

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES



SAYI / ISSUE 60 • 2022

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

İSAM

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ



OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İsmail E. Erünsal – Prof. Dr. Heath Lowry
Prof. Dr. Feridun M. Emecen – Prof. Dr. Ali Akyıldız
Prof. Dr. Seyfi Kenan – Prof. Dr. Jane Hathaway
Prof. Dr. Baki Tezcan – Doç. Dr. Selçuk Akşin Somel
Doç. Dr. Hüseyin Yılmaz

İstanbul 2022

Bu dergi *Arts and Humanities Citation Index–AHCI* (Clarivate Analytics), *Scopus* (Elsevier), *EBSCO*, *Turkologischer Anzeiger* ve *Index Islamicus* tarafından taranmakta olup *TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler* veri tabanında yer almaktadır.

Articles in this journal are indexed or abstracted in *Arts and Humanities Citation Index–AHCI* (Clarivate Analytics), *Scopus* (Elsevier), *EBSCO*, *Turkologischer Anzeiger*, *Index Islamicus* and *TÜBİTAK ULAKBİM Humanities Index*.

Baskı / Publication TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Ostim OSB Mahallesi, 1256 Cadde, No: 11
Yenimahalle / Ankara
Tel. (0312) 354 91 31 Sertifika No. 48058
Sipariş / Order siparis@29mayis.edu.tr

Osmanlı Araştırmaları yılda iki sayı yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

The Journal of Ottoman Studies is a peer-reviewed, biannual journal.
The responsibility of statements or opinions uttered in the articles is upon their authors.

Elmalıkent Mah. Elmalıkent Cad. No: 4, 34764 Ümraniye / İstanbul
Tel. (0216) 474 08 60 Fax (0216) 474 08 75
dergi.osmanli@gmail.com
© İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022

Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies

Sayı / Issue LX · yıl / year 2022

Sahibi / Published under the auspices of
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü /
Managing Publication Process

TDV İslam Araştırmaları Merkezi ve İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi adına
Prof. Dr. Mürteza Bedir – Prof. Dr. Mustafa Sinanođlu
Erdal Cesar

Yayın Kurulu /
Editorial Board

Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Heath Lowry,
Prof. Dr. Feridun M. Emecen, Prof. Dr. Ali Akyıldız,
Prof. Dr. Seyfi Kenan, Prof. Dr. Jane Hathaway,
Prof. Dr. Baki Tezcan, Doç. Dr. Selçuk Akşin Somel,
Doç. Dr. Hüseyin Yılmaz

Yayın Danışma Kurulu /
Review Board

Prof. Dr. Engin Deniz Akarlı (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Evangelia Balta (Yunanistan)
Prof. Dr. Kemal Beydilli (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Birinci (Polis Akademisi, Ankara)
Prof. Dr. Linda T. Darling (Arizona Üniversitesi)
Prof. Dr. Suraiya Faroqi (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul)
Prof. Dr. Pál Fodor (Macar Bilimler Akademisi, Budapeşte)
Prof. Dr. François Georgeon (Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü)
Prof. Dr. Şükrü Hanioglu (Princeton Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet İpşirli (İstanbul Medipol Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Karamustafa (Washington Üniversitesi, St. Louis)
Prof. Dr. Ahmet Kavas (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülru Necipođlu (Harvard Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülkadir Özcan (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. Henning Sievert (Heidelberg Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Sinanođlu (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdeljelil Temimi (Tunus)
Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (E. Hacettepe Üniversitesi)

Kitâbiyat / Book Review Editor Dr. Mehmet Yılmaz Akbulut
Yay. Kur. Sekreteri / Sec. of the Ed. Board Abdullah Güllüođlu
Sekreter Yrd. / Ass. Sec. of the Ed. Board Doç. Dr. Özlem Çaykent, Cengiz Yolcu,
Sinan Kaya
Style editor Matthew Caleb Champlin
Tashih / Correction Mustafa Birol Ülker
Sayfa tasarım / Design Ender Boztürk

ISSN 0255-0636 e-ISSN 2822-292X



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Cursing Through Someone Else's Mouth: Faizi's Lampoon of Veysi /
Başkasının Ağzından Sövmek: Faizi'nin Veysi Parodisi • 1
ERCAN AKYOL

From Decline to Transformation: Reflections on a New Paradigm
in Ottoman History / Çöküşten Dönüşüme: Osmanlı Tarihinde Yeni Bir
Paradigma Üzerine Düşünceler • 27
OLIVIER BOUQUET

Kadim Musiki Geleneğinin Hayatta Kalan Örneği: *Mahur Kâr* /
A Surviving Composition from the Ancient Musical Tradition: *Mahur Kâr* • 61
MEHMET UĞUR EKİNCİ - HARUN KORKMAZ

The End of the *timar* System in Bosnia, 18th - 20th Century /
Bosna'da Timar Sisteminin Sonu (18. Yüzyıldan 20. Yüzyıla) • 97
PHILIPPE GELEZ

II. Mahmut Döneminde İstanbul'daki Sıbyan Mektepleri ve Öğrenci Sayıları /
Primary (*sıbyan*) Schools and Student Numbers in Istanbul during the
Era of Mahmut II • 139
MUSTAFA MESUT ÖZEKMEKÇİ

Arapçılık ve Helencilik Arasında Osmanlı Devleti: Kudüs Rum Ortodoks
Patrikhanesi Krizi (1908-1914) / Ottoman State between Arabism and Hellenism:
The Crisis of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem (1908-1914) • 179
MELİKŞAH ARSLAN

II. Meşrutiyet Dönemi Süreli Yayınlarında Yeni Eğitim Arayışları
ve Modern Birey Düşüncesi / The Idea of the Modern Individual and the Search
for New Education in the Periodicals during the Second Constitutional Era • 217
KURTULUŞ ÖZTÜRK – SEYFİ KENAN

VEFEYÂT / OBITUARY

Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj (1933-2022)
Janet Klein • 253

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

- Janet Afary and Kamran Afary, *Molla Nasreddin: The Making of a Modern Trickster (1906-1911)*
Sarp Kurgan • 259
- Ünal Araç, *İktidar ve Sanat: Damat İbrahim Paşa'nın Hamiliği (1718-1730)*
Soner Demir • 263
- Mehmet Yılmaz Akbulut, *Hekimoğlu Ali Paşa: Paşalar Çağının Şeyhülvüzerası*
Bünyamin Pınar • 268
- Ian Barnes, *Rusya Huzursuz İmparatorluk: Bir Tarihsel Atlas*
Elif Uzunağaç • 274
- Bent Holm and Mikael Bøgh Rasmussen (eds.), *Imagined, Embodied and Actual Turks in Early Modern Europe*
Şûra Tekin • 278
- Talip Çukurlu, *İsyânî Divânı (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*
Abdullah Uçar • 283
- M. Talha Çiçek, *Negotiating the Empire in the Middle East: Ottomans and Arab Nomads in the Modern Era, 1840-1914*
Caner Yelbaşı • 286
- Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam: Bir İmparatorluk Bir Din*
Emine Yüksel • 290
- Leslie Peirce, *A Spectrum of Unfreedom: Captives and Slaves in the Ottoman Empire*
Abdulhadi Uysal • 294
- Friedrich Naumann, *Das Tagebuch des Friedrich Naumann: Reisebeschreibungen eines kaiserlichen Leibkochs / Friedrich Naumann'ın Günlüğü: Kraliyet Aşçıbaşının Seyahat Notları*
Kemal Beydilli • 299

Cursing Through Someone Else's Mouth: Faizi's Lamoon of Veysi

Ercan Akyol*

Başkasının Ağzından Sövmek: Faizi'nin Veysi Parodisi

Öz ■ Faizi mahlasıyla tanınan Kafzade Abdülhay Çelebi (1589–1621) üretkenliğine rağmen modern edebiyat tarihçiliğinde sıklıkla göz ardı edilen bir figürdür. Külliyyatı çalışılmış ve kısa biyografisi kaba hatlarıyla birden çok kez yazılmış olduğu halde 17. yüzyılın birincil kaynaklarına geniş kapsamlı ve dikkatli bir bakış muhtelif elyazmalarında Faizi'nin biyografik öğeler içeren çeşitli şiirlerinin ve mektuplarının bulunabildiğini ortaya çıkartmaktadır. Bu doğrultuda, bu makalenin üç amacı vardır: ilk olarak, Faizi'nin meşhur bir Osmanlı şairi ve edibi olan Veysi'nin (1561–1628) parodisini yaptığı ve şimdiye dek yayımlanmamış bir şiirinin açıklamalı bir çevirisini vermek; ikinci olarak, Faizi'nin şiiri üzerinden belli bir hiciv türünün dar bir edebî çevrede filizlendiği süre boyunca Osmanlı edebiyatının kısa bir dönemini incelemek; ve son olarak bu şiiri 17. asır başının 'ilmiyye kültürü içinde yorumlamak.

Anahtar kelimeler: Osmanlı şiiri, Faizi, Veysi, Parodi, 'İlmiyye.

Introduction

Ottoman poetry manuscripts, many of which have not been properly studied and completely catalogued, have a lot to offer us about the intricate details of the interactions among early modern Ottoman poets. The poem I will examine here is found in one of those manuscripts. Its composer was an Ottoman scholar-poet

* University of Vienna.

The first drafts of this article were read by Edith Gülçin Ambros and Gisela Procházka-Eisl. I am indebted to both of them for their valuable opinions and criticisms. I am thankful to Furkan Öztürk for informing me of the existence of the manuscript in which Faizi's lamoon is found and helping me together with Ali Emre Özyıldırım to unravel some of the poem's intriguing details.

who was a scion of a renowned Istanbulite *'ulemā* [scholar] family, the *Kafzades*. He gained recognition in early 17th-century scholarly milieus as Kafzade Abdülhay Çelebi, while becoming famous as Faizi in the Ottoman literary scene in Istanbul. Whilst some research¹ has been carried out on Faizi's biography and his works, there is still very little historical information about his character as prolific poet, generous literary patron, and perceptive scholar.² And regrettably little attention has yet been paid to the poem discussed in the present essay, though it merits significant consideration.³ The value I attribute to the poem is based on several points: i) first, it contains information about the biographies of Faizi and Veysi, both as poets and as members of the *'ilmiyye* [the religious-judicial hierarchy]; ii) second, this style of poetry may have created a literary fashion in Ottoman literary culture, albeit for a short time, and limited to the *'ilmiyye* circle; and iii) it provides us with information about 17th-century Ottoman scholarly culture.

Previous studies on the Ottoman *'ilmiyye* organization have generally been shaped around the political and juridical history of state institutions.⁴ However, as revealed by Mustafa İsen's study based on Ottoman biographical sources [*tezkiye*], 64% of the Ottoman *divān* poets were scholars and bureaucrats coming from

-
- 1 For the relevant academic studies, see Halil İbrahim Okatan, *Kafzade Faizi - Hayatı Eserleri Sanatı - Tenkitli Divan Metni* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1995); Nilgün Büyüker, "Kafzade Faizi Leylî vü Mecnûn (Tenkitli Metin-İnceleme)" (master thesis), İstanbul: Marf mara University, 2011; E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, vol. III, ed. Edward G. Browne (London: Luzac & Co., 1904); Sabahattin Küçük, "Kafzâde Fâizi," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2001, XXIV, 162-163.
 - 2 I am preparing a biography of Faizi based on his works, unknown letters, and some other primary sources found in archives in Vienna, İstanbul, Ankara, and Paris.
 - 3 This poem has been partly transcribed (with some inaccuracies) in an unpublished PhD dissertation: Hikmet Feridun Güven, "Klasik Türk Şiirinde Hiciv" (doctoral dissertation), Ankara: Gazi University, 1997, p. 297.
 - 4 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014); Richard E. Repp, *The Mufti of İstanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (New Jersey: Oxford Oriental Institute Monographs, 1986); Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016); Murat Çelik, *Osmanlı Medreseleri ve Avrupa Üniversiteleri (1450-1600)* (İstanbul: Küre Yayınları, 2019); Denise Klein, *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts: Eine geschlossene Gesellschaft?* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2007); Madeline Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988); Michael Nizri, *Ottoman High Politics and the Ulema Household* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).

varying levels of the state apparatus.⁵ This organization became an integral part of Ottoman literary culture, particularly from the beginning of the 16th century, because a substantial proportion of the poets that constituted the Ottoman literary canon were of *'ulemā* origin. The present article thus substantiates how Ottoman literary history and the *'ilmiyye* organization were intertwined.

A Miscellany of Satire

The discovery of this poem was serendipitous. My study of the relations between Faizi and Nefi (1572? – 1635) within the scope of my doctoral project involved inspecting a great number of manuscripts in different archives and libraries in Turkey and Europe. Eventually, I came across this poem in a *hiciv mecmū'ası*, a miscellany of satire, registered as T 3004 in Istanbul University's library of rare books. The dates⁶ on the pages and the poets⁷ mentioned in the manuscript suggest that this miscellany was compiled by different persons between the 17th and the first half of the 19th centuries. The miscellany's colourful content fraught with satirical poems and stories implies that its anonymous compiler(s)/owner(s) had serious interests in literary lampoons, satires, and invectives.

Faizi's lampoon, 40 distichs long, is on folios 87b and 88b of the miscellany under the title "Hicv-i Kāf-zāde berāy-ı Veysī ez-zebān-ı ḥod". Below I present a literal translation of the poem. I try to explain the intricacies, which may cause difficulties, in the footnotes instead of giving a long commentary following every distich. The poem and its translation read as follows:

5 Mustafa İsen, *Tezkireden Biyografiye* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), p. 199.

6 The dates are recorded according to the Islamic calendar: 1173/4 [Hegira 1187, 96a]; 1781/2 [H. 1195, 64b]; 1821 [H. 1237, 111a].

7 Nefi, Faizi, Nevizade Atayi, Ganizade Nadiri, Bahayi, Riyazi, Süruri, Sünbülzade, Kani, Osmanzade Taib, Ulvi, Tatar Rahmi and so on.

[87b] **Hicv-i Kâf-zâde berây-i Veysi ez-zebân-i hod**
[me'â'ilün / fe'ilätün / me'â'ilün / fe'ilün]

Benim o merd-i neberd-âzmâ-yi tañtana-sâz
kühen süñan-ver-i mâ'nâ-tirâz u nuñk-endâz

Yegâne Veysi-yi hoş-lehce-i sebük-terkîb
edîb-i bî-edeb ü şâ'ir-i gâlat-pervâz

muşannif-i heme-fen kışşa-güy-i herze-süñan
medîha-güy-i muşkannen be-ħabbezâ vü tirâz

sütüde mürteşî vü müfterî-yi bî-taķrîb
ħuceste kâ'il-i bî-bâk ü zâlim ü ser-bâz

müfertîş-i heme-aħvâl-i ħâ'nân-ı emîn
muħaşşıl-i heme-emvâl-i Mışr u Rüm u Ħicâz

Kâf-zâde's lampoon on Veysi, in his [Veysi's] own words⁸

I am that veteran jabberer,
the silver-tongued curmudgeon who harangues and embellishes the meaning.

I am Veysi the peerless, the swift composer of pretty sounds,
the impudent litterateur and the poet of flighty gibberish,

the writer who has a hand in every discipline, the raconteur of nonsense,
the eulogizer by law – how charming and fancy! –,

the laudable bribe-taker and the matchless slanderer,
the fearless and fortunate speaker, the unjust dare-devil,

the inspector of all affairs of treacherous collectors,
the tax-gatherer of all the possessions of Egypt and Rüm⁹ and Hejaz,

8 Unless otherwise stated all translations are mine. The lower-case letters in the beginning of the lines signalise the enjambments between hemistichs and distichs. For the scanned image of the manuscript folios, see Appendix.

9 See Tunca Kortantamer, *Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Ahmedî unter besonderer Berücksichtigung seines Diwans* (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973), pp. 96-97; Cemal Kafadar, "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum," *Miqatias*, 24 (2007), pp. 7-25. Although its borders were vague and varied throughout the centuries, the term Rüm was the appellation of a geographical area of the Middle and Western Anatolia and the Balkans corresponding to the core lands of the Ottoman Empire.

the one who discerns the manner of the words in *Fāyik*¹⁰ and *Kāmūs*,¹¹
the counter of blunders and the scraper of the pages of *Gevher-i Râz*¹²

absolutely heedless of the methods of grammar and rhetoric,
the distinguished ignorant of the procedures of fiqh and *farâiz*,¹³

the elegant farter and the guy who breaks wind,
the sincere friend who makes one laugh, the juggling boon-companion,

the introducer of heresy and the strange enhancer of conceit,
the honored violator of honor, and savage like a boar,

the buffoon warbling the melody of *tenedernâ*,¹⁴ at every festivity,
the trickster chanting *yeleley*,¹⁵ the jeering companion.

kıyâfe-bin-i 'îbârât-ı *Fāyik* u *Kāmūs*
ğalaı-şümâr u şahâyif-terâş-ı *Gevher-i Râz*

rüsüm-ı naıhv ü me'ânide *ğâfil*-i muıtlak
uşul-i fıkh u *ferâiz*de câhil-i mümtâz

zarif-i zârta-nisâr u *harif*-i mühre-feşân
şadık-i *kaıkaha*-fermâ nedim-i şu'bede-bâz

bedi-i bid'a-nümâ vü 'acıb-i ucbe-fezây
vakür-i 'ırz-ğüdâz u 'akür hemçü *gürâz*

muıallid-i *tenedernâ*-zen-i mecâmi'-i sür
muşa'bid-i *yeleley*-gü muşâhib-i tannâz

10 *al-Fâik fî Ğarîbî'l-Hadis*, al-Zamaksharî's (d. 1144) work in which he compiled a list of expressions used in hadith. C.H.M. Versteegh, "Al-Zamakshari," *EF*, 2002, XI, 432–434.

11 *Al-kāmūs al-Mulhîṭ wa'l-ḥâbûs al-uşaṭ al-djâmi' li-mâ dhahaba min al-arab shamaṭiṭ*, al-Firuzabadi's (d. 1415) dictionary where he criticized al-Djawhari's (d. 1009?) work, entitled *al-Sıḥâh*. For the details, see H. Fleisch, "Al-Firuzabâdi," *EF*, 1991, II, 926–927.

12 A reference to al-Djawhari's famous Arabic dictionary, *Tâdj al-Luġa*, also known as *Shâh al-Luġa*. Hulusi Kılıç, "Tâcü'l-Luġa," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2010, XXXIX, 356-357.

13 A term in Islamic jurisprudence regarding the distribution of inheritance among beneficiaries. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, vol. I (İstanbul: MEB Basımevi, 1983), p. 603.

14 Syllables or words used in the warblings of classical Islamic music. Nefi, *Sihâm-ı Kazâ – Eleştirel Basım*, ed. Furkan Öztürk (İstanbul: DBY Yayınları, 2020), p. 326. 'Abdü'l-kâdir Marâğî's famous composition, *Amed nesim-i şubh-dem* has good examples of both *tenedernâ* and *yeleley*.

15 See footnote 14.

Elimde hâme-i verziş-nümâ-yı laklağa-senc
‘aşâ-yı lahlâğa-fersâ tinin-i mâr-nüvâz

Çâlem çeğâne vü dîvânım elde dâ’iredir
Mecâlis içre benim Kürd-oğlu’na demsâz

Ne Kürd-oğlu cihân bî-nevâlarından heb
‘âceb midir ger olursam mürecehâ u mümtâz

Çânu benim gibi kavvâl-i hurhûr-nâğme
Çânu benim gibi tabbâl u hançerî-âvâz

Görün görün hele etrâk içinde hîç var mı
bu lehçe bu ‘âzamet bu edâ bu nâz u niyâz

bu turfâ tal’at-i mevzûn bu reng-i bûkâlemûn
bu baht u çehre-i şeb-gûn bu kâmet-i nâ-sâz

[88^a] bu şekl ü tavr-i muhâbbî bu hey’et-i muđhik
bu hüfret-i mütesâkıl bu cünbîş-i pür-nâz

The diligent pen in my hand, this speaker of jabberwockies is
the pulverizing staff of aromatic cephalic pastiles, the dragon patting snakes.

The pen is a rattle and my *dîvân* is a tambourine in the hand;
It is I who sing together with Kürdoğlu¹⁶ at the gatherings.

[And] who the devil is Kürdoğlu? Is it a wonder
if I always get preferred and chosen more than the ones with hoarse voice

Where is there a fife with a snarling sound like me?
Where is there a drummer with a growly-noise like me?

See! See! Is there ever among the Turks¹⁷
such language, such grandness, such style, such coquetry and entreaty,

such weirdly well-proportioned features, such chameleon coloring,
such dark fortune and countenance, such a discordant stature,

such disturbing shape and manner, such a grotesque appearance,
such sluggish levity, such coquettish agitation,

¹⁶ I could not identify such an individual.

¹⁷ The word “Türk” was often used as an insult. See Edith Gülçin Ambros, “The Other’ (Non-Muslim, Non-Ottoman) in Ottoman Literary Humour,” *Journal of Turkish Studies*, 44 (2015), p. 97; Y. Hakan Erdem, “Osmanlı Kaynaklarından Yanıyan Türk İmajı(ları),” *Dünyada Türk İmgesi*, ed. Özlem Kumrular (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), pp. 13-27.

<p>bu imtizâc-i me'ânî bu vahşet-i elfâz bu sîret-i mütenâfir bu tarz-ı tırfe-îrâz</p>	<p>such an accord of meanings, such ferocity of words, such hateful conduct, such bizarre manner?</p>
<p>Benim o fâris-i müzmâr-i suhre-i taqlîd ki esb-i rab'ima urduķça gûşe-i mihmâz</p>	<p>I am that horseman on the racecourse of ridiculing parody. Whenever I clap the edge of the spurs on the horse of my character,</p>
<p>cihân-i medh ü senâdan güzâr edüb fî'l-hâl fezâ-yî la'net olur aña 'arsa-i tek ü tâz</p>	<p>it instantly leaves the world of eulogy and praise, and the plain of malediction becomes it's running ground.</p>
<p>Benim o Türk-i haşib ü müzevvir ü şîrrür ki niçe şahıneye oldum zamân ile gammâz</p>	<p>I am that revenging, lying and evil Turk, and have become the informer on many watchmen in the course of time.</p>
<p>Bu demde mültezim-i cevr ü 'âlim-i zûlmem ziyâde olmada gitdikçe dilde hırş ile âz</p>	<p>Now I am the tax-farmer of oppression and the scholar of cruelty, greed and lust increase more and more in my heart.</p>
<p>Bela-yı tül-i emel kâmetim ham éyledi âh gönülden olmadı zâ'il hevâ-yı kır-i dirâz</p>	<p>Alas! The calamity of lengthy desire bent my stature, the longing for a long penis did not fade out of my heart.</p>
<p>Benim o pür-i dü-tâ Şeyh-i Necdî-yî Sâni mürîd-i pak baña münkirân-ı şavm u namâz</p>	<p>I am that twisted old man, Sheikh-i Najdi the second,¹⁸ my pure disciples are the deniers of fasting and prayer;</p>
<p>'ale'l-ıhuşûş o kâdimî nedim-i bezle-güzâr kâdid-i zinde-likâ şâ'ir-i çe[ğ]âne-îrâz</p>	<p>especially this very old, witty boon-companion, the weedy one with a vivid face, the tuneful poet.</p>

18 Sheikh Najdi (the old man from Najd) refers to Satan, who disguised himself as an "old man" to support the Qurayshi tribesmen's plot against the Prophet. See Ibn Kathir, *Tefsir Ibn Kathir (Abridged)*, vol. 4, ed. Shaykh Safiur-Rahman al-Mubarakpuri (Riyadh, Houston, New York, Lahore: Darussalam Publisher, 2003), p. 298.

