

b. Şireveyh ile Horasan Emîri Muhammed b. Muzaffer el-Muhtâc'ı Mâkân b. Kâkî üzerine gönderdi. Yapılan savaşta Mâkân mağlûp edilerek Taberistan kısa bir süre için de olsa Şîî hâkimiyetinden kurtarıldı. Esfâr bu başarısı üzerine Nasr b. Ahmed tarafından Cürcân valiliğine tayin edildi. Ancak Dâû's-sagîr lakabıyla meşhur olan Zeydî imamı Hasan b. Kâsım'ın Rey, Zencan, Kazvin, Kum ve Ebher gibi bazı şehirleri ele geçirmesi üzerine Esfâr b. Şireveyh, emîrlerinden Merdâvic b. Ziyâr ile birlikte ona karşı bir sefer düzenledi. Yapılan savaşta mağlûp olan Hasan b. Kâsım kaçarken Merdâvic b. Ziyâr tarafından yakalanarak öldürüldü (316/928). Böylece bölgeye hâkim olan Esfâr, burada Abbâsî halifesi ve Sâmanî hükümdarı adına hutbe okuttu ve Şîî ileri gelenlerini Sâmanî başşehri Buhara'ya sürdü.

Esfâr geniş bir alanda hâkimiyet kurunca bağımsızlık arzusuna kapılarak Muktedir - Billâh ile Nasr b. Ahmed'e meydan okurcasına kendini melik ilân etti ve Rey'de tahta çıkıp altın taç giydi. Bunun üzerine Muktedir - Billâh, Hârûn b. Garîb kumandasındaki bir orduyu Esfâr'a karşı sevketti. Kazvin yakınlarında meydana gelen savaşta Hârûn mağlûp oldu ve ağır kayıplar verdi. Esfâr daha sonra halifenin ordusuna yardım ettikleri için Kazvin halkından pek çok kişiyi kılıçtan geçirdi. Çocuk ve kadınları esir alıp her türlü ahlâk dışı muameleyi mubah gördü, halka ağır vergiler yükledi. Ezan okuyan bir müezzini minareden aşağı attı, mescidleri tahrip edip namaz kılınmasına engel oldu. Bu hareketleri onun Mecûsîlik'le itham edilmesine sebep olmuştur. Bunun üzerine Nasr b. Ahmed büyük bir ordu ile Esfâr'a karşı sefere çıktı. Esfâr da asker toplayıp çevreden kendisine iltihak edenlerle birlikte savaşa hazırlanırken veziri Mutarrif el-Cürcânî ona savaştan kaçınmasını, Sâmanî emîrine itaat arz edip mal göndermesini ve adına hutbe okutmasını tavsiye etti. Esfâr bu tavsiyeye uyarak savaştan vazgeçti ve Nasr b. Ahmed'e bir mektup göndererek itaatini bildirdi. Devlet erkânını toplayıp durumu değerlendiren Nasr b. Ahmed bazı şartlarla bir anlaşmaya razı oldu. Esfâr, Sâmanîler'e ödeyeceği haracı temin etmek için müslim gayri müslim demeden kişi başına muayyen bir cizye alınmasını emretti. Hatta yabancı tüccar ve yolcular bile cizye ödemek zorunda bırakıldı.

