

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
T Ü R K T A R İ H K U R U M U

ISSN 0041-4255

e-ISSN 2791-6472

B E L L E T E N

DÖRT AYDA BİR ÇIKAR

Cilt: 89

Sayı: 314

Nisan 2025

ANKARA - 2025

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri:

Sayfa

KIZIL, ABUZER: Labrys and Ears on the Orthostat Block in the Southern Cella Wall of Zeus Lepsynos Temple at Euromos: An Iconographic Approach	1
ERDOĞAN, ORÇUN: Concerning the Transept Basilicas on the Southern Coast of Anatolia in Late Antiquity	27
MOKEEV, ANVARBEK-BELEK, KAIRAT-ABDİMİTALİP UULU, NURSULTAN: Influence and Traces of Buddhism on Traditional Beliefs of the Kyrgyz People	79
ESİN, FUNDA: Orta Asya'da Türk-Çin Kültürel Etkileşim Sürecinde Çalgılar ve Pipa ...	101
KELEŞ, NEVZAT: Orta Çağ İslam Dünyasında Ağıtçı Kadınlar	131
HANÇABAY, HALİL İBRAHİM: Abbâsî Sarayının Kadın Görevlileri: Kahramâneler	155
ŞENLİK, SONGÜL: Two Countries, One Mission: Comparing Member of Ottoman and English Pay-to-Pray Institutions (XVI and XVII. Centuries)	201
KÖSE, ENSAR: 17. ve 18. Yüzyıllarda İstanbul Adası'nda Ekonomi ve Ticaret	223
ÇAKMAK, BİRAY: Taşrada Modern Bir Mektebin Kurumsal Yapısı ve Mahallî İşlevi: Uşak Erkek Rüşdiye Mektebi (1872-1914)	265
DEMİR, ENES MERT: Milli Mücadele'de 20. Kolordunun 5. Kolorduya Dönüştürülmesi ve Ortaya Çıkan Nüfuz Mücadelesi	311

BELLE TEN

Bellesten

ISSN 0041-4255 | e-ISSN: 2791-6472
Cilt/Volume: 89 - Sayı/Issue: 314 (Nisan/April 2025)

Yayınacı/Publisher

Türk Tarih Kurumu/Turkish Historical Society

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü/Proprietor and Redactor in Chief

Türk Tarih Kurumu Adına/On behalf of Turkish Historical Society
Prof. Dr. Yüksel ÖZGEN

Baş Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Yunus PUSTU
Türk Tarih Kurumu/Turkish Historical Society/ypustu@ttk.gov.tr

Editör/Editor

Şükrü ÇAVUŞ
Türk Tarih Kurumu/Turkish Historical Society/scavus@ttk.gov.tr

Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Mehmet Ali ÖZKAN
Türk Tarih Kurumu/Turkish Historical Society/maozkan@ttk.gov.tr

Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor

Dr. Uğur Cenk Deniz İMAMOĞLU
Türk Tarih Kurumu/Turkish Historical Society/ucdimamoglu@ttk.gov.tr

Adres/Address

Türk Tarih Kurumu
Sıhhiye Yerleşkesi Hacettepe Mahallesi Kızılay Caddesi No: 1 06230 Altındağ/ANKARA
Bilkent Yerleşkesi Üniversiteler Mahallesi Toplum Caddesi No: 5 06800 Çankaya/ANKARA
Tel: +90 312 310 23 68 • Fax: +90 312 310 16 98
www.bellesten.gov.tr • bellesten@ttk.gov.tr

Nisan-April 2025 – ANKARA

Dizinlenme Bilgileri/Indexing

Arts & Humanities Citation Index (A&HCI), American History and Life (EBSCO),
Scopus, DOAJ: Directory of Open Access Journals, ULAKBİM TR Dizin,
ERIH PLUS, L'Année philologique, Linguistic Bibliography (Brill), RILM Abstracts of
Music Literature (Répertoire International de Littérature Musicale), Historical Abstracts
(EBSCO), MLA - Modern Language Association Database.

Tasarım/Design

Elif İrem DOĞAN DEMİR

Kapak Tasarım/Cover Design

Emine ÇAKIR

Belleten

ISSN 0041-4255 | e-ISSN: 2791-6472

Cilt/Volume: 89 - Sayı/Issue: 314 (Nisan/April 2025)

Yayın Komisyonu **Commission of Publications**

Prof. Dr. Ebru ALTAN

İstanbul Üniversitesi/İstanbul University, İstanbul, TÜRKİYE
ealtan@istanbul.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-4246-7672>

Doç. Dr. Çiğdem ATAKUMAN

Orta Doğu Teknik Üniversitesi/Middle East Technical University, Ankara, TÜRKİYE
atakuman@metu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8675-6236>

Prof. Dr. Fatma Gül DEMİREL

Yıldız Teknik Üniversitesi/Yıldız Teknik University, İstanbul, TÜRKİYE
fdemirel@yildiz.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-4225-0633>

Prof. Dr. Feridun M. EMECEN

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul, TÜRKİYE
femecen@29mayis.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-7478-7411>

Prof. Dr. Nejla GÜNAY

Gazi Üniversitesi/Gazi University, Ankara, TÜRKİYE
ngunay@gazi.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5895-8359>

Prof. Dr. Turhan KAÇAR

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi/ Muğla Sıtkı Koçman University, Muğla/TÜRKİYE
turhankacar@mu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-4071-7538>

Prof. Dr. Musa KADIOĞLU

Ankara Üniversitesi/Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
musakadioglu@ankara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-6481-229X>

Prof. Dr. Selim KARAHASANOĞLU

İstanbul Medeniyet Üniversitesi/İstanbul Medeniyet University, İstanbul, TÜRKİYE
selim.karahasanoglu@medeniyet.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-6112-730X>

Prof. Dr. Levent KAYAPINAR

Ankara Üniversitesi/Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
lkayapinar@ankara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-2090-4149>

Prof. Dr. Yunus KOÇ

Hacettepe Üniversitesi/Hacettepe University, Ankara, TÜRKİYE
yunusk@hacettepe.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-9330-4019>

Prof. Dr. Hatice ORUÇ

Ankara Üniversitesi/Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
horuc@ankara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-2185-1640>

Prof. Dr. Hikmet ÖKSÜZ

Karadeniz Teknik Üniversitesi/Karadeniz Technical University, Trabzon, TÜRKİYE
h.oksuz@ktu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3957-9174>

Prof. Dr. M. Hamdi SAYAR

İstanbul Üniversitesi/İstanbul University, İstanbul, TÜRKİYE
mhsayar@istanbul.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-6339-9002>

Prof. Dr. Haluk SELVİ

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University, Sakarya, TÜRKİYE
hselvi@sakarya.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-3669-8378>

Doç. Dr. Sefer SOLMAZ

Selçuk Üniversitesi/Selçuk University, Konya, TÜRKİYE
ssolmaz@selcuk.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3581-1028>

Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL

Yeditepe Üniversitesi/Yeditepe University, İstanbul, TÜRKİYE
ahmet.tasagil@yeditepe.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1435-8877>

Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU

Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Ondokuz Mayıs University, Samsun, TÜRKİYE
ibrahim.tellioglu@omu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1796-1452>

Prof. Dr. Arzu TERZİ

İstanbul Üniversitesi/İstanbul University, İstanbul, TÜRKİYE
terzi@istanbul.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8820-8110>

Prof. Dr. Mehmet Ali ÜNAL

Pamukkale Üniversitesi/Pamukkale University, Denizli, TÜRKİYE
maunal@pau.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8311-7965>

Doç. Dr. Hasan YILMAZYAŞAR

Anadolu Üniversitesi/Anadolu University, Eskişehir, TÜRKİYE
hyyasar@anadolu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8148-9562>

Belleten

ISSN 0041-4255 | e-ISSN: 2791-6472

Cilt/Volume: 89 - Sayı/Issue: 314 (Nisan/April 2025)

Hakemler Listesi/Referees List

Dr. Ayşegül ALTINOVA ŞAHİN

Gazi Üniversitesi/Gazi University, Ankara, TÜRKİYE

aysegulaltinova@gazi.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9425-4540>

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Van Yüzüncü Yıl University, Van, TÜRKİYE

mehmetsalihari@yyu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3498-8913>

Prof. Dr. Bahri ATA

Gazi Üniversitesi/Gazi University, Ankara, TÜRKİYE

bahriata@gazi.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2214-0560>

Doç. Dr. Elif BAYRAKTAR TELLAN

İstanbul Medeniyet Üniversitesi/İstanbul Medeniyet University, İstanbul, TÜRKİYE

elif.bayraktar@medeniyet.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-5403-7787>

Prof. Dr. Nejdett BİLGİ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi/ Manisa Celal Bayar University

nejdet.bilgi@cbu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2288-616X>

Prof. Dr. Corinne BONNET

Scuola Normale Superiore/Seçkin Yükseköğretim Kurumu, Pisa, İTALYA

corinne.bonnet@sns.it <https://orcid.org/0000-0003-2770-7914>

Prof. Dr. Nahide BOZKURT

Ankara Üniversitesi/Ankara University, Ankara, TÜRKİYE

bozkurt@divinity.ankara.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-1560-6286>

Prof. Dr. Ayşe Zişan FURAT

İstanbul Üniversitesi/İstanbul University, İstanbul, TÜRKİYE

zisanfurat@istanbul.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-2263-9780>

Prof. Dr. Feyzan GÖHER BALÇIN

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi/Niğde Ömer Halisdemir University, Niğde, TÜRKİYE

feyzan.goher@ohu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5313-0763>

Doç. Dr. Mesut KARAKULAK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/Ankara Hacı Bayram Veli University, Ankara, TÜRKİYE

mesut.karakulak@hbv.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-0142-9170>

Prof. Dr. Evgenia KERMELİ ÜNAL

Hacettepe Üniversitesi/Hacettepe University, Ankara TÜRKİYE
evgenia@hacettepe.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-6180-0739>

Doç. Dr. Mehmet KILDIROĞLU

Kastamonu Üniversitesi/Kastamonu University, Kastamonu, TÜRKİYE
mkildiroglu@kastamonu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-7467-939X>

Prof. Dr. Nuri KÖSTÜKLÜ

Necmettin Erbakan Üniversitesi/Necmettin Erbakan University
nkostuklu@erbakan.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-4583-284X>

Prof. Dr. Fatma Gülay MİRZAOĞLU SIVACI

Hacettepe Üniversitesi/Hacettepe University, Ankara TÜRKİYE
gulaym@hacettepe.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3651-0227>

Prof. Dr. Ali Fuat ÖRENÇ

İstanbul Üniversitesi/İstanbul University, İstanbul, TÜRKİYE
ore@istanbul.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-0431-2621>

Prof. Dr. Ahmet Nurullah ÖZDAL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi/Ağrı İbrahim Çeçen University, Ağrı, TÜRKİYE
anozdal@agri.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-0161-8289>

Dr. Vahit Macit TEKİNALP

Hacettepe Üniversitesi/Hacettepe University, Ankara TÜRKİYE
macittek@hacettepe.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1631-9425>

Prof. Dr. Billur TEKKÖK KARAÖZ

Başkent Üniversitesi/Başkent University, Ankara, TÜRKİYE
tekkok@baskent.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8943-0215>

Doç. Dr. Şener YILDIRIM

Mersin Üniversitesi/Mersin University, Mersin, TÜRKİYE
seneryildirim@mersin.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-9476-6431>

Prof. Dr. Saim YILMAZ

Sakarya Üniversitesi/Sakarya University, Sakarya, TÜRKİYE
saimy@sakarya.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-7606-3663>

Labrys and Ears on the Orthostat Block in the Southern Cella Wall of Zeus Lepsynos Temple at Euromos: An Iconographic Approach

Euromos Zeus Lepsynos Tapınağı'nın Güney Sella Duvarının Orthostat Bloğu Üzerindeki Labrys ve Kulaklar: İkonografik Bir Yaklaşım

Abuzer Kızıl*

Abstract

A depiction of a labrys is flanked with an ear motif on either side within tabula ansata on an external orthostat block on the southern cella wall of the Zeus Lepsynos Temple at Euromos in Caria. Although labrys, i.e., double-axe motif is encountered across a vast geography in Antiquity, it is known that this sacred symbol was identified with Zeus especially in Caria. Nevertheless, Zeus of Euromos holds a labrys in one hand and a scepter in the other. This article aims to attain a plausible conclusion through comparison with similar examples and iconographic interpretation of labrys symbol executed together with ear motifs. While attempting such a study, the difference in organs executed for health from the cultic organs, such as the eye or ear of the deity, is also addressed.

Keywords: Euromos/Euromus, Zeus Lepsynos Temple, Tabula Ansata, Labrys, Ears, Cult.

* Assoc. Prof., Muğla Sıtkı Koçman University, Advanced Vocational School, Department of Architecture and City Planning-Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Milas Meslek Yüksek Okulu, Mimarlık ve Şehir Planlama Bölümü, Muğla/TÜRKİYE <https://ror.org/05n2cz176> akizil@mu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1701-3022>

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC). / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır.

Öz

Karia'nın önemli kentlerinden biri olan Euromos'taki Zeus Lepsynos Tapınağı'nın güney cella duvarının dış yüzünde, tabula ansata içinde iki kulak arasında labrys betimi yer almaktadır. Antik çağlar boyunca pek çok coğrafyada çift yüzlü balta yani Labry'se rastlanmasına rağmen bu kutsal sembolün Zesu'la özdeşleşmiş olarak Karia Bölgesinde yoğunluklu olarak kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim, Euromos Zeus'un bir elinde labrys diğer elinde ise asa vardır. Bu makalenin asıl amacı ise kutsal bir yapıda labrys'in kulaklarla bir arada betimlenmiş olmasına ikonografik bir yorum yüklemek ve bunu benzer örneklerle karşılaştırarak mantıksal bir sonuca bağlamaya çalışmaktır. Bunu yaparken farklı amaçlar için, örneğin sağlık için yapılmış organların farkı ile daha çok kültüsel yani doğrudan tanrının kulağı, gözü arasındaki ayrımına da değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Euromos, Zeus Lepsynos Tapınağı, Tabula Ansata, Labrys, Kulaklar, Kült.

Introduction

Zeus Lepsynos Temple, where the labrys and ears constituting the scope of this article are found, is located at a secluded point on the foot of the hill exploited as a quarry in the southern section of Euromos. That it is encircled with a temenos wall outside the city walls certainly depends on the very deep-rooted cult of ancestors. Extant ruins attribute the temple belonging to the Roman Period and the altar to the Hellenistic Period. The temple in Corinthian order has a peripteral layout with 6x11 columns¹. The stylobate measures 14.40x26.60 m; the pronaos has a prostyle layout, whereas the opisthodomos has *an antis* layout. What distinguishes this temple from others is the depiction of a pair of ears flanking the labrys within tabula ansata, rendered in relief on the external face of an orthostat block (Fig. 1). This interesting depiction has been mentioned with a few words or sentences and the present study aims to cast light onto it from a wider perspective and propose new iconographic interpretations².

1 For detailed information on the Temple of Zeus Lepsynos see Taylan Doğan, *Euromos Zeus Lepsynos Tapınağı*, Muğla Sıtkı Koçman University, Institute of Social Sciences Unpublished PhD dissertation, Muğla 2020.

2 The ancient city of Euromos is located within the territory of Selimiye Neighborhood about 12 km to the northwest of Milas in Muğla province.

Labrys (Double-Axe) and Caria

It is clear from all historical and archaeological data that the cult of Zeus was widespread in Caria, especially at and around Mylasa, and that Zeus was the chief deity of Mylasa³. It is possible to link the depiction of Zeus holding a labrys⁴ in one hand and a scepter in the other, particularly in the Hekatomnid Period directly with a historical event⁵. In addition, the depiction of labrys as cult object is frequently encountered in the ancient settlements⁶. Especially the Carian cities with local cults built up new cults through identification of their local deities with Zeus during the Hellenization process.

Labrys, or double-axe, is not a symbolic object that emerged from the narration of Plutarch⁷. It is attested in various forms since very ancient times. For instance, Teshup of Hittites standing on a bull holds labrys⁸; it is attested in the wall paintings of Cretan palaces⁹; Zeus Dolichenus, i.e. Zeus of Hittite Kummuhu or Hellenistic and Roman Commagene Kingdom holds labrys¹⁰. It is very interesting

- 3 Epithets of Zeus peculiar to the region are usually linked with the names of the settlements.
- 4 *Labrys* was accepted sacred in many regions and functioned as special symbol of the deity in religious rituals and sacrificial ceremonies and sometimes was an object offered as a votive.
- 5 Plutarch, *Moralia, Quaestiones Graecae*, transl. F. C. Babitt, Harvard University Press 1936, 301F-302A; Koray Konuk, "Hekatomnoslar Henadamı", *Antik Anadolu'nun Tanıkları: Muharrem Kayhan Koleksiyonu*, İzmir 2015, pp. 31-39, The most common cults of Zeus at Mylasa were Zeus Karios, Zeus Labraundos, Zeus Zenoposeidon, and Zeus Osogoa. The double-axe, i.e. labrys, is encountered the most in Caria during Antiquity and this may be linked with the narrative of Plutarch as follows: *asked why the deity carried the pelekos instead of the thunderbolt or sceptre, and his answer traced the origins of the double axe to the Amazons. When Herakles had slain the Amazon queen Hippolyte, he gave her double axe to the Lydian queen Omphale; it was then passed onto successive Lydian rulers before arriving in the hands of Kandaules. When Kandaules was defeated in battle after the revolt of Gyges, the double axe passed into the possession of a certain Arselis of Mylasa, who took the double axe to Karia: 'he constructed a statue of Zeus and placed the axe in its hand, and called the god Labraundeos; for the Lydians call the axe 'labrys'.*
- 6 Alfred Laumonier, *Les Cultes Indigènes en Carie*, Paris 1958, pp. 85-86, *Labrys* is attested as a cultic symbol in many civilizations and in various time periods, (M. Usman Anabolı, "Zeus Labraundos ve Apollon Lairbenos'un Simgesi olarak Labrys", *Arkeoloji Dergisi*, III, 2014, pp. 225-226).
- 7 Plutarch *ibid.*, 301F-302A.
- 8 Oliver Robert Gurney, *The Hittites*, London 1952, pp. 143; Alfred Laumonier, "Complément aux recherches sur la chronologie des prêtres de Panamara", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 62, 1938, p. 172; Hittite deities are attested holding labrys and standing on deer; some Roman period coins of Euromos have types of deer and labrys and this supports the thought that the Zeus cult at Euromos was of Anatolian origin.
- 9 Arthur John Evans, "Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 21, 1901, pp. 106.
- 10 Michael Speidel, *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, Leiden 1978.

to see the labrys on the coins of Tenedos in the distant region of Troad¹¹. In general, looking at depictions of labrys in various cultures and regions it can be said that labrys represented the heavenly power¹². Indeed, the one-sided axe as a symbolic weapon may have the same function. Then, the question of why the double axe but not the regular axe was preferred arises. As an answer to this query, it may perhaps be proposed that the double-axe as the symbol of Zeus, assuming a variety of epithets represented both powers together¹³. Certainly, other interpretations may be proposed as well¹⁴. The advantage is that both sides can be used in battle, and the other edge can be used when one edge gets blunt, which seems to be a possibility far away. This is a functional case. Actually, the metal double-axes uncovered among votive offerings at the Temple of Artemis Astias at Iasos in Caria are very small¹⁵. That the labrys is mostly identified with Zeus can be interpreted as the ultimate transformation version of the thunderbolt, another reflection of the heavenly power¹⁶. Although not recorded in written documents, based on the fact that labrys is mostly encountered in sanctuaries, it is claimed that labrys sometimes represented the deity symbolically, i.e. it was the depiction of the deity¹⁷. Evans stated that this divine symbol was the Minoan Mother Goddess¹⁸.

Depiction of Labrys and Ears at Zeus Lepsynos Temple

On the outer face of an orthostat block on the southern cella wall of the temple is the relief depiction of a labrys flanked with an ear on either side, all within

- 11 Barclay Vincent Head, *Historia Numorum, A Manual of Greek Numismatics*, Oxford 1911, pp. 551.
- 12 Evans, *ibid.*, p. 584; Baki Satış, *Çift Balta Labrys*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2008.
- 13 Labrys was used as the symbol of the sky god and earth goddess in the Minoan culture; therefore, it may have symbolized this duality in the iconography of Carian Zeus. Furthermore, it is also possible that it may have replaced the thunderbolt of the deity.
- 14 William Henry Denham Rouse, "The Double Axe and The Labryrith", *JHS. Vol. 21*, 1901, pp. 268-274.
- 15 Fede Berti, "İasos, Çifte Balta ve Zeus", *Mylasa Labraunda: Archaeology and Rural Architecture in Southern Aegean Region/Milas Çömakdağı: Güney Ege Bölgesi'nde Arkeoloji ve Kırsal Mimari*, eds. Figen Kuzucu-Murat Ural, İstanbul 2010, pp. 63-68; Daniela Baldoni-Carlo Franco-Paolo Belli-Fede Berti, *Karia'da Bir Liman Kenti Iasos*, transl. Gürkan Ergin, Homer Kitabevi, İstanbul 2004, p. 74.
- 16 The handle of the labrys may be interpreted as the arm of Zeus and both edges of labrys as the thunderbolt.
- 17 Matthew Haysom, "The Double-Axe: A Contextual Approach to the Understanding of a Cretan Symbol in Neopalatial Preiod", *Oxford Journal of Archaeology* Vol. 29/Issue 1, 2010, pp. 41.
- 18 Evans, *ibid.*, p. 584, Please refer to the work by Rouse for comparisons regarding the function of the labrys (Rouse, *ibid.*, pp.168-274).

tabula ansata¹⁹. This orthostat block is located at the middle of the first row of the southern wall. The tabula ansata is located at equal distance from the vertical edges of the block but slightly higher than its middle. The ansatae flanking the tabula are triangular and equal in size²⁰. The ears and the labrys within the tabula²¹ have the same height, and the ears rendered somewhat sketchy lack details²². The ears have their lobules and helices in relief but the conchae are concave (Fig. 2).

This depiction on the cella's southern wall has been known for quite a while; however, during arrangement work on the fallen blocks of the cella's northern wall an orthostat block having a raised rectangular part, not fully executed in the middle was discovered (Fig. 3). Ensuing restitution attempts showed that this block was originally positioned on the same axis as the southern one²³. Thus, it can be said that this incomplete ear depiction was the ear of the deity just like its southern counterpart.

Sacred Symbols and Organs

During Antiquity, the depiction of organs either together with sacred symbols or alone had various purposes. Within this frame, it is possible to categorize the organ depictions into two according to their places of use and attributes. Indeed, both categories reflect some wishes. However, one attempts to find a cure for an illness and for this purpose, the organ to be healed is depicted clearly. In case the feet ached, feet were depicted; in case hands needed attention, then hands were depicted²⁴. When organs were depicted together with divine symbols on temples, altars or stelae²⁵ the wish covers a general wish for all. And, this is the coming true of wishes. When someone came to the temple and made a wish it was only him/her who knew that wish²⁶. Yet, the ear is the ear of the deity and it is capable of hearing everyone's wish²⁷.

19 The orthostat block *in situ* measures 116x127x76 cm.

20 Triangular ansatae have an outer height of 6 cm.

21 The tabula containing the labrys and ears measures 26x16 cm.

22 The ears have a height of 7 cm and a width of 4 cm.

23 On the outer face of the block is an ear motif in relief measuring 9.2 cm high and 4.5 cm wide.

24 Şenkal Kileci "Uşak Müzesi'nden Meter Leto için Yeni Bir Adak Steli", *PHASELIS*, Issue V, 2019, pp. 149-150.

25 The ear depictions on stelae may be interpreted as the prayers said for the deceased may be heard by the deity.

26 Bonnet et al. *ibid.*, pp. 41-71.

27 Efrichia Stavrianopoulou, "From the god who listened to the god who replied: Transformations

Ear Depictions for Cultic Purposes

Ear depictions on the orthostat blocks in the northern²⁸ and southern cella walls should be related with the cult function of the temple because labrys was connected to the cult of Zeus and known to have been used for cultic purposes at many temples dedicated to Zeus. Based on this context, the earliest evidence for the cult of Zeus Lepsynos is attested by coins attributed to the fifth century BC²⁹ and inscriptions from the Hellenistic period³⁰. Types of Zeus holding a labrys, standing, are found on Hellenistic and Roman period coins of Euromos, while coins from the early second century BC have a bearded head of Zeus as the obverse type and a double-axe within a wreath on the reverse³¹. The labrys, particularly in the Caria region, was the most significant cult symbol of Zeus and its depiction on both the wall of the Temple of Zeus Lepsynos and the city's coins underscores the importance of this cult for the city³² (Fig. 4). An example that includes the name of Zeus Lepsynos and a depiction of the labrys is an inscribed altar recorded in the village of Kızılcakuyu, just south of Euromos. Published by Schaefer in 1912, the current whereabouts of this altar is unknown³³. R. Descat, who has published significant studies on the ancient history of the region, states that Zeus Lepsynos was a unique cult associated with Caria, particularly peculiar to Euromos³⁴.

Labrys as a cult symbol is frequently used at many sanctuaries at and around Mylasa (Anadolu, 1995). Both the labrys and the ear are known to have been depicted on architecture, architectural elements and coins across Caria. At Euromos, the labrys is

in the concept of *epekoos*", *Dieux des Grecs - Dieux des Romains: Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, eds. Corinne Bonnet- Vinciane Pirenne-Delforge Gabriella Pironti, Rome 2016, pp. 79-97.

28 The ear depiction on the orthostat in the northern cella wall was left unfinished. As no trace of a labrys is attested around it, it would be more plausible not to elaborate much about it.

29 Laumonier, *ibid.*, p. 174, Among the attributes of *Zeus* are *labrys*, spear, ear and eye depictions.

30 Doğan, *ibid.*, p. 316.

31 Barclay Vincent Head, *British Museum Catalogue of the Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes (BMC Caria)*, London 1897.

32 Alfred Laumonier, "Complément aux recherches sur la chronologie des prêtres de Panamara", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 62, 1938, pp. 166-168, Among the attributes of *Zeus* are *labrys*, spear, ear and eye depictions.

33 Joannes Schaefer, *De Iove Apus Cares Culto: Dissertatio Inauguralis*, Halle, Academia Fridericiana Halensi, 1992, p. 364.

34 Raymond Descat, "La géographie dans les listes des tributs attiques: Lepsimandos et Kasôlaba en Carie", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (ZPE)*, 104, 1994, p. 65.

attested on the statue base at the pronaos of the temple, on the keystone of a Roman bathhouse and on the coins of Euromos³⁵. At the Zeus Temple at Labraunda, there is the depiction of a labrys and ear in relief within a meander motif on the ceiling coffer, and this has been interpreted as, “*Zeus hears all*” (Fig. 5)³⁶. Furthermore, on a votive stele of the second century AD at Hierapolis is a labrys with a long handle flanked with an ear on either side (Fig. 6)³⁷. The inscription on the stele reveals its dedication to Apollo Klarios. The ear depiction on this stele is also interpreted as the deity hearing the prayers of humans³⁸. Taking into consideration the oracle center of Apollo at Hierapolis, it is thought that the ear depictions were used to emphasize the prophecy feature of Apollo³⁹.

A votive block from Aphrodisias from the third century AD bears information regarding gladiators Sarpedon and Hermos. This work of art depicts a palm frond flanked with an ear on either side and a crown relief to the right⁴⁰. To the left of the relief is the inscription stating that Sarpedon (dedicated this to the goddess hearing to fulfill a vow) and adds that Hermos (dedicated this) to fulfill an oath. The votive was offered to an unnamed goddess, who was most probably Nemesis⁴¹. The phrase of “goddess hearing” in the inscription beside the reliefs of ears can be said to express the same as the ear reliefs at the Zeus Lepsynos Temple at Euromos.

A total of thirty ear reliefs have been attested on various architectural elements attributed to a time span ranging from the second century BC to the second century

35 Arthur B. Cook, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, II, Cambridge 1925. p. 575 Fig. 480; Theodore Mionnet, *Description de médailles antiques, grecques et romaines*, tome 6. Graz 1972, pp. 250-265.

36 Lars Karlsson, “Labraunda: The Sanctuary of the Weather God of Heaven”, *Mylasa Labraunda/ Milas Çomakdağ Archaeology, Historical and Rural Architecture in Southern Aegean*, eds. Figen Kuzucu-Murat Ural, Istanbul 2010, p. 53.

37 Ali Ceylan- Tullia Ritti, “A New Dedication to Apollo Kareios”, in *Epigraphica Anatolica* 28, 1997, pp. 57-67.

38 Tayyar Gürdal, “Gülpınar Apollon Smintheus Tapınağı Kült Heykeli”, *PATRONVS, Coşkun Özgünel’e 65. Yaş Armağanı*, eds. Erhan Öztepe-Musa Kadioğlu, İstanbul 2007, pp. 106-107; Zafer Taşlıkhöğlu, *Apollon Kültü ile İlgili Kaynaklar*, İstanbul 1963, p. 47.

39 Francesco D’Andria, “Hierapolis 2003”, *Kazı Sonuçları Toplantısı* 26, Vol. 2, 2004, p. 149.

40 Palm frond and wreath represent the victories of Gladiator Sarpedon (Angelos Chaniotis), “Aphrodite’s Rival: Dedication to local and other gods at Aphrodisias”, *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21, 2010, pp. 240-241.

41 Chaniotis *ibid.*, pp. 240-241.

AD in Miletus⁴². These ear motifs should not be linked to the human anatomy but rather put there in the sense of “hearing the prayers *epekoos/ἐπηκόος*”⁴³. Large size ears from the period of the 20th Dynasty of ancient Egypt are assessed as the ears of the deity and step forth as the concrete expression of a deity hearing the wishes of humans⁴⁴. The relief of double ears from the Island of Delos is considered a form of referring to the deity hearing⁴⁵. A marble votive stele in the Collection of the Wellcome Institute in London is attributed to the second or third century AD and it has a depiction of large size ears flanking the bust of Sarapis, underlining the hearing feature of this deity⁴⁶. At many sanctuaries, depictions of ears and eyes are offered as votives to show that the deity hears or sees⁴⁷. At the Temple of Isis in Pompeii there is a niche holding the statue of Dionysus Osiris. On the wall behind it are two ears of plaster. There are holes for hanging “ears” on the temple wall⁴⁸. People sometimes prayed before the ears fixed on the temple wall⁴⁹. That is, they whispered to the ear of the deity there⁵⁰. The ears flank the attributes of a deity because this deity hears the people and listens to them. For instance, on a bronze plaque uncovered at Delos is a tabula ansata with a pair of ears flanking the ram horn crown of Isis⁵¹. A relief discovered near Mylasa in 1935 by Robert depicts a figure flanked with an ear, and this relief also bears an inscription dedicated to the goddess Demeter⁵². Sometimes,

42 Norbert Ehrhardt-Wolfgang Günther-Peter Weiß, “Funde aus Milet XXVI. Aphrodite-Weihungen mit Ohren-Reliefs aus Oikos”, *Archäologischer Anzeiger* 1, 2009, pp. 187-203.

43 Stavrianopoulou, *ibid.*, pp 79-98; It is noted that the ear motif is found on architectural elements in many cities.

44 Geraldine Pinch-Elizabeth A. Waraksa, “Votive Practices. In Jacco Dieleman”, *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. Willeke Wendrich, Los Angeles 2009, pp. 1-9; Valentino Gasparini, “Listening Stones. Cultural Appropriation, Resonance and Memory in the Isiac Cults”, *Stuttgart: Steiner*. 2016, pp. 556-557.

45 Van F. Straten, “Gifts for the Gods”, ed. Henk Versnel, *Faith Hope and Worship Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, 1981, p. 128; Fig. 53; Gasparini, *ibid.*, p.557.

46 Straten, *ibid.*, p. 83 Fig. 12; Hist. Med. R. 6665/1936 The priest of Serapis speaks in place of the deity as follows: “...*My head is the skies of paradise, my waist is the ocean; my feet are the creator of the terrain; my ears suspend in the skies; my far-sighted eyes are the light of the shining sun*” (Reginald Eldred Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, New York 1971. pp. 52-53). That many of the ears left as votive offerings in temples have a hole for hanging is in conformity with the expression “my ears suspend in the skies”.

47 Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder*. Gießen 1909, p. 46.

48 Weinreich, *ibid.*, p. 59.

49 Weinreich, *ibid.*, p. 57.

50 Straten, *ibid.*, p. 30.

51 Weinreich, *ibid.*, p. 50.

52 Louis Robert, “Rapport sommaire sur un premier voyage en Carie”, *American Journal of*

the presence of ear-shaped carvings on altars may be associated with this belief⁵³. The fact that these ears were carved exclusively on the walls of sanctuaries recalls a belief that the deity was present there and that voices could penetrate through the walls. Ear depictions mounted on or carved at specific points of temples were used to mark the spots where the people would pray. Furthermore, places considered to be spots where the deity's voice was heard were marked with ears to signal where to pray and make one's voice heard by the deity⁵⁴. The iconography of the labrys and ear symbolizes the gods powers in both the physical and spiritual realms. In the ancient world, the combined use of these symbols, particularly in relation to the gods interactions with humans, emphasizes their all-seeing and all-hearing attributes. This iconography signifies the gods responsiveness to prayers on both cosmic and human levels, highlighting their ability to perceive even the inaudible. This is especially evident in the case of Euromos.

At the National Museum of Athens, a stele on display features inscriptions on the upper and lower bands, depicting two ears facing each other with the crown of Isis between them on ram's horns⁵⁵. These examples suggest that the ear depictions in Egypt might have played a role in the use of the epithet "ἐπίκοος" (he who hears prayers) in the ancient world. This hypothesis is supported by the data connecting the labrys symbol representing Zeus at the Euromos Lepsynos Temple with ear depictions. The depiction of Lepsynos resembles the representation on the stele of Isis, both thought to symbolize the gods' capability to hear and respond to prayers⁵⁶. This belief was not only a visual depiction but also frequently cited in written texts. Hieroglyphic inscriptions and prayers mention epithets such as "hearing the prayers" or "giving an ear" attributed to gods⁵⁷. On a wooden coffin from Egypt, dating to the first or second century AD, double ears and eyes are depicted within the scales of justice, symbolizing the sun god Ra's capability to see and hear⁵⁸.

Archaeology, Vol. 39/No. 3, 1935, p. 337.

53 Otto Weinreich, "Theoi epekooi", *MDAI(A)*, 37, Amsterdam 1912, pp. 58-59 The altar at Apollonia has depictions of ears on it.

54 Weinreich, *ibid.*, pp. 59-60.

55 Weinreich *ibid.*, pp. 49, 57.

56 Gasparini, *ibid.*, p. 562 Isis also has a feature of prophecy.

57 Weinreich, *ibid.*, pp.46-47.

58 Albert Mudry, "The ear in the Visual arts of ancient Egypt", *The Mediterranean Journal of Otology*, 2006, p. 87, Fig. 11.

Ear Depictions Offered for Health

In addition to ear depictions for cultic purposes, it is known that ear depictions were offered to sanctuaries to wish for health or as thanksgiving. Especially, individual ear depictions were offered for health, and it can be said that fixed ear depictions as part of the temple construction also had a cultic function. In general, ears offered for health have accompanying inscriptions; however, the ear depictions of cultic function are accompanied by a symbol of the deity but not an inscription. On the other hand, depictions for health or cult purposes can be distinguished according to the function of the sanctuary or the deity. For instance, ear and other anatomical depictions found at Asclepieia were generally offered for health purposes.⁵⁹ According to the inscriptions and reliefs from Asclepieia, visual objects depicting the organs with problems were offered to the temple to wish for healing⁶⁰. These votive offerings, usually related to health were produced as a representation of the organ with problems and left in the sanctuaries so that the deities would heal⁶¹. Objects representing the ears of a person, who suffered from an ear problem, were offered to the deity⁶². The holes in the middle of the ears allowed for fixing or hanging them on a wall⁶³. Ear depictions made for pain or deafness could have been offered as a thanksgiving after the person got healed⁶⁴.

On a marble votive stele of the Roman Period at the National Museum in Athens is a pair of ears in relief within tabula ansata. The inscription states that it was offered by a person suffering from ear pain⁶⁵. At the Athenian Asclepieion, depictions of single ear or a pair of ears made from different materials were uncovered and many of them have inscriptions. Vows were made either by people seeking health or as thanksgiving after the sick person got healed. At the Pergamene Asclepieion is an ear offering made as a marble plaque to hang on a wall or a column⁶⁶.

59 For anatomical votive offerings in Antiquity, see Björn Forsen, *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Helsinki 1996, pp. 105-131.

60 Weinreich, *ibid.*, pp.26-28.

61 Sometimes people asked from the deity for a cure by drawing images of the organs on steps or blocks in sanctuaries.

62 Straten, *ibid.*, pp.10-15.

63 Sami Pataci, "Ear Votives in The Greek and Roman Eastern Mediterranean", *Anemon Mus Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 9/No. 1, 2021, p. 76.

64 Mabel Lang, *Cure and Cult in Ancient Corinth: A Guide to the Asclepieion* (Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athens), 1997, p. 19.

65 Pataci, *ibid.*, p. 79.

66 Weinreich, *ibid.*, p. 65

The ears were usually offered to deities hearing, “Θεοὶ ἐπηκόοι (Theoi epēkōoi)”⁶⁷. It can be surmised that anatomical votive offerings were related to the cults of Asclepius, Sarapis, Harpocrates, and Isis, which became popular in the Aegean world as of the 350s BC⁶⁸. These offerings should have been made sometimes after recuperation and sometimes with the hope of getting healed⁶⁹. Sometimes, they were offered so that the ears would get healed or as a copy of ears that already got healed⁷⁰.

General Evaluation

Consequently, it was aimed to connect with the deity and to reach the deity using his/her symbols so that one may be heard. Especially ear depictions were used as a concrete way to express that the deity saw and heard the people, and they step forth as an image showing the deity gave an ear to the mortals. That is, ear depictions are tangible visual versions indicating that the deity heard the people. Votive offerings of ear depictions were used as a form of requesting for prayers to be accepted or just for healing wishes. They were also offered as a thanksgiving to the deities who healed the ears⁷¹. Ear depictions fixed on temples or altars indeed marked the location of the deity and facilitated that the people went there to pray to the ears of the deity and these depictions solidly symbolize the hearing phenomenon of the deity⁷². Ears and eyes are interpreted as divine symbols in a cultic sense. The epithet *epēkoos* used for the deities that “hear” and “listen” points to the deities listening to the prayers of the people supplicating⁷³. The term of “ears that hear” was used to state that the deity would listen to the prayers and answer them at certain areas of a temple⁷⁴. The epithet “epekoos” (he who hears prayers) was attributed to certain deities, though literary evidence for the use of

67 Weinreich, *ibid.*,; Thomas Galoppin- Sylvain Lebreton “The Listening of the Gods (Epēkōoi) in Egypt and the Islands of the Aegean in the Hellenistic Period: Sanctuaries and Agents”, *Cahiers du Centre d’Études Chypriotes*, 51, 2021, pp. 121-124.

68 Pataci, *ibid.*, p. 77

69 Thomas Drew Bear, “Phrygian votive steles in the museum of Anatolian civilizations”, *XVI. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Vol. I*, 1999, p.394; Weinreich, *ibid.*, p. 55.

70 Weinreich, *ibid.*, p. 49

71 Roebuck, Carl, *Corinth Vol. XIV: The Asklepieion and Lerna*, (Princeton, NJ: The American School of Classical Studies at Athens) 1951, p.120.

72 Weinreich, *ibid.*, pp. 58-59.

73 Galoppin-Lebreton, *ibid.*, pp. 121-124.

74 Frederick E Brenk, “Zeus’ Missing Ears”, *Kernos* 20, 2007, pp. 213-214.

this term is not frequent. Therefore, there is limited information on their usage within the cult practices. Praying to the gods, offering gratitude, and seeking their assistance were vital religious practices for the ancient Greeks. In ancient Greek religion, gods were perceived as beings who listened to prayers and showed mercy to the supplicants. The term “epekoos” was used in the context of prayer, sacred invocation, or a lofty and impactful style of speech. In ancient Greek beliefs, Hermes Psithyristes, known as the god of prayers whispered, was an important figure for the fulfillment of wishes. Worshipers would whisper their wishes into the ears of his statues, believing that the god would hear them and grant their requests⁷⁵.

The divine ears used at temples constitute a tangible example of establishing communication with the deity, and it was thought that those praying in the niches of the temple could whisper their deepest secrets to the ears of the deity. Those who were not allowed inside the temple proper would pray before such reliefs on the gates or outside the temple proper⁷⁶. For instance, at the Temple to Isis in Pompeii, there once stood the statue of the goddess in the niche on the rear wall, and there were the ears in relief on the upper two sides of the niche. People who were not allowed inside the temple proper would go before this niche and express their prayers and supplications⁷⁷. Thus, people who could not get inside the Temple of Zeus Lepsynos should have prayed before the reliefs of labrys and ears on the cella wall of the temple.

The divine ears used at temples constitute a tangible example of establishing communication with the deity, and it was thought that those praying in the niches of the temple could whisper their deepest secrets to the ears of the deity. Those, who were not allowed inside the temple proper, would pray before such reliefs on the gates or outside the temple proper⁷⁸. For instance, at the Temple to Isis in Pompeii, there once stood the statue of the goddess in the niche on the rear wall and there were the ears in relief on the upper two sides of the niche. People, who were not allowed inside the temple proper, would go before this niche and

75 Weinreich *ibid.*, p. 57; At Pharai, those praying by the statue of Hermes Agoraios whispered their wishes to the ears of the deity.

76 Gasparini, *ibid.*, p. 557.

77 Gasparini, *ibid.*, p. 565.

78 Gasparini, *ibid.*, p. 557.

express their prayers and supplications⁷⁹. Thus, people who could not get inside the Temple of Zeus Lepsynos should have prayed before the reliefs of labrys and ears on the cella wall of the temple.

That the attributes of Zeus are found in relief on the long cella walls of the Zeus Lepsynos Temple and that they reflect an integral part of the Roman period construction program of the temple call for attention because there are no other examples worked directly on the walls of a temple⁸⁰. Parallel depictions are usually found on stelae or as individual offerings at sanctuaries. There are also ear depictions meant to hang on the walls. The example at Euromos was produced in relief as part of the architecture, which indicates that it was for cultic purposes. Furthermore, its position meets the eyes at height, and this should have aimed to transfer the prayers or wishes made before these ears directly to the deity because inscriptions accompanying the ear depictions at various sanctuaries refer to “deity hearing, listening,” and this reveals that Zeus Lepsynos too was a “hearing deity.” As it is possible to deduce the feature of Zeus to see from the eyes over the labrys on the northern keystone of the Baltalı Kapı in Mylasa, it should also be possible to infer the feature of Zeus to hear from the ears at the Zeus Temple. Divine qualities such as listening to, hearing and seeing people are linked to prophecy and thus, this underlines the prophecy feature of Zeus Lepsynos (Fig. 7)⁸¹.

A spolia block in the northeast wall of Belen Mosque in Milas bears the depictions of a double-axe and eyes engraved above it. The use of this eye motif on miniature double-axes from the Archaic period (such as those found in the Lousoi Artemis Sanctuary in Arcadia and finds from Olympia) indicates that this symbolism persisted throughout Greek antiquity⁸². While double-headed axe symbols were widespread in the sanctuaries across Caria, their depiction together with an organ is rare⁸³. Thus, the combined use of double-axes and ear depictions at the Temple

79 Gasparini, *ibid.*, p. 565.

80 Labrys was the symbol of Carian Zeus. The wish that Zeus hear the supplications made in the temple is intended with ears here. Regarding craftsmanship, both the ears and the labrys are understood to have been rendered in conformity with the construction process of the temple.

81 Abuzer Kızıl, “Das Baltalı Kapı in Mylasa, die Labrys und die Augen des Zeus”, *Anatolia Antiqua*, XVII, 2009, pp. 260-261.

82 Banu Büyükgün, *Anadolu’da Çifte Baltalı Tanrılar: Phrygia, Lydia, Ionia, Karia, Lykia ve Pisidia Kaynaklı Taş Eserler Üzerine Bir İnceleme*, Istanbul University Institute of Social Sciences, Unpublished PhD dissertation, 2022, p. 551

83 Anabolu *ibid.*, p. 225

of Zeus at Euromos holds significant cultic importance. Depictions outside of Euromos are generally found on portable blocks and are personal in nature. Ear depictions made for individual votive offerings or health purposes are not known to be typically fixed within sanctuaries. However, examples of ear depictions visible to everyone and used alongside the deity's symbols are found in sanctuaries. Given that the ear depiction on the wall of the Lepsynos Temple was rendered as part of the temple's construction program and is located in a public space, it should not be considered personal or health-related.

Considering all the data available, the reliefs of labrys and two ears at the Temple of Zeus Lepsynos in Euromos constitute unity with the area and the structure where they are found, and this reveals its cultic purpose; this may be interpreted as a concrete form of making people's voices heard by the deity. The position of the tabula ansata is easily accessible by visitors and its vertical position meets the eyes of an average person and this shows that people could pray comfortably. Furthermore, the placement of the labrys and ear depictions on the mountain-facing side of the temple is a detail carefully premeditated for the privacy of the worshippers. Another point is that the ears embody an anatomical organ for communicating with the deity. This practice is essentially an attempt at anthropomorphism. Thus, the labrys and ear depictions at Zeus Lepsynos Temple in Euromos may be interpreted as "Zeus hears all". These prophetic aspects of Zeus recall Apollo and this is entirely related to the deity's *epokoos* character. The existing temple belonging to the Roman Imperial period is not directly linked to the cult of Apollo; nevertheless, the naked *kouros* statue holding a lion in his lap of the Archaic period, uncovered in 2021, may point to the presence of an Apollo cult at the time. It is not disputable that the Zeus Temple was located within a sanctuary; however, it is open to discussion whether or not it served as an oracle center during the Roman Imperial period. Indeed, each temple priest was also a prophet. It is possible to speak of an oracle center in the Archaic period with regard to the uncovered Apollo statue.

However, it seems very unlikely to link the iconography of labrys and ears at the temple here with the cult of Apollo. That the symbol is executed vertically together with ears but without the deity's depiction reflects Carian influence.

In addition, it is likely that the iconography of the labrys and ears here is the outcome of an effort to communicate more effectively with the deity, conveying personal wishes and desires, and ensuring that the supplicants' voices are heard

by the god. Since direct access to the cult statue located within the temple proper might have been challenging, these ears carved on the wall of the cella housing the statue may be interpreted as a means to enhance the likelihood of being heard by the deity. Moreover, the ears serve as an intermediary between the worshipper and the deity⁸⁴. This new form of communication transformed the connection between the individuals and the deity to a more intimate one, making it no longer strictly necessary to communicate through a priest⁸⁵.

⁸⁴ Mudry, *ibid.*, p. 81.

⁸⁵ Mudry, *ibid.*, p. 84.

BIBLIOGRAPHY

- Anabolu, M. Usman, “Zeus Labraundos ve Apollon Lairbenos’un Simgesi Olarak Labrys”, *Arkeoloji Dergisi*, III, 1995, pp. 225-226.
- Baldoni, Daniela-Franco, Carlo-Belli, Paolo-Berti, Fede, *Karia’da Bir Liman Kenti İasos*, transl. Gürkan Ergin, Homer Kitabevi, İstanbul 2004.
- Berti, Fede, “İasos, Çifte Balta ve Zeus”, *Mylasa Labraunda: Archaeology and Rural Architecture in Southern Aegean Region / Milas Çömakdağ: Güney Ege Bölgesi’nde Arkeoloji ve Kırsal Mimari*, eds. Figen Kuzucu-Murat Ural, İstanbul 2010, pp. 63-68.
- Bonnet, Corinne- Minunno, Giuseppe- Porzia, Fabio. “Parce qu’il a écouté ma voix, qu’il me bénisse”: Usages et portée d’une formule phénicienne et punique”, *Cahiers du Centre d’Études Chypriotes*, 51, 2021, pp. 41-71.
- Büyükgün, Banu, *Anadolu’da Çifte Baltalı Tanrılar: Phrygia, Lydia, Ionia, Karia, Lykia ve Pisidia Kaynaklı Taş Eserler Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul University, unpublished PhD dissertation, 2022.
- Brenk, Frederick E., “Zeus’ Missing Ears”, *Kernos* 20, 2007, pp. 213-215.
- Ceylan, Ali-Ritti, Tullia, “A New Dedication to Apollo Kareios”, in *Epigraphica Anatolica* 28, 1997, pp. 57-67.
- Chaniotis, Angelos, “Aphrodite’s Rival: Dedication to local and other gods at Aphrodisias”, *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21, 2010, pp. 235-248.
- Cook, Arthur, B., *Zeus: A Study in Ancient Religion*, II, Cambridge 1925.
- Descat, Raymond, “La géographie dans les listes des tributs attiques: Lepsimandos et Kasôlaba en Carie”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (ZPE)*, 104, 1994, pp. 61-68.
- Doğan, Taylan, *Euromos Zeus Lepsynos Tapınağı*, Muğla Sıtkı Koçman University, Institute of Social Sciences Unpublished PhD dissertation, Muğla 2020.
- Drew Bear, Thomas, “Phrygian votive steles in the museum of Anatolian civilizations”, *XVI. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Vol. I*, 1999, pp. 391-401.
- D’Andria, Francesco, “Hierapolis 2003”, *Kazı Sonuçları Toplantısı* 26, Vol. 2, 2004, pp.147-156.
- Ehrhardt, Norbert- Günther, Wolfgang- Weiß, Peter, “Funde aus Milet XXVI. Aphrodite-Weihungen mit Ohren-Reliefs aus Oikos”, *Archäologischer Anzeiger* 1, 2009, pp. 187-203.

Evans, Arthur John, "Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 21, 1901, pp. 99-204.

Forsen, Björn, *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Helsinki 1996.

Galoppin, Thomas- Lebreton, Sylvain, "The Listening of the Gods (Epékooi) in Egypt and the Islands of the Aegean in the Hellenistic Period: Sanctuaries and Agents", *Cahiers du Centre d'Études Chypristes*, 51, 2021, pp. 121-140.

Gasparini, Valentino, "Listening Stones. Cultural Appropriation, Resonance and Memory in the Isiac Cults", *Stuttgart: Steiner*, 2016, pp. 555-574.

Gurney, Oliver Robert, *The Hittites*, London 1952.

Gürdal, Tayyar, "Gülpınar Apollon Smintheus Tapınağı Kült Heykeli", *PATRONVS, Coşkun Özgünel'e 65. Yaş Armağanı*, eds. Erhan Öztepe-Musa Kadioğlu, İstanbul 2007, pp. 179-185.

Head, Barclay Vincent, *British Museum Catalogue of the Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes (BMC Caria)*, London 1897.

Head, Barclay Vincent, *Historia Numorum, A Manual of Greek Numismatics*, Oxford 1911.

Haysom, Matthew, "The Double-Axe: A Contextual Approach to the Understanding of a Cretan Symbol in Neopalatial Preiod", *Oxford Journal of Archaeology*, Vol. 29/Issue 1, 2010, pp. 35-55.

Karlsson, Lars, "Labraunda: The Sanctuary of the Weather God of Heaven", *Mylasa Labraunda/Milas Çomakdağ Archaeology, Historical and Rural Architecture in Southern Aegean*, eds. Figen, Kuzucu-Murat, Ural, İstanbul 2010, pp. 171-187.

Kızıl, Abuzer, "Das Baltalı Kapı in Mylasa, die Labrys und die Augen des Zeus", *Anatolia Antiqua, XVII*, 2009, pp. 255-264.

Kileci, Şenkal, "Uşak Müzesi'nden Meter Leto için Yeni Bir Adak Steli", *PHASELIS*, Issue V, 2019, pp. 149-155.

Konuk, Koray. "Hekatomnoslar Henadamı", *Antik Anadolu'nun Tanıkları: Muharrem Kayhan Koleksiyonu*, İzmir 2015, pp. 32-39.

Lang, Mabel, *Cure and Cult in Ancient Corinth: A Guide to the Asklepieion* (Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athens), 1997.

Laumonier, Alfred, "Complément aux recherches sur la chronologie des prêtres de Panamara", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 62, 1938, pp. 167-179.

Laumonier, Alfred, *Les Cultes Indigenes en Carie*, Paris 1958.

Mionnet, Theodore, *Description de médailles antiques, grecques et romaines*, tome 6. Graz 1972.

Mudry, Albert, "The ear in the Visual arts of ancient Egypt", *The Mediterranean Journal of Otolaryngology*, 2006, pp. 81-89.

Patacı, Sami, "Ear Votives in The Greek and Roman Eastern Mediterranean", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 9/No. 1, 2021, pp. 75-83.

Pinch, Geraldine-Waraksa, A. Elizabeth, "Votive Practices. In Jacco Dieleman", *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. Willeke Wendrich, Los Angeles 2009.

Plutarch, *Moralia, Quaestiones Graecae*, transl. F.C. Babitt, , Harvard Universty Press 1936.

Robert, Louis, "Rapport sommaire sur un premier voyage en Carie", *American Journal of Archaeology*, Vol. 36/No. 3, 1935, pp. 331-340.

Roebuck, Carl, *Corinth Vol. XIV: The Asklepieion and Lerna*, (Princeton, NJ: The American School of Classical Studies at Athens) 1951.

Rouse, William Henry Denham, "The Double Axe and The Labryrinth", *JHS*. Vol. 21, 1901, pp. 268-274.

Satış Baki, *Çift Balta Labrys*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2008.

Schaefer, Joannes, *De Iove Apus Cares Culto: Dissertatio Inauguralis*, Halle, Academia Fridericiana Halensi, 1992.

Speidel, Michael, *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, Leiden 1978.

Stavrianopoulou, Efrichia, "From the god who listened to the god who replied: Transformations in the concept of epekoos", *Dieux des Grecs - Dieux des Romains: Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, eds. Corinne, Bonnet-Vinciane, Pirenne-Delforge Gabriella Pironti, Rome 2016, pp. 79-97.

Straten Van, F., "Gifts for the Gods", ed. Henk Versnel, *Faith Hope and Worship Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, 1981, 65-151.

Taşlıkhloğlu, Zafer, *Apollon Kültü ile İlgili Kaynaklar*, İstanbul 1963.

Weinreich, Otto, *Antike Heilungswunder*. Gießen 1909.

Weinreich, Otto, "Theoi epekooi", *MDAI(A)*, 37, Amsterdam 1912, pp. 1-62.

Witt, Reginald Eldred, *Isis in the Graeco-Roman World*, New York 1971.

FIGURES

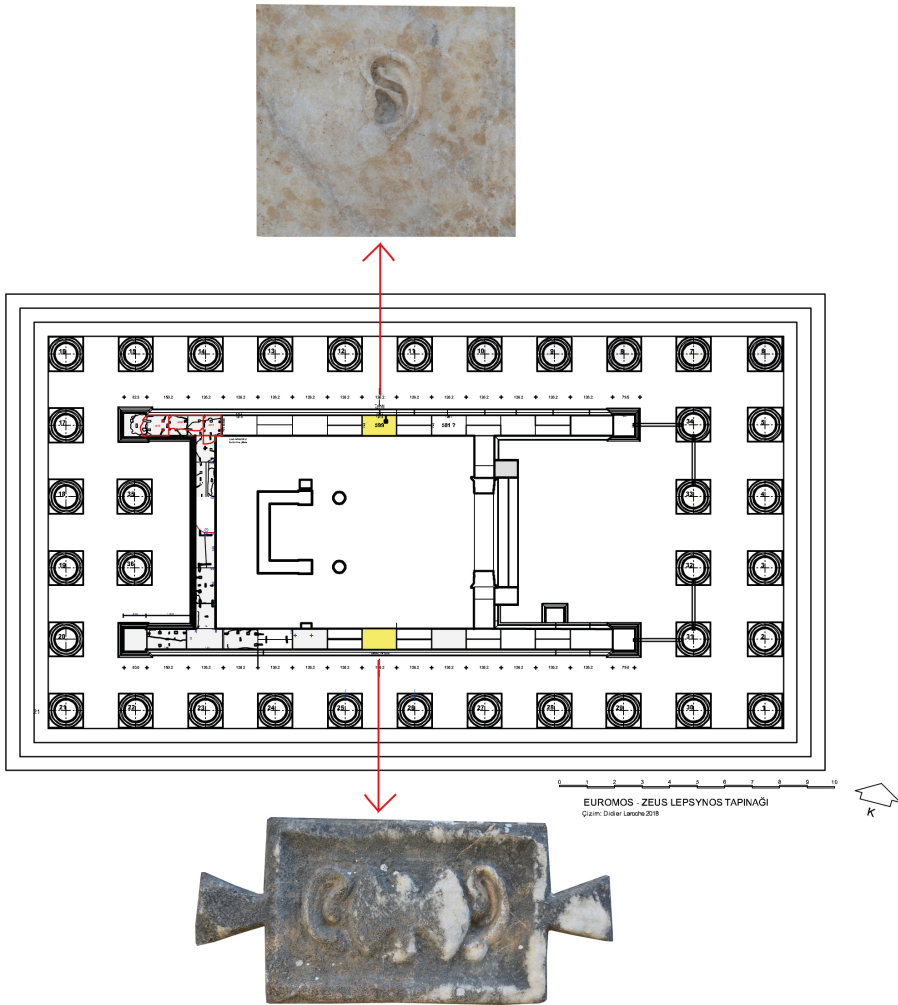


Fig. 1: Depictions of labrys and ears on the orthostat block of Zeus Lepsynos Temple.



Fig. 2: Relief of a labrys flanked by an ear within tabula ansata on the outer façade of southern cella wall.



Fig. 3: Ear relief on the orthostat block of the northern cella wall.



Fig. 4: Coins of Euromos with labrys.

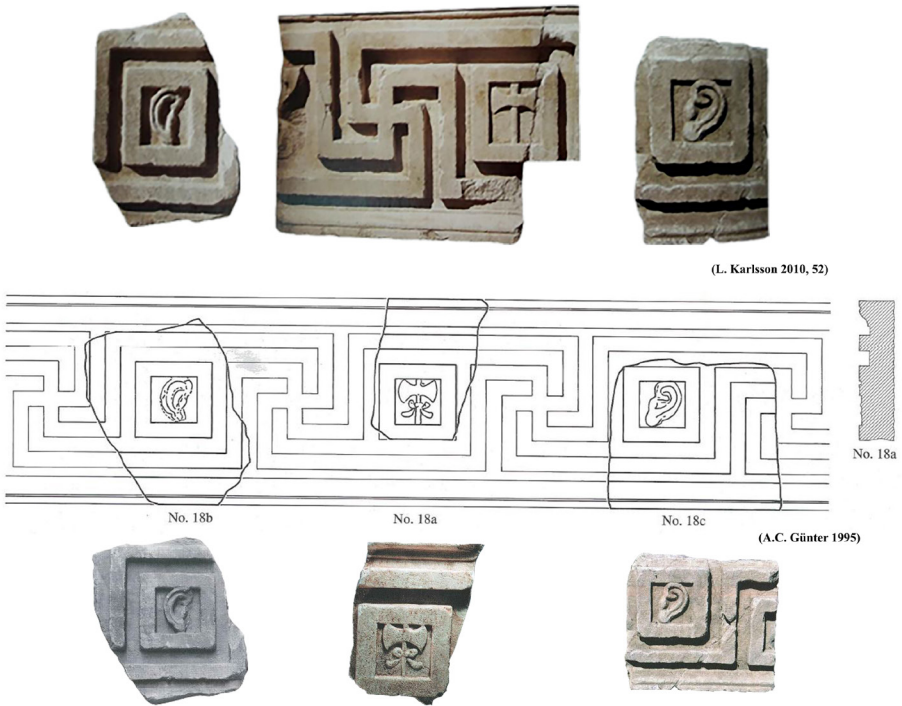


Fig. 5: Depictions of labrys and ears on the ceiling coffers of the Zeus Temple at Labraunda (Karlsson, 2010: 52; Günter, 1995: No. 18).



Fig. 6: The votive stele from Hierapolis (Gürdal, 2007: Res. 24).

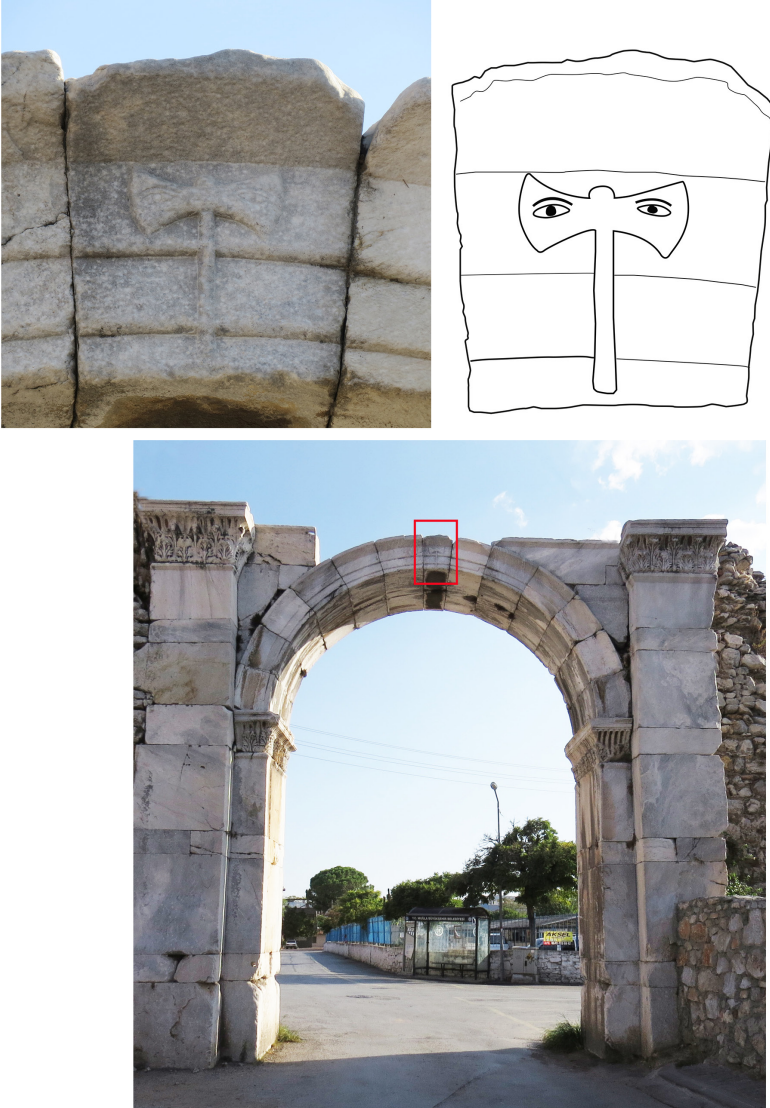


Fig. 7: The labrys and eye on the Baltalı Kapı in Mylasa.

Concerning the Transept Basilicas on the Southern Coast of Anatolia
in Late Antiquity*

Anadolu'nun Güney Kıyılarındaki Geç Antik Dönem Transept
Bazilikaları Üzerine

Orçun Erdoğan**

Abstract

The transept, in the most general sense, is the transverse unit of a basilical church located between the nave and the apse. Since it did not originate from Roman architecture and was rarely included in church planning, several scholars have attempted to understand whether the transept functioned differently from ordinary basilicas since the beginning of the 20th century. Transept basilicas spread over a wide geographical area during Late Antiquity, between the 4th and the 6th centuries, and ceased to be employed after the 6th century in the eastern part of the empire, while they continued to be a substantial unit of churches from the Carolingian through the Romanesque and Gothic periods in the West. Although most transept basilicas seem

* This article was completed as part of the Fellowship for Earthquake - Stricken Scholars (FESS). I would like to express my gratitude to ANAMED and Koç University for enabling me to conduct my research efficiently.

** Assistant. Prof., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Science and Letters, Department of Art History - Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Hatay/TÜRKİYE <https://ror.org/056hcg41> oerdogan@mku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7570-2678>

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC). / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır.

to occur in Anatolia, no extensive study has been published to date concerning this church type. From this point of view, this study deals with the typology and possible functions of transept basilicas in Anatolia, with special reference to the southern part where the vast majority of the examples were found. Within the scope of this work, including my personal observations on many sites, we can conclude that the transept churches in Anatolia occur in urban environments rather than the countryside and may have functioned mainly as ordinary parish churches, as well as, albeit apparently less often, as episcopal, memorial and funerary.

Keywords: Asia Minor, liturgy, church architecture, episcopal church, cathedral.

Öz

Transept, bazilikal planlı kiliselerde bulunan ve yapının nefleri ile apsisi arasına konumlandırılan yatay bir mimari birimdir. Bu birimin Roma mimarisinden miras alınan bir öge olmamasının yanı sıra kilise mimarisinde nadiren uygulanması, özellikle 20. yüzyılın başından itibaren araştırmacıların dikkatini çekmiş; klasik bazilikal planlı kiliselerden daha farklı bir işleve sahip olup olmadığı sorgulanmıştır. Transept bazilikalar, 4 ile 6. yüzyıllar arasında Geç Antik Dönemin geniş bir coğrafyasına yayılmış; Ortadoğu, Kuzey Afrika, Akdeniz ve Ege Adaları, Balkanlar ve Avrupa'nın çeşitli yerlerinde örneklerine rastlanmıştır. İmparatorluğun doğu bölümünde 6. yüzyıl sonrası popülerliğini kaybetmiş olmasına rağmen batıda özellikle Karolenj ile sonrası Romanesk ve Gotik dönemlerde kullanımını sürdürmüştür. Şimdilik en fazla transeptli bazilikaya sahip coğrafya olarak tanımlayabileceğimiz Anadolu'nun bu kilise tipine yönelik detaylı bir çalışma şu ana kadar gerçekleştirilmemiştir. Buradan hareketle bu makalede Anadolu'nun özellikle güney kıyılarında bulunan Lykia, Pamphylia, Kilikia ve Isauria'daki transeptli bazilikal kiliseler tipoloji ve olası işlevler bağlamında incelenmektedir. Söz konusu Akdeniz bölgesinin yanı sıra, Anadolu'nun diğer bölgelerinde tespit edilmiş diğer transept planlı bazilika örnekleri de konu kapsamında kısaca tartışılmaktadır. Arazideki gözlemlerimi de içeren bu çalışma, Anadolu'daki bu tip bazilikaların kırsal yerleşimlerden çok kentlerde yer aldığını; çoğunlukla tipik bir bölgesel-cemaat kilisesi rolü üstlendiğini; bazı durumlarda ise mezar, martyrium ve piskoposluk kilisesi gibi işlevlere de sahip olduğunu göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Küçük Asya, Litürji, kilise mimarisi, piskoposluk kilisesi, katedral.

Introduction

A transept is a transverse architectural unit typically positioned between a basilical church's apse and nave. Crossing the central axis of the nave, it commonly separates the chancel and its surrounding area from the aisles using various architectural elements such as piers, stylobates, and colonnades, often surmounted by arches or sometimes an architrave. In some cases, it may also be separated through barriers. While in the vast majority of cases the transept is located at the east end of the nave, emplacement at the centre or west end has also been detected. The transept is generally divided into three units: the crossing, where the centre of the transept intersects the nave, and the arms flanking the crossing, known as the north and south transepts. These three units are usually separated from one another, primarily through arches¹.

Transept basilicas of Late Antiquity are primarily known from Anatolia and Greece, with additional examples documented in regions such as Palestine, Jordan, Syria, North Africa, Cyprus, Crete, the Aegean Islands and Islets, Constantinople, the Balkans, Italy and Spain. Despite this geographical spread, the transept was rarely used in church planning. More than 65 transept basilicas are known in total across these regions, although ongoing archaeological surveys and excavations have the potential to uncover more examples². Most of these examples are clustered around the Mediterranean coasts, indicating a regional phenomenon. They are usually dated to the period between the 5th and 6th centuries, with only a few exceptions from the 4th century³.

- 1 For the definition of transept see Thomas E. Russo, "Transept", *The Erdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology*, Vol. 2, Michigan 2017, pp. 617-618; Nicholas N. Patricios, *The Sacred Architecture of Byzantium: Art, Liturgy and Symbolism in Early Christian Churches*, I.B.Tauris & Co Ltd, London 2014, p. 77; Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Penguin books, Harmondsworth 1965, p. 363.
- 2 Christina Stein, "Die Basilika mit Querhaus-Untersuchungen zur Form und Funktion eines spätantiken Bautyps", in *Architektur und Liturgie, Akten des Kolloquiums vom 25. bis 27. Juli 2003 in Greifswald*, eds. Michael Altripp-Claudia Nauwerth, Reichert, Wiesbaden 2006, p. 63. For a possible example from Constantinople (addition of a kind of transept to the church of the Holy Mother of God at Blachernae) see Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*, Univ. of Toronto Press, Toronto 1986, p. 125.
- 3 For Italy see Stein, *ibid.*, p. 63. For the possible examples from Anatolia see Satoshi Urano, "History of the Episcopal Church of Tlos: The Evidence and its Interpretation", in *The City Basilica of Tlos*, eds. Taner Korkut-Satoshi Urano, Koç University Press, Istanbul 2020, p. 38; Şener Yıldırım, *Side Antik Kentinin Bizans Dönemi Dini Mimarişi*, Anadolu University Institute of Social Sciences, Unpublished PhD Thesis, Eskişehir 2013, p. 120.

Even though the transept was already defined as a specific church unit by the early 20th century⁴, no comprehensive study was published until the 1930s. From that time onwards, some scholars have begun to focus on its function and typology as well as its geographical distribution during Late Antiquity⁵, while others have also concentrated on its occurrence in specific regions⁶. Several scholars such as Schneider⁷ (1934), Krautheimer⁸ (1941, 1957), Orlandos⁹ (1952), Lemerle¹⁰

- 4 Josef Strzygowski, *Kleinasion: Ein Neuland der Kunstgeschichte*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1903, pp. 49-50, 54, 110.
- 5 Johann P. Kirsch, "Das Querschiff in den stadtrömischen christlichen Basiliken des Altertums", in *Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Altertums, zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern*, ed. Franz Joseph Dölger, Aschendorff (Druck von Aschendorff), Münster 1939, pp. 148-156; André Grabar, *Martyrium: recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique: Architecture*, Collège de France, Berthelot 1946, pp. 298-305; Georgios A. Soteriou-Maria G. Soteriou, *Η βασιλική του ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Ev Αθήναις 1952, pp. 147-158; Michael Gough, *The Early Christians*, Praeger, New York 1961, p. 147.
- 6 Asher Ovadiah, *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*, Peter Hansen, Bonn 1970, pp. 189-192; Stephen Hill, *The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria*, Variorum, Aldershot 1996, pp. 38-44; Peter Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten*, Brill, Leiden 2002, pp. 35-36; William Bowden, "Epirus and Crete: Architectural Interaction in Late Antiquity", in *Creta Romana e Protobizantina III.1, Atti del Congresso Internazionale, Iraklion, 23-30 settembre 2000*, ed. A. Di Vita, AAEP, Padova 2004, pp. 787-800; Carolyn S. Snively, "Transepts in the Ecclesiastical Architecture of Eastern Illyricum and the Episcopal Basilica at Stobi", in *Niš and Byzantium, Sixth Symposium, Niš, 3-5 June 2007, the Collection of Scientific Works VI*, Ed. Miša Rakocija, NKC, Niš 2008, pp. 59-74; Peter Grossmann, "Early Christian architecture in Egypt and its relationship to the architecture of the Byzantine world", in *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, ed. Roger S. Bagnall, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 115-116; Slobodan Ćurčić, *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent*, Yale University Press, New Haven 2010, pp. 155-157.
- 7 Alfons M. Schneider, *Die Brotvermehrungskirche von et-Tâbga am Genesarethsee und ihre Mosaiken*, Schöningh, Paderborn 1934, p. 35, typentafel I/ III.
- 8 Richard Krautheimer, "S. Pietro in Vincoli and the Tripartite Transept in the Early Christian Basilica", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 84/No. 3, May 1941, pp. 412-417; Richard Krautheimer, "The Transept in the Early Christian Basilica (1957)", in *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*, University of London Press, London 1971, pp. 59-68.
- 9 Anastasios K. Orlandos, *I Xylostegos palaiochristianiki Basiliki tis mesogeiakis lekanis: Meleti peri tis geneleos, tis katagogis, tis architektonik is morfis kai tis diakosmiseos ton christianikon oikon latreias apo ton apostolikou chronou mechris Ioustinianou*, S. éd, Athènes 1952, 170-185.
- 10 Paul Lemerle, "Saint Démétrius de Thessalonique et les problèmes du martyrium et du transept", *Bulletin de correspondance Hellénique*, Vol. 77, 1953, pp. 687-694.

(1953), Stanzl¹¹ (1979) and most recently Stein¹² (2006) and Grossmann¹³ (2008) have attempted to establish specific transept typologies. Their main criterion in establishing a typology is based on the relation between the transept and the nave/ aisles. Therefore, most scholars focused on whether the aisles continue into the transept or not for their typology, as well as whether the crossing of the transept is separated from the north and south transepts, rather than on the form of the transept. Hence, the proposed typologies are predominantly similar. For instance, Krautheimer examines the transept under four categories as continuous (a), cross (b), tripartite (c), and an abbreviated version of the cross-transept (d). Likewise, Lemerle evaluates the transept in a very similar manner under slightly different names: independent (a); continuous (a1), tripartite (a2), and transept with enveloping aisles (b). Stanzl's definition bears similarities to those of Krautheimer and Lemerle: continuous (a), cross (b), subdivided (c) and transept with aisles (d). Stein and Schneider examine the transept under three types while Orlandos under four categories. Nevertheless, all three of them point to the same primary characters of the transept with only minor differences. Grossmann, the most recent scholar to establish a typology, contributes to the literature with minor updates and additions based on his different point of view, and divides the transept into five categories. Although his typology bears considerable resemblances to those of the above-mentioned, his approach differs to some extent in that he emphasizes the proportion between the transept and nave in establishing his typology. He also includes the pseudo transept¹⁴ in his typology: transept churches with a transept which is superimposed on the nave (a), transept churches where nave and transept are equivalent (b), transept churches with a nave which is superimposed on the transept (c), transept churches with a crossing that is visually separated from both nave and transept arms (d), multi-aisled churches with a pseudo-transept (e).

11 Günther Stanzl, *Längsbau und Zentralbau als Grundthemen der frühchristlichen Architektur: ueberlegungen zur Entstehung der Kuppelbasilika*, Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1979, pp. 60-74.

12 Stein, *ibid.*, pp. 63-72.

13 Peter Grossmann, "Zur Typologie des Transepts im Frühchristlichen Kirchenbau", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Vol. 51, 2008, pp. 97-135.

14 In various publications, it is also referred to as embryonic, quasi, false, or rudimentary with similar meaning.

Transept Basilicas on the Southern Coast of Anatolia (Figs. 1-8)¹⁵

Anatolia, together with Greece, has the highest number of transept basilicas from Late Antiquity. In terms of their distribution, most of these remains are clustered along Anatolia's southern coasts of the Mediterranean, namely in Lycia, Pamphylia, Isauria and Cilicia. Additionally, neighbouring provinces that interacted within the Mediterranean also offer insights into the distribution of transept basilicas throughout Anatolia, with a few notable examples found in these areas¹⁶.

As discussed above, the scholars' attempts to establish a typology have provided practical solutions for categorising the transept basilicas. However, this is not to say that all the above-mentioned typologies have provided a complete picture of the transept basilicas, since many of the monuments are in a poor state of preservation. Therefore, to revise the existing typology, further archaeological excavations are required. From this point of view, I examine the transept basilicas by dividing them into four categories, based on the characteristics of Krautheimer's typology,

- 15 Based on the lists of Hierocles' *Synekdēmos* (originally from the 5th century, with some additions in the early 6th century) and the first list (7th century) from the *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*. For the full list of the provinces and their cities in southern Anatolia (Lycia, Pamphylia, Isauria and Cilicia I-II) see Ernest Honigsmann, *Le synekdomos d'Hieroklès et l'opusculum géographique de Georges de Chypre*, Éditions de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 1939, pp. 29-39. See also William Mitchell Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, trans. Mihri Pektaş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1961, pp. 400-401, 427, 462-463, 474-475; Mustafa H. Sayar, "Cilicia", in *Anatolia in the Byzantine Period*, eds. Engin Akyürek-Koray Durak, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021, pp. 430-431.
- 16 For Lycaonia (Binbirkilise) see Strzygowski, *ibid.*, p. 187; Krautheimer, "S. Pietro in Vincoli", p. 426; W. M. Ramsay-Gertrude L. Bell, *The Thousand and One Churches*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011, p. 308. For Bulumya (Yatağan, Begetjü Kosu) in Lycaonia see Strzygowski, *ibid.*, p. 55. For Pisidia (Sagalassos) see Strzygowski, *ibid.*, p. 50; Ramsay-Bell, *ibid.*, p. 308; Klaus Belke-Norbert Mersich, *Tabula Imperii Byzantini Band 7: Phrygien und Pisidien*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990, p. 369; Ine Jacobs, "From Early Byzantium to the Middle Ages at Sagalassos", in *The Long seventh century: Continuity and discontinuity in the age of transition*, eds. Alessandro Gnasso-Emanuele Ettore Intagliata-Thomas J. MacMaster-Bethan N. Morris, Peter Lang, Oxford 2015, pp. 188-190. For Antioch in Pisidia also see Belke-Mersich, *ibid.*, p. 187. For Phrygia (Hierapolis) see Belke-Mersich, *ibid.*, p. 271; Francesco D'Andria, *Hierapolis of Phrygia (Pamukkale): an archaeological guide*, Ege Yayınları, İstanbul 2010, pp. 198-200; Hans Buchwald-Matthew Savage, "Churches", in *the archaeology of Byzantine Anatolia: from the end of late antiquity until the coming of the Turks*, ed. Philipp Niewöhner, Oxford University Press, New York 2017, p. 136. For Caria (Miletus and Ioniapolis) see Philipp Niewöhner, *Bauwerke in Milet Teil 1.1: Die Byzantinischen Basiliken von Milet*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016; Urs Peschlow, "Mount Latmos", in *the archaeology of Byzantine Anatolia: from the end of late antiquity until the coming of the Turks*, ed. Philipp Niewöhner, Oxford University Press, New York 2017, p. 265. For Asia (Gülbahçe and the Ayasuluk Hill near Ephesos) see Strzygowski, *ibid.*, p. 49; Krautheimer, "S. Pietro in Vincoli", p. 426; Andreas Thiel, *Die Johanneskirche in Ephesos*, Reichert, Wiesbaden 2005.

which was adopted by many scholars and is largely applicable to the Anatolian examples. *Continuous transept*: An undivided rectangular unit situated between the apse and the nave. *Tripartite transept*: A layout where the crossing is separated from the flanking arms (north and south transepts) by architectural elements such as colonnades, arcades, or piers. *Cross transept*: A design in which the side aisles of the nave continue around the three walls of the north and south transepts. *Abbreviated (reduced) cross transept*: A configuration where the side aisles of the nave continue around only one or two walls of the north and south transepts¹⁷. It is important to note that I will focus on a few key features of the settlements and their transept basilica(s) that may indicate their potential functions. These features include location, settlement type, church and its transept type, possible function, and dating. The distinctive features of the examples will be examined in more detail in the following sections.

Last but not least, several basilicas including those at Kibyra¹⁸, Pinara¹⁹, Kekova²⁰ (Lycia), Kremna²¹, Pednēlissos²² (Pamphylia), Platanus²³, Meryemlik²⁴ (Isauria),

- 17 Krautheimer, "The Transept in the Early Christian Basilica", pp. 59-60; Russo, *ibid.*, p. 617.
- 18 For Church I at Kibyra and Church V near Kibyra see Esra Sayın, *Geç Antik Çağ'da Kibyra*, Pamukkale University Institute of Archaeology, Unpublished PhD Thesis, Denizli 2022, pp. 59-61; 75-76.
- 19 For Basilica A at Pinara see Andrea Paribeni, "Osservazioni su alcune chiese paleo bizantine della Licia", in *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia: studi in onore di Fernanda de' Maffei*, eds. C. Barsanti-M. D. Valle-Alessandra G. Guidobaldi-A. Iacobini-C. Pantanella-A. Paribeni, Viella, Roma 1996, p. 134, fig. 7; Clive Foss, "Cities and Villages of Lycia in the Life of Saint Nicholas of Holy Sion", in *The Cities, Fortresses, and Villages of Byzantine Asia Minor*, Variorum, Aldershot 1996, pp. 307, 320-321; Hansgerd Hellenkemper-Friedrich Hild, *Tabula Imperii Byzantini Band 8: Lykien und Pamphylien*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004, p. 812.
- 20 For the Church at Kekova see Urs Peschlow, "Die kirche von Tersane auf Kekova adası. überlegungen zum Lykischen kirschenbau", in *Günışığında Anadolu Cevdet Bayburtluoğlu İçin Yazılar*, eds. C. Özgünel-O. Bingöl, Homer Yayınları, İstanbul 2001, pp. 197-203.
- 21 For Church C at Kremna see Stephen Mitchell, *Kremna in Pisidia: An Ancient City in Peace and in War*, Duckworth-Classical Press of Wales, London 1995, pp. 167, 226-231; Hellenkemper-Hild, *ibid.*, p. 664.
- 22 For Pednēlissos see Hellenkemper-Hild, *ibid.*, p. 792; Ulrich Karas-Sebastian Ristow, "Kirchenbauten in Pednelissos (Pisidien)", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Vol. 46, 2003, pp. 134-155.
- 23 For the church in Platanus/ Melleç İskelesi see Friedrich Hild, "Die Westkilikische Küste von Korakesion bis Anemurion in Byzantinischer Zeit", in *Byzantios: Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, eds. W. Hörandner-J. Koder-O. Kresten-E. Trapp, Ernst Becvar, Wien 1984, pp. 144-145.
- 24 For the Basilica of St. Thecla at Meryemlik see Ernst Herzfeld-Samuel Guyer, *Monumenta*

Kanytëlla²⁵, Köşkerli²⁶, Kōrykos²⁷ (Cilicia I) and Anazarbos²⁸ (Cilicia II), which are suggested to have had a transept by some scholars, are not included in this article since whether or not these basilicas had a true transept is highly speculative in the absence of concrete evidence and extensive archaeological excavation.

Abbreviated Cross Transept

Lycia

1. Patara, City Basilica (2nd half of the 5th century)²⁹

Located near the border of Caria, Patara is one of the coastal and harbour cities of Lycia. The City Basilica of Patara is situated in the western part of the Roman city centre and stands near the main road leading from the city gate towards the theatre. Despite its central position within the Roman city, the basilica was

Asiae Minoris antiqua. Vol. II, Meriamlik und Korykos: zwei christliche Ruinenstätten des rauhen Kilikiens, Manchester University Press, Manchester 1930, pp. 1-38; Hill, *ibid.*, pp. 40, 208-214, 217-225; Richard Bayliss, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, BAR Publishing, Oxford 2004, p. 89; Gabriele Mietke, "Bauphasen und Datierung der Basilika von Meriamlik (Ayatekla)", in *Syrien und seine Nachbarn von der Spätantike bis in die islamische Zeit*, eds. Ina Eichner-Vasilika Tsamakda, Reichert, Wiesbaden 2009, p. 54.

- 25 For Church 4 at Kanytëlla see Strzygowski, *ibid.*, p. 54; Krautheimer, "S. Pietro in Vincoli", p. 426; George H. Forsyth, "An Early Byzantine Church at Kanlı Divane in Cilicia", in *De artibus opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, ed. Millard Meiss, New York University Press, New York 1961, pp. 135-137; Semavi Eyice, "Silifke Çevresinde İncelemeler: Kanlıdivan (=Kanytellis-Kanytelideis) Basilikalari: Bir önçalışma", *Anadolu Araştırmaları*, Vol. 4-5, 1976-77, p. 434; Semavi Eyice, "Ricerche e scoperte nella regione di Silifke nella Turchia meridionale", in *Milion: studi e ricerche d'arte bizantina, atti della giornata di Studio, Roma, 4 dicembre 1986*, Biblioteca di Storia Patria, Roma 1988, pp. 16, 18, 21; Hill, *ibid.*, pp. 40, 179, 187-193; Bayliss, *ibid.*, p. 86; Ayşe Aydın, "Kanytellis (Kanlıdivane Kiliseleri)", in *Kanytellis (Kanlıdivane): Dağlık Kilikia'da Bir Kırsal Yerleşimin Arkeolojisi*, ed. Ümit Aydınöğlu, Ege Yayınları, İstanbul 2015, pp. 191-225.
- 26 For the church at Köşkerli see Friedrich Hild-Hansgerd Hellenkemper, *Tabula Imperii Byzantini Band 5: Kilikien und Isaurien*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990, p. 320; Hill, *ibid.*, p. 197.
- 27 For Church I at Kōrykos see Hill, *ibid.*, p. 138.
- 28 For the Southwest Church at Anazarbos see Michael Gough, "Anazarbus", *Anatolian Studies*, Vol. II, 1952, pp. 113-114; Michael Gough, "Early Churches in Cilicia", *Byzantinoslavica*, Vol. XVI/No: 3, 1955, pp. 205-206; Hill, *ibid.*, pp. 60, 88-89.
- 29 Burcu Ceylan-Orçun Erdoğan, "The Architecture and History of the City Basilica of Patara: A Preliminary Report on Four Seasons of Excavations", in *Havva İşkan'a Armağan: Lykaarkhissa Festschrift für Havva İşkan*, eds. Erkan Dündar-Şevket Aktaş-Mustafa Koçak-Serap Erkoç, Ege Yayınları, İstanbul 2016, pp. 205-224. Fevzi Şahin, "Geç Antik Dönem ve Orta Çağ", in *Lykia'nın Akdeniz'e Açılan Kapısı: Patara*, eds. Havva İşkan-Feyzullah Şahin, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2020, pp. 119-120.

excluded from the Late Antique fortification of the late 4th century and became an extramural building. It is the building with the largest naos and the only transept basilica among the more-than-eleven churches and chapels known to date in the city. The basilica is a three-aisled church with a semicircular apse, preceded by a narthex and an atrium to the west. It was also equipped with annexes in the east and south during the Early Byzantine period. While those flanking the apse are assumed to have been used as typical side-chambers, the annex abutting the south of the basilica seems to have functioned as an episkopeion. If that is indeed the case, then all the remains may be associated with an episcopal complex, in which the basilica in question functioned as an episcopal church. Regarding the transept, the side aisles clearly continue around two walls of the transept, thereby making the basilica an example of the “abbreviated cross” type.

2. Xanthos, West Basilica (5th century)³⁰

Xanthos is situated about 10 km north of Patara in the valley of the Xanthos. The West Basilica, the only Christian structure in Xanthos with a transept, was built immediately on the western part of the West Agora, one of the main squares of the city. This basilica is an intramural building, located within the city walls, which are mostly of Early Byzantine character. Studies demonstrate that from the 5th century onwards, the West Agora was partially transformed into a religious complex dominated by the West Basilica. Among the ten Early Byzantine churches and chapels, this basilica is one of the largest. It is challenging to identify the overall plan of the building due to the lack of extensive archaeological excavation. However, the visible remains show that the church is a three-aisled basilica with a semicircular apse and a narthex, but without an atrium because the city walls block the western end of the basilica. There is a small apsidal annex built adjacent to the south of the apse. Since the East Basilica is considered to be the episcopal church of the city based on the traces of the cathedra, the West Basilica may not be identified as such without reasonable evidence. Although the original layout of the transept unit is ambiguous, a row of stones in the northern half of the transept suggests that the side aisles might have continued around two walls of the

30 Anne-Marie Manière-Lévêque, *Corpus of the mosaics of Turkey. 2, Lycia: Xanthos. 2, The West area*, trans. David Parrish, Uludağ University Press, İstanbul 2012, pp. 86-87; Aytaç Dönmez, “Xanthos West Agora II: Alteration and Transformation in the Byzantine Period”, *Adalya*, Vol. 21, 2018, pp. 287-288; S. Emre Üstündağ, *Urbanism of Xanthos in the Byzantine Period*, Koç University Graduate School of Social Sciences and Humanities, Unpublished PhD Thesis, İstanbul 2022, pp. 127, 158-164, 418-419, 425.

transept. Hence, the basilica seems to have been designed based on the type called “abbreviated cross” similar to the nearby Patara City Basilica. The ratio of the transept to the naos also supports this suggestion.

3. Tlōs, City Basilica (Late 4th- mid 5th century)³¹

Tlōs is located about 24 km northeast of Xanthos, on the slopes of Akdağlar mountains. The City Basilica, the only transept building in Tlōs, stands among the central monuments of the Roman city. The site where the basilica is situated is also known to have been a sacred precinct, with the remains of the temple of Kronos still visible. The City Basilica seems to have had a similar experience to that of Patara: With the probable reconstruction of the Late Antique walls in the first half of the 5th century, it likely became extramural. Since the Late Antique-Byzantine religious buildings of the city have not yet been completely identified, it is impossible to make a comparison in terms of dimension and function. For now, the basilica is the largest church in the city, and is believed to have had an episcopal function. The church is divided into three naves with a narthex, an atrium, and an apse. The apsidal annex abutting the southern wall of the basilica is suggested to be an Early Byzantine baptistery. The side aisles continue around two walls of the transept. Therefore, like those at Patara and presumably Xanthos, the basilica can be securely attributed to the “abbreviated cross” type.

4. Olympos, Church 2 (2nd half of the 5th century)³²

The harbour city of Olympos is located on the east coast of Lycia. It is the only Lycian city with two transept basilicas. One of these, the Episcopal Church, is situated in the unwallled northern part of the city, where the two main streets intersect. This basilica is part of the securely identified Episkopeion complex, positioned at the site of a former Roman temple with its temenos. It is one of the

31 Taner Korkut, “Introduction: Excavation of the Tlos Basilica, 2009-2017”, in *the City Basilica of Tlos*, eds. Taner Korkut-Satoshi Urano, Koç University Press, İstanbul 2020, pp. 3, 7; Taner Korkut-Satoshi Urano, “Detailed Description of the Basilica: The Nave, Narthex, Atrium, and Other Rooms”, in *the City Basilica of Tlos*, eds. Taner Korkut-Satoshi Urano, Koç University Press, İstanbul 2020, pp. 20-28, 31-32; Urano, *ibid.*, pp. 35, 39, 48.

32 Gökçen Kurtuluş Öztaşkın, “Olympos Kenti Episkopeion Yapı Topluluğu”, in *Olympos I: 2000-2014 Araştırma Sonuçları*, ed. B. Yelda Uçkan, Koç University Press, İstanbul 2017, pp. 53-67; Gökçen Öztaşkın-Muradiye Öztaşkın, “Olympos Episkopeionu Peristyl Mozaiklerindeki İnsan Betimlemeleri”, *Olba*, Vol. XXVII, 2019, p. 445; Seçkin Evcim-Gökçen Kurtuluş Öztaşkın, “Early Byzantine Churches in Olympos”, *Arkeoloji ve Sanat*, Vol. 161/ Mayıs-Ağustos 2019, pp. 134-136.

largest basilicas among the nine churches attested in the city and is the central Christian structure of the Episkopeion, thereby functioning as an Episcopal church. The basilica is a three-aisled transept church with an apse and a narthex to the west. The east of the building forms an eastern passage, flanked by the pastophoria on either side. The basilica has several annexes to the south and north, the largest of which is the baptistery. The transept of the basilica is identical to those at Patara and Tlōs and most probably to the one at Xanthos, in that its side aisles continue around two walls of the transept, representing the “abbreviated cross” type.

5. Olympos, Church 4 (5th- 6th centuries)³³

Located in the northernmost part of the North City, the basilica is one of the largest in the area. Unlike the other transept basilica, the Çıralı Beach Church stands far away from the city centre and is suggested to have been built on a pagan cult site. Today, the basilica is surrounded by modern buildings and is largely in ruins, making it difficult to identify its original plan. Although the nave division is indiscernible, some visible remains, and especially the general form of the building, suggest that the basilica must have had a plan similar to that of Church 2 in the city. Therefore, the basilica is reasonably considered as part of the “abbreviated cross” type. An annex abuts the north wall of the naos. Archaeologists found only a few remains, including fragments of architectural sculptures and in-situ wall paintings, pointing to a period between the 5th and the 6th centuries.

Pamphylia

6. Pergē, Basilica A (5th century)³⁴

The city of Pergē, the ecclesiastical Metropolis of Pamphylia Secunda (II) in Late Antiquity, is located about 14 km from the coast in the southwestern plain of Pamphylia. Pergē is also one of the two cities in Pamphylia containing two

³³ Evcim-Öztaşkın, *ibid.*, pp. 138-140, 149; Nilay Çorağan, “Olympos’taki Bizans Dönemine Ait Duvar Resimleri”, in *Olympos I: 2000-2014 Araştırma Sonuçları*, ed. B. Yelda Uçkan, Koç University Press, İstanbul 2017, pp. 153-154.

³⁴ Hans Rott, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien*, Dieterich, Leipzig 1908, pp. 47-50; Wolfram Martini-Norbert Eschbach, *Die Akropolis von Perge: die Ergebnisse der Grabungen 1998-2004 und 2008*, Koç University Press, İstanbul 2017, pp. 524-529; Onur Kara, “Perge Antik Kenti Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans) Dönemi A Kilisesi Üzerine Notlar”, *Arteoloji Dergisi*, Vol. 1/No. 2, 2022, p. 80; Ayça Tiryaki-Özgü Çömezoglu Uzbek, “Byzantine Architecture in the Lower City of Perge”, *Art-Sanat*, Vol. 21, 2024, pp. 683, 690-699.

transept basilicas. In the southernmost part of the lower city centre is the South Church, one of the largest intramural basilicas among at least eight churches in the settlement. The building is also very centrally positioned: The main colonnaded street lies to the west of the basilica, the agora immediately to the north, and the city gate is to the southwest. It is a three-aisled basilica with an apse to the east. The church proper is preceded by an atrium, the eastern portico of which must have functioned as a sort of open narthex, similar to the City Basilica of Patara. There are also four side chambers flanking the apse. The side aisles continue around two walls of the transept, thus making the basilica an example of the “abbreviated cross” type.

7. Pergē, Basilica B (5th-6th centuries)³⁵

West of the colonnaded street of the lower city, stood another intramural transept basilica, one of the largest churches in Pergē. This basilica features an apse flanked by side chambers, a narthex, and an atrium. Two east-west oriented narrow corridors extend along the north and south limits of the naos, making the basilica appear to have five aisles rather than three. However, considering the characteristics of “regular” abbreviated cross transept basilicas, it becomes clear that the eastern half of these corridors actually function as a kind of the extensions of the side aisles in the transept unit, as seen in all the other examples with abbreviated cross transept in Lycia and Pamphylia. The eastern halves of the corridors, connected to the transept unit, are of a completely original design, not attested in the other basilicas with abbreviated cross transepts. Due to both the remains of the buildings situated immediately to the south, the basilica has long been considered to have functioned as the episcopal church of Pergē. Regarding the transept, despite the partial design differences, the side aisles continue around two walls of the transept, allowing us to classify this building as an abbreviated cross type transept basilica.

35 Rott, *ibid.*, pp. 50-53; Clive Foss, “The Cities of Pamphylia in the Byzantine Age”, in *the Cities, Fortresses, and Villages of Byzantine Asia Minor*, Variorum, Aldershot 1996, p. 17; Grossmann, “Zur Typologie des Transepts”, p. 103; Tiryaki-Uzbek, *ibid.*, pp. 699-705.

8. Sidē, Church bb (5th-6th centuries)³⁶

The city of Sidē, the ecclesiastical Metropolis of Pamphylia Prima (I) in Late Antiquity, is one of the harbour cities situated on a peninsula in the coastal Pamphylia. As in Pergē, there are two transept basilicas in Sidē. Being an intramural building, the Church bb is located immediately northwest of the major colonnaded street and near the ancient city centre. Of the seven churches within the city walls, Church bb is one of the largest. The basilica is suggested to have been a three-aisled transept basilica with an apse. An atrium and/ or a narthex likely preceded the naos, but the remains do not allow for a reconstruction of this part of the building. As discussed by Yıldırım, both the remains of wall-pillars resting against the east wall, and the form of the transept indicate that the basilica may have been planned in accordance with the abbreviated cross type.

Continuous Transept

Pamphylia

9. Sidē, Church cc (Late 4th- early 5th century)³⁷

The church is located southeast of the city, where the southernmost part of the major colonnaded street terminates. This building is the largest intramural church in the city, as well as the only example with a continuous transept in Pamphylia. In fact, the basilica stands next to a large religious complex associated with the episcopal palace of Sidē and thereby, also considering its dimension, is identified as the episcopal Church. The basilica consists of a nave divided from the side aisles and two more flanking aisle-like corridors that extend along the nave and terminate at the western limit of the transept. Therefore, the building may be identified as a five-aisled basilica, although the outer corridors were isolated from the side aisles by high barrier-like walls. It is preceded by a narthex and an atrium to the west and is terminated by an apse to the east. To the northeast stands a baptistery adjacent to the north arm of the transept and a triconch next to the northern corridor of the naos. Additionally, a number of structures lay immediately to the southwest of the basilica. In this instance, the transept stands

³⁶ Arif Müfid Mansel, *Side: 1947-1966 Yılları Kazıları ve Araştırmalarının Sonuçları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1978, pp. 16, 266; Foss, “The Cities of Pamphylia”, pp. 31, 40; Yıldırım, *ibid.*, pp. 1, 82, 84, 219-221; Katja Piesker, “Side”, in *the archaeology of Byzantine Anatolia: from the end of late antiquity until the coming of the Turks*, ed. Philipp Niewöhner, Oxford University Press, New York 2017, pp. 296-300.

³⁷ Mansel, *ibid.*, pp. 267-274; Foss, “The Cities of Pamphylia”, 39-40; Piesker, *ibid.*, p. 298; Yıldırım, *ibid.*, pp. 26-53, 105-120.

as an uninterrupted unit, as the side aisles, including the outer corridors, do not continue into the transept unit. Therefore, as suggested by Yıldırım, the transept may be attributed to the type called “continuous”, although firm evidence is lacking in the absence of excavations³⁸.

Cilicia I

10. Öküzlü, North Church (Late 5th- early 6th century)³⁹

Öküzlü, whose ancient toponym is uncertain, is a rural settlement, most probably in the chōra of the nearby coastal city of Sebastē. Among the three Early Byzantine churches in the settlement, the North Church is the largest. This church was constructed at the northern fringe of the settlement, and like the second church, appears to have been one of the core components of the settlement. In contrast, the South Church, which is considered as a pilgrimage building, stands on a small hill apart from these cluster of buildings, which include houses, presses, cisterns, and the tombs. The North Church is a three-aisled basilica with an apse flanked by two apsidal side chambers. To the west, a narthex and an atrium precede the church proper. Similar to the Episcopal Church in Sidē, the nave colonnades terminates in T-shaped piers, and the crossing of the transept unit is not separated from the arms. Therefore, the basilica can be described as having a continuous transept.

38 Based on the column base placed in the north corner of the apse, Yıldırım suggests that there might have been a triumphal arch in front of the apse (Yıldırım, *ibid.*, p. 108) although the presence of such a column base on the axis of the nave stylobate is also reminiscent of a component of the arrangement found in the churches with tripartite transept. However, in a tripartite arrangement, nave colonnades usually terminate at cruciform pillars in the east, which is not true for this church. Therefore, in the absence of excavations, the suggestion of a continuous transept seems more plausible.

39 Semavi Eyice, “Einige Byzantinische Kleinstädte im Rauhen Kilikien”, in *150 Jahre Deutsches Archäologisches Institut, 1829-1979: Festveranstaltungen und Internationales Kolloquium, 17.-22. April 1979 in Berlin*, Zabern, Mainz 1981, pp. 207-208; Semavi Eyice, “Un site byzantin de la Cilicie: Öküzlü et ses basiliques”, in *Rayonnement grec: hommages à Chares Delboye*, eds. Lydie Hadermann-Misguich-Georges Raepsaet, Editions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 1982, pp. 362-367; Eyice, “Ricerche e scoperte nella regione di Silifke”, pp. 19, 21, 23, 27; Hill, *ibid.*, pp. 237-240; Grossmann, “Zur Typologie des Transepts”, p. 103; Ina Eichner, *Frühbyzantinische Wohnhäuser in Kilikien: baugeschichtliche Untersuchung zu den Wohnformen in der Region um Seleukeia am Kalykadnos*, Ernst Wasmuth Verlag, Tübingen 2011, pp. 93-94, 107.

11. Kōrykos, Cathedral (5th century)⁴⁰

Kōrykos, known today as Kızkalesi, is a coastal city situated approximately five km west of the city of Sebastē. The site is noted for its extensive remains of Early Byzantine churches and chapels, with the number reaching 13. Within the city walls, Church A is one of the transept basilicas detected in the city. Despite being one of the largest, the suggestion that this basilica served as the cathedral of the city is unfounded. The church is a three-aisled basilica with an apse and a narthex. Due to its poor state of preservation, there has been speculation about the original layout of the transept. While the ground plan initially proposed by the first excavators points to a kind of transept, Hill later proposed a new plan suggesting that the building likely had a continuous transept.

12. Kōrykion Antron/Cennet Cehennem, Temple Church (Late 5th century)⁴¹

Located five km west of Kōrykos, the sacred site of Kōrykion Antron is comprised of natural caverns. At the site stand two Early Byzantine churches, one of which was converted from a temple, along with a few Late Roman houses to the south. The larger of the two churches, known as the Temple Church, is situated in the southwest opening of the larger cavern (Cennet). It was constructed on the foundation of an earlier temple and partly surrounded by its peribolos wall. The Temple Church is divided into three aisles and likely features a kind of forecourt to the west. The eastern part of the basilica appears to have been surrounded by a passage-like wall, similar to the eastern passages of typical Cilician churches. Early scholars who investigated the building when it was in a better state of preservation, realized that the area in front of the apse was not interrupted by the nave colonnades. As Hill and Bayliss suggested recently, this part does not seem to have been divided into units as in the tripartite type. Therefore, the basilica may be regarded as belonging to the continuous transept type.

40 Herzfeld-Guyer, *ibid.*, pp. 94-108; Hill, *ibid.*, pp. 40, 115-121; Grossmann, “Zur Typologie des Transepts”, p. 121.

41 Josef Keil-Ernst Herzfeld, *Monumenta Asiae Minoris antiqua. Vol. III: Denkmäler aus dem rauhen Kilikien*, Manchester University Press, Manchester 1931, pp. 214-219; Otto Feld-Hans Weber, “Tempel und Kirche über der Korykischen Grotte (Cennet Cehennem) in Kilikien”, *Istanbul Mitteilungen*, Vol. 17, 1967, pp. 268-278; Hill, *ibid.*, pp. 40, 111, 113; Bayliss, *ibid.*, pp. 82-84; Hugh Elton-Eugenia E. Schneider-D. Wannagat, *Temple to church: the Transformation of Religious Sites from Paganism to Christianity in Cilicia*, Ege Yayınları, İstanbul 2007, pp. 63-68; Eichner, *ibid.*, pp. 162-185; Arabella Cortese, *Cilicia as Sacred Landscape in Late Antiquity. A Journey on the Trail of Apostles, Martyrs and Local Saints*, Reichert Verlag, Wiesbaden 2022, pp. 122-126.

Tripartite Transept

Lycia

13. Limyra, Episcopal Church (5th- early 6th century)⁴²

Located at the foot of the Bey Mountains, roughly four km from the coast in eastern Lycia, the city was unusually divided into two small fortifications in the late 5th- early 6th century. Three churches have been identified to date, the largest being the Episcopal Church. It stands in the centre of the larger eastern settlement. Its specific location is immediately north of the colonnaded street, and among the prominent buildings, such as the two baths and the supposed “atrium house”. In addition, its dimensions led the archaeologist to identify it as the cathedral or the episcopal basilica of the city. The building is a three-aisled basilica with an apse, flanked by side chambers. No narthex or atrium was detected during the excavations. The nave colonnades terminate in cruciform pillars, and do not continue into the area where the bema is located. On either side of the apse stand two wall-pillars set on the axis of the cruciform pillars as well. Such an arrangement indicates that the area in front of the apse was designed as a transept divided into three separate units. Therefore, we can reasonably assume that the basilica had a tripartite transept.

42 Urs Peschlow, “Die Bischofskirche in Limyra (Lykien)”, in *Actes du X^e Congrès International d’archéologie Chrétienne, Thessalonique 28 Septembre-4 Octobre 1980, Vol. II: Communications*, Pontificio istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano 1984, pp. 409-421; Jürgen Borchhardt, *Die Steine von Zenuri: archäologische Forschungen an den verborgenen Wassern von Limyra*, Phoibos, Wien 1993, pp. 112-113; Clive Foss, “The Lycian Coast in the Byzantine Age”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 48, 1994, pp. 37-39; Roman Jacobek, “Lykien”, in *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Vol. 5, Stuttgart 1995, pp. 866-867; Grossmann, “Zur Typologie des Transepts”, p. 107; Martin Seyer, “The City of King Pericle: Limyra”, in *From Lukka to Lycia: the Land of Sarpedon and St. Nicholas*, eds. Havva İşkan-Erkan Dünder, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016, pp. 271-272; Inge Uytterhoeven-Martin Seyer, “Gün Yüzüne Çıkarılmış bir Geç Antik ve Bizans Dönemi Likya Şehri: Limyra Doğu Şehri’nin Mimari Yüzey Araştırması”, in *Türkiye’de Bizans Çalışmaları: Yeni Araştırmalar Farklı Eğilimler*, eds. Koray Durak-Nevra Necipoğlu-Tolga Uyar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2022, pp. 67-69, 73-74.

Cilicia I

14. Kōrykos, Church G (Late 5th- mid 6th century)⁴³

To the northeast of the city, outside its walls lies the Church G. The church is located by the road leading to the cemetery northeast of the city. There is also a Tetrapylon standing northeast of the church. Such tetrapyla are also known from a few rural sites in Cilicia and are suggested to have been built as the markers of the settlement entrances, their building complexes, and of boundaries and roads. Accordingly, the Tetrapylon in Kōrykos, as Varinlioğlu has pointed out, likely marked the city's suburb together with its necropolis and nearby Church G. Therefore, the specific location of the church may point to a different function or symbolic signal. This building, being one of the largest among the churches in the city, is a typical three-aisled basilica terminated by an apse with apsidal chambers, and an atrium and a narthex. The northern chamber was used as a baptistery. Although its easternmost part is badly damaged, both the plans published in the early 20th century and the visible remains today indicate that the church has a transept divided into three units and thus exhibits the basic features of a tripartite transept.

⁴³ Herzfeld-Guyer, *ibid.*, pp. 112-126; Forsyth, *ibid.*, p. 136; Hill, *ibid.*, pp. 40, 124-131; Günder Varinlioğlu, "Rural Habitat in the Hinterland of Seleucia ad Calycadnum during Late Antiquity", in *Rough Cilicia: New Historical and Archaeological Approaches*, eds. Michael C. Hoff-Rhys F. Townsend, Oxbow Books, Oxford 2013, p. 203; Buchwald-Savage, *ibid.*, p. 133; Selda U. Yazıcı, *Anadolu'da Erken Hristiyanlık Dönemi Vaftizhaneleri: Kilikia, Pamphylia, Lykia, Örnekleri*, Anadolu University Institute of Social Sciences, Unpublished PhD Thesis, Eskişehir 2019, p. 101.

Cilicia II

15. Anazarbos, Church of the Apostles (Late 5th- early 6th century)⁴⁴

Anazarbos, the ecclesiastical Metropolis of Cilicia II during Late Antiquity, is situated on eastern plain of Cilicia. Among the four Byzantine churches in the city, the Church of the Apostles is likely the largest. Its central position on the former axis of the insula grid, immediately to the west of the walled city's colonnaded street, also indicates that the basilica may have been the cathedral, as suggested by Gough. Although poorly preserved, the plans of the earlier scholars allow us to identify the basilica's main characteristics. The basilica was suggested to have replaced an earlier structure, probably a temple. The original name of this structure is known from an inscription that runs along the façade of the apse, which features an unusual horseshoe-shaped plan. It probably consisted of a nave and two aisles that continued eastward enveloping the apse thereby creating a semicircular ambulatory passage. While the eastern part of the building is badly damaged, the observations of Gough and especially Hill point to the presence of cruciform pillars west of the apse and fallen columns between the opening of the apse and pillars. Based on these remains, we may suggest that the basilica represents a tripartite transept, whose crossing was seemingly separated from the arms by arches surmounting the columns.

⁴⁴ Gough, "Anazarbus", pp. 116-118; Gough, "Early Churches in Cilicia", pp. 204-205; Hansgerd Hellenkemper, "Early Church Architecture in Southern Asia Minor", in *Churches Built in Ancient Times: Recent Studies in Early Christian Archaeology*, ed. Kenneth Painter, Society of Antiquaries of London, Accordia Research Centre, University of London, London 1994, pp. 234, 236; Hill, *ibid.*, pp. 40, 85-91; Gabriele Mietke, "Die Apostelkirche von Anazarbos und Syrien", *Olba*, Vol. II, 1999, pp. 228-238; Richard Posamentir-Mustafa Hamdi Sayar, "Anazarbos: ein Zwischenbericht aus der Metropole des Ebenen Kilikien", *Istanbuler Mitteilungen*, Vol. 56, 2006, pp. 334-335; Richard Posamentir, "Anazarbos in Late Antiquity", in *Archaeology and the Cities of Asia Minor in Late Antiquity*, eds. Ortwin Dally-Christopher Ratte, Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan, Ann Arbor 2011, pp. 207-224; Bayliss, *ibid.*, p. 98. For a similar example with ambulatory design in the countryside of Cilicia II, see Ulrike Wulf Rheidt, "Akören: Two Late Antique Villages in Cilicia", in *Archaeology and the Cities of Asia Minor in Late Antiquity*, eds. Ortwin Dally-Christopher Ratte, Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan, Ann Arbor 2011, p. 201.

Basilicas with Unclear Type of Transept

Abbreviated Cross Transept

Lycia

16. Aperlai, Lower Church (5th- 6th century)⁴⁵

Aperlai is a small coastal city in south Lycia. Of the four identifiable churches in the settlement, the Lower Church is the largest. Because of its dimension and the likelihood that it was built before the (re)construction of the later city walls, the church is suggested to have been the episcopal basilica of the city. Its dominant position over the surrounding buildings in the southeast corner of the city walls, as well as the expansive nature of the structure with many annexes, also supports this assumption. The Lower Church is a three-aisled basilica with an apse and atrium. In the Early Byzantine period, a series of subsidiary rooms were added along the southeast, south, and west flanks of the basilica, in a layout very similar to that of the City Basilica of Patara. Since the termination of the nave colonnades in the eastern part of the basilica is not visible, one cannot identify the organisation of the area in front of the apse, nor does the easternmost part of the naos provide evidence that there was a tripartite division or a cross type arrangement in the original layout. Nevertheless, because the naos walls project northwards and southwards, one may confidently identify the building as a basilica with projecting transept arms. The characteristic examples from and outside of Anatolia demonstrate that the basilicas whose transept arms project on both sides usually feature abbreviated cross or tripartite types. However, a few examples reflect the features of cross or continuous as well. While the arms of the cross transept types usually provide a much larger projecting space, those of tripartite transept provide a smaller space, in comparison with the Lower Church in Aperlai and the majority of the basilicas with abbreviated cross transepts⁴⁶. As for the continuous type, the

45 Foss, "The Lycian Coast", pp. 16-17; R.L. Hohlfelder-R.L. Vann, "A Church Beneath the Sea at Aperlae in Lycia", *Adalya*, Vol. IV, 1999-2000, pp. 207-212; Robert L. Hohlfelder, "Cabotage at Aperlae in Ancient Lycia", *The International Journal of Nautical Archaeology*, Vol. 29/No: 1, 2000, pp. 130-133; Robert L. Vann-Robert L. Hohlfelder-Mary Tindle, "The Early Christian Church in Lycia: Evidence from Aperlae", in *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Christliche Archäologie, Wien 19.-26. 9. 1999, Vol I*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2006, pp. 741-743; Audrey Scardina, "The Churches of Byzantine Aperlae: A Re-appraisal", in *International Young Scholars Conference II: Mediterranean Anatolia, 04-07 November 2015*, eds. Tarkan Kahya-Aşkın Özdzibay-Nihal Tüner Önen-Mark Wilson, Koç University, Istanbul 2018, pp. 687-688.

46 For the comparable examples see Krautheimer, "S. Pietro in Vincoli", pp. 418, 420; Soteriou-

wall on a north-south axis, which may have created a sort of space in the south and perhaps north arm, is reminiscent of the layout of the St Peter's Church in Rome⁴⁷ and the first phase of the Great Basilica in Abū Mīna⁴⁸, both of which feature a continuous transept. However, whether or not this wall is contemporary with the original design of the basilica, it is unclear and cannot be determined without archaeological excavation. On the other hand, considering the examples within Anatolia, the vast majority of basilicas with projecting transept in Lycia and Pamphylia, including a single example in Caria⁴⁹, are known to feature the abbreviated cross transept whose certainty is based on reliable archaeological evidence. The Lower Church in Aperlai bears strong resemblances to these examples in terms of both the form and ratio between the naves and the transept. Therefore, it seems reasonable to assume that the church had an abbreviated cross transept rather than the other types discussed above.

Continuous or Tripartite Transept

Lycia

17. Phasēlis, Acropolis Church I (5th- 6th century)⁵⁰

Phasēlis is a coastal city in the westernmost part of Lycia. Acropolis Church I is the largest of the cities' churches and chapels. The church is situated in the southwest corner of the Acropolis, overlooking the southern harbour. Acropolis Church I is a three-aisled basilica. There is an atrium on the west side of the church. The eastern edge of this atrium may have been used as a kind of open narthex. Since the building is severely damaged, without any archaeological excavation, it is difficult to ascertain the original layout of the basilica's eastern part. The church was described as featuring a cross transept when it was first investigated as part

Soteriou, *ibid.*, p. 154; Krautheimer, "The Transept in the Early Christian Basilica", p. 386; Snively, *ibid.*, pp. 62, 64; Bowden, "Epirus and Crete", p. 788; Grossmann, "Zur Typologie des Transepts", pp. 109, 131.

47 For the St Peter's Church see Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, p. 33.

48 For the first phase of the Great Basilica in Abū Mīna see Judith Mckenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt: 300 BC-AD 700*, Yale University Press, 2007, pp. 288-293.

49 For the transept basilica in Miletus see Niewöhner, *Bauwerke in Milet*, p. 84.

50 Foss, "The Lycian Coast", pp. 43-46; Yalçın Mergen, "2014 Yılı Çalışmaları Işığında Phaselis Antik Kenti'nin Geç Antik ve Ortaçağ Mimarisi ile Kentsel Yapısı", *Phaselis*, Vol. I, 2015, pp. 279, 281-285; Yalçın Mergen-Ali Rıza Bilgin, "Phaselis Akropolis'indeki Doğu Roma İmparatorluğu Dönemi Yerleşimine Ait Değerlendirmeler", *Phaselis*, Vol. II, 2016, pp. 124-131; Yalçın Mergen, "Phaselis Antik Kentinin Dönüşüm Sürecine Dair Yeni Bulgular", *Phaselis*, Vol. IV, 2018, pp. 154-155.

of an archaeological survey. However, based on the published plan, this building cannot be classified as neither a cross, nor an abbreviated cross type, since the side aisles do not continue into the transept-like unit. According to the plan, the stylobate (?) of the southern aisle turns 90 degrees southwards in the east. Instead of reaching the east wall, it attaches to the south wall of the church. The same design is suggested for the northern aisle as well. In this case, the interruption of the stylobates creates a transept unit in the east. Thus, the layout gives an impression of a cross plan to the interior of the basilica. Both the Basilica Gamma in Philippi and the Basilica A in Nea Anchialos bear resemblances to the transept scheme of Phaselis in terms of their non-projecting cross forms and designs. At Basilica Gamma, the nave colonnades terminate at T-shaped pillars in front of the transept and the wall-pillars set on the axis of these T-shaped pillars seem to have combined two transverse arches originally. The Basilica Gamma then may well have had a tripartite transept as suggested by Stein, and partly by Snively⁵¹. At Basilica A, the intercolumniations were blocked by parapets and thus access from the aisles was limited both to the nave and to the transept (probably tripartite)⁵². The basilica in Phaselis provides no detail as to whether the transept had ever been divided into three unit, although the similarities in form and plan between the two examples may indicate the same type- a tripartite transept. Nevertheless, since no division has been observed at least on the surface, one could also consider the second possibility that it may have featured a continuous transept.

18. Çamarkası (6th century)⁵³

Çamarkası is situated in the highland region of Central Lycia, about two km southwest of Arneai and 25 km northwest of Myra. Since no other remains besides a church were found, the original character of this rural settlement has yet to be identified. Given its location and comparable examples nearby, the church may be associated either with a monastery, as suggested by Hellenkemper-Hild, or even with a small village in the territory of Arneai. The building at Çamarkası features a three-aisled basilical plan, but it is uncertain whether it had an atrium

51 Snively, *ibid.*, pp. 68-72; Stein, *ibid.*, p. 70.

52 Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, p. 94.

53 Rott, *ibid.*, p. 74; Peter Grossmann-Hans G. Severin, "Forschungen in Südöstlichen Lykien, 1977", *Türk Arkeoloji Dergisi*, Vol. 25/No: 2, 1981, pp. 108-109; Foss, "Cities and Villages of Lycia", pp. 329-330; Hellenkemper-Hild, *ibid.*, p. 495; Peter Grossmann-Hans G. Severin, *Frühchristliche und byzantinische Bauten im südöstlichen Lykien: Ergebnisse zweier Surveys*, Wasmuth, Tübingen 2003, pp. 116-118.

or a narthex. The area in front of the apse seems to have been designed as a transverse unit, a transept, ending on either side in semicircular projecting exedras. Grossmann-Severin suggests that the connection between the transept and the central nave may have been linked by an arch. According to their reconstructed plan, there is no division in the transept unit. Transept basilicas with projecting semicircular exedras are known from Egypt, Tunisia, Greece, Albania, Italy, Anatolia (known only from Lycia), Bethlehem and tentatively in Constantinople⁵⁴. In particular, the exedras of those from Greece, Albania, Italy and Anatolia are smaller and in the majority of examples feature tripartite and, in a few examples, continuous types. The basilicas in Egypt and Tunisia, however, have much wider projecting exedras and the side aisles continue around the arms (exedras) of the transept, thereby featuring only the cross transept type. Therefore, there are at least three main alternatives. Due to the close resemblances in terms of form and proportion between the basilica in Çamarkası and other basilicas in the Balkans, I believe the possibility of a cross type can be excluded as well.

19. Muskar/Tragalassos (?)/Trebendai (?) (6th century)⁵⁵

Muskar is an upland settlement on the Asarbelen Hill, located seven km north of the city of Myra. Although its ancient toponym is uncertain, it is believed to have been a rural settlement in the chōra of Myra in Late Antiquity. Today the site contains a vaulted building of uncertain function and a church. Only the apse of the church is standing, but the observations by early scholars allow us to determine its general layout. The church is a basilical structure, likely with three aisles. No wall remains to the west of the naos, suggesting the presence of a narthex or an

⁵⁴ For the comparable examples see Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, pp. 87-88, 189-190; Soteriou-Soteriou, *ibid.*, pp. 152, 157; Lemerle, "Saint Démétrius de Thessalonique", pp. 689-690; Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, p. 125; Guntram Koch, *Early Christian Art and Architecture: An Introduction*, CM Press, London 1996, p. 32; Snively, *ibid.*, pp. 64-65; Tomas Lehmann, "Zur Genese der Trikonchosbasiliken", in *Innovation in der Spätantike: Kolloquium Basel 6. and 7. May 1994*, Reichert, Wiesbaden 1996, pp. 334, 338-340; Bowden, "Epirus and Crete", p. 789; Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten*, pp. 35, 36, fig. 9; Ćurčić, *ibid.*, pp. 155, 156.

⁵⁵ Rott, *ibid.*, p. 316; Strzygowski, *ibid.*, p. 187; Martin Harrison, "Churches and Chapels of Central Lycia", *Anatolian Studies*, Vol. 13, 1963, p. 131; Grossmann-Severin, *Frühchristliche und byzantinische Bauten*, pp. 27-33; Stein, *ibid.*, p. 65; Hellenkemper-Hild, *ibid.*, pp. 890-891; Grossmann, "Zur Typologie des Transepts", p. 117; Martin Harrison, *Mountain and plain: from the Lycian coast to the Phrygian plateau in the late Roman and early Byzantine period*, University of Michigan Press, Ann Arbor, Mich 2004, pp. 10-12; Mehmet Alkan, *Klasik Çağ'dan Erken Bizans'a Myra Kenti ve Teritoryumu*, Akdeniz University Institute of Social Sciences, Unpublished PhD Thesis, Antalya 2013, pp. 115-116, 148, 150, 174.

atrium. The area in front of the apse was designed as a transept terminating on either side with projecting semicircular exedras, similar to the arrangement at Çamarkası. Given the common features between the basilicas at Çamarkası and Muskar, the comparable examples for Çamarkası are also applicable to Muskar. Furthermore, the possible in-situ presence of a column in the southeast corner of the nave indicates the western limit of the transept. This also suggests that the side aisles did not continue around the arms of the exedras to create a cross transept. Another notable detail is that the opening of the apse does not appear to have wall-pillars on either side, nor were any remains of piers on the axis to the west, where the transept ends. Hence, as Stein suggested, the basilica likely featured a continuous transept rather than a tripartite one, since no supporting evidence for a division has been found.

20. The Church at Korba (6th century)⁵⁶

Located in the highland region of Central Lycia, Korba is a rural settlement in the chōra of Kyaneai. Although its history dates back to the Classical period, the settlement continued to be used well into Late Antiquity. The site is associated with the holy shrine of the Archangel in Kroba mentioned in “the Life of Nicholas of Sion” in the 6th century. Given the building remains immediately to the west and the possible sacred nature of the site, the basilica is considered to have functioned as a monastic or cultic structure by Altripp and Kolb. Standing in the necropolis of the earlier settlement, the building is a three-aisled basilica with probably an atrium and a narthex. An apsidal annex was also attached to the south. Although the later phases of the building do not allow us to ascertain its exact original plan, the transverse area in front of the apse with semicircular projecting exedras and the direct connection between the exedras and the side aisles recalls the design attested in Çamarkası and Muskar.

56 Ihor Ševčenko-Nancy P. Ševčenko, *The life of Saint Nicholas of Sion*, Hellenic College Press, Brookline 1984, p. 103; Hellenkemper-Hild, *ibid.*, p. 652; M. Altripp, “Die Basilika von Korba in Lykien”, in *Die Chora von Kyaneai: Untersuchungen zur politischen Geographie, Siedlungs- und Agrarstruktur des Yavu-Berglandes in Zentrallykien*, ed. Frank Kolb, Dr. Rudolf Habelt, Bonn 2006, pp. 75-89; Frank Kolb, *Burg, Polis, Bischofssitz: Geschichte der Siedlungskammer von Kyaneai in der Südwesttürkei*, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein 2008, pp. 392-394.

