuoyunun dikkatini çekmiştir. Bu olay, bankanın iç denetim ve kontrol sistemlerinin büyük ölçüde yetersiz olduğunu ortaya koymuş; dönemin kamuoyunda da geniş yankı bulmuştur (Demirkol & Demirkol, 2024:480). Mahkeme sürecinde rüşvet yoluyla denetçilerle iş birliği yapıldığı, bazı banka yöneticilerinin olayın üstünü örtmeye çalıştığı yönündeki iddialar, kurumsal yozlaşmanın derinliğini gözler önüne sermektedir.

Taşra belediyelerinde de kurumsal zafiyetler ve usulsüzlükler görülmüştür. Örneğin Bartın Belediyesi'nin kuruluş sürecinde, mali sıkıntılar, eleman eksikliği ve yerel ayanların muhalefeti gibi sorunlar yaşanmış, zaman zaman zimmete para geçirme ve haksız vergi toplama gibi yolsuzluk iddiaları gündeme gelmiştir (Çetin & Yılmaz, 2019:50). Yapılan araştırmalarda Denizli Bidayet Mahkemesi Ceza Reisi Rüştü Efendi'nin, rüşvet karşılığında mahkûmları beraat ettirdiği, kamu kaynaklarını şahsi menfaatine kullandığı ve görevdeki diğer memurların yolsuzluklarını örtbas ettiği, yapılan tahkikatla belgelenmiştir (Çoban, 2023: 461-469). Bu örnekler, Osmanlı Devleti'nin altyapı yatırımları ve imtiyaz uygulamalarında karşılaştığı kurumsal zafiyetlerin ve usulsüzlüklerin, devletin modernleşme çabalarını olumsuz etkilediğini göstermektedir. Yetersiz denetim mekanizmaları, liyakat sisteminin zedelenmesi ve dışa bağımlılık, bu sorunların temel nedenleri arasında yer almaktadır.

Sonuç olarak, Sultan II. Abdülhamid döneminde altyapı yatırımları bir modernleşme stratejisi olarak görünmekle birlikte, uygulamada kurumsal zafiyetlerin, kayırmacılığın ve rüşvetin yoğunlaştığı alanlar olarak öne çıkmıştır. Bu durum hem kamu kaynaklarının israfına hem de halkın devlete olan güveninin zedelenmesine neden olmuştur.

3.2. Mali Denetim Mekanizmalarının Etkinliği

Kamu maliyesinde saydamlık, hesap verebilirlik ve yolsuzlukla mücadele, etkili denetim mekanizmalarının işlerliğini zorunlu kılar. Osmanlı mali sisteminde bu ihtiyaca binaen 1862 yılında kurulan Divan-ı Âlî-i Muhasebe, mali işlemlerin yasalara uygunluğunu gözetmek amacıyla oluşturulan ilk bağımsız kurum olmuştur. 1876 Anayasası ile anayasal güvence altına alınarak “Divan-ı Muhasebat” adını alan bu kurum, devlet harcamalarının denetlenmesinde önemli rol oynamıştır. Ancak hesap denetiminin büyük ölçüde merkezde yoğunlaşması, taşra hesaplarının ise düzensiz biçimde merkeze ulaştırılması, Divan’ın mali gözetim görevini bütüncül olarak yerine getirmesini engellemiştir. Ayrıca, Divan’ın bazı yetkilerini geçici meclislerle paylaşması ve Maliye Nezareti’nin bu alandaki müdahale gücünü sürdürmek istemesi, kurumun özerkliğini zayıflatarak etkisini sınırlamıştır (Kış, 2012:50–54).

Divan-ı Muhasebat’ın temelini oluşturan bu kurumsal çabaya rağmen, denetimin taşrada işlevsel hâle gelmesi güç olmuştur. Özellikle Tanzimat sonrası dönemde merkezileşme hedefiyle oluşturulan Maliye Teftiş Heyeti gibi yapılar, denetimi sistematikleştirmeye çalışmış; fakat taşra hesaplarının çoğu zaman ehil olmayan görevlilerce denetlenmesi ve bu sürecin yüzeysel yürütülmesi, etkinliği büyük ölçüde azaltmıştır. Dolayısıyla denetim sisteminin merkez ve taşra arasında eşitsiz ve kopuk bir şekilde işlemesi, mali uygulamaların kontrolünü zayıflatmıştır (Tabakoğlu & Taşdirek, 2015:97–101).

Bu çerçevede, Osmanlı idaresi, mali denetimi yalnızca idari mekanizmalarla değil, aynı zamanda ahlaki sorumluluk ve kamu baskısını devreye sokarak da sağlamaya çalışmıştır. Bu amaçla uygulamaya konulan “usul-ı tahlif” yani yemin ettirme yöntemi, memurların ve yerel meclis üyelerinin rüşvet ve yolsuzluk yapmayacaklarına dair halka açık şekilde yemin etmelerini içermektedir. Nitekim Bağdad Valisi Abdülkerim Nadir’in, rüşvet ve yolsuzluğun men’i hususundaki tahlif müzekkeresini memurlar ve ahali huzurunda okutması ve ardından meclis azaları, ketebe ve memurlara ayrı ayrı yemin ettirmesi, bu yöntemin uygulamadaki örneklerinden biridir (BOA, A.}MKT.UM., 12/46).

Yine benzer şekilde, Ahmed Şemseddin tarafından gerçekleştirilen ve taşrada tahlif usulünün icrasına dair bildirimi içeren belge de, bu uygulamanın yalnızca merkezde değil taşra teşkilatlarında da hayata geçirildiğini göstermektedir. Bu gelişme, dönemin mali denetim kültürünün yalnızca kurumsal değil, aynı zamanda toplumsal düzlemde de inşa edilmeye çalışıldığını ortaya koymaktadır (BOA, A.}MKT.UM., 14/82).

Divan-ı Muhasebat gibi kurumlar merkeze bağlı işlemlerde göreceli başarılar sağlamış olsa da, taşrada yaşanan örgütsel zaafiyetler ve siyasi müdahaleler, kurumsal denetimin caydırıcılığını önemli ölçüde sınırlamıştır. 1882–1886 yılları arasında Maliye Müfettişliği aracılığıyla yürütülen teftişlerde zimmet, rüşvet ve usulsüz tahsilat gibi çok sayıda usulsüzlük tespit edilmiş; ancak bu vakaların çoğuna yönelik yaptırımların uygulanamaması, iç denetim mekanizmalarının güvenilirliğine zarar vermiştir. Hatta görevden alınan bazı memurların müfettişleri karşılıklı olarak yolsuzlukla suçlaması, bu güven kaybının derinliğini ortaya koymuştur (Kış & Türkmen, 2023:266–268). Arşiv belgelerinde de İnhisar İdaresi'nde rüşvet ve zimmet yolsuzluğunun incelenmesine dair kayıt, taşra uygulamalarının sıkça soruşturma konusu olduğunu göstermektedir (BOA, ZB, 7/16). Bu bağlamda dikkat çeken bir başka örnek, yüksek rütbeli bir devlet görevlisi olan Rumeli Kazaskeri Mirza Mustafa'nın rüşvet suçları nedeniyle görevden alınarak Sinop'a sürgün edilmesidir. Bu olay, sadece alt kademelerde değil, en üst düzey bürokrasiye kadar yolsuzlukla mücadelenin taşındığını göstermesi açısından önemlidir. Bu tür uygulamalar, Osmanlı idaresinin zaman zaman üst kademe memurların da hesap verebilirliğini sağlamak için ciddi yaptırımlara başvurduğunu ortaya koymaktadır (BOA, A.{DVNSMHM.d..., 111/466).

Ancak denetim mekanizmalarının işlevi sadece cezalandırma ile sınırlı değildir. Bazı durumlarda, haksız ithamların da bertaraf edildiği gözlemlenmektedir. Örneğin, Yanya vilayetindeki yol mühendisleri hakkında halktan rüşvet aldıkları ve kamu projelerinde usulsüzlük yaptıkları iddialarının soruşturma sonucu asılsız olduğu belirlenmiştir. Bu belge, Osmanlı mali denetim sisteminin yalnızca suçluyu tespit etmeye değil, suçsuzluğu ispatlayarak bürokratik itibarın korunmasına da hizmet ettiğini göstermektedir (BOA, A.}MKT.MHM., 441/97).

Osmanlı mali sisteminde bu başarısızlığın önemli bir boyutu da yerel aktörlerin merkezi denetime karşı gösterdiği dirençtir. 1896 yılında Rumeli vilayetlerine gönderilen Mülkiye Müfettişi Ali Rıza Bey ile Manastır Valisi Rıza Paşa arasında yaşanan yetki çatışması ve benzer şekilde Üsküp Valisi Hasan Paşa ile müfettiş İsmail Hakkı Bey arasında ortaya çıkan gerginlikler, taşrada müfettişlerin işlevselliğini sekteye uğratan örneklerdir. Bu tür olaylar, mali denetimin yalnızca kurumsal yapı ile değil, siyasal meşruiyet ve yerel işbirliği ile desteklenmesi gerektiğini açıkça ortaya koymuştur (Sarı & Yavuz, 2023:1066–1070). Osmanlı Arşivinde A.MKT.DV., 11/61 numaralı belge ise Yahyalı Kazası Müdürü hakkında rüşvet ve yolsuzluk iddialarının Konya Valiliği'ne sorulması üzerinden, bu gerilimin mahalli düzeydeki izlerini belgelemektedir.

Merkezi denetim girişimleri, taşradaki kurumsal boşluk ve yerel çıkar ilişkileri nedeniyle uzun vadede etkili olamamıştır. Özellikle muhassıllık sisteminin 1840 sonrası başarısızlığa uğraması, Osmanlı merkezinin taşra maliyesi üzerindeki denetimini sürdüremediğini göstermiştir. Her ne kadar Maliye Teftiş Heyeti ve Divan-ı Muhasebat gibi kurumlar aracılığıyla denetim faaliyetleri yürütülmeye çalışılmış olsa da, mültezimlerin yerel nüfuzu, hesap karışıklıkları ve uygulamada yaşanan direnç, bu süreci etkisizleştirmiştir. Alınan idari tedbirlere karşın, taşrada rüşvet ve yolsuzluğun önlenememesi ve tahsilat sisteminin iyileştirilememesi, denetim mekanizmasının zayıflığını ortaya koymuştur (Akkuş, 2018:121–126). Osmanlı Arşivinde DH.MKT., 78/5 numaralı belge, Araç Kazası Kaymakamı Ali Haydar'ın rüşvet ve görevini kötüye kullanma suçlamaları üzerine soruşturma açıldığını göstermesi açısından bu başarısızlıkların belgelenmiş halidir.

Son olarak, Divan-ı Muhasebat'ın kuruluş amacı doğrultusunda kamu harcamalarının doğruluğunu sağlamak ve yolsuzluğu önlemek gibi önemli görevleri bulunmasına karşın, teknik raporların yaptırıma dönüşmemesi, taşra denetiminin zayıflığı ve siyasal müdahalelerin gölgesi altında etkinliği sınırlı kalmıştır. Bu durum, Osmanlı'da mali denetim sisteminin kurumsallaşmış görünümüne rağmen, işlevsellik bakımından yeterince güçlü bir yapı oluşturmadağını göstermektedir (Parlak & Parlak, 2012:34–36).

4. Yolsuzluk ve Rüşvetin Ekonomik ve Kurumsal Sonuçları

Yolsuzluk ve rüşvet, kamu kaynaklarının etkin tahsisini engelleyerek ekonomik verimliliği azaltmakta, kamu harcamalarını artırmakta ve gelir dağılımında adaletsizliğe yol açmaktadır. Bu tür uygulamalar, yalnızca mali sonuçlar doğurmakla kalmamakta, aynı zamanda kurumsal işleyişi de derinden sarsmaktadır. Karar alma süreçlerinin kişisel çıkarlara göre şekillenmesine neden olan yolsuzluk, yönetim kapasitesini zayıflatmakta ve toplumsal güveni aşındırmaktadır. Liyakat ilkesini devre dışı bırakarak kurumsal ahlakın zedelenmesine yol açan bu durum, demokratik kurumların meşruiyetini de tehdit eder hâle gelmiştir (Çoban, 1999:186–192).

Yolsuzluk, kamu görevlilerinin bireysel çıkar uğruna görevlerini kötüye kullanmalarıyla başlayarak, zamanla sistem içinde kurumsallaşan bir yozlaşmaya dönüşmektedir. Bu bireysel etik dışı davranışların süreklilik kazanması, kurumların kendi asli işlevlerinden uzaklaşıp kişisel menfaatlerin aracı hâline gelmesine yol açmaktadır. Böyle bir yapısal bozulma, yalnızca yönetimi değil, aynı zamanda kamuya duyulan güveni de sarsmakta ve nihayetinde ekonomik kalkınmayı baltalamaktadır (Onur, 2021:135).

Bu olumsuz etkiler, özellikle yerel yönetimler düzeyinde daha belirgin hâle gelmektedir. Belediyelerde sıkça karşılaşılan yolsuzluk ve rüşvet vakaları, hizmetlerin adil ve etkin bir biçimde sunulmasını engellemekte; kamu kaynaklarının kişisel ya da siyasal çıkarlar doğrultusunda kullanılmasıyla etik kültürü zayıflatmaktadır. Bu tür uygulamalar, kamu hizmetlerinin kalitesinde düşüşe, kamu harcamalarında verimsizlik ve kaynak israfına neden olmakta; profesyonellikten uzak, siyasallaşmış ve güvenilir bir kamu yönetimi yapısının oluşmasına zemin hazırlamaktadır (Zeren & Bilken, 2021:36–37).

Yolsuzluk aynı zamanda doğrudan yabancı sermaye yatırımları üzerinde de caydırıcı bir etkiye sahiptir. Rüşvetin yatırımcılar açısından ek bir maliyet unsuru oluşturması, bürokratik süreçlerin karmaşıklaşması, mülkiyet haklarının korunmasında şeffaflığın azalması ve altyapı ile kamu hizmetlerinin kalitesindeki düşüş gibi unsurlar, yatırım ortamını güvensiz ve öngörülemez hâle getirmektedir. Ayrıca, yerel firmalara tanınan ayrıcalıklı uygulamalar, adil rekabeti zedeleyerek yabancı yatırımcılar açısından ciddi bir dezavantaj oluşturmaktadır (Şenol & Erer, 2020:125). Bu bağlamda, yolsuzluk ve rüşvet yalnızca bireysel ya da dönemsel bir sapma değil; ekonomik kaynakların verimsiz kullanımından kurumsal yozlaşmaya, toplumsal güven krizinden demokratik meşruiyetin aşınmasına kadar çok boyutlu ve kalıcı etkiler doğuran yapısal bir sorundur. Osmanlı'dan günümüze uzanan tarihsel örnekler, denetim zafiyetlerinin ve etik dışı yönetim pratiklerinin zamanla nasıl bir kurumsal kırılganlığa dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Bu nedenle yolsuzlukla mücadele yalnızca hukuki ve idari bir süreç değil; aynı zamanda ahlaki, kültürel ve kurumsal bir yeniden inşa süreci olarak ele alınmalı, kamu yönetiminin her düzeyinde şeffaflık, hesap verebilirlik ve etik ilkeler esas alınarak güçlendirilmelidir.

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı'daki mali yolsuzluğun tarihsel örnekleri üzerinden, modern kamu yönetimi ve mali disiplin tartışmalarına tarihsel bir derinlik kazandırmakta; kurumsal zafiyetin ve etik dışı uygulamaların, mali sistemleri ve kamu güvenini nasıl aşındırabileceğine dair kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Dolayısıyla, sadece tarihsel bir değerlendirme değil, aynı zamanda günümüz kamu yönetimi literatürü için de kuramsal ve eleştirel bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışma, Osmanlı mali sisteminin kurumsal yapısında Tanzimat ve II. Abdülhamid dönemleri boyunca derinleşen rüşvet ve yolsuzluk olgusunu tarihsel ve yapısal bir çerçevede analiz etmiştir.

Osmanlı'nın klasik merkezîyetçi mali yapısı, zaman içinde artan idari karmaşıklık, denetim zafiyetleri ve taşradaki uygulama bozuklukları nedeniyle işlevselliğini yitirmiştir. Özellikle altyapı yatırımları, imtiyaz rejimi ve taşra maliyesi gibi alanlarda yoğunlaşan yolsuzluk vakaları, yalnızca mali disiplini zayıflatmakla kalmamış; aynı zamanda kamu yönetiminde meşruiyet sorunlarını da beraberinde getirmiştir.

Tanzimat reformları ve sonrasında kurulan kurumlar, Divan-ı Muhasebat, Maliye Teftiş Heyeti ve Mülkiye Müfettişlikleri gibi yapılar aracılığıyla yolsuzlukla mücadeleyi amaçlamış; ancak bu kurumlar taşrada karşılaştıkları direnç, siyasi müdahaleler ve kurumsal özerklik yetersizlikleri nedeniyle etkili bir denetim sistemi oluşturmakta başarısız olmuştur. Bu çalışmada elde edilen bulgular, yolsuzluğun bireysel ahlaki zafiyetlerden ziyade, denetimsizliğin ve kurumsal yapının kırılganlığının bir sonucu olarak sistemik boyut kazandığını göstermektedir. Bu bağlamda Osmanlı deneyimi, günümüzde de geçerliliğini koruyan temel bir gerçeği işaret etmektedir: Etkin ve hesap verebilir bir kamu maliyesi için yalnızca idari düzenlemeler değil, aynı zamanda kurumsal özerklik, şeffaflık ve hukuki denetim mekanizmalarının da kalıcı biçimde inşa edilmesi zorunludur.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)
- Bab-ı Asafî, Mühimme Evrakı (A.DVNSMHH. d.), 111/466.
- Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi (DH.MKT), 78/5.
- Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Evrakı (A.MKT.MHH), 441/97, .
- Sadaret Mektubî Kalemi Umum Vilayat Evrakı (A.MKT.UM), 12/46, 14/82.
- Zabtiye Nezareti Evrakı (ZB), 7/16.

Araştırma ve İnceleme Eserler

- Akça, G., & Hülür, H. (2006). Osmanlı hukukunun temelleri ve Tanzimat dönemindeki hukuksal yeniliklerin sosyo-politik dinamikleri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (19), 295-321.
- Akçakaya, U. (2022). Bir Karış Fazla Şimendifer: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Demiryolu Politikasının Değişimi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tarih Dergisi*, 5(1), 29-61.
- Akdağ, M. (1979). *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*. C. 1 (3. Baskı). Ankara: Tekin Yayınevi.
- Akkuş, Y. (2018). Modern Dönem Osmanlı Maliyesine Analitik Bir Bakış. *İstanbul İktisat Dergisi*, 68(1), 113-160.
- Aslantürk, A. Y. (2018). Tanzimat sonrası Osmanlı Şehirlerinde taşrada yerel hizmetlerin yeniden örgütlenmesi. *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10(4), 141-150.
- Avcı, Y. (2016). Tanzimat Döneminde Osmanlı Belediyeciliği Üzerine Karşılaştırmalı Analizler. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(24), 167-180.
- Batmaz, E. (1996). İltizam sisteminin XVIII. yüzyıldaki boyutları, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 18(29), 39-50.
- Bilge, S. M. (2012). Bir toplumsal sınıf imtiyazı olarak Osmanlı Devleti'nde vergi muafiyeti, *Düşünen Siyaset Dergisi*, 28.
- Buluş, A. (2010). Vergi toplamının özerkleştirilmesinin vergi toplamının etkinliğine katkısı: İltizam sistemi ile bir mukayese. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (19), 81-120.
- Bülbül, Y. (1999). Klasik dönem Osmanlı muhasebe sistemi. *Divan, Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, (6), 151-182.
- Cezar, Y. (1986). *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. yy'dan Tanzimat'a Mali Tarih)*. İstanbul: Alan Yayıncılık.

- Çetin, E., & Yılmaz, B. (2019). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bartın'da Belediye Teşkilatının Kuruluşu Ve Karşılaşılan Yönetimsel Sorunlar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(20), 35-59. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.664167>
- Çoban, H. (2023). Âyan Ailesi Tavashızadeler ve Sultan II. Abdülhamid Döneminde Denizli'de Yerel Yöneticilerin Yolsuzlukları. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (75), 460-474. <https://doi.org/10.51290/dpusbe.1208565>
- Çoban, O. (1999). Bir siyasal yozlaşma türü olarak rüşvet ve ekonomik etkileri. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 13(1).
- Demir, Z. (2021). İttihat ve Terakki Dönemi İktisat Politikası Tartışmaları. *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 7(1), 180-220.
- Demirel, F. (2002). Osmanlı Devleti'nde Tuz Gelirlerinin Düyyûn-ı Umûmiye'ye Devredilmesinden Sonra Tuz Kaçakçılığı. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, (1), 147-157.
- Demirkol, G., & Polatçı Demirkol, T. (2024). Osmanlı Devleti'nde İlk Banka Yolsuzluğu: Simonoviç Davası (1873-1875). *Belleten*, 88(312), 477-511. <https://doi.org/10.37879/belleten.2024.477>.
- Durhan, İ. (2008). Tanzimat Döneminde Osmanlı Yargı Teşkilâtındaki Gelişmeler. *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12(3-4), 55-111.
- Ercan, Y. (1991). Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslimlerin ödedikleri vergiler ve bu vergilerin doğurduğu sosyal sonuçlar, *Belleten*, 55(213), 371-392.
- Eroğlu, O. (2010). Osmanlı Devleti'nin Son Dönemlerinden Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kamu Maliyesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12, 57-89.
- Genç, M. (2000). İltizam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. 154-158
- Giray, F. (2001). *Maliye tarihi*. Bursa: Ezgi yayınları.
- Günelan, R. (2005). XVI. yüzyılda Bab-ı Defteri Teşkilatı ve maliye ahkam defterleri (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güran, T.(2014). *19. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi Üzerine Araştırmalar*, 1. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İlksen, H. (2023). II. Abdülhamid Dönemi Memur Yolsuzlukları (1876-1908). *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi*, 6(9), 4-41.
- İnalçık, H. (2000). *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 1, İstanbul: Eren Yayınları.
- Karal, E. Z. (1995). *Osmanlı Tarihi*, Cilt VIII. Ankara: TTK Yayınları.

- Kaya, P. H. (2021). Tanzimat Reformunun Osmanlı Devleti'nin İdari Ve Mali Yapısına Etkisi: Muhassıllık Teşkilatı Örneği. *Sayıştay Dergisi*, (120), 115-132.
- Kazıcı, Z. (2005). *Osmanlı'da vergi sistemi*. İstanbul: Bilge Yayınları.
- Kırlı, C. (2006). Yolsuzluğun İcadı: 1840 Ceza Kanunu, İktidar ve Bürokrasi. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 4, 45-119.
- Kış, S., & Türkmen, B. C. (2023). Divan-ı Muhasebat Denetimlerinde Osmanlı Maliyesindeki Usulsüzlükler (1882-1886). *Toplum Ekonomi ve Yönetim Dergisi*, 4(2), 255-283.
- Kış, S. (2012). Divan-I Muhasebatın Tesis Süreci Ve İlişkileri Hakkında Bazı Tespitler. *Sayıştay Dergisi* (87), 39-60.
- Kütükoğlu, M.S. (1994). "Defterdar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. 94-96.
- Nakiboğlu, A. (2019). İstanbul Vilayetinin 1333 (1917) Yılı Bütçesi. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, (9), 39-106.
- Nebioğlu, O. (1986). *Bir İmparatorluğun Çöküşü ve Kapitülasyonlar*, Ankara: Türkiye İş Bankası.
- Onur, S. (2021). Kurumsal Ahlaki Çöküntü: Yozlaşma Ve Yolsuzluk Üzerine Teorik Bir İnceleme. *Kırklareli Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10(1), 133-168.
- Ortaylı, İ. (2008). *Türkiye teşkilat ve idare tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Ortaylı, İ. (1987). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 2. Basım, İstanbul: Hil Yayınları.
- Ökmen, M., & Yılmaz, A. (2009). Klasik Dönemden Tanzimat'a Osmanlı Kenti ve Yerel Yönetimler. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (23).
- Özcan, K. (2006). Tanzimat'ın kent reformları: Türk imar sisteminin kuruluş sürecinde erken planlama deneyimleri (1839-1908). *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 7(2), 149-180.
- Özgül, İ. (2019). 1742-1754 Yıllarında Vergi Tahsilatındaki Usulsüzlüklere Dair Bazı Tespit, Teşhis ve Tahliller: *Diyarbakır Vilayeti Örneği*. *İnsan ve İnsan*, 6(21), 673-690.
- Pamuk, Ş. (2007). *Osmanlı- Türkiye İktisadi Tarihi 1500- 1914*, 4. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parlak, M., & Parlak, Z. (2012). Osmanlı Mali Sistemi Ve Divan-I Muhasebata Giden Yol. *Sayıştay Dergisi*(87), 19-38.
- Sarı, M., & Yavuz, F. (2023). Rumeli Vilayetlerinde Mülkiye Müfettişliği (1896-1902). *Belleten*, 87(310), 1059-1082.
- Satıcı, E. (2008). Tanzimat Dönemi Bursa Eyaletinde İç Güvenliğin Sağlanmasına Yönelik Önlem ve Çabalar (1839-1867). *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 24(24), 175-203.

- Şenol, Z., & Erer, E. (2020). Yabancı Sermaye Yatırımlarını Etkileyen Kurumsal Faktörler: Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkeler Örneği. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (64), 123-142.
- Tabakoğlu, A. (1994). *İktisat tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tabakoğlu, A., & Taşdirek, O. Ç. (2015). Osmanlıda Mâlî Denetimin Kurumsal Gelişimi - Maliye Teftiş Heyetinin Kuruluşu. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 13(2), 91-113. <https://doi.org/10.11611/Jmer621>.
- Tekin, A. S. (2019). Klasik dönem Osmanlı Devleti iktisadi ve içtimai düzenninde vergi sistemi. *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 52-71.
- Uçar, M., & Karakaya, A. (2014). Yönetmel reformlar perspektifinden Türkiye’de yönetimin gelişimi üzerine bir inceleme. *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(2), 152-169.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1988). *Osmanlı Devleti’nin merkez ve bahriye teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ünal, M.A. (2007). *Osmanlı müesseseleri tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Yaşar, R. Ş. (2016). Osmanlı İmparatorluğu’nda Çift Taraflı Kayıt Yöntemine Geçişin Sebepleri ve Sonuçları: Kapitalizme Doğru İlk Adımlar. *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 8(1).
- Yazıcı, K., Oktay, S., Akbaş, H. E., Bozkurt, S. (2020). Fabrika-i Hümayunların Yönetim, Muhasebe ve Denetim Uygulamaları. *Accounting and Financial History Research Journal* (19), 41-58.
- Yurtseven, Y. (2002). Klasik dönem Osmanlı maliye teşkilatı ve sistemi. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 10(3-4), 109-121.
- Zeren, H. E., & Bilken, M. (2021). Türkiye’deki Belediyelerde Etik Dışı Davranışlara İlişkin Literatür Taraması. *Tarsus Üniversitesi Uygulamalı Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1(2), 31-54.

Altaylardan Anadolu'ya Ağaç Kültü Etkileşimi

Yunus Emre Tansü¹

Filiz Sofuoğlu Babayev²

Özet

İnsanlık tarihi boyunca gerek farklı antik toplumlar da gerek ise erken dönem Türkistan'ı ve çevresinde ağaç hem kültürel hem de dini anlam taşıyan önemli bir öge haline gelmiştir. Bu toplumlar da ağaçlar yaşamın simgesi olarak kabul edilmekte olup bereket, koruma ve ölümsüzlük gibi kavramlar ile ilişkilendirilmektedir. Bu kült Altaylar da dahil olmak üzere değil diğer antik Orta Asya halkları tarafından da benzer şekilde benimsenmiştir. Ağaçların kutsal sayılması toplumsal yapıları ve inanç sistemlerini şekillendiren önemli bir öge olmuştur. Ağaçlar, Türk halklarının yaşamında kutsal bir yer tutmuş özellikle konar göçer toplumlar da doğayla iç içe yaşamının bir sonucu olarak ağaçlara tapınma, onları koruma ve onlarla ritüel ilişkiler geliştirme anlayışını yaygınlaştırmıştır. İnsanlar ağaçlar da atalarının ruhlarının olduğuna ve onları koruduğuna inanırlardı. Ayrıca bazı ağaç türleri de tanrıların sembolü olarak kabul edilmiş olup özellikle de büyük ve yaşlı ağaçlar doğanın ruhsal koruyucuları olarak görülerek üzerlerin de ritüeller gerçekleştirilmiştir. Bu ritüel sistemleri Şamanist öğretilerle yakından ilişkili olarak ağaçlar, insanlar ve doğayı birbirine bağlayan bir köprü görevi görmüştür. Altaylardaki ağaç kültü antik uygarlıkların doğa ve kutsal varlıklar ile olan ilişkilerinin bir yansıması olarak farklı coğrafyalarda benzer geleneklerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Anadolu coğrafyası da bu etkiyi bünyesinde tutan en önemli örneklerdendir. Anadolu, tarihsel olarak birçok farklı kültürün etkileşimde bulunduğu bir bölgedir. Bu etkileşimler ağaç kültü üzerinde de derin izler bırakmıştır. Anadolu'daki halklar, bazı ağaçları kutsal kabul etmiş onları doğanın ve yaşamın simgesi olarak görmüşlerdir. Altaylardaki ağaç kültü öğeleri Anadolu'nun yerel inanç sistemleriyle birleşerek yeni bir kültürel harman oluşturmuştur. Ağaçların kutsallığına dair inançlar

1 Doç. Dr. Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ytansu@gmail.com
ORCID 0000-0002-6183-5302.

2 Doktora öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih ABD
sofuoglufliz@gmail.com. ORCID ID 0000-0001-5561-4323.

Anadolu halklarının gelenekleriyle i içe geçmiş ve yerel mitolojilerdeki ağaç figürleriyle paralellikler göstermiştir. Bu alışma da Altaylar'dan Anadolu'ya kadar uzanan kadim ağaç kültünün tarihsel, kültürel ve dini bağlamda nasıl şekillendiği incelenmeye çalışılmıştır.

Giriş

Ağaç, Dünyanın varoluşundan bu yana insanlığa hizmet edip insanların nefes alıp vermesine oksijeni ile katkıda bulunan önemli bir bitkidir. İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana bu bitki sadece bitki görevi ile kalmayarak insanoğlunun inancına, kutsalına dokunarak ruh dünyasının arınmasına da sağlamıştır. Dünya üzerinde bulunan pek çok farklı millette ağaç kutsal olarak kabul edilmektedir. Yaygın ağaç mitine en güzel örnek ise Emel Esin'in aktardığı “u'ların³ atası ve yer tanrısı Hou chi'nin mezarının bir ağacın dibinde bulunması ve bu ağacın dünyanın merkezini belirlediğine ve hükümdarlarının bu ağaçtan göge çıktığı sanılması efsanedir.⁴ Süphesiz ağaç kültü Türkler de önemli bir yer tutmaktadır. Bugün halen eski Türk inanç geleneklerini yaşatan Türklerin yaratılış teorisine göre; *“Tanrı, insanoğlunun atası olarak Tengri Kayra veya Bay Ulgen'i yaratmış ve onun aracılığıyla da yeryüzünü yaratmıştır. Kişinin kendisiyle uğraşa girmesi üzerine kişiye Erlik vererek, ışık diyarından yeraltına atmış ve yerden dokuz dallı bir ağaç büyüterek, her dalında bir cins insan türetmiştir.”*⁵ İnsanlığın yaratılış  zerine Türk düşünce sistemine göre; “Tanrı, yer yüzündeki dokuz insan cinsini dokuz dallı bir ağacın gölgesinde yaşatmıştır.  nce yerden dokuz dallı ağacı yükseltmiş, sonra ise her dalın altında bu günkü insanlığın ilk atalarını yaratarak, bu dokuz insanın ağaç gölgesinde yaşamasını sağlamıştır. Oğuz Han'ın Gök, Dağ, Deniz isimli oğullarını doğuran kadın, g l ortasındaki mukaddes bir ağacın kovuğundan yaratılmıştır. Oğuz orduları Batı'ya doğru ilerlerken İtil suyunu ağacın üzerinde geçtikleri  ret kağan'ın ordusunu yenerek ellerine düşen ganimetleri ağaçtan yaptıkları kağnılarla taşıdıkları anlatılmaktadır. Bu efsanenin İslamiyetle yenilenen versiyonunda ise yavrusunu ağaç kovuğunda doğuran kadının bu oğluna Kıpçak adı verildiğidir. Rivayete göre Türkler, Kıpçak yani oyuk ağaç adlı bu çocuğun kuşağından geldiğine inanmaktaydılar. Göktürk'ler ise Ergenekon'daki demirden eritmişler içinde 400 yıl kaldıkları yurdun meyveli ağaçlarını hatıra olarak destanlarına anlatmaya devam etmişlerdir. Uygur destanına göre de Uygur hükümdarı

3 Çin tarihinde M  256 yılına kadar hüküm süren kraliyet hanedanı. Çin tarihindeki Zhou Hanedanı, diğer tüm hanedanlardan daha uzun süre hüküm sürmüştür.

4 Esin Emel, *Türk Kozmolojisine Giriş*, Kabalcı Yayınevi, 1979. s.160.

5 Gömeç Saadetin, “Eski Türk İnancı  zerine Bir  zet”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2003, C.22, S.33 79–104. s.83

Bugu Han, Tula ve Selenge ırmakları arasındaki ilahi ağacın kovuğunda dört kardeşi ile birlikte doğmuştur.⁶ Bu bilgiden de anlaşılacağı üzere ağaç Türkler için önemi yaratılış efsanesine konu olacak kadar mühimdir. Ağacın önemine bir başka örnek ise Yakut Türklerinin inanışın da Şamanları yeryüzüne bir kartal getirmesi hikayesidir. Rivayete göre; “*Şaman olacak çocuğun rubu daha o doğmadan bir kartal tarafından yenir daha sonra kartal güneşli bir günde yeşil bir çayırda bir çam, gürgen ve kayın ağacının bulunduğu yerdeki bir ağacın üzerine yumurtlar bir süre sonra yumurtadan çıkan çocuk ağacın altındaki beşiğe düşer ve orada büyümüş. Yakut Türk halk inançlarına göre en büyük rubu kartal taşır. Şaman göğe yükselirken dünya ağacını kullanırlar bu ağaçta kuşlar ve tepesinde kartal vardır.*”⁷ Ağaç motifi yaratılış efsanelerinden birisi de Oğuz kağan destanında işlenmektedir. Oğuz kağan hem gökten inen göğün kızı hem de yerdeki bir ağaçtan çıkan yerin kızı evlenerek neslini türetmiştir.⁸ Türklerin en yaygın kültlerden olan ağaç kültürünü To-balar da kayın dikmek olarak görüldüğü ve To-baların kurban kestikten sonra kayın ağaçları dikip bu dikimden sonra kayın ormanını oluşturdukları bilinmektedir. Türk tarihinin mitlerinden başlayarak bugün halen Türklerin yayıldığı geniş kuşağı içine coğrafyalar boyunca ağacı kutsal bir varlık olarak görülme inancı devam etmektedir.⁹

Türk Mitlerindeki Kutsal Ağaçlar

Türk kültüründe ağaç, Axis Mundi¹⁰ ve hayat kaynağı olarak iki önemli rol üstlenmektedir. Eski Türkler Tengri adını gözlerine ulu bir ağaç gibi gören her şeye takmaktaydılar. Ulu ağaç daha sonra ki dönemlerde Türkistan’da yalnız ağaç, kurumuş ağaç ve yaşlı ağaç gibi bir dizi ağaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Çin kaynakları, Kırgızlardaki ağaç ve su kültürüne dikkat çekmektedirler. Kaynaklarda, T’u-kü’lerin kökenini dair aktarılan, On eşinden çok sayıda çocuğu bulunana birinci T’u-kü kralının ölümünün ardından oğulları ulu ağacın etrafında toplanarak ağaç yanında yapılacak olan en yükseğe atlama yarışında kim başarılı olursa onun kral

-
- 6 Banarlı Nihad Sami, “Resimli Türk Edebiyatı Tarihi”, Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar, Devlet Kitapları, *Milli Eğitim Basımevi*, İstanbul, 1983. s.31.
 - 7 Kalafat Yaşar, İ. M. V. Noyan Güven, “Altay Türk Halk İnançlarından Anadolu’ya Dair Bazı Tespitler”, *Arış*, VI /2011, 60-75. s.65
 - 8 Korkmaz Zeynep, “Eski Türklerdeki Ağaç Kültürünün İslami Devirlerdeki Devamı”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Belleten* 2003, I, Ankara, 2006. s.101.
 - 9 Eröz Mehmet, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1992. s.103-104.
 - 10 Yer’in eksenî veya axis mundi, dinlerde ve mitolojilerde yer ile cennet ve cehennem gibi ya da Tanrı/tanrıların ikamet ettiği yer arasındaki ilişkinin sağlandığına inanılan yer. Daha yüksek ve daha alçak alemler arasındaki seyahatler ve iletişim bu nokta üzerinden sağlanır.

olacağı şeklinde karar aldıklarına dair rivayet aktarılmaktadır. Uygurlarında kurban verirken etrafında dolandıkları ağaç, bu kültü güzel bir örnektir. Gerdizi ise değişik hayvanlarla bağlantılı olarak ağaçtan söz etmektedir. En ünlü ağaç efsanesi ise oğuz kağan destanına bakıldığında yaşıam ağacı teması ile dikkat çekmektedir. Efsaneye göre, Oğuz gölün ortasındaki bir ağacın kovuğunda bir kız görür. Bu kızla evlenen Oğuz'un üç oğlu olur. Ağacın bu kovuğu Uygur destanlarında geçen dala benzemektedir. Rivayete göre, ağacın üzerinde oluşıan dal dokuz ay dokuz gün sonra yarıılır ve beş çocuk dünyaya gelir. Bu çocuklardan en küçüğünün adının Buku olduğu bilinmektedir. Bu anlatıda Ağaca düşen bir ışığın devreye girmesi ile gök ile bağlantı sağlanmışır. Türk ve daha sonrasında Moğol efsanelerinde aynı ışık çadırın ortasındaki duman deliğinden içeri yansımaktadır. Ağaç kovuğu efsanesini Raşıdad Din Fadallah ve Abu'l-Gazi Bahadır Han'ın Kıpçakların kökeni üzerine yazdıkları eserlerde görölmektedir. Rivayete göre hamile bir kadın doğum yapmak üzereyken bir ağacın kovuğuna gelir ve buarda dünyaya getirdiği bebek ağacın oğlu olarak kabul edilir.¹¹ Altın ışık temasının ağaç efsanelerinde önemli bir yeri vardır. Dokuz oğuzların Böğü Tigin menkıbesin de altın ışığın bir kayın ağacı ve fıstık çamı üzerine düşerek fıstık çamının gebe kalmasına sebep olarak fıstık çamının beş kahraman doğurmasına sebep olmuştur.¹² Bahsedilen bu rivayetlerden ağacın Türk kültüründe insanın yaratılışıda yüklenen önemini net göstermektedir. Türk Kültürünün de kutsal kabul edilen ağaçlar Ardıç ağacı, Elma ağacı, Kavak ağacı, Çam ağacı, Kayın ağacı (Huş ağacı), Dut ağacı¹³, Çınar, Servi (Selvi), Meşe, Söğüt şeklinde sıralandırılmaktadır.¹⁴ Gök Tanrı'nın adlarının işareti olan ve Tanrı kutunu taşıyan bu ağaçlar, yetiştikleri dağ zirvelerini ve çevresini kutsallaştırmaktadırlar. Türk geleneğin de bu tür kutsal kabul edilen ağaçların hanelere yakın yerlere dikilmeleri iyi karşılanmamış, ayak altında, kirli yerlerde bulunmaları doğalarına aykırı görölmüştür. Eğer bu kurallar bozulursa kişilerin mutlaka cezalandırılacağına inanmaktaydılar. Yaşıam ağacının ve Tanrının temsili olan ağaçlar; bay terek, bay kayın, aal luuk mas, aal kuduk mar, ulu ağaç, kaba ağaç, baş ağaç, han ağaç, kam ağaç, cafi gız terek, yalnız ağaç gibi genel adlarla anılarak semavi ağaç sayılmaktaydılar. Semavi ağaçlar, insanlara gerçek şekilleriyle görünmezler. Onların varlığı, dünyanın bekasının teminatıdır. İnsan da semavi ağaca benzetilir. Halk

11 Roux Jaun Paul, *Türk Mitolojisi*, (Çev. Musa Yaşar Sağlam), Bilge Su Yayınları, Ankara, 2012. s.25-26

12 Gökalp Ziya, *Türk Medeniyet Tarihi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2019.s.255.

13 Altay dili sözlüğünde ise dut ağacı, "Ağaç Cestek" şeklinde anılmaktadır. Detay için bkz, Gürsoy Ülkü, "Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61/ 2012. 43-54. s.49.

14 Ögel Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, Cilt II, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014. s.601-610.

inancına göre kemik ve ağaç, kut sembolüdür ve birlikte dünyayı ayakta tutmaktadır. Evi, haneyi temsil eden ağaçlar bolluğun sembolü mutluluk veren ağaçlardır. Çınar, söğüt, ıhlamur, ekşi nar, iğlek, dut ve turunç evin ağaçlarındandır. İğde ve dikenli ağaçlar ise şeytani ruhları kovmak amacıyla evin bahçesine dikilmektedir. Türklerin kutsal olarak kabul ettikleri ağaçların genel özelliğinin meyvesiz, ulu, açık renkli, gölgeli ve kaba olması dikkat çekicidir. Kutsal kabul ettikleri alıç, muşmula, turunç, iğlek, dut, çöğür, ahlat, karaağaç, dağdağan, sığla, menengiç, orman elması gibi meyveli ağaçlar ise, dölleyici ağaçlar olarak görülmektedir.¹⁵

Altaylılar da Ağaç kültü

Altaylılar, Sibiryâ'nın Türkçe konuşan diğer halkları gibi dağlar, nehirler, göller, şifalı sular, ağaçlar gibi doğadaki nesnelerin ruhu olduklarına dair fikirleri bulunmaktaydı. Altaylılar bu ruhların gazabından kaçınmak ve onların beğenisini kazanmak için birtakım ritüeller gerçekleştirirlerdi. Örneğin, bir dağ geçidinden güvenle geçmek için bu geçidin ruh sahibine adaklar sunulurdu. Beyaz kurban kurdeleleri (kyira / jalama), bir atın yelesinden veya kuyruğundan alınan saç tutamları belirli ağaçlara bağlanarak (genellikle huş ağacı veya karaçam) adak da bulunurlardı. Yine şifalı bir pınar ziyareti sırasında dumanlı ardıçla tütsülenmiş ürünleri tedavi etmek amacı ile kullanmaktaydılar. Altaylılar, Tagil¹⁶ yapımını ibadetlerinden birkaç gün önce gerçekleştirirlerdi. Ritüeller sırasında ise geniş yassı bir taş yerleştirilip yiyeceklerin ruhlara ve tanrılara adak olarak sunak olarak yapılan Tagil'in altına konurdu. Eğer ritüel ormanda gerçekleşiyorsa iki ağaç arasına (karaçam veya huş ağaçları gibi) kurdele bağlayarak beyaz yün bir ip gerilirdi. Ağaçların yetişmediği yerlerde yere iki çubuk saplanır ve aralarına ip gerilerek kurban kurdeleleri bağlanırdı. Duaya katılanlar Tagile kalkmadan önce ellerini ve yüzlerini ardıçlı mübarek suyla yıkar ve ibadeti yapan lider onları kutsardı.¹⁷ Altay mitolojisine göre, yer yaratılmadan önce su varmış Kuday yani tanrı Ülgen yeri yaratmadan önce kendisi ile iletişim de olan kişiye emrederek denizin dibinden toprak çıkararak ilk insanları bir ağaç dalından meyve gibi

-
- 15 Ergun Pervin, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, "Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları", Ankara, 2004. s.196.
 - 16 Tagyl, Altay'ın yerli halkı tarafından takvim ritüelleri, halk bayramları sırasında ve özel önemli kutsal yerlerde düz taşlardan inşa edilen bir sunaktır. Altay Cumhuriyeti'nin somut olmayan kültürel miras nesneleri listesine dahil edilmiştir
 - 17 Ekeeva E.V., Belekova E.A. Kul'tovaya Atributika v Traditsionnom Mirovozzrenii Altaytsev-Mumsterstvo Obrazovaniya i Nauki Respubliki Altay Byudzhetnoye Nauchnoye Uchrezhdeniye Respubliki Altay «Nauchno-Isledovatel'skiy Institut Altaitskiy Im S.S. Surazakova», Gorno-Altaysk, 2018. 1-120. s.4-9.

türettiği aktarılmaktadır.¹⁸ Altay halkına göre her klanın, kökeninin izini sürdüğü kendine ait bir ağaç türü vardır. Huş ağacı¹⁹ ise Altay efsanelerine konu olmuş bir ağaç türüdür. Bilindiği kadarı ile bu ağaç aynı zamanda İskitlerin ve Kıpçakların da saygı duyduğu bir ağaç olmuştur. Altaylıların bu ağaca olan saygı efsanelerinde konu olmuştur. Altay halkının evrensel efsanesine göre, Altay'da klanların dahi oluşmadığı çok eski zamanlarda buralarda Chudlar²⁰ (çud) yaşıyordu. O zamanlar Altay bölgesinde bölgelerde tek bir huş ağacı bile bulunmamaktaymış. Bu benzeri görülmemiş ağaç ortaya çıkar çıkmaz Chudlar başlarının derde gireceğini bu ağacın onlara uğursuzluk getireceğini düşünmüşlerdir. Bu insanlar bu huş ağaçlarını kesip çukur kazarak bu çukurlara ağaçları dizmişlerdir. Bu yaptıkları işlem ile bu ağacın lanetinden kurtulabileceklerini düşünmüşlerdir. İlerleyen zaman da bulunan bu yapılar araştırmacılar tarafından kurgan veya konik yapılar olarak yorumlanmıştır. Altay bölgesinde de bu yapılara rastlanılmaktadır. Altaylılar Chudların kaçmasına neden olması sebebi ile huş ağacı kutsal sayılmaktadır. Hatta bu ağacı tuykele²¹ gibi çeşitli şaman ayin malzemelerinin yapımında kullanmışlardır. Altay haklarının yanı sıra Şor²² halkıda huş ağacını kutsal kabul etmektedir. Şorlarda insan doğumundan ölümüne kadar bir ağaca bağlıdır. Bir ailede bir çocuk doğduğunda, baba huş ağacından bir beşik hazırlardı. Ölülerini içinse oyulmuş sedir ağacı kullanırlardı. Ölülerini bir ağacın içine veya bir ağacın altına gömdükleri aktarılmaktadır. Şor düğün törenlerinde yeni evliler için üstü huş ağacı kabuğuyla kaplı huş dallarından bir kulübe yapıp, üç gün orada barındırarak sonrasında ormana götürüldü. Bir kız doğduğunda, genç bir huş ağacının tepesi beşiğin üstündeki köşedeki duvara çivilenirmiş. Bu ağaç düğün kulübesi ve dolayısıyla gelecekteki evliliğin sembolü olarak görülmekteydi. ²³ Huş ağacı sadece Altaylar daki

18 İnan Abdulkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015. s.14.

19 Huş (Betula), huşgiller (Betulaceae) familyasının Betula cinsinden ağaç veya ağaçcıklara verilen addır. Kabuğu Kuzey Avrasya ve Kuzey Amerika halklarınca kap kacak ya da kano yapımında kullanılır. 80-140 yıl arası yaşarlar. Divan-ı Lügat-ı Türk'te Orta Asya coğrafyasındaki Türklerin huş ağacına kayın ağacı dedikleri daha sonra iran ile artan münasebetler sonucunda kayın ve huş ağacı adının birlikte kullanıldığı aktarılmaktadır. Bkz: Tanrıverdi Fuat, "Huşların (Betula L.) Doğu Anadolu Bölgesinde Doğal Yayılış Alanları Ve Peyzaj Mimarisinde Kullanılış Olanakları Üzerinde Bir Araştırma", *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, C.8 S.1, 1977. s.85

20 Pro- Baltık , Fin Grubu halklarına verilen isim. Chud halklarının eski ve yetenekli madenciler olduklarına dair efsaneler bulunmaktadır. Mari halkının da Chudlar hakkında efsaneleri bulunmaktadır.

21 Ağaçtan yapılan şaman maskesi.

22 Şorlar (Şorca: шор-кижи, shor-kizhi) Rusya'nın Kemerovo Oblastı'nda (eski adıyla Şorya) yerli bir Türk etnik grubudur. 17. ve 18. yüzyılların bazı belgelerinde Kuznetskie Tatarları, Kondoma Tatarları ve Mras-Su Tatarları olarak da adlandırılmışlardır.

23 <https://nbra.ru/resursy/ekologiya/etnoekologiya/185-kult-dereva> 05.02.2024.

Abakan Türklerin de demir dağı üzerindeki Huş ağacı olarak bilinmektedir ve bu ağacın dal sayısının yedi olması gibi özellikleri ile dikkat çekmektedir.²⁴ Altay efsanesine göre, Eski insanlar Altay'da uzun süre boyunca yaşadıkları höyüklerini terk etmişlerdir. Bu halka Torgout²⁵ denilmekteydi. Fakat ilerleyen zamanlar da yeni bir ağaç ortaya çıkar ve Torgoutlar her şeyin değiştiğine ve yeni bir zamanın geldiğine inanıp kaybolurlar böylece bir yandan burada yeni bir ağacın ortaya çıkması, torgouts halkının sonu, diğer yandan karaçam olan başka bir halk totem ağacının ortaya çıkmasının başlangıcının zemini atılmıştır.²⁶ Ağaçtan şifa bulma inancı Başkurtlarda da görülmektedir. Başkurtlar yılan ısırmasında yaş ihlamur ağacının kabuğunu yılanın soktuğu bölgeye yere bağlarlar. Sonrasın da ise zehiri emerek çıkması sağlayıp eski bakır bir parayı yılanın ısırdığı yere koyarak özlü sözler söylendiği bilinmektedir.²⁷ Güney Sibirya Türklerinin geleneksel kültüründe ağaç gibi nesnelerin özel bir yeri vardır Sayan-Altay Türklerinin geleneksel dünya görüşünde ağaç kültürünün yansıması konusunda detaylı çalışmalar bulunmamaktadır. V.V. Radlov, G.N. Potanin, N.F. Katanov, VI. Verbitsky gibi bilim insanları tarafından kısaca değinilmiştir. Etnografyada konu parçalı olarak da ele alınmıştır. Altaylıların dini inançlarının incelenmesi çerçevesinde A.V. Anokhin, L.P. Potapov, S.A. Tokarev, N.P. Dyrenkova, A.G. Danilin, L.I. Sherstova, V. A. Muytueva, S.P. Tyukhteneva gibi isimler Altay halkının etnik tarihinin güncel sorunlarını analiz ederken, Altay tamgaları ve arkaik kabile kültürlerinin açıklamasının üzerinden Altay'ın farklı yaşam faaliyet alanlarında bitkileri kullanmalarına değinmişlerdir. Altay nüfusunun ritüel uygulamalarında belirli ağaçların kullanımını V.A. Kleshev, N.O. Tadysheva, E.V. Enchinov gibi folklorcular, sözlü halk sanatı üzerine yaptıkları araştırmaların bir parçası olarak, kahramanlık destanlarında, mitlerde ve efsanelerde ağaç sembollerine odaklanmışlardır. Hakas kültüründe ağaçlar aile ruhlarının koruyucusuydu: İnaniş'a göre; Ağaç insan ruhunun evidir. Herkesin kendi cinsine göre ağacı bulunmaktaydı. Altay kaynakları, kişinin kendi türünden ağacı kesmemesi gerektiğini, diğer ağaç türlerinin ise tüm ekonomik ihtiyaçlar için kullanıldığını vurgulanmaktadır. Tuvaların inançlarına göre kutsal ağaçların, ladin, köknar ve çam ile kutsal çalılar ardıç ve funda kesilmesi yasaktır. Ruhsuz kalmamak için kutsal bir

24 Ögel Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, Cilt II, s.612.

25 Torgoutlar, (Kalm. Torud, Mong. Torgoud) Oirat grubuna mensup Moğol halklarından (etnik grup) biridir. Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nde (kuzeybatı Çin'de), Kalmıkya'da (Rusya) ve batı Moğolistan'da Khovd Aimag'da yaşarlar.

26 Tadysheva N, "Sacred Triad Of Fire-Milk-Tree: Religious And Mythological Representations Of The Altai-Sayan Turks", *Journal Of History*. №2 (93). 2019. s.9

27 Dilek İbrahim, "Kült Kavramı ve Söz Kültü", *Biliş, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 95, 2020. s.72

ağacı kesmek mümkün değildir. Tuva efsanesi “Yaşayan Su ve Yaprak Dökmeyen Ağaçlar”, yaratıcı tanrı Burgan-başı'nın kutsal asası ile kötü bir ruh olan Ara-Khoo'yu keserek Ay'ı ve Güneş'i belinden yuttuğunu anlatılmaktadır. Altay halkı, bir ağaç ile ona saygı duyan klan arasında görünmez bir yaşam bağlantısı olduğuna inanıyorlardır. Yani saygı duyulan bir ağaç ölürse, bu türden bir kişi de ölmüş demektir. Yaşlı bir ağacın düşmesi yaşlı bir kişinin ölümünün habercisiydi ve genç bir ağacın ölümü gençlerin ölümüyle ilişkilendirildi. Hakaslarda yaşlı bir insanın ruhunun yaşlı bir ağaçta, bir gencin ruhunun da genç bir ağaçta saklandığı fikri vardır. Rüya da düşen bir ağaç görmek, belirli bir klanın üyelerinden birinin ölümü anlamına gelmekte olup eğer ağaç gençse, o zaman genç adam öleceği düşünülmektedir. Ağacın hayatla ve insanın kaderiyle bağlantısı, Altay halkının sözlü halk sanatında da izlenebilir. Böylece, kahramanlık efsanesi Maadai-Kara'da²⁸ atalardan kalma kutsal ağaç sonsuz kavak kahraman Baatyr'ın doğum yeri olan Altay ülkesinin büyüklüğü ve zenginliği tasviri aracılığıyla ortaya çıkarmaktadır. Arkeolojik buluntular, Altay'ın eski nüfusunun cenaze törenlerinde ahşap mutfak eşyalarının önemini göstermektedir. Ak-Alakha-III mezarlığının L numaralı höyüğündeki mezarda bulunan ahşap kupa, Pazırık'ın iyi bilinen ahşap mutfak eşyalarındandır. Bu kupa iki leopar şeklinde yapılmış sapıyla dikkat çekmektedir.²⁹ Sayan-Altay Türklerinin (Altay, Tuva ve Hakasya) bakış açılarındaki aynı hikayeler yakın bir kültürel miras çağının korunmasıyla sonuçlanan ortak bir antik tarihle açıklanmaktadır. Dünya görüşü evrenselleri insanların dünyayı aynı şekilde deneyimlemelerine, değerlendirmelerine ve kavramalarına olanak tanıyan doğal ve tarihsel deneyimleri tarafından belirlenir. Her etnik grubun kendine özgü dünya görüşünü ifade ederek kendi dünya imajını oluşturduğu geleneksel kültürün dönüşüm koşullarında da ayırt edici özellikler vardır. Ayrıca Altay'da Burhanizm'in³⁰ ortaya çıkışı ve yayılması, Altay dünyasının resmini

28 Maaday Kara, Güney Sibiry'a'da yaşayan Altay Türklerinin önemli kahramanlık destanlarından biridir. Binlerce yıllık yaşam mücadelesinin iki neslin, yani yaşlı baba ve yaşamı sürdürecektir olan oğlun yaşamına sığdırılarak anlatıldığı destanda odak noktası, ölüm korkusu ve ölümsüzlük arayışıdır

29 N.O. Tadysheva, “Otrazheniye Kul'ta Dereva V Traditsionnom Mirovozzrenii Tyurkov Sayano-Altaya”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, No.51, 2018. s.118-120.

30 Tuvallarda bu sözcük doğrudan Tanrı anlamında Moğollarda ise İyi Ruhları tanımlamakta kullanılır. Burkan olarak da söylenir. Daha sonraları Porhan (Porkan) biçimlerine de dönüşmüştür. Ayrıca Budizm ve Lamaizm dönemlerinde Buda'nın Türkçe karşılığı olarak yer alır. Buda, Budizmin kurucusudur. Türklerdeki ismi Burhan olarak geçer. Aslında varlıklı bir prens olduğu halde, hayatında ilk kez sarayın bahçesinden dışarıya çıkınca gerçeği aramaya başlamış ve kutlu bir ağacın altında düşünceye dalarak, orada erişmiştir. Daha sonra 1920'lerde Akyang (Ak Din) adı verilen bir dini hareketin adı da Burhancılık olarak ifade edilmiştir. Fakat Akyang'ın temeli Budacılıktan daha çok eski Şamanist gelenektir. Burada Burhan Beyaz adı ile koşan beyaz bir kişi görünümündedir. Sözcük (Bur/Burh) kökünden türemiştir. Bura

etkilemiştir. Huş ağacına hafif ağaç olarak özel bir tutum, cenaze ve anma törenlerinde ardıc kullanınının yasaklanması modern zamanlarda ağaç kültürünün temelinde arkaik animistik fikirlerin korunduğu sonucuna varılabilmektedir.³¹ Altay Halkı inançların da ağaçlar insanlar gibi canlı varlıklardır. Tıpkı insanlar gibi doğup büyüyüp ölürlerd. Bir kişi bir ağacın dalını kestğinde Altay inancına göre ağaç acı hissedip sızlanıp ağlayabilmekteydi. Ağaçlar insanların dilini anlayabiliyordu. İnsanlar gibi ağaçlar arasında güçlüler, zayıflar, gençler, yaşlılar gibi kategoriler bulunmaktaydı.³²

Anadolu da Ateş Kültünün Etkileşimi

Geleneksel Türk inancında orman ve ağaç, insan hayatında önemli bir etkiye sahip olan kutsal varlık olarak görülmektedir. Bilinen ilk Türk devleti olan Hun devrinden bu yana ağaç Türklerde kutsal olarak kabul edilmektedir. Emel Esin Hunların cenaze merasimlerinden bahsederken mezarın etrafında at ile yarışma ve ağaçlara ibadet gibi geleneklerin olduğuna dikkat çekmektedir.³³ Güney Sibiry ve Altay coğrafyasından başlayarak bugün içinde yaşadığımız Anadolu ya kadar ağaç inancı atalardan gelen bir gelenek olarak halen devam etmektedir. Türkler Orta Asya'dan Anadolu coğrafyasına göç ettikleri zaman özellikle Karadeniz, Ege ve Akdeniz bölgelerinde yeni bir yayılış alanı olan *Fagus orientalis* Lipsky ağaçları ile ilk kez karşılaşmışlardır. Bu ağacı daha önce bildikleri kayın (huş) ağacına benzetmişlerdir. Bu benzetmeden ötürü bu ağaçlara da kayın ağacı demişlerdir. Esasında ise Anadolu sahillerinde yetişen bu ağaç ile Türkistan coğrafyasın da yetişen kayın ağacı iki farklı ağaç cinsi olarak bilinmektedir. XIX. yy gelindiğinde iki ağaca da aynı isim verildiğini fark eden bilim insanları Türkistan da yetişen *Betula* cinsi kayın ağacını Huş ağacı olarak adlandırmaya başlamışlardır.³⁴

(geyik) vev Bur (iyi ruh) sözcükleriyle kökten gelir.[SUP][1][SUP] Geyik Moğollarda ve Türklerde kutlu sayılan bir hayvandır. Moğolcada aydınlanmışlık anlamını da içerir. Ak Yang içerisinde Ak Burhan, yaşlı, beyaz saçlı, ak sakallı, beyaz giyisili ve beyaz atlı bir adam olarak tarif edilir. Büyük bir ihtimalle moğolların mitolojisinde önemli bir rol oynayan yaşlı beyaz adam (Tsagan Ebugen) ve Türklerin mitolojisinde önemli bir rol oynayan Korkut Ata (Dede Korkut) ile de özdeşleştirilebilir. Ayrıca, Burhancılık (veya Ak Yang, Altayca: Ak Jang, batılı literatürde: Burhanizm) 1904 - 1930 yılları arasında Altay bölgesinde ortaya çıkmış olan, ve Rus emperyalizm'ine karşı, devrim özellikleri taşıyan dinsel ayaklanma.

- 31 Tadisheva Natalia O. S.S. Surazakov, "The Reflection Of The Tree Cult In The Traditional World Outlook Of The Turks Of The Sayan-Altai", *Scientific-Research Institute of Altaistics (Gorno-Altaysk, Russia)*, *Bulletin of Tomsk State University. Story*. 2018. Number 51. s.123.
- 32 L.V. Kypchakova "K Voprosu o Kul'te Derev'yev u Altaytsev", "Filosofiya, Etika, Religiovedeniye", *Sibirskiy Pedagogicheskii Zhurnal* 2006. 130-136 s.131-132.
- 33 Esin Emel, *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1978. s.57.
- 34 Tanrıverdi Fuat, "Huşların (Betula L.) Doğanadolu Bölgesinde Doğal Yayılış Alanları Ve

Ural ve Altaylardan başlayarak Türkistan da geniş bir coğrafyaya yayılan Huş ormanları Eski Türk boyları tarafından kutsal sayılmıştır. Bugün Anadolu coğrafyasında bu kutsiyet pek çok gelenekte yerini korumaktadır. Orta Asya'da huş olarak bilinen büyük ağaçların mukaddes türü Anadolu'da ak ağaç da denilen Batula alba türüdür.³⁵ Bütün Türk dünyasında bir diğer dikkat çeken durum ise ışıklı taygaların kutlu ata ruhu ile birlikte zikredilmesi olayıdır. Anadolu coğrafyasında aynı şekil de kutlu ağaç ve korular ata ruhlarıyla birlikte anılmakta olup iyeli ağaçlara ışıkların inip kalktığı ve buraları sahiplenilen dedelerin ışık halinde birbirlerini ziyarette gittikleri efsanelere sık sık konu olmuştur. Ser Çoban ve Karadağ'daki Çam efsanelerinde aktarıldığına göre sedir, kayın, çam ve ardıc ağaçları özünde kutlu Türk askerleri ve komutanları olduğuna inanılmaktadır. İki ateş altında kalan askerlerin Tanrı tarafından ağaca çevrildiği ruhlarının da şehit mertebesi ile cennete gittiğine inanılmaktadır.³⁶ Türk hakları ağaçların türlerine göre farklı anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin, çam ağacının kendisine sığınanları koruyup, gözetip, besleyerek bir nevi Tanrı görevi gördüğüne inanmışlardır. Türklerin Bozkurt efsanesine göre, Kurt ulu çam ağacının dibine emanet edilen bebeği sütüyle beslemiştir. Bu bebeğin ulu çam ağacının dibine bırakılması tesadüf olarak görülmemektedir. İnanişâ göre, ağacın altında Tanrı'ya emanet edilmiş Tanrı da kutlu hayvan Bozkurt'u göndererek çocuğu beslemiştir.³⁷ Fıstık çamı (möş, köknar, küyner) ile ilgili farklı farklı efsaneler ise Böğü Tegin'in devrinden başlayarak Anadolu'ya kadar yaşaya gelen inançlardır. Tanrı ruhu taşıyan bu ağaçlar dileklerin kabul edildiği yerlerdir. Kadını temsil edip ve çocuk ruhlarının yaşadığına inanmışlardır.³⁸ Bir diğer önemli ağaç ise ardıc ağacıdır. Ardıc ağacı, yaprağını dökmeyen bir ağaç olarak bilinmektedir. Ardıc, gerek dağ başlarında olsun gerek ise kaya başlarında tek tek biten bir ağaç türüdür. Ardıc ağacının Tanrı tarafından dikildiği inancı bugün Anadolu'da bile hala yaşamaktadır. Ardıc dalının kesilmesi ya da koparılması yasağı Anadolu'da oldukça yaygındır. Altaylılar dağ geçitlerinden geçerken ardıçtan aldıkları dalı yakarak tütsülerler ve şeytani ruhlardan koruduğuna inanarak huzur içinde yollarına devam ederlermiş. Bu kadim ağaç Anadolu'da çeşitli hastalığın tedavisinde kullanılması ön plana çıkan özelliklerdendir. Örneğin, kaşıntı ve uyuz tedavisi için ardıc katranı yapıp içilmektedir. Türkler arasında kutsallığı kabul gören bir diğer ağaç

Peyzaj Mimarisinde Kullanılış Olanakları Üzerinde Bir Araştırma", s.85.

35 Ergun Pervin, *Türk Kültüründe Ajaç Kültü*, s.196.

36 Ergun Pervin, *Sibirya Türklerinin Destanlarında İyeler*, Kömen Yayınları, Konya, 2019. s.30.

37 Ergun Pervin, *Türk Kültüründe Ajaç Kültü*, s.211.

38 Ergun Pervin, *Türk Kültüründe Ajaç Kültü*, s.214.

Meşe ise Anadolu’da pelit, palamut diye anılan bir ağaç türüdür.³⁹ Anadolu bilindiği üzere söğüt adı verilen pek çok yer vardır. Osmanlı beyliğinin kalbi de bilindiği üzere Söğüt’tür. Söğüt’e adını veren ağaç da mutlaka kuşkusuz kutsal ağaçtır. Ağacın manevi önemine yönelik bir diğer örnek ise, Osmanlı Devleti’nin kurucusu Osman Gazi’nin rüyasına giren bir ağaç da Osmanlının yayılıp geniş bir coğrafya hâkim olacağının işareti olmuştur

Anadolu’da pek çok halklar arasında kutsal ağaçları kesmenin uğursuzluk getireceğine inanılmıştır. Kutsal kabul edilen ağaçlara çaput bağlayıp dilek dilenmektedir. Zamanla ağaçlara, kayalara, sulara ritüellerde bulunmak İslamiyet’te şeriklik olarak kabul edilmiştir. İslam inancına aykırı olduğu için bu tür ritüellere mücadele edilmiştir. Ancak Altaylarda, Tuva’da, Hakasya’da, Yakutistan’da bu uygulamalar sıkça görülmektedirler.⁴⁰ Anadolu’da, ağaç kültürüyle ilgili inanış ve uygulamaların ata kültürü, dağ kültürü, su kültürü ile bağlantılı olduğunu görülmüştür. Ağacın etrafında yatırırların bulunması atalar kültürü, ağacın tepe başlarında olması dağ kültürü, ağacın su kenarı ya da yakınında olması su kültürü ile ilişkilendirilmektedir.⁴¹ Kafkas halklarının kültüründe de aynı durum söz konusu olmuştur. Anadolu halklarında olduğu gibi onlarda da su kültürü, ateş kültürü, dağ kültürü, ağaç kültürü, ortak mitolojik geçmişten hareketle izah edilebilmiştir. Bu kültürlerin eski Türk inanç sistemi ile örtüşmesi ile birlikte bozkır medeniyetlerine dayandırılması en uygun izah şekli olmuştur.⁴² Türk mitolojisinin, kültürleri ve eski Türk inançlarının yanı sıra ilahi dinler tarihi açısından da ağacın yeri oldukça mühimdir. Antik Türklerde yaşam ağacı olarak bilinen Tuba ağacının, hayat çizgisinin ve insanın şansının iyi olmasının da oldukça mühim rolü vardır. Tuba ağacının yeryüzünde yaşayan insan sayısı kadar yaprağı olduğuna inanılmaktadır. Eğer bir kişi ölürse de ağaçtan bir yaprak düştüğüne inanılmaktadır.⁴³ Yine Türk ve Moğol toplumlarına bakıldığında mezarların ağaç altına yapıldığı veya mezarlara ağaç dikildiği bilinmektedir. Günümüzde ise benzer inanışların Anadolu da Müslüman Türkler arasında da yaygın olarak görülmesi dikkat çekmektedir. Anadolu halkının mezarın ayak veya baş kısmına çam veya selvi ağaçları dikme geleneğini ağacın ruhani olarak Türkler arasındaki etkini göstermektedir.⁴⁴ Yas tutulmasına dair dikkat çeken bir örnek ise Beydili

39 Ergun Pervin, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, s.225-227-235.

40 Kalafat Yaşar, *Halk İnançlarından Mitolojiye 1*, Berikan Yayınları, Ankara,2009. s.29-30.

41 KAYA Muharrem, “Eski Türk İnanışlarının Türkiye’deki Halk Hekimliğinde İzleri”, *Folklor Edebiyat Dergisi*, C.7, S.25. Ankara, 2001. s.207.