Ancak Esfâr bir süre sonra Sâmanîler'le yaptığı anlaşmanın şartlarına aykırı davranmaya başladı. Hâkimiyet sahalarını genişletmek amacıyla emîrlerinden Merdâvic b. Ziyâr'ı Mûsâfirler (Selâfirler) hânedanından Târum Emîri Muhammed b. Mûsâfir'e gönderip kendine itaat arz etmesini istedi. Merdâvic Târum'a varınca Muhammed b. Mûsâfir'e Esfâr'ın müslümanlara yaptığı zulüm ve haksızlıkları anlattı. Sonunda müslümanları onun elinden kurtarmak için savaşa yemin ettiler. Yapılan savaşta Esfâr mağlûp oldu ve Sârî'ye kaçtı. Merdâvic onun veziri Mutarrif el-Cürcânî'yi yakalayıp Esfâr'ın hazine ve erzakını askerlere dağıttı. Esfâr Beyhak'a kaçarken hazinelerinin bulunduğu Alamut Kalesi'ne gidip hem hazinelerini kurtarmaya, hem de asker toplayıp yeniden savaşa girmeye karar verdi. Ancak dönüşte Kazvin ile Zencân arasındaki Tâlekân'da Merdâvic tarafından yakalanarak öldürüldü. Ölüm tarihi bazı kaynaklarda 316 (928), bazılarında ise 319 (931) olarak gösterilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mes'ûdî, *Mürûc'ü'z-zehab* (Abdülhamîd), IV, 373-379; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî* (Taberî, *Târîh* [Ebû'l-Fazl] içinde), XI, 251; Tenûhî, *Nişvârü'l-muḥâḍara* (nşr. D. S. Margoliouth), London 1921, I, 156; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 161-162; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 175-176, 189-196; Zahirüddin-i Marâşî, *Târîh-i Taberistan ve Rûyân ve Mâzenderân* (nşr. Muhammed Hüseyin Tesbîhî), Tahrân 1966, s. 69, 152; DMF, I, 137; M. Nazım, "Mâkân", *İA*, VII, 201-202; Cl. Huart, "Taberistan", *a.e.*, XI, 598; M. Canard, "Asfâr b. Şîrawayhî", *El²* (İng.), I, 688; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", *CHIR*, IV, 83, 211-212, 223, 225; a.mlf., "Hasan b. Kâsım", *El² Suppl.* (İng.), s. 357.



ABDÜLKERİM ÖZEYDİN

el-ESFÂRÜ'L-ERBAA

(الأسفار الأربعة)

Sadreddîn-i Şîrâzî'nin

(ö. 1050/1641)

varlık ve bilgi konusunu incelediği en önemli eseri.

Molla Sadrâ veya kısaca Sadrâ lakabıyla tanınan Sadreddîn-i Şîrâzî'nin bu eseri çeşitli şekillerde anılmaktaysa da bizzat müellifinin kaydettiğine göre tam adı *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârî'l-'akliyyeti'l-erba'a*'dır. Eserin adında geçen ve aynı zamanda Molla Sadrâ'nın ekolüne işaret eden "el-hikmetü'l-

müteâliye" terkihi, daha önce tasavvufî düşünce geleneği içinde Dâvûd-i Kayserî tarafından *Fuṣûṣü'l-ḥikem* şerhinde kullanılmış olup felsefî bir mahiyet taşımakla birlikte onu aşan ve nihâî metodunu "seyrû sülûk"te bulan entelektüel bir çabanın gayesini ifade etmektedir. Ancak bu tasavvufî yaklaşıma rağmen akli boyutun göz ardı edilmediği, eserin adında geçen "esfârü'l-'akliyyeti'l-erbaa" (dört akli yolculuk) tabirinden anlaşılabilir. *Esfâr* kelimesi seferin (yolculuk) çoğulu olup hem ontolojik hem epistemolojik hem de tasavvufî gelişme anlamını çağrıştırmaktadır. İran ve Hint yarımadasının dışında modern çağlara kadar pek tanınmamış olan *el-Esfâr*'dan Batılılar arasında ilk söz eden Comte de Gobineau, eserin adındaki "esfâr" kelimesinin sözlük anlamına bakarak bu kitabı bir seyahatnâme sanmış, Browne ise sefer kelimesinin İbrânîce'de "kitap" anlamına gelen sıfırdan geldiğini, buna göre *el-Esfârü'l-erba'a*'nın "dört kitap" demek olduğunu ileri sürmüştür (bk. Browne, IV, 430). Eserin muhtevasının yakından tanınması üzerine bu isimdeki esfârın sefer kelimesinin çoğulu olduğu ve tasavvufta sık kullanılan "yolculuk" sembolizmine işaret ettiği anlaşılmıştır.