Pamphylia

21. The Church at Kızıllı (5th- 6th century)⁵⁷

Kızıllı is a fortress located in the border zone between Pamphylia and Pisidia. It is suggested to have been in the chōra of Pednēlissos. The only identifiable ecclesiastical building among the ruins is a poorly preserved church drawn by Paribeni-Romanelli in the early 20th century. It is most likely a three-aisled basilica with a wide apse and either a narthex or more likely an atrium. The eastern part of the naos contains a type of transept, whose arms project outwards very slightly. No remains were found inside the church that may allow us to identify its transept type. There are a few transept churches with a slightly projecting transept, such as the Basilica Gamma at Nikopolis⁵⁸ (tripartite) and the Basilica at et-Tabgha⁵⁹ (tentative continuous). On the other hand, the most comparable and nearby example is the transept basilica E at Sagalassos in Pisidia, which bears strong resemblances to the Church at Kızıllı in terms of its main design, including the projection ratio of the transept, and the proportion between the transept and the nave. At Basilica E, the nave colonnades terminate where the transept arms begin to project. Although no division was reported, Basilica E is considered to have a tripartite transept⁶⁰. With respect to the Church at Kızıllı, both a tripartite and a continuous types are possible, while as the transept arms project outwards only slightly, the design of the basilica does not enable the inclusion of any of the two cross types.

Evaluation (Figs. 1-8)

The examples examined above have enabled us both to review the scattered data on the transept basilicas in Anatolia and to ascertain their characteristics holistically. As mentioned, the vast majority of the Anatolian transept basilicas are located on the southern Mediterranean coasts of Anatolia. I have documented 21 transept basilicas in this region, only a few of which have been completely

57 R. Paribeni-P. Romanelli, “Studii e ricerche archeologiche nell’Anatolia meridionale”, *Monumenti Antichi*, Vol. 23, 1914, pp. 269-274; Hellenkemper-Hild, *ibid.*, p. 640.

58 Snively, *ibid.*, p. 64.

59 Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, p. 118.

60 Marc Waelkens, “Report on the 2005 Excavation and Restoration Campaign at Sagalassos”, in *Kazı Sonuçları Toplantısı 28/ 2*, Ankara 2007, pp. 327-330, 337; Peter Talloen-Lies Vercauteren, “The Fate of Temples in Late Antique Anatolia”, in *The Archaeology of Late Antique Paganism*, eds. Luke Lawan-Michael Mulryan, Brill, Leiden 2011, p. 368.

excavated. With 11 examples, Lycia has the largest number of transept basilicas among the five ecclesiastical provinces.

The first remarkable feature is that the bulk of the transept basilicas are located within the cities (15 out of 21) rather than in the countryside. Only five examples were found in rural settlements, at least two or four of which show the characteristics of ancient villages. The transept seems to have been very rarely or never preferred by monastic settlements. The same is true of the sacred precincts in the countryside, where only one transept basilica was detected. The urban examples usually stand within the city walls, except for a few extramural ones. In some cases, transept basilicas seem to have become isolated from Late Antique fortifications. They are usually located near or in the core of the city centres, where the main streets intersect, and the monumental buildings lie. There are also a small number of examples standing in necropoleis and directly on ancient cultic sites, including the conversion of Roman temples. Whether in a city or a rural settlement, the majority of the transept basilicas are the largest or among the largest ecclesiastical buildings in settlements where more than one church was built in the Early Byzantine period. Although there are some exceptions where two transept basilicas are located in a single settlement (only in cities) such as in Olympos in Lycia, Pergē and Sidē in Pamphylia and Kōrykos in Cilicia I, settlements usually contain only one transept basilica.

Some examples are assumed to have had functions such as episcopal/ cathedral, funereal, memorial, and monastic. However, apart from the transept basilicas at Olympos in Lycia and at Sidē in Pamphylia that provide solid evidence for their episcopal functions, none of the examples allow us to determine their exact original functions with certainty. Nevertheless, the majority of the examples with abbreviated cross types in Lycia seem more likely to have functioned as episcopal or cathedral basilicas than the other types. Irrespective of the transept type, a similar approach may apply for the churches in the countryside. Discussing the existence of baptisteries in a number of cathedral basilicas in the region, Yıldırım et al. claim that transept basilicas were the main churches of the settlements⁶¹. From this point of view, rural transept basilicas may have indeed been the counterparts of the episcopal or cathedral churches of the cities. On the other hand, although this suggestion appears to a large extent to be the case for the region in question,

61 Şener Yıldırım-Selda U. Yazıcı-T. Akar, "The Problem of Function of the Spaces East of the Apse in Cilician Churches", *Olba*, Vol. 32, 2024, p. 96, fn. 29.

one should be cautious about generalising this phenomenon in the absence of sufficient data, total number of churches (and their features) in a single settlement and their precise construction periods⁶².

No direct link has been established between the transept type and the construction period. Except for the City Basilica in Tlōs (abbreviated cross) and the Church cc in Sidē (continuous), whose construction dates may date back to as early as the late 4th century, all the transept basilicas in the region date from the 5th to the 6th centuries.

Regarding the distribution of various transept types on the southern coast of Anatolia, we observe that the abbreviated cross, continuous and tripartite transept types are widely distributed. However, no cross type transepts have been attested in the region⁶³. The abbreviated cross type appears to be peculiar to Pamphylia and in particular to Lycia, where eight or nine examples have been detected. Basilicas with tripartite or continuous types occur more commonly in Lycia and Cilicia I compared to Cilicia II and Pamphylia. Additionally, examples with projecting semicircular exedras, which can be attributed either to continuous or tripartite types, are documented only in the mountainous hinterland of central Lycia. There is no firm evidence concerning the presence of the cross type or its abbreviated version in the countryside where bishops were not ordained. This suggests a correlation between transept basilica types and the ecclesiastical organization of the region during Late Antiquity.

The transept basilicas of the region typically exhibit the common characteristics of ordinary basilical churches. They are usually three-aisled, with or without a narthex, atrium, and gallery, except for two possible five-aisled examples in Pamphylia. In Cilicia I the transept basilicas often contain side chambers/ eastward spaces (Öküzlü North Church, Kōrykos Church G and apparently Kōrykion Antron Temple Church and Kōrykos Cathedral), the characteristic also found in churches without a transept in the region, while in Pamphylia (Pergē Basilica A and Pergē Basilica B) and especially in Lycia (Olympos Church 2/ Episcopal Church and Limyra Episcopal Church) the majority of examples lack

62 For instance, although Xanthos contains a transept basilica (the West Basilica), the East Basilica, with its baptistery and possible cathedra, is considered to be the cathedral/ Episcopal basilica of the city in the Early Byzantine Period. See the Xanthos West Basilica in this article. We should also consider the multiple presence of the transept basilicas in some cities.

63 For a highly speculative example in Cilicia II see dn. 28.

side chambers. However, they are usually provided with annexes to the east which replace the side chambers of Cilicia. Yıldırım et al. also draw attention to the fact that the transept basilicas of Cilicia usually lack “eastward spaces”⁶⁴ (i.e., eastern passages), which are the extension or sophisticated versions of the side chambers and functioned as baptisteries or less frequently where the cult of the tomb/ saint was performed. This observation raises a question of whether some transept basilicas in the region do not necessitate the eastward spaces since the transept unit itself may partly have served the purpose of such spaces⁶⁵. However, on the contrary, the eastward spaces may indeed not have been indispensable for the transept basilicas in Cilicia in the presence of other churches with eastern spaces serving the so-called purposes within the same settlement.

The original pavements of the transepts are poorly understood due to their state of preservation and lack of excavation. A few partly surviving examples show that transept units were paved with opus tessellatum mosaics (Tlōs City Basilica, Kōrykos Cathedral, Limyra Episcopal Church) and with opus sectile (probably at Pergē Basilica A and Olympos Church 2), while brick pavements are limited to a single building (Patara City Basilica).

Because the main walls of the transept basilicas stand only to a height of a few m in the vast majority of examples, it is difficult to determine their original appearance. Nevertheless, a number of completely excavated or well-studied examples offer some insights into the superstructure of transept basilicas in the region. As a rule, the naves of the transept basilicas in the region are suggested to have been higher than the aisles and covered by wooden gable roofs while the aisles by single pitched roofs⁶⁶. However, their superstructure in transepts differs partly from that of the west of naos and typically exhibits a few variations of independent or semi-independent transverse roofing system. For instance, Evcim-Öztaşkın proposes that the transept of Church 2 at Olympos (abbreviated cross transept) in Lycia must have had a timber gable roof higher than that covering the aisles. They also suggest that the aisles had galleries which continued into the western edges of the transept arms⁶⁷. A very similar design appears to have been employed at the

64 Yıldırım-Yazıcı-Akar, *ibid.*, p. 98.

65 For such a suggestion see below. For another approach also see Hill, *ibid.*, p. 37.

66 For an exceptional roofing system in the naos of Church 4 (abbreviated) at Olympos see Evcim-Öztaşkın, *ibid.*, pp. 140, 150.

67 Evcim-Öztaşkın, *ibid.*, pp. 135, 150. For the reconstruction of the Basilica see Yelda Olcay Uçkan,

Patara City Basilica (abbreviated cross transept) although it is uncertain whether or not there were galleries extending into the arms of the transept on the upper level⁶⁸. The recently- published 3d model of the City Basilica of Tlōs (abbreviated cross transept) differs substantially from those of Patara and Olympos in that its gable roof covering the nave continues up to the apse and the arms of the transept are covered completely by independent gable roofs. The crossing of the transept does not have an independent roof either, aside from the extension of the roof of the nave⁶⁹. However, considering the uniform characters of the large number of reconstruction examples in and outside Anatolia, the 3d model of the basilica at Tlos seems to be misleading⁷⁰. Although there are a large number of well-preserved ordinary basilicas in Cilicia I, the main walls of most of the examples with a transept unit are not standing enough to provide clues as to the original roofing systems. Nevertheless, the exceptional example of North Church at Öküzlü⁷¹ (continuous transept), with its east wall still standing to a height of up to about 12 m, presents special insight into the superstructures of tripartite and continuous types without projecting arms. According to the reconstruction drawing based on the visible remains, the transept had a transverse roofing system and was designed higher than the gallery level. Thus, the transept superstructure seems to have been built entirely independently of the rest of the church including the galleries above the aisles and the side chambers⁷². The other two Cilician transept basilicas at Kōrykos, namely the Cathedral (continuous transept) and Church G (tripartite transept), are not as well preserved as the North Church to provide a complete picture of their original roofing systems. Hill proposes a similar design for the Cathedral, suggesting that its transept must have had an independent transverse roof higher than the galleries. The crossing of Church G

“Bizans Dönemi Kazı Çalışmalarına Kent Bütününde Bakmak”, in *Türkiye’de Bizans Çalışmaları: Yeni Araştırmalar Farklı Eğilimler*, eds. Koray Durak-Nevra Necipoğlu-Tolga Uyar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2022, p. 60; Öztaşkın, *ibid.*, p. 72.

68 Ceylan-Erdoğan, *ibid.*, p. 207.

69 Korkut-Urano, *ibid.*, p. 21; Urano, *ibid.*, pp. 24, 37, 40-41.

70 Such reconstructions are assumed especially for tripartite transept basilicas with projecting arms. See Orlandos, *ibid.*, pp. 173-186; Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, p. 34; Niewöhner, *Bauwerke in Milet*, p. 398; Koch, *ibid.*, figs. 5, 11-12.

71 Although well preserved, it is highly speculative whether Church 4 at Kanytella and the Basilica at Köşkerli in Cilicia I contain transepts.

72 Hill, *ibid.*, p. 238; Yunus Muluk, *Öküzlü Kuzey Kilise Örneğinde Erken Bizans Dönemi Kilikia ve Isauria Transeptli Bazilikaları*, Hacettepe University Institute of Social Sciences, Unpublished Master’s Thesis, Ankara 2006, pp. 26, 33, 39.

is also thought to have had a wooden pyramid roof based on the presence of the arches below⁷³. Albeit speculative, it is important to note that such an assumption had been already made for some other transept basilicas outside of Anatolia. The last transept class (Çamarkası, Muskar, Korba), which belongs to the same type as the examples of Cilicia I in plan (tripartite or continuous), differs from its counterparts in terms of its projecting semicircular exedras. Although poorly preserved, the transept unit of the basilica at Muskar is assumed to have had a roof at the same level as the nave but higher than that of the aisles, which may indicate a sort of independent roofing system similar to those mentioned above⁷⁴. While it is uncertain whether the crossing of the transept was covered by a higher roof, it is most likely that the projecting exedras flanking the transept arms were covered with semi-domes. This should be true for Çamarkası and Korba as well⁷⁵. Lastly, some relatively better preserved examples (e.g. Patara City Basilica, Basilica A and B at Pergē, Church bb at Sidē, and the North Church at Öküzlü), whose east walls stand to the height of between 7 and 12 m, testify also to the minimum height of the transept roofs in the region.

Regarding Anatolian examples outside the southern coasts, at least ten transept churches have been documented so far. They all date from the 5th to the 6th centuries and are situated to the north and northwest of the southern coast, specifically in Lycaonia, Pisidia, Phrygia, Caria and Asia, all of which have direct interaction with the Mediterranean coasts. The majority of these examples stand in cities. While the presence of tripartite transepts (such as at Sagalassos in Pisidia and Hierapolis in Phrygia), a cross transept (?) (Ayasuluk Hill in Asia), and an abbreviated cross transept (at Miletus in Caria) has been attested, the occurrence of a continuous transept is uncertain. Although their original functions are largely unexplored, several examples provide insight into their main features. For instance, in Sagalassos, where two transept basilicas stand, Basilica E was built on a Roman sacred precinct and converted from a temple, while Basilica E1, associated with the city's cemetery, is extramural and the largest church. Similarly,

73 Hill, *ibid.*, pp. 118, 128, 130.

74 Reconstructions of some basilicas whose transept designs bear similarities to those at Çamarkası and Muskar contain a roof above the nave running up to the apse and the roofs of the transept arms are independent of both that of the nave and the aisles. Such a reconstruction is not true for all examples but indicate that some transept units may not have completely an independent transverse roofing system. For the examples see Orlandos, *ibid.*, p. 179; Koch, *ibid.*, figs. 11-12.

75 Grossmann-Severin, *Frühchristliche und byzantinische Bauten*, p. 28; Altripp, *ibid.*, p. 81; Kolb, *ibid.*, p. 392.

the transept basilica in Miletus is located on a cemetery outside the city walls. Lastly, the Church of St. John on Ayasuluk Hill is situated on the tomb of John the Evangelist and functioned as a memorial basilica. Hence, despite many uncertainties about their function, these examples share common similarities with those on the southern coast: they are usually located in urban environments and three-aisled. The tripartite transept is more common than the other types, while the cross type remains exceptional. Additionally, the abbreviated cross type was not found in the countryside, as observed on the southern coast⁷⁶.

Numerous transept basilicas across Anatolia demonstrate that they usually served different functions, rather than displaying a common particular function or a liturgy. The same is true for the wider geographical area of Late Antiquity. Although some examples from outside Anatolia have been associated with functions such as monastic, funereal, pilgrimage, cultic, and episcopal based on reliable data, most examples do not provide any clue as to their original character. Regarding the possible function of the transept unit itself, several elements are assumed to have played a role, including the enlargement of the sanctuary to provide a larger space for both the clergy and, if any, the relics to be displayed. Additionally, while some scholars suggest that the arms of the transept may have functioned as a kind of pastophoria, others argue that these flanking units seem more related to an interaction point at which the congregation can present their offerings, venerate the relics, and perhaps receive communion during the liturgical services celebrated on certain holy days⁷⁷. Nevertheless, these suggestions are not universally applicable and may vary depending on the different types of transepts. Therefore, I would like to conclude by examining the possible functions of some basilicas on the southern coasts of Anatolia, considering their transept types.

Firstly, aside from the possibility that the majority of the examples with an abbreviated version of the cross type, which occur only in Pamphylia and particularly Lycia, may have functioned as episcopal or cathedral basilicas, all the excavated examples of this type share one more remarkable common feature: The intercolumniations of both the central naves and the transepts of Patara City Basilica⁷⁸, Tlōs City Basilica⁷⁹,

⁷⁶ For the references see fn. 16.

⁷⁷ Kirsch, *ibid.*, p. 148; Krautheimer, "The Transept in the Early Christian Basilica", p. 20; Stein, *ibid.*, p. 69.

⁷⁸ Ceylan-Erdoğan, *ibid.*, p. 206.

⁷⁹ Urano, "History of the Episcopal Church of Tlos", pp. 49-50.

Olympos Episcopal Church⁸⁰ and Pergē Basilica A⁸¹ were closed by parapets in the Early Byzantine period, apparently in order to control the movement of laypeople during the rites celebrated on holy days including the eucharist. Whatever the exact reason, considering their urban and possible cathedral-related character, such a disposition indicates some specific liturgies that may, on some occasions, require a more crowded clergy and/ or segregation of the congregation. In this case, both the nave and the broad central transept may well have fulfilled the need for an uninterrupted procession. One of such rites must have been relevant to the baptismal liturgies which are known to have been celebrated on specific days in the Early Byzantine period including the Easter Vigil, Pentecost, Christmas, Epiphany, and the Lazarus Saturday. The presence of the baptisteries at the recently excavated basilicas of Tlōs (City Basilica), Olympos (Church 2) and Sidē (Church cc)⁸², all of which bear the characteristics of cathedral/ episcopal churches, may well indicate the occurrence of such liturgies, based on the widely accepted rule allowing only the bishops to preside over the baptismal liturgy in cathedrals/episcopal churches where they are ordained⁸³.

Secondly, the transept basilicas with semicircular projecting exedras (Çamarkası, Muskar, Korba) situated only in the highland region of Lycia may have served an additional specific function. This sub-transept type can be classified into two types. The first group, featuring a cross type, is rarely and almost exclusively found in North Africa⁸⁴. In addition, their exedras are large enough to accommodate crowds of pilgrims. As mentioned above, the second group is spread over a wide geographical area and bear strong resemblances to those in Lycia regarding their transept types (tripartite or continuous) and slightly projecting small exedras. The

⁸⁰ Gökçen Kurtuluş Öztaşkın-Sinan Sertel, “Olympos Piskoposluk Kilisesi’ndeki Nef Ayrımı Düzenlemeleri ve Levha Yanı Uygulaması”, *Adalya*, Vol. XX, 2017, pp. 358, 362.

⁸¹ Tiryaki-Uzbek, *ibid.*, p. 693.

⁸² Especially the basilicas at Olympos and Side, whose episcopal functions are well-documented, demonstrate their sophisticated liturgical design with independent baptisteries directly connected to the aisles. For the plans see Yıldırım, *ibid.*, fig. 11 (Side); Öztaşkın, *ibid.*, fig. 5 (Olympos).

⁸³ This is a common practise in the cities of the Early Byzantine period, albeit not indispensable. As for the countryside, baptismal liturgy were usually celebrated by priests in the Early Byzantine period. For the general information, baptismal liturgies, settlements with more than one baptisteries and the exceptional examples see Olof Brandt, “Baptistry”, *The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology*, Vol. 1, Michigan 2017, pp. 161-163. For a similar approach also see Aydın, “Kilikya ve İsaurya’daki Trikonkhos Planlı Yapılar”, p. 4; Öztaşkın, *ibid.*, p. 58; Yıldırım, *ibid.*, p. 121.

⁸⁴ Grossmann, “Early Christian architecture in Egypt”, pp. 115-116.

projecting exedras of some basilicas such as the ones in Israel⁸⁵, Cyprus⁸⁶ and in the Balkans⁸⁷ that represent the second group are known to have contained burials and relics. Hence, the same may be true of Lycia based on both these common stylistic features and also the travels of Nicholas: If the sites of Tragalassos/ Trebendai and Kroba, which Saint Nicholas of Sion saw as part of his “holy shrine” visit, are indeed relevant to the original toponyms of Muskar and Korba, then the Lycian examples may well have had a memorial character as well⁸⁸. There are at least two more transept basilicas in the region which are associated with a similar character. Both are apparently located on the former sacred precinct of Olympos in Lycia (Church 2 and Church 4) and feature the abbreviated cross transept⁸⁹. The spot of possible relic veneration is connected to the chambers abutting the outer walls of the basilicas rather than to the transept itself. Therefore, unlike the transept basilicas with semicircular projecting exedras, these independent chambers do not point to a direct relationship between the transept unit and burial/ relic, but support the idea that some examples may have had an additional function of the cult of the tomb/relic in the most general sense.

Conclusion

Whether transept basilicas were constructed for a specific functional reason has been heavily debated. Although some scholars in the early 20th century attempted to attribute a uniform character to the transept churches based on a few examples, it is now evident that they do not primarily serve a common specific function. However, it is almost unquestionable that the primary purpose was to provide a space for both the congregation and the clergy around the sanctuary. This holds true for the transept basilicas of Anatolia.

This first comprehensive study on Anatolia indicates that the transept is a phenomenon of the western and particularly the southern coasts, while the

85 Vincent Michel, “Furniture, Fixtures, and Fitting in Churches: Archaeological Evidence from Palestine (4th-8th c.) and the Role of the Diakonikon”, in *Objects in Context, Objects in Use: Material Spatiality in Late Antiquity*, eds. Luke Lawan-Ellen Swift-Toon Putzeys, Brill, Leiden 2007, p. 600.

86 Eline Procopiou, “The Excavation at Akrotiri-Katalymata ton Plakoton 2007-2014”, in *Medieval Cyprus: A place of Cultural Encounter*, eds. Sabine Rogge-Michael Grünbart, Waxmann, Münster 2015, pp. 191-199.

87 Ćurčić, *ibid.*, pp. 155-157.

88 We should also consider the possibility that the conchos may have served as pastophoria or choir. See Ayşe Aydın, “Kilikya ve İsaurya’daki Trikonkhos Planlı Yapılar”, *Adalya*, Vol. VIII, 2005, p. 250.

89 Öztaşkın, *ibid.*, p. 58; Çorağan, *ibid.*, p. 151; Evcim-Öztaşkın, *ibid.*, pp. 135-136, 140, fn. 14.

liturgy is unlikely to be the sole determining factor in the type of transept. Rather, regional choices have been instrumental in the decision-making process.

Several common features were identified on the southern coasts. In summary, they can be characterized as usually the largest churches of the settlements. They are mostly found in urban areas and rarely in the countryside. Although a few are considered to have functioned as a memorial or funerary church, no monastic character was identified with certainty, and it seems likely that the majority of the examples served as ordinary parish churches. The cruciform layout must have conveyed a symbolic message in basilicas with projecting transepts, attributed to the Trinity and the cross. This symbolism was undoubtedly more pronounced in Medieval Western churches with prominent projecting transepts, which regained popularity during the Carolingian, Romanesque, and the Gothic periods. Although transepts played a significant role in church planning during these periods, they exhibited diverse characteristics, and their functions continued to vary similar to their Late Antique predecessors.

BIBLIOGRAPHY

- Alkan, Mehmet, *Klasik Çağ'dan Erken Bizans'a Myra Kenti ve Teritoryumu*, Akdeniz University Institute of Social Sciences, Unpublished PhD Thesis, Antalya 2013.
- Altripp, M., "Die Basilika von Korba in Lykien", in *Die Chora von Kyaneai: Untersuchungen zur politischen Geographie, Siedlungs- und Agrarstruktur des Yavu-Berglandes in Zentrallykien*, ed. Frank Kolb, Dr. Rudolf Habelt, Bonn 2006, pp. 75-88.
- Aydın, Ayşe, "Kanytellis (Kanlıdivane Kiliseleri)", in *Kanytellis (Kanlıdivane): Dağlık Kilikia'da Bir Kırsal Yerleşimin Arkeolojisi*, ed. Ümit Aydınoglu, Ege Yayınları, İstanbul 2015, pp. 191-225.
- Aydın, Ayşe, "Kilikya ve İsaurya'daki Trikonkhos Planlı Yapılar", *Adalya*, Vol. VIII, 2005, pp. 241-262.
- Bayliss, Richard, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, BAR Publishing, Oxford 2004.
- Belke, Klaus-Mersich, Norbert, *Tabula Imperii Byzantini Band 7: Phrygien und Pisidien*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990.
- Borchhardt, Jürgen, *Die Steine von Zemuri: archäologische Forschungen an den verborgenen Wassern von Limyra*, Phoibos, Wien 1993.
- Bowden, William, "Epirus and Crete: Architectural Interaction in Late Antiquity", in *Creta Romana e Protobizantina III.1, Atti del Congresso Internazionale, Iraklion, 23-30 settembre 2000*, ed. A. Di Vita, AAEP, Padova 2004, pp. 787-800.
- Brandt, Olof, "Baptistery", *The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology*, Vol. 1, Michigan 2017, pp. 161-163.
- Buchwald, Hans-Savage, Matthew, "Churches", in *the archaeology of Byzantine Anatolia: from the end of late antiquity until the coming of the Turks*, ed. Philipp Niewöhner, Oxford University Press, New York 2017, pp. 129-147.
- Ceylan, Burcu-Erdoğan, Orçun, "The Architecture and History of the City Basilica of Patara: A Preliminary Report on Four Seasons of Excavations", in *Havva İşkan'a Armağan: Lykiarkhissa Festschrift für Havva İşkan*, eds. Erkan Dünder-Şevket Aktaş-Mustafa Koçak-Serap Erkoç, Ege Yayınları, İstanbul 2016, pp. 205-224.
- Cortese, Arabella, *Cilicia as Sacred Landscape in Late Antiquity. A Journey on the Trail of Apostles, Martyrs and Local Saints*, Reichert Verlag, Wiesbaden 2022.

Çorağan, Nilay, “Olympos’taki Bizans Dönemine Ait Duvar Resimleri”, in *Olympos I: 2000-2014 Araştırma Sonuçları*, ed. B. Yelda Uçkan, Koç University Press, İstanbul 2017, pp. 145-166.

Ćurčić, Slobodan, *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent*, Yale University Press, New Haven 2010.

D’Andria, Francesco, *Hierapolis of Phrygia (Pamukkale): an archaeological guide*, Ege Yayınları, İstanbul 2010.

Dönmez, Aytaç, “Xanthos West Agora II: Alteration and Transformation in the Byzantine Period”, *Adalya*, Vol. 21, 2018, pp. 277-314.

Eichner, Ina, *Frühbyzantinische Wohnhäuser in Kilikien: baugeschichtliche Untersuchung zu den Wohnformen in der Region um Seleukeia am Kalykadnos*, Ernst Wasmuth Verlag, Tübingen 2011.

Elton, Hugh-Schneider, Eugenia E.-Wannagat, D., *Temple to church: the Transformation of Religious Sites from Paganism to Christianity in Cilicia*, Ege Yayınları, İstanbul 2007.

Evcim, Seçkin-Öztaşkın, Gökçen Kurtuluş, “Early Byzantine Churches in Olympos”, *Arkeoloji ve Sanat*, Vol. 161/ Mayıs-Ağustos 2019, pp. 129-162.

Eyice, Semavi, “Einige Byzantinische Kleinstadte im Rauhen Kilikien”, in *150 Jahre Deutsches Archäologisches Institut, 1829-1979: Festveranstaltungen und Internationales Kolloquium, 17.-22. April 1979 in Berlin*, Zabern, Mainz 1981, pp. 204-209.

Eyice, Semavi, “Ricerche e scoperte nella regione di Silifke nella Turchia meridionale”, in *Milion: studi e ricerche d’arte bizantina, atti della giornata di Studio, Roma, 4 dicembre 1986*, Biblioteca di Storia Patria, Roma 1988, pp. 15-33.

Eyice, Semavi, “Silifke Çevresinde İncelemeler: Kanlıdivan (=Kanytellis-Kanytelideis) Basilikaları: Bir önçalışma”, *Anadolu Araştırmaları*, Vol. 4-5, 1976-77, pp. 411-441.

Eyice, Semavi, “Un site byzantin de la Cilicie: Öküzlü et ses basiliques”, in *Rayonnement grec: hommages à Chares Delvoye*, eds. Lydie Hadermann-Misguich-Georges Raepsaet, Editions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 1982, pp. 355-367.

Feld, Otto-Weber, Hans, “Tempel und Kirche über der Korykischen Grotte (Cennet Cehennem) in Kilikien”, *Istanbuler Mitteilungen*, Vol. 17, 1967, pp. 252-278.

Forsyth, George H., “An Early Byzantine Church at Kanlı Divane in Cilicia”, in *De artibus opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, ed. Millard Meiss, New York University Press, New York 1961, pp. 127-137.

Foss, Clive, "Cities and Villages of Lycia in the Life of Saint Nicholas of Holy Sion", in *the Cities, Fortresses, and Villages of Byzantine Asia Minor*, Variorum, Aldershot 1996, pp. 303-337.

Foss, Clive, "The Cities of Pamphylia in the Byzantine Age", in *the Cities, Fortresses, and Villages of Byzantine Asia Minor*, Variorum, Aldershot 1996, pp. 1-62.

Foss, Clive, "The Lycian Coast in the Byzantine Age", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 48, 1994, pp. 1-52.

Gough, Michael "Early Churches in Cilicia", *Byzantinoslavica*, Vol. XVI/No: 3, 1955, pp. 201-211.

Gough, Michael, "Anazarbus", *Anatolian Studies*, Vol. II, 1952, pp. 85-150.

Gough, Michael, *The Early Christians*, Praeger, New York 1961.

Grabar, André, *Martyrium: recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique: Architecture*, College de France, Berthelot 1946.

Grossmann, Peter, "Early Christian architecture in Egypt and its relationship to the architecture of the Byzantine world", in *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, ed. Roger S. Bagnall, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 103-136.

Grossmann, Peter, "Zur Typologie des Transepts im Frühchristlichen Kirchenbau", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Vol. 51, 2008, pp. 97-136.

Grossmann, Peter, *Christliche Architektur in Ägypten*, Brill, Leiden 2002.

Grossmann, Peter-Severin, Hans G., "Forschungen in Südöstlichen Lykien, 1977", *Türk Arkeoloji Dergisi*, Vol. 25/No: 2, 1981, pp. 111-114.

Grossmann, Peter-Severin, Hans G., *Frühchristliche und byzantinische Bauten im südöstlichen Lykien: Ergebnisse zweier Surveys*, Wasmuth, Tübingen 2003.

Harrison, Martin, "Churches and Chapels of Central Lycia", *Anatolian Studies*, Vol. 13, 1963, pp. 117-151.

Harrison, Martin, *Mountain and plain: from the Lycian coast to the Phrygian plateau in the late Roman and early Byzantine period*, University of Michigan Press, Ann Arbor, Mich 2004.

Hellenkemper, Hansgerd, "Early Church Architecture in Southern Asia Minor", in *Churches Built in Ancient Times: Recent Studies in Early Christian Archaeology*, ed. Kenneth Painter, Society of Antiquaries of London, Accordia Research Centre, University of London, London 1994, pp. 213-238.

Hellenkemper, Hansgerd-Hild, Friedrich, *Tabula Imperii Byzantini Band 8: Lykien und Pamphylien*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004.

Herzfeld, Ernst- Guyer, Samuel, *Monumenta Asiae Minoris antiqua. Vol. II, Meriamlik und Korykos: zwei christliche Ruinenstätten des rauhen Kilikiens*, Manchester University Press, Manchester 1930.

Hild, Friedrich, “Die Westkilikische Küste von Korakesion bis Anemurion in Byzantinischer Zeit”, in *Byzantios: Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, eds. W. Hörandner-J. Koder-O. Kresten-E. Trapp, Ernst Becvar, Wien 1984, pp. 137-145.

Hild, Friedrich-Hellenkemper, Hansgerd, *Tabula Imperii Byzantini Band 5: Kilikien und Isaurien*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990.

Hill, Stephen, *The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria*, Variorum, Aldershot 1996.

Hohlfelder, R. L.- Vann, R. L., “A Church Beneath the Sea at Aperlae in Lycia”, *Adalya*, Vol. IV, 1999-2000, pp. 207-219.

Hohlfelder, Robert L., “Cabotage at Aperlae in Ancient Lycia”, *The International Journal of Nautical Archaeology*, Vol. 29/No: 1, 2000, pp. 126-135.

Honigmann, Ernest, *Le synekdèmos d'Hiérklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*, Éditions de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 1939.

Jacobek, Roman, “Lykien”, in *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Vol. 5, Stuttgart 1995, pp. 856-902.

Jacobs, Ine, “From Early Byzantium to the Middle Ages at Sagalassos”, in *The Long seventh century: Continuity and discontinuity in the age of transition*, eds. Alessandro Gnasso-Emanuele Ettore Intagliata-Thomas J. MacMaster-Bethan N. Morris, Peter Lang, Oxford 2015, pp. 163-198.

Kara, Onur, “Perge Antik Kenti Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans) Dönemi A Kilisesi Üzerine Notlar”, *Arteoloji Dergisi*, Vol. 1/No. 2, 2022, pp. 73-93.

Karas, Ulrich-Ristow, Sebastian, “Kirchenbauten in Pednelissos (Pisidien)”, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Vol. 46, 2003, pp. 134-155.

Karydis, Nikolaos, “The Evolution of the Church of St. John at Ephesos during the Early Byzantine Period”, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, Vol. 84, 2015, pp. 97-128.

Keil, Josef- Herzfeld, Ernst, *Monumenta Asiae Minoris antiqua. Vol. III: Denkmäler aus dem rauhen Kilikien*, Manchester University Press, Manchester 1931.

Kirsch, Johann Peter, “Das Querschiff in den stadtrömischen christlichen Basiliken des Altertums”, in *Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Altertums, zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern*, ed. Franz Joseph Dölger, Aschendorff (Druck von Aschendorff), Münster 1939, pp. 148-156.

Koch, Guntram, *Early Christian Art and Architecture: An Introduction*, CM Press, London 1996.

Kolb, Frank, *Burg, Polis, Bischofssitz: Geschichte der Siedlungskammer von Kyaneai in der Südwesttürkei*, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein 2008.

Korkut, Taner- Urano, Satoshi, “Detailed Description of the Basilica: The Nave, Narthex, Atrium, and Other Rooms”, in *the City Basilica of Tlos*, eds. Taner Korkut-Satoshi Urano, Koç University Press, İstanbul 2020, pp. 21-33.

Korkut, Taner, “Introduction: Excavation of the Tlos Basilica, 2009-2017”, in *the City Basilica of Tlos*, eds. Taner Korkut-Satoshi Urano, Koç University Press, İstanbul 2020, pp. 3-16.

Korkut, Taner, *Akdağlar’ın Yamacında bir Likya Kenti: Tlos*, E Yayınları, İstanbul 2015.

Krautheimer, Richard, “S. Pietro in Vincoli and the Tripartite Transept in the Early Christian Basilica”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 84/No. 3, May 1941, pp. 353-429.

Krautheimer, Richard, “The Transept in the Early Christian Basilica (1957)”, in *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*, University of London Press, London 1971, pp. 59-68.

Krautheimer, Richard, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Penguin books, Harmondsworth 1965.

Lehmann, Tomas, “Zur Genese der Trikonchosbasiliken”, in *Innovation in der Spätantike: Kolloquium Basel 6. and 7. May 1994*, Reichert, Wiesbaden 1996, pp. 317-357.

Lemerle, Paul, “Saint Démétrius de Thessalonique et les problèmes du martyrium et du transept”, *Bulletin de correspondance Hellénique*, Vol. 77, 1953, pp. 660-694.

Lévêque, Anne-Marie Manière, *Corpus of the mosaics of Turkey. 2, Lycia: Xanthos. 2, The West area*, trans. David Parrish, Uludağ University Press, İstanbul 2012.

Mango, Cyril, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*, Univ. of Toronto Press, Toronto 1986.

Mansel, Arif Müfid, *Side: 1947-1966 Yılları Kazıları ve Araştırmalarının Sonuçları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1978.

Martini, Wolfram- Eschbach, Norbert, *Die Akropolis von Perge: die Ergebnisse der Grabungen 1998-2004 und 2008*, Koç University Press, İstanbul 2017.

Mckenzie, Judith, *The Architecture of Alexandria and Egypt: 300 BC-AD 700*, Yale University Press, 2007.

Mergen, Yalçın, “2014 Yılı Çalışmaları Işığında Phaselis Antik Kenti’nin Geç Antik ve Ortaçağ Mimarisi ile Kentsel Yapısı”, *Phaselis*, Vol. I, 2015, pp. 277-289.

Mergen, Yalçın, “Phaselis Antik Kentinin Dönüşüm Sürecine Dair Yeni Bulgular”, *Phaselis*, Vol. IV, 2018, pp. 147-159.

Mergen, Yalçın-Bilgin, Ali Rıza, “Phaselis Akropolis’indeki Doğu Roma İmparatorluğu Dönemi Yerleşimine Ait Değerlendirmeler”, *Phaselis*, Vol. II, 2016, pp. 123-132.

Michel, Vincent, “Furniture, Fixtures, and Fitting in Churches: Archaeological Evidence from Palestine (4th-8th c.) and the Role of the Diakonikon”, in *Objects in Context, Objects in Use: Material Spatiality in Late Antiquity*, eds. Luke Lawan-Ellen Swift-Toon Putzeys, Brill, Leiden 2007, pp. 581-606.

Mietke, Gabriele, “Bauphasen und Datierung der Basilika von Meriamlik (Ayatekla)”, in *Syrien und seine Nachbarn von der Spätantike bis in die islamische Zeit*, eds. Ina Eichner-Vasilika Tsamakda, Reichert, Wiesbaden 2009, pp. 37-56.

Mietke, Gabriele, “Die Apostelkirche von Anazarbos und Syrien”, *Olba*, Vol. II, 1999, pp. 227-239.

Mitchell, Stephen, *Cremna in Pisidia: An Ancient City in Peace and in War*, Duckworth-Classical Press of Wales, London 1995.

Muluk, Yunus, *Öküzlü Kuzey Kilise Örneğinde Erken Bizans Dönemi Kilikia ve Isauria Transeptli Bazilikaları*, Hacettepe University Institute of Social Sciences, Unpublished Master’s Thesis, Ankara 2006.

Orlandos, Anastasios K., *I Xylostegos palaiochristianiki Basiliki tis mesogeiakis lekanis: Meleti peri tis geneleos, tis katagogis, tis architektonik is morfis kai tis diakosmiseos ton christianikon oikon latreias apo ton apostolikon chronon mechris Ioustinianos*, S. éd, Athènes 1952.

Ovadiah, Asher, *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*, Peter Hansen, Bonn 1970.

Öztaşkın, Gökçen Kurtuluş, “Olympos Kenti Episkopeion Yapı Topluluğu”, in *Olympos I: 2000-2014 Araştırma Sonuçları*, ed. B. Yelda Uçkan, Koç University Press, İstanbul 2017, pp. 49-78.

Öztaşkın, Gökçen Kurtuluş-Sertel, Sinan, “Olympos Piskoposluk Kilisesi’ndeki Nef Ayırımı Düzenlemeleri ve Levha Yanı Uygulaması”, *Adalya*, Vol. XX, 2017, pp. 357-373.

Öztaşkın, Gökçen-Öztaşkın, Muradiye, “Olympos Episkopeionu Peristyl Mozaiklerindeki İnsan Betimlemeleri”, *Olba*, Vol. XXVII, 2019, pp. 443-464.

Paribeni, Andrea, “Osservazioni su alcune chiese paleo bizantine della Licia”, in *Bisanzio e l’Occidente: arte, archeologia, storia: studi in onore di Fernanda de’ Maffei*, eds. C. Barsanti-M. D. Valle-Alessandra G. Guidobaldi-A. Iacobini-C. Pantanella-A. Paribeni, Viella, Roma 1996, pp. 129-145.

Paribeni, R.-Romanelli, P., “Studii e ricerche archeologiche nell’Anatolia meridionale”, *Monumenti Antichi*, Vol. 23, 1914, pp. 262-274.

Patricios, Nicholas N., *The Sacred Architecture of Byzantium: Art, Liturgy and Symbolism in Early Christian Churches*, I.B.Tauris & Co Ltd, London 2014.

Peschlow, Urs, “Die Bischofskirche in Limyra (Lykien)”, in *Actes du X^e Congrès International d’archéologie Chrétienne, Thessalonique 28 Septembre-4 Octobre 1980, Vol. II: Communications*, Pontificio istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano 1984, pp. 409-421.

Peschlow, Urs, “Die kirche von Tersane auf Kekova adası. überlegungen zum Lykischen kirschenbau”, in *Günışığında Anadolu Cevdet Bayburtluoğlu İçin Yazılar*, eds. C. Özgünel-O. Bingöl, Homer Yayınları, İstanbul 2001, pp. 197-208.

Peschlow, Urs, “Mount Latmos”, in *the archaeology of Byzantine Anatolia: from the end of late antiquity until the coming of the Turks*, ed. Philipp Niewöhner, Oxford University Press, New York 2017, pp. 264-268.

Philipp Niewöhner, *Bauwerke in Milet Teil 1.1: Die Byzantinischen Basiliken von Milet*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016.

Piesker, Katja, “Side”, in *the archaeology of Byzantine Anatolia: from the end of late antiquity until the coming of the Turks*, ed. Philipp Niewöhner, Oxford University Press, New York 2017, pp. 294-301.

Posamentir, Richard, “Anazarbos in Late Antiquity”, in *Archaeology and the Cities of Asia Minor in Late Antiquity*, eds. Ortwin Dally-Christopher Ratte, Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan, Ann Arbor 2011, pp. 205-224.

Posamentir, Richard-Sayar, Mustafa Hamdi, “Anazarbos: ein Zwischenbericht aus der Metropole des Ebenen Kilikien”, *Istanbuler Mitteilungen*, Vol. 56, 2006, pp. 317-357.

Procopiou, Eline, “The Excavation at Akrotiri-Katalymata ton Plakoton 2007-2014”, in *Medieval Cyprus: A place of Cultural Encounter*, eds. Sabine Rogge-Michael Grünbart, Waxmann, Münster 2015, pp. 185-218.

Ramsay, W. M.-Bell, Gertrude L., *The Thousand and One Churches*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011.

Ramsay, William Mitchell, *Anadolu’nun Tarihi Coğrafyası*, trans. Mihri Pektaş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1961.

Rheidt, Ulrike Wulf, “Akören: Two Late Antique Villages in Cilicia”, in *Archaeology and the Cities of Asia Minor in Late Antiquity*, eds. Ortwin Dally-Christopher Ratte, Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan, Ann Arbor 2011, 189-203.

Robert L. Vann-Robert L. Hohlfelder-Mary Tindle, “The Early Christian Church in Lycia: Evidence from Aperlae”, in *Akten des XIV Internationalen Kongress für Christliche Archäologie, Wien 19.-26. 9. 1999, Vol 1*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2006, pp. 735-747.

Rott, Hans, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien*, Dieterich, Leipzig 1908.

Russo, Thomas E., “Transept”, *The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology*, Vol. 2, Michigan 2017, pp. 617-618.

Şahin, Fevzi, “Geç Antik Dönem ve Orta Çağ”, in *Lykia’nın Akdeniz’e Açılan Kapısı: Patara*, eds. Havva İşkan-Feyzullah Şahin, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2020, pp. 117-127.

Sayar, Mustafa H., “Cilicia”, in *Anatolia in the Byzantine Period*, eds. Engin Akyürek-Koray Durak, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2021, pp. 426-439.

Sayın, Esra, *Geç Antik Çağ’da Kibyra*, Pamukkale University Institute of Archaeology, Unpublished PhD Thesis, Denizli 2022.

Scardina, Audrey, “The Churches of Byzantine Aperlae: A Re-appraisal”, in *International Young Scholars Conference II: Mediterranean Anatolia, 04-07 November 2015*, ed. Tarkan Kahya-Aşkın Özdzibay-Nihal Tüner Önen-Mark Wilson, Koç University, Istanbul 2018, pp. 685-700.

Schneider, Alfons M., *Die Brotvermehrungskirche von et-Tábga am Genesarethsee und ihre Mosaiken*, Schöningh, Paderborn 1934.

Ševčenko, Ihor-Ševčenko, Nancy P., *The life of Saint Nicholas of Sion*, Hellenic College Press, Brookline 1984.

Seyer, Martin, “The City of King Pericle: Limyra”, in *From Lukka to Lycia: the Land of Sarpedon and St. Nicholas*, eds. Havva İşkan-Erkan DüNDAR, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016, pp. 260-273.

Snively, Carolyn S., “Transepts in the Ecclesiastical Architecture of Eastern Illyricum and the Episcopal Basilica at Stobi”, in *Niš and Byzantium, Sixth Symposium, Niš, 3-5 June 2007, the Collection of Scientific Works VI*, Ed. Miša Rakocija, NKC, Niš 2008, pp. 59-74.

Soteriou, Georgios A.-Soteriou, Maria G., *Ἡ βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Ἐν Ἀθηνῶν 1952.

Stanzl, Günther, *Längsbau und Zentralbau als Grundthemen der frühchristlichen Architektur: ueberlegungen zur Entstehung der Kuppelbasilika*, Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1979.

Stein, Christina, “Die Basilika mit Querhaus-Untersuchungen zur Form und Funktion eines spätantiken Bautyps”, in *Architektur und Liturgie, Akten des Kolloquiums vom 25. bis 27. Juli 2003 in Greifswald*, eds. Michael Altripp-Claudia Nauwerth, Reichert, Wiesbaden 2006, pp. 63-72.

Strzygowski, Josef, *Kleinasion: Ein Neuland der Kunstgeschichte*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1903.

Talloon, Peter-Vercauteren, Lies, “The Fate of Temples in Late Antique Anatolia”, in *The Archaeology of Late Antique Paganism*, eds. Luke Lawan-Michael Mulryan, Brill, Leiden 2011, pp. 347-387.

Thiel, Andreas, *Die Johanneskirche in Ephesos*, Reichert, Wiesbaden 2005.

Tiryaki, Ayça-Uzbek, Çömezoğlu Özgü, “Byzantine Architecture in the Lower City of Perge”, *Art-Sanat*, Vol. 21, 2024, pp. 683-720.

Uçkan, Yelda Olcay, “Bizans Dönemi Kazı Çalışmalarına Kent Bütününde Bakmak”, in *Türkiye’de Bizans Çalışmaları: Yeni Araştırmalar Farklı Eğilimler*, eds. Koray Durak-Nevra Necipoğlu-Tolga Uyar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2022, pp. 51-63.

Urano, Satoshi, “History of the Episcopal Church of Tlos: The Evidence and its Interpretation”, in *The City Basilica of Tlos*, eds. Taner Korkut-Satoshi Urano, Koç University Press, İstanbul 2020, pp. 35-69.

Üstündağ, S. Emre, *Urbanism of Xanthos in the Byzantine Period*, Koç University Graduate School of Social Sciences and Humanities, Unpublished PhD Thesis, İstanbul 2022.

Uytterhoeven, Inge-Seyer, Martin, “Gün Yüzüne Çıkarılmış bir Geç Antik ve Bizans Dönemi Likya Şehri: Limyra Doğu Şehri’nin Mimari Yüzey Araştırması”, in *Türkiye’de Bizans Çalışmaları: Yeni Araştırmalar Farklı Eğilimler*, eds. Koray Durak-Nevra Necipoğlu-Tolga Uyar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2022, 65-79.

Varinlioğlu, Günder, “Rural Habitat in the Hinterland of Seleucia ad Calycadnum during Late Antiquity”, in *Rough Cilicia: New Historical and Archaeological Approaches*, eds. Michael C. Hoff-Rhys F. Townsend, Oxbow Books, Oxford 2013, pp. 199-209.

Waelkens, Marc, “Report on the 2005 Excavation and Restoration Campaign at Sagalassos”, in *Kazı Sonuçları Toplantısı 28/ 2*, Ankara 2007, pp. 317-340.

Yazıcı, Selda U., *Anadolu’da Erken Hristiyanlık Dönemi Vaftizhaneleri: Kilikia, Pamphylia, Lykia, Örnekleri*, Anadolu University Institute of Social Sciences, Unpublished PhD Thesis, Eskişehir 2019.

Yıldırım, Şener-Yazıcı, Selda U.-Akar, T., “The Problem of Function of the Spaces East of the Apse in Cilician Churches”, *Olba*, Vol. 32, 2024, pp. 89-111.

Yıldırım, Şener, *Side Antik Kentinin Bizans Dönemi Dini Mimarisi*, Anadolu University Institute of Social Sciences, Unpublished PhD Thesis, Eskişehir 2013.

FIGURES

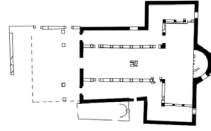
Fig. 1: Transept basilicas on the southern coast of Anatolia
(by Kyle Brunner-Orçun Erdoğan).

no	site	settlement type	name	location	function/ type	period
abbreviated cross transept						
Lycia						
1	Patara	city	City Basilica	Intramural. Outside the Late Antique fortification.	episcopal (?)	2 nd half of the 5 th century
2	Xanthos	city	West Basilica	Intramural.	-	5 th century
3	Tlôs	city	City Basilica	intramural. Outside the Late Antique fortification. Former sacred precinct.	episcopal (?)	Late 4 th - mid 5 th century
4	Olympos	city	Church 2/ Episcopal Church	unwalled part of the city. Former sacred precinct.	episcopal	2 nd half of the 5 th century
5	Olympos	city	Church 4/ Çuralı Beach Church	unwalled part of the city. Former sacred precinct (?).	-	5 th -6 th centuries
Pamphylia						
6	Pergē	city	Basilica A/ South Church	Intramural.	-	5 th century
7	Pergē	city	Basilica B/ North Church	Intramural.	episcopal (?)	5 th -6 th centuries
8	Sidē	city	Church bb	Intramural.	-	5 th -6 th centuries
continuous transept						
Pamphylia						
9	Sidē	city	Church cc/ Church I	Intramural.	episcopal	late 4 th - early 5 th century
Cilicia I						
10	Öküzlü	rural settlement	North Church	Unwalled.	-	late 5 th - early 6 th century
11	Körykos	city	Church A/ Cathedral	Intramural.	-	5 th century
12	Körykion Antron	sacred precinct	Temple Church	Unwalled.	-	late 5 th century
tripartite transept						
Lycia						
13	Limyra	city	Episcopal Church	Intramural. Within the Late Antique fortification.	episcopal (?)	5 th - early 6 th century
Cilicia I						
14	Körykos	city	Church G	Extramural.	-	late 5 th - mid 6 th century
Cilicia II						
15	Anazarbos	city	Church of the Apostles	Intramural.	episcopal (?)	late 5 th - early 6 th century

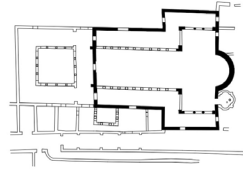
Fig. 2: List of the transept basilicas (1-15) (author).

no	site	settlement type	name	location	transept type	function/ type	period
abbreviated cross transept							
Lycia							
16	Aperlai	city	Lower Church	Intramural.	abbreviated cross (?)	episcopal (?)	5 th - 6 th century
continuous or tripartite transept							
Lycia							
17	Phasēlis	city	Acropolis Church I	Intramural.	tripartite or continuous	-	5 th - 6 th century
18	Çamarkası	rural settlement/ monastery	Çamarkası	Unwalled.	tripartite or continuous	-	6 th century
19	Muskar	rural settlement	Muskar	Unwalled.	continuous (?)	-	6 th century
20	Korba	rural settlement/ monastery	Korba	Unwalled.	tripartite or continuous	monastic or cultic (?)	6 th century
Pamphylia							
21	Kızıllı	fortress	Kızıllı	Intramural.	tripartite or continuous	-	5 th - 6 th century

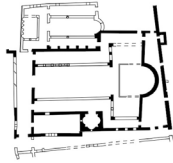
Fig. 3: List of the transept basilicas with unclear type of transept (16-21) (author).

Abbreviated Cross transept

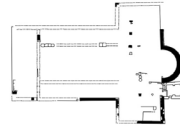
Tlos City Basilica
(Korkut-Urano, *ibid.*, fig. 19)



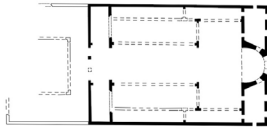
Patara City Basilica
(Ceylan-Erdogan, *ibid.*, fig. 3)



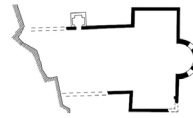
Olympos Episcopal Church
(Öztaslan-Sertel, *ibid.*, fig. 1)



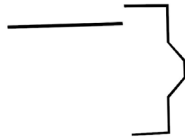
Xanthos West Basilica
(Leveque, *ibid.*, fig. 114)



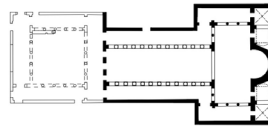
Perge Basilica B
(Grossmann, "Zur Typologie des Transepts", fig. 3)



Olympos Church 4
(Evcim-Öztaslan, *ibid.*, fig. 8)



Side Church bb
(Mansel, *ibid.*, map. 1)



Perge Basilica A
(Rott, *ibid.*, fig. 19)

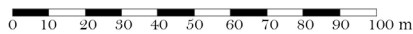
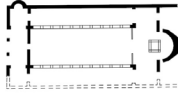
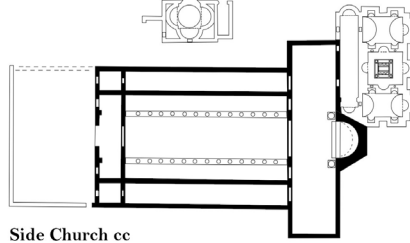


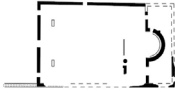
Fig. 4: Schematic plans of the abbreviated cross types in the region.
All the plans are redrawn and rescaled by Aslıhan Erdoğan-Orçun Erdoğan.

Continuous Transept

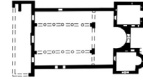
Korykos Church A (Cathedral)
(Hill, *ibid.*, fig. 17)



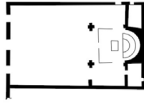
Side Church cc
(Mansel, *ibid.*, fig. 299)



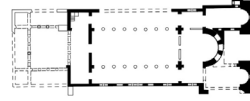
Korykion Antron
(Bayliss, *ibid.*, fig. 110)



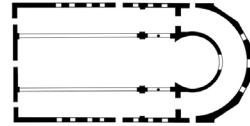
Öküzlü North Church
(Eyice, "un site byzantin", fig. d)

Tripartite Transept

Limyra Episcopal Church
(Peschlow, "Die Bischofskirche", fig. 1)



Korykos Church G
(Hill, *ibid.*, fig. 18)



Anazarbos Church of the Apostles
(Hill, *ibid.*, fig. 5)

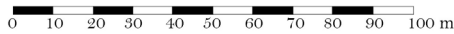
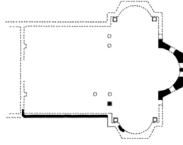
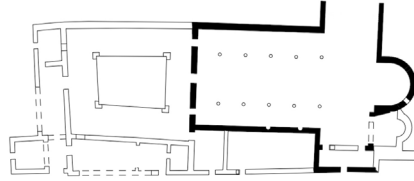


Fig. 5: Schematic plans of the continuous and tripartite types in the region.
All the plans are redrawn and rescaled by Aşlıhan Erdoğan-Orçun Erdoğan.

Basilicas with Unclear Type of Transept**Muskar**

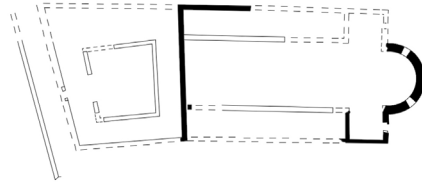
(Grossmann-Severin, "Frühchristliche und byzantinische Bauten", fig. 11)

**Aperlai**

(Scardina, *ibid.*, fig. 4)

**Korba**

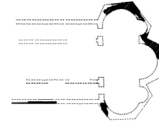
(Altripp, *ibid.*, fig. 3)

**Phaselis Acropolis Church 1**

(Mergen, "2014 Yılı Çalışmaları", fig. 9)

**Kızıllı**

(Paribeni-Romanelli, *ibid.*, fig. 50)
(not-to-scale)

**Çamarkası**

(Grossmann-Severin, "Frühchristliche und byzantinische Bauten", fig. 37)



Fig. 6: Schematic plans of the basilicas with unclear type of transept in the region.
All the plans are redrawn and rescaled by Aslıhan Erdoğan-Orçun Erdoğan.

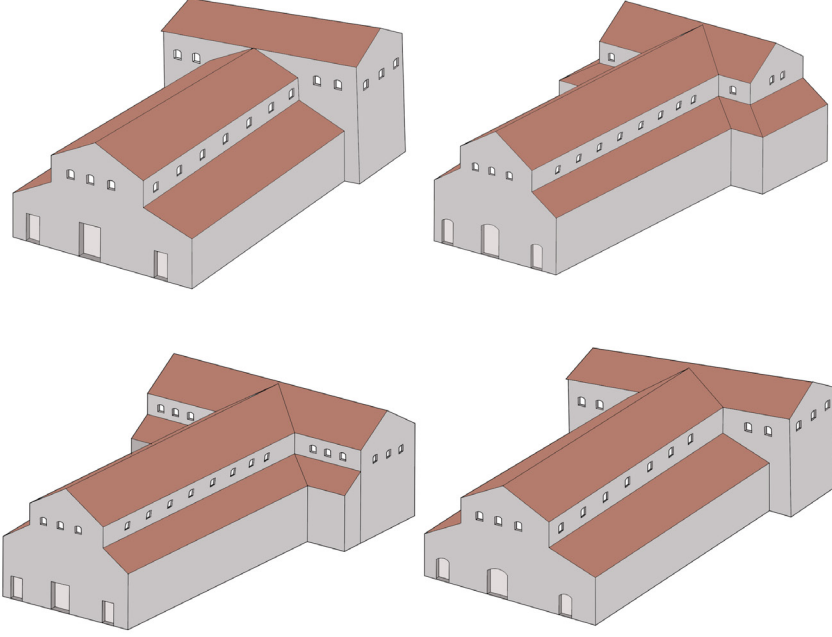
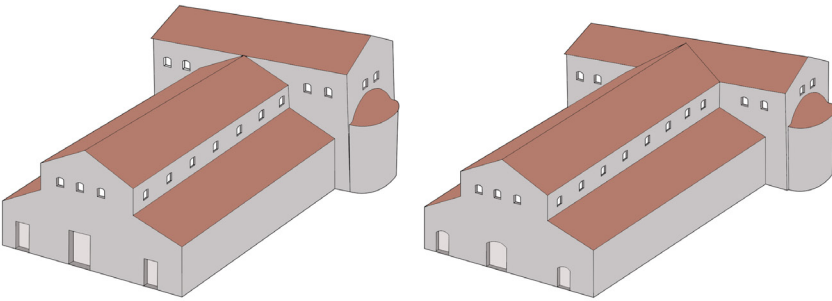
Abbreviated Cross transept*Transept with projecting exedras*

Fig. 7: Hypothetical reconstructions of the transept basilicas. Possible variations of the abbreviated cross transept and transept with projecting exedras in the region (by Aşlıhan Erdoğan-Orçun Erdoğan).

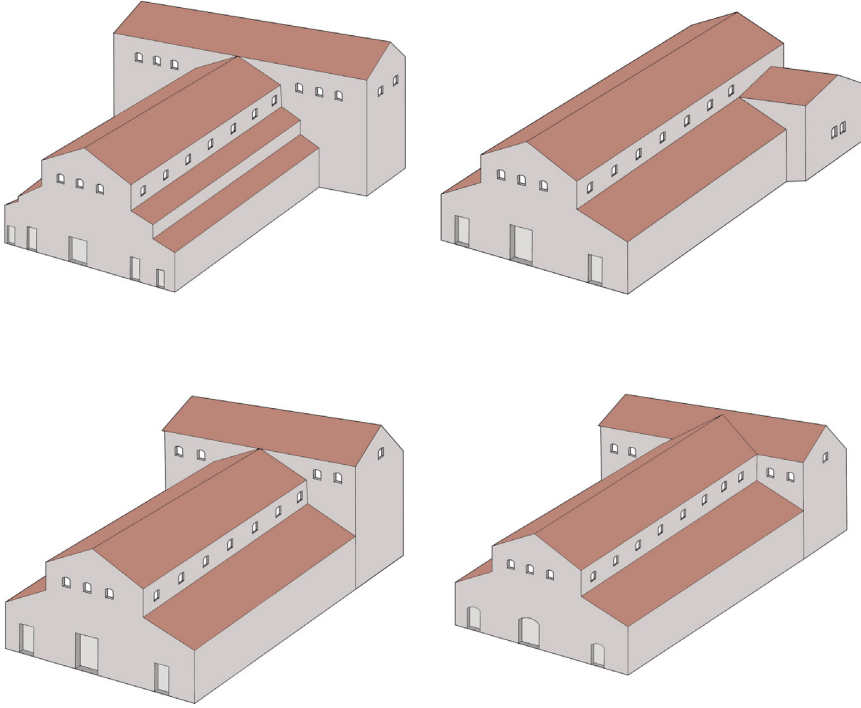
Tripartite or Continuous transept

Fig. 8: Hypothetical reconstructions of the transept basilicas. Possible variations of the tripartite or continuous transept in the region (by Aşlıhan Erdoğan-Orçun Erdoğan).

Influence and Traces of Buddhism on Traditional Beliefs of the Kyrgyz
People

Budizmin Kırgızların Geleneksel İnançlarındaki Etkileri ve İzleri

Anvarbek Mokeev* - Kairat Belek** - Nursultan Abdimalip Uulu***

Abstract

While Shamanism predominantly shaped the spiritual life of the Ancient Türks, Buddhism, as the first religion to spread among them, also exerted a significant influence in later periods. Although Buddhism waned among the ancient Türks and the Kyrgyz, it left traces within the boundaries of Turkestan, eventually fading among the contemporary Kyrgyz. The Buddhist inscriptions discovered in the Tian-Shan

* Prof. Dr., Osh State University, Department of Science and Innovation - Prof. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Bilim ve İnovasyon Bölümü, Oş/KIRGIZİSTAN <https://ror.org/0449rh157>
anvar.mokeev@oshsu.kg/Prof. Dr., Kyrgyz-Turkish Manas University, Faculty of Letters, Department of History - Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bişkek/KIRGIZİSTAN <https://ror.org/04frf8n21> anvar.mokeev@manas.edu.kg
<https://orcid.org/0000-0002-0381-6975>

** Assoc. Prof. Kyrgyz-Turkish Manas University, Faculty of Letters, Department of History -Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bişkek/KIRGIZİSTAN <https://ror.org/04frf8n21> kairat.belek@manas.edu.kg Corresponding author:
<https://orcid.org/0000-0003-0495-9182>

*** PhD. Senior Lecturer, Osh State University, Higher School of International Educational Programs, Department of Russian and Eurasian Integration-Dr. Öğr. Gör., Oş Devlet Üniversitesi, Uluslararası Eğitim Programları Yüksek Okulu, Rusya ve Avrasya Entegrasyonu Bölümü, Oş/KIRGIZİSTAN <https://ror.org/0449rh157> nabdimalipuulu@oshsu.kg <https://orcid.org/0009-0002-1689-0741>

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC). / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır.

Citation/Atıf: Mokeev, Anvarbek -Belek, Kairat - Abdimalip Uulu, Nursultan, "Influence and Traces of Buddhism on Traditional Beliefs of the Kyrgyz People", *Belleten*, Vol. 89/No. 314, 2025, p. 79-99.

region and the beliefs associated with Buddhism in Kyrgyz history have been relatively understudied until recently. The introduction provides a brief history of Buddhism's expansion into Central Asia. Based on the first-hand sources, its dissemination among the Türk and Uyghur States and the information about the influence of this religion on other communities and the Kyrgyz were examined through comparative research. The first section explores Buddhism's decline following Islam's spread in Turkestan, as documented in *Dīwān Lughāt al-Türk* by Mahmud Kashgari. The second section examines the development of Buddhism in Central Asia and the Junghars' (Qalmuq) aspirations to conquer Turkestan. In conclusion, this article offers a comparative analysis of written sources concerning Kyrgyz history, tracing the key phases of Buddhism's influence on Kyrgyz people and Kyrgyzstan. Lastly, the study delves into the etymological origins of terms like "Manas", "qut", "chatyr", "cherik" and "eshtek" suggesting their Sanskrit roots through Buddhism in the culture and spiritual beliefs of Kyrgyz, shedding light on the preservation of ancient beliefs of the Kyrgyz's.

Keywords: Buddhism, Burkan, Manas, chadyr, lama, qut.

Öz

Eski Türklerin manevi hayatını ağırlıklı olarak Şamanizm inancı şekillendirirken, aralarında yayılan ilk din olan Budizm de sonraki dönemlerde önemli bir etki yaratmıştır. Budizm eski Türkler ve Kırgızlar arasında azalmış olsa da Türkistan sınırları içerisinde izler bırakmış ve nihayetinde çağdaş Kırgızlar arasında da kaybolmuştur. Tanrı Dağları eteklerinde keşfedilen Budist yazıtları ve Kırgız tarihinde Budizm ile ilişkilendirilen inançlar yakın zamana kadar nispeten az incelenmiştir. Makalenin giriş bölümünde Budizm'in Orta Asya'ya yayılmasının kısa bir tarihi verilmektedir. Birinci el kaynaklara dayanarak, Kök Türk Kağanlıkları ve Uygur Kağanlığı arasında yayılması ve bu dinin diğer topluluklara ve Kırgızlara etkisi hakkındaki bilgiler mukayeseli araştırmalarla incelendi. Birinci bölümde, Kâşgarlı Mahmud'un *Dīwānū lugātī't-Türk* adlı eserinde de görüldüğü gibi, İslam Dini'nin Türkistan topraklarında yayılmasının ardından Budizm'in gerilemesi incelemeye ele alınmıştır. İkinci bölümde, Budizm'in Orta Asya'daki gelişimini Cunganların (Kalmuk) Türkistan topraklarını fethetme arzularıyla bağlantılı olarak ele almaya çalışılmıştır. Sonuç olarak bu makale, Budizm'in Kırgızistan'daki ve Kırgızlardaki etkisinin ana aşamalarının izini sürerek, Kırgız tarihine ilişkin yazılı kaynakların karşılaştırmalı bir analizini sunmaktadır. Çalışmada son olarak "Manas", "qut", "çatır", "çerik", "eşte" gibi terimlerin etimolojik kökenlerini araştırarak, bunların Sanskritçe köklerinin Budizm aracılığıyla Kırgızların kültüründe

ve manevi inançlarında bulunduğunu öne sürüyor ve Kırgızların eski inançlarının korunmasına ışık tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Budizm, Burkan, Manas, çatır, lama, kıt.

Introduction

Buddhism is one of the oldest religions in the world, originating in the 6th-5th centuries BC. The region of its origin is considered to be Northern India, and its creator, *Siddhartha Gautama*, better known as *Shakyamuni Buddha* (Enlightened One), preached dharma - the unique laws of existence. In the first century BC, there was a division of Buddhism developed in two directions represented by two different groups: *Hinayana* (Small Vehicle) and *Mahāyāna* (Great Vehicle). Subsequently, a third trend of Buddhism - *Lamaism* or *Vajrayāna* (Tantric Buddhism or Diamond Vehicle), which originated in the territory of Tibet in the 7th century AD, was singled out. At the early stages of the spread of Buddhism in Central Asia, the Mahayana current had priority, whereas since the Mongol invasion, and especially during the period of domination of the *Junghgar Khanate* (1635-1757), a third current, *Lamaism*, came to the fore.

A distinctive feature of Buddhism is the rejection of the eternity of the soul and the omnipotence of God. The foundation of this religion was the Four Noble Truths: 1. The truth of the unsatisfactoriness (*dukkha*); 2. The truth of the cause of the unsatisfactoriness (*samudāya*); 3. The truth of the cessation of the unsatisfactoriness (*nirodha*); 4. The truth of the way leading to the cessation of unsatisfactoriness (*mārga*).¹ According to the Buddhist worldview, life is a continuous progression toward death, followed inevitably by rebirth.

Based on this, the present article examines the influence of Buddhist philosophy on the worldview and daily life of the Kyrgyz people in the context of the history of the spread of this world religion in Central Asia during the medieval period.

Historical Background

In the middle of the 2nd century, the Kushan Empire expanded into Central Asia and reached Kashgar, Khotan, and Yarkend in Tarim Hollow, modern Xinjiang. As a result, cultural exchanges expanded significantly, and Buddhist missionaries from India began ascetic activity in the southern and southwest regions of Central

¹ *Encyclopedia of Buddhism*, Vol. 1 A-L, Robert E. Buswell, Jr., Editor in Chief, Macmillan Reference USATM, Thomson&GaleTM 2004, p. 296.

Asia, where they especially distinguished themselves by their translation of the Buddha canonical texts into local languages. From Central Asia, the teachings of the Buddha, together with the ideas and works of Indian and Central Asian scholars, artists, and craftsmen, spread to Eastern Turkestan and further to the East, enriching the material and spiritual culture of Central Asian peoples².

During the years of Tibetan domination in Eastern Turkestan in the 8th and 9th centuries, Buddhism became firmly established in Tibet. The Tibetans were able to get acquainted with the most prominent Chinese Buddhist center in Dunhuang and learn about the organization of library work and reproduction of Buddhist texts. In about the same period, there was a penetration into Eastern Turkestan and South Siberian Kyrgyz, which already in the 8th century appeared in areas north from Kuku-Nor and north-east of Tibet among Tuyuhun tribes in the area of Khaza³. In the second half of the 9th century, Kyrgyz managed to establish their control over the town Penchul for a while, located at a place corresponding to the present Uch-Turfan⁴. The Kyrgyz ancestors also seem to have first become acquainted with the basics of Buddhism here.

Some information about the Yenisei Kyrgyz's introduction to the Indo-Buddhist culture in their historical homeland in Southern Siberia is provided by the monuments of material culture. So, in Tuva, on the lands of the former Uighur (8th-9th centuries), then Kyrgyz (9th-10th centuries) Khaganates, as well as in Mongolian time there were Buddhist temples with square halls and monumental sculptures of Buddha and bodhisattvas, chapels and pagodas, pictures of deities painted on rocks, which were revered by the Kyrgyz who lived there along with Mongols and Buryats. This reverence for the Indian gods was preserved among the Kyrgyz in the following centuries⁵. As written monuments of the ancient

2 *Vostochnyi Turkestan v Drevnosti i Rannem Srednevekovye*, Pod Redaktsiei B.A. Litvinskogo, Nauka, Moskva 1992, p. 427; Konuralp Ercilasun, *Ch'ing Hanedanı Zamanında Kaşgar (19. Yüzyıl Başına Kadar)*, Ankara University Institute of Social Sciences, Unpublished PhD Thesis, Ankara 2003, p. 24; Xavier Tremblay "The Spread of Buddhism in Serindia: Buddhism among Iranians, Tocharians and Turks before the 13th Century", *The Spread of Buddhism*, ed. Ann Heirman and Stephan Peter Bumbacher, Leiden-Boston 2007, pp. 75-129.

3 Frederick Thomas, "Tibetan Documents Concerning Chinese Turkestan II: The Sa-cu Region", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Cambridge University Press, 1927, p. 817.

4 Vasilij Barthold, *Sochineniya*, Tom II, Ch. 1, Nauka, Moskva 1963, p. 492.

5 Valentina Goryacheva, *Gorod Zolotogo Verbyuda (Krasnoreçenskoye Gorodishe)*, İlim, Frunze 1988, p. 39.; Hayrettin Erkoç, "Pre-Manichaean Beliefs of the Uyghurs II: Other Religious Elements", *Journal of Religious History*, Vol. 47/No. 4, December 2023, pp. 586-587.

Kyrgyz show, during the same period Buddhist motifs appeared in the Kyrgyz epitaphs on Yenisei steles⁶.

In this regard, of great interest is the report of the Persian author of the 11th century that "...The Kirghiz, like the Hindus, burn the dead and say: fire is the purest thing, everything that falls into the fire is purified"⁷. Although the ritual cremation of the dead by the Kyrgyz of South Siberia existed much earlier before the spread of Buddhism in that region, Gardīzī's reference to the connection of this tradition with the Hindus hints at the possibility of a certain influence of Buddhism on the culture of the Kyrgyz in 9th-10th centuries when they came to the wide expanses of Central Asia, including the East Turkestan region⁸.

The cult of Zoroastrianism was very developed in Central Asia before the advent of Buddhism, so the Indian religion was closely intertwined with the Iranian belief in fire-worshippers. Common traditions with Zoroastrianism were found in the *Hinayana* trend of Buddhism, which flourished in Bactria, Sogdiana, and Kucha. According to experts, Buddhist missionaries were probably active in Mongolia already in the era of Rouran Kaganate⁹, which adopted a mixture of Khotanese Buddhism, strongly influenced by Iranian culture and Zoroastrianism¹⁰.

In the middle of the 6th century, the Rouran Kaganate fell to the onslaught of the Kök Türks. New rulers of Central Asia have kept the religion which they have found within the limits of the conquered state. At the same time, Buddhist temples appeared in the territory of the Turkic Khaganate, where many Buddhist texts were translated into the ancient Turkic language. In the earliest monument of the Turkic statehood, the Sogd speaking *Bugut* inscription, the Taspar-Khagan created "a great new Sangha", i. e. the Buddhist community. According to Turkologist S. G. Klyashtorny, in Buddhism, the Turk khagans saw a form of a universal religion that could help to create an ideological community in a power very heterogeneous in its ethnic composition¹¹.

6 Firaya Arslanova-Sergey Klyashtorny, "Runicheskaya nadpis' na zerkale iz verhnego Priirtysh-ya", *Tyurkologicheskij Sbornik*, 1973, p. 315; *Vostochnyi Turkestan*, p. 339.

7 Vasilij Barthold, *Sochineniya* Tom VIII, Nauka, Moskva 1973, p. 48.

8 Anvarbek Mokeev-Amantur Zhaparov, "Evolutsiya Pohoronnyh Obryadov Kyrgyzskogo Naroda", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija*, №. 75, pp. 148-156.

9 Tibor Porció, "Turkic peoples of Central Asia and Buddhism", *Mongolica Pragensia 15. Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture*, Vol. 8/No. 2, 2015, p. 19.

10 Xinru Liu, "Silk Road Legacy: The Spread of Buddhism and Islam", *Journal of World History*, Vol. 22/No. 1, March 2011, pp. 55-81.

11 Sergey Klyashtorny, "Drevnetyurkskaya Pis'mennost i Kul'tura Narodov Tsentral'noy Azii",

The first steps for the official introduction of Buddhism into the religious practice of the Turks were made by Mukhan-khagan (553-572)¹². However, only Taspar-khagan gave the Buddhist mission a scope that could provide supporters of this religion with cultural and political priority in the Khagan's stakes. Under him, Sogdians translated into the Turkic language and wrote down separate sutras¹³.

Research drew attention to the role of the ruling elite of nomadic people in Eurasia in the spreading of world religions in the steppe. In this regard, A. Khazanov notes that the transition of ordinary nomads to a new universal religion occurred only after its adoption by the nomadic elite, which required quite a long period and, as a rule, was accompanied by sharp internal strife on religious grounds¹⁴. This can be illustrated by the example of the ideological struggle between the ruler of the Second Eastern Turkic Khaganate Bilge-Khagan, and his wise counselor, Tonyukuk, regarding the spread of Buddhism among the nomadic Turkic tribes. From foreign policy considerations, the Bilge-Khagan supported the patronage of the Buddhist monks from China, while Tonyukuk believed that Buddhism did not correspond to the military spirit and lifestyle of the nomads and, therefore, could not be a basis of the state.¹⁵ In this case, Bilge-Khagan followed the reasonable advice of Tonyukuk, and the dispute was resolved peacefully; at the same time, Buddhism began to take root in the Western Turkic Khaganate, where the process of transition of Turkic tribes to settled and urban life under the influence of numerous colonies of Sogdian population was underway. The origin and development of Old Turkic stone *balbal* sculpture were greatly influenced by canonized images of Buddhist art, which largely had prevalence, primarily in Sogdian art. According to archaeologists, the ancient Turkic pictorial canon has its roots in Buddhist iconography, where each gesture has a certain meaning¹⁶.

Tyurkologicheskij sbornik, 1973, p. 263; *Vostochnyi Turkestan*, p. 339.

12 Hans-Joachim Klimkeit, "Buddhism in Turkish Central Asia", *Numen*, Vol. 37/Fasc. 1 Jun., 1990, pp. 53-69.

13 Sergey Klyashtorny and Vladimir Livshits, "Sogdiyskaya Nadpis' iz Buguta", *Strany i Narody Vostoka*, Vol. 10, 1971, p. 140.

14 Anatolii Khazanov, "The Spread of World Religions in Medieval Nomadic Societies of the Eurasian Steppes", *Nomadic Diplomacy, Destruction and Religion from the Pacific to the Adriatic*, Papers Prepared for the Central and Inner Asian No. 1, ed. Michael Gervers and Wayne Schlepp, Toronto 1994.

15 Petr Dashkovskiy, "Slujiteli Kul'tov u Tyurok Tsentral'noy Azii v Epohu Srednevekovya", *Izvestiya Altayskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 4-1(64), 2009, p. 68.

16 Vladimir Kubarev, *Drevnetyurkskie Izvayaniya Altaya*, Nauka, Moskva 1984.

The Influence and Traces of Buddhism on the Traditional Beliefs of Turkestan

There is no consensus among the researchers as to the main agents of Buddhism in Semirech'e (present-day southeastern Kazakhstan and northeastern Kyrgyzstan, a translation of the Turks Jetisu "seven rivers"). Some scholars suggest that Buddhist pilgrims from Northern India played a major role in this, while others give preference to the Sogdian colonies along the Great Silk Road. We believe that this role played more, argued the opinion of T. K. Mkrtichev, who believes that the victory of Arabs over the Chinese in the battle of Talas in 751 had a fatal importance not only for the Chinese policy in the Western region, but also for a large Buddhist community in Sogd¹⁷.

In spreading Buddhist culture to the north and west, the Chinese authorities tried to use various means. In this respect, the following news from the Chinese sources is of some interest. According to the desire of one of the Turk khagans, the emperor of Northern Qi ordered a Buddhist monk to translate into the Turkic language the "Nirvana sutra" and to distribute its translation among the Turks in order to facilitate converting them into Buddhism in 574¹⁸. As can be seen, the religious propaganda among Turks was carried out not only by missionary way, but also through the translated literature compiled obviously in Sogdian and Turkic languages at the request of literate representatives of the political elite of the Turkic Khaganate.

After the 7th century, when Muslim Arabs came to the region, Buddhism gradually began to lose its position, giving way to Islam. With time, when Islam became the state religion in the Qarakhanid state in the mid-10th century, the rulers of this Khaganate launched a holy war against the infidels (gazavat) of the nomadic tribes living in the east of Semirech'e, as well as the Uighur-Buddhists of Beshbalyk region with the center in Turfan (Kucha) city. Some details of this war are given in the work *Dīwān Lughāt al-Turk* by Mahmud Kashgari, according to which the Qarakhanid armies made campaigns to the *Minglak* region and to the town of *Qatun Sim* located on the border of the Tangut state. According to the author, during these campaigns, *Kocho* city was taken and Uighur Buddhist temples were

17 Tigran Mkrtichev, *Buddiyskoe Iskusstvo Sredney Azii (I-X vv.)*, İKTS Akademkniga, Moskva 2000, p. 42.

18 Dmitriy Vasilyev, *Graficheskiy Fond Pamyatnikov Tyurkskoy Runicheskoy Pis'mennosti Aziatskogo Areala (Opyt Sistemizatsii)*, Nauka, Moskva 1983, p. 11.

destroyed¹⁹. It seems that it was then that the centers of Buddhist culture in the Chui and Ili valleys of Semirech'e also declined.

Nevertheless, the centers of Buddhist culture continued to exist in Semirech'e even during the Mongol period²⁰. In the middle of the 13th century, Guillaume de Rubruk, the ambassador of Louis IX to the Mongol khan Möngke, reported about three Buddhist temples in North-Eastern Semirech'e. In these temples, worship was performed by Uighur-Buddhists²¹. As archaeological materials and written sources show, the revival of Buddhism in Semirech'e in the pre-Mongol period was associated with the invasion of the Qarakhitai and then the Naiman, led by Kuchluk, from Mongolia²².

However, the strongest upsurge in the spread of Buddhism in Semirech'e refers to the short period of rule here of the Naiman prince Kuchluk at the beginning of the 13th century, who seized power from the Qarakhitai Gurkhan. The author of the 16th-century work titled *Tārīkh-i-Rashidī* Mirza Muhammad Haidar, with reference to *Tārīkh-i Jahāngushāy* by Juwaynī (13th century), describes a fierce struggle between Kuchluk and Gurkhan of Qarakhitai in which the first gained a victory. Kuchluk captured Kashgar and Khotan; his tribes settled in Emil and Qayaliq²³. He then forced the inhabitants of these regions to abandon the religion of Muhammad and choose another religion. Muhammad Haidar writes, "...The

19 Sergey Klyashtorny-Tursun Sultanov, *Gosudarstva i Narody Evrazijskikh Stepey: Ot Drevnosti k Novomu Vremeni*, Peterburgskoe Vostokovedenie, Sankt-Petersburg 2009, pp. 156-157; Robert Dankoff, *From Mahmud Kāşgari to Evliya Çelebi: Studies in Middle Turkic and Ottoman Literature*, Gorgias Press, Istanbul 2009, p. 27; Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı (XI. Yüzyıl) (Türk Hâkimiyet Anlayışı ve Karahanlılar)*, T.C. Ministry of Culture Publications, Istanbul 1981, pp. 58-59; M. E. Zeren, "Conception of God and Universe Among Turks in Buddhism and Islamic Sufism", *Turkish Studies*, Vol. 13/2, Winter 2018, pp. 127-144; Michal Biran, "Islamic Expansion into Central Asia and Muslim-Buddhist Encounters", *Buddhism in Central Asia III Impacts of Non-Buddhist Influences, Doctrines*, Edited by Lewis Doney Carmen Meinert Henrik H. Sørensen Yukiyo Kasai, Brill, Leiden, Boston 2023, p. 13-89.

20 Goryacheva, *agm.*, 48; Philip Slavin, "A rise and fall of a Chaghadaid community: demographic growth and crisis in 'late-medieval' Semirech'ye (Zhetysu), circa 1248-1345", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Volume 33, Issue 2, April 2023, p. 540.

21 Vasilij Barthold, *Sochineniya*, Tom V, Nauka, Moskva 1968, p. 108.

22 Michal Biran et al., "The Kōk-Tash Underground Mausoleum in North-Eastern Kyrgyzstan: The First-Ever Identified Qara Khitai Elite Tomb?", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 33/ Issue 3, July 2023, p. 1-33.

23 Konuralp Ercilasun, *Ch'ing Hanedanı Zamanında Kâşgar*, p. 34-35.

people chose Chinese clothes”, i. e. Buddhism²⁴. Apparently, the construction of the Buddhist temple in Qayaliq also dates to that time²⁵.

According to the information of the author of a Persian language book *Montakab al-tavāriq-e Moʻini* by Moʻin-al-Din Naʼānzi, even in the first half of the 14th century the ruler of the Chagatai ulus Jenkshi arranged mobile temples in the horde, and with permission of the Uighur scribes (bahshi) ordered to install images of idols in all mosques in Maverannahr and Uighuristan²⁶. He also actively patronized the Buddhist priests and had relations with the Chinese government²⁷. Reports from sources about the role of the Uighur bakhshi in organizing mobile idol shrines in Central Asia and Eastern Turkestan, as well as about Jenkshi's close ties with China, clearly show the intentions of this ruler to raise the status of Buddhism in the region to the benefit of the nomadic elite of the Eastern Chagatai ulus.

Such a religious policy of Jenkshi aimed at raising the status of Buddhism among other religious confessions in Semirech'e was dictated by the fact that he came to power after another palace coup in the Chagatai ulus arranged by the nomadic elite, which resisted the growing influence of sedentary culture and Islamic religion. Nevertheless, with the passage of time, in the second half of the 14th century, there was a revival of the religion of Islam in the state of Mogolistan, which included the territory of Kyrgyzstan, where a significant part of the nomadic Kyrgyz tribes of that time continued to preserve the ancient beliefs of Shamanism, Manicheism and Buddhism²⁸.

Only thanks to the active missionary activity of Sufi hermits of the powerful and ramified Naqshbandiya Order, an attempt was made to end the remnants of Buddhism and Shamanism in Eastern Turkestan. However, despite the efforts of devotees of Islam, a certain part of the nomadic population of Semirech'e remained for a long time under the influence of Buddhism and other traditional beliefs of antiquity²⁹.

24 Mirza Mohammed Haidar, *Istoriya Rashidi*, Vvedenie, Perevod s Persidskogo A. Urumbaeva, R. Dcalilovoy, L. Epifanovoy. Otv. red. V. Rahmanov. "Sharq", Tashkent 2016, p. 396.

25 Barthold, *Sochineniya*, Tom V, p. 108; Gulmira Muhtarova-Boris Jeleznyakov, "Buddizm Iliyskoy Doliny XII-nachala XIII v.: O Nahodkah Predmetov Buddiyskogo Kul'ta Na Gorodishe Talgar I. I. Kopylovim", *Narody i Religii Evrazii*, Tom 26/No. 3, 2021, p. 145-160.

26 Moʻin-al-Din Naʼānzi, *Montakab al-tavāriq-e Moʻini*, Edited by Jean Aubin. Tehran 1957, p.112.

27 Barthold, *Sochineniya*, Tom V, p. 77.

28 Anvarbek Mokeev, *Kyrgyzy na Altae i na Tyan-Shane*, Bishkek 2010, p.168.

29 Nazira Nurtazina, *Islam v Istorii Srednevekovogo Kazakhstana (istoriko-kul'turologicheskoe issledovanie)*,

In the hagiographic work of the 16th century *Ẓiyā al-Qulub* by Mohammed Avaz, which describes the missionary activity of the famous Islamic leader Hoja Ishaq among the Kyrgyz tribes of Tian-Shan, there are noteworthy details, for example, about the pre-Islamic beliefs of the Kyrgyz. In particular, it is told about the worship of the Kyrgyz in front of an idol with a human face made of silver and hung on a tree. Around him were placed other two thousand idols carved from wood and stone³⁰.

The Influence and Traces of Buddhism on Traditional Beliefs of the Kyrgyz People

The next stage of the development of Buddhism is connected with the expansion of the Junghar Khanate (1635-1757) and the aspiration of Junghar feudal to conquer the lands of Kyrgyzstan and Kazakhstan (Figure 1). The Junghars, being zealous adherents of the Lamaist trend of Buddhism, began actively building in the newly occupied territories defensive structures of brick and adobe buildings, which as a rule were used simultaneously as temples and joss-house (shrine), as well as living quarters for lamas - representatives of Buddhist clergy³¹.

However, judging from the field material collected by the Russian traveler and ethnographer P.S. Pallas among the Qalmaqs of the Volga region in the second half of the 18th century and published in his book “*Sammlungen Historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*”, Qalmaq monasteries and prayer houses were usually located in portable yurts made of lightweight structures³².

Farab, Almaty 2000, p. 80.

30 *Materialy Po Istorii Kirgizov i Kirgizii*, Vyp.1, Otv. red. V. A. Romodin. Nauka, Moskva 1973, p. 183.

31 Irina Erofeeva i dr., *Anyrakayskiy Treugol'nik: Istoriko-Geograficeskii Areal i Hronika Velikogo Srajeniya*, Daik-Press, Almaty 2008, p. 35.

32 Peter Pallas, *Sammlungen Historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*. Vol. I-II, gedruckt bey der Kayserlichen Akademie der Wissenschaften, Saint-Petersburg 1776, p. 154-155, figure 2.



Figure 1: Map of Junghgar Khanate (1635-1757).



Figure 2: Qalmaq mobile monastery.
Source: from the book Pallas.

According to authentic sources, the Junghgar rulers did not limit themselves to conquering new lands, but at the same time tried to convert to Buddhism the captured Kyrgyz children by entrusting them to the care of Lamaist monks. The author of the biography of a major Buddhist religious figure and educator of the Qalmaq people of Junghgaria Zaja Pandita Sakbon Radnabhadra when describing the results of another campaign of the Junghgar army led by Tsetsen-khan in the winter of 1652 against the (burut) Kirghiz of the Tian-Shan states: "... having conquered the burut, Tsetsen-khan arrived. In this campaign, at the age of seventeen, Galdamba defeated Yangir khan. In honour of his deceased mother, Tseten-khan ordered to collect 100 boys, 50 of which he presented to Hutukhta for initiation into bandi. Others he has presented to Achit Tsorgi and other lamas, to huvaraks has given in bandi 100 Burut boys from 100 otoks"³³.

This interesting fact of an authentic source about attempts to convert to Buddhism captured Kyrgyz children by the military-political elite of Junghgaria is indirectly confirmed in the epic "Manas", where in the story about the childhood of Manas it is said that the Qalmaq ruler, having heard about birth among Kyrgyz, of an unusual boy sent people to capture this baby-beast, probably for converting him to Buddhism³⁴. In one of the epic variants, "Manas", there is also a story where a close relative of the epic hero, who remained among Junghgarian Qalmaqs, accepts Buddhist religion: "...Usen changed his name, they called him *Közkaman*,

³³ Radnabhadra, *Lunnyi Svet. Istoriya Rabdcam Žaya-Panditi*, Perevod s Oyratskogo G. N. Rumyantseva i A. G. Sazykina. Transliteratsiya Teksta, Predisloviye, Kommentariy, Ukazateli i Primečaniya A. G. Sazykina, "Peterburgskoe Vostokovedenie", Sankt-Petersburg 1999, p. 37; John F. Baddeley, *Russia, Mongolia, China*, Vol. I, P. CLXVIII, Macmillan and Company, London 1912.

³⁴ *Manas*, Birinchi bölüm, 1 kitep, Kyskartylyp biriktirilgen variant, Zhalpy redaksiyalagan Red. Bolot Yunusaliyev, Kyrgyzmambas, Frunze 1958.

he accepted the faith of Qalmaqs and Burkan, who is in the corner, started to call him a god". As it follows from here, in the epos the term Burkan refers to an idol made of bronze, which was worshiped by some part of the Kyrgyzs, who accepted the faith of the Qalmaq people³⁵.

In this regard, it should also be noted that according to authentic sources, as a result of one of the Galdan-Boshokhtu-khan's campaigns (1678-1697) against southern Kazakhs, Kyrgyz and urban population of Sayram and Andijan, held in 1683 during the battle the son of the Kazakh Khanate's governor TAUKE-KHAN was captured and sent by Galdan to Tibet to Dalai-Lama for the purpose of his conversion into lamaism³⁶.

As the above facts of sources show, the Buddhist monasteries of Jungharia and Tibet purposefully took as novices' children from the captured Muslim population of Semirech'e for the purpose of spreading Lamaism in Central Asia. The attempt to spread Buddhism in Kyrgyzstan by the Junghgar military and political elite and higher clergy was not limited to the education of captured Kyrgyz children in Lamaist monasteries in the spirit of the Buddhist religion. In the areas of Kyrgyzstan captured during military operations, the Lamai clergy was active in perpetuating the main tenets of Buddhist teaching and images of the Buddha by depicting them on stone boulders and rocks (Figure 3). These inscriptions carved on the stones contain the words "Om Mani Padme Hum" (*Praise to the Jewel in the Lotus* or *No grace above the lotus, which literally means- Oh! The pearl in the lotus flower*). On some boulders and rocks, in addition to inscriptions, there are also images of Buddha. Similar inscriptions and images were found almost everywhere in the Issyk-Kul and Chui valleys of Kyrgyzstan³⁷.

According to F. Poyarkov, some wealthy Tibetan Buddhists kept professional ateliers of lama-sculptors whose duty consisted in wandering around mountains, valleys and deserts with a chisel, carving the sacred saying "Om mani padme hum" on stones and rocks everywhere³⁸.

35 *Manas*, P. Karalaevdin Varianty. Tüz.: A. Zhainakova, A. Akmatyaliyev, Turar, Bishkek 2010, p.253.

36 *Materialy Po Istorii Russko-Mongolskikh Otnoshenii*, Vol. 4, Otv. red. N.F. Demidova, Vostochnaya literatura, Moskva 2000, p.344.

37 Chetin Zhumagulov, *Epigrafiika Kirgizii*, Vyp 2, Ilim, Frunze 1982.

38 Fyedor Poyarkov, "Iz Arkheologicheskikh Ekskursii Po Pishpekskomu Uezdu i Po Beregam Issyk-Kulya", *Pamyatnaya Knizhka Semirechenskogo Oblastnogo Statisticheskogo Komiteta Na 1898 g.* Tom II,



Figure 3: The inscription on the stone with the Buddhist formula “Om mani padme hum”. Source: Photo by K. Belek.

The long political domination of Junghgars in the northern areas of Kyrgyzstan and the efforts of Tibetan lamas to spread Lamaist Buddhism among the Kyrgyzs did not pass without a trace. A small group of Kyrgyzs from among the Kyrgyz tribes of *Munduz*, *Baaryn*, *Sarybagysh*, *Sart*, *Nayman*, *Sayak* and others, who at one time adopted Buddhist religion and for religious reasons joined the Junghgars, still live in Tarbagatai aimag of Xinjiang Uighur Autonomous Region of the PRC³⁹.

However, the efforts of the rulers of the Junghar Khanate and the abbots of the Lamaist monasteries to spread the religion of Buddhism among the entire Muslim population of Kyrgyzstan apparently did not bring them tangible results. As the religious situation in Central Asia in the 17th-19th centuries shows, the Kyrgyz of Tian-Shan became zealous followers of Khanafi madhhab of Sunni Islam religion that was reflected in the epos “Manas” where the main hero declares holy war “gazavat” against Qalmaq of Junghgaria who confessed Lamaism interpretation of Buddhism.

The presence of religious motifs in the epic tales of the Kyrgyz was first brought to the attention of V.V. Radlov. In this regard, he wrote that despite their poor knowledge in the tenets of Islam, they treat non-believers with more fanaticism than the Kazakhs (*Qazaq*), and their tales tell of wars for the faith. Such religious fanaticism of the Kyrgyz is explained by V. V. Radlov, who explains this religious fanaticism by the fact that they live in close proximity to the infidel Chinese and Qalmaq, who profess Buddhism⁴⁰.

Vernyi 1898, p. 61.

³⁹ Ablabek Asankanov, *Kyrgyz Sindzyana (KNR)*, Biyiktik, Bishkek 2010, p. 21.

⁴⁰ Vasilii Radlov, *Iz Sibiri*, Nauka, Moskva 1989, p. 349-352.

Nevertheless, as a result of spread of Buddhism in the early history of Kyrgyzstan and neighboring regions of Central Asia, as well as in the late Middle Ages up to the mid-18th century, when there was an active promotion of Buddhism among the Northern Kyrgyz tribes of Tian-Shan, some terms of Buddhist teachings and certain concepts of socio-economic and cultural nature were reflected in Kyrgyz language and literature. For example, the Kyrgyz proverb “turmushuj eshek araba, tuulduj kaldyj balaaga” *life is a hard thing, suffering begins at birth* reflects the Buddhist philosophy of *birth is a sin*.

In popular memory have survived the sayings of the medieval sage and steppe philosopher Asan Kaigy (Sorrowful Asan, who presumably lived in the second half of the 14th century), which are in line with the Buddhist compassion for living beings⁴¹. According to the legend, once when spring frosts accompanied by heavy snowfalls occurred in the steppe, in his philosophical verses, Asan Kaigy laments defenseless animals that may die due to severe frost and absence of shelter: *Qyrygu jok, July jok, qulan bayqush qantti eken. Boorunda butu jok, jylan bayqush qantti eken*. “Without a lush tail and mane, what is the position of the poor onagers. Without the leg on the belly, what is the position of the poor snake?”⁴².

Scientific literature suggests that the name of the protagonist of the prominent Kyrgyz epos *Manas* is derived from the Sanskrit word मन्स - mind, spirit, strength. In fact, the etymology of the name *Manas* cannot be explained through the resources of Turkic languages. However, it still remains unknown how and when this Sanskrit word entered the Kyrgyz language as the name of the main hero of the popular heroic epic of the Kyrgyz people. If the name *Manas* has something to do with the teaching of Buddhist religion, it most likely was borrowed by our remote ancestors at the early stages of the spread of this religion in Central Asia, which is shown by some ancient place names in Xinjiang (the town of *Manas* and the river *Manas*), the high peak *Manaslu* in Nepal, and also numerous sacred places in Kazakhstan and Kyrgyzstan, the names of which are associated with the burial place or objects and attributes of the epic hero *Manas*⁴³.

The Kyrgyz language also has a number of words borrowed from Sanskrit or from terminology of Buddhist teaching: “aruu”: *pure*, “burqan”: *idol*, “but”: *Buddha, idol*,

41 Batma Kebekova, *Kyrgyz El Yrchyların Taryhynyn Ocherkteri*, T.s 1, Sham, Bishkek 2009, p. 496.

42 Togolok Moldo, *Chygarmalar Zhyinagy*, T.1, Kyrgyzstan, Frunze 1970, p. 124-126;

43 Anvarbek Mokeev, *Kyrgyz na Altae*, p. 104.

“butparas”: *idolater*, “bakshy” - Sanskrit “bhikshu”: 1. *priest*, 2. *instructor*, “arashan”: *warm spring*, “kechil”: Qalmaq monk, “qut”: 1. *human figure made of lead or tin - amulet*, 2. *a small idol* among the Qalmaq people. According to ethnographic materials, “qut” survived among the Kyrgyz in the sense of a fetus of children and cattle, as among the Altai people. The “qut”, according to folk beliefs, fell from above through a chimney hole. The Kyrgyz also used this term to refer to idols made of lead or tin that were kept in the family of the eldest woman⁴⁴; “sart”: *merchant*, “törö”: *law, custom*, “tümön”: *ten thousand*, “manas”: *human mind*, “manzha”: *heel, finger*, “mechin”: 1. *monkey*, 2. *year of the monkey*, “misk”: *musk*, “chatyr” - Sanskrit “chatra”: 1. *tent, umbrella*, 2. *roof*, “cherik”: *army*, “eshtek”: *Kshatriya-rider*, “laanat”: *Buddhist deity*, “lailama”: 1. *Dalai lama*, 2. *deity with the Qalmaq people*, “ylama”: 1. *lama - Buddhists Lama*, 2. *the name of a district in the Djungal area of Kyrgyzstan* etc⁴⁵.

Most of these words, such as “aruu”, “bakshy”, “but”, “manas”, “manzha”, “mechin”, “misk”, “sart”, “törö”, “tümön”, “cherik”, “eshtek”, obviously were borrowed already in Ancient Turkic period through Tocharian and Khotan Saka languages of East Turkistan, which in 8th-10th centuries became a stronghold of Buddhism in Central Asia. The first Buddhist canonical texts were translated through these languages into Sogdian and Turkic languages of that time⁴⁶. At the same time separate words: “burqan”, “but”, “qut”, “kechil”, “ylama”, “lailama” connected with Jungharian Qalmaq and Lamaism, testify about remnants of the last stage of spread of Lamaism religion in Kyrgyzstan in 17th - first half of 18th centuries.

Regarding the influence of the Buddhist philosophy of reincarnation (rebirth of the human soul) on the Kyrgyz worldview, several fairy tale legends describe the transformation of a living person into an animal for grave sins through curses by parents or other family members who have been humiliated or insulted by their children or close relatives.

44 Leonid Potapov, “Umay - Bojestvo Drevnih Tyurkov v Svete Etnograficheskikh Danniyh”, *Tyurkologicheskij sbornik*, 1972, Nauka, Moskva 1973, pp. 256-286.

45 Konstantin Yudahin, *Kirgizsko-Russkij Slovar'*, T. 1. Glavnaya Redaktsiya Kirgizskoi Sovetskoi Entsiklopedii, Frunze 1985. See the article by Jens Wilkens, “Uyghur Buddhism and the Impact of Manichaeism and Native Religion: The Case of Religious Terminology”, *Buddhism in Central Asia III Impacts of Non-Buddhist Influences, Doctrines*, Edited by Lewis Doney Carmen Meinert Henrik H. Sørensen Yukiyo Kasai. Brill, Leiden, Boston. 2023, pp. 90-122.

46 *Vostochnyi Turkestan*, p.6-31; 157-193.

For example, the daughter-in-law of two old people because of a family quarrel, starts secretly feeding her father-in-law and mother-in-law with milk diluted with water, and when her pranks are discovered, the old men curse the daughter-in-law; as a result of which she turns into a goat-herder and constantly chirps ‘sutak’ (pure milk). The wayward son of another elderly married couple, after his parents curse him for his licentious lifestyle, turns into a groundhog who has begun to cry pitifully in a human voice.⁴⁷

While the first legend has a purely didactical character, aiming to ensure that daughters-in-law treat their elderly parents-in-law with respect and perform their household duties honestly and diligently, the second legend traces its roots to the era when the ancestors of the modern Kyrgyz consumed marmot meat, which is a carrier of the bacteria responsible for the deadly plague epidemic. The moral here is that, since the marmot is believed to have originally been a human who was transformed into an animal by the curse of his parents, its meat is strictly forbidden. Thus, in the context of the above-mentioned stages of the spread of Buddhism among the Kyrgyz, we can note a certain influence of the theory of reincarnation on the daily life and worldview of the Kyrgyz people, who used this philosophy in the sphere of folk pedagogy, as well as to prevent the pandemic of various contagious diseases. In this regard, it should also be noted that Mongolian people who profess the Lamaist sect of Buddhism use the term *qubilyan* in the sense of ‘reborn’, while in the modern Kyrgyz language the word *kubulgan* means to change, to transform.⁴⁸

Conclusion

To summarize the above mentioned, one may note that dissemination of Buddhism among the Kyrgyz’s and in Kyrgyzstan began in the epoch of ancient Turkic states, and if in the initial period its propaganda was coming from India through East Turkestan, then already in the ancient Turkic period the influence of the Chinese variant of Buddhism has increased. Moreover, along with missionary activity, distribution through written translations of the canonical Buddhist sutras into Turkic languages began.

47 Aigerim Dykanbaeva, *Kyrgyz Ulamyshtary*. Bishkek 2005, p. 346-348.

48 *Etimologicheskii slovar' mongolskikh yazikov*. T. 3, IV RAN, Moskva 2018, p. 63; *Kirgizsko-Russkii Slovar'*. T. 1. p. 436.

Despite the gradual weakening of the influence of Buddhism after the active spread of the religion of Islam in Central Asia in the 8th-11th centuries, the spread of Buddhist doctrine in Semirech'e during the period of Mongol rule was further developed to a certain extent. Although during the short-term domination of the Naiman ruler Kuchluk there were attempts to force the Muslim population to convert to Buddhism, in general there was no evidence of forcible imposition of Buddhism in Kyrgyzstan during the early medieval period.

The last stage of active spread of Lamaism relates to the period of expansion of the Junghgar Khanate into Central Asia in the 17th - first half of 18th centuries when the strategy of conversion into Islam of the Muslim population of the region by force of arms and active propaganda among peaceful population met stiff resistance from the Kyrgyz against the Qalmaq Junghgaria under slogans of Islam in the form of holy war - *gazavat*, which in no small measure helped to maintain Islamic self-identification of the people.

In general, it can be noted that the almost thousand-year history of Buddhism has left a definite trace in the material and spiritual culture of the Kyrgyz people, and the current generation should carefully preserve it and use the heritage of Buddhist teaching wisely to strengthen cultural and humanitarian cooperation of Kyrgyzstan.

Author Contributions

Conceiving the Study	Author-1 (%30) - Author-2 (%40) Author-3 (%30)
Data Collection	Author-1 (%30) - Author-2 (%35) Author-3 (%35)
Data Analysis	Author-1 (%35) - Author-2 (%35) Author-3 (%30)
Writing up	Author-1 (%40) - Author-2 (%40) - Author-3 (%20)
Submission and Revision	Author-1 (%30) - Author-2 (%50) - Author-3 (%20)

The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest / Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

BIBLIOGRAPHY

- Arslanova, Firaya, Klyashtorny, Sergei “Runicheskaya nadpis’ na zerkale iz verhnego Priirtyshya”, *Tyurkologicheskiy Sbornik*, Nauka, Moskva 1973.
- Asankanov, Ablabek, *Kurguz Sindzyana (KNR)*, Biyiktik, Bishkek 2010.
- Baddeley, John, F., *Russia, Mongolia, China*, Vol. I. P. CLXVIII, Macmillan and Company, London, 1912.
- Barthold, Vasiliy, V., *Sochineniya*, Tom II, Ch.1, Nauka, Moskva 1963.
- Barthold, Vasiliy, V., *Sochineniya*, Tom V, Nauka, Moskva 1968.
- Barthold, Vasiliy, V., *Sochineniya*, Tom VIII, Nauka, Moskva 1973.
- Biran, Michal, Shenkar, Michael, Tabaldiev, Kubatbek, Akmatov, Kunbolot and Kolchenko, Valery, “The Kök-Tash Underground Mausoleum in North-Eastern Kyrgyzstan: The First-Ever Identified Qara Khitai White Tomb?”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 33/Issue 3, July 2023, pp. 713-745, <https://doi.org/10.1017/S1356186322000621>
- Biran, Michal. “Islamic Expansion into Central Asia and Muslim-Buddhist Encounters”, *Buddhism in Central Asia III Impacts of Non-Buddhist Influences, Doctrines*, Edited by Lewis Doney Carmen Meinert Henrik H. Sørensen Yukiyo Kasai. Brill, Leiden, Boston 2023, p. 13-89.
- Dankoff, Robert, *From Mahmud Kaşgari to Evliya Çelebi: Studies in Middle Turkic and Ottoman Literatures*, Gorgias Press, Istanbul 2009.
- Dashkovskiy, Petr, “Slujiteli Kul’tov u Tyurok Tsentral’noy Azii v Epohu Srednevekovya”, *Izvestiya Altayskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 4-1(64), 2009, pp. 65-71.
- Dykanbaeva, Aigerim, *Kyrgyz Ulamyshtary*, Bishkek 2005, s. 346-348.
- Encyclopedia of Buddhism*, Vol. 1 A-L, Robert E. Buswell, Jr., Editor in Chief, Macmillan Reference USA™, Thomson&Gale™ 2004.
- Ercilasun, Konuralp, *Ch’ing Hanedanı Zamanında Kaşgar (19. Yüzyıl Başına Kadar)*, Ankara University Institute of Social Sciences, Unpublished PhD Thesis, Ankara 2003.

Erkoç, Hayrettin İ., “Pre-Manichaeic Beliefs of the Uyghurs II: Other Religious Elements”, *Journal of Religious History*, Vol. 47/No. 4, December 2023 <https://doi.org/10.1111/1467-9809.13005>

Erofeeva, Irina, Aubekero, Bolat, Rogojinskiy, Aleksei I dr. *Anrakayskiy Treugol'nik: Istoriko-Geograficheskii Areal i Hronika Velikogo Srajeniya*, Dayk-Press, Almaty 2008.

Etimologicheskii slovar' mongolskikh yazikov. T. 3, IV RAN, Moskva 2018, s. 63;

Genç, Reşat, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı (XI. Yüzyıl) (Türk Hâkimiyet Anlayışı ve Karahanlılar)*, T.C. Ministry of Culture Publications, Istanbul, 1981.

Goryacheva, Valentina, *Gorod Zolotogo Verblyuda (Krasnoreçenskoye Gorodishe)*, İlim, Frunze 1988.

Haydar, Mirza Mohammed, *Istoriya Rashidi*, Vvedenie, Perevod s Persidskogo A. Urumbaeva, R. Djalilovoy, L. Epifanovoy, Otv. red. V. Rahmanov, “Sharq”, Tashkent 2016.

Kebekova, Batma, *Kırgız El Irçılarının Tarihunun Oçerkeri*, T.1, Turar, Bishkek, 2009.

Khazanov, Anatoly, “The Spread of World Religions in Medieval Nomadic Societies of the Eurasian Steppes”, *Nomadic Diplomacy, Destruction and Religion from the Pacific to the Adriatic*, eds. M. Gervers and W. Schleep, Toronto Studies in Central and Inner Asia, No. 1, Toronto 1994.

Klimkeit, Hans-Joachim, “Buddhism in Turkish Central Asia”, *Numen*, Vol. 37/ Fasc. 1, 1990, pp. 53-69.

Klyashtorny, Sergei, “Drevnetyurkskaya Pis'mennost i Kul'tura Narodov Tsentralnoy Azii”, *Tyurkologicheskii Sbornik*, 1972, Nauka, Moskva 1973.

Klyashtorny, Sergei, Livshits, Vladimir, “Sogdiyskaya Nadpis' iz Buguta”, *Strani i Narody Vostoka*, T. 10, Nauka, Moskva 1971.

Klyashtorny, Sergei, Sultanov, Tursun, *Gosudarstva i Narody Evraziyskikh Stepey: Ot Drevnosti k Novomy Vremeni*, Peterburgskoe Vostokovedenie, SPb 2009.

Kubarev, Vladimir, *Drevnetyurkskie Izvayaniya Altaya*, Nauka, Novosibirsk 1984.

Liu, Xinru, “Silk Road Legacy: The Spread of Buddhism and Islam.” *Journal of World History*, Vol. 22/No. 1, 2011, pp. 55-81.

Manas, Birinchi bölük, 1 kitep, Kyskartylyp biriktirilgen variant, Zhalpy redaktsiyalagan Red. Bolot Yunusaliyev, Kyrgyzmambas, Frunze 1958.

Manas, S. Karalayevidin Varianty, Tüz.: A. Caynakova, A. Akmataliyev. Turar, Bishkek 2010.

Materialy Po Istorii Kirgizov i Kirgizii, Vyp. I, Otv. red. V.A. Romodin, Nauka, Moskva 1973.

Materialy Po Istorii Russko-Mongolskikh Otnosheniy, T. 4. Otv. red. N.F. Demidova, Vostochnaya literatura, Moskva 2000.

Mkrtychev, Tigran, *Buddiyskoe Iskusstvo Sredney Azii (I-X vv.)*, IKC Akademkniga, Moskva 2000.

Mokeev, Anvarbek, Zhaparov, Amantur, “Evolutsiya Pohoronnyh Obryadov Kyrgyzskogo Naroda”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, №. 75, 2022, pp. 148-156.

Mokeev, Anvarbek, *Kyrgyzy Na Altae i Na Tyan-Shane*, Izdaniya Kyrgyzsko-Turetskogo Universiteta “Manas”, Bishkek 2010.

Moldo, Togolok, *Chygarmalar Zhyinagy*, T.1, Kyrgyzstan, Frunze 1970.

Muhtarova, Gulmira, Jelesnyakov, Boris, “Buddizm Iliyskoy Doliny XII-nachala XIII v. O Nahodkah Predmetov Buddiyskogo Kul'ta Na Gorodishe Talgar I. I. Kopylovym”, *Narody i Religii Evrazii*, Tom 26, No. 3, 2021, pp. 145-160.

Naṭanzi, Moʻin-al-Din, *Montakab al-tavārik-e Moʻini*, Edited by Jean Aubin. Tehran, 1957.

Nurtazina, Nazira, *Islam v Istorii Srednevekovogo Kazahstana*, Farab, Almaty 2000.

Pallas, Peter, *Sammlungen Historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, Vol. I-II, Saint-Petersburg 1776.

Porció, Tibor, “Turkic Peoples of Central Asia and Buddhism”, *Mongolica Pragensia* ‘15. *Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture*, Vol.8, No. 2, 2015, pp. 15-42.

Potapov, Leonid, “Umay-Bojestvo Drevnih Tyurkov v Svete Etnograficheskikh Dannyh”, *Tyurkologicheskii sbornik*, 1972, Nauka, Moskva 1973.

Poyarkov, Fyodor, “Iz Arheologicheskikh Ekskursiy Po Pishpekskomu Uezdu i Po Beregam Issyk-Kulya”, *Pamyatnaya Knizka Semirechenskogo Oblastnogo Statisticheskogo*

Komiteta Na 1898 g. Tom II, Tipografiya Semirechenskogo Oblastnogo Pravleniya, Vernyi 1898.

Radlov, Vasilii, *Iz Sibiri*, Nauka, Moskva 1989.

Radnabhadra, *Lunnyi Svet. Istoriya Rabdcam Zaya-Pandity*, Perevod s Oyratskogo G. N. Rumyantseva i A.G. Sazykina. Translitteratsiya Teksta, Predisloviye, Kommentariy, Ukazateli i Primechaniya A.G. Sazykina, Peterburgskoe Vostokovedenie, Sankt-Petersburg 1999.

Slavin Philip, “A rise and fall of a Chaghadaid community: demographic growth and crisis in ‘late-medieval’ Semirech’ye (Zhetysu), circa 1248-1345”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 33/Issue 2, April 2023, pp. 513 – 544. <https://doi.org/10.1017/S135618632200044X>

Thomas, Frederick, W., “Tibetan Documents Concerning Chinese Turkestan II: The Sa-cu Region”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Cambridge University Press 1927.

Trembley, Xavier, “The Spread of Buddhism in Serindia: Buddhism among Iranians, Tocharians and Turks before the 13th Century”, *The Spread of Buddhism*, ed. Ann Heirman and Stephan Peter Bumbacher, Leiden-Boston 2007, pp. 75-129.

Vasilyev, Dmitrii, *Graficheskiy Fond Pamyatnikov Tyurkskoy Runicheskoy Pis'mennosti Aziatskogo areala (Opyt Sistemizatsii)*, Nauka, Moskva 1983.

Vostochnyi Turkestan v Drevnosti i Rannem Srednevekovye, Pod Redaktsiei B. A. Litvinskogo, Nauka, Moskva 1992.

Wilkens, Jens. “Uyghur Buddhism and the Impact of Manichaeism and Native Religion: The Case of Religious Terminology”, *Buddhism in Central Asia III Impacts of Non-Buddhist Influences, Doctrines*, Edited by Lewis Doney Carmen Meinert Henrik H. Sørensen Yukiyo Kasai. Brill, Leiden, Boston. 2023, p. 90-122.

Yudahin, Konstantin, *Kirgizsko-Russkiy Slovar'*, T. 1. Glavnaya Redaktsiya Kirgizskoi Sovetskoi Entsiklopedii, Frunze 1985.

Zeren, Münevver, E. “Conception of God and Universe Among Turks in Buddhism and Islamic Sufism”, *Turkish Studies*, Vol. 13/2, Winter 2018, p. 127-144.

Zhumagulov, Chetin, *Epigrafika Kirgizii*, Vyp, 2, Ilim, Frunze 1982.

Orta Asya’da Türk-Çin Kültürel Etkileşim Sürecinde Çalgılar ve Pipa

Instruments and Pipa in Turkish-Chinese Cultural Interaction in Central Asia

Funda Esin*

Öz

İpek Yolu’nun geçtiği bir bölge olan Orta Asya, tarih boyunca farklı medeniyetlerin buluşma noktası olmuş, Türk-Çin kültürel etkileşimi bu coğrafyada ortaya çıkmıştır. Sadece siyasetin ve ticaretin değil Türk ve Çin halklarının yaşam biçimleri ve özellikle Uygur Türkleri arasında yaygınlaşan Budizm’in de bu kültürel etkileşimde önemli rolü olmuştur. Budist manastırların duvarlarına, elindeki çalgıyı çalar vaziyette çizilen Tanrı ve Tanrıça figürleri o dönemin önemli kalıntıları arasında gösterilebilir. Türklerde müzik, Hunlar döneminden itibaren büyük bir gelişme göstermiştir; Hunların kurduğu ve küvrük (kös), tomruk/kübürge (davul), borguy (boru), yırağ/sunay (zurna), çeng (zil) gibi çalgılardan oluşan tarihî tuğ takımı başta olmak üzere telli, üflemeli, vurmali birçok çalgı Çin müzik kültüründe yerini almıştır. Batılı kaynaklar, Orta Asya’nın geleneksel sazlarından saydığı Çin çalgısı pipanın da bir çeşit kopuz olduğu ve kökeninin Hun Türklerine dayandığını belirtmişlerdir. Nitekim VIII ve IX. yüzyıllarda Uygurların kullandığı kopuzun kısa saplı olan “berbat/

* Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, Devlet Konservatuvarı, Çalgı Eğitimi Bölümü - Assoc. Prof., Sakarya University, State Conservatory, Instrument Training, Sakarya/TÜRKİYE
<https://ror.org/04ttnw109> fesin@sakarya.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-3264-2783>

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

barbat”, birtakım değişikliklere uğradıktan sonra Çinceye pipa adıyla geçmiştir. Çin müziğindeki pentatonik ölçeklere benzer melodik yapı ve ritim benzerliklerinin Türk müziğinde de kullanıldığı görülmüştür. Türk-Çin kültürel etkileşim süreçleri boyunca çalgıların görünüşleri, ses yapıları ve çalma tekniklerinde birtakım değişiklikler olduğu gözlemlenmiştir. Kültürel etkileşimler devam ettiği müddetçe bu tür değişikliklerin zaman içerisinde farklı kültürlerde de etkileri görülmeye devam etmiştir. Bu makalenin amacı, Orta Asya’da siyasi, ticari, kültürel anlamda köklü geçmişleri olan Türk-Çin uluslarının birlikte yaşadıkları bölgenin geçmişini anlamak, tarihi olayları ve etkileşime bağlı toplumsal evrim süreçlerini izlemek, Orta Asya’nın kültürel çeşitliliğinin modern ilişkilerin temeli oluşturmadaki rolüne değinmektir.

Anahtar Kelimeler: Kopuz, Pipa, Barbat, Tuğ Müziği, Dunhuang Müzik Notaları, Türk Müzik Kültürü, Orta Asya Müziği.

Abstract

Central Asia is the point of convergence of the Silk Road. A multitude of civilizations have convened in this region over time, and the cultures of Türkiye and China have also interacted and influenced one another. A variety of factors, including politics, trade, lifestyles, and Buddhism, contributed to this cultural interaction. The walls of Buddhist monasteries often feature depictions of deities engaged in musical activities, often accompanied by instruments. The evolution of Turkish music has been a significant phenomenon since the Hun period. A number of Chinese instruments have been introduced, including the tuğ, which consisted of the kös, drum, pipe, zurna, and cymbal. Western sources indicate that the Chinese instrument pi-pa is a type of kopuz. It is believed to have originated with the Hun Turks. The short-stemmed version of the kopuz used by the Uighurs in the 8th and 9th centuries underwent certain modifications and became the pipa. Turkish music employs comparable melodic and rhythmic structures to Chinese music. As a result of the cultural interaction between Turkey and China, certain instruments have undergone alterations. Throughout history, these changes have manifested in various cultures over time. This article seeks to elucidate the historical development of the region where the Turkish and Chinese nations coexist. It traces historical events and social evolution processes resulting from interaction. Additionally, it addresses the role of cultural diversity in shaping contemporary relations.

Keywords: Kopuz (Lute), Pipa, Barbat, Tuğ Music, Dunhuang Musical Notes, Turkic Music Culture, Central Asian Music.

Giriş

Göktürk Yazıtlarının 8. yüzyıl başlarında (732-735) keşfinden bu yana Türkler, kendilerini yazılı belgelerle ifade etmişlerdir; ancak Türklerin, henüz yazıyı kullanmadıkları dönemlerde de sözlü olarak gelişen zengin bir edebiyatları vardı; koşuk, sagu, sav ve destanlardan oluşan ve kulaktan kulağa, kuşaktan kuşağa yayılarak günümüze kadar gelen bu edebiyat ürünleri, Türklerin tarih öncesine dair müzik anlayışları ve kültürel varlığının aydınlatılmasında önemli rol oynamıştır.

İlk Çağ ve Orta Çağ dönemlerinde Türkler ile Çinliler arasındaki siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkiler tek tarafı değil karşılıklı bir etkileşim sürecinde gelişme göstermiştir. Orta Asya'da göçebe hayat düzeninde dağınık hâlde yaşayan Türkler, bozkır kültürünün temelini oluşturmuş¹. Aynı zamanda uygarlıkların meydana gelmesi ve yayılmasında öncü olmuşlardır. Ayrıca bozkır insanı, sınır tanımayan coşkulu hayat tarzıyla Çin ve Çin gibi yerleşik hayat düzenini benimseyen milletlerin düşünce ve hayal dünyasına bir genişlik ve hareket katmıştır². Diğer yandan atın Türkler tarafından evcilleştirilerek insan hizmetine girmesinin de göçebe kültürünün giderek yayılması ve kavimler arası ilişkilerin gelişmesinde önemli rolü olmuştur³.

İslamiyet öncesi Türklerin zengin bir kültürleri vardır. Birçok eğlence ve kutlamaların, görkemli düğünlerin oluşturduğu bu renkli kültürün ana ögesi müziktir. Bu yüzden müzik ve müziğin icrasında kullanılan çalgılara çok önem verilmiştir. Bilinen en eski Türk telli çalgısı kopuzdur. 15. asırdan beri kullanılagelen bu çalgı ile sözlü olarak oluşan ürünler seslendirilmiştir. Yakın bir zamanda Moğol arkeologların buldukları bir kopuz, bu çalgının Türk kültürü ve tarihinin derinliklerine giden çok köklü bir geçmişe sahip olduğunu göstermiştir⁴. Gelişimi Hunlar döneminden itibaren takip edilebilen ve bazı dönemlerde “İklığ”

1 Bahaddin Ögel, *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2018, s. 8.; Mustafa Aksoy, “Türklerde At Kültürü ve Kırmızı”, *Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi*, S. 112, 1998, s. 40.

2 Duken Masimhanulu, “Eski Türk ve Çin Uygarlıkları: Karşılıklı Etkileşim”, *TASAM*, 2013, https://tasam.org/tr-TR/Icerik/25711/eski_turk_ve_cin_uygarliklari_karsilikli_etkilesim_ve_butunlesme, son erişim tarihi: 30.12.2023.

3 Kayrat Belek, “Eski Türklerde At ve At Kültürü”, *Gazi Türkiyat*, S. 16, 2015, s. 113; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1977, s. 37.

4 <http://guncyurtkistan.wordpress.com/2011/01/06/hun-doneminden-gunumuze-ulasan-500-yalik-saz/>, son erişim tarihi: 08.07.2023.

adıyla da geçen kopuzu sıklıkla kullanmışlardır⁵. Orta Asya Türk toplumu için son derece önemli olan kahramanlık manzumeleri (destanlar) ya da yarı dini ayinlerde okunan dualar, Türklerin ilk şairleri olan başlangıçta kam-kopuzcular daha sonraları da ozan-kopuzcular eşliğinde söylenmiştir⁶.