42 Kalafat Yaşar, *Anadolu Türk Mitolojisinden Yapraklar 1*, Berikan yayınevi, Ankara,2016. s.18.

43 Gürsoy Ülkü, “Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61/ 2012. 43-54. s.47.

44 Işık Ramazan, “Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültler”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:2 (2004), ss.89-106. s.96.

ve Barak Türkmenlerinde düşmanı tarafından öldürülen birisi gömüldükten ölen şahsın elbiseleri insan iskeleti gibi yapılmış bir ağaca giydirilip silahı ise atının eyerine asılarak bu ağacın ölünün atına bindirilerek şahsın mezarına getirilerek ağıtlar yakılıp yas tutulmasıdır.⁴⁵ Yine Beydili Türkmen kültür coğrafyasında Murt Ağacı kutsal kabul edilmiştir. Murt ağacının dalları kırılmaz, taş atılmaz, üzerine çıkılmazdı. Genellikle bu ağaçlar mezarların başına dikilmektedir.⁴⁶ Ayrıca yine Adana Karaisalı bölgesinde de Murt ağacının mezarlara ekilmesi yaygın olarak görülmektedir. Ayrıca doğa olaylarından yıldırımın Anadolu halklarında ayrı bir kutsiyeti vardır. Yıldırım çakınca belirli dualar okunarak gökten geldiğine inanılmaktadır. Örneğin Tunceli'de yıldırım çarpması ile yanmış kurumuş ağaç kutsal kabul edilmiştir. Bu ağaca kimse dokunmaz. Yıldırım çarpması ile yanan ağaçların kütükleri özel hanelerde veya kutsal mekân olarak ziyarete açılmıştır. Halk bu türden yerleri kutsal göyerek ziyaretlerde bulunmaktadır.⁴⁷

Sonuç

Türk haklarında genel hatları ile bakılarak ağaç kültü değerlendirildiğinde ağacın yaşam kaynağı olarak önemli rol üstlendiği görülmektedir. Altaylılar ve Sibirya'nın Türkçe konuşan diğer halkları dağlar, nehirler, göller, şifalı sular, ağaçlar gibi doğadaki nesnelerin ruhu olduklarına dair fikirleri bulunmaktaydı. Aynı fikir olgusu Anadolu halklarında da görülmektedir. Anadolu'da birçok topluluklar arasında kutsal ağaçları kesmenin talihsizlik getireceğine inanılmıştır. Kutsal kabul edilen ağaçlara çaput bağlayıp dilek dilenerek ağaçlara, kayalara, sulara ritüellerde bulunulmuştur. Değişen zaman ile İslamiyet'in etkisi ile bu ritüeller şirk olarak kabul edildiği için inançlarda esnemeler olmuştur. Fakat Altay haklarında bu durum tam tersi olarak devam etmektedir. Günümüzde de ağaç kutsallığı ve ritüelleri Altay, Sibirya halklarında halen varlığını korumaktadır. Çalışma da Altay hakları ve Anadolu halkları arasındaki ağaç kültü etkileşimlerini ve bu kültürün tarihsel gelişimini kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Ağaç Kültü hem Altay hakları hem de Anadolu Türkleri için doğanın kutsal bir parçası olarak hem toplumsal hem de dini bağlamda merkezi bir öge olmuştur. Ağaç kültürünün Altaylardan başlayarak Anadolu da dahil olmak üzere Tuna'ya kadar Türk kültür kuşağı çevresinde tıpkı bir düğüm gibi hakları birine bağlamıştır. Ağaçların hem Altaylar hem de Türkler için doğa ile bağlantıyı simgeleyen

45 Kalafat Yaşar, *Türk Halk İnanmalarından Hayvan Üslubu'nda Mitolojik Devridayım I*, Berikan yayınları, Ankara, 2013. s.155.

46 Kalafat Yaşar, *Türk Kültürlü Halklarda Orta Asya'dan Ortadoğu'ya İnanç Göçü*, Berikan Yayınları, Ankara, 2011. s.162.

47 Kalafat Yaşar, *Gregoryen Türklerde Halk İnançları*, Berikan yayınevi, Ankara, 2012. s.74.

kutsal varlıklar olduğu sonucu net olarak ortaya çıkmaktadır. Ağaç kültü, Türk halklarının tarihsel olarak doğayla barış içinde yaşama arzusunun bir ifadesi olmuştur. Ağaçların, insan yaşamı ve doğayla olan bağları güçlendiren kutsal semboller olarak kabul edilmesi, bu kültürün zenginliğini ve evrenselliğini göstermektedir.

Kaynakça

- Banarlı Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar, Devlet Kitapları*, “Milli Eğitim Basımevi”, İstanbul, 1983.
- Dilek İbrahim, “Kült Kavramı ve Söz Kültü”, *Biliş*, 95, 2020.
- Ekeeva E.V, Belekova E.A. “Kultovaya Atributika v Traditsionnom Mirovozzrenii Altaytsev”, *Ministerstvo Obrazovaniya i Nauki Respubliki Altay Byudzhetnoye Nauchnoye Uchrezhdeniye Respubliki Altay «Nauchno-Issledovatel'skiy Institut Altaitskiy Im, S.S. Surazakova, Gorno-Altaysk*, 2018. 1-120.
- Ergun Pervin, *Sibirya Türklerinin Destanlarında İyeler*, “Kömen Yayınları”, Konya, 2019.
- Ergun Pervin, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, “Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları”, Ankara, 2004.
- Eröz Mehmet, “Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik”, *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı*, İstanbul, 1992.
- Esin Emel, *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, “Edebiyat Fakültesi Matbaası”, İstanbul, 1978.
- Esin Emel, *Türk Kozmolojisine Giriş*, “Kabalıcı Yayınevi”, 1979.
- Gökalp Ziya, *Türk Medeniyet Tarihi, Bilge Kültür Sanat*, İstanbul, 2019.
- Gömeç Saadetin, “Eski Türk İnancı Üzerine Bir Özet”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22/33 2003. 79–104.
- Gürsoy Ülkü, “Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 61, 2012. 43-54
- Işık Ramazan, “Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültler”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 2004. 89-106.
- İnan Abdulkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, “Türk Tarih Kurumu”, Ankara, 2015.
- Kalafat Yaşar, *Türk Halk İnanmalarından Hayvan Üslubu'nda Mitolojik Devridayım I*, “Berikan yayınları”, Ankara, 2013.
- Kalafat Yaşar, *Anadolu Türk Mitolojisinden Yapraklar I*, “Berikan yayınevi”, Ankara, 2016.
- Kalafat Yaşar, *Gregoryen Türklerde Halk İnançları*, “Berikan yayınevi”, Ankara, 2012.
- Kalafat Yaşar, *Halk İnançlarından Mitolojiye I*, “Berikan Yayınları”, Ankara, 2009.
- Kalafat Yaşar, İ. M. V. Noyan Güven, “Altay Türk Halk İnançlarından Anadolu'ya Dair Bazı Tespitler”, *Arış*, VI /2011, 60-75.
- Kalafat Yaşar, *Türk Kültürlü Halklarda Orta Asya'dan Ortadoğu'ya İnanç Göçü*, Berikan Yayınları, Ankara, 2011.
- Kaya Muharrem, “Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğinde İzleri”, *Folklor Edebiyat Dergisi*, 7/25. Ankara, 2001.

- Korkmaz Zeynep, “Eski Türklerdeki Ağaç Kültünün İslami Devirlerdeki Devamı”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Belleten*, 2003, I, Ankara, 2006.
- L.V. Kypchakova “K Voprosu o Kul'te Derev'yev u Altaytsev”, “Filosofiya, Etika, Religiovedeniye”, *Sibirskiy Pedagogicheskiy Zhurnal*, 2006. 130-136
- N.O. Tadysheva, “Otrazheniye Kul'ta Dereva V Traditsionnom Mirovozzrenii Tyurkov Sayano-Altaya”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, 51, 2018. s.119-120.
- Of The Altai-Sayan Turks”, *Journal Of History*, 2/93, 2019.
- Ögel Bahaeddin, *Türk Mitolojisi II*, “Türk Tarih Kurumu”, Ankara, 2014.
- Roux Jaun Paul, *Türk Mitolojisi*, (Çev. Musa Yaşar Sağlam), “Bilge Su Yayınları”, Ankara, 2012.
- Tadisheva Natalia O. S.S. Surazakov, “The Reflection Of The Tree Cult In The Traditional World Outlook Of The Turks Of The Sayan-Altai”, *Scientific-Research Institute of Altaistics (Gorno-Altaysk, Russia), Bulletin of Tomsk State University. Story*. Number 51, 2018.
- Tadysheva N, “Sacred Triad Of Fire-Milk-Tree: Religious And Mythological Representations Of The Altai-Sayan Turks”, *Journal Of History*, 2 (93). 2019. s.9
- Tanrıverdi Fuat, “Huşların (Betula L.) Doğu Anadolu Bölgesinde Doğal Yayılış Alanları ve Peyzaj Mimarisinde Kullanılış Olanakları Üzerinde Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 8/1, 1977.
- <https://nbra.ru/resursy/ekologiya/etnoekologiya/185-kult-dereva> 05.02.2024.

XVI. Yüzyılda Osmanlı Arşiv Kaynaklarına Göre Midilli Sancağı'nın İktisadi Durumu

Ayhan Afşın Ünal¹

Özet

Bir bölgede yaşayan halkın, belli bir dönemdeki iktisadî durumunu inceleyebilmek için elimizde; o döneme ait, toplumun üretim biçimine ve bölgenin özelliklerine göre değişen bir takım bilgilerin olması gerekmektedir. Tarım toplumu için tarım yapılan arazinin genişliği, iklim, yetişen ürünlerinin cinsi ve miktarı gibi istatistikî bilgiler gereklidir. Sanayi ve ticaretle uğraşan bir toplum için ise, sanayinin cinsi, miktarı, kalitesi, hammaddenin nereden ve nasıl geldiği ve bölgenin hangi ticaret yolları üzerinde bulunduğu şeklindeki bilgilere ihtiyaç vardır. İktisadî hayat konusunda hayvancılığın da önemli bir unsur olduğu inkâr edilemez. Dolayısıyla hayvanlardan alınan vergiler, beslenen hayvan cinsi ve sayısı gibi hususlarda da aydınlatıcı bilgilere ihtiyaç vardır. Burada, bu hususlarla ilgili istatistikî verilerin kaydedildiği en mükemmel kaynaklar Tapu Tahrir Defterleri'dir. Diğer kaynaklar, bu konuda Tahrir Defterleri'ndeki bilgileri desteklemesi açısından önemlidir.

Farklı zamanlarda ve farklı bölgelere has olarak düzenlenen “kanunnâmeler” de, yine vergi nizamının adalara has özelliklerini ortaya koymakta; hangi şartlar altında nasıl vergi uygulanacağı, hangi kategorilere nasıl tevzi olunacağı, çarşı, pazar ve ticarî vergilerinin ne olacağı gibi konular geniş bir şekilde belirtilmekte idi. Sancak, nahiye hatta bazı sosyal zümreler için ayrı ayrı düzenlenen bu kanunnâmeler sayesinde, devletin hakim olduğu topraklar üzerinde uyguladığı vergi politikasını ve topladığı vergi çeşitlerini öğrenmek mümkündür. Bunların nasıl uygulanacağını ise, merkeze ulaşan şikayetler, arzlar ve buna karşılık, merkezden gönderilmiş talimatlar göstermektedir. Sancak ve nahiyeler için tertip edilen kanunnâmeler, genellikle ilgili yerin Tahrir Defterleri'nin başında bulunurdu. Midilli Sancağı'na ait olan, 955/1548 ve 989/1581 tarihli iki Mufassal Tahrir Defteri'nde Sancağın kanunnâmesi mevcut olup, bize bu dönem içerisinde Midilli'de uygulanan

1 Dr. Öğ. Üy. Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,
Orcid : 0000-0002-4730-2159, afsin@erciyes.edu.tr.

vergi politikası, iktisadî hayat, alınan vergiler ve miktarları vs. pek çok konuda yardımcı olmuştur. Her iki defterde de bir-iki hüküm farkıyla aynı kanunnâme konulmuştur.

Osmanlı ekonomisinin temelini, bilindiği gibi, ekincilik, bağcılık ve hayvancılıktan meydana gelen ziraat teşkil etmiştir. Osmanlı ahalisinin büyük bir kısmı da bu sahada çalışmaktaydı. İnceleme konumuz olan Midilli Sancağı'nda da iktisadî hayatın esası tarım ve hayvancılığa dayanmakla birlikte, az da olsa ticarî ve sınaî faaliyetlerin yapıldığı kanunnâmelerdeki bilgilerden anlaşılmaktadır.

Giriş

Ege Adaları'nın iktisadî durumu tarih boyunca daima sınırlı olmuştur. Birkaç ada hariç, bir çoğu ziraî bakımdan çok fakirdi ve üzerlerinde yaşayan halk da hayatını denize borçlu olarak idame ettirmekteydi. Fernand Braudel, Akdeniz'in, XVII yüzyıl için, bütün sosyal, kültürel, iktisadî ve siyasî tarihini anlattığı meşhur eserinde, Akdeniz ve Ege Adaları için şunları söylüyor: “küçük veya büyük, bu adaların önemi, uzun deniz yolları boyunca zorunlu duraklar meydana getirmelerine ve aralarında veyahut da bazen kendi kıyılarıyla kıtaninkiler arasında seyr ü sefer için tercih edilen, nisbeten sakin sular sunmalarına bağlı olmaktadır. Böylece Doğu'da sonunda onunla karıştırılacak kadar, deniz mekânına öylesine dağılmış “Ege Arşipel”i böyledir. Bütün adalar, denizin yaygın hayatına karşı duyarlı ve aynı zamanda (sadece ithal ve ihraç trafiklerine sahip olsalar bile) içe doğru, büyük tarih metinlerine bağlı tarihçinin ilk bakışta göremediği şu köşeye dönük, birbirlerine benzeyen kentlere sahiptirler: bu köşe içe kapanık ve endişeli hayatları, doğa bilimcilerinin uzun süreden beri işaret ettikleri kapalı kaptaki biyolojilerdir. Hiçbir ada, insanî ilginçliklerinin dışında, günlerin birinde veya diğerinde, başkalarıyla paylaşabileceği bitkisel veya hayvansal özgürlüklere sahip değildir. Hayvansal ve bitkisel çeşitliliğine ve zenginliğine rağmen bu ilginç kaynaklar, asla bolluk ifade etmemektedirler. Hiçbir ada ertesi günkü yaşamını garantiye alamamıştır. Bu adaların her biri için, asla çözülemeyen veya yetersiz bir şekilde çözülebilen en büyük sorun, kendi kaynaklarıyla, kendi toprağıyla, kendi tahılıyla, kendi meyvalarıyla, kendi sürüleriyle geçinebilmek ve muktedir olmamakla birlikte, dışa açılabilir. Bu adaların hepsi, birkaç istisna dışında, aç dünyalardır. Örnek olarak Korfu, Girit ve Kıbrıs, yüzyılın ikinci yarısında sürekli olarak açlık tehdidi altındadırlar. Tanrısal Trakya buğdayıyla yüklü “karamürseller”in istenilen zamanda gelmemeleri veya kalelerdeki depoların buğday veya darı stoklarının tükenmeleri halinde, onlar için gıdasal bir felaket meydana gelmektedir. Zaten bir karaborsa, bu Doğu Akdeniz Adaları'nın

etrafında örgütlenmiştir. Açlık tarafından tehdit edilen adalar, aynı zamanda bu XVI.yüzyılın ortasında hiçbir zaman olmadığı kadar savaştı olan denizin bizzat kendisi tarafından da tehdit edilmektedirler. Çünkü sürekli olarak haydutlar, korsanlar tarafından kuşatma altında yerlerdir. Buralarda sürekli olarak kendini savunmak, gözetleme kuleleri inşa etmek, tahkikât yapmak, bunları topraklarla donatmak gerekmektedir. Nihayet buralara limanlar boyunca garnizonlar, ve hava iyileşir iyileşmez, onunla birlikte askerî harekât mevsimi başlar başlamaz, destek birliklerini iyileştirmek gerekmektedir. Çünkü güçlü deniz yollarının üzerinde bulunan adalar, büyük ilişkilere katılmaktadırlar. Büyük tarihin bir kesimi onların olağan varlıklarının üstüne eklenmektedir. Ekonomileri, bazı çağrılara direnme yeteneğine sahip olmadıklarından ötürü, bu durumun karşı darbelerine sürekli olarak maruz kalmaktadırlar. Varlık nedenlerini ancak Akdeniz, hatta dünya pazarına borçlu olan yabancı ürünler, böylece ne kadar da çok adayı istila etmişlerdir. İhracat için olan bu ürünler, adasal hayatın dengesini sürekli olarak tehdit etmektedirler”². Adaların orta zamanlardaki ekonomik bağımlılığı ve yetersizliği, ancak bu kadar iyi özetlenebilir. “Nakşa Dukalığı, Kiklad Adları” konulu bir makale kaleme alan Safvet, bu yörelerle ilgili Osmanlı sahasında ilk öncü yazıyı, arşiv kaynaklarına dayalı olarak ele alırken, “...hemen hemen hepsi bir taş parçası olan bu adaların yerlilerinin hallerini aşağıdaki vesikalardan anlarsınız. Ekmeğini taştan çıkarır sözü bu zavallılar için söylenmiş sayılır. Gerçekten acınacak halde idiler, göze görünen büyücek yapılar, ya kilise, ya adanın sahibi, mültezimi olan İtalyanların köşkleri idi...” diyerek³, adaların ortak ve belirgin özelliğini belirtir. Nitekim adaları, çeşitli dönemlerde dolaşan seyyahlar, bunların bir çoğunda ahalinin fakir durumda olduğuna işaret ederler. Yeterli gelir kaynakları olmadığından Osmanlı idaresi altındaki sözkonusu adaların çoğunda vergiler hallerine uygun tarzda ikâme edilmiştir; muafiyetler olabildiğince tanınmıştır. En başta gelen ve şeriatın emrettiği vergi olan cizye bile toplu bir rakam üzerinden tahsil edilmiştir; toplama ile ilgili organizasyon bazen ada halkına bırakılmıştır. Vergiler ve muafiyetler, adalardaki yetersiz nüfus potansiyelini yerinde tutmak gibi bir amaç da taşıyordu.

Timar sisteminin yerleştirildiği, has ünitelerinin bulunduğu Boğazönü Adaları, Taşoz, Semadirek, Limni, Gökçeada, Bozcaada ile Midilli ve Rodos bölgesi adaları ve Sakız’da halkın vergileri, baş vergileri yanında, yetiştirilen mahsüllerden alınan öşür ve diğer vergilerden oluşuyor ve hangi tarafa ayrılmış ise oraca tahsil olunuyordu. Bunun yanı sıra timara tahsis edilmeyen ve sadece

2 Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, C.I, s. 182, 185-186, 189.

3 Safvet, “Nakşa (Naksos) Dukalığı ve Kiklad Adaları”, *TOEM*, IV/23, Kanûn-ı evvel 1329, s.1449.

hazineye yıllık olarak belli bir meblağ veren adalar grubu da mevcuttu. Bu ikili bir sistem gibi görünse de, temel de çıkış noktası pek farklı değildi. Bu her iki sistemde, Osmanlı hakimiyeti boyunca değişik uygulamalar olmuştı. Bunlar mükellefiyetler ve muafiyetler çerçevesinde gelişme gösterdiği gibi her iki sistemde de “tahrir” in esas olduğu anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere, bir bölgede yaşayan halkın, belli bir dönemdeki iktisadî durumunu inceleyebilmek için elimizde; o döneme ait, toplumun üretim biçimine ve bölgenin özelliklerine göre değişen bir takım bilgilerin olması gerekmektedir. Tarım toplumu için tarım yapılan arazinin genişliği, iklim, yetişen ürünlerinin cinsi ve miktarı gibi istatistikî bilgiler gereklidir. Sanayi ve ticaretle uğraşan bir toplum için ise, sanayinin cinsi, miktarı, kalitesi, hammaddenin nereden ve nasıl geldiği ve bölgenin hangi ticaret yolları üzerinde bulunduğu şeklindeki bilgilere ihtiyaç vardır. İktisadî hayat konusunda hayvancılığın da önemli bir unsur olduğu inkâr edilemez. Dolayısıyla hayvanlardan alınan vergiler, beslenen hayvan cinsi ve sayısı gibi hususlarda da aydınlatıcı bilgilere ihtiyaç vardır. Burada, bu hususlarla ilgili istatistiği verilerin kaydedildiği en mükemmel kaynaklar Tapu Tahrir Defterleri'dir. Diğer kaynaklar, bu konuda Tahrir Defterleri'ndeki bilgileri desteklemesi açısından önemlidir.

Farklı zamanlarda ve farklı bölgelere has olarak düzenlenen “kanunnâmeler” de, yine vergi nizamının adalara has özelliklerini ortaya koymakta; hangi şartlar altında nasıl vergi uygulanacağı, hangi kategorilere nasıl tevzi olunacağı, çarşı, pazar ve ticarî vergilerinin ne olacağı gibi konular geniş bir şekilde belirtilmekte idi. Sancak, nahiye hatta bazı sosyal zümreler için ayrı ayrı düzenlenen bu kanunnâmeler sayesinde, devletin hakim olduğu topraklar üzerinde uyguladığı vergi politikasını ve topladığı vergi çeşitlerini öğrenmek mümkündür. Bunların nasıl uygulanacağını ise, merkeze ulaşan şikayetler, arzlar ve buna karşılık, merkezden gönderilmiş talimatlar göstermektedir. Sancak ve nahiyeler için tertip edilen kanunnâmeler, genellikle ilgili yerin Tahrir Defterleri'nin başında bulunurdu. Midilli Sancağı'na ait olan, 955/1548 ve 989/1581 tarihli iki Mufassal Tahrir Defteri'nde Sancağın kanunnâmesi mevcut olup, bize bu dönem içerisinde Midilli'de uygulanan vergi politikası, iktisadî hayat, alınan vergiler ve miktarları vs. pek çok konuda yardımcı olmuştur. Her iki defterde de bir-iki hüküm farkıyla aynı kanunnâme konulmuştur.

Osmanlı ekonomisinin temelini, bilindiği gibi, ekincilik, bağcılık ve hayvancılıktan meydana gelen ziraat teşkil etmiştir. Osmanlı ahalisinin büyük bir kısmı da bu sahada çalışmaktaydı. İnceleme konumuz olan Midilli Sancağı'nda da iktisadî hayatın esasları tarım ve hayvancılığa dayanmakla

birlikte, az da olsa ticarî ve sınaî faaliyetlerin yapıldığı kanunnâmelerdeki bilgilerden anlaşılmaktadır. İktisadî hayata, bilhassa hububat istihşâline; toprağın verimlilik derecesi, iklim şartları, ilk baharda ortaya çıkan donmalar, yaz günlerinde düşen dolu, sağanakların sebep olduğu su baskınları, hayvan sürülerinin verdiği zararlar ve nihayet eşkiyalık hareketlerinin yol açtığı ziyanlar tesir etmektedir.

Midilli Adası'nda, diğer bütün adalarda olduğu gibi, Akdeniz iklimi hakimdir ve mütedil havası ziraate elverişlidir. Böylece iklimin de tesiri ile Ada'da pek çok çeşitli mahsuller yetiştirilmekteydi. Ziraî mahsuller değerli bir kaynak oldukları gibi, askerin iâşesi ve hayvanların beslenmesi için de hayatî bir önem taşımakta idi. Bu yüzden “toprağın boz bırakılmaması için” bir takım tedbirlere başvurmak ihtiyacını duymuşlardır. Devlet, köylüyü toprağını işlemeye mecbur ettiği gibi, boş bulduğu toprakları da işleyebilmesi için serbest bırakıyordu. Elindeki toprağı geçerli bir mazereti olmadan üst üste üç yıl boş bırakan çiftçinin toprağı elinden alınıyordu. Ortaya çıkan zarara karşılık “çiftbozan akçası” adı altında bir tazminat alınırdı⁴.

1 - Vergiler

Osmanlı İmparatorluğu'nun vergi sistemine göre, devletin reayadan aldığı vergiler üç bölümde mütalââ edilmektedir.

- 1- *Rûsûm-ı Şer'iyye* (zekat, öşür, haraç, cizye vb.)
- 2- *Rûsûm-ı Örfiyye* (çift, bennâk, ispençe, arûs, cürüm ve cinayet resimleri vb.)
- 3- *Avarız-ı Divaniyye ve Tekalif-i Örfiyye* (avarız akçası, nüzûl bedeli, kürekçi akçası vs.)

Osmanlı Devleti, imparatorluğun tamamına has bir vergi politikası uygulamamış, her bölgenin hususiyetine göre ayrı ayrı vergi kanunnâmeleri tertip etme yoluna gitmiştir. Burada Midilli Sancağı'nın kanunnâmelerine dayanarak, alınan vergiler ve oranları konusunda bilgi vermeye çalışacağız.

1.1. Zirai Vergiler

1.1.1- Öşür :

Öşür, kelime olarak 1/10 manasındadır. Osmanlı Devleti'nde mirî arazi rejiminin uygulandığı bölgelerde, ziraatla uğraşan ahaliden hâsıl ettikleri

4 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihî (1453-1559)*, C.II, s. 316-318.

ürünün belirli bir kısmının devlet adına alınması usulüne “âşâr” veya “öşür” denilmektedir⁵.

Öşür, 1/10 manasında olmasına rağmen, toprak ürünlerinden devlet adına alınan paylar genellikle, 1/5, 1/6, 1/8 hatta bazen ½ oranında olmuştur. Bu nisbetlerin değişik olmasının sebebi, arazinin verimliliği, sulama şartları, ziraat yapılan hububatın çeşidi, mahallî örf ve adetlerin dikkate alınmış olmasından dolayıdır⁶. Devlet adına tahsil edilen öşür gelirleri “hâss”, “ze’amet” ve “tımâr” sahiplerine tevcih edildiği gibi “maktu” olarak belirlenmeleri durumunda “iltizam”a da verilebiliyordu.

Öşür “aynî” ve “nakdî” olarak iki şekilde tahsil edilirdi. Arpa ve buğday gibi uzun süre muhafaza edilebilen hububat çeşidinden genellikle “aynî” olarak alınması kanundu. Fakat sipahiler öşrû, zamanın narhına göre “nakdî” almak isterlerdi. Çünkü, sipahinin elindeki mahsulü satarak nakde çevirmesi son derece sınırlıydı. Uzun süre beklemesi mümkün olmayan bağ ve bahçe ürünlerinin öşürü ise yine Tahrir Defterleri’nde belirtilen narh üzerinden öşür tasarruf edenlere verilmekteydi⁷.

Midilli Sancağı’nda, XVI.yüzyıl içinde, ziraat edilen yerlerden, hububattan alınan öşür miktarı, müslümanlardan 1/10, gayr-i müslim ahaliden ise 1/8 kile şeklinde kanunnâmelerde belirtilmiştir⁸. Tabii olarak bu ikilem, yani müslüman olmayanlardan 1/8 ve müslümanlardan 1/10 oranında öşür alınması, Midilli Sancağı genelinde, tahıl üretiminde yıllık toplam miktarı bulmamızda zorluklar çıkarmaktadır, çünkü Tahrir Defterleri’nde müslim ve gayr-i müslim nüfus birlikte yazıldıkları gibi, ürettikleri ürünlerden alınan öşür miktarları ayrı ayrı değil de, birlikte, karışık olarak yazılmışlardır. Dolayısıyla bir ürünün öşür miktarının çarpım katsayısı (8) mi olacaktır, yoksa (10) mu olacaktır, kestirilememektedir. Dolayısıyla biz burada öşür çarpım katsayısını hububat için ne 8, ne de 10 kabul ettik, fakat ikisinin ortalaması olan (9) rakamı ile tahmini bir sonuca gitmeye gayret ettik. Hububattan ayrı olarak üretilen diğer ürünlerden (keten, pamuk, gügöl, zeytin, zeytinyağı vs) ne oranda öşür alındığına dair, ne Sancak Kanunnâmeleri’nde, ne de Tahrir Defterleri’nde, üzülererek belirtmeliyiz ki, bir bilgiye rastlayamadık, o sebeple bu ürünlerin üretim miktarları arasında mukayese yaparken, alınan öşür miktarı üzerinden, bir karşılaştırma yapmayı daha sağlıklı gördük. Öşür alınan ve tabii olarak ziraati yapılan hububat çeşitleri şunlardı: hinta (buğday), şair (arpa), erzen (darı), çeltik, nohut, badem, ceviz, mercimek,

5 Ömer Lütfi Barkan, “Öşür”, *İA*, C.IX, s. 485.

6 Mehmet Ali Ünal, *XVI.Yüzyılda Harput Sancağı*, TTK, Ankara 1989, s. 119.

7 Mehmet Ali Ünal, *XVI.Yüzyılda Harput Sancağı*, s. 119-120.

8 *TD 264*, s. 3; *TD 598*, s. 8.

böğrülce, burçak, keten, gügül (ipek kozası), penbe (pamuk), bakla, zeytin, incir, palamud⁹. Mesela palamud üretimi, “pelit” adı verilen meyvesinin hayvan yemi olarak kullanılmasından dolayı, çok fazla olsa gerek ki, alınan vergiler arasında “resm-i palamud” vergisi dahi vardır ve belli bir yekün tutmaktadır. Palamut ağacından alınan vergi miktarları Midilli Sancağı’nın kazalarına göre, (Tablo XX-XXI)’de ayrıntılı olarak görülmektedir. Ayrıca bahçe ve bostanlarda (besâtîn) yetiştirilen soğan (piyaz), sarımsak (sir) gibi ürünlerden öşür alınmaktaydı. Bunlardan başka bağlarda yetiştirilen üzümünden yapılan ve “şıra-şire” şeklinde tâbir edilen pekmez, şarap gibi ürünlerden de öşür alındığını yine kanunnâmelerden öğreniyoruz. 1548 tarihli Midilli Kanunnâmesi’nde bazı Müslümanların bağlarının dönüm itibarıyla deftere kaydolunduğunu ve dönümüne dörder akçe alındığını, keferre taifesinin şiresinden 1/8 öşür alındığını, bağlardan hâsıl olan şirenin öşrünün satılması için iki ay “monopolye”¹⁰ tutulduğunu öğreniyoruz¹¹. Yine Midilli’de bu tarihlerde arıcılık yapıldığını, kanunnâmede geçen “kovan öşrü”nden anlıyoruz. Belirtildiğine göre, kovan öşrü “müslümandan ve kefereden on kovanda bir kovan veyahut kovandan kovana birer akçe alınır” idi¹². Tahıl ürünlerinde alınan öşür miktarı, Tahrir Defterleri’nde “kile” ölçüsü ile gösterilmiştir¹³. Şıra ve zeytinyağı için ise “medre- medara”¹⁴ sıvı ölçü birimi olarak kullanılmıştır. XVI.yüzyılda Midilli’de, hacim itibarıyla daha geniş yer kaplayan, “pembe” denilen pamuk ve kendir yapımında kullanılan “ketan” da ise ölçü birimi olarak “men” kullanılmıştır. Mısır,

9 Palamud diğer adıyla mazı, dericilikte kullanılmaktadır. Bağlık ve ormanlık mevkilerde geniş ölçüde elde edilmektedir. Meşe palamudu ağaçlarından silkme usulüyle düşürülen palamud açık ve güneşli havada kurutulur, daha sonra işlenmeye başlanır, tırnakları ve fındıkları ayıklanıp temizlenir, pelit adı verilen meyvesi hayvan yemi olarak kullanılır, hatta bazen un haline getirilirdi. XVI.Yüzyılda asıl kullanma sahası dericilik olan palamut harc hammaddesi olarak kuyuda bekletilen derinin pişmesine yardımcı olurdu. Bkz. Feridun Emecen, *XVI. Yüzyılda Manisa Kazası*, TTK, Ankara 1989, s. 258.

10 Tekel manasına olan “monopol” kelimesinden bozmadır. Üzüm yetiştirilip şarap istihsal edilen yerlerde tatbik olunan bir usuldür. Köylü hasıl olan şarabın 1/10’nu sipahiye verir ve sipahiye iki ay müddetle monopolye tutar, yani kendi şarabını satardı. Bu sırada köylünün şarap satması yasaktı. Bunun için şarap fiçileri mühürlenirdi. İki ay sonunda ise monopolye müddeti sona erer ve köylü şarabını satardı. Bkz. Mithat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lüğati*, s.227.

11 TD 264, s. 3-4.

12 TD 264, s. 4.

13 Walter Hinz, “İslamda Ölçü Sistemleri” isimli eserinde “kile”yi şöyle tarif ediyor: “Osmanlılar devrinde resmen, yani İstanbul’da, buğdayda kile, 20 okka, yani 25,656 kg olarak hesaplanırdı. Kile, arpa ticaretinde de, muhtemelen yaklaşık 22,25 kg üzerinden işlem gördü. Un ticaretinde de İstanbul kilesi 20 okka = 25,656 kg olarak geçerliydi. Buna karşılık pirinçte XVII.yüzyılda 1 kile sadece 10 okka = 12,828 kg idi. Resmî İstanbul kilesi yanında Anadolu’da bir takım mahalli kile ölçüleri vardı” Walter Hinz, *İslamda Ölçü Sistemleri*, (çev. Acar Sevim), Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1990, s. 51.

14 Her biri iki okka olan 4 kilenderlik bir Osmanlı sıvı ölçüsüdür. 1 medre= 10,256 litreye eşittir. Bkz. Walter Hinz, *a.g.e.*, s. 55.

Suriye ve İran ve Anadolu'nun çeşitli yerleşim birimlerinde kullanılmakta olan bu ölçü biriminin değeri bölgeden bölgeye değişkenlik göstermekte idi. XVI.asırda 1 men'in değeri meselâ Erzincan'da 6.157 kg., Harput'ta 5.773 kg., Tokat'ta 7,6 kg. idi¹⁵, biz ortalama 6 kg.'ı baz aldık. "Gügül" tabir edilen ipek üretiminde ise Midilli'de ölçü birimi olarak "lüdre" kullanılmıştır¹⁶. Midilli'de üretilen toplam hububat öşrünün miktarı ve değerleri ileriki sayfalarda tablolar halinde verilmiştir.

1.1.2- Bağ -Bahçe ve Bostan Vergileri:

Bağ resmi, üzüm bağlarından, bahçe resmi ise meyve bahçelerinden, bostan resmi kavun, karpuz, soğan, sarımsak vs. gibi zirâî ürünlerden alınan bir vergidir. Midilli'de iklim uygun olduğu için özellikle üzüm bağları çoktur, zaten bol miktarda şarap "şıra" ve pekmez yapımı hemen hemen her kaza ve nahiyede vardır. Yukarıda öşürden bahsederken belirtmiştik, Midilli'de bağlar, 1548 kanunnâmesinde de yazıldığı üzere, teğek (yani kök) üzerinden vergilendirilmemiş, bağlar dönüm olarak kaydedilmiş ve dönümüne 4 akçe alınacağı belirtilmiştir¹⁷. 1548 yılında Nefs-i Midilli'de müslümanlara ait bağlardan alınan vergi "resm-i bağât-ı müslümanân" şeklinde Tahrir Defteri'ne kaydolunmuştur ve yekûnu 1.721 akçe tutmaktadır. 1581 yılında Molova kazasında, müslümanlara ait bağlardan alınan vergi ise 1.108 akçedir. Defterlerde bostan resmi "resm-i bostan ve piyaz" şeklinde belirtilmiştir. "Piyaz", soğan demektir, "sir" ise sarımsak anlamındadır. Midilli Sancağı'nda, bostanlardan elde edilen vergi tutarı, örneğin Molova kazasında, 1548 yılında 1.928 akçe tutmaktadır, 1581 tarihine baktığımızda ise bu tutar 1.300 akçeye düşmüştür. Kalonya nahiyesinde, bostan ve piyaz vergi geliri 1548'de 2.005 akçeden, 1581 tarihinde 1.536 akçeye gerilemiştir. Yera kazasının bostanlardan elde edilen gelirine bakarsak, 1548'de 694 akçe iken, 1581'de 583 akçeye gerilemiştir. 33 yıl aradan sonra görüldüğü üzere bostan gelirinde, bu üç yerleşim yerinde nispî bir düşüş mevcuttur. Bu nispî düşüşte, belki iklimin kurak geçmesinin bir etkisi olabilir ya da tahıl gelirlerinde bir artış olmuş olabilir. 1548'de, bostan ve piyaz vergi geliri, Herse'de 2.431 akçe, Nefs-i Midilli'de 596 akçe, Fesleke'de 380 akçe, Kelemye'de 1.285 akçe ve Köreke'de ise 430 akçe olmak üzere toplam 9.749 akçe bostanlardan gelir elde edilmiştir. 1548'de en yüksek bostan vergisi geliri, Herse nahiyesinden elde edilmiştir. Bahçelerde yetiştirilen meyve ve sebzelerden alınan vergiler ise "resm-i bahçe" kalemi altında toplanmıştır. Buna göre, 1548'de Molova

15 Walter Hinz, *a.g.e.*, s. 26.

16 Ortaçağın sonlarında "lüdre, lodra", 176 Osmanlı dirhemi idi. Yani 564,432 gramdı. Bkz. Walter Hinz, *a.g.e.*, s. 18.

17 TD 264, s. 3.

kazasında bahçelerden elde edilen vergi gelirinin toplamı 4.470 akçe iken, 1581’de 1.867 akçeye düşmüştür. Kalonya’da ise 1548’de 4.778 akçeden, 1581’de 3.566 akçeye gerilemiş, Yera’da 1548’de 1.290 akçeden, 1581’de 851 akçeye düşmüştür. Bu düşüşlerin sebebine gelince, yine ilk akla gelen, mevsimin verimsiz ve kurak geçmesi olabilir diye düşünülebilir, bunun yanında bir ihtimal bahçe ziraatını kısmî bir terk ediş sebebiyle, bahçelerin alanı azalmıştır şeklinde de bir yoruma gidilebilir. 1548’de Ada’da en yüksek bahçe geliri Molova’dan sonra Herse nahiyesinden sağlanmıştır, 6.253 akçe, demek ki, bahçelerin en bol bulunduğu bölge Herse ve bağlı köylerdi. Yine 1548’de Midilli’de 3.461 akçe, Fesleke’de 1.266 akçe, Kelemye’de 1.891 ve Köreke’de 1.489 akçe olmak üzere toplam 24.898 akçe bahçelerden vergi geliri elde edilmiştir, bu miktar 1548’deki toplam ada gelirinin (1.375.979) % 1,8’ini oluşturmaktadır.

Dikkat çekici bir nokta da şudur ki, Midilli’de bağ-bahçe ziraatının yanında, bahçelerde, ama sadece Nefs-i Midilli’de, turunç yetiştirildiğine tanık olmaktayız, bunu Midilli kazasından 1548 yılında alınan 651 akçelik resm-i turunç gelirinden anlamaktayız. Fakat, Midilli’nin diğer kaza ve nahiyesinde, “resm-i turunç” şeklinde ayrıca bir verginin kaydedildiğine rastlamadık, muhtemelen diğer yerleşim birimlerinin bahçelerinde de turunç ziraatı yapıyordu, belki de alınan vergi müşterek olarak resm-i bahçe içerisinde gösterilmiş olabilir.

2- Şahsa Bağlı Vergiler

2.2.1 Resm-i Çift:

Osmanlı Devleti’nde, mirî arazi rejiminin uygulandığı yerlerde, çıplak mülkiyeti devlete, vakıflara ve mülklere ait toprakların işletilmesi, “tapu bedeli” denilen bir kira mukabilinde ve bir nevi daimî ve irsî kiracılık mukavelesi ile çiftçilere verilmişti. Bu çiftçilerin ekip biçtiği muayyen büyüklükteki araziye ise “çiftlik” denilmektedir. Çiftlik olarak kabul edilen arazilerin büyüklükleri ise, sulanabilirliği ve verimliliğine göre 60-150 dönüm (6-15 dekar) arasında değişmekte idi¹⁸. Çiftlik tasarruf eden müslüman reayanın her yıl bağlı bulunduğu dirlik sahibine vermekle mükellef bulunduğu vergiye ise resm-i çift denilmektedir¹⁹.

Kanunnâmelerde, tam veya yarım çiftlik (nîm çift) arazinin miktarı, toprağın verimlilik derecesine göre her liva için ayrı ayrı tesbit ve tayin

18 Lütü Güçer, *XVI. Ve XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler*, İstanbul 1964, s. 44.

19 Halil İnalcık, “Osmanlılarda Raiyyet Rûsûmu”, *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)*, Toplu Makaleler, Eren Yayınları, İstanbul, 1993, s. 32 vd.

edilmiştir. 1548 tarihli ve 1581 tarihli Midilli Kanunnâmeleri'nde, bütün çifti olan reayadan 24 akçe resm-i çift alınır, nısf (yarım) çifti olandan 12 akçe alınır denmektedir²⁰. Resm-i çift miktarının sancaktan sancağa değişiklik gösterdiğini belirtmesi açısından, örneğin 1519'da İmroz Adası'ndan alınan resm-i çift miktarı bütün çiftlikten 70 akçe, yarım çiftlikten 35 akçe idi. Aynı yıl Taşoz Adası'nda resm-i çift 50 akçe idi²¹. Midilli Sancağı'nda 1548 tarihinde müslümanların tam ve yarım çiftlik tasarruf ettiklerini görüyoruz, 1 adet yarım çift ve 41 adet bütün çiftlik tasarruf eden reaya vardır ki, 1548'deki resm-i çift tutarı 980 akçe yapmaktadır. 1581 tarihinde ise Molova kazasında müslümanlardan 1 adet yarım çiftlik ve 2 adet bütün çiftlik, Yera kazasında 1 adet yarım çift ve 10 adet bütün çiftlik, Kalonya kazasında ise, 5 adet yarım ve 8 adet bütün çiftlik tasarruf eden reayaya rastlamaktayız. Midilli'ye ait tahrir defterlerinde belirtilen resm-i çift vergisi yekunları ise kaza ve nahiyelere göre şöyledir: 1548'de Molova'da hiç resm-i çift miktarı yazılmamıştır, sanki çiftlik tasarruf eden reaya yok gibi gözükmektedir, 1581'de ise 48 akçe, Kalonya'da 1548'de 44 akçe, 1581'de 312 akçe çift vergisi alınmıştır, 1581'de çiftlik tasarruf eden reayanın sayısında bir artış görülmektedir. Yera'da 1548'de 88 akçe, 1581'de 170 akçedir, yine belirgin bir artış vardır. Herse'de 1548 'de 88 akçe iken, Midilli'de 254 akçe, Fesleke'de 176 akçe, Kelemye'de 220 akçe, Köreke'de ise 110 akçedir.

2.2.2-) Resm-i Bennâk :

Elinde tam veya yarım çift arazi bulunmayan “kâr ü kisbe kâdir” evli, ayrı bir yerde veya babasının yanında oturan reayaya bennâk, bunların ödedikleri baş vergisine de resm-i bennâk denilmektedir²².

Bennâk, “ekinli”, “caba” ve “çiftli” denilen çeşitli sınıflara da ayrılmaktadır. Elllerinde yarım çiftten az bir arazi bulunan bennâklar, “ekinli bennâk” diye anılırlardı. Hiç yeri olmayan reayaya da “caba bennâk” deniyordu. Bunlar ekip biçtikleri arazinin 2 dönümüne 1 akçe rüsûm öderlerdi. Bu rüsûm, 12 akçe olan bennâk resmini aştığı zaman, kendilerinden bennâk resmi yerine “resm-i dönüm” adı altında bir vergi tahsil edilirdi²³.

Midilli Sancağı'nda 1548 ve 1581 yıllarında her evli müslümandan, Osmanlı Devleti'nin bir çok bölgesindeki uygulamaya uygun olarak 12'şer

20 TD 264, s. 3; TD 598, s. 8.

21 Yasemin Demircan, *XV ve XVII. Yüzyıllarda Boğazönü Adaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 179.

22 Neşet Çağatay, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, *D.T.C.E Dergisi*, C.V, Ankara, 1947, s. 491. Halil İncelik, “*Osmanlılarda Raiyyet Rüsûmu*”, s. 44-45.

23 Neşet Çağatay, *a.g.m.*, gös.yer.

akçe resm-i bennâk alındığı görülmektedir²⁴. 1548’de Midilli’deki toplam nüfus sayısı tesbit edilirken, Tahrir Defteri’nde bennâk olarak isminin altına işaretlenenlerin sayısı 143 olarak belirlenmişti. Fakat, kaza ve karyelerin hasılları yazılırken belirtilen resm-i bennâk vergisinin toplamı 1.908 akçeyi bulmaktadır. Bu rakamı ferd başına ödenen bennak vergisi olan 12 akçeye bölersek, bennâk sayısı 143 değil 159 çıkmaktadır, bu durum, defterde bennak olarak kaydedilenlerle ilgili bir çelişki yaratmaktadır, acaba defteri yazan kâtip dikkatsizlikle bennâk nüfusunu eksik yazmış olabilir mi, ihtimal dahilindedir. 1581’de hazırlanan Mufasssal Tahrir Defteri’nde ise Molova’da 33, Yera’da 20, Kalonya’da 37 müslüman bennâk nüfus tesbit edilmiştir. Fakat burada da aynı şekilde resm-i bennâk vergisinin yekunları çelişki yaratmaktadır. Zira 1581’de Molova’da bennak vergisi 468 akçe, dolayısıyla 12’ye bölersek, bennak sayısı 33 değil 39 olarak çıkar. Yera’da 1581’de tesbit edilen bennak sayısı 20, oysa resm-i bennâk yekunu 264 akçe, 12’ye bölündüğü takdirde sayı 20 değil 22 çıkar. Sadece Kalonya nahiyesinde 1581’de doğru bir bennâk nüfus sayısı tesbiti yapılmıştır. Nüfus sayısı 37, vergi yekunu da 444 akçedir.

2.2.3- Resm-i Mücerred :

Mücerredler, bilüğ çağına gelmiş ve bir iş tutabilme gücüne kâdir reaya oğulları olup, babalarına hizmet etmeyip, kendi öz kârlarında olan müslüman bekarlardır. Bunlardan alınan vergiye “resm-i mücerred” denilmekteydi²⁵. Mücerredler toprak işçisi olarak veya başkalarının arazisini kiralayarak geçimlerini sağlarlardı. Bağlı oldukları sipahinin timarı dışında da serbestçe çalışma hakkına sahiptiler.

Osmanlı Devleti’nin diğer bölgelerinde olduğu gibi, Midilli Sancağı’nda da evlenmemiş yetişkin müslüman erkeklerden 6’şar akçe resm-i mücerred alındığını görmekteyiz²⁶. 1548’de sancak genelinde mücerred nüfus sayısı, 39 olarak tespit edilmiştir. 1581’de tahrir defterlerinde mücerred olarak işaretlenen nüfus sayısı ise Molova’da 26, Yera’da 23, Kalonya’da ise 30 olarak sayılmıştır. Halbuki, 1581’de Molova’da alınan mücerred vergisi toplamı 210 akçe, bu sayı, ferd başına alınan 6 akçe resme bölündüğü takdirde, mücerred nüfus sayısı 35 olarak karşımıza çıkmaktadır. Yera’da ise resm-i mücerred toplamı olan 156 akçe 6’ya bölündüğü takdirde nüfus sayısı 23 değil, 26 çıkmaktadır. Aynı şekilde Kalonya’da 1581’de resm-i mücerred olan 216 akçe, 6’ya bölündüğü takdirde, mücerred nüfus sayısı 30 değil, 36

24 TD 264, s. 3; TD 598, s. 8

25 Mehmet Ali Ünal, *XVI.Yüzyılda Harput Sancağı*, s. 131.

26 TD 264, s. 3; TD 598, s. 8.

olarak tesbit edilmektedir. 1548'de resm-i mücerred gelirlerinin toplamı 234 akçeyi bulmaktadır.

2.2.4- Bive :

Kocası olmayan gayr-i müslim dul kadınlar “bive” adıyla defterlere kaydolunmuşlardır. “Bive resmi” Fatih Kanunâmesi'nde “çiftlik tassarruf etmeyen dul kadınların verdikleri bir baş vergisi” olarak izah edilmiştir. Bunlar umumiyetle mufassal tahrir defterlerinde ölen kocasının ismi ile kaydedilmişlerdir²⁷. Midilli Sancağı'nda, 1548 ve 1581 tarihlerinde bivelere 6'şar akçe resim alınıyordu²⁸. 1548 tarihinde sancak genelinde bivelere sayısı 1.819 olarak tesbit edilmiştir ki, 10.914 akçe vergi geliri sağlanmıştır. 1581'de ise Molova'da bivelere sayısı 201, Yera'da 61, Kalonya'da 344 olarak tesbit edilmiştir. Dul kadınların sayıları bir hayli fazladır. Tabii olarak bunların kocaları, ya savaşlarda ölmüşlerdir, ya korsanlara katılmışlardır, ya da memleketlerini, evlerini terk edip gitmişlerdir. Muhtemelen işlerinde kayıp olup, bulunamayanlar da mevcuttur.

2.2.5- Resm-i İспенçe-i Gebrân :

İспенçe resmi çeşitli araştırmalarda farklı şekillerde tanımlanmıştır. Müslümanlardan alınan resm-i çift eğer olarak, gayr-i müslimlerden alınan bir vergi olarak tanımlandığı gibi²⁹, bennâk resmine karşılık geldiği de ifade edilmiştir³⁰. Bazı yerlerde cizye ve ispençenin aynı verginin değişik zamanlardaki adları olduğu da ileri sürülmektedir³¹. XVII.yüzyıla ait bir kanun dergisinde “zımmîden alınan baş vergisine ispençe derler” şeklindeki kayıtlara da rastlanmaktadır³². Midilli Sancağı'nda 1548'de ve 1581'de resm-i ispençe adı altında gayr-i müslimlerden nefer başına 25 akçe alındığı tespit olunmuştur³³. Buna göre, yıllar itibarıyla, resm-i ispençe gelirleri, Midilli Sancağı'nın kaza ve nahiyeleri bazında şöyledir : 1548'de Molova'da, 40.918 akçedir ki, nefer başına alınan 25 akçeye bölündüğü takdirde, o tarihlerde burada ne kadar yetişkin gayr-i müslim nüfus olduğunu bulabiliriz, işlem yapıldığı takdirde çıkan rakam 1.636'dır. 1581'de ise Molova kazasında ispençe

27 Halil İncalcık, *Osmanlılarda Raiyyet Rûsumu*, s. 58.

28 TD 264, s. 3; TD 598, s. 8.

29 Neşet Çağatay, *Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi Ve Resimler*, s. 507.

30 Halil İncalcık *Osmanlılarda Raiyyet Rûsumu*, s. 56.

31 Bahaeddin Yediyıldız, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 115.

32 Yavuz Ercan, “Osmanlı İmparatorluğunda Gayr-i Müslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bunların Doğurduğu Sosyal Sonuçlar”, *Belleten*, C. LV, S. 213, Ankara 1991, s. 386.

33 TD 264, s. 3; TD 598, s. 8.

gelirlerinin miktarı 34.058 akçe olarak tesbit edilmiştir, 25'e bölünürse çıkan rakam 1.362 olacaktır. Kalonya nahiyesindeki ispençe gelirlerine bakacak olursak 1548'de 51.934 akçe, 1581'de 50.267 akçedir. Her iki rakamı 25'e bölecek olursak, 1548'de Kalonya'da 2077, 1581'de ise 2010 yetişkin gayr-i müslim nüfusun mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Yera nahiyesinde ve bağlı köylerinden sağlanan, 1548'deki resm-i ispençe geliri 19.561 akçe, 1581'de ise 13.162 akçedir. Rakamlar 25'e bölündüğü takdirde 1548'de 782, 1581'de 526 yetişkin gayr-i müslim nüfusun bulunduğu söylenebilir. Her üç kaza ve nahiyenin, gayr-i müslim nüfusunda 33 yıllık bir aradan sonra bir azalma göze çarpmaktadır. Bunun bir çok sebebi olabilir, savaş, kıtlık vs. yüzünden ölümler, korsanlara katılmalar, yine değişik etkenlerden dolayı vuku bulan, başka yerlere göç etmeler, yalnız bu göçler ada içinde farklı yerlere olabildiği gibi ada dışına da olabilir, özellikle, çeşitli sebeplerle belli yerlere sağlanan vergi muafiyetinden yararlanmak için, bu göçler olabilmektedir. 1548 yılında diğer nahiyelerdeki ispençe gelirlerine bakalım, Herse'de 88.287 akçe, 25'e bölünürse, yetişkin gayr-i müslim nüfus sayısı 3.531 olarak çıkar. Nefs-i Midilli ve bağlı karyelerden elde edilen ispençe geliri, 31.931 akçe, 25'e bölündüğü takdirde çıkan rakam 1.277' dir. Fesleke'deki rakam 28.382 akçe, 25'e bölündüğünde 1.135 çıkar. Kelemye'deki yetişkin gayr-i müslim nüfusu tesbit etmek için ise resm-i ispençe geliri olan 22.405'i 25'e bölersek, çıkan rakam 896'dır. Köreke'de ise ispençe gelirlerinin 1548'deki toplamı 26.903 akçedir, 25'e bölündüğünde ise çıkan rakam 1.076'dır. 1548 tarihinde bütün adadan elde edilen ispençe gelirlerinin toplam yekunu 310.321 akçe tutmaktadır. Bu rakamın, 1548'deki toplam ada geliri olan 1.375.979 akçe içindeki oranı, % 22,5 tur. Burada Midilli Sancağı'nın 1581'deki ispençe gelirlerinin oranını tam olarak bilemiyoruz, zira başta da belirttiğimiz gibi 1581 tarihli Midilli Mufassal Tahrir Defteri'nin eksik olması dolayısıyla, sadece Molova, Kalonya, Yera kaza ve nahiyelerinin, iki tarihte de mevcut olan rakamlarına göre bir mukayese yapabiliyoruz.

2- Hayvancılıkla İlgili Vergiler

2.2.1- Adet-i Ağnam (Resm-i Ganem) :

Osmanlı Devleti'nde reayanın elindeki koyun ve keçiler için alınan vergiye "adet-i ağnam" denilmektedir. Bu vergi "resm-i merâ'i" veya "resm-i ganem" olarak da adlandırılmaktadır³⁴.

Bazı küçük farklılıklar dışında devletin bütün bölgelerinde "2 koyuna 1 akçe" olarak alınan adet-i ağnam vergisinin, Midilli Sancağı'nda da

34 Neşet Çağatay, "Reayadan Alınan Vergi ve Resimler", s. 485.

incelediğimiz dönemde aynı şekilde ve miktarlarda tahsil edildiğini görmekteyiz³⁵. Adet-i ağnam vergisi alınırken, koyun kuzusuyla bir olarak addedilir ve kuzu için ayrı bir vergi tahsil edilmezdi. Keçiler için de aynı durum ve miktar geçerli idi.

Midilli Sancağı'nda, adet-i ağnam gelirleri, imparatorluğun umumî vergi politikası çerçevesinde, Padişah haslarına dahil edilmiştir. 261. numaralı ve 1548 tarihli Midilli İcmal Defteri'nde ve 594. numaralı 1580-81 tarihli Midilli İcmal Defteri'nde adet-i ağnam gelirleri Padişah hassı içerisinde “resm-i ağıl” gelirleri ile birlikte hesaplanarak gösterilmiştir. Buna göre, her iki tarihte de adet-i ağnam ve resm-i ağıl gelirlerinin toplamı 43.932 akçe tutmaktadır³⁶. Bu miktar 1548 tarihindeki toplam sancak gelirinin (1.375.979) % 3,19'unu, 1580-81 tarihinde ise toplam sancak gelirinin (1.600.263) % 2.74'lük bir kısmını oluşturmaktadır. Burada adet-i ağnam vergisinden hareketle, yani 2 ile çarpılarak, Ada'da ne kadar koyun sayısı olduğu tesbit edilebilir fakat, adet-i ağnam geliri resm-i ağıl ile birlikte hesaplandığı için koyun sayısını kesin olarak ortaya çıkarmak mümkün değildir.

2.2.2- Resm-i Ağıl :

Koyun ve keçiye sahip olan reaya, adet-i ağnam vergisinden başka, dirlik sahibine ayrıca “ağıl hakkı” da ödemektedir. Ağıl vergisi bazı yerlerde kışlak vergisi ile birlikte addedilmiştir ya da adet-i ağnam ile birlikte toplanmıştır³⁷. Midilli Sancağı'nda, yukarıda adet-i ağnam resminden bahsederken belirttiğimiz üzere, resm-i ağıl vergisi adet-i ağnam vergisi ile birlikte hesaplanmıştır.

2.2.3- Resm-i Otlak ve Kışlak:

Sürülerini başka dirlik sahiplerinin bölgelerinde otlatan veya yaylatan sürü sahiplerinden, göçebelerden veya yörüklerden yılda bir defa olmak üzere alınan vergidir. Bu vergi bazı yerlerde sürü başına 1 koyun, bazı yerlerde ise akçe olarak alınmaktadır³⁸. Eğer, reaya kendi karyesi sınırları içinde sürüsünü otlatırsa o zaman bu vergi alınmamaktadır. Midilli Sancağı'nda, 1548 tarihli kanunnâmesinden öğrendiğimize göre, bu verginin sürü başına 25 akçe alındığını görüyoruz³⁹.

35 TD 264, s. 4; TD 598, s. 9.

36 TD 261, s. 1-5; TD 594, s. 2-5.

37 Neşet Çağatay, “Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, s. 484.

38 Neşet Çağatay, “Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, s. 509-510.

39 TD 264, s. 4.

2.2.4- Resm-i Küvvâre (Resm-i kovan):

Anadolu'nun bir çok bölgesinde olduğu gibi, Midilli Adası'nda da arıcılık yapılmaktadır. Nehirli vadiler ve yaylalarda yetişen değişik bitki ve çiçekler, arıların beslenmesi için elverişli bir ortam sunmaktadır.

Tahrir defterlerinde “bal öşrü”, “resm-i asel”, “resm-i zenburîye”, “öşr-i kovan”, “öşr-i petek” veya “resm-i küvvare-kivvâre”, “resm-i kovan” gibi muhtelif isimler altında zikredilen bu vergi, reayanın elindeki arı kovanlarının mahsulünden, yani baldan alınmaktadır⁴⁰. Bazı yerlerde aynı olarak alındığı gibi çok defa nakdî olarak alınırdı. Şayet reaya, arılarını beslemek için, kendi tâbi olduğu timarın dışında, bir başka sipahinin timari arazisine götürürse, resmin yarısını, reayanın kayıtlı olduğu sipahi, diğer yarısını ise arıların otlandığı timarın sipahisi alırdı⁴¹. Baldan alınan resim Midilli'de “resm-i kovan” olarak geçmektedir. Bununla ilgili olarak 1548 tarihli Midilli Sancak Kanunnâmesi'nde “kovan öşrü, müslümandan ve kefereden on kovanda bir kovan veyahut kovandan kovana birer akçe alınır” ibaresi yer almaktadır⁴². Ancak defterlerde “resm-i kovan” adı altında vergi alındığı görülmektedir. Sancağın bütün kazalarında ve nahiyelerinde bu vergiye rastlanmaktadır, dolayısıyla arıcılık Ada'da yaygın olarak yapılmaktadır. 1548 tarihinde Midilli Sancağı'nın kaza ve karyelerinden alınan kovan vergisinin toplamı 9.477 akçe tutmaktadır. Bu rakam 1548'deki toplam ada gelirinin % 0,68'ini oluşturmaktadır. Kazalara göre, ayrıntılı resm-i kovan gelirleri, reayadan alınan vergilerin belirtildiği Tablo XX-XXI'de görülmektedir.

2.2.5-) Resm-i Mâhi :

Balık öşrü, imparatorluğun hemen her tarafında mirî için alınmaktadır⁴³. Dört tarafı denizle çevrili olan bir adada balıkçılığın yaygın olduğu düşünülürse de Midilli Sancağı'nda o kadar yaygın olduğu görülmemektedir. Çünkü, 1548 tarihli icmal defterinin giriş kısmında Padişah hasları belirtilirken, Kalonya nahiyesinin 4.000 akçelik “mahsül-i mâhi” geliri belirtilmiştir⁴⁴. Bunun dışında, 1548'de Molova'da resm-i mahi geliri 945 akçe, Yera'da 327 akçe, Midilli'de 1.822 akçe, Fesleke'de 70, Kelemye'de 729, Köreke'de 150 akçe, Herse'de 912 akçe olmak üzere toplam 8.955 akçe tutmaktadır, bu tarihteki toplam ada geliri içindeki payı % 0,6'dır. Aynı şekilde 1580 tarihinde Padişah hasları içerisinde, yine Kalonya nahiyesinin 4.000 akçelik

40 Neşet Çağatay, *a.g.m.*, s. 508 vd.

41 Neşet Çağatay, *a.g.m.*, s. 508-509.

42 TD 264, s. 4.

43 Neşet Çağatay, *a.g.m.*, s.490.

44 TD 261, s. 1-3.

öşr-i mahi geliri yer almıştır⁴⁵. Fakat kanunnâmelerde öşr-i mâhi ile ilgili bir ibareye rastlanmamaktadır.

2.2.6- Bid'at-ı Hınzır Resmi:

Midilli Adası'nın ahalisinin büyük bir kısmının gayr-i müslimlerden olduğu düşünüldüğünde, bunların beslediği hayvanların büyük bir kısmını da domuz besiciliği oluşturmaktadır. Domuz yetiştiriciliğinin çok yaygın olduğunu, sancağın bütün kaza ve nahiyelerinden alınan bid'at-i hınzır resminden anlıyoruz. Bid'at-i hınzır, domuz besiciliği yapan gayr-i müslim reyanın hayvan başına vermek zorunda olduğu bir vergidir. “Bojik” veya “bujik” domuz kasaphanesi, kesimhanesi demektir. Bojik'te kesilen domuzlardan her domuzdan iki akçe resim alınmaktadır⁴⁶. Midilli Sancağı'nın 1548 tarihli Sancak Kanunnâmesi'nde bu konu ile ilgili hükümde de belirtildiği üzere, “hınzırın yabanda güdüleninden ikisine bir akçe alınır ve boğazladıklarından birer akçe alınır” denmektedir⁴⁷. Buna mukabil, mesela Taşoz Adası'nda 1519 yılında domuz başına 1 akçe, İmroz'da ise domuz başına 2,5 akçe resim alınmıştır, 1535 yılından 1614'e kadar yine İmroz Adası'nda iki domuzda bir akçe resim alındığını öğreniyoruz⁴⁸. Ancak, Midilli'de, 1548 ve 1580-81 tarihlerinde, Padişah hasları belirtilirken, bunların içinde mezbahalardan elde edilen gelirlerin 2.800 akçe tuttuğu belirtilmiştir⁴⁹ ki, bu mezbahalar domuz bojikleri mi idi, yoksa küçük ve büyük baş hayvanların kesildiği kesimhanelermiydi tam olarak bilmek mümkün değildir. Midilli Sancağı'nın 1548'de bütün kaza ve karyelerinden elde ettiği bid'at-ı hınzır vergisinin toplamı 14.718 akçe tutmaktadır ve bu tarihte bütün sancak gelirinin içindeki oranı % 1,6 dır.

3-Maktu' Vergiler Ve Mukata'alar

3.1- Maktu' Vergiler

Maktu' kelimesi, kesilmiş, bölünmüş anlamına gelmektedir. Buna göre öşür gibi mahsülden, aynî olarak alınan vergilerin hilafına maktu' vergilerin miktarı önceden belirlenmiştir ve değişkenlik göstermez. Ürünün veya yapılan işin az veya çok olması vergi nisbetini değiştirmez. Bu gruba giren vergi ve resimler, aynî olarak tahsili mümkün olmayan hususlar için câridir. Meselâ,

45 TD 594, s. 2-5.

46 Neşet Çağatay, *a.g.m.*, s. 493.

47 TD 264., s. 4.

48 Yasemin Demircan, *XV. Ve XVII.Yüzyıllarda Boğazönü Adaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1992, s. 193.

49 TD 261, s. 1-5; TD 594, s. 2-5.

Midilli Sancağı'nda bulunan, manastır ve kiliselerin sınırları içerisinde yer alan bağlar-bahçeler ve bunların ürünleri maktu' olarak vergilendirilmiştir. Bu kilise ve manastırların rahipleri, hangi sipahinin karyesine dahil ise, o sipahiye, buralardan hâsıl olan mahsulün öşrünü, senevî bir miktar üzerinden ödemek zorundaydı. Midilli Sancağı'nda bulunan manastırların gelirleri, Padişah hassına dahil idiler. Mamafih, manastır arazilerinden öşür talep edilmesi ve bu mahsullerin timar sistemine dahil edilmesi yeni bir Osmanlı uygulaması değildi. Manastır topraklarından alınan öşürler, yüksek rütbeli Osmanlı memurlarına XV.yüzyılın sonlarından itibaren hem hass olarak hem de timar olarak tevcih edilebiliyordu⁵⁰. Bu manastır ve kiliselerin mahsullerini maktu olarak almanın sebebi, meyveyi ve sebzeyi aynî olarak tahsil etmenin imkansızlığıdır. Çünkü meyve ve sebze hububat gibi dayanıklı bir madde değildir.

Ayrıca, koyun, keçi gibi hayvanlar ile değirmen, bezirhane vs. gibi işletmelerden de maktu'iyet üzere, yani nakit olarak vergi alınmaktadır. Hatta bazı çiftlik, bağ, bahçe ve mezraa gelirleri bir takım kişilere “ber vech-i maktû” tassarruf etmeleri için tevcih edilmiştir, yani işletip muayyen bir meblağı maktu' olarak devlete vereceklerdir⁵¹.

50 Mehmet Akif Erdoğan, “Rodos Adasında 1711 Yılında Timarlar ve Timarlılar”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1998, S. XIII, s. 26.

51 Mehmet Ali Ünal, *XVI.Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, TTK.Yayınları, Ankara 1999, s. 123.

(Tablo XVI.)

955/1548 ve 989/1581 Yıllarında Midilli Sancağı'nda Maktu'yyet Üzere Tasarruf Edilen Bağ, Bahçe, Çiftlik, Çayır, Mezraa vs.
1- Neş-i Molova
Bağ-ı Aliyano Ağlık(?), bedel-i öşr, bervech-i maktu' 50 (akçe)
Bahçe-i Laskirina Hırtofilka (?), bedel-i öşr, bervech-i maktu' 80
Mukataa-i bağçe-i zeytun der yed-i Yanologo Dukakis (?) ber vech-i maktu' fi sene 80.
2- Kalonya
Bağ-ı Manol, ber vech-i nakd, 100.
Bağ-ı Hamza, der yed-i Nasuh, ber vech-i nakd, 100
Bağ-ı Sülişü Yar Paşa, bedel-i öşr, bervech-i nakd, 300
Bağ-ı Mihal, ber vech-i nakd, 60
Bağ-ı Papa yani, ber vech-i nakd fi sene 100
Bağ-ı Mihal veled-i Komi(?), ber vech-i nakd, fi sene 100
Bağ-ı Mihal veled-i Kefale(?), ber vech-i nakd, fi sene 100
Resm-i çayır-ı Mirliva, hâlâ ziraat olunur, 180, der yed-i Mehmet Çelebi nâzır-ı sâbık-ı Midillî.
3- Neş-i Midilli
Bahçe-i Tımonid(?), ber vech-i nakd, 150
Mezraa-i Dermohlika (?), be nam-ı Sırtköy, der tasarruf-ı Mehmet ve Mustafa, an ebnâ-yı sipahiyan, biraderş, bedel-i öşr, bervech-i maktu' fi sene 350
Mukataa-i bağ ve bahçe-i Memi Çelebi Selaniki, ber vech-i maktu, fi sene 50
Bağ-ı Dihami Kalendero(?), ber vech-i nakd, 90
Mukataa-i Bağat-ı müslümanân ve gebran, 3109
Bağ-ı Taşçı Yorgi, bedel-i öşr, bervech-i nakd, 50
Mukataa-i bağat-ı müslümanân, dönüm 87,5 resm 350
Çiftlik be-nam-ı Ketanlık, der yed-i Hasan Ağa, Dizdar-ı kal'a –i Midilli, ber vech-i maktu' 100
Resm-i çayır-ı Kurd Bey, merd-i timar, ber vech-i maktu 15
Bahçe-i Abdi Bey, bedel-i öşr, bervech-i maktu' 30
Bahçe-i Hacı Nebi, topci-i kal'a-i Midilli, bedel-i öşr, bervech-i maktu' fi sene 25
4- Fesleke
Çiftlik, be-nâm-ı Fernik(?), bedel-i öşr, bervech-i maktu' fi sene 300
Çiftlik, ma'a zemin-i hâli, der yed-i Kara Mustafa, merd-i kal'a ber vech-i maktu' 40
5-Kelemye
Tarla-i Ayasital(?), der yed-i Sinan Bey, bedel-i öşr, bervech-i maktu' 20
Çiftlik-i Kara Mustafa, merd-i kal'a-i Midilli, resm-i bağ ve asiyab bedel-i öşr, bervech-i maktu' 300
6- Köreke
Çiftlik-i Ali an merdan-ı kal'a-i Midilli, bedel-i öşr, bervech-i maktu' 130
7- Yera
Mukataa-i zeytinlik-i Hüseyin, Miralay-ı Midilli, ber vech-i maktu' 50

Maktû' olarak devlete verilmesi gereken vergilerden en önde gelen ve önemli olanlardan bir tanesi ise değirmenlerden alınan “resm-i asiyab” idi.

3.2. Resm-i Asiyâb:

Değirmen, klasik dönemin önemli sanayii tesislerinden biri durumundadır. Halkın temel gıda maddesi olan buğday ve arpa buralarda öğütülerek un haline getirilmektedir. Değirmen, üst üste konulmuş iki büyük silindir taştan meydana gelir. Alttaki taş sabittir ve ortasından bir mil üstteki taşın ortasından geçmektedir. Milin alt kısmı su veya yel tarafından döndürülen çarka bağlıdır. Su değirmeninde, silindirik ve daralan bir boru içerisinden, yüksekçe bir yerden akıtılan su, borunun alt ucundan çıkarken, sıkışmanın verdiği basınçla, çarkın üzerine büyük bir kuvvetle inmekte ve onu döndürmektedir. Böylece, en üstteki silindirik değirmen taşı dönmekte ve taşın ortasından akıtılan hububat, iki taşın arasında ezilerek, kenardaki bir oluktan un olarak akmaktadır.