el-Esfârü'l-erba'a'nın mukaddimesinde Sadrâ'nın otobiyografisine dair ipuçlarının bulunması ve döneminin entelektüel hayatını eleştirmesi eserin önemini arttırmaktadır. Sadrâ'ya göre *Esfâr*'ın yazıldığı dönem cehaletin, dünyevî ihtirasların kol gezdiği bir dönemdir. Bilginler sonu gelmeyen tartışmaları ve satıhta kalan değerlendirmeleri ilim diye sunmakta, üstelik hikmet düşmanlığı yapmaktadırlar. Avamın ve fakihlerin taklitçi yolu, kelâmcıların cedelciliği, felsefecilerin yalnızca analitik araştırmayı (bahs) esas alan metotlarına karşılık Sadrâ ilâhî aydınlanma ile ulaştığı gerçekleri akli metotla açıklama yolunu tercih ettiğini ve hikmete ulaştıran yolun bu yol olduğunu belirtir. Yine mukaddime de Sadrâ'nın inzivaya çekilerek uzun bir tefekkür ve zühd hayatı geçirdiği sırada eserini kaleme aldığı vurgulanmaktadır (I, 1-13). Bu inziva döneminin 1610-1625 yıllarına rastladığı anlaşılmaktadır. Eserin bu tarihlerde yazıldığı veya inzivanın bitiminden birkaç yıl sonra tamamlanmış olduğu düşünülebilir. Zira Sadrâ 1625'ten sonra Şîraz'a gelip ölümüne kadar yazım faaliyetini sürdürmüş ve öğrenci yetiştirmiştir. Onun *el-*

Hikmetü'l-‘arşıyye, Risâle fi'tti'hâdî'l-‘akl ve'l-ma'kûl, Risâle fi'tti'sâfî'l-mâhiyye ve'l-vücûd, Risâle fi' hüdûsî'l-‘âlem, el-Mesâ'ilü'l-kudsîyye'nin de içinde bulunduğu çok sayıda eseri arasında (ayrıntılı bilgi için bk. S. H. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, s. 52-65) *el-Esfâr*'ın gerek muhteva gerekse derinlik bakımından İslâm felsefe kültüründe seçkin bir yeri vardır. Esasen *el-Esfâr*'ın metodunun bir benzerine Molla Sadrâ'nın eserleri içinde, hatta belki bütün İslâm felsefesi literatüründe rastlamak mümkün değildir. Bir metafizikçinin derin kavrayış ve yaklaşımının yanı sıra bir tarihçi ve bilim adamının titizliğini de yansıtan eserde bilginin kaynağı olarak keşf ve ilhama dayanan mistik verilerin yer alması da ilginçtir.

el-Esfârü'l-erba'â dört temel bölümden oluşmaktadır. Müellif gerçeği arama ruhanî bir yolculuk (sülûk) gerektiğine inandığı için her bölümü bir yolculuk olarak adlandırmıştır. Ancak bu ruhanî yolculuklar sadece kalbî tecrübe ibaret olmayıp aynı zamanda akilî bir nitelik de taşımaktadır. Zira Sadrâ'ya göre gerçek akılla soyut bir şekilde elde edilir, fakat tasavvufî tecrübe ile somutlaştırılır ve böylece kesinlik (yakîn) kazanılır. Şu halde her yolculuk ruhanî bir sülûk olduğu gibi aynı zamanda akilî bir çabanın ortaya koyduğu gerçeğin soyut olarak ifade ediliş şeklidir. Bu anlayıştan hareketle Sadrâ ilk yolculuğun evrenden Allah'a doğru olduğunu belirtmektedir. Çünkü insan ilk olarak çevresini algılar ve bilgi faaliyetini oradan harekete geçirir. Bu durumda ilk farkına varılan gerçek varlıktır. Böylece *el-Esfâr*'ın birinci yolculuk kısmı varlık problemiyle başlar; varlığın türleri (mümkün ve zorunlu varlık), zihnî varlık, yokluk, mâhiyet, sebeplilik gibi konuları işleyerek müellifin en önemli görüşü olan hareket nazariyesiyle son bulur. Tabii âlemdaki değişiklikleri feleklerin dönüşüne bağlayan ve cevheri, "kendisi değişmeyecek değişimin konusu olan şey" olarak tarif eden Fârâbî—İbn Sînâ ekolüne karşı Molla Sadrâ bu eserinde "hareket-i cevheri" (cevherde hareket) görüşünü geliştirmiştir. Bu görüşün sonuçları, onun ruh-beden ilişkilerinden itibaren tekâmül anlayışına kadar bütün sistemini etkilemiş ve belirlemiştir. Bu perspektiften âlem Molla Sadrâ'ya nesnel bir varlık değil bir fiil olarak görünmüş, Pisagorcu ruh anlayışı terk edilip bedenın cevherî bir hareketle ruhî varlık mertebesi-