Ozan kopuzcular, 8. ve 9. yüzyıllarda Türklerin batıya göçü sırasında Asya müzik geleneğini ve kopuzu da yanlarında getirmişlerdir. Başlangıçta tek bir çalgıyı ifade etmek için kullanılan kopuz, yayılma sahası sürecinde yaylı ve yaysız (tezeneli) çalgıları anlatan genel bir deyim hâlini almıştır⁷. En eski örneklerinin Asya Türk toplumlarında görülen kopuzun prototipinin zamanla farklı coğrafyalarda yapısal değişikliklere uğrayarak çeşitleri ortaya çıkmış ve çalgı, bulunduğu bölgenin dil ve ağız özelliklerine bağlı olarak farklı şekillerde telaffuz edilmiştir⁸.

Arkeolojik bulgularla tarihî kaynaklara göre Türklerde genellikle dinî alanda etkisini göstermiş olan müziğin eski çağlarda birtakım ritüellerle iç içe olduğu görülmektedir. Söz gelimi Türklerin paganizm devrinde müzik, Tanrı'nın insanlığa bir hediyesi olarak algılanmış ve Şamanlıkla ilgili ayinlerde ruhlarla bağlantı kurmak ve transa geçmek için müzik bir araç olarak kullanılmıştır. Gök Tanrı inancına bağlı olan ve hekimlik, ozanlık, din adamlığı görevleri yanında kopuz da çalan Şaman, Kam ve Baksılar⁹, toplumun sosyal ihtiyaçlarını müzik aracılığı ile çözümege çalışırken müziğe de yön vermişlerdir. Bu Şamanlıkla ilgili ayinlerde çalgı olarak kopuz ve davul kullanılmıştır. Şaman dansının ana ritmini davul sesleri oluşturmaktadır. Davulun, müzik aleti olmanın yanı sıra insan ile Tanrı arasında iletişimi sağlayan bir araç olduğuna inanılmıştır¹⁰. Müziğin temel işlevi dışında kullanılma anlayışı Çin'de de görülmüş ve Çinliler de tapınaklarında Buda'nın dünya görüşünü benimsetmek için müziği araç olarak kullanmışlardır¹¹.

5 Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C IX, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 3; Anıl Çeçen, *Türk Devletleri*, Fark Yayınları, Ankara 2006, s. 174.

6 Ali Uçan, *Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü*, Müzik Ansiklopedisi Yayınları, Ankara 2000, s. 24; İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980, s. 37.

7 Mahmut R. Gazimihal, *Ülkelerde Köpüz ve Tezeneli Sazlarımız*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2001, s. 15-16.

8 Eray Cömert, "Kopuz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 2 (Ek), İstanbul 2019, s. 74.

9 Fuat Köprülü, "Bahşi" *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, C 2, İstanbul 1979, s. 236-237.

10 Abdülkadir, İnan, *Makaleler ve İncelemeler I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020, s. 442-444.; Şükrü Burbar, "Şaman ve Müzik", *Ş Kültür/Sanat/Şehir Tematik Dergi*, S. 4, 2020, s. 35; M. Nazmi Özalp, *Türk Musiki Tarihi I*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2000, s. 43.

11 Sadi Yang Chao Chun, "Türkiye ve Çin Arasındaki Kültür Mübadelesinin Tarihi Geçmişi", çev. Tüten Özkaya, *Erdem*, C V/S. 15, 1989, s. 761.

Çinlilerin, kendilerine sürekli akınlar düzenleyen Hunlara karşı aldığı birtakım tedbirler¹² müziğe de yansımıştır. Çinliler, öncelikle MÖ III. yüzyılda Hunlar tarafından kurulan ve *yırağ* (*surnay*, *zurna*), *borguy* (*boru*), *tümürük* (*davul*), *kiüvriük* (*kös*), ve *çeng* (*zil*) gibi çalgılardan oluşan askerî müzik topluluğuna (tuğ) sahip olmak istediler¹³. Hunlarda, resmî ve askerî törenlere, savaş ve yürüyüşlere eşlik eden bu tarihî tuğ takımı¹⁴, aynı zamanda ordunun hareketine de düzen veriyordu; özellikle hakanın komutlarına göre çalınan “hakani kös”ün gök gürültüsüne benzer çıkardığı sesler, askerlere moral verirken dinleyenlere de korku salmaktaydı. Türklerde aynı zamanda hâkimiyet alameti olarak kullanılan¹⁵ bu müzik takımı, askerî amaçla Türk hakanlarına gönderilen elçiler ya da Türklere karşı zafer kazanmış bazı generaller aracılığıyla Çin sarayına getirilmiştir.

İç Asya'da yapılan bazı arkeolojik kazılar, eski Türklerde gelişmiş bir müzik kültürünün varlığını ortaya koymuştur. Tang hanedanı (618-907) döneminde, hanedanlığın değişik bölgelerine yerleştirilen ve sayıları yüzbinleri bulan Türkler ve Çinleşmiş Türklerin Çin müziği ve kültürü üzerinde büyük etkileri olmuştur. Türkleri taklit etmenin tutkuya dönüştüğü bu dönemde müzikte kullanılan nota sistemi Çin'e Türkistan'dan girmiştir. Hanedanlık sarayında Türkistan'dan davet edilen çok sayıda müzik ustası, şarkıcılar, dansözler ve bunların getirdikleri çalgı aletleri Çin müziğinde yerini almıştır. Türkistan bölgesi müziğine duyulan ilgi Sui (581-618) ve Tang Hanedanlıkları döneminde nitelik ve nicelik yönünden en üst seviyeye ulaşmıştır¹⁶.

- 12 Frans Altheim, *Asya'nın Avrupa'ya Öğrettiği*, çev. Emin Türk Elçin, May Yayınları, İstanbul 1967, s. 18; Osman F. Sertkaya, *Eski Türkçede Müsiki Terimleri ve Müsiki Aleti İsimleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İstanbul 1982, s. 26; Ahmet Taşağıl, *Kök Tengri'nin Çocukları*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2016, s. 52; Alimcan İnayet, “Türklerin Uzakdoğu Siyasi ve Kültür Tarihine Etkileri”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C. VIII/ S. 1, 2008, s. 142.
- 13 Mahmut R. Gazimihal, *Musiki Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1961, s. 151.
- 14 Muzaffer Erendil, *Dünden Bugüne Mehter*, Genel Kurmay Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 15.
- 15 Abdülkerim Özaydın, “Nevbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi*, C 33, Ankara 2007, s. 39; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C VIII, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987; Kâşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-il Türk*, C III, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1941, s. 194-195.
- 16 N. Pamuk Öztürk, “Tang Hanedanlığı Dönemi ve Türk Kavimlerinin Çin Müziğine Etkileri”, *Bilgi*, S. 105, 2023, s. 56; A. İnayet, agm., s. 56, 143.

1. Müzik ve Çalgılar Bağlamında Etkileşim

Bir Çin enstrümanı olan pipanın tarihsel süreçteki izleri öncelikle Orta Asya Türk müziğinde aranmalıdır. Çünkü Orta Asya Türkleriyle Çinliler arasındaki siyasi ve kültürel ilişkilerin, bu çalgının hayatına yön veren gelişmelerde önemli rolü olmuştur. Özellikle Hunlar döneminden beri büyük bir gelişme gösteren Türk müziği ve bu müziğin icrasında kullanılan çalgılar, Çin müziğini derinden etkilemiş, telli, üflemlili ve vurmali birçok çalgı Çince adlarıyla Çin müziğinde yerini almıştır; kopuz çeşidi bir çalgı da Çince 'ye pipa adıyla geçmiştir.

Türk Çin ilişkileri, beş bin yıllık bir geçmişe dayanır. MÖ 3 binlerde bugünkü Shensi ve Kansu eyaletlerinde bozkır hayatı üzerine kurulu olan Türk kültürü, Çin kültürüne göre daha ileri durumdaydı. Bu nedenle sürekli her alanda yükselme amacıyla olan Çinliler, Türklerle iletişime geçerek ilgi duydukları Türk kültürünü gelişme aracı olarak seçmişlerdir. Çeşitli nedenlerle kuzey Çin'e göç eden ve diğer kavimleri de etkisi altına alarak bölgeyi bir Türk ülkesi haline getiren Türklerin, Çin kültüründeki etkileri, toplumsal hayatın bütününe kapsar duruma gelmiştir¹⁷.

Hunlar, kendilerinden önceki dönemlerde birbirinden ayrı ve bağımsız yaşayan, fakat kendi içinde zengin bir çeşitlilik gösteren boy ve milletlerin müziğini toplayarak¹⁸ ortak bir müzik dili oluşturmuştur. Zamanla daha da gelişen ve yaygınlaşan bu müzik, çeşitli ülke müziklerini etkilediği gibi aynı zamanda onlardan da etki olarak zenginleşmiştir¹⁹.

Çin kaynaklarında "Hiyongnu" adıyla geçen Hunlarının hükümdar sarayında saz takımlarının bulunması ayrıca Çinliler ile Hunlar arasında karşılıklı olarak özel günlerde veya bunun dışında her yıl belli sayıda gönderilen hediyeler arasında mızıkla bandoları gibi müzik aletlerine ve şarkıcı kadınlara yer verilmiş olması, bu iki ülkenin sürekli bir kültürel etkileşim hâlinde olduklarını göstermektedir²⁰.

17 Yasin Yusupcan, "Türk Kültürünün Çin Kültürü Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C IV/S. 3, 2009, s. 2351-2352.

18 Ali Uçan, *age.*, s. 20.

19 Feyzan Göher Vural, *İslamiyetten Önce Türklerde Kültür ve Müzik Hun, Kök Türk ve Uygur Devletleri*, Ötüken, İstanbul 2016, s. 68.

20 Lü Mau-Tsai, *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, çev. Ersel Kayaoğlu, Deniz Banoğlu, Selenge Yayınları, İstanbul 2006, s. 517.; İhsan Akıner, "Musiki Tarihine Umumi Bir Bakış", *Türk Musikisi Dergisi*, C II/S. 14, 1948, s. 2-3.

MÖ 138-115 yılları arasında Fergana’ya gelen Çinli General San-Kiyen, dönüşünde birçok Türk ordu çalgısını yanında Çin sarayına götürmüştür²¹. MÖ II. yüzyılda Türklerin yaşadığı merkezlerinden biri olan Balasagun şehrinde Türk kağanın sarayına misafir olan bir Çinli general de kağanın yanında dinlediği ve çok beğendiği tuğ sazlarından oluşan bir takımı Çin’e götürerek, sarayında tuğ takımı kurdurup²² Türk ezgileri çaldırılmış ve bu çalgılar, saray kayıtlarına geçirilmiştir²³. Bu sazlardan biri olan “Hou Kya” adındaki bir çalgı da yine kayıtlarda yer almıştır²⁴.

Çinli araştırmacı Shin-Chij-Bai’ye göre Hunların, kuzey sınırlarında tedirginlik yaratan eylemlerde bulunması üzerine Çinliler, sınır boyuna koruma amaçlı asker koymuşlardır. Bu arada Çinli askerler, sınır dışındaki göçebe kavimlerden cengâ-ver şarkıları ve ihtişamlı sedalar öğrenmişler, daha sonra bunlar saraya girmiş, hatta saray mabetlerindeki büyük törenlerde de söylenmiştir. Bu, Çin’de davul ve burga musikisinin ve askerî musikinın şekillenmesinde etkili olmuştur²⁵. Ayrıca, MS 199’da Hun Beyi ile evlenen ve 12 yıl Hunların arasında yaşayan Ts’ai Wen Chi isimli Çinli Prenses, *Hun Flütünden On Sekiz Şarkı* adlı şiir kitabında, Hunlarda tuğ takımlarının, tuğlar altında yaptıkları müziği resim şeklinde betimlemiştir.

Bir Çin kaynağında, MS IV-V. yüzyıllar arasında Çin’in kuzeyindeki Türklerin en mühim halk edebiyatı kahramanı olan Mu Lah’ın söylediği şarkılardan söz edilmektedir. 66 adeti tespit edilen bu şarkılar, *davul, flüt, kaval, gonk, boynuz, zil, tao-pi-pi-li, pi-li, hu-chia* (son üç alet üflenerek çalınır), pi-pa çalgıları ile çalınmaktaydılar (son dört çalgı Türk müzik aletleridir). Çinliler bunları daha çok eski zamanlarda Türklerden almışlar ve benimsemişlerdir. Bu şarkıların çoğu Türk ordusunda savaşlarda askerî müzik olarak veya resmî merasimlerde kullanılmaktaydı²⁶.

Hunlardan ve Tarım Nehri civarındaki şehir devletlerinden Çinlilere geçen çalgılar, yalnız Hun Burgası ve askerî musiki ile sınırlı kalmamış, Han (Hen) döneminde ber-bap (pi-pa), balman (bi-li), gungka (kung-hu), ney, davul, buriya (hu-jie) gibi çalgılar

21 Vural, *age.*, s. 87.

22 Pars Tuğlacı, *Mehterhane’den Bando’ya*, Cem Yayınları, İstanbul 1986, s.3.

23 Ogün Atilla Budak, *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 38.; Vural, *age.*, s. 88;

24 Vural, *age.*, s. 88.; Tuğlacı, *age.*, s. 3.

25 Yusupcan, agm., s. 2359. Tilla Deniz Baykuzu, “Güney Hunları ve Hun Flütünden On Sekiz Şarkı”, *Bilig*, S. 33, 2005, s. 101-116.

26 Muhaddere N. Özerdim, “M.S. 4-5 inci Asırlarda Çin’in Şimalinde Hanedan Kuran Türklerin Şiirleri”, *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C II/S. 1, 1943, s. 90; Vural, *age.*, s. 76.

da Çin'e girmiştir. İmparator Han-Ling-Di, neyi çok beğenmiş, Ban-Chao, yürüyüşte burga kullanmıştır. Sai-Wen-Chi de *Buriyada 18 melodi* adlı bir manzum eser yazmış ve aynı musikiyi Hun Burgası ile çalmıştır²⁷. Askerî müttefik aramak amacıyla Orta Asya'ya gelen Çin elçisi Chang-Chien, Kumul ilinde yaygın olan "Mahadur Mukamı"nı Çin'e götürmüş ve Han (Hen) devletinin musiki sarayından sorumlu müzisyen Li-Yuan, ona dayanarak 28 çeşit musiki icat etmiştir. 4-6. yüzyıllar arasında Çinlilerin Türk musikisine olan ilgilerinin artması sonucu Küsen (Kuça) ve Suli Kaşkar nağmeleri ile Hunların bir kolu olan Yabbanların "Davul Dans Musikisi" Çin'e yayılmıştır²⁸.



Şekil 1: Ts'ai Wen Chi'nin çizdiği bu resimde Hun otağında dört davul ve dört üflemeli çalgıdan oluşan tuğ takımı bulunuyor.



Şekil 2: Hun beyi ve Çinli elçinin Hun orkestrasından müzik dinledikleri ve görevlilerin de yemek servisi yaptıkları görülmektedir²⁷.

²⁷ Yusupcan, agm., s. 2359.

²⁸ Yusupcan, agm., s. 2360.

Han dönemi yazarı Guo Maoqian’ın *Le Fu Shi Ji* adlı eserinde adı geçen Çinli şair Cai Wenji, Hun ülkesinde 12 yıl yaşamış ve vatanını çok özlediği zamanlar “hujia” adı verilen müzik aletini çalmıştır²⁹. İlk kez MÖ II. ve III. bin yıllarında Doğu Türkistan’daki kalıntılarda görülen bu Hun enstrümanına³⁰. Baykuzu, “fü-lüt” adını vermiştir. Han hanedanı zamanında kuzey sınırlarındaki kabilelerle ve Türkistan topraklarında yaşayan halkların yaygın olarak kullandığı bu müzik aleti, Çin hanedanlık orkestralarının vazgeçilmez çalgısı olmuştur³¹.

Çin’in kuzey ve kuzeybatısındaki Türk kökenli göçebe kavimlerle Tang Hanedanlığı, zaman zaman askerî mücadele içerisine girmiştir³². Tarih boyunca Hunların tehdidi altında yaşayan Çinlilerin hatıra kitaplarında Hunlar ve diğer göçebe kavimler farklı adlarla kaydedilmişlerdir³³. Bu göçebe kavimler için genel bir ad olarak “Hu” kelimesi kullanılmıştır. Hu kelimesi, göçebe kavimlerden Çin müziğine geçmiş bazı müzik aletlerinin isimlerinde de yer almış, bunun yanında Kuzey Hunları ile Tanrı Dağlarının güneyindeki şehir devletlerinin musikileri de Çin kaynaklarında “Hu-musikileri” adı altında kaydedilmiştir³⁴. “Dokuz Bölüm”ün müziği (Kiu-puyue) denilen ve Tang’lar tarafından daha başından beri Sui’lerden devralınan ve Kuça (Kiu-tse), Buhara (An Devleti), Kaşgar (Su-le), Semerkant (K’ang Devleti) ve daha sonra bunlara katılan Turfan (Kao-ç’ang) gibi müziklerden oluşan bu Hun müziğinin hem Çin hem de Türk müziğinin gelişmesinde önemli rolü olmuştur³⁵.

Hunlardan aldıkları kültürel mirası geliştiren Kök Türkler döneminde büyük Türk müzikçileri yetişmiştir. MS 568’de Kök Türk prensesi Asena (A-şi-na) ile Zhou Sülalesinin Hükümdarı Wu-di’nin evlenmesi Orta Asya halklarına ait müziklerin Çin’e getirilmesinde etkili olmuştur³⁶. Asena’nın evlenme töreninde damada eşlik etmek için Çin sarayına giden düğün alayında, *Sucup Akari*, *Sao Mioda*

29 Eyüp Sarıtaş, “Bazı Klasik Edebi Çin Metinlerinde Türklerle İlgili Kayıtlar”, *Doğu Araştırmaları*, S. 8, 2011, s. 43.

30 Budak, *age*, s. 24.

31 Baykuzu, agm., s. 111.; Sarıtaş, agm., s. 43.

32 Öztürk, agm., s. 72.

33 Alimcan Ziyai, “ Orijinal Türk Kaynaklarına Göre Hun-Türk Tarihi I. Bölüm: Kudretli Büyük Hun Tanrıcutluğu (Türk Halkının Ataları Hunlar ve Hunların Ortaya Çıkışı)”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C XXX/S. 3, 2010, s. 901-902.

34 Yusupcan, agm., s. 2359

35 Liu Mau-Tsai, *age*, s. 599.

36 Liu Mau-Tsai, *age*, s. 6000.

ve *Pei Shenfu* gibi müzik teorisyeni, besteci ve çalgıcılar bulunmaktadır. Çin kaynaklarında adı Su Jibo (Su-chi-po) olarak geçen Kuçalı pi-pa çalgıcısı Sucup Akari, önceden sayıları altı olarak bilinen yedi Doğu Türkistan modunu (çığır/makam) ve 12 perdeli Türk müziği ses sistemini Çinli müzikçilere tanıtmıştır. Yanlarında, dikey arp, arp, jiegu (bir tür davul), pi-pa çalgılarını da getiren bu müzisyenler, Çin sarayında besteledikleri eserleri icra ederken Çin’de, “Dunhuang” adı verilen Kök Türk ve Uygur notasyonunu da Çinlilere öğretmişlerdir³⁷. Dunhuang Müzik Notaları, pi-pa çalgısı için düzenlenmiştir³⁸. Ancak dört telli pi-pa, zamanla Çin’de kaybolunca Dunhuang Müzik Notaları da unutulmuş fakat dört telli Japon pi-pası “biwagaku”, günümüze kadar varlığını koruduğu için hem dört telli pi-pa hem de bu çalgıyla çalınan müziğin nota sembolleri ayakta kalabilmiştir³⁹. Sucup Akari’nin Çinlilere öğrettiği ve büyük takdir uyandırdığı Türk müzik kuramı, doğuda Japonya, Kore, batıda Hindistan’a kadar yayılmış hatta güneyde Tibet, Yunan, Burma ve Vietnam müziklerini de etkilemiştir⁴⁰.

Çin kaynakları, Uygurların yüzü aşkın farklı çalgı çaldıklarını belirtmiştir⁴¹. Bu çalgılar arasında Çinlilerin “hyu-pu” dedikleri kopuz, başta gelmektedir. Son zamanlarda Türkistan’da yapılan kazılarda, duvar resimleriyle süslenmiş pek çok Budist mağara mabetleri meydana çıkmıştır⁴². Uygurlara ait bu tapınakların duvarlarında, Uygurların eskiden kullandıkları “barbit”, “rebab”, “uçtar”, “berbab=pi-pa” gibi yirmiden fazla çalgının resmi bulunmaktadır⁴³. Bu çalgılardan çoğu, zamanla Çin müziğiyle etkileşim içinde olmuş ve Çin müziğinde kullanılan “pi-pa, lut (kopuz), hugin (keman), rebab, berbat/barbat, flüt, miskal, suona” gibi birçok geleneksel Çin çalgısının Orta Asya, özellikle Uygur kökenli olduğu belirtilmiştir⁴⁴.

37 Vural, *age.*, s. 164-165; Semih Altınölçek, *XV. Yüzyıllardan XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısına kadar Osmanlı Minyatürlerinde Müzik ile İlgili Sahnelerin Kurgu Düzeni*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999, s. 6; Nuraniye Hidayet Ekrem, “Dunhuang Müzik Notaları”, *Ankara Üniversitesi Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C IX/S. 1, 2012, s. 218. <https://turkish.cri.cn/882/2011/06/01/1s133565.htm>, son erişim tarihi: 11.10.2023.

38 Ekrem, agm., s. 102.

39 Ekrem, agm., s. 110.

40 Yusupcan, agm., s. 2361; Vural, *age.*, s. 165.

41 Vural, *age.*, s. 230.

42 Wolfram Eberhard, *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2022, s. 222.

43 Vural, *age.*, s. 230.

44 A. James Millward “Uyghur Art Music and The Ambiguities of Chinese Silk Roadism in Xinjiang”, *The Silk Road Journal*, C III/S. 1, 2005, s. 10.

Uygurlar VIII. ve IX. yüzyıllarda birçok çalgının yanı sıra “berbab/barbat” çalgısını da kullanmışlar ve Tang sülalesinden önceki dönemlerde Kaşgarlı berbab ustası “Pirol” tarafından üzerinde birtakım değişiklikler yapılan barbab, Çinceye pi-pa adıyla geçmiştir⁴⁵. Uygurlara ait resim ve minyatürler, onların grup hâlinde müzik yaptıklarını göstermektedir⁴⁶. Özellikle Çin tarihi kaynaklarından “Suiname”de, Uygurların V-VI. yüzyıllarda Kuça, Kaşgar ve İdikut gibi merkezlerinde 15-20 çalgıdan oluşan 20 kişilik orkestralarının bulunduğu belirtilir⁴⁷. Uygurlar, özellikle disiplinli duruşları ve özel kıyafetleri olan saray müzisyenlerinden kurulu bu orkestralarla hem kendi ülkeleri içinde hem de Çin ve İran’a giderek halka konserler ve temsiller vermişlerdir⁴⁸. Ana vatanları olan Doğu Türkistan, tarihte, müzikal bir mekân olarak ün yapmıştır⁴⁹. Pentatonik yapı özelliği gösteren Türk müziği ses sistemi bu dönemde gelişerek çok perdeli makamsal aşamasında ileri bir düzeye ulaşmıştır⁵⁰. Çin müziğini derinden etkileyen Kuça müziğindeki “Def Dans Melodisi” çok sevilmiş, dört telli pipa, bu müziğin en önemli çalgılarından sayılmış hatta Tang dönemi halk müziğindeki 28 oktav, pipanın icra tekniği ve melodisi temelinde oluşturulmuştur⁵¹.

Tang döneminde, edebiyata da konu olan pi-panın bu kadar çok sevilmesinde sadece müzik icracıları değil, aynı zamanda sanatçı, yazar ve şairlerin de onu sık sık hayal dünyalarının önemli bir unsuru haline getirmesinin büyük rolü olmuştur. Tang devrinin büyük şairlerinden Orta Asya asıllı Bai Juyi (772-846)’nin pipa çalan bir kadını anlatan şiiri, duygu ve imaj zenginliğinin bir yansımasıdır:

İnce teller aşıkların fısıltıları gibi uğulduyordu.
Gevezelik ve mırıldanma, mırıldanma ve tekrar konuşma
Sanki irili ufaklı inciler bir yeşim levhanın üzerine düşüyor⁵².

45 Sertkaya, *agt.*, s. 42.

46 Eberhard, *Çin Tarihi*, s. 188.

47 Eberhard, *Çin Tarihi*, s. 222. Mustafa Arslan-Adem Öger, “Uygur Türklerinde Bazı Çalgılar ve Çin Kültürüne Etkisi”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C VIII/S. 2, 2008, s. 305.

48 Lajo Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, çev. Sadettin Karatay, Ankara Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, İstanbul 1946, s. 322.

49 Kaşgarlı Sultan Mahmud, *Uygur Türkleri Kültürü ve Türk Dünyası*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2004, s. 22.

50 Vural, *age.*, s. 227, 214.

51 İnayet, *agm.*, s. 142-144.

52 <https://fashion-tr.decorapro.com/muzykalnye-instrumenty/pipa>, son erişim tarihi: 28.06.2023.

Yine aynı şair, *Pipa havarileri adına kadın müzik öğretmeninden Cao ibadethanesinde yeni nota* adlı şiirinde pipanın büyüleyici sesini şöyle betimler:

Pipa öğretmeni Kraliyet sarayından;

Aniden sürpriz bir mektup çıkarır sevinç ve heyecan içinde
Mektubu açıp yeni melodilerin notalarına bakar;
Dört telli pi-padan yeni melodiler yankılanır⁵³.

840 yılında, Budacı merkezlerden birine yerleşerek uygar bir toplum hâline gelen ve Orta Asya müzik sanatı mirasından da yararlanan Uygurlarda pandomim, bale, şan, orkestra ve iptidai şekilde uygulanan tiyatro gibi sanat dalları da o zamanlarda Çinlilerin ilgisini çekmiştir⁵⁴.

2. Pipanın Budizm ile Bağlantısı

Pipa'nın sadece Çin ile değil, Budizm gibi bir din ile de bağlantısı bulunmaktadır; çünkü kutsal kitaplarda hüsnü ahlakın temsilcisi olarak yer alan müzik, “insanlık, doğruluk, sadakat, bilgelik, adalet” de dâhil olmak üzere erdemin temel öğelerinden biri kabul edilmiştir⁵⁵. Bu nedenle, Dunhuang'ın ünlü mağaralarında bulunan ya da arkeolojik kazılardan elde edilen çok sayıda sanat eserlerini buna göre yorumlamak gerekir. Cennetin eşiği olarak görülen ve evrensel bir motif olarak nitelendirilen Budist tapınaklarının duvarlarına cennet hayatının kutsal vazgeçilmezlerinden olan çiçekler, tütsü kapları ve müzik aletleri çalan tanrıçaların (örneğin Apsar); Deva, Buda, Boddisattva gibi tanrıların resimleri çizilmiştir. Sadece fantezi dünyasını değil, aynı zamanda müzik ve dans da içeren bu duvar resimlerinin tarihsel arka planında mitolojik ve teolojik anlamda imgesel bir derinlik yatmaktadır. Nitekim bir Dunhuang mağarasında *pipa çalan Apsara figüründe* Hindu ve Budist mitolojisinde bulutların ve suyun dişi ruhunu temsil eden tanrıça Apsara'nın iki eliyle arkada pipayı tutar vaziyette dans ederken dupattası (şalı) da dağılmış olağan dışı tasviri yer almaktadır. Şüphesiz burada, Budist öğretilerle uyumlu bir şekilde manevi bir anlam taşıyan *pipa çalan Apsara figürü*, izleyenlere güzellik, huzur ve içsel dinginlik hissi verirken estetik zevk, sanat ve müziği de bir araya getiren bir sembol durumundadır.

53 Ekrem, agm., s. 113.

54 Oktay Aslanapa, *İslamiyetten Önceki Türk Sanatı, Türk Dünyası El Kitabı*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1992, s. 303.

55 Sofiya Zaychenko, “Müziğin Eski Çin Devlet İdaresindeki Yeri”, *Doğu Araştırmaları*, S.16, 2016, s. 79.



Şekil 3: Mogao Mağarası’nda arkasından pipa çalan bir dansçının veya apsaranın detayı. 112, güney duvarı, Dunhuang, Gansu⁵⁶.

Çin’in günümüz Shanxi eyaletinin Anxi şehrinin batısında yapılan arkeolojik kazılarda ele geçen ve Kaiyuan öncesi döneme ait olduğu tahmin edilen üç renkli çömleklerde deve üzerine oturtulmuş insan figürleri ile kenarları örtülerle çevrilmiş bir örtü üzerinde sekiz kişilik bir orkestra yer almaktadır. Burada üzerlerinde “Hu” kıyafeti bulunan yedi erkek müzisyen, ellerinde “sheng, xiao, pipa, shuqin ve di” adı verilen müzik aletlerini tutar vaziyette betimlenmiştir⁵⁶.

Yine, 1952 yılında Xi-an şehrinin doğusunda yapılan arkeolojik kazılarda da Tang dönemine ait duvar resimleri bulunmuştur. Bu resimlerden bazılarında müzik aletleri ve dansçılar resmedilmiştir. Resimlerde gözleri koyu renkli, uzun burunlu, yüzleri Hu (Hun)lara benzeyen, başlarına beyaz kumaşlar sarmış, üzerlerine uzun

⁵⁶ Öztürk, agm., s. 63.

kollu gömlek giymiş, bellerine siyah kemer takmış, sarı renk ayakkabıları olan ve sarılı yeşilli halılar üzerinde dans eden dansçılar ve başka bir sarı halı üzerinde de beş kişiden oluşan, bir orkestranın ön sırasında diz üstü vaziyette oturan üç kişi, ellerinde dikey olarak di (flüt) 4 veya 5 telli pipa (wuxian pipa) ve konghou (kopuz) çalgılarını tutarak; arka sıradaki iki kişiden bir tanesi xiao (dik tularak çalınan üflemleri çalgı) çalar vaziyette, diğeri ise herhangi bir müzik aleti çalmayan görünüşüyle betimlenmişlerdir. Dansçıların sol tarafındaki başka bir sarı halı üzerinde altı kişiden oluşan, bir orkestrada da üçü pipa, sheng (nefesli bir müzik aleti) ve di (flüt) çalan; diğeri tahta parçasına vurarak ritim tutan, bir diğeri de sol elini öne uzatmış vaziyette müzik aleti çalmadan bekleyen müzisyenler bulunmaktadır⁵⁷.

Hoçu'da bulunan yıpranmış bir Uygur minyatürü de Uygurların müzik hayatı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Minyatürde resmedilen beş müzikçiden oluşan orkestrada müzikçilerin elinde "ağız orgu", biri yandan diğeri uçtan üflenen iki "ney", en sağda "harp" ve ortada da "ud"a benzer bir alet (pipa) bulunmaktadır. Uygur mabetlerinin duvar resimlerinde çok sık görülen bu çalgılardan özellikle udlar üzerinde Çinlilerin pi-pa etkisi açıkça görülmektedir⁵⁸.

Çin ve Japon udları veya pi-paları biçim bakımından bizim udlarımızı hatırlatır. Ancak bunlar burgu bakımından Uygur udlarından ayrılırlar⁵⁹.

Çin'de, önemli bir kültür ve tarih alanı olarak bilinen Duhuang mağaralarında görülen ve seyredenlerde hayranlık uyandıran enstrüman betimlemeleri ve özellikle, Budist inançlarına ve hikayelerine odaklı sembolik anlamlar taşıyan pipa figürleri, Türk-Çin etkileşiminde çok etkili olmuştur⁶⁰.

57 Öztürk, agm., s. 57-58.

58 Budak, age., s. 45-46.

59 Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C IX, s. 222.

60 Abdurrahman Deveci, "Türk ve Çin Resim Sanatının etkileşimi", *Turkish Studies - Uluslararası Türk veya Türk Dilleri Edebiyatı ve Tarihi Dergisi* C VIII/S. 8, 2013, s. 1783.



Şekil 4: Uyghur orkestrasını gösteren temsili bir gravür. Öndeki ud, Uzakdoğu kültür çevrelerinin pipa veya biwa denilen ünlü ududur⁶¹.



Şekil 5: Uyghur udu ve ağız muzıkası. Bu ud veya pi-pa tipi, Doğu Türkistan'daki Türk Uyghur kültür çevresiyle ilgilidir⁶¹.

3. Pipanın Etimolojisi

Bir Çin çalgısı olan pipanın tarihsel süreçteki izleri öncelikle Orta Asya Türk müziğinde aranmalıdır. Çünkü Orta Asya Türkleriyle Çinliler arasındaki siyasi ve kültürel ilişkilerin, bu çalgının hayatına yön veren gelişmelerde önemli rolü olmuştur.

MÖ birinci ve ikinci yüzyıllardan kalma metinler, pipanın yabancı kaynaklı olduğunu doğrulamaktadır. Pipanın Qin Hanedanlığı (MÖ 221-206) dönemindeki işçiler tarafından icat edildiği iddia edilmiştir; ancak Çin imparatorluk döneminin ilk yüz yıllarında Han adıyla bilinen pipa, Hanedanlıktan sonra ortaya çıkan

arkeolojik belgeler, Çin edebiyat geleneğinin Orta Asya ve hatta Hindistan ile olan yakın ilişkileri de göz önüne alındığında, kökeninin Orta Asya veya Hindistan'dan geldiği, ama daha ağırlıklı olarak o dönemlerde Moğolistan ve Kuzey Çin'de yaşayan kırsal göçebe bir halk olan Xiongnu (Hu-Hunlar)'nın çalgılarından kopyalandığı ya da muhtemelen esinlenerek oluşturulduğu düşünülmektedir⁶¹.

Çince bir kelime olan pipadaki “pi” ve “pa” heceleri, önce görsel sembollerle ifade edilen ve genellikle dilde ses değil de belli bir kavramı simgeleyen bir ideogram olarak düşünülmüş ancak sesin fiziksel özelliklerini ifade eden ve kelimenin telaffuzunu belirleyen bu hecelerin arkaik ve modern biçimleriyle fonetik unsurlara dayandığı ve bu etimolojik geleneğin bugün de hala devam ettirildiği belirtilmiştir⁶².

Qin ve Tang Hanedanlıkları döneminde pi-pa kelimesinin kordofonlar için kullanılmış olması, muhtemelen Çin udu (Çin Lut'u) olarak da adlandırılması ve aralarında yapısal bir benzerlik bulunan kopuzun çeşitli kültür coğrafyalarında geçirdiği birtakım değişim süreçlerine bağlı olarak ortaya çıkan türevlerinin bazı dillerde farklı adlarla karşılanması hatta bu adların bazen de değiştirilmesi sonucu oluşan kavram kargaşası, pi-pa kelimesinin etimolojisi konusunda kesin bir sonuca varılamasa da genellikle kaynaklar, Orta Asya'nın geleneksel sazlarından saydığı pi-pa'nın bir çeşit kopuz olduğu ve kökeninin Hun Türklerine dayandığını belirtmişlerdir⁶³.

Sap uzunluklarına göre uzun saplı ve kısa saplı diye ikiye ayrılan kopuzun kısa saplısının varlığını gösteren en eski belge MÖ 8. yüzyılda Batı Türkistan'da elde edilmiştir; pişmiş topraktan bir heykelcik hâlinde olan bu belge, Türklerin Çin tespitiyle pipa (bipa) dedikleri çalgıdır. Bu çalgı milat öncelerinden 15. yüzyıla kadar kullanılmış ve Orta Çağ'da aynı tipten ud ve onun değişik boylardaki zengin ailesi ortaya çıkmıştır⁶⁴.

Türk kavimleri müzik aletlerine çeşitli isimler vermiştir; hatta bazı müzik alet isimlerinin, Türklerin ya da başka milletlerin dilinde farklı kavramlarla karşılandığı da görülmektedir. Bu onlardaki müzik kültürünün ortak noktalarını ortaya koymaktadır Söz gelimi, Kırgızların ve Kök Türklerin “flüt”, Uygurların “ney/flüt”

61 A. James Millward, “Chordophone Culture in Two Early Modern Societies: a Pipa-Vihuela Duet”, *Journal of World History*, C XXIII/S. 2, 2012, s. 259.

62 Millward, “Chordophone Culture in Two Early Modern Societies: a Pipa-Vihuela Duet”, s. 259.

63 <https://anadolutudam.anadolu.edu.tr/yayinlar/calgi/biba-pipa>, son erişim tarihi: 9.12.2023.

64 Muhammed Özergin, *Türklerde Musiki Aletleri Turkish Musical Instruments*, AkbankYayınevi, İstanbul 1983.

dedikleri müzik aletine Çinliler, “di”; Kırgızların “Tatar pipası” dedikleri müzik aletine Uygurlar “balıman/bi-li/pi-pi/Tatar borusu”, Çinliler “bi-li”; Uygurların “berbab” dedikleri müzik aletine Kök Türkler, Kırgızlar ve Çinliler “pipa” demektedirler⁶⁵. Eberhard da flütün Çince karşılığı olarak “di” ve Tatar pipasının Çince karşılığı olarak da “bi-li” kelimelerini kullanmıştır⁶⁶. Udu’nun varlığı Çin’de “pipa”, Japonya’da “biwa” şeklindedir.



Şekil 6: Japon Udu, biwa⁶⁷.



Şekil 7: Çin udu, pipa⁶⁸.

Moğolca bir söz varlığında pi-pa için şöyle denir: 1. biba: dört veya altı telli bir çalgı, lavta, gitar; 2. pipa: Çin lavtası⁶⁷. Bir Çin kaynağı ve bir “Uygur Efsanesi”nde, adları belirtilen kopuz çeşitleri arasında, pi-pa ile bir tutulması gereken bir kopuz tipinden söz edilir. Gövdesi ile sapı yek pare olan ve dıştan görünüşü şimdiki armudî kemençemize benzeyen bu pipa tipli kopuz ile daha sonraları ortaya çıkan ud arasında yapısal bir benzerlik olduğu düşünülmektedir⁶⁸. Afganistan Kandahar’ının taş üzerine Greko-Budik kabartmalarında, “Kandaharva” denilen ilk münzevi Hint musikicilerinin betimlendiği sazende resimlerinden birinde, bir sazendenin kucağında çaldığı barbat tipli udun pipa tipli kopuza benzediği görülmüştür⁶⁹. Orta Asya’nın pipa kopuzu ile yakın akraba sayılabilecek olan ud, diğer yaygın

65 Öztürk, agm., 61.

66 Wolfram Eberhard, *Çin’in Şimal Komşuları*, çev. Nimet Ulutuğ, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996, s. 69.

67 Orçun Ünal, “Klasik ve Orta Moğolca Söz Varlığında Türkçe Kökenli Kelimeler I (A-D)”, *Journal of Old Turkic Studies*, C III/S. 2, 2019, s. 537.

68 Gazimihal, *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, s. 24.

69 Gazimihal, *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, s. 24.

Türk çalgılarından farklı olarak kısa saplı ve perdesiz olup altı grup tellidir. En kalın tel tek, diğerleri ikiyeşlidir. Teller dörtlü ses aralığıyla düzenlenir⁷⁰.

Meragahı Hoca Abdülkadir, kadim Çin kaynaklarında “fi-fa” yazılışıyla da geçen pi-pa çalgısından, XV. yüzyıl başlarında Doğu Türkistan Müslümanlarınca kullanılan sazlardan biri olarak söz eder⁷¹.

Uygur medeniyetinin baş çalgısı olan kopuza Çin kaynakları ile Uygurca metinlerde sıkça rastlamaktayız⁷². MS 981-984 tarihleri arasında Turfan ile Beş-balıg’ı ziyaret eden Çin elçisi Vang Yen-Te, X. yüzyıl Uygurlarının yaşayışı ve hakanların düzenlediği büyük şölenler ve ziyafetler hakkında bilgi vermiştir⁷³. Uygurların günlük hayatlarında yanlarında saza benzer iki tür çalgı aleti bulundurduğu⁷⁴ ve bu çalgıların kopuz ya da ona benzer yapıda başka bir çalgı olduğu söylenmektedir⁷⁵. Osman Sertkaya, Uygurların, VIII. ve IX. yüzyıllarda ud ve uda benzer bir çalgı olan “Berbat” ya da Çince söylenişle “pi-pa” kullandıklarını belirtir⁷⁶. Çinlilerin “hyu-pu” dedikleri kopuz, Uygurların hukuk metinlerinde geçtiği gibi⁷⁷. Fransız bilginlerinden Paul Pelliot’un, V-XI. yüzyıllarda Budistlerin tapınak olarak kullandıkları Bin Buda mağaralarında elde ettiği aslen Hin kökenli bir Budist efsanesi olan Uygurca *İyi Kalpli Prens ile Kötü Kalpli Prens (Prens Kelyenenkara ve Papamkara Hikâyesi)* hikâyesinde “kobuz”, “xobuz” yazılışıyla kayıtlı olduğu bazen de kopuz adı yerine “kungkau” sözünün kullanıldığı görülmektedir⁷⁸. Pelliot, bu “kungkau” sözünün, Çince “k’ong heou” denilen çalgı ile aynı olduğunu belirtmesine rağmen çalgının adını “guitare” diye değiştirirse de iki önemli Çin kaynağı bu aletin aslen

70 Özgün Nesim, “Unutulmuş Eski Bir Türk Çalgısı, Eski Türk Udu”, <https://bilimdili.com/toplum/unutulmus-eski-bir-turk-calgisi-eski-turk-udu/>, son erişim tarihi:10.12.2023.

71 Gazimihal, *Musiki Sözlüğü*, s. 92.

72 Adiyeva Pakizat Minavarkızı-Fatma Ahsen Turan, “Türk Halklarının Folklorunda Müzik Aletleri ve Onlarla İlgili Mitik Anlatılar”, *Bilig*, S. 78, 2016, s. 761.

73 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1-2, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul 1971, s. 123.

74 Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1-2, s. 129.

75 Feyzan Göher Vural, “Asya Hun İmparatorluğu’nda Müzik”, *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, C III/S. 10, 2011, s. 232; Özkan İzgi, “Hunlar Göktürkler ve Uygurlarda Geleneksel Festival ve Eğlenceler”, *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi*, S. 31, 1977, s. 57.

76 Sertkaya, *ag.*, s. 42.

77 Özlem Ayazlı, *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Söz Varlığı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2016, s. 446.

78 James Russell Hamilton, *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, haz. Ş. Ece Korkut-İsmet Birkan, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara 2020, s. 209; Gazimihal, *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, s. 26-27.

Orta Asya’dan olduğunu, oradan kendilerine geçtiğini yazmışlardır⁷⁹. Caferoğlu’nun, *Uygur Sözlüğü*’nde “qungqau” şeklinde geçen bu çalgı için yaptığı “bir tür gitara” açıklaması, Pelliot etkisini akla getirmektedir. *Uygur Sözlüğü*’nde, sözcüğün Çince karşılığı “k’ong heou”, musikişinaslar da “qungxauçı” yazılışlarıyla geçer⁸⁰.

Pi-pa’nın bundan iki bin yıl önce, diğer bir ifadeyle İÖ II. yüzyılda Orta Asya’dan (Türkistan’dan) Çin’e geçtiğini Çinliler haber vermiş ve Orta Asya telli sazlarıyla yakından ilgilenen birçok Batılı yazar gibi Anthony Baines de şüphesiz Çin kaynaklarına dayanarak pi-pa’yı “tek bir ağaç parçasından oyularak yapılmış, armudi gövdeli, kısa saplı ve dört ipek telli olan Çin Lut’udur” diye tanımlamıştır⁸¹. Farmer de pi-pa ve kopuzun, ud (barbat) tipinde tanınan çalgılardan olduğuna vurgu yapar⁸². Amerikeli tarihçi James Millward A., başta pipa olmak üzere birçok geleneksel Çin enstrümanının Orta Asya, özellikle Uygur kökenli olduğunu belirtmektedir⁸³.

Miladi X. yüzyıllarda, Fârabî ve Hârizmî gibi Türk yazarlarla diğer Müslüman yazarlar, eserlerini Arapça yazdıklarından Türkçe kopuz adını kullanmadılar; kopuz yerine Farsça barbat, Arapça ud ve daha eski olan mizher gibi adlara yer verdiler, ama barbat ile udu kopuzla bir tuttular. Zaten başka dillerde farklı yazılışlarıyla karşımıza çıkan bu isimler, aslında anlamdaş sözcükler olup aynı sazı karşılayan kavramlardı. Gazimihal, barbat adını Yunanca “barbiton” sazında ya da Sanskritçe bir kelime arayanlara karşın dıştan benzerlik gösteren pipa ile barbatı bir tutanların, daha haklı gibi göründüklerini söylemektedir. Ancak Uygurların VIII ve IX. yüzyıllarda Kuça’da geliştirdikleri barbata (berbat) göre pipa daha eskidir⁸⁴. Doğu Türkistan’da çalınan dört telli ve eğri saplı barbatlar, Çinceye “pipa” adıyla geçmiştir⁸⁵.

Kopuz, barbat, ud ve laguta gibi saz adları gerek X. ve XV. yüzyıllara ait eski sözlüklerde gerekse daha sonraki yüzyıllarda yazılan eserlerde hep birbiriyle karşılaştırılmıştır. Söz gelimi Kâşgarlı Mahmud “Buçı kopuzu”, inleyen iyi ses veren

79 Gazimihal, *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, s. 27.

80 Ahmet Caferoğlu, *Uygur Sözlüğü*, Burhaneddin Basımevi, İstanbul 1937, s. 116.

81 Anthony C. Baines, *Musica Instruments*, Oxford University Press, Oxford 1992; Gazimihal, *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, s. 21.

82 Henry George Farmer, “Ud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 13, Eskişehir, 2001, s. 7.

83 Millward, “Uyghur Art Music and The Ambiguities of Chinese Silk Roadism in Xinjiang”, s. 10.

84 Vural, *age.*, 232; Gazimihal, *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, s. 22.

85 Arslan-Öger, *agm.*, s. 15.

ud ve barbat denilen sazlardan biri saymıştır⁸⁶. Mirza Bala, 5 telli Kopuz-ı Rumî ile ud arasında benzerlik kurar⁸⁷. XVII. yüzyılda Mütercim Âsım, *Burhân-ı Kâtî*'de pi-pa adına yer vermese de “berbet/barbat” sözcüğünden söz ederken kopuz hakkında yaptığı açıklama, pipayı çağrıştırmaktadır: “Berbât: feth- bâ ile kopuz dedikleri saza denir; Rumî de lâvta tabir olunan sazdır, ber ile bat'tan ibarettir. Kaz göğüslü demektir, saz-ı mezburun (adı geçen sazın) kasesi kaz göğsüne benzemekle bu isimle tesmiye eylediler (adlandırdılar) ve bazıları indinde tanbur şeklinde bir sazdır; kasesi büyük ve sapı kısa olur”. Söz konusu kaynakta ud için de “laguta” ifadesi kullanılır⁸⁸. Mehmet Esat Efendi, Mütercim Asım'ın kopuz hakkında yaptığı açıklamaları destekler ve kopuz'u “ud” ve “berbat”ın eş anlamlısı olarak gösterir⁸⁹. *Müntehabât-ı Lûgat-i Osmaniyye*'de kopuz karşılığı olarak “barbut” sözcüğü kullanılır⁹⁰.

4. Pipanın Yapısal Özelliği

Eskiden, aralarında farklılıklar bulunmasına rağmen tüm kopuzlar pipa diye adlandırılmış, ama sonradan pipa tanımı sadece armut biçimli rezonatörlü, boyunlu kopuzlar için kullanılmıştır. Bu armut biçimli pipa, ahşap bir gövde, boynu tutan bir menteşe, perde tahtaları ve tellerden oluşur. Oval veya yarım ay şeklinde olan gövde boyun kısmıyla beraber tek bir parça tahtadan ibarettir. Millward, Tang dönemine ait korunan en eski pipanın, sedef gül ağacından yapılmış beş telli olduğunu belirtiyor⁹¹. Bununla beraber, pipanın yapımında çoğunlukla kırmızı sandal ağacı kullanılmıştır. Hafif göbekli, dışa doğru çıkık ve sert tahtadan oluşan sırt kısmı da tek bir parçadan ibarettir. Uzunluğu yaklaşık 1 metre olup genişliği de 35 santimetredir. Gövdenin üst kısmı, ince bir ahşap plaka ile kaplıdır. Pipanın boynu, gövdeye vida veya menteşe ile tutturulmuştur. Boynun üst kısmında, tellerin yerleştirildiği bir çeşit yüzük bulunur. Bu yüzük, tellerin gerilimini ayarlamak için kullanılır. Boynun alt kısmında, perde tahtaları bulunur. Perde tahtaları, tellerin farklı notaları üretmek için basıldığı yerlerdir. Pipanın alt kısmındaki ses delikleri, sesin çıkışı ve rezonansını artırır.

⁸⁶ Kâşgarlı Mahmud, *age.*, C III, s. 173.

⁸⁷ Mirza Bala, “Kopuz”, *İslâm Ansiklopedisi*, C 6, Eskişehir 1997, s. 854.

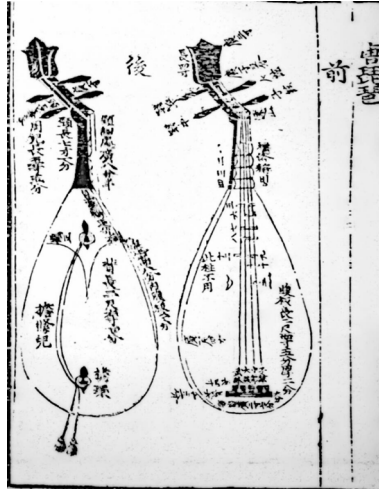
⁸⁸ Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Kâtî*, haz. Mürsel Öztürk, Derya Örs, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 2013, s. 68,791.

⁸⁹ Mehmet Esat Efendi, *Lehçetü'l Lûgat*, haz. H. Ahmet Kırkkılıç, Türk Dil Kumu Yayınları, Ankara 1999, s. 441.

⁹⁰ J. W. Redhouse, *Müntahabat-ı Lûgat-i Osmaniyye*, haz. Recep Toprak, Betül Eyöve Yılmaz, Yaşar Yılmaz, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2016, s. 34.

⁹¹ Millward, “Chordophone Culture in Two Early Modern Societies: a Pipa-Vihuela Duet”, s. 260.

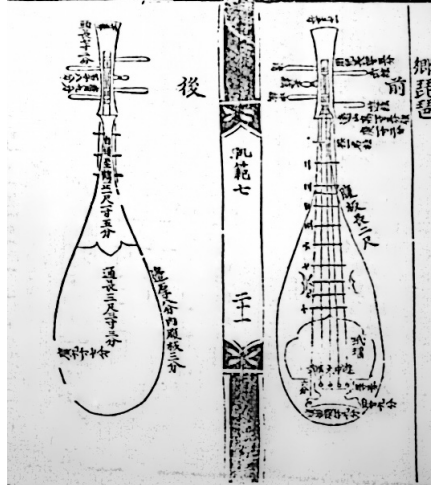
Başlangıçta pipanın 4 perdesi vardı; ancak Ming Hanedanlığının başlarında, yapımcılar, Tang dönemi enstrümanlarında kullanılan daha fazla perde eklediler, bunları enstrümanın ses tahtasına bağladılar ve Tang modelinde yalnızca dört veya beş perdesi olan kısa boyunlu pipaya eklenen on civarında perdeyle onu uzun boyunlu bir lavtaya (kopuza) dönüştürdüler ve böylece çalgı aralığını da arttırmış oldular. Sonraki dönemlerde, perdelerin sayısı kademeli olarak daha da arttı ve 20. yüzyılda 19, 24, 29 ve 30'a yükseldi⁹².



Şekil 8: Tang zamanlarında yapılan yukarıdaki pipa'nın ön ve arka çizimleri. Bu çalgının ayrıca ekstra perdeleri vardır⁹³.

20. yüzyılda Çin çalgı yapımında köklü değişimler oldu ve buna bağlı olarak eski zamanların daha yumuşak bükülmüş ipek telleri, insan tırnakları için çok güçlü olan naylon sargılı çelik tellerle değiştirildi. Çalgı, Ming döneminde boynuzdan yapılmış sahte tırnaklar ve parmaklarla, bugün ise plastikten yapılmış yine sahte tırnaklar veya kaplumbağa kabuğu, elastik bant ile müzisyenin parmak uçlarına takılarak çalınmaktadır.

92 Millward, "Chordophone Culture in Two Early Modern Societies: a Pipa-Vihuela Duet", s. 270.



Şekil 9: Yukarıda, ön ve arka kısmındaki yerli pipanın beşinci teli ve gövdedeki tam uzunluktaki perde telleri çalgının çalma aralığını genişletmeye katkıda bulunan özellikler arasında yer alır⁹³.

5. Çalma Tekniği ve Performans

Pipa adı iki Çin hecesinden oluşmuştur: “pi” ve “pa”. Bu iki hece, enstrüman çalınırken ortaya çıkan seslerden türetilmiştir. “Pi” telleri sağ elle dışarı doğru vurmak “pá” da avucunun içine doğru çekerek çalmak anlamındadır. Diğer bir ifadeyle “Tan” anlamına gelen “Pi”, ipin koparılmasının aşağı doğru hareketidir. “Tiao” anlamına gelen “Pa” da dizeyi koparmanın yukarı doğru hareketidir.

Tang Hanedanlığı (618-907) döneminde popülerliğe ulaşan ve imparatorluk genelinde ana müzik aleti olarak kullanılan pipa, bu döneme özgü bir teknik olan büyük bir mızrap kullanılarak çalınmıştır. Antik resimlerde görülen betimlemeler, bu uzun mızrapın bir yay gibi (keman yayı) sopa olarak kullanılmış olabileceğini düşündürmektedir. Mızrapla çalınan pipanın geniş ses alanı kullanmaya uygun bir yapısı vardı. Net ve dokunaklı sesi, “suya düşen yaprakların oluşturduğu dalgalara” benzetilir⁹³. Ancak daha sonraları mızrapın yerini sağ el parmakları almıştır. Tang Hanedanlığı gibi erken bir tarihte kullanılmaya başlanan parmakla çalma teknikleri Min Hanedanlığı (1368-1644) döneminde de uygulanmıştır. Bu arada pipanın çalınırken aldığı pozisyon yani çalgının tutuluş biçimi, zamana ve bölgelere

⁹³ Rauf Kerimov, “Geleneksel Çin Müzik Kültüründe Si-Zhy Kavramı”, *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, C V/S. 1, 2019, s. 232.

göre değişiklik göstermiştir. Nitekim, Xinjiang’daki Kucha yakınlarındaki Qizil mağaralarından birinde, duvarda pipa çalan bir sanatçının (Aspara) tasvirinde, pipanın dikey konumu ve sağ elin plektur (mızrap) olmadan parmak ile çalındığı görülmektedir. Bu durum, Tang dönemi için nadir olsa da sonraki yüzyıllarda norm haline gelmiştir. Nitekim Çin’in güneyindeki Fujian eyaletinden bir Çin klasik müzik tarzı olan “Nanguan Tarzına” göre, Nanguan pipa da gitar gibi boynu hafifçe baş aşağı bakacak şekilde tutulmuştur. Çalgının Qing Hanedanlığı (1644-1911) döneminde ise dikey veya düşmeye yakın bir pozisyon halini aldığı bilinmektedir.⁹⁴



Şekil 10: Sincan, Kucha yakınlarındaki Qizil mağaralarında bulunan Tang dönemi (600-800) duvar resminden pipa icracısı. Dikey konumdaki pipanın çalınışında mızrapsız sağ el parmak sitili kullanılmıştır⁹⁵.

⁹⁴ Millward, “Chordophone Culture in Two Early Modern Societies: a Pipa-Vihuela Duet”, s. 273.

Pipanın parmakla çalınışında en temel teknik sadece işaret parmağı ve başparmağı ileidir. Örneğin “pi” işaret parmağı ile, “pa” da başparmak ile vurulur. Parmaklar normalde, bir gitarın çalınmasının tersine pipa tellerinde ters yönde yani dışarı doğru kayar tarzda vurulur. Sol el teknikleri de pipa müziğinin etkileyici olmasını sağlar. Keman veya gitarda bulunan “vibrato, portamento, glissando, pizzicato” gibi harmonikler veya yapay harmonikler üreten teknikler de pipa’da bulunur⁹⁵. Örneğin ip bükme, bir glissando veya portamento üretmek için kullanılabilir. Ayrıca pipada perdelerin yüksek oluşu ve bu nedenle parmakların ve tellerin perdelelerin arasına asla dokunulmuyor olması dramatik vibrato ve diğer perde değiştirme efektlerine izin verir. Bunların yanında müzik notalarından ziyade pipa panosuna vurmak ya da çalma sırasında telleri bükerek zil benzeri bir ses çıkartmak ve daha bunun gibi bir dizi teknik ile de ses efektleri üretilmektedir.

Sonuç

Orta Asya Türkleri ve onlara tabi kavimlerle Çinliler arasındaki etkileşim şüphesiz karşılıklı olmuştur. Her iki devlet de siyasi ve kültürel anlamda birbirlerine karşı dikkatli olma gereğini duymuş hatta Çin, Hunların kuzeybatıdan Çin’i sıkıştırma-ya başlamasıyla bu siyasi oluşumun kendisini her alanda meşgul edeceğini görmüş ve onlara karşı tedbir amacıyla kuzeybatı sınırına askerler yerleştirmiştir. Bu tür gelişmeler, müziğe de yansımış ve İmparatorluğun farklı bölgelerindeki şarkıları toplamak da devletin görevleri arasında bulunduğundan sadece saraydaki müzik seremonileriyle yetinilmemiş, askerlerin sınır ötesindeki göçebe kavimlerden öğrendikleri epik nitelikli ezgiler de Çin sarayına girmiştir.

Başlangıçta sihrin etkisinde ve görevinde olan müzik, zamanla kurumsallaşarak, Hunlar döneminde askeri müzik topluluğuna dönüşmüş ve *yrağ* (*urnay*, *zurna*), *borguy* (*boru*), *tümrük* (*davul*), *küvrüg* (*kös*), *ve ceng* (*zil*) gibi çalgılardan oluşan bir tuğ takımı görüntüsü almıştır. Bu tarz müziğin, Hun askerlerine güç ve şevk verirken karşı tarafa da korku salması, müziğin, sadece eğlendirici bir sanat türü olarak algılanmadığı, savaş alanlarında büyüleyici etkileme gücüyle orduların moral ve motivasyonlarında da önemli bir rol oynadığı görülmüştür. Bu bağlamda MÖ II. yüzyılda Türklerin yaşadığı şehirlerden biri olan Balasagun’a gelen bir Çin generali, dönüşünde Türklerden götürdüğü çalgılarla Çin sarayında bir tuğ takımı kurdurup Türk ezgileri çaldırtmıştır; aynı generalin ülkesine getirdiği sazlar arasında bir de “hou-kyä” diye adlandırılan ileri dönük boyunlu, perde delikli, müthiş ses

⁹⁵ Y. A. Varış, “Viýolada Vibrato Tekniğı ve İncelemesi”, *e-Journal of New World Sciences Academy*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, C VII/S. 2, 2012, s. 167.

çıkararak bir boru çeşidi bulunmaktaydı. Çinliler arasında yayılan çalgıların, yalnızca askerî musiki ile sınırlı kalmadığı, (Han) döneminde (MÖ 206-MS 220) *ber-bap* (*pi-pa*), *balman* (*bi-li*), *gungka* (*kung-hu*), *ney*, *buriya* (*hu-je*) gibi çalgıların da Çin’e girdiği bilinmektedir. Esasen Çinliler, kendi üretimleri olan çalgılarla Hindistan, Hindîçin ve Kore gibi ülkelerden getirilen aletleri uzun süre kullanmış olsalar da Çin kaynakları ve bazı batılı yazarlar, birçok geleneksel Çin çalgısının Orta Asya, özellikle Uygur kökenli olduğunu belirtmişlerdir.

366 yılında oyulmaya başlanmış ve Tang Hanedanı döneminde sayısı bini geçtiği için “Bin Buda Mağaraları” diye adlandırılan mağaralardan birinde, çoğunlukla Budizm kitapları, tarihî kitaplar ve notaların yer aldığı el yazmalar dâhil olmak üzere çok değerli 50 binden fazla eser bulunmuştur. Eski ve Orta Çağların Ansiklopedisi olarak adlandırılan 4. ve 11. yüzyıllara ait Çin, Orta Asya, Güney Asya ve Avrupa ülkelerinin tarihine, kültürüne, bilim ve teknolojisine ışık tutan bu eserlerin önemli bir kısmı, saha araştırma ve incelemesinde bulunan Macar Aurel Stein ve Fransız Paul Pelliot’a 1906-1908 yıllarında satılmış, geriye kalan yazmalar Çin’de koruma altına alınmıştır. Bugün British Library ve Bibliothèque Nationale de France gibi kütüphanelerde saklanan söz konusu belgeler arasında, Tang Hanedanı döneminde pipa enstrümanı için yazılmış daha önce varlığı bilinmeyen ama günümüzdeki antik müzik notaları içinde en eski ve değerli kaynak sayılan Göktürk ve Uygur dönemi Orta Asya müziğine ait 25 parçadan oluşan elyazması notalar da bulunmakta ve bu notalar üzerinde parmak işaretlerini ve notaların nasıl çalınacağını da gösteren yani bir çeşit nota işlevi gören tabulaturlar yer almaktadır. 560’lı yıllarda Göktürk Prensesi Asena ile birlikte Çin sarayına gelen Sucup Akari, hem Çin’de “Dunhuang” adıyla geçen bu notalama sistemini hem de *12 perdeli Türk müziği ses sistemi ve kuramını* Çinli müzisyenlere öğretmiştir. Bu müzik kuramı ve notalama sistemi Japonya, Kore, Hindistan, Tibet gibi ülkelerin müziklerini de etkilemiştir.

Orta Asya’da Türk-Çin kültürel etkileşimi, müzik ve enstrümanlar gibi sanatsal unsurlar üzerinden dikkat çekici bir düzeyde gerçekleşmiştir. Kültür tarihi kaynaklarından anlaşıldığına göre, “pipa”, bu etkileşimin önemli bir simgesi olmuş ve Orta Asya müziğinde çeşitli izler bırakmıştır. Bir Çin çalgısı olan pipanın etimolojisi konusunda günümüzde kesin bir şey söylenemiyorsa da bazı batılı kaynaklar, söz konusu çalgının bir çeşit kopuz olduğu ve kökeninin Hun Türklerine dayandığını belirtmektedir.

KAYNAKLAR

- Akner, İhsan, “Musiki Tarihine Umumi Bir Bakış”, *Türk Musikisi Dergisi*, C II/S. 14, 1948, s. 2-3.
- Aksoy, Mustafa, “Türklerde At Kültürü ve Kımız”, *Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi*, S.112, 1998, s. 38-44.
- Altheim, Frans, *Asya’nın Avrupa’ya Öğrettiği*, çev. Emin Türk Elçin, May Yayınları, İstanbul 1967.
- Altınölçek, Semih, *XV. Yüzyıllardan XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısına kadar Osmanlı Minyatürlerinde Müzik ile İlgili Sahnelerin Kurgu Düzeni*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999.
- Arslan, Mustafa-Öger, Adem, “Uygur Türklerinde Bazı Çalgılar ve Çin Kültürüne Etkisi”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C VIII/S. 2, 2008, s. 9-16.
- Aslanapa, Oktay, *İslamiyetten Önceki Türk Sanatı*, *Türk Dünyası El Kitabı*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1992.
- Ayazlı, Özlem, *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Söz Varlığı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2016.
- Baines, Anthony C., *Musica Instruments.*, Oxford University Press., Oxford 1992.
- Bala, Mirza “Kopuz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C 6, Eskişehir 1997, s. 853-854.
- Baykuzu, Tilla Deniz, “Güney Hunları ve Hun Flütünden On Sekiz Şarkı”, *Bilig*, S. 33, 2005, s. 101-116.
- Belek, Kayrat, “Eski Türklerde At ve At Kültürü”, *Gazi Türkiyat*, S. 16, 2015, s.111-128.
- Budak, Ogün Atilla, *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- Burbar, Şükrü, “Şaman ve Müzik”, *Ş Kültür/Sanat/Şehir Tematik Dergi*, S. 4, 2020, s. 35-37.
- Çeçen, Anıl, *Türk Devletleri*, Fark Yayınları, Ankara 2006.
- Caferoğlu, Ahmet, *Uygur Sözlüğü*, Burhaneddin Basımevi, İstanbul 1937.
- Cömert, Eray, “Kopuz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C 2 (Ek), İstanbul 2019, s.74-77.

Deveci, Abdurrahman, “Türk ve Çin Resim Sanatının etkileşimi”, *Turkish Studies - Uluslararası Türk veya Türk Dilleri Edebiyatı ve Tarihi Dergisi*, C VIII/S. 8, 2013, s.1779-1791.

Eberhard, Wolfram, *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2022.

Eberhard, Wolfram, *Çin’in Şimal Komşuları*, çev. Nimet Ulutuğ, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996.

Ekrem, Nuraniye Hidayet, “Dunhuang Müzik Notaları”, *Ankara Üniversitesi Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C IX/S. 1, 2012, s. 101-159.

Erendil, Muzaffer, *Dünden Bugüne Mehter*, Genel Kurmay Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992.

Farmer, Henry George, “Ud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 13, Eskişehir 2001, s. 6-9.

Farmer, Henry George, *Musikgeschichte*, Abb., 95-2, “Uygurlarda Musiki”, *Hayat Tarih*, C II/S. 8, 1965, s. 75-77.

Gazimihal, Mahmut R., *Musiki Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1961.

Gazimihal, Mahmut R., *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Hamilton, James Russell, *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, haz. Ş. Ece Korkut-İsmet Birkan, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara 2020.

İnan, Abdülkadir, *Makaleler ve İncelemeler I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020.

İnayet, Alimcan, “Türklerin Uzakdoğu Siyasi ve Kültür Tarihine Etkileri”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C VIII/S.1, 2008, s. 141-147.

İzgi, Özkan, “Hunlar Göktürkler ve Uygurlarda Geleneksel Festival ve Eğlenceler”, *İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi*, S. 31, İstanbul 1977, s. 29-36.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1977.

Kafesoğlu, İbrahim, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980.

Kâşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it Türk*, C I, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1941.

Kâşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it Türk*, C III, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1941.

- Kaşgarlı, Sultan Mahmut, *Uygur Türkleri Kültürü ve Türk Dünyası*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2004.
- Kerimov, Rauf, “Geleneksel Çin Müzik Kültüründe Si-Zhy Kavramı”, *International Journal of Cultural and Social Studies (İntJCSS)*, C V/S. 1, 2019, s. 223-236.
- Köprülü, Fuat, “Bahşi” *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, C 2, İstanbul 1979, s. 233-238.
- Lıu Mau-Tsai, *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, çev. Ersel Kayaoğlu, Deniz Banoğlu, Selenge Yayınları, İstanbul 2006.
- Ligeti, Lajo, *Bilinmeyen İç Asya*, çev. Sadettin Karatay, Ankara Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, İstanbul 1946.
- Mehmet Esad Efendi, *Lehçetü'l Lügat*, haz. H. Ahmet Kırkkılıç, Türk Dil Kumu Yayınları, Ankara 1999.
- Millward, A. James, “Uyghur Art Music and The Ambiguities of Chinese Silk Roadism in Xinjiang”, *The Silk Road Journal*, C III/S. 1, 2005, s. 9-15.
- Millward, A. James, “Chordophone Culture in Two Early Modern Societies: a Pipa-Vihuela Duet”, *Journal of World History*, C XXIII/S. 2, 2012, s. 237-278.
- Minavarkızı, Adıyeva Pakizat-Turan, Fatma Ahsen, “Türk Halklarının Folklorunda Müzik Aletleri ve Onlarla İlgili Mitik Anlatılar”, *Bilig*, S.78, 2016, s. 309-326.
- Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı*, haz. Mürsel Öztürk, Derya Örs, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 2013.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C IX, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, 1-2, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul 1971.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C VIII, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Ögel, Bahaeddin, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2018.
- Özalp, M. Nazmi *Türk Musiki Tarihi I*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2000.
- Öztürk, N. Pamuk, “Tang Hanedanlığı Dönemi ve Türk Kavimlerinin Çin Müziğine Etkileri”, *Bilig*, S. 105, 2023, s. 55-78.
- Özaydın, Abdülkerim, “Nevbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi*, C 33, Ankara 2007, s. 38-41.

- Özerdim, Muhaddere N., “M.S. 4-5 inci Asırlarda Çin’in Şimalinde Hanedan Kuran Türklerin Şiirleri”, *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C II/S. 1, 1943, s. 89-98.
- Özergin, Muhammer, *Türklerde Musiki Aletleri Turkish Musical Instruments*, Akbank Yayınevi, İstanbul 1983.
- Redhouse, J. W., *Müntahabat-ı Lûgat-i Osmaniyye*, haz. Recep Toprak, Betül Eyövgö Yılmaz, Yaşar Yılmaz, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2016.
- Sadi Yang Chao Chun, “Türkiye ve Çin Arasındaki Kültür Mübadelesinin Tarihi Geçmişi”, çev. Tüten Özkaya, *Erdem*, C V/S. 15, 1989, s. 749-772.
- Sarıtaş, Eyüp, “Bazı Klasik Edebi Çin Metinlerinde Türklerle İlgili Kayıtlar”, *Doğu Araştırmaları*, S. 8, 2011, s. 37-48.
- Sertkaya, Osman F., *Eski Türkçede Mûsikî Terimleri ve Mûsikî Alet İsimleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İstanbul 1982.
- Sertkaya, Osman F., *Köktürk Tarihinin Meseleleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1995.
- Taşgöl, Ahmet, *Kök Tengri’nin Çocukları*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2016.
- Tuğlacı, Pars, *Mehterhane’den Bando’ya*, Cem Yayınları, İstanbul 1986.
- Uçan, Ali, *Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe, Türk Müzik Kültürü*, Müzik Ansiklopedisi Yayınları, Ankara 2000.
- Ünal, Orçun, “Klasik ve Orta Moğolca Söz Varlığında Türkçe Kökenli Kelimeler I (A-D)”, *Journal of Old Turkic Studies*, C III/S. 2, 2019, s. 502-615.
- Varış, Y. A., “Viyolada Vibrato Tekniği ve İncelemesi”, *e-Journal of New World Sciences Academy*, On dokuz Mayıs Üniversitesi, C VII/S. 2, 2012, s. 165-181.
- Vural, Feyzan Göher, *İslamiyetten Önce Türklerde Kültür ve Müzik Hun, Kök Türk ve Uygur Devletleri*, Ötüken, İstanbul 2016.
- Vural, Feyzan Göher, “Asya Hun İmparatorluğu’nda Müzik”, *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, C III/S. 10, 2011, s. 15-21.
- Yusupcan, Yasin, “Türk Kültürünün Çin Kültürü Üzerindeki Etkileri”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C IV/S. 3, 2009, s. 2351-2370.
- Zaychenko, Sofiya, “Müziğin Eski Çin Devlet İdaresindeki Yeri”, *Doğu Araştırmaları*, S. 16, 2016, s. 75-100.

Ziyai, Alimcan, “Orijinal Türk Kaynaklarına Göre Hun-Türk Tarihi I. Bölüm: Kudretli Büyük Hun Tanrıkutluğu (Türk Halkının Ataları Hunlar ve Hunların Ortaya Çıkışı)”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C XXX/S. 3, 2010, s. 895-912.

İnternet Kaynakları

<http://guneyturkistan.wordpress.com/2011/01/06/hun-doneminden-gunumuze-ulasan-500-yilik-saz/>, erişim tarihi: 08.07.2023

<https://turkish.cri.cn/882/2011/06/01/1s133565.htm>, erişim tarihi: 11.10.2023.

<https://fashion-tr.decorexpro.com/muzykalnye-instrumenty/pipa>, erişim tarihi: 28. 06.2023.

<https://anadolutudam.anadolu.edu.tr/yayinlar/calgilar/biba-pipa>, erişim tarihi: 9.12.2023.

Masimhanlı, Duken (2013). “Eski Türk ve Çin Uygarlıkları: Karşılıklı Etkileşim”, TASAM, https://tasam.org/tr-TR/Icerik/25711/eski_turk_ve_cin_uygarliklari_karsilikli_etkilesim_ve_butunlesme, erişim tarihi: 30.12.2013.

Özgün Nesim, “Unutulmuş Eski Bir Türk Çalgısı, Eski Türk Udu”, <https://bilimdili.com/toplum/unutulmus-eski-bir-turk-calgisi-eski-turk-udu/>, erişim tarihi: 10.12.2023.

Orta Çağ İslam Dünyasında Ağıtçı Kadınlar

Women Mourners in the Medieval Islamic World

Nevzat Keleş*

Öz

Bu çalışmamızda kadim bir olgu olan ağıtçı kadınlar geleneğinin Orta Çağ İslam dünyasındaki macerası ele alınmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinden başlamak üzere Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler, Büveyhîler ve Selçuklular dönemini kapsamaktadır. Dönemin tarihî, edebî, biyografik vb. eserleri esas alınarak tespit edilen örnekler çerçevesinde söz konusu geleneğin pratik yönü işlenmiştir. Orta Çağ İslam dünyasında matem merasimlerini yürüten ve ağıtları yakan kadınlar ekseriyetle müteveffanın annesi, eşi, kızı, kız kardeşi, cariyesi, yakın akrabası veya bu işi meslek edinmiş profesyonel ağıtçı kadınlardan oluşmaktaydı. Özellikle belli bir ücret mukabilinde ağıt yakan profesyonel ağıtçı kadınlar, ağıt merasimi sırasında hem sözlü hem de eylemsel performans sergilemekteydiler. Bu özellikleriyle cenaze merasimlerine önem verilen İslam toplumunda, rağbet görmüş ve cenaze alaylarının müdavimi olmuşlardır. Söz gelimi Sellâme, Haleb/Hilb, Sükeyna ve Hüsrevân bunların meşhurlarıdır. Ölünün yakınları veya profesyonel ağıtçı kadınlar tarafından yakılan ağıtlara çeşitli görsel eylemler de eşlik etmiştir.

* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü - Assoc. Prof., Bingöl University, Faculty of Science and Letters, Department of History, Bingöl/TÜRKİYE
<https://ror.org/03hx84x94> nkeles@bingol.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2748-9972>

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Buna göre ağıt ile birlikte en sık sergilenen davranış ağlamadır. Bundan dolayı *ağlayan ağıtçı kadın* tabiri bu dönemde sıklıkla kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra İslam'ın men etmesine karşın saçların dağıtılıp yolunması, üst başın yırtılması, yüzün tokatlanması, ellerin çırpılması, dövünmek, yüzlerin siyaha boyanması gibi eylemler de sergilenmiştir. Ağıtçı kadınların İslami usule uymayan bu tutumları, onları zaman zaman devlet ve toplum ile karşı karşıya getirmiştir. Bununla beraber ağıtçı kadın geleneği bütün bu muamelelere rağmen hem İslami hem de ona muhalif yönüyle Orta Çağ İslam toplumunda benimsenmiş ve varlığını devam ettirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ İslam dünyası, ölüm, ağıt, ağıtçı kadın, nâiha.

Abstract

In this study, the adventure of the tradition of women mourners in the medieval Islamic world is discussed. Starting from the early periods of Islam, it covers the period of the Umayyads, Abbāsids, Fātimids, Buwayhids and Seljuks. The study discussed the practical aspect of the tradition in question within the framework of examples determined based on the historical, literary and biographical etc. works of the period. Women who performed mourning ceremonies and lamented were mostly the deceased's mother, wife, daughter, sister, jariya/concubine, close relative, or professional women mourner who took up this job as a profession. Professional women mourners, who lamented for a certain fee, performed both verbally and in action during the lament ceremony. They were popular in the Islamic society and became regulars of funeral processions. Sellāme, Haleb/Hilb, Sukeyna and Hüsrevān are their famous ones. Various visual actions accompanied the lamentations by the relatives of the dead or by professional women mourners. The most frequently displayed behavior along with lamentation is crying. For this reason, the term crying lamenting woman is frequently used in this period. In addition, actions such as pulling out hair, tearing the clothes, slapping the face, clapping the hands, beating, and painting the faces black were also performed, despite the prohibitions in Islam. Their actions, which do not, which do not comply with Islamic manners, have brought them into conflict with the state and society from time to time. However, the tradition of women mourners was adopted and continued to exist in the medieval Islamic society.

Keywords: Medieval Islamic world, death, lament, mourner woman, nâiha.

Giriş

Ağıt “ağlama, ölen bir kimsenin gençliğini, güzelliğini, iyiliklerini, değerlerini, arkada bıraktıklarının acılarını ve büyük felaketlerin acılı etkilerini dile getiren söz veya okunan ezgi, yazılan yazı” şeklinde tanımlanmakta olup¹ daha ziyade yas veya matem törenlerinde hazır bulunanları ağlatmak amacıyla ölüye ağlanarak söylenen sözleri ve bu sözleri söyleme fiilini² ifade etmek için kullanılmaktadır. “Yas şarkıları” veya “cenaze şarkıları”³ şeklinde de tarif edilen ağıt, zaman içerisinde ölüm acısını hafifleten bir öge olmanın yanı sıra insanların ölüm karşısındaki durumu, umutları, çaresizlikleri, korkuları, sevinçleri ve karmaşık duygularını ortaya çıkaran sanat hüviyetine haiz bir halk kültürü veya edebiyatı hâlini almıştır⁴. Şiirsel bir tarzda yakılan ağıtların, sade ve irticalen söylenenleri olduğu gibi sanatsal bir forma sahip şekilleri de mevcuttur⁵.

Ağıt, ilk insandan bugüne gerek gelişmiş gerekse de ilkel toplumlarda ölüme eşlik eden bir ritüel olarak yaygın bir gelenek olmuştur. Bu itibarla Antik Sümer ve Mısır’dan Yunan’a, Kadim Türklerden Eski Çin ve Hind’e kadar hemen her kültürde ağıtı görmek mümkündür⁶. Türkçe’de *sagu*, *sıgt*, *âğı* vb. farklı kelimelerle ifade edilen⁷ ağıt, Orta Çağ İslam literatüründe *risâ‘* (رثاء)-*mersiye* (مرثية), *nedb* (ندب)-*nudbe* (ندبة), *nevh* (نوح)-*nuvâh* (نواح)-*niyâha* (نياحة) kavramları ve bunların farklı türevleriyle geçmektedir⁸. Ağıtı yakan veya ağıtın esas aktörü kabul edilen kadınlar

1 TDK Türkçe Sözlük, C I, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 37.

2 Süleyman Uludağ, “Ağıt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 470.

3 İsmail Görkem, *Türk Edebiyatında Ağıtlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001, s. 10.

4 Yaşar Kemal, *Ağıtlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 22, 28.

5 Uludağ, agm., s. 470.

6 Uludağ, agm., s. 470; Görkem, *age.*, s. 11-13; Edward Tryjarsky, *Türkler ve Ölüm*, çev. Hafize Er, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011, s. 158-161; J. Poul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, çev. Aykut Kazancıgil, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1999, s. 262-272.

7 Süleyman Şenel, “Ağıt, Türk Edebiyatında Ağıt”, *DİA*, C I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 472; Mustafa Sever, “Türklerde Ağıt”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, C III/S. 12, Nisan 2002, s. 61-67.

8 Bk. El-Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, C IV, thk. Riyaz Zirikli-Süheyl Zekkar, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1996, s. 394; El-Kindî, *Kıtabü’l-Vulât ve kıtabü’l-kudât*, Beyrut 1908, s. 266; Üsâme b. Münkız, *Kıtabü’l-İ’tibâr*, thk. Abdülkerim el-Aştur, Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 2003, s. 199; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’l-târîh*, C II, thk. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî vd. Dârü’l-Kütübî’l-İslâmiyye, Beyrut 1987, s. 267; İbn Hamdûn, *Tezkiretü’l-Hamdûniyye*, C IV, thk. İhsan Abbas-Bekr Abbas, Dâru Sadır, Beyrut 1996, s. 296; Ez-Zehebi, *Târîhü’l-İslâm ve vefeyatü’l-meşâhir ve’l-a’lâm*, C XIII, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dârü’l-Kitabî’l-Arabî, Beyrut 1990, s. 64; Ez-Zehebi, *age.*, C XLIII, s. 275.

ise *nâdibe* (نادبة), *nâiha* (نائحة)-*nevvâha* (نواحة) ve *ressâe* (رثاءة)-*ressâye* (رثائية) diye nitelendirilmektedir⁹. Ağıtı ve kadın ağıtçıları tesmiye etmek için kullanılan bu kavramlar arasında ayırım yapmak ve farklarını tespit etmek güç olup araştırmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle çalışmamızın metin bütünlüğünü sağlamak ve kavram karmaşasından kaçınmak maksadıyla ortak bir ifade olarak *ağıt* ve *ağıtçı kadın* tabirini tercih etmemizde bir sakınca görülmeyeceği kanaatindeyiz.

İslam'ın zuhuru esnasında Araplar arasında da ölünün ardından ağıt yakma ve matem töreni düzenleme, sık rastlanan bir gelenektir. Merasim sırasında müteveffanın kadın akrabalarının yanı sıra bu işi kendisine meslek edinmiş ve ücret mukabilinde feryat figan edip ağıt yakan ağıtçı kadınlar da rol almaktaydılar. Bunlar aynı zamanda törene öncülük ediyor ve yüksek sesle ağlayıp ağıt yakarak, saçlarını yolarak, yakalarını ve elbiselerini yırtarak ve yüzlerini tokatlayıp göğüslerini döverek hadiseyi daha da dramatize ediyor ve böylece törene iştirak edenleri ıstıraba boğuyorlardı¹⁰. Ölünün ardından yakılan ağıtlar, Arap edebiyatında önemli şiir temalarından birini oluşturmaktaydı. Nitekim dönemin Arapları “çünkü biz onları söylerken kalplerimiz yanıyor” diyerek ağıtları en şerefli şiirler arasında görüyorlardı¹¹. Bu nedenle öldüklerinde kendileri için yas tutulmasını ve ağıt yakılmasını özellikle vasiyet etmekteydiler¹².

İslamiyet ile birlikte Araplar arasında var olan pek çok teamül veya âdet gibi yas ve ona eşlik eden ağıt merasimleri de İslami bir yapıya kavuşturulmaya çalışılmıştır. Müteakiben İslamiyet'in yayılmasına bağlı olarak Fars, Türk, Berberî vb. kültürlerin İslam medeniyet dairesine dâhil olup, kendilerine has ağıt gelenekleriyle bahsi geçen görenekte bir artış ve çeşitlilik meydana getirdikleri muhakkaktır. Dolayısıyla Orta Çağ boyunca İslam dünyasının hemen her döneminde ve coğrafyasında ölüye ağıt yakma uygulamasını görebilmekteyiz. Bu merasimlerin icra edilmesinde esas rolü ister ölünün yakınları olsun isterse de bu işi kendisine meslek edinmiş profesyonel

9 Ragıp el-İsfahani, *Muhâdarâtü'l-üdebâ ve muhâverâtü's-su'arâ*, C I, Dârü'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1999, s. 821; El-Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, C VI, thk. Heyet, Kahire 1967, s. 162; El-Ezherî, *age.*, C XV, s. 124; Abdülkadir el-Bağdadi, *Hiżânetü'l-edeb*, C IV, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1997, s. 286; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, C XI, thk. Heyet. er-Risâletü'l-Alemiyye, Dimaşk 2013, s. 241.

10 Uludağ, agm., s. 471; Görkem, *age.*, s. 13; N. Maria El Cheikh, “Mourning and the Role of the Nâ'îha”, *Identidades Marginales*, ed. C. De La Puente, CSIC, Madrid 2003, s. 396.

11 İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, C III, çev. Musa Kazım Yılmaz, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021, s. 196.

12 İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam, İslâm Tarihi*, C I, çev. Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul 2006, s. 227-233; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, C II, Mektebetü'l-Arabiyye, Beyrut 1990, s. 282.

ağıtçılar olsun kadınlar yürütmekteydi. Bu çalışmamızın konusu da genel olarak kadınlar tarafından yürütülen ağıt merasimleri, özelde de ağıtçı kadınlardır. Konunun daha iyi anlaşılması bakımından ilk olarak İslami dönemde ağıt ve ağıtçılık konusu ele alınmıştır. Ardından da İslam'ın ilk dönemlerinden XIII. yüzyıla kadar Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler, Büveyhîler ve Selçuklular zamanından örneklerle ağıt geleneğinde kadınlar ve ağıtçı kadınların faaliyetleri, ağıt ritüelleri, devlet ve halkın ağıtçı kadınlara muamelesi ve toplumda ağıtçı kadın algısı konuları tetkik edilmiştir.

İslami Dönemde Ağıt ve Ağıtçılık

Arapların matem ve ağıtlarında hüznü artırmaları, söz ve fiilleriyle kaza ve kadere aykırı davranışlar sergilemeleri dolayısıyla bu tarz ağıtçılık, İslam'a aykırı bulunarak yasaklanmıştı. Gazâlî'nin¹³ de vurguladığı üzere Arapların söz ve nağmeleriyle hüznü ve ağlamayı tahrik ederek acının giderilmesine hizmet etmedikleri için, sergiledikleri üzüntü şekli çirkin kabul edilmiştir. Allah'ın iradesine teslimiyet ve O'nun emrine tevekkül göstermekle bağdaşmayan bu matem gösterileri ve ağıtlar, Hz. Peygamber tarafından men edilmiştir. “Yanaklarını döven, yakasını paçasını yırtan, Câhiliye âdeti üzere bağıra çağıra dua eden (ağıt yakan) bizden değildir” mealindeki hadisiyle bunu açıkça ifade etmiştir¹⁴. Bununla birlikte “Gözler yaşarır, kalp hüznülenir. Ancak biz Allah'ın razı olmadığı bir şey söylemeyiz”¹⁵ diyerek de ağlamanın ve üzülmünün merhamet göstergesi olduğunu belirttikten sonra da “Ben ancak bağırıp çağırmayı ve (şarkı söyler gibi) ağıt yakmayı yasakladım”¹⁶ şeklindeki sözleriyle matem adabı ve ağıt yakılması konusunda bir çerçeve oluşturmuştur. Bunlardan hareketle de ilahî takdire rıza göstererek, aşırıya kaçmadan İslami teamüllere uygun matem tutmak ve ölünün güzel hasletlerini yad ederek ağlamak hoş görülmüştür. Bu düstura binaen Hz. Ömer, “yakalarını yırtarak bağırıp çağırmadıkça” ölü için ağlanmasına ve yas tutulmasına müsaade etmiştir¹⁷.

Hz. Peygamber'in hadisleri ve bu dönemdeki uygulamalarla ölünün ardından ağıt yakmak İslami bir şekle sokulmuş olsa da eski gelenek ile İslami tutum arasında Orta Çağ boyunca gerilimin devam ettiği çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde

13 Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, C II, çev. Ali Arslan, Merve Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 824.

14 El-Buharî, “Cenâiz”, 38/1297.

15 El-Buharî “Cenâiz”, 43/1303; El-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, C I, çev. Heyet, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2020, s. 529.

16 El-Belâzürî, *age.*, C I, s. 529.

17 İbn Abdîrabbih, *age.*, C III, s. 204.

görülecektir. Bu zamanda müteveffa için yas tutma ve ağıt yakma ölümle özdeşleşen bir ritüel ve bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber vefat ettiği zaman kızı Hz. Fatıma ağlarken bir yandan da “Vah babam vah... Onu davet eden bir Rabbe icabet etti. Vah babam vah... Rabbine ne kadar da yakındır. Vah babam vah... Onun vefat haberini Cebrail’e veriyoruz. Vah babam vah... Cennetü’l-Firdevs onun mekânıdır” sözleriyle ağıt yakmıştı¹⁸. Benzer şekilde halası Safiyye de Hz. Peygamber için şu ağıtı okumuştı:

“Ey gözüm! Dök yaşlarımı cömertçe, ağla
Usanmadan ağla, insanlığın efendisine
Ağla Resule; çünkü sarstı onun musibeti
Bütün kavmimi, çöl ve şehir halklarını”¹⁹.

Bu örneklerde olduğu gibi İslam’ın ilk dönemlerinden başlamak üzere modern zamanlara kadar İslam dünyasında ağıt kültürünün yoğun bir şekilde sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Tarihi, edebî, biyografik vb. eserler bunların misalleriyle doludur. Kadınların ve kadın ağıtçıların yanı sıra Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’e, Hz. Ali’nin Hz. Aişe’ye, şair Ebü’l-Atâhiye’nin (ö. 210/825) oğluna ve Mevlânâ’nın torunu Ulu Arif Çelebi’nin Paşa Hatun’a ağıtında olduğu gibi erkekler de ağıt kültürünün önemli temsilcilerindendir²⁰. Nitekim İbn Süreyc (ö. 98/716) ve Ebû Tâlib Ahmed b. el-Hüseyin el-Habbâz (ö. 498/1096) gibi ağıt yakmayı kendisine uğraş edinmiş *nâih* (نائح) denilen erkek ağıtçılar da bulunmaktadır²¹.

18 İbn Abdірabbih, *age.*, C III, s. 207.

19 El-Belâzürî, *age.*, C I, s. 676.

20 Buna dair bk. El-Belâzürî, *age.*, C I, s. 674; İbn Abdірabbih, *age.*, C III, s. 211-212; Et-Turtûşî, *Sirâci’l-mülûk*, çev. Said Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 52; Ahmed Eflakî, *Menâkibü’l-Arifin*, C II, yay. Tahsin Yazıcı, Tahran 1342, s. 890.

21 İbn Süreyc, Hicaz bölgesi şarkıcılarındandı ve ünlü bir şarkıcı olmadan önce ağıtçılık yapıyordu. Hz. Hüseyin’in kızı Sükeyne tarafından himaye edilmişti. Sükeyne’nin isteğiyle bir şiiri ağıt formatına dönüştürmüş ve okumaları için Mekke, Medine ve Tâif’teki ağıtçılara göndermişti. Hatta Sükeyne’nin kölesi Abdülmelik’e ağıt yakma ve ağıtçılık mesleğini öğretmişti. Bkz. Ebü’l-Ferec el-İsfahani, *Kitâbü’l-Egâni*, C I, thk. İhsan Abbâs vd., Dâru Sadır, Beyrut 2008, 170-171; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi’l-mülûk ve’l-ümem*, C VII, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 255. Ebû Tâlib Ahmed b. el-Hüseyin el-Habbâz ise âlim bir kişiliğe sahip olup Şiîlerin ağıtçısı olarak anılmaktaydı. Bkz. İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü’l-mizân*, C I, Müessesetü’l-İlmî li’l-Matbuat, Beyrut 1971, s. 161.

Ağıtçı Kadınlar

Günümüzde olduğu gibi Orta Çağ İslam dünyasında da ağıt geleneğinin esas organizatörü ve yürütücüsü kadınlar olmuştur. Muaviye'nin "kadınlar kadar ölüye yas tutan kimse olmaz"²² sözünden de bunu anlayabilmekteyiz. İbn Abdirabbih'in²³ "Ağıt yakan kadınlardan öylesi vardır ki, tıpkı kuş nağmesi gibi içinden hüznün fişkırıyor, uykusundan aşk ve heyecan çıkıyor. Bu ses, matem tutan kadınların nefeslerini kesiyor ve katı kalplerde bir gedik açıyor" mealindeki ifadesi de bu kanaati desteklemekte ve kadınların bu konudaki hünerlerini teyit etmektedir. Bundan dolayıdır ki Orta Çağ'da ölüm ve matem olgu ve olaylarının sıklıkla kadınların ağıtlarıyla anıldığına tanık olmaktadır²⁴.

Yokluklara ve ayrılıklara ağıt yakmak ve yas tutmak bir anlamda kadınların kaderi ve onlara kalan bir miras olmuştur²⁵. Bu durum aynı zamanda toplumsal bir beklentiye dönüşmüştü. Döneme ait kimi hadiselerden veya edebî metinlerden bunu anlamak mümkündür. Söz gelimi şair Tevbe el-Humeyyir'in (ö. 84/703-4) ölmeden önce âşık olduğu Leyla el-Ahyeliyye'ye (ö. 85/705) yazdığı "Eğer ondan önce ölürsem, Leyla ağlar mı? Ve ağıtçı kadınlar mezarımda ağıt yakarlar mı?"²⁶ şeklindeki dizelerinde vurgulandığı üzere kendisi için göz yaşı dökülmesi ve ağıt yakılması kişinin sevdiklerinden ve kadınlardan bir beklentisi olarak görülmektedir. Keza Ebû Bekir b. Beşşâr'ın bir şiirinde "Kaç sultan iktidara geldi, ardından sabah olunca ağıtçı kadınlar üzerlerinde ağıt yaktılar"²⁷ sözleri de kadın ağıtlarının veya ağıtçı kadınların ölümün ve matem son perdesi ve tamamlayıcısı olduğunu teyit etmektedir.

Orta Çağ İslam dünyasında matem merasimini yürüten ve ağıtları yakan kadınlar ekseriyetle ölünün annesi, eşi, kızı, kız kardeşi, başlıca yakın akrabaları ve çevresinden oluşmaktaydı. Bunlara dair dönemin kaynaklarında çokça örnek bulunabilmektedir. Bu konuda müteveffanın annesi başı çekmekteydi. Örneğin

22 İbn Abdirabbih, *age.*, C III, s. 205.

23 İbn Abdirabbih, *age.*, C III, s. 195-196.

24 Bunun için bkz. İbnü'ş-Şâ'ar, *Ukûdü'l-cümân fî şu'arâ'î hâze'z-zamân*, C I, thk. Kemâl Selâm el-Cübûri, Beyrut 2005, 77; Ragıb el-İsfahânî, *age.*, C I, s. 821; Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-asr*, C II, thk. Müfid Muhammed Kumhiyye, Beyrut 1983, s. 3.

25 Bkz. İbn Kesir, *age.*, C III, s. 171; Es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, C VII, thk. Ahmed el-Arnâvutî-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, s. 153.

26 Ebû Ali el-Kâlî, *el-Emdâlî*, C I, thk. Muhammed Abdülcevd el-Esmâî, Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1926, s. 87; Ez-Zehbî, *age.*, C V, s. 519.

27 Taceddin es-Subkî, *Mu'cemü'ş-şeyh*, thk. Beşşâr Avvâd vd., Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2004, s. 589.

İbn Abdirabbih'in bildirdiğine göre Hüzeyl kabilesinden bir kadın, evleneceği gün vefat eden oğlunun çeyizlerine sarılıp yasını tutarken onun için şu ağıtı okumuştur:

“Herkes şunu bilsin ki şu sevinç devam etmez,
Ve nimetler kalmaz, zaman üzerinde.
Kalmaz bir uçurumun üzerindeki geyik yavrusu,
Ana gibi bir annesi olan bir yavru...”²⁸.

Benzer şekilde Şeyzer'in ağıtçılarından olan yaşlı bir kadın, oğlu Kunejd, Üsâme b. Münkız ile birlikte Kefertab'da Haçlılarla savaşırken öldürülünce, bu sefer oğlu için ağıtlar yakmıştır²⁹.

Kadınların kaybettikleri kocalarına ağıt yakmaları da rastlanan bir durumdu. Kadının sahabeden Âtike binti Zeyd ve Halife el-Emîn'nin eşi Lübâne'nin kocalarına ağıtları bunun misallerindendir. Âtike binti Zeyd eşi Zübeyr b. Avvâm'ın Amr b. Cürmûz tarafından şehit edilmesi üzerine şu şekilde başlayan bir ağıt okumuştur:

“İbn Cürmûz, vefasızlık etti kahraman süvariye,
Korkup kaçan olmadı o süvari, karşılaşma gününde,
Ey Amr! Şayet sen onu uyarsaydın görürdün ki,
O, ne hedefi ıskalayan ne kalbi titreyendir ne de eli!
Gerçekten bir Müslüman'ı öldürdün, elin kurusun senin!
Kasten adam öldürme cezası hak oldu üzerine senin”³⁰.

Abbâsi Halifesi el-Emîn, Lübâne binti Ali ile evlenmişti. Ancak onunla zifafa giremeden öldürüldü. En güzel kadınlardan olduğu söylenen Lübâne ona, dul kalışına da vurgu yaparak şu dizelerle başlayan bir ağıt yakmıştır:

“Ağlarım sana, ama mutluluk ve ünsiyet için değil,
Aksine yüceliklere, mızrak ve at için ağlarım.
Ey çölde bırakılmış süvari?
İhanet etmiş ona kılavuzu, muhafızıyla birlikte.
Bir efendiye ağlarım ki büyük bir acıya uğradı,
Beni dul bıraktı, zifaf gecesinden önce”³¹.

²⁸ İbn Abdirabbih, C III, s. 230.

²⁹ Üsâme b. Münkız, *age.*, s. 199; El Cheikh, *Women, Islam and Abbasid Identity*, Harward University Press, Cambridge 2015, s. 54.

³⁰ El-Belâzürî, *age.*, C IV, s. 1181.

³¹ İbn Abdirabbih, *age.*, C III, s. 245.

Hız. Fatıma'nın Hz. Peygamber'e ağıtında olduğu gibi kızların ebeveynlerine ağıtları da bu dönemde çok yaygındır. Hz. Ebû Bekir'in ölümü dolasıyla Hz. Aişe'nin evinde muhacir ve ensar kadınlarının iştirak ettiği bir ağıt töreni düzenlediği malumumuzdur. Ancak tören esnasında Hz. Ebû Bekir'in kız kardeşi Ummü Ferve, muhtemelen İslami kurallara aykırı fiiller sergilediği için Hz. Ömer tarafından kırbaçlanmış ve ardından ağıt merasimi dağıtılmıştı³². Benzer şekilde Haccâc ile İbnü'l-Eş'as arasındaki Zâviye Savaşı'nda (82/702) ölen Ziyâd b. Mukâtil'in kızı Hâmide de babası için yas tutmuş ve "Ziyâd iki sancağını müdafaa etti, Benü'l-Anber'in oğlağı kaçtı" diye başlayan bir ağıt yakmıştı³³.

Kız kardeşlerin, vefat eden veya öldürölen kardeşleri için yas tutup ağıt yakmalarına da sıklıkla rastlanmaktadır. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi esnasında maiyetinde bulunan kadınlar, feryat figan edip yüzlerini döverlerken, kız kardeşi Zeynep binti Ali, onun ölü bedenine bakıp:

"Ey Muhammed! Semanın rabbi salât ve selam etti sana!
İşte Hüseyin bu çölde, azaları kesik ve kana bulanmış hâlde,
Ey Muhammed! Züriyetin öldürölmüş, kızların esir,
Sabâ rüzgârı kaldırıyor tozları üzerlerinden"

sözleriyle ağıt yakmıştı³⁴.

Aynı dönemde Emevîlerin Irak Valisi Ziyad b. Ebîh (ö. 53/673), ölü üzerine ağıt yakılmasını yasakladığı hâlde bir kadın, ölen kardeşlerinin yüreğinde yaktığı acıyı dindirebilmek ve onlara karşı son vazifesini yapabilmek için ağlayıp şu şekilde ağıt yakmıştı:

"Dikkat ediniz, iki kardeşime ağladığımı iddia ettiler,
Onları bana kim geri gönderebilir, demem ağlamak mıdır?
Onlar fakirleştiklerinde helâk olmaktan korkmadılar,
Mevlaları da onlardan gelecek bir zarardan endişelenmedi,
Zenginlikleri, dostu desteklemekten ahkoymadı"³⁵.

32 İbnü'l-Esîr, *age.*, C II, s. 267-268.

33 Et-Taberî, *Taberî Tarihi*, C VI, çev. Cemalettin Saylık, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2022, s. 369.

34 El-Belâzürî, *age.*, C II, s. 361-362; El Cheikh, *age.*, s. 54.

35 El-Belâzürî, *age.*, C III, s. 233.

Bu dönemde kaynakların kimliklerini açıklamadıkları ancak ölen veya öldürülenlerin akrabaları ya da yakın çevresinden oldukları belirtilen kadınların ağıtlarına da tanık olmaktadır. Söz gelimi Hâricî lider Ebû Hamza eş-Şârî olayında Kudeyd'de meydana gelen savaşta (130/747) ölenler için pek çok ağıt yakılmıştı. Halife b. Hayyat, insanların Kudeyd ağıtları kadar kalplere dokunan bir ağıt duymadıklarını özellikle vurgularken onlar için ağıt yakan bir kadının şöyle dediğini kaydetmektedir: “Bu devirden bana ne fayda var, Kudeyd adamlarımızı tüketti. Gizli bir şekilde ağlayacağız, aynı zamanda aşikâr olarak da ağlayacağız.”³⁶

Erzurum'da vefat eden ve cenaze merasimine Ulu Arif Çelebi'nin (ö. 719/1320) de iştirak ettiği Paşa Hatun'un defin töreninde de yakınları ve sevdiklerinden oluşan ağıtçı kadınlar ağıtlar okumuşlardı³⁷.

Ağıtçı kadınlar grubuna dâhil edilebilecek bir başka zümre de cariyelerdir. Cariyeler ailelerinden ve yakınlarından koparıldıkları için hayatta tutunabilecekleri yegâne kişi efendileridir. Bu nedenle kaynaklarda efendileri için ağıtlar yakan cariyelere de tesadüf edilmektedir. Bunlardan biri meşhur ağıtçı şarkıcılardan Yezid b. Abdülmelik'in cariyesi Sellâme'dir. Sellâme, Yezid ölünce onun için şu şekilde ağıt yakmıştı:

“Sesimizi kısarsak veya kısmağa karar verirsek bizi kınama,
Gece boyunca gam, keder bundan ayrılmadı,
Çünkü çok acıklı bir olay geldi başımıza,
Onsuz kalan eve her bakışında göz yaşlarım dolup taşı,
Gitti bizi gözetip kollayan efendi”³⁸.

Devlet başkanlarının ve toplumun ileri gelenlerinin taziyeleleri gibi onlar için tertiplenen ağıt törenleri de genellikle çok geniş katılımlı olmuştur. Bunlar da ekseriyetle kadınlar tarafından yürütülmüştür. Bu hususta Orta Çağ'ın genelinden örnekler bulmak mümkündür. Örneğin Fâtımî Veziri Ya'kûb b. Killis'in (ö. 380/991) vefatının ardından bir ay boyunca ağıtçı kadınlar mezarında hazır bulunmuş ve bu süre boyunca sürekli ağıt yakmışlardı³⁹. Abbâsî Halifesi en-Nâsır Lidînillâh'ın veliaht oğlu

36 Halife b. Hayyât, *Halife b. Hayyât Târîhi*, çev. Abdulhalik Bakır, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2001, s. 472.

37 Ahmed Eflakî, *age.*, C II, s. 890.

38 İbnü'l-Esir, *age.*, C IV, s. 368-369; İbn Asakir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, C LXIX, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1995, s. 242.

39 El-Makrizî, *İttî'azü'l-hünefâ bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fatmîyyin el-Hulefâ*, C III, thk. Cemaleddin eş-Şeyyal, el-Meclisü'l-Ala li's-Şuunî'l-İslâmiyye, Kahire 1996, s. 14.

Ali'nin taziyesinde (ö. 612/1216) de ülkenin her tarafında ağıtçı kadınlar ağıtlar yakmışlardır⁴⁰. Benzer şekilde Selçuklu dönemi âlimlerinden Ebû Sehl el-Bestamî'nin (ö. 456/1064) ölümü dolayısıyla Nişabur'da gerçekleştirilen yas merasiminde kadın ağıtçılar da yer almış ve bir müddet onun için ağıtlar söylemişlerdi⁴¹.

10 Muharrem 61/10 Ekim 680'de Kerbelâ'da şehit edilen Hz. Hüseyin için yakılan ağıtlar, bu konuda bir istisnadır. Zira bu tarihten başlamak üzere İslam tarihi boyunca her 10 Muharrem'de yasin yenilenmesi bir gelenek hâlini almış ve Hz. Hüseyin için yakılan ağıtlar ayrı bir yazılı literatür oluşturmuştur. Tertiplenen bu törenlerde ağıtçı kadınlar da önemli görevler yüklenmişlerdi. Söz gelimi Büveyhî Emîri Muizüddevlî'nin talimatıyla 10 Muharrem 352/8 Şubat 963'te Bağdat'ta icra edilen törende kadınlar sokaklara dökülmüş, saçlarını dağıtmış, yüzlerini siyaha boyamış ve elbiselerini yırtmış bir vaziyette ağıtlar yakmışlardı⁴².

Bu dönemde savaşlarda esir düşen veya kaybolan kimseler için de yakınları yas tutup ağıt düzmekteydiler. Hz. Ömer döneminde Halep civarında oğlunun Rumlara esir düşmesini haber alan bir anne “Ey oğlum, kalbimin alevleri arttı, göz yaşlarımın yanaklarım yandı” dizeleriyle başlayan bir ağıt söylemişti⁴³. İbnü'l-Cevzî'nin⁴⁴ kaydettiği bir hadisede ise oğlu kaybolan bir adam, ağıtçı kadınlar tutup onun için ağıt yaktırmıştır.

Matem merasimlerinin baş rol oyuncularından bir diğer grup ağıt ile müsemma olup bu işin ustası kabul edilen profesyonel ağıtçı kadınlardı. Orta Çağ İslam dünyasının genelinde varlıklarını görebildiğimiz bu ağıtçı kadınlar hem sözlü hem de eylemsel performansla dayalı merasim icaplarını yerine getirme konusunda mahir idiler. Ağıtçılığı meslek hâline getirmiş bu hanımlar ya doğuştan hünerli ya da eğitilerek ağıt söyleme kabiliyeti kazanmışlardı. Meşhur ağıtçı İbn Süreyc'in Hz. Hüseyin'in kızı Sükeyne'nin kölesi Abdülmelik'e ağıtçılık kaidelerini öğretmesi⁴⁵ bu zamanda ağıtçılığın bir eğitim safhasının olduğunu teyit etmektedir. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin⁴⁶ “her ağıtçı kadın Beşşâr b. Bürd'ün şiirlerini okuyarak para kazanmaktadır” şeklindeki

40 Sibt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XXII, s. 205; İbn Tağrıberdî, *en-Nüctümü'z-zâhire fi mülûkî Mısır ve'l-Kahire*, C VI, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 213.

41 Ez-Zehebi, *age.*, C XXX, s. 428.

42 İbnü'l-Esir, *age.*, C VII, s. 279.

43 El-Vâkıdî, *Fütühü's-Şam*, C I, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 278-279.

44 İbnü'l-Cevzî, *Ahmak ve Dalgınlar*, çev. Enver Güneç, Şule Yayınları, İstanbul 2020, s. 163.

45 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *age.*, C I, s.170-171.

46 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *age.*, C III, s. 103.

bilgisi ve Vekî' ed-Dabbî'nin⁴⁷ Ezz kabilesinin ağıtçı kadınlarına ağıt olarak okumaları için şiir ezberletilmesine dair kaydı, eğitim ve mesleği icra etme sürecinin önemli hususlarından bir diğerinin de şiir ezberlemek olduğunu göstermektedir. Burada önemli bir başka nokta da öğrenilen şiirlerin, duyguları tahrik edecek ve hüznün havası yaratacak şekilde ağıt formatında terennüm edilmesiydi⁴⁸. Keza mevcut kayıtlardan ağıtçı kadınların bu işi belirli bir ücret mukabilinde yaptıkları ve günlük ortalama 5-6 dirhem kazanabildikleri anlaşılmaktadır⁴⁹.

Meslekten yetişme ağıtçı kadınlar, aile ve toplumsal bağların kuvvetli olduğu, cenaze merasimlerine ehemmiyet verilen Orta Çağ İslam dünyasında kayda değer bir rol üstleniyorlardı. Bu bağlamda onları sıklıkla matem merasimlerinde sanatlarını icra ederlerken görebilmek mümkündür⁵⁰. Söz gelimi Halife Yezid b. Abdülmelik için ağıt yakan cariyesi Sellâme mahir bir ağıtçı idi⁵¹. Yezid'den sonra halifelik makamına oturan kardeşi Hişam b. Abdülmelik'in ölümünde de ismi zikredilmeyen bir ağıtçı kadın cenaze alayının arkasından yüksek sesle şunları söylemişti: "Babama yemin olsun ki, tabutta taşınan, ölümler diyarına götürülen, kabrinde bir başına bırakılan kişi! Keşke bilseydim sen, seni taşıyanlara: 'acele edin' diyenlerden misin? Yoksa 'beni geri getirin, beni nereye götürüyorsunuz' diyenlerden misin?"⁵².

Saygın ve becerikli bir ağıtçı kadın olduğu söylenen Haleb/Hilb (IX. yüzyılın ilk yarısı) de Bağdat'ın meşhur ağıtçılarındandı. Kasideleriyle ağıtlar yakıyordu. Ama daha ziyade Hz. Hüseyin ve Hz. Peygamber'in ehl-i beytine ağıt okumaktaydı. Bunu da Hanbelîlerin müsaade etmemesi, halife veya vezirin izni dolayısıyla yalnızca ileri gelenlerin evlerinde yapıyordu⁵³. Bağdat'ın bilinen bir başka kadın ağıtçısı da Şiile-rin ağıtçısı olarak tarih kitaplarında yer alan Sükeyne'dir. Sükeyne, 355/966 yılında Bağdat'ta vefat eden hadis hafızı ve Musul Kadısı Ebû Bekir el-Ciâbî'nin cenazesi-

47 Vekî' ed-Dabbî, *Ahbârü'l-kudât*, C II, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî, Beyrut 1947, s. 73.

48 Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *age.*, C I, s. 170-171.

49 Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *age.*, C III, s. 103; Vekî' ed-Dabbî, *age.*, C III, s. 105; İbn Abdırabbih, *age.*, C III, s. 196; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 299.

50 Ölümlere duyulan hüznü ve özlemi ifade eden bu ağıtçı kadınlar ve ağıtları kimi zaman yaşayanların hayatlarına tesir edip Davud b. Nusayr et-Tâî (165/781) misali onları zühd hayatı yaşamaya da sevk edebiliyordu, bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr*, C VIII, thk. Kâmil Selâm el-Cübûrî-Mehdî en-Necm, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2010, s. 29.

51 İbnü'l-Esîr, *age.*, C IV, s. 368-369; İbn Asakir, *age.*, C LXIX, s. 242.

52 Sibt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XI, s. 241.

53 Et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, C I, thk. Mustafa Hüseyin Abdülhadî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 398; El Cheikh, *agm.*, s. 405

nin ardından ağlayıp ağıt okumuştur⁵⁴. Ağıt konusunda kendisini çok iyi yetiştirdiği vurgulanan ve harika ağıtları olup bunları oldukça etkileyici ifade eden Mısır'ın ünlü ağıtçısı Hüsrevân da herkesin suskun kaldığı bir anda öldürülen Fâtumî Veziri Ali b. es-Sellâr (ö. 548/1153) için ağıtlar söylemişti. Merasim sırasında “Gaflet kabul edilemez ey sarayın şehidi, Ey Zi'n-Nûreyn'e benzeyen seçilmişin dostu” dizlerinin de yer aldığı ağıtıyla hazır bulunanları hayrete düşürmüştü⁵⁵.

Ağıtçı kadınlar, bu şekilde mesleklerini icra ederek para kazanırlarken, bazen bir yatırım aracı işlevi de görebilmişlerdir. Orta Çağ İslam dünyasında yetiştirilen cariyelerin yeteneklerinden ticari anlamda istifade edildiği malumumuzdur. Bu bağlamda ağıt yakma konusunda ustalığı bulunan veya bunun için eğitilmiş cariyelerin, ağıtçı olarak çalıştırıldıkları ya da bu özellikleriyle pazarlandıklarına da tesadüf edilmektedir. Zira hem şarkı söyleme hem de ağıt yakma konusunda ünlenen bir cariyeye oldukça yüksek bir fiyata alıcı bulabiliyordu⁵⁶. Emevîler zamanında Kûfe kadılığı ve Abbâsîlerin ilk döneminde Kûfe mezalim başkanlığı görevini yürütmüş olan İbn Şübrûme'ye (ö.144/761) gelen bir dava hadisesinden bunu öğrenebilmekteyiz. Buna göre davaya konu olan Arap asıllı bir kadın, İbn Şübrûme'den tutuklanan ağıtçı cariyesinin serbest bırakmasını talep etmişti. Arap kadın tarafından ağıtçılık kabiliyetlerinden ötürü satın alınan bu ağıtçı cariyeye, çalıştırılmaktaydı ve kendisine (günlük) 5 veya 6 dirhem kazandırılmaktaydı⁵⁷.

Ağıtçı kadınlar, bu dönemde mezhebi/itikadi bazı olaylara alet edilip propaganda aracı olarak da kullanılmışlardır. Selçukluların Bağdat'taki hâkimiyetlerinin ilk yıllarında meydana gelen Sünnî-Şîî çatışmasında Bâbü'l-Basra ahalisinin başını çektiği Sünnî grup, beraberinde ağıtçı kadınlar olduğu hâlde Şîîlere ait mekânlara baskınlar düzenlemiş ve mezarlarını tahrip etmişti. Bunu yaparken de maiyetlerinde bulunan ağıtçı kadınlar vasıtasıyla Şîîlere lanet okutmuşlardı (447/1057)⁵⁸.

Ağıt Ritüeli

Ağıt merasimi, ister müteveffanın yakınları tarafından isterse de profesyonel ağıtçıların tarafından yürütülsün, salt ağıt veya duygusal sözler sarfetmekten ibaret değildi. Ağıtlara birtakım eylemlerin ve enstrümanların eşlik ettiği bilinmektedir.

54 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C XIV, s. 181; Ez-Zehebî, *age.*, C XXVI, s. 129.

55 El-Makrizî, *age.*, C III, s. 205.

56 El Cheikh, *agm.*, s. 405.

57 Vekî' ed-Dabbî, *age.*, C III, s. 105.

58 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XIX, s. 7-8.

Mevcut örneklerde ağıtların ölenin veya yakının evinde, ölünün başında, cenaze alayının arkasında, mezar veya kabir başında, sokakta, pazarda yakıldığı görülmektedir⁵⁹. Bu mekânlar genel olarak da *menâha* (مناحة) diye nitelendirilmektedir⁶⁰. Ağıtlar için belirlenmiş bir süre ise söz konusu olmamıştır. Ancak Fâtûmî Veziri Ya'kûb b. Killis⁶¹ ve Hz. Hüseyin gibi kimi istisnai örneklerde ağıt törenlerinin, bir ay sürdüğü veya her yıl dönümünde yinelenenleri de vakidir. Bununla birlikte ağıt yakma, ölü her hatırlandığında, mezarı ziyaret edildiğinde ya da bir vesileyle mezarının yanından geçildiğinde tekrar edilebilmektedir⁶².

Ragıb el-İsfahanî'nin⁶³ "ölüler ve diğer acı veren şeyler için ağlayan ağıtçı kadın" ifadesinden de anlaşılacağı üzere ağıtlara en sık eşlik eden eylem ağlamadır⁶⁴. Bunun yanı sıra Ebû'l-Atâ es-Sindî'nin İbn Hubeyre için söylediği mersiyesinde ağıt esnasında ağıtçı kadınların ellerini çırpmaları ve yanaklarını dövmelerine vurgu yapması⁶⁵ bu uygulamanın İslami dönemde devam ettiğine işaret etmektedir. Genel olarak dövünmek de sıklıkla geçmektedir⁶⁶. Benzer şekilde 352/963 yılında Büveyhî emîrinin talimatı doğrultusunda Bağdat kadınlarının saçlarını dağıtıp yüzlerini siyaha boyayarak ve üstlerini başlarını yırtarak Hz. Hüseyin için ağıt yakmaları, ritüelin bir başka icra tarzını göstermektedir⁶⁷. Kimi durumlarda da matem sahibi Allah'ın takdirine rıza gösterip göz yaşı dökmeksizin metanetle veya en güzel elbiselerini giyinmiş bir vaziyette ölüsüne ağıt yakabiliyordu⁶⁸.

Fâtûmîler döneminde Mısır'da ise ağıtçı kadınlar, ölülerin arkasından def ve zemr adı verilen üflemleri müzik aleti eşliğinde ağıt yakmaktaydılar⁶⁹. Ağıt ritüelinin bir

59 Bkz. El-Belâzürî, *age.*, C II, s. 361-362; El-Kindî, *age.*, s. 114; İbn Abdirabbih, *age.*, C III, s. 211; Ez-Zemahşerî, *Rebî'ü'l-ebâr ve nüsusü'l-ahbâr*, C III, thk. Abdülemir Mihnâ, Müessesetü'l-Alemî, Beyrut 1992, s. 141; İbnü'l-Esir, *age.*, C II, s. 267-268; *age.*, C VII, s. 279.

60 İbn Asakir, *age.*, C LXIX, s. 177; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-İslâm kable'l-İslâm*, C IX, Dârü's-Sakî, y.y. 2001, s. 153; Ramazan Meşe, *Endülüş Şehir Ağıtları*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2023, s. 49.

61 El-Makrizî, *age.*, C III, s. 14.

62 İbn Abdirabbih, *age.*, C III, s. 220-250.

63 Ragıb el-İsfahanî, *age.*, C II, s. 692.

64 Ayrıca bkz. Halife b. Hayyat, *age.*, s. 472; El-Belâzürî, *age.*, C II, s. 367.

65 İbnü'l-Esir, *age.*, C V, s. 86.

66 İbnü'l-Cevzî, *Almak ve Dalgın*, s. 163; İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Ayartması*, çev. Savaş Kocabaş, Elif Yayınları, İstanbul 2018, 489.

67 İbnü'l-Esir, *age.*, C VII, s. 279.

68 İbn Abdirabbih, *age.*, C III, s. 213, 246.

69 Yahya b. Said el-Antakî, *Târîhu Antakî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Jarrous Press, Trablus

başka tatbikat usulü ise günümüz ile de benzerlik gösteren müteveffanın eşyalarına veya çeyizine sarılarak ya da bakarak ağıtların söylenmesidir⁷⁰. Ağıt okunurken sergilenen bütün bu davranışlar, Orta Çağ İslam dünyasının geneline teşmil edilebilecek ortak bir geleneğin varlığını ortaya koymasa da mevcut veya muhtemel uygulama şekillerine dair birtakım ipuçları sunmaktadır. Buna göre İslami adaba uymayan ağıt yakmaya eşlik eden pek çok davranış ve âdetin bu zamanda var olduğu görülmektedir.

Ağıtçı Kadınlara Muamele ve Toplumda Ağıtçı Kadın Algısı

Çalışmamızın başında Hz. Peygamber'in hadisleri ve ilk dönemlerdeki uygulamalarla ağıt yakma ve kadın ağıtçıların durumuyla alakalı İslami usulün belirlendiğinden bahsetmiştik. Buna göre sessizce göz yaşı dökmek ve Allah'ın rıza göstermeyeceği sözler sarfetmeden, ölünün güzel hasletlerini anmak ve ona olan üzüntüyü ifade etmek mübah görülmüştür. Bu hâliyle ölü üzerine ağıt yakmak ve ağıtçı kadınlar, Orta Çağ İslam kültürünün ayrılmaz bir parçası olmuştur. Nitekim Hz. Ali'nin Hendek Savaşı'nda (5/627) Amr b. Abdi Vedd ile mübarezeye tutuştuğu sırada "Umuyorum ki, ağıtçı kadınlar cenazende ağıt yakar"⁷¹ şeklindeki sözleri, Abbâsî Halifesi el-Kâdir Billâh'ın divan kâtiplerinden olan Ebü'l-Hasan el-Bettî'nin (ö. 405/1015) birinin ölümü durumunda lazım olan şeyin "kadın ağıtçı" olduğunu vurgulaması⁷² ve Halep Hatibi Ebû Turâb Haydere'nin (ö. 490/1096-7?) bir hutbesinde ölüm vuku bulduğunda olacaklardan birinin de *ağıtçı kadınların ağıt okuması* olduğunu belirtmesi⁷³, ağıt ve kadın ağıtçı geleneğinin Orta Çağ İslam dünyasında sıradan halktan devlet başkanlarının saraylarına kadar hemen her ortamda varlığını devam ettirdiği ve bunların ölümü temsil edip ölüye karşı son vazife olarak telakki edildiği görülmektedir. Bu nedenle toplumsal bir gereklilik olarak görülmüş ve benimsenmiştir.

Bununla birlikte ağıt ritüeli faslında değindiğimiz üzere toplumun cenazelerinde feryat fıgan eden ve İslami adaba uymayan davranışlar sergileyen ağıtçı kadınlar

1990, s. 254.

70 İbn Abdırabbih, *age.*, C III, s. 230. Günümüzdeki şekline dair bk. Kemal, *age.*, s. 59; Tahir Kutsi Makal, "Anadolu'da Ağıtçı Kadınlar", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C II, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, Ankara 1986, s. 246-247.

71 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C III, s. 233; Sibt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C III, s. 341; İbn Kesîr, *age.*, C IV, s. 106.

72 Es-Safedî, C VI, s. 153.

73 İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*, C VI, thk. Suheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut t.y., s. 3013.

bulundurmaları âdeti de sürdürülmüştür. Bu durum onları, zaman zaman devlet ile karşı karşıya getirmiş ve devletin en üst kademesinin müdahalesini dahi zorunlu kılmıştır. Söz gelimi Ömer b. Abdülaziz, valilerine gönderdiği bir emirnâmede “bazı kadınlar, kişinin ölümü sırasında saçlarını dışarı salarak ağıt yakıyorlar” diyerek onların bu türden davranışlarına vurgu yaparak cahiliye âdetlerini devam ettirmelerinin ve kadınların örtülerini indirmelerinin İslâm’a aykırı olduğunu söyleyerek, kendilerine taviz verilmemesini buyurmuştu⁷⁴. Benzer şekilde Fâtımî Halifesi el-Hâkim de ağıtçı kadınların matem esnasında def ve zemr adı verilen çalgı aletiyle ağıt yakmalarını yasaklamıştı⁷⁵.

İbnü’l-Cevzî’nin⁷⁶ toplumsal bir kabullenme ve dirence sahip olduğunu belirttiği ağıt ve ağıtçı kadın meselesiyle ilk zamanlardan itibaren valiler ve *şurta* (emniyet) amirleri de meşgul olmuşlardır⁷⁷. Müteakiben bu konu genel ahlaki ve kamu düzenini korumakla vazifeli *muhtesibin* görevlerine dâhil edilmiş ve böylece ağıtçı kadınların denetimi bir süreklilik hâlini almıştı⁷⁸.

Bid’at olarak görülen ağıt yakma ve ağıtçı kadınların eylemleri⁷⁹, kimi zaman dinî-mezhebi zümrelerin tepkilerine de sahne olmuştu. Özellikle Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi münasebetiyle ağıtçılığın Şîîler arasında bir gelenek hâlini alması, Sünnî gruplarla aralarında gerginliklere ve çatışmalara yol açmıştır. Bağdat’ta Şîîlerin 10 Muharrem’de ağıtlar yakıp yas tutmalarının Hanbelîlerce engellenmesi buna örnektir. Hanbelîlerin korkusundan Şîî ağıtçı kadınlar mezkûr tarihte meydanlarda ağıtlar yakamamış, bunu gizli bir şekilde evlerde icra etmek zorunda kalmışlardı. Kimi Hanbelî âlimlerinin Şîî ağıtçı kadınların ölümüne fetva vermeleri⁸⁰, söz konusu anlaşmazlık hâlinin vardıgı noktayı göstermesi açısından önemlidir.