Hububat değirmenlerinin yanında, bir de zeytinyağı elde etmek için kurulan zeytin değirmenleri vardır, işleyiş biçimi olarak, hemen hemen un değirmenleriyle aynıdır. Özellikle Midilli Sancağı'nda, tapu-tahrir defterlerinde ismi geçen, çok miktarda hububat ve zeytin değirmenlerine rastladık. Bazı değirmenlerde, birden fazla dönen taş mevcuttur ki, dönen taş sayısına tahrir defterlerinde “bab” denmektedir⁵². Nadir olmakla beraber, bazı değirmenler iki veya üç taşlı olabilmektedir. Bu durumda, vergi de, dönen taş sayısına göre alınmaktadır. Her zaman her yerde değirmen bulunması mümkün değildir. Daha çok su olan ve değirmen yapmaya müsait yerlerde bulunmaktadır. Bu sebeple değirmen bulunan karyeler, çevre karyelerin çok uğradığı yerler arasındadır. Bu da, söz konusu bu köylerin sosyal ve ekonomik hayatına olumlu yönde tesir eden faktörlerden birisidir. Yel veya su ile dönen un değirmenlerinden alınan resme “resm-i asiyab” denilmektedir. Değirmen resminin miktarı zaman ve mekana göre farklılık göstermektedir. Bazen değirmenin durumuna göre, hububat olarak da resim alındığı görülmüştür⁵³. Ancak daha çok her ay için 5 akçe hesabı üzerinden nakit olarak alındığı görülmektedir.

Resm-i âsiyâb, değirmenin yılda kaç ay döndüğüne göre değişmektedir. Bazı değirmenler 3 ay, bazıları 6 ay, bazıları ise tam yıl çalışmaktadır. Her ay 5 akçe takdir edildiği için 3 ay dönen değirmenin resmi 15 akça, 6 ay (nîm

52 Mehmet Ali Ünal, *XVI.Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, TTK yayınları, Ankara, 1999 s. 124.

53 Neşet Çağatay, *a.g.m.*, s. 503.

sâl) döneninki 30 akçe ve tam yıl (tamam sâl) dönen değirmenin resmi ise 60 akçe tutmaktadır⁵⁴.

1548 tarihli Midilli Sancak Kanunnâmesi'nde değirmenlerle ilgili hüküm şöyledir : *“resm-i âsiyâb yıl yürüyenden 60 akçe alınır ve altı ay yürüyenden 30 akçe alınır ve üç dört ay yürüyen sel değirmenlerinden miktarlarına göre alınır ve zeytin değirmenlerinden yılda üçer akçe alınır ve minba'ad eğer sipahiden ve dergah-ı âli yeniçerilerinden ve hisar erenlerinden ve kimseye raiyyet kaydolunmayanlardan, her kim zeytin değirmeni ihdas ederse, yılda üçer akçe verirler ve bozulan zeytin değirmeninden nesne alınmaz”*⁵⁵. Buradan da anlaşıldığı üzere, Midilli'de de değirmenlerin resimleri hususunda yukarıda söylediğimiz vergi oranları geçerlidir. Ancak zeytin değirmenlerinden, yılda 3 akçe alındığı da önemli bir ayrıntıdır. Zeytin değirmenlerinden alınan resim, mesela Aydın livasında yılda 10 akçe, Mora'da yılda 50 akçedir⁵⁶.

Midilli Sancağı'nda, tahrir defterlerindeki bilgilere nazaran, epeyce zeytin ve tahıl öğüten değirmenler vardır. Şüphesiz bunun sebebi, hem Midilli'nin akarsular açısından zengin oluşu, hem de zeytin üretimi ile tahıl üretiminin bir hayli çok olmasından kaynaklanmaktadır. Midilli'deki değirmenlerin bab, yani taş sayılarının 5'e, 6'ya, hatta 10'a kadar çıkanları bile vardır. Bu değirmenlerin, üç ay, altı ay, sekiz ay, dokuz ay, on ay ve tam yıl çalışanları mevcuttur.

1548 ve 1580-81 tarihli icmal defterlerinde Padişah hasları belirtilirken, değirmenlerden elde edilen resimlerin, padişah haslarına dahil olduğu anlaşılmaktadır ve her iki tarihte de yekunu “asiyâb-ı hassa 435” akçe tutmaktadır⁵⁷. Buna mukabil, aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere, 1548'de Midilli'de işletilen değirmenlerden toplam alınan vergi miktarı, yani resm-i asiyab 13.982 akçe tutmaktadır ki, bu tarihte olan toplam sancak geliri (1.379.979) içindeki oranı % 1,01'dir.

Toplumlarda ekonomik faaliyetler üç ana kategoride incelenebilir, tarım, sanayi ve ticaret. Osmanlı toplumunda sanayi tesisleri, nüfusça büyük, coğrafi ve ekonomik olarak müsait olan yerlerde toplanmışlardı. Değirmenler gibi tesisler ise şartların uygun olduğu ve ihtiyaç duyulduğu yerlerde kurulmuşlardı.

54 Neşet Çağatay, *a.g.m.*, s. 503.

55 TD 264, s. 5.

56 Neşet Çağatay, *a.g.m.*, s. 504.

57 TD 261, s. 1; TD 594, s. 2.

XVI.yüzyılın ortalarında Midilli Sancağı'nda değirmenlerin yerleşim yerlerine göre dağılımları ve bunların özellikleri, alınan vergiler ve çalışma süreleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir :

(Tablo XVII.)

955/1548 Yılında Midilli Sancağı'nda Değirmenler

<i>Bulunduğu Yer</i>	<i>Türü/Adı</i>	<i>Bab</i>	<i>Resm</i>	<i>Çalışma Süresi</i>
MOLOVA	Asiyab	7	210	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	3	90	6 ay
	Asiyab-1 Mihal	2	80	8 ay
	Asiyab-1 Fenaste	1	40	8 ay
	Asiyab-1 Muharrem Çelebi	1	30	6 ay
	Asiyab	4	120	6 ay
	Asiyab-1 Andriko	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Fidil	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Mehmet bin Yeniçeri	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Fidil-i diğer	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Esterno	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Sanksudine	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Mustafa	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Serasto	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Dihami	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	10	450	9 ay
	Asiyab	10	400	8 ay
	Asiyab	3	150	10 ay
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	6	180	6 ay
	Asiyab	3	90	6 ay
	Asiyab-1 Zeytin	4	12	--
	Asiyab-1 Zeytin	1	3	--
	Asiyab-1 Zeytin	2	6	--
	Asiyab-1 Zeytin	2	6	--
	Asiyab-1 Zeytin	2	6	--
	Asiyab-1 Zeytin	4	12	--
	Asiyab-1 Zeytin	2	6	--

	Asiyab-1 Zeytin	7	21	--
	Vergi toplamı		2632	
KALONTA	Asiyab	4	120	6 ay
	Asiyab	1	60	Yıl yürütür
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	40	8 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	15	3 ay
	Asiyab	7	210	6 ay
	Asiyab	1	40	8 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	3	90	--
	Asiyab	5	300	Yıl yürütür
	Asiyab-1 Kebe	9	90	--
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab-1 Papa Duka	2	60	6 ay
	Asiyab-1 Menomaho	1	30	--
	Asiyab-1 Andreniko	1	30	--
	Asiyab- 1 Malologo	1	30	--
	Asiyab-1 Yorgi	1	30	--
	Asiyab-1 Yani	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Kalvirine	1	30	--
	Asiyab-1 Mihal	1	30	--
	Asiyab-1 Sinminakışta	1	30	--
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	5	150	6 ay
	Asiyab	1	40	--
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab-1 Zeytin	4	12	--
	Asiyab-1 Zeytin	3	9	--
	Asiyab-1 Zeytin	1	3	--
	Asiyab-1 Zeytin	2	6	--
	Asiyab-1 Zeytin	3	9	--
	Asiyab-1 Zeytin	9	27	--
	Asiyab-1 Zeytin	2	6	--
	Vergi toplamı		7151	

<i>YERA</i>	Asiyab	1	45	8 ay
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	3	90	6 ay
	Asiyab	1	40	8 ay
	Asiyab	1	250	5 ay
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	1	45	9 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Zeytin	2	6	--
	Vergi toplamı		14988	
<i>HERSE</i>	Asiyab	2	90	6 ay
	Asiyab	1	15	3 ay
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	4	200	10 ay
	Asiyab	10	600	Yıl yürür
	Asiyab	1	45	9 ay
	Asiyab	3	90	6 ay
	Asiyab- 1 Kameç Kavale	1	50	--
	Asiyab- 1 Börke Gavale	1	50	--
	Asiyab- 1 Kostomir	1	50	--
	Asiyab- 1 Kandille	1	50	--
	Asiyab- 1 Mollagori	1	50	--
	Asiyab- 1 Hardavilo	1	50	--
	Asiyab- 1 Dihami	1	50	--
	Asiyab- 1 Mihal	1	50	--
	Asiyab- 1 Börke çingane	1	50	--
	Asiyab- 1 Kosta	2	100	--
	Asiyab- 1 Ruşo	1	50	--
	Asiyab- 1 Erib	1	40	--
	Asiyab- 1 Kosta Markab	1	40	--
	Asiyab- 1 Kosta Alto	1	40	--
	Asiyab- 1 Karasarı	1	40	--
	Asiyab- 1 Baloburko	1	40	--
	Asiyab- 1 Ermirlot	1	30	--
	Asiyab- 1 Üstad Kalo	1	30	--
	Asiyab- 1 Hilafeti	1	30	--
	Asiyab- 1 Mosko	1	30	--

	Asiyab- 1 Kalorne	1	30	--
	Asiyab- 1 Balokafatno	1	30	--
	Asiyab- 1 Gavala	1	30	--
	Asiyab- 1 Balı	1	30	--
	Asiyab- 1 İçlivenlo	1	30	--
	Asiyab- 1 Andon	1	30	--
	Asiyab	3	60	4 ay
	Asiyab	2	90	9 ay
	Asiyab	1	40	8 ay
	Asiyab	8	240	6 ay
	Asiyab	1	15	3 ay
	Asiyab	15	900	Yıl yürür
	Asiyab	1	25	5 ay
	Asiyab	9	270	6 ay
	Asiyab- 1 Yorgi Kuto	1	30	6 ay
	Asiyab- 1 Yani Kavare	1	60	Yıl yürür
	Asiyab- 1 Laktezi	1	60	Yıl yürür
	Asiyab- 1 Gore	1	50	10 ay
	Asiyab- 1 Elpişahlarlo	1	60	Yıl yürür
	Asiyab- 1 Dihami Sekolo	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Zeytun	3	9	--
	Asiyab-1 Zeytun	2	6	--
	Asiyab-1 Zeytun	5	15	--
	Asiyab-1 Zeytun	4	120	--
	Asiyab-1 Zeytun	8	24	--
	Asiyab-1 Kormid	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Dimitri Kanato	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Bodur Ayarano	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Yahirno	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Şanofrankol	1	50	10 ay
	Asiyab-1 Mustafa	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Yomikoplo	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Yani Garyah	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Katanofor	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Midilünor	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Yolkoz	1	25	5 ay
	Asiyab-1 Kulkaki	1	25	5 ay
	Asiyab-1 Anderinkoh	1	25	5 ay
	Asiyab-1 Papa Dimitri	1	25	5 ay

	Asiyab-1 Dimenko	1	20	4 ay
	Asiyab-1 Yani	1	15	3 ay
	Asiyab-1 Papa Yorgi	1	20	4 ay
	Asiyab-1 Duha Vataçine	1	25	5 ay
	Asiyab-1 Yenadino	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	1	15	3 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	20	4 ay
	Asiyab-1 Zeytun	2	6	--
	Vergi toplamı		35541	
<i>MİDİLLİ</i>	Asiyab	1	60	--
	Asiyab	1	30	--
	Asiyab	3	180	Yıl yürür
	Asiyab	1	30	6 ay
	Vergi toplamı		300	
<i>FESLEKE</i>	Asiyab	4	120	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab-1 İskender	1	15	Yıl yürür
	Asiyab-1 Balı Bey	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Yunus Bey	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Komino	1	60	Yıl yürü
	Asiyab-1 Abdi Bey	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1Yani	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Yeniçeri Aydın	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Kâsım	1	15	3 ay
	Asiyab-1 Hassa	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab-1Komtino	1	60	Yıl yürür
	Asiyab-1 Yeniçeri Mahmut	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Yani	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Hassa	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Zeytun	3	9	--
	Asiyab-1 Zeytun	3	9	--
	Vergi toplamı		72542	
<i>KELEMYE</i>	Asiyab-1 Yakup Bey	2	90	8,5 ay
	Asiyab-1 Dariyan	1	60	--
	Asiyab-1 Ali Nasreddin	1	30	6 ay

	Asiyab-1 Kara Mustafa	1	30	6 ay
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab-1 Karagöz Yeniçeri	1	45	9 ay
	Asiyab-1 Yani Mihal	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Ahmet	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Mahmud Subaşı	2	60	6 ay
	Asiyab-1 Nasuh Seferşah	1	30	6 ay
	Asiyab-1 İsa Balı	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	6	360	Yıl yürür
	Asiyab	3	180	Yıl yürür
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	3	90	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab- 1 Ağlıkoz	1	30	6 ay
	Asiyab-1 manol	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Dihami	1	30	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Zeytin	1	3	--
	Vergi toplamı		1548	
KÖREKE	Asiyab	4	120	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	20	4 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	120	Yıl yürür
	Asiyab	1	40	8 ay
	Asiyab	1	15	3 ay
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	4	120	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	4	190	8 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab- 1 Zeytin	5	13	--
	Asiyab- 1 Zeytin	3	9	--
	Asiyab- 1 Zeytin	3	9	--
	Vergi toplamı		3962	

(Tablo XVIII.)

989/1581 Yılında Midilli Sancağı'nda Değirmenler

Bulunduğu Yer	Türü/Adı	Bab	Resm	Çalışma Süresi
MOLOVA	Asiyab	7	210	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	3	90	6 ay
	Asiyab	3	90	6 ay
	Asiyab- Mimad	2	80	8 ay
	Asiyab- Kosta	1	40	8 ay
	Asiyab-1 Muharrem Çelebi	1	30	6 ay
	Asiyab	4	120	6 ay
	Asiyab	1	30	4 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	10	450	9 ay
	Asiyab	10	400	8 ay
	Asiyab	3	150	10 ay
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab-1 Zeytun	4	16	
	Asiyab-1 Zeytun	1	4	
	Asiyab-1 Zeytun	2	8	--
	Asiyab-Zeytun	2	6	--
	Asiyab-1 Zeytun	2	6	--
	Asiyab-1 Zeytun	4	16	--
	Asiyab-1 Zeytun	2	6	--
	Vergi toplamı		2352	
KALONTA	Asiyab	4	120	6 ay
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	1	15	3 ay
	Asiyab	7	210	6 ay
	Asiyab	1	40	8 ay
	Asiyab	1	30	6 ay

	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Papa Duka	1	30	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab- 1 Dokatoma	1	30	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Manol Kalviro	1	30	6 ay
	Asiyab-1 Burgac Kandin	1	30	6 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Asiyab	5	300	Yıl yürür
	Asiyab-1 Kebe	9	100	--
	Asiyab	2	60	Yıl yürür
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab	5	150	6 ay
	Asiyab	2	60	6 ay
	Asiyab-1 Zeytun	4	16	--
	Asiyab-1 Zeytun	3	12	--
	Asiyab-1 Zeytun	1	4	--
	Asiyab-1 Zeytun	1	4	--
	Asiyab-1 Zeytun	9	36	--
	Asiyab- Zeytun	3	12	--
	Vergi toplamı		6383	
YERA	Asiyab	1	45	8 ay
	Asiyab	1	60	Yıl yürür
	Asiyab	3	90	6 ay
	Asiyab	1	40	8 ay
	Asiyab	1	30	6 ay
	Vergi toplamı		265	

Yukarıdaki tabloda verilen bilgileri değerlendirecek olursak, Midilli Sancağı'nın nahiyeelerine göre, şunları söyleyebiliriz :

1548 yılında Sancağın Molova kazasında, toplam 33 değirmen vardır. Bunların 25 tanesi un değirmeni, 8 tanesi zeytinyağı elde edilen zeytin değirmeni (asiyâb-ı zeytun)dir. Un değirmenlerinin, yukardaki tablolarda da görüleceği üzere, çalıştıran şahsın isimleriyle zikredilenleri mevcuttur. 3 tanesi ki, isimlerinden de anlaşılacağı üzere, müslümanların işlettiği değirmenlerdir : asiyab-1 Muharrem Çelebi, asiyab-1 Mehmet bin Yeniçeri, asiyab-1 Mustafa. Diğerlerinin çoğunluğu gayr-i müslim yerli ahaliye aittir. Molova'da mevcut değirmenlerin 12 tanesi 6 ay, 3 tanesi 8 ay, 1'i 9 ay, 1'i 10 ay ve 8 tanesi de tam yıl boyunca faaliyettedirler. Değirmenlerin özelliklerinden, "bab" diye tabir edilen taş sayıları bakımından, bir istatistik verecek olursak, 14 tanesi 1 adet, 3 tanesi 2, 3 tanesi 3, 1 tanesi 4, bir tanesi 7, 2 tanesi de 10 taş ile çalışmaktadır. 1581 yılında ise Molova'daki değirmenlerin sayısının 30'

a düştüğünü görüyoruz. Bunların 23 tanesi un değirmeni, 7 tanesi zeytin değirmenidir. Un değirmenlerinin 1'i 4 ay, 11'i 6 ay, 3'ü 8 ay, 1'i 9 ay, 1'i 10 ay ve 6'sı ise bütün yıl boyunca çalışmaktadırlar. Taş sayılarına gelince 13 değirmen 1 taş ile, 3 tanesi 2 taşla, 3 tanesi 3 taşla, 1'i 4 taşla, 1'i 7 taşla ve 2 tanesi de 10 taşla çalışmaktadır.

Molova'da zeytin değirmenleri toplam 8 adettir. Bunlar tahrir defterlerinde "asiyâb-ı zeytun" olarak geçiyor. Zeytin değirmenlerinin sadece taş sayıları, alınan vergi zikredilmiş, fakat ne kadar süre faaliyette bulundukları belirtilmemiştir. Taş sayıları bakımından, 1 taş ile çalışan 1 adet, 2 taşlı 4 adet, 4 taşlı 2 adet, 7 taşlı 1 adet zeytin değirmeni vardır. Molova kazasında 1581'de zeytin değirmeni sayısı 1 eksilmiştir ve 7'ye düşmüştür. Taş sayıları ise aynıdır. Fakat 1548'deki mevcut 7 taşlı zeytin değirmeni 1581'de yoktur.

XVI.yüzyılın ortalarında, 1548'de, Sancağın diğer kazalarından olan Kalonya'da toplam 35 değirmen vardır. 7 tanesi zeytin değirmeni, geriye kalanlar un değirmenidir. Yukarıda ki tabloda da görüleceği üzere bazı değirmenler, işletenin adı ile verilmiştir. Bunların isimlerinden yerli gayr-i müslim ahaliden olduğunu anlıyoruz. Değirmenlerin çalışma sürelerine gelince, 1 adet 3 ay, 13 adet 6 ay, 2 adet 8 ay, 2 adet tam yıl çalışanlar vardır. Bazılarının çalışma süreleri tahrir defterlerinde belirtilmemiştir, fakat alınan resimlerin miktarından ne kadar süre çalıştıkları tahmin edilebilir. "Bab" şeklinde tabir edilen değirmen taşlarının, değirmenlere göre adedi ise şöyledir : 18 adet 1 taşlı, 4 adet 2 taşlı, 1 adet 3 taşlı, 1 adet 4 taşlı, 2 adet 5 taşlı, 1 adet 7 taşlı, bir adet de 9 taş ile çalışan değirmen vardır. 1581'de ise değirmen sayısı, 30'a düşmüştür. 24 tanesi un değirmeni, 6 tanesi zeytin değirmenidir. Bunların 1'i 3 ay, 16 adedi 6 ay, 1'i 8 ay, 2 tanesi bütün yıl çalışmaktadır. 15 tanesi 1 taşla, 4 tanesi 2 taşla, 1'i 4 taşla, 2'si 5 taşla, 1'i 7, 1'i 9 taşla çalışmaktadır.

Kalonya'daki zeytin değirmenleri 1548'de, 7 adet demiştik. Merkez nahiyede ve bağlı köylerinde olan bu değirmenlerin 1'i 1 taşlı, 2 adet 2 taşlı, 2 adet 3 taşlı, 1 adet de 4 taşlı'dır. Yalnız bunların çalışma süreleri belirtilmemiştir, vergileri yazılmıştır. Yukarıda da söylediğimiz gibi, sancak kanunnamesinde belirtildiği üzere, zeytin değirmenlerinden yılda 3 akçe resim alınıyordu. Kalonya'da 1581'de zeytin değirmeni sayısı 6'ya düşmüştür. Yine bunların özelliklerine bakacak olursak, 2 tanesi 1 taşla, 2 tanesi 3, 1'i 4 ve 1'i de 9 taşla faaliyettedir.

1548 yılında Yera nahiyesinde olan değirmenlerin toplam sayısı 11 adettir. Bunların bir tanesi zeytin değirmenidir. Zeytin değirmeni 2 adet taş ile çalışmaktadır. 10 adet olan un değirmenlerinin bir tanesi 5 ay, 4 tanesi 6 ay, 2 tanesi 8 ay, biri 9 ay, 2 tanesi ise yıl boyunca faaliyettedir.

Bunların “bab”, yani taş sayıları ise şöyledir : 9 tanesi 1 taşlı, 1 tane 3 taşlıdır. 1581 yılında ise un değirmeni sayısı Yera'da 5'e düşmüştür ve hepsi de un değirmenidir. Bunların çalışma süreleri, 2'si 6 ay, 2'si 8 ay, biri ise tam yıl çalışmaktadır. 4 tanesi 1 taş ile, birisi 3 taş ile çalışmaktadır.

XVI.yüzyılın ortalarında, Midilli Sancağı'nın en fazla zirai tesise sahip olan nahiyesi Herse olmalıdır. Zira bol miktarda değirmen mevcuttur : toplam 75 adet. Bunların 6 tanesi zeytin değirmenidir. Geriye kalan 69 değirmenin içinde de, belki zeytin değirmeni olarak tasarruf edilenler olabilir, ama tahrir defterlerinde bu belirtilmemiştir. Değirmen sahiplerinin isimlerine bakılırsa, hepsi de yerli gayr-i müslim ahaliden oldukları tahmin edilebilir. Değirmenlerden, 4 tanesi 3 ay, 4 tanesi 4 ay, 6 tanesi 5 ay, 7 tanesi 6 ay, bir tanesi 8 ay, 2 tanesi 9 ay, 3 tanesi 10 ay, 16 tanesi ise tüm yıl boyunca faaliyettedirler. Bu değirmenlerin büyük bir kısmı 1 adet taş ile çalışmaktadır : 46 adet. 3 tane 2 taşlı, 1 tane 3 taşlı, 1 tane 4 taşlı ve bir tanesi de 10 taşlı'dır.

Herse'deki 6 adet zeytin değirmeninden 2'si 2 taş ile ve birer adet 3, 4, 5 ve 8 taş ile çalışanlar mevcuttur.

Değirmenler açısından, Nefs-i Midilli'ye, yani merkez kazaya bakacak olursak, bu zirai tesislerin en az olduğu yer gibi gözükmektedir. Toplam 4 değirmen vardır. Bunların biri 6 ay, biri de yıl boyunca çalışır durumdadır. Diğer ikisinin süreleri belirtilmemiş ama, alınan resim miktarına bakacak olursak, birinden 60 akçe ki, anlaşılan bütün yıl çalışıyor, diğerinden ise 30 akçe resim alındığına göre 6 ay çalışıyor demektir. İlginçtir ki, Nefs-i Midilli'de zeytin değirmeni kaydedilmemiştir.

Sancağın diğer bir nahiyesi olan Fesleke'de ise XVI. Yüzyılın ortalarında toplam 19 değirmenden iki tanesi zeytin değirmenidir. Bunların sahiplerinin isimlerinden anlaşıldığına göre, 7 tanesi müslümanlara aittir. Yine 2 tanesi “asiyab-ı hassa” olarak zikredilmektedir ki, gelirleri padişah hasarına dahildir. 17 un değirmeninden, 1 tanesi 3 ay, 7 tanesi 6 ay, 9 tanesi ise tam yıl çalışmaktadır. 16 tanesinin 1 değirmen taşı, 1 tanesinin 4 adet taşı mevcuttur.

Fesleke'deki zeytin değirmeni 2 adettir ve her ikisinin de 3'er adet taşı bulunmaktadır. Bunların kimlere ait olduğu belli değildir, sadece “asiyab-ı zeytin” şeklinde kayıtlara geçmiştir.

Kelemye'de ise aynı tarihlerde değirmen sayısı toplam 24 adettir. Sadece bir tanesi asiyab-ı zeytin'dir. Un değirmenlerinin 8 tanesi müslümanlara aittir ki, bunların içinde, isimlerindeki “yeniçeri”, “sûbaşı” eklerinden de anlaşılabileceği üzere, asker kökenli olanlar vardır. Değirmenlerin faaliyet sürelerine gelince,

17' si 6 ay, 1'i 8,5 ay, 1'i 9 ay, 3 tanesi ise tam yıl çalışmaktadır. Süresi yazılmayan bir değirmenden ise 60 akçe resim alındığına göre, o da tam yıl çalışmaktadır hükmüne varabiliriz. Yine bu değirmenlerin 13'ü 1 taşlı, 7'si 2 taşlı, 2'si 3 taşlı, 1'i 6 taşlı'dır. Kelemye'deki bir adet olan zeytin değirmeninin 1 adet taşı bulunmaktadır.

1548 tarihinde Köreke nahiyesindeki değirmenlerin toplam sayısı 16'dır. 3 tanesi zeytin değirmenidir. Değirmenlerin isimleri, sadece yalın halde "asiyab" şeklinde defterde yazılmıştır. İşletenlerin isimleri zikredilmemiştir. 1 adet 3 ay, 1 adet 4 ay, 8 adet 6 ay, 2 adet 8 ay ve bir adet de tüm yıl boyunca faaliyette olan değirmenler vardır. Bunların 8'i 1 taşlı, 2'si 2 taşlı, 3'ü 4 taşlı özelliğe sahiptir. Köreke'deki 3 adet zeytin değirmeninden 2'si 3 taş ile, 1'i 5 taş ile çalışmaktadır.

4- Mukata'alar (Gümrük, Şem'hane ve Bâc-ı Bazar Mukata'aları):

4.1- Midilli Gümrük Mukata'ası :

"Mukâta'a" tâbirinden kasıt, geliri kimseye dirlik olarak verilmeyip, doğrudan merkez hazinesine alınan vergi ve gelir kaynaklarına denmektedir. Ayrıca, "mukata'a usûlü", Osmanlı maliyesinin bir vergi toplama biçimidir. Buna göre, maden işletmeleri, tuz, şap vs. gibi devlete ait kaynaklar, şehirlerdeki bedesten, tabakhâne, boyahâne, kasaphâne, şem'hâne (mumhâne), meyhâne vs. gibi ticari işletmeler "damga", "mizan" ve "bac" gibi gümrük vergileri ile iskeleler, mukata'a usûlü ile işletilmekte idi. Bunların her birine ayrı ayrı "boyahâne mukata'ası", "tabakhâne mukata'ası", "gümrük mukata'ası" gibi adlar verildiği gibi, bir sancak veya kazadaki merkeze ait bütün gelir kaynaklarını ifade etmek için de "mukata'a" veya çoğulu olan "mukata'ât" tabiri kullanılıyordu⁵⁸.

Tımar sisteminin uygulandığı her yerde merkez hazinesinin nakit ihtiyacını karşılamak için memleketin en zengin vergi ve gelir kaynakları mukata'a olarak ayrılmıştı. Bunlar "cizye", "ağnam", "damga", "bac", "ihtisap", "boyahane" vs. vergi ve işletmeler ile bir kısım verimli ve geliri olan köyler idi.

Mukata'a gelirlerinin toplanması ise iki yolla olmaktadır: "iltizam" ya da "emanet usûlü". İltizam usûlünde, her hangi bir mukata'a, başkentte ya da mukataanın bulunduğu kadılıkta müzayedeye çıkarılır ve en fazla fiyatı teklif eden ve en fazla peşin vermeyi kabul eden iltizamı alırdı. Şayet müzayedede sırasında, mukataayı iltizam eden çıkmazsa, devlet bu defa ulûfeli bir memur

(emîn) görevlendirerek, mukataa gelirlerini toplama yoluna giderdi ki, buna da “emanet usulü” denirdi. İltizam müddeti üç yıl ve katları şeklinde olurdu. İltizam işlerine girenler arasında merkezdeki kapıkulu mensupları ile taşradaki sancakbeyi, subaşı, za'im gibi yüksek dereceli devlet memurları başta gelirdi.

Girişte “mukata'a” tâbiri hakkında genel bir izahât verdikten sonra Midilli Adası'nın gümrük mukata'asına bakabiliriz: Midilli gümrük mukata'asına ilişkin verilerin bulunduğu “Maliyeden Müdevver” defterlere bakıldığında, Midilli'ye yalnızca birkaç kilometre uzaklıkta bulunan, Anadolu kıyılarındaki Ayazmend (Altınova) ve Edremit iskelelerinin gümrük mukata'atının, Midilli gümrük mukata'asına dahil olduğu ve ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu, ayrı olarak ele alınmadıkları anlaşılmaktadır⁵⁹. Esas mukataanın tevâbisinin, limandaki etkinliklerle bütünüyle ilgisiz verileri içerip içermediğinden kesin olarak emin olamıyoruz. Örneğin, adada üretilen ve en azından bazı yıllarda Venedik tüccarlarına yasal olarak satılabilen zift⁶⁰ kantarda tartılırdı. Bu kantarı ise Midilli gümrük mukataasını elinde bulunduran kişi işletirdi. Bu tür küçük unsurların toplamdan düşülmesi mümkün değildir. Ancak, esas mukataa ile bağlantısı daha az sürekli olan bazı vergilerin belirlenerek düşülmesi mümkündür. Örneğin, XVI. yüzyıl sonlarına doğru yılda 20.000 akçenin üzerine çıkan öşr-i mâhi (balık vergisi), mümkün olan yerlerde, toplamdan düşülmüştür⁶¹.

Anadolu'daki Ayazmend (Altınova) ve Edremit iskelelerini de kapsayan Midilli gümrük mukataasına ilişkin teklifler aşağıdaki tabloda (Tablo XIX) gösterilmiştir:

59 Midilli gümrük mukataası için bkz. *MAD* 385, s. 85, 88; *MAD* 3258, s. 1, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 13; *MAD* 115, s. 66b; *MAD* 3277, s. 74b; *MAD* 1583, s. 432, 441, 451, 475; *MAD* 3737, s. 12, 85.

60 *MD* 7, 36/104, (975/1567-1568).

61 *MAD* 385, s. 85 ve *MAD* 1583, s. 432. Bu belgelere göre, iskele mukataası serhane, şemhane, ve dükkan vergilerini de içermektedir. Ancak, mukataa kapsamının her zaman aynı kalıp kalmadığını bilemiyoruz.

(Tablo XIX.)

*Midilli'nin Gümrük Vergisi (yıllık akçe olarak)**(XVI.Yüzyılın II.yarisından itibaren)*

Tarih	Gümrük vergisi (akçe)	Tarih	Gümrük vergisi (akçe)
955-958/1548-1551	161.667	983-986/1576-1579	140.000
956-959/1549-1552	168.333	984-987/1576-1579	160.000
958-961/1551-1553	176.667	987-990/1579-1582	173.333
968-971/1560-1563	116.667	991-994/1583-1586	191.473
971-974/1563-1566	116.667	994-997/1586-1588	218.140
974-977/1567-1570	103.333	997-1000/1588-1590	234.807
977-980/1569-1572	111.667		

Dikkat edilirse XVI.yüzyılın ikinci yarısından itibaren (1548'den 1553'e kadar) kısmî bir yükselme vardır, fakat 1560-1563 arasında büyük miktarda bir düşüş kaydediliyor ve bu düşme 1576'ya kadar devam ediyor. 1576'dan itibaren ise gelirlerde büyük bir artma kendini gösteriyor ve 1590'lara kadar da bu yükseliş gözle görülür bir şekilde devam ediyor. Bu tablodaki düşüş ve yükselişlerin nedenlerini, Osmanlı sosyal ve iktisat tarihi üzerine çok kıymetli çalışmaları olan Süreyya Farukî "*Osmanlıda Kentler ve Kentliler (1550-1650)*" isimli eserinde, Çeşme'nin mukataa gelirleri ile de ilişkilendirerek, şu şekilde belirtiyor: "*Midilli'ye ve küçük bir Anadolu limanı olan Çeşme'ye ilişkin mukataa vergileri arasında belirgin bir paralellik vardır. 1560'lardan başlayarak her iki mukataa da değer kaybetmiş, her iki mukataa da en düşük noktaya 1562-1563'lerde varmıştır. Bu gelişmenin nedenleri Çeşme gümrük mukataasına ilişkin bir belgede belirtilmektedir. Geçmişte Sakız Adası'nın Cenevizli yöneticilerinin Çeşme'ye çok sayıda tekne göndermeleri sayesinde İtalya ile sıkı bir ilişki sürdürülüyordu. Sakız'ın Osmanlılarca fethinden sonra ise, bu gemilerin çoğu artık Çeşme'ye uğramaz olmuş, bu iskelenin gümrük gelirleri de azalmıştır. Bu gelişme karşısında önce kimsenin talip olmaması üzerine mukataa geçici olarak maaşlı bir görevlinin (emîn) yönetimine devredilmiş, sonunda bulunabilen mültezim adayı da, bedelde 100.000 akçelik bir indirim yapılmasını şart koşturmuştur. Midilli gümrük gelirleri bu gelişmeden daha da çok etkilenmiş ve aynı şekilde düşüşe geçmiştir. Midilli ile Sakız arasında XV.yüzyıl boyunca çok yakın ticaret ilişkileri bulunduğu gözönüne alınırsa, bu gelişmenin şaşırtıcı olmaması gerekir. Ticaretteki bu gerilemenin Sakız'ın Osmanlılarca fethinden önce başlamasının nedenini anlamakta kolaydır. Sakız'daki Maona ejemenliğinin son yıllarında, Cenova'daki yetkililer adanın Osmanlılar'ın*

eline geçmesinin an meselesi olduğunu anlamışlardı. O sırada Akdeniz'deki en büyük donanmayı elinde bulunduran Osmanlı İmparatorluğu'nun diplomatik baskılarına boyun eğen Ceneviz yöneticileri Maonalar'a karşı bir sorumlulukları olmadığını ilan ettiler. Böylece en azından görünüşte ada, Maona yönetiminde küçük bir bağımsız devlet halini aldı. Bu geçiş döneminde, Osmanlı yönetimi altında ticaret yapmaya niyetli olmayan Cenevizli gemiciler, gemileriyle birlikte adayı terk etmiş olmalıdır. Aynı nedenle, Cenova ve diğer İtalyan kentlerinden de adaya bu dönemde daha az gemi uğramaya başlamış olabilir.⁶²

Midilli gümrüğüne giren çıkan mallar ve alınan vergilerle ilgili olarak, Midilli Sancak Kanunnâmeleri'nde açık bilgiler bulmak mümkündür. Öncelikle II.Bayezid döneminde vaz' olunan 893/1488 tarihli Sancak Kanunnâmesi'ne bakalım⁶³ :

“Kurâda satılan meta'dan Midüllü feth olup dârü'l İslam olalıdan berü peynir ve yağ ve gayri her ne satılsa, denize gitmeyince alandan ve satandan alınmaz imiş. Amma denize her yüz akçede kâfirden üç akçe ve müslümandan iki akçe alınur imiş. Merhum Sultan Mehmet tâbe serahû fevt olduktan sonra kurada satılan metadan gümrük almak Baysto⁶⁴ ihdas eylemiş. İmdi kurada satılan meta'dan gümrük almak sair memalik-i mahruselerinde adet değildir. Gerektir ki, anda kurada satılan meta'dan gümrük aldirmayasız, meğer ki, denize gide, ol vakit denize gidenden adet üzere gümrük vereler. Amma adet ve kanun-ı kadimden ziyade bir akçe ve bir habbe aldirmayasız ve sabıkan Tekfur zamanında Ayazmend iskelesinde gümrük alınmak yogmuş. Midilli feth olduktan sonra gümrük vaz'olunmuş. Ayazmend'den Midüllü'ye her ne meta' gitse, hemen gümrük Ayazmend iskelesinde alınur imiş ve Midüllü'ye gelicek nesne alınmaz imiş ve Midillü'den giden meta'dan dahi Ayazmend'de bir gümrük dahi alınmaz imiş. Sonra merhum Sultan Mehmet tâbe serahûnun evahir-i eyyamlarında Ayazmend iskelesinden Midilli'ye gelen meta'dan ve Midillü iskelesinden Ayazmend'e gelen meta'dan gümrük alınmak hâdis olmuş. İmdi bu gümrük kazıyyesi mukarrerdir. Bu bab da dahi merhum Sultan Mehmet vefatına gelince nice ola geldüyse, gerü ol vechile üzere amel eyleyesiz ve incirin kantarı 25 akçeye olur imiş; sabıkta iki kantarına bir akçe gümrük alınur imiş. Baysto her bir kantarına bir akçe alınmak ihdas etmiş. Gerektir ki, zaman-ı sabıkta incirin

62 Süreyya Faruki, *Osmanlıda Kentler ve Kentliler 1550-1650*, Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul 1994, II.basım, s.142-143.

63 Tek nüshası Paris 85. Vrk. 290/a-291/b'de bulunan ve 1488 de tedvin olunan Kanunname, ilk defa Ahmet Akgündüz tarafından neşredilmiştir. Bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tablilleri, II.Bayezid Devri Kanunnameleri*, Fey Vakfı yayınları, İstanbul 1990, s. 458-463.

64 “Baysto : Bu adaya hakim olan eski bir idarecinin adı da olabilir, bir yerde âmil olduğu belirtilmektedir, fakat durumu tam tesbit edilememiştir.” Bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tablilleri, II.Bayezid Devri Kanunnameleri*, s. 459.

kantarımdan gümrük her ne alına geldiyse gerü ol vech üzere alına, sonra bâdis olan akçeden bir akçe ve bir habbe alınmaya”.

Kanunnâmeden de çok açık bir şekilde anlaşıldığı üzere; Midilli fethedildikten bu tarafa, peynir veya yağ her ne olursa olsun denizden gelen tüccarlara satılmadıkça, bu maddelerden gümrük vergisi alınmazdı, gemi ile gelen tüccarlara satılan metadan gayr-i müslimler için her yüz akçede üç akçe, müslümanlar için ise her yüz akçede iki akçe alınıyordu. Kanunnâme’de bahsedildiğine göre, “Bavşto” denilen kişi ki, muhtemelen Fatih Sultan Mehmet’in ölümünden sonra, burada ne zamandan beri ve ne görev yaptığı belli olmayan, adaya hakim olan eski bir idarecinin adı olabilir, karyelerde satılan mallardan da vergi almaya başlamış. Bunun üzerine Padişah, bir ferman göndererek, bunun yasak olduğunu bildirmiş, bu durum kanunnâmeye bile aksetmiştir. Yine anlaşıldığına göre, Midilli’ye çok yakın olan Anadolu kıyısındaki Ayazmend (Altınova) iskelesinden Ada’ya, Ada’dan da Ayazmend’e çok miktarda mal alışverişinin ve canlı bir ticaretin olduğunu ve her iki iskelede de gümrük alınmak vaz’edildiğini görmekteyiz. İncirin bir kantarının 25 akçe olduğunu ve iki kantarına bir akçe gümrük alındığını, fakat Sultan Fatih’in vefatıyla beraber yerli idarecinin, her kantara bir akçe aldığını, ama durumun eskisi gibi olması gerektiği kanunnâmede belirtilmiştir. Palamudun müddinin 40 akçe, gümrüğünün ise kile başına 8 akçe; susamın müddinin 108 akçe, kile başına gümrüğünün ise 16 akçe olduğu kanunnâmede kayıt altına alınmıştır.

955/1548 tarihli Midilli Sancak Kanunnâmesi’nde ise iskele gümrüğü ile ilgili şu kayıt yer almaktadır: *“resm-i gümrük-i iskele, müslümanlardan her yüzde iki akçe alınur ve kefere taifesinden her yüzde üç akçe alınur ve harbî kefere taifesinden her yüzde beş akçe alınur ve resm-i kapan⁶⁵, peynir kantarından üç akçe alınur; satandan bir akçe alandan iki akçe alınur ve incir kantarından iki akçe alınur; satandan bir akçe ve alandan bir akçe alınur ve peksimet kantarından iki akçe alınur; satandan bir akçe ve alandan bir akçe alınur ve zift kantarından iki akçe alınur; satandan bir akçe ve alandan bir akçe alınur ve bâc-ı pay attan ve gayrıdan dörder akçe alınur; satandan iki akçe ve alandan iki akçe alınur ve gâvdan iki akçe alınur ve yünden iki akçe alınur ve dört koyundan bir akçe alınur ve Midilli iskelesinin at gemisinde adam başına iki akçe alınur; attan ve katırdan ve sığırdan dörder akçe alınur ve esirden adet-i köprü deyü otuz iki akçe alınur ve adet-i köprüden gayrı vaki’ olan mahsulatı her seferde cem’ idiüp*

65 Resm-i kapan: Meskûn mahallerde kurulan ve belirli bazı malların alınıp satıldığı, şimdiki toptancı hali gibi görev yapan ve “kapan” olarak isimlendirilen pazarlardan alınan bir vergi çeşididir.

ve üç yahşi olunup, iki yahşi miri için zapt olunup bir yahşi gemide hizmet eden kimesnelere virilir”.

Bu kanunnâmeden açıkça anlaşılıyor ki, gümrük oranları müslüman ile gayr-i müslim tacirlere göre farklılık arz etmekteydi. Hemen belirtilmelidir ki, bu gümrükler çoğu zaman özellikle hac mevsiminde çok hareketli ve zengindi. Öncelikle, deniz yoluyla kutsal topraklara hacı olmak için gidenleri taşıyan, İstanbul'dan yola çıkan gemiler ve Mısır'a, Şam'a mal götüren tüccar gemileri ve mirî gemiler, genellikle su ve yiyecek tedarik etmek için bu gümrüklere mutlaka uğramışlardır. Midilli Adası da, tıpkı Ege'de yer alan diğer büyük adalar gibi, meselâ Rodos örneğinde olduğu gibi, Mısır, Kıbrıs Adası ve İstanbul, İzmir deniz yolu üzerinde bulunmasından dolayı, kısacası Ege Denizi'nin anahtar noktası olması sebebiyle, ticarî önemini kesinlikle yitirmemiştir. Bu limanları kullananlar şüphesiz ki, sadece gayr-i müslim tacir ve hacılar değildi. Osmanlı kaynaklarından ve belgelerinden biliyoruz ki, Midilli ile İzmir limanını da içine alan Sığla Sancağı arasında çok sıkı ve canlı bir ticaret vardı. Bu resmî ticaretin yanı sıra, hacmini tesbit edemediğimiz gâyr-i resmî canlı bir ticaret, özellikle hububat kaçakçılığı adalar arasında her zaman olagelmıştır⁶⁶.

Midilli Adası'nın iskele gümrüğünden elde edilen gelirler, 1548 ve 1580-81 tarihlerinde, Padişah haslarına dahil edilmiştir ve 51.000 akçeyi bulan hatırı sayılır bir yekunu bulmaktadır⁶⁷.

4.2- Bac-ı Bazar Vergileri:

Diğer bir vergi kaynağı, Midilli'nin “bazar bacıları” idi. Bazar bacı, bilindiği üzere, pazarda satılan emtia üzerine konulmuş bir vergidir. Her kim, pazara satmak üzere herhangi bir meta getirirse, Osmanlı kanunlarına göre, kanunnâmelerde belirlenmiş nisbette bir parayı ödemek zorundaydı. 1548 tarihli Midilli Kanunnâmesi'nde, bazar bacına tâbi emtia ve vergi nisbetleri yukarıda belirtilmiştir. Buna göre, “kapan” tabir edilen ve belirli bazı yiyecek maddelerinin satıldığı hususî çarşılar (meselâ un kapanı-kapan-ı dakık, bal kapanı-kapan-ı asel, yağ kapanı-kapan-ı revgan vs.) ve pazar yerlerine getirilen ticarî malları şunlar oluşturmaktadır: yiyecek maddeleri olarak peynir, incir, peksimet, ayrıca adanın her tarafında üretilmekte olan şarap (şire, hamr) ki, “bac-ı hamr” olarak şaraptan alınan pazar vergisi Molova'da 1548 ve 1581'de 50 akçe, Kalonya'da 30 akçe idi, ayrıca 1548 tarihli Sancak Kanunnâmesi'nde belirtildiği üzere “şiresi olmayan karyeler, ahar karyeden

66 Mehmet Akif Erdoğru, “Rodos Adası'nda 1711 Yılında Tımar ve Tımarlılar”, Tarih İncelemeleri Dergisi, S. XIII, İzmir 1998, s. 28.

67 TD 261, s. 1-2; TD 594, s.2-5.

yükle şire getirsel, ikişer akçe bac alınır ve fiçu ile sirke veyahut şire getirsel, fiçu başına onbeşer akçe bac alınır”⁶⁸ denmekte ve şıradan alınan pazar bacı belirtilmektedir; ocaklarda üretilen ve gemi yapımında çok önemli bir zemin ve ara maddesi olan zift; hayvan ticaretinin de yaygın olduğunu ve örneğini gördüğümüz, at, koyun, sığır, deve ve bunlardan hâsıl olan ve tekstil hammaddesi olarak kullanılan yün ticaretinin, alım-satımının yapıldığına şahit olmaktadır. Bunun yanı sıra, Midilli iskelesi ile diğer iskeleler arasında ulaşımı sağlayan bir hayvan yük gemisinin bulunduğunu da kanunnâmeden öğreniyoruz ki, bu gemiye binen her kişiden adam başına iki akçe, hayvan başına ise dört akçe vergi alınmaktadır.

4.3. Mabeyn Mahsulü ve Beytûlmâl Vergileri :

Adanın bir diğer gelir kaynağı da, önemsiz bir yekün oluşturmaya rağmen, Midilli ve Molova kalelerinde vazifeli mustahfızlar ile Midilli timarlı sipahilerinin arasında vukubulan âdi hadiseler (cürm) neticesinde tahsil edilen “mabeyn mahsulü” vergilerdi. Bilindiği gibi Midilli ve Molova Kaleleri’ni muhafaza etmekle görevli mustâhfızlar, azaplar, topçular, geri hizmet kıtalarını oluşturan zenberekçiler, taşçılar, sarnıççılar vardı.

Midilli ve Molova Kaleleri’ni koruyan ve görev yapan bu kale mustahfızlarının terekeleri ayrı bir gelir kalemini teşkil etmekteydi. Bilindiği gibi, bütün askerler, Osmanlı kanunlarına göre kul idi ve vefatları halinde terekeleri (beytûlmâl), “beytûlmâl emini” tarafından hazine namına zaptedilirdi⁶⁹. 1548 ve 1580-81 tarihlerinde oluşturulan İcmal Defterleri’nde Midilli Sancağı’nda bulunan Padişah hasları içinde, “mevkûfât, beytûlmâl, mabeyn-i timarhâ-i mezbure gelirleri” (münhal olan memuriyet, mustahfız veya dirliklerin devlete intikal eden gelirleri, vakfedilmiş yerlerden hazineye ait varidat fazlaları) şeklinde belirtilmiş ve miktarı 7.600 akçe olarak tespit edilmiştir⁷⁰. Haliyle bu gelirin miktarının önceden bilinmesi mümkün değildir, sadece tahmini bir rakam verilmiştir.

4.4. Şem’hâne (Mumhane) Gelirleri :

Arapça “şem’a”, ince mum, bal mumlu fitil demektir. Kırmızı mühür mumunu eritmek için kullanılan sarma ince fitile de şem’a denilirdi. “Şem’acı”, “ehl-i hiref” denilen saray sanatkârlarından mumcular hakkında kullanılır bir tabir idi. Şem’a beyaz bal mumundan yapılırdı. “Şem’agerân-ı hâssa”, saray mumcuları hakkında kullanılır bir tâbirdir. Mumlar, balmumu

68 TD 264, s. 3.

69 Mehmet Akif Erdoğan, *Beyşehir Sancağı (1522-1584)*, Anadolu Matbaası, İzmir, 1998, s. 137.

70 TD 261, s. 1; TD 594, s.2.,

ve iç yağından yapıldı. Petrolün aydınlık vasıtası olarak kullanılmıya başlandığı XIX.asırdan itibaren bu vazife tarihe karışmıştır. Bununla beraber saraylarda son zamanlara kadar mum kullanılmıştır⁷¹.

Midilli Sancağı'nda, 1548 yılında, mum üretilen bir şem'hânenin olduğunu görmekteyiz. Bu şem'hâne devletin görevlendirdiği bir "emîn" vasıtasıyla işletilmektedir. 1548 tarihli Midilli Sancak Kanunnâmesi'nde, şem'hâne ile ilgili pasaj şöyledir:

"...ve emin mesalihi muhasebesi mucibince, şem'hânenin bir yıllık mahsulü 12.372 akçe olup, 1.364 akçesi, dükkân-ı şem'hânenen hasıl olup, 11.008 akçesin dahi emin reaya taifesine "siz gelüp şem'hânenen mum almazsınız, mum hod size lazımdır" deyü haneden haneye cebr ile ikişer akçe satup, akçelerin alup, mumların vermezlermiş...mum akçesi hilâf-ı kanundur, reayaya teklif olunmayup, şem'haneden satın alandan kanun üzere mumhaneye ait olan resmî alınmasın".⁷²

Kanunname'den de çok açıkça anlaşılacağı üzere, mum yapılan şem'hânenin bir yıllık gelirinin 12.372 akçe olduğu, bunun 1.364 akçesinin reayaya mum satılan dükkân-ı şem'haneden elde edildiğini anlıyoruz. Fakat şem'haneyi devlet adına işleten emin, şemhanenin gelirinin geri kalan kısmını, yani 11.008 akçeyi ise, haneden haneye halka zorla iki akçeye mum satarak elde etmiştir. Fakat durumun öğrenilmesiyle beraber derhal kanunnâmeye hüküm konulmuş ve zorla halka mum satmanın yasak olduğu belirtilmiştir.

1548 ve 1580-81 tarihlerinde düzenlenen icmal defterlerinde belirtildiği üzere, Midilli Sancağı'nda vâki padişah hasları içine şem'hâne gelirinden de pay ayrılmıştır ki, bu pay 3.693 akçe tutmaktadır⁷³.

4.5.Resm-i Ocak-i Zift ve Resm-i Fırinhâne:

Midilli Sancağı'nın çeşitli bölgelerinde yer altından çıkarılan en önemli maden malzemelerinin içinde, tuzun yanında, zift de vardır. Sancağın muhtelif yerlerinde işletilen zift ocaklarından ve zift fırınlarından, tahrir defterlerinde belirtildiği üzere, "resm-i ocak-i zift" ve "resm-i fırinhane" adları altında vergiler ihdas edilmiştir. Kanunnâmelerde bu konuda bir bilgi verilmemiş, ya da bir hüküm konmamıştır. 1548'de zift ocaklarından alınan bu vergiler, Nefs-i Midilli hariç diğer bütün kaza ve nahiyelerden alınmıştır. Mesela 1548 ve 1581'de Molova'da resm-i ocak-i zift miktarı 30 akçe, resm-i fırinhane miktarı ise 31 akçedir. Kalonya'da 1548'de 186 akçe, 1581'de 146

71 M.Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri*, C. III., s. 334.

72 TD 264, s. 5.

73 TD 261, s. 1; TD 594, s.2.

akçelik bir zift ocakları geliri vardır, yalnız fırinhânelerden alınan miktar belirtilmemiştir. Yera'da ise zift ocaklarından alınan resim miktarı 1548'de 448 akçe, 1581'de 30 akçe, Herse'de 1548'de 60 akçe ve resm-i fırinhâne 50 akçe, aynı tarihte Fesleke'de 825 akçe resm-i ocak-i zift, Kelemye'de 617 akçe, Köreke'de ise 118 akçe resm-i ocak-i zift miktarı tesbit edilmiştir. 1548 tarihindeki toplam zift ocakları vergi miktarı 2.284. akçedir. Fakat Fesleke, Kelemye ve Köreke'de zift fırınları belki de olmadığından, resm-i fırinhane gelirleri belirtilmemiştir.

SONUÇ:

Midilli Sancağı'nın iktisadî hayatında temel faaliyet alanı ziraat ve hayvancılıktır. Ada coğrafyasının fazla elverişli olmamasına rağmen, yine de tahıl ürünleri ziraat içinde büyük bir paya sahiptir, özellikle buğday ve arpa çok miktarda üretilmektedir. 1548'den önce bir dönem Fesleke'nin 14 köyünde çeltik ziraatı yapılmışsa da. Kanunnamelerden anlaşıldığına göre, daha sonra bundan vazgeçilmiştir. Bağcılık adada çok gelişmiştir ve bağlar adanın her tarafına yayılmış vaziyettedir. Bunu Tahrir Defterleri'ne yansıyan ve alınan öşür dolayısıyla, bol miktarda elde edilen şıra=şarap yapımından anlamaktayız, bağlardan başka, bahçelerde yetiştirilen meyveler de bol miktardadır, özellikle incir ve üzüm büyük yer kaplamaktadır, zira payitaht İstanbul'un ve sarayın meyve ihtiyacının az da olsa bir kısmı Midilli'den sağlanmakta idi. Adada hububat ve bağ-bahçe ziraatından başka, pamuk, ipek, susam, keten, zeytin ve zeytinyağı ziraatı da yapılmaktadır. Zeytin ve zeytinyağı üretiminin henüz XVI. yüzyıl için çok fazla olduğunu söyleyemeyiz, fakat zeytin ziraatı daha sonraki yıllarda ön plana geçmiştir. Zeytinyağı elde edilen zeytin değirmenleri olduğuna göre, mutlaka sabun yapan imalâthaneler de olmalıdır. Pamuk, keten gibi sınaî hammaddelerin yetiştirilmesi, bunların işlendiği küçük tezgahların varlığını da akla getirmektedir.

Ada coğrafyasının uygun şartlar sunmasından dolayı, hayvancılık da yapılmaktadır. Gayr-i müslim ahali daha çok domuz besiciliği ile uğraşmaktadır, müslüman ahali ise sığır, koyun-keçi gibi hayvanları beslemektedir. Bunların yanında arıcılık ve bal üretimi ile az da olsa, özellikle Kalonya'da balıkçılık, çok gelişmiştir.

Kanunnâmelerden edindiğimiz bilgilere göre, adadaki iskeleler, canlı birer ticaret merkezi idi. Midilli Adası bu iskeleler sayesinde, dışa açılmış ve ticarî imkanları genişlemiş, pek çok ve değişik türde mal alışverişi gerçekleşmiştir. Özellikle adanın karşı kıyısında bulunan Anadolu iskeleleri ve İzmir limanı ile canlı bir ticaret sürüp gitmektedir. Adalar arasında eskiden beri sürüp

gelen, gayr-i kanuni bir kaçakçılık mevcuttur. Bu kaçakçılığın hammaddesini tahıl, yani buğday oluşturmuştur. Hububat kaçakçılığının önlenmesi ile ilgili, Mühimme Defterleri'ne yansıyan pek çok hüküm mevcuttur.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri:

TD 261, 264, 594, 598.

MAD 385, MAD 3258, MAD 115, s. 66b; MAD 3277, MAD 1583, MAD 3737, MD 7, 36/104, (975/1567-1568).

MAD 385, MAD 1583.

Araştırma Eser ve Makaleler :

Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Târîhi (1453-1559)*, C.I-II, Ankara, 1999, 3.Basım.

Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tablilleri, II.Bayezid Devri Kanunnameleri*, Fey Vakfı yayınları, İstanbul 1990.

Barkan, Ömer Lütfi. "Öşür", *İA*, C. IX, s. 485.

Braudel, Fernand. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), 3. Basım, İstanbul 1993.

Çağatay, Neşet. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler", *D.T.C.F. Dergisi*, C.V, Ankara, 1947.

Demircan, Yasemin *XV. Ve XVII.Yüzyıllarda Boğazönü Adaları*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1992.

Emecen, Feridun. *XVI.Yüzyılda Manisa Kazası*, TTK, Ankara 1989.

Ercan, Yavuz. "Osmanlı İmparatorluğunda Gayr-i Müslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bunların Doğurduğu Sosyal Sonuçlar", *Belleten*, C. LV, S. 213, Ankara 1991.

Erdoğan, Mehmet Akif. "Rodos Adasında 1711 Yılında Tımarlar ve Tımarlılar", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1998, S. XIII, ss. 25-48.

Faruki, Süreyya. *Osmanlıda Kentler ve Kentliler 1550-1650*, Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul 1994, II.basım.

Güçer, Lütfi. *XVI. Ve XVII.Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meslesi ve Hububattan Alınan Vergiler*, İstanbul 1964.

Hinz, Walter. *İslamda Ölçü Sistemleri*, (çev. Acar Sevim), Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1990.

İnalcık, Halil. "Osmanlılarda Raiyyet Rüsûmu", *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)*, Toplu Makaleler, Eren Yayınları, İstanbul, 1993.

M. Zeki, Pakalın. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. I-III, İstanbul 1946.

Safvet, "Nakşa (Naksos) Dukalığı ve Kiklad Adaları", *Tarihi Osmani Encümeni Mecmuası*, IV/23, Kanûn-ı evvel 1329.

Sertoğlu, Mithat. *Osmanlı Tarih Lügâtı*, İstanbul, 1986.

Ünal, Mehmet Ali. *XVI.Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, TTK.Yayınları, Ankara 1999.

Ünal, Mehmet Ali. *XVI.Yüzyılda Harput Sancağı*, TTK, Ankara 1989.

Yediyıldız, Bahaeddin. *Ordu Kazası Sosyal Tarihi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

Hint Tıbbında Zehir, Zehirlenme ve Tedavi¹

Mehmet Kavak²

Özet

Zehir insanlık tarihi boyunca kullanılagelen başlıca suikast araçlarından biri olmuştur. Zehirden korunmak için zehir bilgisine sahip olmak klasik dönem toplumları için son derece önemliydi. Bitki, hayvan ve mineral çeşitliliği bakımından zengin olan Hindistan'ın “zehrin anavatanı” olarak tanımlanmasının temel nedeni zehir hammaddelerine erişimin kolay olması ve dolayısıyla zehir bilgisinin gelişmiş olmasıdır. Bu bilginin oluşmasında klasik dönem Hint hekimlerinin önemli bir etkisi vardır. Bu coğrafyada hüküm süren kralların zehir bilgisine ve gücüne sahip olma istekleri hekimler için özel bir alan oluşmasına zemin hazırlamış, böylece Hintli hekimler tıp külliyatlarında zehirbilim alanına özel bir yer ayırmışlardır. Özellikle kadim Hint tıbbının önde gelen hekimleri Suśruta, Caraka ve Vāgbhaṭa'nın çalışmalarındaki zehir kısımları bu konuya ne derece ehemmiyet verdiklerinin açık bir göstergesidir. Bu müelliflerin zehir çalışmaları, kısmen ya da tam şekilde Orta Çağ'da tercüme faaliyetlerine konu olmuştur. Dolayısıyla Orta Çağ İslam coğrafyasındaki zehir bilgisinde Hint bilgilerinin dolaylı etkisi vardır.

Hint'te zehirbilim, Ayurveda'nın ortaya çıktığı andan itibaren tıbbın sekiz branşından biri olmuştur. Yazın geleneğinde zehirbilim ise genellikle *kalpasthāna* ve *agadatantra* başlığı ile hekimler tarafından yazılan kitapların son bölümünde ele alınmıştır. Terminolojide zehir için *gada*; panzehir için *agada* terkip ve yapay zehirler için *gara*; zehirle suikast gerçekleştiren kişi için de *garada* kavramı kullanılmıştır. Klasik dönem Hint tıbbının üç önemli hekimi Suśruta, Caraka ve Vāgbhaṭa tarafından yazılan eserlerde zehir çeşitleri *hayvansal*, *bitkisel* ve *kimyasal (mineral)* olmalarına göre tasnif edilmiş ve bunlar da *canlı* ve *cansız* zehirler şeklinde iki grupta ele alınmıştır. Zehir kaynağı, mineral ve bitkisel ise bu grup “cansız”; hayvansal ise “canlı” zehir olarak tanımlanmıştır.

- 1 Bu çalışma yazarın “Antik Dönem Hint Tıp Anlayışı (Suśruta – Caraka – Vāgbhaṭa Dönemi)” adlı doktora tezinden türetilmiştir.
- 2 Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, mehmet.kavak@bilecik.edu.tr; <https://orcid.org/0000-0001-5917-0504>.

GİRİŞ

Zehir bilgisi klasik dönem Hint hekimleri açısından son derece önem verilen bir tıp alanıydı. Olası zehirlenme suikastlarından en az zararla kurtulmanın yolu zehir bilgisine sahip olmaktan geçirdi. Bundan dolayı klasik dönem Hint tıbbı zehir metinleri bağlamında zengin ve detaylı bilgi sunar. Bu alanla ilgili metinlere en erken kutsal kabul edilen veda metinlerinde rast gelinmektedir. Bu metinlerden biri de Rigveda metinleri olup burada zehirle ilgili az da olsa bilgi mevcuttur. Doğrudan zehirle ilgili olan 191. bölüm bu anlamda önemlidir.³ Ancak zehir bilgisinin en detaylı ele alındığı kitaplar tıp metinleridir. Özellikle Suśruta⁴, Caraka⁵ ve Vāgbhaṭa⁶ gibi meşhur hekimler tarafından yazılmış tıp kitaplarında zehir konusuna geniş bir yer ayrılmıştır. Zehrin kökeni, zehirlenme tipleri ve zehir tedavisi bu eserlerin başlıca konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışmalar kısmen ve özellikle zehirle ilgili kısımları Sanskritçe’den Pehlevîce’ye bu dilden de Arapça’ya tercüme edilmiştir. Dolayısıyla İslâm tıbbının erken döneminde kaleme alınmış zehir kitapları, yapı ve içerik bakımından, Hint menşeli zehir bilgisiyle bağımsız değildir. Abbâsî Halifesi Mansur’un (MS 714–775)’un himayesi ve destekleriyle Caraka ve Suśruta’nın eserleri Pehlevîce üzerinden Arapça’ya tercüme edilmeye başlanmıştır.⁷

Hint tıp metinlerinde zehir konusu “canlı” ve “cansız” kavramları ile ele alınmış ve kategorilendirilmiştir. Bu gruplama, zehir hammaddesinin gerçek anlamda canlı olup olmamasından bağımsızdır. Uygulanan tedaviler de bu yaklaşım çerçevesinde ele alınmıştır. Tedavide doğrudan zehir hammaddesine yönelik spesifik reçeteler sunulduğu gibi birçok zehirlenmede kullanılan ortak reçeteler de mevcuttur. Bu yönüyle tedavi yaklaşımı değişken olup zehirlenme vakalarında hem genel hem de spesifik panzehir reçeteleriyle müdahale edilmiştir.

3 *Rigveda*, çev. Korhan Kaya, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2018, s. 117, 190-191, 486, 498, 629, 896.

4 Suśruta, *Suśruta Samhitā*: *Suśruta-saṃhitā*. ed/çev. Kaviraj Kunjalal Bhishagratna, Calcutta: 1911, s. 673-762.

5 Caraka, *The Caraka Samhitā*, ed/çev. Shree Gulabkunverba, Jamnagar: Ayurvedic Society, 1949, c. 5, s. 785-806.

6 Vāgbhaṭa, *Aṣṭāṅga Hṛdayam*, ed/çev. Srikantha Murthy, Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy, 2005, c. 3, s. 328-380.

7 Bhagvat Sinh Jee, *A Short History of Aryan Medical Science*, Macmillan and Co. Ltd: London, 1896, s. 34; David C. Muthu, *A Short Account of the Antiquity of Hindu Medicine*, Bailliere, Tindall & Coss: London, 1927, s. 40-41; Roberto Margotta, *The Hamlyn History of Medicine*, ed. Paul Lewis, Hamlyn: London, 1996, s. 17.

1. Bitkisel ve Mineral (Cansız: Sthāvara) Zehirler

Cansız zehirler daha ziyade kral veya yöneticileri ortadan kaldırmaya, halkın maddi ve manevi direncini kırmaya yönelik suikastlar için kullanılmıştır. Bu tür zehirler yemek, içecek, ilaç ve şahsi eşyalara konulmasının yanı sıra hava, su kaynakları ve meralara da katılabilmektedir. Tehlikeye karşı yöneticiler, tecrübeli zehir hekimleri ve çalışanlar istihdam ederek en üst düzeyden tedbir almışlardır. Cansız zehirler, zehirli canlıların etinden, dışkısından ve idrarından; zıt ve zehir etkenli droglardan; ceset külleri ve diğer zehirli içeriklerden elde edilmektedir. Bu zehirler çok farklı yöntemlerle hedef kişi veya kitleye yöneltilmektedir. Bu tür zehirlenmeler sonrasında etkilenen kişilerde görülen belirtiler arasında solgunluk, zayıflama, iştahsızlık, öksürük, nefes darlığı, humma, vāta unsurunun yükselmesi, karın, karaciğer ve dalakta genişleme, halsizlik, konuşmada güçlük çekme, tembellik, el ve ayakta kuruluk ve zayıflama vardır. Ayrıca rüyada çakal, kedi, firavun faresi, yılan, maymun, ağaçlar, su kıtlığı ve beyazdan siyaha döndüğüne ve duyu organlarının biçimlerinin değiştiğine dair rüyalar görüldüğüne dair bilgiler vardır. Yapay zehirlere işaret eden bu belirtilerin geciktirilmeden giderilmesi ve hastanın tedavisi için önce kusturma sonra da panzehir verilir. İkinci aşamada *tāpya*, *suvāra*, *şeker* ve *bal* karışımı panzehir ile zehirsiz yiyecek ve içecek verilerek alınan zehrin bertaraf edilmesi amaçlanır.⁸

1.1. Zehirlenme Aşamaları ve Tedavisi

Mineral ve bitki (sthāvara) grubu zehirlenmeler sonrası belirtiler, zehirlenme aşamaları ve tedaviye yönelik müdahaleler hekimler tarafından farklı aşamalarla kaydedilmiştir. Bu evreleri Suśruta ve Vāgbhaṭa yedi, Caraka ise sekiz aşamada açıklamaktadır.⁹

8 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 336-337.

9 Suśruta, *a.g.e.*, s.691-692; Caraka, *a.g.e.*, s. 786, 789; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 330-331; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 166.