ne ulaştığı ileri sürülmüştür (Abdülkemir Sürüş, s. 83-95). *el-Esfâr*'ın bu fikirlerden hareketle yeniden keşfedilmesi İslâm felsefesine yeni ufuklar açacak kadar önem arz etmektedir.

İkinci yolculuk, tasavvufî bir tabirle "Allah'tan Allah'a doğru" şeklinde nitelendirilmiştir. Bu bölümde "âlem-i misâl"ın varlığının ispatı, kategoriler, cevher, gök cisimleri, felekler (gökküreleri), Allah ve Allah-âlem ilişkisi gibi konular işlenmektedir. Üçüncü yolculuk bir bakıma birincisine tekabül eden, ancak ters yönde olan yani Allah'tan evrene doğru inen, fakat ilk iki yolculuğun feyizlerini taşıdığı için artık Allah ile beraber gerçekleşen bir sülûktür. Bu bölümde Allah'ın varlığı, sıfatları ve zâtı gibi konulardan bahsedilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın bilgisi, iradesi ve bunların insan iradesiyle olan ilgisi *el-Esfâr*'ın en temel öğretisini teşkil eden varlık doktriniyle açıklanmaya çalışılmıştır. Dördüncü yolculuğun müellif tarafından kâinata Allah ile beraber yapıldığı belirtilmiştir. Bu sebeple dördüncü bölümün konusu insan ve insanın uhrevî geleceğidir. Haşir, ölümden sonraki hayat ve Allah'a dönüş gibi konular ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

el-Esfârü'l-erba'â'nın genel hatlarıyla tanımlan bu planı içerisinde Sadrâ "cevherî hareket" fikrinden yola çıkarak başka orijinal fikirlerle de ulaşmıştır. Bunların en önemlisi, varlıkcılık (vücûdiyye) denilebilecek olan ve İslâm felsefe tarihinde yeni bir çıkış açan görüştür. Buna göre İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımını esas alarak asıl gerçekliğin mâhiyet olduğunu, varlığın ise mâhiyetin bir arazi durumunda bulunduğunu ileri süren İşrâkî filozof Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (el-Maktûl) görüşü yanlıştır. Zira asıl gerçeklik mâhiyet değil varlıktır. Mâhiyet ise zihnî kavramlardan ibarettir. Mâhiyetin varlığı sadece zihindedir; halbuki varlık dış dünyadaki asıl gerçekliktir. Ancak bu gerçeklik devamlı daha iyiye ve daha mükemmele doğru gelişen bir hareket içerisinde. Bu bakımdan varlık daha gerçeğe doğru devamlı değişen bir tekâmül çizgisi takip eder. Mâhiyetler ise varlığın aksine değişmez ve sabit durumdadır. Bu bakımdan *el-Esfâr*'da savunulan görüşe göre değişmeyen, sabit kalan bir şey gerçek olmaz; diğer bir ifadeyle değişmeyen bir şey sadece zihinde var olandır. Böylece varlığı bir tekâmül hareketi çerçevesinde değerlendiren Sadrâ, bu hareketin saf