Matem törenlerinde ağıt yakma esnasında ağıtçı kadınların sünnete aykırı davranışlar sergilemeleri bireysel tepki ve karşı koymalarla da karşılaşmıştır.

74 El-Belâzürî, *age.*, C IV, s. 595.

75 El-Antakî, *age.*, s. 254.

76 İbnü’l-Cevzî, *Şeytanın Ayartması*, s. 489-490.

77 El-Belâzürî, *age.*, C III, s. 233; El-Kindî, *age.*, s. 210-211, 266.

78 Eş-Şeyzeî, *Nihâyetü’r-rütbe fî tâlebi’l-hisbe*, thk. Es-Seyyid el-Baz el-Arinî, Menşûrâtü’l-Cemel, Beyrut 2014, s. 193; Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, C I, çev. Cihad Tunç, Otto Yayınları, Ankara 2019, s. 352.

79 Gazâlî, *age.*, C II, s. 824; İbnü’l-Cevzî, *Şeytanın Ayartması*, s. 489-490.

80 Hanbelî âlimi Berbeharî’nin Bağdat’ın ünlü ağıtçılarından Haleb/Hilb için “*Haleb/Hilb adında ağıt yakan bir kadın ağıtçı bana bildirildi, onu yakalayın ve öldürün.*” şeklindeki sözleri buna örnektir, bkz. Et-Tenûhî, *age.*, C I, s. 398; El Cheikh, *agm.*, s. 405.

Bu bakımdan kimi insanlar Hz. Peygamber'in yasakladığını hatırlatarak, cahiliye Araplarının aksine ölmeden önce cenazelerinde ağıtçı kadınların bulundurulmamasını vasiyet etmişlerdir. Ziyad b. Ebîh, Amr b. Âs (ö. 43/664), şair Kays b. Âsım (ö. 47/667) ve Şakik b. Sûr pratikte aşılammış olan bu aşırılığı kendi cenazelerinde önlemeye çalışmışlardır⁸¹. Bunların yanı sıra Haccâc b. Yusuf es-Sekafi misali önceleri ağıt ve ağıtçı kadınlara taviz vermezken evlat veya kardeş acısı yaşadktan sonra onlara sempati duymaya başlayanlar da vardır. Irak Valisi Haccâc, resmî muamele tarzını aşan bir tutumla bir evde ağıt yakıldığını duyduğu zaman ağıtçıları cezalandırmakla kalmayıp evi dahi yıktırır, ancak oğlu ve kardeşi ölünce ağıt duymaktan hoşlanmaya başlamış ve Ferzadk'ın "Her tarafta ağıtçı kadınlar var" sözleriyle başlayan mersiyesini sıklıkla tekrarlamıştır⁸².

Görüldüğü üzere genel olarak kadınların ölü üzerine sabır ve rıza göstererek ağıt yakmaları ve acılarını dile getirmelerine müdahale edilmezken; bunun aksine Allah'a teslimiyet ve onun takdirine tevekkül ile bağdaşmayan aşırı matem tezahürleri, hemen her dönemde devlet, toplum ve bireylerin müdahale ve karşı koymalarına maruz kalmıştır. Bununla beraber ağıt yakma ve ağıtçı kadınlar âdeti bütün bu muamelelere rağmen her iki yönüyle de teveccüh görmüş ve Orta Çağ boyunca varlığını devam ettirmiştir.

Ağıtçı kadınların, özellikle de bu işi ücret mukabilinde yapanların, muhtemelen mesleklerini icra şekilleri ve bunun kişiliklerine yansması dolayısıyla toplum nezdinde farklı algılanmaları da söz konusudur. Zira onların merasim esnasında okudukları ağıtlar ve dışa yansıttıkları duygu hâlleri, çoğu zaman iş icabı olup gerçeği yansıtmamaktaydı. Nitekim Hz. Peygamber'in sahilliği tartışmalı olmakla birlikte "Sa'd'ın annesi hariç bütün ağıtçı kadınlar yalan söylüyor"⁸³ mealindeki hadisi, ağıtçılığı kendisine meslek edinmiş ağıtçı kadınların söylediklerinde ve sergilemiş oldukları davranışlarda samimi olmadıklarını ifade etmektedir. Ömer b. Zer'in (ö. 153/770) babasından naklen "evladını kaybedip de ağlayan kadın ile ücretle ağıt yakan kadın bir değil"⁸⁴ sözü de ağıtçı kadınlara yönelik bu düşüncenin Orta Çağ'da yaygın ve genel olduğunu göstermektedir. Ağıtçı kadınların içten olmayan

81 Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *el-Ma'rîfetü's-sahâbe*, C IV, thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî, Dârü'l-Vatan, Riyad 1998, s. 2304; İbn Asakir, *age.*, C XXIII, s. 152; *age.*, C XLVI, s. 194-5; İbnü'l-Esir, *age.*, C IV, s. 411; *age.*, C VI, s. 232.

82 Ez-Zemahşerî, *age.*, C III, s. 141.

83 İbn Sa'd, *Tabakatü'l-kübrâ*, C III, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 327; İbnü'l-Esir, *age.*, C VII, s. 241.

84 İbn Abdırabbih, *age.*, C III, s. 196.

bu sahte tavrırları dolayısıyladır ki Orta Çağ insanı, *ağıtçı kadının ahlakından* sakınılması gerektiğini de vurgulamıştır⁸⁵.

Sonuç

Çok eski zamanlardan beri cemiyet hayatında var olduğu bilinen ağıt ve ağıtçı kadın geleneği İslam ile birlikte yeni bir çerçeveye oturtulmuştur. Buna göre ölüye ve ölüme bakış açısını değiştiren İslam, Allah'ın iradesine teslim olmayı ve sabır telkin ederek ölü için göz yaşı dökülmesinin bir merhamet göstergesi olduğunu vurgulayıp ölünün güzel hasletlerinin yad edilmesini uygun görmüştür. Orta Çağ boyunca İslam'ın belirlediği kurallara riayetle birlikte cahiliye devrinde ve İslam medeniyetine dâhil olan Fars, Berberî, Türk vb. topluluklarda mutad olan ağıt âdetlerinin de sürdürüldüğü müşahade edilmiştir.

Bu dönemde kadın ağıtçılar ya da kadınların ağıt yakmaları ölüm ve matem merasimlerinin vazgeçilmezi olmuştur. Oldukça kalabalık bir kitleyi temsil eden ağıtçı kadınlar ölünün annesi, eşi, kızı, kız kardeşi, yakını, cariyesi, tebaası veya ağıtçılığı meslek edinmiş ve ücret mukabili ağıt yakan profesyonel ağıtçı kadınlardan oluşmaktaydı. Bunların büyük çoğunluğu kabiliyetlerine bağlı olarak acılarını doğaçlama bir şekilde dile getirirken, profesyonel ağıtçılar bu iş için özel eğitim almışlardır. Dolayısıyla daha etkili ve sanatkarane bir şekilde ağıtlar yakabilmişlerdir. Bunu da belli bir ücret mukabilinde yapmışlardır. Ağıt yakarak genel olmasa da günlük ortalama 5-6 dirhem kazandıkları görülebilmektedir. Geliri nedeniyle özellikle cariyelerin ağıtçılık kabiliyeti kazandırılarak pazarlandıkları ve hatta bu tür cariyelerin bir gelir kapısı olarak kullanıldığına da tesadüf edilmiştir.

Profesyonel ağıtçılar veya ölünün yakınları tarafından farklı mekânlarda yakılan ağıtların, birtakım eylemler ve araçlar ile beraber gerçekleştirildiği kaydedilmektedir. Bunların başında ağlama ve göz yaşı dökmek gelmektedir. Bunun yanı sıra İslam'ın uygun görmemesine karşın ağıt esnasında dövünme, el çırpma, yanaklara vurulup tırmalanması, saçların dağıtılması, kıyafetlerin yırtılması, yüzlerin siyaha boyanması, def ve zemr adı verilen müzik aletlerinin çalınması gibi eski âdetler de muhafaza edilmiştir. Bu bağlamda günümüz ile benzerlikler gösterdiği söylenebilir.

Ağıt merasimlerinin ve ağıtçı kadınların bahsi edilen İslami adaba uymayan yönleri ve davranışları, bu dönemde devletin ve toplumun müdahalesiyle karşılaşmıştır.

85 İbn Kuteybe, *age.*, s. 238; İbn Abdirabbih, *age.*, C VII, s. 205; C VIII, s. 17.

Devlet başkanından *muhtesibe* kadar devletin hemen her kademesinden yöneticiler, onlara engel olmak konusunda gayret sarfetmişlerdir. Hatta toplum da gerek bireysel gerekse toplu olarak bu meseleye müdahil olmuştur. Ancak siyasi otorite ve toplum ile aralarındaki gerilime rağmen ağıtçı kadınlar, ölüye tazimden aldıkları güç ile mesleklerini icra etmeye devam etmiş ve varlıklarını korumuşlardır. Öte yandan özellikle profesyonel ağıtçı kadınlar, ücret mukabilinde duygulu davranışlar sergilemeleri dolayısıyla samimiyetten yoksun görülüp uzak durulması gereken kişiler olarak da telakki edilmişlerdir.

KAYNAKLAR

- Abdülkadir el-Bağdadî, *Hizânetü'l-edebe*, C IV, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1997.
- Ahmed Eflakî, *Menâkibü'l-Arifin*, C II, Yay. Tahsin Yazıcı, Tahran 1342.
- Ali, Cevad, *el-Mufasssal fî târihi'l-İslâm kable'l-İslâm*, C IX, Dârü's-Sakî, yy. 2001.
- Ebû Ali el-Kâlî, *el-Emâlî*, C I, thk. Muhammed Abdülcevâd el-Esmaî, Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, Kahire 1926.
- Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-asr*, C II, thk. Müfid Muhammed Kumhiyye, Beyrut 1983.
- Ebû Nu'aym el-İsfahanî, *el-Ma'rifetü's-sahâbe*, C IV, thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî, Dârü'l-Vatan, Riyad 1998.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahanî, *Kıtabü'l-Egânî*, C I, III, thk. İhsan Abbâs vd., Dâru Sadr, Beyrut 2008.
- El Cheikh, N. Maria, "Mourning and the Role of the Nâ'îha", *Identidades Marginales*, ed. C. De La Puente, CSIC, Madrid 2003, s. 195-412.
- El Cheikh, N. Maria, *Women, Islam and Abbasid Identity*, Harward University Press, Cambridge 2015.
- El-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, C IV, thk. Riyaz Zirikli-Süheyl Zekkar, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1996.
- El-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, C I-VI, çev. Heyet, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2020.
- El-Buharî, *Sahîhü'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 2002.
- El-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, C VI, XV, thk. Heyet, Kahire 1967.
- El-Kindî, *Kıtabü'l-Vulât ve kitabü'l-kudât*, Beyrut 1908.
- El-Makrizî, *İtti'azü'l-hünefâ bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtumîyyin el-Hulefâ*, C III, thk. Cemaleddin eş-Şeyyal, el-Meclisü'l-Ala li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, Kahire 1996.
- El-Vâkıdî, *Fütûhü's-Şam*, C I, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, C VI-VII, thk. Ahmed el-Arnautî-Türkî Mustafa, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- Eş-Şeyzerî, *Nihâyetü'r-rütbe fî tâlebi'l-hisbe*, thk. Es-Seyyid el-Baz el-Arinî, Menşûrâtü'l-Cemel, Beyrut 2014.

- Et-Taberî, *Taberî Tarihi*, C VI, çev. Cemalettin Saylık, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2022.
- Et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahhârü'l-müzâkere*, C I, thk. Mustafa Hüseyin Abdülhadî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, çev. Said Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Ez-Zehabî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, C XIII, XXVI, XXX, XLIII, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dârü'l-Kitabü'l-Arabî, Beyrut, 1990.
- Ez-Zemahşerî, *Rebî'ü'l-ebâr ve nüsusü'l-ahbâr*, C III, thk. Abdülemîr Mihnâ, Müessesetü'l-Alemî, Beyrut 1992.
- Gazâlî, *İhyâ ulûmî'd-dîn*, C II, çev. Ali Arslan, Merve Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Goldziher, Ignaz, *İslam Kültürü Araştırmaları*, C I, çev. Cihad Tunç, Otto Yayınları, Ankara 2019.
- Görkem, İsmail, *Türk Edebiyatında Ağıtlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.
- Halife b. Hayyât, *Halife b. Hayyât Tarihi*, çev. Abdulhalik Bakır, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2001.
- İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, C III, çev. Musa Kazım Yılmaz, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021.
- İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, VII-VIII, thk. Abdülmecid et-Terhîmî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Asakir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, C XXIII, LXIX, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn Hacer el-Askalanî, *Lisânü'l-mîzân*, C I, Müessesetü'l-İlmî li'l-Matbuat, Beyrut 1971.
- İbn Hamdûn, *Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, C IV, thk. İhsan Abbas-Bekr Abbas, Dârü Sadr, Beyrut 1996.
- İbn Hişam, *Sîret-i İbn-i Hişam, İslâm Tarihi*, C I, çev. Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul 2006.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, C II-IV, Mektebetü'l-Arabiyye, Beyrut 1990.
- İbn Sa'd, *Tabakatü'l-kübrâ*, C III, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Beyrut 1990.
- İbn Tağrıberdî, *en-Nücmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*, C VI, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr*, C VIII, thk. Kâmil Selmân el-Cubûrî-Mehdî en-Necm, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

- İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*, C VI, thk. Suheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbnü'l-Cevzî, *Ahmak ve Dalgınlar*, çev. Enver Günenç, Şule Yayınları, İstanbul 2020.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, C III, XIV, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Ayartması*, çev. Savaş Kocabaş, Elif Yayınları, İstanbul 2018.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, C II, IV, VI, VII, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi vd. Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Beyrut 1987.
- İbnü's-Şâ'âr, *'Ukûdü'l-cümân fî şu'arâ'i hâze'z-zamân*, C I, thk. Kemâl Selman el-Cbûrî, Beyrut 2005.
- Kemal, Yaşar, *Ağtılar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- Makal, Tahir Kutsi, "Anadolu'da Ağıtçı Kadınlar", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C II, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, Ankara 1986, s. 245-250.
- Meşe, Ramazan, *Endülü's Şehir Ağtıları*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2023.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Ragıp el-İsfahanî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ ve muhâverâtü's-şu'arâ*, C I-II, Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkam, Beyrut 1999.
- Roux, J. Poul, *Altay Türklerinde Ölüm*, çev. Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1999.
- Sever, Mustafa, "Türklerde Ağıt", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, C III/S. 12, Nisan 2002, s. 61-67.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, C III, XI, XIX, XXII, thk. Heyet. er-Risâletü'l-Alemiyye, Dımaşk 2013.
- Şenel, Süleyman, "Ağıt, Türk Edebiyatında Ağıt", *DİA*, C I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 472-473.
- Taceddin es-Subkî, *Mu'cemü's-şüüh*, thk. Beşşâr Avvâd vd., Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2004.
- TDK Türkçe Sözlük*, C I, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998.
- Tryjarsky, Edward, *Türkler ve Ölüm*, çev. Hafize Er, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011.

Uludağ, Süleyman, “Ağıt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 470-472.

Üsâme b. Münkız, *Kıtabü'l-İ'tibâr*, thk. Abdülkerim el-Aştur, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 2003.

Vekî' ed-Dabbî, *Ahbârü'l-kudât*, C II, thk. Abdülazîz Mustafa el-Merâgî, Beyrut 1947.

Yahya b. Said el-Antakî, *Târîhu Antakî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Jarrous Press, Trablus 1990.

Abbâsî Sarayının Kadın Görevlileri: Kahramâneler

Female Officials of The Abbasid Court: The Qahramānas

Halil İbrahim Hançabay*

Öz

İslam tarihinde ilk defa vezirlik kurumunu ihdas eden ve mevcut divanlara yenisini ekleyip var olanlarını ise daha da geliştiren Abbâsîler, selefleri Emevîlere kıyasla devleti daha merkezî ve bürokratik bir yapıya kavuşturmuşlardır. İdari yapıdaki bu değişiklikler aynı zamanda saray teşkilatının ve bu teşkilatın bir parçası olan haremın daha da kurumsal hale gelmesini sağlamıştır. Hilafet merkezinin Sâmerrâ'dan tekrar Bağdat'a taşınmasından (279/892) sonraki süreçte, özellikle de Muktedir'in (295-320/908-932) halifeliği döneminde harem mensuplarının sayısında ciddi bir artış yaşanmıştır. *Harîmü dâri'l-hilâfe* adıyla anılan sarayın harem kısmında halifenin annesi, hanımları, çocukları ve yine halifenin dul veya boşanmış kız kardeşleri ve halalarından oluşan hanedan mensupları yaşamaktaydı. Yine bu yapı içerisinde onların hizmetinde bulunmak üzere söz konusu dönemde sayıları binlerle ifade edilen temizlikçiler, erkek ve kadın hizmetkârlar, hâcibler, muhafız birlikleri, köleler ve bekçiler istihdam edilmiştir. Elinizdeki çalışma tam da bu noktada öne çıkan sorumluluğu harem mensuplarının ihtiyaçlarının giderilmesi

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü - Assoc. Prof., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, İstanbul/TÜRKİYE <https://ror.org/03a5qrr21> halilhancabay@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0387-0824>

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

ve haremın gelir-gideriyle ilgilenmek olan, ancak siyasi ve idari açıdan son derece etkin bir konuma sahip olan kadın görevliler, yani kahramâneler üzerine odaklanmaktadır. Sarayda ilk defa resmî olarak bir kahramânenin görevlendirildiği Muktedir'in halifeliliğinin erken döneminden bu uygulamanın yürürlükten kaldırıldığı 493 (1099) yılına kadar Abbâsî sarayında görev yapmış kahramâneleri inceleyen çalışmada bir taraftan kronolojik bir sıra takip edilirken diğer taraftan kahramânelerin öne çıkan özellikleri başlıklara yansıtılarak tematik bir bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Abbâsîler, Büveyhîler, Selçuklular, Halife, Vezir, Kahramâne, Harem.

Abstract

The Abbasids, who established the vizierate for the first time in Islamic history, also added new divāns and improved the existing ones, making the state more bureaucratic and centralized compared to their predecessors, the Umayyads. These changes in the administrative structure also enabled the palace organization and the harem, which was a part of this organization, to become more institutional. In the period after the center of the caliphate was moved from Samarra to Baghdad (279/892), especially during the caliphate of Muqtadir (295-320/908-932), there was a significant increase in the number of harem members. The harem section of the palace, known as *harīm dār al-khilāfa*, was inhabited by the caliph's mother, his wives, his children, and members of his dynasty, including his widowed or divorced sisters and aunts. Within this structure, thousands of cleaners, male and female servants, khājibs, guard troops and slaves were employed to serve them. This study focuses on the female officials, the *qahramāna*, whose responsibility was to provide for the needs of the harem members and to take care of the income and expenditures of the harem, but who gained a highly influential position politically and administratively. This study focuses on the *qahramānas*, a female official whose responsibility was to take care of the needs of the members of the harem and the income and expenditure of the harem, but who had a highly influential political and administrative position. The study, which examines the *qahramānas* who served in the Abbasid court from the early period of Muqtadir's caliphate, when a *qahramāna* was officially appointed for the first time in the court, until 493 (1099), when this practice was abolished, follows a chronological order on the one hand, while on the other hand, a thematic perspective is tried to be presented by reflecting the prominent characteristics of the *qahramānas* in the headings.

Keywords: Abbasids, Buwayhids, Seljuks, Caliph, Vizier, Qahramāna, Harem.

Giriş

İslam tarihinde ilk defa vezirlik kurumunu ihdas eden ve mevcut divanlara yenisini ekleyip var olanlarını daha da geliştiren Abbâsîler (132-656/750-1258), selefleri Emevîler'e (41-132/661-750) kıyasla devleti daha merkezî ve bürokratik bir yapıya kavuşturmuşlardır. İdari yapıdaki bu değişiklikler aynı zamanda saray teşkilatının ve bu teşkilatın bir parçası olan haremde de daha kurumsal hale gelmesini sağlamıştır. Özellikle Mu'tazîd-Billâh'ın (279-289/892-902) hilafet merkezini Sâmerrâ'dan tekrar Bağdat'a taşımasından (279/892) sonra Dicle Nehri'nin doğu yakasında Dârülhilâfe adıyla teşekkül etmeye başlayan ve zaman içerisinde cami, hayvanat bahçesi ve at çiftliğinin yanı sıra Tâc, Dârüşşecere, Firdevs ve Cevsakulmuhtes gibi sarayların inşa edilmesiyle daha da genişleyen bu kompleks yapı¹, saray ve harem teşkilatının gelişmesini de doğrudan etkilemiştir. Nitekim bu genişlemenin en çok yaşandığı Muktedir-Billâh (295-320/908-932) döneminde harem mensuplarının sayısında ciddi bir artış olmuştur. *Harîmü dâri'l-hilâfe* adıyla anılan sarayın harem kısmında halifenin annesi, hanımları, çocukları ve yine halifenin bekâr veya dul kız kardeşleri ve halalarından oluşan hanedan ailesi yaşamaktaydı. Söz konusu dönemde onların hizmetinde bulunmak üzere istihdam edilen temizlikçiler, erkek ve kadın hizmetkârlar, hâcibler, muhafız birlikleri ve bekçilerin sayısının binlerle ifade edildiği söylenmektedir².

Nispeten kalabalık bir zümreyi teşkil eden harem mensuplarının yeme, içme ve giyinme gibi günlük ihtiyaçlarının karşılanması yanı sıra hanedan ailesinin arazilerinin gelir-gider hesaplarının tutulması ve harem görevlilerinin maaşlarının ödenmesi, ayrıca siyasi ve idari ilişkiler bakımından vezir ve diğer üst düzey görevlilerle harem arasındaki iletişimin sağlanması önem arz ediyordu. Elinizdeki çalışma tam da bu noktada öne çıkan sorumluluğu harem gelir-gideriyle ilgilenmek olan, ancak halifeye yakınlığı sayesinde siyasi ve idari açıdan son derece etkin bir konum elde eden kadın görevliler, yani kahramâneler³ üzerine odaklanmaktadır. Sarayda ilk defa resmî olarak bir kahramânenin görevlendirildiği Muktedir'in

1 Dârülhilâfe hakkında geniş bilgi için bk. Saim Yılmaz-Ömer Sazak, "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C XXII/S.42, 2020, s. 285-313.

2 Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *Rûsûmü dâri'l-hilâfe*, thk. Mihâil Avvâd, Dârü'r-Râidî'l-Arabî, Beyrut 1986, 8-9; Nadia Maria El-Cheikh, "The Qahramâna in the Abbasid Court: Position and Functions", *Studia Islamica* S. 97, 2003, s. 42-43.

3 Kahramâne kelimesinin kökeni ve Abbâsîlerde bir kurum olarak kahramâneliğin ortaya çıkışını bir başka çalışmamızda ele alacağız.

halifeliğinin erken döneminden bu uygulamanın yürürlükten kaldırıldığı 493 (1099) yılına kadar Abbâsî sarayında görev yapmış kahramânelerin siyasi ve idari faaliyetlerini inceleyen çalışmada, bir taraftan kronolojik bir sıra takip edilirken diğer taraftan bu görevlilerin öne çıkan özellikleri başlıklara yansıtılarak tematik bir bakış açısı sunulmaya gayret edilmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Türkçe literatürde Abbâsîler döneminde sarayda istihdam edilen kahramâneleri bütün olarak ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Kitapçı, Muktedir'in annesi Şağab Hatun'a dair eserinde bu dönemdeki kahramâneleri ayrı bir başlık altında incelemiştir⁴. Bazı rivayetlerin tespitinde Kitapçı'nın çalışması bizim için faydalı olmakla birlikte klasik kaynaklardan hareketle yapılan yorumlarda birtakım yanlışlıkların olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin yazarın Sümel'in (ö. 317/ 329-330), Ümmü Mûsâ'nın (ö. 327/938-939 [?]) mallarının müsaderesindeki başarısından dolayı "mezâlim mahkemesinin başına" getirildiği yönündeki iması⁵ ileride de zikredileceği üzere tarihsel verilerle pek uyuşmamaktadır. Yine Kitapçı'nın Arîb b. Sa'd'dan (ö. 369/979-980)⁶ naklen Sümel'in kahramânelik görevinin yanı sıra Şağab Hatun'un kâtipliğini yaptığını ileri sürmesi⁷ isabetli görünmemektedir. Zira Arîb'in eserinde halifenin annesinin kâtipliğini yapan kişinin Sümel değil, Ahmed el-Hasibî olduğu belirtilmektedir. Karan'ın Abbâsîler döneminde ümmüveledlerin yönetim üzerindeki etkisini incelediği makalesinde sadece Ümmü Mûsâ ve Sümel hakkında oldukça muhtasar sayılabilecek bilgiler konumuzu ilgilendirmektedir⁸. Söz konusu makalede yazar modern literatürdeki tartışmalara hiç girmedeği gibi Sümel'in adını bir yerde Kalkaşendî'den (ö. 821/1418) naklen "Şeml el-Kahramâniye" şeklinde aktararak sanki ikisinin birbirinden farklı kişiler olduğunu ihsas etmiştir. Ancak Kalkaşendî'nin eserinde "Şeml" olarak zikredilen kişinin Sümel olduğu anlaşılmaktadır⁹. Yine makalenin

4 Zekeriya Kitapçı, *Abbasi Hilafetinde Örnek Bir Türk Anası Şağab Hatun (Doğ. H. 264/Ölm. H. 321/933)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1991, s. 14-28.

5 Kitapçı, *age.*, s. 23.

6 Arîb b. Sa'd, *Sılatü Târihi't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dârü Süveydân, Beyrut ts., s. 109.

7 Kitapçı, *age.*, s. 21.

8 Cuma Karan, "Abbasi Sarayında Ümmüveledlerin Yönetime Etkisi: Hayzürân, Şağab ve el-Kahramâniye Örneği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 54, 2020, s. 396-397. Abbâsî halifelerinin ümmüveled eşleri hakkında geniş bilgi için bk. Ali Hatalmış, *Abbâsî Halifelerinin Ümmüveled Eşleri*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2020.

9 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe fî me'âlimü'l-hilâfe*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts., C I, s. 276.

başlığından hareketle Ümmü Mûsâ ile Sümel'in ümmüveled olarak aynı statüde kabul edildiği görülmektedir. Hâlbuki Abbâsî idaresinde uzun yıllar görev yapmış bir aile olan Zeynebîlere¹⁰ mensup Ümmü Mûsâ'nın hür olduğu, dolayısıyla ümmüveled olarak değerlendirilemeyeceği belirtilmelidir.

Yabancı dillerdeki araştırmalara gelince, Muktedir dönemi üzerine hazırladığı doktora tezinde Marmer, bu süreçteki kahramâneleri müstakil bir başlık altında incelemiştir¹¹. Kahramânelerin siyasi-idari etkinliklerine ve saraydaki konumlarına dair Marmer'ın yaptığı yorumlar çalışmamız için yol gösterici olmuştur. Özellikle Muktedir öncesi dönemde kahramâne kelimesinin saray teşkilatı içinde görülmediğine dair tespiti, bu göreve ilk defa Muktedir'in halifeliği zamanında Fâtıma en-Nahviyye'nin (ö. 299/912) getirildiğini belirten Massignon'un görüşünün¹² bizim açımızdan teyit edilmesini sağlamıştır. Diğer taraftan Marmer'ın bu dönemde görev yapan kahramâneleri Şağab Hatun'un kadrolu elemanı (*staff*) veya ona yardımcı olan personel (*personal assistant*) şeklinde nitelemesi, görebildiğimiz kadarıyla Muktedir dönemi için nispeten makul bir tanımlama olarak kabul edilebilir. Ancak sonraki dönemlerde kahramânelerin halifelerle yakın temas hâlinde oldukları, dolayısıyla onların emrinde çalıştıkları dikkate alındığında onun bu görüşünün yeniden gözden geçirilmeye muhtaç olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Marmer'ın Sümel'in mezâlim mahkemesindeki göreviyle ilgili herhangi bir değerlendirmeye yer vermediği görülmektedir. Muktedir döneminde saray ve çevresindeki idari kadrolarla kahramânelerin güç mücadelesine yoğunlaşan El-Cheikh'in makalesine de burada işaret edilmelidir¹³. Yazarın bazı yorumları çalışmamız için yararlı olsa da Sümel'in mezâlim davalarına bakmasıyla ilgili meselede kendisinin Mernissi'den¹⁴ naklen yaptığı değerlendirmelere katılmadığımızı söylemeliyiz¹⁵. Nitekim ilgili kısımda detaylı bir şekilde üzerinde durulacağı üzere Mernissi, Arîb'in eserinde geçen bilgileri yanlışlıkla Taberî'ye (ö. 310/923) nispet etmiştir.

10 Aile hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. Süleyman er-Râcihi, “ez-Zeynebiyyûn ve Eseruhum fi'l-Hayâti's-Siyâsiyye ve'l-İlmiyye fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye”, *Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye Mecelletü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'îyye*, S. 5, 1428, s. 192-235.

11 David Bruce Jay Marmer, *The Political Culture of the Abbasid Court, 279-324 (A.H.)*, Princeton University, Near Eastern Studies, Doktora Tezi, Princeton 1994, s. 165-180.

12 Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, çev. Herbert Masson, Princeton University Press, Princeton 2019, C I, s. 400.

13 El-Cheikh, agm., s. 41-55.

14 Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, çev. Mary Jo Lakeland, The University of Minnesota, Minneapolis 1993, s. 42-43.

15 El-Cheikh, agm., s. 52-53.

Ayrıca rivayette açıkça zikredilmesine rağmen Kadı Ebü'l-Hüseyin Ömer b. Hasan el-Üsnânî'nin¹⁶ (ö. 339/950) mahkemedeki varlığını ve mahkeme kararlarının onun tashih ve onayından geçtikten sonra açıklandığını görmezden gelip Sümel'e odaklanarak sanki bu kararlarda sadece Sümel'in rolünün olduğunu iddia etmiştir. El-Ckeikh de Mernissi'nin bu çıkarımlarını olduğu gibi benimsemiştir. Konuyla ilgili bir diğer araştırma Sûlâf Hasan'ın câriye ve kahramânelerin Abbâsî sarayındaki rollerini ele alan kitap çalışmasıdır¹⁷. Ancak söz konusu eserdeki bilgilerle atıf yapılan klasik kaynaklardaki veriler arasında ciddi tutarsızlıkların bulunduğu görülmektedir. Doğrusu bu durum ilgili kitabın ilmi verilere dayanmak yerine daha çok bir kurgudan ibaret olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Bu çelişkilerin tamamına işaret etmek mümkün olmadığından bu tespitimizin anlaşılması adına metin içerisinde sadece bazı somut örnekler vermekle yetindik. Abbâsîlerde Büveyhî ve Selçuklu nüfuzunun yaşandığı dönemlerde Irak coğrafyasında kadının siyasi, idari, dinî ve edebî rolüne odaklanan Al Rudainy'nin doktora tezi 'Alem, Salef ve Şemsünnehâr hakkında bazı klasik kaynaklardaki rivayetlere ulaşmak açısından faydalı olmuştur¹⁸. Bununla birlikte Şemsünnehâr'ın, Muktedî-Biemrillâh'ın (467-487/1075-1094) ölümündeki rolü hakkında Al Rudainy'e nazaran nispeten farklı bir görüş benimsediğimizi ifade etmeliyiz. Son olarak Emevîlerin başlangıcından 655 (1257) yılının sonuna kadar İslam tarihindeki hanım sultanları, hadımları ve câriyeleri ele alan El-Azhari'nin çalışmasının Abbâsîler dönemindeki kahramâneleri inceleyen kısmına da burada işaret edilmelidir¹⁹. El-Azhari, kitabının başlığından anlaşıldığı kadarıyla Abbâsîler döneminin tamamını ele alma iddiasında olmasına rağmen daha çok Muktedî zamanındaki kahramâneler üzerine yoğunlaşmış, sonraki dönemde görev yapan İhtiyâr, 'Alem ve Şemsünnehâr hakkında birkaç cümlelik anekdotlar vermekle yetinmiş, Salef'in kahramâneliğine ise hiç temas etmemiştir.

16 Hayatı hakkında bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez Zehabî, *Şiyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Müesseseti'r-Risâle, Beyrut 1981, C XV, s. 406-407.

17 Sûlâf Feyzullah Hasan, *Devri'l-cevârî ve'l-kahramânât fî dâri'l-hilâfeti'l-Abbâsiyye*, Dârü ve Mektebetü Adnân, Bağdat 2013.

18 Reem Saud Al Rudainy, *The Role of Women in the Būyid and Saljūq Periods of the Abbasid Caliphate (339-447/950-1055&447-547/1055-1152): The Case of Iraq*, Exeter University, Arab and Islamic Studies, Doktora Tezi, Exeter 2014.

19 Taef El-Azhari, *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History, 661-1257*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019, s. 87-89, 113-130.

1. Abbâsî Sarayındaki İlk Kahramâne: Fâtıma en-Nahviyye

Muktedir döneminde ilk defa kahramâne olarak atanan ve Abbâsî sarayında ilk kez bu ünvanla görev yapan kişi Fâtıma en-Nahviyye'dir. Nahviyye nisbesinin kendisine neden verildiği bilinmemektedir. Şağab Hatun'un oğlu Muktedir için Nazm²⁰ isminde bir bakıcı (*dâye*) tuttuğunu, kendisi için ise kahramâne ünvanıyla kadın bir görevli tayin ettiğini söyleyen Massignon, Fâtıma'nın bu göreve getirilen ilk kişi olduğunu belirtmektedir²¹. Yine Marmer, Abbâsî tarihinde Muktedir öncesi dönemde [sarayda] kahramâne kelimesine rastlanmadığını, yani bu ünvanla bir görevlinin bulunmadığını vurgulamaktadır²².

Fâtıma'nın kahramânelik öncesi hayatı, kahramâne olduktan sonra gerek Muktedir ve annesi Şağab Hatun nezdinde, gerekse diğer devlet adamlarıyla ilişkilerinde nasıl bir rol veya görev üstlendiğine dair kısa birkaç malumatın dışında hemen hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Dönemin çağdaşı Ebû Bekir es-Sûlî'nin (ö. 335/946) nakilleri Fâtıma'nın zenginliğine, iki kızının ve iki damadının olduğuna ve vefatına ısk tutmaktadır. Buna göre ne sebepten olduğu belirtilmeksizin Fâtıma'ya çok kızan Muktedir, Fâtıma'nın mallarına el koymuştur. Bunun üzerine dönemin komutanlarından olan damatları Büney b. Nefis ile Kaysar'ın yanına [Ahvâz'a²³] giden Fâtıma, burada rahatsızlanmış ve kısa bir süre sonra ölmüştür (16 Zilkade 299/6 Temmuz 912). Anlatıldığına göre Fâtıma kendisine verilen hediyeler ve erzak dışında aynı olarak damatlarının her birine yüzer bin dinar değerinde mal bırakmıştır. Bundan dolayı Büney ve Kaysar'a halifenin hazinesinden daha fazla mal kaldığı söylenmiştir²⁴.

20 Tenûhi'de yer alan bir bilgiye göre Nazm, Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Yahyâ b. el-Müneccim'in bakıcısı iken Şağab Hatun'un hizmetine girmiş ve daha sonra onun kahramânelerinden birisi olmuştur. Ancak bundan sonra da bakıcılık yapmaya devam etmiştir. Bk. Ebû Ali Muhassin b. Ali et-Tenûhi, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlcî, Dâru Sâdır, Beyrut 1971, C IV, s. 145. Yine muahhar dönem müelliflerinden İbnü'l-Cevzî de benzer bir bilgiye yer vermektedir. Bk. Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi't-târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1992, C XIII, s. 70-71. Döneme yakın müelliflerin eserlerinde Nazm'ın kahramâneliğine yönelik bir malumat bulunmadığı gibi yukarıdaki bilgileri nakleden Tenûhi ve İbnü'l-Cevzî gibi müelliflerin eserlerinde Nazm'ın kahramâne olarak nasıl bir rol üstlendiği konusunda herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Kuvvetle muhtemel onun Şağab Hatun'a çok yakın olması Tenûhi ve İbnü'l-Cevzî tarafından kahramâne olarak anılmasına sebep olmuştur.

21 Massignon, *age.*, C I, s. 400.

22 Marmer, *agt.*, s. 166.

23 Bu hadiseden birkaç yıl önce Büney, Hâcib Sevsen (veya Sûsan) tarafından Ahvâz'a gönderilmiştir. Bk. Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh, *Kitâbü Tecâribi'l-ümem*, C I, thk. H. F. Amedroz-D. S. Margoliouth, Matba'atü's-Şeriketi't-Temeddün, Kahire 1914, s. 12.

24 Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Kismün min ahbârü'l-Muktedir-Billâh el-Abbâsî*, thk. Halef

Fâtıma'nın ölümüyle ilgili kısmen farklı bir bilgi veren Miskeveyh (ö. 421/1030), onun köprüünün altında teknesinin batması sonucu boğularak öldüğünü nakletmiştir. Kendisi için komutanların, kadınların ve diğer görevlilerin katıldığı bir cenaze merasimi düzenlenmiş ve yerine Şağab Hatun tarafından Ümmü Mûsâ tayin edilmiştir (299/912)²⁵.

Fâtıma hakkında verilen ve nispeten kısa sayılabilecek yukarıdaki bilgilerden hareketle bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Esasen Fâtıma'nın Muktedir'den ziyade Şağab Hatun'un emrinde çalıştığı, zira ölümüyle yerine halifenin annesi tarafından [muhtemelen halifenin onayıyla] Ümmü Mûsâ'nın atandığı görülmektedir. Ayrıca yapılan bu atama kahramâne ünvanının resmî bir göreve tekabül ettiğini düşündürmektedir. Yine sahip olduğu servet, kızlarını dönemin tanınmış komutanlarıyla evlendirmesi ve cenazesine önde gelen devlet adamlarının katılması Fâtıma'nın hür bir kadın olduğunu ve idari konumunun yanında toplumsal açıdan da önemli bir statüye sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Muktedir'i kızdıracak kadar idari işlere karıştığı, bir teknesi olduğu için seyahat edebildiği ve bundan dolayı ilişkî ağlarının sarayla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır²⁶.

2. Siyasi ve İdari Alanlarda Kudretli Bir Kahramâne: Ümmü Mûsâ

Tam adı Ümmü Mûsâ Sükeyne bint Abbâs b. Muhammed b. Süleyman b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim ez-Zeynebî el-Hâşimî'dir. Ümmü Mûsâ künyesiyle meşhur olan Sükeyne'nin bu küneyi neden aldığı ve kahramânelik öncesi hayatı hakkında bilgi yoktur. Abbâsî davetinin liderlerinden İmâm İbrâhim ve hanımı Zeyneb bint Süleyman b. Alî b. Abdullah b. Abbâs'ın neslinden olup bu sebeple Zeynebî nisbesiyle tanınmaktadır²⁷.

Reşid Nu'mân, *Dârü's-Şuûni's-Sekâfeti'l-Âmme*, Bağdat 1995, s. 139-140.

25 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 20.

26 Marmer, *agt.*, s. 167.

27 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *Dârü'l-Ma'ârif*, Kahire 1962, s. 32; Reşid b. Zübeyr, *Kütâbü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, thk. Muhammed Hamîdullah, Kuveyt 1959, s. 239-240; Massignon, *age.*, C I, s. 406.

Ailesi Abbâsî idaresinde uzun yıllar çeşitli görevler üstlenen²⁸ Ümmü Mûsâ, Fâtıma'nın ölümünün ardından kahramânelik görevine tayin edilmiştir²⁹. Halife ve annesine yakınlığı sayesinde hem saray çevresindeki etkinliğini artırmış hem de mali açıdan önemli bir nüfuza sahip olmuştur. Hatta bu vesileyle elde ettiği nüfuzu zaman zaman dönemin vezirlerine karşı kullanmaktan çekinmemiştir. Vezir İbnü'l-Furât'ın azledilip yerine Ebû Ali Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin tayin edilmesinde Muktedir'i etkilemeyi başarmıştır (299/912). Şöyle ki Hâkânî'nin İbnü'l-Furât'ın Alioğulları'ndan birisini tahta çıkarmak için bir girişimde bulunacağını Ümmü Mûsâ'ya bildirerek bu haberi halife ve annesine iletmesini istemiştir. Ümmü Mûsâ'nın aktardığı bilgilerin doğruluğundan şüphelenmeyen Muktedir, dayısı Garîb ve ordu komutanı Mûnis el-Muzaffer'in de desteğiyle İbnü'l-Furât'ı vezirlikten azledip (4 Zilhicce 299/22 Temmuz 912) yerine Hâkânî'yi görevlendirmiştir³⁰.

Hâkânî'nin vezirliğe atanmasından sonra Ümmü Mûsâ, yeni vezir aleyhinde teşebbüste bulunan *Dîvânü'd-diyâi'l-hâssa*³¹ reisi Ebû Muhammed b. Hasan b. Rûh'un (veya Ravh'ın) vezirliğe tayin edilmek arzusuyla halifeye ulaştırılmak üzere gönderdiği mektubu Hâkânî'ye teslim ederek İbn Rûh'un çabasını boşa çıkarmıştır. Ayrıca İbn Rûh, Hâkânî tarafından görevinden alınıp hapse atılmıştır³². Böylece Hâkânî, Ümmü Mûsâ sayesinde önemli bir muhalifinden kurtulmuştur. Bununla birlikte o, *Dîvânü'd-diyâi'l-Abbâsiyye*³³ ve *Dîvânü'z-zimâmî'l-Furâtiyye*³⁴ reisi

28 Dedesi Muhammed b. Süleyman, Mütevekkil (232-247/847-861) zamanında hac emîrliği ve Mekke valiliği yapmıştır. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, C IX, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire 1968, s. 218. Amcası Abdullah b. Muhammed, Mu'tez (252-255/866-869) döneminde hac emirliği ve Zenc isyanının başlangıç safhasında (255/869) Basra'da valilik görevinde bulunmuştur. Bk. İbn Hazm, *age.*, s. 32.

29 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 20.

30 Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *Kütâbü'l-Vüzerâ ev tulhâfeti'l-ümerâ fi târîhi'l-vüzerâ*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc, Mektebetü'l-A'yân, Kahire 1958, s. 284, 289-290.

31 Abbâsiler döneminde halife ve hanedan ailesine mensup kişilerin sahip oldukları arazilerin gelir gideriyle ilgilenen divandır. Bk. Beşir Gözübenli, "Day'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C IX, s. 57-58; Halil İbrahim Hançabay, *Abbâsiler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 70.

32 Sâbî, *age.*, s. 299-300.

33 Geliri beytülmal'e ait olan arazilerdir.

34 *Dîvânü'z-zimâmî'l-Furâtiyye* beytülmal'e ait olan ve Fırat nehri kenarındaki araziler için kurulan *Dîvânü'd-diyâi'l-Abbâsiyye*'nin gelir-giderinin denetimiyle ilgilenmektedir. Bk. Abdülaziz ed-Dürî, *en-Nuzumü'l-İslâmiyye*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2008, s. 173; Hançabay, *age.*, s. 62, 70.

Ebü'l-Heysem Abbâs b. Muhammed b. Sevâbe'nin Ümmü Mûsâ sayesinde kendisinin aleyhinde gerçekleştirdiği girişimlere engel olamamıştır. Zira görevlerinden azledilen âmillerin mallarının müsaderesinde Hâkânî'nin ihmalkâr davrandığına dair İbn Sevâbe'nin mektubunu Muktedir'e veren Ümmü Mûsâ, bir sonraki aşamada vezirin yetkilerinin kısıtlanmasını sağlamıştır. Nitekim halife tarafından müsaderelerle ilgilenmek üzere görevlendirilen İbn Sevâbe, bir vezir gibi hareket ederek Hâkânî'nin atadığı bazı kişileri azledip onların yerine kendi istediği kişileri atamıştır³⁵. Esasen vezirliğinin ilk zamanlarında muhaliflerine karşı Hâkânî'yi destekleyen Ümmü Mûsâ'nın yukarıda zikredilen olaydan sonra Hâkânî aleyhinde bir tavır sergilemesinin nedeni hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak meselenin ekonomik bir yönünün olduğu düşünülebilir. Şöyle ki Ümmü Mûsâ'nın vezirliğe atanmak isteyen kişiler adına halife ve annesinin nezdinde girişimde bulunarak onlardan para veya mal almayı umduğu varsayılabilir.

Ümmü Mûsâ'nın İbn Sevâbe dışında Hâkânî'ye karşı birlikte hareket ettiği bir diğer şahıs o sırada İsfahan'da sürgünde bulunan Ebü'l-Hüseyin İbn Ebü'l-Bağl'dir. Vezirliğe tayin edilmek arzusuyla Ümmü Mûsâ'dan halife nezdinde girişimde bulunmasını isteyen İbn Ebü'l-Bağl, karşılığında kendisine çok miktarda mal vermeyi taahhüt etmiştir. İbn Ebü'l-Bağl'in vezir olarak görevlendirilmesi hususunda Ümmü Mûsâ, Şağab Hatun ve Muktedir'i ikna etse de gelişmelerden haberdar olan Hâkânî'nin Muktedir'le görüşmesi Ümmü Mûsâ'nın çabasını sonuçsuz bırakmıştır³⁶. Bununla birlikte Muktedir, Ümmü Mûsâ'nın gönlünü hoş tutmak adına İbn Ebü'l-Bağl'i hapisten çıkarıp İsfahan'a, kardeşi Ebü'l-Hasan'ı da Vasıt şehrinin yakınlarında yer alan Silh ve Mübârek'e haraç âmili olarak görevlendirmiştir (299/912)³⁷.

Ümmü Mûsâ, Hâkânî'nin ardından vezirliğe getirilen Ali b. İsâ döneminde de etkinliğini sürdürmüştür. Şağab Hatun ve harem mensuplarının bitmek bilmeyen taleplerini karşılamak için Ümmü Mûsâ'nın hazineden para istemesi yeni vezirle aralarının bozulmasına yol açan ilk olay olmuştur. Fâtımîlerin (297-567/909-1171) Mısır'a yönelik tehditlerinin giderek yoğunlaştığı bu dönemde (301-302/913-914) Ali b. İsâ ile üst düzey devlet adamları ve komutanlar görüşme hâlindeyken, Ümmü Mûsâ haremdeki görevlilerin atıyyelerinin artırılmasını ve Şağab Hatun'un bu tür maddî isteklerinin yerine getirilmesini istemiştir. Ümmü Mûsâ'nın devletin siyasi

35 Miskeveyh, *age*, C I, s. 24-25.

36 Süli, *age*, s. 158; Arîb b. Sa'd, *age*, s. 42.

37 Miskeveyh, *age*, C I, s. 21-22; Sâbî, *age*, s. 295-296.

ve askerî açıdan içinde bulunduğu durumu dikkate almadan hazinenin yükünü artıracak taleplerde bulunması Ali b. İsâ'nın tepkisini çekmiştir³⁸.

Aynı süreçte Ümmü Mûsâ, Hâşimoğullarının nakîbi Ahmed b. Abdüssamed b. Tûmâr'ın vefatından sonra onun yerine kendi kardeşi Ahmed b. Abbâs'ın getirilmesini sağlamıştır. Ancak Hâşimoğullarının itirazı üzerine bu göreve İbn Tûmâr'ın oğlu Muhammed tayin edilmiştir (301/914)³⁹. Ümmü Mûsâ'nın kardeşinin görevden alınmasında Ali b. İsâ'nın herhangi bir dahlinin olup olmadığı bilinmemekle birlikte, bir vezir olarak etkisiz kalması mümkün görünmemektedir⁴⁰. Yine Ahmed b. Abbâs'ın herhangi bir resmî görevi olmamasına rağmen aylık 7 bin dinar para alması üzerine Ali b. İsâ'nın bir rapor hazırlatıp hazineyi zarara uğrattığı gerekçesiyle Ahmed b. Abbâs'ı sorgulaması Ümmü Mûsâ ile Ali b. İsâ arasındaki gerilimi daha da arttırmıştır (303/914-915)⁴¹. Nihayet yaklaşan Kurban Bayramı'nda haremdeki görevlilere ne kadar ödeme yapılacağına dair Ümmü Mûsâ'nın vezirle bir türlü görüşmemesi Ali b. İsâ'nın vezirlikten azledilmesine neden olmuştur. Zira bu hadiseden sonra Ümmü Mûsâ zaten öteden beri arasının iyi olmadığı Ali b. İsâ'ya karşı halife ve annesini harekete geçmeye ikna etmiş ve sonunda Ali b. İsâ vezirlikten azledilmiştir. Böylece birinci vezirlik dönemi (8 Zilhicce 304/2 Haziran 917) sona ermiştir⁴².

Ümmü Mûsâ'nın ekonomik gerekçelerle karşı karşıya geldiği bir diğer vezir Hâmid b. Abbâs'tır. Tenûhî'de geçen rivayete göre İbnü'l-Furât muhtemelen kendisinin ikinci vezirliği döneminde (304-306/917-918), her gün için Ümmü Mûsâ'ya içinde bin dinar olan [aylık 30 bin dinara tekabül eden] para kesesi (*harîta*) teslim ediyordu. Ümmü Mûsâ bu paradan aylık olarak Şağab Hatun'a 10 bin dinar, kendisine ve hanedan mensubu emîrlere [yani erkek çocuklarına] beşer bin dinar ayırıyordu. İbnü'l-Furât'ın ardından vezirliğe tayin edilen Hâmid b. Abbâs aradan kırk gün geçmesine rağmen Ümmü Mûsâ'ya herhangi bir ödeme yapmamıştır. Bunun üzerine Ümmü Mûsâ söz konusu paranın kendisine ödenmesi gerektiğini bildirince aralarında bir tartışma yaşanmış ve bu tartışma Hâmid'in görevinden el çektilirip vezirlikle ilgili işleri nâibi olarak Ali b. İsâ'ya devretmesinin sebeplerinden biri olmuştur⁴³.

38 Sâbî, *age.*, s. 380-381.

39 Arib b. Sa'd, *age.*, s. 47.

40 Harold Bowen, *The Life and Times of 'Alî ibn 'Îsâ*, Cambridge University Press, Cambridge 1928, s. 152, dip. 1; El-Cheikh, *age.*, s. 50.

41 Sûlî, *age.*, s. 185-186; Arib b. Sa'd, *age.*, s. 57.

42 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 40-41.

43 Tenûhî, *Nisvârü'l-muhâdara*, C. 8, s. 85. Ayrıca bk. Kehmâle, *age.*, C. 5, s. 123; Kitapçı, *age.*, s. 16-17

Bundan sonraki süreçte saray çevresindeki etkinliği, idari kadrolarla bağlantısı ve elde ettiği mal varlığı sayesinde Ümmü Mûsâ neredeyse karşı konulamaz bir güç hâline gelmiştir. Ahmed b. Abbâs'ın insanların isteklerini kız kardeşine ulaştırma konusunda aracılık yapması⁴⁴, Ümmü Mûsâ'nın nüfuzunun daha geniş bir çevreye yayılmasını sağlamıştır. Ancak onun, kardeşi Ahmed b. Abbâs'ın kızını Mütevekkil'in torunlarından Ebü'l-Abbâs b. Muhammed'le evlendirecek bir taraftan Abbâsî hanedan ailesiyle nispeten daha yakın bir akrabalık bağı kurmayı istemesi, diğer taraftan elde ettiği siyasi ve ekonomik gücü daha da artırma hırsı kendi sonunu hazırlamıştır. Aslında Ümmü Mûsâ'nın yeğeniyle evlendirmek istediği Ebü'l-Abbâs b. Muhammed, Vezir Hâmid b. Abbâs'ın nâibliğine atanarak devlet idaresinde yeniden etkinlik kazanan Ali b. İsâ'nın yakın dostuydu ve onun tarafından halifelğe hazırlandığı konuşuluyordu. Ümmü Mûsâ'nın büyük masraflar yaparak Bağdat'ta gösterişli bir düğün merasimi tertip etmesi, hasımlarının bu söylentiye Ümmü Mûsâ aleyhinde kullanmalarına fırsat vermiştir. Nitekim aynı yıl Muktedir'in şiddetli bir hastalığa yakalanması üzerine Ümmü Mûsâ'nın halifelik için hanedan ailesinden bazı kişilere mektup gönderdiğine dair bir şayia ortaya çıkmıştır. Bu durumun yanı sıra düğün meselesinden dolayı hasımlarının, halife ve Şağab Hatun'a giderek Ümmü Mûsâ'nın asıl niyetinin Muktedir'i tahttan indirip yerine Ebü'l-Abbâs'ı geçirmek olduğunu aktarınca Ümmü Mûsâ, kardeşi Ahmed b. Abbâs ve kız kardeşi Ümmü Muhammed tutuklanarak kahramânelik görevine tayin edilen Sümel'e teslim edilmiştir (310/923)⁴⁵.

Ümmü Mûsâ'nın gözaltına alınmasının Abbâsî tarihinde hanedan ailesine mensup bir kadının tutuklanmasıyla ilgili ilk örnek olduğunu belirten Marmer, onun gerçekten Muktedir'i tahttan indirmek için komplo kurup kurmadığının bilinemeyeceğini, ancak halife ve annesinin Ümmü Mûsâ'nın böyle bir tuzak hazırlama ihtimaline inandıklarını dile getirmektedir. Zira Ümmü Mûsâ'nın soy itibarıyla hanedan ailesine mensup olması en azından halifelğe namzet olabilecek kişilerle bağlantı kurabilecek imkâna sahip olduğunu göstermektedir⁴⁶. Dolayısıyla Şağab Hatun'un, giderek karşı konulamaz bir güç hâline gelen Ümmü Mûsâ'yı bertaraf etmek için ortada dolaşan sözleri fırsata çevirdiğini düşünmek mümkündür.

Bir müddet Sümel'in gözetiminde tutulan Ümmü Mûsâ ve yakınlarının mallarına el konulmuştur. Müsadere edilen mallar arasında mücevherler, giysiler, güzel kokular,

44 Sâbî, *age.*, s. 301.

45 Arîb b. Sa'd, *age.*, s. 95; Miskeveyh, *age.*, C I, s. 83-84; Reşîd b. Zübeyr, *age.*, s. 240.

46 Marmer, *agl.*, s. 173.

halı-kilim gibi tefrişat malzemeleri ve çok miktarda para bulunuyordu. Bunların dışında Ümmü Mûsâ'nın yıllık 100 bin dinar gelir getirdiği ifade edilen iktâ arazileri ve diğer gayrimenkulleri de vardı. 1 milyon dinar değerinde olduğu belirtilen bütün bu malların müsaderesiyle ilgilenmek üzere Ali b. İsâ tarafından *Dîwânü'l-makbûzât an Ümmi Mûsâ ve esbâbihâ* adıyla bir divan kurulmuştur⁴⁷. Ümmü Mûsâ'nın gözden düşmesiyle kendisine yakın olan bazı devlet adamları da görevlerinden azledilmiştir. Nitekim daha önce hapisten çıkarılıp İsfahan'a haraç âmili olarak tayin edilen İbn Ebü'l-Bağl'in vazifesine son verilip mallarına el konulmuştur⁴⁸.

Hapse atılıp malları müsadere edildikten sonra Ümmü Mûsâ ve çevresindekilerin Abbâsî idaresindeki etkinlikleri de sona ermiştir. Ancak Ramazan 314 (Kasım-Aralık 926) tarihinde halife tarafından affedilen Ümmü Mûsâ hapisten çıkarılmış, bununla birlikte evinde gözetim altında tutulmaya devam edilmiştir⁴⁹. Kardeşleri Ahmed b. el-Abbâs ve Ümmü Ahmed'in ölümünün (315/927) ardından daha önce el konulan arazilerinin kendisine iade edildiği söylenmektedir⁵⁰. Massignon, herhangi bir kaynak belirtmeksizin onun 327 (938-939) yılında, yani Râzî-Billâh'ın (322-329/934-940) halifeliği döneminde, öldüğünü aktarmaktadır⁵¹. Ümmü Mûsâ ile aynı aileye mensup olup Zeynebî nisbesiyle tanınan kişiler VI. (XII.) asrın sonuna kadar Abbâsî idaresinde nakîblik ve kadılık gibi üst düzey görevler üstlenmeye devam etmişlerdir⁵².

3. Mezâlim Davalarına Bakan Bir Kahramâne: Sümel

Muktedir'in halifeliği döneminde Abbâsî sarayında kahramânelik görevinde bulunan bir diğer isim Sümel'dir. Sümel'in Abbâsî sarayına gelmeden önce Mu'tazîd'ın halifeliği döneminde Rey ve Cibâl bölgelerinin idaresini elinde bulunduran Dülefi emîri Ahmed b. Abdülazîz b. Ebû Dülefi'nin (265-280/879-893)⁵³ kahramâneliğini⁵⁴ yaptığı kaydedilmektedir. Rivayetin devamında İbn Ebû

47 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 84; Reşîd b. Zübeyr, *age.*, s. 239-240.

48 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 84.

49 Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü Târihi't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Dârü Süveydân, Beyrut ts., s. 249.

50 Ömer Rızâ Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, C V, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, s. 124.

51 Massignon, *age.*, C I, s. 400.

52 Massignon, *age.*, C I, s. 406.

53 Hakkında bilgi için bk. Saim Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefi Döneminde Abbâsîler*, Kayhan Yayınları, İstanbul 2006, s. 84-87, 106.

54 Buradaki kahramâne kelimesinin anakronik bir kullanım mı olduğu yoksa Abbâsî sarayından

Dülef'in, câriyelerinden veya hizmetçilerinden herhangi birisine kızdığı zaman onu sert tabiatlı oluşuyla bilinen Sümel'e teslim ettiği, Sümel'in de bu kişiye acımasızca davrandığı belirtilmektedir⁵⁵.

Dülefî emîrinin hizmetinde bulunan Sümel'in Abbâsî sarayında ne zaman istihdam edildiğine dair görebildiğimiz kadarıyla doğrudan bir bilgi mevcut değildir. Ancak dolaylı bilgilerden hareketle bu konuda yaklaşık bir tahminde bulunmak mümkündür. İbn Ebû Dülef'in Rebîülevvel 280 (Haziran 893) tarihinde öldüğü⁵⁶ ve bu tarihten birkaç yıl sonra Mu'tazid'in oğlu Ebü'l-Fazl Ca'fer'in (Muktedir) doğumuyla (22 Ramazan 282/14 Kasım 895) câriye olan annesi Nâ'im'in Şağab Hatun adıyla ümmüveled statüsünü kazandığı⁵⁷ bilgileri dikkate alındığında Sümel'in en azından 282 (895) yılından sonra Şağab Hatun'un hizmetine girdiğini kabul etmek mümkündür.

Sümel'in kahramâne oluşuna işaret eden ilk rivayet 306 (918) yılına aittir. Şağab Hatun'un hizmetinde bulunan Sümel'in 306 (918) yılında Bağdat'ın doğu yakasındaki Rusâfe semtinde Şağab Hatun tarafından yaptırılan *türbede*⁵⁸ mezâlim

önce yerel bir emîrlik olan Dülefler'in sarayında böyle bir görevlinin bulunup bulunmadığı meselesi kahramâne kelimesinin kökeni ve bir müessese olarak ortaya çıkışını ele alacağımız bir sonraki çalışmada incelenecektir.

55 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 84.

56 Taberî, *age.*, C X, s. 33.

57 Taberî, *age.*, C X, s. 42.

58 Süli, *age.*, s. 209-210; İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XIII, s. 180. Şağab Hatun'un henüz hayatta iken kendisi için yaptırdığı bu türbenin bir nevi amt mezar olduğunu söyleyen Massignon, daha sonra Mutî'-Lillâh'ın (334-364/946-974), Kâdir-Billâh'ın (381-422/991-1031) babası İshak'ın, Halife Tâi'in (363-381/974-991) oğlu Abdülvehhâb'ın buraya defnedildiğini ve Rusâfe'de önde gelen halifelerin kabirlerinin Şağab Hatun'un bu türbesinin etrafında kümелendiğini, Sümel'in de mezâlim davalarına bu türbede baktığını belirtmektedir. Bk. Massignon, *age.*, C I, s. 405, 440. Mustafa Cevâd ise Şağab Hatun'un bir türbe yaptırdığına işaret etmeksizin Sümel'in mezâlim davalarına Ebû Hanîfe'nin kabrinin yakınında bir yerde baktığını ileri sürmektedir. Bk. Mustafa Cevâd, *Seyyidâtü balâti'l-Abbâsî* (Beyrut: Dârü'l-Keşşâf, 1950), 89. Ebû Hanîfe'nin kabrinin de yer aldığı bu kompleks yapı, içinde Halife Mehdi'nin (158-169/775-785) hanımı ve aynı zamanda Hârûnürreşid (170-193/786-809) ile Mûsâ el-Hâdî'nin (169-170/786-786) annesi Hayzürân'ın (ö. 173/789) kabrinin bulunmasından dolayı ona nisbetle Hayzürân Mezarlığı olarak anılmaktadır. Diğer taraftan mezâlim mahkemesinin burada kurulmasından hareketle Şağab Hatun'un türbesinin sadece bir mezarlık olmadığı, yanında veya çevresinde mahkeme binasının ve belki bir mescidin yer alma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Sonraki dönemlerde Abbâsî halifelerinin veya hanedan ailesine mensup önemli kişilerin mezarlarının yanında medrese ve mescid gibi yapıların teşekkül ettiği bilinmektedir. Nitekim Nâsir-Lidinillâh'ın annesi Zümrüd Hatun'un türbesinde veya türbenin yanında İbnü'l-Cevzî'nin vaaz verdiğine dair bilgiler (Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed

davalarına bakmaya başladığı kaydedilmektedir⁵⁹. Söz konusu bilgiye eserlerinde yer veren Sûlî ve Arîb, bu davalara bakan Sümel'i Şağab Hatun'un kahramânesi olarak aktarmaktadır. Yine verilen bilgiye göre [söz konusu davalara bakma ve karar verme konusunda herhangi bir ehliyeti bulunmamasına rağmen] Sümel'in böyle bir göreve getirilmesi halk tarafından memnuniyetsizlikle karşılanmış ve aleyhinde konuşulmaya başlanmıştır. Mezâlim davalarının görülmesinde yaşanan sorun üzerine sonraki günlerde yanında Kadı Ebü'l-Hüseyn Ömer'i getiren Sümel, onun yönlendirmesi ve tashihleri doğrultusunda karar vermiştir. Anlaşıldığı kadarıyla başlangıçta bu davalara Sümel'in bakmasından rahatsız olan kişiler Ebü'l-Hüseyn'in refakat etmesiyle verilen kararlardan memnun olmuşlardır⁶⁰.

Sûlî ve Arîb'in eserlerindeki 306 yılına işaret eden yukarıdaki rivayet dikkate alındığında ilk bakışta Ümmü Mûsâ'nın Abbâsî sarayında kahramânelik görevini yürüttüğü sırada Sümel'in de aynı ünvanla sarayda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki Mes'ûdî (ö. 345/956), İbn Dihye el-Kelbî (ö. 633/1235) ve Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) eserinde geçen bilgilere biraz daha dikkatli bakıldığında Sümel'in kahramânelik görevine atanmadan Şağab Hatun'un câriyesi olarak bu görevi yerine getirdiği varsayılabilir. Nitekim Mes'ûdî, Muktedir'in annesinin Kahramâne Sümel olarak meşhur olan/tanınan câriyesinin mezâlim davalarına baktığını zikretmektedir⁶¹. Kelbî ve Kalkaşendî de kahramâne olarak bilinen Sümel'in Şağab Hatun'un câriyelerinden birisi olduğunu ve [cârie sıfatıyla] mezâlim davalarına katıldığını belirtmektedir⁶². Bu noktadan hareketle Sûlî ve

Berekât vd., *Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye*, Dimaşk 2013), C XXII, s. 6; Abdulhamit Dündar, "Sitti Zübeyde'den Zümrüd Hatun'a Bir Türbenin Kimliği Meselesi", *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, S. 34, 2024, s. 367), söz konusu yapının sadece bir anıt mezardan ibaret olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Şağab Hatun ve Zümrüd Hatun örneklerinden hareketle bu dönemdeki diğer anıt mezarların yapıları da dikkate alınarak türbe kavramının en azından Abbâsî tecrübesi özelinde yeniden tanımlanması gerektiği vurgulanmalıdır.

59 Günümüz araştırmacılarından Kitapçı'ya göre Şağab Hatun'un kendisine sarsılmaz bir güven duyduğu Sümel, Ümmü Mûsâ'nın soruşturması sırasında iyi bir imtihan vermiş ve böylece karma karışık işleri bir kadının yapabileceğini ispatlamıştır. Şağab Hatun'un ona olan bu sarsılmaz güveni Sümel'in *Dîvânü'l-mezâlim*'in başkanlığı gibi hassas görevlerin başına getirilmesine sebep olmuştur. Bk. Kitapçı, *age.*, s. 23. Hâlbuki yukarıda da zikredildiği üzere Sümel henüz Ümmü Mûsâ görevinden azledilmeden önce 306 (918) yılında mezâlim davalarına bakmaya başlamıştır. Dolayısıyla Sümel'in mezâlim davalarına bakmasıyla Ümmü Mûsâ'nın kahramânelik görevinden azledilerek mallarına el konulması arasında doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır.

60 Sûlî, *age.*, s. 209-210; Arîb b. Sa'd, *age.*, s. 67.

61 Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Dârü's-Sâvî, Kahire ts., s. 328.

62 İbn Dihye el-Kelbî, *Kütübü'n-Nibrâs fi târîhi hulefâi Beni'l-Abbâs*, thk. Abbâs el-Azzâvî, Matba'atü'l-

Arîb'in Şağab Hatun'un kahramânesi sıfatını Sümel'in daha sonraki ve bilinen görevini dikkate alarak genel anlamda kullandıklarını düşünmek mümkündür. Diğer taraftan Şağab Hatun'un emri doğrultusunda hareket eden Ümmü Mûsâ ve Sümel'in bu sayede idari açıdan önemli bir güç elde ettikleri hesaba katılırsa kahramânelik görevine aynı anda birden fazla kişinin atanması yetki karmaşasına neden olabileceği gibi idari bakımdan da bir zafiyete yol açabilecektir. Bu bakımdan Sümel'in kahramâne olarak görevlendirilmesi kanaatimizce Ümmü Mûsâ'nın gözaltına alınmasından sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Dolayısıyla halef-selef olarak görev yaptığını düşündüğümüz Ümmü Mûsâ ile Sümel arasında bir kıyaslama yapılacak olursa Ümmü Mûsâ'nın Şağab Hatun'a nispeten daha yakın ve buna bağlı olarak sarayda daha güçlü bir konumda olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca Ümmü Mûsâ'nın soyu Abbâsî idaresinde uzun yıllar görev yapmış bir aile olan Zeynebilere dayanmaktadır. Buna karşılık Sümel ise kahramâneliğe câriyelikten terfi etmiştir. Bu bakımdan zenginliğinin ve idari kadrolar üzerindeki nüfuzunun yanı sıra Ümmü Mûsâ'nın soylu bir aileye mensup olmasının onu daha güçlü kıldığı düşünülebilir. Diğer taraftan Ümmü Mûsâ'dan sonra onun gibi hanedan ailesiyle akrabalık bağı bulunan bir kişinin kahramâne olarak tayin edilmemesi, Şağab Hatun'un kendisine ve oğluna karşı saray çevresinde yeni bir güç unsurunun ortaya çıkmasını istemediği şeklinde yorumlanabilir.

Sümel'in mezâlim davalarına bakmasıyla ilgili meseleye tekrar gelecek olursak, haksız yolla elde edilen gelirlerin yanı sıra şahıslara yönelik hak ihlalleriyle de ilgilenen mezâlim kurumu genellikle normal mahkemelerin bir sonuca varmakta zorlandığı davaları karara bağlamak ve uygulamak, ayrıca idari şikâyetleri dinlemek üzere oluşturulmuş bir nevi yüksek kurul olarak tanımlanmaktadır⁶³. Dolayısıyla mezâlim müessesesinin sorumluluğu dikkate alındığında Sümel'in Şağab Hatun tarafından önemli bir yetkiyle donatıldığını belirtmek mümkündür. Ancak Şağab Hatun'un, hukuki açıdan herhangi bir yeterliliği bulunmayan bir kişiyi muhtemelen sırf kendisine yakın olmasından dolayı ve belki de yüksek dereceli memurlar üzerindeki nüfuzunu korumak ve böylece iktidarını pekiştirmek amacıyla devletin idari ve mali tasarruflarının denetimi açısından son derece mühim bir göreve getirmesi daha önce örneği olmayan bir uygulamadır. Mezâlim davaları açısından bu durum bazı müelliflerin dikkatini çekmiş olmalı ki, eserlerinde Şağab Hatun ve Sümel'den bahsederken söz konusu görevlendirmeyi menfi bir dille aktarmışlardır.

Ma'ârif, Bağdat 1946, s. 109; Kalkaşendi, *age.*, C I, s. 276.

63 Celal Yeniçeri, "Mezâlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C XXIX, s. 516.

Nitekim Mes'ûdî, adeta Şağab Hâtun'un otoritesine işaret ederek "bu dönemde kadınların saltanata ve yönetime hakim olduklarını" ifade etmiştir⁶⁴. Sümel'in mezâlim davalarına bakmasını "o güne kadar eşi benzeri görülmemiş utanç verici bir durum" başlığı altında zikreden İbn Hazm, Sümel'in başında bulunduğu mezâlim meclislerine fakihlerin ve kadıların da geldiğini belirtmiştir⁶⁵. Yine Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) naklettiği rivayete göre Kadı Alî b. Ahmed [et-Tenûhî] daha önce [Abbâsî devletinde] böyle bir şeyin gerçekleşmediğini söylemiştir⁶⁶.

Sümel'in mezâlimle ilgili görevi modern araştırmacılar arasında da tartışılmıştır. İlk başta kadınların ve fakihlerin Sümel'in atanmasına karşı çıktığını, ancak Şağab Hâtun'un ısrarı neticesinde bu kararı kabul etmek zorunda kaldıklarını belirten Mernissi ve El-Cheikh, Sümel'in görevini başarıyla yerine getirdiğini, hatta [daha önce] haksızlığa uğrayan kişilerin onun bu atamasından faydalandıklarını [yani haklarını aldıklarını], halkın da genel olarak Sümel'in verdiği kararlardan memnun olduğunu ileri sürmüştür⁶⁷. Mernissi ayrıca konuyu farklı bir boyuta taşıyarak geçmişin [ve aynı zamanda dönemin] büyük bir tarihçisi olarak Taberî'nin bu bilgiyi aktararak kadınlar konusunda günümüz tarihçilerinde görülmesi pek mümkün olmayan bir "objektiflik sergilediğini" iddia etmiştir. Yine Taberî'yi kaynak göstererek Sümel'in görevini çok iyi yerine getirdiğini, bunun sonucunda başlangıçtaki hoşnutsuzluğa rağmen insanların onu sevdiğini ve hareket tarzını takdir ettiğini söyleyen Mernissi, ayrıca Muktedir'in Sümel'i atadıktan sonra onun ilk olarak yolsuzluğa son verip mahkeme harçlarını düşürdüğünü, böylece dava açmak isteyen kişilerin sadece asgari bir ücret ödemek ve kâğıt masrafını karşılamak zorunda olduklarını belirtmiştir. Mernissi'ye göre böylece üst düzey kadınların etrafını saran küçük memurlara [fazladan] hiçbir ödeme yapmak durumunda kalınmamıştır. İslam tarihinde bir kadının adalet sisteminin başına getirilmesi aslında insanların yargı sisteminde yolsuzlukla mücadele eden bir görevliye sahip olmaktadır [yani Sümel'in davranışlarından] duydukları sevinçi de göstermektedir⁶⁸.

Başlangıçta Sümel'e gösterilen tepkinin onun cinsiyetinden, yani kadın olmasından ziyade hukuk bilgisinin eksikliğinden kaynaklanmış olabileceğini

64 Mes'ûdî, *age.*, s. 328.

65 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *er-Resâil*, thk. İhsân Abbâs, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1987, s. 97-98.

66 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XVI, s. 456.

67 Mernissi, *age.*, 42; El-Cheikh, *agm.*, s. 53.

68 Mernissi, *age.*, s. 42-43.

belirten Bauer ise sonraki oturumlarda bir kadının hazır bulunmasıyla her şeyin olması gerektiği gibi cereyan ettiğini, bununla birlikte onun cinsiyetinden dolayı insanların kendisini eleştirmiş olabileceğini öne sürmüştür. Bauer ayrıca Sümel'in mezâlim davalarında aktif mi yoksa pasif mi olduğuna dair bazı belirsizliklerin bulunduğuna dikkat çekmiştir⁶⁹.

Sümel'in mezâlim davalarına bakmasıyla ilgili Sûlî ile Arîb'in verdikleri bilgiler mevcut kaynaklar içindeki en detaylı anlatımları içermektedir⁷⁰. Mernissi aslında Arîb'de geçen bilgileri yanlışlıkla Arîb'in kendisine zeyl yazdığı Taberî'ye nispet etmiş ve buradan hareketle vardığı sonuçlar El-Cheikh tarafından da aynen aktarılmıştır. Arîb'in naklettiği bilgilerde Sümel'in böyle bir göreve atanmasından dolayı insanların rahatsızlık duyduğu, hatta gösterilen tepkilerin giderek artması sebebiyle Kadı Ebü'l-Hüseyn'in verilen hükümleri tashihi ettiği ve ondan sonra kararların mahkemeden çıktığı açıkça belirtilmektedir. Dahası haksızlığa maruz kalan kişilerin Ebü'l-Hüseyn'in onayından sonra verilen kararlardan faydalandıkları, yani haklarını aldıkları ve böylece Sümel'in mezâlim mahkemesinde görevlendirilmesini eleştiren kimselerin teskin oldukları aktarılmaktadır⁷¹. Dönemin çağdaşı Sûlî'nin ifadeleri de herhangi bir şüpheye mahal bırakmaksızın Kadı Ebü'l-Hüseyn'in rolüne işaret etmektedir. Buna göre davaların görüldüğü ilk oturumda insanlar Sümel'in mezâlim mahkemesindeki görevini eleştirmişler, ancak [sonraki oturumlarda] kararlar Kadı Ebü'l-Hüseyn'in tashihiinden sonra çıkınca memnun olmuşlardır⁷².

Bu durumda Kadı Ebü'l-Hüseyn'in mahkemedeki varlığını görmezden gelip sadece Sümel'e odaklanan Mernissi ve El-Cheikh biraz da kadınların rolünü aşırı vurgulama eğilimi üzerinden meseleyi ideolojik bir boyuta taşıyarak Sümel'in verdiği kararlarda başarılı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Sümel'in içtihat ehliyetinden ve fıkıh bilgisinden yoksun olduğu dikkate alındığında yargılamanın salahiyeti açısından Kadı Ebü'l-Hüseyn'in mezâlim oturumlarında bulunmasının ne kadar ehemmiyetli olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum aslında sırf "siyaset"le hükmederek bu alanda meşru bir karar vermenin mümkün olmadığını, bunun

69 Karen Bauer, "Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law", *Journal of the American Oriental Society*, C CXXX, S. 1, 2010, s. 19-20.

70 Bu iki müellife muahhar dönem kaynaklarından İbnü'l-Cevzî ve Sibt İbnü'l-Cevzî'yi de eklemek mümkündür. Bk. İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XIII, s. 180-181; Sibt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XVI, s. 456.

71 Arîb b. Sa'd, *age.*, s. 67.

72 Sûlî, *age.*, s. 209.

aksini yapmaya teşebbüs eden bir kimsenin, mahkemenin ve görevinin meşruiyetini sağlayabilmek için bir kadıyı yanına almak durumunda kaldığını göstermektedir⁷³. Diğer taraftan Sümel'in mezâlim mahkemesinde görevlendirilen ilk ve tek kadın olduğu ve başka bir örneğinin bulunmadığı, dolayısıyla buradan hareketle genel-geçer çıkarımlarda bulunulamayacağı belirtilmelidir. Ayrıca Mernissi'nin Taberî'yi "günümüz tarihçilerinde görülmeyen objektif bir bakış açısına sahip tarihçi" olarak tavsif etmesi kendisinin meseleyi anakronik bir düzlemde ele aldığını göstermektedir. Yine Sümel'in "adalet sisteminin başına getirildiğini" iddia etmesi⁷⁴ de tarihi gerçeklerle uyuşmamaktadır. Zira Sümel, sadece Bağdat'ın bir semti olan Rusâfe'de 306 (918) yılında ve anlaşılan sınırlı bir süre için mezâlim oturumlarında hazır bulunmuştur. Nitekim aynı süreçte Vezir Hâmid b. Abbâs, sâbık vezir İbnü'l-Furât'ı sarayda dönemin iki kadısı Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf ve İbnü'l-Bühlûl'un de katıldığı mezâlim oturumunda sorgulamıştır⁷⁵. Yine Sümel'in kahramânelik görevini üstlendikten sonraki süreçte mezâlim davalarına bizatihi İbnü'l-Furât ve Ali b. İsâ gibi vezirler bakmıştır⁷⁶. Dolayısıyla Sümel'in buradaki görevinin istisnâî bir durum teşkil ettiği ve kendisinin *Divânü'l-mezâlim*'in, yani "devletin adalet sisteminin" başına getirilmediği bilhassa vurgulanmalıdır.

Yine Mernissi'nin Muktedir'in mahkeme harçlarını düşürmesini ve böylece yolsuzluğu ortadan kaldırmasını Sümel'in mezâlim mahkemesindeki göreviyle ilişkilendirmesi Arîb'in verdiği bilgilerle tam olarak uyuşmamaktadır. Zira Muktedir bu emri dönemin Bağdat sâhibü's-şurtası Yümn et-Tolûnî'ye vermiştir. Buna göre Yümn'den Bağdat'taki dört kadılık bölgesinden her birine bir kadı görevlendirmesini isteyen halife, böylece insanların şikâyetlerinin dinlenip sorunlarının çözümü kavuşturulmasını, ayrıca mahkeme kararlarının yazıldığı kağıtların karşılığı için davacılardan herhangi bir ücret talep edilmemesini ve mahkemedeki teşrifatçılara iki dânekten⁷⁷ daha fazla bir ücret ödenmemesini emretmiştir⁷⁸.

73 Bu konudaki teorik tartışmalar için bk. Dursun Karaman, *İslâm Hukuk ve Siyaset Düşüncesinde Mezâlim Teorisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2023, s. 87-95.

74 Kitapçı da Sümel'in *Divânü'l-mezâlim*'in başına getirildiğini iddia etmektedir. Bk. Kitapçı, *age.*, s. 23.

75 Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, C 4, s. 30-33; Miskeveyh, *age.*, C I, s. 59-60.

76 Bazı örnekler için bk. Süli, *age.*, s. 274; Miskeveyh, *age.*, C I, s. 212; Sâbî, *age.*, s. 163-164, 244.

77 Bir çeşit para ve ağırlık ölçü birimidir. Geniş bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Dânek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C VIII, s. 457-458.

78 Arîb b. Sa'd, *age.*, s. 67. Krş. Mernissi, *age.*, s. 42-43.

Kahramânelik görevine tayin edildikten sonra Sümel, Hâcib Nasr ile birlikte İbnü'l-Furât'ın üçüncü vezirliğinin (311-312/923-924) ardından onun yerine Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Hâkânî'nin tayin edilmesini sağlamıştır (312/924)⁷⁹. Ancak Nasr ve Sümel [yaklaşık bir buçuk yıl gibi] nispeten kısa bir süre sonra bu sefer Hâkânî'nin yerine Ahmet el-Hasibî'nin vezir olması için çaba harcamışlardır. Sümel açısından meseleye bakıldığında kendisinin doğrudan Hâkânî ile bir anlaşmazlık yaşadığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Esasen Sümel'in Nasr'ın yönlendirmesiyle Hâkânî'yi azlettirip yerine Ahmed el-Hasibî'yi geçirmek için çaba harcadığı anlaşılmaktadır. Hâkânî, kendisinden nefret ettiği Nasr'ın Mûnis'le arasında bir düşmanlığın bulunduğunu düşünüp Mûnis'i memnun etmek amacıyla Muktedir'in huzurunda sürekli Nasr hakkında olumsuz konuşmuş ve onun gözaltına alınması için çaba sarf etmiştir. Bunun üzerine Vâsıt'ta bulunan Mûnis'e Bağdat'a gelip Nasr'ı gözaltına almasını emreden Muktedir, Mûnis'le konuştuğundan sonra Nasr hakkındaki görüşü olumlu yönde değişmiştir⁸⁰. Mûnis'le aralarındaki sorun ortadan kalkınca Nasr, Muktedir nezdinde girişimde bulunabilecek en iyi kişinin Sümel olduğunu bildiği için ona daha da yakınlık göstermeye başlamıştır. Bu süreçte sağlığı bozulan Hâkânî'nin bir taraftan vezirliğin gereklerini yerine getirmekte zorlanması ve bundan dolayı resmî işlerin aksaması, diğer taraftan hazinenin mali açıdan sıkıntılar yaşaması ve maaşları ödenmeyen asker sınıfının isyan başlatması gibi sebeplerden⁸¹ dolayı Nasr ve Sümel, Hâkânî'nin azledilip yerine bir başkasının tayin edilmesi gerektiğini konuşmaya başlamışlardır. Sümel daha önce kendi kâtipliğini yapan,⁸² şimdi ise Şağab Hatun'un kâtibi olan Ahmed el-Hasibî'ye temayül gösterince Nasr'ın da desteğiyle Hasibî vezirliğe tayin edilmiştir⁸³. Sümel ayrıca Hasibî'den boşalan *Dîwânü'd-diyâi's-Seyyide*'nin başına, yani Şağab Hatun'un arazilerinin gelir gideriyle ilgilenen divanın kâtipliğine Ebû Yûsuf Abdurrahman b. Muhammed'i getirmiştir (313/925)⁸⁴.

Bundan sonraki süreçte Sümel'in akıbeti hakkında bir bilginin bulunmadığını belirten günümüz araştırmacılarından Sûlâf Hasan, tercihen onun Kâhir-Billâh'ın halifelğe tayin edildiği 320 (932) yılına kadar Şağab Hatun'un yanında bulunmuş

79 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 127.

80 Arîb b. Sa'd, *age.*, s. 106, 108.

81 Bu sebepler hakkında geniş bilgi için bk. Hançabay, *age.*, s. 132-134.

82 Arîb b. Sa'd, *age.*, s. 74.

83 Arîb b. Sa'd, *age.*, s. 109-110.

84 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 143.

olabileceğini dile getirmektedir⁸⁵. Gerçekten de Ahmed el-Hasibî'nin vezirliğe tayin edilmesinden sonraki gelişmelerde adına hemen hiç rastlanmayan Sümel'in bu süre zarfındaki faaliyetlerine ilişkin bir yorumda bulunmak mümkün değildir. Diğer taraftan Arîb'in açıkça ifade ettiği üzere Sümel'in Şağab Hatun'un yanındayken, yani kahramâne olarak görev yaptığı sırada 317 (929-930) yılında öldüğü⁸⁶ dikkate alınır, Sûlâf Hasan'ın görüşünün aksine onun Kâhîr'in halifelğine kadar yaşamadığı belirtilmelidir.

4. Hapsedilen Siyasi Güç Sahiplerine Nezaret Eden Bir Kahramâne: Zeydân

Muktedir döneminin kahramânelerinden bir diğeri Zeydân'dır (ö. 319/931[?]) Sûlâf Hasan, Rum asıllı olduğu söylenen Zeydân'ın Halife Mu'tazid zamanında Sâmerâ çarşısından 10 bin dinar karşılığında satın alındığını iddia etmektedir⁸⁷. Ancak onun verdiği bu bilgilere referans gösterdiği kaynaklarda tesadüf edemediğimizi belirtmemiz gerekir⁸⁸. Dolayısıyla Zeydân'ın soyu ve kahramânelik öncesi hayatına dair kesin bir bilgi vermek olası gözükmemektedir.

Zeydân'ın kahramâne oluşuna dair ilk rivayet İbnü'l-Furât'ın 299 (912) yılında birinci vezirliğinden azledildikten sonra gözaltına alınmasıyla ilgilidir⁸⁹. Söz konusu rivayet hesaba katıldığında Zeydân'ın hem Ümmü Mûsâ ile hem de ondan sonra Sümel ile aynı dönemde kahramânelik yaptığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tıpkı Sümel'de olduğu gibi kahramânelik görevini aynı anda iki kişinin yerine getirmesinin yetki karmaşasına neden olabileceği dikkate alındığında Zeydân'ın kahramânelik görevini Sümel'in 317 (929-930) yılındaki ölümünden sonra devraldığı da düşünülebilir. Ancak mevcut rivayetlerden hareketle Ümmü Mûsâ ve Sümel'de olduğu gibi halef-selef olma durumunun Zeydân için geçerli olduğuna dair kesin bir fikir yürütmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu durumda her iki ihtimalin de söz konusu olabileceği ifade edilmelidir. Birinci ihtimale göre azledilen üst düzey görevlilerin gözaltında tutulması ve saraydaki mücevher hazinesinin korunmasıyla ilgilenen Zeydân, Ümmü Mûsâ ve Sümel

⁸⁵ Hasan, *age.*, s. 128.

⁸⁶ Arîb b. Sa'd, *age.*, s. 125.

⁸⁷ Hasan, *age.*, s. 128.

⁸⁸ Sûlâf Hasan bu bilgiler için Süyûtî'nin *el-Müstazraf min ahhârî'l-cevârî*, İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil fi't-târîh* ve İbn Dihye el-Kelbî'nin *en-Nibrâs fi târîhi hulefâi Beni'l-Abbâs* isimli eserlerini referans göstermiştir.

⁸⁹ Miskeveyh, *age.*, C I, s. 22.

ile aynı dönemde kahramânelik görevini yerine getirmiştir. Ancak Zeydân'ın içinde yer aldığı hadiselerle ilgili aktarılan rivayetlerde onun Muktedir'in emirleri doğrultusunda hareket ettiği veya onunla iletişim hâlinde olduğu, Şağab Hatun'la hemen hemen doğrudan bir ilişkisinin bulunmadığı görülmektedir. Bu bakımdan diğer iki kahramâne ile aynı zamanda sarayda görevli olsa da Zeydân'ın daha çok Muktedir'e bağlı olarak hareket ettiği, Ümmü Mûsâ ve Sümel'in ise Şağab Hatun'un emrinde çalıştığı düşünülebilir. Böyle bir durumda muhtemel bir yetki karmaşasının da önüne geçilmiş olacaktır. Nitekim günümüz araştırmacılarından El-Cheikh de Zeydân'ın bu durumuna işaret ederek miladî onuncu [hicrî üçüncü ve dördüncü] asırda Muktedir'in sarayının idaresinin birisi halifeye, diğeri halifenin annesi Şağab Hatun'a bağlı iki kahramânenin kontrolü altındaymış gibi bir görünüm arz ettiğini belirtmektedir⁹⁰.

İkinci ihtimale göre ise Zeydân her ne kadar başlangıçtan itibaren Miskeveyh tarafından kahramâne olarak tavsif edilmiş olsa da bu durum onun meşhur yönünün vurgulanmasıyla ilgili olabilir. Yani Miskeveyh'in bu tercihi Sümel'in ölümünden sonra kahramânelik görevini üstlenen Zeydân için geriye dönük bir kurgudan kaynaklanmış olabilir. Kaldı ki Zeydân'ın görevlerinden azledilen devlet adamlarının göz altında tutulması ve mücevher hazinesinin muhafızlığını yapmasıyla ilgili sorumluluğun tek başına kahramânelik vazifesine işaret etmeyeceği de hesaba katılmalıdır. Zira aşağıda da zikredileceği üzere bazı kişilerin tutuklanmasında Zeydân'ın yanı sıra Hâcib Nasr'ın da yetkili olduğu görülmektedir⁹¹.

Zeydân tarafından göz altında tutulan ilk kişi yukarıda da zikredildiği üzere Vezir İbnü'l-Furât'tır. Birinci vezirliğinden azledildikten sonra mallarına el konulan İbnü'l-Furât, bu malların idaresi için kurulan *Dîwânü'l-müsâderin*'in başına aralarında eskiden beri düşmanlık bulunan İbn Sevâbe'nin gelmesiyle malları ikinci defa müsadere edilmiş, ayrıca sıcakta üzerine yün bir elbise giydirilerek işkenceye maruz bırakılmıştır. İbnü'l-Furât'ın başına gelenlerden dolayı rahatsız olan Muktedir, sabık vezirin sarayda harem mensuplarına mahsus olan (*haremü'l-hâs*) ve kontrolünün Zeydân'ın elinde bulunduğu hücrelerden birine nakledilmesini emretmiştir. Göz altında tutulduğu süreçte İbnü'l-Furât'la devlet işlerini zaman zaman istişare etmeye devam eden Muktedir, kendisine gelen resmî evrakları onun görüşlerine başvurarak cevaplandırmıştır (299/912)⁹².

90 El-Cheikh, agm., s. 43.

91 Miskeveyh, *age*, C I, s. 58, 185.

92 Miskeveyh, *age*, C I, s. 22-23, 91. Ayrıca bk. *Kütübü'l-Uyûn ve'l-hadâik*, C IV/1, thk. Ömer Saîdî,

Dört yıl kadar devam eden bu ilk tutukluluk sürecinde her ne kadar halifeyle sabık vezir arasındaki irtibatı kimin sağladığı konusunda bir bilgi zikredilmese de Zeydân'ın bu konuda kilit bir görev üstlendiğini kabul etmek mümkündür. Nitekim Sâbî (ö. 448/1056) tarafından nakledilen bilgiye göre İbnü'l-Furât ikinci defa vezirliğe tayin edilince, [bir zamanlar hapiste iken] kendisinden sorumlu olan (*müvekkeletün bih*) Zeydân'a Kesker civarındaki bazı çiftlikleri (*day'a*) ve Basra'da yüksek gelir getiren arazilerin yıllık haraç gelirlerini (*müsteğillât*) iktâ olarak vermiştir⁹³. Dolayısıyla Sâbî'nin bir zamanlar İbnü'l-Furât'ın gözetim altında tutulmasıyla ilgili Zeydân'ın sorumluluğuna işaret ederek kendisine böyle ihsanlarda bulunduğu zikretmesi ancak Zeydân'ın, hapiste tutulan İbnü'l-Furât'la halife arasındaki iletişimi sağlamış olmasıyla veya kendisine iyi davranmasıyla açıklanabilir. Yani İbnü'l-Furât ikinci defa göreve getirilince Zeydân'a bir şükran ifadesi olarak bazı arazileri ve vergi gelirlerini iktâ olarak vermiştir. Bir kısım araştırmacılar ise Zeydân'a verilen bu iktâ arazilerinin İbnü'l-Furât'ın ikinci tutukluluk dönemiyle, yani Hâmid b. Abbâs'ın kendisini sorguya çektiği sırada Zeydân'ın İbnü'l-Furât'a yardım etmesiyle ilişkilendirmektedirler⁹⁴. Hâlbuki Sâbî, Zeydân'a arazi tahsis ve yine kâtiplerin maaşlarının iki katına çıkarmasıyla ilgili İbnü'l-Furât'ın icraatlarını onun ikinci vezirliğiyle alakalı olarak zikretmiştir. Dolayısıyla Zeydân'a iktâ arazilerinin verilmesi İbnü'l-Furât'ın üçüncü defa vezirliğe tayin edilmesiyle ilgili değil, ilk tutukluluk döneminde Zeydân'ın kendisine yardımcı olmasıyla alakalıdır.

İkinci vezirliğinden azledildikten (306/918) sonra kendisi, oğlu Muhassin ve yakın çevresindeki kişiler tutuklanınca İbnü'l-Furât yeniden Zeydân'a teslim edilmiş, diğerleri ise Hâcib Nasr'ın gözetiminde tutulmuştur⁹⁵. Bundan sonraki süreçte Zeydân, 5 yıla yakın devam eden bu ikinci tutukluluk döneminde daha önce olduğu gibi İbnü'l-Furât'ın halifeyle irtibatını sağlamış veya en azından böyle bir irtibatın kurulmasına engel olmamıştır. Aslında Zeydân'ın burada oynadığı en önemli rol Muktedir'in İbnü'l-Furât hakkındaki düşüncelerini kendisine bildirmek ve bu sayede sabık vezirin, Hâmid b. Abbâs'a teslim edilmeyip böylece daha büyük bir ceza almaktan kurtulmasını sağlamak olmuştur. Şöyle ki, İbnü'l-Furât ve yakın çevresinin sorgulanması⁹⁶ tamamlandıktan sonra Vezir Hâmid b. Abbâs,

el-Ma'hedü'l-Firansî, Dimaşk 1972, s. 158.

93 Sâbî, *age.*, s. 37.

94 El-Cheikh, *agm.*, s. 45. Ayrıca bk. Abdullah Burgu, *Abbâsî İmparatorluğunun Çöküşü: Vezir İbnü'l-Furât Ailesinin Mali Politikaları ve İktidar Kavgaları*, Hikmetevi Yayınları, Konya 2024, s. 215.

95 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 57-58; Sâbî, *age.*, s. 39.

96 Bu sorgulamanın detayları hakkında bk. Miskeveyh, *age.*, C I, s. 61-66.

İbnü'l-Furât'ın mallarına el koymak [ve belki bu malların bir kısmını halifenin şahsi hazinesine aktarmak] için ısrarla onun kendisine teslim edilmesini istemiştir. Ancak söz konusu mala tamah edip Hâmid b. Abbâs'ın talebini önce kabul etmeyi düşünen Muktedir, daha sonra eski vezirinin Hâmid b. Abbâs tarafından işkenceye maruz bırakılıp ölmesine rıza göstermemiş ve İbnü'l-Furât'ı yakın adamlarından Şefî' el-Lü'lûi veya o sırada Hâmid b. Abbâs'ın nâibliğini yapan Ali b. İsâ'ya teslim etmeye karar vermiştir. Zeydân da halifenin bu kararını İbnü'l-Furât'a bildirmiştir⁹⁷. Belki de Muktedir'i böyle bir düşünceye sevk eden şey, bu süreçte mallarıyla ilgili sorgulanırken İbnü'l-Furât'ın kendisini kurtarması için [bir bakıma durumunu Muktedir'e bildirmesi için] Zeydân'dan yardım istemesi⁹⁸ onun da halife nezdinde girişimde bulunmuş olmasıdır. Yine bu dönemde İbnü'l-Furât, oğlu için emanet olarak bıraktığı malı Kâdı Ebû Ömer'in Vezir Hâmid b. Abbâs'a verdiğini Zeydân'ın kendisine bildirmesiyle öğrenmiştir⁹⁹. İbnü'l-Furât'ın gerek vezirlik yaptığı dönemde gerekse hapiste kaldığı süreçte Zeydân'la aralarında bir dostluk oluşmuş ve İbnü'l-Furât kendisine hitaben “Allah ömrünü uzun eylesin (*Atâllallahu bekâiki*)” manasında dua cümlesini kullanmasının yanında “kız kardeşim (*uhtî*)” şeklinde hitap etmiştir¹⁰⁰.

Yukarıda da geçtiği üzere Zeydân, uzun tutukluluk döneminde sık sık İbnü'l-Furât'ın halifeye irtibatını sağlamış veya onu ilgilendiren meselelerde kendisini bilgilendirmiştir. Dahası Zeydân'ın Muktedir ve İbnü'l-Furât arasında kurduğu iletişim İbnü'l-Furât'ın üçüncü defa vezirliğe atanmasında nispeten etkili olmuştur. İbnü'l-Furât, Zeydân sayesinde devlet gelirlerinin Hâmid b. Abbâs'ın yakın adamlarından İbnü'l-Havârî tarafından yağmalandığını, daha doğrusu hazinenin çok daha fazla gelir elde etmesine rağmen halifeye bu gelirlerle ilgili bilgi verilmediğini Muktedir'e anlatma imkânı bulmuş ve böylece yeniden vezirliğe tayin edilme fırsatı yakalamıştır¹⁰¹.

İbnü'l-Furât dışında Ali b. İsâ hem birinci (304/917) ve ikinci vezirliğinden (316/928) azledildikten sonra¹⁰² hem de Vezir Hâmid b. Abbâs'ın görevinden

97 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 66.

98 Sâbî, *age.*, s. 104.

99 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 67-68.

100 Sâbî, *age.*, s. 172. Yukarıda ifadelerden birincisi resmî yazışmalarda sıklıkla rastlanan dua cümlelerinden biri iken, diğeri İbnü'l-Furât'ın Zeydân'a mahsus olarak kullandığı bir hitap şeklidir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, el-Matba'atü's-Selciyye, Kahire 1341, s. 150 vd.

101 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 87-88.

102 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 88, 185; Sâbî, *age.*, s. 342.

alınıp kendisinin de onun nâibliğini bırakmasından sonra¹⁰³ (311/923) Zeydân'ın gözetiminde tutulmuştur. Ali b. İsmâ'nın her iki vezirliğinden azledildikten sonraki hapis hayatında Zeydân'la ne tür bir ilişkisinin bulunduğu bahsedilmemektedir. Ancak Hâmid b. Abbâs'ın nâibliğinden sonraki tutukluluk döneminde ise en büyük rakibi konumunda olan İbnü'l-Furât tarafından sorgulanmak üzere oğlu Muhassin'e teslim edilmesinin önüne geçmiştir. Sâbî'nin verdiği bilgiye göre Ali b. İsmâ'nın dindar bir kimse olduğunu belirten Şağab Hatun ve Zeydân, Muktedir'e Ali b. İsmâ'nın hem kendisine hem de babasına [Mu'tazîd] hizmet ettiğini, Ali b. İsmâ'yı İbnü'l-Furât'a teslim ederse, o da onu oğlu Muhassin'e vereceğini, bu durumda Ali b. İsmâ'nın hayatının tehlikeye gireceğini söylemişlerdir. Şağab Hatun ve Zeydân, Ali b. İsmâ'nın İbnü'l-Furât ve oğluna teslim edilmesini engellemeye çalışarak onun hayatını kurtardıkları gibi kendisinin kurtulmak için ödemeyi vaad ettiği kefalet senedini de geçersiz kılmışlardır. Ancak Muhassin'in Ali b. İsmâ'nın gizli bir Karmatî olduğunu iddia etmesi Muktedir'i ikna etmeye yetmiştir¹⁰⁴. İlerleyen süreçte Şağab Hatun ve Zeydân, İbnü'l-Furât'ın [sabık] vezirleri koruduğu ve haklarını tanıdığı sürece kendilerinin de onu düşmanlarından koruduklarını, geleneklere aykırı davranan oğlu [Muhassin] ise böyle yaparsa rezilliği ve çirkinliği miras bırakacağını [yani bundan sonra gözaltına alınan vezirlerin de aynı şekilde kötü bir muameleyle karşılaşmalarının adet haline geleceğini] öne sürmüşlerdir¹⁰⁵. Bunun dışında halife ve annesine Ali b. İsmâ'nın başına gelenlerin dayanılmaz bir hâl aldığını, biraz da yaşananları büyüterek anlatan Zeydân, Ali b. İsmâ'ya giydirilen yün cübbenin çıkarılıp prangalarının çözülmesini, ayrıca onun İbnü'l-Furât ve oğluna teslim edilmemesini sağlamaya çalışmıştır¹⁰⁶. Bununla da yetinmeyen Zeydân, Muhassin'in Ali b. İsmâ'ya karşı kötü muamelede bulunmaya devam etmesi üzerine bu sefer aralarında dostane bir ilişki olan İbnü'l-Furât'la konuşarak Ali b. İsmâ'nın Muhassin'in gözetiminden alınıp halifenin yakın adamı Şefî' el-Lü'lü'ye teslim edilmesini istemiştir. İbnü'l-Furât da Zeydân'ın teklifi doğrultusunda hareket edeceğine dair söz vermiştir¹⁰⁷. Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Furât da Ali b. İsmâ'nın Şefî' el-Lü'lü'ye teslim edilmesini düşünmesine rağmen, Muktedir'in izniyle onu önce Mekke'ye sürgüne göndermek istemiş, fakat daha sonra karar

103 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 40; *Kitâbü'l-Uyûn*, C IV/1, s. 182.

104 Sâbî, *age.*, s. 321.

105 Sâbî, *age.*, s. 324.

106 Sâbî, *age.*, s. 325.

107 Sâbî, *age.*, s. 327.

değiştirerek Yemen'e yollamıştır¹⁰⁸. Onun bu yönde bir karar vermesindeki en önemli etken kuvvetle muhtemel Ali b. İśâ'nın, Muhassin'in gözetiminden alınıp saraya, yani Zeydân'ın uhdesindeki hücrelerden birine gönderilmesi durumunda tekrar vezirliğe atanma ihtimaline dair söylentilerin artmasıdır¹⁰⁹. Dolayısıyla Ali b. İśâ'nın Yemen'de mecburi ikamete tabi tutulmasının arkasındaki en büyük sebep aslında İbnü'l-Furât'ın Ali b. İśâ'yı olabildiğince Bağdat'tan uzaklaştırıp yeniden vezirliğe tayin edilmesini engellemeye çalışmak istemesidir.

Günümüz araştırmacılarından Bowen ve ondan naklen El-Cheikh, Ali b. İśâ dışında Hâmid b. Abbâs'ın da vezirlikten azledildikten sonra tutuklanıp Zeydân'ın emrindeki hücrelere götürüldüğünü öne sürmektedir¹¹⁰. Ancak vezirlik görevinin yanı sıra mültezimliğini de devam ettiren Hâmid b. Abbâs'ın vezirlikle ilgili resmi işleri Ali b. İśâ'ya bıraktığı, ayrıca görevinden azledilmeden kısa bir süre önce iktâ arazilerinin bulunduğu Vâsıt'a gitmek için Muktedir'den izin alıp Bağdat'tan ayrıldığı bilinmektedir¹¹¹. Dolayısıyla vezir nâibi olan Ali b. İśâ'nın gözaltına alındığı sırada Hâmid, Bağdat'ta değil Vâsıt'ta ikamet ediyordu ve henüz tutuklanmamıştı. Dahası İbnü'l-Furât'ın vezir olarak görevlendirilmesinden sonra yakalanıp Bağdat'a getirilen Hâmid b. Abbâs, Zeydân'a değil İbnü'l-Furât'ın emriyle kendi *kahramân* Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Abdullâh ed-Dakîki'ye¹¹² teslim edilmiş ve rahat edeceği genişçe bir yere yerleştirilerek kendisine çeşitli ikramlarda bulunulmuştur¹¹³. İbnü'l-Furât ve Ali b. İśâ dışında görevinden azledilen Vezir Ahmed el-Hasîbî (314/927), oğlu ve kâtipleri de Zeydân'a teslim edilen kişiler arasında yer almaktadır¹¹⁴.

Vezirlerin dışında Muktedir döneminde komutanlık veya valilik yapan bazı şahsiyetler de tutuklandıktan sonra Dârülhilâfe'de Zeydân'ın sorumluluğundaki hücrelerde hapsedilmiştir. Nitekim Musul ve çevresiyle Suriye'nin kuzey bölgelerinde

108 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 113.

109 Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh, *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*, çev. H.F. Amedroz-D.S.Margoliouth, Kemp Hall Press, Oxford 1921, C I, s. 126, dip. 4.

110 Bowen, *age.*, s. 204; El-Cheikh, *agm.*, s. 44.

111 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 86.

112 Sâbi kitabının bir yerinde Yahyâ b. Abdullah'ın Vezir İbnü'l-Furât'ın üstadârı olduğunu söylerken, bir başka yerde kahramânı olduğunu zikretmektedir. Bk. Sâbi, *age.*, s. 44, 60, 195-196. Ayrıca bk. Yılmaz, "Abbâsiler'de Üstadârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 21, Ocak 2009, s. 9-10.

113 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 98.

114 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 149.

hüküm süren dönemin yerel hanedanlarından Hamdânîler'e (293-394/905-1004) mensup Hüseyin b. Hâmdân çeşitli askerî başarılarının ardından Abbâsîler'e isyan etmiş, sonunda Münis tarafından yenilgiye uğratılarak yakın çevresiyle birlikte Bağdat'a getirilmiş ve Zeydân'a teslim edilmiştir (303/917)¹¹⁵. Yine Muktedir döneminde Azerbaycan ve İrmîniye'nin idaresinin kendisine verildiği Yûsuf b. Ebü's-Sâc da isyan edip başarısız olunca yakalanıp Bağdat'a getirilerek Zeydân tarafından gözaltında tutulmuştur (307/919)¹¹⁶.

Önde gelen memurların ve komutanların gözaltına alınıp hapsedilmesinin yanı sıra Zeydân'ın saraydaki mücevherlerin bulunduğu hazineye giriş-çıkışların kontrolünü de üstlendiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ali b. Îsâ, ikinci defa vezirliğe tayin edilince (315/927), halifeye ait 30 bin dinar değerindeki tesbihi hazineden getirtmek istemiş, ancak tesbih bulunamamıştır. Bunun üzerine Mısır'dan kendisinin satın aldığı bu tesbihi elbisesinin yeninden çıkarıp Muktedir'e gösteren Ali b. Îsâ "mücevher hazinesi korunmazsa ondan başka ne korunabilir" diyerek bu tesbihi birisinin çalıp satmış olduğunu imâ etmiştir. Dahası söz konusu hazineye kendisinden başka herhangi bir kişinin ulaşması mümkün olmadığı için tesbihin kaybolmasından dolayı Zeydân'ı suçlamıştır¹¹⁷. Hatta olay o kadar yayılmış ki "Zeydân'ın tesbihi (*subhetü Zeydân*)" şeklinde darb-ı mesel haline gelmiştir¹¹⁸. Ancak buna rağmen onun ne halife ne de Şağab Hatun tarafından herhangi bir şekilde cezalandırıldığına dair bir bilgi zikredilmemektedir.

Netice itibarıyla Zeydân çağdaşlarından farklı olarak üst düzey memurların ve komutanların gözaltına alınıp hapsedilmesiyle ilgilendiği için hem halife nezdinde önemli bir konum elde etmiş hem de göz altında tuttuğu şahsiyetlerle halife arasında irtibat kurduğu için geniş bir ilişki ağına sahip olmuştur. Onun son olarak ikinci vezirliğinden azledildikten sonra (316/928) Ali b. Îsâ'yı göz altında tuttuğu zikredilmektedir¹¹⁹. Bundan sonraki siyasi ve idari olaylarda adına rastlanmayan Zeydân'ın ne zaman öldüğüne dair bir kayıt bulunmamaktadır. Massignon onun

115 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987, C VI, s. 489.

116 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 50.

117 Arîb b. Sa'd, *age.*, s. 113.

118 Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *Simâri'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire 1965, s. 195; İbnü'l-Cevzi, *age.*, C XIII, s. 64-65.

119 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 185.

en geç 319 (931) yılında ölmüş olabileceğini öne sürmektedir¹²⁰. Muktedir'in de bu tarihten kısa bir süre sonra çıkan isyan neticesinde öldürüldüğü (320/932) dikkate alınrsa Zeydân'ın ardından Muktedir döneminde kahramânelik görevine herhangi bir atamanın yapılmadığı düşünülebilir. Belki de daha kuvvetli ihtimal görevlendirilen kahramâne isyan sırasında öldürüldüğü¹²¹ veya sonrasında görevden alındığı için kaynaklarda zikri geçmemiş olabilir.

5. Kâhir-Billâh ile Vezir İbn Mukle Arasındaki İktidar Mücadelesinde Bir Kahramâne: İhtiyâr

Muktedir'den sonra tahta çıkan Kâhir-Billâh (320-322/932-934) döneminde sarayda İhtiyâr adında bir kahramâne görev yapmıştır. Ancak İhtiyâr'ın kahramânelik öncesi hayatı ve bu göreve ne zaman tayin edildiğine dair herhangi bir bilgi zikredilmemektedir. Bununla birlikte Zeydân'dan sonraki durum dikkate alınrsa İhtiyâr, Kâhir-Billâh'ın halifeliği ile birlikte göreve başlamış olmalıdır.

İhtiyâr'ın adı ilk olarak Kâhir-Billâh ile veziri İbn Mukle arasında yaşanan hadiselerde geçmektedir. Buna göre ilk dönemlerde halife ve veziri arasındaki iyi ilişkiler Kâhir-Billâh'ın İbn Mukle'nin muhaliflerine yaklaşmasıyla bozulmaya başlamıştır. Halifenin bu hamlesine karşı İbn Mukle dönemin kudretli komutanlarından Mûnis el-Muzaffer'le birlikte hareket ederek Kâhir'e karşı muhalif bir cephe oluşturmaya çalışmıştır¹²². Tam da bu noktada İhtiyâr, Kâhir'e İbn Mukle ve taraftarlarının aldıkları tedbirleri kendisine haber vermesi için vezirin en yakın adamlarından Ebû Ca'fer Muhammed b. Kâsım'a vezirlik teklifinde bulunarak onu kendi tarafına çekmesini tavsiye etmiştir. İhtiyâr ayrıca eskiden beri tanışık olduğu ve sık sık kendisiyle görüştüğü Ebû Ca'fer'e de İbn Mukle'nin halife aleyhindeki girişimlerini Kâhir'e doğru bir şekilde aktarmasını söylemiştir. İhtiyâr bununla da yetinmeyip Bağdat'ın doğu yakasındaki Dârülhilâfe'den çıkıp Bağdat'ın batı yakasında Tâhir b. Hüseyin'e nispetle el-Harîmü't-Tâhirî adıyla anılan bölgede Kâhir'in eski sarayına varıp halifenin haremi ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamak için gidiyormuş gibi yaparak gece olunca zaman zaman Ebû Ca'fer'le buluşmuştur¹²³.

¹²⁰ Massignon, *age.*, C I, s. 400.

¹²¹ Benzer bir yaklaşım için bk. Kitapçı, *age.*, s. 28.

¹²² Bu süreçteki gelişmelerle ilgili geniş bilgi için bk. Saim Yılmaz, "Abbâsîlerin Siyasî Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâhir-Billâh (320-322/932-934)", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi*, S. 12, 2008, s. 81-92.

¹²³ Miskeveyh, *age.*, C I, s. 261.

Anlaşıldığı kadarıyla Kâhir-Billâh hem Ebû Ca'fer'in hem de İhtiyâr'ın gayretleriyle muhaliflerinin hareketlerinden haberdar olsa da İbn Mukle ve taraftarlarının bu durumu öğrenmesini engelleyememiştir. Nihayet bu kişiler halifeyi tahtan indirip yerine Müktefi-Billâh'ın oğlu Ebû Ahmed'i geçirmeye karar vermişlerdir. Ancak aldığı yerinde tedbirlerle İbn Mukle ve destekçilerinin çabasını boşa çıkaran Kâhir, Ebû Ca'fer'i vezirliğe tayin etmiştir¹²⁴. Kaynaklarda açık bir ifade yer almamakla birlikte Ebû Ca'fer'in vezir olarak görevlendirilmesinde İhtiyâr'ın halifeye yaptığı tavsiyenin nispeten etkili olduğu kabul edilebilir. Nitekim Tenûhî'nin *el-Ferec* eserini neşreden Abbûd eş-Şâlcî de İhtiyâr'ın bu rolüne işaret etmektedir¹²⁵.

Diğer taraftan İbn Mukle'nin, Kâhir'i tahttan indirme planlarına İhtiyâr'ın da hizmet ettiği söylenmektedir¹²⁶. Ancak İhtiyâr, Kâhir'e karşı İbn Mukle'nin yanında yer almış olsaydı İbn Mukle vezirlikten azledilince âdet olduğu üzere İhtiyâr'ın da en azından görevinden azledilip hapse atılması gerekirdi. Hâlbuki İbn Mukle'nin azledilmesinden yaklaşık bir buçuk yıl sonra askerlerin sarayı basıp Kâhir'i yakaladıkları esnada İhtiyâr da kahramâne olarak orada bulunuyordu. Halifenin yakın adamlarıyla birlikte gözaltına alınması¹²⁷ dışında bir daha adına rastlanmayan İhtiyâr'ın ne zaman öldüğüne ilişkin herhangi bir bilgi zikredilmemektedir.

6. Büveyhî Nüfuzunun Arefesinde Etkili Bir Kahramâne: 'Alem

Asıl adı Hüsn eş-Şîrâziyye olup Müstekfi-Billâh (333-334/944-946) zamanında 'Alem adını alıp sarayda kahramâne olarak görevlendirilmiştir¹²⁸. Büveyhîlerin Bağdat'a hâkim olma arefesinde ve hemen sonrasında siyasi hadiseler içerisinde etkin bir rol oynayan 'Alem'in önceki hayatına dair bilgiler nispeten sınırlıdır. Şîrâziyye nisbesinden hareketle Şîraz asıllı olduğu akla gelebilir. Diğer taraftan eğer câriye kökenli ise -ki bu konuda bir bilgi bulunmamaktadır- Şîrâzî nisbesini taşıyan efendisine atıfla o da bu nisbeyle anılıyor olabilir¹²⁹. *Kitâbü'l-Uyûn* müellifi 'Alem'in bir kızının olduğunu ve bu kızının [ileride Müstekfi-Billâh'ın

124 Hañçabay, *age.*, s.185-188.

125 Ebû Ali Muhassin b. Ali et-Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-şîdde*, C IV, thk. Abbûd eş-Şâlcî, Dâru Sâdır, Beyrut 1978, s. 371 (nâşir açıklaması).

126 Burgu, *age.*, s. 328.

127 Miskeveyh, *age.*, C I, s. 289.

128 İbnü'l-Esîr, *age.*, C VIII, s. 421.

129 Emîrülümerâ İbn Râik'in kölesinin kendisine nispetle Serîre er-Râikiyye adıyla anılması böyle bir kullanıma örnek olarak zikredilebilir. Bk. Ebû Tâlib Ali b. Enceb İbnü's-Sâi, *Nisâü'l-hulefâ*, thk. Mustafa Cevâd, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1993, s. 129.

şahsî katipliğini yapacak olan] Ebû Ahmed Fazl b. Abdurrahman eş-Şirâzî ile evlendiğini aktarmaktadır. Yine *Kütübü'l-Uyûn*'daki bilgilere göre şarap içmeleri ve kötü davranışlarıyla meşhur olan 'Alem ve kızının zaman zaman aralarında Halife Müktefi'nin oğlu [Ebû] Abdullah'ın da olduğu Acem asıllı bazı kişilerle vakit geçirdikleri nakledilmektedir¹³⁰. Bunların dışında İbnü'l-İmrânî (ö. 580/1184), 'Alem'in Tüzün'ün kâtiplerinden birisiyle evli olduğunu belirtmektedir¹³¹. Esasen 'Alem'in evli olduğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmamakla birlikte kocasının kimliğiyle ilgili İbnü'l-İmrânî'deki bilgilerin döneme nispeten yakın tarihçilerden Miskeveyh ve Hemedânî'nin aktardığı -aşağıda detaylarına yer verilen- olaydaki şahısların birbiriyle karıştırılmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Zira 'Alem, Tüzün'ün yakın adamlarından Ebû'l-Abbâs et-Temîmî ile bir düşün merasiminde karşılaşmış ve Müttakî hakkındaki planlarını onun vasıtasıyla Tüzün'e iletmıştır. İbnü'l-İmrânî ise Ebû'l-Abbâs'ın adını zikretmemekle birlikte bu planları Tüzün'e ulaştıran kişinin 'Alem'in kocası [yani Tüzün'ün kâtibi] olduğunu aktarmaktadır.

Kahramânelik öncesi hayatına dair 'Alem'in adının geçtiği en önemli hadise Emîrülümerâ Tüzün'le birlikte hareket ederek Müttakî-Lillâh'ı (329-333/940-944) tahttan indirip yerine Müktefi'nin oğlu Ebû Abdullah'ın Müstekfi lakabıyla halife olmasını sağlamasıdır. Buna göre Tüzün'ü emîrülümerâ olarak tayin eden Müttakî, onun Berîdilerle ittifak kurup kendisini bertaraf edeceğini düşünerek Bağdat'tan ayrılmış ve Hamdânîlerin Musul emiri Nâsırüddeve'ye sığınmıştır. Nâsırüddeve'nden beklediği desteği göremeyen Müttakî, bu sefer Rakkâ'da iken İhşîdiler ve Sâmânîlerden yardım istemiştir. Ancak Hamdânîlerin kendisini buradan çıkmaya zorlaması üzerine Tüzün'le anlaşmak durumunda kalmıştır. Tüzün'le müzakere-lerin devam ettiği sırada İhşîdî Emîri Muhammed b. Tuğç, halifeye Suriye veya Mısır'a gelmesi hâlinde kendisine her konuda destek olacağını ifade etmiş, fakat Müttakî, Tüzün'le anlaşmaya vardığı için İhşîdî emîrinin teklifini kabul etmeyip bir süre sonra Bağdat'a dönmek üzere yola çıkmıştır¹³².

Müttakî ile Tüzün arasında bir anlaşma sağlanmış gibi görünse de ikisinin birbirlerine güven duymadıkları anlaşılmaktadır. Tam da bu durumdan faydalanmak isteyen 'Alem, Müttakî'yi ortadan kaldırıp yerine Müktefi'nin oğlu

¹³⁰ *Kütübü'l-Uyûn*, C IV/2, s. 403.

¹³¹ Muhammed b. Ali İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târîhi'l-hulefâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 1999, s. 175.

¹³² Ahmet Güner, "Müttakî-Lillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C XXXII, s. 223-224.

Ebü Abdullah'ı tahta çıkarmak maksadıyla Tüzün'ün yakın adamlarından Ebü'l-Abbâs et-Temîmî ile görüşmüştür. Buna göre 'Alem, Müttakî'nin Tüzün'e karşı daha önce Hamdânîlerle ittifak arayışına girdiğini ve bundan dolayı kendisi için samimi bir müttefik olmadığını söylemiştir. Müktefî'nin oğlu Ebû Abdullah'ın ise dirayetli, anlayışlı ve güvenilir bir kimse olduğunu, şayet Müttakî'nin yerine halife olursa Tüzün'ün hem düşmanlarına karşı güvende olacağını hem de yeni halifenin kendilerine çokça mal vereceğini belirtmiştir. Bu görüşmenin ardından Ebü'l-Abbâs, birkaç gün sonra Ebû Abdullah'la da buluşmuş ve Ebû Abdullah halife olması durumunda Ebü'l-Abbâs'a altı yüz altın, Tüzün'e de 200 altın vermeyi vaat etmiştir. Bunun üzerine Tüzün, daha önce kendisiyle anlaşmaya varan ve Hamdânîlerin hâkimiyetindeki Rakka'dan ayrılıp Bağdat'a doğru hareket eden Müttakî'yi karşılayıp kendi karargâhına götürmüş ve halifelikten indirerek yerine Ebû Abdullah'a Müstekfî lakabıyla biat etmiştir¹³³.

Müstekfî'nin tahta çıkmasından sonra kahramâne olarak görevlendirilen 'Alem, siyasi ve idari işlerde büyük bir nüfuza sahip olmuştur. Öyle ki, bir taraftan Müttakî'nin şahsi hazinesindeki değerli eşyaları Müstekfî'ye götürmüş, diğer taraftan tüccarların ve diğer bazı kimselerin evlerini basıp istediği mallara el koymuştur. Aslında onun böyle pervasızca hareket etmesinin sebebi Müttakî'nin hazinesindeki meblağın Tüzün'e vermeyi vaat ettiği altından çok daha az olmasından kaynaklanmıştır¹³⁴. Diğer taraftan devletin bazı geleneksel uygulamalarını ihlal eden 'Alem, yakın çevresindeki kişilere kılıç ve kuşak (*mintaka*) kuşandırmıştır. Bu kişiler hâcibe aldırış etmeyip âdeta destursuz bir şekilde halifenin huzuruna istedikleri zaman girip çıkabilmiştir. Bununla da kalmayıp daha önceleri sadece hâciblerin ve vezirlerin girebildiği *el-Havdân* denilen yerde gilmân, hâcib ve piyadeleri denetleyen 'Alem'in bu davranışları saray âdâbının ve kurallarının hiçe sayılmasına neden olmuştur¹³⁵.

Bu hadiselerden kısa bir süre sonra Tüzün'ün ölümü (3 Muharrem 334/15 Ağustos 945) üzerine yerine emîrülümerâ olarak kâtip kökenli İbn Şîrîzâd tayin edilmiştir. Ancak İbn Şîrîzâd'ın selefi kadar yetenekli olmaması ve dönemin Vâsıt valisinin [Yinâl Kûşeh] saf değiştirip Ebü'l-Hüseyn Ahmed'e (Muizzüddeve) tabi olması, Bağdat'ta askerî bakımdan bir otorite boşluğunu beraberinde getirmiştir. Nihayet herhangi bir direnişle karşılaşmadan Bağdat'a giren Büveyhî emîri Ebü'l-

133 Miskeveyh, *age.*, C II, s. 72-73; Hemedânî, *age.*, s. 347-349.

134 Al Rudainy, *agt.*, s. 143.

135 *Kutûbü'l-Ujyân*, C. IV/2, s. 416-417.

Hüseyin, Müstekfî'ye biat edip Muizzüddeve lakabını almıştır¹³⁶. Müstekfî'ye sadakatle bağlı kalacağına söz veren Muizzüddeve, aynı zamanda halifenin kâtibi Ebû Ahmed eş-Şîrâzî, hâcibi Ebû'l-Abbâs b. Hâkân, Kâdilkudât Ebû's-Sâib Utbe b. Ubeydullah ve Kahramâne 'Alem'in can güvenliğinin sağlanması şartını da kabul etmiştir¹³⁷.