Aşama	Yazar	Belirtiler	Tedavi
	<i>Suśruta</i>	• dil kahverengine dönüşür; ağızda uyuşma; nefes darlığı; bayılma	• önce kusturucu drog; soğuk su içirtme; panzehir verme
	<i>Vāgbhaṭa</i>	• dil renk değiştirir, cilt sertleşir, korku, bitkinlik, kusma ve bayılma görülür	• önce kusturucu drog; soğuk su serpe; panzehir verme
	<i>Caraka</i>	• susama, sersemlik, çene tutulması, salya artışı, kusma ve bitkinlik görülür	• kalp bölgesi panzehir droglarla desteklenir (muhtemelen lapa).
	<i>Suśruta</i>	• zehir henüz boğazdan aşağı inmemişse, titreme, terleme, yanma hissi, kaşıntı ve ağrı • mideye inmişse kalp bölgesinde sancı	• önce kusturucu; sonra müshil verilir
	<i>Vāgbhaṭa</i>	• ürperme, terleme, ağrı, yanma hissi; mideye inmişse kalp bölgesinde sancı	• -
	<i>Caraka</i>	• zehrin kana karışması ile ciltte solma, baş dönmesi, çarpıntı, bayılma, aksırık, karıncalanma ve astım nöbetleri görülür.	• hastaya derhal bal, ghee (sadeyağ), ilik, süt, aşı boyası, inek dışkısı özü; karga eti özü veya teke kanı içirilir
	<i>Suśruta</i>	• gözde renk solması, şiddetli sancı	• panzehir; enfiye; göz merhemi/damlası
	<i>Vāgbhaṭa</i>	• damakta kuruluk, midede şiddetli sancı, gözde renk solması ve görüşün yeşile bürünmesi, şişmeler; kalın bağırsağa ulaştığında batma hissi, ağrı, hıçkırık, öksürük ve guruldama	• enfiye; göz merhemi/damlası
	<i>Caraka</i>	• zehrin dokulara nüfuz etmesiyle deri döküntüsü, kaşıntı, ödem ve kabarcıklar görülür.	• alkali panzehirler; ödem tedavisi için bal ve suyla karıştırılmış revulsif droglar
	<i>Suśruta</i>	• Salya, karın ağrısı, öksürük ve şiddetli baş ağrısı	• Panzehir ve ghee karışımı
	<i>Vāgbhaṭa</i>	• Kafada ağırlık hissi meydana gelir.	• Panzehir ve ghee karışımı
	<i>Caraka</i>	• Vāta ve diğer humorların dengesinin bozulmasıyla yanma hissi, kusma, bedeninin tümünde ağrı ve bayılma görülür.	• İnek dışkısı özü, yabancı elma, bal ve ghee karışımı
	<i>Suśruta</i>	• Eklemlerde ve ince bağırsaklarda ağrı (doşaların yükselmesi sonucu) ve deride solma görülür	• <i>Maādhruka</i> dekoksasyonu, <i>panzehir</i> ve <i>bal</i> karışımı
	<i>Vāgbhaṭa</i>	• Burun ve gözden kapha salgısı gelir, deride solma, bütün doşalarda yükselme, eklemlerde ve bağırsaklarda ağrı görülür.	• <i>Maādhruka</i> dekoksasyonu, <i>panzehir</i> ve <i>bal</i> karışımı
	<i>Caraka</i>	• Görme bozukluğu oluşur.	• <i>Göz merhemi</i> ; <i>hint baklası özü</i> ve <i>kara şirşadan</i> yapılan burun ilacı

	Suśruta	• Karın şişmesi, bilinç kaybı, delirme ve şiddetli ishal vakalarında	• İshal durdurucu ilaçlar
	Vāgbhaṭa	• Bilinç kaybı ve şiddetli ishal görülür.	• İshal durdurucu ilaçlar
	Caraka	• Hiçkırık görülür.	• <i>Zerdeçal, kök boyası, karabiber, pippālī</i> ve <i>inek ödü</i> terkihi
	Suśruta	• Bel, kol ve bacaklarda tükenmişlik, sarkma varsa ölüm vuku bulur. Yani zehirlenmenin bir sonraki aşamasında <i>dhātus</i> (vücudun temel kök ilkeleri) devre dışı kalır.	• Bu durumlarda hastanın kafa derisi <i>karga pençesi şekli</i> (kākapada) boyutlarında yüzüldükten sonra burası taze kurban (adak) eti ve kanyla doldurularak kapatılır.
	Vāgbhaṭa	• Bel, sırt ve omuzlarda sarkma olur ve ölüm belirtileri görülür.	• Burna panzehir damlatılır. Son durumda ise suśruta'daki işlemde olduğu gibi yüzme işlemi uygulanır.
	Caraka	• Omuzlarda felç görülür.	• Hayvan zehirlenmelerinde bitkisel; bitki zehirlenmelerinde ise hayvansal panzehirler verilir.
	Caraka	• Bu aşamalara gelen kişinin hayatını kaybedeceğini söylemektedir.	• Bu aşamadan hemen önce <i>palas çekirdeği</i> (butea) ve bunun iki katı <i>tavus kuşu ödü</i> ya da <i>it üzümü</i> , <i>mutfak isı</i> , <i>inek ödü</i> ve <i>neem</i> karışımından elde edilen panzehir verilir

Zehir tipinin kesin olmadığı durumlarda bazı belirtiler birkaç zehirlenme türünü birden işaret edebilmekteydi. Zehirlenen kişinin ağzından köpük çıkması, bilincini kaybetmesi, el, ayak ve yüz morarması, ses kısılması, organlarda hasar, ishal, eklemlerde bitkinlik ve hareketsizlik gibi belirtiler kişinin yemek, ok veya yılan zehrine maruz kaldığını gösterir belirtiler olarak kabul edilirdi.¹⁰ Taze et ve sebzelerin zehirli olup olmadığı, bayat gibi durmalarından anlaşılabilirken su, şarap ve süt zehir etkisi ile kabarcık oluşturur. Caraka'ya göre zehirli bir yemeğe tuz atıldığında kabarır. Diğer zehir belirtileri arasında yemek buharının göğüs bölgesinde ağrı oluşturmaması veya kalbi doğrudan etkilemişse bayılmaya sebebiyet vermesi vardır. Bu durumlarda panzehir olarak *kuştha*, *lāmajja* ve *nalada* gibi drogların balla karıştırılıp enfiye olarak önerilmiştir. Ayrıca göğüs bölgesine *siriśa*, zerdeçal ve sandal ağacından yapılan lapa uygulanır.¹¹ Suśruta'ya göre zehirli yemek mideye ulaşınca epileptik nöbet, kusma, dizanterik dışkılama, karın şişmesi, yanma hissi, titreme ve duyu organlarının işlevi bozulur. Caraka ise renk değişimi, terleme, bulantı, görmede zayıflama, kalp artış hızında azalma

10 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 330-331.

11 Suśruta, *a.g.e.*, s. 677; Caraka, *a.g.e.*, s. 794-795; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 164.

ve deri döküntüsü belirtilerini saymaktadır. Bu tip akut vakalarda *yoğurt*, *tereyağı* veya *pirinç suyu* ile birlikte *madana*, *alābu*, *bimbī* ve *koṣātakī* gibi droglar önerilir. Suśruta'ya göre zehir bağırsaklara ulaştığında epileptik nöbet, dizanterik dışkılama, duyu organlarının işlevinin bozulması, karında guruldama, zayıflama ve ten renginde sararma görülür. Caraka ise bunun hazımsızlık, karında şişkinlik, tükenmişlik, bacaklarda ödem, yorgunluk, humma, gulma, kalp çarpıntısı, sersemlik, çıldırma, uyuşukluk, bayılma, yanma ve zayıflama gibi belirtilerle seyrettiğini söyler. Bu durumlarda müşhil olarak *ghee* ve *nīlī* tavsiye edilmiştir. Yavaş zehirlenmelere karşı panzehir olarak *pippalī*, *dhyāmaka*, *māmsī*, *śāvāra*, *paripelava*, *suvarcikā*, *sūkṣma*, *elā*, *toya* ve *suvarṇa gairika* drogları önerilir. Zehrin el ve dile teması halinde bu bölgelerin *kuṣṭha*, *śirīṣa*, *dhātakī*, *pathyā*, *jambū*, *aṅkoṭha*, *saptacchada* veya *kapittha* droglarından elde edilen macunla temizlenmesi önerilir. Zehre elle teması tırnakların kökünden dökülmesine (onikoliz), elde şişkinliğe, his kaybına, yanma ve batma hissine sebebiyet verir. Bu durumlarda el bölgesine *śyāmā*, *indragopā*, *soma* ve *uptala* droglarından yapılan lapa uygulanır. Eğer zehir diş fırçası veya başka bir şekilde bulaşırsa üst dişler dökülür, ağızda ve etkilenen bölgelerde şişme meydana gelir. Bu durumlarda ağızda çıkan kabarcık veya şişkinliğin patlatılarak kesilmesi ve *dhātakī*, *pathyā*, *jambū*; *aṅkoṭha*; *saptacchada* veya *śirīṣa* adlı drogların balla karıştırılarak merhem olarak ilgili bölgeye sürülmesi önerilmektedir. Tarak yoluyla saça bulaşan zehirlerde saçlar dökülür. Bu durumlarda ilgili bölgeye *kara toprak*, *geyik ödü* ve *ghee* ile yapılan lapa konulur veya *śyāmā*, *pāṇḍī*, *taṇḍulīyaka* droglarının özü sürülür. Kulak yağı ve göz damlası konulmuş zehirlere karşı kulak için *śtāvarī* ve *somavalka* droglarının özü, *ghee* ve *balın* karıştırılarak merhem olarak sürülmesi; göz damlası zehrine karşı ise derhal *ghee* içirilmesi ve *gheenin* *pippalī* ile karıştırılarak göze sürülmesi önerilir. Kozmetiklerden dolayı zehirlenme yaşanır, yüz kararıp tahriş olursa yüze *ghee*, *sandal*, *mādhuka*, *bandhujīva*, *punarnavā* droglarından elde edilecek lapa sürülür.¹² Ayrıca kralın diş fırçası, yağları, vücut losyonları, hediyeelik eşyaları, aksesuarları, zırhı, ayakkabısı, at ve fillerinin sırtı, güzel kokularına ve hediye gelen çelenklere zehir bulaştırılabilirdi.¹³ Burada hekimden beklenen öncelikle zehirlenmenin kaynağını tespit edip şiddetini ölçmesi, zehirlenme vaktini bilmesi ve kim tarafından tertip edildiğini tespit ederek gerekli müdahaleyi yapmasıdır.¹⁴ Bu tür zehirlenmelere karşı Suśruta, Caraka ve Vāgbhaṭa'nın eserlerinde çok sayıda panzehir reçetesi bulunmaktadır. Bunun haricinde çok sayıda drog da doğrudan panzehir olarak verilmiştir. Bunların başında *śirīṣa* ağacı

12 Suśruta, *a.g.e.*, s. 678-679; Caraka, *a.g.e.*, s. 795, 805; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 164-165.

13 Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 163.

14 Caraka, *a.g.e.*, s. 805; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 339.

gelmekte olup ağacın kabuk, kök, yaprak, çiçek ve meyvesinden panzehir olarak istifade edilirdi.¹⁵ Ayrıca mide temizliği için *bakır tozu* ve *bal* karışımı önerilmiş; ardından 0.5 tola¹⁶ altın tozu suyundan içilmesinin zehrin etkisini yok edeceği söylenmiştir.¹⁷

1.2. Bitki ve Mineral Zehir Hammaddeleri

Suśruta, mineral ve bitkilerden oluşan zehirleri *cansız zehirler* (sthāvara) adı altında 10 gruba ayırmıştır. İlk dokuz grup bitki kökenli zehir hammaddeleri bunlar *kök, yaprak, meyve, kabuk, çiçek, süt, öz, reçine (sakızı)* ve *tomurcuk* şeklinde gruplandırılmıştır. Caraka ise zehir hammaddelerini gruplandırmadan doğrudan vermiştir.¹⁸

Genel ve cansız tip zehirlenmelere karşı saraylarda zehir alanında uzman hekimler istihdam edilmekteydi. Bunlar, zehirlere karşı kralı korumakla görevli olup buna yönelik tedbirler alır ve bu doğrultuda reçete yazarlardı. Akut ve yemek zehirlenmelerine karşı koruyucu bir tedbir olarak kralın koluna *muşikā* ve *ajaruḥā* droguları bağlanırdı. Bu iki drogun doğrudan panzehir olduğuna ve zehrin etkisini kırdığına inanılırdı. Yine tedbir olarak krala günlük *bal, tatlı gıdalar, ghee, lor, süt, soğuk su, etli yemekler* ile taze *tavus, godhā* (bir tür kertenkele, büyük iguana) veya *prṣata* (geyik türü) etinden yapılmış çorba içirilirdi. Tarife göre öncelikle bu etler pişirilmeli ardından *şeker, baharat, trivṛt* ve *yaṣṭimadbhu* karışımına bandırılmalıdır. Bir diğer tarife göre tavus eti pişirilir ardından *şeker, baharat, ativiṣā* ve *śunṭhī* (kuru zencefil) ile; geyik eti ise *şeker, baharat, pippalī* ve *śunṭhī* (kuru zencefil) ile verilirdi. Diğer faydalı reçete ise bir miktar antitoksik madde içeren *bal* ve *ghee* karışımı olan *śimbī çorbası* (sümbül fasulyesi)'dir. Ancak gerçek zehirlenme durumunda uygulanan asıl tedavi yöntemi hastanın göğüs bölgesine kalbi koruduğuna inanılan, *maḡlup edilemez* adıyla bilinen *ajēya-ghee* ve *amṛta-ghee* droguları ve *mādhuka, tagara, kuṣṭha, devadāru, hareṇu, punnāga, elavāluka, nāgapuṣpa, uptala, şeker, viḍaṅga, candana, patra, priyaṅgu* ve *dhyāmaka* gibi droguları.¹⁹ Genel zehirlenmelerde müşhil ve kusturucular uygulandıktan sonra önerilen güçlü terkiplerden biri *mahā-sugandhi agada* olup şurup, merhem, enfiye ve göz damlası olarak kullanılmaktadır. Tüm bu işlemlerden beklenen sonuç

15 Priya Vrat Sharma, *Śoḍaśāṅgahrdayam: Essential of Ayurveda*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993, s. 137.

16 1 tola yaklaşık 11.5 grama tekabül eder. 1 tola 12 masa/māṣa (siyah fasulye tanesi); 1 māṣa 4 andī (Gaura ağacı çekirdeği); her andī 4 yava (arpa tanesi) ağırlığındadır. Birünī, *Tahkiku mā li'l-Hind*, çev. Kivameddin Burslan, haz. Ali İhsan Yetik, TTK: Ankara. 2015.

17 Caraka, *a.g.e.*, s. 805.

18 Suśruta, *a.g.e.*, s. 685-686; Caraka, *a.g.e.*, s. 785-786; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 165.

19 Suśruta, *a.g.e.*, s. 682-684; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 166.

elde edilemediği durumlarda kana karışan toksik maddenin atılması için son çare olarak veneseksiyona başvurulmuştur.²⁰ Veneseksiyonda damarlar belirgin değilse *sülük* veya *emiyon boynuzları* kullanılır, buna rağmen zehirli kan atılamıyorsa hasta soğuk suyla yıkanır. Kan pıhtılaşması durumlarında ise sırasıyla soğuk ve serin hava uygulanır.²¹

Genel zehirlenmeler dışında, bitki ve mineral tipine göre değişkenlik gösteren tedavi yöntemleri geliştirilmiştir. Zehir yapımında kullanılan bitkinin tesiri ve ortaya çıkaracağı belirtilere göre uygulanan tedavi yöntemi farklılık göstermiştir. *Kök* menşeli zehirlerin uzuvlarda şiddetli ağrı, delirme ve bilinç kaybı; *yaprak* menşeli zehirlerin nefes darlığı, uzuvlarda şiddetli ağrı ve esneme; *meyve* menşeli zehirlerin testis torbasında şişmeye, yanma hissi ve iştahsızlığa; *çiçek* menşeli zehirlerin kusmaya, karın ağrısı ve bilinç kaybına; ağaçların *kabuk*, *reçine* ve özünden elde zehirlerin ağızda kötü kokuya, deride tahrişe, baş ağrısı ve ağızdan salya çıkarmaya; *ağaç sütü* menşeli zehirlerin ishal, dilin arkaya kaçması gibi durumlara sebebiyet verdiği söylenirken; *mineral* zehirlerin yanma hissi, kalp bölgesinde ağrı ve bayılma ile seyrettiği bildirilmiştir. Bu tip zehirler belli bir süreçten sonra ölümcül olan “yavaş zehirleyiciler” olarak tasnif edilmiştir.²² Caraka, bitki kökenli zehirlenmelerin başlıca belirtilerini humma, hıçkırık, çene tutulması, boğaz spazmı, köpüklü salya, kusma, iştahsızlık, nefes darlığı, bayılma olarak vermekte ve daha ziyade göbekten yukarısını etkilediğini söylemektedir.²³ Bu zehirlerin uzun bir müddet vücutta kaldığı ve bazı hastalıklarda kronik semptom olarak görüldüğü bildirilmiştir. Bu tür zehirlenme vakalarında öncelikle kişiye terletici ve kusturucu droglar verilir sonra da müshil uygulanır. Panzehir olarak *bal* ile birlikte *pippalī*, *dhyāmaka*, *māmsī*, *sāvāra*, *paripelava*, *suvarcikā*, *sūksma*, *elā*, *toya* ve *svaṇa gairaka* drogları verilir. Ayrıca zehirlere karşı kullanılan genel reçetele tercih edilir. Bu müdahaleler sonucunda kişi hızlı bir şekilde toparlanıp canlanırsa tedavinin başarılı olduğu kanısına varılır ve bir sene sonra tamamen iyileşmesi beklenir. Ancak, hasta zayıflar ve canlanma emaresi göstermezse bu durum zehrin iyileştirilemeyeceğine yorulurdu.²⁴

Ancak bitkiler arasında tomurcuk zehirlenmelerinin özel bir yeri vardır. Dolayısıyla bu zehirlerin yapısı, belirtileri ve tedavi yöntemleri genel bitki zehirlenmelerinden farklıdır. Bu zehirler yapı itibarıyla, yakıcı, sıcak, keskin, kuru (salgısız), parlak ve yağsız olup zor hazmedilir. Zehir vücuda girdikten

20 Suśruta, *a.g.e.*, s. 682; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 164.

21 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 351.

22 Suśruta, *a.g.e.*, s. 686-687.

23 Caraka, *a.g.e.*, s. 786.

24 Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 165.

sonra hızla yayılır, sindirim sistemini çökertir, keskinliği sayesinde en kılcal damarlara kadar nüfuz ederek bilinci devre dışı bırakır ve vücudun genel işleyişini bozar. Zehir önce “temiz kana” girerek onu “kirletip”, kapha, pitta ve vāta unsuru içine ayrı ayrı yerleşir. Vayu unsuru üzerinde baskı kurup onu devre dışı bıraktıktan sonra pitta üzerinden kana karışıp ateşin yükselmesine neden olur. Böylece zehir, vücudun temel işleyişi olan *dhātu*, *doṣa* ve boşaltım sistemini devre dışı bırakır. Kuru bir yapıya sahip olduğundan hiçbir yere yapışmayıp dolaşım halinde olduğu, hafif özelliğinden dolayı da panzehirlerin etkisini kırdığı ve yapısı gereği sindirilemediğinden kaynaklarda, bu tür zehirlerle mücadelenin olanaksız olduğu belirtilmişti. Kalbe ulaştığında ise kişinin ölümüne kesin gözü ile bakılırdı.²⁵ Yapısı itibariyle tomurcuk tip zehirler en etkili zehir gruplarından sayılmıştır. Farklı ağaç tomurcuklarının zehir etkisi de farklıdır. Çok zehirli bir ağacın tomurcuğu olan *kālākūṭa* bütün vücutta uyuşma ve titreme; *vatsanābha* gözde ağrı, idrar ve gaita düzensizliği; *sarśpa*, tat almada bozukluk, beze oluşumu, gaita ve idrar tutma; *pālaka*, konuşma kaybı ve boyun bölgesinde zayıflamaya; *kardamaka*, ishal ve göz sararmasına; *vairāṭaka*, baş ve uzuvlarda ağrı; *mustaka*, titreme, kol ve bacaklarda uyuşma; *śrṅgīviṣa*, halsizlik, yanma hissi ve karın şişmesi; *punḍarīka*, karın şişmesi ve göz kızarıklığı; *mūlaka*, cilt solması, hıçkırık, şişlik ve bilinç kaybına; *hālāhala*, nefes darlığı ve ten renginin sarımsı kahverengiye dönüşmesine; *mahāviṣa* kalp damarlarının aşırı genişlemesine (anevrizma); *karkāṭaka* zehrinin ise bir anda gülmeye, zıplamaya ve dış çıkarak sırtına gibi eylemlere sebebiyet verdiği söylenmiştir.²⁶ Bir zehrin hayvansal, bitkisel veya mineral kaynaklı olup olmadığının tespiti için zehirlenen kişinin 1 gün içinde ölüp ölmediğine bakılırdı. Bu süre zarfında kişi ölmüşse zehrin 10 gruba ayrılan bitkisel ve mineral kaynaklı olduğuna kanaat getirilirdi.²⁷

Hint tıbbında, zehirlenme vakalarında uygulanan tedavi hılt anlayışından bağımsız değildi. Üç *doṣa* (hılt/mizaç) teorisine uygun olarak *kapha* (*suṣṭoprak*), *pitta* (*suṣṭateṣ*) ve *vāta* (*hava-rüzgarṣṭuzay*) *doṣa*ları için ayrı ayrı tedaviler uygulanırdı. *Kapha* tipinde, zehirlenme sonrası ilk olarak kusturma önerilir. Ardından kişiye sıcak lapa uygulanır ve kuru, keskin, acı ve bitter etkenli gıdalar tavsiye edilir. *Pitta* tipinde, zehirlenme sonrası temizleyici ve terletici lapalar uygulandıktan sonra ghee ile birlikte soğuk, bitter, tatlı ve büzücü yapıda yemekler verilir. *Vāta* tipinde ise ghee ile beraber tatlı, yağlı, ekşi, tuzlu yiyecekler ve et önerilirdi.²⁸ Ayrıca *ghee* tüm zehirlenmeler için ortak bir panzehir olarak tavsiye edilmiş, özellikle de *vāta* unsurunun güçlü

25 Suśruta, *a.g.e.*, s. 688; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 329-330.

26 Suśruta, *a.g.e.*, s. 685-687; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 328-329.

27 Suśruta, *a.g.e.*, s. 689.

28 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 339-340.

olduğu zamanlarda etkisini gösterdiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla müshil, kusturucu, yemek ve uygulanan lapalara mutlaka *ghee* konulması önerilirdi.²⁹

Müellifler	Kullanılan Kısım	Zehir Hammaddesi
Suśruta	Kök	kilitaka, aśvamāra, guñjā, sugandha, gargaraka, karaghāṭa, vidyucchikhā vijaya
	Yaprak	viṣapatrikā, lambā, varadāru, karambha, mahākarambha
	Meyve	kumudvatī, veṇukā, karambha ve mahākarambha, karkotaka, reṇuka, khadyotaka, carmarī, ibhagandhā, sarpaghātī, nandana sārāpāka
	Çiçek	vetra, kadamba, vallīja, karambha, mahākarambha'
	Kabuk-Reçine-Öz	antrapācaka, kartarīya, saurīyaka, karaghāṭa, karambha, nandana, nārācaka
	Bitki Sütü	kumudaghñī, snuhī, jālakṣīri
	Tomurcuk	kālākūṭa, vatsanābha, sarśpa, pālaka, kardamaka, vairāṭaka, mustaka, śrīṅgīviṣa, prapuṇḍarīka, mūlaka, hālāhala, mahāviṣa, karkāṭaka
Caraka	Mineral	haritāla (sarı arsenik), phenāśma-bhasama (beyaz arsenik)
	Bütün	mustaka, pauskara, krauca, kurtboğan, balāhaka, karkata, kālākūṭa (zakkum), pālaka, indrātudha, taila, meghaka, kuśa-puspaka, rohisa, pundarīka, zambak, añjanābhaka, sankoca, markata, śīngī, hālāhala

1.3. Zehirle Suikast Araçları

1.3.1. Sarayda Zehirleme

Çeşitli araçlarla zehirleme hayatın içinde ve her an karşılaşılabilecek bir durumdu. Suikast amacıyla kullanılan cansız tip zehirlerde hedef kitle genelde devlet büyükleri olmaktadır. Dolayısıyla klasik Hint tıp kaynaklarında zehrin özelliklerine, zehre karşı alınacak tedbirlere, suikastçının profiline, zehir tespitinde kullanılan yöntemlere ve yaygın zehirleme araçlarının bilgisine ulaşmak mümkündür. Bütün tedbirlerin en üst düzeyde uygulandığı mekân yönetim merkeziydi. Dolayısıyla sarayda zehirlenme konusu bu noktada en önemli hususlardandır. Zehrin insan bedenine olan etkilerinin anlaşılması üzerine yoğun bir mesai harcayan Hintli hekimlerin zehir çalışmaları gerek çağdaşı gerekse de halefleri tarafından ilgiyle takip edilmiştir. Bu alanın popüler olmasının sebeplerinden belki de en önemlisi kralların ve yöneticilerin

29 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 343.

olası zehirlenme vakalarıyla karşılaşma endişesi olmuştur.³⁰ Cerrah-hekim Suśruta, kralın zehirlenmelere karşı teyakkuzda bulunması, tedbir olarak da ilk iş olarak saray mutfağına zehir ve panzehirler konusunda uzman bir hekim tayin etmesi gerektiğini vurgular. Kralın düşmanları tarafından zehirlenme ihtimali ve yemek organizasyonu düzenleyen kötü niyetli saray kadınların yiyecek ve içeceklerle zehir katma ihtimali bu tedbirin amaçlarındanıdır. Ayrıca kralın çevresinde bulunan hain bir devlet adamı tarafından krala yaklaştıran, *zehir kadınları* (visya-kanya) meşhurdur. Düşük dozajlarla aldığı zehre karşı zamanla bağışıklık kazanmış bu kadınlar kralla ilişkiye girerek onu zehirler ve ölümüne sebebiyet verirdi.³¹ Caraka da benzer şekilde eş veya cariyelerin, kralın gözüne girmek için, vücut salgıları ile (ter, kan, salya vb.) önce kralı zehirleyip sonra da elinde bulundurduğu panzehir ile onu iyileştirmeye çalışmasını örnek gösterir.³² Dolayısıyla eşinden veya başka birinden gelebilecek olası tehlikelere karşı gerekirse kralın geceleri farklı yataklarda uyuması, gündüz uyumaması ve gerekmedikçe saraydan çıkmaması tavsiye edilmiştir.³³ Suikastçı, zehri genelde kralın en sevdiği yemeklere, günlük tükettiği gıda ve içeceklerine katardı. Suikastçı olabileceklerin özelliklerini açıklayan Caraka bu kişilerin sunduğu yemeklerin zehir testinden geçirilmesi gerektiğini tavsiye etmiştir.³⁴

Sarayda zehirlenme vakalarına karşı gerek mutfak önlemi gerekse müdahale için zehir hekimleri mevcuttu ve en gözde sınıfta yer alıyordu. Saray mutfağına tayin olunacak hekimin dolgun ücretle çalıştırılmasının önemine değinen Suśruta, bu kişinin saygıdeğer ve sayılan bir aileden gelmesi gerektiğini, hanedanı sevmesi, erdemli bir kişiliğe sahip olması ve kralın sağlığı konusunda daima tetikte olması gerektiğini söyler. Zehir hekiminde bulunması gereken özelliklerini sayarken mütevazı, nazık, ileri görüşlü, inançlı, iyi niyetli, tatminkâr, temiz, zeki, becerikli, aktif, sabırlı ve yakışıklı olması gerektiği; sinirli, tamahkar ve tembel olanından kaçınılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu hekimden beklenen mesleki yeterliliklerin başında her türlü ilaç yapmayı bilen biri olmasıydı. Ayrıca meşhur hekimler tarafından sevilen ve saygı duyulan bir kişi olması beklenirdi. Sonuç olarak normal bir hekimde aranan tüm özellikler mutfak sorumlusu zehir hekiminde

30 Rita Singh, *Vedic Medicine*, New Delhi: Anmol Publications, 1998, s. 134.

31 Suśruta, *a.g.e.*, s. 673-674; Vāgbhata, *a.g.e.*, s. 336.

32 Caraka, *a.g.e.*, s. 805.

33 Megasthenēs, “Translation of the Fragments of the Indika of Megasthenēs”, *Ancient India as Described by Megasthenēs and Arrian*, der. E.A. Schwanbeck, (Bonn, 1846), ed/çev. J.W. McCrindle, Ker, Spink & Co: Calcutta, 1877, s. 71-72.

34 Caraka, *a.g.e.*, s. 794.

de aranmıştır.³⁵ Sarayda ikamet eden bu hekimler kralın önüne gelen çanak, çömlek, kaşık ve yemeklerinde zehir olup olmadığını kontrol ederdi. Zehir hekiminin bu görevi savaş zamanında da devam ederdi ve kralın en yakınında bulunurdu. Kralı korumanın yanı sıra su kaynakları ve depolara düşman tarafından zehir konulup konulmadığını da tespit etmekle görevliydi.³⁶

Zehirle suikastlarda suikastçının profilini çıkarmaya yönelik hekimlerin bazı gözlemler yaptığı bilinmektedir. Suśruta'ya göre zeki bir hekim hal ve hareket, konuşma şekli ve yüz hatlarından suikastçıyı (agada) öngörebilir. Onun tanımlamasına göre suikastçı sorulara cevap vermekten çekinir ve kimseyle konuşmaz. Konuşmak zorunda kaldığında da sohbetin ortasında teklemeye, alâkasız şeyler söylenmeye başlar ve bazen de korkudan bayılır. Caraka ise, suikastçının ya çok konuşkan ya da suskun olduğunu, yapacağı suikastın verdiği etkiyle yüzünün matlaşacağını ve yapısında bir değişim yaşanacağını kaydeder.³⁷ Suikastçının bir anda ayak parmaklarına basıp ayak tırnakları ile yeri kazar gibi davranış sergilemesi ve gülerken titremeye başlaması suikastçı olabileceğine yorulurken bakışların şüpheli üzerinde toplanması korkusunu artırır, benzi atar, el tırnaklarını kesmeye, kafasını kaşımaya ve işkence yapıyormuş gibi acı çekmeye başlar. Bu durumdaki bir suikastçı, suçluluk duygusunun verdiği vicdan azabıyla dikkat çekmeden yan veya arka kapıdan çıkmaya çalışır. Bazen masum bir insan da kraliyet mahkemesinin vereceği ceza ve haksız yere mahkûm olma endişesinden dolayı istemeyerek de olsa yalan ifadede bulunabilir. Bundan dolayı suikastçıyı tam anlamıyla tespit etmenin zorlukları karşısında kralın her şeyden önce çalışanların sadakatini test etmesi gereklidir. Ayrıca zehrin pilav, meşrubat ve tütünle (dhuma) karıştırılabildiği; kürdan, tarak, ayakkabı, elbise, yatak takımı, süs eşyası, çiçek, merhem, göz damlası, kozmetik, şırınga, losyon, zırh, at ve fil sırtları gibi araç-gereç, ilaç veya bineklere bulaştırılabildiği bilinmektedir.³⁸

Zehirlenme vakalarına karşı kralı ve çevresindekileri koruma amacıyla saray mutfağına son derece dikkat edilmiştir. Burası yemeklerin pişirildiği yer olması noktasında önem arz ettiğinden bu mekâna özellikle önem verilmiştir. Dolayısıyla yemeklerin zehirlenmesine karşı öncelikle mutfağa alınacak personel alımına dikkat edilmiştir. Saray mutfağına alınacak personel, mutfak işleyişi ve gıda seçimine dair işleyiş ve denetim zehir hekimi tarafından organize edilirdi. Nitekim saray erkânın zehir suikastlarına karşı hayatta kalabilmesi

35 Suśruta, *a.g.e.*, s. 674.

36 Singh, *a.g.e.*, s. 134.

37 Suśruta, *a.g.e.*, s. 675; Caraka, *a.g.e.*, s. 794.

38 Suśruta, *a.g.e.*, s. 676.

bu denetimlere bağlıydı. Aşçılar, çorba ustaları, şekerlemeciler, pastacılar, servis elemanları ve yemek sunanlar bizzat bu hekim tarafından denetlenirdi. Ayrıca malzemelerin kilere ve mutfağa gelmeden önce kontrolünü sağlayan bir de görevli de bulunmaktaydı.³⁹ Önlemlere rağmen yemek ve içeceklerle zehir katılmış olma riskine sarayda özel yöntemler geliştirilmiştir. Bazı yemek ve içeceklerdeki zehirleri tespit etmek güç olduğundan bu riski en aza indirebilmek için denek hayvanları üzerinden yemek ve içecekler testlerden geçirilmekteydi.⁴⁰ Bu testler daha ziyade denek hayvanlarına yemeğin bir kısmını vermek şeklinde olup hayvanın sergilediği davranışa göre yemek veya içeceğin zehirli olup olmadığına karar verilmesi şeklindeydi. Bazı hayvanlar zehirlenme durumunda hemen ölürken bazıları da ilginç ses veya davranış sergilemektedir. Ayrıca yapılan yemek ateşe atılmak suretiyle de test edilirdi. Karga ve sinekler zehirli yemekten hemen sonra ölürse bu yemek riskli kabul edilirdi. Yemek, çorba, tatlı gibi içeriklerde çatlaklar oluşuyorsa, ateşe atıldığında ortaya tavus kuşu boğaz ve kanadı rengi veya kesik kesik alev çıkıyorsa, dumanı tahriş edici ise ve ateşe atıldığında ateş kolay kolay sönmüyorsa şüpheli kabul edilirdi.⁴¹ Zehirli olduğunun diğer işaretleri arasında yemek kokusunun tütün dumanı gibi acımsı, dayanılmaz, kuru, yakılmış ceset gibi kokuyor, burun ve dilde yanmaya sebep oluyorsa bu yemeğin zehirli olduğuna işaret etti.⁴² Diğer denek hayvanlarından *cakora* (çil keklik)⁴³ zehirlendiğinde gözleri matlaşır; *jīvajīvaka* (sülün) kuşu⁴⁴ zehre dayanamaz ve kısa sürede ölür; *kokila* (guguk) ve kargalarda ses kısılması meydana gelir; *krauñca* (çulluk veya akbalıkçıl kuşu) panik ve heyecan yapar; tavus kuşu zehri hissedince şen şakrak hareket eder; *śuka* (papağan) ve *sārika* (ardıç kuşu) korkudan çığlık atar; *marala/hamṣa* (kuğu) şiddetli bir şekilde gıdıklanmış gibi davranış sergiler; *bhṛṅgarāja* (kırlangıç cinsi) sesini yükseltir; *pṛsaṭa* (benekli geyik) gözyaşı döker; maymun ise zehirlenince korkudan dışkılar. Bu özelliklerinden dolayı hem tedbir hem de eğlence maksadıyla bu hayvanlar sarayda hazır tutulurdu.⁴⁵

1.3.2. Göz Damlası (Anjana) Zehirlenmeleri ve Tedavi

Göz damlasına katılan zehirler yoğun gözyaşı, ödem, çapaklanma ve akıntı, yanma hissi, kızarıklık, ağrı, görmede bulanıklık veya kör olma gibi

39 Suśruta, *a.g.e.*, s. 674-675; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 163.

40 Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 163.

41 Suśruta, *a.g.e.*, s. 676; Caraka, *a.g.e.*, s. 794.

42 Caraka, *a.g.e.*, s. 794.

43 Aynı zamanda Hint mitolojisindeki efsanevi kuş.

44 İki başlı efsanevi bir kuş.

45 Suśruta, *a.g.e.*, s. 677; Caraka, *a.g.e.*, s. 794.

belirtilerle anlaşıldı.⁴⁶ Bu tip zehirlenmelerde taze *ghee* içilmesi önerilir. Ayrıca göz çevresine *pipaplī* macunu lapası tatbik edilir. Göz damlası olarak kullanılan *mesaśiringi* ve inek ödü ya *varuna* kabuğu ve *mişkaka* ile ya *ajakarṇa* (sal ağacı) ya da *samudraphena* (deniz köpüğü) ile karıştırılıp lapa yapılarak göze çevresine uygulanırdı. Diğer bir reçete ise *meśaśringī* (gurmar), *bhallātaka* ve *amkoṭha* çiçeklerinin özünün göze tatbik edilmesidir.⁴⁷

1.3.3. Kulak Yağı Zehirlenmeleri ve Tedavi

Bu zehirlenmeler günlük bakımda kullanılan kulak yağının içine zehir konulması suretiyle gerçekleştirilir. Zehir, kulak içi ağrı, şişme ve iltihaplanmaya sebebiyet verir. Zehrin saç bakım yağına konulması halinde ise saçlar dökülür ve başta tümörler çıkar. Kulak yağı zehirlenmelerine karşı kulak boşluğuna *ghee*, *bal* ve *vahaputrā* veya *sama-vaḥka* özü sürülmesi tavsiye edilir.⁴⁸

1.3.4. Yüz Kozmetikleri Zehirlenmeleri ve Tedavi

Yüz bakım ürünlerine konulan zehirlerde etkilenen bölgede döküntü ve tahriş meydana gelir ve deri mavimsi veya sarı-kahverengimsi bir renge bürünür. Bu durumlarda *beyaz sandal*, *ghee*, *payasyā*, *yasthi*, *madhu phanji* (*bhāragi*), *vandhujiva* ve *panarnavādan* terkeb edilen merhem kullanılır. Bir miktar *bal* ve *gheenin* de bu zehirlenmelerde faydalı olduğu söylenmiştir.⁴⁹

1.3.5. Sandal Macunu (Lapası), Ayakkabı, Tabure, Süs Eşyası Zehirlenmeleri ve Tedavi

Bu tip zehirlenmelerde bacaklarda şişme, etkilenen organdan anormal salgı, genel bir uyuşma hali ve temas eden bölgede çiban (beze) oluşur. Ayakkabı veya ayak taburesine konulan zehirde de sandal lapası benzeri belirtiler baş gösterir. Zehir konulan süs eşyaları eski parlaklıklarını kaybeder ve bunlara temas halinde kaşıntı, ağrı, kabarcık, tüy ürpermesi, çatlama, şişme, çiban ve ödeme oluşur. Bu tip vakalarda genel zehirler için kullanılan merhem önerilir.⁵⁰

46 Suśruta, *a.g.e.*, s. 682; Caraka, *a.g.e.*, s. 795.

47 Suśruta, *a.g.e.*, s. 682.

48 Suśruta, *a.g.e.*, s. 681; Caraka, *a.g.e.*, s. 795.

49 Suśruta, *a.g.e.*, s. 680.

50 Suśruta, *a.g.e.*, s. 682; Caraka, *a.g.e.*, s. 795.

1.3.6. Bezle Zehirleme ve Tedavi

Zehirli bir bezin başa sürülmesi saç dökülmesine, şiddetli baş ağrısına, ağız ve burunda kanamaya yol açar. Bu durumlarda, tıpta kullanılan bir miktar *kara toprak*, *bhāvita* geyiği ödü, *ghee*, *pālindi* ve *tanduliyaka* özlerinden yapılan ilaç verilir ya da *mālātī* veya *muṣīkaparnī* (bir tür eğrelti otu) *sivī inek gübresi* ve *duman isı* terkibi haricen tatbik edilir. Baş merhemi, eşarp, çelenk, hamam suyu gibi zehirlenmelere karşı ise *anulepana* (yağlama) terapisi uygulanır.⁵¹

1.3.7. Çelenk (Çiçek) Zehirlenmeleri ve Tedavisi

Hint toplumunda bir dini ritüel olarak insanların boynuna kolye gibi çiçek halkalar takılır. Çelenklere sürülen zehir, çiçeklerin kokusunu azaltır, soldurur ve çiçeğin doğal rengini değiştirir. Zehir sürülmüş çiçekler kişide baş ağrısı, göz yaşarması, yanma hissi ve iştahsızlık belirtileri ile anlaşılır. Bunun tedavisi yüz bakımı ve buharla alınan zehirlere karşı uygulanan reçeteler uygulanarak yapılır.⁵²

1.3.8. Binек Hayvanı Zehirlenmeleri ve Tedavi

Fillerin sırtına sürülen zehirler binicide tükenmişlik, göz kızarıklığı ve salya akıtma gibi belirtilerle seyreder. Ellerde ve ayaklarda yanma hissi ve tükenmişlik ile beraber hazımsızlık belirtileri de görülür. Ayrıca kalça, anüs ve testisleri vücuduna yapışır. Bu durumda hem binici hem de fil kaynaklarda belirtilen genel panzehir merhemleri ile tedavi edilir.⁵³

1.3.9. Dumanlı / Tütsülü İçecekler ve Koku (Nasal) Zehirlenmeleri ve Tedavi

İçine zehir katılmış bu maddelerin koklanması veya solunması sonucu alınan bu zehirler ağız ve burunda kanama, mukus, baş ağrısı yapar ve genel olarak duyu organlarının dengesini bozar. Bu gibi durumlarda inek veya muadili *süt*, tam pişmiş *ghee*, *ativishā*, *vaca* ve *mallikā* ile yapılmış ilaç verilir.⁵⁴

1.3.10. Su Zehirlenmeleri ve Tedavi

Birçok toplumda olduğu gibi Antik Hint'te de bir devlet veya hanedana karşı üstünlük sağlamak için veya bunları pasifize etmek için birtakım taktiklere başvurulurdu. Bu taktiklerden biri de intikam veya belli bir

51 Suśruta, *a.g.e.*, s. 680.

52 Suśruta, *a.g.e.*, s. 681; Caraka, *a.g.e.*, s. 795.

53 Suśruta, *a.g.e.*, s. 680; Caraka, *a.g.e.*, s. 795.

54 Suśruta, *a.g.e.*, s. 681.

strateji dâhilinde insanların ve hayvanların yoğun olarak tercih ettiği su birikintileri, kuyu veya su depolarına zehir katılmasıdır. Bu tip suikastların amacı zehirlenme faaliyetinin geniş bir dalga seyredip hedef bölgenin istilaya açık konuma getirilmesiydi. Dolayısıyla su güvenliği stratejik bir alan olup suya zehir katılıp katılmadığını anlayanın ilk yolu sulara canlı yaşayıp yaşamadığını kontrol etmekten geçer. Ayrıca gözlem yoluyla zehirlenmiş sudan içen kuş ve diğer hayvan davranışları izlenebilir olağan dışı hareketler ve sersemlik göstermeleri suyun zehirli olduğuna işaret olarak gösterilmiştir. Suyun sümüksü, ağır kokulu, köpüklü ve yüzeyinde siyah bir çizgi olması da zehirli olabileceğine yorulurdu.⁵⁵ Ayrıca insan, at ve fillerde zehirli suya temas halinde kusma, ödem, kabarcık, bitkinlik ve temas eden noktada ise şişmeler görülür. Bu belirtiler görüldüğünde insan ve hayvanlar için derhal panzehir tedavi uygulanır. Caraka, su zehirlenmelerinin ölüme bile sebebiyet verebilecek kadar ciddi olduğunu vurgulamıştır. Zehirli su kaynaklarını temizlemek için *dhava*, *āsvakarna*, *asana*, *pāribhadra*, *siddhaka*, *mokṣaka*, *rajadruma* ve *somavalkā* drogları yakılıp külleri su kaynaklarına atılır. Bunun için 64 ölçek temiz suya yarım ölçek drog küllü karıştırılarak zehirli suya dökülür ve zehirden arındırılması sağlanır.⁵⁶

1.3.11. Hayvan Yemleri ve Meralara Atılan Zehirler ve Tedavi

Savaş stratejilerinden birisi olarak görülen ve rakibini zor durumda bırakarak onu saf dışı bırakmak maksadıyla, besin ve lojistik kaynakların başında sayılan hayvanlara saldırı yaygın bir zehirlenme yöntemidir. Hayvan yemine zehir karıştırılması, otlarla beslenen veya temas eden hayvanın yanı sıra, buna temas eden insana da büyük bir zarar verebilmekteydi. Temas veya tüketim zehirlenmelerinde bitkinlik, kusma ve ishal belirtileri görülürken hayvanların çoğu telef olurdu.⁵⁷ Çok sayıda insan ve hayvanın zehirden etkilenmesi vakalarında her birine ayrı ayrı müdahale yerine genel bir tedavi⁵⁸ yöntemi önerilmiştir. Buna göre eşit miktarda *gümüş*, *civa* ve *koṣṇil* (kabuklu bit) kahverengi *inek ödü*yle karıştırılarak lapa halinde davul ve çalgı aletlerine yapıştırılarak zehirden etkilenenlerin toplandığı bir meydana coşku ile çalınıp herkesin davul eşliğinde hareket etmesi sağlanırdı. Bunun haricinde evin kapılarına *kṣārāgada* veya *kalyāṇaka ghee* panzehirleri sürülür. Ayrıca *amṛta ghee* panzehirinin çok etkili olduğu söylenmiştir. Bu

55 Suśruta, *a.g.e.*, s. 696.

56 Suśruta, *a.g.e.*, s. 697; Caraka, *a.g.e.*, s. 795.

57 Suśruta, *a.g.e.*, s. 697.

58 Toplu müdahalenin nedenlerinin başında her vakaya müdahale edecek tecrübeli zehirbilimci eksikliğinin yanı sıra zehir gibi hızlıca etkileyen bir madde ile karşı karşıya kalınmış olması ve zamanla yarışılmasıdır.

tür durumlara karşı kaynaklarda en sık önerilen reçete sekiz farklı drogdan oluşan *mahāsugandhi* adlı terkiptir. Bu terkip *bal* ve *inek ödü* ile macun haline getirildikten sonra lapa olarak ele tatbik edilirdi. Bu zehirden etkilenen kralın da aynı şekilde macunu eline tatbik edip, hamama girip çıktıktan sonra bu işlemi tekrarlaması önerilmiştir.⁵⁹

1.3.12. Hava Yoluyla Kapılan Zehirler ve Tedavi

Havaya salınan zehirler ilkin zehir etkisiyle etkilenip düşen kuşların yere düşmesinden anlaşılabılır. Zehirli havanın solunması insanlarda öksürük, burun akıntısı, baş ağrısı ve göz kızarıklığı (tahriş) gibi belirtilerle kendini gösterir. Havanın *lākṣā*, *haridrā*, *ativiṣā*, *abhayā*, *abda*, *harenuka*, *elā*, *dala*, *tarṣṇ*, *kuṣṭha* ve *priyaṅgu* gibi drogların yakılması ile zehirden arındırılabilceği söylenmiştir.⁶⁰

1.3.13. Toprak veya Kayaç Zehirlenmesi ve Tedavi

Bu tip zehirlenmeler yola, taşlara ve kumullara sürülmüş zehirlerden kaynaklanmaktadır. Zehre temas halinde etkilenen bölgede şişme ve yanma hissi meydana gelirken saç, kıl ve tırnaklarda dökülmeler başlar. Bu durum bazen öküz, at, eşek, deve ve fillerde ölüme sebebiyet vermektedir. Bu vakalarda zehrin temas ettiği bölgeye *śarapta* bekletilmiş *anantā* ve *sarvagandhā* veya suda çözülmüş *balçık*, *viḍaṅga*, *pāṭhā* ve *kaṭabhī* dekoksionundan elde edilmiş terkip tavsiye edilirdi.⁶¹

1.3.14. Zehirli Ok Yaralanmaları ve Tedavi

Rigveda metinlerinde demir uçlu zehirli oklar ve geyik boynuzuna sürülmüş zehirden bahsedilir.⁶² Dolayısıyla bu tip araçlar savaşlarda kullanılmış zehirleme enstrümanları arasındaydı. Zehirli bir okla yaralanan kişi genelde bayılır. Bunun dışında ten rengi değişir, acı içinde kıvrılır, bütün bedeninde karıncalanma hissi hisseder, pelvis, sırt, baş, omuz ve eklemlerinde ağrı görülür, yaradan “kirli kan” fışkırır, susuzluk, humma, yanma hissi, görmede bulanıklık, kusma, solunum güçlüğü ve öksürük gibi belirtiler ortaya çıkar. Yara bölgesinin çevresi kırmızımsı-sarı olurken yaranın merkezi mavimsi bir tona bürünür. Kas dokuları ise şişip kararmaya başlar. Nemli ve sümüksü bir yapıda olan yara bir müddet sonra çürümeye başlar.⁶³ Şayet hayâtî noktalar

59 Suśruta, *a.g.e.*, s. 698; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 167.

60 Suśruta, *a.g.e.*, s. 698; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 167.

61 Suśruta, *a.g.e.*, s. 697; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 167.

62 *Rigveda*, s. 498.

63 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 335.

zarar görmemişse tıbbî droglarla kalp bölgesi güçlendirildikten sonra (hrdyāvaraṇa terapisi)⁶⁴ yaradan ok çıkarılıp kızgın demir ve yakıcı alkalilerle dağlanır. Daha sonra yaraya *muşkaka*, *śvetā*, *somatvak*, *tāmravalli*, *śirīṣa* ve *grdhṛnakha* droglarından elde edilen terkip sürülür ve *śukanāsa*, *prativīṣā* ve *vyāghrimūla* macunu ile lapa uygulanır.⁶⁵

2. Hayvansal (Canlı: Jāṅgama) Zehirler

Hayvansal zehirler değişik yılan, akrep, örümcek ve böcek gibi canlıların zehirli ve zehirsiz cinslerinden elde edilirdi. Hayvansal hammaddeden zehir elde etmenin yanı sıra bu zehirlerin yapısı, etkileri, bu tip zehirlenmelere karşı hekimin izleyeceği yöntem, alacağı tedbirler ve panzehir reçeteleri de canlı zehirlerin konu alanı olarak görülmüştür. Bu zehirlenme tiplerinde uygulanacak tedavi yöntemi zehir maddesinin kaynağına göre belirlenmiştir. Tatbik edilecek panzehir, vakanın doğru tespitinden geçerdii.⁶⁶ Klasik Hint tıp kaynaklarında hayvansal zehirler 16 gruba ayrılmıştır. Suśruta'nın yılan, akrep, maymun, fare, köpek, kurbağa, balık, kertenkele, örümcek, böcek, sinek ve akrep listesine Caraka, eşek arısı, sülük, firavun faresi, aslan ve kaplan gibi hayvanları da eklemektedir. Birçok hayvan diş, nefes, göz, tırnak, idrar, dışkı, tükürük, salya, sperma, anüs, kemik, âdet kanı (memeli hayvanlar vd.), kıl ve leşlerinde zehir barındırdığı söylenmektedir. Kutsal kabul edilen bazı yılanların göz ve nefesinde zehir bulunduğuna dair inanışın yanı sıra, kara yılanlarının dişlerinde; kedi, köpek, makara (timsah?), kurbağa, kertenkele, dört ayaklı böcekler, sinekler ve sümüksülerin diş ve tırnaklarında; bazı böceklerin idrar ve dışkılarında, fare/sıçanların spermalarında; örümceğin salya, idrar, dışkı, diş, tırnak, sperma ve ovumunda; viśvambharā akrebi, rājīva balığı, çekirge ve deniz akrebi salyasında; citrā, śarāva, dārūka gibi hayvanların diş, tükürük, dışkı ve idrarında; sinek ve sülüklerin dişlerinde; bazı yılan ve balıkların kemiklerinde (diş vd.); śakuli balığının ödünde; yaban arısı, çekirge, kırkayak, dişi papağının kıllarında; haşere ve yılan leşinin kendisinde zehir olup geriye kalan hayvanların çoğunun zehri diş kökünde yer alır.⁶⁷ Bunun haricinde Hint denizleri ve göllerinde yaşayan bazı balık türlerinin de zehirli olduğu söylenmektedir. Denizlerde yaşayan yılan

64 Keskin zehirlerden dolayı işleyişinde düzensizlik görülen kalbin *ghee*; *ghee-bal* ya da *ghee-panzehir* drogların karışımının içirilmesi ile kalbin güçlendirilmesi tavsiye edilir. Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 352.

65 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 335-336.

66 Sharma, *a.g.e.*, s. 137.

67 Suśruta, *a.g.e.*, s. 695-696; Caraka, *a.g.e.*, s. 785.

balığının yanı sıra göllerdeki devasa yılan balıklarının da çok zehirli olduğu, deniz yılan balıklarının gölekilerden daha zehirli olduğu söylenmektedir.⁶⁸

2.1. Yılan Zehri (Sarpadaşta) ve Tedavisi

Yılan zehirleri, tasnifi, zehirlerin doğası ve ayırt edici özellikleri hakkında tıp tanrısı olarak kabul edilen Dhavantari'den esinlenen ve ondan bilgisini talep eden Suśruta'ya cevaben Dhavantari, yeryüzündeki hiçbir ilacın açıklanacak yılanların zehrine çare olamayacağını bildirmiştir. Dhavantari, *takṣaka* ve *vāsuki* adlı mitolojik yılanların hâr ateş gibi güçlü ve hiddetli olduğunu, yeryüzünü ve okyanusları başlarında taşıdıklarını, kükremelerine, yağmuru yağdırma güçlerine, zehirleri ile dünyayı yakmalarına, sinirli bakışları ile evreni tahrip etme kudretlerine karşı saygıyla eğildiğini dile getirmiştir.⁶⁹ Bundan dolayı insan eliyle yapılan hiçbir reçetenin onun yılan zehrine panzehir olamayacağına inanılırdı. Suśruta'ya göre toplamda 5⁷⁰

68 Megasthenês, *a.g.e.*, s. 163.

69 Suśruta, *a.g.e.*, s. 703.

70 26 cins *darvikara* (körüklü, kobra tipi/Hint Kobrası); 22 cins *maṇḍali* (yuvarlak başlı, renkli pullu/Hint Russell Engereği); 10 cins *raḥiman* (körüklü ve çizgili); 12 cins *nirviṣa* (zehirsiz veya az zehirli) ve 3 cins *vaikaraṇja* (melez) olmak üzere 5 gruba ayrılmıştır. Vaikaraṇja da kendi içerisinde *darvikara*, *maṇḍali* ve *raḥiman* şeklinde 3'e ayrılır ve bu gruplarda 12 cins yılan vardır. Bu yılan zehirlerinin spesifik semptomları, dişi ve eril yılan zehirleri, yaşları, hayvanları sokması ile ilgili detaylar bu bahsin devamını oluşturmaktadır. Burada sadece bu yılan zehirlerine karşı önerilen tedavi aşamaları ele alınacaktır. Bu yılan zehirleri vata, pitta ve kapha humorlarının dengesini bozarak tahrik eder. Bunların zehirleri kuru, keskin, asidik, sıcak ve tatlı özelliktedir. Çok hızlı hareket eden *darvikara* yılanı soktuktan sonra dişlediği bölge siyahlaşıpken dışarıya kan akması zorlaşır. Kuru ve keskin özellikteki bu zehir vata unsurunun yükselmesine neden olur. Yavaş hareket eden *maṇḍali* yılanı dişlerini derinsel sokar ve yaranın etrafı geniş bir şekilde şişerek sarımsı-kırmızımsı bir ödem oluşur. Bu yılanın zehri keskin ve sıcak özellikte olup pitta unsurunu yükseltir. Raḥiman yılanı yumuşak şekilde sokar ve şişme alanı yayılmaz. Tatlı ve soğuk özellikte olan bu zehir kapha unsurunun yükselmesine neden olur. Melez yılan (vyaṇtara) ise bütün cins yılanların özelliklerini taşır ve bütün doşaların dengesini bozar.

Yılan zehirlerinin tedavisi 7 aşamadan oluşmaktadır. Darvikara yılanı zehrinde ilkin veneseksiyon yapılır, sonra *bal* ve *ghee* ile karıştırılmış panzehir verilir, daha sonra panzehir enfye ve göz damlası uygulanır, ardından da hasta kusturularak *yavāgū* (yulaf) içirilir. Soğutma işlemi yapıldıktan sonra beşinci ve altıncı aşamada temizleyici ve kusturucular verilir tekrardan *yavāgū* panzehiri verilir. Son aşamada ise enfye olarak *avipada* verilir başa geçen zehre karşı güçlü göz damlası uygulanır ve kafa derisine yüzeysel bir kesi atılarak herhangi bir hayvanın deri ve kanı açılan yaraya konulur. Bu şekilde zehirli kanın tahliye edilmesi amaçlanır. Maṇḍali zehrinde de ilkin veneseksiyon, sonra *bal* ve *ghee* karışımı verilir *yavāgū* ile kusturulması sağlanır. Üç, dört ve beşinci aşamalarda yulaf ezmesi, temizleyici ve kusturuculara devam edilir. Altıncı aşamada *madhura* (kākolyādi) süt ile karıştırılarak verilmesinin yanı sıra güçlü göz ve burun damlaları önerilir. Son olarak da enfye şeklinde panzehir verilir ve *darvikara* zehrindeki yedinci aşama takip edilir. Raḥiman zehrinde ise veneseksiyon yapıldıktan sonra hastaya *süt*, *bal* ve panzehir karışımı verilir. İkinci aşamada kusturucu ve panzehir, üç, dört ve beşinci aşamalarda *yulaf ezmesi*, temizleyici ve kusturuculara devam edilir. Altıncı aşamada güçlü panzehirlerden oluşan göz damlası verilirken son aşamada panzehir enfye olarak verilir. Diğer iki yılan grubu zehri için herhangi bir reçete önerilmemiştir. Bir yılan tarafından ısırılan hayvanın ilgili bölgesinde şişme meydana gelir ve sokulan hayvan huzursuzlanmaya başlar.

grupta olmak üzere 85 tür zehirli karasal yılan vardır. Yılan zehri, spermin insan vücudunda yayıldığı gibi, hızla yayıldığı ve kızdıkça zehri dişlerinde (azı dişleri) toplamaya başladığı söylenmiştir. Vāgbhāṭa, yılan dişlerinde bulunan zehrin en tehlikeli zehirlerinden olduğunu söylerken; Caraka, yılanın 4 dişi olduğunu belirterek sol aşağıda yer alanın beyaz; sol yukardakinin sarımsı, sağ aşağıdakinin kırmızımsı, sağ yukarıdakinin ise siyah olduğunu belirtmektedir. Ayrıca sol alt dişinde su damlasına benzer zehir beklettiğini, diğer dişlerdeki zehirlerin ise tedricen ve duruma göre devreye girdiğini yazmaktadır. Suśruta'ya göre yılanlar dişlerini çıkardığında, kızgın olduğunda, ısırma niyetlendiğinde, saldırdığında ve yemek aradığında çıkarır. Yılan sokması sonucunda az miktarda kan gelir ardından deride solma ve şişme meydana gelir. Zehirsiz yılan ısırığında ise şişme meydana gelmez. Yılan tarafından ısırıldıktan sonra kanama yoksa ve kan ağız veya anüsten geliyorsa kişide cinnet hali veya çene tutulması meydana gelebileceği söylenmiştir. Zehir bütün vücuda yayılsa da etkisini daha ziyade giriş noktasında gösterir.⁷¹ Vāgbhāṭa'ya göre, zehir sadece 100 *mātra*⁷² süre kadar ısırılan bölgede kalır. Bundan sonra tedbir alınmadığında hızlı bir şekilde kana ve dokulara karışır. Yılan zehirlenmelerinde tedbir olarak sırayla turnike sargısı (arīṣṭa), lezyon kesme, veneseksiyon ve bir takım ilk yardım önerileri sıralanmıştır. Yılan zehirlenmeleri vakalarında o esnada soka yılanı benzer bir yılanı ısırma; kişinin ağızına taş veya toprak sürüp salyasıyla birlikte bunları yara bölgesine sürme yönündeki tavsiyeler dikkat çekicidir.⁷³

Dişi yılan sokmasında göz kayması, titreme ve ses kısılması meydana gelirken eril yılan sokmasında tersi belirtiler görüldüğünü söyleyen Caraka, cinsiyetsiz yılanların ise çok ürkek olduğunu belirterek zehirlerinin dişi ve eril yılan zehrinin neredeyse tüm özelliklerini taşıdığını dile getirmiştir. Hamile bir yılanın kişiyi sokması sonrası hastanın yüzünde solma, acı hissi, dudağında şişme ve gözde kararma belirtileri görülürken; loğusa dönemindeki bir

İkinci aşamada salyalama, tıy ürpermesi ve kalp bölgesinde ağrı oluşur. Üçüncü aşamada ağrı tüm baş, boyun ve sırtına yayılır. Dördüncü ve son aşamada ise hayvan titremeye, dişlerini gıcırdamaya, bilincini kaybetmeye başlar ve ölür. Kuşlarda bu aşama üç kısımdan oluşur. Kuş ısırıldıktan sonra çabucak etkilenip bilincini kaybederken, ikinci aşamada aşırı tedirgin bir hal alır ve son aşamada da ölür. Yılan zehrinin kedi ve firavun faresine (muḡḡa) tesir etmediği söylenmektedir. Suśruta, *a.g.e.*, s. 704, 714, 717-718; Caraka, *a.g.e.*, s. 796; Vāgbhāṭa, *a.g.e.*, s. 341-342, 355-356.

71 Suśruta, *a.g.e.*, s. 700-701; Caraka, *a.g.e.*, s. 797; Vāgbhāṭa, *a.g.e.*, s. 329; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 168.

72 Bir *mātra* zerre, küçük bir miktar anlamlarına gelmekte olup “bir an” veya “nefes alma” süresi kadar bir zaman dilimini karşılamaktadır. 100 *mātra* da üst üste 100 nefes (saniyede 1) almaya tekabül ettiği kabul edilirse yılan sokmasından yaklaşık 5 dakika sonra zehrin tüm vücuda yayıldığı söylenebilir.

73 Vāgbhāṭa, *a.g.e.*, s. 349.

yılan ısırığının esneme, sinirlenme ve küçük dilde gerilmeye sebep olduğu söylenmiştir.⁷⁴ Suśruta, ayaklar altında ezilmiş, sinirli anına denk gelinmiş aç yılanın şiddetli zehirlenmeye sebebiyet verdiğini dile getirirken, Vāgbhaṭa yemek ararken yılan sokmasının sebebini kızmasının yanı sıra, sokulan kişinin günahlarına kefâret olarak ölüm tanrısının bir cezası olduğunu söylemektedir. Panzehir drogların yetiştiği yerler ile Garuda, Yakṣas, Siddhas ve Brahmarṣis gibi mitolojik tanrıların etkili olduğu yerlerdeki yılan zehirleri ile hastalıklı, çok yaşlı veya genç yılanların da zehirlerinin az olduğu söylenmiştir. Fakat genel olarak yılan ısırıkları şiddetine göre derinsel, yüzeysel, zehirsiz ve sadece temas şeklinde tasnif⁷⁵ edilmiştir.⁷⁶ Ölümcül yılan ısırığı sonrası ısırık bölgesinde ilkin şişme, kararma ve matlaşma meydana gelir. Bunu idrar, gaita ve kanda renk değişimi, kafada ağırlık hissi, eklemelerde ağrı, görmede bulanıklık, burun deliklerinin tıkanması, ses kısılması, salya ve köpük çıkarma, hıçkırık, yanma hissi ile bitkinlik, ishal gibi belirtiler takip eder. Beden ve akıl fonksiyonlarının kaybedilmesinden sonra nefesin kesilmesi ile kişi ölür.⁷⁷ Caraka'ya göre hayvansal zehirlenmelerde uyuşukluk, halsizlik, hissizlik, iltihap, tüylerin ürpermesi, ödem ve ishal gibi belirtiler ortaya çıkar. Bu tür zehirlenmelerin daha ziyade göbeğin aşağısında kalan bölgelerde etki yaptığını dile getirir.⁷⁸

Yılan zehri tedavisinde ilkin zehrin vücuda yayılmasını engellemek için ısırılan bölgenin 4 aṅgula kadar yukarısı yumuşak bir keten bez, hekim tarafından kutsal sözlerle (mantra) takdis edilmiş yumuşak bir lif ya da arışta (turnike sargısı) ile bağlanır. Sargının bu şekilde zehrin akışını durdurması, barajın önünde suyu tutan sete benzetilmiştir. At fasulyesi çorbası, yağ ve şarap gibi sıvıların içirilmesinin de zehrin yayılmasına engel olduğu söylenmiştir. Zehrin yayılmasının önüne geçmek için yaranın açılıp zehrin tahliyesi için kanın emilip ısırılan bölgenin altın, demir ve kor parçası ile dağlanması önerilir. Fakat *maṇḍali* yılanın soktuğu yerin dağlanmasının zehrin yayılmasına sebebiyet verdiği düşünüldüğünden bu işleme itina ile yaklaşılmıştır. Kan karışan zehrin emilimi sırasında çekilen zehrin

74 Caraka, *a.g.e.*, s. 796.

75 Yılan çeşitlerinin ısırıkları ve zehirsiz etkileri tedavi edilebilir ve tedavi edilemez şeklinde 2 gruba; vakanın şiddet ve ciddiyetine göre ise 4 grupta ele alınmıştır. 1- Tuṇḍāhata: Yılan tarafından dişleme olmayıp sadece kişinin derisi üzerinde salgısı vardır ve tedavi edilebilir sınıfta yer alır. 2-Vyāliḍha damśa: Vücutta iki diş izi olup kanama görülmez ve tedavi edilebilir sınıfta yer alır. 3-Vyālipta damśa: İki diş izi ve kanama olup tedavisi zor (veya yok) sınıfında yer alır. 4-Daṣṭaka damśa: Üç diş izinin yanı sıra kas ve damarlarda yırtıklar oluşur ki tedavisi zor (veya yok) sınıfında yer alır. Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 343-344.

76 Suśruta, *a.g.e.*, s. 704; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 343-344.

77 Suśruta, *a.g.e.*, s. 701; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 168.

78 Caraka, *a.g.e.*, s. 786.

yutulmasının veya ağzı etkilemesinin önüne geçmek için ağız boşluğuna bez yerleştirildiği, ağız içine toprak, panzehir droglar ve inek gübresi sürüldüğü bilinmektedir. Zehrin nüfuz etmesini önlemek için bu maddeler ağzın etli kısımlarına iyice sürülür. Yılan zehrinin bütün bedeni sardığı durumlarda hekimin alın, kol ve ellerdeki damarları açması önerilir. Yılan ısırığından kurtulup yılanı ısırarak kimse içinse bir miktar toprağı ağzına alması tavsiye edilmiştir. Bu tedbirlerden sonra zehirlenen kişi enfye ve göz merhemleri ile tedavi edilmeye çalışıp kanaması ve kusması sağlanır. Yara bölgesi deşildikten sonra yaraya *kırmızı sandal* ve *uśūra* dekoksionları sürülüp panzehirli bezle yara bölgesi sarılır. Tatbik edilen diğer panzehirler arasında *sūt*, *bal* ve *ghee* ile birlikte *kovidāra*, *śirīṣa*, *arka* ve *kaṭabhī* drogları sayılmıştır. Ancak zehirlenmiş bir kişinin vücuduna şarap, sabun ve yağı sürmekten kaçınılması gerektiği söylenmiştir.⁷⁹

Bazen yılan zehirlerinden dolayı durumu ciddi olan hastaların tedavileri reddedilebilmekteydi. Bu hastalarda göz ve suratla beyazlama, saç dökülmesi, dil kilitlenmesi veya hareket kabiliyetinin azalması, solunum güçlüğü, sürekli kusma, öksürük, ses kısılması, kalp bölgesinde sancı gibi belirtiler görülürken, bunlara “yaşama şansı olmayan hastalar” gözüyle bakılmış ve tedavileri reddedilmiştir.⁸⁰ Ayrıca sıcak veya bulutlu-sıcak havalarda yılanın zehrinin ikiye katlandığı söylenmekte ve bazı insanların özellikle dikkat etmeleri tavsiye edilmiştir. Hazımsızlık çeken, üriner şikayetleri olan, pitta unsuru dengesizliği yaşayanlar, güneş ışınlarına maruz kalanlar, çocuklar, yaşlılar, hastalar, sıksıklar, hamileler, ürkek fitrata sahip kimseler ve sıcak mizaçlı kişilerin büyük risk altında olduğu söylenmiştir.⁸¹ Özellikle de yılan sokan hamilelere, çocuklara ve yaşlı insanlara uygulanacak panzehir ve normal tedavi yönteminde mutedil olmanın ve bunlarda veneseksiyon yapmaktan kaçınmanın gerekliliği vurgulanmıştır.⁸²

2.2. Fare Zehirlenmeleri (Mūṣhika Kalpa) ve Tedavisi

Suśruta ve Vāgbhaṭa'ya göre zehirli farelerin 18⁸³ çeşidi olup bunların zehirleri spermalarında saklıdır. Herhangi bir fare cinsinin spermasına veya sperma ile kirlenmiş diş ve pençelerine maruz kalmak yumru (granthi),

79 Suśruta, *a.g.e.*, s. 715-717; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 349-350, 352; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 169.

80 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 348.

81 Suśruta, *a.g.e.*, s. 701.

82 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 356.

83 Bunlar lālāna, putraka, kṛṣṇa, hamsira, cikkira, chuchundara, āḷasa, kaṣāya- ḍasāna, kuṇḍiṅga, ajita, chapala, kapila, kokila, aruṇā, maha-kṛṣṇa, śveta, maha-kapila ve kapotabha'dır. Suśruta, *a.g.e.*, s. 728; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 374.

şişme, su toplayan küçük şişmelere, titreme, humma, kan kusma, boyun sertleşmesi ve bayılma nöbetlerine sebebiyet verebilir. Caraka ise fare ısırıklarının yavaş tip zehirlenmeye yol açtığını, belirtilerinin ise vücuttan koyu-mat kan akması, vücutta yuvarlak iz ve şişmeler görülmesi, tende renk solması, humma, iştahsızlık, ürperme, yanma, başta ağırlık hissi, sağırılık, bayılma, bacaklarda ödem ve kan kusma olduğunu dile getirir. Her fare farklı bir özellik gösterir. Mesela *lālana* tipi fare bol miktarda salyaya neden olmasının yanı sıra hıçkırık ve kusmaya da sebebiyet verir. Bu tip ısırmalarda ilgili bölge kesilip kaynatılmış *ghee* ile dağlanır, yaralı bölge *śirīṣa*, *zerdeçal*, *kuṣṭha*, *kumkumā* ve *amṛta* droglarından elde edilen lapa ile sarılır. Daha sonra hastaya kaynatılmış *jālinī* veya *śukākhyā* ve *anḱoṭha* özleri içirilerek kusturulur. Nihayetinde *ghee*, *phala*, *vacā*, *deva-dali*, *kuṣṭha* ve *inek idrarından* oluşan terkip içirilip zehirden arındırılması sağlanır. Ayrıca temizleyici olarak *trivṛt*, *danti* ve *triphalā* da önerilmektedir.⁸⁴ Tüm fare zehirlenmelerine karşı *vacā*, *madana*, *jīmūta*, *kuṣṭha* ve *inek idrarı* önerilirken, bu panzehirden önce hastanın *ayran*, *koṣātakī*, *śukākhyā*, *jīmūtaka* ve *madana* karışımı ile kusturulması önerilmektedir.⁸⁵

Tedavi edilecek durumların yanı sıra tedavinin hekim tarafından reddedildiği durumlar da vardır. Sık bayılma, şişmelerin artması ve yayılması, terleme, duyma yetisinin kaybedilmesi, sık salya çıkarma ve kan kusma durumlarında hastaya tedavi edilemez teşhisi konulurken; mesane taşının şişmesi, yaralarından fare kokusu gelmesi ve dudaklarında matlaşma gibi durumlarda tedavi yapılmazdı.⁸⁶

2.3. Kuduz (Rabhasā) Hayvan Isırıkları ve Tedavisi

Çakal, köpek, kurt, ayı ve kaplan gibi hayvanlarda kapha unsurunun dengesizliği vāta unsurunun etkisinin yükselmesi sonucu duyu sinirlerinin ve beynin hasar görmesi sonucu bu durumdaki hayvanlar bilinçsizce çevresine saldırmaya ve yoğun bir şekilde salya akıtmaya başlarlar. Köpeklerde kuyruk, çene kol ve bacaklarında sarkma meydana gelir ve birbirlerini ısırıp bilinçlerini kaybetmeye başlarlar. Aynı zamanda su korkusu yaşayan hayvan çok geçmeden ölür. Kuduz vakalarında ısırılan bölge uyuşur ve bol miktarda koyu kan akıtırken ısırılan kişide sersemlik başlar. Zehirli ok yaralanmalarına benzetilen bu durumdaki bir kimsede kalp ve baş bölgesinde ateş, vücutta sertleşme, susama ve aralıkla bayılma gibi belirtiler görülür. Bu vakalarda ilkin kuduzlu hayvandan insana geçen hastalıklı kanın tahliyesi

84 Suśruta, *a.g.e.*, s. 728, 732; Caraka, *a.g.e.*, s. 798; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 170-171.