ve şekilsiz maddeden (heyülâ) başlayıp saf ve en gerçek varlık olan Allah'a ulaşmakla son bulduğunu ileri sürer. Şekilsiz madde varlığı en zayıf olan şeydir. Onun varlığı zihnî olup sadece mâhiyet türünden bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple sûret alıp gerçeklik kazanan ilk maddî merteye tabiatdaki dört unsur mertebesidir. Unsurlardan bitkiler, hayvanlar ve insanlara doğru varlığın hareketi tekâmül ettikçe gerçeklik boyutu artar ve varlık daha fazla belirginlik kazanır. İnsanların tekâmülü de "insân-ı kâmil" mertebesine kadar devam eder. Bu en yüce mertebeye artık maddî varlık en keskin ve belirgin gerçekliğini kazanmış demektir. Allah'a en yakın olan varlık mertebesi budur. Allah ise saf varlık olduğundan hiçbir mâhiyeti haiz olmayıp gerçekliğin en üst düzeyidir.

Eserde anlatılanlar, varlık hareketinin en ince ayrıntılarına kadar bir tahlilden ibarettir. Varlığı tek gerçeklik olarak ele alan görüşe Sadrâ "vücûdiyye" dediği gibi varlığın aşağı gerçeklikten daha üst gerçekliklere doğru olan hareketine de "teşkîkî'l-vücûd" demektedir. Evrendeki her şeyin, hatta cevherin bile bu hareketin bizzat içerisinde olduğu yenden hatırlanmalıdır.

Bu eseriyle İslâm metafizik düşüncesinde bir atılım gerçekleştiren Molla Sadrâ, bunu hem kendinden önceki İslâm kelâm, felsefe ve tasavvuf ekolleriyle hesaplaşmaya girişerek hem de nisbeten kendine özgü bir doktrin geliştirerek başarmıştır. Dolayısıyla *el-Esfâr* bir yandan İslâm ve hatta Grek düşüncesi için tarihî bir kaynak karakterini taşıırken öte yandan güçlü bir sistemin ifadesi olmuştur.

Ancak *el-Esfârü'l-erba'â*'nın İbn Sînâ, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Nasîrüd-dîn-i Tûsî, Fahreddin er-Râzî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi çok değişik görüşlere sahip bulunan düşünürleri tek bir sistem içerisinde birleştirmeye çalışmasından kaynaklanan bazı zaafırları da vardır. Eserin çok önemli bir özelliği, müellifin burada bütün bu düşünürlerin görüşlerini özetleyerek bunlardan benimsediğini savunması, benimsemediklerini de geniş şekilde eleştirerek sonuçlar çıkarmasıdır. Eserin temel hedefi tasavvufî ve felsefî geleneği birleştirme arzusudur. Bu belki de onun asıl felsefî kaynaklarını teşkil eden İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî gibi üç müslüman bilginin aynı tavrı az ya da çok benimsemiş olmalarıyla yakından ilgilidir.