Muizzüddeve bütün bu şartları kabul etmesine rağmen diğer bazı sebeplerin¹³⁸ yanı sıra 'Alem'in sarayda büyük bir ziyafet tertip etmesi hem Müstekfî'nin azledilmesine hem de öldürülmesine yol açmıştır. 'Alem'in söz konusu merasim vesilesiyle Deylemli askerlerin halifeye biatlarını sunmalarını sağlayıp onlar üzerinde kendi otoritesini zaafa uğratacağını düşünen Muizzüddeve, 'Alem'e karşı olumsuz bir kanaat beslemeye başlamıştır. Nihayet birkaç gün sonra (22 Cemâziyelâhîr 334/29 Ocak 946) halife nezdinde gönderilen bazı elçilerin kabul gününde, Muizzüddeve ve diğer bazı devlet adamlarının da hazır bulunduğu sırada Deylemli askerler halifeye tazimde bulunuyormuş gibi yaparak Müstekfî'yi tahtından düşürüp yerde sürüklemişler ve önde gelen devlet adamlarının yanı sıra 'Alem ile kızını da gözaltına almışlardır¹³⁹. Ayrıca Ebû Abdullah b. Müktefi ve Tüzün arasında iletişimi sağlayan kişilerden İbn Ebû Mûsâ ile 'Alem'den 40 bin dinar müsadere edilmiş, daha sonra 'Alem'in gözlerine mil çekilerek dili kesilmiştir¹⁴⁰. Göz altında tutulan 'Alem'in ne kadar süreyle hapiste kaldığı ve ne zaman öldüğüne dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Büveyhîlerin Bağdat'taki hakimiyetlerinin erken döneminde kahramânelik yapan 'Alem'in ardından Abbâsî sarayında nispeten uzun süre herhangi bir kahramânenin görevlendirilmediği anlaşılmaktadır. Bu durumun muhtemel birkaç sebebinin olduğu kabul edilebilir. Öncelikle idari açıdan hemen bütün yetkileri elinden alınan Abbâsî halifesinin kahramâne tayin edecek kudrete sahip olmadığı düşünülebilir. Yine 'Alem örneğinde görüldüğü üzere halife sarayında bir kahramânenin bulunmasının kendileri için tehlike arz edebileceğini akleden Büveyhî

136 Ahmet Güner, "Muizzüddeve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C XXXI, s. 99. Muizzüddeve'nin Bağdat'ı ele geçirmesiyle ilgili geniş bilgi için bk. Khanoghan Hacıyev, *Irak Büveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddeve Dönemi (334-356/945-967)*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012, s. 58-63.

137 Miskeveyh, *age.*, C II, s. 85.

138 Bu sebeplerle ilgili detaylı bilgi için bk. Hacıyev, *age.*, s. 64-67.

139 Miskeveyh, *age.*, C II, s. 86.

140 Miskeveyh, *age.*, C II, s. 100; Hemedânî, *age.*, s. 450.

emîrleri böyle bir idari yapılanmaya izin vermemiş olabilirler¹⁴¹. Diğer taraftan bu dönemin -şayet varsa- kahramâneleri siyasi olaylarda etkin bir rol oynamayan yalnızca kendi görev sahalarıyla ilgilenen kimseler olduğu için isimleri kaynaklara yansımamış olabilir.

7. Abbâsî-Selçuklu İlişkilerinde Denge Siyaseti İzleyen Bir Kahramâne: Salef

Büveyhîler'in güçlerini büyük oranda yitirdiği ve Selçuklu nüfuzunun başladığı Kâim-Biemrillâh (422-467/1031-1075) zamanında Salef isimli bir kadın, halifenin kahramâneliğini yapmıştır. İsmi Vüsâl (veya Visâl) olduğu da söylenen¹⁴² Salef'in kahramânelik öncesi hayatı ve bu göreve ne zaman getirildiğine dair herhangi bir bilgiye tesadüf edilmemiştir. Bununla birlikte kahramâne olarak adına ilk kez Arslan el-Besâsîrî isyanı (451/1060) sırasında rastlanan Salef'in bu tarihten daha önce kahramâneliğe tayin edildiği söylenebilir. Tuğrul Bey'in İbrahim Yinâl isyanını bastırmak için Bağdat'tan ayrılışını fırsat bilen Besâsîrî, önce Bağdat'ı, ardından Kûfe'yi ve Basra'yı ele geçirmiştir. Ancak daha sonra Selçuklu kuvvetleri karşısında mağlup olmuş ve Kûfe yakınlarında bulunan Sakyülfurât'ta öldürülmüştür (11 Zilhicce 451/18 Ocak 1060)¹⁴³. Bu hadiseden sonra Besâsîrî tarafından daha önce Bağdat'ta esir alınıp Kûfe civarına getirilen halifenin annesi [Bedrû'd-dücâ¹⁴⁴], [torunu] Ebü'l-Kâsım Alâüddîn b. Zahîretüddîn'in annesi, Kahramâne Salef gibi sarayda görevli veya hanedan ailesine mensup diğer pek çok kişi Tuğrul Bey tarafından Vâsıt'tan Bağdat'a gönderilmiştir (451/1060)¹⁴⁵.

Selçuklu nüfuzunun giderek etkisini arttırdığı bu dönemde Salef gerek siyasi hadiselerde gerekse Abbâsî-Selçuklu ilişkilerinde nispeten etkin bir rol oynamıştır. Nitekim Kâim-Biemrillâh'ın hanımı Hatice Arslan Hatun, Besâsîrî

141 Büveyhîler, Abbâsî sarayında böyle bir idari yapılanmaya izin vermemiş olmakla birlikte kendi bünyelerinde kahramâne görevlendirmeye devam etmişlerdir. Bu kahramânelerle ilgili bk. Ebû İshak İbrâhîm b. Ali el-Husrî, *Cem'ü'l-cevâhir fi'l-mülâh ve'n-nevâdir*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dârü'l-Cil, Beyrut 1987, s. 335-336; Miskeveyh, *age.*, C II, s. 322; Ebû Şücâ' Muhammed b. Hüseyin er-Rûzrâverî, *Ẓeylû Tecâribi'l-ümem*, thk. H.F. Amedroz-D.S. Margoliouth, Matba'atü's-Şeriketi't-Temeddün, Kahire 1916, s. 253, 285, 292-293; Yılmaz, "Abbâsîler'de Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", s. 14-15; Al Rudainy, *agt.*, s. 144.

142 Sibt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XIX, s. 98.

143 Erdoğan Merçil, "Besâsîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C V, s. 528-529.

144 Halifenin annesi farklı isimlerle de anılmaktadır. Geniş bilgi için bk. Suat Kaymak, *Abbâsî Halîfesi el-Kâim Biemrillâh ve Dönemi (1031-1075)*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2014, s. 28; Hatalmış, *age.*, s. 178.

145 Sibt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XIX, s. 98.

isyanı sırasında esir alındıktan kısa bir süre sonra Tuğrul Bey'in girişimleriyle Besâsîrî'nin müttefiki Ukaylî emîri Kureyş b. Bedrân tarafından Selçuklular'ın başkenti Rey'e gönderilmişti. Besâsîrî bertaraf edildikten sonra Bağdat'a gelen Kâim-Biemrillâh, hanımı Hatice Arslan Hatun'un Dârülhilâfe'ye gönderilmesini istemiş ve kendisini getirmesi için Salef, Hadım Muvaffak ve Rey kadısı Ebû Yahyâ Sa'd b. Saïd'den oluşan bir heyeti Rey'e yollamış, ancak bu kişiler Hatice Arslan Hatun'u alamadan geri dönmüşlerdir. Ayrıca Rey Kadısı Ebû Yahyâ, Tuğrul Bey'in Kâim-Biemrillâh'ın kızı Seyyide Hatun'la evlenmek istediğine dair halifeye hitaben yazılan bir mektup getirmiştir (453/1061). Bu hadiseye eserinde yer veren İbnü'l-Cevzî, Tuğrul Bey'in bu kararında Salef'in rolünün bulunduğunu, daha doğrusu onu böyle bir karara ikna eden kişinin Salef olduğunu aktarmaktadır¹⁴⁶. Başlangıçta bu teklifi kabul etmek istemeyen halife [muhtemelen Salef'in araya girmesiyle] Seyyide Hatun'un Tuğrul Bey'le evlenmesine müsaade etmiştir. Tuğrul Bey'in vefatının ardından Rey'den Bağdat'a dönen Seyyide Hatun'un başkente girişi sırasında kendisini karşılayanlar arasında Salef de yer almıştır (456/1064)¹⁴⁷.

Abbâsî ve Selçuklu hanedanları arasında tesis edilen evlilikler iki devletin birbiriyle ilişkilerinin daha da iç içe girmesine yol açmış ve bu durum taraflar arasında zaman zaman birtakım gerginliklerin yaşanmasına neden olmuştur. Bu süreçte bir taraftan halifeyle üst düzey devlet adamları arasındaki iletişimi sağlayan Salef, diğer taraftan Abbâsî halifeliğiyle Selçuklu idaresi arasında bir denge siyasetinin kurulması için çaba harcamıştır. Nitekim Fahrüddeve Muhammed b. Cehîr'in vezirlikten azledilmesinin ardından Selçuklu Sultanı Alp Arslan onun yerine Ebû'l-A'lâ'nın atanması hususunda Kâim-Biemrillâh'a bir mektup yollamış, ancak Kâim bu talebi geri çevirmiştir. Tam da bu süreçte tekrar görevine dönmek isteyen Fahrüddeve, Salef vasıtasıyla halifeye birkaç kez mektup göndermiştir. Salef bu iki şahsiyet arasında iletişimi sağlamanın yanında halife nezdinde Fahrüddeve'den övgüyle söz ederek onun tekrar vezirliğe getirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Esasen Salef'in sabık vezir hakkında tezkiye edici sözler sarf etmesi ve onun yeniden vezirliğe tayin edilmesini istemesi Abbâsîlerle Selçuklular arasında ortaya çıkması muhtemel bir anlaşmazlığın da önüne geçmiştir. Zira halifeyle yaptığı görüşmelerin birinde Salef, Fahrüddeve'nin dışında şayet yeni bir vezir tayin edilecek olursa Alp Arslan'ın isteğinin reddedilmiş olacağını, bundan dolayı Selçuklu sultanının halifeye öfkeleneyeceğini ifade etmiştir. Sözlerinin devamında

¹⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XVI, s. 65.

¹⁴⁷ Sibt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XIX, s. 162.

Fahrüddeve'nin görevine devam etmesi durumunda her şeyin normal karşılanacağını, yani Selçuklu yönetimiyle aralarında herhangi bir gerginliğin yaşanmayacağını söylemiştir. Bunun üzerine Kâim, Fahrüddeve'yi tekrar vezir olarak görevlendirmiştir (Safer 461/Aralık 1068)¹⁴⁸.

Fahrüddeve'nin vezirliğe atanmasından sonraki süreçte adına bir daha rastlanmayan Salef'in kahramânelik görevini ne kadar daha devam ettirdiği, kendisinden hemen sonra bu göreve kimin atandığı ve ne zaman öldüğüne dair bilgi bulunmamaktadır.

8. Kahramânelik Kurumunun Sona Erme Sürecinde Bir Kahramâne: Şemsünnehâr

Abbâsîler'de Selçuklu nüfuzunun devam ettiği süreçte Muktedî'nin kahramâneliğini yapan Şemsünnehâr'ın adına ilk kez halifenin ölümüyle ilgili yaşanan olaylar sırasında rastlanmaktadır. Buna göre Terken Hatun'a karşı üstünlük sağladıktan sonra Selçuklu tahtına oturan Berkyaruk (485-498/1092-1104), Bağdat'a gelerek halife tarafından sultan ilan edilmiştir. Bu vesileyle tertip edilen merasimde kendisine yemek getirilen Muktedî, yemekten sonra elini yıkadığı sırada Şemsünnehâr'a, izni olmadan yanına giren kişileri sormuştur. Etrafa bakınan fakat kimsenin olmadığını gören Şemsünnehâr, halifenin gücünün tükendiğini fark etmiş, ardından Muktedî yere yığılmıştır. Bunun üzerine hemen halifenin elbisesinin iliklerini çözmeye çalışan Şemsünnehâr, çok geçmeden Muktedî'nin öldüğünü fark etmiştir. Ardından orada bulunan ve olaya şahit olan câriyeye üzülmünün ve endişelenmenin sırası olmadığını belirtip Vezir Amîdüddeve'ye haber verilmesini istemiştir. Şemsünnehâr ayrıca halifenin ölüm haberi duyulursa, yani olan biten hadiseleri herhangi birisine anlattırsa câriyeyi ölümle tehdit etmiştir. Nihayet Muktedî'nin oğlu Ebü'l-Abbâs Ahmed'e, Müstazhîr-Billâh lakabıyla biat edilmiş, ancak halifenin ölüm haberi üç gün sonra açıklanmıştır¹⁴⁹.

Muktedî'nin beklenmedik vefatı olayın bir zehirlenme sonucu meydana gelmiş olabileceğine dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Nitekim Ali b. Zâfir el-Ezdî (ö. 613/1216), Muktedî'nin Şemsünnehâr tarafından zehirlendiğini ve kendisine getirilen yemeği yedikten sonra öldüğünü aktarmıştır¹⁵⁰. İbnü'l-İmrânî

148 İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XVI, s. 111; Sibt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XIX, s. 230.

149 İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XVIII, s. 10; İbnü'l-Esir, *age.*, C VIII, s. 493-494.

150 Ebü'l-Hasen Ali b. Zâfir el-Ezdî, *Ahbârü'd-düvelî'l-münkatî'a*, thk. Ali Ömer, Mektebetü's-Sekâfati'd-Diniyye, Kahire 2001, s. 342-343.

ise Muktedî'nin tabii bir şekilde veya hadımlardan birisinin zehirlmesi sonucu ölmüş olabileceğini, ancak bu işin en doğrusunu Allah'ın bildiğini söylemiştir¹⁵¹. Sıbt İbnü'l-Cevzî herhangi bir sebep zikretmeksizin Şemsünnehâr'ın Muktedî'den korktuğu için onun yemeğine zehir kattığına dair bir söylentiden bahsetmiştir¹⁵². Halifenin gizemli ölümüne işaret eden günümüz araştırmacılarından Al Rudainy ilk etapta Şemsünnehâr'ın Muktedî dönemindeki gücüne atıfta bulunarak onun halifeyi zehirlmeyi başardığını ileri sürmüştür. Diğer taraftan Şemsünnehâr'ı bu işe teşvik eden kişinin Berkyaruk olabileceğini, fakat kendisinin sultanlığını onaylamadan Muktedî'nin ölümünün Berkyaruk'un işine yaramayacağını söyleyerek bu ihtimalin pek mümkün olmadığını belirtmiştir. Al Rudainy'e göre bütün bunların dışında Şemsünnehâr'ın buradaki rolünün, halifenin yerine kimin geçeceğine dair hanedan üyeleri arasında yaşanan bir mücadeleye de işaret etmesi mümkündür. Zira Şemsünnehâr, Muktedî'nin ölüm haberini, Müstazhir'in veliahtlığı kesinlik kazanıncaya, yani halife oluncaya kadar üç gün boyunca saklamıştır¹⁵³.

Esasen Ezdî dışındaki müelliflerin zehirlenme meselesinde kesin bir ifade kullanmaktan kaçınmaları ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin konuyla ilgili rivayeti meçhul (*kîle*) bir sığayla aktarması Muktedî'nin zehirlenme sonucu ölme ihtimalini zayıflatmaktadır. Bununla birlikte Sıbt'ın, Şemsünnehâr'ın tavrına ilişkin İbnü'l-İmrânî ve Ezdî'ye kıyasla verdiği daha detaylı bilgiler onun bu meselede bir dahlinin olabileceğine dair imâlar taşımaktadır. Muktedî'nin öldüğünden emin olduktan sonra yanındaki câriyeye eğer halifeyi uyandırmaya çalışırsa kendisini öldüreceğini ifade eden Şemsünnehâr, bununla da yetinmeyerek câriyeyi yalnız başına bir odaya hapsedmiş ve Vezir Amîdüddevle'yi çağırması için Hadım Yümn'e haber vermiştir. Ancak vezirin gelmesiyle sanki halifenin öldüğünden habersiz bir şekilde farklı bir konudan bahseden Şemsünnehâr, artık halifeye hizmet etmekten aciz olduğunu ve hacca gitmek istediğini söylemiş, ardından bütün bunlar için vezirin kendisi için Muktedî'den ricacı olmasını talep etmiştir. Şemsünnehâr'a bu konuda söz veren Amîdüddevle halifenin huzuruna çıkmak için odaya girmiş, ancak Muktedî'nin kefenlenmiş bir şekilde yerde yattığını görünce hıçkırarak ağlamaya başlamıştır. Daha sonra veliaht Ebü'l-Abbâs çağrılarak kendisine biat edilmiştir¹⁵⁴.

151 İbnü'l-İmrânî, *age.*, s. 205.

152 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XIX, s. 463.

153 Al Rudainy, *agt.*, s. 145.

154 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XIX, s. 462-463.

Bütün bu anlatılanlar birlikte düşünüldüğünde Muktedî'nin zehirlenerek mi yoksa normal olarak mı öldüğü ve eğer zehirlendiyse bu olayda Şemsünnehâr'ın bir dahlinin olup olmadığına dair kesin bir sonuca varmak olası gözükmemektedir. Ancak Şemsünnehâr'ın adının öne çıkması Muktedî sonrası iktidarın şekillenmesinde nispeten etkili olmasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim Ezdî, Müstazhir'in halife olmasını sağlayan kişilerin Şemsünnehâr ile Vezir Amîdüddevle olduğunu, ayrıca Şemsünnehâr'ın zalimliğine ve sertliğine vurgu yaparak bu ikisinin birbiriyle anlaşıp Muktedî'nin ölüm haberini üç gün boyunca gizlediklerini belirtmiştir¹⁵⁵.

Kesin bir bilgi olmamakla birlikte Müstazhir'in tahta çıkış sürecindeki etkisinden hareketle Şemsünnehâr'ın yeni halife döneminde de kahramâne olarak görev yaptığı varsayılabilir. Ancak bu görevini ne kadar süreyle devam ettirdiği ve ne zaman vefat ettiği hususunda bir görüş öne sürmek mümkün değildir. Diğer taraftan Muharrem 494 (Kasım-Aralık 1100) tarihinde vefat eden Üstâdâr Cemâlüddevle Ebû Nasr b. Reîsür-rüesâ ile birlikte artık Abbâsî sarayında kadın görevli kahramâne yerine üstâdâr adı verilen erkek bir görevli tayin edilmeye başlanmıştır¹⁵⁶. Bu noktada Cemâlüddevle'nin üstâdarlığa ne zaman atandığı bilinmese de Ramazan 493 (Temmuz-Ağustos 1100) tarihinde vezirlikten azledilen Amîdüddevle'nin Cemâlüddevle'ye teslim edilmesinden¹⁵⁷ hareketle onun en azından bu görevini vefatına kadar bir yıl süreyle devam ettirdiği kabul edilebilir. Dolayısıyla 493 (1100) yılına kadar Müstazhir döneminde sarayda bir kahramânenin bulunduğu ve bu tarihten sonra kahramâne yerine erkek bir görevli olan üstâdârın istihdam edildiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Sonuç

Kahramâneler Abbâsî sarayında ilk defa Muktedî'nin halifeliğinin erken döneminden itibaren Fâtuma en-Nahviyye ile istihdam edilmeye başlanmıştır. Öne çıkan görevleri haremın gelir-gideriyle ilgilenmek, ayrıca halife ve hanedan ailesiyle üst düzey görevliler arasındaki irtibatı sağlamak olan kahramâneler bu vesileyle siyasi ve idari açıdan önemli bir nüfuz elde etmişlerdir. Onların başta vezir olmak üzere üst düzey görevlere yapılacak atamalarda, Abbâsîlerin Büveyhî ve Selçuklu hanedanlarıyla ilişkilerinde ve diğer sahalarda etkili olmaları doğrudan görevlerinin bir gereği olmayıp, bulundukları konumdan devşirdikleri siyasi, sosyal ve ekonomik güçten kaynaklanmıştır. Bu noktada kaynaklar birkaç istisna dışında onların aslı

155 Ezdî, *age.*, s. 346.

156 Geniş bilgi için bk. Yılmaz, "Abbâsîler'de Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", s. 18-22.

157 İbnü'l-Cevzî, *age.*, C XVII, s. 54.

görevlerinden ziyade bu yönlerine ağırlık vermişlerdir. Dahası bu kişilerin kahramânelik öncesi yaşantıları, aileleri, isim ve künyeleri, şahsiyetlerine dair özel hayatlarını ilgilendiren konuların yanı sıra kahramânelik görevine ne zaman tayin edildikleri, atanma belgeleri (*tevki'*), merâsimlerdeki konumları, kıyafetleri, maaşları, harem mensuplarıyla ilişkileri ve görevlerinden ne zaman azledildiklerine dair bilgilerin son derece kısıtlı, hatta yok denecek kadar az olduğu belirtilmelidir. Bu hususların içinde Ümmü Mûsâ'nın aylık 5 bin dinar maaş aldığına dair tespit, en azından Muktedir dönemindeki diğer kahramânelerin de aynı veya yaklaşık bir gelire sahip olduklarını söylememize imkân tanımaktadır.

Muktedir döneminde kahramânelik makamına nispeten istikrarlı bir atamanın yapıldığı ve başlangıçta Fâtıma ve Ümmü Mûsâ gibi hür kadınların bu göreve tayin edildikleri görülmektedir. Ancak Ümmü Mûsâ'nın yetkisini aşacak derecede siyasi ve ekonomik bir nüfuz alanı kazanması, dahası bir iktidar değişikliğine teşebbüs edebileceğine dair aleyhindeki dedikoduların Şağab Hatun tarafından fırsata dönüştürülmesi kendi sonunu getirmiş, ayrıca bundan sonraki süreçte bir daha söz konusu makama onun gibi hanedan ailesine mensup birisi getirilmemiştir. Ümmü Mûsâ'dan sonra Şağab Hatun'un, câriyeliğini yapan Sümel'i kahramâne olarak görevlendirmesi saray çevresinde oğluna ve tabi kendisine karşı yeniden bir güç odağının ortaya çıkmasını engellemeye yönelik bir çabanın ifadesi olmuştur. Nitekim Ümmü Mûsâ'nın haleflerine bakıldığında kimisi câriyelikten bu göreve yükselmiş, kimisinin ise -kendisi câriye olmasa bile- en azından soylu bir aileden gelmediği bilinmektedir. Ancak sonraki dönemlerde görev yapan kahramâneler soylu bir aileye mensup olmasalar da siyasi ve idari açıdan etkili birer aktör olmayı başarmışlardır.

Muktedir'in halifeliliği zamanında Fâtıma'dan sonra sarayda aynı anda birden fazla kahramâne görevlendirilip görevlendirilmediği meselesinde kesin bir yorumda bulunmak pek mümkün görünmemektedir. Fâtıma'nın ardından onun yerine Ümmü Mûsâ'nın atanmasıyla ilgili herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Esasen Ümmü Mûsâ ile Sümel'in aynı anda mı yoksa birbirinin ardından mı bu göreve tayin edildikleri meselesinin netliğe kavuşturulması gerekmektedir. Buradaki karışıklığın asıl sebebi Sûlî ve Arîb gibi müelliflerin Ümmü Mûsâ henüz görevinin başındayken Şağab Hatun'un kahramânesi Sümel'in mezâlim davalarına baktığını aktarmalarından kaynaklanmaktadır. Bu bilgi ilk bakışta Ümmü Mûsâ ile Sümel'in aynı anda kahramânelik yaptıkları izlenimi uyandırmaktadır. Ancak Mes'ûdî, İbn Dihye el-Kelbî ve Kalkaşendî'nin kayıtları Sümel'in bu görevini henüz kahramânelik görevine atanmadan Şağab Hatun'un câriyesi olduğu sırada

yerine getirdiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Sûlî ve Arîb'in Şağab Hatun'un kahramânesi sıfatını Sümel'in daha sonraki ve bilinen görevini dikkate alarak genel anlamda kullandıklarını düşünmek gerekmektedir. Bunun yanı sıra daha çok Şağab Hatun'un emri doğrultusunda hareket eden Ümmü Mûsâ ve Sümel'in aynı anda ve benzer sorumlulukları yerine getirmeleri yetki karmaşasına neden olacağı gibi idari bakımdan da bir zafiyete yol açması kuvvetle muhtemeldir.

Zeydân'ın ise göreve ne zaman başladığı tam olarak tespit edilemese de onun 299 (912) yılından itibaren neredeyse Muktedir'in halifeliliğinin geç dönemine kadar sarayda istihdam edildiği bilinmektedir. Bu durumda onun hem Ümmü Mûsâ ile hem de Sümel ile aynı dönemde kahramânelik yaptığı varsayılmaktadır. Bununla birlikte tıpkı Sümel'de olduğu gibi kahramânelik görevini aynı anda iki kişinin yerine getirmesinin yetki karmaşasına neden olabileceği dikkate alındığında Zeydân'ın kahramânelik görevini Sümel'in 317 (929-930) yılındaki ölümünden sonra devraldığı da düşünülebilir. Ancak mevcut rivayetlerden hareketle Ümmü Mûsâ ve Sümel'de olduğu gibi halef-selef olma durumunun Zeydân için geçerli olduğuna dair kesin bir fikir yürütmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu durumda iki ihtimalin söz konusu olabileceği ifade edilmelidir. Birinci ihtimale göre azledilen üst düzey görevlilerin gözetiminde tutulması ve saraydaki mücevher hazinesinin korunmasıyla ilgilenen Zeydân, Ümmü Mûsâ ve Sümel ile aynı dönemde kahramânelik görevini yerine getirmiştir. Ancak Zeydân'ın içinde yer aldığı hadiselerle ilgili aktarılan rivayetlerde onun Muktedir'in emirleri doğrultusunda hareket ettiği veya onunla iletişim hâlinde olduğu, Şağab Hatun'la hemen hemen doğrudan bir ilişkisinin bulunmadığı görülmektedir. Bu bakımdan diğer iki kahramâne ile aynı zamanda sarayda görevli olsa da Zeydân'ın daha çok Muktedir'e bağlı olarak hareket ettiği, Ümmü Mûsâ ve Sümel'in ise Şağab Hatun'un emrinde çalıştığı düşünülebilir. Böyle bir durumda muhtemel bir yetki karmaşasının da gündeme gelmesi pek mümkün görünmemektedir.

İkinci ihtimale göre ise Zeydân her ne kadar başlangıçtan itibaren Miskeveyh tarafından kahramâne olarak tavsif edilmiş olsa da bu durum onun meşhur yönünün vurgulanmasıyla ilgili olabilir. Yani Miskeveyh'in bu tercihi Sümel'in ölümünden sonra kahramânelik görevini üstlenen Zeydân için geriye dönük bir kurgudan kaynaklanmış olabilir. Kaldı ki Zeydân'ın görevlerinden azledilen devlet adamlarının gözetiminde tutulmasıyla ilgili sorumluluğunun tek başına kahramânelik vazifesine işaret etmeyeceği hesaba katılmalıdır. Zira bazı kişilerin tutuklanmasında Zeydân'ın yanı sıra o dönemde Hâcib Nasr'ın da yetkili olduğu bilinmektedir.

Muktedir sonrası döneme gelindiğinde ise sarayda sadece bir tane kahramânenin istihdam edildiği ve bu kahramânelerin de doğrudan halifelerin emrinde çalıştığı anlaşılmaktadır. Yine bu süreçte kahramânelik görevine düzenli bir atamanın yapıp yapılmadığı bilinmemektedir. Dahası Büveyhî nüfuzunun başlangıç safhasında ‘Alem’in ardından nispeten uzun bir süre Abbâsî sarayında kahramânenin bulunmadığı görülmektedir. Esâsen ‘Alem’in veya onun yerine tayin edilecek herhangi bir kahramânenin varlığını Bağdat’ta kendi iktidarları için tehlikeli olabileceğini düşünen Büveyhî emîrleri bu konuda farklı bir tavır benimseyerek Abbâsî sarayında böyle bir görevlinin bulunmasına müsaade etmemiş olabilirler. Yine bu süreçte iktidarını büyük oranda kaybeden Abbâsî halifesinin diğer idari görevliler gibi bir kahramâne tayin edebilecek kudrete sahip olmamasının da bunda etkili olduğu ileri sürülebilir. Ancak her şeye rağmen bu dönemde -şayet varsa- kahramânelerin siyasi ve idari açıdan etkin olmamaları ve sadece kendi görev sahalarıyla ilgilenmeleri sebebiyle isimlerinin kaynaklarda zikredilmemiş olabileceği de hesaba katılmalıdır. Selçuklu nüfuzunun yaşandığı döneme gelindiğinde ise bu süreçte görev yapan Abbâsî halifeleri seleflerine nazaran tekrar güçlenmeye başlamışlar ve bununla irtibatlı olarak başta vezirlik olmak üzere devlet kademesinde çeşitli makamlara atamalar yapabilmişlerdir. Halifenin idari kadrolar üzerinde tasarruf sahibi olmaya başlamasıyla Abbâsî sarayında tekrar bir kahramâne görevlendirilmiştir. Ancak bu uygulama uzun süre devam etmemiş ve hemen hemen yarım asır sonra kahramâne yerine sarayda üstâdâr adı verilen erkek bir görevli tayin edilmeye başlanmıştır.

Abbâsî siyasi ve idari tarihinin yanı sıra sosyal tarihine de katkı sağlamayı hedefleyen bu çalışma iki asır boyunca sarayda görevlendirilen ve isimleri tespit edilebilen sekiz kahramâne üzerine odaklanmaktadır. Ancak bir kez daha belirtmek gerekirse Abbâsîler dönemindeki kahramânelerin sayısının sekizle sınırlı olduğunu kesin olarak ileri sürmek mümkün değildir. Zira haklarında nispeten sınırlı bilgilerin bulunduğu bu kahramâneler kadar, siyasi ve idari hayatta etkin bir rol oynamayan ve bundan dolayı isimleri bir şekilde zikredilmemiş başka kahramânelerin varlığı da mümkün olabilir. Bu bakımdan konuyla ilgili yapılacak yeni çalışmalarda bu durumun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Son olarak kahramânelik kurumunun ortaya çıkış sürecinin incelenmesi ve kahramâne yerine sarayda üstâdâr olarak isimlendirilen erkek görevlilerin tespit edilip faaliyetlerinin ele alınması Abbâsî idari tarihi açısından bu çalışmanın mütemmim cüzünü oluşturacaktır.

Teşekkür

Makale hakkındaki tenkit ve tekliflerinden dolayı derginin anonim hakemleri başta olmak üzere değerli arkadaşlarım Abdulhamit Dünder, Enes Ensar Erbay, Muhammet Enes Midilli ve Selahattin Polatoğlu'na teşekkür ederim. Kuşkusuz makalenin tüm sorumluluğu bana aittir.

KAYNAKLAR

Al Rudainy, Reem Saud, *The Role of Women in the Būyid and Saljūq Periods of the Abbasid Caliphate (339- 447/950-1055&447-547/1055-1152): The Case of Iraq*, Exeter University, Arab and Islamic Studies, Doktora Tezi, Exeter 2014.

Arīb b. Sa‘d, *Sulatü Tārīhi’t-Taberī*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, Dârü Süveydân, Beyrut ts.

Bauer, Karen, “Debates on Women’s Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law”, *Journal of the American Oriental Society*, C CXXX, S.1, 2010, s. 1-21.

Bowen, Harold, *The Life and Times of ‘Alī ibn Īsā*, Cambridge University Press, Cambridge 1928.

Burgu, Abdullah, *Abbâsî İmparatorluğunun Çöküşü: Vezir İbnü’l-Furât Ailesinin Mali Politikaları ve İktidar Kavgaaları*, Hikmetevi Yayınları, Konya 2024.

Cevâd, Mustafa, *Seyyidâtü balâti’l-Abbâsî*, Dârü’l-Keşşâf, Beyrut 1950.

Dûrî, Abdülazîz, *en-Nuzumü’l-İslâmiyye*, Merkezü Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 2008.

Dündar, Abdulhamit, “Sitti Zübeyde’den Zümrüd Hatun’a Bir Türbenin Kimliği Meselesi”, *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, S. 34, 2024, s. 363-385.

El-Azhari, Taef, *Queens, Eunuchs and Concubines in Islamic History, 661–1257*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019.

El-Cheikh, Nadia Maria, “The Qahramâna in the Abbasid Court: Position and Functions”, *Studia Islamica*, S. 97, 2003, s. 41-55.

Ezdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Zâfir, *Ahbârü’d-düvelî’l-münkati’a*, thk. Alî Ömer, Mektebetü’s-Sekâfati’d-Dîniyye, Kahire 2001.

Gözübenli, Beşir, “Day’a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C IX, s. 57-58.

Güner, Ahmet, “Muizzüddeve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C XXXI, s. 99-100.

Güner, Ahmet, “Müttakî-Lillâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C XXXII, s. 223-224.

Hacıyev, Khanoghlan, *Irak Büveyhîleri’nin Kuruluşu ve Muizzüddeve Dönemi (334-356/945-967)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012.

Hançabay, Halil İbrahim, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

Hasan, Sûlâf Feyzullah, *Devrî'l-cevârî ve'l-kahramânât fî dâri'l-hilâfeti'l-Abbâsiyye*, Dârü ve Mektebetü Adnân, Bağdat 2013.

Hatalmış, Ali, *Abbâsî Halifelerinin Ümmüveled Eşleri*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2020.

Hemedânî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdülmelik, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dârü Süveydân, Beyrut ts.

Husrî, Ebû İshak İbrâhim b. Alî, *Cem'ü'l-cevâhir fî'l-mülâh ve'n-nevâdir*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî, Dârü'l-Cil, Beyrut 1987.

İbn Dihye el-Kelbî, *Kitâbü'n-Nibrâs fî târihi hulefâi Beni'l-Abbâs*, thk. Abbâs el-Azzâvî, Matba'atü'l-Ma'ârif, Bağdat 1946.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire 1962.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *er-Resâil*, thk. İhsân Abbâs, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1987.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Alî, *el-Muntazam fî't-târîhi'l-mülûk ve'l-iimem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, 19 Cilt, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, 11 Cilt, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İbnü'l-İmrânî, Muhammed b. Alî, *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 1999.

İbnü's-Sâî, Ebû Tâlib Alî b. Enceb, *Nisâü'l-hulefâ*, thk. Mustafa Cevâd, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire 1993.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî, *Me'âsirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, 3 Cilt, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts.

Kallek, Cengiz, "Dânek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C VIII, s. 457-458.

Karaman, Dursun, *İslâm Hukuk ve Siyaset Düşüncesinde Mezâlim Teorisi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2023.

Karan, Cuma, "Abbasi Sarayında Ümmüveledlerin Yönetime Etkisi: Hayzûrân, Şağab ve el-Kahramâniye Örneği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 54, 2020, s. 379-402.

- Kaymak, Suat, *Abbasi Halifesi el-Kaim Biemrillah ve Dönemi (1031-1075)*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2014.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *A'lâmü'n-nisâ*, 5 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- Kitâbü'l-Uyûn ve'l-hadâik*, thk. Ömer Saîdî, el-Ma'hedü'l-Firansî, Dimaşk 1972.
- Kitapçı, Zekeriya, *Abbasi Hilafetinde Örnek Bir Türk Anası Şağab Hatun (Doğ. H. 264/ Ölm. H. 321/933)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1991.
- Marmer, David Bruce Jay, *The Political Culture of the Abbasid Court, 279-324 (A.H.)*, Princeton University, Near Eastern Studies, Doktora Tezi, Princeton 1994.
- Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj*, çev. Herbert Masson, 4 Cilt, Princeton University Press, Princeton 2019.
- Merçil, Erdoğan, “Besâsîrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C V, s. 528-529.
- Mernissi, Fatima, *The Forgotten Queens of Islam*, çev. Mary Jo Lakeland, The University of Minnesota, Minneapolis 1993.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Dârü's-Sâvî, Kahire ts.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü Tecâribi'l-ümem*, thk. H. F. Amedroz-D. S. Margoliouth, 2 Cilt, Matba'atü's-Şeriketi't-Temeddün, Kahire 1914.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, çev. H.F. Amedroz-D.S.Margoliouth, 2 Cilt, Kemp Hall Press, Oxford 1921.
- Râcihi, Muhammed b. Süleyman, “ez-Zeynebiyyûn ve Eseruhum fi'l-Hayâtî's-Siyâsiyye ve'l-İlmiyye fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye”, *Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye Mecelletü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye*, S. 5, 1428, s. 192-235.
- Reşid b. Zübeyr, *Kitâbü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, thk. Muhammed Hamîdullah, Kuveyt 1959.
- Rûzrâverî, Ebû Şucâ' Muhammed b. Hüseyin, *Żeylû Tecâribi'l-ümem*, thk. H. F. Amedroz-D. S. Margoliouth, Matba'atü's-Şeriketi't-Temeddün, Kahire 1916.
- Sâbî, Hilâl b. Muhassin, *Kitâbü'l-Vüzerâ ev tuhfetü'l-ümerâ fî târihi'l-vüzerâ*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Mektebetü'l-A'yân, Kahire 1958.
- Sâbî, Hilâl b. Muhassin, *Rûsûmü dâri'l-hilâfe*, thk. Mihâil Avvâd, Dârü'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1986.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdûlmelik b. İsmâîl, *Simârü'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire 1965.

Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd., 23 Cilt, Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dimaşk 2013.

Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, *Edebü'l-küttâb*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, el-Matba'atü's-Selefiyye, Kahire 1341.

Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, *Kismün min ahhâbî'l-Muktedir-Billâh el-Abbâsî*, thk. Halef Reşid Nu'mân, Dârü's-Şuûni's-Sekâfeti'l-Âmme, Bağdat 1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, 10 Cilt, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire 1968.

Tenûhî, Ebû Alî Muhassin b. Alî, *el-Ferec ba'de's-şidde*, thk. Abbûd eş-Şâlcî, 5 Cilt, Dâru Sâdır, Beyrut 1978.

Tenûhî, Ebû Alî Muhassin b. Alî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahhâbî'l-müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlcî, 8 Cilt, Dâru Sâdır, Beyrut 1971.

Yeniçeri, Celal, "Mezâlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C XXIX, s. 515-518.

Yılmaz, Saim, *Mu'tazıd ve Müktefi Döneminde Abbâsîler*, Kayınhan Yayınları, İstanbul 2006.

Yılmaz, Saim, "Abbâsîlerin Siyasî Çöküş Dönemi Halifelerinden Kâhir-Billâh (320-322/932-934)", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, S. 12, 2008, s. 71-103.

Yılmaz, Saim, "Abbâsîler'de Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 21, Ocak 2009, s. 1-24.

Yılmaz, Saim - Sazak, Ömer, "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C XXII/S. 42, 2020, s. 285-313.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., 17 Cilt, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981.

Two Countries, One Mission: Comparing Member of Ottoman and English Pay-to-Pray Institutions (XVI and XVII. Centuries)

İki Ülke, Tek Görev: Osmanlı ve İngiliz Ücretli Duacılarının Karşılaştırması (XVI ve XVII. Yüzyıllar)

Songül Şenlik*

Abstract

This article compares paid prayer workers employed in the Ottoman Empire and England during the sixteenth and seventeenth centuries. Throughout history, clergy in all societies undertook the duty of offering prayers. However, English and Ottoman pay-to-pray workers were specifically obligated to pray for the souls of those who provided them with dedicated income. These individuals were often in need of state protection and care and were in need of support and assistance. Using studies conducted on paid prayer workers and documents from Ottoman archives, this article seeks to identify the similarities and differences between the prayer workers of these two countries. The article argues that the similarities were shaped by the requirements of religion and social life, while the differences were shaped by the economic and cultural conditions of the time. Following a brief introduction to prayer workers, the article highlights the working conditions, qualifications, responsibilities, and income of

* PhD., Doğuş University, Advanced Vocational School-Dr., Doğuş Üniversitesi, Meslek Yüksekokulu, İstanbul/TÜRKİYE <https://ror.org/0272rjm42> ssenlik@dogus.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5347-4259>

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC). / Bu makale Creative Commons Atf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır.

those who received a salary or, for various reasons, acquired income and thus prayed for the state, the ruler, and the income provider. Due to the lack of in-depth studies on the topic and the absence of detailed publications on such prayer workers in both states, this article is of an essay.

Keywords: Beadsman, beadswoman, pay-to-pray, almsman, almswoman, monasteries, social aid.

Öz

Bu makale, XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı Devleti ve İngiltere’de istihdam edilmiş olan ücretli duacılar arasında temel bir karşılaştırmaya odaklanmaktadır. Tarih boyunca, tüm toplumlarda dua etme görevini üstlenmiş din adamları vardı. İngiliz ve Osmanlı ücretli duacıları ise kendilerine ayrılmış geliri sağlayanların ruhları için duâ etmekle yükümlüydü. Bu insanlar çoğunlukla devlet tarafından korunmaya ve bakılmaya ihtiyaç duyan, destek ve yardıma muhtaç kişilerdi. Ücretli duacılar ile ilgili yapılmış çalışmalardan ve Osmanlı arşivindeki belgelerden yararlanarak hazırlanan makalede, iki farklı ülkenin ücretli duacılarının benzerlik ve farklılıkları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Makale, benzerliklerin din ve sosyal yaşantının gerekliliklerine göre, farklılıkların ise dönemin ekonomik ve kültürel koşullarına göre şekillendiğini savunmaktadır. Duacılar hakkında kısa bir girişle bilgi verildikten sonra duâ edip maaş alan ya da bir sebeple gelir sahibi olup bunun neticesinde devlete, hükümdara ve geliri sağlayanlara duâ eden zümrenin çalışma şartları, nitelikleri, sorumlulukları ve gelirlerine dikkat çekilmektedir. Konunun henüz detaylı bir şekilde çalışılmaması ve her iki devletin de söz konusu duacıları hakkında ayrıntılı yayınların olmaması sebebiyle makale bir deneme niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Duâgûy, maaşlı duacı, zevâid-horan, manastır, imarethane, sosyal yardım.

Introduction

One of the foundational elements of culture is religion. The need to pray, which is the source of motivation for religion, is a value found in all primitive and celestial religions. In its simplest definition, praying is when a person implores God¹. On the

1 “To speak to a God either privately or in a religious ceremony in order to Express love, admiration, or thanks or in order to ask for something”, *Oxford Wordpower*, Oxford University Press, 2000, p. 513. For more on prayer, see Osman Cilâcı, “Duâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Vol. 9, İstanbul 1994, pp. 529-539, Ferit Devellioglu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2007, s. 190, Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2005, p. 610.

other hand, the sense of cooperation inherent in human beings has been observed in all cultures throughout history, despite differences such as religion, language, race, and geography. As social creatures, humans desire to help those weaker than themselves due to the influence of living in a community². In the Ottoman State, the concept of cooperation permeated all segments of society through the institution of pious foundations. Christian societies also established mutual aid networks and organizations with social roles similar to those of Turkish-Islamic waqfs³. In both Islamic and Christian societies, the primary aim of the founders of charitable and endowment foundations⁴ (waqf) and similar institutions, regardless of their social backgrounds, was to obtain blessings by sharing the worldly wealth bestowed upon them by God with those in need. Receiving the prayers of those in need was deemed crucial; thus, officials whose sole duty was to pray for the founders of such institutions were employed. In both countries, individuals were assigned to pray for the survival and continuity of the state, as well as for the souls of the founders of charitable institutions established for charitable purposes.

Considering their social aspects, the article discusses the prayer readers employed in these two institutions due to the similar roles of monasteries and waqfs. In the Ottoman classical period, waqfs played a crucial role in the lives of ordinary people, shaping the sociological landscape of cities and significantly contributing to areas such as education, health, and social services. The same level of importance applies to monasteries⁵ in the Christian world. Certainly, monasteries served

- 2 For examples of social relief practices in England, see Ferhat Akyüz, “Sosyal Yardımdan Sosyal Sigortaya: Bismarckyan ve İngiltere Sosyal Güvenlik Sistemlerinin Tarihsel Dönüşümü”, *The Journal of International Social Research*, Vol. 1/5, 2008, pp. 58-70, Eleanor Chance, Christina Colvin, Janet Cooper, C. J. Day, T.G. Hassall, Mary Jessup and Nesta Selwyn, “Charities for the Poor”, in *A History of the County of Oxford*, Vol. 4, 1979, pp. 462-475. And for social relief practices in Ottoman State, see Mehmet Genç - Erol Özvar, “Osmanlı Devleti’nde Sosyal Güvenlik ve Sosyal Yardımlaşma”, *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar-1*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2021, Oded Peri, “Waqf and Ottoman Welfare Policy: The Poor Kitchen of Haseki Sultan in Eighteenth-Century Jerusalem,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 35/No. 2, 1992, pp. 167-186, Mustafa Özcan Taşkesen, “Osmanlı Döneminde Sosyal Refah Sistemi Olarak Vakıflar”, *İş ve Hayat*, Vol. 3/No. 5, 2017, pp. 57-66.
- 3 For the detailed information on the comparison between the Ottoman and the West, see Nihal Cihan Temizer, “Waqf System: Comparative of in the Ottoman and in The West”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, Vol. 2, 2021, pp. 141-162.
- 4 From now on, only the term “waqf” will be used.
- 5 For information on monasteries, see Salime Leyla Gürkan, “Manastır”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Vol. 27, 2003, pp. 558-560. For information about alms-houses established for charity and social aid purposes, see Sarah Marion Lennard-Brown, *Almshouses of London and Westminster: their role*

needy and sick people from all classes, establishing institutions within themselves to meet basic human needs such as hospitals, libraries, and social assistance programs. They functioned as vital centers of support and care within Christian communities. The presence of structures within monasteries, such as hospitals, nursing homes (yaşlılar evi), cisterns (sarnıç), schools, and baths (hamam), that address social needs indicates that they played a similar role to that of Ottoman waqfs⁶.

This article will attempt to compare the positions of individuals employed in monasteries and waqfs in England and the Ottoman State, who were responsible for praying for the health of the state and the waqf founder. Although these organizations shared similarities with waqfs, their unique characteristics and functions often took precedence⁷. This difference also extended to those responsible for prayer. This article aims to comprehend the dynamics of pay-to-pray, which emerges from the policy of assisting the poor, homeless, and needy, undertaken by waqfs in the Ottoman State and by almshouses within monasteries in England.

The institution of pay-to-pray, which completed its institutionalization process in long-established states, is a result of the conditions of the period. Members of this institution are referred to as duâgûy in the Ottoman Empire and almsman/ almswomen in England, and detailed information will be provided as needed. With a clearer expression, the institution of pay-to-pray has gradually become established in states that have existed for a long time throughout history. This institution emerged due to the social, economic, and religious conditions of that period. Stereotyping the position of those who pray in a society is impossible⁸. When it comes to praying, it is clear that many people were officially employed in this role. In Ottoman waqf, numerous individuals were employed solely to recite prayers. In Europe, those who pray are often privileged individuals who do not contribute to production and have the right to direct society. For example, sheikhs (şeyhler) or priests (rahipler) can be considered among these individuals.

in lay piety and the relief of poverty, 1330-1600, Unpublished doctoral dissertation, University of London 2020.

6 For a comparative analysis of a monastery and a külliye located in İstanbul see, İlknur Türkoğlu, “İstanbul’da Kentsel Hafızanın Devamlılığı: Pantokrator Manastırı ile Süleymaniye Külliyesi’nin Karşılaştırılması”, *Vakıflar Dergisi*, Vol. 53, 2020, pp. 199-219.

7 Temizer, “Waqf System”, p. 156.

8 Hüseyin Özlü, “Feodal Topluma alternatif Bir Bakış: Tipler”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 6/ No. 6, 2018, 859-867, at p. 863.

While many people were in charge of reciting prayers, more were needed. The psychological needs⁹ of the elite have likely driven them to seek more prayers, leading to the emergence of a new social class. This issue undoubtedly remains to be clarified.

One of the first examples of social state practices seen in today's states since the nineteenth century, is the movement to eliminate income inequality within society. In this context, it is aimed to provide social privileges to the poor, destitute, sick, elderly, disabled, widows, orphans, and retirees. The first examples of these approaches are clearly seen in the sixteenth century in the two states in question. For example, during the Tudor dynasty (1485-1603), four individuals appointed by village councils were responsible for collecting the tax designated to help the poor. Those who did not pay this tax were punished¹⁰. In 1541, a compulsory tax collected for charitable purposes was introduced, and in 1553, a charity home was established¹¹. In the Ottoman State, thousands of people in need benefited from the income of waqfs established by members of the dynasty, administrators, and individuals with sound financial means. The surplus-receivers (*zevâid-horan*) group¹², who are paid a salary from the excess income of the waqf, can be considered an example of this practice. This article does not focus on the clergy obligated to pray in places of worship such as churches, monasteries and mosques; instead, it discusses the *duâgûy* and almsmen/almswomen that arose as a natural consequence of the assistance provided to individuals protected by the state due to various challenges, such as illness and need.

As is known, political relations between England and the Ottoman State began to clarify in the mid-sixteenth century¹³. England, which was allied with the Turks during the reign of Murad the Third, opened its first embassy in Turkey in 1582,

9 Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, TTK Yay., Ankara 2003, p. 39.

10 Sabahat Yalçın, “İngiltere’deki Sosyal Emniyet Sisteminin Nüvesi”, *Journal of Social Policy Conferences*, No. 9, 10, 11, pp. 217-225, at p. 218.

11 Yalçın, “İngiltere’deki Sosyal Emniyet”, p. 221.

12 For detailed information about surplus-receivers, see, Özge Aslanmirza, *Surplus-Receiver (Zevâid-Horan) From Imperial Waqfs: Between Philanthropy and Political Economy*, Unpublished master’s dissertation, Middle East Technical University, Ankara 2017.

13 For the privilege granted to a British merchant during the reign of Suleiman the Magnificent, see Richard Hakluyt, *The Principal Navigations Voyages Traffiques and Discoveries of the English Nation*, Vol. V, New York 1906, p. 109.

and after that year, relations between the two countries remained friendly until the Treaty of Karlowitz¹⁴. Could the institution of pay-to-pray, which became more widespread in both countries since the sixteenth century, have been shaped by cultural interaction between the two states? Although it is not possible to find an answer to this question at this stage, a connection can still be drawn between them. Was there a connection between the individuals employed to pray by alms-houses established as extensions of churches in England and the Ottoman duâgûys? The tradition of praying for the souls of statesmen, waqf founders and philanthropists in both countries reflects fundamentally similar human and spiritual sentiments. The article aims to explore the role of these prayers, which have not yet been examined cross-culturally. It will discuss how the same practice was implemented in two cultures by comparing the prayers employed in waqfs in the Ottoman State and almshouses in England during the sixteenth and seventeenth centuries. This comparison was conducted using detailed studies, including archival records of the institutions in the two countries. The similarities were first identified in comparing the prayers of two contemporary states that fulfilled their duty of duâgûys and almsmen/women in various institutions. Subsequently, the assignment of duâgûys and almsmen/women to their duties, their income, the methods of fulfilling their responsibilities, and their differences by gender were examined.

1. Who are Duâgûyân, Beadsmen/Beadswomen and Almsmen/Almswomen

To better understand the subject, it is essential to begin with the definition of duâgûy. In some records, the term duâgûy, which means “prayer, a person who prays” is mentioned as duâhan¹⁵. In general, those who pray during religious ceremonies are called duâhân, while those who pray in official ceremonies are referred to as duâgûy¹⁶. Duâgûy also referred to as “professional prayer”¹⁷ are

14 For detailed information about Ottoman-England relationship, see, Akdes Nimet Kurat, *Türk-İngiliz Münasebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi (1553-1610)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1953, Taha Niyazi Karaca, “Dostluktan Çatışmaya: Osmanlı Dönemi Türk-İngiliz İlişkileri”, *Journal of Anglo-Turkish Relations (JATR)*, Vol. 1/No. 1, 2020, pp. 11-32 and Susan Skitter, “William Harborne: İlk İngiliz Elçisi 1583-1588”, *Türk-İngiliz İlişkileri 1583-1984*, Ankara 1985.

15 M. İpşirli, “Duâgû”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Vol. 9, pp. 541-542, at p. 541.

16 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, p. 479. The officials mentioned did not fully represent the members of the “duâgûy institution”. These officials were Quran readers with specific job descriptions. However, duâgûyân hold a different position compared to these officials.

17 Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi*, p. 85.

individuals who frequently served in the palace, tradesmen's organizations (esnaf teşkilâtı) and sect hierarchies (tarikât hiyerarşisi) of the Ottoman State¹⁸. The plural form of the word is *duâgûyân*¹⁹, which means prayer readers. In the tradition of Ottoman state administration, a key condition for the survival of the state is for the Sultan to endear himself to the warriors (sipahiyân), citizens (reaya), scholars (ulema) and righteous individuals (suleha), while also seeking the blessing of those whose prayers are accepted²⁰. This tradition serves the purpose of enabling dynasty members and high-ranking statesmen to help a large number of people through the charitable institutions they have established, thereby receiving blessings. In the Ottoman State, the institution of pay-to-pray was widely utilized within waqfs, and the individuals who offered prayers on behalf of the waqf's founders were specified in the foundation charters (waqfiye).²¹ In addition, individuals in need of financial support also received assistance from waqfs due to prayers. This situation fully aligns with the definition of "a poor man who is responsible for praying in response to a specific duty assigned by the waqf"²². Various officials employed to recite the Quran in mosques, referred to as prayers are as follows: Quran reciter (Devirhân), Juz reciter (Cüzhân), Surah Yasin reciter (Yasinhân), surah Enam reciter (Enâmhân), surah Tebareke reciter (Tebârekehân), surah Amme reciter (Ammehân), ten verses reciter (Aşîrhân), the person who prays with veneration for Hz. Muhammed (Salâvathân), the individual who prays five times a day (Musallî), announcer of charitable people's names (Muarrîf), ode reciter (Meddah) and the reciter of the oneness of God (Tevhidân)²³. In addition to these officials, waqfs

18 İpşirli, "Duâgû", p. 541.

19 *Duagûys* is the English equivalent.

20 Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde Târîhi, Metin ve İndeks (1003-1045/1595-1635)*, Vol. II, Prep. Şevki Nezihî Aykut, TTK Yayınları, Ankara 2004, p. 356.

21 For detailed information about waqf, see Wiliam Heffening, "Waqf", *Encyclopedia of Islam*, Vol. 8, 1987, pp. 1096-1103, Murat Çizakça, *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to The Present*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2000.

22 Sami, *Kâmûs*, p. 610.

23 For the detailed information see, Murat Akgündüz, "Osmanlı Döneminde Camilerde Kur'ân Okunmasıyla İlgili Görevliler", *Diyanet İlmî Dergi*, No. 56, 2020, p. 443-458, at p. 446, Ahmet Koç, Ömer Özdemir, "Kanûnî Vakfiyesi'ne Göre Süleymaniye Camii ve Görevlileri", *Diyanet İlmî Dergi*, Vol. 53/No. 2, 2017, pp. 133-137, Kasım Kocaman, "Kuruluş Vakfiyesine Göre İstanbul Fatih Camii Görevlileri ve Görevleri", *AKEV Akademi Dergisi, ICOAEF Özel Sayısı*, 2019, pp. 141-146, Asım Yediylıdız, "Bayramzâde Zekeriyya Efendi'nin (1514-93) Vakfı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Vol. 12 /Nr. 1, 2003, pp. 153-166, at p. 163, Ünal Taşkın, "Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol. 1/Nr. 3, 2008, pp. 342-366, at p. 349.

also employed individuals specifically assigned to perform prayers. The duâgûys (duâgûyân) class, which is the focus of this article, differs from the aforementioned prayer readers and consists of salaried individuals without specific duties. Referred to as “duâgûy”, these individuals formed a group without a designated occupation yet received a salary²⁴. Their sole responsibility in exchange for the salary they received, was to offer prayers for the benefactor. These officials were not always explicitly mentioned in foundation deeds (waqfiye), and could include soldiers, teachers, noblemen, civil servants, sheikhs, scholars, impoverished individuals, patients, students, and retirees. Their income varied based on their social status and the motivation for assuming this responsibility. For example, while the daily income of a duâgûy from the clergy (ulema) was sixty²⁵ akçes²⁶, the daily income of a poor duâgûy could be three akçes²⁷.

During its early modern period, England struggled with poverty throughout the sixteenth century, and charitable institutions began to disappear during the Reformation process. Before the Reformation, people in need were assisted through hospitals and monasteries, prevalent in many parts of England. Although these religious charities suffered relatively significant damage during the Reformation period²⁸, their aid practices have remained continuous. Praying rituals disappeared under the influence of reform movements and were replaced by thanksgiving to the founders of charities²⁹. Derived from the word “alms”³⁰,

24 For the information on the subject, see İpşirli, “Duâgû”, pp. 541-542, Turan Açık, “Kerim Devletin Duacıları ve/veya Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Yardım Uygulaması Olarak Duâgûyân Maaşı”, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Special Issue for the 100th Anniversary of the Republic of Turkey, 2023, pp. 291-308 and Songül Şenlik, *Osmanlı Devleti’nde Duâgûyluk Müessesesi (XV-XVII. Yüzyıllar)*, Unpublished doctoral dissertation, Mimar Sinan Güzel Sanatlar University, İstanbul 2024.

25 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi [hereafter: BOA], Ruus Kalemî Defterleri (A.RSK.d.), 1526, p. 206, H-11.10.1063/04.09.1653. İstanbul Sultan Murad Khan Foundaditon Abdullah’s son duâgûy Yusuf’s daily income is 60 akçe.

26 Akçe was a coin used during the Ottoman State period. In this article will use the term akçe instead of coin.

27 BOA, (A.RSK.d.), 1509, p. 126, H-08.02.1048/21.06.1638. The Thessaloniki Yakub Pasha Foundation, Ali’s son duâgûy Huseyin’s daily income is 3 akçe.

28 Thomas K. Walsh, *Succoring The Needy: Almshouses and The Impotent Poor In Reformation England c. 1534-1640*, Unpublished master’s dissertation, Nova Scotia Dalhousie University, Halifax 2015, p. 23.

29 Walsh, *Succoring The Needy*..., p. 142.

30 <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/alms?q=alms>, (accessed: 02.03.2024).

which refers to food, clothing and money given to the poor, almsman/almswoman (alms-folk) are people who are often expected to pray to the souls of their founders and work in alms-houses, established for this purpose³¹. People primarily retired or in need of assistance, also referred to as beadsman/beadswoman, are assigned the duty of prayer by the state. These people pray for the well-being of the state and the king in the sacred places where they worked, such as cathedrals and churches³². However, some buildings, established as hospitals in the twelfth century, transformed into charitable houses for the poor, praying women, and impoverished scholars over time³³. Various needy individuals received alms in the monasteries, which were established to benefit the poor, with the belief that this would enhance their spiritual well-being as well as their physical health and afterlife, effectively turning them into “prayer machines”³⁴.

2. Similarities of Almsmen/Women and Duâgûys

There are some similarities between duâgûys and almsman/women employed by the two contemporary states. The primary reason for the employment of almsmen/women in almshouses in England³⁵ and in waqfs in the Ottoman State is that these institutions were fundamentally charitable in nature. The most essential duty expected of those employed as prayers is to pray for the founders of the institution that allocates income to them. The poor individuals residing in alms-houses in England are people who are employed to pray for the souls of the founder³⁶ and earn income from the funds of the church to which they belong. Similarly, Ottoman prayers are individuals who pray to God to fulfil some of the waqf’s wishes and receive salaries from the waqf’s income³⁷.

31 Christine Merie Fox, *The Royal Almshouse at Westminster c. 1500-c.1600*, Royal Holloway, Unpublished doctoral dissertation, University of London, London 2012, p. 23.

32 <https://en.wikipedia.org/wiki/Beadsman>.

33 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 26.

34 Fox, *The Royal Almshouse...*, pp. 243-244.

35 Brown, *Almshouses of London and Westminster...*, p. 25. The author noted that, in addition to classical alms-houses, there were also alms-houses established to assist those in need. For the founding document of the alms-house established by a local landowner in Ilchester, Somerset, in 1426, see Lennard-Brown, same page, footnote nr. 69. The foundation charter indicated that 5 to 7 poor individual would benefit from here.

36 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 24.

37 Yediyıldız, *Vakıf Müessesesi*, p. 79.

Another common feature of the prayers is that they are chosen from among the poor, those needing financial assistance, and those requiring social support. In England, these people would stay in rooms allocated to them in monasteries, and where all their needs were met³⁸. In the Ottoman State, being poor and in need of help and support was a basis for positive discrimination in becoming a prayer. Thus, Sultan Mehmed III, approved the appointment of two women as duâgûy, even though they were not fully qualified, solely because they were poor³⁹. It can be said that those selected to pray for a fee were in a more disadvantaged situation than other people in society, and thus they were subject to positive discrimination.

Another similarity lies in the appointment procedures. The reasons for appointing a duâgûyân or almsmen⁴⁰ to a monastery or waqf include personal request, reinstatement⁴¹ and death⁴². In both countries, duâgûyân and almsmen are appointed upon the individual's own request or the recommendation of an official. In England, the employment of prayers can occur through a letter submitted by the king, a member of the royal family, or another official, or by the request of the alms-house if the current prayer leaves their position for any reason⁴³. The same situation applies to the Ottoman State, where duâgûy appointments were primarily made by the sheikh al-Islam⁴⁴, waqfs trustee⁴⁵ and kadi⁴⁶.

Female prayers were employed in British alms-houses. While the existence of almwomen among those employed in the fifteenth century was unclear, they

38 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 280.

39 Cengiz Orhonlu, *Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhisler (1597-1607)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1970, p. 26.

40 For the referral and admittance of almsmen between 1558-1600 according to Acts of the Dean and Chapter of Westminster 1543-1609, see Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 225.

41 For an example of appointment due to reinstatement, see BOA, (A.RSK.d.), 1519, p. 14, H-13.01.1060/16.01.1650. “Bursa’da vaki’ Sultan Murad Hân-ı sâni evkafından yevmi on akçe vazîfe ile duâgûy olan Ahmed bin Mehmed’e gadır olmağla vazîfe-i mezbûr ... ibkâ ve mukarrer olmak buyuruldu”.

42 For an example of appointment due to death see, BOA, (A.RSK.d.), 1509, p. 27, H-05.02.1048/18.06.1638, “... yevmi bir akçe ile duâgûy olan Fatma Hatun fevt olub ... evlâd-ı vakıftan râfi’ Hanife Hatuna ...”

43 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 211.

44 The most authoritative person in religious matters in the Ottoman State. For detailed information see, M. İpşirli, “Şeyhülislam”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Vol. 39, 2010, pp. 91-96.

45 Manager of the foundation.

46 Senior legal officer with extensive authority. For detailed information, see İlber Ortaylı, “Kadı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Vol. 24, 2001, pp. 69-73.

became more visible starting in the sixteenth century.⁴⁷ Similarly, women held various positions within the Ottoman waqf institution. Among the duties that women, often referred to by titles such as teacher, hodja, and mullah, actively participated in was prayer.⁴⁸ However, the appointment of female duâgûys became more pronounced in the seventeenth century. Although the number of employed female duâgûys was fewer than that of their male counterparts, efforts were made to appoint as many female duâgûys as possible. In fact, in some instances, a female duâgûy was appointed to fill the position left vacant by another female duâgûy:

“The duty of prayer for the late Sultan Murad Khan Waqf,

The mütevellî of the waqf of the late and reverend Sultan Murad Khan in Edirne, Mustafa, sent a petition saying that Aishe who had a daily allowance of three coins (akçe) from the income of the mentioned waqfs, died and her position remained vacant, so he requested that the task be given to Rabia the daughter of Sheikh Ahmed Abu Levi, it was ordered to be give”⁴⁹.

Duâgûys and almsmen/women were subject to specific control mechanisms in both countries. In England and the Ottoman State, the supervision of duâgûys or almsmen/women was carried out by the employees of these institutions, with a higher authority intervening when necessary. In England, a steward chosen from among the almsmen oversaw these individuals⁵⁰, while in the Ottoman State, the waqf trustee and kadi (judge) fulfilled this duty⁵¹. Prayers, who were typically well-known figures in social life, faced penalties for failing to comply with the necessary conditions. English almsmen/women serving under specific rules were initially warned if they violated these regulations. If their misconduct continued,

47 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 278, Walsh, *Succoring The Needy...*, p. 71.

48 Nilgün Çevrimli, “Terms Of Defining Women In Foundations From The Founder, Social Status, And Family Relation”, *Ululararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, Vol. 3/Nr. 1, 2018, pp. 263-281, at p. 264.

49 “Vazife-i duâgûyân-ı der-Evkaf-ı merhûm Sultan Murad Hân. Mahmiyye-i Edirne’de vâki merhûm ve mağfurunleh Sultan Murad Hân Evkafı mütevellisi Mustafa mektub gönderüb evkaf-ı mezbûr mahsûlünden yevmi üç akçe vazifeye mutasarrıf olan Aişe Hatun fevt olub beratı mahlûl olmağın Rabia binti Şeyh Ahmed ebu Levi’ye verilmek ricasını arz itmeğın verilmek buyuruldu”. BOA, (A.RSK.d.), 1502, p. 20, H-23.07.1043/23.10.1634.

50 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 279. In the Ottoman State, the oversight of the institution involved assessing whether the qualifications of the duâgûys were appropriate for their positions. Since there was no active role in prayer, the control mechanism focused on ensuring the effective functioning of the system.

51 BOA, (A.DVNSMHM.d.), 43/2, H-18.03.988/03.05.1580.

their weekly and monthly salaries would be reduced, and if no improvement was seen, they would be dismissed from their positions⁵². Similarly, in the Ottoman State, legal action was taken against prayers who could not uphold the respectable status required of them, resulting in their dismissal. This section aims to identify the similarities between the duâgûys and almsmen/women employed in two contemporary states. The table below attempts to illustrate similarities of duâgûys and almsmen/women.

Table 1: Similarities Between English Almsmen/Women and Ottoman Duâgûys

	ENGLAND	OTTOMAN STATES
Income source	Foundation income	Waqf's income
Social status	In need	In need
Appointment procedures	By the King, member of the dynasty or another official, personal letter	By the Sultan, sheikh al-Islam, waqfs trustee, kadi or personal letter
Women employment	Less than men	Less than men
Monitoring	A steward chosen from among the prayers	Waqf trustee and kadi

When viewed broadly, it becomes clear that their income sources, social positions, appointment processes, and oversight mechanisms are similar. Additionally, both countries employed almswomen and female duâgûys.

3. Differences of Almsmen/Women and Duâgûys

When comparing the task of praying in terms of place, differences emerge. In English monasteries, those assigned the duty of “reciting paid-prayers for soul of the dead” had specific working hours. They performed their duties in an organized manner between 6:00 in the morning and 7:00 in the evening⁵³. Their working hours, mealtimes, various rituals were strictly scheduled. While the almsmen/women in England performed their duties in a designated place and under certain conditions, Ottoman duâgûys⁵⁴ did not have such spatial or temporal restrictions.

⁵² Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 284.

⁵³ Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 76.

⁵⁴ Apart from the duâgûys, other prayer officials were individuals who specialized in the prayers

For instance, the city in which a duâgûy received from a waqf could differ from the city in which he resided⁵⁵.

While duâgûys in the Ottoman State were not required to participate in any ceremonies or prayer rituals, in England, they were expected to attend praying rituals. English alms-folk were generally required to be able to sing the psalm *De profundis clamavi*. However, this requirement was not always consistent and could vary depending on the institution⁵⁶. In England, it was not permissible for almsmen/women to depart from their assigned duties without permission. If an almsmen/women wished to leave the monastery, they had to seek permission from the head priest, and such leave was granted only in case of illness. If the ailing individual was male, he would be tended to by female individuals in the monastery⁵⁷, and they would seek forgiveness from the head priest so they could pray for the king and their own souls⁵⁸.

The requirements for being an almsmen/women in the alms-houses of England varied according to gender. Among these, for men, the criteria typically being at least fifty years old, widowed, having served the king in some capacities⁵⁹ and residing in the vicinity of the alms-house⁶⁰ can be counted. When looking at the Ottoman duâgûyân, none of these conditions were required, and in fact, opposite qualifications were sought. These qualifications could include being a *suleha* (pious person), *fukara* (needy person), or an *ulema* (scholar),⁶¹ or being a student

they performed. For example, according to the Waqfiyye of Sulaymaniyah in İstanbul, the duties of the prayer officials varied. While the *cüzhân* were required to read a section of the Quran in the Sulaymaniyah Mosque at specific times, the *muhellil* was responsible for reciting the *Kalima-i Tevhid* in the mosque after the morning prayer. Similarly, the *Salavathan* was tasked with saying *salavat* after the noon prayer every day, and the *muarrif* was responsible for reading prayers on Eid and Cuma. See Koç-Özdemir, “Kanûnî Vakfiyesi’ne Göre Süleymaniye Camii ve Görevlileri”, pp. 133-137.

55 BOA, (A.RSK), 1506, p. 1, H-02.12.1043/30.05.1634. Duâgûy Şeyh Mehmed, who lives in Edirne (Adrianople), requested a change because he had difficulty receiving his salary from the city of Enez (Ainos).

56 Fox, *The Royal Almshouse...*, pp. 278-279. *De profundis clamavi* is an expression used in religious texts in the Christian tradition and means that a person conveys her/his troubles to God.

57 Walsh, *Succoring The Needy...*, p. 35.

58 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 190.

59 Walsh, *Succoring The Needy...*, p. 31.

60 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 278.

61 BOA, (A.RSK.d.), 1522, p. 84, H-04.06.1061/25.04.1651. “... for Dervish Ali, who is pious (*sulehâdan*) ...”

of knowledge⁶². In England, the female prayer had to be at least fifty years old, sorrowful, honest, of good reputation, eloquent, widowed, and well-known⁶³. The qualifications sought for Ottoman duâgûyân were those required by the general societal norms that did not vary based on gender. In England, the role of female prayers was considered to be less spiritual and more simplistic compared to that of men. Female prayers working in alms-houses were also employed in physical tasks. They were responsible for tasks such as cleaning the building where they resided, caring for the sick, and preparing meals. The most senior female prayer would organize the schedule for tasks such as meal service, soup-making, kitchen work, cleaning, and laundry, determining the order and timing of when these tasks would be carried out⁶⁴. These tasks often did not align with the literacy skills that were often required during the recruitment process⁶⁵. In the Ottoman context, there is no difference in terms of duty between being a male or female prayer. Both men and women performed the duty, which was entirely focused on spiritual purposes and did not entail any physical obligations, on equal terms.

The prayers residing in the monasteries where they were employed were provided with firewood or coal, kindling, clothing worth eight pounds annually, and food worth twenty-five pounds annually⁶⁶. They also had designated houses in the monastery vicinity, which would remain the property of the institution if they were to leave their duties for any reason. These houses consisted of two rooms, a fireplace, and a private cellar.⁶⁷ Since there was no requirement for Ottoman prayers to be present in any specific location for prayer, such support was not applicable.

The female prayer received an annual salary of £1 per person, while the male prayer received a yearly salary of £3. Their total annual incomes per capita were recorded as £6 between 1540-48⁶⁸, and similarly as £6 per capita between 1560-

62 BOA, Kamil Kepeci Tasnifi Defterleri, (KK.d.), 261, p. 6, H-14.01.1067/02.11.1656. “... Ali, the student of knowledge (talebe-i ilm) ...”.

63 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 278.

64 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 284, Walsh, *Succoring The Needy...*, p. 79.

65 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 190.

66 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 280, Walsh, *Succoring The Needy...*, p. 41.

67 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 280.

68 Fox, *The Royal Almshouse...*, pp. 206-210.

1600⁶⁹. When we look at the salary policy, a fixed amount was paid to the prayers⁷⁰. In contrast, the Ottoman duâgûyân received salaries based on an opposite policy. Firstly, the duties of a duâgûy could vary greatly, such as receiving 2 akçe per day⁷¹ or 25 akçe per day⁷². Although duâgûys' salaries vary in different amounts⁷³, it can be said that they are mostly between 1-10 akçe per day⁷⁴. This situation was likely shaped by variables such as the income of the waqfs from which the duâgûy received his salary, the amount of the surplus income (ziyâde-i evkaf), and the daily rate of the duty remaining from the previous duâgûy. Additionally, when comparing the salaries of functionaries serving within the waqf, it has been observed that the daily wages of duâgûy sometimes exceeded those of other functionaries such as imams, secretaries (kâtip), or Quran reciters⁷⁵. Between 1450-1900, the period when the consumer price index rates were closest between Istanbul and London is from 1500 to 1649⁷⁶. However, it does not seem plausible to attribute the stability of wages in one country and the variability in another solely to economic factors. In our opinion, the main reason for the stability of wages for English almsmen/women is that these individuals maintained their lives within the alms-house. As for the Ottoman duâgûys, such a situation did not exist, and the functionaries continued their daily lives in their own cities and residences. On the other hand, while Ottoman duâgûyân could be from all

69 Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 220.

70 The salary amounts are written in pounds currency to facilitate understanding of the currency of the period, and they are approximate amounts. The exact salary amounts for 1502 are as follows: Almswomen: Weekly 5d, annual £1 2s 11d. Almsmen: Weekly 14d, annual £3 0s 8d. Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 280. £=Pound, s= Shilling, d= Penny. £1=20 shillings, £1=340 penny.

71 BOA, (A.RSK.d.), 1526, p. 46, H-21.09.1062/26.08.1652. "Two akçe for the duâgûy ...".

72 BOA, (A.RSK.d.), 1522, p. 221, H-01.02.1062/13.01.1652. "... İbrahim, who earns a daily salary of 25 akçe ...".

73 According to Mustafa Nuri Pasha, a daily salary of 1000 akçes was given to duâgûy Sheikh Salim from various revenues of the state, Köprülü cut off Sheikh Salim's income, and as a result, he was executed for opposing the grand vizier. Mustafa Nuri Paşa, *Netâyici'l-Vukuât, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, Vol. I-II, Simp. Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara 1979, p. 304 and Naimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naimâ*, Haz. Mehmet İpşirli, Vol. 4, TTK Yayınları, Ankara 2007, p. 1729.

74 For detailed information about duâgûyân salaries, see Songül Şenlik, *Osmanlı Devleti'nde Duâgûyluk Müessesesi...*, p. 131 and p.170.

75 Özcan Oğur, *Karaman Eyaleti Konya Merkez Kazası Hurufat Defterlerine Göre Konya ve Civarının İdari ve Sosyal Durumu (1690-1839)*, Kırıkkale University, Unpublished doctoral dissertation, Kırıkkale 2018, p. 610.

76 Şevket Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*, İletişim, İstanbul 2020, p. 174.

segments of society, the alms-folk in England consisted solely of those in need. In the Ottoman Empire, duâgûys could come from the groups such as scholars, the needy, government officials, converts to Islâm, or the Sayyid lineage, as well as from individuals with no particular qualifications⁷⁷. In England, alms-folks were chosen among the needy and widowed poor folks⁷⁸.

In this section, the differences among the pay-to-pray prayer group employed in two contemporary states have been tried to be determined. The table below shows the differences in prayers employed in the two countries. It can be seen that the differences between the prayers of the two countries are working hours, working places, in-kind aid, and salary policies. In addition, there is a difference in terms of job descriptions among female prayers. The main reason for the differences we have identified is the variance in social and cultural life between two regions. For instance, the marital status requirement serves as a significant indicator. While in Ottoman society, the duâgûyân were married and continued their family lives, the alms-folk in England were widowed and resided in almshouses. These distinctions arise from the social and cultural disparities between the two societies.

Table 2: Differences Between English Almsmen/women and Ottoman Duâgûyân

	ENGLAND	OTTOMAN STATE
Working time	06.00-19.00	No time limit
Workplace	Alms-house	No workplace
Age requirement	At least fifty years old	No age requirement
Marital status	Widowed	No marital status
Other occupations for male prayers	Attend to praying rituals	No other occupations for male prayers
Other occupations for female prayers	Meal service, kitchen work, laundry, cleaning	No other occupations for female prayers
Aid in-kind	Firewood, coal, kindling, clothing, food	No aid in-kind
Salary Policy	Fixed amount	Different amount

⁷⁷ For details on the societal roles of the employed duâgûyân class in the Ottoman Empire, see Şenlik, *Osmanlı Devleti'nde Duâgûyluk Müessesesi...*, pp. 179-205.

⁷⁸ For details on the qualifications of alms-folks, almsmen and almswomen, see Fox, *The Royal Almshouse...*, p. 278.

Conclusion

This article examined the assigned individuals who were paid for prayers in sixteenth and seventeenth century England and the Ottoman State. The pay-to-pray institutions in the two countries are evaluated in terms of their similarities and differences, leading to the following conclusions:

-In both countries, despite having different religious beliefs, social peace has been aimed for, and assistance has been provided to those in need, and they are helped by the state. These aids was given with reference to the continuity of the state and the necessity of the ruler for the existence of the state. It is also understood that those appointed to this position have various responsibilities and that there is administrative control over them.

- In both countries, the selection of individuals appointed to this position from among those who adhere to social moral standards and are in need, the employment of women, and the requirement for a request to be made by a higher authority or the king/sultan when starting the position are significant in terms of similarities.

-The fact that almsmen/women in England performed specific duties in a designated place within a collective consciousness, along with their social status, residency, and the ability to receive material and cash assistance, is significant in terms of the differences with the Ottoman duâgûys.

- The most significant result from comparing the two institutions is that similar institutions in different cultures are directed toward similar goals. These goals reflect the implementation of a welfare state concept within the conditions of the period, where aid organizations allocate budgets to distribute to those in need, taking social values into account to ensure social justice.

BIBLIOGRAPHY

Archival Sources

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (Turkish State Archives) (BOA)

Mühimme Defterleri, (A.DVNSMHM.d.), 43/2.

Ruus Kalemi Defterleri (A.RSK.d.), 1502, 1506, 1509, 1522, 1526.

Kamil Kepeci Tasnifi Defterleri, (KK.d.), 261.

Published Narrative Sources

Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde Tarihi, Metin ve İndeks (1003-1045 / 1595-1635)*, Vol. II, Prep. Şevki Nezih Aykut, TTK Yayınları, Ankara 2004.

Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuât, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi, Vol. I-II*, Simp. Neşet Çağatay, TTK Basımevi, Ankara 1979.

Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naîmâ*, Prep. Mehmet İpşirli, Vol. 4, TTK Yayınları, Ankara, 2007.

Secondary and Electronic Sources

Açık, Turan, “Kerim Devletin Duacıları ve/veya Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Yardım Uygulaması Olarak Duâgûyân Maaşı”, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Special Issue for the 100th Anniversary of the Republic of Turkey, 2023, pp. 291-308.

Akgündüz, Murat, “Osmanlı Döneminde Camilerde Kur’ân Okunmasıyla İlgili Görevliler”, *Diyanet İlmî Dergi*, No. 56, 2020, p. 443-458.

Akyüz, Ferhat, “Sosyal Yardımdan Sosyal Sigortaya: Bismarckyan ve İngiltere Sosyal Güvenlik Sistemlerinin Tarihsel Dönüşümü”, *The Journal of International Social Research*, Vol. 1/5, 2008, pp. 58-70.

Aslanmirza, Özge, *Surplus-Receivers (Zevâid-Horan) From Imperial Waqfs: Between Philanthropy and Political Economy*, Unpublished master’s dissertation, Middle East Technical University, Ankara 2017.

Chance, Eleanor, Colvin, Christina, Cooper, Janet, Day, C. J., Hassall, T.G., Jessup, Mary and Selwyn, Nesta, “Charities for the Poor”, *A History of the County of Oxford*, Vol. 4, 1979, pp. 462-475.

Cilacı, Osman, “Duâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Vol. 9, İstanbul 1994, pp. 529-539.

Çevrimli, Nilgün, “Terms Of Defining Women In Foundations From The Founder, Social Status, And Family Relation”, *Ululararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, Vol. 3/No. 1, 2018, pp. 263-281.

Çizakça, Murat, *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to The Present*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2000.

Fox, Christine Merie, *The Royal Almshouse at Westminster c. 1500-c.1600*, Royal Holloway, Unpublished doctoral dissertation, University of London, London 2012.

Genç, Mehmet-Özvar, Erol, “Osmanlı Devleti’nde Sosyal Güvenlik ve Sosyal Yardımlaşma”, *Osmanlı Ekonomisine Dair Konuşmalar-1*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 2021.

Gürkan, Salime Leyla, “Manastır”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Vol. 27, 2003, pp. 558-560.

Hakluyt, Richard, *The Principal Navigations Voyages Traffiques and Discoveries of the English Nation*, Vol. V, New York 1906.

Heffening, Wiliam, “Waqf”, *Encyclopedia of Islam*, Vol. 8, 1987, pp. 1096-1103.

İpşirli, Mehmet, “Duâgû”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Vol. 9, 1994, pp. 541-542.

İpşirli, Mehmet, “Şeyhülislam”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Vol. 39, 2010, pp. 91-96.

Karaca, Taha Niyazi, “Dostluktan Çatışmaya: Osmanlı Dönemi Türk-İngiliz İlişkileri”, *Journal of Anglo-Turkish Relations (JATR)*, Vol. 1/No. 1, 2020, pp. 11-32.

Kocaman, Kasım, “Kuruluş Vakfiyesine Göre İstanbul Fatih Camii Görevlileri ve Görevleri”, *AKEV Akademi Dergisi, ICOAEF Özel Sayısı*, 2019, pp. 141-146.

Koç, Ahmet-Özdemir, Ömer, “Kanûnî Vakfiyesi’ne Göre Süleymaniye Camii ve Görevlileri”, *Diyanet İlmî Dergi*, Vol. 53/No. 2, 2017, pp. 133-137.

Kurat, Akdes Nimet, *Türk-İngiliz Münasebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi (1553-1610)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1953.

Lennard-Brown, Sarah Marion, *Almshouses of London and Westminster: their role in lay piety and the relief of poverty, 1330-1600*, Unpublished doctoral dissertation, University of London, 2020.

Oğur, Özcan, *Karaman Eyaleti Konya Merkez Kazası Hurufat Defterlerine Göre Konya ve Civarının İdari ve Sosyal Durumu (1690-1839)*, Kırıkkale University, Unpublished doctoral dissertation, Kırıkkale, 2018.

Orhonlu, Cengiz, *Osmanlı Tarihine Aïd Belgeler, Telhisler (1597-1607)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1970.

Ortaylı, İlber, “Kadı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Vol. 24, 2001, pp. 69-73.

Özil, Hüseyin, “Feodal Topluma alternatif Bir Bakış: Tipler”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 6/No. 6, 2018, pp. 859-867.

Pamuk, Şevket, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*, İletişim, İstanbul 2020.

Peri, Oded, “Waqf and Ottoman Welfare Policy. The Poor Kitchen of Haseki Sultan in Eighteenth-Century Jerusalem,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 35 / No. 2, 1992, pp. 167-186.

“Pray”, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/alms?q=alms>, (accessed: 02.03.2024).

Skilitter, Susan, “William Harborne: İlk İngiliz Elçisi 1583-1588”, *Türk-İngiliz İlişkileri 1583-1984*, Başbakanlık Basın-Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü, Ankara 1985.

Şenlik, Songül, *Osmanlı Devleti'nde Duâğıyluk Müessesesi (XV-XVII. Yüzyıllar)*, Unpublished doctoral dissertation, Mimar Sinan Güzel Sanatlar University, İstanbul 2024.

Taşkesen, Mustafa Özcan, “Osmanlı Döneminde Sosyal Refah Sistemi Olarak Vakıflar”, *İş ve Hayat*, Vol. 3/No. 5, 2017, pp. 57-66.

Taşkın, Ünal, “Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol. 1/Nr. 3, 2008, pp. 342-366.

Temizer, Nihal Cihan, “Waqf System: Comparative of in the Ottoman and in The West”, *International Journal of İslamic Economics and Finance Studies*, Vol. 2, 2021, pp. 141-162.

Türkoğlu, İlknur, “İstanbul'da Kentsel Hafızanın Devamlılığı: Pantokrator Manastırı ile Süleymaniye Külliyesi'nin Karşılaştırılması”, *Vakıflar Dergisi*, Vol. 53, 2020, pp. 199-219.

Walsh, Thomas K., *Succoring The Needy: Almshouses And The Impotent Poor In Reformation England c. 1534-1640*, Unpublished master's dissertation, Nova Scotia Dalhousie University, Halifax 2015.

Yalçın, Sabahat, “İngiltere'deki Sosyal Emniyet Sisteminin Nüvesi”, *Journal of Social Policy Conferences*, No. 9, 10, 11, 2011, pp. 217-225.

Yediyıldız, Asım, “Bayramzâde Zekerîyya Efendi’nin (1514-93) Vakfı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Vol. 12/Nr. 1, 2003, pp. 153-166.

Yediyıldız, Bahaeddin, *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, TTK Yayınları, Ankara 2003.

Dictionaries

Oxford Wordpower, Oxford University Press, 2000.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2007.

Sami, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2005.

17. ve 18. Yüzyıllarda İstanköy Adası'nda Ekonomi ve Ticaret

Economy and Trade on the Island of Kos in the 17th and 18th Centuries

Ensar Köse*

Öz

İstanköy Adası tarih boyunca, coğrafi konumu ve korunaklı limanıyla ön plana çıkmıştır. Ada, Mısır-Rodos-İzmir denizyolunun üzerinde yer almaktadır. Anadolu kıyısında Bodrum'a da çok yakındır. Adada ticaretin kalbi Narence Limanı'dır. Limanın korunaklı bir yapısı vardır. Bundan dolayı liman, bölgede seyrüsefer eden gemiler için önemli bir sığınak yeri olagelmıştır. Osmanlı Devleti idaresinde limanın ve genel olarak adanın ticari işletmesi, Gümrük-i İskele-i Narence ve Tevâbii Mukâtaası adıyla yapılandırılmıştır. Narence Limanı'na giriş-çıkış yapan ürünlerin gümrük vergisi ve adadaki her türlü vergi bu mukâtaa tarafından tahsil ediliyordu. Mukâtaaya ait rakamlar, İstanköy Adası'nın ekonomik ve ticari durumu hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Dolayısıyla bu araştırmanın ilk bölümünde, İstanköy Mukâtaası'nın, 17. ve 18. yüzyıllardaki mali yapısı gözden geçirilmiştir. Böylece, ada ekonomisinin büyüklüğü ve karakteri hakkında genel bir kanaat oluşturulmaya çalışılmıştır. Sınırlı ziraî toprağa sahip adada, hububat tarımının yeteri kadar gelişmediği açıktır. Buna

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü - Assoc. Prof., İstanbul University - Cerrahpaşa, Hasan Ali Yücel Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education, İstanbul/TÜRKİYE
<https://ror.org/01dzn5f42> ensar.kose@iuc.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-2754-0982>

Bu makale Creative Commons Atf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

karşılık bağcılık ve bahçecilik yaygındır. Adada yetiştirilen limon ve turunc gibi narenciye ürünlerinin en büyük alıcısı, Osmanlı saray mutfığıdır (Matbah-ı Âmire). Tarımın yanı sıra adada, canlı bir ticari hayatın olduğunu söylemek mümkündür. Araştırmada, adanın ve Narence Limanı'nın ticari işlevine ve önemine dair de bazı bilgiler verilmektedir. Araştırmanın temel kaynakları, Osmanlı Arşivindeki defter ve belgelerden oluşmaktadır. İlâveten, bazı Osmanlı kroniklerinden ve adayı ziyaret eden yerli ve yabancı seyyahların anlatımlarından da istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Adalar Denizi, İstanköy Adası, Narence Limanı, Deniz Ticareti.

Abstract

Throughout history, the island of Kos has attracted attention with its geographical location and sheltered harbour. The island is located on the Egypt-Rhodes-Izmir sea route. It is also very close to Bodrum Port on the Anatolian coast. The heart of trade on the island is Narence Port. The port has become an important place of refuge for sailors navigating in the region. Under the administration of the Ottoman Empire, the island economy and all commercial activities in the port were managed and controlled by the organization called Gümrük-i İskele-i Narence ve Tevâbii Mukâtaası. All taxes on the island, including the customs duty on products entering and leaving Narence Port, were collected by this institution (mukâtaa). The budget figures of this mukâtaa help us to be informed about the economic and commercial situation of the island of Kos. Therefore, in the first part of the research, the financial situation of the Kos mukâtaa in the 17th and 18th centuries was reviewed. Due to the lack of land suitable for agriculture on the island, grain agriculture is not sufficiently developed. On the other hand, viticulture and horticulture were common on the island. In this research, some information is also given about the commercial function and importance of the island and Narence Port. The main sources of the research consist of records and documents in the Ottoman Archives. In addition, several Ottoman chronicles and the accounts of local and foreign travelers who happened to visit the island were also utilized.

Keywords: Ottoman Empire, Archipelago, Kos Island, Narence Port, Maritime Commerce.

Giriş

Ege Denizi'nin, Osmanlı coğrafya eserlerinde, “Adalar Arası” ya da “Adalar Denizi” olarak adlandırıldığı¹; buna karşılık, adalar bölgesinin fethinden sonraki idari teşkilatlanmada, buraların, esasında Akdeniz'in bir parçası olarak kabul edildiği, nitekim adaların çatı idari yapısına da Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaleti adı verildiği malumdur². Öte yandan, irili ufaklı onlarca adayı bünyesinde barındıran bu denizi, Akdeniz'den ayıran karakteristik vasıfların neler olduğu, modern dönem coğrafya ve tarih çalışmalarında tartışılmıştır³. Bu denizin ticari önemi hakkında ise iki husus önce çıkarılmıştır: Kuzey ile güney deniz ticaret yolları arasında bir halka işlevi görmesi, ayrıca karadan Batı Anadolu kıyılarına indirilen malların dağıtımının bu deniz yoluyla gerçekleştirilmesi. Ege adalarının, Anadolu kıyı kentleriyle yoğun ticari bağlantılarına vurgu yapıldığı, hatta buraların, “Anadolu ekonomik bölgesine dâhil olduğu” tezinin ileri sürüldüğünü de ilave etmeliyiz⁴. Öte yandan adalar hakkında, son yıllarda sayısı giderek artan çalışmalarda, mesele kavramsal, teorik ve analitik olarak ele alınmıştır. Bu araştırmalarda, tartışmanın odağını başlıca şu gibi hususların oluşturduğu görülmektedir: Birer kavram olarak adalılık (*islandness*) ve adasallığın (*insularity*) tam olarak ne ifade ettiği; adaların, anakaradan kopuk izole ve içe dönük yapılar (*microcosmos*) olup olmadığı; adalar dünyasının, karadan bakışla anlaşılıp anlaşılamayacağı? Bu sorular, Ege adalarının tarihi bağlamında da ele alınmış ve birçok görüş ileri sürülmüştür. Burada iki karşıt tezin olduğu görülür; izolasyon teması ile birbirine bağlı adacıklar teması. Araştırmalardaki genel eğilim, Ege adalarının, dış dünyadan kopuk izole yapılar olmadığı, Doğu Akdeniz'in büyük resmi içinde, irili-ufaklı adaların, bir zincirin

- 1 Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-Kübâr fî Esfârî'l-Bihâr*, haz. İdris Bostan, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2018, s. 79.
- 2 Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaleti hakkında: Mahmut H. Şakiroğlu, “Cezâyir-i Bahr-i Sefid”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİVA)*, C 7, İstanbul 1993, s. 500-501. İstanköy Adası'nın üzerinde yer aldığı denize, Osmanlı arşiv belgelerinde de Akdeniz denildiği malumdur. Örneğin: “Akdeniz'in mîrî fırkatele başbuğu İbrahim Bey kullarının Bahr-i Sefid'de İstanköy ceziyesinde vâkî uhde-i iltizamında olan Gümrük-i İskele-i Narenc ve Tevâbi'i Mukâataası...” [Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Bab-ı Defteri Kefe Mukataası (D.KFM), 109/7].
- 3 Örneğin, Ege Denizi ve adalar hakkındaki bir eserde, bölgenin kendine mahsus jeolojik, topografik, sosyal ve kültürel farklılıklarına vurgu yapıldığı görülmektedir. Bk. Sırrı Erinç - Tâlip Yücel, *Ege Denizi Türkiye İle Komşu Ege Adaları (İkinci Baskı)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1988, s. 7; Ramazan Özey, “Adalar Denizi ve Batı Anadolu Bölgesi Hakkında”, *Marmara Coğrafya Dergisi*, C 1/ S. 3, İstanbul 2001, s. 27-36.
- 4 Erinç - Yücel, *age.*, s. 43-45, 60.

halkaları ya da ağlar sisteminin birer unsuru oldukları yönündedir⁵. Osmanlı Devleti hâkimiyetindeki Ege adalarının, idari yönden tam bir serbestiyet statüsünde (*otonomi*) olup olmadıkları da adalarda uygulanan timar ve vakıf sistemiyle irtibatlı olarak tartışılmış bir husustur. Esasında, Osmanlı mali yönetim mantığının bir tezahürü olan serbestiyet kavramının, müstakıl bir idare gibi anlaşılamayacağı ifade edilmektedir⁶.

Adalar tarihinin bu genel çerçevesinden, İstanköy Adası özeline geldiğimizde, bu ada hakkındaki literatürün, diğer büyük Ege adalarına kıyasla, sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Mamafih, Ege adalarının Osmanlı hâkimiyetine girmesi ve buralarda tesis edilen idari düzeni, arşiv kaynaklarına istinaden ele alan çalışmalar, İstanköy Adası hakkında da ufuk açıcı bilgileri muhtevidir⁷. Ayrıca adanın yakın dönem tarihi ve adadaki Türk kültür varlığıyla alakalı bazı eserler kaleme alınmıştır⁸. Osmanlı iktisat tarihçisi Mehmet Genç'in, mâlikâne sistemini anlattığı eserinde, İstanköy Mukâataası'na ait rakamların bir bölümünü tablo hâlinde verdiği görülmektedir⁹. Adanın, seyrüsefer güzergâhı üzerindeki konumuna ise modern

- 5 Osmanlı adaları hakkındaki literatürün genel bir değerlendirmesi için bk. Antonis Hadjikyriacou, "Envisioning Insularity in the Ottoman World", *Islands of the Ottoman Empire*, ed. Antonis Hadjikyriacou, Marks Wiener Publishers, Princeton 2018, s. vii-xix. Aynı kitap içinde Eleftheria Zei, tarih yazımında Ege adasallığının durumunu, daha kapsamlı şekilde ele almıştır. ("The Historiography of Aegean Insularity", *Islands of the Ottoman Empire*, s. 37-58). Burada, Ege adalarının sosyo-ekonomik tarihi hakkında batı literatüründeki tartışmalara (izolasyon, bağlantı ağları vs.), Yunan tarihçilerinin uzun süre katılmadıklarını söylemektedir. Bunun nedenini, onların, adaları Yunan tarihinin bir parçası olarak ele almayı tercih ettikleri ve 18. yüzyıldan beri, modern Yunan toplumunun dönüştürülmesindeki rolleri bakımından inceledikleri şeklinde açıklamaktadır (s. 48). Ancak Zei'nin verdiği literatürden, bu tutumun, son yıllarda adalar tarihi ve toplumunun bazı spesifik yönlerini konu alan akademik araştırmalarla değişme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır.
- 6 *Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi*, ed. Cevdet Küçük, Stratejik Araştırma ve Etüdler Milli Komitesi (SAEMK), Ankara 2001, s. 65.
- 7 Ege adalarındaki Osmanlı hâkimiyeti hakkında, müşterek çalışmaların ürünü olan şu eserlere bakılabilir: *Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi*, ed. Cevdet Küçük, Stratejik Araştırma ve Etüdler Milli Komitesi (SAEMK), Ankara 2001; *Türk Hakimiyetinde Ege Adaları'nın Yönetimi*, ed. Cevdet Küçük, Stratejik Araştırma ve Etüdler Milli Komitesi (SAEMK) Yayını, Ankara 2002, s. 15 vd.; *Ege Adaları'nın İdari, Mali ve Sosyal Yapısı*, ed. İdris Bostan, Stratejik Araştırma ve Etüdler Milli Komitesi, Ankara 2003, s. 7 vd.
- 8 Mustafa Kaymakçı - Cihan Özgün, *Rodos ve İstanköy Türkleri: Türk Kurtuluş Savaşı'na Katkıları ve Güncel Sorunları*, Eğitim Yayınevi, Konya 2020; Zeki Çelikkol, *İstanköy'deki Türk Eserleri ve Tarihçe*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990; Neval Konuk, *Midilli, Rodos, Sakız ve İstanköy'deki Osmanlı Mimarisi*, Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayını, Ankara 2008.
- 9 Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Neşriyat, 5. Baskı, İstanbul 2007, s. 131.

çalışmalarda vurgu yapılmakta, Anadolu kıyılarıyla bağlantısına da işaret edilmektedir¹⁰.

Ancak yine de İstanköy Adası'nın ekonomik ve ticari tarihi, henüz müstakil bir araştırmaya konu edilmemiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, Ege adalarının iktisat tarihine, İstanköy ölçeğinde katkı sağlamaktan ibarettir. Adalar tarihçiliğinin yukarıda işaret ettiğimiz teorik yaklaşımı içinde, çalışmada elde ettiğimiz bulguların, ne anlam ifade ettiğine dair, araştırmanın sonuç kısmında birkaç cümle kurulacaktır. Bu araştırmanın ana kaynakları, büyük ölçüde arşiv kayıtları ve belgelerinden oluşmaktadır. Fakat döneme ait gümrük muhasebe defterlerinin bulunmamasının, çalışmamız için ciddi bir eksiklik olduğunu da itiraf etmeliyiz. Adayı ziyaret eden bazı gezginlerin anlatımlarıyla, birkaç Osmanlı kroniğinden istifade edildiğini de belirtmeliyiz.

Uzun Ada/İstanköy: Osmanlı öncesinde *Kos* ve *Stanichio* adıyla bilinen adaya, fetihten sonra Osmanlılar, eski adından bozma olarak *İstanköy* demişlerdir. Adaya, “uzun ada” anlamında *Lango* da denmiştir. Gerçekten de adanın, bu isimlendirmeye uygun bir fizikî yapısı vardır. Gökova Körfezi'nin girişinde yer alan ada, güney-batıdan kuzey-doğu yönüne doğru ince uzun bir görüntüye sahiptir¹¹. Narence Limanı, adanın kuzey-doğu ucundadır. İstanköy Adası'nın önemi, sadece fizikî yapısı ve korunaklı limanından kaynaklanmaz, ada coğrafi yönden de önemli bir konumdadır. Mısır (İskenderiye) ve Kıbrıs'tan gelerek Rodos üzerinden İzmir'e doğru giden denizyolu üzerinde bulunmaktadır. Narence Limanı, bu güzergahta seyrüsefer eden gemiler için bir mola ve tehlikeli durumlarda sığınma yeridir. Bura yolu düşen gezginler, adanın korunaklı limanı ve güzel narenciye bahçelerinden söz ederler¹².

10 İstanköy Adası'nın, Doğu Akdeniz denizciliğindeki konumu için bk. Elena Frangakis-Syrett, *Trade and Money, The Ottoman Economy in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, The ISIS Press, İstanbul 2010, s. 113, 115-116, 135.

11 Metin Tuncel - İdris Bostan, “Dünden Bugüne Ege Adaları”, *Coğrafya Dergisi*, S. 6, İstanbul 1998, s. 35; Feridun Emecen, “İstanköy”, *DVİA*, C 23, İstanbul 2001, s. 308.

12 1598'de İstanköy'ü ziyaret eden, adanın bir de haritasını çizen İtalyan Giuseppe Rosaccio'nun gözlemleri de benzerdir. O, adada güzel bahçelerde, birçok farklı meyve ve sebzenin yetiştirildiğini söylemektedir. (*Viaggio da Venetia, a Costantinopoli Per Mare, e per Terra, & insieme quello di Terra Santra*, Venetia 1598, s. 58). Roma'daki Fransız diplomat Henry de Beauvau, 1604'te gezdiği İstanköy'ün güzel limon ve portakal bahçeleri, ayrıca mükemmel şarapları olduğunu anlatmaktadır. (Henry de Beauvau, *Relation Journaliere du Voyage de Levant*, de son Altesse 1615, s. 81).

Osmanlı hâkimiyeti öncesinde ada, Saint Jean şövalyelerinin elindeydi. Bunlar, Rodos'a yerleştikten sonra, 1315'te İstanköy'ü de ele geçirerek, buraya yeni kaleler yapmışlardır. Limanı muhafaza altına almışlar, bir köprü ile şehre bağlanan kaleyi tahkim edip, Türk akınlarına karşı koymaya çalışmışlardır. Ancak bu tedbirler, adayı elde tutmaları için yeterli olmamıştır. 1455'te İstanköy Adası'na ilk ciddi hücumu gerçekleştiren Hamza Bey, Andimahya Kalesi'ni muhasara ve tahrip etmiştir. Takip eden yıllarda ada bir süre daha şövalyeler elinde kaldıysa da, Rodos'un fethinden kısa müddet sonra, 3 Ocak 1523 (15 Safer 929) tarihinde, Bodrum Kalesi'yle birlikte Osmanlılar'a terkedilmiştir¹³. Osmanlı idaresinde İstanköy Adası, Cezâyir-i Bahr-i Sefid Beylerbeyliği Rodos Sancağı'na bağlı bir kaza olarak teşkilatlandırılmıştır¹⁴. Daha sonra 1581'de Nakşa Adası'na bağlandıysa da bu durum uzun sürmemiştir. İstanköy'den Rodos'taki kadirgalara nöbetçi cenkçi gönderilmesinde, ayrıca Sultan Süleyman Vakfı'nın Rodos'taki imareti için İstanköy'deki gayrimüslim *haracı*'nın tahsilinde yaşanan birtakım sıkıntılardan dolayı, ada yeniden Rodos Sancağı'na bağlanmıştır (9 Kasım 1581)¹⁵.

Pîrî Reis'in gözlemleri, Osmanlı idaresine girdiği tarihlerde limanın durumu hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. O, adaya uzun anlamında *Lango* denildiğini hatırlattıktan sonra şu bilgileri vermektedir: “Narence Kalesi bir alçak düz yerdedir. Bir tarafını kazıp liman yapmışlardır. Limana küçük gemiler girer, kadirga girmez, sığdır. Ama kayık girer. Narence Kalesi'nin önünden başka, iyi yatak yeri yoktur. Bu Narence'nin önleri, güzel demir atma yerleridir. İki üç yüz parça geminin yatabileceği yerdir¹⁶.” Narence Limanı için Pîrî Reis'in tespitlerine benzer bir gözlemi, yaklaşık yüz yıl sonra 1630'da adayı ziyaret eden Fransız konsolosluk memuru Sieur de Stochove de yapmaktadır: “Kale ile kasaba arasında yer alan liman, oldukça büyük ve güvenlidir. Ancak girişi, denizin getirdiği kumla tamamen bozulmuştur. Bu nedenle, sadece küçük tekneler girebilmektedir.

13 İstanköy ve Bodrum'un ele geçirilmesinin hemen sonrasında, bu kalelerde mevcut harp alet ve edevatının dökümünü muhtevî defterde, fethin tarihi 15 Safer 929 (3 Ocak 1523) olarak verilmektedir. [BOA, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi defteri (TS.MA.d), 10582].

14 İstanköy'ün fethi ve adada Osmanlı idaresinin tesisi hakkında şu çalışmalara bakılabilir: *Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi*, s. 16 vd.; *Türk Hakimiyetinde Ege Adaları'nın Yönetimi*, s. 15 vd.; *Ege Adaları'nın İdarî, Malî ve Sosyal Yapısı*, s. 7 vd. Keza adanın Türk hâkimiyeti altındaki tarihi için bk. Emecen, “İstanköy”, *DVİA*, s. 308-310. Rodos ve çevre adaların fethi hakkında: Ali Fuat Örenç, *Yakındönem Tarihimizde Rodos ve Oniki Ada*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2006, s. 46-49.

15 BOA, Mühimme Defteri (A.DVNS.MHM.d), 42, s. 90, hkm. 358; A.DVNS.MHM.d, 46, s. 187, hkm. 384, 9 Kasım 1581.

16 Pîrî Reis, *Kütâb-ı Bahriye*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2002, s. 220-221.

Kadırgalar ve büyük gemilerse, demirlemek için uygun olan sahilde kalırlar¹⁷.” Kırk yıl sonra, 1670’te adayı gezen meşhur seyyah Evliya Çelebi’nin tespitleri de farklı değildir. O, her ne kadar şehir varoşu ile kale arasında kalan liman için, “liman-ı azım” (büyük liman) terimini kullansa da, limana giriş sağlayan boğazın dolmasından dolayı, büyük gemilerin giriş yapamadığını söylemekte ve ilave etmektedir; “amma fırkate ve kayıklar girer, eğer tathir olsa âlâ limandır¹⁸.”



Harita: Doğu Akdeniz’in genel görünümü ve İstanköy Adası
(Harita tarafımızdan çizilmiş olup ölçek kullanılmamıştır.)

- 17 Sieur de Stochove, *Le Voyages d’Italie et du Levant: Contenant la description des royaumes, provinces, gouvememens, villes, bourgs...*, 1670, s. 216.
- 18 Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C IX, haz. Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman - Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 112.

A. Fetih Sonrası İktisadi ve Ticari Yapılanma: İstanköy Cezîresi ve Tevâbii Mukâtaası

Fetihten sonra, İstanköy Adası'nın tahriri yapılmış ve burası timar sitemine dâhil edilmiştir. Adada padişah, beylerbeyi ve sancakbeyi haslarının yanı sıra, zeamet ve timarlar vardı ki, bunlar, adadaki kale muhafızlarına tahsis edilmişti. Bununla birlikte, gelirlerin yetersizliği nedeniyle, Anadolu yakasından (Aydın ve İzmir), kale muhafızlarının maaşlarının ödenmesi için takviyenin yapıldığı bilinmektedir¹⁹. Adanın iktisadi ve mali yapısı ise fethin hemen ardından, *mukâtaa* sistemi çerçevesinde teşkilatlandırılmıştır. Rebiülâhîr 929 (Şubat-Mart 1523) tarihli kayıtlarda, adada beş mukâtaa biriminin olduğu görülmektedir. Bunların adları ve mali büyüklükleri şöyledir: Mukâtaa-i Gümrük-i İskele-i Bâc-ı ... Bâc-ı Esb ve Bâc-ı Kapan ve İhtisab ve Bâc-ı Hamr ve Resm-i Fuçî ve Resm-i ... ve Resm-i ... ve Resm-i Dalyan ve Simsâriye, 16.000 akçe; Mukâtaa-i Beytü'l-mâl ve Mâl-ı Gâib ve Mâl-ı Mefkud ve Yava ve Kaçgun, 45.000 akçe; Mukâtaa-i Dalyan-ı Liman-ı Narence, 15.000 akçe; Mukâtaa-i Şemhâne, 1.000 akçe; Mukâtaa-i Memleha; 60.000 akçe. Bu mukâtaalardan her biri, defterde adları yazılı kişilere “der-uhde” edilmişti²⁰. Mukâtaayı oluşturan bu birimlerin sayısı, sonraki tarihlerde artarak on dörde kadar çıkacaktır.

Böylece İstanköy'de, timar sistemindeki yerler hariç, ada ekonomisini oluşturan diğer birimler, *mukâtaa* sistemine göre teşkilatlandırılmış oluyordu. Daha sonra adı İstanköy Cezîresi ve Tevâbii Mukâtaası olacak iktisadi birim, Osmanlı maliyesinde bir çatı yapı olan Kefe Mukâtaası Kalemi'ne bağlanmıştır²¹. Bu iktisadi/mali yapıda önemli bir değişiklik, Rodos'ta Sultan Süleyman Camii ve İmareti Vakfı'nın kurulmasıyla meydana gelmiştir. Zira civardaki diğer adalarla birlikte, İstanköy Adası'ndaki gayrimüslimlerin *ispençe* vergisi de bu vakfa gelir kaydedilmiştir²². Konu hakkındaki araştırmalarda, vakfin ekonomik faaliyete katılımının, vakıfların idaresi *serbest timar* statüsünde olduğundan dolayı, adadaki iktisadi/mali faaliyet için “serbestiyet” anlamı taşıdığına işaret edilmiştir. İdari yönden tam bir serbestlik (otonomi) ifade etmeyen bu yapının özünü, adadaki her türlü ekonomik faaliyetin yürütülmesini sağlayan kişilerin, doğrudan merkeze karşı sorumlu

19 *Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi*, s. 25, 28, 34.

20 BOA, TS.MA.d, 2194, s. 16.

21 Baki Çakır, *Osmanlı Mukataa Sistemi (XV-XVIII. Yüzyıl)*, Kitabevi, İstanbul 2003, s. 110.

22 M. Akif Erdoğan bir araştırmasında, İstanköy Adası'ndan Sultan Süleyman Vakfı'na gelir kaydedilenin, sadece adadaki gayrimüslimlerin *ispençe* vergisi olduğunu yazmaktadır. Bk. “Rodos Adasındaki Osmanlı Evkafı (1522-1711)”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C XV/S 1, 2000, s. 9.

olmaları keyfiyeti oluştıuruyordu²³. İstanköy'de, iktisadi hâsılandan pay almak isteyen iki grup (kalelerde muhafaza görevi yapan askerler ile Sultan Süleyman Vakfı mütevellileri) arasında ihtilaflar eksik olmayacaktır²⁴. Mukâtaanın gelir kalemleri ve vergi oranları sancak kânunnâmesiyle belirlenmişti ki, vergi bahsi ileride ayrıca ele alınacaktır.

1. İstanköy'de Mukâtaa İdaresi ve Mali Durum

İstanköy Mukâtaası'nın idaresinde, Osmanlı iktisat sistemiyle mütenasip şekilde, farklı usuller tatbik edilmiştir. Yukarıda aktardığımız ilk kayıtlarda, mukâtaanın belirli kişilere “der-uhde” edildiği yazılıdır. Osmanlı maliyesinde, 16. yüzyılın ortalarından itibaren görülmeye başlayan nakit sıkışıklığına çözüm olarak, mukâtaalarda *iltizam* usulünün yaygınlaştığı bilinmektedir²⁵. İstanköy Mukâtaası da bu tarihlerde iltizam usulüyle idare edilmiş olmalıdır. Daha sonra mukâtaanın gelirleri, adadaki kalelerde muhafaza hizmeti gören askerin mevâcibleri için *ocaklık* tahsis edilecektir. Kefe Mukâtaası'na ait ahkâm defterindeki bir kayıtta, Hazîne-i Âmir'e'de mevcut mukâtaa defterlerine istinaden, senelik 1.218.000 akçe geliri olan İstanköy Mukâtaası'nın 1045 H. (1635-36 M.) tarihinde, kale neferatına *ocaklık* tayin edildiği belirtilmektedir²⁶. Ocaklık statüsündeki mukâtaalar, iltizam sisteminin ayrılmış (mefrûzu'l-kalem) birimler olduğundan, hukuken, ehl-i örf sınıfından mahallî idarecilerin müdahalesine kapalı yapılarıdır. Bu gibi ocaklık mukâtaalar, askerî zümrenin oradaki ağalarına der-uhde edilirdi. Askerin mevâcibleri (maaşları) mukâtaa gelirinden ödenir, ayrıca kale tamiri gibi harcamalar da yine buradan yapılırdı²⁷. Ocaklık statüsünde iken, İstanköy Mukâtaası da bu şekilde idare edilmiştir. Mukâtaanın fiili idaresinde ise “emânet” usulü uygulanmıştır. Bu sistemde tüm işler, “ber-vech-i emânet” bir *emin* tarafından yürütülürdü. Nitekim 1676 tarihli bir kayıttan, iktisadi yapının adının Nefs-i İstanköy Cezîresi ve Tevâbii Mukâtaası

23 İstanköy de dâhil olmak üzere, Ege adalarındaki serbest vakıfların statüleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi*, s. 34-35, 65; Ömer İşbilir, “Ege Adaları'nda Osmanlı Vakıfları”, *Ege Adaları'nın İdarî, Malî ve Sosyal Yapısı*, s. 115 vd.

24 Örneğin Sultan Süleyman Evkafı Nâzırı Bâbüssaade Ağası Hacı Abdullah Ağâ'nın, Divân-ı Hümâyûn'a bir arz sunarak, İstanköy'deki kale dizdarı ve neferatın, vakıf için tahsilata muhalefetinden şikâyetçi olduğunu görüyoruz. Buna cevaben, Defter-i Cedid-i Hakânî'de, İstanköy adasından, vakıf ve neferat için tahsis edilen kalemler sıralanmıştır. Bk. Hülya Polat Yılmaz, *Kefe Mukataası Ahkâm Defteri (1643-1707)*, (İnceleme, Transkripsiyon), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2018, s. 213-214.

25 Çakır, *age.*, s. 36.

26 *Kefe Mukataası Ahkâm Defteri*, s. 137-138, hkm. 129.

27 Çakır, *age.*, s. 89-92.

olduğunu, emin ve kabzımal Abazalar Ağası Ali Ağa tarafından idare edildiğini öğreniyoruz²⁸. Adada ocaklık idaresi, 1696'da *mâlikâne* uygulamasının başlamasına kadar sürecektir.

17. ve 18. yüzyıllar süresince, mukâtaanın adında ve statüsünde değişiklikler olmuş, senelik mali büyüklüğünde (*malı*) ufak dalgalanmalar ve mukâtaanın müzayedesinde hazineye yapılan peşin ödemede (*muaccele*) önemli artışlar yaşanmıştır. Ayrıca mukâtaa idaresinden kaynaklı ve konjonktürel şartlara bağlı birtakım gelişmeler de yine adadaki ticareti etkilemiştir.

Hicrî 1053 (M. 1643-44) tarihli hesap icmaline göre mukâtaanın, senelik 1.218.000 akçe malı vardır. Bu miktarın tamamı, ada kalelerindeki askere *ocaklık* tahsis edilmiştir. Her sene kiste'l-yevm²⁹ olarak ortaya çıkan 120.000 akçeninse, kale tami-rine harcanması istenmiştir³⁰. Bu tarihlerde mukâtaanın düzenli muhasebe kaydı tutulmamakla birlikte, adadaki iktisadi faaliyetten sağlanan gelirden, devletin merkezi hazinesine herhangi bir aktarımın (*irsâliye*) olmadığı anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin genel ekonomik mantığına göre bu durum normaldir. Zira taşrada devletçe yapılması gereken askerî ve sair ödemelerin, mukâtaa tarzındaki iktisadi teşekküllerin gelirinden mahsub edilmesi yaygın bir uygulamaydı³¹.

1645'te başlayan Girit kuşatması ve Venedik Cumhuriyeti'yle uzun yıllar süren savaş halinin, Doğu Akdeniz ve adalar denizindeki mevcut durumu derinden etkilediği malumdur³². Savaş yıllarında Osmanlı devlet adamlarının önceliklerinden birisi, İstanbul'a gıda sevkiyatının yapıldığı deniz ticaret yolunun güvenliğini sağlamaktır. Bu durumda hem Girit'e yakın hem de Rodos-İzmir güzergâhı üzerinde bulunan İstanköy Adası'nın önemi bir kat daha artmıştır. Nitekim adanın güvenliğine ihtimam gösterildiğine dair arşiv kayıtları vardır³³. Adada ticaretin merkezi

28 BOA, D.KFM, 5/106 (16 Mart 1676).

29 Kiste'l-yevm: İşe gelinmeyen günlerden yapılan kesinti.

30 BOA, D.KFM, 3/116, 1643-44.

31 Benzer bir durumu, yine Kefe Mukâtaası Kalemi'ne bağlı Kırım limanları gelirinin sarfında da görüyoruz. Yaklaşık 4,5 milyon akçenin biraz altında büyüklüğe sahip bu mukâtaanın gelirinin tamamı, Kırım kalelerindeki askerî sınıfa, Kırım han aristokrasisine ve vakıflara tahsis edilmiştir. Bk. Ensar Köse, "Kefe Limanı ve Karadeniz Ticareti (18. Yüzyılın İlk Yarısı)", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, S. 12, Temmuz 2015, s. 24-56.

32 Girit kuşatmasının, Doğu Akdeniz'deki etkileri ve seyrüsefer güvenliği için Osmanlı Devleti'nce alınan "konvoy" önlemleri hakkında: Daniel Panzac, *Osmanlı Donanması (1572-1923)*, çev. Ahmet Maden - Sertaç Canpolat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2020, s. 144 vd.

33 İstanköy Adası ve Narence Limanı'nın muhafazasını sağlayan kalelerdeki neferatın maaşları

Narence Limanı'ydı ve buranın muhafazası, liman girişinin doğu kısmında bulunan Narence Kalesi'nce sağlanıyordu. Ocaklık sisteminde kale dizdarı, muhafaza hizmetinin yanı sıra, adadaki ticari işlerin düzgün yürümesinden de sorumluydu³⁴. Keza, mukātaa hesaplarını tutan kâtiplerin rolü de oldukça mühimdi³⁵.

Mâlikâne uygulamasının başlamasından önceki tarihlerde, İstanköy Cezîresi ve Tevâbii Mukātaası'nı oluşturan iktisadi birimlerin sayısı on dörde kadar çıkmıştır. Mukātaanın 1679 tarihli hesap icmalinde bu birimlerin adları ve mali büyüklükleri şöyle sıralanmıştır: Mukātaa-i İskele-i Narence ve Tevâbii, 188.000 akçe; Mukātaa-i İhtisâb ve Şemhâne, 75.000 akçe; Mukātaa-i Dalyan 10.000 akçe; Mukātaa-i Hamam, 16.000; Mukātaa-i Çub, 5.000 akçe; Mukātaa-i Âsiyâb, 15.000 akçe; Mukātaa-i Bâd-ı Hevâ, 20.000 akçe; Mukātaa-i Deşt-ban, 2.000 akçe; Mukātaa-i Resm-i Bennak ve Subaşılık, 12.000 akçe; Mukātaa-i İспенçe ve Resm-i Ağnam, 38.000 akçe; Mukātaa-i Memleha, 16.000 akçe; Mukātaa-i Öşr-i Ketan, 5.000 akçe; Mukātaa-i Beytü'l-mal ve Tapu-yı Zemin, 54.280 akçe; Mukātaa-i Hububat-ı Narence ... ve Resm-i Bâğât, 830.000 akçe. Mukātaanın toplam 1.218.000 akçe tutarındaki senelik rûsumat ve mahsulatının, kalelerdeki neferata *ocaklık* tayin edildiği ve “müstakillen zabt ettirile diye emir yazıldığı” da belirtilmektedir³⁶. Burada, mukātaanın en büyük gelir kaleminin, adada yetiştirilen tarım ürünleri ve bağlardan olması dikkat çekicidir.

(mevâcibleri) ve diğer masrafları, mukātaa gelirlerinden karşılanıyordu. Bununla birlikte, zaman zaman İstanköy haricinden nakdi destek sağlandığı da oluyordu. Nisan 1646'da Sami, 150 tüfekli sekbanla İstanköy Kalesi'nin muhafazasına tayin edilmiştir. Bunların günlük 10'ar akçeden senede 540.000 akçe tutarındaki *ulûf*lerinin bir kısmı, Aydın Muhassılı İbrahim tarafından karşılanmıştır. (BOA, D.KFM, 4/79). Nisan 1653'te, İstanköy Kalesi muhafazasındaki *cebecilerin* ihtiyacı için 1.000 kile zahire, İstanköylü İbrahim Reis gemisiyle merkezden gönderilmiştir. [BOA, Atık Şikâyet Defteri (A.DVNS.ŞKT.d), 2, s. 193]. Şubat 1689'da ise İstanköy kalelerinin takviyesi için, Manisa sancağından adaya asker sevk edilmiştir. (BOA, A.DVNS.MHM.d, 98, s. 110).

34 Mayıs 1675'te İstanköy Kalesi Dizdarı Hacı Yusuf, kale kulesinin sağ ve solunda boş duran bazı yerlerin, Mustafa adlı kişiye kiraya verilmesini, elde edilecek 6.000 akçe gelirinse kale tamirinde kullanılmasını teklif etmiştir. Teklif, merkezî idare tarafından uygun görülmüştür. (BOA, D.KFM, 5/101).

35 1669'da İstanköy halkının müşterek arzuhâline bakılırsa Kâtib Ali, mukātaanın yanı sıra zaman zaman kale kâtipliği de yapmaktadır. Ancak mukātaa gelirinin tahsilde hiyaneti ve suistimali olduğu ileri sürülmüştür. Dolayısıyla İstanköy Kadısı ve *mivellâ* tayin edilen Şeyh-zâde Ahmed Efendi marifetiyle yargılanması hususunda ferman çıkmıştır. [BOA, Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Kalemî (A.DVN), 61/77].

36 BOA, Ali Emiri, Mehmed IV (AE.SMMD.IV), 2/130, 15 Haziran 1679.

Sonraki tarihlerde, mukātaanın senelik mali büyüklüğü, ufak artışla 1.235.052 akçe'ye çıkmıştır. Mukātaa ahkâm defterindeki *ocaklık beratı* kaydında, buranın, 1084 H (1673 M) tarihinde Babadağı Kışlağı'nda, İstanköy'deki yedi kaledeki neferatın senelik 15 yük (1.500.000) akçe tutan mevâciblerine karşılık olarak, kalelerin iktiza eden tamiratının da mukātaa gelirinden yapılıp, mîrî hazineden bir akçe talep etmemek şartıyla ocaklık beratı verildiği yazılıdır. Adadaki gayrimüslim cizyesi ise eksiden olageldiği üzere yine Sultan Süleyman Vakfı'nca toplanacak, bunun dışındaki vakıf mütevellileri tarafından mukātaa işlerine karışılmayacaktır³⁷. Mukātaanın mali hacmi, 1696'da mâlikâne uygulamasının başlamasına kadar sabit kalmıştır³⁸. Fakat adada, mukātaa ile vakıf arasındaki ihtilafın önü alınamamıştır. 1696 tarihli bir arşiv belgesinde, adadaki yedi kalede toplam 666 yerli neferatın bulunduğu yazılıdır. Bunlara *mevâcib* olarak tahsis edilen miktar senelik 1.526.430 akçedir. Yaklaşık yirmi yıl öncesine göre, muhafaza hizmetindeki askere tahsis edilen mevâcib miktarı nominal olarak artmıştır. Bu tarihlerde batıda süregelen uzun savaş ikliminde, denizlerin muhafazasına daha fazla kaynak ayrılmış olmalıdır. Kale muhafızları için tahsis edilen bu meblağın ancak bir kısmı, adadaki mukātaa gelirinden karşılanabilmektedir. Zira bu tarihlerde mukātaanın toplam mal değeri 1.235.052 akçedir. Üstelik bu gelirin bir kısmı da Sultan Süleyman Vakfı için tahsis edilmiştir. Bu durum İstanköy Muhafızı İsmail Paşa'yı, askerinin eksik ücretlerini başka kalemlerden temin etmek için merkeze başvurmak zorunda bırakmıştır³⁹.

Mâlikâne İdaresinin Tesisi (1696): İstanköy Mukātaası'nda *mâlikâne* uygulaması, 1695'te çıkarılan meşhur mâlikâne fermanının⁴⁰ hemen ardından başlamıştır. 1696'da İstanköy muhafızı ve sâbık Başdefterdar İsmail Paşa, hükümete sunduğu arzda, Sultan Süleyman Han Evkafı mütevellilerinin, adadaki “kefere ispençesi ve bazı öşr-i galle” vakıf gelirine aittir diyerek mukātaa işlerine müdahalelerinden şikâyetçi olmuştur. Çözüm olarak, bundan sonra mukātaanın, mütevelliler tarafından müdâhale olunmayıp, “müstakillen serbestiyet üzere zabt u rabtına veçhen mine'l-vücuha vüzerâ-yı izâm ve mîrimîran ve mîrliva ve sâir ehl-i örf ve evkaf mütevellileri tarafından müdâhale olunmaya” diye emir çıkmıştır⁴¹. Burada mâlikâne ibaresi geçmese de, takip eden kayıtlardan, adada

37 *Kefe Mukataası Ahkâm Defteri*, s. 174-176.