Benim halife-i Merrîh [û] kethüdü-yi Zuhâl
ki Sa'd-î Ekberî êtdim zemîn-i 'âcz u niyâz

Kemîne cünbiş-i te'sîr-i kevkebimden olur
cinânda zâr u zebûn rûh-î Sa'dî-yi Şîrâz

Zemîn-i sîne vü gâr-î tabî'atümda mekîn
hîşâl-i hayye-i Fârûk u âkreb-i Ehvâz

I am the scribe of *Mars*¹⁹ [and] the steward of *Saturn*,²⁰
I turned *Jupiter*²¹ into the land of helplessness and poverty.

Because of the influence of my star's defective motion,
the soul of Sa'dî of Shiraz²² cried its heart out in the heavens.

In my innermost bosom and in the cavern of my nature are firmly fixed
the characteristics of Fârûk's²³ snakes and Ahwaz's²⁴ scorpions.

19 In pre-modern Ottoman astrology, *Merrîh* (Mars) symbolized war because the color of the planet is red. Those under the influence of that planet were considered bold, impudent, quarrelsome, and dangerous, quick to anger and quick to act, heedlessly risking their lives. See Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, vol. II, 482.

20 *Zuhâl* is Saturn, the planet astrologers called "nağş-î ekber", "the biggest deficiency," regarding it as the most inauspicious star. Those under its influence were characterized by foolishness, ignorance, cowardice, lies, malice, reproaching, destructiveness, and (in the word's English sense) saturninity. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, vol. III, 473.

21 *Sa'd-î Ekber*, "the greatest auspiciousness," an expression for Jupiter, symbolized happiness, blessing, and abundance. Those under the influence of that planet were believed to act with peace, tranquility, morality, love, and mercy. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, vol. II, 636.

22 The author of the well-known *Büstân* and *Gulestân*, two classics highly-regarded by the Ottoman literati. Losensky, "Sa'dî", <https://www.iranicaonline.org/articles/sadi-sirazi> (accessed 27.07.2020).

23 al-Fârûk, the name Arabs used for Istanbul because the Bosphorus bisects (*tafrik*) the city. The reference to snakes reminds one of the column of Marcian which Evliya Çelebi said protected the city against snakes.

24 A city in Iran, famous for its scorpions.

Benim küşende-i şad bî-günâh-ı dîn ber-âb Benim fikende-i âteş be-Çâr-bâğ-ı niyâz	I am the swift slaughterer of hundreds of innocent believers. I am he who sets the Çâr-bâğ ²⁵ of supplication on fire.
Nice vezîr-i dilîrîn hayâtü ħil'atın nüĥüsetim [sic] melekü'l-mevte kıldı pây-endâz	My inauspiciousness spread out the robes of many brave viziers' lives for the Angel of Death.
Vezîr-i âzam-ı sâbık gelüb Beligrad'a baña ki ordu kazâsın[ı] eyledi incâz	The previous Grand Vizier came to Belgrade and fulfilled the promise of making me the <i>kađi</i> of the army. ²⁶
Beş on güne komadı anı şoĥbet-i şümum mişâl-i berg-i ĥazân eyledim âdem-pervâz	My ominous society did not last more than five or ten days before I made him fly to annihilation, like an autumn leaf.
Niçe anırn ğibi erbâb-ı câh u ikbâle neşîd-i şîven ile olmaĥ oldu nevĥa-ıurâz	Many holders of high rank and dignity like him were doomed to lamenting with loud cries.
'Ale'l-ĥuşuş vezîr-i dilîr 'Alî Paşa ne resme buldı görürn püte-i ecelde ğudâz	See particularly in what manner the brave Vizier Ali Pasha ²⁷ melted in the crucible of death.

25 The name of a celebrated royal garden or park in İsfahan. In *divân* poetry it had various meanings, such as "The Garden", "The World", or "The Universe". Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama, 2000), p. 147.

26 The *kaği* (judge) of the army was the legal authority representing the *kaği-âsker* [military judge] during the Imperial Army's military expeditions. İlber Ortaylı, "Kadı," TDV *İslâm Ansiklopedisi* (DİA), 2001, XXIV, 69-73.

27 Malkoç Yavuz Ali Paşa (b. ? – d. 1604) Ottoman Grand Vizier, who died during the Hungarian expedition of 1604. Soner Demirsoy, "Yavuz Ali Paşa," TDV *İslâm Ansiklopedisi* (DİA), 2013, XLIII, 352-353.

Kime müşâhib olursam budur benim kârim Benim belâda haķîkat benim vefâda mecâz	To whomever I become a companion, this is what I do; I am the truth in trouble, I am the illusion in loyalty.
[88 ^b] Dağı neler éde bu tab'-ı şüm-i merdüm-küş verirse ruḫṣat eger çarḫ-ı dün-i sifle-nevâz	Who knows what else this ill-fated manslaying character would do, if mean fate, caressing the ordinary men, should permit.
Mıṣır'da éyledigim dest-bürd-i ğaddârî ḫiṣâl-i Hazret-i Haccâc-ı zâlim-i enbâz	The superiority in perfidy I inflicted in Egypt is equal in tyranny to his Highness Haccâc's. ²⁸
Diyâr-ı Rûm'a geçüb étdigim mezâlim ḫod Celâliyân-i cihân-sûza oldı reşk-endâz	The atrocities I carried out when I went to Rûm made the Djelalis ²⁹ themselves, who set the world on fire, envious.
Nite ki zâtum ola mazḫar-ı şütüm-i ğazâb nite ki dâ'im ola bende ḫulḫ-i kelb ü güürâz	Just as I may be wrathfully reviled, just as the nature of a dog and a boar may be mine at all times,
hezâr nefret ü nefrîn-i bî-nihâye-i ḫalk ola resîde-i Veyysî-yi cîlf ü sübre-trâz	may thousandfold hatred and the never-ending curse of the people find its way to coarse Veyysî with the clownish manner!

28 Haccac b. Yusuf es-Sekafi (b. 661 – d. 714), the Umayyad governor, famous for his cognomen, *zâlim* [cruel]. İrfan Aycan, "Haccac b. Yusuf Es-Sekafi," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, XIV, 427-428. Veyysi reserved a chapter for him in his famous work, *E'rab-nâme*, f. 17a.

29 "Rebels in Anatolia in the late 16th and early 17th centuries." Gustav Bayerle, *Pashas, Begs, and Effendis: A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire* (Istanbul: The Isis Press, 1997), p. 27.

First Things First: Veysi's satire, beginning a new literary fashion?

Veysi's name is one of the first that comes to mind when the topic is Ottoman flowery prose. In fact, even his contemporaries Nevizade Atayi (1583 – 1635) and Riyazi Muhammed Efendi (1572 - 1644), remarked upon Veysi's high competence in Ottoman rhymed prose. Riyazi described him as an author “who ornaments the finest styles of poetry and artistic prose; the melodic resonance of his pompous and bombastic sentences have astounded many poets [...]”.³⁰ But how he gained a reputation and initially made a name for himself among the Ottoman literary public had nothing to do with his prose talents, but related to a satire he wrote when he was a novice (*mülâzım*) in the *'ilmiyye* hierarchy in Istanbul.³¹

Born in Alaşehir, a small town in Western Anatolia, Veysi succeeded after some difficulties to come to Istanbul for his education and early career.³² There

30 “Hakkâ ki, trûzende-i tarz-ı hâssül'l-hâss-ı nazm u inşâ olup debdebe-i tumturâk-îbârât-tannânesi çok şâ'iri belînletmiş [...]” Riyazi, *Riyazü's-Şuara*, p. 339.

31 The primary sources I have used for Veysi's life are: Zehr-i Mâr-zâde Seyyid Mehmed Rıza, *Rızâ Tezkîresi*, ed. Gencay Zavotçu (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), p. 165; Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, ed. Ramazan Ekinci (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), p. 244; Nevizade Atayi, *Hadâ'ikü'l-Hakâ'ik Fi Tekmile-ti's-Şakâ'ik*, vol. I-II, ed. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), p. 1752-60; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, ed. Aysun Sunu gurhan (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), p. 907-908; Kafzade Faizi, *Zübde-tü'l-Eş'âr*, Österreichische Nationalbibliothek, H. O. 141, f. 138b-139a. Secondary sources: Sedat Şensoy, “Veysi (Üveysi b. Muhammed El-Alaşehirî) ve Eseri ‘Merace'l-Bahreyn'in Tahkiki” (master thesis), Konya: Selçuk University, 1995, pp. 17-34; Ahmet Tunç Şen, “A Dream of a 17th Century Ottoman Intellectual: Veysi and His Habname” (master thesis), İstanbul: Sabancı University, 2008, pp. 24-42; Fadıl Hoca, “Veysi Divanı Tahlili” (master thesis), İstanbul: İstanbul University, 2002, pp. 4-12; Th. Menzel, “Weysi,” *EP*, 2002, XI, 204-205, pp. 204-205; M. Kanar, “Veysi,” *İslâm Ansiklopedisi*, 1986, XIII, 308-309, pp. 308-309; Bayram Ali Kaya, “Veysi,” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XLIII, 76-77; Süleyman Çaldak, “Veysi, Üveys Çelebi, Üveys b. Mehmed,” <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/veysi-uveys-celebi-uveys-mehmed> (accessed 06.09.2020); E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, vol. III, ed. Edward G. Browne (London: Luzac & Co., 1904), pp. 208-218; Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, vol. III (Pest: Conrad Adolph Hartlebes's Verlag, 1837), pp. 203-206; Alessio Bombaci, *Storia Della Letteratura Turca* (Milano: Nuova Accademia Editrice, 1956), p. 400; Christine Woodhead, “Estetik Nesir,” *Türk Edebiyatı Tarihi*, vol. II, ed. Talat Sait Halman (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006), pp. 315-325.

32 For his cultural milieu, and career projectory see A. Tunç Şen's detailed chapter in his master thesis, Şen, *A Dream of a 17th Century Ottoman Intellectual*, pp. 29-33.

he frequented *kādî-‘asker* Molla Ahmed Efendi's (d. 1600)³³ public lectures, concerning which he later composed a satirical poem.³⁴ And if we are to believe what Atayi said, it was this poem that made Veysi's name known in the Ottoman literary salons.³⁵ Although I do not intend to go into details about this satirical piece, there are some points about it relating to Faizi's lampoon of Veysi that bear mention. Its title, *Manzûme-i Veysî Çelebi ez-zebân-ı Loğmân-ı Şeh-nâme-güy* ("Veysi Çelebi's poem, in *Şahnameci*³⁶ Lokman's own words"), implies that Veysi composed a poem impersonating Lokman Efendi, and delineated these public lectures making fun of both the lecturer Molla Ahmed Efendi and the scholars who attended.³⁷ Of course this public lampoon came at a high price for Veysi: the *kādî-‘asker* Molla Ahmed Efendi had been responsible for Veysi's appointment to an official position and was very annoyed with him, thus making him virtually unemployable for a while. But Veysi's close friends apparently succeeded in finally lessening Molla Ahmed Efendi's wrath, and he subsequently was appointed to Egypt as the *kādî* of Bani Haram.³⁸

Throughout the period when Veysi worked as *kādî* and carried out the tasks of various bureaucratic positions, he was away from the capital and it took him almost ten years to return. His poem, however, seems to have circulated among the Ottoman literati and – as we are to understand from the miscellany – achieved some notoriety in a small literary coterie during his absence.

This *mecmû‘a*, in fact, includes three poems³⁹ resembling Veysi's and written

33 Şemseddin Ahmed el-Ensari. See, Nevzade Atayi, *Hadâ'ik*, p. 1192.

34 Süleyman Çaldak has published this poem with an introduction and translation, see Süleyman Çaldak "Veysi'nin Hicviye'si," *Littera Turca: Journal of Turkish Language and Literature*, II/1 (2016): 81–92

35 "Loğmân-ı Şeh-nâme-güy lisânından hicv-i meşhûri iştihâr ve nev-zuhûr iken ol eser ile ta'ayyün ü i'tibâr bulmuş idi." Nevzade Atayi, *Hadâ'ik*, p. 1752.

36 "A composer of dynastic histories or histories of military campaigns, often in poetical form." Bayerle, *Pashas, Begg, and Effendis*, p. 139. Also see, Christine Woodhead, "Şehnameci," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XXXVIII, 456-458.

37 For the attendants, see Çaldak, "Veysi'nin Hicviye'si," pp. 85-89.

38 Nevzade Atayi, *Hadâ'ik*, p. 1756.

39 "Güfte-i Riyâzî ez zebân-ı Remmâl 'Arab" [65a]; "Hicv-i Kâf-zâde berây-ı Veysî ez zebân-ı hod" [87b]; "Vaşiyye-nâme-i Tarzî ez zebân-ı Tıflî" [94a]. Bekir Çınar has studied Tarzi's *Vaşiyye-nâme*, however, he does not mention any such poetic vogue in Ottoman literature, see Bekir Çınar, "Türk Edebiyatında Vasîyet-Nâmeler ve İki Şair (Tıflî/Tarzî) Arasında Kalan Bir Vasîyetnâme," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 9 (2003): 115–40.

by his contemporaries Riyazi⁴⁰ (1572 – d. 1644), Faizi (1589 – d. 1621), and Tarzi⁴¹ (? – 1662). The similar life stories of these four figures suggest that their poetic style was a literary fashion belonging to a certain period, social class and/or milieu. All four, including Veysi, came from the ranks of the ‘*ilmiyye*’ organization: they all had similar educations, their lives all intersected and, perhaps more importantly, they all definitely made each others’ acquaintance because in their professional network everyone worked hand in glove with each other. It is, of course, impossible at this distance in time, and in the absence of further examples, to prove whether or not satirical poems written with someone else’s voice became fashionable in the Ottoman literary culture of the late 16th and early 17th centuries. But it would not be an exaggeration to suggest that Veysi and his three contemporaries left a witty impression on the literary milieu in Istanbul. Given that the members of this bureaucratic and literary circle occasionally wrote lines about each other in either biographical dictionaries of poets and in their poems,⁴² and that they sent highly artistic letters to one another, there certainly was a bond between them.⁴³ In all likelihood, bantering with contemporaries in the ‘*ilmiyye*

40 For Riyazi’s life, see Gönül Alpay Tekin, “Riyâdî,” *EP*, 1995, VIII, 548-549.

41 For Tarzi’s life, see İsmail Hakkı Aksoyak, “Tarzi,” *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/tarzi-tarzi-mehmed-efendi> (accessed 04.08.2020); Safai, *Safai ve Tezkiresi*, ed. Nuran (Üzer) Altuner, (doctoral dissertation), İstanbul: İstanbul University, 1989, pp. 482-485.

42 We have many hints concerning the relations among these individuals. Apart from his *tezkire*, *Riyâzü’ş-şu’arâ*, in which he wrote entries both for Faizi and Veysi, passages in Riyazi’s letters and poems show that he knew Faizi and Veysi personally: Riyazi Muhammed Efendi, *Riyâzü’ş-şu’ara*, 339; Namık Açıkgöz, “Divân Edebiyatında Mektup ve XVII. Yüzyıl Şâirlerinden Riyâzi’nin İki Mektubu,” *Fırat Üniversitesi Dergisi*, I/2 (1987): pp. 7–14. Faizi’s imitative poem (*naẓîre*) for Riyazi can also be found in a manuscript in the Esad Efendi Collection in Süleymaniye, nr. 3479, f. 155a. Veysi’s letters to Faizi are in the National Library of Turkey, Ankara, 26 Hk 1063, f. 47b; *Münşeat Mecmu’ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 1782, f. 29a-30a; *Münşeat Mecmu’ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T 1526, f. 224a-224b, 244a-244b, 258b-259a, and 262a. Tarzi’s *Zille-nâme* ridicules both Faizi and Riyazi. For the full text see Çınar, “Bir Hiciv Örneği: Tarzi’nin Zille-Nâmesi”, pp. 23-29.

43 A recent study by Sadık Yazar sheds light on the letter writing practices in the 17th century, see Sadık Yazar, “Okçuzade Mehmed Şahi’nin (1562-1630) Kanuni Devri Nişancısı Celalzade Mustafa Çelebi’nin (Ö. 1567) İnşasına Yönelik Tenkitleri,” *Kanûnî Sultan Süleyman ve Dönemi: Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar*, ed. Suraiya Faroqhi, and etc. (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), pp. 215-245.

hierarchy through the medium of such satires in that period, and perhaps later too, became an entertaining – and probably for some a frustrating – part of the *'ulemā* and the literary culture.⁴⁴

The roots of Ottoman *hicā'* can be traced back to the beginning of the Ottoman literature.⁴⁵ This literary genre has taken on a different dimension in the early 17th century, as Michael Sheridan puts it in his dissertation, entitled “I Curse No One Without Cause”.⁴⁶ Because, again, according to Sheridan, the rivalry between the Ottoman elites in this period has thoroughly intensified in parallel with the institutionalization and expansion of the Ottoman *'ilmiye* organization. And the Ottoman invectives too received their share from this rivalry. Thus, the genre has slightly changed. In the case of *Sihām-ı Kāzā* (Shafts of Doom), in particular, one may say that the rivalry between the Rūmī, that is the insider scholar-litterateurs and the outsiders like Nefī, now turned into a verbal enmity. Faizi too wrote such invectives targeting Nefī in this manner, as Nefī did for him in return. However, this alteration seen in the Ottoman *hicā'* should not mean that the whole genre changed its course from scratch. The parts refer to Yahya Efendi in the *Sihām-ı Kāzā*, for instance, was written in a friendly manner, as Zati had done in his invectives previously. In a similar vein, Faizi's lampoon for Veysi too was written in an unhostile manner.

Faizi puts his lampoon on paper

Of these satiric poems, the one by Faizi is especially worthy of consideration because it reflects the relationship between the author of the poem and its addressee, thereby displaying a facet of the *'ulemā* culture and literary fashion in Istanbul at the turn of the 17th century. It also provides some biographical information which we can infer by reading between the lines.

Faizi's life had been shaped by family members who, before he was born, had held the highest positions in the Ottoman bureaucracy. His career was made possible – thinking in *bourdieusian* terms – by the economic and social capital he had inherited from his great-grandfather, the distinguished scholar and famous

⁴⁴ For a general introduction for the 17th century Ottoman literary culture, see Hatice Aynur, “Ottoman Literature,” *The Cambridge History of Turkey*, vol. III (Cambridge: Cambridge University, 2006), pp. 481-520; Berat Açı, “The Poet ‘Azmiade Haleti and the Transformation of Ottoman Literature in the Seventeenth Century,” *The Empires of the Near East and India*, ed. Hani Khafipour (New York: Columbia University Press, 2019), pp. 428-449.

⁴⁵ See, Michael Douglas Sheridan, “I Curse No One Without Cause” (doctoral dissertation), Ankara: Bilkent University, 2018, pp. 1-47.

⁴⁶ Sheridan, “I Curse No One Without Cause,” pp. 317-318.

şeyhül-islâm Ebussuud Efendi (d. 1574), from his grandfather, the şeyhül-islâm and nakîbü'l-eşrâf Malulzade Mehmed Efendi (d. 1585), and from his father, kâdî'asker Feyzullah Efendi (d. 1611). Thus, from his youth onwards he had enjoyed the benefits of belonging to the Ottoman elite intellectual class. After earning his diploma (*mülâzemet*), he went up the professional ladder and became at the age 23 a professor at one of the most prestigious institutions of the empire, the Süleymaniye Medresesi; and when Osman II ascended the throne, he entered the Sultan's inner circle thanks to his social status and his poems dedicated to the sultan. He was appointed to Selanik (Thessaloniki) as a *mevleviyet kâdısı*.⁴⁷ When he died at the relatively young age of 32, he left behind a *divân*, an anthological dictionary of poets (*Zübdetü'l-eş'âr*) which he had prepared in a new style, an unfinished *meşnevî* (*Leylâ vü Mecnûn*), and his *münşeât* (letters), most of which were written by his protégé Nergisi, one of the Ottoman prose giants and among Veysi's closest friends. But Faizi's most important contribution to Ottoman literary culture was as a patron of literature: despite his youth, he was the benefactor of Veysi, Nergisi, and Nevizade Atayi, and had a key role in Nevizade Atayi's first *meşnevî* which gave a new lease to life to the *sâkinâme* literary genre.⁴⁸ He was indeed in contact, not only with the aforementioned literary figures of the period, but also with the leading members of the ruling elite of the Ottoman state apparatus. If we are to map the social network of Faizi's life using information extracted from his *kasides* (eulogies) written for high-ranking state officials including Sultans, from chronograms penned for his acquaintances, from his satirical pieces (mostly

47 "The term *mevleviyet* signifies an office held by a Mawla (Molla), an honorific title conferring certain privileges, and was applied in all periods to the highest offices in the learned profession, though the identity of the offices changed with time." Repp, *The Mufti of Istanbul*, p. 31. That Selanik was a *mevleviyet* is implied by a letter of Nergisi: "be-tarik-i mevleviyyet kâr-fermâ-yı kazâ-yı Selânik bûdend, ve in çâker-i sîne-sâf-ı hulûs-ittisâf be-hidmet-i niyâbet-i ân ber-güzide-i eşrâf ve hayrül-halef-i eslâf müşerref ü kâm-revâ ve mülâzemet-i sohbet-i ân hazret-i 'âlî-menzilet-i sâmi-menkıbet hoş-dil ü pür safâ bûd, vukû' yâft." Nergisi, "The Esâlibü'l-Mekâtib (Münşe'ât) of Mehmed Nergisi Efendi," ed. J. R. Walsh, *Archivum Ottomanicum*, I (1969), p. 258.

48 This is a genre of classical Islamic literature. The main theme of the *sâkinâmes*, whether Sufic or mundane, is wine and its related material and non-material culture. See Kortantamer, *Nev'î-Zâde Atâyî ve Hamsesi*, p. 155. In her article, entitled "The Very Special Dead and A Seventeenth-Century Ottoman Poet: Nevizade Atayi's Reasons for Composing His Mesnevis," Aslı Niyazioğlu successfully unfolds this relationship between Atayi and Faizi; see Aslı Niyazioğlu "The Very Special Dead and A Seventeenth-Century Ottoman Poet: Nevizade Atayi's Reasons for Composing His Mesnevis," *Archivum Ottomanicum*, 25 (2008), pp. 229-31.

aimed at Nefi), and, perhaps more significantly, from the *münşeât* Nergisi wrote on his behalf, it would be surprising if Veysi himself were not among the literary elite, despite the fact that he was only a mid-level judge.

The most explicit traces of the relationship between Faizi and Veysi are in the latter's letters between 1618 and 1621, when Faizi was the *ḳādī* of Thessaloniki. The phrases Veysi used for Faizi in these letters imply that they were sent to a superior: he calls Faizi a "spring of generosity and beneficence".⁴⁹ Selanik was a *mevleviyyet* when Faizi was *ḳādī* there, which means he had an open track to the highest positions in the 'ilmiyye organization. Veysi, however, was a lesser figure in the bureaucracy. Therefore, their relationship was hierarchical in nature, though involving a sincere friendship. However, we do not know when they first met. As has been said, Faizi was born into an 'ulemā family whose social position gave him the opportunity to become acquainted with literary figures like Nergisi and Nevzade Atayi, both of whom had been pupils of his father, Feyzullah Efendi. He might have met Veysi through family ties, or sometime between 1611 and 1614 when Nasuh Pasha was Grand Vizier because during this period both Veysi and Faizi, as well as some of their literary associates like Nefi and Haleti, endeavoured to secure the Pasha's patronage. Ultimately, however, it was Faizi who was appointed to a high-ranking position thanks to the patronage of Nasuh Pasha⁵⁰ whereas Veysi fell into the Grand Vizier's disfavor.⁵¹

I would judge that Faizi's satirical piece was written in a bantering tone to vex Veysi playfully rather than to criticize him hurtfully. Ottoman satire served different ends for different poets, and was composed variously to criticize, to curse, or, as in the case of Faizi, to banter. I therefore suggest that this poem was intended

49 "Menbā'ül-cüd ve'l-kerem Ḳāf-zāde Fa'izi Efendi." (*Münşeât Mecmu'ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 1526, f. 224a); the letters are on folios 244a-244b, 258b-259a, and 262a, and include congratulations, news of political rivals, etc.