Eser ilk defa *el-Hikmetü'l-müte'aliye fi'l-mesâ'ili'r-rubûbiyye* adıyla taş baskısı halinde yayımlanmıştır (I-IV, Tahran 1282). Bu baskının kenarında ayrıca Hâdî-i Sebzevârî'nin (ö. 1289/1872) esere yazdığı ünlü şerh bulunmaktadır. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî Kum'da eserin ikinci bir neşrine başlamıştır (1378/1958). Dokuz ciltlik bu neşrin son iki cildi Tahran'da basılmıştır ve IX. cilt 1379 (1959-60) tarihini taşımaktadır. Bu neşir aynı zamanda Molla Alî-i Nûrî, Hâdî-i Sebzevârî, Ali Müderris-i Tebrîzî, İsmâil b. Semî-i İsfahânî, Muhammed b. Ma'sûm Alî-i Heydecî ve Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin yazdığı hâşiye ve şerhleri de ihtiva etmektedir. Bu neşrin Kum'da yapılan ikinci basımına Muhammed Rızâ el-Muzaffer'in yazdığı önsözün tarihi 18 Safer 1387 (28 Mayıs 1967) olmakla birlikte III. cilt 1383 (1963-64), VI. cilt 1386 (1966-67), VII. cilt 1389 (1969-70) tarihini taşımaktadır. *el-Esfârü'l-erba'a'nın* vücûd ve tevhid risâlelerinin özet halindeki Farsça çevirisi Cevâd Muslim tarafından *Felsefe-i 'Âlî yâ Hikmet-i Şadrü'l-müte'ellihîn* (I-II, Tahran 1337-1339 hş.), psikolojiye dair dördüncü seferin tam tercümesi ise *'İlmü'n-nefs yâ Revânşinâsî-i Şadrü'l-müte'ellihîn* (Tahran 1352 hş./1973) adıyla yayımlanmıştır. Birinci seferin Urduca tercümesi de Menâzir Ahsen Gîlânî tarafından yapılmıştır (I-II, Haydarâbâd 1941-1942). Türkçe'de eser ve müellifine dair ilk geniş mâlumatı Hilmi Ziya Ülken vermiştir (*İslâm Felsefesi*, s. 278-295).

BİBLİYOGRAFYA :

Sadreddîn-i Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'aliye fi'l-esfârî'l-aqliyyeti'l-erba'a*, Kum 1387; C. de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris 1866, s. 81; Browne, *LHP*, IV, 429-432; M. Horten, *Das Philosophische System von Schirazi*, Strassburg 1913; S. H. Nasr, "Sadr al-Dîn Şîrâzî (Mulla Sadra)", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, II, 932-961; a.mlf., *Sadr al-Dîn Şîrâzî and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works*, Tahran 1978 (Türkçe trc. *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet* [trc. Mustafa Armağan], İstanbul 1990); Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (İstanbul 1967), İstanbul 1983, s. 278-295; Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany 1975; a.mlf., "al-Asfâr al-Arba'a", *Elr*, II, 744-747; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşâni'î's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, II, 60; VI, 19-20; Abdülkerim Sürüş, *Eurenin Yatışmaz Yapısı* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1984, s. 83-95; Mehdi Hâirî Yezdî, "Der Âmedî be Kitâb-ı Esfâr", *İrânâme*, VIII, Bethesda/Washington 1990, s. 48-57.



ALPARSLAN AÇIKGÖÇ

ESFERÂYİNİ

(bk. İSFERÂYİNİ).

ESFİZÂRİ

(bk. İSFİZÂRİ).

ESHAM

(اِشْهَام)

Osmanlılar'da

1775-1870 döneminde uygulanan iç borçlanma sistemi.

Esham kelimesi "pay, hisse" anlamındaki *sehim*in çoğuludur. Osmanlı hukukunda miras ve vakıfla ilgili metinlerde bu anlamı ile kullanılır. Bir maliye terimi olarak ilk defa, 1775 yılında uygulamaya konularak 1860'lı yıllara kadar mahiyetini değiştirmeden devam eden belirli bir iç borçlanma sistemini ifade eder. Sistemin özü şudur: Mukâtaa adıyla bilinen vergi kalemlerinden bazılarının ait yıllık nakdî gelirlerin, faiz denilen belirli bölümlerinin sehimler halinde dilimlenerek özel şahıslara "muaccele" adı verilen bir peşin meblağ karşılığında kaydıhayat şartı ile satılmasıdır. Satışa sunulan, bir mukâtaaya ait yıllık nakdî gelirin hiçbir zaman tamamı değil sadece faiz denilen belirli bölümüdür. Bu gelirin geriye kalan ve mal adı verilen bölümü eshama bağlanarak satılamaz. Askerlerle diğer görevlilere ve emeklilere verilen maaşlarla, bir kısım devlet kuruluşlarına ait zorunlu giderlere karşılık olmak üzere uzun süre boyunca âdeta sabitleşmiş gibi kalan bu bölümün başka amaçla kullanılması mümkün değildir. Ancak her mukâtaanın zamanla geliri arttıkça bu sabitleşmiş yıllık miktarın üstünde kalan bölümüne "gelir fazlası" anlamında faiz adı verilir ve hazine bunları daha esnek şekilde kullanma imkânına sahip olurdu. Bir kısım büyük mukâtaaların sehimler halinde dilimlenerek satışa sunulan bölümü bu faiz denilen fazlalardan oluştuğu için her sehim ait gelir dilimine de faiz adı verilir. Günümüzün faiz kavramı ile doğrudan herhangi bir ilgisi bulunmayan ve sadece gelir anlamını ifade eden bu dilimler, her sehim için yıllık 2000 veya 2500 kuruşluk standart birimler halinde tesbit ediliyordu. Bir sehim satın alan şahsın, hayatta kaldığı sürece her yıl bir miktar geliri (faiz) almanın bedeli olarak ödeme-