85 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 377.

86 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 375.

için yara bölgesinin yukarısı iyice bastırılır. Bundan sonra yara sıcak *gheeye* batırılmış bir metalle ile dağlanır ve sonra yara bölgesi panzehir sürülmüş bir bezle sarılır. Daha sonra güçlü müshiller verilerek temizlenmesi ve kusturulması sağlanır. Ayrıca olgun *ghee*, *arka*, *punarnava*, *dhuttura* gibi terkipler önerilir.⁸⁷ Tedavide geç kalınmış bir kimse bir müddet sonra kuduz hayvanların çıkardığı sesleri çıkarmaya ve bağırmaya başlar. Kazara kuduzlu hayvanı aynada veya su yansımada gördüğü an ölebileceği söylenmiştir. Kuduzlu hayvan tarafından ısırılmamasına rağmen hidrofobi (jalasantrasa) yaşayan, duyma, dokunma ve görme yetisini kaybeden kişilerin ise tedavileri reddedilmekteydi.⁸⁸ Bu durumdaki kimselerin nehir kenarına gidip burada değerli taş ve droglarla doldurduğu su kaplarını üzerine döküp ve tanrıya çelenk vb. ile sunuda bulunarak: “*Tanrım, sen ki bütün köpeklerin efendisi Alarka’nın sahibisin. Beni zehirli köpek belasından azat eyle*” şeklinde dualarla yakarıшта bulunması tavsiye edilmektedir. Ardından da hastaya temizleyici ve kusturucu verilerek son bir umutla kurtulması beklenmektedir.⁸⁹

2.4. Böcek Isırıkları (Kıṭakalpa) ve Tedavisi

Suśruta, 167 tane zehirli böcek çeşidinden bahsetmekte ve bunları doğaları etkilemeleri, zehrin tabiatı ve ait oldukları türe (çıyan, kurbağa, karınca, sinek, sivrisinek, akrep, örümcek) göre tasnif etmektedir.⁹⁰ Zehirli solucan, kurtçuk, böcek vb. kökeninin dışkı, idrar, sperma, kokuşmuş yumurtalar, yılan leşi, dışkı ve idrarlarından kaynaklandığı söylenmektedir. Bu böcekler zehirlerinin etkisine göre kabaca kronik zehirlenmeye sebebiyet verenler ve zamanla vücudun dengesini bozanlar şeklinde iki grupta incelenmiştir. Böcek zehirlerinin uzun vadede doğalar üzerinde etkili olabileceği belirtilmiştir.⁹¹ Vayu unsuru baskın olan böcekler iğnesi marifetiyle soktukları kişilerde büyük bir acıya sebebiyet verir. Pitta unsuru baskın böcekler olgun *pīlu*⁹² meyvesi benzeri küçük bir şişkinliğe, terlemeye, yanma hissine ve kızarıklığa sebebiyet verirken, kapha etkenli böcekler orta derecede bir ağrıya ve olgun *udumbara*⁹³ meyvesi benzeri bir büyük şişmeye sebebiyet verir.⁹⁴

Böcek ısırıkları bir veya daha fazla doğanın dengesini bozmakta olup etkisi şiddetli, basit veya uzun süre olabilmektedir. Suśruta’ya göre ısırma

87 Suśruta, *a.g.e.*, s. 733-735; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 375; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 171.

88 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 376.

89 Suśruta, *a.g.e.*, s. 736; Caraka, *a.g.e.*, s. 801.

90 Suśruta, *a.g.e.*, s. 761; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 171.

91 Suśruta, *a.g.e.*, s. 742; Caraka, *a.g.e.*, s. 797; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 359.

92 *Salvadora oleoides*.

93 *Ficus racemosa*.

94 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 348.

yeri güçlü alkalilerle yakılmış gibi olur ve parlak kırmızı rengi alır. Caraka ise kızaran yaranın siyah veya koyu bir renk de alabildiğini dile getirmiştir. Böcek zehirlenmelerinde, yılanlarda olduğu gibi, aşamalar mevcut olup şişme, kanın kötü kokması, baş ve gözde ağırlık hissi, humma, esneme, hıçkırık, iştahsızlık, kusma, nefes darlığı, kaşınma, baş-kol-bacaklarda bitkinlik ve titreme, yanma hissi, kaşıntı, tende sivilce tipi halka yaralar, iltihap, erizipel (yılancık), susama, baş dönmesi, bayılma ve bilinç kaybı gibi belirtilerle seyrederek ve bazen de ölüme sebebiyet verir. Böceklerin tırnaklarıyla çizmesi bile bazen tehlikeli olurken bu tip vakalar *bhṛṅgarāja* ile tedavi edilmektedir. Böcek ısırıklarında tedavi olarak sıcak kompresten sonra yarayı bandaj ile sarmak, sıcak hamamda yıkanmak, müshil ve kusturucu vermek ve diğer bütün yılan zehirleri için verilen panzehirler önerilmektedir. Bunun için tavsiye edilen droglar ise *kuṣṭha*, *vakra*, *vacā*, *pāṭha*, *bilvamūla*, *suvarcikā*, *haridrā*, *palāśa*, *kuṅkuma*, *tagara*, *śigru* ve *padmaka* gibi bitkilerdir. Karınca sokmalarına *inek idrari* ile karıştırılmış *kara karınca yuvası toprağının* faydalı olduğu söylenmiştir.⁹⁵

2.5. Akrep Zehri ve Tedavisi

Toplamda 30 çeşit akrep olup, 15'i çok zehirli, 3'ü orta şiddette zehirli ve 2'si hafif zehirli olmak üzere 3 grupta⁹⁶ incelenmiştir. Geriye kalan 10 çeşidinin zehir tehlikesinden bahsedilmemiştir. Zehir etkilerinin hafif olduğu inek dışkısı menşeli akrepler; ahşap ve tuğladan türeyen orta şiddetli akrepler; zehirli okla öldürülmüş hayvanlar ve yılan leşlerinden türeyen şiddetli zehre sahip akrepler şeklinde de kategorize edilebilirler.⁹⁷ Akrep sokmasının, kişiye ateşle yanma hissi verdiği, bu acının hızlı bir şekilde bedene yayıldığı ve bir müddet sonra başlangıç noktasında toplandığı söylenmiştir. Çok zehirli ve çaresi olmayan akrep zehirlenmelerinde ise kişi görme, koklama, duyma yetisini kaybeder ve acı veren bir deri döküntüsü ile karşı karşıya kalır.⁹⁸ Ayrıca dilde şişme, ateş, kan koyulaşması, vücutta sertleşme, terleme, bayılma, ağızda kuruluk, beyinde hasar, genel bir ağrı ve kaslarda tükenmişlik meydana gelir ki bu süreçten sonra muhtemelen ölüm beklenir.⁹⁹ Akrep sokmalarında

95 Suśruta, *a.g.e.*, s. 743-744; Caraka, *a.g.e.*, s. 797; Vāgbhāta, *a.g.e.*, s. 348; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 172.

96 Hafif şiddetli zehre sahip akrepler (mandaviṣa vṛśika) çoğu siyah olmak üzere sarı ve mavi-beyaz renklidirler. Kuru, tüylü, çok eklemli, karnı kırmızımsı ve solgundurlar. Orta şiddetli akrepler (madhyaviṣa vṛśika) duman renginde, üç eklemli, kahverengi, hafif kırmızımsı ve vücudunda kan rengi benekler vardır. Şiddetli zehire sahip akrepler (mahaviṣa vṛśika) ise ateş renginde, tek eklemli, sırtı kırmızı, beyaz veya siyah olabilmektedir. Vāgbhāta, *a.g.e.*, s. 360-361.

97 Suśruta, *a.g.e.*, s. 749-750; Vāgbhāta, *a.g.e.*, s. 360.

98 Caraka, *a.g.e.*, s. 798.

99 Vāgbhāta, *a.g.e.*, s. 361.

sokan akrep cinsine ve zehrine göre tedavi uygulanmıştır. Suśruta, hafif şiddetli zehirlenmelerde etkilenen koltuk altı için *chakrataila* (cakra yağı), *vidāri gurubu* ve ılık yağ yağla ovalanmasının yanı sıra *rajanī*, *vyoṣa*, *śirīṣa*, *surasā* ve *mātuluṅga* gibi bitkilerle tedavi de önerilmiştir. Ayrıca *inek idrarı*, taze *inek dışkısı* ve *cāturaajāta* karıştırılarak lapa halinde tatbik edilirdi. *Bal* veya bol miktarda *şekerli süt* içirilmesi de akrep sokmalarına karşı uygulanan diğer yöntemler arasındadır. Zehir, tavus kuşu tüylerinin yakılmasıyla, anüs bölgesine *kusumbha*, *rajanī* ve *kodrava* gibi droglar sürülmesiyle tedavi edilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁰ Caraka ise hastanın terletilmesini, ghee ve tuz karışımı ile yağlanması önermektedir. Ayrıca *pamelo*, *śirīṣa çiçeğinin özü*, *mudar sütü*, *kuru zencefil*, *Hint kayını* ve *bal* ter kibinin akrep sokmalarına karşı etkili olduğunu söylemektedir. Onun diğer reçetesi ise *tarçın* ve *kuru zencefilin* sıcak suda bekletilip içilmesi şeklindeydi.¹⁰¹ Vāgbhaṭa ise vāta etkenli zehirlenmelerde reçete olarak *pinṇāka yağının* sürülmesini, tüple buhar banyosu veya kaynayan *pirinç buharı*; pitta etkenli zehirlerde soğuk banyo ve soğuk lapa; kapha etkenli zehirlenmelerde ise kesme, yüzme, buhar ve kusma terapileri önermektedir.¹⁰²

2.6. Örümcek Zehri (Lutā) ve Tedavisi

Suśruta'ya göre toplamda 16 tür zehirli örümcek varken, Vāgbhaṭa bu sayının 16 veya 28 olduğunu, bundan dolayı teşhis ve tedavisinin çok zor olduğunu söylemiştir. Kişinin örümcek tarafından sokulup sokulmadığı ve zehrin hangi grupta yer aldığını belirlemek hekimin görevidir. Örümcek zehirleri konusunda ancak bu işte uzmanlaşmış tecrübeli bir hekimin müdahale edebileceği söylenmiştir. Tecrübesiz hekimler bu zehirlerin tedavisinin kendileri açısından zor vakalar olduğunu kabul etmektedir. Örümcek sokmaları lokal ve genel belirtilerle seyreder. Isırılıp ısırılmadığı konusunda şüphe bile varsa tedbiren panzehir verilir. Fakat zehirlenmediği halde verilen panzehrin de kişiye zarar verebileceği söylenmiştir. Örümcek sokmalarında soluk renkte sivilcelerin ortaya çıkması, şişme, humma, ölümcül nefes darlığı, yanma hissi, kaşınma, susuzluk, öksürük, hıçkırık, kafa sertleşme, eklem ağrısı ve çok uyuma isteği görülen başlıca belirtilerdendir. İyi teşhis edilemeyen çoğu örümcek zehri sonrası belirtiler tedricen gelişir ve hasta ancak 7 gün kadar yaşayabilirdi. Bu süreden sonra hastanın yaşamaya devam etmesi durumunda ısırıkların etkisinin 11. günden sonra hafiflemeye başladığı söylenmiştir. Ancak bazı örümcek zehirlerinde hastanın yaşayıp yaşayamayacağı 40 gün kadar sonra anlaşılabilirdi. Bu süreler dikkate alınarak

100 Suśruta, *a.g.e.*, s. 751-752; Caraka, *a.g.e.*, s. 800, 803; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 172.

101 Caraka, *a.g.e.*, s. 800, 803.

102 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 362.

ısırlan bölgedeki lezyonlar atılır, dağlama yapılır ve ilgili bölgeye panzehir sürülürdü. Hastaya müşil, kusturucu verildikten sonra veneseksiyon yapılır, nihayetinde enfiye ve göz merhemleri ile uygun tedaviye devam edilirdi.¹⁰³ Çeşitli örümcek sokmalarına karşı ise *rodhra*, *sevyā*, *padmaka*, *padmareṇu*, *kālīyaka*, *raktacandana*, *kāntāpuṣpa*, *duḡdhanīkā* ve *mṛṇāla* droglarından elde edilen panzehir veya *arka*, *rajanā*, *nākulī*, *prśniparṇi*, *candana*, *rāsnā*, *elā*, *heraṇu*, *nala*, *vañjula*, *kuṣṭha*, *lāmajjaka*, *vakra*, *nalada*, *padmaka*, *karañja*, *kakubha*, *sthirā*, *arkaparṇi*, *apāmārga*, *dūrvā* ve *brāhmī* gibi droglar önerilmiştir. Komplikasyonlar zehrin etkisine göre iyi bir şekilde yönetilerek şiş tarafların kesilip yaraya *nimba*, *trivṛt* ve *dantī* gibi droglarla da müdahale edilebileceği dile getirilmiştir.¹⁰⁴ Yağlama terapisi uygulamalarında ise sadece *ghree* kullanılması tavsiye edilmiş, kullanılacak diğer yağların, samanının ateşte bir anda alev alması gibi, zehrin vücut üzerindeki tesirini artırmaktan başka bir işe yaramayacağı vurgulanmıştır.¹⁰⁵ Bazı örümcek ısırıklarının ise tedavi edilemez olduğu ve solunum güçlüğü, kafada ağrı, beyaz-siyah ya da kırmızı-siyahımsı şişmeler, titreme, susama, körlük, burun, dudak, ağız sarkması, diş kararması ve yara bölgesinden koyu-mavi kan akması gibi ağır belirtilerle seyrettiği bildirilmiştir.¹⁰⁶

2.7. Diğer Hayvan Zehirlenmeleri

Zehirli *bukalemun* tende koyulaşma, uyuşukluk ve hareketsizlik; *eşek arısı* ödem, kulunç, humma, kusma, sokma bölgesinde döküntü; sadece geceleri gezip sokan *yengeç* ürperme, peniste sertleşme ve soğuk su dökülmüş hissi; *kara kurbağası* ağrıyla seyreden ödem, tende sararma, kusma, susama, sersemlik; *zehirli balık* yanma, ödem, ağrı; *sütlük* kaşınma, humma, bayılma; *ev kertenkelesi* yanma, batma hissi, terleme; *kurkayak/çıryan* terleme, ağrı, ısırık bölgesinde yanma; *sivrisinek* sokmalarında ise hafif ödem, şişme ve ağrı gibi belirtiler görülür.¹⁰⁷ Sineklere karşı *śirīṣa çiçeği* suyunda bekletilmiş beyaz *Hint biberinden* elde edilen göz damlası ve enfiye; örümcek zehirlenmelerinde *mahva çiçekleri*, *meyan kökü*, *sostus*, *śirīṣa*, *kokulu ebe gümeci* veya *sariva*, *boru çiçeği* ve *bal* terkibi önerilir.¹⁰⁸

103 Suśruta, *a.g.e.*, s. 752-753; Caraka, *a.g.e.*, s. 797-798; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 367, 370.

104 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 373; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 173.

105 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 372.

106 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 368.

107 Caraka, *a.g.e.*, s. 798; Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 361.

108 Caraka, *a.g.e.*, s. 802-803.

2.8. Hayvansal Zehirlenmelerde Uygulanan Genel Tedavi Yönetimleri ve Reçeteler

Yılan, fare, böcek, örümcek vb. cinsler ile zehirli ok zehirlenmelerin hepsine uygulanacak ortak reçeteler sunulmuştur. Buna göre tüm zehirlenmelerde önce yara bölgesinin deşilip bozulmuş dokunun kesilip atılması ve sülük yardımıyla zehirli kanın tahliyesi önerilmektedir. Bundan sonra temizleyici, kusturucuların uygulanması ve yara bölgesinin panzehir drog dekoksasyonları ve ghee ile temizlenmesi tavsiye edilmektedir. Bu tip zehirler için verilebilecek en etkili panzehrin *tuz*, *trivrt*, *viśalya*, *mādhuka*, *haridrā*, *raktā*, *narendra* ve *trikaṭun*ün öğütülüp *bal* ile karıştırılması ile elde *mahāgāda* olduğu söylenmiştir. Aynı etkideki bir diğer panzehir *ajitāgāda* olup *viḍaṅga*, *pāṭhā*, *triphalā*, *ajamodā*, *hiṅgu*, *vakra*, *trikaṭu*, *citraka* ve tuzların terkihiyle yapılır. *Sarpagandhā*, *āmalaka*, *vacā*, *kuṣṭha*, *karañja*, *surasā*, *bilva*, *kappitha* ve *anakoṭha* gibi terkiplerin yanı sıra özellikle yılan sokmalarına karşı *tārksyāgāda*, *rṣabhāgāda* ve *saṃjīvanāgāda*; böcek ısırıklarına karşı *kṛṣṇa-viśārī agāda*; fare ısırıklarına karşı *mūṣika-viśārī agāda*; diğer tüm zehirli örümceklere karşı *vamśatvagādi agāda* önerilmektedir.¹⁰⁹ Caraka, bütün zehirlere ve ödemlere karşı bir panzehir olduğu söylediği reçetesinde *sūmbūl tozu*, *yabani hint bademi*, *tarçın*, *zerdeçal*, *hint kedi otu*, *kırmızı sandal*, *kırmızı arsenik*, *deniz kabuğu* ve *kutsal fesleğen* vardır. Bu droglar toz haline getirildikten sonra suyla karıştırılıp terkip yapılır. Bu terkipten ilaç, enfiye ve göz damlası olarak istifade edilir.¹¹⁰ Hayvan zehirlenmelerinde bacaklar etkilenmişse yara bölgesine *horoz*, *karga* ve *tavus* kuşunun kan ve eti tatbik edilir; yara bölgesi göbeğin yukarısında ise *rohita balıçı*, *pippalī*, *eğir otu*, *kaya tuzu* ve *moringa* droglarından elde edilen göz damlası önerilirdi.¹¹¹

Caraka, tüm zehirlere karşı önerdiği *ghee nektarı* veya *nektar terkihi* çok sayıda drog içermektedir. Çokça methedilen bu terkinin içinde *śirīṣa kabuğu*, *kuru zencefil*, *haritaki*, *bahera*, *amla*, *kırmızı sandal*, *mavi lotus*, *bala*, *ebe gümecci*, *sariva*, *şeytan tersi*, *Hint kanarya otu*, *nim*, *boru çiçeği*, *güvercin bezelye*, *orman asması*, *vasaka*, *kutsal fesleğen*, *kurchi çekirdeği*, *pāṭhā*, *mor salkım*, *acı elma*, *kantakari*, *lak*, *candida*, *kuşkonmaz*, *beyaz şirīṣa*, *kırmızı fındık*, *apāmarga*, *prithakparni*, *zerdeçal*, *trivrit*, *beyaz deniz kabuğu*, *costus*, *himalaya sediri*, *mahleb*, *beyaz yam*, *mahuva meyvesi*, *naktamāla*, *zerdeçal*, *lodh*, 256 tola ölçüsü kadar *ghee* ve su, 768 tola *inek* ve *teke idrarı* olup terkip ilaç, enfiye ve onksiyon olarak tavsiye edilmiştir.¹¹² Vāgbhaṭa bütün böcek, yılan, örümcek,

109 Suśruta, *a.g.e.*, s. 723-727; Singhal ve Patterson, *a.g.e.*, s. 170.

110 Caraka, *a.g.e.*, s. 801.

111 Caraka, *a.g.e.*, s. 800-801.

112 Caraka, *a.g.e.*, s. 806-807.

fare, akrep vb. canlı zehirlerine karşı panzehir olarak *pippalī*, *arka sūti*ünde en az üç kez bekletilerek nemlendirilmiş *śiriṣa çekirdeklerini* tavsiye etmiştir.¹¹³ Akrep ve yengeç sokması dışında kalan bütün hayvansal zehirlenmelerde usul olarak serinletici ilaçların tatbik edilmesi önerilmiştir. Son olarak da Caraka, tıp bilgisinin içine inanç öğelerini de katarak kişinin ölü yakma ve kurban kesim alanında, tapınakta, belli zaman dilimlerinde (gece yarısı, dolunay vs.) veya vedalara inanmayanların evinde herhangi bir zehirli hayvan tarafından sokulması halinde bu zehirlenmeye karşı çare olmayacağını bildirmiştir.¹¹⁴

SONUÇ

Klasik Hint tıp metinlerinde zehir bilimi, sıradan bir tıp dalı olmanın ötesine geçerek, insanın en temel korkularıyla ve iktidar mücadeleleriyle şekillenen bir “hayatta kalma sanatına” dönüşmüştür. Suśruta, Caraka ve Vāgbhaṭa gibi hekimler, zehirleri bitkisel, mineral ve hayvansal kökenlerine göre sınıflandırmakla kalmamış, aynı zamanda bu bilgiyi saraydaki siyasi entrikaları ve sürekli bir suikast tehdidi algısıyla geliştirmişlerdir. Zehir, bu bağlamda, yalnızca bedeni etkileyen fiziksel bir tehlike değil, aynı zamanda bir “iktidar aracı” ve hekimler ise bu tehdidi yönetmekle görevli “uzmanlar” konumundaydı. Dolayısıyla zehir hekiminin saraydaki pozisyonu da son derece önemliydi. Bu bilgi birikimi, yalnızca tedavi reçetelerinden ve panzehirlerden ibaret değildi. Saray mutfağından kralın kişisel eşyalarına, su kaynaklarından binek hayvanlarına kadar uzanan kapsamlı bir alanı kapsamaktaydı. Hekimler, bir yandan zehir dedektifi gibi çalışarak yemekleri, kokuları ve hatta rüyaları (çakal veya kurak araziler görmek gibi) teşhisin bir parçası sayarken, diğer yandan beden ve zihni bir bütün olarak ele alan bütüncül bir tıp anlayışını sergiliyorlardı. Bu, tıbbi toplumsal paranoyanın ve siyasi gerilimlerin içine yerleştiren son derece gerçekçi bir sistemdi. Dolayısıyla, Hint zehir bilimi, farmakolojik bir disiplin olmanın ötesinde, iktidarın korunması, devlet güvenliği ve insanın temel hayatta kalma içgüdüsünün karmaşık bir senteziydi. Bu birikim kısmen, tercüme hareketiyle birlikte Orta Çağ’da İslam dünyasına aktarılmıştır. Böylece Hint temelli bilgi İslam coğrafyasında yer edinmeye başlamıştır.

113 Vāgbhaṭa, *a.g.e.*, s. 366.

114 Caraka, *a.g.e.*, s. 799-800.

Kaynakça

- Bîrûnî**, Tahkîku mâ li'l-Hind, çev. Kıvameddin Burslan, haz. Ali İhsan Yetik, TTK: Ankara. 2015.
- Caraka**, *The Caraka Samhita*, ed/çev. Shree Gulabkunverba, Jamnagar: Ayurvedic Society, 1949, c. 5.
- Jee, Bhagvat Sinh**, *A Short History of Aryan Medical Science*, Macmillan and Co. Ltd: London, 1896.
- Margotta, Roberto**, *The Hamlyn History of Medicine*, ed. Paul Lewis, Hamlyn: London, 1996.
- Megasthenês**, “Translation of the Fragments of the Indika of Megasthenês”, *Ancient India as Described by Megasthenês and Arrian*, der. E.A. Schwanbeck, (Bonn, 1846), ed/çev. J.W. McCrindle, Ker, Spink & Co: Calcutta, 1877.
- Muthu, David C.**, *A Short Account of the Antiquity of Hindu Medicine*, Bailliere, Tindall & Cox: London, 1927.
- Rigveda**, çev. Korhan Kaya, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2018.
- Sharma, Priya Vrat**, *Şoḍaśāṅgahrdayam: Essantial of Ayurveda*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993.
- Singh, Rita**. *Vedic Medicine*, New Delhi: Anmol Publications, 1998.
- Singhal, G.D., ve T.J.S. Patterson**, *Synopsis of Ayurveda based on the Susruta Samhita*, Delhi: Oxford University Press, 1993.
- Suśruta**, *Sushruta Samhita: Suśruta-saṃhitā*. ed/çev. Kaviraj Kunjalal Bhishagratna, Calcutta: 1911, c. 2, s. 673-762.
- Vāgbhaṭa**, *Aṣṭāṅga Hṛdayam*, ed/çev. Srikantha Murthy, Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy, 2005, c. 3.

Osmanlı Devleti'nde Yerel Yönetimin Gelişmesine Bir Örnek: 1863 Tarihli Beyrut Belediye Nizamnâmesi

Kürşat Çelik¹

Özet

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nde modern belediyeçiliğin kurumsallaşma sürecini, 1863 tarihli Beyrut Belediye Nizamnâmesi örneği üzerinden incelemektedir. Tanzimat reformlarının taşrada yarattığı idari dönüşümün bir ürünü olarak değerlendirilen bu nizamnâme, Beyrut'un liman kenti kimliği, artan ticari faaliyetleri ve çok kültürlü yapısının doğurduğu yönetim ihtiyaçlarına yanıt verme amacı taşımıştır. Araştırma, arşiv belgelerine dayanarak Beyrut'ta belediye teşkilatının kuruluş sürecini, Meclis-i Vâlâ'daki tartışmaları, nizamnâmenin yapısal özelliklerini ve uygulamadaki sınırlılıkları incelemektedir. Çalışmada, Beyrut Belediye Nizamnâmesi'nin, Osmanlı taşrasında modern yerel yönetim anlayışının ilk kurumsal adımlarından biri olduğu; ancak merkezî denetim, mali kısıtlamalar ve hukuki belirsizlikler nedeniyle özerk bir belediye yapısı oluşturamadığı sonucuna ulaşılmıştır. Nizamnâme, Tanzimat'ın yerel düzeyde yarattığı modernleşme ve merkezileşme dinamiklerini eşzamanlı biçimde yansıtan bir örnek teşkil etmektedir. Bu yönüyle Beyrut örneği, Osmanlı idari modernleşmesinin taşradaki yansımalarını ve erken belediyeçiliğin yapısal sorunlarını anlamak açısından önemli bir örnek sunmaktadır.

Giriş

Beyrut'ta belediye teşkilatının tarihsel seyri, Osmanlı Devleti'nde modern belediyeçilik anlayışının ortaya çıkışıyla doğrudan paralellik arz etmekle birlikte, Arap vilayetlerinde bu türden bir kurumun ilk örneklerinden biri olması bakımından ayrıca özgün bir önem taşımaktadır. “Belediye” kavramı, etimolojik kökeni itibarıyla belde ve bilât sözcükleriyle ilişkilendirilmekte

1 Prof. Dr., Firat Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü Öğretim Üyesi, kcelik@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-6944-4246

olup, günümüzdeki anlamına Tanzimat dönemi aydınlarının Arapça ve diğer Şark dillerine getirdikleri bir katkı olarak, 19. yüzyıldan itibaren şehir idaresini ifade etmek amacıyla kazandırılmıştır (Ortaylı, 2000: 120). Osmanlı klasik döneminde şehir yönetimi modern anlamda bir belediye teşkilatına değil, daha çok kâdı merkezli ve farklı toplumsal kurumların katkısıyla şekillenen bir yapıya dayanıyordu. Kâdılar yalnızca yargı işlevi görmekle kalmayıp aynı zamanda bulundukları kazâ dairesinin mülkî amiri, mali sorumlusu ve kolluk otoritesi konumundaydılar. Bu çerçevede, şehirlerde mülkî, adli ve beledî nitelikteki görevler tek bir bürokratik aktörün uhdesinde toplanmaktaydı (Ortaylı, 1992: 399; 2000: 12).

Şehir yaşamının kurumsal destek mekanizmaları ise vakıflar, loncalar ve mahalle örgütlenmeleri tarafından tamamlanmaktaydı. Vakıflar, sosyal ve kültürel tesislerin inşası ve sürekliliğini sağlarken; loncalar çarşı ve pazarların düzeni ile temizliğinden sorumlu oluyordu. Mahalle ölçeğinde ise, yerel topluluk kendi bekçisini seçerek güvenliği temin ediyor, aynı zamanda ortak ihtiyaçların giderilmesi yönünde kolektif bir dayanışma mekanizması işletiyordu (Sunay, 2002: 116).

Osmanlı şehir yönetiminde Tanzimat öncesi dönemin en belirgin yapısal açmazı, çok başlı idari örgütlenmeye rağmen sistematik ve bütünleşmiş bir kamu hizmeti anlayışının tesis edilememiş olmasıdır. Kamu hizmetlerinin niteliği ve standardı, kurumsal bir mekanizma tarafından belirlenmekten ziyade, ilgili kurumların özellikle vakıfların mali gücüyle doğrudan orantılı biçimde şekillenmiştir. Gelir kaynakları güçlü vakıfların yüksek kalitede hizmet sunabilmesi, buna karşın mali açıdan zayıf vakıfların bulunduğu bölgelerde halkın temel hizmetlerden mahrum kalması, hem şehirler arasında hem de aynı şehir içinde hizmet dağılımında ciddi eşitsizlikler yaratmıştır. Bu durum, modern anlamda kamu yararının gözetildiği bütüncül bir belediye yönetimi fikrinden ziyade, parçalı ve farklı aktörlere bağımlı bir hizmet sunumunu beraberinde getirmiştir. Ayrıca sabit kadrolara, belirlenmiş yetki sınırlarına ve kurumsal kimliğe sahip bir belediye teşkilatının yokluğu, yalnızca idari koordinasyon sorunlarına değil, aynı zamanda Osmanlı şehirlerinin toplumsal refahı ile mekânsal düzenliliğini doğrudan etkileyen kurumsal istikrarsızlığa yol açmıştır. Bu sebeple, Tanzimat sonrası belediyeleşme girişimleri, yalnızca yeni bir idari kurumun inşası değil, aynı zamanda mevcut parçalı düzenin yarattığı yapısal eşitsizliklerin aşılması yönünde atılmış kurucu bir adım olarak değerlendirilmelidir.

1. Osmanlı Devleti'nde Yerel Yönetimlerin Gelişmesi

Tanzimat dönemine kadar Osmanlı şehir ve eyalet yönetiminde, vakıflar, loncalar ve cemaat teşkilatları gibi ekonomik ve sosyal nitelikli kurumlar öne çıkmakla birlikte, bugünkü anlamda kurumsallaşmış bir belediye teşkilatı mevcut değildi. Yerel hizmetler, devletin doğrudan denetiminden ziyade, bu gruplara dolaylı biçimde devredilmiş; ancak bu model süreklilik arz eden, kurumsal kimlik kazanmış ve yetki sınırları belirgin bir yapıdan yoksundu. Birkaç istisna dışında sürekli işleyen yerel kurulların bulunmayışı, şehir yönetiminin parçalı ve dağınık bir nitelik göstermesine yol açmıştır. Osmanlı yerel yönetim anlayışının gelişimi, Batı'daki belediyeleşme sürecinden farklı olarak, içsel bir toplumsal talep veya yerel dinamiklerden değil, büyük ölçüde değişen dünya düzenine uyum sağlama ve özellikle dışarıdan gelen siyasal, diplomatik ve ekonomik taleplere cevap verme arzusundan kaynaklanmıştır. Bu durumun ilk örnekleri incelendiğinde, belediyeleşme pratiğinin İstanbul'da, özellikle Galata-Beyoğlu Belediyesi aracılığıyla kurumsallaşmaya başladığı görülmektedir. Nitekim “belediye”, “dâire-i belediyye”, “dâire-i belediyye reisi” gibi terim ve unvanların da ilk kez bu bağlamda kullanılması tesadüf değildir. Kentin kendi kendini yönetmesi fikrini içeren belediye olgusu, esasen şehirleşme ve ekonomik zenginleşmenin yarattığı yeni ihtiyaçların ürünüdür. Bununla birlikte, XIX. yüzyılda vilayet, sancak ve kaza idare meclisleri ile muhassıllık meclislerinde yerel halk temsilcilerinin idareye katılımı, Osmanlı taşrasında yerel yönetim geleneğinin ilk nüvelerini oluşturmuştur. Tanzimat döneminde belediyeleşme, yerel toplumun tabandan gelen taleplerinin değil, devletin öncülüğünde şekillenen bürokratik reformların ve merkezileşme siyasetinin bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır (Ortaylı 1992: 399; Ortaylı 2000: 13).

Osmanlı Devleti'nde belediye idarelerinin teşekkülü, yalnızca şehir yönetiminde ortaya çıkan teknik ve idari ihtiyaçların karşılanması çabası değil, aynı zamanda Tanzimat sonrası reform hareketlerinin genel yönelimleri içerisinde değerlendirilmesi gereken bir olgudur. Tanzimat'la birlikte hız kazanan merkezileşme politikaları, Batılılaşma ve modernleşme hedefleri doğrultusunda şekillenirken, devlet adamlarının şehir idaresine dair yaklaşımları da Avrupa'daki uygulamaları model almıştır (Oktay 2008: 135-136). Bu dönemde Osmanlı şehirlerinin altyapısal yetersizlikleri, düzensiz kamusal hizmetler ve kurumsal sistemsizlik, yalnızca gündelik yaşamın düzenlenmesini değil, aynı zamanda iktisadi ve kültürel faaliyetlerin gelişimini de sekteye uğratan yapısal sorunlar olarak öne çıkmıştır. Yeni dönemin idarecileri, modern belediye teşkilatlarını, bu sorunların çözümünde en etkili araç olarak görmüşlerdir. Tanzimat sonrasındaki belediyecilik hareketleri, dünya ölçeğinde hız kazanan sanayileşme, şehirleşme ve zenginleşme

süreçleriyle paralel olarak gelişmiş; devletin bürokratik reform hamleleriyle kurumsal bir çerçeve kazanmıştır. Bu reformların temel amacı, şehirlerin altyapı eksikliklerini gidermek, kamusal hizmetlerin düzenli ve yaygın biçimde sunulmasını sağlamak ve böylece hem ekonomik faaliyetlerin canlanmasını hem de toplumsal ve kültürel hayatın modernleşmesini mümkün kılmaktır.

XIX. yüzyılda Osmanlı şehirleri, özellikle Avrupa ile ekonomik ilişkilerin yoğunlaştığı liman kentlerinde, köklü bir dönüşüm sürecine girmiştir. Doğu Akdeniz liman şehirleri, artan ticaret hacmini karşılayabilmek ve Avrupalı sermayenin ihtiyaç duyduğu altyapıyı sağlamak amacıyla yeni bir kurumsal yapılanma arayışına yönelmiştir. Kanalizasyon, aydınlatma, sağlık ve ulaşım gibi temel kentsel hizmetlerin yetersizliği, yalnızca şehir halkının yaşam kalitesini değil, aynı zamanda bölgenin uluslararası ticaretteki rekabet gücünü de olumsuz etkilemekteydi. Bu nedenle söz konusu hizmetlerin modern yöntemlerle düzenlenmesi, hem Osmanlı idaresi hem de bölgeye yatırım yapan Avrupalı şirketler açısından vazgeçilmez bir ön şart olarak görülmüştür. Öte yandan, Avrupalı güçler yalnızca ekonomik alanla sınırlı kalmayıp, yerelde kendi çıkarlarını koruyacak mekanizmaların da tesis edilmesini talep etmişlerdir. Bu sebeple, gayrimüslim ve Levanten toplulukların belediye teşkilatlarında söz sahibi olması, Avrupa devletleri tarafından özellikle desteklenmiştir. Osmanlı'da belediye kurumlarının ilk kez liman şehirlerinde ortaya çıkışı, hem dış ekonomik taleplerin hem de iç idari ihtiyaçların kesişiminde şekillenmiştir. Bu çerçevede İstanbul'da Galata-Beyoğlu bölgesinde kurulan Altıncı Dâire-i Belediye, modern anlamda ilk düzenli belediye teşkilatı olarak dikkat çekmiş; benzer dinamikler kısa süre içinde Selanik, Beyrut ve İzmir gibi diğer liman kentlerinde de belediye kurumlarının tesis edilmesine zemin hazırlamıştır (Ortaylı 1992: 399; Ortaylı 2008: 435-436).

Osmanlı İmparatorluğu'nda modern belediyecilik anlayışının gelişimi, III. Selim ile başlatılan ve II. Mahmud ile Tanzimat Fermanı sonrasında hız kazanan modernleşme hareketlerinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Özellikle Kırım Savaşı sonrası Batılı devletlerle kurulan yoğun diplomatik ve ekonomik ilişkiler, şehir yönetiminde yeni arayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Aytaç 1998: 22). 13 Haziran 1854'te İstanbul'da yaşanan askeri ve demografik hareketliliği kontrol altına almak amacıyla kurulan İstanbul Şehremaneti, Osmanlı'daki ilk modern belediye teşkilatı olarak öne çıkmıştır. Meclis-i Vâlâ tarafından hazırlanan nizamname ile hukuki çerçevesi belirlenen Şehremaneti'nin başına, merkezî hükümet tarafından tayin edilen bir şehremini getirilmiş ve kurum, doğrudan merkezî otoritenin uzantısı olarak yapılandırılmıştır (Ortaylı 1992: 400). Şehremaneti, İstanbul'un temel belediye hizmetlerini üstlenmiş; fiyat denetimleri, temizlik, yol ve

kaldırım düzenlemeleri, çarşı ve pazarların organizasyonu gibi kentsel yaşamı doğrudan ilgilendiren işlevleri yerine getirmekle görevlendirilmiştir. Ayrıca, on iki üyeden oluşan bir “Şehir Meclisi” de teşkil edilerek teorik olarak Avrupa’daki belediye meclisleri örnek alınmaya çalışılmıştır (Sunay 2002: 128; Çelik 1998: 37-38). Ancak uygulamada Şehremaneti, meclis ile eşgüdümlü çalışmamış; karar alma süreçlerinde Avrupa’daki örneklerde görülen katılımcı ve kurumsallaşmış belediye modeline ulaşamamıştır (Ergin 1936: 124). Bu nedenle Osmanlı’daki ilk modern belediye girişimi olan Şehremaneti, yapısal olarak klasik idari alışkanlıkların gölgesinde kalmış, beklenen başarıyı sağlayamamış ve modernleşme hedeflerini gerçekleştirmekte yetersiz kalmıştır (Çekmez 2022: 5).

Osmanlı hükümeti, özellikle Galata ve Beyoğlu gibi liman bölgelerinde yoğunlaşan yabancı nüfusun ihtiyaç ve talepleriyle karşı karşıya kalınca, bu alanlarda modern belediye hizmetlerinin tesis edilmesini zaruri görmüştür. Bu nedenle belediye teşkilatı, başlangıçta İstanbul’un tamamını kapsayacak şekilde değil, daha çok uluslararası ticaretin ve yabancı yerleşimin yoğun olduğu bölgelerde hayata geçirilmiştir. Paris modeli esas alınarak 1857-1858 yıllarında iki ayrı nizamname ile kurulan ve “Altıncı Dâire-i Belediye” adıyla teşkilatlandırılan bu kurum, Osmanlı’da modern belediyeciliğin ilk somut örneği olarak öne çıkmıştır. Kuruluş sürecinde yabancı konsoloslukların baskıları ve Avrupalı tüccarların beklentileri önemli rol oynamış; teşkilatın başına ise Hariciye Nezareti kökenli bir bürokrat olan Kâmil Bey atanmıştır (Ergin 1936: 126). Dikkat çekici bir husus, Altıncı Dâire’nin kanun ve teşkilat yapısının yalnızca Osmanlı bürokratları tarafından değil, aynı zamanda İstanbul’da yaşayan Avrupalı temsilciler ile Avrupa tecrübesine sahip gayrimüslimler tarafından hazırlanmış olmasıdır (Ergin 1936: 125-126). Bu durum, Osmanlı belediyeciliğinin erken döneminde, yerel düzenlemelerin yalnızca merkezî iradenin ürünü değil, aynı zamanda uluslararası ve çok kültürlü bir müzakere sürecinin sonucu olduğunu göstermektedir.

Osmanlı taşrasında modern anlamda beledi teşkilatlanma süreci, 8 Ekim 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi ile kurumsal bir çerçeveye oturtulmuştur. Söz konusu düzenleme, livâ ve kaza merkezlerinde seçimle belirlenen üyelerden oluşan meclis-i beledilerin teşkil edilmesini öngörmektedir (Ortaylı, 1992: 400). Bununla birlikte, 1864 Vilâyet Nizamnâmesi köyleri belediye kabul etmekle birlikte, şehir ve kasabalarda belediye örgütlenmesinin nasıl tesis edileceğine dair açık hükümler getirmemektedir. Bu boşluk, özellikle İstanbul’daki gelişmelerin etkisiyle bazı taşra kentlerinde belediye kurulmasına yönelik taleplerin ve girişimlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Merkezi hükümet, bu ihtiyaç ve talepler doğrultusunda 1867 yılında yayımlanan iki ayrı talimatname ile konuyu yeniden düzenlemiştir. Ancak söz konusu talimatnameler belediyelere özerklik tanımaktan ziyade, onların idari bir varlık olarak meşruiyetini tesis etmekteydi. Böylece belediyelerin kuruluş esasları ile görev ve sorumluluk alanları belirlenmiş oldu. Belediyeler; cadde, sokak, meydan ve kaldırım düzenlemeleri, su ve kanalizasyon hizmetleri, yoksul yardımları, aydınlatma, pazarların düzenlenmesi ve yangınların önlenmesi gibi kentsel hizmetlerden sorumlu kılındı. Ayrıca, belediye meclislerinin denetim işlevini yerine getirebilmesi için farklı dini topluluklardan seçilecek teftiş memurları ile zaptiye kuvvetlerinin görevlendirilmesi öngörülmekteydi (Çadırcı, 1997: 275).

Osmanlı Devleti'nde belediye teşkilatının hukuki temelleri, I. Meşrutiyet dönemi ile birlikte kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Bu dönemde hazırlanan belediye statüleri ve uygulamaları yalnızca dönemin ihtiyaçlarına cevap vermekle kalmamış, aynı zamanda sonraki süreçleri de derinden etkilemiştir. Tanzimat'ın başlangıcından itibaren yürürlüğe konulan belediye düzenlemeleri, ilk Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda ehliyet ve bilgi sahibi mebusların müzakerelerine konu olmuş; ancak hükümet, bu tartışmalara rağmen İstanbul ve taşra vilayetleri için iki ayrı kanun tasarısını gündeme getirmiştir. Neticede, 5 Ekim 1877 tarihinde kabul edilen Dersaadet Belediye Kanunu ve Vilayet Belediye Kanunu, Osmanlı topraklarında belediyelere yalnızca idarî bir varlık kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda onlara hükmi şahsiyet statüsü de tanımıştır. Söz konusu kanunlarla belediyelere geniş yetki ve sorumluluk alanları tanımlanmıştır. Böylelikle belediyeler; imar faaliyetlerinin düzenlenmesi ve denetlenmesi, bayındırlık hizmetlerinin yürütülmesi, aydınlatma ve temizlik işleri, belediye mallarının idaresi, emlak tahriri ve nüfus sayımlarının gerçekleştirilmesi, pazar ve ticari faaliyetlerin kontrolü, halk sağlığına yönelik hijyen tedbirleri, mezbahaların işletilmesi, eğitim kurumları açılması, itfaiye teşkilatının oluşturulması ve belediye gelirlerinin toplanması gibi çok boyutlu görevlerle yükümlü kılınmıştır.

I. Dünya Savaşı sonrasında ise, Şehremini Cemil Paşa döneminde yürürlüğe giren “Teşkilât-ı Belediye Kanûn-ı Muvakkati”, belediye teşkilatlanmasının sürekliliğini sağlamaya yönelik yeni bir adım olarak dikkat çekmektedir (Ortaylı, 1992: 400-401). Bu düzenlemelerden hareketle denilebilir ki, Osmanlı'da yerel yönetimlerin kurumsallaşması, Avrupa'daki örneklerle karşılaştırıldığında görece gecikmeli bir seyir izlemiş olsa da, özellikle devletin son dönemlerine kadar belediyeciliğin hukuki ve idari çerçevesinin güçlendirilmesi adına ciddi gayretler sarf edilmiştir. Kısaca, Beyrut belediye yönetimi de Osmanlı İmparatorluğu'nun 1864, 1867 ve 1877 yıllarında çıkardığı belediye kanunlarıyla biçimlenmiş, bu sebeple Osmanlı taşrasında

belediye kurumunun gelişimi, merkezdeki hukuki ve idari düzenlemelerin doğrudan yansıması olarak ortaya çıkmıştır.

2. Beyrut'ta Belediye Teşkilatı Kurulmasının Altyapısı

Beyrut belediye teşkilatı, Osmanlı Devlet'inin Arap vilayetlerinde modern belediyeçiliğin ilk örneklerinden biri olarak, hem devletin genel reform sürecinin hem de Beyrut'un kendine özgü koşullarının bir yansımasıdır. Osmanlı Devleti'nde belediye kurumları ilk olarak İstanbul, İzmir ve Beyrut gibi ticari ve stratejik önemi yüksek merkezlerde ortaya çıkmış, bu durum söz konusu şehirlerin devletin içindeki iktisadi ve sosyal ağlardaki merkezi konumlarıyla yakından ilişkili olmuştur. Özellikle 19. yüzyıl başlarından itibaren dünya ölçeğinde yaşanan ticari canlanma, Beyrut'un belediyeleşme sürecini hızlandıran temel faktörlerden biri olmuştur. Korumacı politikaların gevşemesi, altın rezervlerinin keşfiyle yaşanan parasal genişleme ve uluslararası ölçekte tesis edilen görece barış ortamı, Batı Avrupa'da iktisadi hareketliliği artırmış, bu gelişmeler Osmanlı topraklarına da yansımıştır. Avrupa'da Sanayi Devrimi'nin ortaya çıkardığı kitlesel üretim modeli, uluslararası ticaret düzenini kökten değiştirmiş; bu süreçte hammadde ve pazar arayışları Osmanlı coğrafyasını ekonomik açıdan daha cazip bir konuma taşımıştır. Beyrut'un, hem Doğu Akdeniz'in önemli bir limanı olması hem de Osmanlı hinterlandının zengin tarımsal ve ham madde kaynaklarına açılan bir kapı işlevi görmesi, burada modern belediye teşkilatının kurulmasını zorunlu kılan temel etkenlerden biri olmuştur. Beyrut belediyesi, yalnızca Osmanlı'daki reformcu modernleşme eğilimlerinin bir ürünü değil, aynı zamanda küresel kapitalist ekonominin bölgesel bir yansıması olarak değerlendirilmelidir (Aslantürk 2018: 143).

Beyrut, 19. yüzyılda Suriye kıyısının en stratejik liman kenti olarak öne çıkarken, aynı zamanda bölgenin diplomatik merkezi kimliğini de kazanmıştır. Kentte çok sayıda konsolosluk ve konsolos yardımcısının görev yapması, Beyrut'un yalnızca bir ticaret merkezi değil, aynı zamanda Doğu Akdeniz'in uluslararası ilişkiler ağına eklenilen bir diplomasi sahnesi olduğunu göstermektedir (Özveren 1994: 82). Bu gelişmeler sonucunda, Beyrut'un liman kenti kimliği hem kentin ekonomik yapısında hem de toplumsal dokusunda derin dönüşümler yaratmıştır. Ticaret hacminin artması, kozmopolit nüfusun yeniden şekillenmesine yol açarken; zengin tüccar sınıfının yükselişi, misyoner okullarıyla artan eğitilmiş insan sayısı ve yerel basının toplumu yönlendirmedeki etkisi, belediye teşkilatının oluşması için gerekli toplumsal ve kurumsal zemini hazırlamıştır. Beyrut'un modern belediyeçiliğe yönelimi, yalnızca idari bir reform değil, aynı zamanda toplumsal modernleşmenin de bir tezahürü olmuştur. Özellikle iş adamları

derneklerinin rıhtım, kaldırım ve yol düzenlemeleri gibi altyapı talepleri, yerel yönetimlerin doğuşunda belirleyici olmuş; belediye teşkilatı, tüccar sınıfının ekonomik çıkarlarıyla toplumsal hedeflerini gerçekleştirmesine olanak tanıyan ilk kurumsal platforma dönüşmüştür. Beyrut örneği, Osmanlı şehirlerinde modern belediyeciliğin yalnızca yukarıdan inşa edilen bir reform sürecinin ürünü olmadığını, aynı zamanda yerel aktörlerin özellikle tüccar sınıfının kent yönetimine katılma iradesiyle şekillendiğini ortaya koymaktadır (Özveren 1994: 88).

Beyrut'un belediye teşkilatına giden sürecin fikrî temelleri, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Osmanlı merkezi otoritesine karşı yürüttüğü mücadele sonrasında ortaya çıkan yeni idari düzenlemelerle ilişkilidir. 1833 Kütahya Antlaşması ile Suriye ve Doğu Akdeniz kıyı şehirlerinin idaresi Mehmet Ali Paşa'ya bırakılmış, Paşa da bölgenin yönetimini üvey oğlu İbrahim Paşa'ya tevdi etmiştir. İbrahim Paşa'nın 1833-1840 yılları arasında uyguladığı idari model, Beyrut'ta modern belediyeciliğin nüvelerini oluşturan en önemli deneyimlerden biri olmuştur. Nitekim Paşa, nüfusu 20.000'i aşan her şehirde, şehrin önde gelenlerinden seçilen ve Müslim-gayrimüslim eşit temsiline dayanan istişare divanlarını (Divan-ül Meşvere) tesis etmiştir. Beyrut'ta on ikişer kişiden oluşan bu divanlar, toplumsal katılımı güçlendiren ve halkın şikâyetlerini düzenli toplantılarla çözüm arayışına taşıyan bir yerel yönetim pratiği sunmuştur (Altundağ 233-234; Samur 1995: 45). Bununla birlikte, divanların yanında etkin bir polis teşkilatı ve yargı düzeni tesis edilmiş, ayrıca kasaba ve köylerde temsilci konseyleri oluşturularak belediye işlevlerini üstlenecek idari mekanizmalar geliştirilmiştir. İbrahim Paşa'nın gayrimüslimlere yönelik geleneksel kısıtlamaları kaldırması, özellikle Hristiyan topluluklar nezdinde güçlü bir sempati kazanmasına neden olmuştur (Ekinci vd. 2020: 232). Paşa'nın atadığı Mahmud Nami Bey, şehrin sivil işlerini idare etmek üzere vali (muhafız) sıfatıyla görevlendirilmiş; onun idaresinde limanda karantina istasyonunun inşası (1834-35) ve yabancı konsoloslukların desteklediği sağlık komitesinin faaliyetleriyle kentte sağlık koşullarında önemli iyileşmeler sağlanmıştır (Sharif 2014: 2; Hanssen 2005: 117-118; Özveren 1994: 82). İbrahim Paşa dönemindeki bu uygulamalar, Beyrut'ta yalnızca modern bir belediye teşkilatının kurumsal zeminini hazırlamakla kalmamış, aynı zamanda kentte toplumsal katılım, sağlık, güvenlik ve eşitlik ilkelerinin iç içe geçtiği yeni bir yerel yönetim anlayışını da hayata geçirmiştir.

Beyrut'ta karantina uygulamasının hayata geçirilmesi, kentin uluslararası ticaret ağlarına entegrasyonunda kritik bir rol oynamış ve limanı Doğu Akdeniz'in en güvenilir sağlık kontrol noktalarından biri haline getirmiştir. Özellikle veba gibi salgınların önlenmesinde bu uygulamanın kısa vadede

olumlu sonuçlar doğurduğu görülmekle birlikte, tekrar eden kolera, tifo ve benzeri bulaşıcı hastalıklar mevcut önlemlerin yetersizliğini ortaya koymuş, daha sistematik ve sürekli tedbirlerin gerekliliğini gündeme getirmiştir (Hanssen 2005: 121). Bu süreç, yalnızca Osmanlı idaresinin değil, aynı zamanda bölgede yoğun şekilde bulunan yabancı tüccar ve konsoloslukların talepleriyle de şekillenmiş; sağlık ve düzen konusundaki beklentiler, taşrada belediyeçiliğin kurumsallaşmasını hızlandırmıştır. Benzer bir eğilim, 1862’de Kıbrıs’ta Lefkoşa İdare Meclisi’nin çarşı düzeni ve temizlik faaliyetlerini denetlemek amacıyla narh fiyatlarını düzenli aralıklarla kontrol etmeye başlaması ve Müslim-Hristiyan üyelerden oluşan bir “Çarşı Meclisi” tesis etmesiyle de gözlemlenmiştir. Aynı dönemde, yabancı tüccar ve konsolosluk memurlarının yoğun olarak yaşadığı Tuzla’da da, yalnızca yerli Müslüman ve Hristiyanların değil, yabancı unsurların da temsil edileceği bir meclisin kurulması talebi dile getirilmiştir (Samani 2018: 596). Hem Beyrut hem de Kıbrıs örnekleri, Osmanlı liman şehirlerinde belediye teşkilatlarının gelişiminde yabancı tüccarların ve konsoloslukların doğrudan etkisini açıkça göstermektedir ki; bu şehirlerdeki yerel yönetimlerin sadece Osmanlı iç dinamiklerinin değil, aynı zamanda uluslararası ticaretin ve diplomatik beklentilerin de ürünü olduğunu ortaya koymaktadır.

1846 yılına kadar Beyrut’ta Amerikan, Fransız, Rus ve yerel girişimlere ait sağlık kurumları da dâhil olmak üzere herhangi bir hastane bulunmaması, kentin hızla büyüyen ticari ve demografik yapısına kıyasla ciddi bir kurumsal boşluk olduğunu göstermektedir. Bu tarihte açılan Osmanlı askerî hastanesi, şehrin modern tıp kurumlarıyla tanışmasındaki ilk adımı teşkil etse de, Beyrut’un karşı karşıya kaldığı salgın hastalıkların boyutu düşünüldüğünde bu girişimin yetersiz kaldığı açıktır. Karantina idaresi zaman zaman kısmi başarılar elde etmiş olsa da, salgınların yayılmasını önlemede çoğu kez başarısız olmuş; nitekim şehir 19. yüzyıl boyunca defalarca veba, kolera ve tifo gibi salgınların yıkıcı etkilerine maruz kalmıştır. Özellikle 1848’de yaşanan salgın, çarşıların ve dükkânların boşaltılmasıyla sonuçlanarak ekonomik hayatı felce uğratmıştır. Daha da dramatik olanı, 1865 kolera salgınıdır; bu süreçte ticari faaliyetler tamamen durma noktasına gelmiş, sekiz ay boyunca hem yerli hem de yabancı tüccar ciddi mali kayıplar yaşamıştır. Salgın hastalıkların yalnızca bireysel sağlık üzerinde değil, fiyat artışları, gıda kıtlığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kıtlık ve isyan korkuları üzerinden toplumsal düzen üzerinde de doğrudan etkili olduğu görülmektedir (Fawaz 1993: 34, 37). Bu nedenle Beyrut’ta sağlık kurumlarının geç teşekkülü ve karantina sisteminin sınırlı etkinliği, kentin hem ekonomik istikrarını hem de toplumsal güvenliğini derinden sarsan yapısal bir sorun alanı olarak değerlendirilmelidir.

Beyrut, 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren liman kenti kimliği ve yabancı nüfusun yerleşimiyle birlikte yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda kültürel bir dönüşüm sürecine girmiştir. 1830'lardan itibaren yoğunlaşan misyoner faaliyetleri, şehrin demografik yapısını etkilerken, modern kentsel hizmetlere ve altyapıya duyulan talebi de artırmıştır. Misyonerler tarafından açılan eğitim kurumları, yeni bir eğitilmiş elitin doğmasına zemin hazırlamış; bu kesim, toplumsal refahın yükselmesi için düzenli bir belediye teşkilatının gerekliliğini dile getiren başlıca aktörlerden biri haline gelmiştir. Özellikle Fransız ve Amerikan Tıp Okulları'nın faaliyetleri, şehrin sağlık standartlarını yükselterek Beyrut'un hijyen ve kamu sağlığına dair algısını dönüştürmüştür. Bununla birlikte, ticaretle uğraşan ve misyoner okullarında eğitim gören gençlerin yurt dışına açılması, hem kültürel etkileşimi yoğunlaştırmış hem de modern yönetim anlayışına yönelik talepleri güçlendirmiştir. Henüz belediye meclisi kurulmadan önce, Avrupa tecrübesini yakından gözlemleyen Beyrutlu aydınların gazete ve kitaplar aracılığıyla kanun ve düzen vurgusu yapmaları, yerel modernleşme girişimlerinin yalnızca dış baskıların değil, içeriden yükselen toplumsal taleplerin de ürünü olduğunu göstermektedir (Sharif 2014: 31). Beyrut'taki yerel yönetimlerin modernleşme sürecinin tek boyutlu, yani yalnızca dış müdahalelerin sonucu olarak değil; aynı zamanda yerel aktörlerin bilinçli taleplerinden doğduğunu ortaya koyması bakımından kritik öneme sahiptir. Özellikle Avrupa deneyimlerini birebir gözlemlemiş ve bu gözlemleri yazılı kültür aracılığıyla toplumla paylaşan aydınların rolü, belediye fikrinin ithal bir kurumdan ziyade, yerel ihtiyaçlarla harmanlanmış bir dönüşüm olduğunu kanıtlamaktadır.

1860 Lübnan olaylarının ardından Beyrut ve çevresi, bölgedeki toplumsal ve siyasal çalkantılardan kaçan çok sayıda göçmene ev sahipliği yapmıştır. Lübnanlıların büyük bir kısmı için Beyrut, güvenlik ve yaşam koşullarını iyileştirme arayışında en uygun sığınak olarak görülmüştür. Nitekim bu dönemde şehrin nüfusu olağanüstü bir hızla artmış, birkaç yıl içerisinde neredeyse iki katına çıkmıştır. 1858 ile 1861 yılları arasında 40.000 civarında olan nüfusun 75.000'e yükselmesi, demografik dönüşümün doğal nüfus artışıyla açıklanamayacak ölçüde göç temelli olduğunu göstermektedir (Fawaz 1993:31-32; Çelik, 2010: 170). Bu hızlı nüfus artışı, beraberinde ciddi idari ve toplumsal sorunları gündeme getirmiştir. Mültecilerin barınma, temizlik, yiyecek ve ilaç ihtiyaçlarının karşılanmasında yaşanan yetersizlikler, şehirde sosyal hayatın niteliğini düşürmekle kalmamış, aynı zamanda salgın hastalıkların ortaya çıkışı ve yayılışı için de elverişli bir ortam hazırlamıştır. Özellikle 1861 yılında Beyrut'ta görülen ateşli hastalıkların yayılması, göçmen hareketinin doğrudan bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Uzun süren kuraklık ise durumu daha da ağırlaştırarak hem hijyen koşullarını

olumsuz etkilemiş hem de tarımsal üretimi sekteye uğratmıştır. Bu koşullar, hızla artan tüketici sayısı ile birleştiğinde, temel gıda ve malzeme fiyatlarının yükselmesine yol açmış ve şehir ekonomisini derinden etkilemiştir. Beyrut'un büyüyen nüfusuna bağlı olarak kent, fiziki açıdan da genişlemiş; ancak bu büyüme, belediye hizmetlerinin aynı ölçüde gelişmesini sağlayamamıştır. Sokakların temizliği ve bakımı şehrin en önemli sorunlarından biri hâline gelmiş, kentsel altyapı yetersizlikleri halk sağlığı üzerindeki tehditleri daha da artırmıştır (Sharif, 2014: 34-35). Buna göre göçün etkileri yalnızca demografik ve mekânsal düzeyde değil, aynı zamanda sağlık, ekonomi ve idari kapasite alanlarında da kendisini göstermiştir. Lübnan iç savaşı öncesinde, Osmanlı idarecileri sayesinde Beyrut ve çevresinde güvenlik sağlanmıştı. Ancak mültecilerin Beyrut'a gelmesiyle birlikte, yerli ve yabancı sakinlere yönelik saldırılar artmıştı.

19. yüzyılda Beyrut, yalnızca bölgesel bir ticaret merkezi değil, aynı zamanda Ortadoğu'nun en önemli basın ve yayın merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Şehirde faaliyet gösteren çok sayıda matbaa, gazete ve dergi aracılığıyla üretilen yayınlar, toplumun güncel gelişmelerden haberdar olmasında ve kamusal bilincin oluşmasında kritik bir rol oynamıştır. Özellikle 1860 iç karışıklıkları sonrasında basın, yalnızca haber aktarımı işlevi görmekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal sorunların dile getirilmesinde ve kamuoyu oluşturulmasında etkin bir araç hâline gelmiştir. Yerel gazetelerde sosyal yardımlar, vergi adaletsizlikleri, hijyen sorunları ve salgın hastalıklar gibi gündelik hayatı doğrudan etkileyen konular sıkça işlenmiş; artan mülteci nüfusunun beraberinde getirdiği sağlık koşullarının bozulması, konut yetersizliği, sokakların bakımı ve asayiş meseleleri de kentsel hizmetlerin yetersizliğini gözler önüne sermiştir. Bu çerçevede Beyrut basını, belediyeçiliğin kurulmasına ilişkin fikrî ve ideolojik temellerin oluşmasında belirleyici bir rol oynamış; kentsel düzenin yalnızca idari bir zorunluluk değil, aynı zamanda toplumsal bir ihtiyaç olduğunu kamuoyuna yansıtmıştır. Yerel basın mensupları, Beyrut Belediyesi'nin kurulmasını yalnızca kentsel ihtiyaçlarla sınırlı görmemiş, aynı zamanda yükselen milliyetçilik hareketleriyle bağlantılı bir gelişme olarak değerlendirmiştir. Nitekim gazetelerde, Belediye Meclisi'nin görevlerini yerine getirme kapasitesi üzerine yoğun eleştiriler yer almıştır. Bu eleştiriler özellikle kentsel planlama, piyasa denetimi, halk sağlığı, kamu ahlakı ve refah politikaları gibi alanlarda belediyenin yeterliliğini sorgulamıştır (Hanssen, 2005: 139). Beyrut basını, yalnızca mevcut sorunları görünür kılmakla kalmamış; aynı zamanda belediye kurumunun işlevselliğinin artırılması yönünde toplumsal bir baskı unsuru işlevi görmüştür. Bu durum, belediye teşkilatının kuruluş sürecinde ve işleyişinde kamuoyu denetiminin ne derece önemli bir rol oynadığını

göstermektedir. Eleştiriler, belediyenin daha etkin ve verimli çalışabilmesi için gerekli kurumsal düzenlemelerin yapılmasına katkıda bulunmuş; böylece basın, Beyrut'un modernleşme sürecinde hem bilgilendirici hem de dönüştürücü bir aktör olarak öne çıkmıştır.

Beyrut basınının önde gelen gazetelerinden Hadikatü'l-Ahbar'da yazarlık yapan Halil el-Huri, şehrin modernleşme sürecinde belediye kurumuna atfedilen işlevleri ve beklentileri çarpıcı bir şekilde yansıtmıştır. Gazetenin 29 Kasım 1860 tarihli sayısında yayımlanan yazısında el-Huri, daha sağlıklı bir şehir inşa edebilmek için tüm “sosyal hastalıkların” kökünü kazıyacak bir belediye meclisinin ilk adıyla Meclis el-Tanzimat el-Belediye, kurulmak üzere olduğunu duyurmuştur. El-Huri, Fuat Paşa'nın Beyrut halkına söz konusu konseyin kuruluşunu bir “müjde” olarak ilan ettiğini vurgulamış ve bu düzenleme sayesinde kentin “hem manevi hem de maddi düzeyde önem kazanacağı yeni bir çağa” gireceğini belirtmiştir (Sharif, 2014: 32; Hanssen, 2005: 123). Huri'nin bu değerlendirmesi, Beyrut'ta belediyecilik fikrinin yalnızca altyapı ve bayındırlık hizmetleri gibi maddi unsurlara indirgenmediğini, aynı zamanda manevi ve toplumsal bir dönüşümün aracı olarak da görüldüğünü göstermektedir. Nitekim onun ifadelerine göre belediye meclisinin temel sorumluluğu, kentin yararına olacak, kalkınmasını ve başarısını artıracak her türlü bayındırlık faaliyetiyle ilgilenmek ve inşa etmektir. Bu yaklaşım, belediyeciliği yalnızca teknik bir yönetim mekanizması değil, aynı zamanda kentsel gelişmenin ve toplumsal ilerlemenin taşıyıcısı olarak konumlandırmaktadır. Halil el-Huri'nin yazılarından anlaşılıyor ki, dönemin Beyrut entelektüelleri ve gazetecilerinin gözünde belediyeciliğin bir medeniyet projesi olarak algılanmaktadır. Bu perspektif, belediye kurumunun kuruluş aşamasında ona yüklenen yüksek beklentileri açığa çıkarmaktadır. Özellikle kentin kalkınmasının belediye hizmetleri üzerine temellendirilmesi, Beyrut'un toplumsal ve kültürel dönüşümünde yerel yönetimlerin modernleşme ile özdeşleştirildiğini göstermektedir.

Beyrut'ta belediyecilik fikrinin gelişiminde yalnızca yerel aktörler değil, aynı zamanda vizyoner devlet adamları da belirleyici rol oynamıştır. Bu isimlerin başında ise Osmanlı modernleşme sürecinin önde gelen simalarından Fuat Paşa gelmektedir. 1860'ta Lübnan'da meydana gelen iç karışıklıkların dış müdahalelere zemin hazırlamasını engellemek isteyen Osmanlı hükümeti, Hariciye Nazırı sıfatıyla Fuat Paşa'yı geniş yetkilerle bölgeye göndermiştir (Akarlı, 1993: 30). Paşa, bölgeye ulaştığında olaylarda ihmali bulunan devlet görevlilerini cezalandırmış, kargaşayı körükleyen unsurların teslim olmasını sağlamış ve böylece Osmanlı idaresinin otoritesini yeniden tesis etmiştir.

Fuat Paşa'nın Beyrut'taki misyonu yalnızca güvenliğin sağlanmasıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda idari ve hukuki reformların uygulanmasını da kapsayan geniş bir modernleşme vizyonu taşımıştır. Özellikle Arazi Kanunnamesi'nin bölgede uygulanmasında gösterdiği başarı, onun hukuki ve kurumsal düzenlemelerin yerleşmesine katkısını ortaya koymaktadır. İstanbul'da ilk Osmanlı Belediyesi'nin kurulmasına aktif biçimde katılan bir devlet adamı olarak Fuat Paşa, Beyrut'a gelmeden önce belediyeçilik fikrinin güçlü bir savunucusu konumundaydı. Fuat Paşa'nın Beyrut'taki görevi, yalnızca merkezi hükümetin otoritesini pekiştirmekle kalmamış, aynı zamanda kentin belediye teşkilatının kurulması sürecinde doğrudan bir dönüştürücü etki yaratmıştır (Hanssen, 2005: 141). 1860 olaylarının ardından merkezi hükümetin Lübnan'a yönelik ilgisinin artması, Beyrut'ta belediye teşkilatının oluşturulmasının en önemli siyasi sonuçlarından biri olmuştur (Yerasimos, 2006: 179). Fuat Paşa'nın bölgedeki temel misyonu, Osmanlı merkezî otoritesini güçlendirmek ve yerel idari yapıları devletin modernleşme politikalarıyla uyumlu hâle getirmektir (Commins, 1990: 12). Bu nedenle Fuat Paşa'nın Beyrut'taki faaliyetleri, Osmanlı modernleşmesinin taşra düzeyinde nasıl somutlaştığını ve belediye kurumunun yalnızca kentsel ihtiyaçlara değil, aynı zamanda siyasi istikrar ve merkezîleşme hedeflerine de hizmet ettiğini göstermektedir.

Tanzimat reformlarının Osmanlı idari yapısında harekete geçirdiği dönüşüm, merkez-taşra ilişkilerinin doğasını köklü biçimde yeniden şekillendirmiştir. Bu reform süreci, merkezi otorite ile yerel topluluklar arasındaki mutabakatı yeni bir zemine taşımayı amaçlamakla birlikte, esasen devletin taşra üzerindeki denetimini artıran ve merkezîleşme sürecini pekiştiren bir mekanizma olarak işlev görmüştür. Beyrut Belediyesi'nin kuruluşu da, Tanzimat'ın merkezîleştirici yönünün somut bir örneği niteliğindedir (Avcı, 2016: 170).