50 "Ḳıı'ā Berāy-ı Naşūh Pāşā Der İltimās-ı Medrese-i Şaḥn." Kafzade Faizi, (Divan) *Hayatı Eserleri Sanatı & Tenkitli Divan Metni*, ed. Halil İbrahim Okatan (doctoral dissertation), İzmir: Ege University, 1995, pp. 261-2. Edith Gülçin Ambros touches upon the same issue in her recent monograph *Ottoman Chronogram Poems: Formal, Factual and Fictional Aspects* (Berlin: EB-Verlag Dr. Brandt, 2021).

51 As Nevzade Atayi puts it, Nasuh Paşa took offence at a reference in Veysi's work: "Beyāza çıkan bir cüz' miḳdārı bir Vāḳı'a-nāme'si vardır [...] şadr-ı A'zam Naşūh Paşa'ya 'arz eyedükde 'Aḥsenü'l-kizbe' laṭîfesin itmişlerdür. Ba'dehu ḥilāl-i hikāyede vezir-i Musta'şım-ı 'Abbāsî olan İbn 'Alḳamî ḥıyānetin görüp ta'rız-i fehmi itmekle der-i iḥşanı berkitmişler idi." Nevzade Atayi, *Hadâ'ik*, p. 1758.

to be a lampoon, a witty portrait, a friendly caricature of Veysi.⁵² Due to the congenial nature of the relation between Faizi and Veysi, I do not consider this poem to be a cruel, derogatory satire either. The amicable content of the seven letters written between the two is the proof of their friendship.⁵³ And, apart from the jeering remarks about Veysi's age and appearance, it was composed in a way that would prompt a laugh from the 'ilmiyye members interested in the literature of the time. As Nevizade Atayi says, Veysi's outstanding trait was not his scholarship, nor his poetry, nor his prose, nor his companionship, but his handsomeness.⁵⁴ The themes of old age and ugliness standing out in Faizi's lampoon are therefore a sort of deconstruction of Veysi's personality as constructed by Atayi. The poem indeed speaks for itself and is a fine example of the way the 'ilmiyye members would make sport of one another. Faizi's lampoon makes fun of Veysi through the very things that define his character, at least so far as can be discerned in modern literary historiography: specifically, poetry and companionship, profession and scholarship, his age and appearance, and his ethnicity, his "Turkishness".

Beginning with the matter of ethnicity, it is well known that the term "Turk" was frequently used in a pejorative sense in the early modern Ottoman context. Especially for the mullahs, including Faizi, who had formed a strong political clique in the imperial capital, "Turkishness" had quite opposite connotations from the lettered Istanbulite *çelebi* (gentleman). To them, "Turk" implied countryside

52 For the discussion on the terminology, see Geert Jan van Gelder, *The Bad and the Ugly: Attitudes Towards Invective Poetry (Hijā) in Classical Arabic Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1988), p. 75-77. The reason on choice of choosing "lampoon" rather than "invective" is that the term lampoon is more suitable for this piece of poetry. A lampoon is a satirical piece that describes the personality and appearance of a particular person in a way that makes them seem absurd, while invectives are derogatory epithets used to denounce someone. This poem contains more than derogatory epithets and denunciations. For the terms, see M. H. Abrams and Geoffrey Galt Harpham's, *A Glossary of Literary Terms* (Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2012).

53 These letters are: Anonymous, *Münş'at Mecmū'ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 1526, f. 244a and 258b and 262a; Anonymous, *Münş'at Mecmū'ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 3166, f. 121b; Anonymous, *Münş'at Mecmū'ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 1782, f. 29a; Anonymous, *Münş'at Mecmū'ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 1812, f. 21b; Anonymous, *Münş'at Mecmū'ası*, Milli Kütüphane, 26 Hk 1063, f. 21b.

54 "Ba'zı zurefâ merâtib-i haşşiyâtını bu güne edâ iderlerdi ki 'ilminden şî'ri evlâ, şî'rinden inşâsı a'lâ, inşâsından muşâhabeti râcîh, muşâhabetinden esbâb-ı vecâhet ü reşâkat-ı kâmet-iniün rüçhâni vâzîh ola." Nevizade Atayi, *Hadâ'ik*, p. 1759.

and roughness, and was the opposite of what was called “the Ottoman way”.⁵⁵ Faizi was not the only poet to mock Veysi with his origin: one of most controversial figures of the time, the poet Nefi, likewise treated Veysi's origin with scorn.⁵⁶

The backbone of the lampoon are the references to a world in which scholarly culture, poetry, and patronage were inseparably intertwined. The hemistichs mocking Veysi's poetic skills and professional occupations come one after another: The poet of flighty gibberish is none other than the bribe-taker, corrupt Veysi, whose *divān* is a standing joke in the literary gatherings. He is utterly ignorant of the grammar and rhetoric in which every member of the *'ilmiyye* is trained. He hasn't the foggiest notion about *fiqh* and the other legal issues for which the judges are responsible. He is virtually the embodiment of all the things criticized by the anonymous author of *Kitâb-ı Müstetâb*.⁵⁷ As the poem suggests, the duties Veysi performed in Egypt, Anatolia, and the Rumelia occupied a relatively long period when he was working as judge, tax-farmer, and inspector during the time of the Celali rebellions. Faizi's teasing regarding the sufferings of the people of West Anatolia due to Veysi's cruelty as judge take on a darker complexion when reference is made to the latter's fatwa for the decapitation of a man who wrote a book cursing the Prophet and claiming his own prophethood.⁵⁸ And Ali Paşa's

55 The term, “Ottoman Way”, has been used by several historians. For instance, to Sooyong Kim it is one of three buttresses of being an Ottoman elite: “[The Ottoman way] involved being completely conversant with Islamicate culture. That included being at ease with Ottoman Turkish (for which a knowledge of Arabic and Persian was essential) and conforming in public to the customs and manners for which that speech was the vehicle. Hence being an Ottoman was a matter of cultural conformity rather than of mere association with the sultan and his court.” Sooyong Kim, *The Last of an Age - The Making and Unmaking of a Sixteenth-Century Ottoman Poet* (London: Routledge, 2018), p. 13.

56 “Bâreka'llâh zihî kudret-i haq celle celâl
Nedür ol Türk-i müzevvir-sülhan u turfe-mağâl
Öyle Türkün kaşabu's-sebğ-ı belâgat yerine
Kef-i destinde ya ser-deste gerekdür ya kavâl
Öyle Türkün yaraşur kanda ise başında
Kise-i defter-i ma'nâ yerine eski çüvâl [...]” Nefi, *Sihâm-ı Kazâ*, p. 139.

57 A book written in the time of Osman II by an anonymous courtier. For his criticism of corrupt judges and *'ulema*, see Anonymous, *Kitâb-ı Müstetâb*, ed. Yaşar Yücel (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1974), pp. 23-25.

58 Hüseyin Yurdaydın, “Alaşehir Kadısı Veysi Efendi (1561-1628)'nin İlginç Bir Fetvası,” *Ciêpo – Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyum*

death in Belgrade reflects a real incident in Veysi's career⁵⁹ when, after working in Egypt and Anatolia, he was appointed *kādī-yi ordu-yı hümāyūn* (judge of the Imperial Army) to represent the then *kādī-‘asker* during the army's Hungarian expedition. The commander-in-chief of the army was Malkoç Ali Paşa (d. 1604), whom Veysi praised, saying

Let the bright sun and luminous moon not rise, if they do not want to;
The night-lamp of the Vizier's justice and conscience is sufficient for the world!⁶⁰

As the lampoon states, the Grand Vizier was the patron of Veysi, but it also states that the Grand Vizier died unexpectedly during the expedition to Belgrade because of Veysi's inauspicious company. Veysi was discharged and returned to Istanbul.⁶¹

Ali Paşa's death could be used as a point of reference for dating Faizi's poem, but we have an even clearer hint from the specific books Faizi mentions in ridiculing of Veysi, which include *Fâyık*, *Kāmūs*, and *Gevher-i Râz*. These works were primary literary sources for the 'ilmiyye members of that time, but in 1609 Veysi himself began a translation into Ottoman Turkish titled *Merâce'l-Bahreyn* of al-Firūzâbâdî's *al-kāmuş al-Muḥīṭ*,⁶² a work that criticized the methods al-Djawhari had used in his dictionary *as-Siḥāḥ*. However, Veysi died before finishing his translation.⁶³ As a considerable amount of Ottoman poetry is cloaked in the rid-

Bildirileri (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994). I thank Ömer Gezer for providing me with this article.

59 "Dârü'l-cihād-ı Belğırad'a vâşıl olduklarında serdâr-ı ekrem, 'alem-efrâz-ı 'alem-i 'adem oldukda." Nevizade Atayi, *Hadâ'ik*, p. 1756.

60 "Toğmasun isterse mihr-i enver ü mâh-ı münîr Dehre besdür şeb-çerâğ-ı 'adl ü inşâf-ı vezîr." Veysi, *Divân-ı Veysî*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu, 144/7, f. 101a. I resorted to this manuscript, because unfortunately, I could not find the edition of Veysi's *divân* prepared by Zehra Toska in 1985.

61 In Atayi's work, there is a marginal note which corroborates the veracity of Ali Paşa's death and, more interestingly, it seems to have been written by Veysi himself: "Bu fakîr sene 1012 Rebî'ü'l-evvel'inüñ on altıncı günü İstanbul'a gelüb Cemâdiye'l-ülâda Siroz kazâsı müyesser oldı. Sene 1013 Şâfer'î gürresinde Serdâr 'Alî Paşa'yı Şofya'yı istiḳbâle varduğumuz gün ordu-yı hümāyūn kazâsı virdiler. Rebî'ü'l-âḫir'de Meḫemmed Paşa serdâr olmağla Siroz'dan ve ordu-yı hümāyūndan ma'zül olup [...]" Nevizade Atayi, *Hadâ'ik*, p. 1756.

62 The full name: *Al-kāmuş al-Muḥīṭ wa'l-kābūs al-wasīṭ al-djāmi' li-mā dhahaba min al-'arab shamaṭīṭ*.

63 Şensoy, *Veysi*, pp. 37-38.

dles of an eloquent language and mysterious imagination, with layers of hidden meaning and long-forgotten idioms, one of the greatest challenges for researchers is the fact that *divān* poetry is by definition virtually undatable. This is because of the nature of Ottoman poetry as well as the intrinsic historiographical problems it presents. However, sometimes these tight-lipped poems provide us with enough information to put them in historical context, as in the case of the books Veysi was personally interested in, which imply that Faizi's "impish" lampoon was probably written between 1609 and 1621.

In Lieu of Conclusion...

Those who study the Ottoman manuscripts in the library catalogues realize that the archives are full of unending series of scholarly books, mostly juridical works. This is not surprising given that the number of state officials enormously increased after Süleyman I.⁶⁴ Despite this crowded organization, and the great number of bureaucrats and scholars, many features of the cultural world of the Ottoman *scholarly circles* are still unknown. Being the natural organ of the *'ilmiyye* culture, literature itself can enable us to touch the surface of these unknown features and thus flesh out the historical figures whose names had been two-dimensional on long-forgotten manuscript folios. We do not know whether Veysi could forecast that the satire he had written at the beginning of his career would create a temporary literary fashion in a small milieu of bureaucrats and that similar poets would copy his style, and one even target him. However, Faizi who wrote a lampoon about Veysi, following his satirical style, provides us with a vantage point through which we can glimpse the cultural history of *'ulemā* relationships as well as a brief literary fashion of the early 17th century.

Cursing Through Someone Else's Mouth: Faizi's Lampoon of Veysi

Abstract ■ Kafzade Abdülhay Çelebi (1589–1621), known under the pen name Faizi is, in spite of his prolificacy, an often-ignored figure in modern literary historiography. Though his oeuvre has been studied and short biographies of him have been written more than once about the main lines of his life, a closer look at 17th-century primary sources reveal that some of his poems and correspondence, including biographical information, are unstudied and can still be found in various manuscripts. Accordingly, the aims of this paper are threefold: firstly, to give an annotated translation of an as yet unpublished poem by Faizi which parodies Veysi (1561–1628), a renowned

64 Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, pp. 119-124.

Ottoman poet and man of letters; second, to survey through Faizi's poem a short period of Ottoman literary culture during which a certain style of satire flourished within a narrow literary milieu; and finally, to interpret the poem within the 'ilmiyye culture of the early 17th century.

Keywords: Ottoman Poetry, Faizi, Veysi, Lampoon, 'İlmiyye.

Bibliography

Unpublished Primary Sources

Anonymous: *Mecmū'a*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 3479.

Anonymous: *Mecmū'a*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 3004.

Anonymous: *Münşe'at Mecmū'ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 1782.

Anonymous: *Münşe'at Mecmū'ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 1526.

Anonymous: *Münşe'at Mecmū'ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 3166.

Anonymous: *Münşe'at Mecmū'ası*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 1812.

Anonymous: *Münşe'at Mecmū'ası*, Milli Kütüphane, 26 Hk 1063.

Kafzade Faizi: *Zübdetü'l-Eş'âr*, Österreichische Nationalbibliothek, H. O. 141.

Veysi: *Divân-ı Veysi*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu, 144/7.

———: *H'âb-nâme*, Staatsbibliothek zu Berlin, Hs. or. 904.

Published Primary Sources

Anonymous: *Kitâb-ı Müstetâb*, ed. Yaşar Yücel, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları 1974.

Hafız Hüseyin Ayvansarâyî: *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, ed. Ramazan Ekinci, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2017.

Ibn Kathir: *Tafsir Ibn Kathir (Abridged)*, vol. IV, ed. Shaykh Safiur-Rahman al-Mubarakpuri, Riyadh, Houston, New York, Lahore: Darussalam Publisher 2003.

Kafzade Faizi: (Divan) *Hayatı Eserleri Sanatı & Tenkitli Divan Metni*, ed. Halil İbrahim Okatan, (Doctoral Dissertation) İzmir: Ege University, 1995.

Kınalızade Hasan Çelebi: *Tezkiretü's-şu'arâ*, ed. Aysun Sungurhan, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2017.

Nefi: *Sihâm-ı Kazâ – Eleştirel Basım*, ed. Furkan Öztürk, İstanbul: DBY Yayınları 2020.

Nergisi: "The Esalibü'l-Mekâtib (Münşeât) of Mehmed Nergisi Efendi," ed. J. R. Walsh, *Archivum Ottomanicum*, I (1969): 213-302.

- Nevzade Atayi: *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fî Tekmiletîş-Şakâ'ik*, vol. I-II, ed. Suat Donuk, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2017.
- Riyazi: *Riyazü'ş-Şuara*, ed. Namık Açıkgöz, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2017.
- Safai: *Safai ve Tezkiresi*, ed. Nuran (Üzer) Altuner, (Doctoral Dissertation) İstanbul: İstanbul University, 1989.
- Zehr-i Mâr-zâde Seyyid Mehmed Rızâ: *Rızâ Tezkiresi*, ed. Gencay Zavotçu, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2017.

Secondary Sources

- Abrams, M. H. and Geoffrey Galt Harpham: *A Glossary of Literary Terms*, Boston: Wadsworth Cengage Learning 2012.
- Açıkgöz, Namık: "Divân Edebiyatında Mektup ve XVII. Yüzyıl Şâirlerinden Riyâzi'nin İki Mektubu," *Fırat Üniversitesi Dergisi*, I/2 (1987): 7-14.
- Açıl, Berat: "The Poet 'Azmizade Haleti and the Transformation of Ottoman Literature in the Seventeenth Century," *The Empires of the Near East and India*, ed. Hani Khafipour, New York: Columbia University Press 2019, pp. 428-449.
- Aksoyak, İsmail Hakkı: "Tarzi," *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/tarzi-tarzi-mehmed-efendi>.
- Ambros, Edith Gülçin: "'The Other' (Non-Muslim, Non-Ottoman) in Ottoman Literary Humour," *Journal of Turkish Studies*, 44 (2015): 85-100.
- Ambros, Edith Gülçin: *Ottoman Chronogram Poems: Formal, Factual and Fictional Aspects*, Berlin: EB-Verlag Dr. Brandt 2021.
- Atçıl, Abdurrahman: *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2016.
- Aycan, İrfan: "Haccâc b. Yûsuf Es-Sekafi," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, XIV, 427-428.
- Aynur, Hatice: "Ottoman Literature," *The Cambridge History of Turkey*, vol. III, Cambridge: Cambridge University 2006, pp. 481-520.
- Bayerle, Gustav: *Pashas, Beks, and Effendis: A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire*, İstanbul: The Isis Press 1997.
- Bombaci, Alessio: *Storia Della Letteratura Turca*, Milano: Nuova Accademia Editrice 1956.
- Büyüker, Nilgün: *Kafzade Faizi Leyli vü Mecnûn (Tenkitli Metin-İnceleme)*, (MA Thesis) İstanbul: Marmara University, 2011.
- Çaldak, Süleyman: "Veysî, Üveys Çelebi, Üveys b. Mehmed," *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/veysi-uveys-celebi-uveys-mehmed>.
- : "Veysî'nin Hicviye'si," *Littera Turca: Journal of Turkish Language and Literature*, II/1 (2016): 81-92.

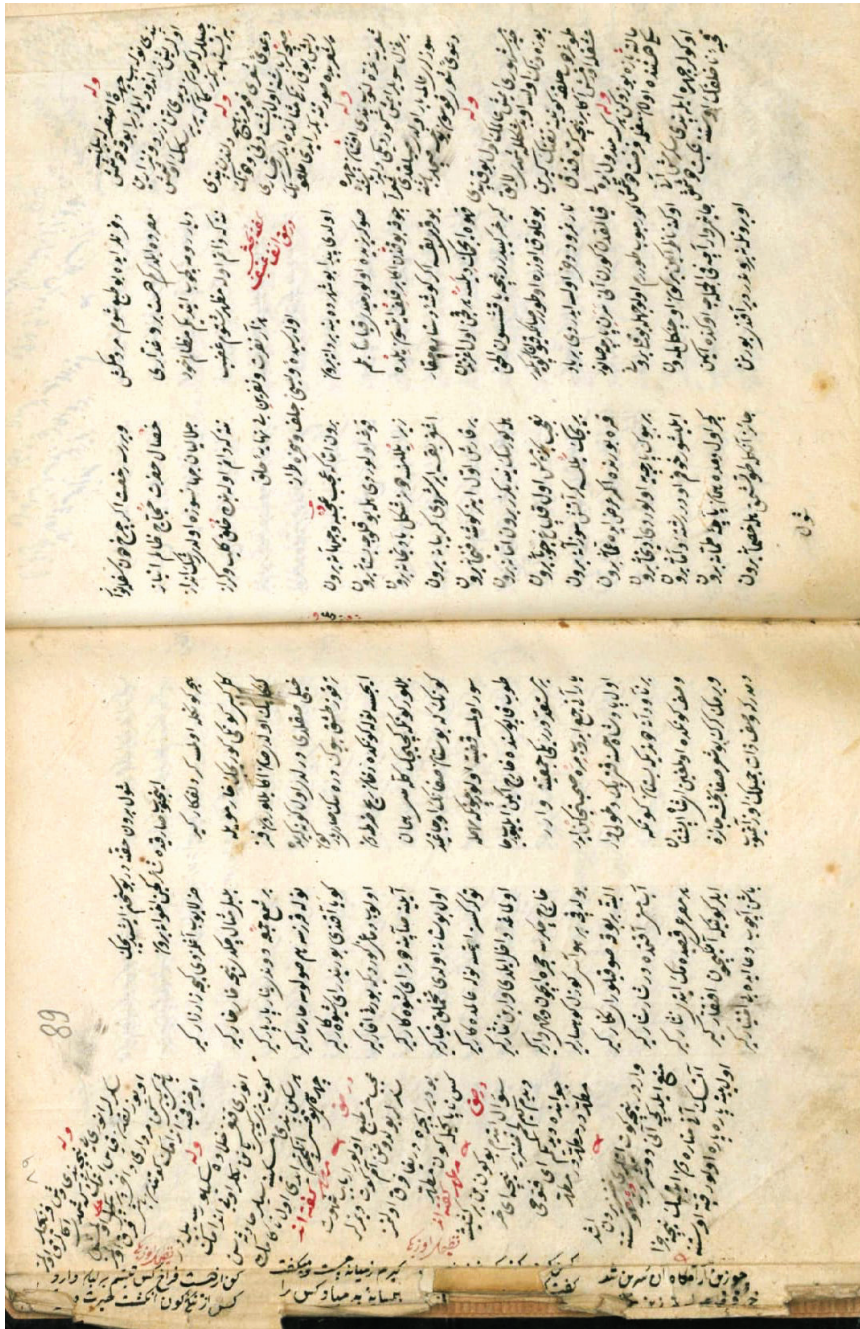
- Çelik, Murat: *Osmanlı Medreseleri ve Avrupa Üniversiteleri (1450-1600)*, İstanbul: Küre Yayınları 2019.
- Çınar, Bekir: "Bir Hiciv Örneği: Tarzi'nin Zille-Nâmesi," *TÜBAR*, XX (2006): 17–31.
- : "Türk Edebiyatında Vasiyet-Nâmeler ve İki Şair (Tıflı/Tarzi) Arasında Kalan Bir Vasiyetnâme," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 9 (2003): 115–40.
- Demirsoy, Soner: "Yavuz Ali Paşa," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XLIII, 352-353.
- Erdem, Y. Hakan: "Osmanlı Kaynaklarından Yansıyan Türk İmaj(lar)ı," *Dünyada Türk İmgesi*, ed. Özlem Kumrular, İstanbul: Kitap Yayınevi 2005, pp. 13-27.
- Fleisch, H.: "Al-Firüzâbâdi," *EP*, 1991, II, 926–927.
- Gelder, Geert jan van: *The Bad and the Ugly: Attitudes Towards Invective Poetry (Hijâ') in Classical Arabic Literature*, Leiden: E. J. Brill 1988.
- Gibb, E. J. W.: *A History of Ottoman Poetry*, vol. III, ed. Edward G. Browne, London: Luzac & Co. 1904.
- Güven, Hikmet Feridun: *Klasik Türk Şiirinde Hiciv* (Doctoral Dissertation), Ankara: Gazi University 1997.
- Hammer-Purgstall, Joseph von: *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, vol. III, Pest: Conrad Adolph Hartlebes's Verlag 1837.
- Hoca, Fadıl: *Veysi Divanı Tablilî*, (MA Thesis) İstanbul: İstanbul University, 2002.
- İsen, Mustafa: *Tezkireden Biyografiye*, İstanbul: Kapı Yayınları 2010.
- Kafadar, Cemal: "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum," *Muqarnas*, 24 (2007), pp. 7-25.
- Kanar, M.: "Veysi," *İslâm Ansiklopedisi*, 1986, XIII, 308-309.
- Kaya, Bayram Ali: "Veysi," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XLIII, 76-77.
- Kim, Sooyong: *The Last of an Age: The Making and Unmaking of a Sixteenth-Century Ottoman Poet*, London: Routledge 2018.
- Kılıç, Hulusi: "Tâcü'l-Luğa," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2010, XXXIX, 356-357.
- Klein, Denise: *Die osmanischen Ulema des 17. Jahrhunderts: Eine geschlossene Gesellschaft?* Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2007.
- Kortantamer, Tunca: *Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Ahmedi unter besonderer Berücksichtigung seines Diwans*, Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag 1973.
- : *Nev'î-Zâde Atâyî ve Hamse'si*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi 1997.
- Küçük, Sabahattin: "Kafzâde Fâizi," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2001, XXIV, 162-163.
- Losensky, Paul: "Sa'di," *Encyclopædia Iranica*, 2000, <https://www.iranicaonline.org/articles/sadi-sirazi>.
- Menzel, Th.: "Weysi," *EP*, 2002, XI, 204-205.