38 BOA, D.KFM, 7/23.

39 BOA, A.DVN, 241/68, 13 Temmuz 1696.

40 Osmanlı maliyesinde mâlikâne uygulamasını başlatan 24 Cemâziyelevvel 1106 (10 Ocak 1695) tarihli fermanın neşri için bk. Genç, *age*, s. 144-146 [BOA, Kamil Kepeci (KK), 5040, s. 1-2].

41 BOA, D.KFM, 14/100.

mâlikâne uygulamasının başladığı anlaşılmaktadır. Mâlikâne sistemine geçiş kararında, mukâtaanın idaresinden kaynaklı sorunlar, gelirlerin paylaşımında Sultan Süleyman Vakfı'yla yıllardan beri süregelen anlaşmazlıklar ve ada halkının şikâyetleri etkili olmuş gibi görünmektedir. Böylece mukâtaa işlerine, ehl-i örfün ve vakıf mütevellilerinin müdahalesinin önü alınmak istenmiş olmalıdır.

İstanköy Adası'nda mâlikâne uygulamasının ilk safhası, 1711'e kadar devam etmiştir. Bu süre müddetince mukâtaanın, senelik mal büyüklüğü sabit kalmıştır. Mâlikâne idaresinde, mukâtaaya hariçten müdahaleler önlenmiş gibi görünmekle birlikte, gelirin paylaşımında sıkıntılar sürmüştür. Asıl sorun, eskiden beri olageldiği üzere, yine mukâtaa ile vakıf arasındadır. 1700 tarihinde, mukâtaadan maaş alan altı kale (Narence, Pili, Andimahya, Kefalos, Kalimnos ve Lirynos) ile karşıdaki Bodrum Kalesi'nin ağaları ve neferatı, İstanköy Kadısı Mevlâna Ali'nin huzuruna çıkarak, rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir. İstanköy Mukâtaası'nın "çürük ve bi-hâsıl" olduğunu söyleyerek, mukâtaa gelirlerinin, ulufelerine ve kale tamirine bile yetmediğini ileri sürmüşlerdir. Durum böyle iken, Rodos'ta Sultan Süleyman Vakfı mütevellisine her yıl 1.500 kuruş verilmesi için ferman çıktığını, bu durumda neferata bir şey kalmayacağını hatırlatıp hemen ardından, bundan sonra mukâtaanın mîrî tarafından tahsil olunmasını, mevâciblerinin ise başka bir yerden ödenmesini istemişlerdir⁴². Buna karşılık merkezi hükümetçe, çözüm olarak hem asker hem de vakıf için ayrılan miktarda azaltmaya gidilmesi kararı alınmıştır. Ayrıca gelir artışı sağlamak umuduyla, adanın vergi kalemini oluşturan bağlar ve bahçelerle, terkedilmiş, mümbit ve gayr-i mümbit arazilerin durumlarının yeniden gözden geçirilmesine karar verilmiştir⁴³. Ancak umulan gelir artışı sağlanamadığı gibi, mukâtaa idaresindeki sorunlar yıllar geçtikçe daha da derinleşmiştir. Mâlikâneci Karakulak Osman Ağa'nın 1710'da katline ve hemen ardından mukâtaanın mâlikâne statüsünün lağvına sebep olan sıkıntılar, esasında mâlikâne sisteminin yapısal zaafılarını gösteren bir örnek olması bakımından dikkat çekicidir.

1710 tarihi itibarıyla Gümrük-i İskele-i Narence ve Tevâbii Mukâtaası, mâlikâne olarak müştereken Yeniçeri Kâtibi Mustafa Efendi ile Karakulak Osman Ağa'nın uhdesindedir⁴⁴. Mukâtaanın senelik 10.292 kuruş (1.235.052 akçe) tutarındaki gelirinin tamamı askerî harcamalara gitmektedir. Zira mukâtaanın idaresi her ne kadar *mâlikâne* usulünde olsa da gelirleri, eskiden beri olageldiği üzere,

42 *Kefe Mukataası Ahkâm Defteri*, s. 174-176.

43 BOA, D.KFM, 10/50.

44 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 55, s. 396, Mayıs 1710; BOA, D.KFM, 14/100, 5 Mayıs 1710.

ada kalelerindeki askere *ocaklık* tahsis edilmiştir⁴⁵. Merkezî yönetim açısından, mukâtaanın *muaccele* bedelinin Hazîne-i Âmire'ye peşinen yatırıldığı ve mukâtaa gelirinden, mahallinde yapılması mutât ödenmelerden kaynaklı rahatsızlık sesleri duyulmadığı sürece, merkezin müdahalesini gerektirecek bir sorun olmadığı düşünülmüş olabilir. Belki de bundan dolayı, mukâtaanın yıllık muhasebesi bile ihmal edilmiştir. Öyle ki, İstanköy'deki neferatın merkeze gönderdikleri vekillerinin şikâyetleri üzerine, geriye dönük yapılan bir tahkikatta, mukâtaanın Hicrî 1108 (1696 M.) senesinden 1120 (1708 M.) tarihine kadarki 13 yıllık hesaplarının görülmediği anlaşılmıştır. Bu durumda kale tamirine yeteri kadar ödenek ayrılmadığı gibi, neferatın vekillerince, bu yıllar boyunca birikmiş 114.964,5 kuruş alacaklarının olduğu ileri sürülmüştür. Ancak geriye dönük olarak, mukâtaanın mali yapısını bozacak bu talep, hükümet tarafından kabul edilmemiştir⁴⁶. Mukâtaadan, kale neferatına ödemelerin nasıl yapılacağı da temel bir anlaşmazlık konusudur. Bazen nakit ödeme talep edilmektedir. Oysa 1710 tarihli yazışmalarda, İstanköy Mukâtaası'nın nakit gelirinin olmadığı, mahsulatının buğday, arpa ve sair zirai ürünlerden oluştuğu, dolayısıyla neferata ödemelerin de ürün olarak yapılmasının eskiden beri süregelen bir uygulama olduğu belirtilmektedir⁴⁷.

Ocaklık İdaresi (1711): Bu tarihlerde, sadece gelirlerin paylaşımında değil, aynı zamanda vergilerin tahsilinde de birtakım sorunlar yaşanmaktadır. Adadaki bağ ve bahçe sahipleri, *öşür* vergilerini ödemeye muhalefet etmişlerdir. Öyle ki 1710'da, mukâtaaya bağlı köylerden Narence, Andimahya, Kefalos, Pili, Kalimnos ve Liryos köyleri mukâtaacılara açıkça bayrak açmıştır. Hatta daha da ileri giderek, elinde fermanla vergi tahsiline uğraşan mâlikâneci Karakulak Osman'ı ve yanında olan Yahudi dönmesi bir adamını öldürmüşlerdir. Aralık 1710'de Derya ümerâsından Rodos Mutasarrıfı Abdurrahman Paşa'ya ve İstanköy Kadısı'na gönderilen emirde, hadisenin araştırılarak neticenin bildirilmesi istenmiştir⁴⁸. Kapıcıbaşı Yusuf Ağa'dan emri alan Abdurrahman Paşa, hemen bir firkate donatarak İstanköy'e geçmiştir. Adanın ileri gelenleri mahkemeye davet edilerek ferman yüzlerine okunmuştur. Adahılar "işittik ve itaat ettik" demişlerdir. Cinayet

45 1710 tarihi itibarıyla, mukâtaanın yıllık 10.292 kuruş mahnın 9.540 kuruşu, adadaki kale neferatının *mevâcibine* *ocaklık* tahsis edilmiş, kalan 752 kuruş ise kalelerin senelik tamiratına ayrılmıştır. Mukâtaa gelirinden pay dağıtılan kaleler şunlardır: Narence, Pili, Andimahya, Kefalos, Kalimnos, Liryos ve Karşubodrum. (BOA, D.KFM, 14/103, 14/114).

46 BOA, D.KFM, 15/4, 14 Haziran 1710.

47 BOA, D.KFM, 15/36, 2 Kasım 1710.

48 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 58, s. 114, Aralık 1710.

hususunda yapılan tahkikatta şöyle ifade vermişlerdir: “Bizim ekserimiz Cuma namazında iken bazı ashâb-ı hevâ, Karakulak Osman Ağa ve Mütesellim Mehmed’i katletmişler ve sonra da kayıklara binerek karşıya Anadolu yakasına firar etmişlerdir.” Bunun üzerine Abdurrahman Paşa, on beş gün adada kalarak araştırma yaptıysa da cinayet zanlılarından hiç birinin izine rastlayamamıştır. Bu arada, adanın ve mukâtaanın genel durumunu da inceleme fırsatı bulmuştur. Gözlemleri ve önerilerini muhtevî raporuyla birlikte Kapıcıbaşı Yusuf Ağa’yı merkeze göndermiştir⁴⁹. Abdurrahman Paşa’nın raporundaki gözlemi ve hükümete teklifi şöyledir: İstanköy Kalesi Dizdarı ve Azaban Ağası, neferatın idaresinde yetersiz oldukları gibi, düzeni bozucu işlerden geri durmamaktadırlar. Ayrıca dizdar, mîrî gelirden 3.721 kile (95.476 kilogram) buğdayı depolayıp satarak parasını yemiştir. Bu miktarın dizdardan tahsili gerekmektedir. Ada halkı, mukâtaa voyvodalarının ahaliye zulüm ve baskısından şikâyetçi olmuştur. Bundan ötürü mukâtaanın *mâlikâne* statüsü kaldırılarak, adadaki kale neferatına *ocaklık* tahsis edilmelidir. Zaten bu durum, adanın fethinden sonraki düzenlemeye de mutabık olacaktır. Abdurrahman Paşa’nın bu teklifi, merkezî idare tarafından da uygun bulunarak İstanköy Mukâtaası’nın *mâlikâne* statüsüne, 23 Mart 1711 tarihinde son verilmiştir. Senelik 1.235.050 akçe (10.373 kuruş 1 sülüs) mal değeri olan mukâtaa, kale neferatına yeniden *ocaklık* tahsis edilmiştir. Bu tarih itibarıyla mukâtaa gelirinin 9.540 kuruşu askerlerin *ocaklığı*, 9.558 akçesi çeşitli vazifelilerin tahsisatı, 48.000 akçesi Sultan Süleyman Han Vakfı’nın payı olup, Hazîne-i Âmire’ye irsâliye olarak sadece 42.442 akçe kalmaktadır⁵⁰. İstanköy Mukâtaası’nın idaresinde, son düzenlemeyle umulan fayda sağlanamamıştır. Bu süre müddetince mukâtaanın mal değerinde oluşan rakamlar donuklaşmış, sadece ufak değişimler olmuştur ki, 1712 tarihinde mukâtaanın malı 1.235.052 akçedir (10.292 kuruş)⁵¹.

Adada Mâlikâne Statüsünün İadesi (1718): Adadaki idari sıkıntıların, *ocaklık* uygulamasında da sonu gelmemiştir. Bundan dolayı, mukâtaanın *ocaklık* vasfı kaldırılarak, muhtemelen 1718’de yeniden *mâlikâne* statüsü iade edilmiştir. Bu tarihte mukâtaanın adı Gümrük-i İskele-i Narence ve İhtisab ve Tevâbii Mukâtaası olup, senelik malı 10.373 kuruş 1 sülüs’tür. Mukâtaa, Şıracı-zâde Hacı Hüseyin Efendi ile ada sakinlerinden Çalbakioğlu Mehmed Kaptan’ın müştereken *ber-vech-i mâlikâne* uhdelerine verilmiştir. Hüseyin Efendi 1721’de vefat edince,

49 BOA, D.KFM, 15/78.

50 BOA, D.KFM, 15/78, 23 Mart 1711.

51 BOA, D.KFM, 16/43.

onun hissesi oğulları Mehmed ve Mustafa'ya geçmiştir⁵². 1723 senesi itibariyle, Hacı İbrahim Efendi'nin uhdesinde olan Narence İskeleyi Gümrüğü ve Tevâbii Mukâtaası'nın malı 1.244.800 akçedir (10.373 kuruş). Bunun 48.000 akçesi Sultan Süleyman Han Evkafı'na tahsis edilmiştir⁵³. 1725'te mukâtaanın mal ve tahsisatlarında değişiklik yoktur. O sene Hazine-i Âmire'ye teslim edilen irsâliye miktarı sadece 43.454 akçedir⁵⁴.

Tevkii Ali Paşa-zâdeler ve Üçlü İdare: İstanköy'de, 1730'lara kadarki mukâtaacıların kimliğine dair yeteri kadar bilgi sahibi değiliz. Ancak en geç 1731 tarihi itibariyle mukâtaanın, merkez bürokrasisinde güçlü bir kimsenin, Tevkii Vezir Ali Paşa'nın eline geçtiği kesindir. O, *mâlikânesi* olan mukâtaanın işletmesini, Voyvoda Ali Ağa'ya havale etmiştir ki, bu dönemde, adadaki bazı kimselerin, mukâtaa işlerine karıştıkları ve düzeni bozucu işlere kalkıştıkları bildirilmiştir⁵⁵. Aynı senenin yazında Ali Paşa'nın vefat etmesi üzerine, yetimlerinin talebiyle mukâtaanın, o yılın sonuna kadar mültezimi tarafından idaresine izin verilmiştir⁵⁶. Bu durum, gümrük idaresinde birtakım aksamalara sebep olmuştur. Aralık 1731'de Rodos Mutasarrıfı Abdülkadir Paşa, 15 akçe ulûfe ile vazifeli İstanköy Gümrük Kâtibi Ahmed oğlu Mehmed'in kifayetsizliği nedeniyle, gümrüğün gelirlerinin toplanmadığı ve nizamının ihtilâle uğradığını bildirmiştir. Bunun üzerine kâtip görevden alınarak, yerinde sâbık kâtip Mehmed Çelebi tayin edilmiştir⁵⁷.

Tevkii Ali Paşa'nın vefatının ardından İstanköy Mukâtaası, yine *mâlikâne* olarak oğulları Halil ve Mehmed'e kalmıştır. Bu kardeşlerin müştereken mukâtaayı tasarrufları, Mehmed Bey'in 1764'te ve Halil Bey'inse 1786'da vefatına kadar, yarım asırdan fazla sürecektir. Osmanlı mâlikâne sisteminin mantığına uygun olarak mâlikâne sahipleri, fiilen idare etmek üzere mukâtaayı bir mültezime (İbrahim'e) vermişlerdir. O da vergi toplama işini, ada sakinlerinden Halil'e emanet etmiştir. Böylece yukarıdan aşağıya doğru *mukâtaacı*, *mültezim* ve *emanetçi* şeklinde bir hiyerarşi oluşmuştur. Aslında, mukâtaa idarelerindeki bu yapılanma, sadece İstanköy adasına mahsus bir durum değildir. Mâlikâneci ve mültezimlerin, mukâataaları eminler vasıtasıyla idare etmesi oldukça yaygındı⁵⁸. Tevkii Ali Paşa-

52 BOA, D.KFM, 24/4, 14 Şubat 1721.

53 BOA, D.KFM, 27/130; BOA, Cevdet Maliye (C.ML), 515/21021.

54 BOA, Ali Emiri, Ahmed III (AE.SAMD.III), 91/9003.

55 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 132, s. 79, Nisan 1731.

56 BOA, D.KFM, 37/80, 1 Ekim 1731.

57 BOA, D.KFM, 37/85, 15 Aralık 1731.

58 Çakır, *age*, s. 119 vd.

zâdeler'in tasarrufu müddetince, mukâtaanın adında ve mali yapısında ufak değişmeler olmuştur. Ağustos 1753 tarihli bir kayıтта Gümrük-i İskele-i Narence ve Tevâbii Mukâtaası⁵⁹, 1763'te Cezîre-i İstanköy Narence Mukâtaası⁶⁰, 1776'da ise Mukâtaa-i Gümrük-i İskele-i Narence⁶¹ adlarıyla zikredildiği görölmektedir.

2. İstanköy Mukâtaası'nın Mali Yapısı

Limana girip çıkan ve çarşı-pazarda alınıp satılan her türlü ticari emtia ile, adada yetiştirilen tarım ürünlerinden alınan vergiler, mukâtaanın gelir kalemlerindendi. Nakdi ve aynı gelirlerin harcanması da yine burada yapılıyordu. Dolayısıyla, adadaki iktisadi ve ticari faaliyetin durumuna mukâtaa sistemi ölçeğinden bakmak, genel manzarayı görmemiz açısından yararlı olacaktır.

17. ve 18. yüzyıllarda İstanköy Mukâtaası'nın genel görünümü, aşağıdaki tabloda verilmiştir. Burada asıl dikkat dikkat çekici olan, mukâtaanın, müzayedeye esas *mal* değeri 18. yüzyıl süresince neredeyse sabit kalırken, *muaccele* rakamının düzenli olarak artış göstermesidir. Mukâtaanın 1733'te 1.244.800 akçe (10.373 kuruş 1 sülüs) olan malı⁶², 18. yüzyılın ortalarında da aynıdır⁶³. 1757'de mukâtaanın büyüklüğü, 6.000 akçe zam yapılmak suretiyle 1.250.800 akçeye (10.423,40 kuruş) çıkmıştır⁶⁴. Rakamlarda ufak değişmeler sorasında da sürmüştür. 1765'te 1.244.800 akçe (10.423 kuruş)⁶⁵ olup, 1769'da mal değeri aynı kalmıştır⁶⁶. 1768 senesi malının, 6.000 akçe zamlı 1.256.800 akçe olduğı; takip eden 1769-70 ve 71 senelerinde de bu hacimde değişlik olmadığı yazılıdır⁶⁷. 1779'da 10.443,40 kuruş (1.256.800 akçe)⁶⁸, 1781'de 10.473,40 kuruş⁶⁹, 1783 tarihi itibarıyla ise 10.424,40 kuruş (1.256.800 akçe) olduğı görölmektedir⁷⁰.

59 BOA, D.KFM, 75/99, 7 Ağustos 1753.

60 BOA, Ali Emiri, Mustafa III (AE.SMST.III), 252/20157, 12 Mart 1763.

61 BOA, Ali Emiri, Abdülhamid I (AE.SABH.I), 250/16712, 13 Temmuz 1776.

62 BOA, D.KFM, 39/102, 4 Temmuz 1733.

63 BOA, D.KFM, 62/24, 69/83, 72/63.

64 BOA, D.KFM, 91/11, 48, 92/35, 93/43.

65 BOA, D.KFM, 102/128, 130.

66 BOA, D.KFM, 110/93.

67 BOA, D.KFM, 118/29, 27 Nisan 1777.

68 BOA, D.KFM, 118/78, 105.

69 BOA, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS.MA.e), 396/65.

70 BOA, D.KFM, 122/125.

Mukâtaa Gelirleri: Mukâtaanın asıl gelir kalemi, adada yetiştirilen ürünlerden ve ahaliden alınan türlü vergiler ile Narence Limanı'nda tahsil edilen gümrük vergilerinden oluşuyordu. 1001 H (1593 M) tarihli tahrir defterindeki Rodos ve İstanköy adaları kânunnâmesinde, daha önceki tahrirlere ait deftere (Defter-i Atık) atfen, bu adalarda mer'î olan vergiler şöyle sıralanmıştır: İskeleye gemi ile mal ve yiyecek getiren Müslümandan %2 akçe, Osmanlı tebaası ve anlaşmalı devletler tüccarının limana getirdikleri ve alıp götürdükleri mallardan %3 akçe, ülke dışından (dârü'l-harbden) gelen gayrimüslim tüccardan ise %4 akçe *gümrük* vergisi alınır. Gemi ile limana mal getiren tüccar, sadece gemiden limana çıkardığı mallar için, gemiden gemiye mal satımında ise yarım gümrük öderler. Limana gelen içkinin (hamr) her 1 fıçısından 49 akçe gümrük ve 12 akçe *şürb-i hamr* (şarap vergisi) alınır. Limana gelen gemilerin büyük olanından 1 altın, küçük olanlarından ise 2 akçe *resm-i liman* alınır. Gemiyle limana getirilen her koyundan 1'er akçe, sığırdan 4'er akçe, attan 5'er akçe, yolcudan ise 1'er akçe *gümrük* alınır. Kaleye koyun geldiğinde kapıda 2 koyundan 1 akçe, 4 kuzudan 1 akçe *bâc* alınır. Kale dışında koyun alım-satımında 2 koyundan 1 akçe (yarısını alan diğer yarısını satan verir) *ayak bâcı* alınır. Selh-hânedede (mezbahâne) kesilen 4 koyundan 1 akçe, 1 sığırdan ise 2 akçe alınır. Şehir surlarının haricinde veya sınırında gayrimüslim halkın yetiştirdiği zirai üründen (gallât) ve hububattan *öşür-i şer'î* alınır. Bağlardan ise öşür karşılığı olarak *haraç* alınır. Bostan ve bahçelerde yetiştirilen mahsulden de *öşür* alınır. Bunlara ilaveten *resm-i arûs*, *ışpençe*, *bâd-ı hevâ*, *resm-i kovan*, tuz ve balık vergisi gibi tipik vergi kalemleri de mevcuttur⁷¹. 1669 tarihli bir arşiv kaydında ise mukâtaanın gelirleri arasında hububat mahsulleri, *ışpençe*, bağât ve sair vergiler sayılmaktadır⁷². Mâlikâneci Derviş Mehmed'in 1763'te, mukâtaayı deruhte ettiği mültezimine verdiği temessükte, gelir kalemleri şöyle sıralanmıştır: Gümrük-i Narence ve Bodrum, *tahmis-i kahve*, *hamam*, *âsiyab*, *aşar-ı şer'îye ve rüsumât-ı kadîme*, *beytü'l-mal-i âmmе ve has-sa*, *yâve ve kaçgun*, *kul serdehânesi*, *resm-i ışpençe*, *resm-i arûsâne*, *tapu-yı zemin*, *bâd-ı hevâ*, *cürm-i cinâyet*.⁷³ Bunlara ilaveten, adada kıyı balıkçılığının yapıldığı da anlaşılmaktadır. İstanköy Mukâtaası'nın bir alt birimi olan Mukâtaa-i Dalyan'ın, 1679 tarihi itibarıyla yıllık 10.000 akçe malı vardı. Keza aynı tarihte, şem'hâne (mumhâne) ve çub (ağaç) işleri de yine mukâtaanın alt gelir birimlerinden idi⁷⁴.

71 *Kânunnâme-i Kazâ-i Rodos ve İstanköy*'ün transkribe ve sadeleştirilmesi: *Ege Adalarının Egemenlik Devri*, Ek 41, s. 89-91, 269-271 [BOA, Tapu Tahrir Defteri (TTd), 640, s. 2-4].

72 BOA, A.DVN, 61/77, 1669.

73 BOA, AE.SMST.III, 252/20157, 12 Mart 1763.

74 BOA, AE.SMMD.IV, no. 2/130, 15 Haziran 1679.

İstanköy Adası'nda bağcılık ve bahçecilik yaygınken, hububat tarımı, adalıların ihtiyacını bile karşılayamamaktadır. Dolayısıyla mukataanın tarım mahsulü olarak geliri, bağ ve bahçelerden sağlanmaktadır. Özellikle limon ve diğer narenciye üretimi yaygındır. Ancak mukataanın nakit geliri az olup, daha ziyade adada yetiştirilen mahsulün vergisi, ürün cinsinden tahsil edilmektedir. Toplanan ürünlerin büyük kısmı, kalelerdeki askerin *ocaklı* olarak tevzi edildikten sonra, arta kalanlar mukataacılar tarafından satılmaktadır⁷⁵. Kanunî vergilerin tahsiline, adalıların türlü bahanelerle direnç göstermeleri ise sıklıkla görülen bir vakıdır⁷⁶.

Tablo 1: Gümrük-i İskele-i Narence ve Tevâbii Mukâtaası'nın mali yapısı.

Yılı	İdaresi	Hacmi/Mah (Akçe/Kuruş)	Muaccesesi (Kuruş)	Harcamaları (Akçe/Kuruş)	İrsaliyesi (Akçe)	Kaynak
1643-44	Ocaklık	1.218.000 akçe	-	-	120.000	D.KFM, 3/116
1693	Ocaklık	1.235.052 akçe	-	1.526.430 akçe (mevâcib)	-	D.KFM, 7/23
1696	Mâlikâne		-	-	-	D.KFM, 14/100
1710	Mâlikâne	1.235.052 akçe 10.292 kuruş	-	9.540 kuruş (mevâcib) 752 kuruş (kale tamirâtı)	-	D.KFM, 14/103
1711	Ocaklık	1.235.050 akçe 10.373 kuruş, 1 sülüs	-	9.540 kuruş (mevâcib) 9.558 akçe (tahsisat) 48.000 akçe (vakıf)	42.442	D.KFM, 15/78
1718	Mâlikâne	10.373 kuruş 1 sülüs	-	-	-	D.KFM, 24/4
1721	Mâlikâne	1.244.800 akçe 10.373 kuruş	1.250	-	-	MAD.d, 9511, s. 164
1725	Mâlikâne	10.373 kuruş		-	43.454	AE.SAMD. III, 91/9003

75 BOA, D.KFM, 15/36.

76 1710'da mukataanın mâlikâne sahipleri Mustafa ve Osman, İstanköy Adası'ndaki zimmî ahaliden bazılarının, "biz diyâr-ı âhardan geldik" diyerek, *ışpençe* vergisini ödemeye muhalefet ettiklerinden şikayetçi olmuşlardır. (BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 55, s. 396).

1729	Mâlikâne	10.373 kuruş	2.000	-	-	MAD.d, 9511, s. 164
1731	Mâlikâne	10.373 kuruş	10.100	-	-	MAD.d, 9511, s. 164
1733	Mâlikâne	1.244.800 akçe 10.373 kuruş 1 sülüs	-	1.144.800 akçe (mevâcib) 14.000 akçe (vakıf)	957	D.KFM, 39/102
1751	Mâlikâne	1.244.800 akçe 10.373 kuruş	-	47.334 akçe (vakıf)	96.000	D.KFM, 72/63
1753	Mâlikâne	1.244.800 akçe 10.373 kuruş	-	-	126.389	D.KFM, 74/80
1757	Mâlikâne	1.250.800 akçe 10.423,40 kuruş	-	-	-	D.KFM, 91/11
1765	Mâlikâne	1.244.800 akçe 10.423 kuruş	30.000	-	-	MAD.d, 9511, s. 164
1768	Mâlikâne	1.250.800 akçe	-	1.116.298 akçe (ocaklık)	134.500	D.KFM, 109/7
1783	Mâlikâne	1.256.800 akçe 10.424,40 kuruş	-	-	-	D.KFM, 122/125
1786	Mâlikâne	10.373 kuruş	50.000	-	-	MAD.d, 9511, s. 164
1792	Mâlikâne	1.256.800 akçe 10.473,3 kuruş	80.000	-	-	MAD.d, 9598, s. 211
1795	Îrâd-ı Cedid Hazinesi	1.256.800 akçe	-	-	-	TS.MA.d, 3212
1800	Îrâd-ı Cedid Hazinesi	1.296.075 akçe	-	-	-	TS.MA.d, 5329

Gider Kalemleri: Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, İstanköy Mukâtaası'nın en büyük gider kalemi, kalelerde muhafaza hizmetinde bulunan neferata yapılan ödemelerdi. Örneğin 1733'te, mukâtaanın toplam 1.244.800 akçe tutarındaki malının 1.144.800 akçesi (%91,9'u) kale neferatının mevâcibine, 14.000 akçesi

(%1,1'i) ise vakfa tahsis edilmişti⁷⁷. Takip eden yıllarda da rakamlar benzer seyretmiştir. 1739'da mukātaa gelirinin %96,1'i askerlere, %3,8'i vakfa gitmiştir ki, bu yılda hiç irsaliyesi yoktur⁷⁸. 1755'te yine 3,8'i vakfa olmak üzere gelirlerin tamamı askerî kesime⁷⁹; 1768'de %89,2'si ocaklık ve diğer giderlere⁸⁰; 1778'de ise %89,2'si ocaklık olarak askerlere⁸¹ tahsis edildiği görülmektedir.

İrsâliye Ödemesi: Mukātaa gelirinden, Hazine-i Âmire'ye aktarılan irsâliye miktarındaki düşüklük dikkat çekicidir. Hatta bazı yıllarda hiç aktarımın olmadığı da vâkidir. Örneğin 1643-44'te 120.000 akçe (%9,8'i); 1711'de 42.442 akçe (%3,4'ü); 1725'te 43.454 akçe (%3,4'ü) merkezî hazineye aktarılmıştır. 1733'te ise mukātaanın malından yapılan mevâcib ve vakıf ödemelerinden sonra kalan miktarı sadece 957 akçedir⁸². 1739'da hiç irsaliye malı kalmamıştır⁸³. 1751'de 96.000 akçe (%7,7'si); 1753'te ise 126.389 akçe (%10,1'i) irsaliyesi vardır⁸⁴. Mukātaa gelirinden merkezî hazineye aktarın irsâliye miktarındaki düşüklük, sadece İstanköy Adası'na münhasır değildir. 18. yüzyılda, Osmanlı merkezî hazinesinin en büyük gider kalemlerinden olan askerî harcamaların, mâlikâne gelirlerinden karşılandığı, konu hakkındaki çalışmalarda ortaya konulmuştur⁸⁵.

Muaccele Rakamları: Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, mukātaanın, senelik toplam vergi (*mal*) değeri, 18. yüzyıl boyunca neredeyse sabit kalırken, mâlikânecilerin ödediği *muaccele* miktarı düzenli olarak artmıştır. Mehmed Genç'in, mukātaa kayıtlarına istinaden verdiği rakamlar dikkat çekicidir. Buna göre İstanköy Mukātaası'nın vergi geliri 1731'de 10.373 kuruş, muacceleleri ise 10.100 kuruştur⁸⁶. Mukātaanın mâlikânecilerinden Tevkii Ali Paşa-zâde Mehmed Bey, 1764 yılı sonlarında vefat etmiştir. Böylece mahlul kalan yarım hisse, yapılan müzayedede 15.000 kuruş muaccele ile, diğer yarısına sahip olan kardeşi Halil Bey'e deruhte edilmiştir. Demek ki bu tarihte mukātaanın tam muacceleleri 30.000

77 BOA, D.KFM, 39/102, 4 Temmuz 1733.

78 BOA, D.KFM, 45/65, 25 Ocak 1739.

79 BOA, Ali Emiri, Osman III (AE.SOSM.III), 93/7172, 87/7.

80 BOA, D.KFM, 109/7, 2 Haziran 1768.

81 BOA, D.KFM, 118/106.

82 BOA, D.KFM, 39/102, 4 Temmuz 1733.

83 BOA, D.KFM, 45/65, 25 Ocak 1739.

84 BOA, D.KFM, 72/63, 74/80.

85 Erol Özvar, *Osmanlı Maliyesinde Malikâne Uygulaması*, Kitabevi, İstanbul 2003, s. 92.

86 Genç, *age.*, s. 131.

kuruştur⁸⁷. Takip eden yıllarda, müzayedeye ölçü vergi gelirinde değişiklik olmazken, ödenen muaccele miktarı ciddi oranda artmıştır. 1764'te 30.000 kuruş olan muaccele, 1786'da 50.000 kuruşa çıkmış, 1792'de ise 80.000 kuruşa kadar yükselmiştir⁸⁸. Mukâtaaların *mal* değeri sabit kalırken, *muaccele* miktarındaki artış, sadece İstanköy'e münhasır bir durum değildir. Yine Genç'in, farklı mukâtaa hesaplarına istinaden yaptığı tespitler, muâtaaların *mal* değerlerindeki rakamların donuklaşması halinin, özellikle 1750'den itibaren yaygınlık kazandığını göstermiştir. Buna karşılık *muaccele* rakamlarının artışı ise her ne kadar mukâtaanın reel değeri olmasa da mâlikâneciler açısından, o mukâtaanın karlılığındaki artışı ifade etmektedir⁸⁹. Bu mantıkla baktığımızda, İstanköy Mukâtaası'nın *muaccele* rakamlarındaki belirgin artışı, adada gümrük ve vergi kalemini oluşturan diğer ticari faaliyette, 18. yüzyılın ikinci yarısı boyunca periyodik şekilde artış yaşandığı şeklinde yorumlayabiliriz.

3. İstanköy'de İdari Sorunlar

İstanköy Mukâtaası'nın, Tevkii Ali Paşa-zâdeler'in idaresindeki uzun zaman müddetince, adadaki ekonomik ve ticari hayatın işleyişi hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayacak bazı olaylar kayda geçmiştir. Merkeze ulaşan rahatsızlık sesleri genellikle, mukâtaanın idaresi, asıl gelir kalemini oluşturan vergilerin tahsili ve harcamasında karşılaşılan sorunlar hakkındadır. Örneğin 1734'te, kendilerinden *resm-i gümrük* talep edilen adalılardan bazılarının yeniçeri, kalyoncu veya askerî taifeden oldukları bahanesiyle ödemeye muhalefet ettikleri bildirilmiştir⁹⁰. 1742'de ise Mukâtaa Emmini Halil, Mültezim İbrahim tarafından haksız yere sıkıştırılarak fazla para talep edildiğinden şikâyetçi olmuştur⁹¹. Burada şikâyet muhatap olan kişi, Mukâtaa Voyvodası Bodrumlu İbrahim Kaptan olmalıdır. Nitekim aynı tarihlerde ondan, adadaki bazı zimmî ahali de şikâyetçidir ki, bunun üzerine görevden alındığı anlaşılmaktadır⁹².

18. asrın ortalarına gelindiğinde, mukâtaanın idaresinde bazı kanunsuzluk ve sıkıntılar olduğu görülmektedir. 1751'de mukâtaaya *ber-vech-i mâlikâne* müstereken

87 BOA, D.KFM, 102/68, 22 Aralık 1764. Keza: Genç, *age.*, s. 131 [BOA, Maliyeden Müdevver Defter (MAD.d), 9511, s. 164].

88 Genç, *age.*, s. 131.

89 Genç, *age.*, s. 122-123.

90 BOA, D.KFM, 40/32, 11 Ocak 1734.

91 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 171, s. 86, Mart 1742.

92 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 171, s. 145, Nisan 1742.

sahip olan Çukadar Mîr Mehmed ve Mîr Halil kardeşler, mukâtaanın idaresini Hacı Hasan Ağa'ya *iltizam* etmişlerdir. Ancak ona verilen *zabıt temessükünde* isim yeri boş bırakılmıştır. Hacı Hasan Ağa, buraya kendi ismini doldurmadan temessükü Ahmed Ağa adlı kişiye göndererek, mukâtaa gelirlerinin tahsilini ona *sipariş* etmiştir. Bunu fırsata çeviren Ahmed Ağa'nın, temessükteki boş yere kendi ismini yazmak suretiyle, sanki mültezim gibi gelirleri tahsil ederek zimmetine geçirdiği ifade edilmiştir⁹³.

1753'te ise mukâtaanın idaresinde ve adanın genel nizamında başka sıkıntıların da ortaya çıktığı görülmektedir. Bunların ne olduğunu mâlikâneciler Çukadar Halil Bey ve Mehmed Bey, hükümete sundukları müşterek arzuhâlde dile getirmişlerdir. Yazdıklarına göre mukâtaa, *ber-vech-i serbestiyet* üzere İstanköy voyvodaları tarafından idare edilirken, firkate kaptanlarından İbrahim Kaptan, mukâtaanın düzenini bozmaktadır. İddialara bakılırsa o, korumasına aldığı bazı firkateci tairesiyle birlikte, adadaki bağ ve bahçelerde eğlenceler düzenlemekte, halkın evlerini basarak mala ve ırza saldırmaktadır. İstanköy'de genel güvenliği bozan bu durumun, iskeleye tüccar gemilerinin yanaşmasına mâni olacağı ve gümrük gelirlerinin düşmesine bile sebebiyet vereceği ifade edilmiştir. Ayrıca "bunlar firkatecidir" denilerek, mahkemeye çıkmaktan da kaçtıkları söylenmektedir⁹⁴. Aynı tarihte mâlikâneciler Mîr Halil ve Mehmed kardeşler diğer bir arzuhâlde, yine İstanköylü İbrahim Kaptan'ın başka fiillerinden de şikâyetçi olmuşlardır. Buna göre İbrahim Kaptan, mukâtaa gelirinden hasıl olan buğdayın adadaki ekmekçilere satışını engellemektedir. Oysa eskiden beri buğdayın yarısının ekmekçilere, diğer yarısının ise adadaki neferata verilmesi emirle düzenlenmiştir. Ancak öyle anlaşıyor ki İbrahim Kaptan, muhtemelen hariçten buğday getirerek ekmekçilere satış yapmaktadır. Bu durumda mukâtaanın buğdayı mahzenlerde çürümeye terk edilmektedir. Şikâyete karşılık olarak mahallî idarecilere hitaben emir yazılmıştır⁹⁵. Has ve haracı fırınlara buğday satışı hususu, 1755'te bir kez daha şikâyete konu edilmiştir. Mukâtaacıların ifadelerine göre, adadaki bazı fırıncılar ve müste'cirler (kiracılar), mukâtaa malından hariç başka yerlerden buğday almaktadırlar. Oysa depolara konulan buğday ancak bir ay dayanabilmekte ve aksi hâlde çürümektedir. Ayrıca mukâtaanın ekseri gelirinin mal olup, nakdi

93 BOA, D.KFM, 72/20, 23 Eylül 1751.

94 BOA, D.KFM, 75/99, 7 Ağustos 1753.

95 BOA, D.KFM, 79/19, 11 Ağustos 1753.

ödemelerin, ancak bu malların satılmasıyla mümkün olduğuna vurgu yapılmıştır⁹⁶. Yine bu tarihlerde mukātaa gelirinde eksilmeye neden olan bir başka suiistimal daha vardır. Adadaki yerli neferattan suça karışanların ödemek zorunda oldukları *cürüm ve cinayet bedelinin*, mukātaa voyvodaları tarafından alınması icap ederken, yerli ağalar ve başkaları buna mâni olmuşlardır. Burasının, “mefrûzu’l-kalem ve maktû’u’l-kadem min-küllî’l-vücuha serbestiyet üzere zapt oluna gelen” bir mukātaa olduğu hususu hatırlatılmıştır⁹⁷. Mukātaacılar Halil ve Mehmed’in başka bir arzuhâlîne bakılırsa, İstanköy Adası’ndaki hububattan 10’da 1 oranında *öşür* (*aşar*) tahsilinde de sıkıntılar yaşandığı görülmektedir. Halbuki adada ziraatı yapılan susam, bostan, erzen (darı), penbe (pamuk), nohut, mercimek, soğan, bakla ve sair ürünlerin öşürü, mukātaanın gelir kalemleri arasındadır⁹⁸.

Mukātaanın yarım hissesine sahip olan Tevkii Ali Paşa-zâde Mehmed Bey’in vefatının ardından, onun yarım hissesini de üzerine alan Halil Bey, mukātaayı, *iltizam* ve *emanet* usulüyle idareyi sürdürmüştür. Bu tarihte mukātaanın senelik malı 1.244.800 akçedir (10.423 kuruş)⁹⁹. Mâlikâneci Mîr Halil Bey, Mart 1765 tarihinden itibaren bir senelik süreyle mukātaayı, İzmir sâbık voyvodası Halil Ağa’ya *deruhde* ve *iltizam* etmiştir. Halil Ağa, iltizam bedelini ödemek için Hocakapısı’nda ikamet eden Sarraf Markar’dan 10.000 kuruş borç almıştır. Mart 1768’de bu borcu, 10.500 kuruş olarak geri ödemiştir¹⁰⁰. Kapıcıbaşı Halil Ağa, iltizamlı aldığı mukātaayı *ber-vech-i emanet* idare ve vergisini tahsil için Mart 1765’ten itibaren Seyyid İsmail’i görevlendirmiştir. Ancak o, mukātaa ahaliyle uyuşmadığından idareye ve zapta muktedir olamamıştır¹⁰¹. Ama yine de emanet usulü, takip eden yıllarda devam etmiştir. Mâlikâneci Mîr Halil Bey 1767’de, bu defa da mukātaayı, yine *ber-vech-i emanet*, adamlarından Hacı Mehmed’e ver-diyse de onun da birtakım suiistimali görülmüştür. Mîr Halil Bey’in hükümete sunduğu arzuhâlde yazdıklarına bakılırsa Hacı Mehmed, mukātaa malından tahsil ettiği paradan kale mustahfızlarının taksidini ödemediği gibi, zimmetine de para geçirmiştir. Bu hususta durumun gereği gibi araştırılarak, hazırlanan defterin gönderilmesi için ada kadısına ve Çekdiri Beyi İbrahim Bey’e hitaben

96 BOA, D.KFM, 84/97, 28 Temmuz 1755.

97 BOA, D.KFM, 84/94, 27 Temmuz 1755.

98 BOA, D.KFM, 85/18, 5 Eylül 1755.

99 BOA, D.KFM, 102/128, 130.

100 BOA, TS.MA.e, 1140/55, 5 Mart 1768.

101 BOA, Bab-ı Asaî Şikâyet Kalemi (A.DVN.ŞKT), 824/25.

emir yazılmıştır¹⁰². Cevaben mültezim Hacı Mehmed'den gelen temessükte, zimmetinde 11.300 kuruş kaldığı yazılıdır¹⁰³. Hacı Mehmed Ağa'nın kesin hesap defteri Mart 1767 tarihi itibarıyla merkeze ulaşmıştır. Mart-Şubat 1766 tarihli bu hesapta, mukātaanın bir yıllık geliri 9.253 kuruş olarak verilmiştir. Bunun 4.721 kuruş 34 parası gümrük geliridir. Ayrıca İstanköy, Pili, Andimahya ve Kefalos köylerinden buğday, arpa, darı ve sair mahsulattan aynı gelirler de vardır. Bunların toplamı ise 8.303 kiledir¹⁰⁴. 1768 tarihi itibarıyla Gümrük-i İskele-i Narence ve Tevâbii Mukātaası, yine Halil Bey'in *mâlikânesi* olup, bu tarihte o Sipahiler Ağası'dır. Akdeniz'de mîrî fırkate başbuğu İbrahim Bey'e *iltizam*, o da mukātaanın idaresini *bi'l-vekâle* Mehmed adlı kişiye *emanet* etmiştir¹⁰⁵.

Rusya ile savaş yıllarında (1768-1774), mukātaanın hesabı düzgün görülememiştir. Savaş sonrasına ait 1777 tarihli bir hesap icmalinde, mukātaanın 1768 senesi malının, 6.000 akçe zamlı 1.256.800 akçe olduğu; takip eden 1769-70 ve 71 senelerinde de bu hacimde değişiklik olmadığı yazılıdır¹⁰⁶. 1776 tarihli bir kayıta ise Mukātaa-i Gümrük-i İskele-i Narence'nin malının 8.150 kuruş olduğunu görüyoruz¹⁰⁷. 1778'de mukātaanın mâlikânegisi yine Tevkii Ali Paşa-zâde Halil Bey'dir. Mart 1779 tarihinden itibaren bir yıl süreyle, Hasan adlı kişiye *iltizam* etmiştir. Bu tarih itibarıyla mukātaanın malı 10.443,40 kuruştur (1.256.800 akçe)¹⁰⁸. 1778 tarihli bir belgeye göre Gümrük-i İskele-i Narence Mukātaası'nın malı 1.250.800 akçe, ocaklık gideri 1.116.298 akçe, Hazine-i Âmire'ye irsaliyesi ise 134.500 akçedir¹⁰⁹. Mukātaacı Vekil-i Mîr-i Âhur-ı evvel Halil Bey, Mart 1781 tarihinden geçerli olmak üzere, bu defa da mukātaayı Muratb-zâde Hacı Hüseyin Ağa'ya *deruhde* ve *iltizam* etmiştir. Mukātaanın malı 10.473,40 kuruştur¹¹⁰. 1783 tarihi itibarıyla ise 10.424,40 kuruş (1.256.800 akçe) olduğu anlaşılmaktadır¹¹¹. Fark edileceği üzere, peş peşe verdiğimiz kayıtlarda, İstanköy Mukātaası'nın mal değerinde sadece ufak oynamaların olduğu görülmektedir.

102 BOA, AE.SMST.III, 209/16473, 6 Ocak 1767; D.KFM, 106/20, 10 Ocak 1767.

103 BOA, D.KFM, 106/38, 31 Ocak 1767.

104 BOA, TS.MA.e, 193/15, 22 Mart 1767.

105 BOA, D.KFM, 110/93.

106 BOA, D.KFM, 118/29, 27 Nisan 1777.

107 BOA, AE.SABH.I, 250/16712, 13 Temmuz 1776.

108 BOA, D.KFM, 118/78, 105.

109 BOA, D.KFM, 118/106.

110 BOA, TS.MA.e, 396/65.

111 BOA, D.KFM, 122/125.

İstanköy Mukātaası'nın İrâd-ı Cedid Hazinesi'ne Bağlanması (1795):

1786 tarihli bir kayıttan anladığımıza göre, mukātaa artık el değiştirmiştir. 1734'ten beri, yarım asırdan fazla süredir mukātaanın mâlikânecisi olan Halil Bey vefat etmiş olmalıdır. Bu tarihte mukātaanın tam adı Mukātaa-i Gümrük-i İskele-i Narence ve Tevâbiha der-Cezîre-i İstanköy şeklindedir. Senelik malı 10.373 kuruştur. 50.000 kuruş muacceleyle Osman Ağa ve Mehmed Emin Ağa'ya müştereken ihale edilmiştir¹¹². Sultan III. Selim dönemi reformlarının başlangıcı olan 1792 tarihi itibarıyla mukātaanın malı 1.256.800 akçedir¹¹³. 1795'te de değişiklik olmamıştır¹¹⁴. Takip eden yıllarda mukātaanın adı ve sahibi değişmiştir. İstanköy Gümrük-i İskele-i Narence ve İhtisab ve Sırhâne ve Tevâbii Mukātaası'na mutasarrıf olan Kaptanıderya Vezir Hüseyin Paşa'nın çukadarı ölünce, onun hissesi 13 Temmuz 1795 tarihinde İrâd-ı Cedid Hazinesi'ne devredilmiştir¹¹⁵. 1797 tarihli icmal defterine göre Mukātaa-i Gümrük-i İskele-i Narence der-Cezîre-i İstanköy, Hazine-i Hümayun vekili Bilal Ağa'nın uhdesindedir. Mal değeri ise 1.256.800 akçedir¹¹⁶. Aynı tarihte mukātaanın, Kaptanıderya Hüseyin Paşa'nın Kalafat Ağası uhdesinde bulunan hissesi de onun ölümüyle İrâd-ı Cedid Hazinesi'ne devredilmiştir¹¹⁷. Mukātaanın 1.256.800 akçe tutarındaki geliri, 1798'de İrâd-ı Cedid Hazinesi tarafından alınmıştır¹¹⁸. 1800 tarihinde mukātaanın malı 1.296.075 akçe, gümrük geliri ise 43.980 akçedir¹¹⁹. 1802 senesi malı 1.296.075 akçe olup, Dârüssaade Ağası Bilal Ağa uhdesindedir¹²⁰.

B. İstanköy Adası'nda Ticaretin Genel Görünümü

Narence Limanı'nın, İstanköy'de ticari faaliyetin merkezi olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Dolayısıyla, adadaki ticaretin genel durumunu anlamamız açısından, liman gümrüğüne giriş-çıkış yapan emtianın neler olduğunu bilmemiz önemlidir. Ancak ne yazı ki 17. ve 18. yüzyıllara ait böylesi bir gümrük defterine sahip değiliz.

¹¹² BOA, D.KFM, 124/58, 17 Haziran 1786.

¹¹³ BOA, D.KFM, 127/62, 14 Ocak 1792.

¹¹⁴ BOA, TS.MA.d, 3212.

¹¹⁵ BOA, Ali Emiri, Selim III (AE.SSLM.III), 321/18615, 13 Temmuz 1795.

¹¹⁶ BOA, TS.MA.e, 145/5, 14 Mart 1797.

¹¹⁷ BOA, C.ML, 18/844, 19 Mart 1797.

¹¹⁸ BOA, Bab-ı Defteri İrâd-ı Cedid Hazinesi Defterleri (D.BŞM.İCH.d), 19225, 4 Mayıs 1798.

¹¹⁹ BOA, TS.MA.d, 5329.

¹²⁰ BOA, TS.MA.e, 259/23.

Aslında bu durum, Osmanlı iktisat tarihi araştırmalarının genel bir problemidir¹²¹. Mufassal gümrük muhasebe defterlerinin tutulmamasını, Osmanlı Devleti'nin bu yüzyıllardaki genel iktisat mantığıyla izah eden tarihçiler vardır¹²². Elimizde bir gümrük defteri olmadığına göre, arşiv kayıtlarındaki dağınık malumatı bir araya getirerek, adadaki ticaretin genel vasfı hakkında kabaca bir resim oluşturmaya deneyeceğiz.

1. İstanköy Narence Limanı ve Gümrüğü

Narence Limanı, sadece ufak tonajlı gemilerin demirlemesine müsait olmasına rağmen, korunaklı yapısıyla adadaki ticaretin merkezi durumundaydı. Limanda gümrük idaresi vardı ve adaya giriş-çıkış yapan malların gümrük işlemleri burada yapıyordu. Gümrük idaresi, İstanköy Adası'ndaki mukātaa işletmesinin bir alt birimi idi. 1676 tarihli bir arşiv kaydından, senelik 186.000 akçe gelire sahip gümrüğün tam adının Mukātaa-i Gümrük-i İskele-i Narence ve Tevâbii olduğunu ve Mustafa Çelebi adlı kişi tarafından işletildiğini öğreniyoruz¹²³. Yüzyılın sonlarında limanın mukātaa değeri bir miktar artışla 188.000 akçeye çıkmıştır¹²⁴. Narence ve ona bağlı iskelelerin, mukātaa rakamlarına yansıyan ticari hacmi, 18. yüzyıl başlarında da sabit kalmıştır¹²⁵.

Vergilendirme: İstanköy Adası'nda, gümrük gelirleri önemli bir yer tutuyordu. Tüccarın, satmak için Narence Limanı'na getirdiği veya adadan alıp başka yerlere götürdüğü her nevi emtia ve eşya vergiye tabiydi. İstanbul Gümrüğü'nde cârî vergi oranları burada da geçerli idi. Buna göre;

121 Mübahat S. Kütükoğlu, "Gümrük", *DVİA*, C 14, İstanbul 1996, s. 267. Linda T. Darling, tarih kaynağı olarak Osmanlı gümrük defterlerini incelemiş ve konu hakkındaki araştırmaların genel bir değerlendirmesi yapmış, ayrıca Osmanlı Arşivi'nde mevcut gümrük kayıtlarına ait ek bir liste de yayımlamıştır. Bk. "Ottoman Customs Registers (Gümrük Defterleri) as Sources for Global Exchange and Interaction", *Review of Middle East Studies*, 49/1, 2015, s. 3-22.

122 Osmanlı iktisat tarihçisi Edhem Eldem, ticari faaliyete fiskalist bakış açısıyla yaklaşan Osmanlı Devleti'nin, alınıp-satılan ürünlerin sistematik kayıtlarını tutma yerine, bu ticaretten elde edilen geliri kaydettiğine; bu sebeple de ticari emtianın cins, miktar ve değeri hakkında birbirini takip eden sağlam kayıtların mevcut olmadığına vurgu yapmaktadır. Bu durumda, arşivlerden toplanan dağınık malzemelerin, araştırmacıları "bir yamalı bohçayla uğraşmak zorunda" bıraktığını söylemektedir. ("Kapitülasyonlar ve Batı Ticareti", *Türkiye Tarihi 1603-1839, Geç Osmanlı İmparatorluğu*, Kitap Yayınları, İstanbul 2011, s. 346).

123 BOA, D.KFM, 5/106, 16 Mart 1676.

124 BOA, A.DVN, 241/68, 13 Temmuz 1696.

125 BOA, D.KFM, 12/60, 1 Haziran 1706.

Müslüman tüccardan %3 akçe *resm-i gümrük* ve %1 akçe *zarar-ı kassâbiye*¹²⁶ olmak üzere toplam %4 akçe; Osmanlı tebaası Kefere ve Yahudi (*zimmî*) tüccardan %4 *gümrük* ve %1 *zarar-ı kassâbiye* toplam %5 akçe; *Dârü'l-harb*'den gelen ve giden yabancı (*harbî*) tüccardan %5 *gümrük* ve %1 *zarar-ı kassâbiye* olmak üzere toplam %6 akçe vergi alınırdı¹²⁷. Bu vergi oranları, 17. ve 18. yüzyıl boyunca değişmemiştir. Gümrük-i İskele-i Narence Mukâtaası'nın iltizam şartlarını muhtevî 1778 tarihli bir belgede, vergi oranlarının aynı olduğu görülmektedir¹²⁸. Vergilerin tahsilinde sıkıntılar ise eksik olmamıştır.

1710'da mukâtaanın sahibi Mustafa, limana yanaşan bazı tüccar ve bezirganların vergi ödemede zorluk çıkardıklarından yakınmıştır. Ayrıca kalyon ve çekdiride olan leventlerin ellerinde, gümrük icap eden malların vergisini almak da ayrı bir zorluktur¹²⁹. Keza tüccar gemileri için de benzer durum söz konusudur. Çünkü adaya yanaşan tüccar gemilerinin, vergiden kaçınmak için türlü yöntemlere tevessül ettikleri görülmektedir. Mâlikâneci Mîr Halil, 1766'da bu türden bir kaçakçılık durumundan şikâyetçi olmuştur. Yazdıklarına göre, adaya mal ve eşya getiren tüccar gemileri eskiden beri "kadimî gümrük iskelesine" yanaşıp, kanunî *resm-i gümrük*lerini öderler iken, son zamanlarda bazı tüccar gemileri hileye başvurmuşlardır. Kadim iskele yerine, Kaleardı denilen mahalle yanaşarak, mallarını buradan karaya çıkarmak suretiyle vergi ödemekten kaçmaktadırlar. Oysa İstanköy Narence Mukâtaası'nın neredeyse bütün hasılatı gümrük ve aşar gelirinden ibarettir. Buna karşılık gideri çok fazladır. İşte bundan ötürü, gümrük gelirine zarar verecek bu gibi durumların önüne geçilmesi hususunda İstanköy voyvodasına ve nâibine hitaben emir yazılmıştır¹³⁰.

Aynı tarihte, iskele gümrüklerinde yaşanan sıkıntıya dair başka kayıtlar da vardır. Bunlardan birisi, Mukâtaa Emîni Hacı Mehmed Ağa'nın şikâyetine istinaden

126 *Zarar-ı kassâbiye*: Kasaplık ücreti anlamına gelen bu vergi, Osmanlı Devleti'nin paralı askerinin et ihtiyacını karşılamak amacıyla oluşturulan fona gelir sağlamak üzere, ilk defa 1590'da sabit bir vergi olarak konulmuştur. (Genç, *age.*, s. 201).

127 1710 tarihli bir arşiv belgesinde, İstanköy Adası'nda mer'î olan vergi oranları şöyle verilmiştir: "Tüccar tâifesinin furuht için getirdikleri ve alıp götürdükleri emtia ve eşyanın kânun üzere Müsellemandan %3 akçe gümrük ve 1 akçe zarar-ı kassâbiye ve kefer ve Yahudiden %4 akçe ve 1 akçe zarar-ı kassâbiye ki %5 akçe ve dârül-harbden gelen ve giden tüccâr tâifesinden %5 akçe ve 1 akçe zarar-ı kassâbiye %6 akçe alur diyü İstanköy beratı şartı mukayyed olduğu derkenar olunmakla..." [BOA, İbnülemin Maliye (İE.ML), 69/6453].

128 BOA, D.KFM, 118/106.

129 BOA, D.KFM, 14/101, 5 Mayıs 1710.

130 BOA, D.KFM, 104/111, 6 Şubat 1766.

İstanköy Kadısı Mustafa'nın îlâmıdır. İfade edildiğine göre, mukâtaaya bağı Bodrum kazasının Çakallar, Karabağlar ve Sandima adlı mahallerinde sahile yanaşan yerli ve *müste'men tüccar* sefinelerinden bazıları, getirdikleri emtia, eşya ve meyveyi kayıklarla sahile taşımaktadırlar. Bunlardan gümrük vergisi talep edildiğinde, mirî pergandi kaptanlarından Hacı Cafer Bey'in bölükbaşı Çineli Mehmed ile neferattan bazıları, ödemeye muhalefet etmişlerdir¹³¹. Hacı Cafer Bey, Serdulus Mukâtaası mültezimidir. Çineli Mehmed ise onun vekili olarak buralarda tahsilat yapmaktadır. İşte bunların mukâtaasına dâhil yerler ile İstanköy'e bağı Bodrum Limanı'na bağı iskelelerden gümrük tahsili hususunda ihtilaf çıkmıştır. Daha sonra bu mesele tekrar yazışmaya konu edilmiştir. Anlaşıldığına göre Bitez, Müskebi, Sandima, Kadıkalesi, Karabağlar, Karlıbe ve Dirmiler iskeleleri, İstanköy Mukâtaası mülhakatındandır ve Bodrum Gümrüğü'ne bağılıdır. Dolayısıyla buralarda alınıp satılan üzüm, incir ve sair ürünün gümrük geliri, İstanköy mukâtaacılarının adamları tarafından tahsil edilmelidir¹³².

Gümrük-i İskele-i Narence Mukâtaası'na bağı iskelelerde, vergisiz kaçak mal girişi sonraki tarihlerde de sürmüştür. Mâlikâneci Halil Bey bu hususta 1778'de bir arzuhâl sunmuştur. Burada yazılanlara göre, mukâtaanın mülhakatından Bodrum, Çatallar ve Gazelkapusu adlı mahallere gelip giden tüccar gemileri, getirdikleri eşyayı gizlice gemiden çıkarıp, sonra da karayoluyla başka mahallere nakletmektedirler. Böylece gümrük vergisinden kaçmakta ve mukâtaanın zararına sebep olmaktadır. Bu gibi işlere tevessül edenlerin yakalanarak cezalandırılmaları hususunda ferman çıkmıştır¹³³.

2. Ticari Ürünler

İstanköy Adası'nda, ticarete konu ürünleri muhtevî bir gümrük defterine sahip değiliz. Bu durumda, İstanköy Adası'nda ticareti yapılan ürünler hakkında arşiv kaynaklarından derlediğimiz bilgileri özetle gözden geçireceğiz.

Hububat: İstanköy Adası'nda bağcılık ve bahçecilik yaygın olup, hububat tarımı ise zaman zaman adalıların ihtiyacını bile karşılayamamaktadır. Üstelik ada Kahire, Kudüs, Şam ve sair Akdeniz iskelelerinden demir alıp İstanbul tarafına giden gemilerin yol güzergâhında bulunmaktadır. Ayrıca Müslüman hacılar da buraya uğramaktadır. Dolayısıyla zahireye fazlaca ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle

131 BOA, AE.SMST.III, 360/28814, 27 Temmuz 1766.

132 BOA, AE.SMST.III, 168/13176, 18 Şubat 1767.

133 BOA, D.KFM, 118/106, 25 Nisan 1778.

Anadolu yakasındaki Milas taraflarından, sıklıkla İstanköy Adası'na buğday ve arpa sevk ediliyordu¹³⁴. İstanköy Mukâtaası'nın gelirleri arasında, adada ziraati yapılan susam, bostan, erzen (darı), penbe (pamuk), nohut, mercimek, soğan ve bakla gibi ürünlerin öşür vergisinin de olduğunu biliyoruz¹³⁵. 1766 tarihli mukâtaa kaydından İstanköy, Pili, Andimahya ve Kefalos köylerinde üretilen buğday, arpa, darı ve sair mahsulattan, toplam 8.303 kile aynı gelir sağlandığını öğreniyoruz¹³⁶.

Narenciye: Narenciye, özellikle de limon, İstanköy Adası'nın en önemli tarım ve ticaret ürünüdür. Adadaki bahçelerde yetiştirilen limon, hem suyu çıkarılarak hem de yaş olarak satılmaktadır. Narenciye ürünlerinin en büyük alıcısı Osmanlı Sarayı idi. Saray mutfağı (Matbah-ı Âmire) için her yıl adadan, türü ve miktarı belli narenciye ürünü satın alınıyordu. Hezarfen Hüseyin Efendi, saray mutfağı için her yıl alınması mutat olan ürünler arasında, İstanköy Adası'ndan 20 fuçı-ı kebîr (büyük fiç) limon suyunun olduğunu yazmaktadır¹³⁷. 1607 tarihli bir arşiv kaydına göre, İstanköy'den talep edilen ürünler şunlardır: Limon suyu, frenk limonu, ağaç kavunu ve turunç¹³⁸. Bu ürünler, Matbah-ı Âmire tarafından gönderilen vazifeli-lerce her yıl düzenli şekilde adadan satın alınarak gemilerle İstanbul'a taşınıyordu. Limon, piyasada satılmak üzere tüccar tarafından da rağbet görüyordu. Ayrıca 18. yüzyıl sonlarında, artık Rusya yönetimine geçmiş olan Odesa, Kefe ve Kerç gibi kuzey limanlarına ihraç edildiğini de biliyoruz¹³⁹.

İncir: Adada incir üretilmekte ve ticareti de yapılmaktadır. 1768'de ada sakinlerinden Hasan, 15 kantar inciri, tüccardan Hüseyin Efendi'ye satmıştır. Ancak incirin bazısında bozulma ve başka kusur olması, bunları davalık etmiştir¹⁴⁰.

134 Kasım 1729'da adalılar için, Balat ve Milas tarafından 5.000 kile buğdayın satın alınması hususunda emir çıkmıştır. (BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 123, s. 106). Ekim 1765'te ise Mukâtaacı Halil Bey'in talebiyle, pergandi kaptanlarından Hacı Cafer Bey marifetiyle Kuşadası'ndan 6.000 kile buğday nakline müsaade edilmiştir. (BOA, AE.SMST.III, 324/26101).

135 BOA, D.KFM, 85/18, 5 Eylül 1755.

136 BOA, TS.MA.e, 193/15, 22 Mart 1767.

137 Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, haz. Sevim İlgürel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 66.

138 BOA, TS.MA.d, 7290, 19 Mayıs 1607.

139 İdris Bostan, "Rusya'nın Karadeniz'de Ticarete Başlaması ve Osmanlı İmparatorluğu (1700-1787)", *Belleten*, C LIX/S. 225, Ağustos 1995, s. 370. Kefalos Adası'ndan İstemat Reis'in, 2 Haziran 1785 tarihli izin-i sefineyle ham sirke ve limon suyu yüklü gemisiyle Karadeniz'e çıkarak, hamulesini Rusya hâkimiyetindeki Azak İskelesi'ne boşaltması hakkında: BOA, AE.SABH.I, 77/5356, 14 Kasım 1785.

140 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 175, s. 55, Ağustos 1769.

Kahve: Kahvenin asıl çıkış yeri Mısır olmakla birlikte, nadiren başka yerlerden adaya getirildiği de oluyordu. Örneğin 1653'te İstanbul'dan Selim adlı kişi, Yusuf Reis gemisiyle, İstanköy'deki babası Hacı Kasım'a 10 vakıye kahve göndermiştir. Gemi adaya yanaştığında babası ölmüş, kahveye ise Gümrük Emini kanunsuz şekilde el koymuştur. Selim, bu iddialarla hükümete şikâyetle bulunmuştur¹⁴¹. İstanköy İskelesi'ne getirilip, adada veya başka yerlerde satılan kahvenin her 1 vakıye'sinden 5'er para vergi alınırdı. Adadaki kahve ticareti, İstanbul ve İzmir ve İstanköy ve Tevâbii Kahve Rüsümü Mukâtaası'nın kontrolünde idi. 1721 tarihli arşiv kaydında, Mısır'dan İstanköy İskelesi'ne 5.023 vakıye kahvenin getirilerek satıldığı belirtilmektedir. Kahve tüccarı olarak Hacı Osman, Hacı İsmail, Hacı Mustafa, Hacı Ömer, Hacı Halil ile Rodoslu Mustafa'nın adları sayılmaktadır. İddiaya bakılırsa bunlar, mukâtaacının adadaki vekiliyle anlaşarak vergi kaçırmışlardır¹⁴². Bu vak'ada, Mısır'dan kahve getiren tüccarın tamamının hacı olması dikkat çekicidir. Muhtemelen onlar, hac farızasını yaptıktan sonra dönüşte, satmak için yanlarında kahve getirmişlerdir.

Adada kahve ticareti hakkında başka arşiv kayıtları da vardır. Bogdan Dimitri, bir zimmî Mısır tüccarıdır. Yine Mısır tüccarından ortağı Nikola, 1734'te poliçe akçesiyle Mısır'dan 10 torba kahve satın almıştır. İstanbul'da satmak üzere Gürcü Ali Bey Kalyonu'yla gelirlerken kalyon, İstanköy sahilinde kazaya uğramıştır. Tüccar Dimitri'nin iddiasına göre, ortağı Nikola, adaya çıkarak kahveyi kanunsuz ve senetsiz şekilde satmak suretiyle bunu zarara uğratmıştır¹⁴³. 1758'de İstanbul ve Tevâbii Kahve Rüsümü Mukâtaası'nın senelik malı 88.833 kuruştur (yaklaşık 10.659.960 akçe). Mukâtaanın mâlikânecilerinden Mir-i Âhur-ı evvel Hacı Halil Bey, Rodos ve İstanköy adalarına çeşitli yollarla getirilen kahvenin vergisinde, mukâtaa vekillerinin tüccarla anlaşmasından dolayı düşüş yaşandığını ileri sürmüştür¹⁴⁴. Yukarıda gördüğümüz üzere Halil Bey, aynı zamanda İstanköy Mukâtaası'nın da mâlikânecisidir. Aralık 1795 tarihli bir belgede, İzmir ve Aydın taraflarında satılmak üzere Kahire'den İstanköy'e külli yetli Yemen kahvesinin geldiği söylenmektedir. Oysa İstanbul'da kahveye çok ihtiyaç olduğundan, bu kahvenin başka yerlere sevkine izin verilmeden gönderilmesi istenmiştir¹⁴⁵. Dağınık arşiv

141 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 2, s. 146, Nisan 1653.

142 BOA, A.DVN, 862/52, 12 Şubat 1721.

143 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 144, s. 174, Şubat 1734.

144 BOA, AE.SMST.III, 50/3573.

145 BOA, Cevdet Belediye (C.BLD), 57/2834, Aralık 1795.

kayıtlarından derlediğimiz bu malumatı, kahvenin, İstanköy Adası'nda önemli bir ticari ürün olduğu şeklinde yorumlayabiliriz.

Tütün: İstanköy'de, az miktarda tütün üretildiği bilinmektedir. Bu konuda yapılan araştırmalar, ayrı bir gümrük oluşturmayacak kadar ufak çaplı tütün üretiminin alınan *âmediye* vergisinin, İstanköy Adası'nda mevcut olduğunu göstermiştir. Ayrıca Osmanlı Devleti'ndeki tütün üretim yerleri arasında, İstanköy'ün adı da sayılmaktadır¹⁴⁶. Dolayısıyla İstanköy ve Rodos adalarında, az da olsa tütün tarımının yapıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan bu iki adaya, Yenice ve Kırcaali tütünlerine ilaveten, başka yerlerden de tütün getirilmektedir. 1710'da, bu yollarla giriş yapan tütünün vergisinde yaşanan ihtilaf, mukātaa sahiplerince merkezle yazışmaya konu edilmiştir¹⁴⁷.

Tuz: İstanköy Adası'nda, tuz çıkarılan bir *memleha* vardır. Buradan tuz çıkarma ve satışı, İstanköy Mukātaası'nın bir alt birimi olan ve senelik 13.333 akçe gelire sahip Memleha Mukātaası'nın uhdesindedir. 1710 senesi itibarıyla memlehadan tuz çıkarmakla görevli 20 nefer *eşici* görev yapmaktadır. Bunlar *cizye* dışında bütün vergilerden muaftır. Elde edilen tuz, adadaki kalelerin neferatına tevzi edilmekte, artan miktar ise tüccara satılmaktadır. Bu tuz tükenmeden, dışarıdan tuz getirilmesi ise yasaktır. Mukātaanın mâlikânecisi Karakulak Osman Ağa, tuz satış ve tevziindeki bazı düzensizlik ve usulsüzlükleri, 1710'da İstanköy Nâibi Mehmed Efendi vasıtasıyla merkeze bildirmiştir¹⁴⁸.

3. Güvenlik Hadiselerinin Ticarete Etkisi

Adalarda ekonomik ve ticari faaliyeti etkileyen güvenlik hadiselerinin, yabancı korsan saldırılarının yanı sıra, Osmanlı tebaası denizcilerin düzeni bozucu faaliyetleri şeklinde olduğu görülmektedir. Esasında burada sözü edilen korsanlık faaliyeti, Akdeniz'de eksik olmayan bir vakıdır¹⁴⁹. Buna karşılık Osmanlı Devleti, bir yandan Ege adalarının güvenliğini sağlamak için liman kentleri ve sahillerin

¹⁴⁶ Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2005, s. 33, 161, 226.

¹⁴⁷ BOA, C.ML, 190/7868, 13 Ekim 1710.

¹⁴⁸ BOA, D.KFM, 14/103, 104, 10-13 Mayıs 1710.

¹⁴⁹ Emrah Safa Gürkan, korsanlık hakkındaki hacimli eserinde, tarım alanlarının yetersizliğinden dolayı ekonomik sıkıntı çeken “çaresiz adalılar”ın, korsanlığa meyilli olduklarına işaret etmektedir. Bk. *Sultanın Korsanları, Osmanlı Akdenizi'nde Gazâ, Yağma ve Esaret, 1500-1700*, Kronik Kitap, İstanbul 2018, s. 265.

belirli noktalarındaki kaleleri tahkim ederken, öte yandan, açık denizlerdeki “akışkan sınırlar”da, güvenlik duvarları oluşturmaya çalışmıştır¹⁵⁰. Derya beyleri (*ümerâ-yı derya*) ve fırkate sahibi (*fırkateciyân*) gemicilere, Ege adaları ve deniz ticaret yollarının güvenliğini sağlamada daha aktif görevler verilmesi de 18. yüzyılın başlarından itibaren uygulamaya konulan güvenlik önlemlerindendir¹⁵¹. Ayrıca, İstanköy Adası'nda da görüleceği üzere, adaların sahile yakın yüksek tepelerinde, *viglai* (*viğla*) denilen gözcüler bulundurdıkları da bilinmektedir¹⁵². Bu genel bağlamda, İstanköy Adası'ndaki iktisadi hayatı etkileyen birkaç hadiseyi gözden geçirebiliriz.

Adaya kalyon, fırkate ve sair gemilerle dışarıdan gelen leventlerin, zaman zaman düzeni bozucu fiilleri, ada sakinlerince şikâyet konusu edilmiştir. 1710'da ahalinin iddiasına bakılırsa, leventlerden bazıları kendi aralarında kavga etmekte, hat-ta birbirlerini öldürmektedir. Daha sonra maktullerin mirasçıları adaya gelerek, halktan para koparmaya çalışmışlardır¹⁵³. Aynı tarihte adanın ileri gelenleri, nâib efendi vasıtasıyla merkeze benzer rahatsızlıklarını iletmışlerdir. Bunların ifadesine göre Cezayir, Tunus ve Trablus gemileri adaya uğradığında, gemilerden çıkan üç beş kişi düzeni bozucu işlere tevessül etmekte, ada halkından da onlara katılanlar olmaktadır. Bunlar çarşı ve pazarda alenen şarap içmekte, bazı evleri basmakta,

150 Osmanlı Devleti'nin, hâkimiyeti altındaki denizlerde kesin olarak belirlenmiş bir “deniz sınırı” olup olmadığı hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Deniz sınırlarını “fluid borders” (akışkan sınırlar) terimiyle tanımlama eğilimi yaygındır. Michael Talbot, Ege adaları ve denizyolunun güvenliğini sağlamak için, 1696'da çıkarılan bir imparatorluk emrine işaret etmektedir. Buna göre Andros (Andre) Adası'ndan İstanköy'e uzanan ve İzmir'de sona eren bir güvenlik hattı oluşturulmuştur. Yazar, Ege'de adaların, deniz sınırı oluşturmadaki rollerine vurgu yaparken, Akdeniz'in bütününde Osmanlılar için önceliğin, deniz ticaret yollarının güvenliğini sağlamak olduğunu ifade etmektedir. Bk. “Separating the Waters from the Sea: The Place of Islands in Ottoman Maritime Territoriality during the Eighteenth Century”, *Islands of the Ottoman Empire*, ed. Antonis Hadjikyriacou, Marks Wiener Publishers, Princeton 2018, s. 61-85.

151 Tafsilat için bk. Yusuf Alperen Aydın, “18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Ege (Adalar) Denizi ve Doğu Akdeniz'e Yönelik Güvenlik Parametreleri”, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, C XLV, 2015, s. 161-184.

152 Adalarda, kıyı kenarındaki köylerde ahalinin, yüksekçe bir tepede nöbetleşe gözcülük yapmaları, adaların eski sahiplerinden Osmanlılara tevarüs etmiş köklü bir gelenektir. Yüksekçe yerler manasında eskiden *viglai* denilen terim, Rodos ve İstanköy adalarının ilk kânunnâmelerine *viğla* şeklinde geçmiştir. Burada gözcülük yapan kimselerin, ada açıklarında şüpheli bir gemi görmeleri hâlinde, hemen kaleye haber vermeleri sıkı kurala bağlanmıştır. Bu gibi gözetleme yerleri için, Osmanlı arşiv belgelerinde “*karavul yer*” tabiri kullanılmıştır. Tafsilat için bk. Yasemin Demircan, *Osmanlı İdaresinde Limni Adası (XVI. Yüzyıl)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 94-95.

153 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 56, s. 87, Temmuz 1710.

halkın malına ve ırzına taarruz etmekte, hatta cinayet işlemektedirler¹⁵⁴. Benzer bir şikâyet 1731'de kayda geçmiştir. İstanköy Nâibi Ahmed Efendi'nin yazdıklarına göre, firkate kaptanlarından olup kıslamak üzere İstanköy'de bulunan Eyüb Kaptan'ın leventleri rezalet çıkarmıştır. Hamam basarak genç oğlancıkların ırzına geçtikleri, tabancayla korkuttukları hamile kadınların düşük yapmalarına sebep oldukları bildirilmiştir. Bütün bunların faturası Eyüb Kaptan'a kesilerek vazifeden azledilmiştir¹⁵⁵. Narence Limanı'nda demirlemiş firkate kaptanları ve maiyetlerindeki leventlerin, adada düzeni bozucu faaliyetlerine dair şikâyetler, sonraki tarihlerde de eksik olmamıştır. Böylesi durumlar için 2 Mayıs 1765 tarihinde Kapudan Paşa'ya, İstanköy kadısı ve voyvodasına hitaben emir yazılmıştır. Ancak yine de şikâyetlerin önü alınamamıştır. İstanköy Mukâtaası'nın mâlikânecisi Mîr Halil Bey, hükümete sunduğu bir arzuhâlde, leventlerin adada mukâtaa voyvodasının işlerine müdahalesi ve ahalinin malına ve ırzına taarruzundan şikâyetçi olmuştur¹⁵⁶.

Adanın güvenliğini sağlamak, esas itibarıyla derya beyi ve kalelerdeki neferatın görevidir. Bunlara ilaveten gözcüler de vardır. Karavul Dağı'na yerleştirilen gözcülerin vazifesi, adaya yaklaşan düşman gemilerini haber vermektir. Ancak 1718 tarihinde ada halkı, bu gözcülerin son zamanlarda vazife yerlerini terk ettiklerinden şikâyetçi olmuştur¹⁵⁷. Gözcülerin masrafı, ada halkınca karşılanıyordu. 1722'de adalılar, korsan saldırısına karşı koruma hizmetinde istihdam edilen bekçinin masrafı için, Yahudilerden bazılarının ödeme yapmaya karşı çıktıkları iddiasıyla merkeze şikâyet arzı sunmuştur¹⁵⁸.

1760'ta adada, korsanlıkla dolaylı şekilde alakalı ilginç bir hadise yaşanmıştır. İki korsan firkatesinin yakalanmasıyla görevli Donanma-yı Hümayun'dan kalyon, çekdirme ve firkate gemileri İstanköy Adası'nın 50 mil kadar açığında demirlemiştir. Kaptanıderya Hacı Abdülkerim Paşa ve mürettebatın çoğu, Cuma namazı münasebetiyle adaya çıkmışlardır. Kapudâne-i Hümayun Kaptanı Mustafa Kaptan da yerini terk etmiştir. Bunu fırsat bilen eski ve yeni esirler, 20 Eylül 1760 Cuma günü gemide isyan çıkarmışlardır. Kalyondaki 50-60 kadar neferatla birlikte reis, yelkenci, ambarcı ve yoldaş gibi mürettebattan bazısını öldürüp, rüzgârın da yardımıyla firar etmişlerdir. Bunu haber alan Hacı Abdülkerim Paşa adadan

154 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 56, s. 403, Ekim 1710.

155 BOA, Cevdet Bahriye (C.BH), 222/10306, 27 Temmuz 1731.

156 BOA, D.KFM, 119/110, 8 Ocak 1780.

157 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 76, s. 111, Kasım 1718.

158 BOA, A.DVNS.ŞKT.d, 95, s. 155, Ocak 1723.

bir tüccar kalyonuyla, Mustafa Kaptan ise bir tüccar gemisiyle harekete geçmiştir. Ancak isyancılar, yelken açarak hızlıca kaçmışlardır. Daha sonra yapılan soruşturmada, ihmal ve kusurlu bulunan Abdülkerim Paşa Rodos Adası'na sürgün, Mustafa Kaptan ise Rodos Kalesi'ne kalebend edilmiştir. Ayrıca Donanma Başağası Kalmuk Mehmed, Gemi Ağası Tavukçu-oğlu Ahmed, Üçüncü Reis Hüseyin ile Vekilharç Osman adlı kişiler de yine kusurlu bulunduklarından, Tersâne-i Âmir'e'de hapsedilmelerine karar verilmiştir. Daha sonra bunlardan bazıları, kusurlarına binaen idam edilmiştir¹⁵⁹.

Adaların güvenliği, Rusya ile savaşın devam ettiği 1770'lerde ciddi tehlike altına girmiştir. 1773'te otuz gemilik Rus filosunun İstanköy'e çıkarma yapma teşebbüsü, ada halkının da destek verdiği savunma karşısında başarısız olmuştur. Rus saldırısına karşı adanın korunması için Nisan 1773'te, Aydın Âyanı Aziz-zâde Abdullah ve kardeşi ile diğer ileri gelenlerden asker toplamaları istenmiştir¹⁶⁰. Alınan savunma tedbirleri netice vermiştir. Nitekim Eylül 1773'te, İstanköy'deki düşman gemilerinin hezimete uğrayarak firar ettikleri, ancak Sisam ve İzmir civarlarında dolaştıkları bildirilmiştir¹⁶¹. Dönemin tarihçisi Şem'dânî-zâde, Rusların irili ufaklı otuz kadar gemiyle İstanköy Adası'na yanaşarak, adaya yirmi top çıkardıklarını ve köyleri yağma ettiklerini; fakat âyanları Abdurrahman Ağa öncülüğünde karşı saldırıya geçen adalıların, Rusları hezimete uğratarak kovduklarını yazmaktadır¹⁶².

Ege adalarındaki savaş tedirginliği, takip eden yılda bir müddet daha sürmüştür. Sakız'dan limon ve Midilli'den revgan-ı zeyt (zeytinyağı) yükleyen Mehmed Reis ve Ahmed Reis, dokuz günlük yolculukla 21 Ocak 1774 tarihinde İstanbul'a ulaşabilmişlerdir. Bunlardan istihbarat alınmıştır. Duruma bakılırsa, 3 sakız kayığı ve 7 zeytinyağı yüklü kayık bunlara refakat etmiştir. Zeytinyağı taşıyanlar Boğazhisar'a salimen dâhil olmuşlardır; öbürleri ise Bababurun adlı mahalde olup yakın zamanda gelmeleri beklenmektedir. Bu sırada Limni, İmroz ve Bozcaada düşman tehdidi altındadır. Ali Paşa tarafından boğaz kayıklarıyla buralara yardım

159 BOA, AE.SMST.III, 213/16781, 21 Eylül 1760; BOA, C.BH, 183/8626, 4/197, Ekim 1760; C.BH, 189/8901, 1 Ağustos 1761; Ahmed Vâsıf Efendi, *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mehâsinü'l-âsâr ve Hakâ'iku'l-ahbâr'ı, 1166-1188/1752-1774, (İnceleme ve Metin)*, haz. Nevzat Sağlam, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020, s. 204-205.

160 BOA, AE.SMST.III, 192/15107, Nisan 1773.

161 BOA, C.BH, 74/3506, 15 Eylül 1773; Emecen, "İstanköy", s. 310.

162 *Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târîhi, Mür'î't-Tevârih*, C II/B, haz. Münir Aktepe, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1980, s. 106.

gönderilmesi düşünülmüştür¹⁶³. Mart 1774 tarihinde ise İstanköy Adası'na düşman saldırısı haber alındığından, Aydın Muhassılı vekili Cihan-zâde Mustafa'nın yardım göndermesi emredilmiştir¹⁶⁴.

Hülasa İstanköy Adası, savaş yıllarını işgale uğramadan atlatsa da bu süre boyunca deniz ticaretinin olumsuz etkilendiği açıktır. Yukarıda temas ettiğimiz üzere bunun izlerini, İstanköy Mukâtaası'nın idaresi ve muhasebesi bağlamında görmek mümkündür. Denizlerde korsan tehdidi ise savaştan bağımsız olarak, takip eden yıllarda da zaman zaman ortaya çıkacaktır. Nitekim Haziran 1791 başında İstanköy açıklarında bir korsan Çamlıca kayığı görünmüştür. Buna karşılık İstanköy eşrafından Aşçı Paşa-zâde Hacı Mustafa Bey, iki kayık donatarak harekete geçmiştir. Korsan kayığı, Mustafa Bey kayığına çarptıysa da çıkan çatışmada, korsanlardan 3'ü öldürülmüş, 15'i denize atlanmış ve kayıktaki 25 kişi ise esir alınmıştır¹⁶⁵.

Sonuç

İstanköy Adası'nda Osmanlı iktisadi yapısı, adanın fethinin hemen ardından, mukâtaa sistemine göre düzenlenmişti. Adanın deniz ticaretine açılan kapısı Narence Limanı gümrüğü başta olmak üzere, ticari emtia ve ziraî mahsulden alınan tüm vergiler, mukâtaanın gelir kalemine dâhil edilmiştir. İstisna tutulan sadece, adadaki gayrimüslimlerin ispençe vergisidir ki bu gelir, Rodos'taki Sultan Süleyman Han Evkafı'na aittir. Bu durumda, ada ekonomisinin genel manzarasına, mukâtaa merceğinden bakmanın yararlı olacağı düşüncesiyle, metnimizi, büyük ölçüde mukâtaa merkezli olarak inşa ettik. Esasında bu bir tercih değil, ada ekonomisi hakkında mevcut kaynakların, büyük ölçüde mukâtaa teşkilatıyla doğrudan ya da dolaylı irtibatlı olmasındandır.

1523'teki ilk düzenlemede beş alt birimden oluşan İstanköy Mukâtaası, sonrasında mali hacim ve idari yapı olarak büyümüştür. 1679 tarihli bir kayıta, mukâtaa birimlerinin sayısının on dörde çıktığı görülmektedir¹⁶⁶. Mukâtaanın 1.218.000 akçe tutarındaki mali büyüklüğünde, 18. yüzyıl süresince sadece ufak değişimler olmuştur. İstanköy'de mukâtaa sisteminin teşekkülünde, ada, yakın çevresiyle beraber düşünülmüştür. Bu mantıkla, adanın kuzeybatısındaki Kalimnos ile Lirynos adalarıyla, karşısında yer alan Bodrum Limanı da İstanköy Mukâtaası'na dâhil

¹⁶³ BOA, TS.MA.e, 899/73, 21 Ocak 1774.

¹⁶⁴ BOA, Cevdet Askeriye (C.AS), 911/39314, Mart 1774.

¹⁶⁵ BOA, Hatt-ı Hümayun (HAT), 211/11478, 212/11495, 11481, 10, 20 Haziran 1791.

¹⁶⁶ BOA, AE.SMMD.IV, no. 2/130, 15 Haziran 1679.

edilmiştir. Dolayısıyla, adadaki Osmanlı iktisadi organizasyonu perspektifinden bakıldığında, adanın, çevresinden kopuk “izole” bir yapı oluşturmadığı görülür. Kaldı ki, kıyıya oldukça yakın olan İstanköy’ün, Batı Anadolu sahilleriyle ticari bağlarının olduğunu, ayrıca adada zaman zaman ortaya çıkan hububat ve gıda yetersizliği durumlarında, Anadolu’dan takviyenin yapıldığını görmekteyiz. Keza İstanköy’ün, Doğu Akdeniz ile İzmir ve oradan İstanbul’a doğru devam eden denizyolu güzergâhı üzerinde bulunması da adanın, dış dünyayla canlı bağlar kurmasını sağlayan bir husus olmuştur.

Ege adalarının idari ve iktisadi bakımından serbest statüde (otonom) olup olmadıkları, ada çalışmalarında tartışılmış bir husustur. Mamafih, Osmanlı idare sisteminin genel mantığı çerçevesinde yorumlandığında, büyük birer mali ünite oluşturan adaların idaresinin, kesinlikle bir otonomi anlamına gelmeyeceği ifade edilmiştir¹⁶⁷. İstanköy Adası ve adanın mukātaa sistemindeki iktisadi teşkilatlanmasının yapısı ve işleyişi de bu argümanı destekler mahiyettedir. Zira İstanköy Mukātaası’nın gerek idaresi gerekse gelirlerin harcanmasında, merkezî hükümetin ya da mahallî idarecilerin müdahalesine kapalı bir yapının olduğu görülür. Ancak bu durum, ada ekonomisinin, mukātaa sahiplerince keyfi olarak yönetildiği anlamına gelmez. Mukātaanın hangi kurallara göre idare edileceği, vergiler, gelir ve harcama kalemleri kesin kurallarla belirlenmiş hususlardır. Esasında bunun sadece İstanköy’e mahsus olmayıp, Osmanlı mukātaa ve mâlikâne uygulamasının genel mantığı olduğu malumdur. İstanköy Mukātaası’nın idaresinde, yine Osmanlı maliyesinin genel manzarasına benzer şekilde *iltizam*, *mâlikâne* ve *ocaklık* sistemleri uygulanmıştır. Mukātaa gelirleri, adanın fethinden sonra kâunnâme ile belirlenmiş vergi kalemlerinden oluşmaktadır. Gümrük vergisi oranında, yıllar içinde ufak artışlar olmuştur. İşletmenin aynı geliri fazladır. Aynı ve nakdi gelirlerin nerelere harcanacağı da belirlenmiştir. Gelirlerin büyük kısmı, adada ve çevresindeki kalelerde muhafaza hizmetinde bulunan askerlerin maaşları ve masraflarına sarf edilmekte (*ocaklık*), arta kalan ufak miktar kalelerin tamirinde kullanılmaktadır. Mukātaanın diğer gider kalemi ise Rodos’taki Sultan Süleyman Han Vakfı’na yapılan tahsisattır. Vakıf ile ocaklık sahipleri arasında anlaşmazlık eksik olmamıştır.

Mukātaanın vergi (*mal*) değeri, 18. yüzyıl boyunca neredeyse donuk kalmıştır. Ancak mâlikânecilerin, merkezde ödedikleri *muaccele* miktarı, yüzyılın ikinci yarısından itibaren ciddi ölçüde artmıştır. Bu durum, adadaki genel iktisadi faaliyetin hacminde ve kârlılığında periyodik artış olduğu şeklinde yorumlanabilir. Osmanlı

167 *Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi*, s. 65.

maliyesinde, mâlikâne uygulamasının ilk yıllarında, mukâtaayı deruhte eden mâlikânecilerin, o iktisadi ünitenin bulunduğu yerden olması ve işletmeyi bizzat idare etmesi hedeflenmiş iken, zamanla mukâtaaların, bir nevi “rantiyer” haline gelen, merkezdeki üst düzey bürokrat zümresinin elinde toplandığı bilinmektedir¹⁶⁸. İstanköy Mukâtaası’nın idaresinde de buna benzer bir durumun olduğu görülmektedir. 18. yüzyılın başlarında mukâtaanın mâlikânecisi Tevkii Ali Paşa’dır. Onun vefatının ardından iki oğluna geçmiş, onlarsa mukâtaayı, 1731’den itibaren yarım asırdan fazla süre boyunca ellerinde tutmuşlardır.

Mukâtaa rakamları ölçeğinden, ada ekonomisinin mali hacmine dair de birkaç kıyaslama yapmak yararlı olabilir. Cezîre-i İstanköy ve Tevâbii Mukâtaası’nın mali büyüklüğünü, diğer birkaç mukâtaa ile kıyaslayabiliriz. Mukâtaa-i İfraz-ı Cedid-i Rodos ve Mukâtaa-i Gümrük-i Hazîne-i Rodos ve Tevâbii’nin 1135 H. (1722-23 M.) senesi malı 1.200.000 akçe¹⁶⁹; 1738’de Mukâtaa-i İzmir ve Sakız ve Tevâbii’nin ise 18.217.050 akçedir¹⁷⁰. Aynı tarihlerde İstanköy Mukâtaası’nın büyüklüğü 1.244.000 akçe olduğunu hatırlarsak, demek ki Rodos ile İstanköy adalarının mali büyüklüğünün birbirine yakın olduğu, İzmir ve Sakız gümrüğü gelirine kıyasla ise oldukça mütevazı kaldığı söylenebilir.

İstanköy Adası’ndaki ekonomik faaliyetin genel karakterine dair ise kısaca şunlar söylenebilir: Adada ekonomik hayatın omurgasını tarım ve ticaret oluşturmaktadır. İstanköy’de tarıma müsait topraklar, çevredeki diğer Ege adalarına göre nispeten fazladır. Ancak adada hububat tarımı sınırlı, bağcılık ve bahçecilikse yaygındır. Limon ve diğer narenciye ürünleri hem miktar hem de kalite yönünden dikkate değer ölçüdedir. Saray mutfağının (Matbah-ı Âmire) limon suyu ve diğer narenciye ihtiyacı, büyük ölçüde adadaki bahçelerden karşılanmaktadır. Mîrî alımlar, adada bir bakıma tekel oluşturmuştur. İhraç mallarının, narenciye ve diğer tarım ürünlerinden oluştuğu, tuzun da bunlara dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Mısır tarafından kahve, tütün ve adaların günlük yaşamlarında ihtiyaçları olan alet-edevat, kumaş vs. ürünlerin, dış alımı oluşturduğunu tahmin edebiliriz.

¹⁶⁸ Genç, *age.*, s. 113.

¹⁶⁹ BOA, AE.SAMD.III, 215/20784.

¹⁷⁰ BOA, D.HMK.d, 22114, s. 2.

KAYNAKLAR**Arşiv Kaynakları**

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS.MA.e), 145/5, 193/15, 259/23, 396/65, 899/73, 1140/55.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defteri (TS.MA.d), 2194, 3212, 5329, 7290, 10582.

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)*

Atık Şikâyet Defteri (A.DVNS.ŞKT.d), 2, 4, 42, 47, 50, 51, 55, 56, 58, 71, 76, 89, 95, 111, 132, 144, 171, 175.

Maliyeden Müdevver Defter (MAD.d), 9511.

Mühimme Defteri (A.DVNS.MHM.d), 42, 46, 98, 114-1.

Tapu Tahrir Defteri (TT.d), 640.

Ali Emiri Tasnifi (AE):

Mehmed IV (AE.SMMD.IV)

Ahmed III (AE.SAMD.III)

Osman III (AE.SOSM.III)

Mustafa III (AE.SMST.III)

Abdülhamid I (AE.SABH.I)

Selim III (AE.SSLM.III)

Cevdet Tasnifi (C):

Askeriye (C.AS)

Bahriye (C.BH)

Belediye (C.BLD)

Maliye (C.ML)

İbnülemin Tasnifi (İE):

Hariciye (İE.HR)

Maliye (İE.ML)

Bab-1 Defteri İrad-1 Cedid Hazinesi Defterleri (D.BŞM.İCH.d), 19225.

Bab-1 Defteri Haremeyn Mukataası Kalemî (D.HMK.d), 22114.

* Numaraları verilmeyen tasniflerden, araştırmada kullanılan vesikaların numaraları, metin içinde dipnotta gösterilmiştir.

Bab-1 Defteri Kefe Mukataası (D.KFM)

Bab-1 Asafl Divan-ı Hümayun Kalemi (A.DVN)

Bab-1 Asafl Şikâyet Kalemi (A.DVN.ŞKT)

Hatt-ı Hümayun (HAT)

Kaynak Eserler

Ahmed Vâsıf Efendi, *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mehâsinü'l-âsâr ve Hakâ'iku'l-ahbâr', 1166-1188/1752-1774, (İnceleme ve Metin)*, haz. Nevzat Sağlam, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020.

Beauvau, Henry de, *Relation Journaliere du Voyage de Levant*, de son Altesse 1615.

Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C IX, haz. Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman - Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, haz. Sevim İlgürel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1998.

Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr*, haz. İdris Bostan, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2018.

Pirî Reis, *Kûtâb-ı Bahriye*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2002.

Rosaccio, Giuseppe, *Viaggio da Venetia, a Costantinopoli Per Mare, e per Terra, & insieme quello di Terra Santra*, Venetia 1598.

Stochove, Sieur de, *Le Voyages d'Italie et du Levant: Contenant la description des royaumes, provinces, gouvernemens, villes, bourgs...*, 1670.

Şem'dânî-zâde Fındıklı Süleyman Efendi *Târihi, Mür'i't-Tevârih*, C II/B, haz. Münir Aktepe, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1980.

Araştırma ve İnceleme Eserler

Aydın, Yusuf Alperen, "18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Ege (Adalar) Denizi ve Doğu Akdeniz'e Yönelik Güvenlik Parametreleri", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, C XLV, 2015, s. 161-184.

Bostan, İdris, "Rusya'nın Karadeniz'de Ticarete Başlaması ve Osmanlı İmparatorluğu (1700-1787)", *Belleten*, C LIX/S. 225, Ağustos 1995, s. 353-394.

Bostan, İdris, "Derya Beyi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C 9, İstanbul 1994, s. 200-201.

- Çakır, Baki, *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl)*, Kitabevi, İstanbul 2003.
- Çelikkol, Zeki, *İstanköy'deki Türk Eserleri ve Tarihçe*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990.
- Darling, Linda T, "Ottoman Customs Registers (Gümrük Defterleri) as Sources for Global Exchange and Interaction", *Review of Middle East Studies*, 49/1, 2015, s. 3-22.
- Demircan, Yasemin, *Osmanlı İdaresinde Limni Adası (XVI. Yüzyıl)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.
- Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi*, ed. Cevdet Küçük, Stratejik Araştırma ve Etüdler Milli Komitesi (SAEMK), Ankara 2001.
- Ege Adaları'nın İdarî, Malî ve Sosyal Yapısı*, ed. İdris Bostan, Stratejik Araştırma ve Etüdler Milli Komitesi, Ankara 2003.
- Eldem, Edhem, "Kapitülasyonlar ve Batı Ticareti", *Türkiye Tarihi, Geç Osmanlı İmparatorluğu, 1603-1839*, C 3, çev. Fethi Aytuna, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, s. 341-396.
- Emecen, Feridun, "İstanköy", *DVİA*, C 23, İstanbul 2001, s. 308-310.
- Erdoğan, M. Akif, "Rodos Adasındaki Osmanlı Evkafı (1522-1711)", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C XV/S. 1, 2000, s. 9-30.
- Eriş, Sırrı - Tâlip Yücel, *Ege Denizi Türkiye İle Komşu Ege Adaları (İkinci Baskı)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1988.
- Frangakis-Syrett, Elena, *Trade and Money, The Ottoman Economy in the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, The ISIS Press, İstanbul 2010.
- Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Neşriyat, 5. Baskı, İstanbul 2009.
- Grenet, Mathieu, "Recrutement et service dans les petits consulats français de Méditerranée orientale aux XVIIe et XVIIIe siècles", *Cahiers de la Méditerranée*, S. 103, 2021, s. 1-25.
- Gürkan, Emrah Safa, *Sultanın Korsanları, Osmanlı Akdenizi'nde Gazâ, Yağma ve Esaret, 1500-1700*, Kronik Kitap, İstanbul 2018.
- Hadjikyriacou, Antonis, "Envisioning Insularity in the Ottoman World", *Islands of the Ottoman Empire*, ed. Antonis Hadjikyriacou, Marks Wiener Publishers, Princeton 2018, s. vii-xix.

Kaymakçı, Mustafa - Cihan Özgün, *Rodos ve İstanköy Türkleri: Türk Kurtuluş Savaşı'na Katkıları ve Güncel Sorunları*, Eğitim Yayınevi, Konya 2020.

Konuk, Neval, *Midilli, Rodos, Sakız ve İstanköy'deki Osmanlı Mimarisi*, Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayını, Ankara 2008.

Köse, Ensar, “Kefe Limanı ve Karadeniz Ticareti (18. Yüzyılın İlk Yarısı)”, *Türk Denizcilik Tarih Sempozyumu-VII, “Karadeniz Limanları”*, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, S. 12, Temmuz 2015, s. 24-56.

Kütükoğlu, Mübahat S., “Ahidnâme”, *DVİA*, C 1, İstanbul 1988, s. 536-450.

Örenç, Ali Fuat, *Yakındönem Tarihimizde Rodos ve Oniki Ada*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2006.

Özey, Ramazan, “Adalar Denizi ve Batı Anadolu Bölgesi Hakkında”, *Marmara Coğrafya Dergisi*, C 1/ S. 3, İstanbul 2001, s. 27-36.

Özvar, Erol, *Osmanlı Maliyesinde Malikâne Uygulaması*, Kitabevi, İstanbul 2003.

Panzac, Daniel, *Osmanlı Donanması (1572-1923)*, çev. Ahmet Maden - Sertaç Canpolat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2020.

Şakiroğlu, Mahmut H., “Cezâyir-i Bahr-i Sefid”, *DVİA*, C 7, İstanbul 1993, s. 500-501.

Talbot, Michael, “Separating the Waters from the Sea: The Place of Islands in Ottoman Maritime Territoriality during the Eighteenth Century”, *Islands of the Ottoman Empire*, ed. Antonis Hadjikyriacou, Marks Wiener Publishers, Princeton 2018, s. 61-85.

Tuncel, Metin - İdris Bostan, “Düünden Bugüne Ege Adaları”, *Coğrafya Dergisi*, S. 6, İstanbul 1998, s. 27-58.

Türk Hakimiyetinde Ege Adaları'nın Yönetimi, ed. Cevdet Küçük, Stratejik Araştırma ve Etüdler Milli Komitesi (SAEMK) Yayını, Ankara 2002.

Yılmaz, Fehmi, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2005.

Zei, Eleftheria, “The Historiography of Aegean Insularity”, *Islands of the Ottoman Empire*, ed. Antonis Hadjikyriacou, Marks Wiener Publishers, Princeton 2018, s. 37-58.

Taşrada Modern Bir Mektebin Kurumsal Yapısı ve Mahallî İşlevi:
Uşak Erkek Rüşdiye Mektebi (1872-1914)

Institutional Structure and Local Function of a Modern School in the
Countryside: Uşak Rushdiye School for Boys (1872-1914)

Biray Çakmak*

Öz

Çalışmada Uşak Erkek Rüşdiye Mektebi yapısalci-işlevselci bir bakış açısıyla ele alınmış, personeli, talebe mevcudu, müfredatı, ders araç-gereçleri ve binaları üzerinde devamlılık ve değişim temelinde durulmuştur. Mezunlarının kariyerleri takip edilerek mektebin mahallî işlevi ve rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın kronolojik aralığını, mektebin kuruluş tarihi olan 1872 yılı ile Uşak İdâdî Mektebiyle birleştirildiği 1914 yılı oluşturmıştır. Çalışmada arşiv belgeleri, salnameler, mevzuat ve gazeteler temel kaynakları teşkil etmiştir. Literatürün de ihmal edilmediği çalışmada, sıbyan/ibtidâî mekteplerinden mezun olan talebenin ilk defa rüşdiye derecesinde bir mektepte öğrenim görme fırsatı bulduğu, mektep mezunlarının bir kısmının idâdî ve benzeri mekteplerde tahsillerini sürdürdüğü, bir kısmının medreselere devam ederek ilmiye tarikinde kariyer yaptığı, bir kısmının hükûmet dairelerine mülazemetle devam ederek

* Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü - Assoc. Prof., Uşak University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History, Uşak/TÜRKİYE <https://ror.org/05es91y67> biray.cakmak@usak.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-9753-4313>
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

refik, kâtip ve memur olduğu tespit edilmiştir. Mektepte muallim-i evvel, muallim-i sani ve bevvabların asaleten, muallim-i salis ve mubassırın kısa süreliğine vekaleten, hüsn-i hatt muallimlerinin seyyar/dışarıdan görev yaptıkları, maaşlarını merkezî bütçeden aldıkları, süreç içinde mektebin kurumsal yapısında önemli bir değişiklik meydana gelmediği, müfredatının sık sık değiştirildiği görölmüştür. Kaza erkek rüşdiye mektepleriyle ilgili yapılacak benzer çalışmaların bilgi birikimine katkı yapmaları yanında karşılaştırma imkânı vereceklerine şüphe yoktur.

Anahtar Kelimeler: Rüşdiye, Uşak, Talim Heyeti, Müfredat, Mezunlar, Medrese.

Abstract

This study aims to shed light on Uşak Rushdiye School for Boys by evaluating from a structuralist-functionalist perspective, and its personnel, student population, curriculum, course equipment and buildings in terms of continuity and change. By following the careers of its graduates, the local function and role of the school has been tried to be determined. The chronological range of the study consists of 1872, the date of establishment of the school, and 1914, when it was merged with the Idâdî School of Uşak. In the study, archive documents, yearbooks, legislation and newspapers constituted the main sources. Moreover, the literature and published materials were not neglected. The students who graduated from traditional or modern public primary schools had the opportunity to study in a rushdiye school for the first time, some of the graduates continued their education in schools such as idâdî, some of them continued their education in madrasahs and made a career in the ilmiye path, some of them entered government offices as a student and became a *refik* etc. It seemed that in the school where the teachers (muallim-i evvel and muallim-i sani) and the bevvabs worked as principal person, the teacher (muallim-i salis) and the *mubassir* as representative, even for a short time, the calligraphy teachers as additional duty, the staff received their salaries from the central budget. In addition, it was observed that no significant change occurred at the institutional structure of the school in the process, but its curriculum has been changed frequently. There is no doubt that similar studies to be conducted on the district rushdiye schools for boys will contribute to the accumulation of knowledge and also provide opportunity for comparison.

Keywords: Rushdiye School, Uşak, Teaching Staff, Curriculum, Graduates, Madrasah.

Giriş

1838 yılında Sultan II. Mahmut, Meclis-i Umur-ı Nafia'ya maarifin ıslahına dair bir layiha hazırlamasını emretti. Meclis-i Umur-ı Nafia 5 Şubat 1839 tarihinde hazırladığı layihada sıbyan mektepleri üstünde sınıf-ı sani adıyla yeni mektepler açılmasına karar verdi. Layihayı Dar-ı Şura-yı Bab-ı Ali, Meclis-i Umur-ı Nafia ve Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye tekrar tekrar görüştü¹. Sultan II. Mahmut 1839 yılında alınan kararların uygulanmasını emretti. Bu arada Kasım 1838 tarihinde Mekatib-i Rüşdiye Nezareti kurularak İmamzade Esad Efendi nazır tayin edildi². İmamzade Esad Efendi, rüşdiye mekteplerinin amacı, idaresi, dersleri ve talebe kabul usulleri hakkında bir nizamname hazırladı. 11 Şubat 1839 tarihinde çıkan irade-i seniyye ile nizamname yayınlandı. Mart 1839 tarihinde Mekteb-i Maarif-i Adliyye, Sultanahmet Camisi Hünkâr Mahfilî'nde, Mekteb-i Ulum-ı Edebiyye Süleymaniye Camisi Külliyesi'ndeki Taş Mektep'te açıldı³. Meslek okulu statüsündeki bu mekteplerle kalemlerin ihtiyaç duyduğu memurların yetiştirilmesi, mevcut memurların eğitim seviyelerinin artırılması amaçlandı⁴. 1849 yılında Mekatib-i Rüşdiye Nazırlığı kaldırıldı. İki mektep meslek okulu statüsünü kaybederek rüşdiyeye dönüştürüldü. Ağustos 1855 tarihinde Mekteb-i Ulum-ı Edebiyye kapatıldı. Mekteb-i Maarif-i Adliye, Temmuz 1862 tarihinde Mekteb-i Maarif-i Aklam'a dönüştürüldü⁵.

Sultan Abdülmecid Devri'nde merkez marif teşkilatında önemli düzenlemeler yapılarak rüşdiye mektepleri açılmasına öncelik verildi. İstanbul'da Eylül 1847 tarihinde 2, Ocak 1848 tarihinde 5 rüşdiye mektebi açıldı⁶. İstanbul'daki rüşdiye

- 1 Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856)*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 224-225.
- 2 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Hatt-ı Hümayun Tasnifi (HAT), 1320/51545, 29 Z 1254/15 Mart 1839.
- 3 Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, Matbaa-ı Amire, İstanbul 1338, s. 25; İhsan Sungu, "Mekteb-i Maarif-i Adliyyenin Tesisi", *Tarih Vesikaları*, I/3, 1941, s. 212-216; Muammer Demirel, "Türk Eğitiminin Modernleşmesinde Rüşdiye Mektepleri", *Türkler*, C 15, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 67-73.
- 4 Selçuk Akşin Somel, "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler", *Savaşın Barışa: 150. Yıldönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması (1853-1856)*, 22-23 Mayıs 2006, *Bildiriler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 2007, s. 64.
- 5 Margarita Dobрева, "Tanzimat Dönemindeki İstanbul Rüşdiyeleri Hakkında Bazı Tespitler", *Osmanlı'nın Dâhi Devlet Adamı Ahmed Cevdet Paşa*, ed. Cafer Çiftçi, Gaye Kitabevi, Bursa 2021, s. 265.
- 6 Ayşegül Altınova Şahin, *Osmanlı Devleti'nde Rüşdiye Mektepleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2018, s. 112-113; Mahmud Cevad, *age.*, s. 60-61.

mektebi sayısı 1852 yılında 10'a yükseldi⁷. Taşrada ilk rüşdiye mektepleri Bosna Eyaleti'nde Travnik, Yenipazar, İzvornik, Bihaç ve Banaluk'da açıldı⁸. Meclis-i Maarif-i Umumiye'de alınan karar üzerine 2 Haziran 1853 tarihinde çıkan irade-i seniyye ile Ankara, Bursa, Edirne, Erzurum, İzmir, Konya, Kastamonu, Selânik, Trabzon, Üsküp, Yanya, Vidin, Manastır, Rusçuk, Prizren ve Yenişehir-i Fener, Berat, Delvine, Filibe, Sofya, İşkodra, Şumnu, Kandiye, Midilli ve Lefkoşe'de rüşdiye mektepleri açılması emredildi⁹. Daha sonra rüşdiye mektebi açılmasına karar verilen yerlerde bazı değişiklikler yapıldı. 1855 yılında Maarif Meclisi, Me-katib-i Umumiye Nezareti muavini Vehbi Efendi'yi rüşdiye mekteplerini açmakla görevlendirdi. 1855 yılında Tekirdağ'da, 1856 yılında Yozgat, Tırhala, İşkodra, Manastır, Yenişehir, Yanya ve Delvine'de, 1857 yılında İzmir, Vidin, Hanya, Niş ve Lofça'da, 1858 yılında Rusçuk, Gelibolu, Edirne, Filibe, Sofya, Drama, Se-rez, Selânik ve Berat'ta, 1859 yılında Köstendil, Nevrekop ve Prizren'de, 1860 yılında Samakov ve Bursa'da, 1862 yılında Varna'da rüşdiye mektepleri açıldı¹⁰. Silistre, Cuma-ı Atık, Tırnova, Lom, İslimye ve Yanbolu'da da rüşdiye mektepleri faaliyete geçti. 1860 yılında rüşdiye mektebi sayısı İstanbul'da 14, Rumeli'de 28, Anadolu'da 6 olmak üzere 48'e yükseldi. 1863 yılına gelindiğinde İstanbul'da 12, Rumeli'de 45, Anadolu'da 29 rüşdiye mektebi vardı¹¹. 23 Eylül 1866 tarihinde sayı 98'e çıktı¹².

Osmanlı Devleti'nde 1864 yılından itibaren Osmanlıcılık ve Batılılaşma siyaseti bağlamında modern mekteplerin tanzimi önemli bir gündem maddesi haline geldi. Fransız Sefareti 1867 yılında Fransa Maarif Nazırı J. Victor Duruy¹³'in hazırladığı

7 Şahin, *age.*, s. 116.

8 Margarita Dobрева, "The Urban Network of Rüşdiyyes in the Balkans and in Anatolia in the 1840s-1870s", *Études Balkaniques*, LVIII/3, 2022, s. 368-369.

9 Dobрева, agm., s. 369-370; Mahmud Cevad, *age.*, s. 59.

10 Dobрева, agm., s. 372-382; Mahmud Cevad, *age.*, s. 63-64; Margarita Dobрева, "Tuna Vilâyeti'nde Haydi Okula Kampanyası Taşrada Eğitim Reformları Nasıl Yürütülüyordu? Rüşdiyeler Örneği", *1864 Vilâyet Nizâmnamesi*, ed. E. Tural-S. Çapar, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayını, Ankara 2015, s. 164-168.

11 Şahin, *age.*, s. 132, 135.

12 BOA, Meclis-i Vala Riyaseti Belgeleri (MVL), 879/12, 13 Ca 1283/23 Eylül 1866.

13 Fransa'da eğitimin laikleşmesinde önemli rol oynayan devlet adamı, siyasetçi ve tarihçi J. Victor Duruy 11 Eylül 1811 tarihinde Paris'te doğdu. 1863 yılında Fransa'da Maarif Nazırı oldu. 25 Kasım 1894 tarihinde Paris'te vefat etti. Osmanlı modern eğitim sisteminin tanzimiyle ilgili hazırladığı nizamname taslağında mezhepler arası ortaöğretim kurumları, üniversite, meslek okulları ve halk kütüphaneleri açılması önerisine yer verdi (Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, çev. Osman Yener, İletişim

Osmanlı modern eğitim sistemini kapsayan nizamname taslağını Hariciye Nezareti vasıtasıyla Bab-ı Ali'ye gönderdi. Taslakla ilgili farklı kişilerden görüş alındı. Maarif-i Umumiye Nazırı Safvet Paşa, Mekatib-i Askeriye Nazırı Sadullah Paşa ve Şura-yı Devlet Maarif Dairesi Reisi Kemal Ahmet Efendi taslağın eksikliklerini giderdi. Neticede J. Victor Duruy'ın hazırladığı taslağın temelini oluşturduğu Maarif-i Umumiye Nizamnamesi 1 Eylül 1869 tarihinde yayınlandı¹⁴. 1913 yılına kadar küçük tadillerle yürürlükte kalan bu nizamname mekatib-i umumiye'yi sıbyaniye ve rüşdiye, idâdiye ve sultaniye, mekatib-i aliye şeklinde üç kısma ayırdı¹⁵. Müslim veya gayrimüslim nüfusu 500 haneye ulaşan yerlerde ayrı ayrı rüşdiye mektepleri açılmasını kararlaştırdı. Rüşdiye mekteplerinin finansmanı, personeli, müfredatı ve idaresi ile ilgili kapsamlı düzenlemeler yaptı¹⁶. Nizamnamenin yayınlanmasını müteakip Maarif-i Umumiye Nezareti, umumî tebligatlarla 18. madde gereği rüşdiye mektepleri açılması gerektiğini, 1872 yılında olduğu gibi vilayetlerle müstakil sancaklara sık sık hatırlattı¹⁷. Kısa sürede taşrada mülkî idarecilerin teşviki, ahalinin yardımıyla kaza merkezleri dahil birçok idari birimde rüşdiye mektebi açıldı. 22 Eylül 1870 tarihinde Umum Mekatib-i Rüşdiyenin Nizamname-i Dahilisi yayınlandı. Bu nizamnameyle rüşdiye mekteplerinin idaresi ve işleyişi ayrıntılı şekilde düzenlendi¹⁸. 1870 yılında 77'si Rumeli'de, 80'i Anadolu'da olmak üzere toplam 157 rüşdiye mektebi vardı. Rüşdiye mektebi sayısı 1874 yılında 160'ı Rumeli'de, 203'ü Anadolu'da, 14'ü İstanbul'da olmak üzere 377'ye yükseldi¹⁹. Bir yıl sonra İstanbul'da 20, taşrada 357 rüşdiye mektebi vardı. 1875 yılında Hüdavendigar vilayetindeki rüşdiye mektebi sayısı 25 idi²⁰.

Yayınları, İstanbul 2010, s. 77).

- 14 Selçuk Akşin Somel, "Tanzimat Döneminde Eğitim Reformunun Dönüm Noktası: 1869 Tarihli Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi, Esbab-ı Mucibe Layihası ve İdeolojik Temelleri", *Sultan Abdülmecid ve Dönemi (1823-1861)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, İstanbul 2015, s. 136-167; Stanford J. Shaw-Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, C 2, çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul 2010, s. 143.
- 15 "24 Ca 1286/1 Eylül 1869 Tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi", *Düstur*, I. Tertib, C 2, Matbaa-ı Amire, Dersaadet 1289, s. 184.
- 16 "24 Ca 1286/1 Eylül 1869 Tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi", s. 187-189, 210-211, 215-217.
- 17 Maarif-i Umumiye Nezaretinin 14 Temmuz 1872 tarihinde vilayetlerle müstakil livalara gönderdiği konuyla ilgili umumî tebligat için bk. BOA, Maarif Nezareti Mektubi Kalemî Belgeleri (MEMKT), 2/115, 8 Ca 1289/14 Temmuz 1872.
- 18 "25 C 1287/22 Eylül 1870 Tarihli Umum Mekatib-i Rüşdiyenin Nizamname-i Dahilisi", *Düstur*, I. Tertib, C 2, Matbaa-ı Amire, Dersaadet 1289, s. 249-256.
- 19 Şahin, *age.*, s. 135, 142.
- 20 Mahmud Cevad, *age.*, s. 159-160.

1876 yılında 390'ı vilayetlerde olmak üzere toplam 423 rüşdiye mektebi vardı²¹. 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi sonucunda yaşanan toprak kayıpları mektep sayısında düşüşe sebep olmakla birlikte Sultan II. Abdülhamit Devri'nde devlet-ahali işbirliğiyle nahiye merkezleri dahil birçok yerde erkek rüşdiye mektebi açıldı. Nitekim taşrada 18 Şubat 1883 tarihinde 363 olan erkek rüşdiye mektebi sayısı 1907 yılına gelindiğinde 271'i Anadolu'da, 126'sı Rumeli'de, 42'si Arabistan'da ve 5'i Cezayir-i Bahr-i Sefid vilayetinde olmak üzere 444'e yükseldi²².

1. Mektebin Açılışı

Uşak'ta rüşdiye mektebi binasının inşaatına 1871 yılında başlandı. Mali sebeplerle ara verilen mektep binasının inşası 1872 yılında tamamlandı. Kütahya Mutasarrıflığı 1872 yılında Maarif-i Umumiye Nezaretine mektep binasının inşa edildiğini, mektebe muallim-i evvel tayin edilmesi, ders kitapları gönderilmesi gerektiğini bildirdi. Talebi görüşen Maarif Meclisi²³, 12 Ekim 1872 tarihinde Uşak kazasının nüfus bakımından büyük olmasını da dikkate alarak mektebe 595 kuruş maaşla muallim-i evvel atanmasına, göreve başladığı tarihten itibaren verilmek üzere 80 kuruş maaşla mahallince bevvab tayin edilmesine, mektebin cari masrafları için Maarif Bütçesi'nden yıllık 1000 kuruş tahsis edilmesine, irade-i seniyye için Sadaret'e tezkire yazılmasına, irade-i seniyye çıktıktan sonra birinci ve ikinci sınıf talebesi için gerekli olan kitap ve risaleler, muallim-i evvelin ihtiyaç duyacağı Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, ders cetveli, nümunesiyle 12 adet jurnal varakası gönderilmesine karar verdi²⁴. Maarif-i Umumiye Nezareti 17 Ekim 1872 tarihinde Sadaret'e gereğini bildirdi²⁵. Kısa süre sonra Sadaret'in Mabeyn-i Hümayun Başkıtabeti'ne yazdığı arz tezkiresi üzerine gerekli olan irade-i seniyye çıktı. Sadaret, Maarif-i Umumiye Nezareti ile Maliye Nezaretine

21 Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 94-95.

22 BOA, Yıldız Sarayı Arşivi Belgeleri Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.HUS), 172/118, 9 R 1300/17 Şubat 1883, lef 4; Kodaman, *age.*, s. 105. 1906 yılında Hüdavendigar vilayetinde biri askerî olmak üzere toplam otuz yedi erkek rüşdiye mektebi vardı (Hüdavendigar Vilayeti Salnamesi (HVS), H 1324/M 1906-1907, s. 590).

23 20 Eylül 1869 tarihinde kurulan Maarif Meclisi/Meclis-i Kebîr-i Maarif, Daire-i İlmiye ve Daire-i İdare olmak üzere iki daireden meydana gelmekteydi. 20 Şubat 1870 tarihinde faaliyete geçen Maarif Meclisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Uğur Ünal, *Meclis-i Kebîr-i Maârif 1869-1922*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2008, s. 5-12.

24 BOA, MEMKT, 6/20, 8 Ş 1289/12 Ekim 1872, lef 1.

25 BOA, MEMKT, 6/91, 14 Ş 1289/17 Ekim 1872, lef 1; *Belgelerle Uşak Fermanlar-Beratlar*, ed. Cevat Ekici, Uşak Üniversitesi Yayınları, Uşak 2010, s. 189.

bilgi vererek gereğini yapmalarını emretti. Maarif-i Umumiye Nezareti de 11 Kasım 1872 tarihinde Hüdavendigar vilayetine bilgi vererek mektebe 80 kuruş maaşla bir bevvab atanması gerektiğini bildirdi²⁶.

2. Mektep Personeli

Mektebe 1872 yılında ilk muallim-i evvel, 1875 yılında ilk muallim-i sani atandı. Mektebe 1895 yılında mahallince ilk defa vekaleten muallim-i salis ve mubassır tayin edildiyse de Maarif Meclisi asaletlerini tasdik etmedi. 1904 yılında ilk defa asaleten muallim-i salis atandı. Mektepte rika/hüsn-i hatt muallimi ile bevvab da görev yaptı. 1902 yılında ilk defa ziraat muallimi tayin edildi. Ancak görevi kısa sürdü.

a. Muallim-i Evveller

Muallim-i evvel, mektep idaresi ile mektepteki nizama aykırı her türlü hal ve hareketten sorumluydu. Maarif-i Umumiye Nezaretinden izin almak şartıyla tatil zamanında izin kullanabilirdi. Haftada en az bir defa derslere girer, muallim ve talebeyi gözlemlerdi. Tutulması gereken dört defteri düzenli tutardı. Üçer aylık sürelerle mektep personeliyle talebenin devam durumlarını Maarif-i Umumiye Nezaretine bildirirdi. Mazereti sebebiyle mektebe gelemediğinde muallim-i saniye vekalet verirdi. Temmuz ayında yıl sonu imtihanlarının yapılmasını sağlar, mezuniyet hakkı kazanan talebeye Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin 155. maddesi gereğince şهادetname verirdi. Ders yılı başında aynı nizamnamenin 14. ve 154. maddeleri gereğince mektebe talebe kaydederdi²⁷.

Mektebe, Maarif Meclisinin 12 Ekim 1872 tarihli kararıyla Darülmuallimin Rüşdiye Şubesi'nden yeni mezun olan Hasan Hilmi Efendi 27 Ekim 1872 tarihinden itibaren 595 kuruş maaşla muallim-i evvel atandı²⁸. Maarif-i Umumiye Nezareti 11 Kasım 1872 tarihinde Hüdavendigar vilayetine muallim-i evvelin İstanbul'dan Uşak'a hareket ettiğini bildirdi²⁹. 1841 yılında Fatsa'da doğan³⁰ Hasan Hilmi

26 BOA, Maarif Nezareti Tedrisat-ı İbtidaiye Kalemi Belgeleri (MEİBT), 1/109, 10 N 1289/11 Kasım 1872, lef 1.

27 “25 C 1287/22 Eylül 1870 Tarihli Umum Mekatib-i Rüşdiyenin Nizamname-i Dahilisi”, s. 249-255. Ayrıca bk. Uğur Ünal, *II. Meşrutiyet Öncesi Osmanlı Rüşdiyeleri (1897-1907)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s. 7.

28 BOA, MFMKT, 6/20, 8 Ş 1289/12 Ekim 1872, lef 1; BOA, MFMKT, 6/91, 14 Ş 1289/17 Ekim 1872, lef 1; *Belgelerle Uşak Fermanlar-Beratlar*, s. 189.

29 BOA, MEİBT, 1/109, 10 N 1289/11 Kasım 1872, lef 1.

30 BOA, MF İBT, 251/100, 22 Za 1327/5 Aralık 1909, lef 2.

Efendi, yaş haddinden emekli edildiği Ocak 1910 tarihine kadar mektepte görev yaptı. 24 Ocak 1884 tarihinde ibtida-yı hariç Edirne müderrisliği ruusu tevcih edildi³¹. Maarif-i Umumiye Nezareti 25 Mart 1884 tarihinde ruusunu Hüdavendigar vilayetine gönderdi³². Hasan Hilmi Efendi, görev yaptığı süre zarfında çeşitli tarihlerde ahaliden bazı kişiler tarafından şikâyetle konu edildiyse³³ de herhangi bir idari ve cezai yaptırıma maruz kalmadı. 1892-1899 ve 1904-1908 yılları arasında Kaza Maarif Komisyonunda aza olarak da görev yaptı³⁴. Müptela olduğu romatizma hastalığı başta olmak üzere çeşitli sebeplerle izin kullandığında muallim-i sani Hüseyin Efendi'ye vekalet verdi³⁵. İlk atandığında maaşı 595 kuruştı. Mali krizler sebebiyle zamanla maaşı 472 kuruşa kadar düştü. 13 Mart 1897 tarihinden itibaren maaşına 28 kuruş zam yapıldı. Kaza İdare Meclisi 25 Ağustos 1899 tarihinde geçim sıkıntısı çektiğini gerekçe göstererek maaşına zam yapılması gerektiğine karar verdi³⁶. Ancak Maarif-i Umumiye Nezareti Muhasebesi 9 Ekim 1899 tarihinde bütçenin müsait olmadığını gerekçe göstererek zam talebini uygun bulmadı³⁷. Emekliye ayrıldığı Ocak 1910 tarihine kadar 500 kuruş maaş aldı³⁸.