si gereken muaccelenin miktarı da bu yıllık gelirin katları olarak ifade edilirdi. Piyasa şartlarına ve sehimin bağlı bulunduğu mukâtaanın gelirindeki istikrara göre değişmek üzere muaccelenin kaç yıllık gelire tekabül edeceğini Defterdarlık her grup esham için ayrıca tayin ve ilân ederdi. Meselâ sistemin uygulanmaya başlandığı 1775 yılında İstanbul tütün gümrüğü mukâtaasına ait yıllık gelirin, mal olarak tesbit edilmiş bulunan 159.000 kuruşun üstünde kalan ve faiz olarak nitelenen 400.000 kuruşluk bölümüne tekabül etmek üzere, her biri 2500 kuruş yıllık gelirli 160 sehimden oluşan ilk grup esham için belirlenen muaccele değeri beş yıllıktı. Yani 12.500 kuruşluk muacceleyle ödeyerek bir sehim satın alan kişi ölünceye kadar her yıl 2500 kuruşluk bir gelire hak kazanmış oluyordu. Eshamın ihraç haddi diyebileceğimiz bu oran, sistemin uygulamada kaldığı yaklaşık 100 yıl boyunca satışa arz edilen eshamın hacmine, bağlı bulunduğu mukâtaanın verimliliğine, savaş veya barış durumuna göre sürekli değişen değerler almakla birlikte ilk grup için belirlenmiş olan beşin altına hiçbir zaman inmemiş, daha sonraki gruplar için önce beş buçuk altıya yükselmiş ve zamanla on on ikiye kadar ulaşan değerler almıştır.

Eshama ait belgelerde çok sık kullanılan faiz kelimesinin günümüzdeki faiz kavramı ile doğrudan bir ilgisi bulunmamakla birlikte, bir iç borçlanma sistemi olarak esham uygulamasında lafzen ve mefhum olarak açıkça zikredilmemiş bulunmasına ve hukuken faiz kategorisine ne ölçüde girdiği tartışılabilir görünmesine rağmen fiilî bir faizin mevcut olduğu da muhakkaktır. Nitekim sistemin temelinde yer alan ve ihraç haddi olarak nitelendirilen oranların tersi, yani 1/5'ten 1/12'ye kadar değişen hadlerin günümüzdeki faiz kavramına çok yakın bir muhtevaya sahip olduğunda şüphe yoktur. Günümüzün faiz kavramından en önemli farkı, sehim sahibinin ömrü gibi belirsiz bir unsur dolaşısıyla sigorta primine yaklaşan bir nitelik taşımasıdır. Bu sebeple bu hadleri reel faiz hadleri olarak değil asimptotik birer tavan faiz haddi olarak düşünmek gerekir.

Kadın veya erkek, müslüman veya gayri müslim, askerî veya reâyâ her Osmanlı tebaası sehim satın alabilirdi. Muaccele ile birlikte onun % 5 ile % 10'u ka-