- Niyazioğlu, Aslı: "The Very Special Dead and A Seventeenth-Century Ottoman Poet: Nevizade Atai's Reasons for Composing His Mesnevis," *Archivum Ottomanicum*, 25 (2008): 221–31.
- Nizri, Michael: *Ottoman High Politics and the Ulema Household*, New York: Palgrave Macmillan 2014.
- Okatan, Halil İbrahim: *Kafzade Faizi - Hayatı Eserleri Sanatı - Tenkitli Divan Metni*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi 1995.
- Onay, Ahmet Talât: *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, ed. Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Basım Yayın Pazarlama 2000.
- Ortaylı, İlber: "Kadı," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2001, XXIV, 69-73.
- Pakalın, Mehmet Zeki: *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, vol. I-III, İstanbul: MEB Basımevi, 1983.
- Repp, Richard E.: *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, New Jersey: Oxford Oriental Institute Monographs 1986.
- Riyazi, Muhammed Efendi: *Riyazuş-Şuara*, ed. Namık Açıkğöz, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2017.
- Sheridan, Michael Douglas: *I Curse No One Without Cause*, (Doctoral Dissertation) Ankara: Bilkent University, 2018.
- Şen, Ahmet Tunç: *A Dream of a 17th Century Ottoman Intellectual: Veysi and His Habname*, (MA Thesis) İstanbul: Sabancı University, 2008.
- Şensoy, Sedat: *Veysi (Üveysi b. Muhammed El-Alaşehir) ve Eseri 'Merace'l-Bahreyn'in Tabkiki*, (MA Thesis) Konya: Selçuk University, 1995.
- Tekin, Gönül Alpay: "Riyâdı," *EP*, 1995, VIII, 548-549.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2014.
- Versteegh, C.H.M.: "Al-Zamakhshari," *EP*, 2002, XI, 432–434.
- Woodhead, Christine: "Estetik Nesir," *Türk Edebiyatı Tarihi*, vol. II, ed. Talat Sait Halman, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2006.
- : "Şehnameci," *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XXXVIII, 456-458.
- Yazar, Sadık: Okçuzade Mehmed Şahi'nin (1562-1630) Kanuni Devri Nişancısı Celalzade Mustafa Çelebi'nin (Ö. 1567) İnşasına Yönelik Tenkitleri," *Kanûnî Sultan Süleyman ve Dönemi: Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar*, ed. Suraiya Faroqhi, and etc., İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları 2020, pp. 215-245.
- Yurdaydın, Hüseyin: "Alaşehir Kadısı Veysi Efendi (1561-1628)'nin İlginç Bir Fervası," *Ciépo – Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyum Bildirileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1994.
- Zilfi, Madeline: *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica 1988.

Appendix



Anonymous, *Mecmû'a*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 3004, f. 87b-88a.



Anonymous, Mecmū'a, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 3004, f. 88b-89a.

From Decline to Transformation: Reflections on a New Paradigm in Ottoman History

Olivier Bouquet*

Çöküşten Dönüşüme: Osmanlı Tarihinde Yeni Bir Paradigma Üzerine Düşünceler

Öz ■ Bu makale, Osmanlı araştırmaları alanında yeni ortaya çıkmış bir paradigma olarak “dönüşüm” kavramını ele almaktadır. Öncelikle, 20. yüzyılın son otuz yılında ortaya konan 16 ve 18. yüzyıl Osmanlı araştırmalarında geniş çapta yer bulan gerileme teorilerinin eleştirisi yapıldı. İkinci olarak ise son yirmi yılda yayımlanan pek çok makale ve kitapta 19. yüzyılın, dönüşümün yeni bir altın çağı olarak nitelendirilmesi mercek altına alındı. Bu makale mevcut paradigmanın özgünlüğünü, yaygın ancak basmakalıp temalar bağlamında sorguladıktan sonra paradigmanın kullanılabilirliğini meydan okuma ve imkanlar çerçevesinde ölçmeye çalışmaktadır. Bu paradigmada, dönüşümcülük gerilemecilikten kapsamlı bir analiz sunmadığı sebebiyle ayrışıyor da, kullanılmaktan kaçındığını iddia etmesine rağmen ona bağımlı olduğu iki baskın özelliğini de taklit eder: -müesses tarihini kadir-i mutlaktır ve adını dahi anmadığı bir modernizm kuramı-. Kısacası bu yeni beyan, bir paradigma dönüşümü iddiasının cazibesini kullanarak eski tarih yazımını yeniden üretmektedir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı araştırmaları; çöküş ve gerileme; dönüşüm kavramı; modernizasyon; paradigmatik yenileme.

“Nothing is born or perishes, but already existing things combine, then separate anew.”

Anaxagoras of Clazomenae

“Nothing is lost, nothing is created, everything is transformed.”

Antoine Laurent Lavoisier

* University of Paris City, CESSMA.

A shortened French version of this article was published by the *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 53/2, 2016, pp. 117-136. I am indebted to Juliet Powys who translated the text into English.

Only the second quote has remained famous. A concise and striking reformulation of the former by the father of the law of conservation of mass, it encapsulates a science that is much more complex than the principle which had supposedly founded it, namely thermodynamics. Why apply it to an empire that – if we are to believe the so-called Orientalist literature – destroyed more than it created, consumed more than it produced, and emulated more than it invented? Simply because it offers a perspective on an apparently simple, yet dominant problem in Ottoman history: the substitution of one paradigm (decline) for another (transformation) that took place in the last quarter of the twentieth century and has been backed up since by increasing numbers of studies, predominantly published in North America.

Over the past decade, *transformation* has become a watchword, as rarely debated as the one that it replaced was condemned. Historians have devoted books and articles to the concept without thinking to define it in other than general terms. A global process, a collective becoming – transformation is what happened to the Empire after its “construction” or “formation”.¹ The term is alternately taken in the sense of change, becoming or mutation, as a narrative, or discursive element, and as an analytical frame, a historian’s concept. It is the subject of estimations and evaluations, made to refer to both gradual and radical, in-depth and incomplete developments. It all depends on the chronological framework, the forms it takes and the turning points that it consolidates.² It is the subject of a debate that is ongoing to this day. This echoes reflections by specialists in other geographical areas.

1 Halil İnalçık and Donald Quataert, “General Introduction”, Halil İnalçık and Donald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. XXXVII-XLIII, p. XXXVII; Olivier Bouquet, review of Virginia A. Aksan and Daniel Goffman (eds.), *The Early Modern Ottomans. Remapping the Empire* (New York: Cambridge University Press, 2007), *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, 57/1 (2010), pp. 221-224.

2 Jane Hathaway, “Problems of Periodization in Ottoman History: The Fifteenth through the Eighteenth Centuries,” *Turkish Studies Association Bulletin*, 20/2 (1996), pp. 25-31; Karl Barbir, “The Changing Face of the Ottoman Empire in the Eighteenth Century: Past and Future Scholarship”, *Oriente Moderno, Nuova Serie*, 18 (79)/1 (1999), pp. 253-267; Linda Darling, “Another Look at Periodization in Ottoman History”, *Turkish Studies Association Journal*, 26 (2002), pp. 19-28; Jane Hathaway, “Rewriting Eighteenth-Century Ottoman History”, *Mediterranean Historical Review*, 19/1 (2004), pp. 29-53; Dror Ze’evi, “Back to Napoleon: Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East”, *Mediterranean Historical Review*, 119/1 (2004), pp. 73-94.

In the case of Japan, declinism is a common method of understanding history. The majority of Confucian thinkers described their eras as being marked by the degeneration of morals and institutions, as a result of the virtues of their dynasty's founders being forgotten. Hence a narrative of reform that ritually takes on the appearance of a reactionary will to return to the past. This was the case even for the Meiji era which, far from being presented as a revolution, was considered as a period of "restoration".³ In the case of China, readings of the fall of dynasties, particularly the Ming and Qing dynasties, as a consequence of decline gave rise to debates in economic history. Collapse in the nineteenth and twentieth centuries was evident, but controversy remained regarding the possible involution of the Chinese economy from the end of the eighteenth century: whilst for some specialists, Chinese economy and society had entered into an irretrievable period of impoverishment due to their very structures, others believed that the Chinese had been the victims of a more efficient Western economy.⁴

In the case of Ottoman history, as in others, the concept of *transformation* refers more specifically to the pre-modern period.⁵ Yet since the paradigm of decline influenced historians' approaches to subsequent centuries, its recent substitution has produced effects which also concern the nineteenth century. I would argue that examining these effects helps us to study this period and to formulate new questions. What is to be understood by transformation? Does the concept imply that the sum of the levels of production and wealth were not all in decline and that other developments are visible, assuming that historians have the means to measure them? Has Ottoman history modified one of its main paradigms for reasons that are specific to the field, or as a result of developments at work in other areas of history? Should such a change be the cause for celebration, conjuring up

3 Conrad Totman, *A History of Japan* (Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2000); Francine Hérail (ed.), *L'Histoire du Japon. Des origines à nos jours* (Paris: Hermann, 2010); Pierre-François Souyri, *Nouvelle histoire du Japon* (Paris: Perrin, 2010).

4 Ray Huang, *Taxation and Finance in Sixteenth Century Ming China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974); Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, Princeton University Press, 2000); R. Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1997); Richard von Glahn, *The Economic History of China, from Antiquity to the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

5 See Metin Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650* (New York: Columbia University Press, 1983), p. 77-93.

the possibility of a third way, between decline and transformation, or should it be, more cautiously, set aside?

Decline is dead...

Bookended by the “Classical Age” (1300-1600) and the era of modernisation, decline characterised an inexorable process, barely hindered by the first attempts in the Tulip era (1718-1730) and the reforms of the reign of Selim III (1789-1807). Specialists fell in with this concept as best they could until the mid-1970s, when theories of modernisation began to run out of steam. Over the following years, social and economic history produced results that contradicted the *topos* of the Empire’s generalised decline.

Decline therefore began its decline, completing it twenty years later.⁶ The term is currently only used to refer to a given drop in production or a demographic downturn. It no longer refers to a period in general, let alone to the predicted fall of the “sick man of Europe”, as it was known in the nineteenth century. In the absence of an alternative model,⁷ a number of critical perspectives and counterproposals were formulated. Amongst the latter, let us focus on those that will lead us to questions of transformation:

1/ A refusal of the projection of categories (“advancement”, “progress”, “delay”, “failure”) developed by ideologues from nation states in the nineteenth and twentieth centuries against imperial despotism.⁸

2/ A critique of the recurrent transfer of categories of actor (such-and-such a traveller evokes the decline of the Janissary corps) towards researchers’ analytical frameworks (such-and-such historian is inspired to make Janissaries the privileged symptom of a generalised decline).⁹ Intellectual history has emphasised the

6 Mustafa Armağan (ed.), *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasını Sonu* (Istanbul: Timaş, 2011).

7 Darling, “Another”, p. 19; Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2008).

8 Kemal H. Karpat, “The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908”, *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1972), pp. 243-281, p. 243.

9 On the Celali rebellions depicted as alterations in the tımar system, see Mustafa Akdağ, *Celâli İsyânları (1550-1603)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1963). Also see Rhoads Murphey, “Review Article. Mustafa Ali and the Politics

importance of conducting a critique of the concepts used in chronicles, treatises and pamphlets before reading effective realities into them.¹⁰

3/ An acknowledgement of a possible discrepancy between political dysfunction (in the Ottoman case, for example, endemic, sometimes structural corruption) and demographic, economic or social phenomena (the Ottoman population doubled in the midst of the decline, between the sixteenth and the seventeenth century).

4/ An emphasis on the relative and non-absolute nature of decline. Historians specialised in the Ottoman economy have brought to light a succession of cycles of decline and phases of stabilisation.¹¹ For instance, real wages were indeed lower in 1750 than in 1500, but more marked decreases took place elsewhere, namely in Western Europe, and levels in Istanbul were comparable to those in several major European cities.¹² It was especially in the second half of the eighteenth century that the average income per head began to diverge from that of most European countries.¹³ In the same way, purchasing power, the stability of the price index or the degree of military innovation reached lower levels in comparison to European standards over the course of several decades in the nineteenth century (which were nevertheless associated with State modernisation) than those observed in the seventeenth and eighteenth centuries.¹⁴

of Cultural Despair”, *International Journal of Middle East Studies*, 21 (1989), pp. 243-255, pp. 245-246.

10 For a close examination of 16th-17th century *Nasihatname*, see Mehmet Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde: Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları (XVI. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıl Başlarına)* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005). For a critical approach of the terminology used in the *ıslahatname* genre, see Coşkun Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: İslahatnameler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/2 (2003), pp. 299-338.

11 Ahmet Tabakoğlu, *Gerileme Dönemine Giverken Osmanlı Maliyesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985); Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. yy'dan Tanzimat'a Mali Tarih)* (Ankara: Alan Yayıncılık, 1986).

12 Şevket Pamuk and Süleyman Özmucur, “Real Wages and the Standards of Living in the Ottoman Empire, 1469-1914”, *Journal of Economic History*, 62/2 (2002), pp. 293-321.

13 K. Kivanç Karaman and Şevket Pamuk, “Ottoman State Finances in European Perspective, 1500-1914”, *Journal of Economic History*, 70/3 (2010), pp. 593-629, p. 594.

14 Şevket Pamuk, “Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914”, *International Journal of Middle East Studies*, 36 (2004), pp. 451-468.

5/ A disputing of the strict opposition between “decline” (seen in relation to Islam, as a civilisation, and to tradition) and “progress” (associated with the West and with modernity). Interestingly enough, this discussion extended beyond the close-knit circle of Ottoman historians, feeding into a wider debate. An increasing number of North American specialists in the 1980s began to distance themselves from B. Lewis’ model of “modern Turkey” (that of irreversible development through Westernisation) to rally behind E. Said’s critique of orientalism.¹⁵ When the former published *What Went Wrong?* in 2002, a colleague from the University of Michigan, J. Cole, strongly criticised his approach: “Lewis creates a problematic West/Islam dichotomy virtually everywhere”.¹⁶ 2002 marked another important change: the Justice and Development Party (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) came to power in Turkey. Contemporary historians, engaged in a reflection on the parallel developments of Kemalist political change and official historiography since the 1930s, were compelled to take this change into account to further distort the *telos* of modernisation.¹⁷ The title of a book by C. V. Findley is revelatory of this re-arranging of opposites, introducing a term (*Islam*) that had rarely been associated with those following it before: *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity. A History, 1789-2007*. Islam had been invited to the wedding between Turkey and modernity, without the second being modified in relation to what it had been under Kemalism.¹⁸ New attention was given to hypotheses formulated over the preceding decades, which had not been paid much heed at the time: that some members of the ulema had supported reforms in the nineteenth century and that reputedly reactionary sultans (such as Abdülhamid II) were in fact committed reformers.¹⁹

15 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 1968); Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978); Erik J. Zürcher “The Rise and Fall of ‘Modern’ Turkey: Bernard Lewis’s *Emergence* Fifty Years On”, Erik J. Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk’s Turkey* (London: I.B. Tauris, 2010), pp. 41-54.

16 “Review of Bernard Lewis, *What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response* (New York: Oxford University Press, 2002)”, *Global Dialogue*, 27 (January 2003).

17 Reşat Kasaba, “Kemalist Certainties and Modern Ambiguities”, Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba (eds.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 1997), pp. 15-36.

18 Carter V. Findley, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007* (New Haven: Yale University Press, 2010).

19 Uriel Heyd, “The Ottoman ‘Ulema’ and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II”, Uriel Heyd (ed.), *Studies in Islamic History and Civilization* (Jerusalem: Magnes Press, 1961), pp. 63-96; Richard L. Chambers, “Ahmed Cevdet Paşa: The

Strikingly, the critical theories of decline did not involve any in-depth or coordinated reflection with specialists of contemporary Middle Eastern societies.²⁰ Furthermore, they did not apply beyond the nineteenth century (the preserve of historians of modernisation) and were based more on a reading of the sources than on a comparative reflection in the human and social sciences.²¹ None, for example, seem to have been inspired by the proposals formulated by anthropologists (including Turkologists) against the ideological foundations of universal progress conducted by the West.²² Moreover, the critique of decline left aside reflections that had been formulated in other areas (in Latin America, for example), associated with countries that had undergone similar ideological debates.²³

... Long live transformation

The search for an alternative model, that would be more focused on the study of transformations, began in the early 1970s. The rereading of the *timar* (a non-transferrable land allowance attributed in exchange for military services), an issue that was then central to modern Ottoman history and an exemplary illustration of the thesis of decline, was one of the first opportunities.²⁴ From 1980,

Formative Years of an Ottoman Transitional” (doctoral dissertation), Princeton University, 1968; Engin D. Akarlı, “The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdülhamid II (1876-1909): Origins and Solutions” (doctoral dissertation), Princeton University, 1976.

20 Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000); Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002).

21 Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (London: I.B. Tauris, 1993); Hisham Sharabi, *Neopatriarchy* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

22 Ildikó Bellér-Hann and Chris Hann, *Turkish Region: State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast* (Oxford: School of American Research Press, 2001); Deniz Kandiyoti, “Introduction: Reading the Fragments”, Deniz Kandiyoti and Ayşe Saktanber (eds.), *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* (London: I. B. Tauris, 2002), pp. 1-21.

23 For a summary of the impact of the revolutionary paradigm on Latin American historiography, see Pedro Pérez Herrero (ed.), *La «izquierda» en América Latina* (Madrid: Ed. Pablo Iglesias, 2006); Verónica Oikion Solano, Eduardo Rey Tristan (ed.), *El estudio de las luchas revolucionarias en América Latina (1959-1996): Estado de la cuestión* (Zamora-Santiago de Compostela: El Colegio de Michoacán/Universidade de Santiago de Compostela, 2014).

24 Douglas Howard, “The Ottoman Timar System and its Transformation, 1563-1656” (doctoral dissertation), Indiana University, 1987.

several historians were able to show that the development of the *timar* regime was more akin to a long transformation than to a decline, extending until the nineteenth century, if not beyond.²⁵ These kinds of analyses were subsequently applied to other institutions, such as the army and the tax system, which were no longer presented in terms of decline and foretold collapse, but rather in terms of permanent transformation. If there was “decline” in the army (in the sense of an accelerated erosion followed by a loss of production capacity), it did not begin before the nineteenth century.²⁶ Similarly, taxes were not to be seen as a system dominated by prevarication and patronage. Taxation was a tool that the central administration used, thereby transforming extraordinary taxes into regular taxes, in order to support the collection of the *cizye*,²⁷ of leasing resources and of fixed lump sum tax payments (*maktu*).²⁸

This rereading of the role of the State intersected with new reflections in global history:²⁹ as in other countries, the financial administration adapted to the needs of the time and to developments in the military machine.³⁰ In the Ottoman case, the “transformation of the army³¹” and the “transformations in the system of taxation³²” both operated as “structural reorganizations”.³³ “In the seventeenth century, militarization became the most significant transformation in the countryside”.³⁴ As a result, historians decided there was no more room

25 Nathalie Clayer, “Note sur la survivance du système des timâr dans la région de Shkodër au début du XX^e siècle”, *Turcica*, 29 (1997), pp. 423-431.

26 Jonathan Grant, “Rethinking the Ottoman ‘Decline’: Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, 15th to 18th Centuries”, *Journal of World History*, 10/1 (1999), pp. 179-201.

27 Poll tax collected from non-Muslims for the protection of the sultan.

28 Linda Darling, *Revenue-Raising & Legitimacy: Tax Collection & Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660* (Leiden: Brill, 1996), p. 299.

29 Patrick O’Brien and Bartolome Yun-Casalilla (eds.), *The Rise of Fiscal States: A Global History, 1500-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

30 Rhoads Murphey, “Continuity and Discontinuity in Ottoman Administrative Theory and Practice during the Late Seventeenth Century”, *Poetics Today*, 14/2 (1993), pp. 419-443.

31 Linda Darling, “Public Finances: The Role of the Ottoman Centre,” Suraiya Faroqhi (ed.), *Cambridge History of Turkey*, vol. 3: *The Later Ottoman Empire 1603–1839* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 118-131, p. 118.

32 Darling, *Revenue*, p. 301.

33 Darling, *Revenue*, p. 304.

34 Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route of State Centralization* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994), p. 164.

left for decline as an analytical tool, drawing a junction between the “Classical age” and the “post-Classical age”.³⁵ Among others, S. Faroqhi chose to “adopt the more neutral term “transformation” for what happened in the political life of the seventeenth-century Ottoman Empire. This term allows for a variety of divergent trends, and does not imply that any deviation from the standards of an idealized “Süleymanic age” is equivalent to deterioration”.³⁶ This means that in both periods, the Ottoman Empire was governed by a “military-fiscal State”: the conquest of new territory was considered to be the primary means of ensuring the production of wealth (military imperialism); the central administration aimed to constantly maximise public revenue for reasons other than economic ones (fiscalism). It also means that in the long-term, an “Ottoman economic mind” (H. İnalçık) determined the actions that were undertaken, the predominant concern of ensuring the wellbeing of the community, and the equitable redistribution of revenue.³⁷

In this perspective, the “classical age” corresponds to “a well-defined, distinct period with an autocratic centralist government and a command economy”.³⁸ “The story of the Ottoman Empire can be told as that of the transformation from a rather small house of nomadic conquest into an established house of rule relying on strong patrimonial guidelines”.³⁹ In comparison, the seventeenth century appears as a time of “crisis and change” (S. Faroqhi), uprisings, monetization of the economy and growing importance of vizier and pasha households.⁴⁰ This said, the Ottomans played a full part in the construction and “territorialisation” of the Mediterranean space,⁴¹ implementing an inventive, pragmatic and often aggressive imperial policy, which established and then consolidated the foundations of their power. Furthermore, many historians consider that a new age (a “middle

35 Darling, *Revenue*, p. 16; Hathaway, “Problems”; Hathaway, “Rewriting”.

36 Suraiya Faroqhi, “Crisis and Change, 1590-1699”, İnalçık and Quataert (eds.), *An Economic*, pp. 413-622, p. 553.

37 Halil İnalçık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), vol. 1, pp. 44-54.

38 Quataert and İnalçık, “General”, p. XXXVII.

39 Barkey, *Bandits*, p. 26.

40 Mehmet Genç, “17. Yüzyıl Dönüşümüne Genel Bakış”, *Açılış Konuşması, 17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Kriz ve Dönüşüm III. Çalıştay: Kriz ve Değişmeler*, ODTÜ, Ankara, 7-9 Şubat 2013.

41 Barkey, *Empire*, pp. 245-252.

period⁴²⁾ started after the failed siege of Vienna in 1683, if not the Treaty of Karlowitz in 1699. Between “the crisis of the 1683-99 war”⁴³ and the beginning of the Tulip era, they identify a period of cultural renaissance and borrowings from both East and West. From this time, “the political structure evolved steadily, taking new forms in a process that should be seen as transformation but not decline”.⁴⁴

In the eighteenth century, there were increasing challenges: the sultan was forced to fight simultaneously against Austria, Venice and Russia. The authorities had to deploy considerable means in order to prevent an influx into saturated urban areas of populations fleeing war. Luckily, they could use relays that were usefully called upon, with local notables (*ayan*) at the forefront.⁴⁵ These notables turned out to be invaluable, combining all the important activities: lenders, tax collectors, tax farmers, landowners, property owners, merchants, and commercial intermediaries. At the end of the eighteenth century, Selim III launched an attack on the Janissaries, who had been the symbols of decline for two centuries. He was nevertheless governing alongside a “generation of crisis” that was unable to shake off the weight of Ottoman “tradition”.⁴⁶ Once deposed in 1807, the pioneering autocrat paid the price of his aborted reform and failure to enter into contemporary modernity with his life. His reign, which began in 1789 – a happy coincidence for those historians wishing to highlight the impact of the French revolution on the dissemination of new ideas and references throughout the Empire – is part of a history of openness to the West.