Eylül 1909 tarihinde teftiş için Uşak'a gelen Hüdavendigar vilayeti Valisi Azmi Bey, yetmiş yaşını geçtiği için Hasan Hilmi Efendi'nin muallimlik yapacak

31 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi Defterleri (İSTM. MŞH.DFT1.d.), no. 48, s. 211.

32 BOA, MF. İBT, 17/27, 27 Ca 1301/25 Mart 1884, lef 2-3.

33 1888 yılı sonunda uygunsuz hal ve hareketlerine dair *Mizan* gazetesinde çıkan haber hakkında bk. BOA, MF. İBT, 22/99, 6 Ca 1306/8 Ocak 1889. 31 Ağustos 1896 tarihinde Uşak Hükümet Konağı önünde gerçekleştirilen cülüs yıldönümü merasimine talebesiyle birlikte katılmadığına dair Madenlizade Ali Rıza Efendi tarafından Maarif-i Umumiye Nezaretine yapılan şikâyet hakkında bk. BOA, MEMKT, 341/2, 15 Ca 1314/22 Ekim 1896. Temmuz 1902 tarihinde gerçekleştirilen yıl sonu imtihanında aşar ihalesi memuriyetiyle Uşak'a gelen Bahri Bey'le yaşadığı hakaret konulu şikâyetle dair bk. BOA, MEMKT, 704/32, 18 S 1321/16 Mayıs 1903. 16 Ekim 1909 tarihinde Alaiyelizade Ali Rıza Efendi'nin ilerleyen yaşı sebebiyle yerine muktadir bir muallim-i evvel atanması gerektiğine dair Maarif-i Umumiye Nezaretine yaptığı şikâyet için de bk. BOA, MF.İBT, 247/16, 1 L 1327/16 Ekim 1909, lef 1.

34 HVS, H 1310/M 1892-1893, s. 198; HVS, H 1311/M 1893-1894, s. 196; HVS, H 1312/M 1894-1895, s. 263; HVS, H 1313/M 1895-1896, s. 323; HVS, H 1314/M 1896-1897, s. 257; HVS, H 1315/M 1897-1898, s. 247; HVS, H 1316/M 1898-1899, s. 167; HVS, H 1321/M 1903-1904, s. 231-234; HVS, H 1322/M 1904-1905, s. 216; HVS, H 1323/M 1905-1906, s. 224; HVS, H 1324/M 1906-1907, s. 420; HVS, H 1325/M 1907-1908, s. 495.

35 BOA, MEMKT, 697/37, 21 M 1321/19 Nisan 1903, lef 1-4.

36 BOA, MF MKT, 474/17, 19 C 1317/25 Ekim 1899, lef 1-2.

37 BOA, MEMKT, 474/17, 19 C 1317/25 Ekim 1899, lef 3-4.

38 BOA, MF.İBT, 251/100, 22 Za 1327/5 Aralık 1909, lef 2.

iktidarı kalmadığını müşahade etti³⁹. 22 Eylül 1909 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine Tensikat Kanunu gereğince tekaüde sevk edilmesi, yerine muktedir bir muallim-i evvel atanması gerektiğini bildirdi⁴⁰. Maarif-i Umumiye Nezaretinin emri üzerine Vilayet Tensik Komisyonu, Tensikat Kanunu'nun 12. maddesi gereğince yaş haddinden emekliye sevk etti. Bu arada Kaza İdare Meclisi, Hasan Hilmi Efendi'nin yerine Uşak Nümune-i Edeb Hususî Mektebi Müdürü Hacı Hüseyin Remzi Efendi'nin⁴¹ atanmasına dair karar aldı. Kararı Hüdavendigar Vilayeti Maarif-i Umumiye Nezaretine bildirdi. Evrakı görüşen Mekatib-i Rüşdiye İdaresi, Hasan Hilmi Efendi emekliye ayrılmadan yerine başkasının atanamayacağına, emeklilik işlemleri sonuçlanıncaya kadar muvafakatı ve yarım maaşla yerine vekil tayin edilmesi gerektiğine karar verdi⁴². Neticede emeklilik işlemleri tamamlandı. 5 Ocak 1910 tarihinde görevinden ayrıldı. Hüdavendigar Vilayeti Maarif Müdürlüğü 10 Ocak 1910 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine bilgi verdi. Hasan Hilmi Efendi'nin yerine Bolvadin Erkek Rüşdiye Mektebi muallim-i evveli Hüseyin Hilmi Efendi'nin terfien atadığını bildirdi⁴³. Yeni muallim-i evvel Hüseyin Hilmi Efendi 22 Ocak 1910 tarihinde mektepte görevine başladı. Maaşı Bolvadin'de 400 kuruş olduğu hâlde terfien atandığı için Uşak'ta 500 kuruş maaş aldı⁴⁴. Hüseyin Hilmi Efendi, Uşak'ta Mülkî İdâdî Mektebinin açılması üzerine erkek rüşdiye mektebinin kapatıldığı Eylül 1914 tarihine kadar muallim-i evvellik görevine devam etti.

1. Balkan Harbi sebebiyle yaşanan işgal sebebiyle İstanbul'a gelmek zorunda kalan Malkara Erkek Rüşdiye Mektebi Muallim-i Evveli Hafız Zekeriya Efendi 27 Şubat 1913 tarihinde kararnameyle 500 kuruş maaşla mektebe muallim-i evvel muavini olarak atandı⁴⁵. Ancak Uşak'taki görevi kısa sürdü. 13 Ekim 1913 tarihinde Maarif-i

39 BOA, Dahiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Belgeleri (DH.MUI), 52-2/25, 5 Ra 1328/17 Mart 1910, lef 2.

40 BOA, MEİBT, 246/89, 28 N 1327/13 Ekim 1909, lef 1; BOA, MEİBT, 245/34, 13 N 1327/28 Eylül 1909, lef 1. Azmi Bey 6 Kasım 1909 tarihinde Dahiliye Nezaretine gönderdiği devr ve teftiş raporunda da konuyla ilgili bilgilere yer verdi (BOA, DH.MUI, 52-2/25, 5 Ra 1328/17 Mart 1910, lef 2).

41 Biray Çakmak, "Modernleşen Osmanlı Taşrasında Maârif: Uşak Kasabası'nda Açılan Özel Okullar", *Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 7/14, 2012, s. 51-57.

42 BOA, MEİBT, 222/1, 17 M 1327/8 Şubat 1909, lef 1.

43 BOA, MEİBT, 257/59, 3 M 1328/15 Ocak 1910, lef 1.

44 BOA, MEİBT, 251/100, 22 Za 1327/5 Aralık 1909, lef 2.

45 BOA, MEİBT, 415/30, 22 Ra 1331/1 Mart 1913, lef 1-2; BOA, MEİBT, 435/69, 16 B 1331/21

Umumiye Nezaretine, boş bulunan Hayrabolu Erkek Rüşdiye Mektebi Muallim-i Evvelliğine atanmak istediğini telgrafla bildirdi. Maarif-i Umumiye Nezareti 20 Ekim 1913 tarihinde Hüdavendigar Vilayeti Maarif Müdürlüğüne muallimlerin atama yetkisi maarif müdürlerine verildiği için Hafız Zekeriya Efendi'nin Edirne Vilayeti Maarif Müdürlüğüne başvurması gerektiğini bildirdi⁴⁶. Neticede Hafız Zekeriya Efendi tayini sebebiyle 1914 yılında Uşak'taki görevinden ayrıldı⁴⁷.

b. Muallim-i Saniler

Muallim-i sani, muayyen günlerde açılışından kapanışına kadar mektepte hazır bulunurdu. Derse başlamadan öğrencilerin yoklamasını yapar, gelmeyen talebenin ismini esame defterine işaretlerdi. Derse başlamadan önce bir önceki dersle ilgili talebeye sorular sorar, verdikleri cevapların derecesine göre jurnaldeki isimlerinin karşısına âlâ, evsat ve edna olarak işaret koyardı. Muallim-i evvelin mazereti sebebiyle mektebe gelemediği zamanda kendisine vekalet ederdi⁴⁸.

Hüdavendigar vilayeti 1873 yılında Maarif-i Umumiye Nezaretine mektepteki talebe sayısının elliye geçtiğini, mektebin muallim-i evvelle idaresinin imkânsız hale geldiğini, muallim-i sani atanması gerektiğini bildirdi. Talebi görüşen Maarif Meclisi, mektebin 1872 yılında açıldığı, muallim-i sani tayininin sınıf sayısının artmasına bağlı olduğu gerekçeleriyle muallim-i evvelle idare edilmesi gerektiğine karar verdi. Maarif-i Umumiye Nezareti 24 Eylül 1873 tarihinde Hüdavendigar vilayetine konuyla ilgili bilgi verdi⁴⁹. Böylece mektebe muallim-i sani atanmasına yönelik ilk teşebbüs akamete uğradı. Hüdavendigar vilayeti Ocak 1876 tarihinde ise Maarif-i Umumiye Nezaretine mektepteki talebe sayısının arttığını, mektebin muallim-i evvelle idaresinin mümkün olmadığını, yapılan imtihanda ehliyet ve liyakati anlaşılan Hüseyin Hüsnü Efendi'nin 13 Kasım 1875 tarihinden itibaren vekaleten mektebe muallim-i sani atandığını, maaş tahsis edilerek asaletinin tasdik edilmesi gerektiğini bildirdi. Evrakı görüşen Maarif Meclisi 13 Kasım 1875 tarihinden itibaren Hüseyin Hüsnü Efendi'nin asaletinin tasdik edilmesine, Maarif

Haziran 1913.

46 BOA, MEİBT, 460/51, 19 Za 1331/20 Ekim 1913, lef 1-2.

47 BOA, MEİBT, 439/53, 3 Ş 1331/8 Temmuz 1913, lef 2; BOA, MEİBT, 444/22, 24 Ş 1331/29 Temmuz 1913, lef 1.

48 "25 C 1287/22 Eylül 1870 Tarihli Umum Mekatib-i Rüşdiyenin Nizamname-i Dahilisi", s. 251-252.

49 BOA, MFMKT, 13/1, 1 Ş 1290/24 Eylül 1873, lef 1. Bu yıllarda dersler tek sınıfta yapıldığı için açılışı iki yılı geçmeyen erkek rüşdiye mekteplerine usulen bir muallim atanmaktaydı (BOA, MFMKT, 2/7, 16 R 1289/23 Haziran 1872, lef 1).

Bütçesi'nden 310 kuruş maaş tahsis edilmesi gerektiğine karar verdi. Maarif-i Umumiye Nezareti 10 Şubat 1876 tarihinde gereğini Sadaret'e bildirdi. Sadaret'in 20 Şubat 1876 tarihinde Mabeyn-i Hümayun Başkitabeti'ne yazdığı arz tezkiresi üzerine 21 Şubat 1876 tarihinde gerekli olan irade-i seniyye çıktı⁵⁰. Sadaret 28 Şubat 1876 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezareti ile Maliye Nezaretine gereğini yapmalarını emretti⁵¹. Mektebe atanan ilk muallim-i sani olan Hüseyin Hüsnü Efendi medrese mezunuydu. Denizli Sancağı'nın Çal kazasındaki Sırlıklı köyünde 1838 yılında doğdu⁵². Bu sebeple Sırlıklı lakabıyla da tanındı. Uşak'ta görev yaptığı süre zarfında Hacı Hızır Mahallesi'nde ikamet etti⁵³. Mali krizler sebebiyle zamanla maaşı düştü. Emeklilik işlemlerinin devam ettiği 5 Aralık 1909 tarihinde maaşı 200 kuruştu⁵⁴.

Hüseyin Hüsnü Efendi Maarif Meclisinin 8 Haziran 1905 tarihli kararıyla Eskişehir Erkek Rüşdiye Mektebine 250 kuruş maaş ve becayişle tayin edildi. Bu becayiş, Hüseyin Hüsnü Efendi'den ziyade Eskişehir Erkek Rüşdiye Mektebindeki muallim-i saninin muallim-i evvel ile yaşadığı sorunlardan kaynaklandı. Ancak itirazı üzerine Maarif Meclisinin 16 Ekim 1905 tarihli kararıyla Eskişehir'e tayininden vaz geçildi⁵⁵. Yaş haddinden emekli edildiği Ocak 1910 tarihine kadar Uşak'ta muallim-i sani olarak çalıştı. Tekaüde sevk edilmesinde Hüdavendigâr Vilayeti Valisi Azmi Bey'in idari tasarruf ve talebi etkili oldu. Azmi Bey, ileri yaşı sebebiyle Tensikat Kanunu'nun 12. maddesi gereğince emekli edilmesi gerektiğini 22 Eylül 1909 tarihinde telgrafla Maarif-i Umumiye Nezaretine bildirdi.⁵⁶ Bu esnada Uşak ahalisinden Alaiyelizade Ali Rıza Efendi de 16 Ekim 1909 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine ileri yaşı sebebiyle yerine muktedit bir muallim-i sani atanması gerektiğini bildirdi.⁵⁷ Neticede Hüdavendigâr vilayeti Tensik Komisyonu, Hüseyin Hüsnü Efendi'yi Tensikat Kanunu'nun 12. maddesi gereğince

50 BOA, İrade Dahiliye (İ.DH), 717/50092, 24 M 1293/20 Şubat 1876, lef 2, lef 4.

51 BOA, Bab-ı Ali Evrak Odası Ayniyat Defterleri (BEOAYN.d...), no. 1073, 21 S 1295/24 Şubat 1878, s. 44.

52 BOA, MEİBT, 251/100, 22 Za 1327/5 Aralık 1909, lef 2.

53 BOA, MEMKT, 278/15, 28 S 1313/20 Ağustos 1895, lef 6.

54 BOA, MEİBT, 251/100, 22 Za 1327/5 Aralık 1909, lef 2.

55 BOA, MEMKT, 871/2, 17 Ca 1323/20 Temmuz 1905; BOA, ME İBT, 164/93, 6 Ca 1323/9 Temmuz 1905, lef 1.

56 BOA, MEİBT, 246/89, 28 N 1327/13 Ekim 1909, lef 1.

57 BOA, MEİBT, 247/16, 1 L 1327/16 Ekim 1909, lef 1.

emekliye sevk etti.⁵⁸ Ocak 1910 tarihinde mektepteki görevinden ayrıldı. Yerine Mehmet Hilmi Efendi muallim-i sani atandı⁵⁹. Mehmet Hilmi Efendi 8 Temmuz 1913 tarihinde mektepteki görevine hala devam etmekteydi⁶⁰.

c. Muallim-i Salisler

Muallim-i salis, mektepteki talebe sayısının artmasına bağlı olarak tayin edilir, muallim-i sani gibi derse girerdi. Diğer muallimler gibi yıl sonu imtihanlarında heyet-i mümeyyize azası olarak yer alırdı. 1894 yılında mektepteki talebe sayısı arttı. Muallim-i Evvel Hasan Hilmi Efendi ve Muallim-i Sani Hüseyin Hüsnü Efendi tedrisata yetişememeye başladı. Bu sebeple Muallim-i Evvel Hasan Hilmi Efendi Uşak Kaymakamlığına mektepte muallim-i salise ihtiyaç duyulduğunu bildirdi. Kaymakamlık evrakı gereği yapılmak üzere Kaza Maarif Komisyonuna havale etti. Bu arada Uşak Erkek Rüşdiye Mektebinden 1879 yılında mezun olan Sırıklızade Mehmet Şükrü Efendi muallim-i salis atanmak için müracaatta bulundu. İmtihani 13 Ocak 1895 tarihinde Uşak'ta yapıldı. Yapılan imtihanda Arapça, Arapça tercüme, Farsça, Farsça tercüme, hesap, coğrafya, hendese, tarih-i umumi ve Osmanî, yazı derslerinden tam puan almayı başardı⁶¹. Uşak Kaymakamlığı 13 Ocak 1895 tarihinde kendisini vekaleten muallim-i salis atayarak mektepte göreve başlattı. Kaza İdare Meclisi mazbatasını ile imtihan evrakını Kütahya Mutasarrıflığı vasıtasıyla Hüdavendigâr vilayetine gönderdi. Hüdavendigâr vilayetinde evrakta bazı eksiklikler tespit edildi. Bu sebeple evrak Kütahya Mutasarrıflığına iade edildi. Kısa süre sonra Kütahya Mutasarrıflığı evraktaki eksiklikleri gidererek tekrar Hüdavendigâr vilayetine gönderdi. İlâveten Sırıklızade Mehmet Şükrü Efendi'ye 240 kuruş maaş tahsis edilmesine Kaza Maarif Komisyonunda karar verildiğini, işe başlama tarihinden itibaren maaşının ödenmesi gerektiğini Hüdavendigâr vilayetine bildirdi. Hüdavendigâr Vilayeti 4 Temmuz 1895 tarihinde evrakı Maarif-i Umumiye Nezaretine göndererek gereğinin yapılmasını istedi. Evrakın havale edildiği Mekatib-i Rüşdiye İdaresi 29 Temmuz 1895 tarihinde 1893 yılından itibaren imtihan-ı umumî cetvelleri gönderilmediği için mektepteki talebe sayısının bilinemediğini, mektepte muallim-i evvel, muallim-i sani ve hüsn-i hatt muallimi görev yaptığını, muallim-i salis tayinine ihtiyaç olmadığını, mevcut muallimlerle eğitim-öğretime devam edilmesine dair Hüdavendigâr vilayetine bilgi verilmesi

58 BOA, MEİBT, 257/59, 3 M 1328/15 Ocak 1910, lef 1.

59 BOA, MEİBT, 333/47, 27 B 1329/24 Temmuz 1911.

60 BOA, MEİBT, 439/53, 3 Ş 1331/8 Temmuz 1913, lef 2.

61 BOA, MFMKT, 278/15, 28 S 1313/20 Ağustos 1895, lef 2.

gerektiğini belirtti. Maarif-i Umumiye Nezareti 20 Ağustos 1895 tarihinde Hüdavendigâr vilayetine konuyla ilgili bilgi verdi⁶². Kısaca Sırkılızade Mehmet Şükrü Efendi'nin asaleti nezaretçe tasdik edilmedi⁶³. Yaklaşık bir buçuk yıl sonra Kütahya Mutasarrıfı, Hüdavendigâr vilayetine, nezaretçe 13 Mart 1897 tarihinden itibaren mektebe 150 kuruş maaşla muallim-i salis tayin edilmesine karar verilerek Uşak Ziraat Bankası'na tahsisat gönderildiğini, Sırkılızade Mehmet Şükrü Efendi'nin muallim-i salis atanması gerektiğini tekrar bildirdi. Bunun üzerine Hüdavendigâr Vilayeti 6 Haziran 1897 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine bilgi verdi. Evrakın havale edildiği Mekatib-i Rüşdiye İdaresi 24 Haziran 1897 tarihinde 20 Ağustos 1895 tarihli tahriratta bulunması gereken imtihan evrakını iade etmesini Evrak Kalemine bildirdi⁶⁴. Ancak kısa süre sonra mektep talebe sayısı dikkate alınarak Mehmet Şükrü Efendi'nin asaleten muallim-i salis tayini ikinci kez uygun bulunmadı. Mektepteki talebe sayısı arttığında muallim-i salis atanmasına karar verildi. Nitekim 1904 yılında mektepteki talebe sayısı arttığı için muallim-i salisliğe Bursa'da yapılan imtihanda talipler arasında başarılı bulunan Haşim Efendi vekaleten atandı. Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğü 10 Mart 1904 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine Haşim Efendi'nin Uşak'a gönderildiğini, asaletinin tasdik edilmesi gerektiğini bildirdi. Evrakın havale edildiği Mekatib-i Rüşdiye İdaresi 10 Mart 1904 tarihinde mektep muallim-i salisliği için 150 kuruş muhassas maaş bulunduğunu, imtihan evrakına göre Haşim Efendi'nin iktidarı yeterli görüldüğü takdirde asaletinin tasdik edilmesi için evrakın Maarif Meclisine gönderilmesi gerektiğini belirtti⁶⁵. Kısa süre sonra Maarif Meclisi Haşim Efendi'nin muallim-i salisliğe 150 kuruş maaşla asaleten atanmasına karar verdi. Haşim Efendi 1907 yılına kadar mektepte görev yaptı⁶⁶. Bu arada 1904 yılı içinde Tensikat Kararnamesi ile taşra rüşdiye mekteplerindeki muallim-i salislikler kaldırıldı. Görevdeki muallim-i salislerin maaşlarının görevleri sona erdiğinde kesilmesine karar verildi⁶⁷. Bu sebeple Haşim Efendi'den sonra mektebe başka muallim-i salis atanmadı.

62 BOA, MEMKT, 278/15, 28 S 1313/20 Ağustos 1895, lef 7-8.

63 1895 yılında mektepte 133 talebe vardı (HVS, H 1313/M 1895-1896, s. 130).

64 BOA, MEMKT, 278/15, 28 S 1313/20 Ağustos 1895, lef 9.

65 BOA, MEİBT, 145/68, 22 Z 1321/10 Mart 1904, lef 1.

66 BOA, MEİBT, 155/53, 13 Za 1322/19 Ocak 1905, lef 3; BOA, MEİBT, 159/66, 10 S 1323/16 Nisan 1905, lef 1-2; BOA, MEİBT, 164/26, 25 Ca 1323/28 Temmuz 1905, lef 2; HVS, H 1322/M 1904-1905, s. 217; HVS, H 1323/M 1905-1906, s. 225.

67 BOA, MEMKT, 789/37, 19 R 1322/3 Temmuz 1904, lef 3; BOA, MEMKT, 791/25, 3 Ca 1322/16 Temmuz 1904, lef 2; BOA, MEMKT, 791/63, 5 Ca 1322/18 Temmuz 1904, lef 1-2.

d. Rika/Sülüs/Hüsn-i Hatt/Hutut/Yazı Muallimleri

Sülüs ve rika yazılarını talim ettirmek maharet ve kabiliyet gerektirdiği için rüşdiye mekteplerine ayrıca sülüs ve rika (hüsn-i hatt) muallimleri atandı. Hüsn-i hatt muallimleri, elyazısı örnekleri Maarif-i Umumiye Nezaretinde elverişli bulunduğu takdirde asaleten atandı. Sülüs ve rika dersleri, elyazısı örnekleri yeterli görülen muallim-i evvellerle saniler ya da kaza tahrirat kâtipleri/refikleri tarafından ilave memuriyet olarak verildi. Mektebe atanan ilk rika muallimi İsmail Hakkı Efendi idi. İsmail Hakkı Efendi Temmuz 1874 tarihine kadar görev yaptı⁶⁸. Hüdavendigâr Vilayeti Ağustos 1874 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine 80 kuruş maaşla Mehmet Sadık Efendi'nin vekaleten rika muallimi tayin edildiğini, asaletinin tasdik edilmesi gerektiğini bildirdi. Evrakın havale edildiği Maarif Meclisi kısa süre sonra Mehmet Sadık Efendi'nin asaletini tasdik etti⁶⁹. Mehmet Sadık Efendi mektepte yaklaşık bir buçuk yıl görev yaptı. 13 Ocak 1876 tarihinden itibaren yerine vekaleten Hüseyin Efendi atandı. Hüdavendigâr vilayeti Hüseyin Efendi'nin elyazısı örneğini 19 Haziran 1876 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine gönderdi. Evrakını müzakere eden Maarif Meclisi asaletini tasdik etti⁷⁰. Ancak Hüseyin Efendi kısa süre sonra görevinden istifa etti. 13 Temmuz 1876 tarihinden itibaren yerine Abdurrahman Efendi vekaleten atandı. Hüdavendigâr vilayeti 29 Ekim 1876 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine Abdurrahman Efendi'nin elyazısı örneğini göndererek asaletinin tasdik edilmesini istedi. Evrakın havale edildiği Maarif Meclisi elyazısı örneğini temeşşüke elverişli buldu. 13 Temmuz 1876 tarihinden itibaren asaletini tasdik etti⁷¹. Abdurrahman Efendi mektepteki görevine 1881 yılına kadar devam etti⁷². 1881 yılında rika muallimliğine kaza tahrirat kâtibi refiki İsa Talat Efendi asaleten tayin edildi⁷³. 1890 yılında İsa Talat Efendi başka kazaya atandı. Bu sebeple yerine 7 Ağustos 1890 tarihinde kaza tahrirat kâtibi refiki Ali Muzaffer Efendi vekaleten tayin edildi⁷⁴. Uşak Kaymakamlığı, evrakını asaletinin tasdik edilmesi için Kütahya Mutasarrıflığı vasıtasıyla Hüdavendigâr vilayetine gönderdi. Hüdavendigâr vilayeti de 19 Ekim 1890 tarihinde gereğini Maarif-i

68 BOA, MEİBT, 8/113, 21 B 1293/12 Ağustos 1876, s. 50.

69 BOA, MEMKT, 20/11, 19 B 1291/1 Eylül 1874, lef 1.

70 BOA, MEMKT, 40/11, 25 C 1293/18 Temmuz 1876, lef 1-2.

71 BOA, MEİBT, 9/33, 8 Za 1293/25 Kasım 1876, lef 1.

72 HVS, H 1296/M 1879, s. 169; HVS, H 1297/M 1880, s. 149.

73 HVS, H 1305/M 1887-1888, s. 97; HVS, H 1306/M 1888-1889, s. 230.

74 BOA, MEİBT, 25/99, 20 Z 1307/7 Ağustos 1890, lef 1.

Umumiye Nezaretine bildirdi. Ancak evrakın havale edildiği Mekatib-i Rüşdiye İdaresi 27 Ekim 1890 tarihinde Ali Muzaffer Efendi'nin elyazısı örneğini temesşüke elverişli bulmadı. Mektep muallimleri ile hattları güzel diğer taliplerin tasdikli elyazısı örneklerini göndermesine dair Hüdavendigâr vilayetine tahrirat yazılması gerektiğini belirtti⁷⁵. Bu arada rika muallimliğine mahallince tekrar Uşak'a dönen İsa Talat Efendi atandı⁷⁶. İsa Talat Efendi 1895 yılında işlerinin yoğunluğunu gerekçe göstererek görevinden ayrıldı. Bu sebeple Kaza İdare Meclisi, yerine iktidarı imtihanla yeterli görülen tahrirat kâtibi refiki Abdullah Vecdi Efendi'yi seçti. Elyazısı örneğini 8 Mayıs 1895 tarihinde tasdik etti. Hüdavendigâr Vilayeti 1 Temmuz 1895 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine evrakını gönderdi. Mekatib-i Rüşdiye İdaresi 9 Temmuz 1895 tarihinde Muallim-i Evvel Hasan Hilmi Efendi'nin rika hattı bulunduğu takdirde ilaveten rika muallimliği yapmasının uygun olduğunu, tasdikli elyazısı örneğini göndermesine dair Hüdavendigâr vilayetine emirname yazılması gerektiğini belirtti. Maarif-i Umumiye Nezareti 30 Temmuz 1895 tarihinde gereğini Hüdavendigâr vilayetine bildirdi⁷⁷. Ancak Hasan Hilmi Efendi'nin elyazısı örneği yeterli görülmediği için ataması yapılamadı. Bu sebeple rika muallimliğine İsa Talat Efendi tekrar tayin edildi⁷⁸. 13 Mart 1897 tarihinden itibaren rika ve sülüs muallimlikleri birleştirildi. İsa Talat Efendi'nin rika hattının aksine sülüs hattında mahareti olmadığı görüldü. Yarım maaşla rika muallimliğine devam etmesine, sülüs muallimliğine başkasının atanmasına karar verildi. Ancak bu esnada İsa Talat Efendi, Gediz Mal Müdürlüğü Muavinliği'ne atanması sebebiyle Uşak'tan ayrıldı. Rika muallimliği tekrar açıkta kaldı. Bunun üzerine rika ve sülüs hattlarında mahareti olduğu anlaşılan Hamidzade Abdurrahman Efendi 27 Mayıs 1897 tarihinden itibaren vekaleten hüsn-i hatt muallimi atandı. Uşak Kaymakamlığı, elyazısı örneklerini Kütahya Mutasarrıflığı vasıtasıyla Hüdavendigâr vilayetine gönderdi. Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğü 29 Temmuz 1897 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine asaletin tasdik edilmesi gerektiğini bildirdi. Evrakın havale edildiği Mekatib-i Rüşdiye İdaresi 11 Ağustos 1897 tarihinde mektepte hüsn-i hatt muallimi olarak İsa Talat Efendi'nin görüldüğünü, öncelikle İsa Talat Efendi'nin görevinden ayrılma sebebini bildirmesine dair Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğüne tahrirat yazılması gerektiğini beyan etti. Maarif-i

75 BOA, MEMKT, 122/65, 13 Ra 1308/27 Ekim 1890, lef 1.

76 HVS, H 1310/M 1892-1893, s. 98; HVS, H 1311/M 1893-1894, s. 197; HVS, H 1312/M 1894-1895, s. 264.

77 BOA, MEMKT, 275/55, 7 S 1313/30 Temmuz 1895, lef 1-3.

78 HVS, H 1313/M 1895-1896, s. 325; HVS, H 1314/M 1896-1897, s. 259.

Umumiye Nezareti 21 Ağustos 1897 tarihinde Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğüne gereğini emretti⁷⁹. Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğü Maarif-i Umumiye Nezaretine İsa Talat Efendi tayinle Gediz'e gittiği için hüsn-i hatt muallimliğine Hamidzade Abdurrahman Efendi'nin vekaleten atandığını, görevine yarım maaşla devam ettiğini, asaletinin tasdik edilmesi gerektiğini bildirdi. Bu esnada İsa Talat Efendi Gediz'den tekrar Uşak'a tayin edildi. Bunun üzerine İsa Talat Efendi 2 Temmuz 1898 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine takdim ettiği arzuhalde mektep hüsn-i hatt muallimliğine tekrar atanmak istediğini ifade etti. Arzuhalin havale edildiği Mekatib-i Rüşdiye İdaresi ile Muhasebe-i Maarif-i Umumiye konuyla ilgili Hüdavendigâr vilayetinden bilgi istenmesi gerektiğini beyan etti. Bunun üzerine Maarif-i Umumiye Nezareti, Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğünden bilgi istedi. Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğü 24 Ağustos 1898 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine tekrar vekaleten görevine devam eden Hamidzade Abdurrahman Efendi'nin asaletinin tasdik edilmesi gerektiğini bildirdi. Evrakı inceleyen Mekatib-i Rüşdiye İdaresi 17 Eylül 1898 tarihinde Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğünün 29 Temmuz 1897 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine gönderdiği tahriratta İsa Talat Efendi'nin görevinden ayrılma sebebini açıklamadığını, hüsn-i hatt muallimliğine seçilen Hamidzade Abdurrahman Efendi'nin elyazısı örneklerini göndermek suretiyle asaletinin tasdik edilmesini istediğini, evrakın Maarif Meclisinde görüşülmesi gerektiğini belirtti. Bunun üzerine Maarif Meclisi 5 Ekim 1898 tarihinde Hamidzade Abdurrahman Efendi'nin daha önce gönderilen elyazısı örneklerinin yeterli olmadığına, İsa Talat Efendi'nin sülüs yazısının bulunmadığına, sülüs yazısı temessüke elverişli diğerini seçerek tasdikli elyazısı örnekleri ile tercüme-i hal varakasını göndermesine dair Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğüne tahrirat yazılması gerektiğine karar verdi. Bu sebeple Maarif-i Umumiye Nezareti 25 Ekim 1898 tarihinde gereğini Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğüne emretti. Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğü 10 Ocak 1899 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine hüsn-i hatt muallimliğine İsa Talat Efendi'nin vekaleten seçildiğini, tasdikli elyazısı örnekleri ile tercüme-i hal cüzdanı suretinin gönderildiğini, asaletinin süratle tasdik edilmesi gerektiğini bildirdi. Evrakı müzakere eden Maarif Meclisi 28 Şubat 1899 tarihinde İsa Talat Efendi'nin asaletini tasdik etti. Maarif-i Umumiye Nezareti 11 Nisan 1899 tarihinde Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğüne bilgi verdi⁸⁰. Böylece hüsn-i hatt muallimliğine İsa Talat Efendi asaleten

79 BOA, MFMKT, 367/49, 21 Ra 1315/20 Ağustos 1897, lef 1-3.

80 BOA, MFMKT, 367/49, 21 Ra 1315/20 Ağustos 1897, lef 4-7.

tekrar atandı⁸¹. İsa Talat Efendi Eylül 1902 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretinden hacca gitmek için izin aldı. Gerekli iznin verilmesi üzerine 8 Ekim 1902 tarihinde mektepteki görevinden ayrıldı. Yerine vekil bıraktığı Ali Şükrü Efendi 14 Ekim 1902 tarihinde mektepte görevine başladı⁸². Hacdən dönen İsa Talat Efendi 1903 yılında görevine yeniden başladı. Böylece Ali Şükrü Efendi'nin vekaleti sona erdi⁸³. 1861 yılında doğan Hacı İsa Talat Efendi⁸⁴ mektepteki görevine uzun yıllar devam etti⁸⁵. 8 Temmuz 1913 tarihinde 100 kuruş maaşla hüsn-i hatt muallimliği-ne hala devam etmekteydi⁸⁶.

e. Mubassır

Mubassır, talebenin mektepte hal ve hareketlerine nezaret ederdi. Adaba aykırı bir durum gördüğünde muallim-i evvele bilgi verirdi. Dershaneleri dolaşarak dikkatini talebenin üzerinden ayırmazdı⁸⁷. 1894 yılında mektepte talebe sayısı arttığı için mubassır tayinine ihtiyaç duyuldu. Muallim-i Evvel Hasan Hilmi Efendi gereğini Uşak Kaymakamlığına bildirdi. Kaza Maarif Komisyonu 150 kuruş maaşla Hafız İsmail Hakkı Efendi'yi mubassır seçti. Kendisini 13 Ocak 1895 tarihinde vekaleten görevine başlattı. Uşak Kaymakamlığı gereğini Kütahya Mutasarrıflığı vasıtasıyla Hüdavendigar vilayetine bildirdi. Hüdavendigar vilayeti 4 Temmuz 1895 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine bilgi verdi. Evrakın havale edildiği Mekatib-i Rüşdiye İdaresi 29 Temmuz 1895 tarihinde 1893 yılından itibaren imtihan-ı umumî cetveli gönderilmediği için mektepteki talebe sayısının bilinemediğini, mevcut talim heyeti dikkate alındığında mubassır tayinine ihtiyaç olmadığını belirtti. Maarif-i Umumiye Nezareti 20 Ağustos 1895 tarihinde Hüdavendigar vilayetine konuyla ilgili bilgi verdi⁸⁸. Neticede Hafız İsmail Hakkı Efendi'nin vekaleten mubassırlık görevi sona erdi.

⁸¹ HVS, H 1316/M 1898-1899, s. 168.

⁸² BOA, MEİBT, 129/71, 5 L 1320/5 Ocak 1903, lef 1.

⁸³ HVS, H 1321/M 1903-1904, s. 237.

⁸⁴ BOA, MEİBT, 251/100, 22 Za 1327/5 Aralık 1909, lef 2.

⁸⁵ HVS, H 1322/M 1904-1905, s. 217; HVS, H 1323/M 1905-1906, s. 225; HVS, H 1324/M 1906-1907, s. 420; HVS, H 1325/M 1907-1908, s. 496; BOA, MEİBT, 155/53, 13 Za 1322/19 Ocak 1905, lef 3; BOA, MEİBT, 159/66, 10 S 1323/16 Nisan 1905, lef 1-2; BOA, MEİBT, 164/26, 25 Ca 1323/28 Temmuz 1905, lef 2; BOA, MEİBT, 333/47, 27 B 1329/24 Temmuz 1911.

⁸⁶ BOA, MEİBT, 439/53, 3 Ş 1331/8 Temmuz 1913, lef 2.

⁸⁷ “25 C 1287/22 Eylül 1870 Tarihli Umum Mekatib-i Rüşdiyenin Nizamname-i Dahilisi”, s. 255.

⁸⁸ BOA, MEMKT, 278/15, 28 S 1313/20 Ağustos 1895, lef 7-8.

f. Ziraat Muallimi

Orman ve Maadin ve Ziraat Nezareti 1901 yılından itibaren vilayet, sancak ve kaza merkezlerine modern ziraat usullerini yaygınlaştırmak, ziraatın teorik ve uygulamalı kurallarını ahaliye anlatmak için ziraat ameliyat mektepleri mezunlarından ziraat muallimleri tayin etmeye başladı⁸⁹. 1902 yılında tadil edilen rüşdiye mektepleri müfredatına da haftada 2 saat ziraat dersi kondu. Bu dersi, ziraat muallimlerinin vermesine karar verildi. Bu çerçevede 1902 yılında Uşak'a ziraat muallimi olarak Mahfi Efendi atandı. Mahfi Efendi, ahaliye modern tarıma dair konferanslar verdiği gibi mektepteki ziraat dersine girdi. Mahfi Efendi kısa süren memuriyetinde ilaveten Kaza Maarif Komisyonu Kâtipliği de yaptı⁹⁰. 1904 yılına kadar görevinde kaldı⁹¹. 1904 yılında müfredatta yapılan değişikliklerle ziraat dersi kaldırıldı.

g. Bevvablar/Hademeler

Bevvab, mektepte hazır bulunur, talebe dağıldıktan sonra mektebin temizliğini yapardı. Mektep kapısını vaktinde açar, kapı önünde bekler, muallim-i evvel izin vermedikçe talebenin dışarı çıkmasına engel olurdu. Ayrıca talebenin ayakkabı ve eşyasını marka vererek korurdu⁹². Maarif Meclisinin 12 Ekim 1872 tarihli kararıyla mahallince seçilerek atanacak bevvaba maarif bütçesinden 80 kuruş maaş tahsis edildi⁹³. Mektebe ilk defa Ahmet Ağa bevvab atandı. Ahmet Ağa 13 Temmuz 1874 tarihinde görevine devam etmekteydi⁹⁴. Mektepte 1888-1889 yıllarında Osman Ağa⁹⁵, 1893-1898 yılları arasında Abdullah Ağa⁹⁶, 1899 yılında Hasan

89 1901 yılı sonunda Gemlik kazasına 750 kuruş maaşla Belçika Ziraat Mektebinden mezun olup Çifteler Çiftlik-i Hümayunu'nda ziraat memurluğu da yapan Pavlus İstimadiyadis Efendi, Pazarköy kazasına 500 kuruş maaşla Halkalı Ziraat Mektebinden mezun olan Bünyamin Efendi ziraat muallimi atandı (*Hüdavendigar* gazetesi, no. 1978, 9 Ş 1319/21 Kasım 1901).

90 HVS, H 1320/M 1902-1903, s. 227, 229.

91 HVS, H 1321/M 1903-1904, s. 231-234, 237.

92 “25 C 1287/22 Eylül 1870 Tarihli Umum Mekatib-i Rüşdiyyenin Nizamname-i Dahilisi”, s. 255-256.

93 BOA, MFMKT, 6/20, 8 Ş 1289/12 Ekim 1872.

94 BOA, MEİBT, 8/113, 21 B 1293/12 Ağustos 1876, s. 50.

95 HVS, H 1306/M 1888-1889, s. 230.

96 HVS, H 1311/M 1893-1894, s. 197; HVS, H 1315/M 1897-1898, s. 249.

Ağa⁹⁷, 1900 yılında Ali Efendi⁹⁸, 1901 yılında Abdullah Ağa⁹⁹, 14 Mart 1902-13 Mart 1905 tarihleri arasında Ali Ağa bevvab olarak görev yaptı¹⁰⁰.

3. Mektebin Evrak ve Talebenin Ders Kitabı ile Diğer İhtiyaçlarının Temini

Mektepte ihtiyaç duyulan demirbaş, esamî, devam ve masarîf-i müteferrika defterleri, jurnal varakaları, hülâsa, imtihan-ı umumî ve ders cetvelleri ile Maarîf-i Umumiye Nizamnamesi, Umum Mekatib-i Rüşdiye Nizamname-i Dahilişi, ders kitapları ile risaleler, yerküre ile haritalar genelde Maarîf-i Umumiye Nezareti tarafından gönderildi. Nitekim Muallim-i Evvel Hasan Hilmi Efendi'nin talebi üzerine 1873 yılında Maarîf-i Umumiye Nezareti mektep talebesine otuzar tane Dürr-i Yekta, Emsile, Bina, Maksud, Avamil, Talim-i Farisî, Kavaid-i Farisî, Gülistan, Coğrafya Risalesi, Muhtasar Hesap Risalesi, İzhar, Mukaddimetü'l-Hesap, Vezaif-i Etfal, Risale-i Selase, Medhal-i Kavaid ve Nasihatü'l-Hükema gönderdi. Maarîf-i Umumiye Nezareti aynı zamanda mektebe birer tane Maarîf-i Umumiye Nizamnamesi ile Mekatib-i Rüşdiye Nizamnamesi, on iki tane jurnal varakası, altı tane hülâsa cetveli, birer tane hülâsa cetveli nümunesi, imtihan cetveli nümunesi ile ders cetveli gönderdi. Maarîf-i Umumiye Nezareti 4 Mart 1873 tarihinde Hüdavendigâr vilayetine konuyla ilgili bilgi verdi¹⁰¹. 16 Mart 1873 tarihinde de Gemlik Kaymakamlığına, Uşak'taki rüşdiye mektebi talebesi için ihtiyaç duyulan kitap ve risalelerin vapura teslim edilerek gönderildiğini, Hüdavendigâr vilayetine ulaştırılarak bilgi verilmesi gerektiğini bildirdi¹⁰². Maarîf-i Umumiye Nezareti 21 Mart 1873 tarihinde de Muallim-i Evvel Hasan Hilmi Efendi'ye kitap ve risalelerin 4 Mart 1873 tarihinde Hüdavendigâr vilayetine gönderildiğine, ulaşmadığı takdirde vilayetten istenmesi gerektiğine dair bilgi verdi¹⁰³. Maarîf-i Umumiye Nezareti Aralık 1873 ve Mayıs 1875 tarihlerinde de Maarîf Kütüphanesi¹⁰⁴ mevcudundan

⁹⁷ HVS, H 1316/M 1898-1899, s. 168.

⁹⁸ HVS, H 1317/M 1899-1900, s. 219.

⁹⁹ HVS, h. 1318/M 1900-1901, s. 221.

¹⁰⁰ BOA, MEİBT, 129/53, 22 N 1320/23 Aralık 1902; BOA, MEİBT, 159/66, 10 S 1323/16 Nisan 1905, lef 1-2.

¹⁰¹ BOA, MEMKT, 9/46, 4 M 1290/4 Mart 1873.

¹⁰² BOA, MEMKT, 9/133, 16 M 1290/16 Mart 1873.

¹⁰³ BOA, MEMKT, 10/12, 21 M 1290/21 Mart 1873.

¹⁰⁴ Maarîf Kütüphanesi için bk. Bahri Ata, "Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Bir Ders Araç ve Gereçleri Lojistik Merkezi: Maarîf Kütüphanesi (1872-1895)", *Tarihîm Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1, 2009, s. 30-33.

mektep talebesinin ihtiyaç duyduğu kitap ve risaleleri Hüdavendigâr vilayetine gönderdi¹⁰⁵. Maarif-i Umumiye Nezareti sonraki yıllarda da mektepteki talebenin ihtiyacı olan ders kitapları ile risaleleri göndermeye devam etti.

27 Ağustos 1894 tarihinde Uşak'ta meydana gelen büyük yangında birçok bina ve hane yanında mektep binası da yandı¹⁰⁶. Mektepte coğrafya ve tarih derslerinde kullanılan haritalarla yer küreler kullanılmaz hale geldi. Muallim-i Evvel Hasan Hilmi Efendi 25 Aralık 1894 tarihinde Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğüne coğrafya ve tarih derslerinde güçlük çekildiğini, birer tane küre-i musanna ve küre-i musattaha ile Avrupa, Asya, Afrika, Amerika, Okyanusya ve Memalik-i Şahane haritası gönderilmesi gerektiğini bildirdi. Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğü 27 Ocak 1895 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine bilgi verdi¹⁰⁷. Mekatib-i Rüşdiye İdaresi 12 Şubat 1895 tarihinde evrakı Maarif Meclisine havale etti¹⁰⁸. Maarif Meclisi 18 Şubat 1895 tarihinde küre-i musanna mevcudu kalmadığını belirterek küre-i musattaha ile Amerika, Asya, Avrupa, Afrika, Okyanusya ve Memalik-i Şahane haritalarını göndermesi için evrakın Muhasebe-i Maarif-i Umumiye'ye havale edilmesi gerektiğine karar verdi. Muhasebe-i Maarif-i Umumiye 26 Şubat 1895 tarihinde Amerika ve Avusturalya haritaları mevcudu kalmadığını, bunların basıldıktan sonra gönderileceğini, küre-i musattaha ile Avrupa, Asya ve Afrika ile Memalik-i Şahane haritalarının gönderilebileceğini belirtti. Maarif-i Umumiye Nazırı'nın emri üzerine de Muhasebe-i Maarif-i Umumiye küre-i musattaha ile haritaları postaya teslim ederek Uşak'a gönderdi. 28 Şubat 1895 tarihinde Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğüne konuyla ilgili bilgi verilmesi gerektiğini belirtti. Maarif-i Umumiye Nezareti 2 Nisan 1895 tarihinde Hüdavendigâr Vilayeti Maarif Müdürlüğüne küre-i musattaha ile Avrupa, Asya, Afrika ve Memalik-i Şahane haritalarının gönderildiğini, diğerlerinin ise daha sonra gönderileceğini bildirdi¹⁰⁹.

105 BOA, MFMKT, 15/18, 14 L 1290/5 Aralık 1873; BOA, MFMKT, 27/206, 28 Ra 1292/4 Mayıs 1875; *Belgelerle Uşak Fermanlar-Beratlar*, s. 190.

106 Aybey Mahallesi hariç kasabanın tamamen yandığı bu yangın hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Biray Çakmak, "Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Afet Yönetimi: 1894 Büyük Uşak Yangını", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15, 2011, s. 64-81.

107 BOA, MFMKT, 253/37, 6 L 1312/2 Nisan 1895; *Belgelerle Uşak Fermanlar-Beratlar*, s. 219.

108 BOA, MEİBT, 43/28, 16 Ş 1312/12 Şubat 1895.

109 BOA, MFMKT, 253/37, 6 L 1312/2 Nisan 1895, lef 2; *Belgelerle Uşak Fermanlar-Beratlar*, s. 219.

4. Mektepteki Talebe Mevcudu

1872-1896 yılları arasında mektepte tahsil süresi dört yıldır. 1896 yılında yapılan düzenleme ile kaza merkezlerindeki rüşdiye mekteplerinde tahsil süresi üç yıla düşürüldü. Tahsil süresi mektebin Mülkî İdâdî Mektebi ile birleştirildiği Eylül 1914 tarihine kadar değişmedi. Mektepte Eylül 1873 tarihinde ikinci, Eylül 1874 tarihinde üçüncü, Eylül 1875 tarihinde dördüncü sınıf teşekkül etti. Mektep ilk mezunlarını Temmuz 1876 tarihinde, son mezunlarını Temmuz 1914 tarihinde verdi. Mektepte talebe sayısı genelde istikrarlı bir seyir izledi. Talebe sayısı ile ilgili her yıla ait ayrıntılı verilere ulaşmak genelde mümkün olmamakla birlikte kaynaklar bazı yıllara ait doyurucu nicel verilere ulaşmaya imkân vermektedir. Nitekim mektepteki talebe sayısı 13 Mart 1874-12 Temmuz 1874 tarihleri arasında 56 ile 60, 13 Ağustos 1874-12 Temmuz 1875 tarihleri arasında 75 ile 88, 13 Eylül 1875-12 Haziran 1876 tarihleri arasında 77 ile 81 arasında değişmiştir. Usul gereği her yıl yapılan yıl sonu imtihanına Temmuz 1874 tarihinde 58, Temmuz 1875 tarihinde 88, Temmuz 1876 tarihinde 79 talebe girmiştir. Temmuz 1876 tarihinde yıl sonu imtihanına giren 79 talebeden 14'ü mülazım, 12'si birinci sınıf, 15'i ikinci sınıf, 25'i üçüncü sınıf ve 13'ü dördüncü sınıf idi. 1877 ve 1878 yıllarında mektepteki talebe sayısı nisbeten azaldı. Bunda muhtemelen 93 Harbi'nin etkileri söz konusuydu. Talebe sayısı 1881 yılında 98'e yükselmekle birlikte 1886 yılına kadar tekrar düştü. Talebe sayısı 1886-1895 yılları arasında belirgin bir şekilde arttı. 1895 yılında mektepteki talebe sayısı 143 ile en yüksek seviyeye ulaştı. 1899 yılından itibaren 70 ile 88 arasında seyretti. Düşüşte tahsil süresinin üç yıla indirilmesi de etkili oldu. Talebe sayısı 1904-1908 yılları arasında 98 ile 116 arasında değişti. Talebe sayılarındaki değişikliklerde hastalık, ölüm, terk ve başarısızlık gibi sebepler etkili oldu¹¹⁰. Birçok yerde görülenin aksine¹¹¹ mektep talebesizlik sebebiyle kapanma tehlikesi ile karşı karşıya kalmadı.

110 BOA, MFİBT, 8/113, 21 B 1293/12 Ağustos 1876, s. 50.

111 Talebe yetersizliği sebebiyle kapanma tehlikesiyle karşı karşıya kalan/kapanan bazı erkek rüşdiye mektepleri için bk. Biray Çakmak-Furkan Bülbül, "Kandıra Erkek Rüştîye Mektebi", *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu-III*, C I, ed. Prof. Dr. Haluk Selvi-Doç. Dr. M. Bilal Çelik-Doç. Dr. İbrahim Şirin-Dr. Ali Yeşildal, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi, Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Yayınları, Kocaeli 2017, s. 2156-2159; Biray Çakmak, "Karamürsel Erkek Rüştîye Mektebi", *Kocaeli Ansiklopedisi*, C 2, ed. Prof. Dr. Haluk Selvi-Prof. Dr. Muhammed Bilal Çelik-Prof. Dr. İbrahim Şirin-Prof. Dr. Levent Atalı, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi, Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Yayınları, Kocaeli 2023, s. 1072; Biray Çakmak, "Gediz Kazası Erkek Rüştîye Mektebi (1873-1907) ve Mehmet Emin Efendi'nin Muallim-i Sâni Tayini", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 14/1, 2017, s. 242.

Tablo 1: Yıllara Göre Mektepteki Talebe Sayıları (1877-1908)¹¹²

Ait Olduğu Yıl	Talebe Sayısı	Ait Olduğu Yıl	Talebe Sayısı	Ait Olduğu Yıl	Talebe Sayısı
Temmuz 1874	58	1886	110	1899	70
Temmuz 1875	88	1888	118	1900	74
Temmuz 1876	79	1889	114	1901	85
1877	48	1891	134	1902	88
1878	48	1893	134	1903	88
1881	98	1894	133	1904	114
1882	54	1895	143	1905	101
1883	54	1896	133	1906	116
1884	54	1897	129	1907	98
1885	54	1898	102	1908	116

Mektepte talebe sayısı diğer sınıflara nazaran birinci sınıfta daha fazlaydı. Zira talebe sayısı dördüncü sınıfa kadar hastalık, ölüm, terk ve başarısızlık gibi sebeplerle azalmaktaydı. Buna dair bazı yıllara ait ayrıntılı veriler bulunmaktadır. Nitekim 1886 yılında 110 talebeden 56'sı birinci, 22'si ikinci, 20'si üçüncü ve 12'si dördüncü sınıftaydı¹¹³. 1889 yılında da 114 talebeden 51'i birinci, 38'i ikinci, 12'si üçüncü, 12'si dördüncü sınıftaydı¹¹⁴. 14 Şubat 1905-13 Mart 1905 tarihleri arasında mektepte 60'ı birinci, 32'si ikinci, 22'si üçüncü sınıfta olmak üzere toplam 114 talebe vardı¹¹⁵. 14 Temmuz 1911 tarihinde yapılan yıl sonu imtihanına birinci sınıftan 47, ikinci sınıftan 39, üçüncü sınıftan 26 olmak üzere toplam 112 talebe girdi¹¹⁶. Mevcut verilere göre

¹¹² BOA, MEİBT, 8/113, 21 B 1293/12 Ağustos 1876, s. 50; HVS, H 1294/M 1877, s. 118; HVS, H 1295/M 1878, s. 113; HVS, H 1303/M 1885-1886, s. 39; HVS, H 1306/M 1888-1889, s. 74; HVS, R 1307/M 1891-1892, s. 241, 243; HVS, H 1310/M 1892-1893, s. 473-475; HVS, H 1311/M 1893-1894, s. 307; HVS, H 1312/M 1894-1895, s. 360; HVS, H 1313/M 1895-1896, s. 130; HVS, H 1314/M 1896-1897, s. 414; HVS, H 1315/M 1897-1898, s. 303; HVS, H 1316/M 1898-1899, s. 357; HVS, H 1317/M 1899-1900, s. 330; HVS, H 1318/M 1900-1901, s. 328; HVS, H 1319/M 1901-1902, s. 340; HVS, H 1320/M 1902-1903, s. 354; HVS, H 1321/M 1903-1904, s. 356; HVS, H 1322/M 1904-1905, s. 332; HVS, H 1323/M 1905-1906, s. 344; HVS, H 1324/M 1906-1907, s. 590; HVS, H 1325/M 1907-1908, s. 331; Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye (SDAO), H 1298/M 1881, s. 284; SDAO, H 1299/M 1882, s. 270; SDAO, H 1300/M 1883, s. 205; SDAO, H 1301/M 1884, s. 388; SDAO, H 1302/M 1885, s. 410; SDAO, H 1305/M 1888, s. 245.

¹¹³ HVS, H 1303/M 1885-1886, s. 39.

¹¹⁴ HVS, H 1306/M 1888-1889, s. 74.

¹¹⁵ BOA, MEİBT, 159/66, 10 S 1323/16 Nisan 1905, lef 1-2.

¹¹⁶ BOA, ME İBT, 333/47, 27 B 1329/24 Temmuz 1911. Farklı tarihlere ait benzer durumlar için

1876-1914 yılları arasında mektebin toplamda 400-600 arasında mezun verdiğini tahmin etmek mümkündür. Mektepte tahsil gören talebenin büyük çoğunluğu Müslüman Türk'tü. Bununla birlikte mektepte az sayıda da olsa gayrimüslim talebe tahsil gördü¹¹⁷. Nitekim 1891 yılında mektepteki 134 talebeden 4'ü gayrimüslim idi¹¹⁸. Mektepteki talebe, ağırlıklı olarak Uşaklı idi. Kazada görev yapan devlet görevlilerinin çocukları da mektep talebesi arasında yer aldı. 24 Temmuz 1911 tarihinde mektebin birinci sınıfındaki 47 talebeden biri Gediz, ikisi İstanbul, biri Şuhut, biri Kütahya, biri Dutluca köyü, üçü Hacımsultan köyü, otuz sekizi Uşak, ikinci sınıfındaki 39 talebeden beşi Avgan köyü, otuz dördü Uşak, üçüncü sınıfındaki 26 talebeden biri Burdur, biri İstanbul, biri Sandıklı, diğerleri Uşak doğumlu idi¹¹⁹.

5. Mektep Müfredatı

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi dört yıllık erkek rüşdiye mekteplerinde okutulacak dersleri mebadi-i ulum-ı diniye, lisan-ı Osmanî kavaidi, imla ve inşa, tertib-i cedit üzere kavaid-i Arabiye ve Farişiye, tersim-i hudut, ilm-i hesap, defter tutmak usulü, mebadi-i hendese, tarih-i umumî ve tarih-i Osmanî, coğrafya, jimnastik, mahallî ikinci dil, ticaret merkezlerinde isteyen talebeye dördüncü sınıfta Fransızca şeklinde belirledi¹²⁰. Daha sonra derslerin isimleri büyük ölçüde değişmekle birlikte saatlerinde bazı değişiklikler yapıldı. Müfredata az sayıda da olsa yeni dersler eklendi. Nitekim 1874 yılında taşraya gönderilen programda benzer dersler yer aldı. 18 Şubat 1883 tarihindeki dersler de önceki yıllardaki derslerle büyük ölçüde benzerdi¹²¹.

bk. BOA, ME. İBT, 129/53, 22 N 1320/23 Aralık 1902; BOA, ME.İBT, 155/53, 13 Za 1322/19 Ocak 1905, lef 2-3; BOA, ME.İBT, 159/66, 10 S 1323/16 Nisan 1905, lef 1-2; BOA, ME.İBT, 164/26, 25 Ca 1323/28 Temmuz 1905, lef 1-2.

117 Maarif-i Umumiye Nezareti 1879 yılında gayrimüslim talebenin rüşdiye mekteplerine kabul edilmesini, akaid-i İslamiye'ye ait derslerden istisna tutulmaları şartıyla izin verdi (BOA, ME. MKT, 61/11, 22 Ra 1296/16 Mart 1879; BOA, MFMKT, 62/125, 27 Ca 1296/19 Mayıs 1879; Somel, *age.*, s. 295).

118 HVS, R 1307/M 1891-1892, s. 241, 243. 1893 yılında Uşak Kasabası'nda 1480 Rum ve 670 Ermeni vardı (HVS, H 1311/M 1893-1894, s. 318-319).

119 BOA, ME. İBT, 333/47, 27 B 1329/24 Temmuz 1911. Erkek rüşdiye mektebi Gediz'de 1873, Sandıklı'da 1886 yılında açıldı (Çakmak, *agm.*, s. 239-249; Biray Çakmak-Başak Kul, "Osmanlı Taşrasında Maârifin Modernleşme Serüveni: Sandıklı Kazası Rüştiye Mektepleri (1886-1908)", *Halil İnalcık Armağanı-III Tarih Araştırmaları*, ed. Ahmet Özcan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, s. 324-346).

120 Kodaman, *age.*, s. 93-94.

121 BOA, Y.A.HUS, 172/118, 9 R 1300/17 Şubat 1883, lef 2, lef 4.

Tablo 2: 1874 Yılındaki Dersler¹²²

Birinci Sınıf		İkinci Sınıf		Üçüncü Sınıf		Dördüncü Sınıf	
Ders İsmi	Saati	Ders İsmi	Saati	Ders İsmi	Saati	Ders İsmi	Saati
Vezaif-i Diniye	2	Arabî	4	Arabî	3	Arabî	3
Kavaid-i Türkiye	2	Farisî	2	Farisî	2	Farisî	2
Muhadarat-ı Türkiye	2	Muhadarat-ı Türkiye	1	Muhadarat-ı Arabiye	2	Lisan-ı Türkî	2
İmla Ameliyatı	3	İmla Ameliyatı	2	Lisan-ı Osmanî	2	Hesap	1
Hesap	3	Hesap	2	Hesap	2	Coğrafya	2
Hatt	1	Coğrafya	2	Coğrafya	2	Tarih-i Osmanî	2
		Resim	1	Tarih-i Umumî	2	Mebadi-i Hendese	2
		Hatt	1	Resim	1	İlm-i Belagat	2
				Hatt	1	Resim	1
						Hatt	1
Toplam	13		15		17		18

2 Kasım 1891 tarihinde irade-i seniyye ile mülkî ve askerî rüşdiye mektepleri ders programlarının birleştirilmesi için komisyon kurulması emredildi¹²³. Maarif-i Umumiye Nazırı Ahmet Zühdi Paşa'nın başkanlığında kurulan komisyon, 15 Kasım 1891 tarihinde tanzim ettiği yeni programın Eylül 1892 tarihinden itibaren uygulanmasına karar verdi¹²⁴. 19 Ağustos 1892 tarihinde çıkan irade-i seniyye ile vilayet ve liva merkezlerindeki mülkî idâdî mektepleri ıslah, programları tadil edildi. Vilayet merkezlerindeki mülkî idâdî mektepleri büyük ölçüde yatılı (leyli) hale getirildi. Tahsil süresi vilayet merkezlerindeki yatılı idâdî mekteplerinde yedi, liva merkezlerindeki gündüzlü (neharî) idâdî mekteplerinde beş yıl olarak belirlendi¹²⁵. Kaza erkek rüşdiye mekteplerinin dört yıllık tedrisata devam etmelerine karar verildi. Ancak ders programı yeniden düzenlendi. Maarif-i Umumiye Nezareti yeni

¹²² BOA, MEMKT, 97/20, 14 C 1305/27 Şubat 1888.

¹²³ BOA, İDH, 1249/97958, 29 Ra 1309/2 Kasım 1891.

¹²⁴ BOA, Yıldız Sarayı Arşivi Belgeleri Sadaret Resmi Maruzat Evrakı (Y.A.RES), 56/51, 16 R 1309/19 Kasım 1891; BOA, Y.A.RES, 57/8, 13 Ca 1309/15 Aralık 1891.

¹²⁵ BOA, İrade Maarif (İ.MF), 1/7 (1310M-7), 25 M 1310/19 Ağustos 1892.

programı 23 Kasım 1892 tarihinde maarif müdürlüklerine gönderdi¹²⁶. Yeni programda hüsn-i hatt hariç haftada 48 saat ders vardı¹²⁷. 1896 yılında ibtidaî, rüşdî ve idâdî mektepleri yeniden ıslah ve tadil edildi. İstanbul ve taşra rüşdiye mektepleri ders programları birleştirildi. Kaza merkezlerindeki erkek rüşdiye mekteplerinin tahsil süresi üç yıla düşürüldü. Ders kitapları yeniden belirlendi. Maarif-i Umumiye Nazırı Ahmet Zühdü Paşa 1 Eylül 1896 tarihinde yeni programı diğer vilayet maarif müdürlükleri gibi Hüdavendigar Vilayeti Maarif Müdürlüğüne de gönderdi¹²⁸. Yeni programda Türkçe ders saatleri artırıldı. Malumat-ı nafia dersi ilk defa konuldu. Ders saatlerinde değişiklikler yapıldı. Erkek rüşdiye mekteplerinde haftada birinci sınıfta 18, ikinci sınıfta 20, üçüncü sınıfta 23 saat ders vardı.

Tablo 3: 1896 Yılındaki Dersler¹²⁹

Birinci Sınıfta		İkinci Sınıfta		Üçüncü Sınıfta	
Ders İsmi	Ders Saati	Ders İsmi	Ders Saati	Ders İsmi	Ders Saati
Maa Tecvid Kur'an-ı Kerim ve Ulum-ı Diniye	3	Maa Tecvid Kur'an-ı Kerim ve Ulum-ı Diniye	2	Maa Tecvid Kur'an-ı Kerim ve Ulum-ı Diniye	2
Türkçe	7	Türkçe	6	Türkçe	4
Arabî	1	Farisî	1	Arabî	2
Hesap	2	Arabî	2	Farisî	2
Coğrafya	2	Hesap	2	Fransızca	3
Malumat-ı Nafia	1	Coğrafya	2	Resim	1
Hüsn-i Hatt	1	Tarih	2	Hesap	2
Resim	1	Malumat-ı Nafia	1	Hendese	1
		Hüsn-i Hatt	1	Coğrafya	2
		Resim	1	Tarih	2
				Malumat-ı Nafia	1
				Hüsn-i Hatt	1
Toplam Saat	18		20		23

¹²⁶ BOA, MEMKT, 154/92, 3 Ca 1310/23 Kasım 1892.

¹²⁷ BOA, MEMKT, 161/121, 12 Ş 1310/1 Mart 1893.

¹²⁸ BOA, MEMKT, 330/65, 23 Ra 1314/1 Eylül 1896, lef 46, lef 53; Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye (SNMU), H 1319/M 1901-1902, s. 12-13.

¹²⁹ BOA, MEMKT, 330/65, 23 Ra 1314/1 Eylül 1896, lef 65, lef 87, lef 88; *Umum Mekatib-i Rüşdiyyeye Mahsus Olarak Bu Kere Tadilen Tertib Edilen Ders Programıdır*, Matbaa-ı Amire, Dersaadet 1315, s. 3.

Ahmet Zühüdî Paşa'nın Maarif-i Umumiye Nazırlığı esnasında 1900 yılında erkek rüşdiye mektepleri ders programı yeniden tadil edildi. Programa ahlak, ilm-i eşya ve hıfzıssıhha dersleri eklendi. Türkçe dersinin saatleri azaltıldı. Malumat-ı nafia dersi kaldırıldı. Din, Arapça ve Farsça derslerinin saatleri arttırıldı. Yeni programa göre haftada birinci sınıfta 20, ikinci sınıfta 22, üçüncü sınıfta 21 saat ders vardı. Derslerin içerikleri de ayrıntılı olarak belirlendi¹³⁰.

Tablo 4: 1900 Yılındaki Dersler¹³¹

Birinci Sınıfta		İkinci Sınıfta		Üçüncü Sınıfta	
Ders İsmi	Ders Saati	Ders İsmi	Ders Saati	Ders İsmi	Ders Saati
Maa Tecvid Kur'an-ı Kerim ve Ulum-ı Diniyye	3	Maa Tecvid Kur'an-ı Kerim ve Ulum-ı Diniyye	3	Maa Tecvid Kur'an-ı Kerim ve Ulum-ı Diniyye	3
Türkçe	6	Türkçe	5	Türkçe	3
Ahlak	1	Ahlak	1	Arabî	2
Arabî	2	Arabî	2	Farisî	2
Hesap	2	Farisî	2	Hesap	2
Coğrafya	2	Hesap	2	Hendese	1
İlm-i Eşya	1	Coğrafya	2	Coğrafya	2
Hüsni Hatt	2	Tarih	2	Tarih	2
Resim	1	Hüsni Hatt	1	İlm-i Eşya	1
		Resim	1	Hıfzıssıhha	1
		İlm-i Eşya	1	Hüsni Hatt	1
				Resim	1
Toplam Saat	20		22		21

Sultan II. Abdülhamit 1902 yılında irade-i seniyye ile ahlak ve ulum-ı diniyye dersleri saatlerinin arttırılmasını emretti. Maarif-i Umumiye Nezaretinin 3 Haziran 1902 tarihinde Mabeyn-i Hümayun Başkitabeti'ne takdim ettiği programa göre birinci ve ikinci sınıflarda haftada birer saat olan ahlak dersi ikişer saate çıkarıldı. Üçüncü sınıfa bir saatlik ahlak dersi eklendi. Bir saatlik ilm-i eşya dersi kaldırılarak yerine “mahallî icâbâta göre ticâret ve sanaât veyâ ziraâte dâir yararlı

¹³⁰ SNMU, H 1318/M 1900-1901, s. 359-445; SNMU, H 1319/M 1901-1902, s. 138.

¹³¹ BOA, Y.A.RES, 112/59, 22 S 1319/10 Haziran 1901, lef 2, lef 11; SNMU, H 1318/M 1900-1901, s. 358.

malûmâtî hâiz” ders konuldu¹³². Ders programı 20 Temmuz 1904 tarihinde çıkan irade-i seniyye ile yeniden tadil edildi. Yeni programa göre haftada birinci sınıfta 18, ikinci sınıfta 21, üçüncü sınıfta 23 saat ders vardı. Yeni program 23 Ağustos 1904 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezareti tarafından vilayet ve müstakil liva maarif müdürlüklerine gönderildi.

Tablo 5: Eylül 1904 Tarihinden İtibaren Uygulanan Program¹³³

Birinci Sınıfta		İkinci Sınıfta		Üçüncü Sınıfta	
İsmi	Saati	İsmi	Saati	Ders İsmi	Saati
Kur'an-ı Kerim Maa Tecvid	1	Maa Tecvid Kur'an-ı Kerim	1	Maa Tecvid Kur'an-ı Kerim	1
İlm-i Hal	2	İlm-i Hal	2	Ulum-ı Diniye	2
Türkçe (Kavaid ve İmla)	4	Türkçe (Kavaid ve İmla)	3	Ahlak	1
Sarf-ı Arabî	2	Arabî Sarf ve Nahv	4	Kavaid-i Osmaniye ve Kitabet	4
Hesap	2	Farisî	2	Nahv-ı Arabî	3
Muhtasar Coğrafya-ı Umumi	2	Ahlak	1	Farisî	2
Hüsn-i Hatt	2	Hesap	2	Hesap ve Hendese	3
Ahlak	1	Coğrafya	2	Tarih-i Osmanî	1
Kıraat (Ziraate Dair Mebahis)	2	Tarih	1	Coğrafya	2
		Malumat-ı Zirâiye	1	Malumat-ı Zirâiye	1
		Resim ve Hatt	2	Hıfzassıhha	1
				Hüsn-i Hatt ve Resim	2
Toplam Saat	18		21		23

1909 yılında Eylül ayından itibaren erkek rüşdiye mekteplerinde uygulanmak üzere geçici program hazırlandı. Daha doğrusu 1908 yılından itibaren mülkî idâdî mektepleri rüşdiye kısmı sınıflarında uygulanan programın kaza erkek rüşdiye mekteplerinde tatbik edilmesine karar verildi¹³⁴. Maarif-i Umumiye Nezareti yeni

¹³² BOA, Yıldız Sarayı Arşivi Belgeleri Perakende Evrakı Maarif Nezareti Maruzatı (Y.PRK.MF), 4/54, 26 S 1320/4 Haziran 1902, lef 2.

¹³³ BOA, İ.MF, 10/24 (1322Ca-1), 7 Ca 1322/20 Temmuz 1904.

¹³⁴ BOA, MFİBT, 313/74, 9 R 1329/9 Nisan 1911, lef 4-5.

programla ders kitapları listesini 22 Eylül 1909 tarihinde maarif müdürlüklerine gönderdi¹³⁵. Bu programa göre birinci, ikinci ve üçüncü sınıflarda haftalık 24'er saat ders vardı.

Tablo 6: Eylül 1909 Tarihinden İtibaren Uygulanan Program¹³⁶

Birinci Sınıfta		İkinci Sınıfta		Üçüncü Sınıfta	
Ders İsmi	Saati	İsmi	Saati	Ders İsmi	Saati
Kur'an-ı Kerim	3	Kur'an-ı Kerim	2	Kur'an-ı Kerim	1
Ulum-ı Diniye	2	Ulum-ı Diniye	2	Ulum-ı Diniye	2
Türkçe (Kavaid, İmla, Kıraat, Mükaleme)	6	Türkçe	5	Türkçe	4
Arabi	3	Farisi	1	Farisi	1
Hesap	2	Arabi	2	Arabi	1
Tarih	2	Hesap	2	Hesap	2
Coğrafya	2	Hendese	1	Hendese	2
Yazı	2	Tarih	2	Tarih	2
Malumat-ı Fenniye	2	Coğrafya	2	Coğrafya	2
		Yazı	1	Yazı	1
		Resim	1	Resim	1
		Malumat-ı Medeniye	1	Malumat-ı Medeniye	1
		Fransızca	1	Fransızca	2
		Malumat-ı Fenniye	1	Malumat-ı Fenniye	2
Toplam Saat	24		24		24

Ders programı kısa süre sonra yeniden tadil edildi. Maarif-i Umumiye Nezareti Eylül 1910 tarihinde maarif müdürlüklerine yeni programı gönderdi. Bu program Eylül 1913 tarihine kadar uygulandı¹³⁷.

6. Mektep Binaları

Uşak Erkek Rüşdiye Mektebi uzun yıllar 1872 yılında inşa edilen Hacıhızır Mahallesi'ndeki binada hizmet verdi. 27 Ağustos 1894 tarihinde meydana gelen büyük yangında mektep binası yandı. Bu sebeple mektep 13 Ekim 1894 tarihinde

¹³⁵ BOA, MEİBT, 313/74, 9 R 1329/9 Nisan 1911, lef 6.

¹³⁶ BOA, MEİBT, 313/74, 9 R 1329/9 Nisan 1911, lef 1-3.

¹³⁷ BOA, MEİBT, 338/9, 6 N 1329/31 Ağustos 1911, lef 2; BOA, ME İBT, 386/83, 20 Ş 1330/4 Ağustos 1912, lef 2.

Hükûmet Konağı civarındaki Atık Mektebe taşındı¹³⁸. Mektep binası 1899 yılında harap hale geldiği için taminine gerek duyuldu. Tamir masrafı için gerekli olan bürokratik süreç uzun süren yazışmalardan sonra tamamlandı. Neticede tamirat masrafı olarak belirlenen 5787 kuruş 30 pareye karşılık bulundu¹³⁹. İlgili meblağla tamirat gerçekleştirildi. Eylül 1909 tarihinde teftiş için Uşak’a gelen Hüdavendigar Vilayeti Valisi Azmi Bey’in emriyle mektep 200 kuruş aylık bedelle kiralanan haneye taşındı¹⁴⁰. 1910 yılında iki katlı yeni mektep binası inşasına karar verildi. Keşif bedeli 62000 kuruş olarak hesaplandı¹⁴¹. Ancak yeni binanın inşası mümkün olmadı.

7. Mektebi Nümune Rüşdiyesine Dönüştürme Teşebbüsü

Ağustos 1910 tarihinde “devr ve teftiş” için Uşak’a gelen Hüdavendigar Vilayeti Valisi, mektebin Eskişehir Erkek Rüşdiye Mektebi¹⁴² gibi nümune rüşdiye mektebine dönüştürülmesine karar verdi. Hüdavendigar Vilayeti Maarif Müdürlüğü 22 Ağustos 1910 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine gereğini bildirdi¹⁴³. Hüdavendigar Vilayeti Maarif Müdürlüğü 7 Kasım 1910 tarihinde de Maarif-i Umumiye Nezaretine mektepte 115 talebe bulunduğunu, muallim-i evvel ile muallim-i saninin derslere yetişemediğini, vilayetlere gönderilen emirname ile talebe sayısı yüzü geçen erkek rüşdiye mekteplerine dört daimî muallimle iki hademe tayin edilmesinin emredildiğini, mektebin nümune rüşdiyesine dönüştürülmesi gerektiğini bildirdi¹⁴⁴. Ancak bu tahvil teşebbüsü gerçekleşmedi.

¹³⁸ BOA, MEMKT, 253/37, 6 L 1312/2 Nisan 1895; *Belgelerle Uşak Fermanlar-Beratlar*, s. 219.

¹³⁹ BOA, MEMKT, 442/42, 25 Za 1316/6 Nisan 1899, lef 1-18.

¹⁴⁰ BOA, MEİBT, 246/89, 28 N 1327/13 Ekim 1909, lef 1-2.

¹⁴¹ BOA, MEİBT, 397/19, 3 Za 1330/14 Ekim 1912, lef 2.

¹⁴² Eskişehir Erkek Rüşdiye Mektebi 1909 yılında nümune rüşdiyesine dönüştürüldü (BOA, DH. MUI, 42/55, 19 M 1328/31 Ocak 1910, lef 5). 6 Şubat 1910 tarihinde Eskişehir Nümune Rüşdiye Mektebinde tarih, coğrafya ve malumat-ı fenniye derslerini veren 800 kuruş maaşlı muallim-i evvel Cevat Efendi, Türkçe ve Farsça derslerini veren 600 kuruş maaşlı muallim-i sani Numan Efendi, Kur’an-ı Kerim, Arapça ve ulum-ı diniyye derslerini veren 500 kuruş maaşlı muallim-i salis Abdurrahman Efendi, malumat-ı medeniye ve hüsn-i hatt derslerini veren 200 kuruş maaşlı muallim-i rabi Ahmet Hamdi Efendi daimî muallim, hesap ve hendese derslerini veren 200 kuruş maaşlı İbrahim Efendi ile Fransızca ve resim derslerini veren 200 kuruş maaşlı Mihran Efendi seyyar muallimdi. 150’şer kuruş maaşlı Mehmet Efendi ile Hafız Ahmet Efendi de hademeydi (BOA, MEİBT, 265/34, 1 Ra 1328/13 Mart 1910, lef 4, lef 9).

¹⁴³ BOA, MEİBT, 400/8, 18 Za 1330/29 Ekim 1912.

¹⁴⁴ BOA, MEİBT, 289/34, 4 Za 1328/7 Kasım 1910.

8. Mektep Mezunlarının İzinde

Mektep mezunları istisnalar hariç genelde tahsillerine devam etmedi. Tahsillerine devam edenlerden bazıları medreselere kaydolarak ilmiye tarikinde kariyer yaptı. Uşak kazasında güçlü bir medrese geleneği de vardı¹⁴⁵. Bazıları vilayet ve liva merkezlerindeki idâdî mektepleri¹⁴⁶ ile Bursa Hamidiye Ziraat Ameliyat Mektebi ve Darülmuallimin İbtidâî Şubesinde tahsillerine devam etti. Zira Uşak'ta mülkî idâdî mektebi ancak 14 Eylül 1914 tarihinde açılabilirdi¹⁴⁷. Mektep mezunlarından bir kısmı da mülazemetle kazadaki çeşitli kalemlere devam ederek memuriyeti tercih etti.

a. Medreselerde Tahsillerine Devam Eden Mektep Mezunları

Mektep mezunlarından Akarcalı Mehmet Hamdi Efendi, Sırıklızade Hafız Mehmet Şükrü Efendi, Mehmet Emin Efendi, İsmail Hakkı Efendi, Ahmet Tahir Efendi, İbrahim Fahreddin Efendi ve Mehmet Salih Efendi tahsillerine taşra ve İstanbul medreselerinde devam etti. İlmiye sınıfına intisap ederek kariyerlerini inşa ettiler.

Ulemadan Karamustafaoğlu Mustafa Efendi'nin oğlu olan Akarcalı Mehmet Hamdi Efendi mektebin ilk öğrencilerden biriydi. 1875 yılında üçüncü sınıfta iken mektepten tasdikname aldı. Daha sonra müderris Çallı Seyyid Ömer Hulusi Efendi'nin derslerine devam ederek 19 Ocak 1893 tarihinde kendisinden icazetname aldı. Hacıhasan Mahallesi'nde 15 Temmuz 1893 tarihinde bir medrese inşa etti. 19 Kasım 1914 tarihine kadar medresede talebeye fahrî olarak şer'î ilimler tahsil ettirdi. 19 Kasım 1914 tarihinde Fransız Frer Mektebi¹⁴⁸ kapatılarak binasında

¹⁴⁵ 1900 yılında 22'si kaza merkezinde, 18'i nahiye merkezkerleri ve köylerde olmak üzere 40 medrese vardı (SNMU, H 1318/M 1900-1901, s. 1306-1311).

¹⁴⁶ Bursa Mülkî İdâdî Mektebi 3 Ağustos 1885, Karesi Mülkî İdâdî Mektebi 23 Şubat 1886, Kütahya Mülkî İdâdî Mektebi 24 Ocak 1891, Karahisarısahib Mülkî İdâdî Mektebi 31 Ağustos 1895, Ertuğrul Mülkî İdâdî Mektebi 1 Eylül 1905, Söğüt Mülkî İdâdî Mektebi 15 Ocak 1906 tarihinde açıldı (HVS, H 1324/M 1906-1907, s. 588). Vilayet ve liva merkezkerindeki mülkî idâdî mektepleri genelde yatılı değildi. Bu sebeple kazalardaki erkek rüşdiye mekteplerinden mezun olan talebe tahsillerine devam edemedi. 1890, 1892 ve 1896 yıllarında mülkî idâdî mektepleriyle ilgili önemli düzenlemeler yapıldı. Gündüzlü idâdî mekteplerinin büyük kısmı yatılıya dönüştürüldü (BOA, MF.MKT, 249/16, 16 Ş 1312/12 Şubat 1895, lef 22).

¹⁴⁷ BOA, Maliye Nezareti Emlak-ı Emiriyye Müdüriyeti Belgeleri (MLEEM), 1175/2, 25 Kasım 1915/12 Teşrin-i Sani 1331; BOA, Dahiliye Nezareti Umur-ı Mahalliye-i Vilayat Müdüriyeti Belgeleri (DH.UMVM), 134/4, 4 M 1334/12 Kasım 1915.

¹⁴⁸ 1890'lı yıllarda Sabah Mahallesi'nde Katolikler tarafından ruhsatsız açılan, 1904 yılında Frères des Ecoles Chrétiennes tarikatına devredilen mektep hakkında daha fazla bilgi için bk. Adnan

açılan Uşak Darülhilafe Medresesinde 19 Kasım 1914-13 Eylül 1915 tarihleri arasında fahrî olarak birinci ve ikinci sınıflar fıkıh müderrisliği yaptı. 14 Eylül 1915 tarihinde 360 kuruş maaşla aynı medreseye asaleten nahv ve mükaleme-i Arabiye müderrisi atandı¹⁴⁹.

Sırıklızade Hafız Mehmet Şükrü Efendi mektepten Temmuz 1879 tarihinde alıyyülala derecede şهادetname alarak mezun oldu. Babası mezun olduğu mektebin muallim-i sanisi Hüseyin Hüsnü Efendi idi. Daha sonra Hacıhızır Mahallesi'ndeki medresede iki yıl *ilm-i mantık* okudu. 17 yaşında Karbasan köyünde Hacı Osman Efendi'nin talebesi oldu. Burada sekiz yıl nahv, mantık, meani, fıkıh, hadis ve tefsir tahsil etti. 1891 yılında "ilm-i usûl ve ilm-i kelâm" tahsili yapmak için İstanbul'a gitti. Fatih Bahr-i Siyah Ayak Kurşunlu Medresesinde Urfalı Mehmet Efendi'den 24 Aralık 1893 tarihinde icazetname aldı. 1894 yılında İstanbul'dan Uşak'a döndü. 13 Ocak 1895 tarihinde mezun olduğu erkek rüşdiye mektebine vekaleten muallim-i salis atandı. Ancak asaleti tasdik edilmediği için bu görevi kısa sürdü¹⁵⁰.

Mehmet Emin Efendi mektepten tasdikname alarak ayrılmak zorunda kaldı. Bir süre medreseye devam etti. Daha sonra Sandıklı ve Aziziye (Emirdağ) kazalarında kâtip olarak görev yaptı. 7 Nisan 1891 tarihinden itibaren Aziziye ve Bolvadin kazaları tahrirat kâtiplikleri görevlerinde bulundu. Zabıt kâtipliği, ikinci müstanklık, başkâtiplik, merkez memurluğu ve şube müdürlüğü görevlerinde de bulundu¹⁵¹.

Ahmet Tahir Efendi 17 Temmuz 1887 tarihinde alıyyülala derecede şهادetname ile mektepten mezun oldu. Babası ulemadan Çallı Ömer Hulusi Efendi, dedesi dersiâm Ayıntabî Ahmet Efendi idi. Daha sonra derslerine devam ettiği Maksudzade Seyyid Ali Rüşdü Efendi'den 18 Aralık 1895 tarihinde icazetname aldı. Mekatib-i ibtidaiye fahrî müfettişliği, Kaza Maarif Komisyonu Azalığı yaptı. Babası Ömer Hulusi Efendi 11 Mart 1895 tarihinde vefat etti. Bu sebeple babasının hayattayken müderrislik yaptığı Çallı Ömer Hulusi Efendi Medresesinde¹⁵² usul-i

Şişman-Sadiye Tutsak-Biray Çakmak, "XX. Yüzyıl Başlarında Uşak'taki Fransız Müesseseleri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C IV/S. 1, 2002, s. 110-114.

149 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi Ulema Sicil Dosyaları (İSTM.MŞH.SAİD), 114/4, lef 1-2.

150 BOA, MEMKT, 278/15, 28 S 1313/20 Ağustos 1895, lef 2, lef 5, lef 6.

151 BOA, Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahval Komisyonu Defterleri (DH.SAİD), 191/123, 29 Z 1285/12 Nisan 1869.

152 Bu medrese, Çallı Ömer Hulusi Efendi tarafından 1870 yılında Uşak Kasabası'nda Sabah Mahallesi'nde yirmi hücreli olarak açıldı (*Hüdavendigâr* gazetesi, no. 1634, 8 L 1312/4 Nisan 1895).

cedideye göre Arapça ve Farsça ile çeşitli fenleri okutmaya başladı. 1896 yılında müderrisliğini yaptığı Çallı Ömer Hulusi Efendi Medresesinin avlusunda “medâ-rise mahrec olmak üzere” Gülşen-i İrfan Hususî Mektebini açtı. 21 Kasım 1909 tarihinde 200 kuruş maaşla resmî ve hususî ibtidaî mekteplerini teftiş ve nezaret etmekle görevlendirildi. 28 Nisan 1913 ve 7 Mayıs 1913 tarihlerinde müntehib-i sani, 8 Haziran 1913 tarihinde Hüdavendigâr Vilayeti Meclis-i Umumisi’ne aza seçildi. Vilayet merkezi Bursa’da Meclis-i Umumî ve Maarif Encümeni kâtiplikleri yaptı. 14 Eylül 1914 tarihinde 800 kuruş maaşla Uşak Mülkî İdâdî Mektebine Türkçe muallimi atandı. 24 Şubat 1915 tarihinde 200 kuruş maaşla aynı mektebe gınâ (musiki) muallimi tayin edildi. Kasım 1914 tarihinden itibaren fahrî olarak Uşak Darülhilafe Medresesinde üçüncü sınıf Türkçe muallimliği yaptı. Eylül 1915 tarihinde 250 kuruş maaşla aynı medresenin usul-ı talim ve terbiye ile ilahî muallimliğine asaleten atandı¹⁵³.

10 Ağustos 1888 tarihinde alıyyülâla derecede şهادetname olarak mektepten mezun olan İsmail Hakkı Efendi Uşak’ta Ömer Efendi Medresesine devam etti. Konya’da on üç yıl mantuk, kelam, adab, beyan, fıkıh ve usul-ı fıkıh tahsil etti. 14 Eylül 1902 tarihinde Feyziye Hususî Mektebine muallim-i evvel atandı. Aynı zamanda Buğdaylızade Mustafa Asım Efendi Medresesine devam etti. 25 Ağustos 1906 tarihinde icazetname aldı. 18 Kasım 1909 tarihinde 350 kuruş maaşla Uşak Gülistan-ı Marifet İbtidaî Mektebi Muallim-i Evvelliği’ne atandı. 27 Ocak 1910 tarihinde imtihanla alıyyülâla derecede taşra mekatib-i ibtidaîye muallim-i evvelliği ehliyetnamesi aldı. 14 Ekim 1916 tarihinde Uşak Darülhilafe Medresesi Farsça müderrisliğine müsabaka imtihanında başarılı olması üzerine atandı. 15 Ocak 1918-3 Ekim 1918 tarihleri arasında Uşak Bidayet Mahkemesinde azalık yaptı¹⁵⁴.

İbrahim Fahrettin Efendi Temmuz 1891 tarihinde şهادetname olarak mektepten mezun oldu. Fatih Bahr-i Siyah Ayak Kurşunlu Medresesinde üç yıl tahsil gördükten sonra Uşak’a döndü. Daha sonra Sivash köyünde Hacı Ahmetzade Seyyid Mehmet Vehbi Efendi Medresesinde tahsil gördü. 13 Kasım 1901 tarihinde icazetname aldı. 10 Temmuz 1907 tarihinden itibaren vekaleten Karahallı ve Banaz nahiyeleri seyyar naibliği yaptı. 17 Ocak 1912 tarihinde asaleten Banaz Naibliği’ne atandı¹⁵⁵.

¹⁵³ İSTM.MŞH.SAİD, 114/2, lef 1-3.

¹⁵⁴ İSTM.MŞH.SAİD, 116/2, lef 1-2.

¹⁵⁵ İSTM.MŞH.SAİD, 146/22, lef 1-2.

Mehmet Salih Efendi mektepten 13 Temmuz 1899 tarihinde ala derecede şehadetname alarak mezun oldu. Babası müderris Hacı Mehmet Rasih Efendi idi¹⁵⁶. 17 Mayıs 1900 tarihinde İstanbul'a gitti. Sultan II. Abdülhamid'in imam-ı evveli Hoca Raşit Efendi'den Kur'an-ı Kerim'i hıfz etti. Uşak'a döndükten sonra Boduroğlu Medresesinde müderris Hacı İmamzade Hafız Ali Rıza Efendi'nin talebesi oldu. Burada yaklaşık altı yıl tahsil gördü. Tekrar İstanbul'a gitti. 13 Ağustos 1908 tarihinde Süleymaniye Darülhadis Tıp Medresesine kaydoldu. Fatih derisiâmlarından Muğlalı Ali Rıza Efendi'den 12 Şubat 1918 tarihinde icazetname aldı. Birinci Dünya Savaşı'nda çeşitli cephelerde tabur imamı vekilliği yaptı. 30 Ekim 1918 tarihinde Modros Mütarekesi imzalandıktan sonra Uşak'a döndü. Uşak Encümen-i İlmisi kendisini 14 Aralık 1918 tarihinde Uşak Darülhilafe Medresesine muallim-i evvel/müdür seçti. 13 Ocak 1919 tarihinde Şeyhülislamlık asaletini tasdik etti¹⁵⁷.

b. Mülazemetle Memuriyete Giren Mektep Mezunları

Mektep mezunlarından bir kısmı kazada mülkî ve adli bürokraside refik, kâtip, memur, sandık emini olarak istihdam edilme imkânı buldu. Bunlar genelde önce ilgili kalemlere mülazemetle devam ettiler, daha sonra memuriyetleri tasdik edildi. Mülkî bürokraside istihdam imkânı bulanlar, adli bürokraside istidam imkânı bulanlara göre daha fazlaydı.

Mektebin ilk mezunlardan İsa Talat Efendi 23 Ağustos 1880 tarihinde 190 kuruş maaşla Uşak Rüsum-ı Sitte Memurluğuna kâtiplik de yapmak üzere sandık emini atandı. Daha sonra sırasıyla Mudanya Düyun-ı Umumiye Merkez Memurluğunda sandık emini, Uşak Tahrirat Kâtipliğinde refiklik ve Uşak Düyun-ı Umumiye Memurluğu yaptı¹⁵⁸. Bir diğer mektep mezunu Ali Muzaffer Efendi ise şehadetname adıktan sonra Uşak Adliye Dairesine mülazemetle girdi. 8 Ekim 1885 tarihinde Uşak Bidayet Mahkemesine ikinci kâtip, 17 Ekim 1889 tarihinde Uşak Tahrirat Kâtipliğine muavin atandı¹⁵⁹.

1868 doğumlu Abdullah Vecdi Efendi mektepte dört yıllık tahsilini başarıyla tamamladıktan sonra 28 Ağustos 1884 tarihinde mülazemetle Uşak Bidayet

¹⁵⁶ İSTM.MŞH.SAİD, 114/7, lef 1-2.

¹⁵⁷ İSTM.MŞH.SAİD, 114/7, lef 3-8.

¹⁵⁸ BOA, DH.SAİDd., 64/323, 29 Z 1277/8 Temmuz 1861.

¹⁵⁹ BOA, DH.SAİDd., 31/263, 29 Z 1280/5 Haziran 1864; BOA, Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahval İdaresi Memurin (DH.SAİD.MEM), 6/11, 29 Z 1280/5 Haziran 1864.

Mahkemesi Mukavelat Muharrirliğine devam etmeye başladı. 16 Temmuz 1885 tarihinde Uşak Mukavelat Muharrirliği refikliği ve kâtipliğine, 13 Ocak 1893 tarihinde Uşak Tahrirat Kâtipliği refikliğine atandı¹⁶⁰. 24 Nisan 1901 tarihinde terfi etmek suretiyle Söğüt Tahrirat Kâtipliğine, 18 Temmuz 1902 tarihinde Uşak Tahrirat Kâtipliğine atandı¹⁶¹. 1906 yılında kendisi rabia rütbesi ile taltif edildi¹⁶².

Hafız Yusuf Kamil Efendi mektepten tasdikname alarak ayrılmak zorunda kaldı. Yaklaşık üç yıl Uşak Bidayet Mahkemesi ile İstintak Dairesine mülazemetle devam etti. 30 Temmuz 1894 tarihinde Uşak Ziraat Bankası Sandığı'na muhasebe kâtibi refiki atandı¹⁶³. *Yeni Usul-ı Defteri* ismiyle bir kitap yazdı. Bu kitabı bastırmak için 20 Ekim 1903 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezareti Teftiş ve Muayene Heyeti'nden ruhsatname aldı¹⁶⁴.

Ahmet İhsan Bey, mektepten şهادetname alan bir başka mezundu. 10 Ocak 1893 tarihinden itibaren Uşak Tahrirat Kalemine mülazemetle devam etti. 13 Mart 1896 tarihinde Uşak ağnam kâtibi, 3 Mayıs 1896 tarihinde Uşak Nüfus Memurluğuna kâtib-i evvel atandı¹⁶⁵. Mektep mezunlarından Yusuf Ziya Efendi, dört yıllık tahsilini tamamladıktan sonra 26 Kasım 1892 tarihinden itibaren Uşak Nüfus İdaresi'ne mülazemetle devam etmeye başladı. 14 Kasım 1894 tarihinde Uşak Nüfus İdaresi'ne ikinci kâtip, 14 Temmuz 1908 tarihinde başkâtip atandı. 1910 yılında Tensikat Kanunu'nun 11. maddesi gereğince kadro dışı bırakıldı¹⁶⁶. Mezunlardan Abdülkadir Efendi şهادetname almasını müteakip 17 Ocak 1899 tarihinde Uşak Tahrirat Kalemine mülazemetle girdi. 6 Eylül 1905 tarihinde Tahrirat Kalemine refik atandı¹⁶⁷. Bir diğer mektep mezunu Mehmet Ali Efendi 12 Ağustos

¹⁶⁰ BOA, Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemî Belgeleri (DH.MKT), 393/30, 13 M 1313/6 Temmuz 1895.

¹⁶¹ BOA, DH.MKT, 501/28, 3 S 1320/12 Mayıs 1902; BOA, DH.SAİDd., 146/9, 29 Z 1285/12 Nisan 1869; BOA, DH.MKT, 545/39, 14 R 1320/21 Temmuz 1902.

¹⁶² BOA, DH.MKT, 1058/34, 18 M 1324/14 Mart 1906; BOA, DH.MKT, 1148/84, 10 M 1325/23 Şubat 1907.

¹⁶³ BOA, DH.SAİDd., 103/93, 29 Z 1285/12 Nisan 1869.

¹⁶⁴ BOA, MEMKT, 758/22, 3 Za 1321/21 Ocak 1904, lef 2-4.

¹⁶⁵ BOA, DH.SAİDd., 115/445, 29 Z 1290/17 Şubat 1874.

¹⁶⁶ BOA, DH.SAİDd., 118/399, 29 Z 1291/6 Şubat 1875; BOA, Dahiliye Nezareti Sicill-i Nüfus İdare-i Umumiyesi Tahrirat Kalemî Belgeleri (DH.SN.THR), 16/38, 8 M 1329/9 Ocak 1911, lef 3-4; BOA, DH. SN. THR, 13/62, 29 L 1328/3 Kasım 1910.

¹⁶⁷ BOA, DH.SAİDd., 143/191, 29 Z 1292/26 Ocak 1876.

1889 tarihinde alıyyülale derecede şehadetname aldı¹⁶⁸. 15 Ağustos 1889 tarihinden itibaren Uşak Nüfus İdaresine mülazemetle devam etti. 13 Temmuz 1890 tarihinde Uşak Nüfus İdaresine kâtip, 14 Kasım 1894 tarihinde memur atandı¹⁶⁹. 25 Haziran 1897-27 Ağustos 1898 tarihleri arasında ilaveten fahrî olarak mülkiye müstantıklığı yaptı. 2 Ağustos 1899 tarihinde Eskişehir Nüfus Memuru Ali Efendi ile becayişi yapılmakla birlikte itirazı üzerine görevine devam etmesine karar verildi¹⁷⁰. 23 Haziran 1901 tarihinde rabia rütbesi ile taltif edildi¹⁷¹. Aralık 1909 tarihinde Bolvadin Nüfus Memurluğuna atandı¹⁷². 15 Ekim 1911 tarihinde becayişle Uşak Nüfus memuru tayin edildi. Eylül 1915 tarihinde ilaveten Uşak Darülhilafe Medresesine asaleten hüsn-i hatt muallimi atandı. Hakkındaki çeşitli şikayetlere rağmen 21 Nisan 1918 tarihine kadar Uşak Nüfus Memurluğuna devam etti¹⁷³.

Mektepten hastalığı sebebiyle şehadetname almadan ayrılmak zorunda kalan İsmail Efendi Uşak Vergi Kalemine mülazemetle devam etti. 15 Mayıs 1908 tarihinde Banaz Nahiyesi Vergi Kâtibi atandı¹⁷⁴. Bir diğer mektep mezunu Ahmet Pertev Efendi mektepten şehadetname alarak mezun olmasını müteakip 24 Ağustos 1899 tarihinden itibaren Sandıklı Mal Kalemine mülazemetle devam etti. 6 Kasım 1899 tarihinde Sandıklı Tarık Kâtipliğine atandı. 15 Haziran 1900 tarihinden itibaren Sandıklı Mal Kalemi ile Sandıklı Telgrafhanesine mülazemetle devam etti. 6 Şubat 1901 tarihinde Sandıklı Tahrirat Kâtipliği Refikliğine atandı¹⁷⁵. Abdülkadir Efendi ise mektepte üçüncü sınıfa kadar tahsil gördüğü için tasdikname aldı. Öncelikle Uşak Ziraat Bankası Sandığı'na mülazemetle devam etti. Bir süre odacılıkta istihdam edildi. 30 Nisan 1911 tarihinde ikinci refikliğe atandı¹⁷⁶.

¹⁶⁸ İSTM.MŞH.SAİD, 123/12, lef 1-2.

¹⁶⁹ BOA, DH.MKT, 1801/86, 10 C 1308/21 Ocak 1891; BOA, DH.MKT, 1810/27, 8 B 1308/17 Şubat 1891; BOA, DH.MKT, 431/10, 1 R 1313/21 Eylül 1895.

¹⁷⁰ BOA, DH. MKT, 2249/55, 16 Ca 1317/22 Eylül 1899; BOA, DH.MKT, 566/36, 26 Ca 1320/31 Ağustos 1902; BOA, DH. MKT, 2297/100, 17 N 1317/19 Ocak 1900.

¹⁷¹ BOA, DH.MKT, 2360/15, 16 S 1318/15 Haziran 1900; BOA, DH.MKT, 2304/100, 11 L 1317/12 Şubat 1900.

¹⁷² BOA, DH.SAİDd., 173/57, 29 Z 1291/6 Şubat 1875.

¹⁷³ BOA, DH. SN.THR, 44/73, 27 Ş 1331/1 Ağustos 1913, lef 1-2; BOA, DH.SN.THR, 78/101, 10 B 1336/12 Nisan 1918; İSTM.MŞH.SAİD, 123/12, lef 3-4.

¹⁷⁴ BOA, DH.SAİDd., 152/291, 29 Z 1295/24 Aralık 1878.

¹⁷⁵ BOA, DH.SAİDd., 127/43, 29 Z 1300/31 Ekim 1883.

¹⁷⁶ BOA, DH.SAİDd., 182/49, 29 Z 1306/26 Ağustos 1889.

Adliye bürokrasisinde istihdam edilme imkânı bulan mektebin 1896 yılı mezunlarından İsmail Efendi öncelikle kavaflık¹⁷⁷ ve ticaret ile uğraştı. 20 Şubat 1910 tarihinde Vilayet Tensikat Komisyonu tarafından Uşak Şeriyye Mahkemesine odacı tayin edildi¹⁷⁸. Mustafa Lütfi Efendi 1895 yılında kaydolduğu mektepten hastalığı sebebiyle yıl sonu imtihanına giremediği için şهادetname alamadı. 1899-1900 yıllarında Uşak Nüfus Kalemine, 1900-1902 yılları arasında Uşak Tahrirat Kalemine mülazemetle devam etti. İhtimamı ve dikkati ile kaza naibi Mustafa Rıza Efendi'nin takdirini kazandı. Bu sebeple Uşak Şeriyye Mahkemesine ikinci kâtip atandı. 20 Şubat 1910 tarihinde Uşak Şeriyye Mahkemesi Mukayyidliğine tayin edildi¹⁷⁹. Halil Enver Efendi 15 Ağustos 1906 tarihinde aliyyülala derecede şهادetname alarak mektepten mezun oldu. 18 Nisan 1907 tarihinden itibaren sekiz ay Uşak İstintak Dairesine mülazemetle devam etti. Aidatla ve mülazemetle kabul edildiği Uşak Şeriyye Mahkemesi Kalemine 23 Ocak 1910 tarihine kadar devam etti. 14 Mart 1910 tarihinde Hüdavendigâr vilayeti Tensik Komisyonu tarafından Uşak Şeriyye Mahkemesine ikinci kâtip olarak atandı¹⁸⁰.

Muallim-i Evvel Hasan Hilmi Efendi'nin oğlu olan Mehmet Ragıp Efendi 19 Ağustos 1895 tarihinde mektepten mezun oldu. Mektep mezunları arasında mebus olan ilk ve tek kişiydi. Öncelikle Uşak Ticaret Mahkemesine mülazemetle devam etti. Ağnam tadadı muharrirliği (vergisi alınacak koyun ve keçi gibi küçükbaş hayvanları sayarak kaydetmekle görevli yazıcı), afyon muharrirliği, tahrirat kâtibi refikliği, tahrir-i nüfus komisyonu kâtipliği, sertahsildarlık görevlerinde bulundu¹⁸¹. 27 Aralık 1913 tarihinde Uşak Ermeni Mektebine Türkçe muallimi tayin edildi. 24 Şubat 1915 tarihinde Uşak Darülhilafe Medresesi Müdürlüğüne vekaleten atandı. Temmuz 1915 tarihinde aynı medreseye asaleten dahiliye ve anbar memuru ve tarih muallimi tayin edildi¹⁸². 1908 yılından itibaren İzmir ve Eskişehir gazetelerinde seçimlerle ilgili makaleler yazdı¹⁸³. Aralık 1919 tarihinde Son Osmanlı Mebusan Meclisine Kütahya mebusu seçildi¹⁸⁴.

177 Kavaflık, hazır ayakkabı satmak sanat ve ticareti anlamında kullanılan bir terimdir (Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1317, s. 1086).

178 İSTM.MŞH.SAİD, 151/22, lef 1-2.

179 İSTM.MŞH.SAİD, 147/17, lef 1-3.

180 İSTM.MŞH.SAİD, 147/14, lef 1-2.

181 BOA, DH.SAİDd., 110/375, 29 Z 1298/22 Kasım 1881; BOA, DH.MKT, 501/28, 3 S 1320/12 Mayıs 1902.

182 İSTM.MŞH.SAİD, 116/6, lef 1-3.

183 *Ahenk* gazetesi, no. 3726, 16 N 1326/12 Ekim 1908; *Ahenk* gazetesi, no. 3731, 22 N 1326/18 Ekim 1908.

184 Halim Demiryürek, "Kütahya Sancağında 1919 Osmanlı Meclis-i Mebusan Seçimleri", *Manisa*

c. Modern Mekteplerde Tahsillerine Devam Eden/Etmeye Teşebbüs Eden Mektep Mezunları

Mektep mezunlarından bir kısmı İzmir Darülmualimin-i İbtidaîsi, Bursa Mülkî İdâdî Mektebi, Bursa Ziraat Ameliyat Mektebi ve İstanbul Darülmuallimini İbtidaî Şubesi'nde tahsillerine devam etti. Bunlardan Ömer Efendi mektepten mezuniyetini müteakip İzmir Darülmualimin-i İbtidaîsi'ne kaydoldu. 1887 yılında şهادetname alarak mezun oldu. İzmir'de Pınarbaşı İbtidaî Mektebine muallim-i evvel atandı¹⁸⁵.

Tatar köyünden Kel Hasanoğlu İsmail Efendi'nin üçüzleri Ahmet Efendi, Mehmet Efendi ve Halil Efendi'ye 24 Mayıs 1884 tarihinde irade-i seniyye ile mahallî emvalinden ödenmek üzere yüzer kuruş tevem maaşı tahsis edildi¹⁸⁶. Üçü de mektepte tahsil gördü. Daha sonra Halil Efendi ve Mehmet Efendi Bursa Ziraat Ameliyat Mektebinde, Ahmet Efendi Bursa Mülkî İdâdî Mektebinde tahsillerine devam etti. Ahmet Efendi Bursa Mülkî İdâdî Mektebinde tahsilini başarıyla sürdürdü. Mehmet Efendi ve Halil Efendi Bursa Ziraat Ameliyat Mektebinde beş yıl tahsil gördü. Ancak iki yıl üst üste sınıflarında kaldıkları için mektepten kayıtları silindi. 1897 yılında İstanbul'a giderek Mekatib-i Askeriye-i Şahane'den birine kaydedilmelerini istediler. Yeterli düzeyde Fransızca bilmedikleri için kaydedilmeleri mümkün olmadı¹⁸⁷.

Mektep mezunlarından Ali Rıza Efendi Eylül 1896 tarihinde Sadaret'e takdim ettiği arzuhalde Dersaadet Mülkî İdâdî Mektebi yatılı kısmına yıllık ücretini ödemek şartıyla kaydedilmek istediğini bildirdi. Sadaret 28 Eylül 1896 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine yıllık tedris ücretini ödemeyi taahhüt ettiği için kabulünde sakınca görülmediğini bildirdi¹⁸⁸.

Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 16/3, 2018, s. 533-534; BOA, Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye Belgeleri Ekleri (DH.İUM.EK), 115/86, 14 Ra 1338/26 Kasım 1920, lef 14; BOA, DH.İUM.EK, 116/39, 2 R 1338/25 Aralık 1919, lef 2; BOA, DH.İUM.EK, 117/42, 29 R 1338/21 Ocak 1920, lef 3-4.

185 BOA, MEMKT, 99/30, 15 L 1305/25 Haziran 1888; BOA, MEMKT, 99/102, 29 L 1305/9 Temmuz 1888, lef 2; BOA, MEMKT, 102/26, 5 S 1306/11 Ekim 1888.

186 BOA, İ.DH, 917/72794, 28 B 1301/24 Mayıs 1884; BOA, İ. DH, 1116/87294, 1 Ca 1306/3 Ocak 1889.

187 BOA, MEMKT, 615/25, 7 Z 1319/17 Mart 1902.

188 BOA, Bab-ı Ali Evrak Odası Belgeleri (BEO), 844/63293, 20 R 1314/28 Eylül 1896.

Bir diğ er mektep mezunu Mehmet Efendi aliyy lala derecede şhadetname ile mezun olduktan sonra Kaza Tahrirat Kitabeti'ne mülazemetle devam etti. 20 Eylül 1906 tarihinde Uşak Kaymakamlığı vasıtasıyla H davidigar vilayetine takdim ettiği istidanameyle Bursa Mülki İd di Mektebine kaydolmak istediğini bildirdi. Ancak mektepte kaza kontenjanı dolduğu için kaydedilemedi. Mehmet Efendi talebini 20 Ekim 1906 tarihinde tekrarladı¹⁸⁹. Ancak tahsiline devam etmesi yine mümkün olmadı. 1907 yılında talebini Maarif-i Umumiye Nezaretine bildirdi¹⁹⁰.

Mektebin son mezunlarından Sadık Efendi 1914 yılında İstanbul Darülmuallimini İbtidai Şubesi'ne kaydoldu. Dördüncü sınıfta rahatsızlığı sebebiyle imtihana giremedi. 1918 yılında tabip raporu ile Uşak'a döndü. Tahsilini Cumhuriyet Dönemi'nde tanınan hakla 21 Temmuz 1924 tarihinde tamamlayabildi. 1919 yılından itibaren Rehber-i Füyuzat Husus  Mektebi ve Murad-ı Evvel Nümune Mektebinde muallimlik yaptı. 2 Ocak 1927 tarihinden itibaren Uşak 4 Numaralı Erkek Mektebinde başmuallim olarak görev yaptı. 26 Eylül 1928 tarihinde Afyon İkinci M ntuka İlktedrisat Müfettişi, 15 Ağustos 1931 tarihinde Kütahya İkinci M ntuka İlktedrisat Müfettişi atandı. 1954 yılına kadar Simav Osmanbey İlkokulu ile Uşak Müjde İlkokulunda muallim, Uşak Gazi Kemal İlkokulunda başöğretmen, Uşak Gazi Kemal İlkokulu ve Bireyl l İlkokulunda başöğretmen ve mill  eğitim memuru, Uşak İlköğretim Müfettişi olarak görev yaptı¹⁹¹.

Sonuc

Taşrada modern eğitim kurumlarının açılmasına yönelik alışmalar Tanzimat Dönemi'nde başladı. Bu kapsamda öncelikle eyalet ve sancak merkezlerinde erkek rüşdiye mektepleri açıldı. Bu mektepler 1869 yılında Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin yayınlanmasını müteakip kaza merkezlerinde de yaygın olarak hizmet vermeye başladı. Sultan II. Abdülhamit Dönemi'nde taşrada sayıları tedricen artan erkek rüşdiye mektepleri, kaza merkezlerinde ibtidailerden mezun olan talebenin tahsillerine devam edebileceği yeg ne modern eğitim kurumlarını oluşturdu. Kütahya Sancağı'na bağlı Uşak kazasında erkek rüşdiye mektebi 1872 yılında açıldı. Mülki İd di Mektebi ile birleştirildiği 1914 yılına kadar kazada tek resm  erkek rüşdiye mektebi olarak hizmet verdi. Mektepte 1872 yılından Ocak 1910 tarihine

189 BOA, MEMKT, 970/43, 13 Za 1324/29 Aralık 1906, lef 2-3.

190 BOA, MEMKT, 998/61, 28 R 1325/10 Haziran 1907.

191 Sadiye Tutsak- zlem Karahan, *Sadık Karahan ve Uşak'ta Eğitim (1930-1950)*, Banaz Ofset Matbaacılık, Uşak 2011, s. 25-26, 39-41, 44, 47, 111-114.

kadar Hasan Hilmi Efendi muallim-i evvel olarak görev yaptı. 1875 yılında ilk defa muallim-i sani atanan Hüseyin Hüsnü Efendi emekliye sevk edildiği Ocak 1910 tarihine kadar mektepteki görevine devam etti. Bir başka ifadeyle birçok yerde olduğu gibi muallim-i evvel ve muallim-i sani mektepte uzun yıllar görev yaptı. Muallim-i evvel Hasan Hilmi Efendi Darülmuallimin Rüşdiye Şubesinden mezun iken muallim-i sani Hüseyin Hüsnü Efendi medreseden icazetnameliydi. 1895 yılında talebe sayısı arttığı için mektebe Mehmet Şükrü Efendi vekaleten muallim-i salis, Hafız İsmail Hakkı Efendi vekaleten mubassır tayin edildi. Ancak Maarif Meclisi asaletlerini tasdik etmedi. Dolayısıyla mektepteki görevleri kısa sürdü. Bununla birlikte 13 Mart 1897 tarihinden itibaren mektep için talebe sayısı arttığında atanmak üzere muallim-i salis maaşı tahsis edildi. Nitekim talebe sayısının artması sebebiyle 1904 yılında Haşim Efendi ilk defa muallim-i salis atandı. Haşim Efendi 1907 yılına kadar mektepteki görevine devam etti. Ancak atandığı tarihten kısa süre sonra taşra erkek rüşdiye mekteplerindeki muallim-i salislikler kaldırıldı. Bu sebeple 1907 yılından sonra mektebe başka bir muallim-i salis atanmadı. Mektepte ayrıca hüsn-i hatt muallimi ile bevab görev yaptı. Hüsn-i hatt muallimleri, rika ve sülüs yazıları temeşşüke elverişli kaza tahrirat kâtipleri/refikleri veya diğer memurlar arasından seçildi.

Mektep, açıldığı tarihten itibaren talebe bulmakta sıkıntı çekmedi. Birçok yerde olduğu gibi talebe yetersizliği sebebiyle kapanmak zorunda kalmadı. Mektepte tahsil süresi 1872-1896 yılları arasında dört yıl, 1896-1914 yılları arasında üç yıl idi. Mektep ilk mezunlarını 1876 yılında, son mezunlarını 1914 yılında verdi. Her yıla ait sayısal veriler bulunmamakla birlikte mektebin 1914 yılına kadar 400 ila 600 kişi arasında mezun verdiğini tahmin etmek mümkündür. Mektepte tatbik edilen müfredat, 1890'lı yıllardan itibaren sık sık değişti. Mektepte Türkçe (Lisan-ı Osmanî), Arapça, Farsça ve Fransızca gibi dil dersleri, tecvidli Kur'an-ı Kerim, ilm-i hal, ahlak ve ulum-ı diniye gibi din dersleri, hesap ve hendese gibi matematik dersleri, sülüs ve rika gibi yazı dersleri, tarih ve coğrafya gibi kültür dersleri ağırlıklı olarak okutuldu. 1890'lı yıllardan itibaren ders programlarında yapılan değişikliklerle kısa süreli de olsa mektepte malumat-ı nafia, malumat-ı medeniye, malumat-ı fenniye, ilm-i eşya ve hıfzıssıhha gibi dersler de okutuldu.

Mektep mezunları büyük ölçüde tahsillerine devam etme imkânı bulamadı. Zira kaza merkezinde ilk mülki idâdî mektebi 1914 yılında açılabilirdi. Mektep mezunları sancak ve vilayet merkezlerindeki idâdî mekteplerine barınma sorunu başta olmak üzere çeşitli sebeplerle devam etme imkânına da genelde sahip değildi. Bu

sebeple bazıları kaza merkezindeki çeşitli kalemlere mülazemetle devam ettiler, daha sonra ilgili kalemlere kâtip veya memur olarak asaleten atandılar. Bunlar arasında kaza tahrirat kâtipliğine kadar yükselenler dahi oldu. Mezunlardan bir kısmı tahsillerine medreselerde devam ederek ilmiye tarikinde kariyer yaptı. Aralarından kazadaki medreselerde müderrislik yapanlar dahi çıktı. Mezunlardan az sayıda da olsa bir kısmı idâdî, ziraat ameliyat, Darülmualimin gibi modern mekteplerde tahsillerine devam etme imkânı buldu. Mektep mezunlarından Mehmet Ragıp Efendi ilk mebus, Mehmet Salih Efendi ilk darülhilafe medresesi müdürü olarak dikkat çekti. Kısaca mektep, 1872-1914 yılları arasında kaza eğitim tarihinde önemli bir rol oynadı.

KAYNAKLAR

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Bab-ı Ali Evrak Odası Ayniyat Defterleri (BEOAYN.d...), no. 1073.

Bab-ı Ali Evrak Odası Belgeleri (BEO), 844/63293.

Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye Belgeleri Ekleri (DH.İUM.EK), 115/86, 116/39, 117/42.

Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi Belgeleri (DH.MKT), 393/30, 1058/34, 1148/84, 1801/86, 1810/27, 2249/55, 2297/100, 2304/100, 2360/15, 431/10, 501/28, 545/39, 566/36.

Dahiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Belgeleri (DH.MUI), 52-2/25, 42/55.

Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahval İdaresi Memurin (DH.SAİD.MEM), 6/11.

Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahval Komisyonu Defterleri (DH.SAİDd), 191/123, 103/93, 110/375, 115/445, 118/399, 127/43, 143/191, 146/9, 152/291, 173/57, 182/49, 31/263, 64/323.

Dahiliye Nezareti Sicill-i Nüfus İdare-i Umumiyesi Tahrirat Kalemi Belgeleri (DH.SN.THR), 16/38, 13/62, 44/73, 78/101.

Dahiliye Nezareti Umur-ı Mahalliye-i Vilayat Müdüriyeti Belgeleri (DH.UMVM), 134/4.

Hatt-ı Hümayun Tasnifi (HAT), 1320/51545.

İrade Dahiliye (İ.DH), 717/50092, 1116/87294, 1249/97958, 917/72794.

İrade Maarif (İ.MF), 1/7 (1310M-7), 10/24 (1322Ca-1).

Maarif Nezareti Mektubi Kalemi Belgeleri (MEFMKT), 2/115, 10/12, 102/26, 122/65, 13/1, 15/18, 154/92, 161/121, 2/7, 20/11, 249/16, 253/37, 27/206, 275/55, 278/15, 330/65, 341/2, 367/49, 40/11, 442/42, 474/17, 6/20, 6/91, 61/11, 615/25, 62/125, 697/37, 704/32, 758/22, 789/37, 791/25, 791/63, 871/2, 9/133, 9/46, 97/20, 970/43, 99/102, 99/30, 998/61.

Maarif Nezareti Tedrisat-ı İbtidaiye Kalemi Belgeleri (MEİBT), 1/109, 129/53, 129/71, 145/68, 155/53, 159/66, 164/26, 164/93, 17/27, 22/99, 222/1, 245/34, 246/89, 247/16, 25/99, 251/100, 257/59, 265/34, 289/34, 313/74, 333/47, 338/9, 386/83, 397/19, 400/8, 415/30, 43/28, 435/69, 439/53, 444/22, 460/51, 8/113, 9/33.

Maliye Nezareti Emlak-ı Emiriyye Müdüriyeti Belgeleri (ML.EEM), 1175/2.

Meclis-i Vala Riyaseti Belgeleri (MVL), 879/12.

Yıldız Sarayı Arşivi Belgeleri Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.HUS), 172/118.

Yıldız Sarayı Arşivi Belgeleri Sadaret Resmi Maruzat Evrakı (Y.A.RES), 56/51, 112/59, 57/8.

Yıldız Sarayı Arşivi Belgeleri Perakende Evrakı Maarif Nezareti Maruzatı (Y. PRK. MF), 4/54.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (İSTM.MŞH)

Meşihat Arşivi Defterleri (MŞH. DFT1.d.), no. 48.

Meşihat Arşivi Ulema Sicil Dosyaları (MŞH.SAİD), 114/4, 114/2, 114/7, 116/2, 116/6, 123/12, 146/22, 147/14, 147/17, 151/22.

Mevzuat

“24 Ca 1286/1 Eylül 1869 Tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi”, *Dstr*, I. Tertib, C 2, Matbaa-ı Amire, Desaadet 1289, s. 184-219.

“25 C 1287/22 Eylül 1870 Tarihli Umum Mekatib-i Rüşdiyenin Nizamname-i Dahilisi”, *Dstr*, I. Tertib, C 2, Matbaa-ı Amire, Dersaadet 1289, s. 249-256.

Salnameler

Devlet Salnameleri

Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye (SDAO), H 1298/M 1881, H 1299/M 1882, H 1300/M 1883, H 1301/M 1884, H 1302/M 1885, H 1305/M 1888.

Maarif Salnameleri

Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye (SNMU), H 1318/M 1900-1901, H 1319/M 1901-1902.

Vilayet Salnameleri

Hdavendigar Vilayeti Salnamesi (HVS), H 1294/M 1877, H 1295/M 1878, H 1296/M 1879, H 1297/M 1880, H 1303/M 1885-1886, H 1305/M 1887-1888, H 1306/M 1888-1889, H 1310/M 1892-1893, H 1311/M 1893-1894, H 1312/M 1894-1895, H 1313/M 1895-1896, H 1314/M 1896-1897, H 1315/M 1897-1898, H 1316/M 1898-1899, H 1317/M 1899-1900, H 1318/M 1900-1901, H 1319/M 1901-1902, H 1320/M 1902-1903, H 1321/M 1903-1904, H 1322/M 1904-1905, H 1323/M 1905-1906, H 1324/M 1906-1907, H 1325/M 1907-1908, R 1307/M 1891-1892.

Gazeteler

Ahenk gazetesi, no. 3726, no. 3731.

Hüdavendigâr gazetesi, no. 1634, no. 1978.

Araştırma ve İnceleme Eserler

Akyıldız, Ali, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856)*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1993.

Ata, Bahri, “Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Bir Ders Araç ve Gereçleri Lojistik Merkezi: Maarif Kütüphanesi (1872-1895)”, *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1, 2009, s. 27-36.

Belgelerle Uşak Fermanlar-Beratlar, ed. Cevat Ekici, Uşak Üniversitesi Yayınları, Uşak 2010.

Çakmak, Biray, “Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda Afet Yönetimi: 1894 Büyük Uşak Yangını”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15, 2011, s. 63-90.

Çakmak, Biray, “Gediz Kazası Erkek Rüşdiye Mektebi (1873-1907) ve Mehmet Emin Efendi’nin Muallim-i Sâni Tayini”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 14/1, 2017, s. 234-262.

Çakmak, Biray, “Karamürsel Erkek Rüşdiye Mektebi”, *Kocaeli Ansiklopedisi*, C 2, ed. Prof. Dr. Haluk Selvi-Prof. Dr. Muhammed Bilal Çelik-Prof. Dr. İbrahim Şirin-Prof. Dr. Levent Atalı, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi, Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Yayınları, Kocaeli 2023, s. 1071-1074.

Çakmak, Biray, “Modernleşen Osmanlı Taşrasında Maârif: Uşak Kasabası’nda Açılan Özel Okullar”, *Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 7/14, 2012, s. 40-64.

Çakmak, Biray-Bülbül, Furkan, “Kandıra Erkek Rüştiye Mektebi”, *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu-III*, C I, ed. Prof. Dr. Haluk Selvi-Doç. Dr. M. Bilal Çelik-Doç. Dr. İbrahim Şirin-Dr. Ali Yeşildal, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi, Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Yayınları, Kocaeli 2017, s. 2145-2161.

Çakmak, Biray-Kul, Başak, “Osmanlı Taşrasında Maârifin Modernleşme Serüveni: Sandıklı Kazası Rüştiye Mektepleri (1886-1908)”, *Halil İnalçık Armağanı-III Tarih Araştırmaları*, ed. Ahmet Özcan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, s. 318-368.

Demirel, Muammer, “Türk Eğitiminin Modernleşmesinde Rüştiye Mektepleri”, *Türkler*, C 15, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 64-93.

Demiryürek, Halim, “Kütahya Sancağında 1919 Osmanlı Meclis-i Mebusan Seçimleri”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16/3, 2018, s. 519-544.

Dobrev, Margarita, “Tanzimat Dönemindeki İstanbul Rüşdiyeleri Hakkında Bazı Tespitler”, *Osmanlı’nın Dâhi Devlet Adamı Ahmed Cevdet Paşa*, ed. Cafer Çiftçi, Gaye Kitabevi, Bursa 2021, s. 261-181.

Dobrev, Margarita, “The Urban Network of Rüşdiyyes in the Balkans and in Anatolia in the 1840s-1870s”, *Études Balkaniques*, LVIII/3, 2022, s. 361-416.

Dobrev, Margarita, “Tuna Vilâyeti’nde Haydi Okula Kampanyası Taşrada Eğitim Reformları Nasıl Yürütülüyordu? Rüşdiyeler Örneği”, *1864 Vilâyet Nizâmname’si*, ed. E. Tural-S. Çapar, Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayını, Ankara 2015, s. 163-176.