Belediye kanunlarının yanı sıra, 1858'de yürürlüğe konulan Arazi Kanunnamesi de Beyrut'ta belediyeçilik fikrinin şekillenmesinde kritik bir rol oynamıştır. Söz konusu düzenleme, devletin genelinde kentsel mülklerin ve binaların vergilendirilmesinde köklü bir değişiklik getirerek, mülklerin değerini üzerinde veya içinde üretilen mallara göre değil, kendi başlarına belirlemeye başlamıştır. Bu uygulama, kentli mülk sahiplerinin şehirle olan bağlarını güçlendirmiş, kentsel aidiyet ve bilinç duygusunu pekiştirmiştir. Aynı zamanda Arazi Kanunnamesi, Osmanlı yönetiminin toprak büyüklüğü ve kalitesi hakkında sistematik bilgi edinmesini sağlayarak arazi kullanımını daha rasyonel bir şekilde düzenleme imkânı yaratmıştır. Beyrut özelinde ise kanun, şehir dışındaki kentleşme süreçlerini resmileştirmiş ve hızlandırmıştır. Mülkiyetin tapu güvencesi altında devredilebilir hâle gelmesi, yalnızca

bireysel hakların korunmasını değil, aynı zamanda emlak piyasasının standartlaşmasını da mümkün kılmıştır. Bu gelişmeler, belediye maliyesi üzerinde de doğrudan etkili olmuştur. Arazi Kanunu sayesinde hem vergiler hem de belediye gelirleri artmış, mülklerin kentsel rehabilitasyon amacıyla kullanılabilmesinin önü açılmıştır. Ayrıca, şehir merkezinin dışında emlak piyasasının gelişmesi, Beyrut'un mekânsal genişlemesine ivme kazandırmıştır. Nitekim bu süreçte belediye bütçesine 150.000 kuruşluk bir aktarım yapılmış, bu da kentsel hizmetlerin finansmanında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur (Hanssen, 2005: 142-143). Sonuç olarak, Tanzimat reformları ve Arazi Kanunu'nun birlikte yarattığı dönüşüm, Beyrut'ta belediyeciliğin yalnızca idari bir yenilik değil, aynı zamanda merkezileşme, ekonomik rasyonelleşme ve kentsel modernleşmenin birleşim noktası olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

3. 1863 Tarihli Beyrut Belediye Nizamnamesi

Beyrut'ta belediye teşkilatının kurumsallaşmasında, 1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi'nin uygulanması belirleyici bir rol oynamıştır. Zira bu kanun, sadece toprak mülkiyet ilişkilerini düzenlemekle kalmamış, aynı zamanda taşra kentlerinde mali kaynakların oluşturulmasına da zemin hazırlamıştır. Nitekim 17 Haziran 1863 (29 Zilhicce 1279) tarihli bir belgede, kanun çerçevesinde toplanan 150.000 kuruşluk gelirin Beyrut'un temel belediye hizmetlerine tahsis edildiği görülmektedir. Bu bütçenin özellikle temizlik, şehrin su ihtiyacının karşılanması ve limanın düzenlenmesi gibi kentsel yaşamın sürdürülebilirliği açısından hayati işlevlere yönlendirilmesi, Osmanlı idaresinin Beyrut'u sadece bir liman şehri olarak değil, aynı zamanda bölgesel bir merkez olarak yeniden inşa etme çabasını göstermektedir (BOA. İ.MVL. 493-22334-3, 23 Rebiülahir 1280 H). Bu doğrultuda, söz konusu kaynakların kullanımını planlamak üzere Sayda Eyalet Meclisi'nde Beyrut'ta bir belediye meclisinin kurulmasına karar verilmiş ve bu karar, merkezî idarenin onayı için Meclis-i Vâlâ'ya iletilmiştir. Belediye teşkilatının hukuki çerçevesini belirleyen Beyrut Belediye Nizamnâmesi ise toplam 21 maddeden oluşmakta olup, iki ana bölüm hâlinde düzenlenmiştir (BOA. İ.MVL. 493-22334-1-3). Bu nizamnâme, bir yandan şehrin fiziki ve sosyal düzenini kurumsallaştırmayı hedeflerken, diğer yandan Osmanlı idaresinin Tanzimat sonrası modernleşme politikalarının Arap vilayetlerinde ne ölçüde kurumsal karşılık bulduğunu da açıkça ortaya koymaktadır.

Birinci Kısım Meclisin Oluşturulması Hakkında

1. Madde: Meclisin başkanlığına Beyhumzâde Hacı Abdullah Efendi seçilmiş ve başkanlık görevine özel olarak atanmıştır.

2. Madde: Söz konusu meclisin düzenlemeleri merkeze gönderilene kadar, meclis toplanmaya devam edecektir. Bu meclisin düzenlemeleri uygulamak ve tüm üyelerin eşit olarak hizmet vermesi için her dört ayda bir değiştirilecektir. Söz konusu meclis üyelerinden dört kişi seçilecek ve görev süreleri dört ay olacaktır. Meclis başkanı ve yardımcısı görevde oldukları sürece, söz konusu dört üye her hafta perşembe günü ve her ay da bir kez toplanacaklardır. Herhangi bir durumda, meclis üyelerinin tamamı bir araya gelerek toplanacaktır. Her dört ayın sonunda, söz konusu üyeler, yaptıkları işlerin hesaplarını sunacaklardır ve yerlerine diğer üyeler seçilecektir. Bu kişiler de hizmet verme ve belirtilen süre boyunca değiştirilme görevini üstleneceklerdir ve yerlerine başkaları seçilecektir.

3. Madde: Her üç yılda bir, söz konusu meclisin başkanı ve üyeleri, valinin emriyle, halktan oluşan bir komisyon tarafından korunacak veya değiştirilecektir. Meclis başkanı ve üyelerinin değiştirilmesine karar verildiğinde, başkanlık ve üyelik için seçilecek kişiler, belde halkı arasından olacaktır. Ancak, başkanın yardımcısı her yıl bir kez değiştirilecektir.

4. Madde: Belediye meclisinde görev yapacak başkan ve üyeler, maaşsız hizmet edeceklerdir.

5. Madde: Belediye meclisi için hükümet tarafından bir yer tahsis edilecek ve iki memur atanacaktır.

6. Madde: Belediye meclisine karşı açılacak dava yazılı olacak ve yargılama da mutlaka vali tarafından yönetilecektir. Bu durum mecliste uygulanacaktır.

7. Madde: Belediye meclisi, belge veya emir verebilecektir.

8. Madde: Belediye meclisine ait olan ve hükümet tarafından gerçekleştirilen tahsilatlardan tahsilat ücreti alınmayacaktır.

9. Madde: Belediye sandığı için hayır sahipleri tarafından bir yer alınır veya bir bina yapılır veya belediye sandığından bazı yerler ortaklanır ise bunların gelirleriyle belediye adına ne toplanırsa hepsi belediye sandığına ait olacaktır.

10. Madde: Belediye meclisi tarafından, temizlik vergileri olarak tahsis edilen ve bu iş için yapılacak düzenleme ve geliştirmelerin masraflarını karşılamak için yeterli olmayan gelirler, devlet tarafından yıllık 150 bin guriş olarak verilmiştir. Bu bağış, bu maddeye ilişkin olarak devletten gelecek olan fermana göre, sekizinci maddede belirtilen belediye sandığına göre toplanacak olan para, belediye meclisi tarafından harcanacaktır. Eğer belirtilen miktarlar, Beyrut şehrinin mülklerinden tahsil edilirse, her üç ayda

bir hesap görülecek ve memlekete ait olan miktar ayrılacak ve sandığa teslim edilecektir.

11. Madde: Yukarıda belirtilen kurallar dışında, şehrin düzen ve gelişimine ilişkin olarak belirlenen ve meclisin aklına gelebilecek eksiklikler, hükümet merkezine sunulacak ve onaylandıktan sonra belirtilen meclisin mevcut düzenlemelerine eklenecektir.

İkinci Kısım Meclisin Görevleri

12. Madde: Kasabanın güvenliği belediye meclisinin görevleri arasında değilse bile, bu durumun kazaya dahil olması ve söz konusu meclisin memuriyet dairelerine dahil olması emredildiğinden, bu konuda belediye meclisinin mütalaası şu şekildedir, maaşları belediye sandığından verilecek olan otuz bekçi, belde halkı arasından çarşı ve mahalleler için seçilecektir. Seçimleri de söz konusu meclis tarafından ve belediye zabıtası görevlisi olan mutasarrıf tarafından sağlanan zabıta başı ile birlikte yapılacaktır. Bu konular ve söz konusu meclisin düzenlemeleri ve gereklilikleri, merkezi hükümetten yardım ve izin alınarak uygulanacak ve belediye memurları da memurluk işlerine uygun olmayacak şekildeki bir düzenlemeden çıkarak, düzenli bir kanun altında alınacaktır. Bu konuda valinin (Vamık Paşa'nın) yüksek iradesine uygun olarak, bir yöntem belirlenecek ve bu durum, söz konusu meclis tarafından bir raporla bildirilecektir.

13. Madde: Sokakların ve çarşının daima temiz tutulması, su borularının düzenlenmesi ve halk sağlığına zararlı olan atıkların kaldırılması, belediyenin görevleri arasında olacaktır.

14. Madde: Sokaklarda, çarşıda ve dükkânların dışında yer alan her türlü geçiş engellerinin kaldırılması ve bundan sonra bu tür engellerin oluşturulmaması konusunda gereken önlemlerin alınması ve denetlenmesi, çarşı ağasının görevleri arasında olacaktır. Eğer esnaftan ve her kim dükkân önünde koyduğu eşyaları kaldırmakta gecikirse, devlet tarafından cezalandırılacak ve koyduğu eşyayı kaldırmak zorunda kalacaktır. Ancak sakıncası olmayan yerlere eşya koymak mümkün olacaktır. Bu tür yerlerin öncelikle devletten izin alması gerekmektedir. İzin alındıktan sonra, Belediye Meclisi tarafından talep edenlere ihale edilecektir ve gelirleri belediye sandığına aktarılacaktır.

15. Madde: Yollara musluk ve her türlü suyolları ve yağmur sularının akması, yolları bozuyor ve bazı yerlerde birikerek zarara neden oluyor. Bu nedenle, bu durumu düzeltmek için Belediye Meclisi tarafından özel bir komisyon kurulacak.

16. Madde: Suyollarının tamiri veya yeni bir su yolu inşası gerektiğinde, bu masrafların belediye meclisi tarafından mevcut uygulamalar doğrultusunda düzenlenmesi ve ayarlanması gerekmektedir. Bu tamirat ve inşaat için ayrılacak olan para, kayıt defterine kaydedilerek ilgili yerlere verilecektir. Bu işlem için, belediye meclisi tarafından dürüst ve güvenilir bir memur seçilecek ve atanacaktır. Bu da hükümetin izniyle gerçekleştirilecektir.

17. Madde: Narh, kasabanın önemli işlerindendir. Belediye meclisi tarafından haftada bir kez sebze, sade yağ, zeytinyağı, et ve diğer yenilebilir eşyaların fiyatları belirlenir ve bu fiyatlar, duruma göre değişiklik gösterir. Çarşı ağası tarafından atanacak bir memur ve belediye meclisinin ortak kararı ile zararlı olduğu görülen et, balık ve her türlü meyve ve sebzenin satışı tamamen yasaklanacaktır. Ayrıca, çarşı ağası tarafından bir terazi vekili de (vezn vekili) atanacaktır.

18. Madde: Belediye tarafından yapılan masraflar düzenli bir şekilde özel bir deftere kaydedilecek ve saklanacaktır. Ahaliden her kim olursa olsun, bu defteri incelemeye izinli olacak ve defterde bir hata bulunursa, katip sorumlu olacaktır.

19. Madde: Belediye tarafından yapılacak işlemlerden, masrafları beş bin kuruşu aşan işlemler, hükümetin izni alınmadıkça yapılmayacaktır.

20. Madde: Vergi hesaplarının düzenlenmesi, meclis aracılığıyla olacak ve daha önce oluşturulan ve inşa edilen mülklerin sahipleri, söz konusu meclis aracılığıyla seçilecektir.

21. Madde: Belediye su hattı çekme gibi belediyeye ait olan her türlü konuyu Hazine-i Amire ile hükümete sunulması veya bildirilmesi için şehir meclisini yetkilendirecektir.

Beyrut Belediye Nizamnâmesi'nin ilk maddesi, belediye başkanlığının kime ve hangi yöntemle verildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre, başkanlık görevine Beyhumzâde Hacı Abdullah Efendi özel bir atama ile getirilmiştir. Bu husus birkaç açıdan dikkat çekicidir: İlk olarak, başkanın seçim yoluyla değil, atama yoluyla belirlenmiş olması, Osmanlı taşrasında belediye kurumlarının başlangıçta temsili değil, atama esaslı bir yapıya dayandığını göstermektedir. Bu durum, yerel yönetimlerde meşruiyetin doğrudan halk iradesiyle değil, merkezi idare ile yerel elitlerin ittifakı üzerinden sağlandığını ortaya koyar. İkinci olarak, başkanın seçildiği aile, yani Beyhum ailesi, Beyrut'un önde gelen Müslüman tüccar ve toprak sahibi hanedanlarından biridir. Kaynaklara göre Beyhumlar, 'İtanı (Aytanı) soyundan gelmekte olup, yüzyıllardır Beyrut'ta köklü bir varlık göstermişlerdir. Özellikle 19. yüzyılda Avrupa ile yapılan ticaret sayesinde büyük bir zenginlik elde etmişlerdir.

İpek, yün ve kumaş ticaretiyle servetlerini artıran bu aile, aynı zamanda toprak ağalığı vasfına sahip olmuş ve Beyrut çevresinde geniş arazilere hâkim olmuştur. Üçüncü olarak, Beyhum ailesinin yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal nüfuz sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Lübnan'daki Şihab emirleriyle kurdukları iyi ilişkiler, onların bölgedeki geleneksel güç odaklarıyla uyumlu hareket ettiklerini göstermektedir. Nitekim dönemin konsolosluk raporları, Beyhumları Beyrut'un en zengin, en kalabalık ve en itibarlı Müslüman ailesi olarak nitelendirmiştir. Bu durum, Osmanlı idaresinin neden bu aileden bir ismi belediye başkanlığına getirmeyi uygun gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Son olarak, Beyhum ailesinden kişilerin yalnızca belediye başkanlığı değil, Meşrutiyet dönemi dâhil olmak üzere Beyrut'un siyasi temsilinde de aktif rol aldıkları görülmektedir (Fawaz, 1993: 96-97; Zachs, 2005: 221-222). Bu nedenle, Beyhumzâde Hacı Abdullah Efendi'nin belediye başkanlığı, sadece bireysel bir atama değil, aynı zamanda Beyhum ailesinin Osmanlı taşrasındaki modern yönetim yapılarıyla bütünleşme sürecinin somut bir örneği olarak okunmalıdır. Beyrut Belediye Nizamnâmesi'nin birinci maddesi, basit bir idari düzenlemenin ötesinde, Osmanlı idaresinin yerel elitlerle kurduğu simbiyotik ilişkinin yansımasıdır. Bu atama, hem Beyhum ailesinin bölgedeki sosyo-ekonomik hegemonyasını pekiştirmiş hem de Osmanlı yönetiminin, liman kenti Beyrut gibi stratejik bir merkezde, yönetsel istikrarı güvence altına alma stratejisini temsil etmiştir.

Beyrut Belediye Nizamnâmesi'nin ikinci maddesi, belediye meclisinin işleyiş düzeni, toplantı sıklığı ve üyelerinin görev süreleri hakkında ayrıntılı hükümler ortaya koymaktadır. Maddede öne çıkan en önemli husus, meclisin düzenlemelerinin merkeze gönderilip onaylanması şartıdır. Bu durum, Osmanlı taşrasında modern belediye teşkilatlarının kurulmasının tamamen yerel bir inisiyatiften değil, merkezi otoritenin onayıyla şekillenen bir süreç olduğunu açıkça göstermektedir. Böylelikle belediye teşkilatları, Batı'daki muadillerinden farklı olarak özerklik değil, merkeze bağlılık ilkesi etrafında örgütlenmiştir. Maddede, meclis üyelerinin her dört ayda bir değiştirileceği belirtilmektedir. Bu iki yönüyle dikkat çekmektedir. İlki yerel eşraf arasındaki güç dengesini korumak: Mecliste sürekli aynı kişilerin bulunması engellenerek, Beyrut'taki farklı toplumsal gruplar (Müslüman, Hristiyan, tüccar, toprak sahibi vb.) arasında dönüşümlü bir temsil mekanizması oluşturulmuştur. Bu yöntem, hem elitler arasında rekabeti yumuşatmış hem de merkezin yerel güçler üzerindeki denetimini kolaylaştırmıştır. İkincisi, katılımcılığı artırmak: Sık aralıklarla yapılan rotasyon, daha geniş bir yerel katılım imkânı doğurmuş ve belediye işlerinin yalnızca dar bir çevreye ait olmasının önüne geçmiştir. Ayrıca, seçilen dört üyenin haftalık ve aylık toplantılar yapması,

kararların düzenli biçimde tartışılması ve uygulamaların denetlenmesi için kurumsal bir disiplin sağlamıştır. Bu, Osmanlı taşrasında bürokratik reformların en önemli hedeflerinden biri olan süreklilik ve hesap verebilirlik ilkesinin belediye düzeyine yansıtıldığını göstermektedir. Üyelerin her dört ayın sonunda yaptıkları işlerin hesabını sunmaları, dönemin şartlarına göre oldukça ileri sayılabilecek bir şeffaflık ve mali denetim mekanizmasıdır. Kısaca ikinci madde, Beyrut Belediyesi'nin yalnızca bir hizmet kurumu olmasının ötesinde, yerel elitlerin katılımını düzenleyen, merkezin onayını zorunlu kılan ve hesap verebilirlik esasına dayalı bir yönetim modeli inşa etmeyi amaçladığını göstermektedir. Bu düzenlemeler, Tanzimat sonrası Osmanlı modernleşmesinin temel ilkelerinden biri olan meclisli idare geleneğinin taşra düzeyindeki somut tezahürü olarak düşünülebilir.

Nizamnâmenin üçüncü maddesi, belediye meclisinin başkanı ve üyelerinin görev süreleri, denetim mekanizması ve temsil ilişkileri üzerine önemli hükümler getirmektedir. Buna göre, başkan ve üyeler her üç yılda bir, valinin emriyle halktan oluşturulan bir komisyon tarafından korunacak veya değiştirilecektir. Burada iki kritik unsur öne çıkmaktadır: ilk olarak merkezî otorite ile halk temsiliinin kesişmesi: Başkan ve üyelerin değiştirilmesinde hem valinin yetkisi hem de halktan teşkil edilen bir komisyonun varlığı vurgulanmıştır. İlk bakışta bu düzenleme, halkın sürece dâhil edilmesini sağlayarak bir tür temsiliyet mekanizması gibi görünmektedir. Ancak Osmanlı taşrasındaki güç dengeleri dikkate alındığında, bu temsilin doğrudan halkın iradesinden çok, yerel eşrafın ve ileri gelenlerin temsiliinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Burada, modern anlamda demokratik bir seçimden ziyade, merkez–vali–yerel elit üçgeninde şekillenen bir denetim mekanizması söz konusudur. İkinci olarak görev süreleri ve denetim sürekliliği: Başkan ve üyelerin üç yılda bir gözden geçirilmesi, belediye yönetiminde sürekliliği korurken aynı zamanda keyfî idareye karşı bir tür güvence işlevi görmüştür. Bu yöntem, Tanzimat dönemi Osmanlı reformlarının karakteristik özelliği olan denetimli meclisli idare anlayışını yansıtır.

Öte yandan, başkan yardımcısının her yıl değiştirilmesi, belediye teşkilatındaki hiyerarşik güç ilişkilerini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Başkanlık makamı, üç yıllık güvenceye sahip iken, yardımcının daha sık değişmesi, bu görevi daha düşük statülü ve sınırlı yetkili bir pozisyon haline getirmiştir. Bu durum, belediye yönetiminde sürekliliğin başkan figürü üzerinden sağlandığını, yardımcılığın ise daha çok denge unsuru ve rotasyon mekanizması olarak kurgulandığını düşündürmektedir. Üçüncü madde, Osmanlı belediye teşkilatlanmasının Tanzimat dönemi reformları doğrultusunda halk temsiliyeti ile merkezî denetim arasında bir denge arayışını somutlaştırmaktadır. Fakat pratikte bu düzenleme, halkın geniş

katılımına değil, yerel elitlerin merkezin gözetimi altında yönetime dahil edilmesine olanak tanımıştır.

Nizamnâmenin dördüncü maddesi, belediye meclisinde görev yapan başkan ve üyelerin maaş almadan hizmet edeceklerini açıkça belirtmektedir. Bu düzenleme, birkaç farklı açıdan değerlendirilebilir: ilk olarak, kamusal hizmet ve prestij unsuru: Maaşsız görev anlayışı, belediye hizmetinin dönemin Osmanlı taşrasında bir tür kamusal görev veya sosyal sorumluluk olarak algılandığını göstermektedir. Belediye üyeliği, ekonomik kazançtan çok, toplumsal prestij ve statü kazandıran bir mevki olarak öne çıkmıştır. Özellikle Beyrut gibi ticaretin yoğun olduğu bir şehirde, yerel eşraf ve tüccar aileler için bu tür görevler, hem Osmanlı merkezi idaresi nezdinde hem de şehir halkı arasında saygınlık ve nüfuz artırıcı bir rol oynamıştır. İkinci olarak mali kaynakların sınırlılığı: Belediye meclisi üyelerine maaş ödenmemesi, aynı zamanda belediyenin mali imkânlarının yetersizliğini de yansıtır. Tanzimat döneminde belediye gelirleri büyük ölçüde temizlik vergileri, emlak vergileri ve devlet yardımları ile sınırlıydı. Belediye bütçesinin maaş ödemelerine ayrılmaması, bu kıt kaynakların doğrudan şehrin altyapısına ve düzenine yönlendirilmesi gerektiğini gösterir. Bu durum, belediyeciliğin Osmanlı taşrasında henüz kurumsallaşma aşamasında olduğunu ortaya koymaktadır. Üçüncü olarak yerel elitlerin sorumluluk bilinci: Maaşsız görev anlayışı, aynı zamanda yerel elitlerin devletle iş birliği içinde şehre hizmet etme sorumluluğunu üstlendiklerini de göstermektedir. Osmanlı yönetimi, özellikle Beyrut gibi kozmopolit ve stratejik şehirlerde, kamu hizmetlerini yürütmek için yerel ileri gelenlerin maddi ve sosyal kaynaklarını harekete geçirmiştir. Böylece belediye, hem devletin kontrolü altında kalmış hem de yerel toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek bir temsil organı işlevi görmüştür. Son olarak toplumsal eşitsizlik boyutu: Bununla birlikte, maaşsız hizmet anlayışı, belediye üyeliğinin ekonomik olarak bağımsız, zengin ve nüfuz sahibi kesimlere özgü bir görev olduğunu da göstermektedir. Gelir getirmeyen bir görev, ancak maddi açıdan güçlü kişiler tarafından sürdürülebilir. Dolayısıyla bu madde, belediye yönetiminin şehirli eşrafın tekeline girmesine yol açmış, alt ve orta sınıfların katılımını büyük ölçüde sınırlamıştır. Dördüncü madde, Osmanlı belediyeciliğinin hem mali imkânsızlıklarını hem de elit odaklı temsil anlayışını yansıtır. Maaşsız görev ilkesi, belediye meclisini halkın tüm kesimlerinden ziyade, şehirli tüccar ve eşrafın kamusal hizmet ve prestij alanı haline getirmiştir.

Belediye Nizamnâmesi'nin beşinci maddesi, meclis için hükümet tarafından özel bir mekân tahsis edilmesini ve ayrıca iki memur atanmasını öngörmektedir. Bu hüküm, belediye meclisinin yalnızca yerel eşrafın inisiyatifıyla işleyen bir yapı olmadığını; aksine devletin doğrudan müdahalesi

ve himayesi altında kurumsallaştırıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim bu düzenleme, Tanzimat idari reformlarının taşra şehirlerine yansıyan örneklerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Söz konusu maddenin, belediyeleşme sürecini geçici bir uygulama olmaktan çıkararak kalıcı ve kurumsal bir yapıya dönüştürme amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Belediye meclisi için tahsis edilen bina, bu kurumun fiziksel bir merkez etrafında örgütlenmesini sağlamış; atanan iki memur ise hem işleyişin sürekliliğini hem de devletin doğrudan denetimini güvence altına almıştır. Bu durum, Beyrut'taki belediye teşkilatının bürokratikleşme sürecinin başlangıcına işaret etmektedir. Beşinci madde, Osmanlı taşrasında belediyeleşmenin yalnızca yerel bir ihtiyaçtan değil, aynı zamanda merkezi idarenin düzenleme ve kontrol arzusundan kaynaklandığını göstermektedir. Yerel eşrafın gönüllülük esasına dayalı katılımı ile devlet tarafından atanan profesyonel memurların birlikte görev yapması, Beyrut Belediye Meclisi'ne hibrit bir yapı kazandırmayı amaçlamıştır.

Nizamnâmenin altıncı maddesi, belediye meclisine karşı açılacak davaların yazılı olarak yapılmasını ve yargılamanın mutlaka vali tarafından yürütülmesini öngörmektedir. Bu düzenleme, belediye meclisinin doğrudan bir yasal sorumluluk taşıdığını ortaya koyarken, aynı zamanda valinin belediye üzerinde sahip olduğu güçlü otoriteyi gözler önüne sermektedir. Belediye kararlarının yargısal denetime tabi kılınması, ilk bakışta modern bir hukukî düzenleme gibi görünse de, bu yetkinin doğrudan valiye bırakılması belediyenin özerkliğini sınırlandırmıştır. Nitekim belediye meclisi, aldığı kararlardan dolayı bağımsız bir hukuk mekanizmasına değil, taşranın en yüksek idari temsilcisine karşı sorumlu tutulmuştur. Bu durum, belediye teşkilatının Osmanlı idari yapısında özerk bir yerel yönetim kurumu olarak değil, valinin otoritesini tamamlayan ve onun idaresi altında faaliyet gösteren bir taşra kurumu olarak şekillendiğini göstermektedir. Altıncı madde, Tanzimat sonrası belediye teşkilatlarının merkezi otoriteye tabi birer yarı-idari, yarı-hukuki organ olarak tasarlandığını ortaya koymaktadır. Bu madde, aynı zamanda Osmanlı idaresinde belediyelerin modern anlamda bir yerel demokrasi veya özerklik anlayışından ziyade, merkezileşme ve denetim mekanizmasının bir uzantısı olarak kurumsallaştırıldığını teyit etmektedir.

Nizamnâmenin yedinci maddesi, belediye meclisine yüksek emir veya resmî belge düzenleme yetkisi tanımaktadır. Bu hüküm, meclisin yalnızca tavsiye ve danışma işlevi gören bir organ olmaktan çıkarak, idari karar alma ve uygulama gücüne sahip bir kurum olarak konumlandığını göstermektedir. Belediyeye bu tür bir belge düzenleme ve emir verme yetkisinin tanınması, teşkilatın bürokratik kapasitesinin artırılmasına yönelik bir adım niteliğindedir. Zira belgeler, yalnızca günlük düzenlemeleri değil, aynı zamanda ticari hayatı,

imar faaliyetlerini ve kamu düzenine ilişkin uygulamaları da resmîleştiren araçlardı. Bu madde, belediyeyi yalnızca yerel hizmetleri organize eden bir yapı olmaktan çıkarıp, devlet adına düzenleyici karar alabilen bir idari otorite konumuna yükseltmiştir. Ancak burada dikkat çekici husus, bu yetkinin sınırsız bir özerklik anlamına gelmemesidir. Belediyenin hazırladığı belgeler ve emirler, daha önceki maddelerde görüldüğü üzere, valinin denetiminde ve merkezî otoritenin gölgesi altında yürütülmekteydi. Buna göre yedinci madde, belediye meclisinin Osmanlı idaresi içinde çift yönlü bir rol oynadığını ortaya koyar: bir yandan resmî belgelerle yerel yaşamı düzenleyen bir idari güç, diğer yandan da merkezin yetkisini taşrada temsil eden bir icra organı. Bu madde, Osmanlı belediyeciliğinin özerk yerel yönetim değil, merkezîleşmiş idarenin kurumsal uzantısı olarak şekillendiğini teyit eden unsurlardan biridir.

Nizamnâmenin sekizinci maddesi, belediye meclisine ait olan gelirlerin hükümet tarafından tahsil edilmesi halinde dahi herhangi bir tahsilat ücreti alınmamasını öngörmektedir. Bu düzenleme, iki temel yönüyle dikkat ehemmiyetlidir. İlk olarak bu hüküm belediyenin mali özerkliğini güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Zira taşra idaresinde gelirlerin toplanması çoğunlukla ek masraflar ve araçlar üzerinden yürütülmekteydi. Tahsilat sırasında kesintilerin yapılmaması, belediye gelirlerinin doğrudan sandığa aktarılmasını mümkün kılmış, böylece meclisin bütçesinin bütünlüğü korunmuştur. Bu durum, belediye teşkilatının mali açıdan güçlendirilmesi ve hizmetlerin sürdürülebilirliğinin sağlanması açısından kritik bir adım olarak yorumlanabilir. İkincisi, söz konusu madde, hükümetin belediye teşkilatını mali yükümlülüklerden muaf tutarak desteklediğini göstermektedir. Bu durum, Osmanlı taşrasında yeni gelişmekte olan belediye kurumunun, merkezi otorite tarafından bir nevi teşvik edildiğini, yani devletin belediyeciliğe yönelik stratejik bir yatırım yaptığını ortaya koymaktadır. Kısaca sekizinci madde, belediye gelirlerinin doğrudan kamu hizmetlerine yönlendirilmesiyle, şeffaflık, mali verimlilik ve kurumsal güçlenme hedeflerinin gözetildiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, aynı zamanda modern belediyecilik anlayışının temel unsurlarından biri olan gelirin doğrudan hizmete dönüşmesi ilkesinin Osmanlı taşrasındaki erken yansımalarından biridir.

Nizamnâmenin dokuzuncu maddesi, belediye sandığının gelir kaynaklarını düzenlemekte ve her türlü menkul ve gayrimenkul gelirlerin tamamının bu sandığa ait olacağını hükme bağlamaktadır. Ayrıca, hayır sahipleri tarafından alınacak yerler, yapılacak binalar veya belediye adına işletilecek mülklerden elde edilen tüm gelirlerin yine doğrudan belediye sandığına aktarılması öngörülmüştür. Bu madde, Osmanlı'nın köklü vakıf geleneği ile modern belediyecilik anlayışının kesiştiği önemli bir noktayı

işaret etmektedir. Osmanlı toplumunda şehirlerin sosyal ve iktisadi ihtiyaçları büyük ölçüde vakıflar eliyle karşılanırken, belediye teşkilatının ortaya çıkışıyla birlikte bu gelenek, kurumsal bir çerçeveye taşınmıştır. Hayır sahiplerinin bağışlarının belediye sandığına yönlendirilmesi, bireysel hayır faaliyetlerinin kamusal hizmetlerin finansmanına entegre edilmesini sağlamış; böylece belediyeciliğin toplumsal tabanının güçlendirilmesi hedeflenmiştir. Ayrıca, bu madde belediye sandığının kurumsal bir mali yapı olarak tanımlanmasına da katkı sağlamaktadır. Gelirlerin doğrudan sandığa aktarılması, hem hesap verebilirliği hem de mali şeffaflığı artırıcı bir işlev görmüştür. Bununla birlikte, hayır sahiplerinin desteği, belediyenin yalnızca devlet tahsisatına değil, aynı zamanda yerel toplumun katkısına da dayandığını ortaya koymaktadır. Bu durum, belediye meclisinin yalnızca bir idari kurum değil, aynı zamanda yerel toplumsal sermayenin odak noktası olduğunu göstermektedir. Dokuzuncu madde, Osmanlı belediyeciliğinin erken döneminde, vakıf temelli dayanışma kültürü ile modern mali kurumsallaşmanın birleşimini yansıtan bir düzenleme olarak değerlendirilebilir.

Nizamnâmenin onuncu maddesi, belediye gelirlerinin düzenlenmesine ilişkin önemli hükümler içermektedir. Bu madde, Beyrut şehrinin mülklerinden tahsil edilen miktarların düzenli olarak hesaplanmasını ve bu gelirlerin belediye sandığına aktarılmasını öngörmektedir. Aynı zamanda, devletin yıllık 150 bin kuruşluk mali katkısı, belediye hizmetlerinin sürdürülebilirliği açısından merkezi bir destek mekanizması olarak tanımlanmıştır. Bu düzenleme, belediyenin mali işleyişinde şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkelerinin gözetildiğini göstermektedir. Gelirlerin her üç ayda bir denetlenmesi ve ayrıntılı hesap verilmesi, yalnızca bürokratik bir disiplinin değil, aynı zamanda kamu güveninin tesis edilmesi amacıyla da önemlidir. Böylece, yerel kaynakların kullanımı hem yerel meclisin hem de merkezi otoritenin denetimine açık hale getirilmiştir. Merkezi hükümetin sağladığı mali katkı ise, Osmanlı'nın Beyrut gibi stratejik öneme sahip bir liman şehrine verdiği önemi ortaya koymaktadır. Zira bu yardım, özellikle temizlik, altyapı ve su işleri gibi temel kentsel hizmetlerin finansmanına tahsis edilmiştir. Bu durum, 19. yüzyıl belediyeciliğinin önceliklerini de açıkça yansıtmaktadır: sağlık, hijyen ve altyapı. Dolayısıyla söz konusu madde, Osmanlı belediyeciliğinin erken döneminde devletin hem düzenleyici hem de mali destekleyici rolünü somut bir şekilde ortaya koymaktadır.

Nizamnâmenin on birinci maddesi, belediye meclisinin şehrin düzeni ve gelişimine yönelik olarak mevcut düzenlemeler dışında yeni ihtiyaçları tespit edebilme yetkisini tanımaktadır. Ancak bu yetki, doğrudan uygulamaya geçirilmek yerine, merkeze bildirilip onay alındıktan sonra yürürlüğe konulabilecektir. Bu durum, meclisin yerel ihtiyaçları belirlemede aktif

bir rol üstlendiğini, fakat uygulamada merkezi otoriteye bağımlı kaldığını göstermektedir. Bu madde, Osmanlı taşra idaresinde sıkça rastlanan bir bürokratik mantığı yansıtır: yerel inisiyatifin tanınması, fakat merkezi denetim altında tutulması. Böylece hem taşradaki pratik sorunların yerel düzeyde tespit edilmesi mümkün kılınmakta, hem de bu düzenlemelerin imparatorluk genelinde uyumlu bir şekilde yürütülmesi sağlanmaktadır. Özellikle Beyrut gibi çok dinli ve çok etnisiteli bir şehirde, yerel aktörlerin kendi başlarına karar almalarının sınırlanması, hem düzenin korunması hem de imparatorluk bütünlüğünün güvenceye alınması açısından merkezi otorite için stratejik bir tercih olmuştur. Anlaşıyor ki on birinci madde, Osmanlı belediyeciliğinde görülen kontrollü adem-i merkeziyet anlayışının tipik bir tezahürüdür. Belediye meclisinin öneri getirme hakkı, yerel katılımı ve temsil unsurlarını güçlendirse de, bu katılımın sınırlarını merkezin belirlemesi, modernleşme sürecinde devletin taşra üzerindeki denetim mekanizmasını pekiştirmiştir.

Nizamnâmenin ikinci kısmı meclisin görevleri başlığı altında verilmiştir.

On ikinci madde, Beyrut Belediye Meclisi'nin yalnızca altyapı ve mali düzenlemelerle sınırlı kalmayıp, doğrudan asayiş ve güvenlik işlevleri de üstlendiğini göstermektedir. Maddeye göre, maaşları belediye sandığından ödenmek üzere otuz bekçi istihdam edilecek ve bu bekçiler belde halkı arasından seçilecektir. Seçim süreci, belediye meclisi ile birlikte mutasarrıfın atadığı zabıta başının ortak denetiminde yürütülecektir. Böylelikle, güvenlik mekanizması hem yerel katılım unsuru taşımakta, hem de doğrudan merkezi idarenin gözetimi altında kalmaktadır.

Buradaki düzenleme, belediyeciliğin yalnızca kentsel hizmetler (temizlik, altyapı, fiyat denetimi vb.) ile sınırlı olmadığını; aynı zamanda toplumsal düzenin korunması açısından da kritik bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. Özellikle 1860 sonrası Beyrut'un toplumsal yapısında meydana gelen büyük dönüşümler, Cebel-i Lübnan olayları, göç hareketleri, mülteci akınları ve şehirde artan demografik çeşitlilik, güvenlik ihtiyacını ön plana çıkarmıştır. Belediye meclisinin 30 bekçi tahsis etmesi, doğrudan bunların bir sonucudur.

Madde ayrıca, güvenlik işlerinin vali emrine uygun olarak yürütüleceğini ve raporlarla kayıt altına alınacağını belirtmektedir. Bu husus, belediyenin güvenlik yetkilerinin özerk olmadığını, taşra idaresiyle sıkı bir koordinasyon içinde uygulandığını göstermektedir. Böylece, belediye güvenlik alanında bir idari yardımcı organ niteliği taşıırken, aynı zamanda kamusal otoritenin taşrada standartlaşmasına katkı sağlamıştır.

On üçüncü madde, sokakların ve çarşıların sürekli temiz tutulması, su borularının düzenlenmesi ve halk sağlığına zarar veren atıkların ortadan kaldırılması görevini belediye meclisine yüklemektedir. Bu düzenleme, modern belediyeciliğin en temel fonksiyonlarından biri olan hijyen ve sağlık hizmetlerinin Osmanlı taşrasında da kurumsallaşmaya başladığını göstermektedir. Özellikle 19. yüzyıl ortalarında Beyrut, kolera ve veba gibi salgın hastalıkların sıkça görüldüğü bir liman kenti idi. Fawaz'ın da belirttiği üzere, 1848 ve 1865 yıllarında yaşanan kolera salgınları kenti ekonomik ve toplumsal açıdan derinden sarsmış; çarşıların kapanmasına, ticari hayatın felce uğramasına yol açmıştır (Fawaz, 1993: 34–37). Bu nedenle, temizlik ve atıkların düzenli kaldırılmasına dair belediye sorumluluğu, sadece estetik bir mesele değil, doğrudan salgınlarla mücadele ve kamusal sağlık meselesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu madde, belediyeciliğin Osmanlı modernleşme sürecinde nasıl bir sağlık devleti işlevi kazanmaya başladığını göstermesi bakımından da önemlidir. Temizlik faaliyetlerinin sistemleşmesine, Avrupa kentlerindeki benzer düzenlemelerle paralellik arz etmektedir. Ancak fark, Osmanlı'da bu düzenlemelerin genellikle salgınların yarattığı acil ihtiyaçlar üzerine inşa edilmesidir. Dolayısıyla, on üçüncü madde, Beyrut Belediye Meclisi'nin sadece şehir düzenini değil, aynı zamanda halk sağlığını koruma ve salgınların yayılmasını engelleme görevini üstlendiğini ortaya koymakla birlikte belediye kurumunun modernleşme sürecinde sağlık odaklı bir kentsel yönetim anlayışı geliştirdiğini gösteren en açık örneklerden biridir.

Beyrut Belediye Nizamnâmesi'nin on dördüncü maddesi, belediyenin kentsel mekânı düzenleme işlevini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Maddeye göre, sokaklarda ve çarşıda dolaşımı engelleyen her türlü unsur kaldırılacak; esnafın dükkân önlerine eşya koyması yasaklanacaktır. Ancak, kamu düzenine engel teşkil etmeyen durumlarda istisna getirilmiş, bunun için devletin onayı alınarak belediye tarafından ihale açılması şart koşulmuştur. Böylelikle belediye hem düzenleyici bir otorite hem de gelir elde eden bir kurum kimliği kazanmıştır.

Bu düzenleme iki yönüyle dikkat çekicidir. İlk olarak, kentsel mekânın korunması ve düzenlenmesi hedeflenmiştir. Osmanlı şehirlerinde dükkân önü işgali, geleneksel çarşı kültürünün olağan bir parçasıydı. Ancak 19. yüzyılda artan nüfus, ticaret hacmi ve kamusal hareketlilik, bu pratiğin ciddi aksaklıklara yol açmasına neden olmuştur. Belediye'nin bu yasağı, modern belediyeciliğin kamusal alanı özel çıkarların kullanımına karşı koruyan bir otorite haline geldiğini göstermektedir. İkinci olarak ise, söz konusu uygulama belediye için yeni bir gelir kaynağı yaratmıştır. Dükkân önü kullanımının tamamen

yasaklanmaması, belirli koşullar altında belediye ihaleleriyle resmîleştirilmesi, belediyeciliğin sadece düzenleyici değil aynı zamanda mali açıdan kendini finanse etmeye çalışan bir kurumsal yapıya dönüştüğünü ortaya koymaktadır. On dördüncü madde, Osmanlı modernleşmesinde kamusal alanın yeniden tanımlanışının somut bir göstergesidir. Çarşı ve sokakların düzenlenmesi, yalnızca ticaretin kolaylaştırılması değil, aynı zamanda belediyenin otoritesinin mekân üzerinde tesis edilmesi anlamına gelmektedir. Böylece Beyrut Belediyesi, geleneksel esnaf özerkliğini sınırlandırarak kent mekânını modern anlamda bir kamu otoritesinin yönetimine tabi kılarak, 19. yüzyıl Osmanlı kentlerinde belediyeciliğin hem düzenleyici hem de ekonomik bir aktör haline geldiğini açıkça göstermektedir.

Beyrut Belediye Nizamnâmesi'nin on beşinci maddesi, su yollarının korunması ve yağmur sularının şehir içindeki zararlı etkilerinin engellenmesi için özel bir komisyon kurulmasını öngörmektedir. Bu düzenleme, 19. yüzyılın ortalarında hızla büyüyen Beyrut'un en kritik altyapı sorunlarından birine, yani temiz su temini ve atık su yönetimine yönelik kurumsal bir çözüm arayışını temsil eder. Özellikle 1860 sonrası yoğun göçlerle artan nüfus, şehrin mevcut su altyapısını yetersiz hale getirmiş, salgın hastalıkların önlenmesi için hijyen koşullarının geliştirilmesini zorunlu kılmıştır.

Komisyon kurulması, modern belediyecilik anlayışında teknik uzmanlık ve kolektif karar alma ihtiyacını yansıtır. Osmanlı şehirlerinde geleneksel olarak vakıf kurumları tarafından yürütülen su hizmetleri, bu madde ile belediye bünyesine dâhil edilmiş, böylece su temini bir kamusal hizmet olarak yeniden tanımlanmıştır. Ancak maddede belediye meclisinin tek başına hareket etmediği, hükümetin izni ve desteği ile bu altyapı düzenlemelerini gerçekleştirdiği belirtilmektedir. Bu durum, Osmanlı taşra idaresinde yerel belediyelerin sınırlı yetki çerçevesini ve merkezi idare ile zorunlu işbirliğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple on beşinci madde, Beyrut Belediyesi'nin yalnızca kentsel düzenlemelerle değil, altyapı yatırımlarıyla da ilgilendiğini göstermektedir. Su yolları için komisyon kurulması, belediyenin kurumsal kapasitesini artırma yönünde atılmış önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Bu madde, aynı zamanda Osmanlı modernleşmesinde sağlık, hijyen ve altyapı hizmetlerinin giderek merkezi öncelik haline geldiğini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.

Nizamnâmenin on altıncı maddesi, su yollarının tamiri veya yeni hatların inşası için gerekli bütçenin belediye tarafından ayrılacağını ve bu işlerin dürüst, güvenilir bir memur gözetiminde yürütüleceğini belirtmektedir. Bu düzenleme, belediyenin altyapı yatırımlarında mali planlama ve kurumsal sorumluluk ilkelerini benimsediğini göstermektedir. Özellikle dürüst ve

güvenilir memur vurgusu, 19. yüzyıl Osmanlı taşrasında sıkça gündeme gelen yolsuzluk, usulsüz harcama ve hesap vermezlik sorunlarına karşı alınmış bir tedbir olarak düşünülebilir.

Yine madde ile belediyeyi tek başına yetkili kılmadığı, su işleriyle ilgili tüm düzenlemelerin hükümetin onayıyla gerçekleştirileceğinin özellikle vurgulandığı görülmektedir. Bu durum, Osmanlı yerel yönetimlerinde özerklik sınırlarını açıkça ortaya koyar. Yerel meclisler mali kaynak yaratma ve uygulama konusunda girişimde bulunabilseler de, nihai karar merciinin yine merkezî idare olduğunu kanıtlar niteliktedir.

On altıncı madde ayrıca, su temini ve altyapı yatırımlarının şehir halkı için hayati bir hizmet olarak algılandığını göstermektedir. Çünkü Beyrut'un hızla artan nüfusu, ticari liman kenti kimliği ve sık yaşanan salgınlar, güvenilir içme suyunu belediye hizmetleri içinde birincil öncelik haline getirmiştir. Bu sebeple de bu madde, belediyeciliğin yalnızca idari değil, aynı zamanda sosyal ve sağlık boyutlarını da içeren bir modernleşme çabasının parçasıdır.

Nizamnâmenin on yedinci maddesi, narh uygulamasını yani temel gıda ve ihtiyaç maddelerinin fiyatlarının belirlenmesini belediye meclisinin görevleri arasına dahil etmiştir. Buna göre sebze, yağ, et gibi temel tüketim ürünlerinin fiyatları haftalık olarak meclis tarafından belirlenmekte ve piyasanın dalgalanmalarına göre güncellenebilmektedir. Bu düzenleme, Osmanlı şehirlerinde uzun bir geçmişe sahip olan narh geleneğinin modern belediye teşkilatına uyarlanmış bir biçimi olarak dikkat çekmektedir. Narhın belediye yetkisine verilmesi, yalnızca ekonomik düzenleme işlevi taşımamakta, aynı zamanda sosyal bir yön de barındırmaktadır. Zira fiyat denetimi, halkın temel gıda maddelerine erişimini güvence altına almak ve özellikle kıtlık veya salgın dönemlerinde ortaya çıkabilecek spekülasyonların önüne geçmek için kritik bir mekanizma işlevi görmüştür. Bu madde, belediyeyi piyasanın serbest işleyişine müdahale eden bir aktör haline getirerek, ekonomik istikrarı toplumsal düzenin korunmasıyla doğrudan ilişkilendirmiştir.

Ayrıca maddede çarşı ağasına, sağlığa zararlı görülen gıda ürünlerinin satışını yasaklama yetkisinin verilmesi ve bir terazi vekili (vezn vekili) atanması öngörülmüştür. Böylece yalnızca fiyatların değil, aynı zamanda ölçü ve tartıların da denetim altına alındığını göstermektedir. Bu madde ile belediye, hem tüketici haklarını hem de kamu sağlığını koruyan bir düzenleyici kurum olarak konumlanmıştır. Özellikle bozuk et, balık ve meyve-sebzenin satışına dair yasaklama yetkisi, Beyrut'un 19. yüzyılda sıklıkla karşılaştığı salgın hastalıklar ve hijyen sorunları noktasında hayati bir önem taşımaktadır. Bu nedenle on yedinci madde, bir yandan Osmanlı ekonomik geleneği ile modern belediyeciliğin kesiştiği bir noktayı temsil ederken, diğer yandan

Beyrut'un liman kenti kimliği nedeniyle yoğun ticaret ve göç akışı karşısında gıda güvenliği ve toplumsal istikrarı koruma çabasının somut bir göstergesi olmuştur.

On sekizinci madde, belediyenin mali işleyişine dair son derece önemli bir düzenlemeyi ortaya koymaktadır. Buna göre belediye tarafından yapılan tüm harcamaların özel bir deftere kaydedilmesi ve bu defterin isteyen herkesin incelemesine açık olması öngörülmüştür. Bu uygulama ile belediyenin mali yönetimi yalnızca bir kayıt altına alma süreci olmaktan çıkmış, aynı zamanda toplumsal denetime açık bir mekanizma haline getirilmiştir. Bu durum, modern anlamda hesap verebilirlik ve mali şeffaflık ilkelerinin erken bir uygulaması olarak değerlendirilebilir. Madde ayrıca, defterde herhangi bir hata bulunması halinde sorumluluğun doğrudan kâtime yüklenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu hüküm, belediye içinde bireysel sorumluluk mekanizmasının işlediğini ve mali işlemlerin yalnızca kurumsal değil, aynı zamanda kişisel düzeyde de denetime tabi olduğunu göstermektedir. Böylelikle belediye teşkilatı, mali disiplin açısından hem iç hem de dış denetim araçlarını bir arada barındıran bir yapı sergilemiştir. Bu uygulama, Osmanlı yerel yönetim geleneğinde yeni bir aşamayı işaret etmektedir. Daha önce vakıflar veya esnaf loncaları gibi kurumlarda görülen mali özerklik ve toplumsal denetim unsurları, bu maddeyle birlikte modern belediye yapısı içinde kurumsallaşmaya başlamıştır. Beyrut örneğinde mali şeffaflık, yalnızca yerel halkın güvenini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda şehre yatırım yapan yabancı tüccarların da belediye yönetimine olan güvenini pekiştirmiştir. On sekizinci madde, Osmanlı taşrasında belediye teşkilatının yalnızca kentsel hizmet üretmekle kalmadığını, aynı zamanda mali meşruiyet ve toplumsal güven inşa eden bir kurum olarak tasarlandığını göstermektedir.

On dokuzuncu madde, belediyenin mali özerkliğinin sınırlarını ortaya koyan kritik bir düzenlemedir. Maddeye göre, belediye tarafından yapılacak işlemlerden masrafları 5.000 kuruşu aşan her türlü harcama, hükümetin izni olmaksızın gerçekleştirilemez. Bu hüküm, belediyeye belirli bir mali serbesti tanınmakla birlikte, yüksek maliyetli projelerin merkezi otoritenin onayına bağlandığını göstermektedir. Bu düzenleme iki açıdan önem taşımaktadır. İlk olarak, merkezi denetim mekanizması devreye sokularak, belediyenin mali kaynaklarını keyfi biçimde kullanmasının önüne geçilmek istenmiştir. Özellikle Beyrut gibi kozmopolit ve ekonomik olarak stratejik bir şehirde, belediye bütçesinin kontrolsüz biçimde harcanması hem mali istikrarsızlık hem de siyasi gerilimler doğurabilirdi. İkinci olarak, bu uygulama, Osmanlı mali sisteminde yaygın olan merkezileşme eğiliminin bir yansımasıdır. Tanzimat'tan itibaren, taşra yönetimlerinde görülen özerklik eğilimleri, sık sık merkezi bürokrasi tarafından sınırlandırılmıştır. Bu maddenin bir diğer

yansıması, yerel özerklik ile merkezî kontrol arasındaki gerilimi açıkça ortaya koymasındır. Belediyeler, kentsel altyapı ve hizmetlerin yürütülmesinde etkin bir rol üstlenmek üzere kurulmuş olsa da, stratejik ve yüksek maliyetli yatırımların karar yetkisi İstanbul'daki merkezî bürokrasiye bırakılmıştır. Bu noktada Beyrut Belediyesi, kendi gelirlerini yönetme hakkına sahip görünse de, esasen büyük çaplı harcamalarda merkezin gölgesi altında işlev gören bir kurumdur. Bu sebeple on dokuzuncu madde, Osmanlı modernleşmesinin çelişkili doğasına işaret eder: Bir yandan belediyeler üzerinden yerel hizmetlerin rasyonelleştirilmesi ve kurumsallaştırılması hedeflenirken, diğer yandan mali açıdan bağımsızlaşmalarının önüne geçilmiştir. Bu durum, Beyrut örneğinde olduğu gibi, belediyelerin yarı özerk yapılar halinde gelişmesine yol açmıştır.

Belediye nizamnamesinin yirminci maddesi, belediyenin yalnızca kentsel hizmetleri yürütmekle kalmayıp, aynı zamanda vergi işleyişi ve mülkiyet ilişkileri üzerinde de yetki sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. Maddede, vergi hesaplarının düzenlenmesinin belediye aracılığıyla gerçekleştirileceği ve daha önce oluşturulan veya inşa edilen mülklerin sahiplerinin yine belediye meclisi aracılığıyla belirleneceği açıkça belirtilmiştir. Bu durum, belediye kurumunu şehrin ekonomik düzeninin asli bir parçası haline getirmiştir. Öncelikle bu madde, Osmanlı taşrasında mali-idari entegrasyonun sağlanması yönünde önemli bir adımın işaretidir. Geleneksel dönemde vergi toplama çoğunlukla mültezimler yahut merkez adına görev yapan memurlar eliyle yürütülmekteydi. Ancak bu düzenlemeyle, şehir düzeyinde doğrudan belediye meclisinin mali-idari sürece katılması, modern devlet yapısının yerel yansımalarını göstermektedir. Böylelikle belediye, kentsel hizmetlerin yanında mali işlevler de üstlenerek, devletin yereldeki yetki kapasitesini arttırmıştır. İkinci olarak, bu madde belediye meclisinin şehir eşrafi ile devlet arasında aracılık yapan bir kurum olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Vergilerin düzenlenmesi ve mülk sahiplerinin belediye aracılığıyla temsil edilmesi, ekonomik elitlerin yönetime dolaylı katılımını sağlamıştır. Bu yönüyle belediye, yalnızca bir idari organ değil, aynı zamanda sosyal meşruiyetin üretildiği bir alan olarak da değerlendirilebilir. Yirminci madde Beyrut'ta belediyeciliğin yalnızca altyapı ve temizlik gibi teknik hizmetlerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda şehrin mali-idari yapısına doğrudan entegre edildiğini göstermektedir. Böylelikle belediye, modern şehir yönetiminin temel fonksiyonlarından biri olan mali kapasitenin inşasında etkin bir rol üstlenmiştir.

Nizamnâmenin yirmi birinci maddesi, belediye meclisinin yürüttüğü mali işlemler ile altyapı projelerini merkeze rapor etmesini öngörmektedir. Özellikle su hattı gibi büyük ölçekli yatırımların Hazine-i Âmire ve hükümet

aracılığıyla merkeze arz edilmesi, Beyrut Belediyesi'nin idari açıdan merkezi otoriteye sıkı sıkıya bağlı olduğunu teyit etmektedir. Bu madde, Osmanlı taşrasında belediyeciliğin hiçbir zaman tam anlamıyla özerk bir yapıya kavuşmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Belediye, yerel düzeyde önemli görevler üstlenmiş olsa da, büyük harcamalarda ve stratejik projelerde merkezin onayına tabi tutulmuştur. Böylece belediye, kendi başına karar alan ve uygulayan bağımsız bir organ olmaktan çok, merkezin yereldeki uzantısı olarak işlev görmüştür. Bu nedenle yirmi birinci madde, Osmanlı idari sistemindeki temel prensiplerden biri olan yerel inisiyatifin merkezî kontrol altında tutulmasını yansıtmaktadır. Beyrut örneği, belediye kurumunun modernleşme sürecinde şehir yaşamını düzenleyici rol üstlendiğini, fakat aynı zamanda merkezî denetimin bir parçası olarak işlediğini göstermektedir.

Osmanlı modernleşmesinin önemli kurumsal adımlarından biri olan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, 24 Mart 1838 tarihinde kurulmuş olup temel görevi, devletin idari ve toplumsal alanlarında yapılması planlanan reformlara zemin hazırlamak amacıyla kanun ve nizamnâmeler düzenlemektir. Beyrut Belediye Nizamnâmesi, Sayda Eyalet Meclisi'nde alınan bir kararın ardından Meclis-i Vâlâ'ya gönderilmiş ve burada ayrıntılı biçimde incelenmiştir. İlk inceleme muhtemelen, Meclis-i Vâlâ bünyesindeki Kavânîn ve Nizâmât Dairesi tarafından yapılmıştır. Bu inceleme sonucunda, taslağın bazı yönlerden eksik olduğu belirtilmiş; düzenlemenin hem mali hem de idari açıdan daha açık ve uygulanabilir hâle getirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Ancak bu eleştiriler, Beyrut'ta bir belediye meclisi kurulması fikrinin genel olarak olumlu karşılandığı gerçeğini değiştirmemiştir. Meclis-i Vâlâ, böyle bir meclisin şehir yararına hizmet edeceğini kabul etmiş, nihai onay için yüksek iradeye arz edilmesine karar vermiştir. İzin süreci tamamlanıncaya kadar ise, geçici olarak belirlenen bazı görevlerin yürütülmesine onay verilmiştir (BOA. İ.MVL. 493-22334-2).

Ön inceleme neticesinde yapılması istenen ilk öneri, şehirde toplanan gelirlerin belirsizliği üzerine olmuştur. Ticaret Meclisi'nin de görüşüne başvurularak, Beyrut'taki dükkân, mağaza ve tahıllardan önemli miktarda vergi toplandığı belirtilmiştir. Ancak bu gelirlerin toplanma biçimi, miktarı, harcama alanları ve paranın kimlerin elinde kaldığı açıkça gösterilmemiştir. Bu nedenle, Meclis-i Vâlâ, toplanan gelirlerin ve harcamaların düzenli biçimde kaydedilmesi ve hesaplarının şeffaf biçimde tutulması gerektiğini ifade etmiştir.

İkinci olarak, tahsil edilen paranın miktarına göre çarşı düzeni, temizlik ve güvenliğin sağlanması yönünde önlemler alınması önerilmiştir. Üçüncü olarak, bu düzenlemelerin uygulanmasını denetlemek üzere çarşı

halkından bir temsilcinin çarşı ağası sıfatıyla atanması gerektiği, bu kişinin mevcut bekçileri kontrol ederek görev dağılımı yapmasının uygun olacağı belirtilmiştir.

Dördüncü olarak, uzun süredir narh uygulamasına (fiyat kontrolü) dikkat edilmediği, bunun halk özellikle de dar gelirli kesim açısından mağduriyet yarattığı ifade edilmiştir. Bu doğrultuda, belediye meclisinin her hafta esnafla birlikte temel gıda ve ihtiyaç maddelerinin fiyatlarını belirlemesi; olağandışı fiyat artışlarının ise hükümete bildirilmesi kararlaştırılmıştır.

Beşinci olarak, çarşı içerisindeki su birikintileri, çukurlar ve hayvan atıkları (sakatat) için gerekli temizlik önlemlerinin alınması ve bu konunun doğrudan hükümete raporlanması istenmiştir. Altıncı olarak, dar sokaklar ve dükkân önlerindeki çıkıntılar, kazanlar ve tezgâhlar nedeniyle yaya geçişinin engellendiği, bu durumun belediyece düzenlenmesi gerektiği belirtilmiştir.

Yedinci olarak, son yıllarda Beyrut'ta açılan yeni sokakların bakım ve denetim eksikliği nedeniyle kısa sürede bozulduğu, bu sorunun çözümü için günlük bakım sistemi kurulmasının zorunlu olduğu vurgulanmıştır. Sokakların küçük bir ekipman ve malzeme ile her gün kontrol edilmesi; bozulmaların hemen onarılması gerektiği ifade edilmiştir. Sokak bakım masraflarının ise, tıpkı önceki örneklerde olduğu gibi, sokak üzerindeki mülk sahipleri tarafından karşılanması öngörülmüştür.

Ayrıca belgede, çarşıdan maliyeye yaklaşık on bin kuruş gelir sağlandığı ve bu gelirin nasıl harcadığının her ayın başında düzenli bir defterle kayıt altına alınması, hatta bu bilgilerin yerel gazetelerde halka duyurulması gerektiği vurgulanmıştır. Yolların korunması için görevlendirilecek kişilerin maaşlarının da, yine mülk sahiplerinden adil bir şekilde paylaştırılarak tahsil edilmesi istenmiştir.

Bu geçici uygulama önerileri, Meclis-i Vâlâ'da uygun görülmüş ve izin alınana kadar meclisin görev alanını belirlemiştir.

Yukarıda ifade edilen öneriler, pazar yerlerinin düzenlenmesi ve denetlenmesi, çarşı ağası ve yardımcılarının görevleri, narh uygulaması, halk sağlığı ve temizlik, yol bakımı ve denetimi, belediye gelirlerinin kaydedilmesi ve halka duyurulması gibi temel işlevleri kapsamaktadır. Bu işlevler, ilerleyen süreçte Beyrut Belediyesi'nin görev alanının da temelini oluşturmuştur.

Sonuç olarak, tüm bu öneri ve değerlendirmeler, Osmanlı taşrasında belediyeciliğin kurumlaşma sürecinin aşamalarını somut biçimde göstermektedir. Beyrut örneğinde olduğu gibi, yerel düzenlemelerin merkezî onaydan geçmesi, hem yerel inisiyatifin hem de merkezî kontrolün aynı anda işlediği ikili bir yapıyı ortaya koyar. Nihai aşamada, Beyrut Belediye

Nizamnâmesi 7 Ekim 1863 (23 Rebiülahir 1280 H.) tarihinde Meclis-i Vâlâ'da kabul edilmiş ve Beyrut Belediyesi'nin resmen faaliyete geçmesine izin verilmiştir (BOA. İ.MVL. 493-22334-7).

SONUÇ

Tanzimat reformlarıyla birlikte Osmanlı Devleti, idari ve toplumsal düzenini yeniden tanımlama sürecine girmiş; bu dönüşümün en somut yansımalarından biri modern belediyeçilik anlayışının ortaya çıkması olmuştur. Tanzimat öncesinde şehir hizmetlerinin vakıflar, loncalar veya yerel cemaat örgütleri aracılığıyla yürütüldüğü geleneksel düzen, 19. yüzyılın ortalarından itibaren merkezî otoritenin müdahalesiyle bürokratik bir nitelik kazanmıştır. Böylece belediye kurumu, yalnızca kentsel hizmetlerin iyileştirilmesi için değil, aynı zamanda modernleşen devletin taşradaki idari varlığını güçlendirmek için de bir araç olarak ortaya çıkmıştır.

Beyrut, Osmanlı taşrasında modern belediyeçiliğin erken ve özgün örneklerinden biri olarak dikkat çeker. Liman kenti kimliği, artan dış ticaret hacmi, Avrupalı tüccarların ve misyonerlerin etkinliği, Beyrut'ta yeni bir ekonomik ve kültürel dinamizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. 1860'lar Beyrut'u, hem iç karışıklıklar hem de ticari canlılık bakımından dönüşüm hâlindeki bir şehir olarak, modern anlamda bir belediye teşkilatının zorunlu hale geldiği bir dönemi temsil eder. Bu koşullar, 1863 tarihli Beyrut Belediye Nizamnâmesi'nin hazırlanmasının hem toplumsal bir gereklilik hem de devletin modernleşme arayışının ürünü olduğunu göstermektedir.

Nizamnâme, iki bölüm ve yirmi bir maddeden oluşmakta; belediye meclisinin kuruluşunu, görevlerini ve sorumluluklarını ayrıntılandırmaktadır. Meclisin düzenli toplantılar yapması, gelir ve giderlerin kayda geçirilmesi, narh uygulaması, temizlik, sağlık, altyapı ve çarşı denetimi gibi konular, modern şehir yönetiminin temel ilkelerini yansıtır. Bununla birlikte, nizamnâmede yer alan valilik izni zorunluluğu ve merkezî onay şartı, yerel idarelerin özerkliğini sınırlayan yapısal bir unsur olarak dikkat çeker. Bu durum, Osmanlı modernleşmesinin genel karakterini belirleyen temel bir çelişkiye işaret eder: devlet, yerel düzeyde yenilikleri teşvik ederken aynı zamanda denetim mekanizmasını elinde tutmuştur. Nizamnâmenin hazırlanış süreci de bu ikili yapının yansımasıdır. Sayda Eyalet Meclisi'nde alınan kararın ardından Meclis-i Vâlâ'da yürütülen ayrıntılı tartışmalar, Beyrut gibi bir liman kentinin sosyo-ekonomik gerçekliklerine uygun bir düzenleme arayışını göstermektedir. Bu süreç, Osmanlı yönetiminin taşrada modern kurumlar ihdas ederken dahi yerel koşulları dikkate alma eğilimini ortaya koyar. Meclis-i Vâlâ kayıtlarında yer alan değerlendirmeler, reformların

yalnızca bir kanunlaştırma süreci olmadığını; merkez ile taşra arasındaki yönetsel dengeyi yeniden kurma girişimi niteliği taşıdığını göstermektedir.

Beyrut Belediyesi'nin örgütlenmesinde görülen yerel taleplerle merkezî kontrol arasındaki denge, Tanzimat dönemi idari reformlarının genel ruhunu yansıtır. Belediye meclisinin gelir toplama, harcama, sandık oluşturma ve kısmi mali özerklik girişimleri dönemin şartları içinde ileri adımlar olarak değerlendirilebilir; ancak yetki paylaşımındaki eksiklikler, kurumsal tanımların belirsizliği ve hukuki altyapının zayıflığı bu gelişimin kalıcılığını sınırlamıştır. Ayrıca, belediye üyelerinin atama yoluyla belirlenmesi, başkanın merkez tarafından tayin edilmesi ve görevlerin maaşsız yürütülmesi gibi uygulamalar, dönemin toplumsal hiyerarşisini korumuş; belediye idaresini yerel elitlerin kontrolüne bırakmıştır. Bütün bu unsurlar dikkate alındığında, Beyrut Belediye Nizamnâmesi yalnızca Osmanlı'da modern belediyeciliğin kurumsallaşma sürecinde bir dönüm noktası değil, aynı zamanda Tanzimat modernleşmesinin sınırlarını da gösteren bir belgedir. Nizamnâme, düzen, temizlik, sağlık ve mali denge kavramlarını şehir yönetiminin merkezine taşıırken, uygulamada bürokratik denetim ve elit temsiline dayalı bir model üretmiştir. Bu nedenle Beyrut Belediyesi, Osmanlı modernleşmesinin çelişkilerini bünyesinde barındıran bir deneyim olarak değerlendirilmelidir. Sonuç olarak, Beyrut örneği, Osmanlı taşrasında modern yerel yönetimlerin merkezî idareyle karşılıklı bir uyum ve gerilim içinde şekillendiğini ortaya koyar. 1863 Beyrut Belediye Nizamnâmesi, bir yandan devletin modern şehir anlayışını hukukileştiren bir adım olarak, diğer yandan da yerel düzeyde reformun sınırlarını belirleyen bir belge niteliği taşır.

Kaynakça

I. Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

İrade Meclis-i Vâlâ (İ.MVL) 493-22334.

II. Tetkik ve Diğer Eserler

Akarlı, E. D. (1993). *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*. New York: University of California Press.

Altundağ, Ş. (1944). “Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın Suriye’de Hâkimiyeti Esnasında Tatbik Ettiği İdare Tarzı”. *Belleten*, VIII (30): 231-243.

Aslantürk, A. Y. (2018). “Tanzimat Sonrası Osmanlı Şehirlerinde Taşrada Yerel Hizmetlerin Yeniden Örgütlenmesi”. *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10(4): 141-150.

Avcı, Y. (2016). “Tanzimat Döneminde Osmanlı Belediyeciliği Üzerine Karşılaştırmalı Analizler”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24: 167-180.

Aytaç, F. (1998). *Açıklamalı Belediye Kanunu*. Ankara: Seçkin Yayınevi.

Commins, D. D. (1990). *Islamic Reform Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press.

Çadırcı, M. (1997). *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri’nin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Çekmez, O. (2022). *II. Abdülhamit Döneminde İstanbul’da Belediyecilik Hizmetleri (1876-1909)*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Çelik, K. (2010). *Osmanlı Hâkimiyetinde Beyrut (1839-1918)*. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi.

Çelik, Z. (1998). *19.Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul*. çev: Selim Deringil. İstanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Ekinci, A; Orak, A. (2020). “Bir Yol Ayrımına Doğru: Lübnan’da Mehmet Ali Paşa Yönetimi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44: 225-240.

Hanssen, J. (2005). *Fin de Siècle Beirut*, New York: Oxford University Press.

Ergin, O. N. (1936). *Türkiye’de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*. İstanbul: İ.Ü.H.F. İktisat ve İktimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, No:3.

Fawaz, L. T. (1993). *Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut*. London: Harvard University Press.