Interestingly enough, this period has also been coined as transitional. The reign of Abdülhamid I (1774-1789) has been integrated to the historiography of transformation, whilst the reign of Mahmud I (1730-1754) has been inscribed in the continuation of major innovations implemented under his direct predecessor,

42 Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, “Theorizing in Historical Writing Beyond the Nation-State: Ottoman Society in the Middle Period”, Ingeborg Baldauf and Suraiya Faroqhi (eds.), *Armağan: Festschrift für Andreas Tietze* (Prague: Enigma Corporation, 1994), pp. 1-18, p. 16.

43 Faroqhi, “Crisis”, p. 553.

44 Donald Quataert, *The Ottoman Empire. 1700-1922* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 37.

45 Bruce McGowan, “The Age of the Ayans, 1699-1812”, İnalçık and Quataert (eds.), *An Economic*, pp. 637-758, p. 637.

46 Cristoph Neumann, “Political and Diplomatic Developments”, Faroqhi (ed.), *The Cambridge*, pp. 44-62, p. 57.

Ahmed III (1703-1730).⁴⁷ Moreover, such retroactive search for the origins of the reforms meets a historiographical trend dedicated to delineating the fate of an “Ancien Régime” through the scope of fiscal change.⁴⁸ Between the generalisation of the farming system in the 1580s and the Sublime Porte attempts to bring it to an end in the 1840s, this regime was enhanced by the institution of revenue contracts held for the life of the contractors (*malikâne*) in 1695. Building on this framework, “long-term institutional decentralization may well be a viable strategy, in fact an integral part, of the socio-organizational evolution of the modern state.”⁴⁹

These chronological issues had two consequences: on the one hand, the meeting of a long nineteenth century (1789-1914) and a long eighteenth century (1695-1808 for some, 1699-1812 for others) maintained the transitory status of Selim III’s reign towards modernity; on the other hand, the thesis of the *ancien regime* laid a fiscal, measurable foundation for theories of transformation, and prefigured the inaugural period of reform: the *Tanzimat*.

The nineteenth century: “the age of transformation”

The paradigm of decline described the modernisation of institutions as the State’s last bid before its final “collapse” in 1918-1922. From the perspective of transformation, the institutions persisted and became corrupt, to the point that they became “problematic”.⁵⁰ The Janissaries are no doubt the most emblematic example. These soldiers are designated in a number of chronicles as the problematic institution *par excellence*, against which all attempts failed. The remedy was radical, and in the image of the problem: in 1826, every last one was eliminated. This “Auspicious Event” (*vaka-ı hayriye*) in the eyes of the chroniclers paved the way for others: in the same year, the first ministries were created (war,

47 Murat Gül, *The Emergence of Modern Istanbul: Transformation and Modernisation of a City* (New York: I. B. Tauris, 2012), p. 1; Uğur Kurtaran, *Bir Zamanlar Osmanlı: Sultan I. Mahmud ve Dönemi, 1730-1754* (Ankara: Atıf, 2014); “Lalenin ve İsyanın Gölgelediği Yıllar. I. Mahmud Dönemi (1730-1754)”, İstanbul, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 26-27 sept. 2014; Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Kâtibi: Ebubekir Râtib Efendi (1750-1799)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011).

48 Ariel Salzmann, “An Ancien Régime Revisited: Privatization and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire”, *Politics and Society*, 21/4 (1993), pp. 393-424.

49 Salzmann, “An Ancien Régime”, p. 394.

50 Peter Berger and Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité* (Paris: Armand Colin, 1996), p. 161.

pious foundations). The State began its modernisation. Yet the discrediting of the theory of decline crippled this sequence of events, whilst in parallel, theories of modernisation/Westernisation connected to the study of the nineteenth century were beginning to be undermined.⁵¹ If modernisation did not emerge against a backdrop of the decline of institutions and of power, then everything was being transformed.

As summarised by Marc Aymes, *Tanzimat* = modernity + process.⁵² In post-WWI historiography, the three elements were closely connected – with the period of 1878-1922 (associated with the authoritarian power of the sultan Abdülhamid II (1876-1909), the suspension of the Constitution and pan-Islamism) serving as a foil to Kemalist ideology in between the two wars. Yet in the last quarter of the twentieth century, the third element was dissociated from the two others: the *Tanzimat* remained the period of “reforms” (*islahat devri*) *par excellence*, even though some historians recognised that processes of change (*usul-i cedid*, “new principles”) had marked other eras. Subsequently, the reign of Abdülhamid II was integrated into the history of State modernisation.⁵³ Prior to the period, Selim III and Mahmud II were associated with the implementation of “traditional” reforms.⁵⁴

The pursuit of a political history of the “modernising autocratic government”⁵⁵ enabled a three-part reflection. Firstly, the exploration of objects specific to the nineteenth century (political representation, the emergence of nationalisms) – the

51 Raymond Hinnebusch, “Authoritarian Persistence, Democratization Theory and the Middle East: An Overview and Critique”, *Democratization*, 13/3 (2006), pp. 373–395; Olivier Bouquet, “Is It Time to Stop Speaking about Ottoman Modernisation?”, Marc Aymes, Élise Massicard and Benjamin Gourisse (eds.), *Order and Compromise: Patterns of Government and Administration in Turkey and the Ottoman Empire* (Leiden: Brill, 2015), pp. 45-67.

52 Marc Aymes, “Dissipation de l’État: l’Impensé des institutions ottomanes”, *Workshop Servir l’État en Turquie*, Paris, EHESS, 5 Dec. 2008.

53 Stanford Shaw, “Sultan Abdül-Hamid II: Last Man of the Tanzimat”, *Tanzimat’ın 150 Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (Bildiriler)*, 25-27 Aralık 1989 (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, Milli Kütüphane Başkanlığı, 1991), pp. 179-197, p. 179.

54 Stanford Shaw, “Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth Century Ottoman Reformers”, R. Polk and R. L. Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1968), pp. 29-39, p. 30-31.

55 Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 193.

thesis of a “political nation” constituted from the end of the sixteenth century having failed to convince specialists.⁵⁶ Secondly, integration into a history of modernisation, with the transport revolution, industrialisation and the emergence of a banking sector – without the usual perspectives being much modified by the attention paid to classic studies (K. Polanyi for example) or new proposals in global history. And thirdly, the validity of the analytical categories that had been used up until that point.

The last point is an important one. The Ottoman State produced and left behind an enormous quantity of documents. A majority of historians see in these documents the proof of the efficiency of reforms. Others, in a minority, question whether the “innumerable statuses, regulations, laws and decrees” were ever “translated into action”. What if it had only been a “paper reform”, with no concrete application in terms of public policy⁵⁷? Let us examine this discrepancy by means of two examples which mark the opening of the *Tanzimat* in different ways: the first as a turning point, the second as a new era.

1/ Following the signing of treaties between the Empire and several countries, between 1838 and 1841, a free trade system was established. Many of the obstacles to importing and exporting were lifted (namely exceptional taxes, which were particularly high in times of war). The regime of capitulations was relaxed and ensured great freedom of action for Europeans: on the one hand, import taxes were fixed at 5% and export taxes at 12%; on the other hand, although Ottomans continued to pay internal taxes of 8%, foreign merchants were exempt from these. It appeared that these measures produced significant effects. For two decades, the terms of trade rose (the ratio of the index of exported products in relation to the index of costs of imported products was positive). External commerce quadrupled between 1830 and 1870 and was multiplied by more than ten between 1840 and 1914. Between 1840 and 1914, the level of exports increased ninefold, and imports tenfold. Great Britain was the first to benefit, representing 40% of international trade in the country in the middle of the century. As for the Ottoman Empire, it took full advantage of the mid-century economic boom to develop its industrial sector.

56 B. Tezcan identified a military corporation struggling for the recognition of its status against the dynasty’s absolutism which, with its constitutional components, shared some similarities with the British parliament (Tezcan, *The Second*, p. 5, p. 11, p. 30, p. 232).

57 Marc Aymes, “La lettre saisit l’esprit. Histoire probatoire d’un programme de réforme”, *Cahiers du Centre de recherche historique*, 45 (2010), pp. 75-93, pp. 77-78.

2/ Let us now look at the imperial *Gülhane* rescript. Declaimed by the Grand Vizir on November 3rd, 1839, the text is solemn, dense, and precise. It begins with the observation that the Empire had been suffering from continual impoverishment for a century and a half. It sets out the principles of the political action to come in order to restore the State's prosperity: applying the law of Islam to ensure the safety of the subjects; guaranteeing the rights and property of the subjects of the sultan, regardless of their status or religious affiliation. It then enumerates the measures to be taken: abolishing leasing and establishing a centralised fiscal administration; establishing a system for conscription; instituting a new penal code to eliminate arbitrary measures; generalising the salary system for civil servants in order to reduce corruption. Finally, it calls upon the new councils and competent authorities to implement these dispositions. According to an abundant literature, the decree had a significant impact in the political field and beyond. It presented the framework for three processes which were initially convergent and gradually became inseparable: the modernisation of institutions, the secularisation of political ideology, and the Westernisation of cultural references as social customs. The concept of "Ottoman reforms" refers to all of this at once: the institutional field of a new category of elites, ideally receiving a regular salary instead of taking bribes, and considering themselves more as civil servants of the State than servants of the sultan-caliph; Muslims, Jews and Christians wanting to renounce the use of classical languages in favour of French.

In short, it is the history of "modernity" in action. The difficulty lies in finding indications of these changes and ranking them in order of magnitude. It is an arduous task to determine the degrees of application of the principle of recognition of the rights of non-Muslims defined in the ruling of 1839.⁵⁸ The hardest thing is to identify what never happened, an equality that was affirmed with the law of nationality in 1869, which instituted one category of subjects regardless of their religion. Research has established that this was never applied, especially in terms of access to military professions. Modernist historians therefore offer a way out. Rather than breaking one's back following the trajectories of an emerging modernisation, especially since it eventually failed, why not make the nineteenth century the "age of transformation"⁵⁹? Yet this approach leads to two particularly difficult questions: How long did this age last? What were its main characteristics?

58 Aymes, "La lettre", p. 76.

59 Mahmoud Yazbak, "Nablus, Nazareth and Haifa: Three Ottoman Towns in an Age of Transformation, 1840-1914", *Essays on Ottoman Civilization. Proceedings of the XIIth*

Transformation: How far? How fast?

Contemporary historians have answered the first question in different ways. At times an extension of the modern era, transformation is described as “continual” or “gradual”. It is sometimes condensed to “the age of revolutions” (late eighteenth-early twentieth century),⁶⁰ or reduced to a single year (1923, “the transformation of Ottoman subjects into Turkish citizens”⁶¹). The second question has yielded more convergent proposals. The “socio-economic” transformation (late sixteenth-early seventeenth century), whether infrastructural or total, is considered to have been so “profound” by some that it marks nothing less than the transition from a patrimonial empire to a “second Ottoman Empire”.⁶² These authors emphasise its breadth and spectacular nature,⁶³ identifying key places, and foremost the cities,

Congress of the Comité International d'Études Pré-Ottomanes et Ottomanes (Prague, 1996), pp. 395-410.

- 60 Donald Quataert, “Ottoman History Writing and Changing: Attitudes Towards the Notion of ‘Decline’”, *History Compass*, 1 (2003), pp. 1-9, p. 4; Albert Hourani, “How Should We Write the History of the Middle East?”, *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), pp. 125-136, p. 128; Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 20; Johann Büssow, *Hamidian Palestine: Politics and Society in the District of Jerusalem, 1872-1908* (Leiden: Brill, 2011), p. 436; Ali Yaycıoğlu, *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions* (Stanford: Stanford University Press, 2016).
- 61 Fatma M. Göçek, *The Transformation of Turkey: Redefining State and Society from the Ottoman Empire to the Modern Era* (New York: I. B. Tauris, 2013), p. 244, note 12.
- 62 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (New York: State University of New York, 1989), p. 27; Deniz T. Kılınçoğlu, *Economics and Capitalism in the Ottoman Empire* (London: Routledge, 2015), p. 32; Tezcan, *The Second*, p. 10.
- 63 According to the authors, it was “huge”, “immense”, “dramatic”, etc. See Jens Hanssen, *Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 9; Huri İslamoğlu, “Modernities Compared: State Transformations and Constitutions of Property in the Qing and Ottoman Empires”, Huri İslamoğlu and Peter C. Perdue (eds.), *Shared Histories of Modernity in China and the Ottoman Empire* (Leiden: Brill, 2001), pp. 353-386, p. 385; Gül, *The Emergence*, pp. 1-4; Emrence, “Imperial”, p. 301; Thomas Kuehn, *Empire, Islam, and Politics of Difference: Ottoman Rule in Yemen, 1849-1919* (Leiden: Brill, 2012), p. 32; Dror Ze’evi and Ehud R. Toledano, “Social Transformation and the State in the Middle East”, Dror Ze’evi and Ehud R. Toledano (eds.), *Society, Law, and Culture in the Middle East: “Modernities” in the Making* (Boston: Walter de Gruyter, 2015), pp. 1-14, p. 6; Göçek, *The Transformation*, p. 26; Ayşe Ozil, “Ali Yaycıoğlu ile Yeni Kitabı Üzerine Söyleşi”, *Toplumsal Tarih*, 270 (2016), pp. 48-55, p. 48; Kılınçoğlu,

which transformed to the point of being unrecognisable: “Istanbul in the middle of the nineteenth century was chaotic, overcrowded, lacking sewage, badly administered, without an efficient transport system. A century later, the city was a metropolis with wide avenues, post-war modernist architecture and urban blocks. A large part of its road system and its urban form as a whole had been altered”.⁶⁴ As if these changes were uniquely due to the application of urban planning – the fires that devastated the capital, in 1876 and 1911, also had a significant impact. Showcasing the “transformations of imperial political culture”,⁶⁵ cities turned out to be the “laboratories of modernity” *par excellence*.⁶⁶ Moreover, urbanisation was read as “a reliable indicator of social transformation”.⁶⁷ Transformations of urban morphologies demonstrated, accompanied, or prepared changes in status: a port becomes modern, a city becomes a capital, a capital becomes another capital.⁶⁸

This unanimity is part of the job. Many historians specialised in the nineteenth century, in search of proof of modernisation, examined increasing numbers of sources, which were more accessible than those available to specialists of the *Early-Modern Ottomans*. When, in turn, they seized on the concept of transformation, they had an advantage over their colleagues: they had maps and plans, and more precise numerical data. It must be recalled that the first individual censuses were carried out in 1829-1831 and the first reliable results began in 1881-1882, whereas the census registers known as *tahrir defterleri* stopped being kept from the end of the sixteenth century. Historians of the nineteenth century also benefited from the resources of photography, which enabled them to take stock of the changes and to describe, for example, “the explosion of the city [Istanbul] beyond its historical centre”.⁶⁹ Decline, which was moral, could be read. Modernisation,

Economics, p. 16; Shirine Hamadeh, “Ottoman Expressions of Early Modernity and the ‘Inevitable’ Question of Westernization”, *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 63/1 (2004), pp. 32-51, p. 45; Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century* (Albany: State University of New York, 1988), p. 25.

64 Gül, *The Emergence*, p. 1.

65 Carter V. Findley, “The Tanzimat”, Reşat Kasaba (ed.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. IV: *Turkey in the Modern World* (Cambridge, Cambridge University Press, 2008), pp. 11-37, p. 25; Neumann, “Political”, p. 57; Bouquet, “Is It Time”.

66 Hanssen, *Fin de siècle*, p. 226.

67 Karpat, “The Transformation”, p. 274.

68 Hanssen, *Fin de siècle*, p. 17.

69 Edhem Eldem, “Istanbul: From Imperial to Peripheralized Capital”, Edhem Eldem, Daniel Goffman and Bruce Masters, *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 135-206, p. 202.

which was metaphysical and institutional, needed to be conceived. Transformation, which was geographical and materialised, could be seen. Nevertheless, the question remained: if everything changes, what really does change?

Issues and research perspectives

Transformation affected the Ottoman order in its entirety. Nothing seemed to escape it. Rather than attributing a definition, or observing it through targeted practices, most historians have approached transformation with the help of more or less elaborate supporting concepts. I identify four below.

1/ The pragmatic management of dysfunction.⁷⁰ If the Ottoman Empire continued to exist, it was because it adapted to the needs of the time.⁷¹ In the eighteenth century, for example, the extension of the fiscal network to include farms supported local forces and laid the foundations for centralisation policies in the nineteenth century. All things considered, the *ancien regime* was a success. Unlike in France, the rulers and local powers managed to preserve maximum prerogatives.⁷² Only later did the State fall victim to its own centralisation policy, having excluded the possibility of a partnership with Muslim provincial elites at the beginning of the nineteenth century.⁷³

2/ The decompartmentalisation of socio-political categories of analysis.⁷⁴ Important distinctions were imposed by the sources and their regulations: Muslims were different from non-Muslims; *askeri* (tax exempted state servants) were separated from *reaya* (tax-paying subjects), at least until the eighteenth century; military personnel were distinct from ulema hierarchy. These separations continued to be taken into account. Yet the “social boundaries” were neither “rigid” nor “impermeable”,⁷⁵ and society was “less segregated than in

70 Barkey, *Bandits*, p. X.

71 Salzmann, “An Ancien”, p. 394.

72 Salzmann, “An Ancien”, p. 411.

73 That said, unless I am mistaken, there has been no in-depth study to this day that has established how the dismantling of the provincial relays was the result of “centralisation” policies. My thanks to M. Aymes for the reminder.

74 Betül Başaran, *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: Between Crisis and Order* (Leiden: Brill, 2014), p. 8.

75 Başaran, *Selim III*, p. 8.

ancient, feudal times”.⁷⁶ Maybe so. The problem is that no group study enables us to measure this permeability (or its absence). At which level did it operate? We imagine a shimmering of plural societies, until we recall the separations between neighbourhoods and the infrequency of interfaith marriages. In this “empire of differences”, identities and affiliations were articulated according to imperial policy. It was less a question of domination than of integration, less of constraint than of flexibility, less of negotiation than of imposed norms.⁷⁷ Yet everything that was not flexible was therefore left to a different history: one of violence, conflict, and massacre. In the same way, the “social control” exerted by the State became the alter ego of a perpetually negotiated policy making. The central administration managed the “adjustments” of the military machine.⁷⁸ Peripheral powers managed the disruption of protest and the consequences of revolt.

3/ The analysis of crises. In view of the number of defeats, depositions, rebellions, massacres, famines and epidemics in Ottoman history, there is no shortage of topics: from the demographic crises of the fifteenth-sixteenth centuries to the Eastern Question (crisis in the Lebanon, Armenian crisis...⁷⁹), by way of the intellectual crisis at the end of the sixteenth century⁸⁰ and the agrarian and/or ecological crisis in the seventeenth century (the “crisis century” *par excellence*, on the model of a European historiography).⁸¹ Up until the 1980s, each area of crisis

76 Abou-el-Haj, “Theorizing”, p. 16.

77 Barkey, *Empire*, p. 22; Pamuk, “Institutional”, pp. 228-229; Gábor Ágoston, *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 192.

78 Virginia H. Aksan, “Locating the Ottomans Among Early Modern Empires”, *Journal of Early Modern History*, 3/2 (1999), pp. 103-134, p. 115.

79 Selim Deringil, “The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-1882”, *Middle Eastern Studies*, 24 (1988), pp. 3-24; Selim Deringil, “The Study of the Armenian Crisis of the late Ottoman Empire, or ‘Seizing the Document by the Throat’”, *New Perspectives on Turkey*, 27 (2002), pp. 35-59.

80 Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)* (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 235-307.

81 On the study of Celâli rebellions as resulting in large-scale migrations and a decline in agricultural production, see Akdağ, *Celâli İsyanları*; William J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion, 1593-1611* (Berlin: Klaus Schwarz, 1983). Also see Linda Darling, “The Ottoman Finance Department in a Century of Crisis” (doctoral dissertation), University of Chicago, 1990; Maria Todorova, “Was There a Demographic Crisis in the Ottoman

was seen as the reflection of a general crisis. Since then, crises have appeared as the products of domains of activity that had become dysfunctional, from currency to the exercise of power (political crises or crises of succession⁸²). What the analyses have in common is shedding light on the overall system, in which seeds of discord or obvious problems compromised the equilibrium of a fragile political form, in other words the State.⁸³

4/ The vocabulary of “novelty”. The theory that attributed all positive change to modernisation/Westernisation has been done away with. At odds with the cultural “bifurcation”⁸⁴ that spawned two divergent trajectories (progress, reaction), a “progressive” conceptual framework of “novelty”, “hybridity” and innovation, in architecture as in poetry, has a vocabulary and an ideological framework that are not the result of “a sudden inclination towards Westernisation”.⁸⁵ Stone buildings, gas heating, reading novels, the spread of European languages or new table manners: markers of a “modernity package”⁸⁶ are not in short supply. But ought they to be seen as indicators of an essence particular to the “West”? The continued adherence to the *telos* associated with Westernisation is articulated logically in curves (“trajectories of modern transformation”⁸⁷) and endpoints (“towards the centralisation of the State”⁸⁸). But we must consider the moral intention (*Gesinnung*) behind the project of reform: then as now, the “transformation of cities” is still the expression of a “desire to adopt Western ideas”.⁸⁹ Indeed, if such a desire

Empire in the Seventeenth Century?”, *Études Balkaniques*, 2 (1988), pp. 55–63; Oktay Özel, “Population Changes in Ottoman Anatolia During the 16th and 17th Centuries: The ‘Demographic Crisis’ Reconsidered”, *International Journal of Middle East Studies*, 36 (2004), pp. 183–205.

82 Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 21, p. 83, p. 106; Nicolas Vatin and Gilles Veinstein, *Le sérail ébranlé: Essais sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIV^e-XIX^e siècle)* (Paris: Fayard, 2003), pp. 90–91, p. 170.

83 Leslie Peirce, *The Imperial*, p. 154; Vatin and Veinstein, *Le sérail*, p. 79.

84 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: Mc Gill University Press, 1964), p. 106.

85 Hamadeh, “Ottoman”, p. 45.

86 Ze’evi and Toledano, “Social”, p. 8.

87 Islamoğlu, “Modernities”, p. 386; Cem Emrence, “Imperial Paths, Big Comparisons: The Late Ottoman Empire”, *Journal of Global History*, 3 (2008), pp. 289–311.

88 Barkey, *Empire*, p. 266.

89 Gül, *The Emergence*, p. 2; Bouquet “Is It Time”.

exists, along with its opposition, we must remember that desire does not necessarily lead to change, which itself is fuelled by other things.⁹⁰

The State, once again

The State was no longer in control of an “unequivocal transformation towards a ‘more modern’ society”.⁹¹ Historians must take into account the “negotiations”, “recalibrations” and “adjustments” of the State-society pairing, examine society *per se* as a place of “societal change”, and give prominence to new social and identity constructions.⁹² This stated intention is only partially applied.

All reflection continues to start with the State, or to come back to it. In Ottoman studies, the State has never needed to make a comeback, since it always dominated historiography. Since the 1980s, its importance has been increasingly highlighted. It is the common thread of transformation, the main operator of most imperial situations. The problems that arose in the middle of the nineteenth century also arose in the middle of the eighteenth century: the State started too many wars, which cost money; it reduced its territories and fiscal resources; it saw its share in international commerce dwindle. The problems were the same, but they kept getting worse. And the transformations intended to resolve them remained insufficient and incomplete.⁹³ Paralysed by tradition, patronage and corruption, the State failed to modernise enough. Taken in by the game of imperialism and issues of globality, the Empire did not transform itself sufficiently, or not in the way that it should.