Kodaman, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.

Mahmud Cevad, *Maârif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, Matbaa-ı Amire, İstanbul 1338.

Shaw, Stanford J.-Shaw, Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, C 2, çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul 2010.

Somel, Selçuk Akşin, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler”, *Savaşın Barışa: 150. Yıldönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması (1853-1856)*, 22-23 Mayıs 2006, *Bildiriler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 2007, s. 61-84.

Somel, Selçuk Akşin, “Tanzimat Döneminde Eğitim Reformunun Dönüm Noktası: 1869 Tarihli Maârif-i Umûmiye Nizamname’si, Esbab-ı Mucibe Layihası ve İdeolojik Temelleri”, *Sultan Abdülmecid ve Dönemi (1823-1861)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, İstanbul 2015, s. 136-167.

Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, çev. Osman Yener, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Sungu, İhsan, “Mekteb-i Maarif-i Adliyyenin Tesis”, *Tarih Vesikaları*, I/3, 1941, s. 212-225.

Şahin, Ayşegül Altınova, *Osmanlı Devleti’nde Rüşdiye Mektepleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2018.

Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1317.

Şişman, Adnan-Tutsak, Sadiye-Çakmak, Biray, “XX. Yüzyıl Başlarında Uşak’taki Fransız Müesseseleri”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C IV/S. 1, 2002, s. 103-116.

Tutsak, Sadiye-Karahan, Özlem, *Sadık Karahan ve Uşak’ta Eğitim (1930-1950)*, Banaz Ofset Matbaacılık, Uşak 2011.

Umum Mekatib-i Rüşdiyyeye Mahsus Olarak Bu Kere Tadilen Tertib Edilen Ders Programıdır, Matbaa-ı Amire, Dersaadet 1315.

Ünal, Uğur, *II. Meşrutiyet Öncesi Osmanlı Rüşdiyeleri (1897-1907)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.

Ünal, Uğur, *Meclis-i Kebîr-i Maârif 1869 -1922*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2008.

Millî Mücadele’de 20. Kolordunun 5. Kolorduya Dönüştürülmesi ve
Ortaya Çıkan Nüfuz Mücadelesi

The Transformation of the 20th Corps into the 5th Corps in the
National Struggle and the Emerging Influence Struggle

Enes Mert Demir*

Öz

Mütareke Dönemi’nde Ankara’da konuşlanan 20. Kolordunun sorumluluk sahası, Anadolu’nun pek çok bölgesini birbirine bağlayan stratejik bir konumdaydı. Bu önemiyle beraber Kolordu Kumandanı Ali Fuad Paşa’nın Millî Mücadele’nin önde gelen isimlerinden biri olması, Kolordunun millî hareketin Batı Anadolu ve çevresinde genişlemesine yönelik etkin faaliyetlerini ortaya çıkarmıştır. Şüphesiz bu durum, İstanbul’daki Damat Ferid Paşa Hükûmeti’ni rahatsız etmiş ve neticede Fuad Paşa görevden alınmıştır. Fakat onun görevini devretmemesi ve kolordusunun kendisine bağlı kalması nedeniyle yerine atanan Ahmed Hamdi Paşa, Ankara’ya gidemeyerek Eskişehir’de beklemeye başlamıştır. Ali Fuad Paşa’nın birtakım tedbirler almak amacıyla Eskişehir’e hareket etmesi üzerine hükûmet, 20. Kolorduyu lağvederek Eskişehir merkezli 5. Kolorduyu kurmuş, ancak bu kolordunun varlığı kâğıt üzerinde kalmıştır. Dolayısıyla hükûmetin ve Millî Mücadele Hareketi’nin bölgede otoritesini sürdürme

* Dr. Gazi Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Fakültesi - PhD, Gazi University, Faculty of Applied Sciences, Ankara/TÜRKİYE, enesmertdemir@gazi.edu.tr <https://ror.org/054xkpr46>
<https://orcid.org/0000-0002-2661-9421>

Bu makale Creative Commons Atf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

çabaları, 20. Kolorduyu İstanbul ve Anadolu arasındaki nüfuz mücadelesinin öznesi hâline getirmiştir.

Bu makale, hükûmetin kritik önemdeki 20. Kolordu mıntukasında otoritesini sürdürme hedefiyle hayata geçirmeye çalıştığı askerî teşkilat düzenlemesini detaylıca ele alırken bu kapsamda İstanbul-Anadolu arasında yaşanan mücadeleyi de incelemektedir. Böylece hükûmetin millî hareketin etkinliğini kırma pahasına orduyu yapılandırma çabaları ile buna mukabil 20. Kolordunun hükûmetin hilafına da olsa kendi kararlarını uygulamadaki kararlılığı ve aldığı tedbirlerin ortaya konulması hedeflenmiştir. Olayların askerî safhasına odaklanan çalışmanın kaynaklarını; konuya dair araştırmaları derinleştirecek şekilde Osmanlı, ATASE ve TİTE arşivindeki özgün belgeler ile yayımlanmış arşiv belgeleri ve döneme ilişkin yapılan araştırmalar oluşturmaktadır. Nitel analiz metoduyla ele alınan çalışmada tespit edilen bulgular, sürecin politik ve askerî şartları ve her iki tarafın olaylara yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: 20. Kolordu, 5. Kolordu, Ankara, Eskişehir, Millî Mücadele, Damat Ferid Paşa, Ali Fuad Paşa, Kiraz Hamdi Paşa.

Abstract

The area of responsibility of the 20th Corps stationed in Ankara during the Armistice Period was strategically located, connecting many regions of Anatolia. In addition to this importance, the fact that the Corps Commander Ali Fuad Pasha was one of the leading figures of the National Struggle revealed the effective activities of the Corps for the expansion of the national movement in and around Western Anatolia. Undoubtedly, this disturbed the government of Damat Ferid Pasha in Istanbul and as a result Fuad Pasha was dismissed. However, since Fuad Pasha did not transfer his duty and the corps remained under his command, Ahmed Hamdi Pasha, who was appointed in his place, could not go to Ankara and started to wait in Eskişehir. When Ali Fuad Pasha moved to Eskişehir to take some measures, the government disbanded the 20th Corps and established the Eskişehir-based 5th Corps, but the existence of this Corps remained on paper. Therefore, the efforts of the government and the National Struggle Movement to maintain its authority in the region made the 20th Corps the subject of the struggle for influence between Istanbul and Anatolia.

This article examines in detail the military organization arrangement that the government tried to put into practice with the aim of maintaining its authority in the critically important 20th Corps area, while also examining the struggle between Istanbul and Anatolia in this context. Thus, it is aimed to reveal the government's efforts

to restructure the army at the expense of breaking the effectiveness of the national movement and, in contrast, the determination of the 20th Corps to implement its own decisions and the measures it took, even against the government. The sources of the study, which focuses on the military phase of the events, consist of original documents in the Ottoman, ATASE and TİTE archives, published archival documents and research on the period in order to deepen the research on the subject. The findings of the qualitative analysis method are evaluated within the framework of the political and military conditions of the period and the approach of both sides to the events.

Keywords: 20th Corps, 5th Corps, Ankara, Eskişehir, The National Struggle, Damat Ferid Pasha, Ali Fuad Pasha, Kiraz Hamdi Pasha.

Giriş

20. Kolordu, Birinci Dünya Savaşı’nda Makedonya Cephesi’nde teşkil edildikten sonra 1916-1917 kışında bu cephede bir müddet görev almış, müteakiben Filistin Cephesi’ne sevk edilmişti¹. 10 Nisan 1917’de 4. Ordunun kuruluşuna dâhil olarak Kudüs-Gazze ve çevresinde konuşlanan Kolordu, Yıldırım Ordular Grubu Kumandanlığının kurulmasıyla grup emrindeki 8. Orduya bağlanmış (Ekim 1917) ve bu bölgede İngilizlere karşı çeşitli muharebelere katılmıştı². Bu süreçte Kudüs ve çevresini savunan Kolordu, Aralık 1917’de bölgeyi tahliye etmeyi müteakip 1918’de 7. Ordunun ana ast başlısı olmuştu. Neticede 20. Kolordu, 1918 yılı boyunca Filistin/Suriye Cephesi’nde kritik muharebelere katılmış ve bu cephede yaşanan mağlubiyetlerden sonra savaşın son günlerinde Halep hattına çekilmişti³. 25-26 Ekim’de Halep’i tahliyeyi müteakip bölgenin kuzeyinde İngiliz ilerleyişine karşı savunma tedbirleri almıştı⁴. 30 Ekim 1918’de Mondros Mütarekesi imzalandığında ise 20. Kolordu, Halep kuzeyindeki Katma’da bulunuyordu⁵.

1 Zekeriya Türkmen, “Büyük Harpte Makedonya Cephesi’nde Osmanlı Ordusu 20. Kolordu ve Bağlı Birliklerinin (Takviyeli 177. Piyade Alayı) Makedonya Cephesindeki Mücadelesi”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, C 14/S. 27-28, Haziran 2016, s. 217-220.

2 *Birinci Dünya Harbi’nde Türk Harbî Sına - Filistin Cephesi*, C 4, Ks. 2, Genelkurmay ATASE Yayınları, Ankara 1986, s. 16, 159, Kuruluş 1-2; İsmet Görgülü, *On Yıllık Harbin Kadrosu 1912-1922*, 3. bs. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2021, s. 195-202, 256.

3 *Birinci Dünya Harbi’nde Türk Harbî*, s.758, Kuruluş 4; Görgülü, *age.*, s. 208-216.

4 Ali Fuat Cebesoy, *Millî Mücadele Hatıraları*, Vatan Neşriyatı, İstanbul 1953, s. 10-14.

5 *Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*, S. 27, Yıl:8, Mart 1959, s. 33-35, vesika 695.

Mütareke şartlarını, kendi menfaatleri doğrultusunda uygulamaya yönelen İtilaf devletleri, Osmanlı ordularının bir an önce bulundukları mevkiilerden çekilmelerini, birliklerini terhis edip silah ve cephanelerin de teslim edilmesini talep etmişlerdi. Bir yandan da başta İstanbul ve Güney Cephesi'ndeki stratejik noktalar olmak üzere dört bir cihetten işgale başlamışlardı. 20. Kolordu Cephesi'nde de Halep kuzeyi ve İskenderun işgale uğramıştı⁶. Bu oldubittilere karşı Yıldırım Ordular Grubu Kumandanı Mustafa Kemal Paşa ile 20. Kolordu Kumandanlığı uhdesinde kalmak üzere 7. Ordunun da idaresini üstlenen Ali Fuad Paşa 6 Kasım'da Adana'da görüşerek durum değerlendirmesi yapmışlardı. İngilizlerin Mütareke'yi keyfi uygulamalarına mukabil, mümkün olduğunca istenilen hususları yerine getirmeme veya ağırdan alma gibi tedbirler almaya çalışacaklardı⁷.

Osmanlı Başkumandanlığı da askerî teşkilatı Mütareke şartlarına göre uyarlamak için harekete geçmişti. Nitekim Yıldırım Ordular Grubu ve 7. Ordu karargâhı da 7 Kasım'da lağvedilmiş; böylece 7. Ordu birlikleri 2. Ordu emrinde birleştirilmişti⁸. 20. Kolordu unsurları, 2. Ordunun Halep'teki İngiliz orduları ile yaptığı görüşmeler neticesinde kasım ayı ortalarından itibaren İslahiye-Adana yoluyla batıya doğru çekilmeye başlamış ve aralık ayında Ulukışla, Niğde, Konya/Ereğli hattına ulaşmıştı. Nihayetinde 2. Ordu da 15 Aralık'ta lağvedilmiş; böylece emrindeki 12. ve 20. Kolordular doğrudan Harbiye Nezaretine bağlanmıştı⁹.

Bu intikal sürecinde Ali Fuad Paşa, mümkün olduğunca Kolordusunun envanterindeki silah, cephane ve mühimmatı teslim etmeyerek Anadolu'nun iç bölgelerine aktarmaya çalışmıştı. Aralık ayında ise rahatsızlığı sebebiyle izinli olarak İstanbul'a gitmek durumunda kalmıştı. Bir süre burada kaldıktan sonra 1919 yılı Mart ayında Ereğli'de konuşlu 20. Kolordu karargâhına gelerek komutayı devralmıştı. Bu arada gelen emirle Kolordu karargâhının Ankara'ya sevki kararlaştırılmıştı¹⁰.

Tüm bunlar olurken hükûmet, İtilaf devletlerinin baskısı altındaydı. Fakat Harbiye Nezareti, Mütareke'yi bir dereceye kadar uyguluyor; barış dönemi kadrosuna

6 *Türk İstiklal Harbi I Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı*, Genelkurmay ATASE Yayınları, 3. bs., Ankara 1999, s. 71-76; Tayyip Gökbilgin, *Millî Mücadele Başlarken Mondros Mütarekesi'nden Büyük Millet Meclisinin Açılmasına*, 3. bs. Kronik Yayınları, İstanbul 2008, s. 23-24.

7 Cebesoy, *age.*, s. 27-30; Zekeriya Türkmen, *Mütareke Dönemi'nde Ordunun Durumu ve Yeniden Yapılanması (1918-1920)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2001, s. 53-55.

8 *Türk İstiklal Harbi I Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı*, s. 80-81.

9 *Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*, S. 32, Yıl: 9, Haziran 1960, s. 60-63, vesika 800; *Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı*, s. 87-89, 97.

10 Cebesoy, *age.*, s. 46; Türkmen, *age.*, s. 55-56, 111.

geçme bağlamında ordunun elde kalmasını temin etmeyi öncelleyen bir anlayışla hareket ediyordu. Bu meyanda Nisan 1919’da orduları ilga edip kolordu teşkilatlarının olduğu bir yapılandırmaya gitmiş; böylece Osmanlı ordusu, 9 kolordu ve 20 tümeninden oluşmuştu. Ayrıca üç ordu müfettişliği kurulmuş ve kolordular, müfettişliklere bağlanmıştı. Bu düzenlemelere göre 20. Kolordu Kumandanlığı, merkezi Konya’da olan Yıldırım Kıtaaatı Müfettişliğine (2. Ordu) bağlanmıştı¹¹.

Son yapılandırmalar çerçevesinde 20. Kolordunun ana ast bağılıları; Ankara’da konuşlu 24. Tümen [Kumandanı (Şehit) Yarbay Mahmud Bey] ve Afyon’da konuşlu 23. Tümeni (Kumandanı Yarbay Ömer Bey). Kolordunun sorumluluk mıntıkası ise Ankara ve Kastamonu vilayetleri ile Eskişehir, Afyon, Kütahya, Çankırı, Sinop Sancakları ve Uşak kazası idi¹². Dahası, birliklerin konuş yerleri Isparta, Burdur hattına kadar uzanıyordu¹³.

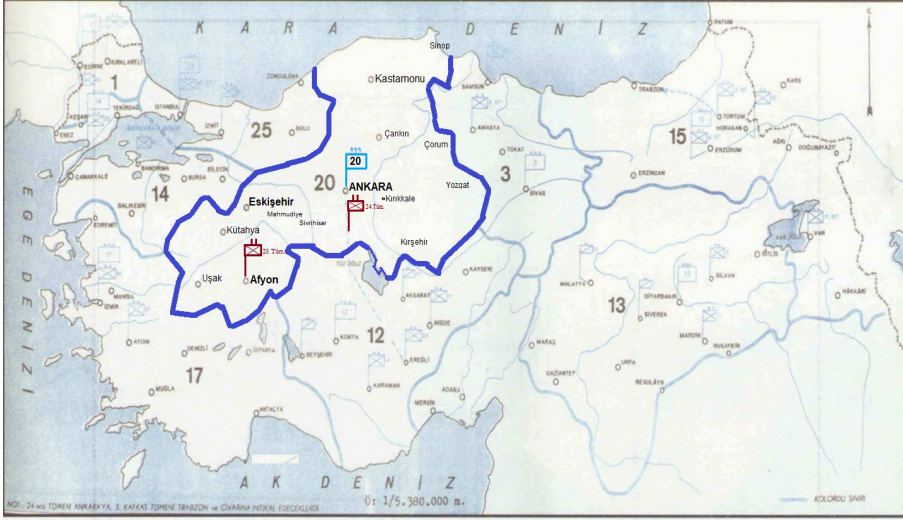
Bu süreçte İtilaf devletleri, Mütareke’nin 7. maddesini öne sürerek çok sayıda stratejik noktayı işgal ettikleri gibi 20. Kolordu mıntıkasındaki bazı bölgelere de birlik yollamışlardı. Demiryolunun bulunduğu stratejik önemi haiz Ankara’ya Aralık 1918’de bir birlik gönderen İngilizler, Eskişehir istasyonu (22 Ocak 1919’da) ile diğer İtilaf unsurlarıyla müştereken Afyon istasyonunu da işgal etmişlerdi. Ancak 20. Kolordu birlikleri 13 Mayıs’ta Ankara’ya ulaşınca İngilizler 22 Mayıs’ta şehirden ayrılmıştı¹⁴.

11 Türkmen, *age.*, s. 79-82, 109-110.

12 *Türk İstiklal Harbi Batı Cephesi*, C 2-Kısım 2, Genelkurmay ATASE Yayınları, 3. bs., Ankara 1999, s. 32-33, 89; Türkmen, *age.*, s. 111; İlerleyen aylarda Niğde’deki 11. Tümen ile sorumluluğundaki bölgeler (Konya/Ereğli, Kayseri ve Niğde sancakları) 12. Kolordudan alınarak yeniden 20. Kolordu uhdesine dâhil edilmişti. 20. Kolordunun Afyon’daki 23. Tümeni ise Konya’daki 12. Kolordu emrine girmişti. Bk. Cebesoy, *age.*, s. 283.

13 *Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*, S. 36, Yıl: 10, Haziran 1961, s. 11-12, vesika 878.

14 Zeki Sarhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, C 1, 2. bs. Öğretmen Yayınları, Ankara 1986, s. 111; Mesut Erşan, *Millî Mücadele’nin Başlangıcında Eskişehir’in Önemi*, Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1991, s. 14; Zafer Koylu, *Esaretten Özgürlüğe 423 Gün İngiliz İşgalinde Eskişehir*, Eskişehir Ticaret Odası Yayınları, 3. bs., Eskişehir 2015, s. 22; Süleyman Beyoğlu, “I. Dünya Savaşı’ndan Millî Mücadele’ye Ankara”, *Millî Mücadele’nin Yerel Tarihi 1918-1923*, C 12, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2023, s. 69.



Mütareke Dönemi'nde kolorduların sorumluluk sahalarını gösterir harita ve 20. Kolordu mıntıkası - *Türk İstiklal Harbi Güney Cephesi*, Kroki 3.

Bu sırada Ankara'da, Birinci Dünya Savaşı öncesi barış dönemi kadrosuna göre 5. Kolordunun Vekâleti ile 5. Kolordu Ahz-ı Asker Riyaseti (asker alma başkanlığı) bulunmaktaydı. 20. Kolordu karargâhının şehre ulaşmasıyla 5. Kolordu Kumandanlığı Vekâleti lağvedilmişti. Konuyla ilgili Yıldırım Kıtaaatı Müfettişi (2. Ordu) Cemal Paşa, 18 Mayıs'ta Harbiye Nezaretine başvurarak işlemlerde karışıklık olmaması için ya askeralma teşkilatının numarasının 20'ye ya da kolordunun 5'e çevrilmesine izin verilmesini istemişti¹⁵. Bununla birlikte şimdilik mevcut numaralar devam etmişti.

Görüldüğü üzere Mütareke'yle birlikte karargâhını Ankara'ya taşıyan 20. Kolordu, oldukça stratejik bir bölgenin sorumluluğunu üstlenmişti. Kolordu mıntıkası İstanbul-Bağdat Demiryolu hattı üzerindeki Eskişehir ve Ankara'yı, Batı'da Afyon-Kütahya-Uşak'ı, kuzeyde Kastamonu Vilayetini ihtiva ediyor ve Doğu'da Sivas Vilayeti'ne ulaşıyordu. Bu yönüyle Kolordu sahası, Başkent İstanbul'a olan yakınlığının yanı sıra Anadolu'yu pek çok cihetten birbirine bağlıyordu. Konuşlanma sahasının önemine binaen 20. Kolorduya, Millî Mücadele'nin gerek bölgesel organizasyonu gerekse ülke genelindeki teşkilatlanmasında epeyce vazife düşecekti. Kolordu Kumandanı

15 Milli Savunma Bakanlığı Arşiv ve Askerî Tarih Daire Başkanlığı Arşivi (ATASE), İstiklal Harbi Fonu (İSH), Kutu/Gömlek: 29/53.

Ali Fuad Paşa’nın, Mustafa Kemal Paşa ile birlikte Anadolu Hareketi’nde öncü rol üstlenmesi ise İstanbul’daki hükûmeti rahatsız edecek; millî teşkilatın tüm bölgelere yayılması, hükûmeti tedbir alma yoluna itecekti. Kolordunun sorumluluk sahasının değerinin farkında olan hükûmet, hem orduya hâkim olma hem de başta başkente yakın olan Batı ve Orta Anadolu hattındaki hâkimiyetini kaybetmemek için harekete geçmiş ve Fuad Paşa’yı görevden almıştı. Fakat Fuad Paşa’nın görevini bırakmayıp yeni kumandan Hamdi Paşa’yı dahi Ankara’ya sokmaması üzerine 20. Kolordu lağvedilmiş ve Eskişehir merkezli 5. Kolordu kurulmuştu. Mezkûr kararın, Sivas Kongresi’nin başladığı döneme denk gelmesi ve eş zamanlı olarak hükûmetin millî hareketi bastırmak üzere çeşitli girişimlere yönelmesi, İstanbul ve Anadolu’yu ciddi manada karşı karşıya getirmişti. Bu durum özellikle 20. Kolordunun sorumluluk sahası ve teşkilatı üzerinden somut bir şekilde nüfuz mücadelesine dönüşmüştü. Sonuç olarak bu çalışmada, zikredilen gelişmelerden hareketle bu sürece nasıl gelindiğinin tarafların politikaları ekseninde izahı ile bunun askerî teşkilatlanmaya olan yansımaları ve uygulamalarının etrafıca açıklanması hedeflenmektedir. Böylece Ali Fuad Paşa’yı görevden alıp peşinden 5. Kolorduyu kurma kararı alan hükûmetin, plan ve beklentilerinin açıklanması; buna mukabil 20. Kolordunun, bu kararı tanımayıp açık bir şekilde hükûmetin Anadolu’daki nüfuzunu etkisiz kılmak için harekete geçmesi ortaya konulacaktır. Aynı şekilde Millî Mücadele Hareketi’nin -Sivas Kongresi’nden sonra tüm yurttaki olduğu gibi- Batı Anadolu’yu da hükûmetin nüfuzundan çıkartarak kendi etkisi altına almasında 20. Kolordunun belirleyici rolü izah edilecektir.

20. Kolordunun Millî Mücadele’ye Yönelik Desteği

Ali Fuad Paşa, Kolordusunun başına geçtikten sonra Mustafa Kemal Paşa ile haberleşmeye başlamıştı¹⁶. Mustafa Kemal Paşa ise 20. Kolordunun Ankara’ya intikalinden kısa bir süre sonra Samsun’a ulaşmıştı (19 Mayıs)¹⁷. Kemal Paşa, ilk olarak en güvendiği komutanlardan biri olan Fuad Paşa’dan Anadolu’da yaşananlara ilişkin bilgiler istemişti¹⁸. Aslında iki isim de önceden kararlaştırdıkları üzere

16 Ali Fuad Paşa, Mütareke sonrası diğer önde gelen komutanlar gibi Mustafa Kemal Paşa ile İstanbul’da da görüşmüş ve birlikte neler yapabileceklerini planlanmışlardı. Bk. Cebesoy, *age.*, s. 35-37, 40-41.

17 20. Kolordunun Ankara’ya ulaştığına dair Ali Fuad Paşa’nın Harbiye Nezaretine gönderdiği 13 Mayıs 1919 tarihli telgraf, ATASE, İSH, 22/1.

18 Kemal Atatürk, *Nutuk 1919-1920*, C 1, Yay. haz. Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, Milli Eğitim Basımevi, 10. bs., İstanbul 1970, s. 17-19; Türkmen, *age.*, s. 135.

Mütareke hükümlerine teslim olmayan bir politikayı benimsemişti. Bu doğrultuda işgallere karşı çıkma ve halkı bilinçlendirme, ordunun elindeki silah ve cephaneyi teslim etmeme, millî cemiyet ve kuvvetleri örgütleme gibi icraatlara başlamışlardı¹⁹.

20. Kolordu Kumandanı Ali Fuad Paşa, millî bilincin gelişmesi için kendi bölge-sindeki etkin rolünün yanı sıra tüm yurt sathında Millî Mücadele'nin başlama-sı için de aktif bir sorumluluk üstlenecekti. Nitekim yanında Rauf Bey (Orbay) olduğu hâlde haziran ayı ortalarında Mustafa Kemal Paşa ile görüşmek üzere Amasya'ya gitmiş ve yapılan görüşmeler sonrasında 21-22 Haziran 1919 tarihli Amasya Tamimi'ni imzalayan dört kişiden biri olmuştu. Ankara'ya dönerken de Mustafa Kemal Paşa'ya, Kolordusunun her hâlükârda emrinde olduğu güvence-sini vermişti²⁰. Böylece Fuad Paşa'nın ve tabiatıyla komuta ettiği 20. Kolordunun Millî Mücadele taraftarı olduğu anlaşılmaktaydı.

Kaldı ki 20. Kolordunun komutan ve subayları da Ali Fuad Paşa'nın millî harekete yönelik verdiği emirler ve aldığı tedbirleri destekliyor ve uyguluyordu. Ancak bu tutum, hükûmetin benimsediği politikanın ve emirlerin aksi yöndeydi. Neticede Fuad Paşa, Ankara'ya döndükten sonra da boş durmamış, Dâhiliye Nazırı Ali Kemal Bey'in yayımladığı millî hareketi sakıncalı gösteren ve kanunsuz asker toplandığını belirten beyannameye karşı 27 Haziran'da Kolordu mıntukasındaki askerî birlik kumandanları ile mülki amirlere ve millî teşekküllere bir beyanname göndermişti. Mütareke şartları gereği memleketin ve milletin haksızlıklara maruz kaldığı bu hassas ortamda, kolordu kumandanlarının askerî görevleri dışında asayiş tesis etmek ve istikrarı sağlamak gibi sorumlulukları ile gerektiğinde mülki idareye talimat verme yetkilerinin olduğunu belirterek bazı tedbirler almıştı. Buna göre 20. Kolordu sahasını üç mıntukaya ayıran Ali Fuad Paşa, Ankara'yı (1. mıntuka) 24. Tümen Kumandanının, Eskişehir Müstakil Mutasarrıflığını (2. mıntuka) Ahz-ı Asker Kalem Riyaseti Reisi Yarbey İbrahim Bey'in, Afyon-Kütahya hattını (3. mıntuka) ise 23. Tümen Kumandanının sorumluluğuna vermişti. Mıntuka kumandanları, asayiş sağlamanın yanı sıra İtilaf devletlerinin haksız muamelelerine karşı Müdâfaa-i Hukuk Cemiyetlerinin kurulmasına yardım etmek gibi fonksiyonlar da üstlenecekti²¹.

Tüm bunların yanı sıra Afyon'dan Kütahya'ya, Uşak'tan Isparta'ya kadar olan böl-gelerde Müdâfaa-i Hukuk Cemiyetlerinin teşkili, Hareket-i Milliye'nin genişletilmesi

19 Cebesoy, *age.*, s. 53-54.

20 Cebesoy, *age.*, s. 68-78.

21 Cebesoy, *age.*, s. 80-83.

ve Kuvâ-yı Milliye’nin desteklenmesi için emrindeki birlikler ile ilgililere de emirler yollamıştı²². Bu süreçte Erzurum Kongresi’ni de yakından takip eden Ali Fuad Paşa, 20. Kolordu mıntukasında Sivas Kongresi için hazırlıklara başlanmasına dair birliklerine emirler vermişti. Ayrıca Mustafa Kemal Paşa’nın istifa haberini alınca, Kolordusuyla kendisini desteklemeye devam edeceğini bildirmişti²³. Fuad Paşa’nın bu adımlarıyla, hükûmete ve İtilaf devletlerine karşı açık bir şekilde hareket ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Anadolu’da merkezi konumda bulunan 20. Kolordunun, pek çok bölgedeki gelişmeleri takip ederek bir koordinatör vasfıyla bölgesinde Millî Hareketin yayılması için öncü rolü üstlendiği ifade edilmelidir.

Ali Fuad Paşa’nın İcraatları ve Hükûmetin Tepkisi

Tüm bu icraatlarına karşı Ali Fuad Paşa’ya ilk ciddi uyarı Sadrazam Damat Ferid Paşa’dan temmuz ayında gelmişti. İlgili yazısında; Kolordunun Sivas Kongresi için bölgesinden üye seçimine yönelik girişimde bulunduğu haber alındığını bildiren Ferid Paşa, bu tarz hareketlerin desteklenmemesini istemişti. İlerleyen günlerde Dâhiliye Nezareti de Anadolu’da teşkil edilen Kuvâ-yı Milliye’ye verilen desteğin kesilerek bu unsurların dağıtılmasını ve yeni asker celp edilmemesine dair emirler yollamıştı. İlâveten Hükûmet tarafından Anadolu’nun çeşitli bölgelerine Teftiş ve Nasihat Heyetlerinin gönderilmesi kararı alınmıştı ki bunlardan biri de 20. Kolordu mıntukasıydı²⁴.

Tüm bunlar olurken Fuad Paşa, yeni Harbiye Nazırı Nazım Paşa’ya bir rapor göndererek işgal mıntukasına yakın olan yerlerde bazı tedbirler aldığını, ancak mülki idarenin asker celbi ve diğer hususlardaki icraatları tam anlamadan merkeze yazdığını ifade etmiş; böylesine hassas bir dönemde İngilizlerin müdahalesine vesile olacak bir hareket tarzının benimsenmemesinin önemine dikkat çekmişti²⁵.

Şüphesiz Fuad Paşa dâhil diğer bölgelerdeki askerî ve mülki erkânın Millî Mücadele’ye aktif destekleri, hükûmeti rahatsız ediyordu. Nitekim Erzurum Kongresi kararlarının uygulanmasına ilişkin askerî ve sivil idarecilerin inisiyatifler üstlenmesi üzerine hükûmet, özellikle temmuz ayından itibaren bu gibi askerî ve mülki yöneticileri görevden alarak kendi kontrolünde hareket edecek güvendiği adamları

22 Atatürk, *Nutuk*, s. 239-240; Ahmet Altıntaş, “20. Kolordu’nun Millî Mücadele’deki Faaliyetleri”, *9. Uluslararası Atatürk Kongresi, Amasya 12-15 Kasım 2019, Bildiriler*, Yay. haz. Erdem Ünlen-H. Aytağ Tokur, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2021, s. 8-12.

23 Cebesoy, *age.*, s. 95, 99.

24 Cebesoy, *age.*, s. 110-111.

25 Cebesoy, *age.*, s. 143-146.

taayin etmeye başlamıştı²⁶. Bunlardan biri de Ağustos 1919'da Eskişehir Mutasarrıfı tayin edilen Hilmi Bey'di²⁷. Hilmi Bey, göreve gelince millî hareketin etkinlik kazanmasına engel olmaya çalışmıştı²⁸.

20. Kolordu unsurları ise Kolordu bölgesinde Müdâfaa-i Hukuk Cemiyetlerinin ve Kuvâ-yı Milliye'nin teşkilatlanma çalışmaları ile Sivas Kongresi için delege seçimine destek olmayı sürdürüyordu²⁹. Bu faaliyetleri yakından takip eden Harbiye Nezareti, 11 Ağustos tarihli yazısıyla Fuad Paşa'yı İstanbul'a çağırmişti. Fakat o verdiği cevapta, hastalığı nedeniyle doktorun seyahat yapmasını uygun görmediğini belirterek Nezaretin emirlerini beklediğini bildirmişti³⁰. Millî Mücadele aleyhtarı olan Ankara Valisi Muhittin Bey de aldığı talimat çerçevesinde Fuad Paşa'nın İstanbul'a gitmesini teşvik etmişti. Bu arada Teftiş Heyeti Reisi Galip Paşa ile Ankara ve kazalarında dolaşmaya başlamıştı. Durumu anlayan Fuad Paşa, heyetin faaliyetlerine engel olmuş ve bir kez daha hükûmetin tepkisini çekmişti³¹.

Öte yandan 13 Ağustos'ta, Damat Ferid Paşa ile daha uyumlu bir çizgide olduğu düşünülen Süleyman Şefik Paşa, Harbiye Nazırı olmuştu. İlk icraatı, başta 20. Kolordu olmak üzere orduyu kontrol altına almak olduğundan kolorduların birbirleriyle şifreli haberleşmelerini yasaklamıştı. Bu karara tüm kolordu komutanları karşı çıktığı gibi Ali Fuad Paşa da sert tepki vermiş ve gerekirse telgraf bürolarını işgal ettireceğini ihtar etmişti. Bunun üzerine Harbiye Nazırı emri geri aldırılmıştı³². Şüphesiz, millî harekete yönelik eylemlerinin yanı sıra Harbiye Nazırı'na verdiği bu ihtarın, Fuad Paşa'nın daha fazla tepki toplamasına sebep olduğu anlaşılmaktadır.

26 Sina Akşin, *İstanbul Hükûmetleri ve Millî Mücadele (Mutlakiyete Dönüş 1918-1919)*, C 1, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1998, s. 500-501; Hülya Özkan, *İstanbul Hükûmetleri ve Millî Mücadele Karşıtı Faaliyetleri (4 Mart 1919-16 Ekim 1920)*, Genelkurmay Basımevi, Ankara 1994, s. 55.

27 Hilmi Bey hakkında detaylı bilgi için bk. Zafer Koşlu, "Eskişehir Mutasarrıfı Hilmi Bey'in Öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 46, Güz 2010, s. 432.

28 Sivas Kongresi üyelerinin seçimi yapılmış olduğundan bu kişileri engellemeye çalışsa da Eskişehir'den üç delege Kongre'ye katılabiliyordu. Mahmut Goloğlu, *Sivas Kongresi Millî Mücadele Tarihi II*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006, s. 246-247; Koşlu, *age.*, s. 84-85, 156.

29 Mesut Erşan, "Millî Mücadele Döneminde Eskişehir", *Millî Mücadele'nin Yerel Tarihi 1918-1923*, C 1, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2023, s. 349; Süleyman Beyoğlu, "Ankara'nın İdari, Ekonomik ve Sosyal Yapısı", *Millî Mücadele'nin Yerel Tarihi 1918-1923*, C 12, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2023, s.24-25.

30 *Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*, S. 40, Yıl: 10, Haziran 1961, s. 31-33. vesika 949.

31 Cebesoy, *age.*, s. 145-148.

32 Cebesoy, *age.*, s.148-149; Türkmen, s.201-202.

Neticede Ali Fuad Paşa, hükûmet açısından artık zararlı görünüyordu. Onun komuta ettiği 20. Kolordu da bulunduğu konum itibarıyla Heyet-i Temsiliye’nin İstanbul ve Anadolu’nun batısı ile olan iletişimini sağladığı gibi Millî Mücadele Hareketi’nin işlerliğine kendi bölgesinde büyük katkılar sunuyordu.

Ali Fuad Paşa’nın 20. Kolordu Kumandanlığından Alınması ve Hamdi Paşa’nın Atanması

Ali Fuad Paşa’nın hükûmetin emrine aykırı son icraatı ise Eskişehir’deki birliklerin konuşlanmasına ilişkin olmuştu: Şöyle ki tedbir amaçlı olarak 24. Tümeninden bir tabur ile makineli tüfek bölüğünü şehre göndermiş; bundan rahatsız olan İngiliz garnizonu ise hükûmet nezdinde girişimde bulunmuştu. Ayrıca şehirdeki cephaneliğe el koymaya çalışmışlardı. İngilizlerin talebi üzerine Harbiye Nezareti, birliğin geri alınmasını istemiş; Fuad Paşa ise 27 Ağustos tarihli yazısıyla buna karşı çıkmıştı. Zira güvenlik gerekçesiyle bu birlik Eskişehir’de bulunmalıydı ve İngilizlerin cephaneliğe el koymak istediği bir ortamda birliğin çekilmesi halk üzerinde olumsuz bir tesir yapacaktı. Bunun üzerine Harbiye Nezareti, verdiği direktiflere aykırı hareket eden Fuad Paşa’yı, 28 Ağustos tarihli emriyle görevden almış, kumandanlığı vekâleten Ankara’da bulunan Ahmed Hulusi Paşa’ya bırakmasını istemişti³³.

Hakkındaki bu kararı Fuad Paşa sakince karşılamıştı. Mustafa Kemal Paşa ise zaten alınacağı tahmin edilen bu kararın gecikmesinin millî harekete çok değerli bir zaman kazandırdığını vurgulamıştı. 20. Kolordu kurmayları da bu karardan endişe duymuşlardı. Fuad Paşa ise görevini ne Hulusi Paşa’ya ne de İstanbul’dan gönderilecek hükûmet taraftarı olan birine teslim etmeyeceğini ve Kolordu kumandanlığı görevine devam edeceğini bildirerek kurmaylarına güven vermişti³⁴. Herhangi bir tereddüt oluşmaması için de 20. Kolordu Kumandanı mıntukasındaki askeralma teşkilatlarına gönderdiği 1 Eylül tarihli yazıda; vekâletle görevinin başında olduğunu dolayısıyla önceki talimatları çerçevesinde çalışmalara devam edilmesini istemişti³⁵. Görüldüğü gibi Ali Fuad Paşa, Kolordusunun kendisine bağlı olması nedeniyle hükûmetin emirlerini dinlemiyor ve otoritesini geçersiz kılıyordu.

33 Cebesoy, *age.*, s. 154-155; Ayfer Özçelik, *Ali Fuat Cebesoy (1882-10 Ocak 1968)*, Akçağ Yayınları, Ankara 1993, s. 88-89; Koylu, *age.*, s. 70, 93.

34 *Ali Fuad Paşa’dan, -3. Kolordu aracılığıyla Heyet-i Temsiliye’ye gönderilen yazı*. Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Arşivi, 302/3; Cebesoy, *age.*, s.154-155; Haddizatında 24. Tümeninde görevli subaylar, Fuad Paşa’nın, görevden alınmasından rahatsız olmuşlardı. Bir araya gelerek yaptıkları görüşmede, komutan olarak sadece kendisini tanıdıklarını ilan etmeyi kararlaştırmışlardı. *24. Tümeninden, 20. Kolorduya gönderilen 3 Eylül 1919 tarihli yazı*. TİTE Arşivi, 302/40.

35 TİTE Arşivi, 302/18.

Hükûmet ise Ali Fuad Paşa'nın Kolordu Kumandanlığını bırakmaması karşısında otoritesini göstermek üzere harekete geçmişti. Harbiye Nezareti 30-31 Ağustos 1919 tarihli kararıyla "Kiraz" lakaplı Ahmed Hamdi Paşa'yı³⁶ yeni 20. Kolordu Kumandanı olarak tayin etmişti. Aynı şekilde Fuad Paşa'nın emrinde olmaya devam eden Kolordu başlısı Afyon'daki 23. Tümen ve Ankara'daki 24. Tümen Kumandanlıklarına yeni kumandanlar atamıştı³⁷. Nezaret ayrıca, 20. Kolordu Kumandanlığına atanan Hamdi Paşa vazifeyi üstlenene kadar Kolordudan verilen emirlerin yerine getirilmemesine dair 2 Eylül'de bir tebliğ yayımlamıştı. İlgili emirde; görevinden alınan Fuad Paşa'nın halefinin atandığı, yeni kumandan gelinceye kadar Kolordu namına vuku bulacak hiçbir tebliğin geçerli olmayacağı, buna aykırı hareketlerin suç sayılacağı bildirilmişti. Dolayısıyla Fuad Paşa'nın hiçbir emrine itibar edilmeyecek ve sadece padişahın emirlerine uyulacaktı. Ayrıca yeni komutan gelinceye kadar doğrudan Harbiye Nezareti ile haberleşilecekti³⁸.

Harbiye Nezaretinin bu direktifiyle, Ali Fuad Paşa'nın emir ve direktiflerini geçersiz kılmayı; Hamdi Paşa vasıtasıyla da 20. Kolorduyu yeniden kendi kontrolü altına almayı hedeflediği değerlendirilmektedir. Böylece 20. Kolordu üzerinden hükûmet ve Millî Mücadele Hareketi arasında bir nüfuz mücadelesi daha ortaya çıkmıştı. Fakat Fuad Paşa, bu kararı tanımayarak Harbiye Nezareti/Hükûmet ile iletişimini kesmiş ve Millî Mücadele'nin ivme kazanması için daha büyük inisiyatif almaya başlamıştı.

Sivas Kongresi Sonrası 20. Kolordu Mıntıkasına Yönelik Nüfuz Mücadelesi

Hükûmet ve Heyet-i Temsiliye arasında Batı Anadolu özelindeki nüfuz mücadelesi, 20. Kolordunun Millî Mücadele'yi desteklemesiyle başlamıştı. Bunu tetikleyen en somut gelişme Sivas Kongresi'nin düzenlenmesi olmuştu. Öyle ki Kongre 4 Eylül'de başladığında hükûmet, millî hareketi bertaraf etmek için harekete geçmişti. Zira Hükûmet, Sivas Kongresi'ne olan desteğin artması karşısında daha kesin tedbirler almak istemiş; Kongre'nin dağıtılması ve önde gelenlerin tutuklanması planını devreye almıştı. Lakin bunun için görevlendirilen Elazığ

36 Hamdi Paşa hakkında detaylı bilgi için bk. Şaduman Halıcı, "Yüzellilik Bir Muhibirin Portresi: Yaver-i Has Kiraz Ahmed Hamdi Paşa Nam-ı Diğer Hamdi Zeza", *Belgi*, S. 20, Yaz 2020/II, s. 2345-2346.

37 Akşin, *age.*, s. 565.

38 *Çorum Ahz-ı Asker Şube Riyasetinden, 20. Kolorduya gönderilen 2 Eylül 1919 tarihli yazı*. TİTE Arşivi, 305/7; 304/87.

Valisi Ali Galip’in -Malatya’dan toplamak için gittiği- silahlı gruplarla Kongre’yi dağıtma girişimi, 13. Kolorduya bağlı 15. Alayın bölgeye intikali üzerine başarısız olmuştu. Başta Dâhiliye ve Harbiye Nazırı olmak üzere hadisenin tertip edilmesine dair evraklar ortaya çıkmış; bu teşebbüs Heyet-i Temsiliye tarafından hainlik olarak görülerek gereği yapılmıştı. Nitekim 11 Eylül’de Kongre Heyeti ve kolordu komutanları tarafından Sadarete bir telgraf gönderilmişti. Yapılanlardan bahsedilerek kabineye artık güvenin kalmadığı ve vaziyetin Padişaha arz edileceği belirtilmişti³⁹.

Ancak Sadrazam Damat Ferid Paşa, ne bu tepkiyi dikkate almış ne de padişaha ulaşılmasına müsaade etmişti. Bunun üzerine Heyet-i Temsiliye’nin yayımladığı 16 Eylül 1919 tarihli Tamim’de; Ferid Paşa Kabinesi’nin vatan ve millete karşı ihanetinin kesinlik kazandığının anlaşıldığı, hâliyle kabine görevden ayrılıncaya kadar İstanbul ile resmî irtibatın kesildiği bildirilmişti. Bu doğrultuda haberleşmeyi engellemek için telgrafhanelerin kontrol altına alınması emredilmişti⁴⁰. Böylece ilk defa Anadolu’da çift başlı bir idare ortaya çıkmış oluyor ve iki taraf da otoritesini hâkim kılma mücadelesine giriyordu. Böyle bir durum daha önce görülmediği için bazı mülki idare amirleri veya memurlar da kararsız kalmıştı. Bununla birlikte askerî birliklerin çoğunluğu gibi mülkî idarecilerin de önemli bir kısmı Heyet-i Temsiliye’ye bağlılığını bildirerek hükûmetle iletişimini kesmişti⁴¹.

Bu uygulamayla hükûmet, pek çok bölgede mülki ve askerî kanat üzerinde otoritesini kaybetmişti. Buna karşı yeniden Anadolu’ya hâkim olabilmek özellikle de 20. Kolorduyu ve mıntkasını kontrol altına alabilmek adına yeni adımlar atacaktı. Ordunun karşısında olması nedeniyle de daha fazla İngilizlerle birlikte hareket etmeye mecbur görünüyordu. İngilizler ise özellikle İzmit, Eskişehir, Ankara, Konya demiryolu hattında birliklerinin bulunması nedeniyle 20. Kolordu mıntkasında hükûmetin nüfuzunun olmasını önemsiyorlardı. Ortak görüş, Batı Anadolu’daki Kuvâ-yı Milliye ile Heyet-i Temsiliye arasındaki irtibatın kesilmesi ve buradaki millî girişimlerin kontrol altına alınması, -asi olarak gördükleri- Kuvâ-yı Milliye’nin etkisiz hale getirilmesi ve sonrasında Sivas’a kadar harekete geçilmesi idi⁴².

39 Atatürk, *Nutuk*, s. 117-143; Goloğlu, *age.*, s. 118-124.

40 *Askerî Tarih Belgeleri Dergisi*, S. 145, Yıl: 68, Temmuz 2019, s. 216-217, vesika 57.

41 *Türk İstiklal Harbi Batı Cephesi*, s. 93; Haluk Selvi, “Sivas Kongresi ve Damad Ferid Hükûmeti’nin İstifası”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C 18/S. 54, 2002, s. 856-858.

42 Cebesoy, *age.*, s.181-183; Eskişehir’in hükûmet ve İngilizler için önemine dair ayrıca bk. Erşan, *agt.*, s. 7-11.

Dolayısıyla hükûmet, bu hedef üzerindeki engellerden biri olarak gördüğü Ali Fuad Paşa'yı, Ankara Valisi Muhittin Paşa'ya verdiği emirle yakalatmak istemişti. Heyet-i Temsiliye ise millî harekete karşı olduğu anlaşılan Vali'nin, yakalanması için 11 Eylül'de emir vermişti. Haddizatında Fuad Paşa da aldığı tedbirlerle harekete geçmiş ve 19 Eylül'de Vali'yi yakalatarak Sivas'a göndermişti. Aynı şekilde Millî Mücadele aleyhtarı olan Afyon ve Kastamonu'daki idareciler de vazifelerinden el çektirilmişti⁴³.

Söz konusu planlara karşı Ali Fuad Paşa da Ankara'da beklemek yerine önleyici tedbirler almak maksadıyla harekete geçmişti. Bu tedbirler; işgal unsurlarının Geyve Boğazı'nın doğusuna geçmesinin engellenmesi, doğudaki işgal birliklerinin bu hattın batısına atılması, bu mümkün olmazsa bulundukları mevkillerdeki icraatlarına engel olunması ve icap ederse çarpışılması esaslarına dayanıyordu. Ayrıca Millî Mücadele'nin tüm kazalara yayılması ve -Batı Anadolu'da tek merkezden yönetilmekten yoksun olan- Kuvâ-yı Milliye'nin etkin hale getirilmesi amaçlanıyordu⁴⁴. Fuad Paşa'nın bu düşüncesi, Sivas Kongresi'nde okunmuş ve kendisi "Garbî (Batı) Anadolu Umûm Kuvâ-yı Milliye Kumandanı" tayin edilmişti (9 Eylül 1919)⁴⁵.

Hükûmeti yok sayan bu karar üzerine Ali Fuad Paşa'nın ilk hedefi, İstanbul'a yakın bir mevkide olup işgal kuvvetlerinin en çok toplandığı ve Anadolu demiryolu hattının birleştiği mühim bir bölge olan Eskişehir'i kontrol altına almaktı. Aynı zamanda İngilizlerin millî hareketi engelleme çalışmalarına da mani olunacaktı. Eğer bu başarılırsa millî hareket gelişecek ve hükûmet, Anadolu'daki bu kararlı tutum karşısında geri atmak durumunda kalacaktı. Fuad Paşa, bu düşüncelerle 162 ağır ve 4 hafif makineli tüfekten oluşan bir süvari bölüğü, 200 mermiyi haiz bir seri ateşsiz cebel takımı, bir istihkâm ve bir muhabere takımı ve iki toptan müteşekkil birliğiyle 9 Eylül'de Eskişehir'e doğru hareket etmişti⁴⁶. Bu icraatlarıyla, Ali Fuad Paşa'nın 20. Kolordu Kumandanlığı görevini sürdürdüğü gibi Millî Mücadele Hareketi'nin etkinlik ve kontrolünü artırmak için çalıştığı görülmektedir.

43 *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, S. 87, Yıl: 38, Şubat 1989, s. 6-7, belge 2083; Cebesoy, *age.*, s. 192-195.

44 Cebesoy, *age.*, s.183-185; Özçelik, *age.*, s.90.

45 Bekir Sıtkı Baykal, *Heyet-i Temsiliye Kararları*, 3. bs. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020, s. 1-2.

46 Cebesoy, *age.*, s.185-190.

Yeni 20. Kolordu Kumandanı Hamdi Paşa’nın Eskişehir’e Gelmesi ve İcraatları

20. Kolordu Kumandanlığına tayin olan Ahmed Hamdi Paşa ise yanında maiyetini oluşturacak subaylarla birlikte 7 Eylül’de trenle Haydarpaşa’dan Ankara’ya doğru hareket etmişti⁴⁷. Ancak Ali Fuad Paşa, Kolordu Kumandanlığını teslim etmediği gibi Hamdi Paşa’nın Ankara’ya gelmesine de müsaade etmeyeceğini belirtmişti⁴⁸. Bununla da kalmayarak Hamdi Paşa’nın İstanbul’dan hareketi üzerine, Eskişehir-Ankara arasındaki Balıklı Köprüsünü tahrip ettirmişti. Bu hareket, Hamdi Paşa’nın Ankara’ya gitmesine engel olmak, aynı zamanda hükûmetin veya İngilizlerin muhtemel girişimlerini de önlemeye yönelik bir tedbirdi. Öyle ki bu saldırıya İngilizler sert tepki göstermişlerdi⁴⁹.

Ali Fuad Paşa ayrıca ön tedbir olarak şehirde kontrolü sağlaması için Eskişehir Mıntuka Kumandanı Yarbay Atıf Bey’e emir göndermişti. Fakat Atıf Bey, bu emir kendisine ulaşmadan 7 Eylül’de İngilizlerce tutuklanarak İstanbul’a gönderilmişti⁵⁰. Görüldüğü üzere Eskişehir’de bilfil nüfuz mücadelesi karşılıklı icraatlarla başlamıştı.

Fuad Paşa’nın hareketi üzerine hükûmetin kontrolünde olan Eskişehir Mutasarrıfı Hilmi Bey de 10 Eylül tarihli yazısıyla Paşa’nın Eskişehir yönündeki eylemlerinin takip edildiğini Dâhiliye Nezaretine bildirmişti⁵¹. Hamdi Paşa ise beraberindeki 3 komutan (yeni atanan 23. ve 24. Tümen Kumandanları) ve 4 subay ile 12 Eylül’de Eskişehir’e ulaşmıştı. Hamdi Paşa ilk iş olarak Harbiye Nazırı ile yazışmış ve sahada ki vaziyeti rapor etmişti. Şimdilik Ankara’ya gitmeyip gelişmeleri öğrendikten sonra hareket etmeyi kararlaştırmıştı⁵². Lakin gerek -kendisine 20. Kolordudan gelen- kumandan olarak kabul edilmeyeceği ihtarı gerekse Ankara istikametindeki demiryolu köprüsünün tahrip edilmesi yüzünden Ankara’ya gidemeyecekti⁵³.

47 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Emniyet-i Umûmiye Müdüriyeti Seyrüsefer Kalemi (DH.EUM.SSM), 37/134.

48 Cebesoy, *age.*, s. 184-185.

49 *Harbiye Nazırı Cemal Paşa tarafından gerçekleştirilen fevkalade olaylara dair Erkan-ı Harbiye Riyasetine gönderilen 6 Ekim 1919 tarihli hülasa tarihçe. Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*, S. 46, Yıl: 12, Aralık 1963, s. 31-32, vesika 1077; Erşan, *agl.*, s. 45-48.

50 Fahri Yetim, “Millî Mücadele Döneminde İngiliz İşgali Sürecinde Eskişehir’de Asayiş Sorunları”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C 39, S. 107, 2023, s. 113.

51 BOA, Dâhiliye Şifre (DH, ŞFR), 646/76.

52 *Eskişehir Mıntuka İavari Emin Bey’in 12 Eylül 1919 tarihli yazısı*. TİTE Arşivi, 305/4.

53 *Heyet-i Temsilîye’den, 15. Kolorduya gönderilen 22 Eylül 1919 tarihli şifre. Askeri Tarih Belgeleri Dergisi*, S. 145, s. 235-238, belge 62-1,62-2.

Nitekim Ali Fuad Paşa'nın Ankara'da 20. Kolordu Kumandanı Vekili olarak bıraktığı 24. Tümen Kumandanı Yarbay Mahmud Bey, 13 Eylül'de Hamdi Paşa'ya bir telgraf göndermişti. Buna göre 20. Kolordu subayları, sırf vatanperver hareketlerinden dolayı hükûmet tarafından azledilen Fuad Paşa'ya bağlıydı ve ondan başka komutan tanımayacaklardı. Bir başkasının komutayı üstlenmesi Millî Mücadele'yi bastırma planının bir parçasıydı ve kendisi Eskişehir'den Ankara'ya gelmek isterse buna izin verilmeyecek ve gereği yapılacaktı. Hamdi Paşa bu telgrafi Harbiye Nezaretine ileterek Kolordunun subayları ve Ankaralıların Fuad Paşa'ya bağlılık gösterip göstermediğini tespit etmek için gizlice Ankara'ya birini göndereceğini ifade etmişti⁵⁴. 20. Kolordu karargâhı bu telgrafla, Hamdi Paşa'yı Ankara'ya gelmesi halinde tutuklayacağına dair tehdit etmiş oluyordu. Aynı zamanda Kolordunun, hükûmetin Anadolu'da otorite kurma çabalarına alet olmayacağı ve izin vermeyeceği de vurgulanıyordu.

Yarbay Mahmud Bey, 23. Tümene gönderdiği 14 Eylül tarihli yazıda da Hamdi Paşa'nın iki tümen kumandanı ve kolordu karargâhını kısmen teşkil edecek birkaç subay ile Eskişehir'e geldiğini; kendisine Ankara'ya gelmesinin pek büyük fenalık olacağı ve hiç kimsenin itaat etmeyeceğinin yazıldığını beyan etmişti. Şayet Afyon'a gelecek cesareti bulurlarsa Hamdi Paşa ve maiyetinin İstanbul'a iadesi veya tutuklanması gerektiğini bildirmişti⁵⁵. Böylece Mahmud Bey, 20. Kolordunun, millî hareketin emrinde olduğuna temas ederek mevkiadaşına malumat aktarmıştı.

Hamdi Paşa ise Kolordu kurmaylarının bu tutumu karşısında Eskişehir'de beklemek mecburiyetinde kalsa da "20. Kolordu Kumandanı" unvanıyla Ali Fuad Paşa ile 20. Kolordunun icraatları hakkında ve Eskişehir'de alınacak askerî tedbirlere ilişkin Harbiye Nezaretine raporlar göndermeye devam etmişti⁵⁶.

Harbiye Nezareti ise Hamdi Paşa'ya görevi devretmeyen Fuad Paşa hakkında sert ifadeler kullanmıştı. 20. Kolordu kumandanlığından azledilen Ali Fuad'ın Sivrihisar'a geldiği ve 15 Eylül'de Eskişehir'e gelerek kararını icra edeceğini duyurduğunu belirten Nezaret; adı geçen serseriye hareketleriyle halk arasında fesada yol açtığı, halkın bu şarlatanlıklara izin vermeyeceği, şahsın bölgeden uzaklaştırılmaya çalışıldığı, durumun Kastamonu havalisince de malum olması ve kendisine itibar edilmeyerek vaziyetin gerekenlere tebliğ edilmesi hususlarına dikkat çekmişti⁵⁷.

54 ATASE, İSH, 24/137, 24/137-1; Özçelik, *age.*, s. 89; Erşan, *agt.*, s. 44.

55 TİTE Arşivi, 303/36.

56 *Hamdi Paşa'nın 13-14 Eylül 1919 tarihli yazısı*. ATASE, İSH, 24/137-2; *Aynı tarihli bir başka raporu*. *Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*, S. 40, s. 36-38. vesika 950.

57 *Harbiye Nezaretinin, Kastamonu Ahz-ı Asker Riyasetine gönderdiği yazı*. BOA, DH.ŞFR, 103/65.

Tüm bunlardan da görüldüğü üzere Ali Fuad Paşa, emrindeki 20. Kolordu unsurlarıyla Eskişehir ve havalisini Millî Mücadele’ye bağlamaya çalışırken; hükûmet ise nüfuzunu korumak için Kolordunun ve Fuad Paşa’nın eylemlerinin kanunsuz olduğunu ilan ediyordu.

Ali Fuad Paşa’nın Eskişehir Hattında Aldığı Tedbirler ve Hamdi Paşa’yla Olan Görüşmeler

Ali Fuad Paşa 13 Eylül’de Sivrihisar’a gelmişti. Son günlerde başta Sivas Kongresi’nin aldığı kararlar olmak üzere yaşanan hadiselerin de etkisiyle İngilizlerin Eskişehir’i tahkim ettiğini görmüştü. Bu ortamda alınacak tedbirleri şöyle belirlemişti:

- Eskişehir’in dışarı ile olan haberleşmesinin ve demiryolu ulaşımının kesilmesi,
- Millî Mücadele’yi kabul ettirebilecek bir kuvvetin takviye edilerek bölgede toplanması ve Eskişehir’in Sivas Kongresi’ne bağlanması,
- Tüm bunları yaparken gayelerinin millî ve iç işleriyle ilgili olup kendilerine karşı olmadığı hakkında şehirdeki İngiliz garnizonuna teminat verilmesi, buna rağmen işgal kuvvetlerinin müdahalesi gerçekleşirse karşı konulması.

Bu doğrultuda çevreden gelen Kuvâ-yı Milliye unsurlarıyla Eskişehir tecrit edilmiş ve İstanbul ile irtibatı kesilmişti⁵⁸.

Öte yandan Kolordunun başına geçemediği için hareket tarzını belirlemeye çalışan Hamdi Paşa ise Ali Fuad Paşa ile haberleşmek istemiş; bu kapsamda -Eskişehir’e giderken beraberinde gelmesi için davet ettiği- Doktor Tevfik Rüşti Bey’i (Aras) aracı kılmıştı. Öyle ki Tevfik Bey, 14 Eylül’de Sivrihisar’a gelerek Ali Fuad Paşa ile görüşmüştü. Bu görüşmede Fuad Paşa, Hamdi Paşa’nın İstanbul’a giderek padişahla görüşmesi beklentisinde olduğunu belirtmişti. Zira millî hareket padişaha karşı değildi. Halk, hem kendi istiklaline hâlel gelmesinden hem de padişah için endişelenmekteydi. Ancak hükûmet, millî menfaatlere aykırı bir politika izliyordu. Buna karşı gerekenlerin yapılması lazımdı. Tüm bu hususları Tevfik Bey, Eskişehir’e dönüşte Hamdi Paşa’ya iletmişti. Hamdi Paşa bu hususları kabul eder gibi görünse de Fuad Paşa’ya göre İstanbul’dan İngiliz Generalinin (Solly Flood) şehre gelmesi üzerine hem o hem de Eskişehir Mutasarrıfı pasif bir durumda kalmışlardı⁵⁹.

58 Cebesoy, *age.*, s. 195-197.

59 Cebesoy, *age.*, s. 198-201; Selâhattin Tansel, *Mondros’tan Mudanya’ya Kadar II*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2019, s. 122; Konuya ilişkin ayrıca bk. Erşan, *agm.*, s. 346.

Konuya ilişkin Heyet-i Temsiliye'nin yaptığı toplantıda ise hükûmetin 20. Kolordu Kumandanı olarak atadığı Hamdi Paşa'ya vaziyetin anlatılarak İstanbul'a dönmesinin teklif edildiği, Hamdi Paşa'nın da İstanbul'a gelmek üzere Nezaretten müsaade istediği, fakat cevap beklemesine gerek olmadan hemen yola çıkmasının kendisinden rica kılındığı ifade edilmişti⁶⁰.

Gerçekten de Hamdi Paşa, İstanbul'a gitmek istediğini 16 Eylül tarihli yazısıyla Heyet-i Temsiliye'ye iletmış; Nezaretten cevap gelince yola çıkacağını belirtmişti. Mustafa Kemal Paşa ise cevabında; İstanbul'a gitme kararının isabetli olup yapacağı bilgilendirmelerle millete hizmet edeceğine emin olduğunu, kendisinin İstanbul'a hareket etme isteğinden ve şahsına olan güveninden duyduğu memnuniyeti dile getirmişti⁶¹.

Bununla birlikte Hamdi Paşa, 16-17 Eylül tarihli ve "Eskişehir'de 20. Kolordu Kumandanı" ünvanıyla imzaladığı yazıda, İstanbul'a gelmek için izin isterken millî hareketin lehine değil aleyhine ifadeler kullanmıştı. Buna göre Kolordu mıntıkasındaki gelişmelerden ve millî teşkilattan, aynı şekilde Ali Fuad Paşa'ya bağlı hareket eden kumandanlardan bahsetmişti. Bunların ahaliyi kendilerine tabi kılmaya çalıştığına, etraftan asker toplayarak Eskişehir ve çevre bölgeleri ele geçirmeye hazırlandıklarına dikkat çeken Hamdi Paşa, hadiseleri detaylı olarak arz etmek üzere İstanbul'a gelmek istediğini bildirmişti⁶².

Hamdi Paşa'nın, Ankara Mevki Kumandanı Mahmud Bey'e yolladığı 16 Eylül tarihli telgrafta ise onun ikili politikasını ortaya koymaktaydı. Bu yazısında; Heyet-i Temsiliye ve Sivrihisar'daki Fuad Paşa ile haberleştiğini ve görüşmelerin sürdüğünü, dolayısıyla telaşa ve kendisine yönelik tehditkâr ikaz ve hareketlere gerek olmadığını, dindaşları ve asker kardeşlerinden böyle bir muamele görmeyi arzu etmediğini belirtmişti. Ricası, telgraflarının dikkatle okunduktan sonra yazılmasındı⁶³. Onun bu sözleriyle Kolordu heyetini yumuşatmaya ve vakit kazanmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Hâlbuki Harbiye Nezaretine yolladığı müteakip yazıda (17 Eylül tarihli), Eskişehir ve kazalarında Millî Mücadele'nin gittikçe etkin hale geldiğini, bunları bastırmak için 500 kişilik bir birlik oluşturulabilirse de silah ve mekanizmalarının İngilizlerin

60 Baykal, *age.*, s. 4.

61 ATASE, Atatürk Koleksiyonu Fonu (ATAZB), 9/5.

62 ATASE, İSH, 25/14.

63 TİTE Arşivi, 304/14.

elinde olduğunu, bu silahlar alınsa bile Kuvâ-yı Milliyecilerin bunu halk nezdinde kendilerine karşı kullanacağını vurgulamıştı. Esas olarak karşılaştığı zorluklardan bahsederek İstanbul’a üç günlüğüne gelmek üzere izin istemişti⁶⁴.

Harbiye Nezareti ise Kolordu mıntkasındaki hassasiyetten ötürü İstanbul’a gelmesine izin vermemiş, önemli konuların şifreli telgrafla bildirilmesini istemişti. Bunun üzerine Hamdi Paşa 18 Eylül’de, talep ettiği hususlarda destek ve cevabın verilmediğini belirterek mevcut şartlarda “Kolordusuz Kumandan” olmak yerine bireysel olarak Eskişehir’de hizmet etmek istediğini belirterek istifa etmişti⁶⁵.

Mustafa Kemal Paşa, -Hamdi Paşa’nın bu ikili tavrından henüz haberdar olmadığından olsa gerek- 21 Eylül’deki yazısında, Eskişehir’deki durumun Millî Mücadele Hareketi lehine geliştiğini, Fuad Paşa’nın Mahmudiye’de olduğunu, Hamdi Paşa’nın yapılan ihtar üzerine millî hareketin maksadını izah etmek üzere bütün maiyetiyle İstanbul’a gittiğini belirtmişti⁶⁶. Bununla beraber 20. Kolordudan, Sivas’taki 3. Kolorduya gönderilen 19 Eylül tarihli yazıda, Hamdi Paşa’nın henüz İstanbul’a gitmediği belirtilmişti⁶⁷. Bölgedeki 2. Bölük Kumandanı tarafından 20. Kolorduya ulaştırılan 20 Eylül tarihli müteakip raporda; Hamdi Paşa’nın, Nezaretten gelen telkinlerle fikir değiştirdiği ve müsaade çıkmaması nedeniyle İstanbul’a dönmekten vazgeçtiği bildirilmişti⁶⁸. Bu açıdan Hamdi Paşa’nın İstanbul’a ve Sivas’a gönderdiği telgraflarda farklı bir tutum sergilediği; neticede Nezaretin emri ve kendi tutumuna rağmen İstanbul’dan izin beklediğini belirterek oyalama taktiğine başvurduğu anlaşılmaktadır.

20. Kolordunun 5. Kolorduya Dönüştürülmesi

Tüm bu gelişmeler çerçevesinde hükûmet, Hamdi Paşa’nın 20. Kolorduya hâkim olamaması durumunu aşabilmek için Eskişehir’de 5. Kolordunun teşkiline karar vermişti. Konuyla ilgili Harbiye Nazırı’nın 16 Eylül tarihli yazısı⁶⁹ üzerine 17 Eylül tarihli kararla, karargâhı Ankara’da bulunan 20. Kolordu, 5. Kolorduya dönüştürülmüş ve yeni karargâh merkezi Eskişehir olmuştu⁷⁰. Harbiye Nazırı

64 ATASE, İSH, 25/17; Erşan, *agt.*, s. 49-52.

65 Erşan, *agt.*, s. 51-52; Koylu, *age.*, s.122-123.

66 ATASE, ATAZB, 1/64-3.

67 TİTE Arşivi, 307/3.

68 TİTE Arşivi, 307/36.

69 BOA, İrade Dosya Usulü (İ.DUİT), 162/81; Koylu, *age.*, s. 225-227.

70 20. Kolordunun yerine 5. Kolordunun kuruluş kararını haiz İrade-i Seniyye. ATASE, İSH, 61/113.

Süleyman Şefik Paşa'nın Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Riyasetine gönderdiği 22 Eylül 1919 tarihli yazıya göre ilgili emir şöyleydi:

“Ankara’da bulunan Yirminci Kolordu numarasının vakt-i hazara mahsus Ankara kolordusu numarası olan Beşinci Kolordu namına tahvil ile işbu kolordu karargâhının şimdilik Eskişehir’de tesisi ve Ankara’daki kolordu karargâh heyeti Eskişehir’e davet ve kendilerine on beş gün mühlet ita edilip bu müddet zarfında gelecek olanların (...) memuriyetlerinde istihdâmı ve gelmeyecekler hakkında muamele-i kanuniye ifa edilmesi hususlarına bilistizan 17 Eylül 335 (1919) tarihinde İrâde-i Seniyye -i Hazret-i Hilâfetpenahi şeref müteallik buyrularak keyfiyet bilumûm kolordular ve Fırka-i müstakile kumandanlıkları ile ahz-ı asker kalemleri riyasetlerine tebliğ kalmış olmakla oraca da mantuk-u emr-ü fermân-ı hümayûna tevfik-i muamele olunması temenni olunur.”⁷¹

5. Kolordunun tesisiyle ilgili Hariciye Nezareti de 5. Kolordunun kurulduğunu İngiliz Kumandanlığına ileterek kıtaatın sevki ve yer değiştirmesinin söz konusu olmadığını belirtmişti⁷². Ordu Dairesi de 22 Eylül tarihli yazısıyla Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Reisi’nden 5. Kolordunun kuruluşuna girecek tümenlere verilecek numaraların nasıl olması gerektiğini sormuştu⁷³. 25 Eylül’de verilen cevapta, orduda esaslı bir teşkilat yapılmıncaya kadar numara değiştirmenin uygun olmadığı ve şimdilik 5. Kolordu tümenlerine hâlihazırdaki numaraların verilmesi istenmişti⁷⁴. Görüldüğü üzere Hamdi Paşa, Ankara’ya giderek 20. Kolordunun başına geçmeyince Kolordunun Eskişehir’e nakli ve personelinin de buraya katılması emredilmişti. Hükûmet bu şekilde hem Kolorduya hâkim olup hem de Milli Mücadele’yi sekteye uğratabileceğini düşünse de işler planladığı gibi gitmeyecekti.

Şöyle ki 5. Kolordu Kumandanı atanan Hamdi Paşa, 20. Kolordunun lağvı ve 5. Kolordunun tesis edildiğine ve Eskişehir’e katılmayan personel hakkında işlem yapılacağına dair Harbiye Nezaretinin emrini 20. Kolordu Kumandanlığı Vekâletine iletmışti⁷⁵. Fakat 20. Kolordu karargâhından hiçbir subay Eskişehir’e gitmemiş ve 5. Kolorduya katılmamıştı. Bu yüzden Hamdi Paşa, İstanbul’dan kendisine

71 ATASE, İSH, 62/126; *Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*, S. 47, Yıl: 13, Mart 1964, s. 25-27, vesika 1095; *Kararla ilgili Sadaretten Harbiye Nezaretine gönderilen 17 Eylül tarihli yazı*. BOA, Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO), 4591/344311-2.

72 ATASE, İSH, 29/108.

73 ATASE, İSH, 29/108-2.

74 ATASE, İSH, 29/108-4.

75 TİTE Arşivi, 308/34.

eşlik eden subaylardan bir komuta heyeti tesis etmeye çalışmıştı⁷⁶. Zaten yukarıda da izah edildiği gibi, 20. Kolordu personeli, Ali Fuad Paşa’nın görevden alınması ve yeni kumandan tayin edilmesini dahi kabul etmemişti. Hal böyleyken hükûmetin Eskişehir’de yeni bir kolordu kurarak otorite kurabileceğini düşünmesi, saha şartlarını iyi değerlendiremediğini göstermektedir.

Ali Fuad Paşa’nın Eskişehir’e Yönelik İcraatları

Ali Fuad Paşa ise emrinde 20. Kolordu personeli olduğu halde 18 Eylül’de Sivrihisar’dan Eskişehir’e daha yakın bir mevki olan Mahmudiye’ye intikal etmişti. Bu arada İngiliz Kumandanlığıyla irtibat kurarak hareketinin kendilerine karşı değil, Eskişehir’in Millî Mücadele’ye katılımının sağlanması olduğunu belirtmiş ve icraatlarına engel olunmamasını istemişti⁷⁷.

Eskişehir’deki İngiliz kumandanı General Solly Flood da kendisiyle görüşmek istemiş; emrindeki birliklerin Eskişehir ve Afyon’a girmemesini tebliğ etmişti. Ali Fuad Paşa, General Flood’a verdiği cevapta; bütün Anadolu’nun Sivas Kongresi’ne bağlandığını, Kolordu mıntıkasındaki Eskişehir Mıntıka Kumandanı Yarbay Atıf Bey’in anlaşılamayan bir sebepten ötürü tutuklandığını, Eskişehir Mutasarrıfı’nın hükûmetin emriyle milletin hissiyatı aleyhine hareket ettiğini, kendisinin de sorumluluk sahasında olan Eskişehir’i tefiş etmek için geldiğini, maksatlarının hiçbir şekilde işgal kuvvetlerine karşı bir eylem içermediğini ifade etmişti. Nihayetinde 21 Eylül’de Yenihan’da bir İngiliz askerî heyeti ile Fuad Paşa arasında görüşmeler gerçekleştirilmişti. Buna göre İngilizler, içişlere müdahale niyetinde olmadıklarını ve tarafsız kalacaklarını, bununla birlikte Eskişehir, Kütahya, Afyon ve İzmit gibi İngiliz kuvveti bulunan yerlere Kuvâ-yı Milliye’nin dâhil olmamasını ve demiryolu hattına saldırı düzenlenmemesini talep etmişlerdi. Fuad Paşa ise Eskişehir’in Millî Kongre’ye bağlanması ve Mutasarrıfın değişmesinin gerektiğini bildirirse de İngilizler bunun yetkileri dışında olduğunu ancak aracı olabileceklerini bildirmişlerdi. Bu kapsamda Fuad Paşa, şimdilik Eskişehir’in içeriden kazanılmasına gayret edileceğini ve askerî bir hareket yapmayacağını Heyet-i Temsiliye’ye rapor etmişti⁷⁸.

76 Sıkıyönetim ilan edildiğinde, Örfî İdare Divanı Harp Reisliği de kurulmuş ve 5. Kolordu 2. Kısım Amiri Binbaşı Vehbi Efendi de Heyet üyesi atanmıştı. Bk. Koylu, *age*, s. 166.

77 Cebesoy, *age*, s. 207-210.

78 General Flood, 25 Eylül’de Ali Fuad Paşa’ya gönderdiği mektubunda ise iç meselelerin kendisini ilgilendirmediklerini, sadece Mütareke şartları gereği demiryolunun güvenliği için görevlendirildiğini belirterek Kuvâ-yı Milliye’nin Eskişehir, Afyon ve Kütahya’ya yönelik girişimde bulunmamasını,

Heyet-i Temsiliye'nin 23 Eylül tarihli toplantısında da söz konusu görüşme nedeniyle demiryolunun tahrip edilmemesi, İngilizlerin bir saldırısı olmadıkça harekete geçilmemesi, Millî Mücadele'nin hedefinin yabancılar olmadığı anlatılması ve Eskişehir'in dışarıdan muhasara edilmesi kararlaştırılmıştı⁷⁹. Sonuç itibarıyla Eskişehir hariç tüm bölgede Heyet-i Temsiliye'nin kontrolünün olduğu, sadece burada İngilizlerin varlığıyla hükûmetin nüfuzunun sürdüğü görülüyordu.

Ali Fuad Paşa tüm bu icraatlarını “Anadolu Garbî Umûm Kuvâ-yı Milliye Kumandanı” ünvanıyla yapıyordu. Fakat emrinde 20. Kolordu birlikleri vardı. Kolordu Kumandanlığına fiilen Ankara'daki 24. Tümen Kumandanı Yarbay Mahmud Bey vekâlet ediyordu⁸⁰. Resmîyette ise 20. Kolordu ilga edilmiş ve Eskişehir'de Hamdi Paşa komutasındaki 5. Kolordu vardı.

Hamdi Paşa ve Hilmi Bey'in Hükûmetin Nüfuzunu Koruma Çabaları

5. Kolordu Kumandanı olsa da ne personeli ne birliği bulunan Hamdi Paşa, Eskişehir Mutasarrıfı Hilmi Bey ile birlikte hareket ederek Ali Fuad Paşa'ya ve Millî Mücadele'ye karşı icraatlara yönelmişti⁸¹. Nitekim Hamdi Paşa 22-24 Eylül tarihlerinde Harbiye Nezaretine gönderdiği yazılarda; devlete karşı gelenlerin Kuvâ-yı Milliye'ye katıldığını, bunun devletin ve milletin hak ve menfaatini tehlikeye düşürdüğünü, devletin otoritesini tesis etmek için bölgedeki Çerkes, Tatar, Arnavut ve Türklerden müteşekkil bir asayiş tugayının kurulmasının aciliyetini belirtmişti⁸². Ayrıca hükûmetin gücünü gösterebilmek ve gerekli tedbirleri alabilmek için bir miktar para istemiş ve istediği para İstanbul'dan kendisine gönderilmişti⁸³. Görüldüğü üzere Hamdi Paşa, otoritesini tesis etmek ve Fuad Paşa'ya karşı hareket edebilmek için yeni birlik temin etmeye çalışmış; bunun için de Millî Mücadele'nin zararlı faaliyetlerinden bahisle hükûmetin dikkatini çekmişti.

İngiliz birliklerinin hâlihazırda demiryolunu tuttuklarını ve bir saldırı olursa karşılık vereceklerini bildirmişti. Cebesoy, *age.*, s. 210-215.

79 Baykal, *age.*, s. 7. Bununla birlikte İngilizlerden gelen 25 Eylül'deki uygunsuz mektup sebebiyle İstanbul-Eskişehir demiryolu hattındaki Lefke Köprüsü ve tünelleri ile Bilecik hattındaki köprüler, 26 Eylül'de Ali Fuat Paşa'nın emriyle Kuvâ-yı Milliye tarafından tahrip edilmişti. Bk. Özçelik, *age.*, s. 103-104.

80 *Askerî Tarih Belgeleri Dergisi*, S. 145, s. 262, belge 69 (1-4).

81 Halıcı, agm., s. 2346.

82 Erşan, *ate.*, s. 73-75; Koşlu, *age.*, s. 154-155, 160-165.

83 Özçelik, *age.*, s. 97; İhsan Güneş, Kemal Yakut, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Eskişehir (1840-1923)*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2007, s. 169.

Neticede bu talep, Harbiye Nezareti ve hükûmet tarafından uygun görülmüştü. 28 Eylül tarihli kararla, Eskişehir havalisinde asayişin muhafazası için istihdam edilmek üzere 100’er atlıdan oluşacak 13 bölüklü bir süvari asayiş alayı ile 100’er piyade neferi, ikişer makineli tüfekten oluşacak 6 bölüklü bir piyade asayiş alayı kurulması ve her iki alayın bir liva (tugay) halinde teşkilatlanması kararlaştırılmıştı. Bu asayiş tugayında, bir cebel bataryası, telefon, telgraf ve hecin müfrezeleri de olacaktı ve alay efradı mahallinden celp edilecekti⁸⁴. Böylece 2.000 kişiden oluşan bir tugay tesisi ile Eskişehir’de otoritenin tesis edilip Ali Fuad Paşa ve Kuvâ-yı Milliye unsurlarına karşı da harekete geçilmesinin düşünüldüğü değerlendirilmektedir.

Ne var ki tugayda görev almak için Eskişehir halkı gönüllü olmamış ve bu girişim de tıpkı 5. Kolordu projesi gibi akim kalmıştı⁸⁵. Zira bu dönemde başta Mutasarrıf Hilmi Bey’in baskısına rağmen Eskişehir halkının çoğunluğu Millî Mücadele’ye taraftardı⁸⁶. Esasen -Hamdi Paşa’nın önerisiyle- Asayiş Tugayının Kumandanlığına atanan Reşid Paşa da Hamdi Paşa’ya bu tedbir için geç kalındığını, Kuvâ-yı Milliye’nin şehrin etrafında konumlandığına dikkat çekmişti⁸⁷.

Hamdi Paşa’nın, bunun yanı sıra beraberinde getirdiği ve eski bir jandarma yarbayı olan kardeşi Faik Bey aracılığıyla şehirde gizli bir teşkilat kurarak Ali Fuad Paşa’yı ele geçirmeye yönelik planlamalar yaptığı haber alınmıştı. Zira Hamdi Paşa gerçeklerin farkındaydı ve Harbiye Nezaretine gönderdiği yazılarda; hükûmetin şehirde nüfuzunun kalmadığını, otoriteyi sağlayacak jandarma ve polisin dahi güvenilmeyecek ve itaatten uzak kişilerden oluştuğunu bildirmişti. Tüm bu çabalara rağmen Millî Mücadele’ye karşı otoriteyi temin etmek mümkün olmamış; bunu gören Harbiye Nazırı Süleyman Şefik Paşa da Hamdi Paşa aracılığıyla Fuad Paşa ile irtibata geçmeye çalışmıştı. 27-28 Eylül’de Hamdi Paşa’ya yazdığı telgrafta; görüşmeye talip ise nezaret namına söz vermesini, harekâtına devam etmesinin

84 ATASE, İSH, 29/108-6, 7, 8, 9; *Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*, S. 46, s. 32, vesika 1077; Koşlu, *age.*, s. 140-141.

85 ATASE, İSH, 29/108-5; Erşan, *ate.*, s. 76.

86 Eskişehir halkı, başta İzmir olmak üzere yaşanan işgallere tepki gösteren ve millî bilinci ortaya koyan bir şehirdi. Mutasarrıf Hilmi Bey’in engelleyici tutumu, sadece şehrin Millî Mücadele’ye etkin bir şekilde katılımını geciktirmişti. Erşan, *agt.*, s. 20-27, Ali Sarıkoyuncu, “Millî Mücadele Döneminde Eskişehir Mitingleri ve Çekilen Protesto Telgrafları”, *Balikesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C 3, S. 4, 2000, s. 251, 263; Ali Sarıkoyuncu-Selahattin Önder-Mesut Erşan, *Millî Mücadelede Eskişehir*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2002, s. 5-11.

87 Özçelik, *age.*, s. 104.

vatanın telafisi mümkün olmayan zararlara uğratacağını ve kendisinin de zarar göreceğini bildirmesini istemişti. Fuad Paşa bu mektuba cevap vermemişti⁸⁸.

Harbiye Nezaretinin bu süreçteki emirlerle 20. Kolorduya karşı otorite tesis etmek istese de bir süre sonra orduya hâkim olamayacağını anladığı ve bu şekilde uzlaşma zemini aradığı ifade edilmelidir. Neticede hükûmetin 5. Kolordu üzerinden nüfuz kurma çabası sonuçsuz kalmıştı. Zira 20. Kolordu, etkin ve caydırıcı bir güç olarak Millî Mücadele'nin emrine girmiş ve bu nüfuz mücadelesinde belirleyici olmuştu.

Hükûmetin Çare Arayışları ve Eskişehir'e Yansımaları

Heyet-i Temsiliye'nin İstanbul ile iletişimi kesmesi ve Anadolu'nun büyük bir bölümünde nüfuz kazanması ve 5. Kolordu projesinin tutmaması üzerine Damat Ferid Paşa Hükûmeti, Anadolu'daki otoritesini tamamıyla kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Bu yüzden Ferid Paşa, 13 Eylül'de İngiliz Yüksek Komiseri Amiral De Robeck ile görüşerek⁸⁹ Barış Konferansı'nın vereceği kararları kabule hazır olduklarını lakin Millî Mücadelecilerin bunun önündeki yegâne engel olduğunu belirtmişti. Çözüm olarak ya doğrudan Anadolu'ya asker gönderilmesi ya da İtilaf devletleri tarafından stratejik noktaların işgal edilerek millî hareketin bastırılması gerektiğini söylemişti. İngilizler ise asker gönderilirse muhtemel bir iç savaşın başlarına bela açacağını düşünerek ilk seçeneği reddetmişlerdi. Yeni bir savaş istemediklerinden ikinci seçenek konusunda da çekimser davranmışlardı. Ferid Paşa'nın ordu göndermek veya İngiliz kuvvetleri aracılığıyla harekete geçmekten maksadı; en azından İstanbul'a yakın olan bir kısmı 20. Kolordu mıntkasındaki Eskişehir; Afyon-Kütahya, Düzce-Bolu, Aydın-Uşak, Bursa-Balıkesir ve Konya hattına hâkim olmak⁹⁰.

Bu yüzden Damat Ferid Paşa, İngiliz birliğinin buradaki varlığıyla son hamlesini Eskişehir üzerinden yapmaya kalkmış ve güç gösterisi yaparak Heyet-i Temsiliye'yi müzakereye razı etmek için 2.000 kişilik bir birlik gönderilmesini önermişti. Ancak İtilaf devletleri iç savaşa yol açacağı gerekçesiyle bunu reddetmişlerdi⁹¹. Damat Ferid Paşa bu defa Türk halkını etkilemek için 20 Eylül tarihli Padişah tarafından yayımlanan Beyanname'ye umut bağlamıştı. Ne var ki bu Beyanname de bir etki oluşturmamıştı⁹².

⁸⁸ Cebesoy, *age.*, s. 218-219, 225-227; Erşan, *ate.*, s. 76-77.

⁸⁹ Gökbilgin, *age.*, s. 255-256.

⁹⁰ Özkan, *age.*, s. 58-59; Selvi, *agm.*, s. 861.

⁹¹ Akşin, *age.*, s. 584-585.

⁹² Cebesoy, *age.*, s. 216-217; Akşin, *age.*, s. 580-581; Özkan, *age.*, s. 59-60.

Tüm bunlar sonuç vermemiş; üstelik Anadolu’da, başındaki valiler yüzünden hâlâ İstanbul’a bağlı kalan birkaç vilayet ve sancak (Konya, Kastamonu, Trabzon, Çankırı, Çorum gibi) da bu görevlilerin, millî hareket tarafından bilvesile görevlerinden el çektirilmeleriyle Heyet-i Temsiliye’nin kontrolüne girmişti⁹³. Bunun üzerine Heyet-i Temsiliye, 18 Eylül tarihli yazısıyla Mutasarrıf Hilmi Bey’e son bir uyarı yapmış; sadece Eskişehir’in hükûmet ile ilişkisini kesmediğini, gerçekte hükûmetin gücünün kalmadığını, siyasi durumun farkına vararak derhal gereğini yapması veya İstanbul’a gitmesi ihtar edilmişti. Hilmi Bey ise kendisine ve şehre yönelik bir taarruzdan endişe etse de hükûmetin nüfuzunu korumak için faaliyetlerini sürdürmüştü⁹⁴.

Öyle ki şehrin Millî Mücadele’ye katılmasının önündeki en büyük engel Mutasarrıf Hilmi Bey’di. İngilizlerin varlığına da güvenerek halk üzerinde ciddi bir baskı kurmuştu. Halkın, Mutasarrıfı görevden el çektmek üzere 23 Eylül günü yaptığı girişim başarısız olmuş; Hilmi Bey, Millî Mücadele’yi destekleyenleri gözaltına almıştı⁹⁵. Eskişehir’de asayişsizliğin de artması üzerine Hilmi Bey’in Dâhiliye Nezaretinden talep ettiği ve henüz kabul görmeyen şehirde örfi idare/sıkıyönetim kurulması teklifini, Hamdi Paşa da Harbiye Nezaretine gönderdiği 29-30 Eylül 1919 tarihli yazısında tekrarlamıştı⁹⁶. Böylece 30 Eylül’de sıkıyönetim ilan edilerek millî hareket taraftarları kontrol altına alınmaya çalışılmıştı⁹⁷. Buna karşı Millî Mücadele taraftarları 2 Ekim’de ilanlar yapıştirarak halkı Mutasarrıfa karşı toplanmaya davet etmişlerdi. Mutasarrıf bunu öğrenmiş ve karşı tedbir almış, ortam iyice gerginleşmişti. Neyse ki bu sırada Damat Ferid Paşa Hükûmeti’nin istifa haberinin ulaşması, çatışma ihtimalini sona erdirmişti⁹⁸. Anlaşılacağı gibi hükûmet, nüfuz mücadelesini kaybetmiş; 20. Kolordu da İstanbul’a olan yakınlığıyla bu konuda belirleyici bir etki ortaya koymuştu.

Ali Rıza Paşa Hükûmetinin Kurulması ile Eskişehir’deki Vaziyet

Yeni kabinenin 2 Ekim’de göreve başlamasıyla Ali Fuad Paşa, Eskişehir’de birtakım tedbirler almayı gerekli görmüştü. Bu bağlamda başta Mutasarrıf Hilmi Bey ve 5. Kolordu Komutanı Hamdi Paşa olmak üzere bu kişilerle birlikte hareket

93 Selvi, agm., s. 867-870.

94 Güneş-Yakut, age., s. 172-173; Erşan, agm., s. 357.

95 Erşan, age., s. 76-77.

96 *Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*, S. 46, s. 23-25, vesika 1075.

97 Koylu, agm., s. 438-440; Yetim, agm., s. 115; Erşan, agm., s. 357.

98 Cebesoy, age., s. 227-230; Goloğlu, age., s. 164-165.

eden tüm görevlilerin tutuklanmasını ve yenisi atanıncaya kadar mutasarrıflığa vekâleten sancak muhasebecisi Sabri Bey'in, mevkii kumandanlığına ise Binbaşı Mehdi Bey'in getirilmesini istemişti⁹⁹.

Mutasarrıf Hilmi Bey ise son dönemde yaptıklarıyla halkın büyük tepkisini çekmesine rağmen görevini sürdürüyordu. Ancak Millî Mücadelecilerin girişiyle 3 Ekim'de sancak muhasebecisi Çolakoğlu Sabri Bey mutasarrıflığa getirilmiş ve böylece şehirdeki sıkıyönetim kaldırılmıştı¹⁰⁰.

Hamdi Paşa ise tüm bu olaylara rağmen "5. Kolordu Kumandanı" ünvanıyla Harbiye Nezaretine gönderdiği 3-4 Ekim 1919 tarihli yazıda; 20. Kolordunun kumandanları ve subaylarının devletin emrine karşı gelerek muhalif bir tutumla başkent ile irtibatı kestiklerini bildirmişti. Hâlbuki Nezaretin 17 Eylül tarihli emrine göre 20. Kolordudaki personelin 15 gün içerisinde Eskişehir'deki 5. Kolorduya katılması, aksi takdirde asi sayılarak haklarında cezai işlem uygulanacağını bildirildiğini hatırlatmış; süre dolduğu halde hiçbirinin bu emre uymaması sebebiyle haklarında nasıl bir işlem uygulanacağını sormuştu¹⁰¹. Yeni Harbiye Nazırı ise cevaben, mülga 20. Kolordudan 5. Kolorduya katılmayan personel hakkında kanuni takibat uygulamasına lüzum olmadığı bildirilmişti¹⁰². Şüphesiz Nezaretin bu tutumu rasyoneldi. Zira 5. Kolordunun herhangi bir güç ve kudreti olmadığı, sadece resmîyette olduğu düşünüldüğünde, bu kanuni takibatı yapacak bir otoritenin de bulunmadığı ifade edilmelidir.

Öte yandan Mutasarrıf Hilmi Bey 4 Ekim'de suikasta uğramıştı. Kuvâ-yı Milliye'ye karşı olanlardan bir kısmı yakalanmış, diğerleri ise İngilizlere sığınmıştı¹⁰³. Yaşananlar karşısında kendi durumundan endişelenen Ahmed Hamdi Paşa, aynı gün trenle İstanbul'a dönmüştü¹⁰⁴. Giderken de Eskişehir Asayiş Kumandanına; gelen emir üzerine İstanbul'a gittiğini ve 5. Kolordu Kumandanlığını kendisine

99 Koylu, agm., s. 440.

100 Cebesoy, age., s. 316; Koylu, agm., s. 441-443.

101 ATASE, İSH, 36/46, *Harp Tarihi Vesikaları Dergisi*, S. 46, s. 27-29, vesika 1076.

102 *Harbiye Nezaretinden, 5. Kolorduya gönderilen 4 Ekim 1919 tarihli yazı*. ATASE, İSH, 36/46-2. Aluntaş, agm., s. 21.

103 Cebesoy, age., s. 236.

104 İstanbul'a döndükten sonra İngiliz Muhibleri Cemiyeti'nin kuruluşunda etkin rol alan Hamdi Paşa, bir müddet sonra Hükûmetin kontrolündeki yegâne birlik olan 25. Kolordu (İstanbul) Kumandanlığına atanmıştı. Zafer sonrası Kasım 1922'de İngilizlere sığınarak Romanya'ya iltica etmişti. Tüm bu icraatları nedeniyle 150'lilikler listesinde yer almıştı. Bk. Halıcı, agm., s. 2346-2348.

vekâlet bıraktığını bildirmişti¹⁰⁵. Hamdi Paşa’nın son iki yazısıyla, sahadaki gerceklerden ve gelişmelerden kopuk bir şekilde hareket ettiği görülmektedir.

Yaşananlara dair Ali Fuad Paşa’nın 6 Ekim tarihli yazısına göre; eski hükûmetin emrindeki görevlilerin uyguladığı baskılara rağmen Eskişehir halkının diğer “millet-daşları” gibi millî amel uğrunda büyük gayretler ortaya koymuşlardı. Nihayet millî harekete muhalefet edenlerin büyük bir kısmı yakalanmış, geri kalanlar ise İngilizlerin yardımıyla kaçmıştı. Bunlardan biri olan ve trenle İstanbul’a kaçan Hamdi Paşa ve maiyetinin yakalanmaları için yeni Harbiye Nazırı’na telgraf çekilmişti¹⁰⁶.

Ortaya çıkan bu yeni siyasi tabloda Ali Fuad Paşa, İngilizlerin bölgedeki varlığı ve son aylarda karşılaştığı sıkıntıları tekrar yaşamamak adına bazı tedbirler almayı lüzumlu görmüştü. Buna göre Eskişehir’de millî bir istihbarat yapısı oluşturulacak; ayrıca şehrin dışında millî hareketi kabul ettirip halkı organize edebilecek ve gerektiğinde şehri hızlı bir şekilde kuşatabilecek kuvvetli bir müfreze konuşlanacaktı¹⁰⁷.

5. ve 20. Kolordunun Durumu ve Harbiye Nezareti ile Yazışmalar

Ali Rıza Paşa Hükûmetinin, Millî Mücadele’ye makul yaklaşacağını bildirmesiyle yaklaşık 20 gün sonra İstanbul ve Anadolu arasında yeniden iletişim kurulmuştu. Bu bağlamda yeni hükûmet yaşanan hadiselerden sonra Eskişehir’deki 5. Kolordunun değil Ankara’da konuşlu 20. Kolordunun devamına karar vermişti. Harbiye Nezaretinin 8 Ekim 1919 tarihli yazısında; 20. Kolordunun yerine 5. Kolordunun teşkili ve karargâhının Eskişehir’e naklinin şartlar gereği olduğu, şu anda buna gerek kalmadığı, 20. Kolordunun öteden beri Ankara’da olup tesisat, birlik ve personelinin de orada bulunduğu belirtilmişti. Bu meyanda Kolordunun eski haliyle devamı ve Eskişehir’deki Kolorduya katılmayanlar hakkında öngörülen cezai yaptırımın iptaline ilişkin İrâde-i Seniyye yayımlanmıştı¹⁰⁸. Harbiye Nezareti 9 Ekim’de de Asayiş Tugayının lağvedilmesini kararlaştırmıştı¹⁰⁹.

Yeni kabinedeki Harbiye Nazırı, Millî Mücadele’ye müzahir olan Cemal Paşa (Mersinli) idi. Heyet-i Temsiliye adına Mustafa Kemal Paşa ise ülkeyi ilgilendiren

105 TİTE Arşivi, 311/43.

106 Ali Fuad Paşa, Heyet-i Temsiliye’ye gönderdiği bu yazıda, “Anadolu Garbî Umûmî Kuvâ-yi Millîyye Kumandanı” ünvanını (ATASE, ATAZB, 9/15-1) 4 Ekim tarihli yazısında ise “20. Kolordu Kumandanı” ünvanını kullanmıştı. ATASE, ATAZB, 9/14-1.

107 Cebesoy, *age.*, s. 236-238.

108 BOA, BEO, 4591/344311-5, 6.

109 Özçelik, *age.*, s. 110.

pek çok konuda Cemal Paşa ile yazışmış; millî hareketin taleplerini iletmişti¹¹⁰. Konu itibarıyla istenilen hususlar; Ali Fuad Paşa'nın yerine atanan Hamdi Paşa'nın emekliye ayrılması, ordu müfettişliklerinin yeniden kurulması ve Batı Anadolu'daki kolordulardan sorumlu müfettiş olarak Ali Fuad Paşa'nın yetkili kılınmasıydı. Fuad Paşa ise kendisinin Batı Anadolu Kuvâ-yı Milliye Kumandanı olarak kalmasının uygun olacağını belirterek Ordu müfettişliğine Cevat (Çobanlı) veya Fevzi (Çakmak) Paşalardan birinin; 20. Kolorduya da Galatalı Şevket Bey'in tayin edilmesini istemişti¹¹¹.

Ali Fuad Paşa 8 Ekim'de Heyet-i Temsiliye'ye yolladığı yazıda da Batı Cephesi'nde genel bir kargaşa bulunduğundan millî hareketi bir düzene koyacak rütbeli bir kumandana ihtiyaç duyulduğunu, şayet Kolordu Kumandanlığına dönemezse Batı Cephesi'ndeki emir-komutayı üstlenmeyi talep etmişti¹¹². Bunun üzerine Mustafa Kemal Paşa 12 Ekim'de yeni Harbiye Nazırı Cemal Paşa'ya başvurarak son hadiselerden sonra milletin hükûmete güveninin kırılmaması için Fuad Paşa'nın Eskişehir hattında, diğer komutanların da diğer bölgelerde gayret gösterdiklerine dikkat çekmişti. Bu kapsamda Ali Fuad Paşa'nın bölgedeki Kuvâ-yı Milliye'yi uygun bir tertibe sokmak üzere resmî veya gayriresmî bir ünvanla görevlendirilmesinin uygun olacağını, eğer kendisine gayriresmî bir görev verilirse o zaman Ankara'daki 20. Kolorduya aynı vasıflarda birinin tayin edilmesinin uygun olduğunu dile getirmişti¹¹³.

Gerçek şu ki 20. Kolordunun komuta kademesi ve subayları, başlarında Ali Fuad Paşa'yı görmek istiyordu. Kolordudaki komutan ve subayların görüşleri hakkında Fuad Paşa'nın babası İsmail Fazıl Paşa tarafından Mustafa Kemal Paşa'ya 14 Ekim 1919 tarihli bir telgraf gönderilmişti. Buna göre Kolordudaki askerî personel, Millî Mücadele'yi desteklemiş ve Ali Fuad Paşa'ya bağlılık göstermişti. Yeni hükûmet kurulduğu için haklarında verilen 5. Kolorduya katılmayanlara uygulanacak cezanın ne olacağını sormuşlardı. Çünkü yeni hükûmetin millî hareketi destekleyici henüz esaslî bir adım atmaması subayları tereddüde düşürmüştü. Hükûmetten, teşkilat-ı milliye için yaptıkları eylem ve icraatlarını kabul etmesini bekliyorlardı.

110 Selçuk Duman, *Ali Rıza Paşa Hükûmeti (2 Ekim 1919-3 Mart 1920)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 1998, s. 61-73; Dursun Gök, *Mersinli Cemal Paşa İkinci Ordu Müfettişliği ve Harbiye Nazırlığı*, 2. bs. Gençlik Kitabevi Yayınları, Konya 2015, s. 50-67.

111 Cebesoy, *age.*, s. 233-236.

112 Türkmen, *age.*, s. 226.

113 *Askerî Tarih Belgeleri Dergisi*, S. 145, s. 331-332, belge 83.

Diğer taraftan Fuad Paşa’nın yeniden kumandanlığa gelmesini istiyorlardı çünkü ona güvenerek fedakârlıklara katlanmışlardı. Genel sorun ortadan kalktığına göre Fuad Paşa görevine dönmeliydi ki bu Kolordu personeline güven verecekti. Haddizatında Kolorduyu idare etmesi onun Kuvâ-yı Milliye Kumandanlığını engellemeyeceği gibi aksine Millî Mücadele’ye katkı sağlayacaktı. Bu meyanda İsmail Fazıl Paşa, Harbiye Nezaretine durumu bildirip Fuad Paşa’yı ikna etmesini Mustafa Kemal Paşa’dan istemişti¹¹⁴.

Mustafa Kemal Paşa, bu telgrafa verdiği cevapta; 20. Kolordu personelinin millî harekete katılım ve bağlılıklarından dolayı kendilerine bir ceza uygulanmayacağını ve bundan emin olmaları gerektiğini, Fuad Paşa’nın 20. Kolordu Kumandanlığına tayinini yeni Harbiye Nazırı’nın uygun gördüğünü ve konuyu Fuad Paşa ile görüşeceğini bildirmişti¹¹⁵. Bu bakımdan Kolordunun, eski hükûmetin gitmesine katkı sağladığı gibi yeni hükûmetten de Millî Mücadele’ye destek vermesi beklentisinde olduğu müşahade edilmektedir.

Tüm bu istişarelerden sonra konuyla ilgili alınan nihai karar, Sadaretin 9 Kasım tarihli yazıyla olmuştu. Buna göre merkezi Eskişehir’de bulunan 5. Kolordunun, merkezi Ankara olmak üzere 20. Kolordu ismiyle devamına karar verilmiş; ancak kumandanlığına eski Harbiye Nezareti Müsteşarı Ahmed Fevzi Paşa tayin edilmişti¹¹⁶.

20. Kolorduya Ali Fuad Paşa’nın değil de Ahmed Fevzi Paşa atanması Heyet-i Temsiliye’nin tepkisini çekmiş ve konunun Harbiye Nazırı Cemal Paşa ile görüşülmesi ve kararın düzeltilmesinin talep edilmesi kararlaştırılmıştı¹¹⁷. Cemal Paşa’nın 19 Kasım tarihli cevabına göre Fuad Paşa’nın Kolordudan alınması tamamen dış kaynaklı siyasi bir sebepleydi. Özellikle Eskişehir-Ankara demiryolundaki köprü’nün havaya uçurulması gibi olaylardan sorumlu görülüyordu. Bu yüzden kendisi de hem onun hem de Mustafa Kemal Paşa ve Rauf Bey haklarında alınmış gayrimuşru kararların iptaline çalışıyordu¹¹⁸. Cemal Paşa’nın bu ifadelerinden İngilizlerin, Fuad Paşa’nın başta Eskişehir olmak üzere Batı Anadolu’daki icraatlarına öfke duydukları, bu yüzden de yeniden kolordu kumandanı olmaması için hükûmete baskı yaptıkları anlaşılmaktadır.

114 ATASE, ATAZB, 9/80-3.

115 ATASE, ATAZB, 9/80-4.

116 BOA, BEO, 4599/344913; ATASE, İSH, 54/21-10.

117 *Heyet-i Temsiliye Tutanakları*, yay. haz., Uluğ İğdemir, 2. bs. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020, s. 3-6.

118 *Askerî Tarih Belgeleri Dergisi*, S. 145, s. 415-416, belge 98-3.

Bu konuda Mustafa Kemal Paşa ve Cemal Paşa arasında da yazışmalar olmuş; Cemal Paşa, İtilaf devletlerine karşı millî harekete öncülük eden Ali Fuad Paşa gibi komutanların resmî görevde olmasının İtilaf devletleri nezdinde ordunun siyasetle uğraştığı izlenimi vereceğini ve sıkıntıya sebep olacağını belirtirken, Kemal Paşa ise Millî Mücadele’de öne atılmış komutanların görevden el çektirilmelerinin suçlu oldukları anlamına geleceğini ve bunun kabul edilemeyeceğini bildirmişti¹¹⁹.

Neticede 20. Kolordu Kumandanlığına resmî olarak birinin atanması sürünce-medede kalmış; 24. Tümen Kumandanı Yarbey Mahmud Bey vekâletle bu görevi yerine getirmişti. Bununla birlikte 16 Mart’ta İstanbul işgal edilince Heyet-i Temsiliye, Ali Fuad Paşa’yı yeniden 20. Kolordu Kumandanı tayin etmiş; böylece Kuvâ-yı Milliye Kumandanlığıyla birlikte iki vazifeyi icra etmeye başlamıştı¹²⁰. Ankara Hükûmetinin göreve başlamasından sonra ise 24-25 Haziran 1920 tarihli kararla Batı Cephesi Komutanlığı kurulmuş ve Kumandanlığına Ali Fuad Paşa, 20. Kolorduya ise Albay Bekir Sami Bey atanmıştı¹²¹. Temmuz 1920 itibarıyla 20. Kolordu karargâhı da Yunan ordusuyla devam eden muharebeler nedeniyle Eskişehir’e nakledilmişti¹²².

Sonuç ve Değerlendirme

20. Kolordu, Mondros Mütarekesi kapsamında Halep kuzeyinden Anadolu içlerine çekilmiş ve yeni konuş mntıkasına yerleşmiştir. Yeni sorumluluk mntıkasının; demiryolu hatlarına sahip olması, aynı zamanda başkent İstanbul ile Anadolu arasındaki bağlantıyı sağlayan stratejik konumu, Kolordunun önemini artırmıştır.

Böylesine hassas ve kritik bir bölgeye hâkim olan 20. Kolordunun, Millî Mücadele’nin başlamasıyla Ali Fuad Paşa’nın öncülüğünde etkin roller üstlendiği görülmektedir. Bu bağlamda Kolordunun, hükûmetin politikasına aykırı bir tutum benimseyerek millî hareketin gelişmesine yönelik yoğun gayretlerinin, hükûmeti oldukça rahatsız ettiği takip edilmektedir. Her ne kadar diğer kolordu kumandanları da kendi bölgelerinde Millî Mücadele’ye destek verseler de Fuad Paşa’nın bu konudaki öncü rolü ile Kolordusunun başkente ve işgal mntıkalarına olan yakınlığının, kendisine yönelen tepkiyi artırdığı ve görevden alındığı anlaşılmaktadır.

119 Atatürk, *Nutuk*, s. 346-349.

120 Cebesoy, *age.*, s. 264, 334.

121 Cebesoy, *age.*, s. 431; *Türk İstiklal Harbi Batı Cephesi*, s. 281-282.

122 Cebesoy, *age.*, s. 429, 436.

Ferid Paşa Hükûmeti ise Ali Fuad Paşa’nın yerine 20. Kolordu Kumandanı tayin ettiği Hamdi Paşa aracılığıyla bölgeyi kendine bağlı tutmaya çalışmıştır. Fuad Paşa’nın bu kararları tanımayarak komuta değişimine izin vermemesi ve Eskişehir’e doğru yola çıkması ise Kolorduyu İstanbul ve Ankara arasındaki nüfuz mücadelesinde bir özne durumuna getirmiştir. Bu arada Sivas Kongresi’nin düzenlenmesi ve hükûmetin Millî Mücadele’ye karşı önleyici adımlar atması, İstanbul ve Anadolu arasında bir kopuşa neden olmuştur. Fuad Paşa’nın Eskişehir yakınlarındaki faaliyetleri ve burayı Sivas Kongresi’ne bağlama çalışmalarına karşı hükûmetin yeni tedbirler geliştirmeye çalıştığı takip edilmektedir. Nitekim hükûmetin, Hamdi Paşa’nın Eskişehir’den Ankara’ya gidememesi nedeniyle 20. Kolorduyu ilga ederek yerine Eskişehir’de 5. Kolorduyu teşkil etmesi, gittikçe azalan otoritesini ele almaya matuf bir çaba olarak görülmelidir. Ancak 20. Kolordudan tek bir personelin, haklarında cezai işlem tehdidi olmasına rağmen 5. Kolorduya katılmaması ve Hamdi Paşa’nın Kolordusuz bir komutan olarak kalması, Millî Mücadele’nin bölgedeki etkinliğinin artması bakımından hayati bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Hükûmetin bu defa Eskişehir Mutasarrıfı Hilmi Bey ve şehirdeki İngilizler üzerinden geliştirmeye çalıştığı millî hareketi engelleme stratejisi de bir sonuç vermemiştir. Neticede 20. Kolordu üzerinden ve Eskişehir özelinde yoğunlaşan İstanbul-Anadolu arasındaki otorite kurma mücadelesinin, Damat Ferid Paşa Hükûmeti’nin istifa etmesiyle Millî Mücadele lehine sonuçlandığı görülmektedir.

Sonuç olarak hükûmetin, Batı Anadolu’da nüfuzu devam ettirme gayesiyle 5. Kolorduyu kurma girişiminin netice vermediği, yaşananların hükûmetin emirlerinin uygulanmadığını ve otoritesinin kaybolduğunu ortaya koyduğu; 20. Kolordunun da bu süreçte Millî Mücadele’yi destekleyerek belirleyici bir rol oynadığı tespit edilmiştir.

KAYNAKLAR

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)

Dâhiliye Şifre (DH.ŞFR)

Emniyet-i Umûmiye Müdüriyeti Seyrüsefer Kalemi (DH.EUM.SSM)

İrade Dosya Usulü (İ.DUİT)

Millî Savunma Bakanlığı Arşiv ve Askerî Tarih Daire Başkanlığı (ATASE) Arşivi

Atatürk Koleksiyonu Fonu (ATAZB)

İstiklal Harbi Fonu (İSH)

Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi (TİTE) Arşivi

Süreli Yayınlar

Harp Tarihi Vesikaları Dergisi

Askerî Tarih Belgeleri Dergisi

Araştırma-İnceleme ve Kaynak Eserler

Akşin, Sina, *İstanbul Hükûmetleri ve Millî Mücadele (Mutlakiyete Dönüş 1918-1919)*, C 1, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1998.

Altıntaş, Ahmet, “20. Kolordu’nun Milli Mücadele’deki Faaliyetleri”, 9. *Uluslararası Atatürk Kongresi, Amasya 12-15 Kasım 2019, Bildiriler*, yay. haz. Erdem Ünlen-H. Aytuğ Tokur, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2021, s. 3-25.

Baykal, Bekir Sıtkı, *Heyet-i Temsiliye Kararları*, 3. bs. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020.

Beyoğlu, Süleyman, “Ankara’nın İdari, Ekonomik ve Sosyal Yapısı”, *Millî Mücadele’nin Yerel Tarihi 1918-1923*, C 12, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2023, s. 1-66.

Beyoğlu, Süleyman, “I. Dünya Savaşı’ndan Millî Mücadele’ye Ankara”, *Millî Mücadele’nin Yerel Tarihi 1918-1923*, C 12, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2023, s. 67-101.

Birinci Dünya Harbi’nde Türk Harbî Sına - Filistin Cephesi, C 4-Kısım 2, Genelkurmay ATASE Yayınları, Ankara 1986.

- Cebesoy, Ali Fuad, *Millî Mücadele Hatıraları*, Vatan Neşriyatı, İstanbul 1953.
- Duman, Selçuk, *Ali Rıza Paşa Hükûmeti (2 Ekim 1919-3 Mart 1920)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 1998.
- Erşan, Mesut, “Millî Mücadele Döneminde Eskişehir”, *Millî Mücadele’nin Yerel Tarihi 1918-1923*, C 1, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2023, s. 339-390.
- Erşan, Mesut, *Millî Mücadele’nin Başlangıcında Eskişehir’in Önemi*, Atatürk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1991.
- Goloğlu, Mahmut, *Sivas Kongresi Millî Mücadele Tarihi II*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006.
- Gök, Dursun, *Mersinli Cemal Paşa İkinci Ordu Müfettişliği ve Harbiye Nazırlığı*, Gençlik Kitabevi Yayınları, 2. bs., Konya 2015.
- Gökbilgin, Tayyip, *Millî Mücadele Başlarken Mondros Mütarekesi’nden Büyük Millet Meclisinin Açılışına*, 3. bs. Kronik Yayınları, İstanbul 2008.
- Görgülü, İsmet, *On Yıllık Harbin Kadrosu 1912-1922*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. bs., Ankara 2021.
- Güneş İhsan-Yakut, Kemal, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Eskişehir (1840-1923)*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2007.
- Halıcı, Şaduman, “Yüzellilik Bir Muhbirin Portresi: Yaver-i Has Kiraz Ahmed Hamdi Paşa Nam-ı Diğer Hamdi Zeza”, *Belgi*, S. 20, Yaz 2020/II, s. 2343-2364.
- Heyet-i Temsiliye Tutanakları*, yay. haz., Uluğ İğdemir, 2. bs. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020.
- Kemal Atatürk, *Nutuk 1919-1920*, 10. bs. C 1, yay. haz., Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.
- Koylu, Zafer, “Eskişehir Mutasarrıfı Hilmi Bey’in Öldürülmesi”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 46, Güz 2010, s. 425-455.
- Koylu, Zafer, *Esaretten Özgürlüğe 423 Gün İngiliz İşgalinde Eskişehir*, Eskişehir Ticaret Odası Yayınları, 3. bs., Eskişehir 2015.
- Özçelik, Ayfer, *Ali Fuat Cebesoy (1882-10 Ocak 1968)*, Akçağ Yayınları, Ankara 1993.
- Özkan, Hülya, *İstanbul Hükûmetleri ve Millî Mücadele Karşıtı Faaliyetleri (4 Mart 1919-16 Ekim 1920)*, Genelkurmay Basımevi, Ankara 1994.

Sarıhan, Zeki, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, C 1, Öğretmen Yayınları, 2. bs., Ankara 1986.

Sarıkoyuncu, Ali, “Millî Mücadele Döneminde Eskişehir Mitingleri ve Çekilen Protesto Telgrafları”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C 3/S. 4, 2000, s. 248-268.

Sarıkoyuncu, Ali-Önder, Selahattin, Erşan-Mesut, *Millî Mücadelede Eskişehir*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2002.

Selvi, Haluk, “Sivas Kongresi ve Damad Ferid Hükümeti’nin İstifası”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C 18/S. 54, 2002, s. 849-873.

Tansel, Selâhattin, *Mondros’tan Mudanya’ya Kadar II*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2019.

Türk İstiklal Harbi Batı Cephesi, C 2-Kısım 2, Genelkurmay ATASE Yayınları, 3. bs., Ankara 1999.

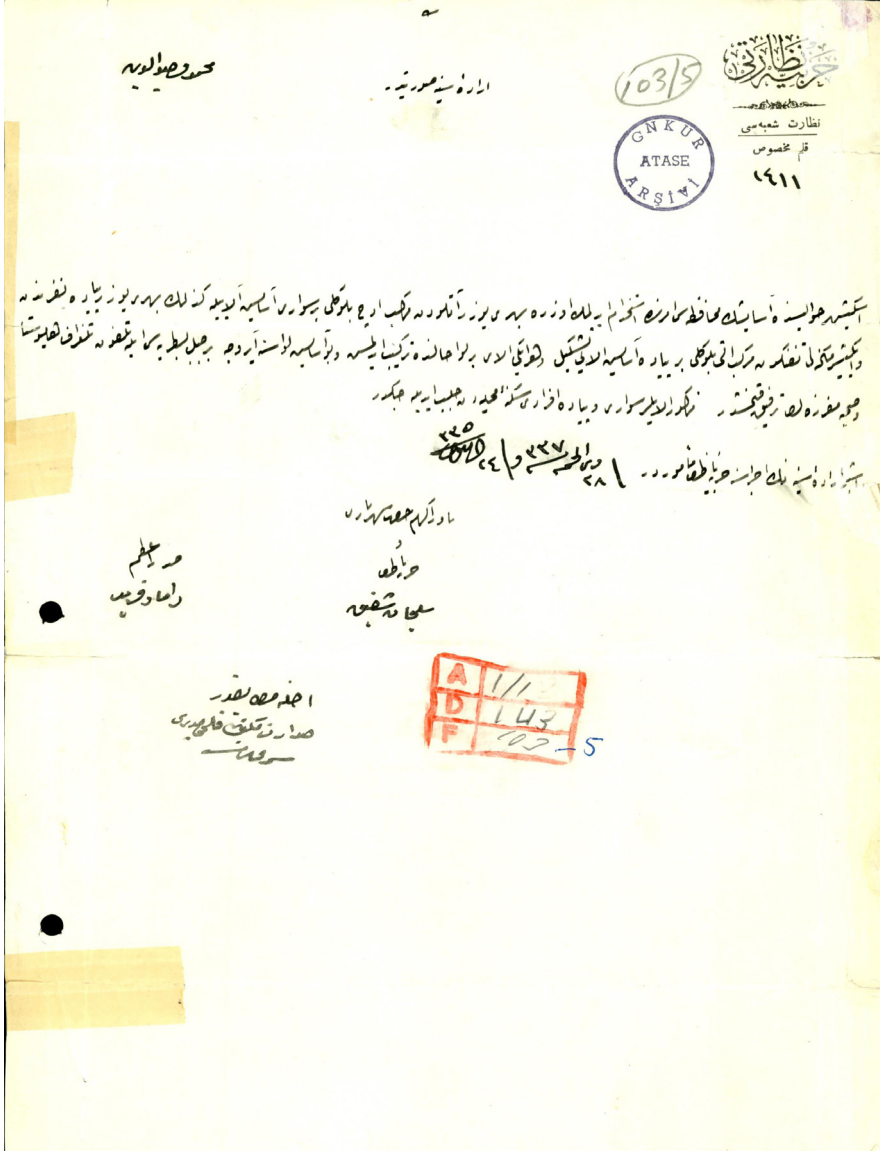
Türk İstiklal Harbi I Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı, Genelkurmay ATASE Yayınları, 3. bs., Ankara 1999.

Türkmen, Zekeriya, “Büyük Harpte Makedonya Cephesi’nde Osmanlı Ordusu 20. Kolordu ve Bağlı Birliklerinin (Takviyeli 177. Piyade Alayı) Makedonya Cephesindeki Mücadelesi”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, C 14/S. 27-28, Haziran 2016, s. 211-232.

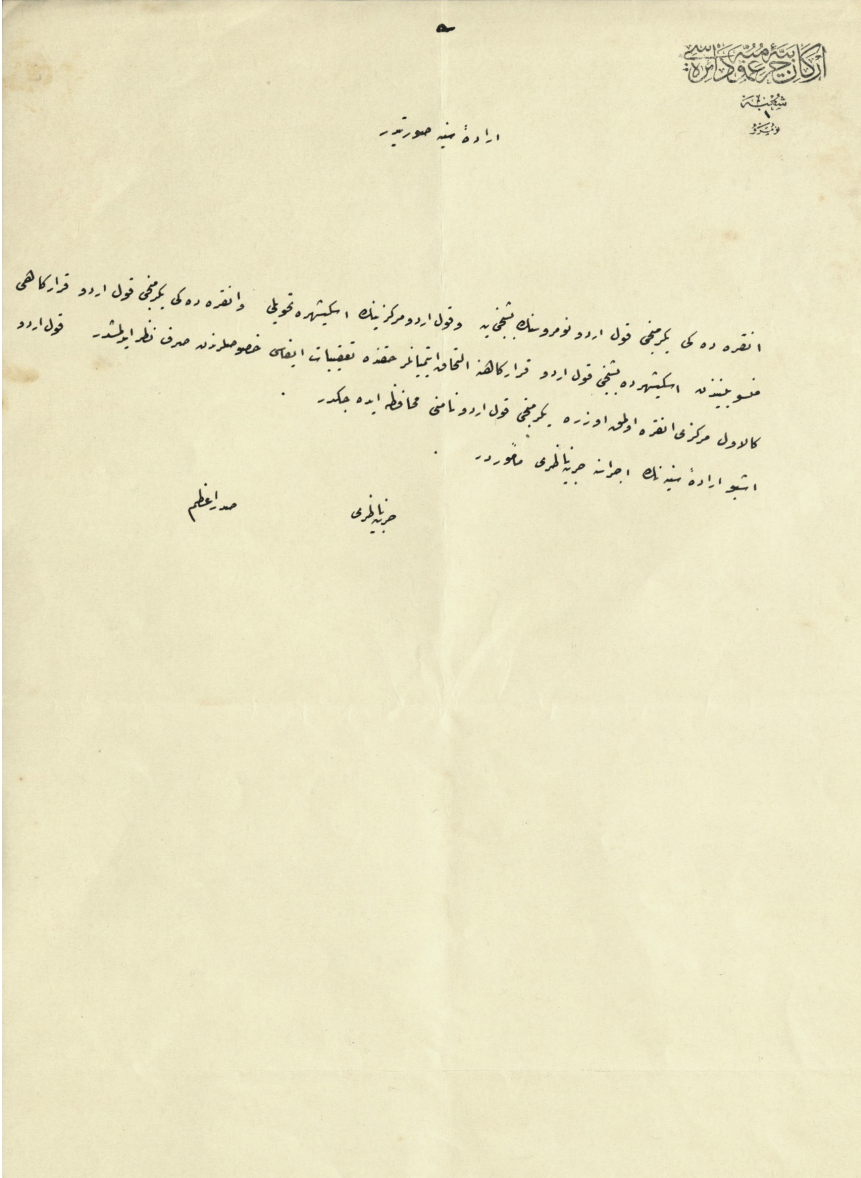
Türkmen, Zekeriya, *Mütareke Dönemi’nde Ordunun Durumu ve Yeniden Yapılanması (1918-1920)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2001.

Yetim, Fahri, “Millî Mücadele Döneminde İngiliz İşgali Sürecinde Eskişehir’de Asayiş Sorunları”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C 39/S. 107, 2023, s. 105-124.

Ek 3: 20. Kolordunun 5. Kolorduya dönüştürülmesinde başarı elde edilememesi ve Ali Fuad Paşa komutasındaki birliklerin etkinliği üzerine Eskişehir ve çevresindeki asayişin muhafazası için Asayiş Tugayının kurulmasına dair 28 Eylül 1919 tarihli İrade-i Seniyye. ATASE, İSH, 29/108-5.



Ek 4: 20. Kolordunun yerine 5. Kolordunun kurulması ve karargâhının Eskişehir'e alınması kararından vazgeçildiği ve 20. Kolordunun Ankara'da görevine devam edeceğine dair 8 Ekim 1919 tarihli İrâde-i Seniyye - BOA, BEO, 4591/344311-5.



Belleten yayın ilkeleri ve başvuru şartları için lütfen okutunuz.
Please scan the code to see the Editorial Principles and Application
Requirements of Belleten.



CONTENTS

Research Articles:	<u>Page</u>
KIZIL, ABUZER: Labrys and Ears on the Orthostat Block in the Southern Cella Wall of Zeus Lepsynos Temple at Euromos: An Iconographic Approach	1
ERDOĞAN, ORÇUN: Concerning the Transept Basilicas on the Southern Coast of Anatolia in Late Antiquity	27
MOKEEV, ANVARBEK-BELEK, KAIRAT-ABDIMITALIP UULU, NURSULTAN: Influence and Traces of Buddhism on Traditional Beliefs of the Kyrgyz People	79
ESİN, FUNDA: Instruments and Pipa in Turkish-Chinese Cultural Interaction in Central Asia	101
KELEŞ, NEVZAT: Women Mourners in the Medieval Islamic World	131
HANÇABAY, HALİL İBRAHİM: Female Officials of The Abbasid Court: The Qahramānas	155
ŞENLİK, SONGÜL: Two Countries, One Mission: Comparing Member of Ottoman and English Pay-to-Pray Institutions (XVI and XVII. Centuries)	201
KÖSE, ENSAR: Economy and Trade on the Island of Kos in the 17 th and 18 th Centuries	223
ÇAKMAK, BİRAY: Institutional Structure and Local Function of a Modern School in the Countryside: Uşak Rushdiye School for Boys (1872-1914)	265
DEMİR, ENES MERT: The Transformation of the 20 th Corps into the 5 th Corps in the National Struggle and the Emerging Influence Struggle	311

ATATÜRK SUPREME COUNCIL FOR CULTURE, LANGUAGE AND HISTORY
T U R K I S H H I S T O R I C A L S O C I E T Y

ISSN 0041-4255

e-ISSN 2791-6472

BELLETEN

PERIODICAL PUBLISHED EVERY FOUR MONTHS

TURKISH HISTORICAL SOCIETY REVIEW

Volume: 89

Issue: 314

April 2025

ANKARA - 2025