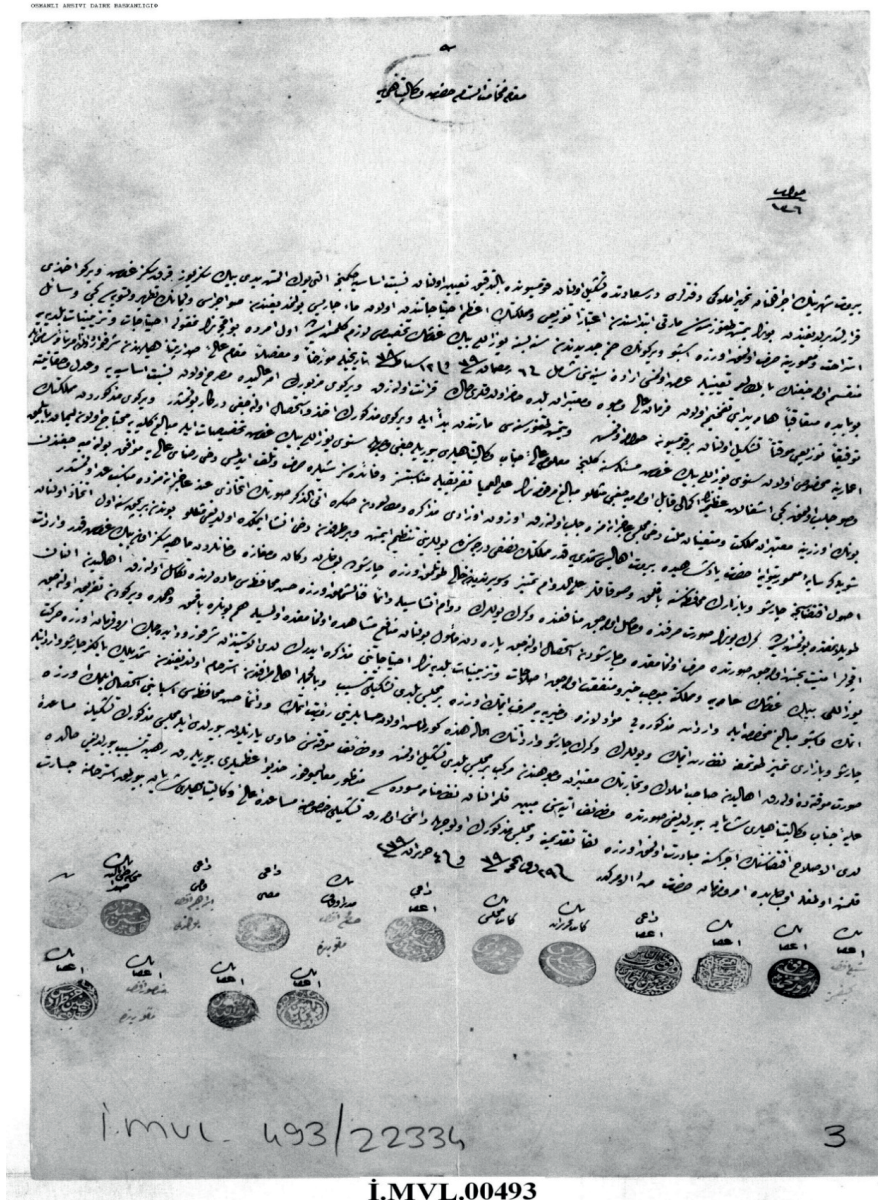
Oktay, T. (2008). “Belediyenin Tarihsel Gelişi”. *Türkiye’de Yerel Yönetimler*. Ed.: Recep Bozdoğan-Yüksel Demirkaya. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım: 119-156.

Ortaylı, İ. (1992). “Belediye”. *İslam Ansiklopedisi C.5*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.: 398-402.

- Ortaylı, İ. (2000). Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri 1840-1880. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ortaylı, İ. (2008). Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Özveren, T. E. (1994). “Beyrut”. Doğu Akdeniz’de Liman Kentleri 1800-1914. ed.: Çağlar Keyder vd. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.75-102.
- Samani, H. (2018). “Tanzimat Döneminde Kıbrıs’ta Modern Belediyeciliğin Başlangıcı ve Lefkoşa Belediyesi”. Belleten 82 (294): 587-626.
- Samur, S. (1995). İbrahim Paşa Yönetimi Altında Suriye. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayını,
- Sharif, M. (2014). Imperial Norms and Local Realities: The Ottoman Municipal Laws and the Municipality of Beirut (1860-1908). Beirut: Orient-Institut Beirut
- Sunay, C. (2002). “Belediyeciliğin Doğuşu Sürecinde Osmanlı Mirası”. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 3: 113-133.
- Yerasimos, S. (2006). “Doğu ve Güney Akdeniz Kentlerinin Batılılaşma Sürecinde Osmanlı Etkisi”. Akdeniz Dünyası Düşünce, Tarih, Görünüm. ed.Eyüp Özveren vd. İstanbul: İletişim Yayınları. 167-184.
- Zachs, F. (2005). The Making of a Syrian Identity. Leiden: Brill.

EKLER

EK 1: Sayda Eyalet Meclisi'nin Beyrut Belediye Nizamnâmesini Meclis-i Vâlâ'ya Gönderdiğine Dair Arşiv Kaydı.



KAYNAK: BOA. İ.MVL. 493-22334-3.

Sünnî ve Zeydî Geleneğin Hadis Mirası: *Sünen-i Erbaa* ile *el-Emâlî* Arasında Bir Mukayese¹

Mustafa Tanrıverdi²

Özet

Bu çalışma, Zeydî hadis literatürünün temel eserlerinden biri olan *el-Emâlî*'yi, Sünnî hadis geleneğinin ana kaynakları arasında yer alan Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâ'î (ö. 303/915) ve İbn Mâce'ye (ö. 273/887) ait dört *es-Sünen* ile mukayeseye tabi tutması bakımından literatüre katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Aḥmed b. 'İsâ b. Zeyd (ö. 246/861), Zeydiyye'nin 3./9. asırdaki önemli isimlerinden birisidir. *el-Emâlî* adlı eseri de mezhebin karakteristik özelliklerini ve hadis birikimini yansıtan önemli bir kaynak mesabesindedir. Bu eser, öncesi ve sonrasına ait müktesebat ile birlikte Zeydî geleneğin hadis altyapısını oluşturmaktadır. Ehl-i beyt imam ve muhaddislerinden gelen rivayet ve kavillerin yanı sıra Sünnî kültür havzasının önem atfettiği birtakım sahâbî ve râvilerden gelen hadislere de bünyesinde yer vermesi, eserin üzerinde durulması gereken bir özelliğidir. Bu bakımdan Zeydiyye nezdinde imtiyazlı bir konuma sahip olan *el-Emâlî* ile Sünnî hadis literatürünün emsal örnekleri arasında sened tercihi ve metin seçkisi bakımından benzerlik ve farklılıkların tespiti önem arz etmektedir. Bahse konu eserlerin aynı yüzyıla ait olmaları, tertip bakımından sünen özelliği yansıtmaları, şekil ve üslup özellikleri itibarıyla birbirine yakın bir tasnif metoduna sahip olmaları ve temsil ettikleri geleneğin temel kaynakları sayılmaları gibi birçok ortak yönleri bulunması sebebiyle ihtiva ettikleri rivayet malzemesi bu çalışmada mukayeseli bir tahlile tabi tutulmaktadır. Böylece emsalleri olan *Sünen-i erbaa*'ya kıyasla farklı bir geleneğin hadis birikimini yansıtan *el-Emâlî*'nin söz konusu dört sünen ile ne düzeyde paralellik arz ettiği ortaya konulmaktadır.

1 Bu çalışma yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

2 Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mustafatanrıverdi@mu.edu.tr, 0000-0003-3329-0019

Giriş

Hadis tarihinin ilk dönemlerinden itibaren muhaddisler fikhî hüküm ihtiva eden rivayetlere özel önem vermişler ve söz konusu rivayet malzemesini bir araya getirmeye gayret göstermişlerdir. 3./9. asır itibarıyla hukûkî nitelik taşıyan hadislerin derlenmesi, sünen türünün gelişip yaygınlaşmasını sağlamıştır. Sünen nitelikli eserler fikhî perspektifle tasnif edilen ve ana hatlarıyla tahâret, zekât, namaz, oruç vb. gibi ahkâma dair rivayetlere çeşitli fikhî başlıklar altında yer vermektedir. Hadis alimlerinin ahkâm hadislerini ibâdât, muâmelât ve ukûbât gibi belli kategoriler altında derleme çabaları her bölgede sünen türü eserlerin çoğalmasına zemin hazırlamıştır.³ İçeriginden de anlaşılacağı üzere sünenlerin temel amacı hukuki konulara rehberlik eden ahkâm hadislerini bir araya getirmektir.⁴ Bu doğrultuda hadis tarihinin 2./8. asrından itibaren sünen tarzı birçok eser tasnif edilmiştir. Hadis tasnif ameliyesinin en yaygın asrı olarak kabul edilen 3./9. yüzyıla gelindiğinde sünen türünün en meşhur örneklerinin ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlar ilerleyen süreçte gerek benimsedikleri metot gerekse hadis seçkileriyle temayüz eden eserlerdir. Bu türün en meşhur örnekleri arasında sayılan Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâ'î ve İbn Mâce'ye nispet edilen *es-Sünen*'ler, Sünnî hadis literatürünün ahkâma dair merfu hadisleri ihtiva eden kaynakları arasında yer almaktadır.⁵

Aynı asırlarda farklı bir siyasi ve itikadi anlayış benimseyen ekollerden biri olan Şîa bünyesinde de hadis kültür ve birikimine dair eserler görülmeye başlamıştır. Bunlardan biri hâkim Şîî geleneğe (İmâmiyye) mensup olmamakla beraber ortaya koyduğu kendine has kabul ve ölçütlerle önemli ölçüde özgün bir hüviyet arz eden Zeydiyye mezhebidir. Bu mezhep Zeyd b. 'Alî'nin (ö. 122/740) başlattığı isyanla birlikte ona siyasal yönden bir bağlılık hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Ancak zamanla Kâsım er-Ressî'nin (ö. 246/860) katkılarıyla fikhî ve itikadî bir çerçeveye bürünmeye başlamış, Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911) ile kurumsallaşarak müstakil bir gelenek halini almıştır. Zeydiyye; imametın 'Alî - Fâtıma neslinden hurûc ederek alenî bir şekilde kendisine biata çağırın takva, şecaat, zühd ve ilim gibi niteliklere

3 Ahkâm içerikli rivayet malzemesi ihtiva eden eserler için bk. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 24-30.

4 Sünen literatürünün tasnif düzenini şekillendiren temel etkenlerin başında fıkıh kapsamındaki meselelerin rivayetler aracılığıyla ele alınması yaklaşımı bulunmaktadır. Bu bağlamda musannifler, şeri hükümlere ilişkin rivayetleri belirli konu başlıkları altında sistematik bir şekilde bir arada işlemeyi amaçlamışlardır. Dolayısıyla sünenler, hadis fikhının temel kaynaklarından biri olma niteliği taşımaktadır. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005) 84-93, 199.

5 İsmail Lütü Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 106-123.

sahip kimselerin hakkı olduğunu savunan; masum imâm, mehdilik, takiyye, gizli bilgi, gaybet, ric'at ve taklidi reddeden, ictihadı önemseyen, sahâbenin en faziletli olarak gördüğü 'Alî b. Ebî Tâlib'i efdâl imam kabul ederken mefdûl imâm teorisi ile de sâbık halifelerin yönetiminin meşru olduğunu savunan, tekfirci yorumlardan ve aşırı söylemlerden uzak durmayı ilke edinmiş mutedil bir Şîî fırkadır.⁶

Zeydiyye, dönemsel inkıtalara rağmen günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Ayrıca imamları taklidi reddederek akli ve ictihadı önceleyen yönüyle İslam düşünce ve kültür tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Mezhebin kendine özgü bu dinamik ve akılcı yapısı başta kalam, hadis, usûl-i fıkıh, dil, nesep, fıkıh ve tefsir gibi ilim dallarına ait oldukça geniş bir literatür meydana getirmiştir.⁷ Öyle ki Zeydî imamların mezhep içinde özellikle 3./9. yüzyıldan itibaren yoğun bir ilmi faaliyet gerçekleştirdiği görülmektedir.⁸ Bu sayede mezhebin, tarih boyunca benimsediği algı ve yorum, takip ettiği çizgi, sahip olduğu görüş ve ortaya koyduğu zengin edebiyatla İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunduğu anlaşılmaktadır.⁹

Zeydî geleneğin hadis literatürünü şekillendiren pek çok eser bulunmaktadır.¹⁰ Bu eserlerden *el-Emâlî* olarak bilinen *Kitâbu ra'bi's-şad* 'adlı

- 6 Zeydiyye'nin doğuşu, teşekkülü ve tarihçesi hakkında bk. Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 55-93.
- 7 Zeydilik, ictihadın terk edilerek imamların taklid edilmesine açık bir şekilde karşı çıkmaktadır. Bu durum, gelenekte ictihad mekanizmasının işlerliğinin bir göstergesidir. 'Abdullâh b. Muhammed Hamîdüddîn, *ez-Zeydiyye karâ'etun fi'l-meşrû' ve bahşun fi'l-mukerrenât* (Şan'â': Merkezu'r-Râid, 1424/2004), 93. Zeydî geleneğe ait birikime son zamanlarda artan akademik ilgi sevindirici olsa da mezhebe ait literatürün önemli bir kısmı muhtelif kütüphanelerde hala yazma halindedir. Yemen'in tanınmış araştırmacılarından 'Abdusselâm b. 'Abbâs el-Vecîh'in (1957-2022) ülkenin farklı şehirlerindeki özel kütüphanelerde yer alan yaklaşık üç bin yazma eseri kapsayan bir fihrist çalışması için bk. 'Abdusselâm b. 'Abbâs el-Vecîh, *Maşâdiru't-Turâğ fi'l-Mektebeti'l-Hâşşa fi'l-Yemen* ('Ammân: Mu'essesetu'l-İmâm Zeyd b. 'Alî eş-Şekâfiyye, 1422/2002).
- 8 Zeydî imamlar, temel meselelerde Zeyd b. 'Alî'nin benimsediği ilkeleri esas almış olmakla birlikte fikhî görüşlerin geliştirilmesinde taklide bağlı kalmamış ve daha bağımsız bir metodolojik yaklaşım benimsemişlerdir. Zeydî imamlarının taklidi haram olarak kabul eden ve akla büyük önem atfeden yaklaşımları, mezhep içerisinde kayda değer bir entelektüel dinamizm ortaya çıkarmıştır. Alî b. Abdilkerîm el-Fuẓayl, *ez-Zeydiyye nazariyye ve taṭbîk* ('Ammân: Cem'iyetu 'Ummâlî'l-Metâbi'i't-Te'avuniyye, 1405/1985), 11. Nitekim Hâdî İlelhaK Yahyâ b. Hüseyin pek çok fikhî meselede İmam Zeyd'e muhalefet etmiştir. Farklı görüşleri için bk. Ahmed Mahmûd Şubhî, *Fî 'ilmi'l-Kelâm Dirâsetu'l-felsefiyye li'arâ'i'l-fıraki'l-İslâmiyye* (Beyrût: Dâru'n-Nehzati'l-'Arabiyye, 1991), 3/144-150.
- 9 Zeydiyye mezhebinin ilk dönemlerinde akıl ve ictihad mekanizmasının etkili bir şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu dönemdeki Zeydî fakih ve muhaddislerin, rivayetleri metin ve muhteva açısından tenkide tabi tuttukları ve delil olarak Kur'ân, akıl ve sünnet prensiplerini bir bütün olarak isnada öncelikleri görülmektedir. Ayrıntı için bk. Kadir Demirci, *Zeydiyye ve Hadis*, ed. Atilla Atık (Ankara: Gece Akademi, 2019), 190-226.
- 10 İlk yedi asırda Zeydî geleneğin hadis birikimine dair önde gelen şahıs ve eserlere ilişkin bk.

eser, erken dönem Zeydiyye'nin karakteristik özelliklerini ve hadis birikimini yansıtan önemli bir kaynak mesabesinde. Musannıfı Ahmed b. 'İsâ b. Zeyd, Zeydî oluşumun 3./9. asırdaki önde gelen muhaddis ve fakihlerinden birisidir. Ahmed b. 'İsâ 158/775'de kuvvetle muhtemel Kûfe'de doğmuş, 247/861 Basra'da vefat etmiştir. Çocukluğundan itibaren Kûfe'de Ehl-i Beyt âlimlerinin meclislerinde yetişmiştir. Babasının vefatı sonrası gelişen birtakım siyasi ve sosyal şartlar nedeniyle Kûfe'den ayrılmıştır. Yirmili yaşlarında adının Abbâsî yönetimi karşıtı hareketlerle anılması sonucu uzun bir süre farklı şehirlerde gizlenmek zorunda kalmıştır.¹¹ Onun Kûfe'den sonra Medine, Bağdat, Vâsıt, Abadan, Rey, Ahvaz ve Basra gibi muhtelif şehirlerde yaşadığı bilinmektedir. Çağdaşlarının aksine içinde bulunduğu koşullar hoca-talebe ağının sınırlı kalmasına neden olmuştur.¹² Muhammed b. Bekr el-Hemedânî (ö. 171/788) ve Huseyn b. 'Ulvân el-Kûfî'den (ö. 210/826) nakillerde bulunmuş, kendisinden de öğrencileri 'Alî ve Muhammed'in yanı sıra üzere yakın talebesi Muhammed b. Manşûr el-Murâdî (ö. 290/903) rivayet etmiştir. Onun görüş ve rivayetlerinin günümüze ulaşmasında yakın talebesi Muhammed b. Manşûr'un rolü büyüktür.¹³

Ahmed b. 'İsâ gerek yaşadığı dönemde gerekse vefatından sonra mensup olduğu gelenek üzerinde etkili olmuştur.¹⁴ Birçok açıdan kozmopolit bir bölge olan Irak havzasında bulunması, onun fûrû-i fıkıhla da meşgul olmasını ve kendisini bu yönde geliştirmesini sağlamıştır. Nitekim 5./11 yüzyılın önde gelen imamlarından Muhammed b. 'Alî el-'Alevî (ö. 445/1053), Zeydî geleneğin sistemleşme döneminin önde gelen alimlerinin rivayet ve görüşlerini karşılaştırmalı bir şekilde ele alarak *el-Câmi'u'l-kâfi fî fıkhi'z-Zeydiyye* adlı bir eserde toplamıştır. Mezhep içi yorum çeşitliliğini bir

Mustafa Tanrıverdi, "Klasik Dönem Zeydî Hadis Edebiyatı: 7./13. Yüzyıla Kadar", *İçinde İlahiyat Alanında Tetkik ve Değerlendirmeler*, ed. Kasım Ertuş (Ankara: Serüven Yayınları, 2023), 79-109.

11 Siyasi yönüyle ilgili ayrıntı için bk. Tanrıverdi, "Ahmed b. 'İsâ b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", 315-316.

12 Hayatı, ilmi yönü ve siyasi durumu hakkında bk. Ebû'l-Ferec el-İşfahânî, *Mezkâtü'l-İlâhiyyîn* thk. Seyyid Ahmed Şakr (Beyrût: Mu'essesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1419/1998), 355-359, 492-496.

13 Safiyyuddîn İbn Ebî'r-Ricâl, *Maşla'u'l-Budûr ve Mecma'u'l-Buhûr fî Terâcimi Ricâli'z-Zeydiyye*, thk. 'AbdurraKîb Muhammed Hıcr (Yemen: Merkezi Ehlî'l-Beyt, 1425/2004), 4/372-374.

14 Ahmed b. 'İsâ'nın gelenek üzerindeki etkisi sadece hadis ve fıkıh müktebatıyla sınırlı değildir. O, yaşadığı zaman diliminin en güncel tartışmalarından haberdardır ve bu meselelere dair gerek mensubu olduğu Zeydî gelenekle örtüşen gerekse özgün ve farklı kabul edilebilecek kendine mahsus birtakım görüşlere sahiptir. *el-Emâlî*'deki rivayet ve görüşler çerçevesinde, onun 3./9. asırdaki tartışmalı meselelere yönelik bakış açısını ele alan bir inceleme için bk. Mustafa Tanrıverdi, "Emâlî'deki Rivayet ve Görüşler Özelinde Zeydî Muhaddis Ahmed b. 'İsâ'nın III. (IX.) Asırdaki İtikâdî ve Fikrî Tartışmalara Yaklaşımı", *Şarkîyat* 12/1 (2020), 36-63.

arada görme imkânı sunan bu eser, çok sayıda ismin yanı sıra Ahmed b. 'İsâ, Kâsım er-Ressî ve Muhammed b. Mansûr gibi 3./9. yüzyılın önemli fakih ve muhaddislerinin rivayet ve görüşlerinin kapsamlı bir şekilde aktarılmış olması özellikle dikkati çekmektedir.¹⁵

Ahmed b. 'İsâ görüşleri, aktardığı rivayetler ve mezhebin hadis ile fıkıh birikiminin oluşumundaki kayda değer rolü sayesinde günümüzde Zeydiliğin yaygın olduğu bölgelerde ayrıcalıklı bir konuma ve itibara sahiptir.¹⁶ Kendisi *Kütüb-i sitte* imamlarıyla çağdaştır. Ayrıca eseri gerek tasnif zamanı gerekse içerik ve üslup özellikleri itibarıyla Sünnî geleneğe musannef, sünen ve âsâr türü eserlere benzemektedir. Bu bakımdan söz konusu eserin ihtiva ettiği rivayet malzemesi ile Sünnî geleneğin meşhur hadis kaynaklarının sened ve metin açısından mukayese edilmesi birçok açıdan büyük önem taşımaktadır. Bu mukayese, her iki oluşumun etkili olduğu kültürel havzada dolaşımda olan rivayet malzemesinin benzeşen ve ayrışan yönlerini tespiti imkân vermesi bakımından önemlidir. Söz konusu eser; muhtevası, iç düzeni ve ahkâm temalı hadisleriyle sünen türü eserlerle mukayeseye elverişli zengin bir içeriğe sahiptir.¹⁷ Bu çerçevede, Sünnîlik dışındaki bir siyasî-itikadî geleneği temsil eden 3./9. yüzyıl kaynağı ile aynı döneme ait Sünnî sünen literatürünün karşılaştırılması, sonuçları itibarıyla anlamlı görünmektedir.

1. Eserdeki Başlıkların Tertibi

Hadislerin tasnif ve tevbib mantığının şekillenmesinde fıkıh ilminin belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Fıkıh ilminin müstakil bir disiplin olarak teşekkül etmesi, hadislerin tasnif sürecini belirgin biçimde etkilemiştir. Bu etki, yalnızca hadis musannefatının muhtevasına değil aynı zamanda yöntemin teşekkül ve tekâmülüne de yansımıştır. Bu çerçevede, hadislerin tasnifinde yönlendirici bir rol üstlenmesi bakımından müesses fıkıhın hadis ilmi üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu etkileşim tek yönlü değildir. Zira bir taraftan hadis malzemesi fıkıhın kurumsallaşmasına katkı sağlarken diğer taraftan fıkıh ilmi de konu örgüsü ve metodolojik altyapısıyla hadis ilminin gelişimini beslemiştir. Nitekim tasnif faaliyetinin erken dönem ürünleri, büyük ölçüde fıkıh ilminin oluşturduğu

15 Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Feleku'd-devvâr fi 'ulûmi'l-hadîs ve'l-fıkıh ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim 'İzzân (Şan'â - Sa'de: Mektebetü't-Türâşî'l-İslâmî - Dâru't-Türâşî'l-Yemenî, 1415/1994), 59-60.

16 Kadir Demirci, "Çağdaş Zeydî Âlimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 151-165.

17 Eserin kitâb ve bâb başlıklarının seçimi ve tertibinin musannifi Ahmed b. 'İsâ tarafından mı yoksa câmiî Muhammed b. Mansûr tarafından mı yapıldığı konusu tartışmalı olsa da iç düzeni bakımından sünen türünün ayırt edici özelliklerine sahiptir. Tanrıverdi, "Ahmed b. 'İsâ b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", 328-329.

bu zemin üzerinde ortaya çıkmıştır. Sünen, muvatta' ve musannef türünde kaleme alınan ilk hadis eserlerinde ahkâma dair konu ve başlıkların yoğun bir şekilde yer alması, hadis tasnifinde benimsenen yöntemin önemli ölçüde fıkıh ilminin metodolojisine paralel olarak gelişim gösterdiğine işaret etmektedir.¹⁸ Hadis tasnif edebiyatının ilk eserlerinin, fıkıh ilminin geliştirdiği yöntem ve metotlar temelinde şekillendiği, tasnif yöntemi ve ele aldığı konular açısından da fıkıh kitaplarıyla biçimsel benzerlik gösterdiği dile getirilebilir. Bu bağlamda, 3./9. yüzyıl Zeydî hadis külliyyatının seçkin örneklerinden biri olarak kabul edilen *el-Emâlî* adlı eserin hem içeriği hem de yapısal özellikleri itibarıyla fıkıh odaklı bir eser olduğu söylenebilir. Ayrıca, eserin düzenlenmesinde ve teknik yapısında öne çıkan unsurların, sünen geleneğinde benimsenen tasnif usulüyle uyumlu olduğu sonucuna varmak mümkündür.¹⁹

1.1. Bölüm Başlıkları

Eserde, ana başlıkların temsili için ağırlıklı şekilde kitâb kavramına başvurulmuştur. Bununla birlikte, bazı ana başlıklar ebvâb biçiminde, bazıları ise hem kitâb hem de ebvâb olarak adlandırılmıştır. Örnek olarak, dört bâbtan meydana gelen *Kitâbu'n-nikâh* başlığını takip eden iki bâbtan oluşan *Ebvâbu'n-nikâh* başlığı gösterilebilir.²⁰ Benzer şekilde bir bâbtan oluşan *Ebvâbu'd-diyât* tan sonra beş bâbtan oluşan *Ebvâb min diyât* başlığı yer almış ve onu da yine beş bâbtan oluşan *Mesâ'il min diyât* başlığı takip etmiştir.²¹ Burada görüldüğü üzere ebvâb biçimindeki başlıkların, eserin bazı bölümlerinde kitâb başlıkları ile bâb başlıkları arasında bir ayırım veya hiyerarşi oluşturma amacı güttüğü ifade edilebilir. Bu bağlamda *el-Emâlî*'deki ebvâbların, ana başlık rolünü taşımadıkları durumlarda, kitâb ve bâb düzeni içinde ara başlık olarak yapılandırıldığı anlaşılmaktadır.

18 Teorik olarak açıklanan durumun somut ve pratik bir yansıması bağlamında *el-Muvatta'* örnek olarak değerlendirilebilir. Süyûfî (ö. 911/1505), hadis malzemesinin ilk musanniflerinden İmam Mâlik'in (ö. 179/795) eserindeki tertibinde Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) takip ettiğini belirtir. Bu bağlamda, Ebû Hanîfe'nin geliştirdiği fıkıh eksensiz tevbîb sisteminin sonraki dönemde hadis tasnifiyle uğraşan muhaddisler tarafından da benimsendiği söylenebilir. Ayrıca İbn Cüreyc (ö. 150/767), Süfyan eş-Şevrî (ö. 161/777) ve 'Abdullâh b. el-Mubârek (ö. 181/797) gibi erken dönem musanniflerinin de eserlerinde onun tasnif yöntemini izledikleri dile getirilmektedir. Bu örnekler ve fıkıh ilminin şekillenmesinin hadis ilminin yerleşimine etkisi hakkında daha fazla bilgi için bk. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 84-93.

19 Zeyd b. 'Alî'ye nispet edilen *el-Mecmû'* ve Yahyâ b. Huseyin'e ait *el-Ahkâm* adlı eserlerle birlikte mezhebin hadis-fıkıh alt yapısını oluşturmaktadır. Bk. Mustafa Tanrıverdi, *Zeydî Muḥaddis Ahmed b. 'İsâ'nın Emâlî Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 96.

20 Ahmed b. 'İsâ b. Zeyd, *el-Emâlî Kitâbu Ra'bi's-sad'*, thk. Ali b. İsmâ'il el-Mueyyed (Beyrüt: Dâru'n-Nefâ'is, 1410/1990) 2/859, 907.

21 Ahmed b. 'İsâ b. Zeyd, *el-Emâlî*, 3/1455, 1458, 1479.

Eserin farklı yıllarda yapılan baskılarında bölüm sayısı ve sıralaması açısından bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Örneğin 1981 baskısında ilk başlık *Kitābu't-tahāre* olarak belirtilirken, 1990 baskısında bu başlık *Ebvābu'l-vuzū* olarak değiştirilmiştir. Ancak bu tür farklılıklar ve başlık sıralamasındaki küçük değişiklikler, eserin biçimsel yapısı ve içeriği üzerinde belirgin bir etki yaratmamaktadır. Bununla birlikte, söz konusu baskılar arasındaki en dikkat çekici ayrım 1981 baskısında yer alan ve dönemin kelâmî tartışmalarını yansıtan bölüm başlıklarından kaynaklanmaktadır. Eserde ماذكر bölümü altında istiṭā'a, ef'ālu'l-'ibād, kendisine acı ve elem terettüp eden çocukların durumu, Mürcie mezhebi hakkında görüşler, Ahmed b. 'Isā'nın bazı meseleleri tefsiri, Kur'ân'dan muhtelif cevaplar gibi birbirinden bağımsız bâb başlıkları yer almaktadır. Yine فضل أهل بيت النبي bölümü altında, Kâsım er-Ressî'nin bazı meseleleri tefsîri, Hz. Peygamber ve Hz. Hüseyin'in kabirlerini ziyaret etmenin fazileti hakkında bâb başlıkları bulunmaktadır. *Kitābu'z-zuhd ve'l-edeb* bölümü ise 'Alî b. Ebî Tâlib'in vasiyetlerine dair konu başlığı ile başlamakta, Kur'an okumanın fazileti, ana-babaya iyilik, komşu ve mü'minin hakkı, sıla-i rahim, istihâre, tevekkül, güzel ahlak, sabır, cömertlik, tevazu, zühd, dua, emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-munker, kibir, sadakanın fazileti, vücuda dövme yaptırma, hediyeleşme, setr-i avret vb. gibi aralarında yakın irtibat bulunmayan bir dizi bâb başlığı ile devam etmekte ve Hz. Peygamber'in rüyası başlığı ile sona ermektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla, bu bölüm başlıkları eserin 1990 baskısına yansımamıştır. Diğer bir ifadeyle *Kitābu ra'bi's-şad* adlı eser, tasnif edildiği dönemin siyasi ve kelami tartışmalarından arındırılmıştır. Eser üzerinde yapısal değişikliklere neden olan bu tür tasarrufların muhakkikler ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.²²

1.2. Konu Başlıkları

Hadis musanniflerinin konu bütünlüğü esasına göre seçip bir araya getirdikleri rivayetlerden oluşan kümeyi temsil eden bâb başlıkları hadis tasnif yönteminin kritik unsurlarından birini teşkil etmektedir. Konu başlığı mahiyetinde değerlendirilebilecek bu bâblar, ihtiva ettikleri rivayet malzemesi hakkında önemli ipuçları sunmaktadır.²³ Zira her bir musannif, tasnif ve tevbibini gerçekleştirdiği hadisler üzerinden elde ettiği delil, hüküm, kanaat veya yorumları ilgili bâb başlığına yansıtarak tasnifini şekillendirmiştir. Bu bağlamda bâb başlıkları sadece altlarında sıralanan hadislerin içeriğini değil, aynı zamanda musanniflerin bu rivayetleri nasıl yorumlayıp değerlendirdiğini de göstermektedir. Dolayısıyla bâb başlıkları hem hadislerin muhtevası

22 Konunun bu yönüyle ilgili ayrıntı için bk. Tanrıverdi, *Zeydî Mühaddis Ahmed b. 'Isā'nın Emālî Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu*, 115-119, 165.

23 Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 325.

hakkında önemli bir ipucu olduğı kadar musanniflerin yaklaşım biçimini anlamaya yarayan önemli göstergelerdir.

Eser, 15 ana bölüme ayrılmış olup bu bölümler *kitâb* veya *ebvâb* olarak adlandırılmaktadır. Bu bölümlerin tasnifine göre eser, toplamda 468 bâb ve 2790 rivayetten oluşur. En fazla bâb başlığına sahip bölüm, 138 bâb ile Ebvâbu's-şalât olarak öne çıkarken, en az bâb başlığı içeren bölümler ise 3 bâb ile Kitâbu tahrîmi'l-muskir ve Kitâbu's-şayd bölümleridir.

Tablo 1: Eserin Bölüm ve Konu Dağılımı

Bölüm Adı	Bâb Sayısı
Ebvâbu'l-Vuzû'	61
Ebvâbu'l-Ḥayz	10
Ebvâbu'l-Ezân	10
Ebvâbu's-Şalât	139
Kitâbu'z-Zekât	33
Kitâbu's-Şıyâm	23
Ebvâbu'l-Hac	51
Kitâbu'l-Cenâiz	37
Kitâbu'n-Nikâh	7
Kitâbu't-Ṭalâk	52
Kitâbu'l-Buyû'	13
Kitâbu'l-Ḥudûd	13
Ebvâbu'd-Diyât	13
Kitâbu Tahrîmi'l-Muskir	3
Kitâbu's-Şayd	3
Toplam:	468

Eserin bâb başlıkları incelendiğinde genellikle ait oldukları kitâb başlığının detaylarını düzenleyen sistemli bir yapıya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum bâb başlıklarının yer aldıkları bölümlerin sınırlarını ve içeriğini yansıtacak şekilde özenle düzenlendiğini ortaya koymaktadır. Bazı istisnalar bulunsa da bâb başlıklarının seçimi ve ilgili kitâb veya ebvâb başlıkları altında sıralanışı büyük bir titizlikle gerçekleştirilmiştir. Örneğin *Ebvâbu's-şalât* bölümü içerisinde yer alan bâb başlıklarının namaz ibadetine dair tüm hususları kapsayacak bir iç tutarlılık sergilediği görülmektedir. Bu kapsamda, ana bölüm doğrudan namazı ifsât eden durumlar ya da sehiv secdesiyle ilgili hükümlerle başlamamış; öncelikle namaz vakitleri, kuralları, başlangıcı, nasıl kılınması gerektiği, huşû ve ta'dil-i erkâna riayet, rükû, secde ve teşehhüd

gibi konu başlıklarına yer verilmiş ve ardından bu ibadeti bütün yönleriyle ele alıp tamamlayan bir diziliş izlenmiştir. Böylelikle hem bāb başlıkları arasında bir uyum sağlanmış hem de bölüm başlığı detaylı bir şekilde işlenmiştir. Bu bağlamda, eserin tahāre, şalāt, zekāt gibi ibādāt meselelerini kapsayan bölüm başlıklarıyla ilgili bāb başlıkları arasında dengeli ve uyumlu bir yapı gözetildiği açıkça görülmektedir. Ancak eserin bütün ana bölümlerinde bu tür bir insicamdan söz etmek mümkün değildir. Özellikle eserin *muāmelāt* ve *ukûbāt* kısmında birtakım iç tutarsızlıklar bulunmaktadır. Bu durumun muhtemel nedenlerinden biri, bazı konu başlıklarının ihtiva ettikleri rivayetlerin muhtevasını yansıtmamasıdır. Bāb başlığı altına yerleştirilen rivayetlerin muhteva birliğine sahip olmaması tasniflerinin yeterince düzenli yapılmadığını düşündürmektedir. Ayrıca bu başlıkların birer bāb başlığı vasfını taşıyor olması da bölümün iç disiplini bozan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan *ibādāt* kategorisiyle ilgili bölüm başlıkları belirli bir sistematik içinde bāblar halinde tasnif edilirken *muāmelāt* ve *ukûbāt* kategorilerine dâhil olan bazı bölüm başlıklarının tasnifinde çeşitli problemlerin olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum, tevbib sistematığının ötesine geçerek keyfi görünen bazı konu başlıklarıyla eserin insicamına gölge düşürmektedir. Tabiatıyla bu durum bazı bölüm başlıkları ile bāb başlıkları arasında tutarsızlıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Örneğin, eserin *Kitābu'l-buyū* bölümü 13 bāb ve 218 hadisten oluşmakta olup bu bölümde şekil olarak diğer bāb başlıklarına benzemeyen *أحاديث مختطة في البيوع* şeklinde iki başlık yer almaktadır. Ancak diğer bāblardan farklı olarak bu iki başlık, buyū bölümüne dair belirli bir konu başlığını temsil etmemektedir. Bölümü oluşturan diğer 11 bāb başlığı içerdiği rivayetlerin muhtevasına dair bir fikir verirken söz konusu iki başlık herhangi bir içerik özeti sunmamaktadır. Bununla birlikte, “Buyū hakkında çeşitli hadisler” anlamına gelen bu başlık, mevcut konu başlıklarının içerdiği rivayetlerden farklı mahiyetteki hadislerin bir araya getirildiği yerler gibi değerlendirilebilir. Yani bölümün diğer bāb başlıklarının kapsamına girmese de konusu bakımından buyū bölümüne ait olduğu düşünülen rivayetlerin toplandığı bir alan izlenimi vermektedir. Ancak mevcut tablo bu anlayışı tam olarak desteklememektedir. Çünkü *أحاديث مختطة في البيوع* başlığı altında toplanan rivayetlerin bir kısmı, muhtevaları itibarıyla diğer bāb başlıkları altında yer alması gereken hadisleri içermektedir. Dahası, bunların arasında buyū bölümüyle doğrudan ilişkisi bulunmayan rivayetlere de rastlanmaktadır. Bu durumda *Kitābu'l-buyū* bölümü, tasnif ve tevbib mantığı açısından yeterince sistematik bir yapıya sahip görünmemektedir. Ayrıca buyū konusu

ile doğrudan ilgisi olmayan bazı rivayetlerin bu bölümde yer alması, tasnif sistematliğini olumsuz etkileyen bir unsur olarak öne çıkmaktadır.²⁴

2. Başlıkların es-Sünen'lerle Mukayese

Eserde bulunan bölüm başlıkları diğer sünenlerdeki başlıklarla tamamen aynıdır. Bu başlıkların önemli bir kısmının sünenleri tasnif eden muhaddislerin ortak tercihleri olduğu ifade edilebilir. Zira özellikle tahâre, şalât, sıyâm, zekât vb. başlıklar, bu geleneğin başlangıcından itibaren hemen her müellif tarafından kullanılmış ve zamanla bu tür eserlerin düzenlemesinin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur.²⁵ Eser, taşıdığı 15 bölüm başlığıyla değerlendirildiğinde diğer sünen türü eserlere nispetle çok az sayıda bölüm başlığına sahiptir. Bölüm başlıklarının sayısının daha fazla olması nedeniyle diğer eserlerin biçimsel bakımdan *el-Emâlî*'ye göre daha sistematik olduğu sonucu çıkarılabilir. Bununla birlikte hem bâb başlıkları hem de içerdiği rivayet sayıları bakımından eser oldukça doyurucu ve tatminkâr bir içeriğe sahiptir. Öyle ki, bahsi geçen sünen türündeki eserlerde bölüm başlığı olarak yer alan bazı konular, *el-Emâlî*'de bâb başlığı şeklinde ele alınmıştır.

Tablo 2: el-Emâlî ile Sünen-i Erbaa'nın Bölüm Başlıkları

No	Ahmed b. 'İsâ (ö. 247/861)	Ebü Dâvûd (ö. 275/888)	Tirmizî (ö. 279/892)	Nesâ'î (ö. 303/915)	İbn Mâce (ö. 275/888)
1	Vuzû' (Tahâre)	Tahâre	Tahâre	Tahâre	Tahâre
2	Hayz	Şalât	Şalât	Miyâh	Şalât
3	Ezân	Şalātu'l-istiskâ'	Vitr	Hayz İstihza	Ezân
4	Şalât	Şalātu's-sefer	Cumu'a	Gusl Teyemmum	Mesâcid Cemâ'ât
5	Zekât	Tetavvu'	İdeyn	Şalât	İkâmetu's-şalât
6	Sıyâm	Şehr-i Ramazân	Zekât	Mevâkıf	Cenâ'iz
7	Hac	Sucûd	Şavm	Ezân	Sıyâm
8	Cenâ'iz	Vitr	Hac	Mesâcid	Zekât
9	Nikâh	Zekât	Cenâ'iz	Kible	Nikâh
10	Talâk	Lukaça	Nikâh	İmâme	Talâk
11	Buyû'	Menâsik	Radâ'	İftitâhu's-şalât	Keffârât
12	Hudûd	Nikâh	Talâk	Tatbîk	Ticârât

24 Konusu bakımından hayz, nikâh, talâk, diyât, şayd ve tahrîmî'l-muskir bölümlerinde yer alması gerektiğini değerlendirilen bazı bu başlık altında toplanmış olması kitab-bâb-hadis tasnif ve tertibi açısından iç düzeni ihlal etmektedir. Ahmed b. 'İsâ b. Zeyd, *el-Emâlî*, 2/1306 vd.

25 Bazı bölüm ve bâb başlıkları, tasnif hareketinin başlarından itibaren, hemen her musannif tarafından istimal edilmiş müşterek başlıklardan ibarettir. Nitekim Fu'âd Sezgin (ö. 2018), evvelki edebiyatın tevbib metoduna tabi olma hususiyetinin *Kütüb-i sîtte*'nin her bir eserinde de görüldüğünü ifade etmektedir. Özellikle İbn Mâce'nin, *es-Sünen*'indeki bâb ve bölüm başlıklarının kayda değer bir kısmının hocası İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef*'inden alınmış olması bu durumu özetler niteliktedir. Aynı şekilde 'Abdurrezzâk'ın da hocası Ma'mer b. Râşid'in kullandığı bâb başlıklarından etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Değerlendirme için bk. Fu'âd Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 116; Bünyamin Erul, *Hadis Tektikleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 197.

13	Diyât	Ṭalāk	Buyû‘	Schv	Ahkâm
14	Tahrîmi'l-Muskir	Şavm	Ahkâm	Cumu‘a	Hibât
15	Şayd	Cihād	Diyât	Takşîr fi‘ş-şalât	Şadakât
16		Zahâyâ	Hudûd	Kusûf	Ruhûn
17		Veşâyâ	Şayd	İstiskâ‘	Şuf‘a
18		Ferâ‘iz	Zebâ‘ih	Şalātu'l-Havf	Luğaṭa
19		Hārâc İmâre Fey‘	Et‘ime	Şalātu'l-‘ideyn	‘İtk
20		Cenâ‘iz	Ahkâm Fevâ‘id	Kıyâmu'l-leyl Teṭavvu‘u'n- nehâr	Hudûd
21		Eymân Nuzûr	Ezâhî	Cenâ‘iz	Diyât
22		Buyû‘	Nuzûr Eymân	Şiyâm	Veşâyâ
23		Akzıye	Siyer	Zekât	Ferâ‘iz
24		‘İlm	Fezâilu'l-cihād	Menâsiku'l-hac	Cihād
25		Et‘ime	Cihād	Cihād	Menâsik
26		Eşribe	Libâs	Nikâh	Edâhî
27		Ṭıb	Et‘ime	Ṭalāk	Zebâ‘ih
28		‘İtk	Eşribe	Ḥayl	Şayd
29		Ḥurûf-Kırâ‘at	Birr Şıla	İhbâs	Et‘ime
30		Ḥammâm	Ṭıb	Veşâyâ	Eşribe
31		Libâs	Ferâ‘iz	Nuḥl	Ṭıb
32		Tereccul	Veşâyâ	Hibe	Libâs
33		Ḥâtem	Velâ‘ Hibe	Rukbâ	Edeb
34		Fiten	Kader	‘Umrâ	Du‘â‘
35		Mehdî	Fiten	Eymân Nuzûr	Ta‘bîru'r-ru‘yâ
36		Melâhim	Ru‘yâ	‘İşretu'n-nisâ‘	Fiten
37		Hudûd	Şehādât	Tahrîmu'd-dem	Zühd
38		Diyât	Zuhd	Kasmu'l-fey‘	
39		Sunne	Şıfatu'l-Kıyâme	Bey‘at	
40		Edeb	Şıfatu'l-Cenne	‘Akîka	
41			Şıfatu Cehennem	Ferâ‘ ve'l-‘atire	
42			İmân	Şayd Zebâ‘ih	
43			‘İlm	Zahâyâ	
44			İsti‘zân	Buyû‘	
45			Edeb	Kasâme	
46			Emsâl	Kaṭ‘u's-sâriḳ	
47			Fedâ‘ilü'l-Kur‘ân	İmân	
48			Kırâ‘at	Zîne	
49			Tefsîr	Âdabu'l-Kuzât	
50			De‘avât	İsti‘âze	
51			‘İlel	Eşribe	

Tespit edilebildiği kadarıyla Nesâ‘î'nin ana başlık olarak eserinde yer verdiği gusl, teyemmüm, cumu‘a, mevâķit, şalātu'l-havf, şalātu'l-‘ideyn, takşîr fi‘ş-şalât, iftitâhu‘ş-şalât, schv, Kıble, veşâyâ, menâsiku'l-hac, Kaṭ‘u's-sâriḳ,

Kasāme, zîne bölümleri *el-Emālî*'de bāb başlığı şeklinde düzenlenmiştir.²⁶ Yine Ebū Dāvūd'un eserinde yer alan sucūd, vitr, veşāyā, şeh-r-i Ramazān, menāsik adlı bölüm başlıkları da *el-Emālî*'de bāb başlığı olarak tanzim edilmiştir.²⁷ Benzer şekilde İbn Māce'nin *es-Sünen*'inde ana başlık olarak düzenlenen dua, şadakāt, veşāyā, menāsik, şuf'a ve keffārāt bölümleri de *el-Emālî*'de muhtelif bāb başlıkları şeklinde kendisine yer bulmaktadır.²⁸ Öte yandan Tirmizî'nin veşāyā, 'ıdeyn, vitr ve cumu'a olarak belirlediği kitāb başlıkları, *el-Emālî*'de bölüm başlığı yerine bāb başlıkları halinde düzenlenmiştir.²⁹ Bu durum, bāb başlıkları altında etüt edilen birçok farklı konu örüntüsü ile *el-Emālî*'nin kapsam bakımından oldukça geniş bir yelpazeye sahip olduğunu göstermektedir.

3. Bāb Başlıklarının Bölümlerle Uyumı

Hadis literatüründe konu merkezli eserlerin temel düzenleme prensibi olan tevbib, hadislerin muhtevasına göre belirlenen farklı bāblar altında bir araya getirilmesini ifade eder. Bu bağlamda bāb başlıkları, kitāb olarak adlandırılan daha geniş bölümlerin altında sıralanır. Böylece ilgili bölümün kapsamına giren tüm rivayetler, anlam bütünlüğünü yansıtan temalar çerçevesinde düzenlenmiş olur. Bu yöntemin temel amacı, ana konu başlığı etrafında yer alan meselelerin tüm boyutlarını sistematik ve kapsamlı bir şekilde ele almaktır. Bölüm başlıkları ile bu başlıkların altında yer alan bābların muhteva yönünden uyumu uyumu, eserin genel tasnif sistematığının başarısının bir göstergesi olarak değerlendirilir. Özellikle Sünen türündeki hadis kaynaklarında rivayetlerin, bāb başlıklarıyla uyumlu olması gerektiği gibi bu bābların da ilgili kitāb başlıklarıyla anlam açısından tutarlı olması beklenir. Bu doğrultuda anlam bütünlüğü açısından kitāb - bāb - hadis hiyerarşisinin birbiriyle uyumlu ve destekleyici bir şekilde yapılandırılması, bir eserin başarılı bir tasnif düzeni ve içerik tutarlılığına sahip olduğunu gösteren en temel unsurlar arasında yer alır.

Bāb başlıklarının kitāb başlıklarıyla uyumu göz önüne alındığında öncelikle eserin ibādāt konulu bölüm başlıklarının daha sistemli bir tasnifata sahip olduğu söylenebilir. Muāmelāt ve ukūbāta dair bölüm başlıklarının tertibinin diğer kısımlara nispeten karmaşık oluşu, bu kısımların ilmî çevrelerde ibādāt ve münākehāt gibi temel meselelere göre gündemi daha az meşgul eden unsurlar içermesidir. Sünen türü hadis eserlerinin bölüm başlıkları içerisinde

26 Ahmed b. 'İsā b. Zeyd, *el-Emālî*, 1/95-107, 149-163, 349-360, 212-224, 400, 381, 361-380, 227-233, 320-324, 602, 857, 679, 3/1400-1408, 1478, 1415-1437.

27 Ahmed b. 'İsā b. Zeyd, *el-Emālî*, 1/602, 857, 608-614, 679.

28 Ahmed b. 'İsā b. Zeyd, *el-Emālî*, 1/599-602, 602, 857, 679, 2/1295, 3/1518.

29 Ahmed b. 'İsā b. Zeyd, *el-Emālî*, 1/602, 857, 679, 381, 590-595, 349-360.

ibâdât konularının öncelenmiş olması da bu kanaati destekler niteliktedir. Benzer bir durum bu eserlerin edeb içerikli bölümlerinde de kendisini göstermektedir. Bu asırda tebvib ağırlıklı olarak ahkâm muhteva rivayetleri merkeze aldığından musanniflerin ahlâk ve âdâb içerikli nakilleri de yerli yerinde işleyemedikleri ileri sürülebilir. Nitekim Kitābu't-ṭahāre, Kitābu'l-ezān, Kitābu's-salāt, Kitābu's-siyām, Kitābu'z-zekāt gibi ibadet temalı kitāb başlıkları, sünen türü eserlerin birçoğunda ilk başlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰ Dolayısıyla bu gibi temel başlıkların dönemin ilmî geleneği tarafından öncelendiğini ve bu durumun da tabiatıyla ilgili musannefata yansdığı ileri sürülebilir.

Eserdeki rivayet ve görüşler, çeşitli şekil ve anlam ilişkisine göre bâb başlıklarına ayrılmıştır. Ana hatlarıyla bunlar i) herhangi bir hüküm ifadesi ve tafsilat içermeyen mücmel başlıklar, ii) muhtevayı detaylı bir şekilde yansıtan mufassal başlıklar, iii) soru formatında oluşturulan istifhâmlı başlıklar, iv) rivayetin içerdiği ortak fikhî hükümleri kapsayan hüküm muhteva başlıklar, v) metnin bir kısmının veya tamamının alındığı hadis muhteva başlıklar, vi) görüş içeren başlıklar, vii) isimsiz başlıklar şeklindedir. Eserde bâb başlıklarının bu şekilde düzenlenmesine ilişkin herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Rivayetlerin anlam yakınlıklarına göre başlıklar altında bir araya getirilmeye çalışıldığı görülmekle birlikte söz konusu tasnif faaliyetinin bazı bâblarda bütünlüklü bir şekilde tamamlanamadığı anlaşılmaktadır. Özellikle isimlendirilmemiş bâbların kapsamının oldukça geniş tutulması, bu başlıklar altında yer alan rivayetlerin henüz nihai bir tasnif sürecinden geçirilmediği ihtimalini düşündürmektedir. Bu durum, eserin bâb yapısında kısmi bir sistematik eksiklik ve buna bağlı bir düzensizlik bulunduğunu göstermektedir.³¹

Eserin Vuzû' (Ṭahāre) bölümü, içeriğindeki konu başlıkları ile genellikle uyum içerisindedir. Ancak bu bölümde yer alan bazı bâb başlıkları, ṭahāre bölümünün sınırları dışında mütalaa edilebilmesi mümkün olan farklı bir muhtevaya sahiptir. Buna göre باب ما ذكر في الضحك في الصلاة bâb başlığı³² ise konusu itibarıyla ṭahāre bölümü dışında salāt kapsamı içerisinde yer almalıdır. Benzer şekilde باب في عرق الجنب و الحائض başlığı³³ da Ebvābu'l-hayz bölümü ile daha yakın bir anlam ilişkisine sahiptir. Bununla birlikte, cünüp birinin

30 Sünen türü meşhur eserlerin kitāb başlığı dizilimi için bk. Muhammed Fu'ād Abdulbākī, *Taysīru'l-menfa'a bi-kitābey Miftāhi kunūzi's-sunne ve'l-Mu'cemi'l-müfêhres li-elfāzi'l-hadīsi'n-nebevī* (Kahire: Dāru'l-ḥadīṣ, t.y.), 53-62; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 251-258.

31 Başlıkların inşasına dair tafsilat için bk. Tanrıverdi, *Zeydî Muḥaddis Ahmed b. 'İsā'nın Emālî Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu*, 176-181.

32 Ahmed b. 'İsā b. Zeyd, *el-Emālî*, 1/84.

33 Ahmed b. 'İsā b. Zeyd, *el-Emālî*, 1/118.

kismında yer alan satranç, zar ile oynanan oyunlar,⁴³ şarkı söylemek ve ölünün ardından ağıt yakma⁴⁴ hakkındaki bâb başlıklarının içerikleri itibarıyla bölüm başlığıyla uyum içinde olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda باب ما ذكر في النوح و أشباهه و الشطرنج و الزرد konu başlıklarının müskirât bölümü altında yer alması isabetli görünmemektedir.

4. Rivayetlerin Mukayesesi

el-Emālî adlı eser, öncesi ve sonrasına ait müktesebat ile birlikte mezhebin hadis altyapısını oluşturmaktadır. Ehl-i beyt imam ve muhaddislerinden gelen rivayet ve kavillerin yanı sıra Sünnî kültür havzasının önem atfettiği birtakım sahâbî ve râvilerden gelen hadislere de bünyesinde yer vermesi, eserin üzerinde durulması gereken kayda değer bir özelliğidir. Bu bağlamda Zeydî gelenek nezdinde imtiyazlı bir konuma sahip olan *el-Emālî* ile Sünnî hadis literatürünün emsal örnekleri arasında sened tercihi ve metin seçkisi bakımından benzerlik ve farklılıkların tespiti önem arz etmektedir. Öte yandan bu karşılaştırma, farklı geleneklere özgü eserlerin sened yapılarının benzerlik arz edip etmediğine ilişkin de bir ipucu sunması bakımından önemlidir. Böylece emsalleri olan *Sünen-i erbaa*'ya kıyasla farklı bir geleneğin hadis birikimini yansıtan *el-Emālî*'nin aynı kitâb başlıkları altında tahrîc edilen hadislerde gerek metin gerekse sahâbî râvisi bakımından söz konusu dört sünen ile ne düzeyde paralellik arz ettiği ortaya konulmaktadır. Burada *el-Emālî*'nin *Ebvâbu'l-vuzû* (Tahâre) bölümündeki rivayet malzemesi, *Sünen-i erbaa* ile karşılaştırılmaktadır. Bu sayede *el-Emālî*'nin ihtiva ettiği Tahâre temalı rivayet malzemesinin mezkûr *es-Sünen*'lerde yer alıp almadığı tespit edilmektedir. Böylece Zeydî oluşumun kendisine büyük bir kıymet atfettiği bu eserin ihtiva ettiği rivayet malzemesinin Sünnî hadis literatürünün önde gelen eserlerinde ne oranda yer aldığı somut verilerle ortaya çıkarılmış olacaktır.

Bu karşılaştırma, 3./9. asrın meşhur Sünnî hadis külliyatı örnekleri ile bu eserlerle muasır olan *el-Emālî* arasındaki ilişkiyi çok boyutlu bir biçimde incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede çalışma; i) söz konusu Sünnî hadis kaynakları ile *el-Emālî* arasında rivayet metinleri bakımından ne tür bir irtibat bulunduğunu, ii) çağdaşı Sünnî sünenlere kıyasla farklı bir isnâd ağına sahip olan *el-Emālî*'nin ihtiva ettiği rivayet metinleri ve sahâbî râvileri açısından Sünnî hadis mecmualarıyla hangi düzeyde bir benzerlik veya farklılık arz ettiğini, iii) *el-Emālî*'de yer alan hadislerin Sünnî hadis literatürü içerisinde en yüksek oranda hangi eserde karşılık bulunduğunu, iv) *el-Emālî*'deki rivayetlerin

43 Ahmed b. 'İsâ b. Zeyd, *el-Emālî*, 3/1572.

44 Ahmed b. 'İsâ b. Zeyd, *el-Emālî*, 3/1577.

Sünnî hadis edebiyatındaki yansımalarının mahiyetini, v) mevcut müşterek rivayetlerde ortak veya benzer unsurların yanı sıra eksik yahut ziyade kısımların bulunup bulunmadığını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Tablolarla ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer önemli nokta, 2790 rivayet içeren *el-Emâlî*'nin kapsamı nedeniyle tüm rivayetlerin ayrıntılı bir şekilde karşılaştırılmasının çalışmanın hacmini önemli ölçüde artıracak olmasıdır. Bu nedenle karşılaştırma işlemi eserden örneklem olarak seçilen Tahâre bölümü üzerinden gerçekleştirilmiştir. 198 rivayet içeren Tahâre bölümü, sünen geleneğinde merkezi bir bölüm olup üzerine bina edilecek bulgu ve tespitleri somut bir şekilde yansıtmaya elverişli ve temsil kabiliyeti yüksek bir bölümdür. Metinler arası benzerlik analizinin yalnızca tek bir bölüm üzerinden incelenmesi, eserin bütünü için kesin sonuçlar vermese de sened ve metin benzerlikleri ya da farklılıklarını anlamak açısından bu yöntemin genel bir fikir edinmek adına önemli bir ipucu sağlayabileceği değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, mukayesede rivayet lafızlarıyla ilgili aynı, aynı-ziyade, kısmen aynı, çok yakın, yakın, benzer, benzer-ziyade, benzer-eksik, kısmen benzer, farklı, kısmen farklı, farklı-ziyade, farklı-eksik şeklinde bazı kayıtlara yer verilmiştir. Bu tür kayıtlarla rivayetlerin aynı ifadelerle aktarılıp aktarılmadığı ve metinlerde herhangi bir eksiklik ya da fazlalığın bulunup bulunmadığına işaret etmek amaçlanmıştır.⁴⁵

Tablo 3: *el-Emâlî ile Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inin Mukayesesi*

Ahmed b. 'İsâ, <i>el-Emâlî</i>				Ebû Dâvûd, <i>es-Sünen</i>		
No.	Bölümü	Müntehası	Kaynağı	Müntehası	Metin Lafza	Bölümü
1	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Enes b. Mâlik	Yakın	Tahâre, 4.
3	Vuzû'	Selmân el-Fârisî	Murâdî	Selmân el-Fârisî	Kısmen aynı	Tahâre, 4.
5	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Murâdî	Ebû Hüreyre	Aynı	Tahâre, 46.
6	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Murâdî	Ebû Hüreyre	Farklı	Tahâre, 47.
9	Vuzû'	Huzeyfe b. Yemân	Murâdî	Ebû Hüreyre	Aynı-ziyade	Tahâre, 46.
10		Enes b. Mâlik				
16	Vuzû'	'Abdullâh b. el-'Abbâs	Murâdî	Mikdâm b. Ma'dî	Aynı-ziyade	Tahâre, 48.
23				Kerib	Aynı	Tahâre, 48.
				'Abdullâh b. el-'Abbâs	Yakın	Tahâre, 48.
				'Alî b. Ebî Tâlib		
17	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Murâdî	Enes b. Mâlik	Farklı	Şalât, 93.
18	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Murâdî	Enes b. Mâlik	Aynı-ziyade	Tahâre, 54.

45 *el-Emâlî* rivayetleri ile mukayesede kullanılan hadis mecmuaları şunlardır: Ebû Dâvûd, *Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ty.); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetu ve Matba'atu Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975); Nesâ'î, *Sünenü'n-Nesâ'î*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gûdde (Halep: Mektebetu Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1406/1986); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, ty.).

22	Vuzû'	Rubeyyi' bint Mu'avviz	Murâdî	Mikdâm b. Ma'dî Kerib Abdullâh b. 'Amr	Yakın Yakın	Ṭahâre, 48. Ṭahâre, 48.
25	Vuzû'	Hasan b. Şâlih Hasan b. Şâlih	Murâdî	'Abdullâh b. el-'Abbâs Abdullâh b. Sercis	Benzer- ziyade Farklı ziyade	Ṭahâre, 11. Ṭahâre, 15.
26	Vuzû'	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Murâdî	Huzeyfe b. Yemân	Benzer- eksik	Ṭahâre, 12.
28	Vuzû'	Abdullâh b. 'Ömer	Murâdî	Abdullâh b. 'Ömer	Aynı	Ṭahâre, 8.
29	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Ebû Hüreyre Câbir b. 'Abdillâh	Benzer- ziyade Farklı	Ṭahâre, 4. Ṭahâre, 5.
30	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Zeyd b. Hâlid	Benzer	Ṭahâre, 24.
32	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Abdullâh b. el-'Abbâs 'Abdullâh b. Sercis	Benzer- ziyade Farklı ziyade	Ṭahâre, 11. Ṭahâre, 15.
38	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Farklı	Ṭahâre, 11.
39 40 41 42 43	Vuzû'	İbn Ebî Leylâ, Hasan b. Şâlih Sufyân es-Sevrî Muhammed el-Bâkır Kâsım er-Ressî	Murâdî Murâdî Murâdî Ahmed Murâdî	'Abdullâh b. el-'Abbâs	Farklı	Ṭahâre, 50.
48	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib		Ebû Hüreyre	Benzer- eksik	Ṭahâre, 50.
50	Vuzû'	Kâsım er-Ressî Ahmed b. 'İsâ	Murâdî	Ebû Hüreyre	Farklı	Ṭahâre, 47.
54	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Mikdâm b. Ma'dî Kerib Enes b. Mâlik	Benzer- ziyade Kısmen aynı	Ṭahâre, 47. Ṭahâre, 55.
62	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Enes b. Mâlik	Farklı	Ṭahâre, 65.
71	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr Câbir b. 'Abdillâh	Çok yakın Çok yakın	Ṭahâre, 42. Ṭahâre, 42.
73 74 75	Vuzû'	'Abdullâh b. Mūsâ Ahmed b. 'İsâ Kâsım er-Ressî	Murâdî	Enes b. Mâlik	Farklı	Ṭahâre, 42.
85 86 87	Vuzû'	Kâsım er-Ressî Ahmed b. 'İsâ Muhammed el-Bâkır	Murâdî	'Alî b. Ebî Tâlib	Farklı	Ṭahâre, 77.
94 95	Vuzû'	Ahmed b. 'İsâ	Ahmed	Enes b. Mâlik Bureyde b. el-Huşeyb	Farklı Farklı	Ṭahâre, 64. Ṭahâre, 64.
104 105	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Alî b. Ebî Tâlib	Kısmen aynı	Ṭahâre, 80.
111 116	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Ömer b. el-Hattâb	Kısmen aynı	Şalât, 124.
114	Vuzû'	Hasan b. Şâlih	Murâdî	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Benzer	Ṭahâre, 92.
115	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Benzer	Ṭahâre, 124 Cenâ'iz, 39
120 121	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Cubeyr b. Mu't'im 'Â'îşe bint Ebî Bekr	Benzer Benzer	Ṭahâre, 95. Ṭahâre, 95.

121	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Benzer	Tahâre, 95.
123	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	Ebû Hüreyre	Benzer	Tahâre, 81.
125	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî			
134	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Câbir b. 'Abdillâh	Benzer	Tahâre, 122.
135	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Câbir b. 'Abdillâh	Benzer	Tahâre, 122.
136	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Benzer	Tahâre, 37, 45, 94.
138	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Farklı	Tahâre 101.
140	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Çok yakın	Tahâre, 86.
141	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Çok yakın	Tahâre, 86.
142	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	'Abdullâh b. el-'Abbâs Mübhem	Farklı	Tahâre, 33. Tahâre, 38.
144	Vuzû'	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Murâdî	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Aynı	Tahâre, 93.
146	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Ümmü Seleme	Çok yakın	Tahâre, 97.
148	Vuzû'	'Abdullâh b. el-'Abbâs	Murâdî	'Alî b. Ebî Tâlib Ebû Hüreyre	Kısmen Kısmen	Tahâre, 95. Tahâre, 95.
149	Vuzû'	Ümmü Seleme	Murâdî	Ümmü Seleme	Çok yakın	Tahâre, 97.
162	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	Ebû Hüreyre	Yakın	Et'ime, 47.
168	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	Ebû Katâde 'Â'îşe bint Ebî Bekr	Farklı Farklı	Tahâre, 36. Tahâre, 36.
170	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Enes b. Mâlik	Benzer	Hudûd, 3.
173	Vuzû'					
178	Vuzû'	Zeyd b. 'Alî	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Benzer	Tahâre, 131.
185	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Murâdî	'Ammâr b. Yâsir	Yakın	Tahâre, 131.
187	Vuzû'	Ahmed b. 'İsâ	Ahmed	'Ammâr b. Yâsir	Kısmen aynı	Tahâre, 119.
188	Vuzû'	Ebû Zer el-Gıfârî	Murâdî	Ebû Zer el-Gıfârî	Benzer	Tahâre, 120.
189	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Murâdî	Ebû Sa'îd el-Hudrî	Farklı	Tahâre, 123.
190	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Murâdî	Ebû Sa'îd el-Hudrî	Farklı	Tahâre, 123.
192	Vuzû'	Bekr b. Sevâde	Murâdî	Ebû Sa'îd el-Hudrî	Kısmen farklı	Tahâre, 123.

Tablo 4: el-Emâlî ile Tirmizî'nin es-Sünen'inin Mukayesesi

Ahmed b. 'İsâ, el-Emâlî				Tirmizî, es-Sünen		
No.	Bölümü	Müntehası	Kaynağı	Müntehası	Metin Lafız	Bölümü
1	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Enes b. Mâlik	Yakın	Tahâre, 4.
2	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Benzer	Tahâre, 5.
3	Vuzû'	Selmân el-Fârisî	Murâdî	Selmân el-Fârisî	Kısmen aynı	Tahâre, 12.
9	Vuzû'	Huzeyfe b. Yemân	Murâdî	Sa'îd b. Zeyd	Aynı	Tahâre, 20.
10	Vuzû'	Enes b. Mâlik				
11	Vuzû'	Ebû Ümâme	Murâdî	Ebû Hüreyre	Benzer	Tahâre, 2.
16	Vuzû'	'Abdullâh b. el-'Abbâs	Murâdî	Rubeyyî' bint Mu'avviz	Aynı-ziyade	Tahâre, 25.
23	Vuzû'			'Abdullâh b. el-'Abbâs	Aynı-ziyade	Tahâre, 28.

19 20	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib 'Abdullâh b. el- 'Abbâs	Murâdî	Lakît b. Şabire 'Abdullâh b. el- 'Abbâs	Benzer Benzer	Ṭahâre, 30. Ṭahâre, 30.
21	Vuzû'	Şevbân b. Bücdüd	Murâdî	Mu'âz b. Cebel	Yakın	Ṭahâre, 40.
29	Vuzû'	Ḳâsım er-Ressî	Murâdî	'Abdullâh b. 'Ömer	Farklı	Ṭahâre, 7.
30	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Ebû Hüreyre Zeyd b. Hâlid	Benzer Benzer	Ṭahâre, 18. Ṭahâre, 20.
33	Vuzû'	Ḳâsım er-Ressî	Murâdî	'Ömer b. el-Hattâb	Farklı	Ṭahâre, 8.
36 37	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Yakın	Ṭahâre, 15.
39 40 41 42 43	Vuzû'	İbn Ebî Leylâ, Ḥasan b. Şâlih Sufyân es-Şevrî Muḥammed el- Bâkır Ḳâsım er-Ressî	Murâdî Murâdî Murâdî Ahmed Murâdî	Seleme b. Ḳays	Farklı	Ṭahâre, 21.
45	Vuzû'	Zeyd b. 'Alî 'Alî b. el-Hüseyin	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Farklı	Ṭahâre, 15.
48	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib		Ebû Hüreyre	Benzer- eksik	Ṭahâre, 33.
49	Vuzû'	'Abdullâh b. el- 'Abbâs	Murâdî	Lakît b. Şabire 'Abdullâh b. el- 'Abbâs	Aynı-eksik Aynı	Ṭahâre, 30. Ṭahâre, 30.
50	Vuzû'	Ḳâsım er-Ressî Ahmed b. 'İsâ	Murâdî	Meymüne bint el-Hâris	Benzer	Ṭahâre, 76.
52	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Rubeyyi' bint Mu'avviz	Benzer	Ṭahâre, 25.
56	Vuzû'	Muḥammed el- Bâkır	Ahmed	Mu'âz b. Cebel	Çok yakın	Ṭahâre, 25.
57	Vuzû'	Şevbân b. Bücdüd	Murâdî	Mu'âz b. Cebel	Çok yakın	Ṭahâre, 25.
59	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Ömer b. el-Hattâb	Çok yakın	Ṭahâre, 41.
61	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Abdullâh b. 'Ömer	Çok yakın	Ṭahâre, 1.
69	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Murâdî	'Abdullâh b. el- 'Abbâs	Takdim- tehir	Tefsîru'l- Ḳur'ân, 39.
73 74 75	Vuzû'	'Abdullâh b. Mūsâ, Ahmed b. 'İsâ Ḳâsım er-Ressî	Murâdî	Enes b. Mâlik Bureyde b. el-Hüseyin	Farklı Farklı	Ṭahâre, 44. Ṭahâre, 44.
79	Vuzû'	Ḳâsım er-Ressî	Murâdî	Ebû Hüreyre	Farklı	Ṭahâre, 56.
81	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Ebu'd-Derdâ	Yakın	Ṭahâre, 64.
82 83	Vuzû'	Ḳâsım er-Ressî İbrâhîm b. 'Abdillâh	Murâdî	Ebu'd-Derdâ	Farklı- ziyade	Ṭahâre, 64.
94 95	Vuzû'	Ahmed b. 'İsâ	Ahmed	Enes b. Mâlik Ebû Hüreyre	Farklı Farklı	Ṭahâre, 39. Ṭahâre, 40.
99	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Amr b. Umeyye Ebû Hüreyre	Farklı Farklı	Et'ime, 33. Ṭahâre, 58.
111116	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Abdullâh b. 'Ömer	Kısmen aynı	Şalât, 355.
114	Vuzû'	Ḥasan b. Şâlih	Murâdî	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Çok yakın	Ṭahâre, 82.
115	Vuzû'	Muḥammed el- Bâkır	Ahmed	Zeyd b. Şâbit	Farklı-eksik	Ḥac, 16.
120121	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Benzer	Ṭahâre, 76.