We are no longer in the time of the Eastern Question, which, together with the policies of the main European powers in the eastern Mediterranean and in the Balkans between 1774 (Treaty of Küçük Kaynarca) and 1923 (Treaty of Lausanne), long considered “the sick man” within a geopolitical arena. Developments in Ottoman societies are now exposed in the light of more clearly identified factors. Amongst them, taxes, the stumbling block of the centralisation project: unlike French or British administrations, the Ottoman State was

90 Regarding the debates on the Westernisation of Ottoman society in the second half of the nineteenth century, see Erdal Kaynar, “Occidentalisation”, François Georgeon *et al.* (ed.), *Dictionnaire de l'Empire ottoman* (Paris: Fayard, 2015), pp. 871-873.

91 Mardin, *Religion*, p. 87.

92 Beşaran, *Selim III*, p. 7.

93 Hourani, “How”, p. 128.

unable to centralise life-leases, in part because the tax farmers were reluctant to give up their local powers to become employees in the service of the sultan. Their continued existence marked the victory of the notables over the central administration, whose only margin of manoeuvre was the power to create new taxes and increase sources of revenue that were already centralised. In this case, as in others, it was as if the interest shown in the “paradigm of State formation” (mainly informed by the reading of T. Skocpol, J. A. Goldstone or C. Tilly) should result in the conception of a “thesis of [its] transformation”.⁹⁴ Hence, with regard to mercenaries and bandits or minors, it was a question of the State’s control, or lack thereof.⁹⁵ In reality, there are very few theses in social, economic or cultural history where there is no question of the imperial State.⁹⁶ We would like to believe that globalisation in the nineteenth century produced “vast social transformation”,⁹⁷ but where, and to what degree? As long as “society” is undefined, transformation effectively remains a presupposition, whereas in the oft-mentioned “cultural sphere”, unless I am mistaken, there is very little interest in concepts of appropriation, circularity or cultural transfer, if indeed they are known to the specialists.⁹⁸ Like *microstoria* before them, subaltern studies are left out.⁹⁹ At best, a few historians have examined the legitimacy of so-called “top-down”, or conversely “bottom-up” perspectives.¹⁰⁰

94 Barkey, *Empire*, p. 23; Darling, *Revenue*, p. 12, p. 301; Juan R. I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt’s ‘Urabi Movement* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1999), pp. 3-22.

95 Donald Quataert, *Miners and the State in the Ottoman Empire: The Zonguldak Coaldfield, 1822-1920* (New York: Berghahn Books, 2006), pp. 1-3; Barkey, *Empire*, p. 176; Islamoğlu, “Modernities”; Ze’evi and Toledano, “Social”.

96 As an example of historical sociology in the nineteenth century, see Cem Emrence, *Re-mapping the Ottoman Middle East: Modernity, Imperial Bureaucracy and the Islamic State* (London: I. B. Tauris, 2012).

97 Kasaba, *The Ottoman*, p. 5.

98 The usefulness of these perspectives for the history of Ottoman architecture in the eighteenth century has nevertheless been highlighted (Shirine Hamadeh, “Ottoman”, pp. 48-9; with reference to the works of R. Chartier and C. Guinzburg).

99 Vangelis Kechriotis, “Postcolonial Criticism Meets Late Ottoman Studies”, *Historiein*, 13 (2013), pp. 39-46.

100 Büsow, *Hamidian Palestine*; Antonis Anastasopoulos (ed.), *Political Initiatives ‘From the Bottom Up’ in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete VII. A Symposium Held in Rethymno, 9-11 January 2009* (Herakleion: Crete University Press, 2012).

Decline had its potbellied and slouching pashas. Modernisation had its men escaped from Plato's cave, agents of the encounter between the West (travellers and diplomats) and the East (reformers and minorities). These figures were generally seen from afar, by way of the institutions that they weakened, in the first case, and revitalised in the second. Modernisation involved a small but growing number of actors: in B. Lewis' schema, it was "Ottoman Christians and a few Turks [who] started to form a new society in the capital",¹⁰¹ then new elites, and new professions. In comparison, populations marked by transformations are certainly more numerous.¹⁰² Yet they make up groups without identified boundaries, "a newly flourishing national secular middle class".¹⁰³ There are, of course, socio-professional categories, but the figures are vague: "thousands of travelling salesmen, shopkeepers, small bankers, as well as the more important tax collectors, merchants and bankers".¹⁰⁴ In short, transformation has yet to identify its men and women.

Failure, always

On the other hand, the transformation paradigm has produced an increasing number of statements of principle. Some are not without panache:

"The Ottoman transformation in the age of revolutions was not a linear transition from the old order to the new, from a decentralized to a centralized state, from Eastern to Western institutions, and from premodern to modern society. Rather, it involved both intersecting paths and dead ends, offering a rich repertoire of possibilities to be followed, reinterpreted, or forgotten".¹⁰⁵

Transformation proved to be a liberating, synthetic and integrating concept. History was conceived of as distinct from its final act, according to the following sequence: the seventeenth century was a century of crisis and transition. The eighteenth century became the century of the first reforms. On the other hand,

101 Lewis, *Islam*, p. 63.

102 Palmira Brummett, "Gender and Empire in Late Ottoman Istanbul: Caricature, Models of Empire, and the Case for Ottoman Exceptionalism", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27/2 (2007), pp. 283-302, p. 285.

103 Göçek, *The Transformation*, p. 26.

104 Kasaba, *The Ottoman*, p. 85.

105 Yaycioğlu, *Partners*, p. 239.

the nineteenth century was no longer seen as the antechamber to the collapse of the Empire in the twentieth century, the prelude to the formation of the Turkish nation-state or the advent of the Republic in 1923.¹⁰⁶ We act like it never ended, as if the (incomplete) modernisation and (superficial) Westernisation were processes to be taken into account amongst others (urbanisation, secularisation, feminisation). And yet, the profession is still torn between fascination for the imperial long-term and the interpretive archaeology of failure.¹⁰⁷ “*What went wrong?*”: B. Lewis suggested the wrong answers to a question which continues to be asked.¹⁰⁸

Moreover, Ottoman historiography now dances differently, but it still follows a three-beat rhythm: “The Ottoman Empire first engaged in the project of modernity at the end of the eighteenth century. The transformation that followed ended up contributing to its demise. The imperial subjects of the Empire experienced violence and trauma”.¹⁰⁹ There are still recurrent etiological debates between those who consider that the sultan State succumbed under the weight of its own dysfunction, those who think that it was unable to survive its successive military defeats, and those who refuse to answer the question, arguing that reflection on the extinction of the Empire amounts to a teleological approach.¹¹⁰ In most cases, a consensus is reached: imperial political society was unable to find the means to integrate and resolve the increasing dualities in the exercise

106 Yonca Köksal, “The Application of the Tanzimat Reforms in Bulgaria: State Building in the Ottoman Empire (1839-1878)”, electronic publication of Kokkalis Program, Harvard University, 1999.
<http://www.ksg.harvard.edu/kokkalis/GSW1/GSW1/11%20Koksal.pdf>; Abou-el-Haj, “Theorizing”, pp. 8-11.

107 Sam White, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 225; Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 6; Kılınçoğlu, *Economics*, p. 1; Emrence, “Imperial”, p. 289; Pamuk, “Institutional”; Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2008), pp. 203-211; Isa Blumi, *Rethinking the Late Ottoman Empire: A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen, 1878-1918* (Istanbul: The Isis Press, 2003); Isa Blumi, *Foundations of Modernity, Human Agency and the Imperial State* (New York: Routledge, 2012); Erik Zürcher, “The Ottoman Empire 1850-1922 - Unavoidable Failure?”, *Leiden Project Working Papers Archive*, Department of Turkish Studies, Leiden University, 2004; Kuehn, *Empire*, pp. 205-218.

108 Darling, *Revenue*, p. 7.

109 Göçek, *The Transformation*, p. 130.

110 Darling, *Revenue*, p. 7.

of justice or the administration of the police.¹¹¹ One historian suggested the following interpretive sequence: “The ideal of an overarching Ottoman identity clashed with the increasing autonomy of religious communities within the empire; bureaucratic centralization conflicted with political fragmentation; the ideal of participation came up against the principle of top-down reform; the conservative spirit that gave rise to the Majalla contradicted the progressive drive to emulate the French penal code; new civil courts coexisted uneasily side by side with the traditional sharī‘a courts; a modern university with old medreses, an academy of modern sciences with the ulema gatherings of the past”.¹¹² The list of oppositions could be continued almost indefinitely: centralising bureaucratic hegemony/consultation at the provincial level and constitutionalism; Jacobin nationalism/pan-Islamic policies; fiscalism/free trade. These multiple contradictions gave rise to a kind of polarisation, partly tempered by the Turkish War of independence (1919-1922) and the foundation of the Republic. The Kemalist experience then led Turkey to seek out development models that were officially distinct from the imperialist past, but which remained part of the continuity of a practice of state reform.

Conclusion

No doubt we must be wary of infighting, common enough in Ottoman history. Why, then, add one more article to the existing corpus, at the risk of being seen as a kind of judge evaluating paradigmatic circulations? Because, without wanting to compare the reordering of a cultural imperialism with freely peripheral formulations, it must be noted that although it is not yet fully-formed as a paradigm, transformation has its limits, both as a catch-all term for processes within the Ottoman domain, and as an axiological principle of a programme which all too often fizzles out. The study of the nineteenth century, which is connected to developments in the preceding centuries, does not stand out more as an historical period as a result of this framing. It was open to the long-term, but at the risk of overlooking tools for analysis which, though imperfect, are nevertheless useful. In fact, very often, once the “transitions” of the late eighteenth century are passed

111 Avi Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity* (London: Palgrave Macmillan, 2011); Omri Paz, “The Policeman and State Policy: Police Accountability, Civilian Entitlements, and Ottoman Modernism, 1840–1860s”, Ze‘evi and Toledano (eds.), *Society*, pp. 104-120.

112 Hanioglu, *A Brief*, pp. 104-105.

over, still marked by the omnipotence of the history of institutions, transformation becomes modernisation by another name.

Finally, the examination of several summaries of transformation only partly confirmed the hypothesised substitution suggested in the introduction. The existence of a homology between declinism and the historiography of transformation still needs to be established. For now, it would seem that, like the theories of decline, “transformationism” (if I may be so bold) similarly proceeds by hypostasis: “a superior reality of a principle of cohesion and intelligibility”.¹¹³ Yet unlike the treatment long reserved for modernisation – which is admittedly greatly favoured by specialists – the use of the concept of transformation does not aim to individualise an historical agent. In truth, transformation is worth what it is worth. Studied in its complex and contradictory forms, it is neither a projection in relation to an idealised norm (reference to the Classical Age), nor the blueprint for a *telos* to be achieved (Westernisation through modernisation). Where decline and modernisation marked a two-fold failure (imitation of the imperial past, imitation of the Western present), transformation has no model. Moreover, it has yet to become what decline or modernisation were in the twentieth century – a general-purpose “absolute trend”,¹¹⁴ nevertheless linked to a particular historical tradition. But no one is immune to “the temptation to reify an abstraction, to lend a word from an historian’s pen the same causal role as things and men; even to considering that this abstract cause is not itself caused, that it is unshakeable and that nothing historical can happen to it”.¹¹⁵ At the rate that things are going, there is a good chance that those who made their academic reputation on the back of the former masters of their own masters will in turn be opposed by the generations which they will themselves teach. So it goes: under the pretext of a call for paradigmatic renewal, statements of principle reproduce the habits of the profession.

113 Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique* (Paris: Seuil, 1954), p. 160.

114 Karl Popper differentiated between “trends which, like laws, do not depend on initial conditions, and which carry us irresistibly in a certain direction into the future”, and “conditional scientific *predictions*” (*Misère de l’historicisme (The Poverty of Historicism)*, (Paris: Plon, 1956), French edition, p. 127).

115 Paul Veyne, *Comment on écrit l’histoire* (Paris: Seuil, 1971), p. 155.

From Decline to Transformation: Reflections on a New Paradigm in Ottoman History

Abstract ■ This article addresses transformation as a newly emerging paradigm in the field of Ottoman studies. It examines the relationship between two historiographical sequences: first, the decline theories widely supported by Ottoman studies of the 16th to 18th century conducted over the last three decades of the 20th century are criticised; second, the characterization of the 19th century as a new golden age of transformation in articles and books published in increasing numbers during the last twenty years is put under scrutiny. After questioning the novelty of this paradigm in light of dominant yet hackneyed themes, this paper proposes to measure its usefulness in terms of challenges and opportunities for research. Overall, it appears on the one hand that if *transformationism* differs from *declinism* in that it denies providing a comprehensive model of analysis, on the other hand it mimics it insofar as it still depends on two dominant traits which it directly claimed to avoid - the omnipotence of the history of institutions and a theory of modernization that dares not speak its name. In short, under the pretence of an appeal to paradigmatic renewal, this statement of principle only reproduces old historiographical habits.

Keywords: Ottoman studies; decline; transformation; modernization; paradigmatic renewal.

Bibliography

- Abou-El-Haj, Rifa'at 'Ali: *The Formation of the Modern State: The Ottoman Empire*, Albany: State University of New York Press 1991.
- Abou-El-Haj, Rifa'at 'Ali: "Theorizing in Historical Writing Beyond the Nation-State: Ottoman Society in the Middle Period", Ingeborg Baldauf and Suraiya Faroqhi (eds.), *Armağan: Festschrift für Andreas Tietze*, Prague: Enigma Corporation 1994, pp. 1-18.
- Ágoston, Gábor: *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- Aksan, Virginia H.: "Locating the Ottomans Among Early Modern Empires", *Journal of Early Modern History*, 3/2 (1999), pp. 103-134.
- Akarlı, Engin D.: *The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdülhamid II (1876-1909): Origins and Solutions*, Doctoral Dissertation, Princeton University 1976.
- Akdağ, Mustafa, *Celâli İsyancıları (1550-1603)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları 1963.

- Anastasopoulos, Antonis (ed.): *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete VII. A Symposium Held in Rethymno, 9-11 January 2009*, Herakleion: Crete University Press 2012.
- Armağan, Mustafa (ed.): *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak. Gerileme Paradigmasını Sonu*, Istanbul: Timaş 2011.
- Aymes, Marc: "Dissipation de l'État: l'Impensé des institutions ottomanes", *Workshop Servir l'État en Turquie*, Paris: EHESS, 5 Dec. 2008.
- Aymes, Marc: "La lettre saisit l'esprit. Histoire probatoire d'un programme de réforme", *Cahiers du Centre de recherche historique*, 45 (2010), pp. 75-93.
- Barbir, Karl: "The Changing Face of the Ottoman Empire in the Eighteenth Century: Past and Future Scholarship", *Oriente Moderno, Nuova serie*, 18 (79)/1 (1999), pp. 253-267.
- Barkey, Karen: *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route of State Centralization*, Ithaca and London: Cornell University Press 1994.
- Barkey, Karen: *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, New York: Cambridge University Press 2008.
- Başaran, Betül: *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: Between Crisis and Order*, Leiden: Brill 2014.
- Bellér-Hann, Ildikó and Chris Hann: *Turkish Region: State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast*, Oxford: School of American Research Press 2001.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann: *La construction sociale de la réalité*, Paris: Armand Colin 1996 (French edition).
- Berkes, Niyazi: *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: Mc Gill University Press 1964.
- Bin Wong, Roy: *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*, Ithaca: Cornell University Press 1997.
- Blumi, Isa: *Rethinking the Late Ottoman Empire: A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen, 1878-1918*, Istanbul: The Isis Press, 2003.
- Blumi, Isa: *Foundations of Modernity, Human Agency and the Imperial State*, New York: Routledge 2012.
- Bouquet, Olivier: review of Virginia A. Aksan, Daniel Goffman (eds.): *The Early Modern Ottomans. Remapping the Empire*, New York: Cambridge University Press 2007, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 57/1 (2010), pp. 221-224.
- Bouquet, Olivier: "Is It Time to Stop Speaking about Ottoman Modernisation?", Marc Aymes, Élise Massicard and Benjamin Gourisse (eds.), *Order and Compromise:*

- Patterns of Government and Administration in Turkey and the Ottoman Empire*, Leiden: Brill 2015, pp. 45-67.
- Brummett, Palmira: "Gender and Empire in Late Ottoman Istanbul: Caricature, Models of Empire, and the Case for Ottoman Exceptionalism", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27/2 (2007), pp. 283-302.
- Büssow, Johann: *Hamidian Palestine: Politics and Society in the District of Jerusalem, 1872-1908*, Leiden: Brill 2011.
- Casale, Giancarlo: *The Ottoman Age of Exploration*, New York: Oxford University Press 2010.
- Cezar, Yavuz: *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. yy'dan Tanzimat'a Mali Tarih)*, Ankara: Alan Yayıncılık 1986.
- Chambers, Richard L.: *Ahmed Cevdet Paşa: The Formative Years of an Ottoman Transitional*, Doctoral Dissertation, Princeton University 1968.
- Clayer, Nathalie: "Note sur la survivance du système des timâr dans la région de Shkodër au début du XX^e siècle", *Turcica*, 29 (1997), pp. 423-431.
- Cole, Juan R. I.: "Review of Bernard Lewis, *What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response*, New York: Oxford University Press 2002", *Global Dialogue*, 27, Jan. 2003.
- Cole, Juan R. I.: *Colonialism and Revolution in the Middle East. Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement*, Cairo: The American University in Cairo Press 1999, pp. 3-22.
- Darling, Linda: *The Ottoman Finance Department in a Century of Crisis*, Doctoral Dissertation, University of Chicago 1990.
- Darling, Linda: "Another Look at Periodization in Ottoman History", *Turkish Studies Association Journal*, 26 (2002), pp. 19-28.
- Darling, Linda: *Revenue-Raising & Legitimacy: Tax Collection & Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden: Brill 1996.
- Darling, Linda: "Public Finances: The Role of the Ottoman Centre," Suraiya Faroqhi (ed.), *Cambridge History of Turkey*, vol. 3: *The Later Ottoman Empire 1603-1839*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, pp. 118-131.
- Deringil, Selim: "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-1882", *Middle Eastern Studies*, 24 (1988), pp. 3-24.
- Deringil, Selim: "The Study of the Armenian Crisis of the late Ottoman Empire, or 'Seizing the Document by the Throat'", *New Perspectives on Turkey*, 27 (2002), pp. 35-59.

- Eldem, Edhem: "Istanbul: From Imperial to Peripheralized Capital", Edhem Eldem, Daniel Goffman and Bruce Masters, *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, pp. 135-206.
- Emrence, Cem: *Remapping the Ottoman Middle East: Modernity, Imperial Bureaucracy and the Islamic State*, London: I. B. Tauris 2012.
- Emrence, Cem: "Imperial Paths, Big Comparisons: The Late Ottoman Empire", *Journal of Global History*, 3 (2008), pp. 289-311.
- Faroqhi, Suraiya, "Crisis and Change, 1590-1699", Halil İnalçık and Donald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, pp. 413-622.
- Findley, Carter V.: "The Tanzimat", Reşat Kasaba (ed.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. IV: *Turkey in the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, pp. 11-37.
- Findley, Carter V.: *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007*, New Haven: Yale University Press 2010.
- Fleischer, Cornell: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton: Princeton University Press 1986.
- Genç, Mehmet: "17. Yüzyıl Dönüşümüne Genel Bakış", Açılış Konuşması, *17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Kriz ve Dönüşüm III. Çalıştay: Kriz ve Değişmeler*, ODTÜ, Ankara, 7-9 Şubat 2013.
- Glahn, Richard von: *The Economic History of China, from Antiquity to the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2016.
- Göçek, Fatma M.: *The Transformation of Turkey: Redefining State and Society from the Ottoman Empire to the Modern Era*, New York: I. B. Tauris 2013.
- Grant, Jonathan: "Rethinking the Ottoman 'Decline': Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, 15th to 18th Centuries", *Journal of World History*, 10/1 (1999), pp. 179-201.
- Griswold, William J.: *The Great Anatolian Rebellion, 1593-1611*, Berlin: K. Schwarz 1983.
- Gül, Murat: *The Emergence of Modern Istanbul: Transformation and Modernisation of a City*, New York: I. B. Tauris 2012.
- Hamadeh, Shirine: "Ottoman Expressions of Early Modernity and the 'Inevitable' Question of Westernization", *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 63/1 (2004), pp. 32-51.
- Hanioglu, Şükrü: *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University Press 2008.

- Hanssen, Jens: *Fin de siècle Beirut. The Making of an Ottoman Provincial Capital*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Hathaway, Jane: "Problems of Periodization in Ottoman History: The Fifteenth through the Eighteenth Centuries," *Turkish Studies Association Bulletin*, 20/2 (1996), pp. 25-31.
- Hathaway, Jane: "Rewriting Eighteenth-Century Ottoman History", *Mediterranean Historical Review*, 19/1 (2004), pp. 29-53.
- Hérial, Francine (éd.): *L'Histoire du Japon: Des origines à nos jours*, Paris: Hermann 2010.
- Heyd, Uriel: "The Ottoman 'Ulema' and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", Uriel Heyd (ed.), *Studies in Islamic History and Civilization*, Jerusalem: Magnes Press 1961, pp. 63-96.
- Hinnebusch, Raymond: "Authoritarian Persistence, Democratization Theory and the Middle East: An Overview and Critique", *Democratization*, 13/3 (2006), pp. 373-395.
- Hourani, Albert, "How Should We Write the History of the Middle East?", *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), pp. 125-136.
- Howard, Douglas: *The Ottoman Timar System and its Transformation, 1563-1656*, Doctoral Dissertation, Indiana University 1987.
- Huang, Ray: *Taxation and Finance in Sixteenth Century Ming China*, Cambridge: Cambridge University Press 1974.
- İnalçık, Halil: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- İnalçık, Halil and Donald Quataert: "General Introduction", Halil İnalçık and Donald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. XXXVII-XLIII.
- İslamoğlu, Huri: "Modernities Compared: State Transformations and Constitutions of Property in the Qing and Ottoman Empires", Huri İslamoğlu and Peter C. Perdue (eds.), *Shared Histories of Modernity in China and the Ottoman Empire*, Leiden: Brill 2001, pp. 353-386.
- Itzkowitz, Norman: "Eighteenth Century Ottoman Realities", *Studia Islamica*, 16 (1962), pp. 73-94.
- Kafadar, Cemal: "The Question of Ottoman Decline", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4/1-2 (1997-1998), pp. 30-75.
- Kandiyoti, Deniz: "Introduction: Reading the Fragments", Deniz Kandiyoti and Ayşe Saktanber (eds.), *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, London: I. B. Tauris 2002, pp. 1-21.

- Karaman, Kivanç K. and Şevket Pamuk: "Ottoman State Finances in European Perspective, 1500-1914", *Journal of Economic History*, 70/3 (2010), pp. 593-629.
- Karpat, Kemal H.: "The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908", *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1972), pp. 243-281.
- Kasaba, Reşat: *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*, Albany: State University of New York Press 1988.
- Kasaba, Reşat: "Kemalist Certainties and Modern Ambiguities", Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba (eds.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle: University of Washington Press 1997, pp. 15-36.
- Kaynar, Erdal: "Occidentalisation", François Georgeon et al. (ed.), *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris: Fayard 2015, pp. 871-873.
- Kechriotis, Vangelis: "Postcolonial Criticism Meets Late Ottoman Studies", *Historien*, 13 (2013), pp. 39-46.
- Kılınçoğlu, Deniz T.: *Economics and Capitalism in the Ottoman Empire*, London: Routledge 2015.
- Köksal, Yonca: "The Application of the Tanzimat Reforms in Bulgaria: State Building in the Ottoman Empire (1839-1878)", electronic publication of Kokkalis Program, Harvard University, 1999 (<http://www.ksg.harvard.edu/kokkalis/GSW1/GSW1/11%20Koksal.pdf>).
- Kuehn, Thomas: *Empire, Islam, and Politics of Difference: Ottoman Rule in Yemen, 1849-1919*, Leiden: Brill 2012.
- Kunt, Metin, *Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları 1978.
- Kunt, Metin, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York: Columbia University Press 1983.
- Kurtaran, Uğur: *Bir Zamanlar Osmanlı: Sultan I. Mahmud ve Dönemi, 1730-1754*, Ankara: Atıf 2014.
- Lewis, Bernard: *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford: Oxford University Press 1968.
- "Lalenin ve İsyanın Gölgelediği Yıllar. I. Mahmud Dönemi (1730-1754)", İstanbul, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 26-27 Eylül 2014.
- McGowan, Bruce: "The Age of the Ayans, 1699-1812", Halil İnalçık and Donald Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, pp. 637-758.
- Mardin, Şerif: *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, New York: State University of New York 1989.

- Marrou, Henri-Irénée: *De la connaissance historique*, Paris: Seuil 1954.
- Mitchell, Timothy (ed.): *Questions of Modernity*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2000.
- Mitchell, Timothy: *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley: University of California Press 2002.
- Murphey, Rhoads: "Review Article. Mustafa Ali and the Politics of Cultural Despair", *International Journal of Middle East Studies*, 21 (1989), pp. 243-255.
- Murphey, Rhoads: "Continuity and Discontinuity in Ottoman Administrative Theory and Practice during the Late Seventeenth Century", *Poetics Today*, 14/2 (1993), pp. 419-443.
- Neumann, Cristoph K.: "Political and Diplomatic Developments", Suraiya Faroqhi (ed.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. 3, New York: Cambridge University Press 2006, pp. 44-62.
- O'Brien, Patrick and Bartolome Yun-Casalilla (eds.): *The Rise of Fiscal States: A Global History, 1500-1914*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- Oikión Solano, Verónica and Eduardo Rey Tristan (ed.): *El estudio de las luchas revolucionarias en América Latina (1959-1996): Estado de la cuestión*, Zamora-Santiago de Compostela: El Colegio de Michoacán/Universidade de Santiago de Compostela 2014.
- Ortaylı, İlber: *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Ankara: Hil Yayını 1987.
- Ozil, Ayşe: "Ali Yayıoğlu ile Yeni Kitabı Üzerine Söyleşi", *Toplumsal Tarih*, 270 (2016), pp. 48-55.
- Öz, Mehmet, *Kanun-ı Kadimin Peşinde: Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları (XVI. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıl Başlarına)*, İstanbul: Dergah Yayınları 2005.
- Özel, Oktay: "Population Changes in Ottoman Anatolia During the 16th and 17th Centuries: The 'Demographic Crisis' Reconsidered", *International Journal of Middle East Studies*, 36 (2004), pp. 183-205.
- Pamuk, Şevket: *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Pamuk, Şevket: "Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914", *International Journal of Middle East Studies*, 36 (2004), pp. 451-468.
- Pamuk, Şevket and Süleyman Özmucur: "Real Wages and the Standards of Living in the Ottoman Empire, 1469-1914", *Journal of Economic History*, 62/2 (2002), pp. 293-321.
- Paz, Omri: "The Policeman and State Policy: Police Accountability, Civilian Entitlements, and Ottoman Modernism, 1840-1860s", Dror Ze'evi and Ehud R. Toledano (eds.),

- Society, Law, and Culture in the Middle East: "Modernities" in the Making*, Boston: Walter de Gruyter 2015, pp. 104-120.
- Peirce, Leslie: *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York: Oxford University Press 1993.
- Pérez Herrero, Pedro (ed.): *La «izquierda» en América Latina*, Madrid: Ed. Pablo Iglesias 2006.
- Pomeranz, Kenneth: *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton: Princeton University Press 2000.
- Popper, Karl: *Misère de l'historicisme*, Paris: Plon 1956 (French edition).
- Quataert, Donald: *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Quataert, Donald: "Ottoman History Writing and Changing: Attitudes Towards the Notion of 'Decline'", *History Compass*, 1 (2003), pp. 1-9.
- Quataert, Donald: *Miners and the State in the Ottoman Empire: The Zonguldak Coalfield, 1822-1920*, New York: Berghahn Books 2006.
- Rubin, Avi: *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*, London: Palgrave Macmillan 2011.
- Said, Edward: *Orientalism*, New York: Pantheon 1978.
- Sharabi, Hisham: *Neopatriarchy*, Oxford: Oxford University Press 1992.
- Shaw, Stanford: "Sultan Abdül-Hamid II: Last Man of the Tanzimat", *Tanzimat'ın 150 Yıl-dönümü Uluslararası Sempozyumu (Bildiriler) 25-27 Aralık 1989*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, Milli Kütüphane Başkanlığı 1991, pp. 179-197.
- Shaw, Stanford: "Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth Century Ottoman Reformers", R. Polk and R. L. Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East. The Nineteenth Century*, Chicago and London: University of Chicago Press 1968, pp. 29-39.
- Souyri, Pierre-François: *Nouvelle histoire du Japon*, Paris: Perrin 2010.
- Tabakoğlu, Ahmet: *Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi*, İstanbul: Dergah Yayınları 1985.
- Tezcan, Baki: *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press 2010.
- Todorova, Maria: "Was There a Demographic Crisis in the Ottoman Empire in the Seventeenth Century?", *Études Balkaniques*, 2 (1988), pp. 55-63.
- Totman, Conrad: *A History of Japan*, Malden, Mass.: Blackwell Publishers 2000.

- Vatin, Nicolas and Gilles Veinstein: *Le sérail ébranlé: Essais sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIV^e-XIX^e siècle)*, Paris: Fayard 2003.
- Veyne, Paul: *Comment on écrit l'histoire*, Paris: Seuil 1971.
- White, Sam: *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2011.
- Yaycıoğlu, Ali: *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*, Stanford: Stanford University Press 2016.
- Yazbak, Mahmoud: "Nablus, Nazareth and Haifa: Three Ottoman Towns in an Age of Transformation, 1840-1914", *Essays on Ottoman Civilization: Proceedings of the XIIth Congress of the Comité International d'Études Pré-Ottomanes et Ottomanes*, Prague, 1996, pp. 395-410.
- Yeşil, Fatih: *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Kâtibi: Ebubekir Râtib Efendi (1750-1799)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2011.
- Yılmaz, Coşkun: "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnameler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/2 (2003), pp. 299-338.
- Ze'evi, Dror: "Back to Napoleon: Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East", *Mediterranean Historical Review*, 119/1 (2004), pp. 73-94.
- Ze'evi, Dror and Ehud R. Toledano: "Social Transformation and the State in the Middle East", Dror Ze'evi and Ehud R. Toledano (eds.), *Society, Law, and Culture in the Middle East: "Modernities" in the Making*, Boston: Walter de Gruyter 2015, pp. 1-14.
- Zubaida, Sami: *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, London: I.B. Tauris 1993.
- Zürcher, Erik: "The Ottoman Empire 1850-1922 - Unavoidable Failure?", *Leiden Project Working Papers Archive*, Department of Turkish Studies, Leiden University 2004.
- Zürcher, Erik J.: "The Rise and Fall of 'Modern' Turkey: Bernard Lewis's *Emergence Fifty Years On*", Erik J. Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, London: I.B. Tauris 2010, pp. 41-54.

Kadim Musiki Geleneğinin Hayatta Kalan Örneği: *Mahur Kâr*

Mehmet Uğur Ekinci* – Harun Korkmaz**

A Surviving Composition from the Ancient Musical Tradition: Mahur Kâr

Öz ■ It has been commonly argued that classical Turkish music was reshaped from the middle of the 17th century onwards with a different style from earlier periods. No connection has so far been established between the repertoires of this tradition, which have survived to our present time, and the 15th-century music which is referred to in the academic literature as the ‘antecedent tradition’. It is claimed that the existing melodies that are said to belong to 15th-century composers, especially Abd al-Qadir al-Maraghi, were composed much later and attributed to earlier famous composers in order to establish a connection with the ancient tradition, which had become obsolete by that time. This article demonstrates that *Mahur Kâr*, a piece that has reached our time as a Maraghi composition, is at least five centuries old. Through a detailed analysis carried out on different copies of *Mahur Kâr*, the only vocal piece surviving from the ancient tradition, it revisits a number of arguments in the literature regarding the historical transformation of Turkish music. A concrete link between the music that took shape in the Ottoman cultural sphere during the 17th century and the classical repertoire of the 15th century is established for the first time.

Keywords: Classical Turkish Music, Tradition, Repertoire, Performance, Transmission (meşk).

Giriş

Osmanlı dönemi Türk musikisi üzerine yapılan çalışmalarda, 17. yüzyıl içerisinde gerek nazariyat, gerekse repertuar bakımından önemli bir kırılmanın yaşandığı ve günümüze ulaşan musiki anlayışının temellerinin o yüzyılda

* Araştırmacı, Ankara.

** İstanbul Üniversitesi.

atıldığı konusunda genel bir görüş birliği bulunmaktadır. Her ne kadar repertuarda 15. yüzyıl bestekârlarına ait gösterilen eserler bulunsa da bu eserlerin sonradan bestelenmiş ve söz konusu bestekârlara atfedilmiş olduğu düşünülür.

Örneğin Suphi Ezgi, 5 ciltlik kitabının 1940 yılında yayınlanan dördüncü cildinde “Elimizde 400 seneden evvel yapılmış eser yoktur”¹ diyerek repertuardaki en eski eserin 1540’a kadar götürülebileceği kanaatini ortaya koymuştur. 17. yüzyıl öncesi güfte kaynaklarıyla 17. yüzyılın son çeyreğinde Hâfız Post’un derlediği güfte mecmuasını karşılaştıran Owen Wright, günümüz klasik musikisinin temelinde yer alan Osmanlı geleneğinin izlerinin erken 17. yüzyıldan daha geriye götürülemeyeceği, dolayısıyla başta Hoca Abdülkadir Merâğî (ö. 1435) olmak üzere daha eski bestekârlara atfedilen eserlerin de muhtemelen yine o yüzyılın ürünleri olduğu sonucuna varır.² Osmanlı’da klasik anlayışın 17. yüzyılda “yeniden doğduğu” nun altını çizen Walter Feldman, repertuarda Merâğî adına kayıtlı bazı eserlerin İrandan gelmiş olabileceğini ortaya atmakla beraber bunların en erken 16. yüzyılın ikinci yarısında bestelenmiş olabileceğini söyler.³ Daha önceki çalışmalarında Merâğî gibi kadim isimlere atfedilen eserlerin mutlaka 17. yüzyıl sonrasında bestelenmiş olması gerektiğini iddia eden⁴ Cem Behar ise geç 16. yüzyıl kaynakları⁵ hakkındaki birkaç yıl önce yayınlanan kitabında söz konusu kaynakların birinde Merâğî ve Gulam Şadi’ye ait Farsça eserlerin bulunduğunu işaret etmiş, bununla beraber müzisyenler arasında musiki geleneğinin geçmişle irtibatlandırılmasına yönelik bir gayretin olduğunu varsayarak bu eserleri efsanevi bestekârlara sonradan yakıştırılan “hayalî” bir repertuarın parçaları olarak değerlendirmiştir.⁶ Behar’ın

-
- 1 Suphi Ezgi, *Nazari, Ameli Türk Musikisi*, c. 4 (İstanbul: [muhtelif], 1933-1953), s. 256.
 - 2 Owen Wright, *Words Without Songs: A Musicological Study of An Ottoman Anthology and Its Precursors*, (Londra: SOAS, 1992), s. 227, 284.
 - 3 Walter Feldman, “The Musical ‘Renaissance’ of Late Seventeenth Century Ottoman Turkey: Reflections on the Musical Materials of Ali Ufkî Bey (ca. 1610-1675), Hafız Post (d. 1694) and the ‘Marâğhî’ Repertoire,” *Writing the History of “Ottoman Music”*, ed. Martin Greve (Würzburg: Ergon Verlag, 2015), s. 133-4.
 - 4 Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*, 2. Baskı (İstanbul: YKY, 2003), s. 114-115.
 - 5 Söz konusu eserlerin bulunduğu mecmuanın ayrıntılı tanıtımı için bkz. Harun Korkmaz, *The Catalog of Music Manuscripts in Istanbul University Library (Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki Musiki Yazmalarının Kataloğu)* (Cambridge, MA: Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2015), s. 281-283.
 - 6 Cem Behar, *Orada Bir Musiki var Uzakta...: XVI. Yüzyıl İstanbulu’nda Osmanlı/Türk Musiki Geleneğinin Oluşumu*, (İstanbul: YKY, 2019), s. 137-139, 219-220.

bu çalışması, günümüze ulaşan musiki geleneğinin temellerini biraz daha geriye götürmekle beraber bu anlayışın 15. yüzyıldakinden tamamen farklı olduğu ve ikisi arasında mevcut görünen bağların birer kurgu olduğuna yönelik genel kanıyı devam ettirmektedir.

Osmanlı musiki repertuarının 17. yüzyılda büyük ölçüde yenilenmiş olduğu elimizdeki birincil kaynaklardan da görülmektedir. 17. yüzyıl sonlarında İstanbul'da bulunan Kantemiroğlu, zaman içerisinde neredeyse unutulmuş olan musikinin IV. Mehmed döneminde Osman Efendi tarafından ihya edildiğinden bahseder.⁷ *Atrabül-Âsâr*'da IV. Mehmed dönemine ait bestecilerin önceki dönemlere nazaran çok daha fazla olduğuna dikkat çeken Feldman, bu durumu müzik geleneğinin 17. yüzyıl ortalarından itibaren yeniden kurulduğunun bir başka delili olarak değerlendirir.⁸ Geç 16. yüzyıl güfte kaynaklarıyla 17. yüzyıl sonlarından kalan mecmualar arasında neredeyse hiçbir örtüşmenin olmaması da repertuarın 17. yüzyılda geçirdiği büyük dönüşümü doğrular.⁹ Öte yandan, 17. yüzyıl ne kadar önemli bir dönüm noktası olursa olsun o yüzyıl ve öncesine ait kaynakların yetersizliği ve eldekilerin de yeterince incelenmemiş olması, bu türden kesin iddialarda bulunmayı zorlaştırır.

Bu makalede, günümüzde hâlâ icra edilen bir musiki eseri olan *Mahur Kâr*'ın köklerinin 16. yüzyıl başlarına, belki de daha eski bir tarihe dayandığı ortaya konacaktır. Güftesi Hâfız-ı Şîrâzî'ye (ö. yak. 1390) ait olan *Mahur Kâr*, Merâğî'ye atfedilen bestelerden biri olarak günümüze kadar gelmiştir. Bir eserin musiki geleneği içerisinde en az beş asır boyunca yaşadığını ilk kez tespit eden bu makalede gerek repertuar gerekse nazariyat bakımından bugüne kadar belgelendirilmemiş bir devamlılığa işaret edilecektir. Makalede ayrıca eserin farklı dönemlerde yazılmış nüshalarının (bkz. EK-1) detaylı bir analizi yapılarak elde edilen bulgular ışığında Türk müziğindeki süreklilik ve değişimle ilgili görüşler yeniden değerlendirilecektir.

Osmanlı geleneğinde *Mahur Kâr*

17. yüzyıl ve sonrasına ait kaynaklar içinde Mahur makamındaki bu kâra ilk olarak Ahîzâde Ali Efendi'nin 1675 dolaylarında yazdığı nazariyat kitabına

7 Demetrius Cantimir, *Histoire de l'Empire othoman: où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa decadence*, çev. M. de Joncquieres, c. 2 (Paris: Chez Louis-Etienne Ganeau, 1743), s. 235.

8 Feldman, "The Musical 'Renaissance'," s. 97.

9 Behar, *Orada Bir Musiki var Uzakta*, s. 200.

ait bir nüshaya eklenen güfteler arasında rastlamaktayız (No. IV).¹⁰ Bundan kısa bir süre sonra Hâfız Post, içindeki kayıtlardan ve diğer mecmualarının içeriği ile mukayese edildiğinde 1676-1682 yılları civarında tertip edildiğini anladığımız fasıl mecmuasında bu esere Mahur faslının başında ve bu makama kayıtlı tek kâr örneği olarak yer vermiştir (No. V). Münhasıran Arapça ve Farsça güfteli eserlerin bulunduğu bir geç 17. yüzyıl kaynağında (No. VI) da karşımıza çıkan bu eser, 18. yüzyıl boyunca Mahur faslının adeta vazgeçilmez bir unsuru olarak varlığını sürdürmüştür. Bu dönemden günümüze birçok örneği kalmış olan mürettep ve mufassal fasıl mecmualarında zaman zaman aynı makam ve türlerde başka eser örnekleriyle karşılaşılsa da¹¹ söz konusu eserin Mahur makamı repertuarında en çok yer verilen kâr olduğu göze çarpmaktadır.¹² Öyle ki, 1740'lardan sonra tertip edilmiş onlarca fasıl mecmuasının büyük bir çoğunluğunda bu eser Mahur faslına kayıtlı tek kâr örneğidir. Hattâ 1760'lardan sonra tertip edilen hemen hiçbir mecmuada başka kâr kalmamıştır.¹³ Artık Mahur makamında tam teşekküllü bir fasıl icra olunacağı zaman fasla bu eserle başlandığı anlaşılmaktadır.

Klasik Türk müziğinin altın çağlarından biri kabul edilen III. Selim döneminde tertip edilmiş olan ve içinde kâr ve nakış bulunan mecmuaların tamamına yakınında Mahur faslının başında bu eser yer almaktadır (No. XXIII-XXVI). II. Mahmud ve Abdülmecid devri fasıl mecmualarında da *Mahur Kâr* karşımıza çıkmaya devam etmektedir (No. XXVII-XXVIII). Matbu güfte mecmualarına

-
- 10 Bu kaynağın aslı araştırmacılar için erişilebilir olmadığından makalemizde yazmanın 20. yüzyıl başlarında Hüseyin Sadettin Arel tarafından istinsah edilmiş nüshasını esas alıyoruz.
- 11 Örneğin IX numaralı kaynaktaki bu eserin yanı sıra üç adet, X, XI, XII, XV ve XVI numaralı kaynaklarda ise bu eserin yanı sıra Mahur makamında bir adet daha kâr örneği bulunmaktadır.
- 12 Örneğin bu eser, muhtemelen 1720-1740 arasında tertip edilmiş olan XIII numaralı kaynaktaki toplam üç kârdan biridir. Ebubekir Ağa'nın makamlara göre tanzim edilmiş olsa da oldukça serbest içerikli fasıl mecmuasında (No. XIV) ve elimizdeki en zengin fasıl mecmualarından olan XIX numaralı kaynaktaki da bu eser Mahur faslına kayıtlı tek kâr örneğidir.
- 13 XXI numaralı kaynak (ve aynı kaynağın İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY 3866'da bulunan, literatürde "Hekimbaşı Mecmuası" olarak bilinen ve 180 civarında daha az eser içeren diğer nüshası) bu duruma istisna teşkil etmektedir. Bu kaynaktaki söz konusu eserin yanı sıra Mahur makamında iki eski kâr örneğine daha yer verilmiştir. Aynı dönemde tertip edilmiş diğer mecmualara nazaran fazlasıyla geniş bir repertuarı içeren bu mecmuada 18. yüzyılın ilk yarısı boyunca mecmualarda izleri silinmiş pek çok eser bulunur. Bu durum, söz konusu kaynağın pratik bir maksatla değil, daha çok bir antoloji olarak hazırlanmış olduğunu göstermektedir. Şu halde bu kaynaktaki Mahur faslı içinde yer verilen ve dönemin başka kaynaklarında karşılaşmadığımız diğer iki kâr örneğinin o dönemde hâlâ icra edildiğini iddia etmek pek mümkün değildir.

geldiğimizde bunların ilk mufassal örneği olan *Haşim Bey Mecmuası*'nda (No. XXIX) Mahur faslının başında yine bu eserle karşılaşmaktayız. Toplam 1361 eser ihtiva eden mecmuasına yalnızca 21 adet kâr alan ve döneminin nispeten 'popüler', en azından musiki âlemince tanınan güftelerini toplamayı tercih eden Haşim Bey'in bu esere mecmuasında yer vermesi dikkat çekicidir. Sonraki yıllarda Bolâhenk Nuri Bey (No. XXX), Muallim İsmail Hakkı Bey (No. XXXI) ve Ahmed Avni Bey (No. XXXII) tarafından hazırlanan matbu güfte mecmualarında da söz konusu kâr hep Mahur makamındaki ilk eser olarak yer almaktadır.

Notasına ilk olarak 20. yüzyıl başlarında oluşturulmuş bazı el yazması defterlerde karşılaşılan (No. XXXIII-XXXV) *Mahur Kâr*'ın Dârülelhan tarafından 1920'li yılların ortalarında yayınlanan notası (No. XXXVI), eserin yaygın versiyonu olarak günümüzde de icra edilmektedir.¹⁴ Bu notalar arasında yer yer çarpma ve süsleme biçiminde farklılıklar bulunsa da eserin yapısı, melodik çatası ve güftesi tamamen aynıdır.

Bütün bu bilgiler bize söz konusu eserin Mahur faslı içerisindeki varlığını 1670'lerden bu yana güçlü bir biçimde sürdürdüğünü göstermektedir. Bu tarihten geriye doğru kaynakları takip ettiğimizde ise *Mahur Kâr*'ın izleri ortadan kaybolmaktadır. 17. yüzyıla ait daha erken tarihli kaynakların ekseriyetle dağınık ve devrinin repertuarını kapsayıcı biçimde aktarmaktan uzak olduğu düşünüldüğünde bu durum pek de şaşırtıcı değildir. Sayıca az olan bu kaynaklarda kâr türünde çok az eser kayıtlıdır.¹⁵ Buradan o dönemde kâr formunun icrada var olduğunu, fakat elimizdeki mecmuaların içeriğine yeterince dahil edilmediği sonucunu çıkarıyoruz. Dolayısıyla *Mahur Kâr*'ın bugüne kadar keşfedilmemiş bir 16. ve 17. kaynağında karşımıza çıkma ihtimali hâlâ mevcuttur.

Mahur Kâr'ın güftesi ayrıca İran musiki dünyasına ait bir kaynakta karşımıza çıkmaktadır. Emir Han Gürcî, 1697 senesinde yazdığı risalesine¹⁶ kaydettiği güfteler arasında bu esere de yer vermiştir. Ortak bir geçmişe dayanmakla beraber

14 El yazması defterlerde karşılaştığımız ve eserin Dârülelhân versiyonuyla aynı olan notalar makalemizde ayrı bir nüsha olarak değerlendirilmemiştir.

15 Örneğin 1640-1644 tarihleri arasında yazıldığını tespit ettiğimiz bir mecmuadaki 150 civarındaki eser içerisinde yalnızca iki adet kâr bulunmakta, Mahur faslında ise yalnızca murabba, semâî, varsağı gibi türündeki eserler yer almaktadır: [*Fasıl mecmuası*], İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Bel. Mc. K 447.