121	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Benzer	Tahâre, 76.
123 125	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır Kâsım er-Ressî	Ahmed Murâdî	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Çok yakın	Tahâre, 80.
126 150 145	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Ümmü Seleme	Yakın	Tahâre, 90.
136	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	Meymüne bint el-Hâriş 'Â'îşe bint Ebî Bekr	Benzer Benzer- ziyade	Tahâre, 46. Libâs, 21.
138	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Farklı	Tahâre, 101.
142	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	'Abdullâh b. el-'Abbâs	Farklı-eksik	Tahâre, 48.
143	Vuzû'	'Abdullâh b. el-'Abbâs	Murâdî	'Abdullâh b. el-'Abbâs	Aynı	Tahâre, 81.
144	Vuzû'	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Murâdî	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Aynı	Tahâre, 82.
146	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Ümmü Seleme	Çok yakın	Tahâre, 77.
148	Vuzû'	'Abdullâh b. el-'Abbâs	Murâdî	Ebû Hüreyre	Benzer	Tahâre, 78.
149	Vuzû'	Ümmü Seleme	Murâdî	Ümmü Seleme	Çok yakın	Tahâre, 77.
151	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Enes b. Mâlik Ebû Sa'îd el-Hudrî	Farklı Farklı	Tahâre, 106. Tahâre, 108.
156 157 158 159	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır Kâsım er-Ressî Muhammed el-Bâkır Kâsım er-Ressî	Ahmed Murâdî Ahmed Murâdî	Enes b. Mâlik	Yakın	Şalât, 249.
168	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	Ebû Kâtâde	Farklı	Tahâre, 69.
170 173	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Ebû Hüreyre	Benzer	Şalât, 259.
171	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Enes b. Mâlik	Yakın	Tahâre, 55.
180	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	Ubey b. Kâ'b	Farklı	Tahâre, 43.
185	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Murâdî	'Ammâr b. Yâsir	Yakın	Tahâre, 110.
187	Vuzû'	Ahmed b. 'İsâ	Ahmed	'Ammâr b. Yâsir	Kısmen aynı	Tahâre, 110.
188	Vuzû'	Ebû Zer el-Gıfârî	Murâdî	Ebû Zer el-Gıfârî	Benzer	Tahâre, 92.

Tablo 5: el-Emâlî ile Nesâ'î'nin es-Sünen'inin Mukayesesi

Ahmed b. 'İsâ, el-Emâlî				Nesâ'î, es-Sünen		
No.	Bölümü	Müntehası	Kaynağı	Müntehası	Metin Lafız	Bölümü
1	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Enes b. Mâlik	Yakın	Tahâre, 18.
3	Vuzû'	Selmân el-Fârisî	Murâdî	Selmân el-Fârisî	Kısmen aynı	Tahâre, 37. Tahâre, 30.
6	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Murâdî	Ebû Hüreyre	Benzer lafız	Tahâre, 1.
7	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Murâdî	'Alî b. Ebî Tâlib	Yakın	Tahâre, 93.
11	Vuzû'	Ebû Ümâme	Murâdî	'Abdullâh es-Şunâbihi	Yakın	Tahâre, 85.

19 20	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib 'Abdullāh b. el-'Abbās	Murādī	Lakīt b. Şabire	Kısmen benzer	Ṭahāre, 41.
25	Vuzū'	Hasan b. Şālih	Murādī	'Abdurrahmāh b. Ḥasene 'Ā'ise bint Ebī Bekr	Farklı ziyade Farklı ziyade	Ṭahāre, 26. Schv, 88.
26	Vuzū'	'Ā'ise bint Ebī Bekr	Murādī	Ḥuzeyfe b. Yemān Ḥuzeyfe b. Yemān	Benzer-ziyade Benzer-eksik	Ṭahāre, 18. Ṭahāre, 24.
27	Vuzū'	'Abdullāh b. 'Ömer	Murādī	Ebū Hüreyre	Çok yakın	Ğusl, 1.
28	Vuzū'	'Abdullāh b. 'Ömer	Murādī	'Abdullāh b. 'Ömer	Aynı	Ṭahāre, 33.
29	Vuzū'	Kāsim er-Ressī	Murādī	Ebū Eyyüb el-Ensārī Ebū Eyyüb el-Ensārī Ebū Hüreyre	Benzer Benzer Benzer-ziyade	Ṭahāre, 19. Ṭahāre, 21. Ṭahāre, 36.
30	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	Ebū Hüreyre	Benzer	Ṭahāre, 7.
32	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	'Abdurrahmāh b. Ḥasene 'Ā'ise bint Ebī Bekr	Farklı ziyade Farklı ziyade	Ṭahāre, 26. Schv, 88.
33	Vuzū'	Kāsim er-Ressī	Murādī	'Ā'ise bint Ebī Bekr	Çok yakın	Ṭahāre, 25.
36 37	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	'Ā'ise bint Ebī Bekr	Yakın	Ṭahāre, 41.
39 43	Vuzū'	İbn Ebī Leylā Hasan b. Şālih Sufyān es-Sevrī Muhammed el-Bākır Kāsim er-Ressī	Murādī Murādī Murādī Ahmed Murādī	'Osman b. 'Affān 'Alī b. Ebī Tālib	Farklı Farklı	Ṭahāre, 69. Ṭahāre, 69.
45	Vuzū'	Zeyd b. 'Alī 'Alī b. el-Ḥuseyn	Ahmed	'Ā'ise bint Ebī Bekr	Farklı	Ṭahāre, 41.
49	Vuzū'	'Abdullāh b. el-'Abbās	Murādī	Lakīt b. Şabire	Çok yakın	Ṭahāre, 92.
59	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	'Ömer b. el-Ḥaṭṭāb	Çok yakın	Ṭahāre, 109.
63	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	Cābir b. 'Abdillāh	Kısmen aynı	Ğusl, 26.
65	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	Ebū Hüreyre	Benzer	Ṭahāre, 110.
73 74 75	Vuzū'	'Abdullāh b. Mūsā Ahmed b. 'İsā Kāsim er-Ressī	Murādī	Enes b. Mālik Bureyde b. el-Ḥuseyb	Farklı-ziyade Farklı-ziyade	Ṭahāre, 101. Ṭahāre, 101.
94 95	Vuzū'	Ahmed b. 'İsā	Ahmed	Bureyde b. el-Ḥuseyb	Farklı	Ṭahāre, 101.
96 97 98	Vuzū'	Muhammed el-Bākır Kāsim er-Ressī	Ahmed Ahmed Murādī	'Ā'ise bint Ebī Bekr 'Ā'ise bint Ebī Bekr	Benzer Benzer	Ṭahāre, 101. Ṭahāre, 120.
99	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	Cābir b. 'Abdillāh	Çok yakın	Ṭahāre, 123.
104 105	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	'Alī b. Ebī Tālib 'Alī b. Ebī Tālib 'Alī b. Ebī Tālib	Kısmen aynı Kısmen aynı Kısmen aynı	Ṭahāre, 112. Ṭahāre, 130. Ğusl, 28.
111 116	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	'Abdullāh b. 'Ömer 'Abdullāh b. 'Ömer	Kısmen aynı Kısmen aynı	Cumu'a, 7. Cumu'a, 25.
120 121	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	'Ā'ise bint Ebī Bekr	Benzer	Ṭahāre, 151, 156, 157.
121	Vuzū'	Kāsim er-Ressī	Murādī	'Ā'ise bint Ebī Bekr	Benzer	Ṭahāre, 151, 156, 157.
126 150 145	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālib	Ahmed	Ümmü Seleme Ḥavle bint Ḥakīm	Yakın Yakın	Ṭahāre, 131. Ṭahāre, 131.

136	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr 'Â'îşe bint Ebî Bekr Ümmü Hânî'	Benzer Benzer Benzer-ziyade	Tahâre, 145, 146, 148, 149. Gusl, 9, 10.
138	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Farklı	Tahâre, 178.
139	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Ebû Hüreyre	Farklı	Tahâre, 176.
140	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Çok yakın	Tahâre, 163.
141	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	'Â'îşe bint Ebî Bekr	Çok yakın	Tahâre, 163.
146	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Ümmü Seleme	Çok yakın	Tahâre, 150.
149	Vuzû'	Ümmü Seleme	Murâdî	Ümmü Seleme	Çok yakın	Tahâre, 150.
151	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Enes b. Mâlik Enes b. Mâlik	Farklı Farklı	Tahâre, 170. Nikâh, 1.
154 155 161	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	'Abdullâh b. el- 'Abbâs	Farklı	Miyâh (No. 325)
162	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	Meymüne bint el- Hâriş	Yakın	'Atîre, 12.
163 164	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır Kâsım er-Ressî	Ahmed Murâdî	'Abdullâh b. el- 'Abbâs	Farklı	Miyâh (No. 325)
168	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	Ebû Katâde Ebû Katâde	Farklı Farklı	Tahâre, 54. Miyâh, 8.
175 176 177	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır Zeyd b. 'Alî Kâsım er-Ressî	Ahmed Ahmed Murâdî	Bilâl	Benzer	Tahâre, 86.
186	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	'Ammâr b. Yâsir	Yakın	Tahâre, 195.
187	Vuzû'	Ahmed b. 'İsâ	Ahmed	'Ammâr b. Yâsir	Aynı-ziyade	Tahâre, 195.
188	Vuzû'	Ebû Zer el-Gıfârî	Murâdî	Ebû Zer el-Gıfârî	Kısmen aynı	Tahâre, 203.
189	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Murâdî	Ebû Sa'îd el-Hudrî	Farklı	Gusl, 27.
190	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Murâdî	Ebû Sa'îd el-Hudrî	Farklı	Gusl, 27. Tahâre, 202.
192	Vuzû'	Bekr b. Sevâde	Murâdî	Ebû Sa'îd el-Hudrî	Kısmen farklı	Gusl, 27.

Tablo 6: el-Emâlî ile İbn Mâce'nin es-Sünen'inin Mukayasesi

Ahmed b. 'İsâ, el-Emâlî				İbn Mâce, es-Sünen		
No.	Bölümü	Müntehası	Kaynağı	Müntehası	Metin Lafız	Bölümü
1	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Alî b. Ebî Tâlib Enes b. Mâlik	Yakın Yakın	Tahâre, 9. Tahâre, 9.
2	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	Enes b. Mâlik	Yakın	Tahâre, 10.
3	Vuzû'	Selmân el-Fârisî	Murâdî	Selmân el-Fârisî	Çok yakın	Tahâre, 16.
5	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Murâdî	Sa'îd b. Zeyd Ebû Hüreyre Sehl b. Sa'd	Aynı Aynı Aynı	Tahâre, 41. Tahâre, 41. Tahâre, 41.
9 10	Vuzû'	Huzeyfe b. Yemân Enes b. Mâlik	Murâdî	Ebû Sa'îd el-Hudrî Sa'îd b. Zeyd Ebû Hüreyre Sehl b. Sa'd	Aynı Aynı-ziyade Aynı-ziyade Aynı-ziyade	Tahâre, 41. Tahâre, 41. Tahâre, 41. Tahâre, 41.
17	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Murâdî	Enes b. Mâlik	Farklı	İkâmetu's- Şalât, 64.
18	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Murâdî	Enes b. Mâlik	Farklı	Tahâre, 50.

25	Vuzū'	Hasan b. Şālīḥ	Murādī	Ebū Hüreyre	Çok yakın	Tahāre, 26.
26	Vuzū'	'Ā'īşe bint Ebī Bekr	Murādī	Muğīre b. Şu'be Huṣeyfe b. Yemān	Benzer-ziyade Benzer-eksik	Tahāre, 13. Tahāre, 13.
27	Vuzū'	'Abdullāh b. 'Ömer	Murādī	Cābir b. 'Abdillāh	Çok yakın	Tahāre, 25.
28	Vuzū'	'Abdullāh b. 'Ömer	Murādī	Ebū Hüreyre 'Abdullāh b. 'Ömer	Aynı-ziyade Aynı	Tahāre, 27. Tahāre, 27.
29	Vuzū'	Kāsım er-Ressī	Murādī	Ebū Hüreyre Cābir b. 'Abdillāh	Benzer Farklı	Tahāre, 16. Tahāre, 18.
30	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	Ebū Hüreyre	Benzer	Tahāre, 7.
32	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	Ebū Hüreyre	Çok yakın	Tahāre, 26.
33	Vuzū'	Kāsım er-Ressī	Murādī	'Ömer b. el-Ḥaṭṭāb	Farklı	Tahāre, 14.
48	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb		Ubey b. Kā'b	Kısmen farklı	Tahāre, 47.
54	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	Enes b. Mālik	Kısmen aynı	Tahāre, 89.
59	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	Enes b. Mālik	Çok yakın	Tahāre, 60.
62	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	Enes b. Mālik	Farklı	Tahāre, 139.
65	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	Ebū Hüreyre	Benzer-ziyade	Zühūd, 34, 36.
73	Vuzū'	'Abdullāh b. Mūsā	Murādī	Enes b. Mālik	Farklı-ziyade	Tahāre, 72.
74		Ahmed b. 'İsā		Bureyde b. el-Ḥuṣeyb	Farklı-ziyade	Tahāre, 72.
75		Kāsım er-Ressī				
77	Vuzū'	Muḥammed el-Bākır	Ahmed	'Abdullāh b. 'Amr	Farklı	Tahāre, 48.
79	Vuzū'	Kāsım er-Ressī	Murādī	Ebū Hüreyre	Farklı	Tahāre, 74.
81	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	'Ā'īşe bint Ebī Bekr	Benzer-ziyade	İkāmētu's- Şalāt, 137.
82	Vuzū'	Kāsım er-Ressī,	Murādī	'Ā'īşe bint Ebī Bekr	Farklı-ziyade	İkāmētu's- Şalāt, 137.
83		İbrāhīm b. 'Abdillāh				
85 86	Vuzū'	Kāsım er-Ressī	Murādī	'Alī b. Ebī Tālīb	Farklı	Tahāre, 62.
87		Ahmed b. 'İsā Muḥammed el-Bākır				
88	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	'Ā'īşe bint Ebī Bekr	Kısmen benzer	İkāmētu's- Şalāt, 137.
94	Vuzū'	Ahmed b. 'İsā	Ahmed	Enes b. Mālik	Farklı	Tahāre, 72.
95				Bureyde b. el-Ḥuṣeyb Cābir b. 'Abdillāh	Farklı Farklı	Tahāre, 72. Tahāre, 72.
111	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	'Abdullāh b. 'Ömer	Kısmen aynı	İkāmētu's- Şalāt, 80.
116				'Abdullāh b. el- 'Abbās	Kısmen aynı- ziyade	İkāmētu's- Şalāt, 83.
120	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	Meymüne bint el-Hāriş	Benzer	Tahāre, 94.
121				Cubeyr b. Muṭ'im	Benzer	Tahāre, 95.
122	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	'Alī b. Ebī Tālīb	Yakın	Tahāre, 138.
123	Vuzū'	Muḥammed el-Bākır	Ahmed	'Ā'īşe bint Ebī Bekr	Aynı	Tahāre, 111.
125		Kāsım er-Ressī	Murādī	'Abdullāh b. 'Ömer	Aynı	Tahāre, 111.
126	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	Ümmü Seleme	Yakın	Tahāre, 107.
150						
145						
128	Vuzū'	'Abdullāh b. 'Amr	Murādī	'Abdullāh b. 'Amr	Aynı	Tahāre, 111.
134	Vuzū'	'Alī b. Ebī Tālīb	Ahmed	'Alī b. Ebī Tālīb	Çok yakın	Tahāre, 134.
135	Vuzū'	Kāsım er-Ressī	Murādī	'Alī b. Ebī Tālīb	Çok yakın	Tahāre, 134.

136	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	'Â'îşe bint Ebî Bekr Meymüne bint el-Hâriş	Benzer Benzer	Tahâre, 35. Tahâre, 35.
138	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Abdullâh b. Sa'd	Farklı	Tahâre, 130.
142	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	'Abdullâh b. el- 'Abbâs	Farklı-eksik	Tahâre, 33.
146	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Ümmü Seleme 'Â'îşe bint Ebî Bekr	Çok yakın Kısmen benzer	Tahâre, 108. Tahâre, 108, 124.
148	Vuzû'	'Abdullâh b. el- 'Abbâs	Murâdî	Ebû Hüreyre Ebû Eyyüb el- Ensârî	Benzer Benzer	Tahâre, 108. Tahâre, 108.
149	Vuzû'	Ümmü Seleme	Murâdî	Ümmü Seleme 'Â'îşe bint Ebî Bekr	Çok yakın Kısmen benzer	Tahâre, 108. Tahâre, 108, 124.
151	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Enes b. Mâlik Ebû Sa'îd el-Hudrî	Farklı Farklı	Tahâre, 101. Tahâre, 100.
154 155 161	Vuzû'	Kâsım er-Ressî	Murâdî	Câbir b. 'Abdillâh Ebû Ümâme	Farklı Farklı	Tahâre, 76. Tahâre, 76.
156 157 158 159	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır Kâsım er-Ressî Muhammed el-Bâkır Kâsım er-Ressî	Ahmed Murâdî Ahmed Murâdî	Enes b. Mâlik	Yakın	İkâmetu's- Şalât, 66.
163 164	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır Kâsım er-Ressî	Ahmed Murâdî	Câbir b. 'Abdillâh Ebû Ümâme	Farklı Farklı	Tahâre, 76. Tahâre, 76.
168	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	Ebû Katâde	Farklı	Tahâre, 32.
170 173	Vuzû'	'Alî b. Ebî Tâlib	Ahmed	'Abdullâh b. Muğaffel	Benzer	Şalât, 12.
180	Vuzû'	Muhammed el-Bâkır	Ahmed	Ubey b. Kâ'b	Farklı	Tahâre, 48.

Sonuç

Bu çalışmada Ahmed b. 'İsâ b. Zeyd'e nispet edilen *el-Emâlî* adlı eser ile Sünnî hadis literatürünün temel kaynakları arasında yer alan Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâ'î ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'leri mukayeseli olarak ele alınmış; söz konusu eserler arasındaki rivayet ortaklığı, lafız ilişkisi ve isnâd yapısı nicel veriler ışığında analiz edilmiştir. Karşılaştırmada toplam 198 rivayet esas alınmış ve elde edilen bulgular sayısal oranlar üzerinden değerlendirilmiştir. Sünen türü eserlerde merkezi bir bölüm olarak konumlanması ve yüksek temsil kabiliyetine sahip olması nedeniyle mukayeselerde Tahâre bölümü tercih edilmiştir. Bu bölüm özelinde aynı rivayet evreninin esas alınmış olması ise karşılaştırmanın metodolojik tutarlılığını sağlamış; rivayetlerin tespit durumu, lafız benzerlik/farklılık durumu ve sened yapıları elde edilen veriler üzerinden yorumlanmıştır.

Yapılan karşılaştırmalar, *el-Emālî* ile *Sünen-i erbaa* arasında genel olarak %33 ile %38 aralığında değişen bir müşterek rivayet oranı bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu oran, Zeydî hadis geleneğine ait bir eserin Sünnî hadis külliyyatının temel metinleriyle sınırlı fakat kayda değer bir kesişim alanına sahip olduğunu göstermektedir. Buna karşılık, rivayetlerin yaklaşık üçte ikisinin *es-Sünen*'lerin metinlerinde tespit edilememiş olması, *el-Emālî*'nin müstakil bir rivayet havzasına dayandığına ve farklı bir nakil geleneğini yansıttığına işaret etmektedir.

Mukayeseye konu edilen dört *es-Sünen* arasında *el-Emālî* ile en yüksek ortaklık oranının Tirmizî'nin *es-Sünen*'i ile gerçekleştiği görülmektedir. Tirmizî ile yapılan karşılaştırmada ortak rivayet oranının %37,38'e ulaşması, söz konusu eserin gerek içerik gerekse rivayet çeşitliliği bakımından *el-Emālî* ile daha yakın bir ilişki sergilediğini düşündürmektedir. Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'leriyle yapılan mukayeselerde ise bu oranın %34,35 olduğu, Nesâî'nin *es-Sünen*'inde ise bu oranın %33,84 ile nispeten daha düşük kaldığı tespit edilmiştir. Ortak rivayetler içerisindeki lafız ilişkisi dikkate alındığında, her dört mukayesede de aynı lafızla nakledilen rivayetlerin oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Buna mukabil ortak rivayetlerin büyük çoğunluğunun benzer veya farklı lafızlarla nakledilmiş olması, rivayetlerin mana düzeyinde muhafaza edildiğini; fakat metinsel aktarımda farklı rivayet kanallarının veya tasarruf biçimlerinin etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgu, aynı zamanda rivayetlerin sözlü ve yazılı dolaşımı sırasında lafızdan ziyade mana ve muhtevaya öncelik verildiğini düşündürmektedir.

İsnâd boyutunda yapılan değerlendirmede ortak rivayetlerin önemli bir kısmının farklı sahâbî veya tâbîler aracılığıyla nakledildiği tespit edilmiştir. Aynı sahâbîden nakledilen rivayetlerin oranının dört eserde de düşük seviyelerde kalması, *el-Emālî*'nin rivayet ağının Sünnî literatürdeki yerleşik rivayet ağından ayrıştığını ve büyük ölçüde farklı isnâd hatları üzerinden şekillendiğini göstermektedir. Bu durum Zeydî hadis geleneğinin isnâd yapısı bakımından da Sünnî hadis geleneğinden farklı bir havzaya sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu çalışma *el-Emālî*'nin Sünen literatürüyle kısmi bir kesişim alanına sahip olmakla birlikte gerek metin gerekse isnâd düzeyinde kendine mahsus bir rivayet karakteri taşıdığını ortaya koymaktadır.

Elde edilen bulgular, Zeydî hadis mirasının erken dönem hadis literatürü içerisindeki yerini daha sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için mezhepler arası mukayeseli çalışmaların önemini bir kez daha teyit etmektedir. Bu yönüyle *el-Emālî*, Sünnî hadis külliyyatının dışında kalan ancak onunla aynı tarihsel zeminde şekillenen alternatif bir hadis aktarım geleneğini görünür

kılmaktadır. Dolayısıyla *el-Emâlî*, Zeydî hadis literatürünün temsili bir metni olmasının yanı sıra hadis rivayet ağının çoğulcu yapısını ve çeşitliliğini tespit etmeye imkân veren kaynaklardan biri olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda *el-Emâlî* birbirinden farklı ilmi ve kültürel çevrelerin rivayet geleneğine dair ipuçları barındıran müstakil bir kaynak olarak ele alınmayı hak etmektedir.

Bu çalışmada ulaşılan sonuçlar, *el-Emâlî* adlı eserin farklı yöntemlerle muhtelif açılardan ele alınmaya elverişli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda *el-Emâlî*'nin musannef ve âsâr türü diğer mecmualarla mukayeseli olarak ele alınması, rivayet dolaşımının daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesine katkı sağlayabilecektir. Ayrıca eserdeki rivayet ağının tabakât, ricâl ve cerh-ta'dîl literatürüyle karşılaştırılması da önemlidir. Bu sayede Zeydî hadis çevrelerinin râvi profili ve hoca/talebe ağlarının daha net biçimde ortaya konulması mümkün olabilecektir.

Kaynakça

- Ahmed b. 'İsā b. Zeyd. *el-Emālī Kitābu Ra'bi's-sad'*. thk. Alī b. İsmā'ıl el-Mueyyed. 3 Cilt. Beyrūt: Dāru'n-Nefā'is, 1410/1990.
- Ahmed Maḥmūd Şubḥī. *Fī 'ilmi'l-Kelām Dirāsetu'l-felsefiyye liārā'i'l-fırakī'l-İslāmiyye*. 3 Cilt. Beyrūt: Dāru'n-Nehzati'l-'Arabiyye, 3. basım, 1991.
- Alī b. Abdilkerīm el-Fuḫayl. *ez-Zeydiyye nazariyye ve taṣbīḳ*. 'Ammān: Cem'iiyyetu 'Ummālī'l-Metābi'i't-Te'avuniyye, 1405/1985.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2008.
- Demirci, Kadir. "Çağdaş Zeydî Âlimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1, (2006), 151-165.
- Demirci, Kadir. *Zeydiyye ve Hadis*. ed. Atilla Atik. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Ebū Dāwūd, Suleymān b. el-Eş'aş es-Sicistānī. *Sunenu Ebī Dāwūd*. thk. Muḥammed Muḥyiddīn 'Abdulḥamīd. 4 Cilt. Beyrūt: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ty.
- el-İşfahānī, Ebū'l-Ferec 'Alī b. el-Ḥuseyn. *Mekātīlu't-tālibiyyīn*. thk. Seyyid Ahmed ŞaḠr. Beyrūt: Mu'essesetu'l-'A'lemī li'l-Maṭbū'at, 1419/1998.
- Erul, Bünyamin. *Hadis Tetkikleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Gökarp, Yusuf. "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 55-93.
- Ḥamīduddīn, 'Abdullāh b. Muḥammed. *ez-Zeydiyye kırā'etun fi'l-meşrū' ve baḥşun fi'l-mukevvenāt* Şan'ā': Merkezu'r-Rāid, 1424/2004.
- İbn Ebī'r-Ricāl, Safiyyuddīn. *Maḥla'u'l-budūr ve mecma'u'l-buḥūr fī terācimi ricāli'z-Zeydiyye*. thk. 'Abdurraḳīb Muḥammed Ḥucr. 4 cilt. Yemen: Merkezu Ehli'l-Beyt, 1425/2004.
- İbn Māce, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Yezīd. *Sunenu İbn Māce*. thk. Muḥammed Fuād Abdülbākī. 2 Cilt. Mısır: Dāru İḫyā'i'l-Kütübī'l-'Arabī, ty.
- Kettānī, Muḥammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Muḥammed Fu'ād Abdülbākī. *Teyşīru'l-menfa'a bi-kitābey Miftāḥi kunūzi's-sunne ve'l-Mu'cemi'l-müfreh li-elfāzi'l-ḥadīsi'n-nebevī*. Kahire: Dāru'l-ḥadīs, ty.
- Nesā'ī, Ebū 'Abdirrahmān Ahmed b. Şu'ayb. *Sunenu'n-Nesā'ī*. thk. 'Abdulfettāḥ Ebū Gıdde. 9 Cilt. Halep: Mektebetu Maṭbū'ati'l-İslāmiyye, 1406/1986.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Sārimuddīn el-Vezīr, İbrāhīm. *el-Feleku'd-dervār fī 'ulūmi'l-ḥadīs ve'l-fıkh ve'l-āşār*. thk. Muḥammed Yahyā Sālim 'İzzān. Şan'ā' - Sa'de: Mektebeti't-Türāşī'l-İslāmī - Dāru't-Türāşī'l-Yemenī, 1415/1994.
- Sezgin, Fuād. *Buḥārī'nin Kaynakları*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

- Tanrıverdi, Mustafa. "Ahmed b. İsa b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 309-342.
- Tanrıverdi, Mustafa. "Emâlî'deki Rivayet ve Görüşler Özelinde Muḥaddis Ahmed b. İsa'nın III. (IX.) Asırdaki İtikâdî ve Fikrî Tartışmalara Yaklaşımı". *Şarkiyat* 12/1 (2020), 36-63.
- Tanrıverdi, Mustafa. "Klasik Dönem Zeydî Hadis Edebiyatı: 7./13. Yüzyıla Kadar". İçinde *İlahiyat Alanında Tétkik ve Değerlendirmeler* ed. Kasım Ertaş. 79-109. Ankara: Serüven Yayınları, 2023.
- Tanrıverdi, Mustafa. *Zeydî Muḥaddis Ahmed b. İsa'nın Emâlî Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Mektebetu ve Maṭba'atu Muṣṭafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Vecîh, Abdusselâm b. Abbâs. *Maṣâdiru't-Turâs fi'l-Mektebeti'l-Hâşşa fi'l-Yemen*. 2 cilt. Ammân: Mu'essesetu'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Seḳâfiyye, 1422/2002.

İslam ve Yahudi Geleneklerinde Hayır Kurumları: Vakıf- Hekdeş İlişisine Yönelik Bir Değerlendirme

Nejla Doğan¹

Özet

İslam dünyasının en önemli kurumsal yapılarından biri olan vakıf, tarihsel süreç içinde geniş bir literatüre konu olmuş olsa da, bu kurumun diğer din ve kültürlerdeki benzer hayır yapılarıyla ilişkisini ele alan karşılaştırmalı çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bu çalışma, İslam vakıf sistemi ile Yahudi geleneğinde önemli bir yere sahip olan hekdeş kurumunu karşılaştırmalı bir perspektifle inceleyerek, iki geleneğin hayır anlayışları arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada vakıf ve hekdeş kavramları tarihsel, hukuki ve sosyo-ekonomik boyutlarıyla ele alınmış; bu kurumların yalnızca kavramsal benzerlikler taşımadığı, aynı zamanda hayır motivasyonu, kurumsal işleyiş ve toplumsal işlevler bakımından da önemli paralellikler gösterdiği tespit edilmiştir. Araştırma, vakıf ve hekdeş kurumlarının tek yönlü bir etkileşim ilişkisi içinde değil, karşılıklı kültürel ve toplumsal temaslar çerçevesinde geliştiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, her iki yapının da durağan kurumlar olmadığı; değişen sosyal, ekonomik ve siyasal koşullara bağlı olarak dönüşüm geçirdiği vurgulanmıştır. Bununla birlikte, özellikle aile vakıfları, bağış motivasyonları ve kamusal yarar anlayışı gibi alanlarda iki gelenek arasında belirgin ayrışmalar olduğu görülmektedir. Hukuki ve idari uygulamalardaki farklılıklar ise, hekdeş bağışlarının sınırları ve uygulama biçimlerinin zaman zaman ihtilaflara yol açtığını göstermektedir. Kuhlani Sinagogu örneği üzerinden yapılan değerlendirme, hekdeş kurumunun tarihsel bağlamdaki karmaşık işleyişini somutlaştırmakta ve bu yapının toplumsal ihtiyaçlara nasıl cevap verdiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, vakıf ve hekdeş kurumlarını karşılaştırmalı bir çerçevede ele alarak mevcut literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmakta; kurum tarihi ve karşılaştırmalı din araştırmaları açısından yeni bir tartışma zemini sunmaktadır.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, e-mail: nejlad1@gmail.com

Giriş

İslam dünyasının en önemli müesseselerinden biri olan vakıflar, kurumlar tarihi içinde üzerinde en geniş şekilde çalışılan konular arasında yer almaktadır. İslam kültür ve medeniyetinde büyük bir yer tutan vakıf hakkında yapılan araştırmalar zengin bir literatür oluşturmuştur. Ancak bu birikime rağmen, hâlâ açıklığa kavuşturulmayı bekleyen pek çok mesele mevcuttur.

İslam vakıf sistemi çoğunlukla kendi kültürel bağlamı ve sosyo-ekonomik yapısı içinde değerlendirilmiştir. Özellikle Türk-İslam vakıf geleneğine bakıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun vakıf sistemi içindeki yerine dair çalışmaların yoğunluğu dikkat çekmektedir. Arşiv kaynaklarına, özellikle de şer'iyye sicillerine dayanan araştırmaların ağırlıkta olduğu görülmektedir. Buna karşılık, vakıf kurumunun diğer kültürlerle ilişkisini, benzerliklerini ve etkileşim boyutlarını ele alan çalışmaların sayısı son derece sınırlıdır.

Oysa İslam dünyasında ortaya çıkan vakıf anlayışının, diğer toplum ve dinlerdeki benzer hayır kurumlarıyla karşılaştırılması önemli bir araştırma alanıdır. İslam, Hristiyanlık ve Yahudilikte yoksullara yardım etmek ve bağışta bulunmak dinî bir yükümlülük olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış, İslam toplumlarında *vakıf*, Yahudi geleneğinde *hekdeş*, Hristiyan dünyasında ise *piae causae* gibi hayır kurumları şeklinde kurumsallaşmıştır. Buna rağmen, bu üç büyük dinin hayırseverlik kurumlarını ortak ve farklı yönleriyle birlikte ele alan çalışmalar oldukça azdır.

İslam dünyasında hayırseverlik, İslam öncesi gelenekler ve gayrimüslim pratiklerle karşılıklı etkileşim içinde gelişmiştir. Nitekim Yahudilikteki hekdeş kurumuyla İslam'daki vakıf arasında hem tarihsel hem işlevsel benzerlikler bulunmaktadır. Bu çalışmada, İslam vakfı ile Yahudi geleneğindeki hekdeş kavramı karşılaştırmalı bir perspektifle incelenecektir.

Birinci bölümde İslam'daki vakıf kavramı ile vakfın hukukî niteliğini belirleyen vakfiye ele alınacaktır. İkinci bölümde ise hekdeş kavramı incelenecek; bu kurumun tarihî ve siyasî gelişimi özetlendikten sonra iki yapı arasındaki benzerlikler ve farklılıklar değerlendirilecektir. Ayrıca mevcut kaynaklarda karşılaşılan bazı çelişkiler açıklığa kavuşturulmaya çalışılacak ve hekdeş kavramının sınırlarının ne ölçüde belirlenebileceği tartışılacaktır. Bu çerçevede mevcut literatürdeki boşluğu doldurmanın ötesine geçerek iki yapının paylaştığı ortak yönler ve farklı noktalar tartışılacaktır. Son olarak, hekdeş kavramının vakıf kavramını hangi ölçüde karşıladığı Kuhlani Sinagogu örneği üzerinden ele alınarak değerlendirilecektir. Böylece, hem kurum tarihi hem de karşılaştırmalı din araştırmacıları açısından yeni bir

tartışma zemini sunarak ileride yapılacak araştırmalar için bir başlangıç noktası sunulmaktadır.

1. İslam Hukukunda Vakıf Müessesesi

İslam hukuk literatüründe vakıf işlemi çoğunlukla “vakf”, “habs (hubs)” ve “sadaka” terimleriyle ifade edilir. Arapça kökenli vakıf kelimesi sözlükte “durdurma, alıkoyma, ayakta bekletme ve hapsedme” anlamlarına gelmektedir.² İslam ekollerine göre vakfın tanımı farklılık gösterse de hanefi hukukuna göre vakıf kavramı şöyle tanımlanmaktadır: “mülk bir malı, vakfedenin mülkünde hapsedmek (alıkoymak) ve menfaatlerini tasadduk etmekten (sadaka olarak vermekten) ibarettir”.³

Vakıf hukuku, İslam’ın ortaya çıktığı erken döneme dayanmaktadır. Hz. Muhammed ile Dört Halife devri, vakıf kurumunun temellerinin atıldığı dönemler olarak kabul edilir. Dayanağını yardımlaşma anlayışından alan vakıf müessesesinin kökeni, Kur’an⁴ ve sünnetteki ilgili yaklaşımlarda bulunur. İslam Peygamberi tarafından teşvik edilen bir uygulama olması nedeniyle, vakıf geleneği zamanla tüm İslam coğrafyasına yayılmıştır. Her ne kadar İslam düşüncesi, vakfı başlangıçta tamamen hayır amaçlı bir kurum olarak şekillendirmiş olsa da, süreç içinde bunun değiştiği görülmektedir. Hayrî vakıfların yanında aile vakıflarının da zamanla ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁵

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde büyük gelişme gösteren vakıf müessesesinde, kurulan bir vakfın hukuken geçerli sayılabilmesi için bunun resmiyet kazanması gerekir. Vakfın işleyişine dair hükümler ve şartların kadı tarafından onaylanmasıyla düzenlenen belgelere *vakfiye*⁶ denir. Vakfiyede vakfın gelir ve giderleri, yönetim biçimi, görevli kişilerin kimler olduğu

2 Nazif Öztürk, *Menşei ve Tarihî Gelişimi Açısından Vakıflar*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara 1983, s. 26-27; Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.42, İstanbul 2012, s. 475.

3 Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, C. 4, İstanbul 2017, s. 93.

4 Örnekler için bakınız: “...Öyleyse hayırlarda yarışın ...” (Maide Süresi 48. Ayet); “...Her biriniz için bir yön tayin ettik; hayırlarda yarışın...” (Bakara Süresi, 148. Ayet).

5 Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, s. 72; Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi- Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, TTK Yayınları, Ankara, 2003, s. 25-28.

6 Vakfiyelerin XIII. yüzyıla kadar Arapça kaleme alındığı anlaşılmakta, Anadolu’da ilk defa XIII ve XIV. yüzyıllarda tanzim edilen bazı vakfiyelerde Arapça’nın yanında Moğolca, Farsça ve Türkçe’nin de kullanıldığı görülmektedir. İran coğrafyasında XIV. yüzyıl başlarından itibaren Arapça’nın yanı sıra Farsça vakfiyelere rastlanmaktadır. Vakfiyelerde XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasında ise genellikle Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Osman Gazi Özgüdenli “Vakfiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 42, İstanbul 2012, s. 465-467.

Dotan Arad, “Endowments as a Tool for the Shaping of Community Identity in the Jewish Society of Egypt, Palestine, and Syria”, *Endowment Studies* 7 (2023), s. 24.

ve hangi şartlarda görev yapacakları ile vakıftan kimlerin hangi şekilde yararlanacağı ayrıntılı olarak belirtilir ve şahitler huzurunda kadı tarafından tasdik edilerek vakfa resmiyet kazandırılır. Vakfiyeler, tarihî belgeler olmanın ötesinde sosyal, ekonomik ve kültürel tarih araştırmaları için önemli bilgiler sunan kaynaklardır. Özellikle mescid, medrese, dârüüşşifâ, hankah ve kervansaray vakfiyeleri; eğitim, tıp, sanat ve mimari tarihine dair başka kaynaklarda bulunmayan veriler içerir. Ayrıca sıradan insanların, köylülerin ve zanaat- ticaret erbabının gündelik yaşamına ilişkin bilgiler içermesi de dikkat çekicidir.⁷

2. Yahudi Gelenğinde Hekdeş

İslam toplumlarındaki vakıf kurumlarına benzer yapılar Yahudi toplumunda da görülmektedir. Yahudilerin yardımlaşma ve dayanışma amacıyla kurdukları bu yapıya İbranice *hekdeş* veya *kodesş* (qodesh) adı verilir; bu terim çoğu zaman Arapça vakıf kavramının karşılığı olarak açıklanmaktadır. Arapçadaki h-b-s kökü ile İbranice q-d-sh kökü, her iki kültürde de benzer anlam alanlarını karşılayan eş kökenli terimler olarak değerlendirilmiştir.⁸

Hekdeş kelimesi “kutsal” anlamına gelmektedir. Geleneksel ve erken dönem kullanımlarında hekdeş, Kudüs Tapınağı’nın giderlerini karşılamak, tapınakta görev yapanların ihtiyaçlarını finanse etmek ve ibadetlerde kullanılacak kurbanlık hayvanları temin etmek amacıyla tahsis edilen mülk ve gelirleri ifade ederdi. Dolayısıyla bu hayır veya vakıf niteliğindeki mülkler, Kudüs’teki eski Tapınak’a ait kutsal statünün bir uzantısı kabul edilmiş; aynı hukuki ve dini kurallara tabi tutulmuş ve ayrıcalıklı bir konuma sahip görülmüştür. Ancak sonraki (post-biblikal) dönemlerde kavramın kapsamı genişleyerek sinagogların, dinî kurumların ve yoksulların ihtiyaçlarını karşılayacak daha yaygın bir çerçeveye bürünmüştür.⁹

Yahudilikte hayırseverlik dinî bir yükümlülük olup bir *mitzvah* (dini emir) niteliği taşır. Ortaçağ İspanya’sında Sefarad Yahudileri tarafından sinagoglara, *bet midraşlara* (dinî derslerin yapıldığı eğitim mekânları) ve

7 Özgüdenli, “Vakfiye”, s. 465-466; Mübahat Küçükoglu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1998, s. 359- 368. M. Fuad Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* (haz. Orhan F. Köprülü), Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 344-347.

8 Moshe Gil, “The Earliest Waqf Foundations Author”, *Journal of Near Eastern Studies*, C. 57, No. 2, 1998, s. 126.

9 Miriam Frenkel, “From Now on it is Heqdes: Jewish Pious Foundation in the Medieval Lands of Islam”, Sabine Mohasseb Saliba, (ed.), *Les Fondations pieuses waqf chez les chrétiens et les juifs: Du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Geuthner 2016, s. 85; Mark R. Cohen, *Poverty and Charity In The Jewish Community of Medieval Egypt*, Princeton University Press, Oxford 2005, s. 200.

yoksullara yapılan bağışlar “hekdeş” olarak adlandırılırdı. Aynı terim, cemaat (*kehilla*) tarafından yönetilen; sinagog bakımı, öğretmenlerin istihdamı ve yoksullara yardım gibi toplumsal ihtiyaçlar için kullanılan fonları da ifade etmekteydi. Bu yönüyle hekdeş, işlevsel bakımdan İslami vakıf kurumuna önemli ölçüde benzemektedir.¹⁰

Hekdeş kapsamında toplanan kaynaklar yalnızca dinî ve eğitim amaçlı hizmetlere değil, aynı zamanda sosyal dayanışma faaliyetlerine de aktarılmıştır. Bu çerçevede *hevra kadişa* olarak bilinen cenaze hizmetleri ile *bikur holim* adı verilen hasta ziyaretleri ve bakım hizmetleri de bu fonlarla desteklenmekteydi. Ortaçağ’da “hekdeş” adı verilen bazı yapılarda sağlık hizmeti verilmesi yaygınlaşmış; ihtiyaç sahibi hastalar bu mekânlarda tedavi görmüştür.¹¹ Zamanla Avrupa’daki hekdeş kurumunun işlevi özellikle tıbbî bakım üzerinde yoğunlaşmış ve terim neredeyse “Yahudi hastanesi” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim birçok Yahudi topluluğu, yoksullar için sağlık hizmeti sunmak amacıyla hekdeşler tarafından kurulan ve sürdürülen hastaneler aracılığıyla bu geleneği yaşatmıştır. Osmanlı döneminde de Yahudi cemaatleri, kendi hastanelerini kurarak bu tarihsel yapıyı devam ettirmiştir.¹²

3. İki Semavi Geleneğe Hayırseverlik: Hekdeş ve Vakıf Sisteminin Karşılaştırılması

Hekdeş kurumu, Kudüs Tapınağı ile ilişkilendirilen kutsallık anlayışı nedeniyle, toplumsal yarara adanan her unsurun aslında Tanrı’ya sunulmuş kabul edildiği bir inanç temeline dayanır. Benzer bir yaklaşım İslam hukukunda da görülür; *mâl al-muslimîn* (Müslümanların malı) ile *mâl Allâh* (Tanrı’nın malı) kavramları özdeş anlamlar taşır. Dolayısıyla her iki geleneğe de bağış, bireysel mülkiyet alanından çıkarak Tanrı adına kamu yararına tahsis edilmiş kalıcı bir statü kazanır.¹³

Her ne kadar hekdeş ilk bakışta durağan bir yapıya sahipmiş izlenimi verse de, Ortaçağ boyunca Yahudi cemaatlerinin ekonomik ve sosyal

10 Fazıla Derya Ağış, “Pink Angels: Cultural Reproduction Through The Therapies Provided By A Jewish Women’s Organization In *Or-Ahayim* Hospital In Istanbul”, METU Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2012, s. 44; Judah D. Galinsky, “Jewish Charitable Bequests and the Hekdesh Trust in Thirteenth-Century Spain”, *The Journal of Interdisciplinary History*, C. 35, No. 3, 2005, s. 425-426.

11 Jessica Marglin, “Poverty and Charity in a Moroccan City: A Study of Jewish Communal Leadership in Meknes, 1750-1912”, *The Convergence of Judaism and Islam*, ed. Michael M. Laskier and Yaacov Lev, Gainesville: University Press of Florida, 2011, s. 308; Madeline Kochen, “It Was Not for Naught That They Called It Hekdesh: Divine Ownership and the Medieval Charitable Foundation”, *Jewish Law Association Studies*, XVIII, 2008, ss. 131-142.

12 Cohen, *Poverty and Charity*, s 203; s. 240.

13 Frenkel, “From Now on it is Heqdesh”, s. 86.

örgütlenmesinde giderek daha merkezi bir konuma yerleşmiş ve karmaşık bir kurumsal yapıya dönüşmüştür. Bu yönüyle hekdeş, İslam dünyasında vakfın üstlendiği toplumsal işlevlerin Yahudi toplumundaki karşılığı olarak değerlendirilmiştir. Her iki kurumun bağış mantığı da benzerlik gösterir: Bağış, kurucunun ölümünden sonra dahi “ebedî” kabul edilen bir hukuki statüyle varlığını sürdürür.¹⁴

İslam vakıfları camilerden hastanelere, eğitim kurumlarından yoksullara yardım ve cenaze hizmetlerine kadar geniş bir yelpazede kamusal görevler üstlenmiştir. Yahudi hekdeşi de cemaatin ekonomik, dinî ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayan temel mekanizmayı oluşturmuş; gelirleri ağırlıkla cemaat görevlileri, öğretmenler ve din âlimlerinin maaşlarına tahsis edilmiştir. Bu sayede cemaatin dinî ve eğitsel hayatı sürdürülebilir bir şekilde desteklenmiştir.¹⁵

Eğitime verilen destek, üç semavî dinde farklı anlamlar taşımaktadır. Ortaçağ Yahudi toplumunda hekdeş, özellikle Kudüs'teki yeshivaların giderlerinin karşılanmasında belirleyici bir rol üstlenilmiştir. Benzer şekilde, İslam geleneğinde eğitim desteği, nesiller boyu devam etmesi nedeniyle “sadaka-i cariyeye” kapsamında değerlendirilmiştir. Buna karşılık Hristiyanlıkta eğitim, uzun süre dinî bir yükümlülük olarak kurumsallaşmamıştır. Bu karşılaştırma, hekdeş ile İslam vakfı arasında belirli kurumsal benzerlikler bulunsa da, dinî önceliklerin ve toplumsal işlevlerin farklı geleneklerde birbirinden ayrıldığını göstermektedir.¹⁶

Kutsal metinlere göre Yahudilerin hekdeş fonlarıyla ayrılan parayı ticarete kullanmaları yasaktır. Ancak uygulamada bu ilkeye tam olarak uyulmadığı, yoksullar için tahsis edilen hekdeş gelirlerinin zaman zaman avans ödemeleri, borç kapatma ya da benzeri özel işlemler için kullanıldığı görülmektedir.¹⁷ Benzer bir durum İslâm vakıf sistemi için de geçerlidir. İslâm hukukunda tartışmalı bir alan olan para vakıfları üzerine yapılan araştırmalar, bu vakıfların fiilen ticari kredi sağladıklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca vakıfların borç verme yoluyla ticareti finanse ettikleri de bilinir. Dolayısıyla her iki gelenekte de dinî bağışların belirli ticari işlemlere dolaylı veya doğrudan finansman sağladığı söylenebilir.¹⁸

14 Frenkel, “From Now on it is Heqdesht”, s. 86

15 Cohen, *Poverty and Charity*, s. 197; 200- 201.

16 Zachary Chitwood-Esther Möller, “Foundations and the Power of Giving Christian, Jewish and Muslim Perspectives”, *Endowment Studies*, 4, 2020, s. 1-9.

17 Frenkel, “From Now on it is Heqdesht”, s. 91-92.

18 Murat Çizakça, *A History of Philanthropic Foundations*, Bogazici University Press, İstanbul 2000, s. 25.

İslam dünyasında vakfı yöneten nâzır veya mütevellî, vakfın sürekliliğini ve toplumsal işlevini gözeten resmî yönetici konumundadır. Yahudi hekdeşlerinde de zamanla benzer bir yapı ortaya çıkmış; hekdeş mülklerinin idaresi doğrudan mahkeme gözetiminden alınarak, Müslüman dünyasındaki nâzır veya mütevellîyi andıran maaşlı bir görevliye devredilmiştir. Bu model, bağışçının hem bağışını güvence altına almasını hem de hayrın ölümden sonra kesintisiz devamını sağlamıştır.¹⁹

Üç semavi dinde hayırseverlik ortak bir temel ilke olmakla beraber, hayır anlayışı katı bir teolojik çerçeveye indirgenemez. Bu durum, yardım pratiğinin kültürler arasında karşılıklı etkileşime açık olmasını sağlamış ve farklı geleneklerdeki hayır kurumları arasında doğal benzerliklerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim, vakıf ve hekdeş belgeleri çoğu zaman bağışçıların kişisel motivasyonlarını açıkça ifade etmese de, satır aralarından amaçlarına dair önemli ipuçları yakalamak mümkündür. Örneğin Kuzey Kastilya'dan bir kadın, yeni bir sinagogun inşa edilmesi ve burada duaların okunması için bir hekdeş kurmuş; bağışını "Ruhumun faydası için, sahip olduğum tüm evleri bağışlıyorum" sözleriyle açıklamıştır.²⁰ Benzer bir yaklaşım İslam'daki vakıf geleneğinde de görülür. Vakıf, "sadaka-ı cariyye" yani kalıcı sadaka olarak değerlendirilir ve ölümden sonra sevabı devam eden iyiliklerden biri kabul edilirdi. Bu nedenle, vakfiyelerde tüm yararlanıcılar ortadan kalktığına son faydalanıcı olarak yoksulların kaydedilmesi oldukça yaygındır. Yahudi hekdeşinin temel niteliği de büyük ölçüde bu anlayışla örtüşür. Gelirinin yalnızca bir kısmı doğrudan yardım olarak dağıtılsa bile, hekdeş esasen yoksullara adanmış bir kurum olarak kabul edilirdi. Bu nedenle kaynaklarda hekdeşin sık sık "yoksullar için" şeklinde anıldığı, bazı hekdeş mülklerinin ise "yoksulların mülkü" olarak kaydedildiği görülür. Fustat'taki bir hekdeşin özellikle Kudüs'ün yoksullarına tahsis edilmesi de bu yaklaşımın dikkat çekici örneklerinden biridir.²¹

Memlük döneminde vakıfların gelişiminde, dinî kurumların inşası ve bakımı yoluyla prestij elde etme arzusu önemli bir rol oynamıştır. Benzer bir durum Mısır'daki Yahudi hekdeşlerinde de görülür; pek çok hekdeş kurucusunun adıyla anılır (örneğin "el-Barkî'nin evi") ve bu yönüyle bir anma işlevi üstlenir. Her ne kadar vakıf ve hekdeş kurmanın birincil amacı dinî gerekçeler ve ölüm sonrası sevabın devamını sağlamak olsa da, bu kurumlar aynı zamanda toplumsal saygınlık kazandıran birer prestij aracı olarak

19 Galinsky, "Jewish Charitable Bequests", s. 439. Frenkel, "From Now on it is Heqdedesh", s. 92-94.

20 Galinsky, "Jewish Charitable Bequests", s. 431-433.

21 Cohen, *Poverty and Charity*, s. 203.

kullanıldığı açıktır. Bu nedenle hem İslam hem de Yahudi toplumlarında pek çok vakıf ve hekdeş, kurucusunun adını yaşatan birer prestij ve hatıra kurumu niteliği kazanmıştır.²²

İki geleneğin önemli benzerliklerinden biri, dinî aracılığın bulunmayışıdır. Yahudi toplumunda ibadet kolektif bir nitelik taşır ve bağış karşılığında dua eden ayrı bir ruhban sınıfı yoktur. İslam toplumunda da hayır ve sevap ilişkisi herhangi bir din adamının aracılığına bağlı değildir; yapılan bağış doğrudan Allah rızası için kabul edilir. Bu ortak özellik, Yahudi ve İslam hayır anlayışlarının Hristiyan hayır geleneğinden belirgin biçimde ayrıldığını gösteren temel noktalardan biridir; zira Hristiyanlıkta tarihsel olarak din adamlarının aracılığı, bağış karşılığında icra edilen dualar ve kilise kurumunun merkezi rolü hayır sisteminin temelini oluşturur.²³

Yahudi hekdeşi genel yapısı bakımından İslam vakfına benzemekle birlikte, bazı temel noktalarda ondan ayrılır. Bu farkların başında, İslam'daki *vakf-ı ehlî* modeline karşılık gelebilecek bir aile vakfının Yahudi toplumunda bulunmayışı gelir. Geniza belgelerinde görülen Yahudi hayır kurumları, Tapınak ve sinagogun kutsal mülklerinde olduğu gibi, esasen kamusal ve dinî ihtiyaçlara hizmet eden bir anlayışla düzenlenmiştir. Bu nedenle bağışların aile bireylerine tahsisi yaygın bir uygulama değildir.²⁴

Bazı araştırmalarda hekdeşlerde aile fertlerinin yararına bağış yapmanın tamamen yasak olduğu ileri sürülse de, bu görüş hukuki bir zorunluluk değil, pratik bir geleneğin sonucudur. Yahudi hukukunda aile lehine bağışı açıkça yasaklayan bir hüküm yoktur; ancak bağışların büyük ölçüde kamusal amaçlara yönelmesi yaygın pratikle açıklanabilir. Ortaçağ Mısır'ında nadiren de olsa akrabalara belirli yararlar sağlayan hekdeş örneklerine rastlanması bunu doğrular. Goitein Geniza belgeleri üzerinden yola çıkarak oluşturduğu eserinde Kahire'deki Yahudiler tarafından aile vakfı şeklinde teşekkül eden vakıfların varlığına değinmiştir.²⁵ Yine benzer şekilde, Frenkel'in incelediği bazı belgelerde mülklerin önce akrabalara bırakıldığı, soy tükendiğinde ise hekdeşe devredildiği görülmektedir. Ayrıca “şadaka” fiilinin kişinin kendi çocuklarına yaptığı bağışlar için bile kullanılabilmesi, soy ilişkisini dışlayan katı bir modelin olmadığını gösterir. Buna karşılık hem Osmanlı hem de genel İslam pratiğinde aile lehine vakıf kurmak son derece yaygındır.

22 Cohen, *Poverty and Charity*, s. 203.

23 Galinsky, “Jewish Charitable Bequests”, s. 436-437.

24 Timur Kuran, “The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System”, *Law & Society Review*, C. 35, No. 4, 2001, s. 848.

25 S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California, 1971, s. 112-140.

Bunun önemli nedenlerinden biri, Müslüman miras hukukunun kısıtlarını aşma ve aile mülkünü koruma arzusudur. Böylece aile vakfı İslam tarihinde kurumsallaşmış bir gelenek hâline gelirken, Yahudi bağış pratiği daha ziyade kamusal yararı önceleyen bir yapıda gelişmiştir. Bu karşılaştırma, benzerliklere rağmen iki kurumun bağış tercihleri bakımından farklı yönlere sahip olduğunu açık biçimde ortaya koyar.

Her iki toplumda da bağışçı mülkünü veya parasını belirli bir amaca- dinî hizmet, eğitim veya kamusal fayda- tahsis ederek kurumu oluşturur. Bağışçı, vakfının şartlarını belirleme hakkına sahiptir ve bu şartların değiştirilmesi kural olarak yasaktır. Ancak Maimonides, Yahudi hukukuna ilişkin bir responsa metninde, bu kuralın yalnızca bağış belgesinde açık bir yasaklayıcı hüküm bulunması hâlinde geçerli olduğunu; aksi takdirde şartların değişen koşullara göre yeniden düzenlenebileceğini belirtir. Hukuk ile uygulama arasındaki bu esneklik, hekdeşin Yahudi toplumundaki merkezi konumunu göstermesi açısından önemlidir.²⁶

Bağışların geçerliliği her iki toplumda da mahkeme tarafından onaylanır.²⁷ Ancak belge düzeni bakımından iki kurum arasında belirgin farklar vardır. Müslüman vakfiyeleri son derece ayrıntılı olup yararlanıcıları, mütevelliyi ve yönetim esaslarını açık biçimde tanımlar. Yahudi hekdeşinde ise daha esnek bir yapı söz konusudur; bir mülkün hekdeş olarak beyan edilmesi işlemin geçerliliği için yeterli görülürdü. Bu esneklik zaman zaman hukuki ihtilaflara yol açmış ve hekdeş bağışları çeşitli anlaşmazlıklara konu olmuştur.²⁸ Mahkeme kayıtları, hekdeşin kapsamı, mülkün sınırları, gelirlerin paylaşımı ve hangi bağışların hekdeş sayılacağı gibi konularda sıkça anlaşmazlıklar yaşandığını göstermektedir.

Bu tür ihtilafların niteliğini gösteren dikkat çekici örneklerden biri Yemen'deki Kuhlani Sinagogu davasıdır. Sinagogun hahamı Yusuf Salih, cemaatinin desteğiyle ibadet düzeninde reform yapmaya karar vermişti. Bu girişim, Yahudi reformunu savunan Dor De'ah hareketiyle uyumluydu. Ancak üç cemaat üyesi bu değişikliklere karşı çıktı ve onlardan biri olan Salih b. Yahya Salih, sinagogun kendisine ait olduğunu ileri sürerek reformu engellemek amacıyla Müslüman mahkemesine başvurdu.²⁹

26 Frenkel, "From Now on it is Heqdes", s. 91-92.

27 Frenkel, "From Now on it is Heqdes", s. 90.

28 Haim Gerber, *Crossing Borders: Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy and Society*, The ISIS Press, Istanbul 2008, s. 161

29 Mark S. Wagner "Halakhah Through the Lens of Shari'ah: The Case of the Kuhlani Synagogue in Sana", *The Convergence of Judaism and Islam, Religious, Scientific and Cultural Dimensions*, ed. Michael M. Laskier and Yaacov Lev, United States of America 2011, s. 126-128.

Yemen’de gayrimüslim cemaatler dâhil tüm hukukî meselelerde nihai karar mercii olan İmam Yahya, Yahudi işleri konusunda güvendiği isimlerden ve Dor De’ah hareketinin önde gelenlerinden R. Salim Said el-Cemal’den yardım istedi. Ona sinagogun hukuki statüsüne ilişkin İbranice belgeleri Arapça’ya çevirmesini emretti; adil olması için karşı taraftan bir haham olan R. Amram Korah’a da aynı belgeleri çevirmesi talimatını verdi. Belgelerde sinagogla bağlantılı olarak sıkça geçen hekdeş (adanan/kutsal mülk) terimi R. A. Korah tarafından “vakıf” olarak çevrildi. Ancak İslam hukuku sinagogların vakıf hâline getirilmesini tanımadığından, bu çeviri Müslüman yöneticilerin sinagogu özel mülk olarak kabul etmesini ve reformcuların meşruiyet zemininin zayıflamasını amaçlıyordu. R. el-Cemal ise hem hekdeşin vakıfla eş anlamlı olduğunun farkındaydı hem de İslam hukukunun gayrimüslim ibadethaneleri için vakfı tanımadığını biliyordu. Bu nedenle rakibinin hamlesine karşı hekdeşi *ibâhah* (kamu mülkü) olarak çevirdi. Fakat bu çeviri, Şana’daki önde gelen Müslüman hukukçuların ve hutbelerde bunu eleştiren sıradan Müslümanların sert tepkisini çekti.³⁰

Davanın Müslüman mahkemelerine taşınması, Şana’daki yaklaşık yirmi sinagogun tamamının geleceğini belirsiz hâle getirdi; çünkü gayrimüslim ibadethanelerinin vakıf statüsü İslam hukuku açısından zaten tartışmalıydı. İslam hukukunda bir vakfın kurulabilmesi, kurucunun Allah’a yakınlık sağlayan bir fiil (qurbah) işlemesine bağlıdır. Bir gayrimüslimin böyle bir fiili gerçekleştirme ehliyeti ise tartışmalıdır. Bu nedenle gayrimüslim ibadethanelerinin vakıf statüsü hukuken sorunludur.³¹

Uzun süren tartışmalardan sonra İmam Yahya şu şekilde hükmünü verdi: “Eğer Yahudiler huzurumuza ‘vakıf’ iddiasıyla gelirlerse, bu iddiayı reddetmek ve geçersiz kılmak bize düşer. Ama karşımıza ‘kamu mülkü’ diyerek gelirlerse- her ne kadar aralarında bunun vakıf anlamına geldiğini bilsek de- bu iddiayı kabul etmek zorundayız. Çünkü sinagoglar için vakıf hukuku İslam hukukunda yer almamaktadır”.³²

Bu dava, hekdeş ile vakıf arasındaki hukuki sınırların nasıl şekillendiğini ve farklı hukuk sistemlerinin karşılaşması sırasında kavramsal dönüşümlerin

30 Wagner “Halakhah Through the Lens of Shari’ah”, s. 129-134.

31 Sünnî hukukçular, gayrimüslimlerin yoksullara veya kendi cemaatlerine yarar sağlayacak vakıflar kurmasını genellikle sakıncalı görmemiştir; nitekim Osmanlı İmparatorluğu’nda gayrimüslimler şer’î mahkemelere başvurarak vakıf kurabilmişlerdir. Ancak bir gayrimüslim ibadethanesinin vakıf statüsü kazanması Sünnî hukuk açısından açık bir sorun teşkil etmiş ve bu nedenle bir sinagogun vakıf olarak tescili hukuken yasaklanmıştır. Johannes Pahlitzsch. “Christian Waqf in the Early and Classical Islamic Period (Seventh to the Twelfth Centuries).” Ed. Sabine Mohasseb Saliba. *Les Fondations pieuses waqfs chez les chrétiens et les juifs: Du Moyen Âge à nos jours*. Paris, s. 34.

32 Wagner “Halakhah Through the Lens of Shari’ah”, s. 131.

nasıl ortaya çıktığını gösteren önemli bir örnektir. Hekdeş, tıpkı vakıf gibi dini amaçla tahsis edilen; devri, satışı ve vergilendirilmesi kısıtlanan bir mülk biçimidir. Ancak İslam hukuku, gayrimüslimlerin bu tür vakıflar kurmasını tanımadığından, el-Cemal'in terminolojik çözümü hem Yahudi topluluğunun dini özerkliğini korumuş hem de Şeriat ile uyumu mümkün kılmıştır.

Kuhlani Sinagogu davası, hekdeşin Yahudi hukukundaki işlevinin Müslüman mahkemeler tarafından nasıl yorumlandığını da açıkça ortaya koyar. Müslüman hukukçular, gayrimüslimlerin vakfa benzer bir kurum oluşturmaya ilkesel olarak mesafeli olsa da, el-Cemal'in terminolojik çözümü pratik bir uzlaşma sağlamıştır. Böylece şeriatın üstünlüğü korunurken, Yahudi cemaatinin ibadet düzenini tamamen kaybetmesinin de önüne geçilmiştir.

Sonuç

Bu çalışma İslam dünyasındaki vakıf kurumu ile Yahudi geleneğinde önemli yer tutan Hekdeş yapısını karşılaştırmalı bir yöntemle ele alarak iki geleneğin hayır pratiklerini yeniden değerlendirmeyi amaçlamıştır. Her iki medeniyetteki vakıf ve hekdeş kavramları tarihsel, hukuki ve sosyo-ekonomik boyutlarıyla incelenmiş; sonuçta iki önemli yapının yalnızca kavramsal bir benzerlikten ibaret olmadığı, aksine hayır motivasyonları gibi yapıyı şekillendiren kurumsal unsurlar bakımından da paralellikler taşıdığı tespit edilmiştir. İnceleme, her iki kavramın ortak bir teolojik zemine sahip olmasının yanı sıra benzer bir hayır anlayışına dayandığını göstermektedir. Böylece hekdeş ve vakfın tarih boyunca karşılıklı etkileşim içinde gelişen yapılar olduğu ortaya konmuştur.

Çalışmanın temel hedeflerinden biri, vakıf- hekdeş ilişkisini tek yönlü bir etkileşim çerçevesine hapsedmek yerine karşılıklı kültürel ve sosyal temas bağlamında değerlendirmektir. Bu doğrultuda İslam- Yahudi dünyasındaki hayırseverlik anlayışının yalnızca kendi medeniyetlerine özgü iç dinamiklerle şekillenmediği, farklı kültürlerle kurulan etkileşimlerden de beslendikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda hekdeş kurumunun tarihsel gelişimi ele alınırken Kutsal Tapınak döneminden sonraki yüzyıllarda nasıl dönüşerek devam ettiği gösterilmiş; böylece hem vakfın hem de hekdeşin durağan bir yapı olmadığı, değişen toplumsal ve ekonomik koşullara göre yeniden şekillenen dinamik bir kurum olduğu vurgulanmıştır.

Benzerliklerin yanı sıra iki gelenek arasında belirgin ayrışmalar da tespit edilmiştir. Özellikle aile vakfı modeline ilişkin karşılaştırmalar, her iki toplumun değerler sistemi açısından önemli bir farklılık ortaya koymaktadır. Müslüman toplumlarda miras hukukunu aşma veya aile mülkünü koruma motivasyonu etkili bir unsurken, Yahudi toplumlarında hekdeş bağışlarının

kamusal yararı öncelemesi ve bireysel çıkarın üzerinde cemaat yararının tercih edilmesi dikkat çekici bir ayrışma noktasıdır.

Çalışmanın önemli katkılarından biri, hukuki ve idari uygulamalarda ortaya çıkan esneklik ve farklılıkların değerlendirilmesidir. Yahudi geleneğinde hekdeş bağışlarının belge düzeni daha esnekken, İslam toplumlarında vakfiye kayıtlarının daha ayrıntılı ve formel bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bu farklılık zaman zaman uygulamada anlaşmazlıklara yol açmış; hekdeş bağışlarının sınırları, kapsamı ve gelir paylaşımı sıkça ihtilaf konusu olmuştur. Bu durum Kuhlani Sinagogu örneğinde açık biçimde görülmekte; söz konusu örnek, hekdeşin tarihsel bağlamda ne kadar karmaşık bir işleyişe sahip olduğunu göstermesi bakımından ayrıca önem taşımaktadır. Kuhlani vakası, yalnızca kurumların tarihsel topluluklar içinde nasıl işlediğini değil, aynı zamanda hangi toplumsal ihtiyaçlara yanıt verdiğini anlamayı kolaylaştıran somut bir örnek niteliğindedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, bu çalışma vakıf ve hekdeş kurumlarının her iki medeniyette de hangi dinamiklerle şekillendiğini açıklamaya katkı sağlamaktadır. Böylece, hem mevcut literatürdeki boşlukları doldurmakta hem de iki geleneğin paylaştığı ortak yönler ile farklılaştığı noktaları bütüncül bir bakışla ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışma hem kurum tarihi hem de karşılaştırmalı din araştırmaları açısından ortak bir tartışma zemini sunmakta ve gelecekte yapılacak araştırmalar için önemli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Agiş, Fazıla Derya. “Pink Angels: Cultural Reproduction Through The Therapies Provided By A Jewish Women’s Organization In *Or-Ahayim* Hospital In Istanbul”, METU Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2012.
- Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, C. 4, İstanbul 2017.
- Arad, Dotan. “Endowments as a Tool for the Shaping of Community Identity in the Jewish Society of Egypt, Palestine, and Syria”, *Endowment Studies* 7 (2023), ss. 22–43.
- Chitwood, Zachary - Möller, Esther. “Foundations and the Power of Giving Christian, Jewish and Muslim Perspectives”, *Endowment Studies*, 4, 2020, ss. 1-9.
- Cohen, Mark R. *Poverty and Charity In The Jewish Community of Medieval Egypt*, Princeton University Press, Oxford 2005.
- Çizakça, Murat. *A History of Philanthropic Foundations*, Bogazici University Press, İstanbul 2000.
- Frenkel, Miriam, “From Now on it is Heqdesh”: Jewish Pious Foundation in the Medieval Lands of Islam”, Sabine Mohasseb Saliba, (ed.), *Les Fondations pieuses waqfs chez les chrétiens et les juifs: Du Moyen Âge à nos jours*, Paris Geuthner 2016, ss. 85-99.
- Galinsky, Judah D., “Jewish Charitable Bequests and the Hekdesh Trust in Thirteenth-Century Spain”, *The Journal of Interdisciplinary History*, C. 35, No. 3, 2005, ss. 423-440.
- Gerber, Haim. *Crossing Borders: Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy and Society*, The ISIS Press, İstanbul 2008.
- Gil, Moshe. “The Earliest Waqf Foundations Author”, *Journal of Near Eastern Studies*, C. 57, No. 2, 1998, ss. 125-140.
- Goitein, S. D., *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California, 1971,
- Günay, Hacı Mehmet. “Vakıf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.42, İstanbul 2012, ss. 475-479.
- Kochen, Madeline. “It Was Not for Naught That They Called It Hekdesh: Divine Ownership and the Medieval Charitable Foundation”, *Jewish Law Association Studies*, XVIII, 2008, ss. 131–142.
- Köprülü, M. Fuad. *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* (haz. Orhan F. Köprülü), Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

- Kuran, Timur. "The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System", *Law & Society Review*, C. 35, No. 4, 2001, ss. 841-898.
- Kütükoğlu, Mübahat. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1998.
- Marglin, Jessica. "Poverty and Charity in a Moroccan City: A Study of Jewish Communal Leadership in Meknes, 1750-1912", *The Convergence of Judaism and Islam*, ed. Michael M. Laskier and Yaacov Lev, Gainesville: University Press of Florida, 2011, ss. 299-323.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Vakfiye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 42, İstanbul 2012, s. 465-467.
- Öztürk, Nazif. *Menşe'i ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara 1983.
- Pahlitzsch, Johannes. "Christian Waqf in the Early and Classical Islamic Period (Seventh to the Twelfth Centuries)." Ed. Sabine Mohasseb Saliba. *Les Fondations pieuses waqfs chez les chrétiens et les juifs: Du Moyen Âge à nos jours*. Paris, ss. 33-56.
- Wagner, Mark S., "Halakhah Through the Lens of Shari'ah: The Case of the Kuhlani Synagogue in Sana", *The Convergence of Judaism and Islam, Religious, Scientific and Cultural Dimensions*, ed. Michael M. Laskier and Yaacov Lev, United States of America 2011.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi- Bir Sosyal Tarihi İncelemesi*, TTK Yayınları, Ankara, 2003.

Tarih Alanında Seçme Yazılar IX

Editör:

Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