16 Emir Han Gürcî, *Risâle*, Bibliothèque nationale de France, MS Suppl Persan 1087. Ayrıca bkz. Amir Hosein Pourjavady, "The Musical Codex of Amir Khan Gorji (c. 1108-1697)" (doktora tezi), University of California Los Angeles, 2005.

yerel tarzların güçlenmesi ve Osmanlı'daki musiki çevresinde yaşanan gelişmeler neticesinde 17. yüzyıl sonlarında birbirinden giderek uzaklaşmakta olan Türk ve İran klasik musikilerinde, sınırlı da olsa, en azından belli türlerde bir repertuar birliği bulunmaktaydı.¹⁷ İşte *Mahur Kâr* bu ortak repertuarın bir parçasıdır.

***Mahur Kâr*'ın Daha Eski İzleri**

Osmanlı musiki sahasında daha önceki dönemlerde oluşturulmuş ve ekseriyetle Arapça ve Farsça güfteli eserler içeren az sayıda güfte mecmuasının varlığı bilinmektedir. Gerek nazariyat, gerekse repertuar bakımından 17. yüzyıl ve sonrasında musiki anlayışıyla bağları yeterince kurulamamış bu güfte kaynakları üzerine en etraflı çalışmayı yapan Wright bunları “önceki geleneğin (*antecedent tradition*)” örnekleri olarak nitelendirir.¹⁸ Wright, 1992 yılında yayınladığı ayrıntılı çalışmasında bu kadim kaynaklar arasından incelediği mecmualarla 17. yüzyılın son çeyreğinde kaleme alınmış olan Hâfız Post mecmuası arasında tek bir ortak eserin bile bulunmadığını yazmıştır.¹⁹ Kadim mecmualar üzerine yapılmış diğer çalışmalarda da “önceki gelenek” ile 17. yüzyıldan günümüze ulaşan gelenek arasında herhangi bir ortaklık bugüne dek tespit edilmemiştir.

Bu makalede ele aldığımız *Mahur Kâr*, “önceki geleneğe” ait üç ayrı güfte mecmuasında karşımıza çıkmaktadır. Tamamı Arapça ve Farsça güfteli eserlerden oluşan bu mecmualardan biri Paris'te²⁰ (No. I), biri Tahran'da²¹ (No. II), diğeri ise Lahor'da²² (No. III) bulunmaktadır. Üzerlerinde yazılı tarihleri bulunmayan²³ bu el yazmalarının tam olarak ne zaman tertip edildiği belirlenmemektedir. Bununla

17 Owen Wright, *Music Theory in the Safavid Era: The Taqsim al-Nağamât* (Oxon: Routledge, 2019), s. 287.

18 Wright, *Words Without Songs*, s. 2.

19 Wright, *Words Without Songs*, s. 227.

20 [*Güfte mecmuası*], Bibliothèque nationale de France, MS Persan 260. Tıpkıbasımı için bkz. Recep Uslu, *İstanbul'un 550. Fetih Yılı İçin Fatih Sultan Mehmed Döneminde Müsiki ve Şems-i Rûmî'nin Mecmûa-i Güfte'si* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2007). Mecmua, Şems-i Rûmî'ye aidiyetini gösteren hiçbir işaret taşımamasına rağmen kitabın başlığında bu şekilde adlandırılmıştır.

21 Yakub bin Muhammed el-Hanefi, *Nüzhëtül-Ervâhi fi Tatribi'l-Eşbâh*, Tahran Müze-i Millî, Melik 1665.

22 [*Güfte mecmuası*], Punjab University Library, PP h III 16 1636.

23 Lahor'daki mecmuanın son sayfasında 1074 (1663/1664) tarihi bulunuyorsa da bu tarih mecmuanın tertip edildiği devre ait olmayıp bir istinsah kaydı olmalıdır.

beraber içerdikleri repertuar ve adı geçen besteciler dikkate alındığında bu kaynakların Süleymaniye Kütüphanesi²⁴ ve Oxford'daki Bodleian Kütüphanesi'nde²⁵ bulunan iki ayrı güfte mecmuasıyla kayda değer bir ortaklığı mevcuttur. Bu durumda yazmaların hangi zaman aralığında tertip edildiklerini belirleyebilmek için tamamını bir arada değerlendirmekte yarar vardır.

Oxford'daki mecmuada yer alan bir kasidede Sultan I. Süleyman'dan (Kanunî) bahsedildiğini öne süren Wright, buna dayanarak söz konusu mecmuanın 16. yüzyıl ortalarında oluşturulduğu tahmininde bulunmuştur. Wright, yine aynı kasidenin varlığından ve bestecisinin adının rahmetle anılmasından hareketle Süleymaniye'de bulunan mecmuanın da 16. yüzyıl ortalarından kaldığını, hattâ Oxford mecmuasından biraz daha geç tertip edilmiş olabileceğini düşünür.²⁶ Ne var ki bahsi geçen kasidenin I. Süleyman için yazılmış olmadığını gösteren birtakım ipuçlarıyla karşılaşmaktayız. Birincisi, şiirde iki defa geçen Süleyman ifadesiyle şiirin hitap ettiği hükümdarın kastedildiği açık değildir. Bu ifadeler Süleyman Peygamber'e birer gönderme olarak da anlaşılabilir.²⁷ İkincisi, Tahran'daki mecmuada aynı güfte verilirken²⁸ sayfanın kenarında eserin aslında Karamanoğlu hükümdarı için bestelendiği ve bestekârın daha sonra Osmanlı topraklarına geldiğinde ilk mısraı "...der mülk-i Osman" şeklinde değiştirdiği kaydedilmiştir.²⁹ Üçüncüsü, kasidenin şairinin mahlası eserde Sâilî olarak geçmektedir. *Latîfî Tezkîresi*'nde 15.

24 [Güfte mecmuası], Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 1002.

25 [Güfte mecmuası], Oxford Bodleian Library, MS Ouseley 127 ve 128. Ayrıca bkz. Mehmet Nuri Parmaksız, "XVI. Yüzyıla Ait Bir Güfte Mecmuası İncelemesi: Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi No: 127-128," *İdil*, V/25 (2016), s. 1431-1477.

26 Wright, *Words Without Songs*, s. 8-12.

27 MS Ouseley 127, v. 75a. Kaside şu şekildedir:

سپهر سلطنت در ملک عثمان
 شه افاق سلطان بن سلطان
 ترا باد ابقا تا آب و خاکست
 اگر بر باد شد ملک سلیمان
 سلیمانی ترا زبید که خاقان
 ز دیوان سلاطین حکم فرمان
 همیشه سال و ماهت عید و نوروز
 که تا خصمت شود زین غصه قربان
 مران از در که خود سایلی را
 که امید گدا باشد سلطان

28 Yakub bin Muhammed el-Hanefî, *Nüzhetü'l-Ervâhi*, s. 228-230.

29 در اصل علی عواد این تصنیف را برای بن قرمان گفته است. بعده که بمملکت عثمان آمد تغییر کرد و در ملک عثمان گفت.

yüzyılın ünlü şairi Necâtî'den (ö. 1509) bahsedilirken “şehr-i Edirne Sâilî nâm bir müteaccem şairin kuludur” ifadesi karşımıza çıkar.³⁰ Buna göre şairin 15. yüzyıl ortalarında doğduğu tahmin edilen Necâtî'den yaşça daha büyük olduğu söylenebilir. Bütün bu ipuçları kasidenin 15. yüzyılda, yani I. Süleyman döneminden önce yazıldığını işaret etmektedir.³¹

Yukarıdaki bilgiler Wright'ın söz konusu mecmuaları tarihlendirmekteki en önemli dayanak noktasını ortadan kaldırmış olduğundan mecmuaların yazıldığı dönemi netleştirebilmek için başka deliller aramamız gerekmektedir. Mecmualar içerisinde yazılış tarihlerine ilişkin tespit edebildiğimiz ipuçları şunlardır:

- Wright'ın da tespit ettiği üzere Oxford'daki mecmuada II. Bayezid'i öven iki şiir bulunmaktadır.³² Buna göre bu yazma II. Bayezid'in tahta geçtiği 1481 senesinden önce yazılmış olamaz.
- Süleymaniye, Tahran ve Oxford mecmualarında eserleri kaydedilen bestekârlardan Mevlânâ Şems-i Rûmî için “rahimehullah”, “rahmetullahi aleyh” gibi, bir kişinin vefat ettiğini gösteren ifadeler kullanılmıştır.³³ Bu kişi, birçok biyografi kaynağında önemli bir hanende ve bestekâr olarak adı geçen Mevlânâ Şemseddin Rûmî olmalıdır. Kendisinin hicri 900 (miladi 1494/5) civarında vefat ettiği bilindiğinden³⁴ bu üç yazmadan hiçbiri bu tarihten önce yazılmış olamaz.

30 Latîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), s. 501.

31 Öte yandan Tahran'daki mecmuada güftenin kenarına bu mahlasın eserin bestecisi Ali Avvâd'a ait olduğu notu iliştilmiştir. Bu bilginin geçerli olması durumunda ise yukarıda belirtilen Karamanoğlu ifadesine dayanarak Ali Avvâd'ın 15. yüzyıl bestecisi olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

32 Wright, *Words Without Songs*, s. 8.

33 Bağdatlı Vehbi 1002, v. 3b, 58a, 116b, 117a, 118a, 129b; Yakub bin Muhammed el-Hanefî, *Nüzhetü'l-Ervâhi*, s. 1, 46, 113, 118, 175, 179, 180, 203, 208, 215, 248, 313, 316 ve 330; MS Ouseley 128, v. 20a. Parmaksız (Parmaksız, “XVI. Yüzyıla Ait Bir Güfte Mecmuası,” s. 1437) mecmuada bu şahıs için –onun hâlâ hayatta olduğunu gösteren– “sellemehullah” ifadesinin kullanıldığını söylemekteyse de bu ifadenin (Mevlânâ) Hoca-i Rûmî adlı bir başka bestekâr için kullanıldığı görülmektedir: MS Ouseley 127, v. 47b, 92a; MS Ouseley 128, v. 9a.

34 Mecdî Efendi, *Şakâik-i Numâniye Tercümesi* (İstanbul: Darü't-Tıbaatü'l-Âmire, 1269 [1853/4]), s. 232; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar, c. 5 (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), s. 1583.

- Oxford'daki mecmuada 96 adet Türkçe güfte kayıtlıdır.³⁵ Tespitlerimize göre bu güftelerin büyük bölümü Ahmed Paşa, Kasım Paşa, Mahmud Paşa ve Cem Sultan gibi 15. yüzyıl şairlerine ait olup en geç vefat etmiş olanları Mihri Hatun ve Ferîdî'nin de ölüm tarihleri 1510'lardan ileri gitmemektedir. Buradan hareketle bu mecmuanın da en geç 16. yüzyıl başlarına ait olduğu, hattâ içerdiği eserler bakımından daha ziyade 15. yüzyılın ikinci yarısının repertuarını yansıttığı tahmininde bulunuyoruz.
- Wright'ın anonim olarak ele aldığı, Recep Uslu'nun ise –kayıtlı ilk eserin bestekârını hatalı biçimde mecmuanın mürettibi sayarak– Şems-i Rumî'ye ait gösterdiği³⁶ Süleymaniye'deki mecmua, Kastamonulu Şâvur adlı musikişinas tarafından tertip edilmiştir.³⁷ Zira mecmuada v. 105b'de yer alan güftenin başlığına aynı kalemle “Fakîr Şâvur” ifadesi kaydedilmiş, v. 128b ve v. 139a'da ise başlıktaki “Fakîr” ifadesine sonradan sırasıyla “Mevlânâ Şâpur” ve “Şâpur Kastamonî” notları eklenmiştir. II. Bayezid döneminde şöhret bulmuş³⁸ bu zât için *Latîfi Tezkiresi*'nde “bu asır içinde fevt oldu” denmektedir.³⁹ Bu tezkire hicri 953 yılında (miladi 1546) tamamlandığına göre⁴⁰ kendisi en erken hicri 900 yılında, yani miladi 1494/5'te ölmüş olmalıdır. Latîfi'nin kullandığı bu muğlak ifade Şâvur'un vefatının üzerinden bir miktar zaman geçmiş olduğunu düşündürdüğünden vefat tarihini 16. yüzyılın ilk çeyreğine konumlandırabiliriz. Böylelikle Süleymaniye mecmuasının da en geç 16. yüzyılın ilk çeyreği içerisinde tertip edildiğini öne sürebiliriz.

Sonuç olarak eldeki ipuçlarına göre Paris, Tahran, Lahor, Süleymaniye ve Oxford'daki beş mecmuanın kesin tarihlerini belirlemek ve bunların kendi aralarındaki kronolojik sıralamasını yapmak mümkün olmasa da aşağı yukarı aynı dönemin ürünleri olan bu kaynakların 15. yüzyıl sonları veya 16. yüzyıl başlarında

35 MS Ouseley 128, v. 44a'dan itibaren.

36 Uslu, *İstanbul'un 550. Fetih Yılı*, s. 97.

37 Bu tespiti ilk olarak Gültekin Oransay özel bir mektubunda dile getirmiştir: Bülent Aksoy, “Preliminary Notes on the Possibility (or Impossibility) of Writing Ottoman Musical History,” *Writing the History of “Ottoman Music”*, ed. Martin Greve (Würzburg: Ergon Verlag, 2016), s. 30.

38 es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2008), s. 593.

39 Latîfi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 288.

40 Latîfi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 6. Bu durumda *Sicill-i Osmâni*'de verilen hicri 960 (miladi 1552/3) tarihinin hatalı olduğu anlaşılmaktadır: Mehmed Süreyya, c. 5, s. 1568.

tertip edildikleri kanısına varıyoruz. Mecmuaları daha geç bir döneme tarihlendirebilmeyi mümkün kılacak herhangi bir işarete sahip değiliz.

Böylelikle *Mahur Kâr*'ın elimizdeki en eski üç nüshasının 15. yüzyıl sonlarına veya 16. yüzyıl başlarına ait olduğunu söyleyebiliyoruz. Bu tarihlerden itibaren 150 yılı aşkın bir süre boyunca yazılmış herhangi bir kaynakta izine rastlayamadığımız bu eser, 17. yüzyılın son çeyreğinde tertip edilen fasıl mecmualarında yeniden karşımıza çıkmaktadır.

Eserin Bestekârı

Mahur Kâr, bugün klasik Türk müziği repertuarında Merâğî'nin bestesi olarak icra edilen Farsça eserlerden biridir. Her ne kadar günümüze Merâğî adıyla ulaşmış bazı eserler 17. yüzyıldan itibaren tertip edilmiş Osmanlı güfte kaynaklarında kimi zaman başka bestekârlara ait gösterilmekteyse de bu eser hiçbir yerde bir başka besteciye atfedilmemiş ve “Hoca” ya da “Hoca Abdülkadir” adıyla kaydedilmiştir.⁴¹ Dahası, 1697 yılında İran'da kaleme alınmış olan No. VII'de de eserin bestekârı yine “Hoca Abdülkadir” olarak belirtilmiştir. Görüldüğü üzere 17. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde *Mahur Kâr*'ın Merâğî'ye ait gösterilmesi müzisyenler arasında yerleşmiş bir kabuldü.

Mahur Kâr'ın kadim nüshalarına baktığımızda ise eser elimizdeki üç kaynağın hiçbirinde Merâğî'ye ait gösterilmemektedir. Eserin bestekârı II ve III no.lu kaynaklarda belirtilmezken I no.lu kaynakta Hacı Dede olarak kayıtlıdır. Adı geçen bu zâtın kim olduğu ve ne zaman yaşadığı hakkında hiçbir bilgi bulunmamakta, ifâdenin özel isim içermeyip genel geçer iki unvandan ibaret olması bestekârın hüviyeti ile ilgili tahmin yürütmemizi engellemektedir. Yine de Hacı Dede, Hacc'a gittiğine veya “Dede” diye anıldığına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmayan Merâğî'den farklı bir kişi olmalıdır.

Güfte kaynaklarındaki bilgilerin mecmua mürettibinin zihnindeki bilgilerin bir yansıması olduğu ve bilgi karışıklıkları içerebildiği düşünüldüğünde, bestekâr ismi I no.lu kaynakta yanlış kaydedilmiş, II ve III no.lu kaynaklarda ise unutulmuş olabilir. Fakat 17. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kaynaklar eseri tartışmasız bir biçimde Merâğî'ye ait gösterirken 15/16. yüzyıl kaynaklarında bu bilginin mevcut olmaması, eserin Merâğî ile sonradan ilişkilendirildiğini düşündürmektedir. Buna göre daha önceki kaynaklarda Merâğî ile herhangi bir şekilde

41 Yalnızca IV, XIX ve XX no.lu nüshalarda bestekâr adı belirtilmemiştir.

bağlantılandırılmayan *Mahur Kâr*, 16. yüzyılın ilk çeyreğiyle 17. yüzyılın son çeyreği arasında bir dönemde Merâgî'ye atfedilmeye başlamış ve bestekârla ilgili bu kabul hem Osmanlı hem de İran müzisyenlerince müştereken benimsenmiştir.

17. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı musiki geleneğinde birçok Farsça ve Arapça eser başta elyazması güfte mecmuaları olmak üzere çeşitli kaynaklarda 15. ve 16. yüzyıl bestecilerine ait gösterilmiş, bunların büyük çoğunluğu Merâgî'ye atfedilmiştir. Bu eserlerin gerçekten ona ait olup olmadığı musiki tarihiyle ilgili modern araştırmaların başladığı 20. yüzyıldan bu yana sorgulanmış ancak tatmin edici bir yanıt hâlâ bulunamamıştır. Bugüne değin yapılan araştırmalarda söz konusu eserlerden herhangi birinin Merâgî'ye ait olduğuna dair hiçbir somut delille karşılaşılmadığı gibi, ona atfedilen kimi eserlerin Enfi Hasan Ağa, Diyarbekirli Seyyid Mahmud Çelebi ya da Nazîm gibi bazı 17-18. yüzyıl Osmanlı bestekârları tarafından bestelendiği anlaşılmıştır.⁴²

Modern müzikologlar arasında Merâgî'ye kaydedilen eserlerin gerçekten ona ait olma ihtimalinin zayıflığına ilk dikkat çeken kişi Rauf Yektâ Bey olmuştur. Nuruosmaniye Kütüphanesi 3652 numaralı yazmada Merâgî adıyla kayıtlı çok sayıda eserden hiçbirinin günümüze ulaşmamış olduğunu, dahası bu eserlerin günümüzde Merâgî'ye atfedilen eserlere yapısal olarak benzemediğini tespit eden Rauf Yektâ Bey, günümüze gelen eserlerin sonradan başkaları tarafından bestelenip ona isnat edilmiş olabileceğini ortaya atmıştır.⁴³ Ezgi ise 5 ciltlik eserinin 1933'de neşredilen ilk cildinde “Fasıl mecmualarında Abdülkadir'e isnat olunan yirmi beş ve otuz kadar eserden Hüseyinî, Acem ve Segâh kârlarla Pençgâh nakşın kendi

42 Örneğin ilk mısraı “Ger siyeh-i çünin büved” olan Rehâvî Yürük Semâî kimi güfte ve nota kaynaklarında Merâgî'ye atfedilmişse de esasında Diyarbekirli Seyyid Mahmud Çelebi'nin eseridir: bkz. Harun Korkmaz, *Musikinin Diyarbekri – Klasik Türk Musikisinde Diyarbekirli Bestekârlar* (Diyarbakır: Kayapınar Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), s. 25, 56, 57. Yine Merâgî'ye atfedilen, ilk mısraı “Dervîş recâ-yi pâdişâhî ne küned” olan Bestenigâr Yürük Semâî, 18. yüzyıl fasıl mecmualarının büyük çoğunluğunda Burnaz ya da Enfi lakaplarıyla bilinen Hasan Hulûs Çelebi adına kayıtlıdır: örneğin bkz. [*Fasıl Mecmuası*], İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Bel. Mc. K 84, v. 88b; [*Fasıl Mecmuası*], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 5634, 14. görüntü; [*Fasıl Mecmuası*], Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, no. 2193, s. 232. Kaldı ki bu eserin güftesi olan rûbai Ahmed Fasîh Dede'ye (?-1699) ait olduğuna göre bestenin Merâgî'ye ait olması zaten tarihen mümkün değildir: bkz. Ahmed Fasîh Dede, *Farsça Divânçe*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emîrî Manzum 328, v. 99a. Rûbainin Fasîh Dede'ye ait olduğuna dikkatimizi çeken değerli yazma eser uzmanı Abdullah Okal'a teşekkür ederiz.

43 Rauf Yektâ, *Esâtîz-i Elhân*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Pan, 2000), s. 133-4.

eserlerinden olduğu kaviyyen melhuzdur” diyerek bu dört eserin Merâgî’ye aidiyetinin kuvvetle muhtemel olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴ Fakat Ezgi 4. ciltten itibaren bu kanaatini tamamen değiştirmiş ve repertuardaki eski eserlerin Merâgî döneminin nazariyatıyla uyuşmadığına dikkat çekerek “yaptığımız mütaalaa ve tetkiklerimiz Abdülkadir’in hiçbir eserinin bize kadar gelmemiş olduğu merkezindedir”⁴⁵ demiştir. Güfte mecmuaları üzerinden konuyla ilgili çıkarımlarda bulunan Wright, Hâfız Post’un mecmuasına Merâgî adıyla kaydettiği eserlerin 17. yüzyılda bestelendiğini savunurken⁴⁶ Feldman ise Hâfız Post’un Merâgî’ye atfettiği eserlerin en erken 16. yüzyılın sonlarında veya 17. yüzyılın başlarında İranda bestelenmiş olabileceği görüşündedir.⁴⁷

Bu hususu ele alan bir diğer araştırmacı olan Behar, Merâgî ismiyle günümüze gelen eserlerin muhtemelen sonradan bestelenerek ona bilinçli olarak isnat edildiği iddiasında bulunmuştur: “Osmanlı/Türk musikisi geleneğinin oluşum sürecinde ve muhtemelen on yedinci yüzyıl zarfında eski bestecilere referansı önemseyen, sırtlarını mutlaka yüksek prestij sahibi, eski ve ‘klâsik’ bir geleneğe dayamak isteyen müzisyenler tarafından bestelenmiş veya oluşturulmuş eserlerdir bunlar.”⁴⁸ Behar’a göre güfte, makam ve usûl özelliklerinden dolayı Merâgî dönemine ait olamayacak bu eserler “nispeten yeni olan bir emperyal kültür geleneğine tarihî bir derinlik ve devamlılık kazandırmak, onun ‘kadim’ vasfını ön plâna çıkarmak, daha önceki önemli İslamî/Ortadoğu müzik geleneklerine sıkıca bağlamak” gibi amaçlarla 17. yüzyıl müzisyenlerince bestelenerek Merâgî’ye “hediye” edilmiştir. Yani ortada bir “gelenek icadı” söz konusudur. Osmanlı/Türk müziği repertuarının ancak 16. yüzyıl sonlarına, yani Merâgî’nin ölümünden bir buçuk asır sonrasına kadar dayandırılabilceğini söyleyen Behar, daha önceki dönemlere ait bir repertuar aramayı beyhude bir çaba olarak görmektedir.⁴⁹

Görüldüğü üzere modern müzikoloji literatüründe Merâgî’ye atfedilen eserlerin gerçekten ona ait olup olmadığı ve günümüze Merâgî döneminden herhangi bir eserin ulaşmış olup olmadığı hakkındaki tartışmalar iç içe geçmiş, araştırmacılar bu iki soruyu bir arada cevaplandırma yoluna gitmişlerdir. Birinci soruyla ilgili genel görüş

44 Ezgi, *Nazari, Ameli Türk Musikisi*, c. 1, s. 235.

45 Ezgi, *Nazari, Ameli Türk Musikisi*, c. 4, s. 239-240, c. 5, s. 522.

46 Wright, *Words Without Songs*, s. 227.

47 Feldman, “The Musical ‘Renaissance’,” s. 138.

48 Behar, *Orada Bir Musiki var Uzakta*, s. 14.

49 Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*, Genişletilmiş 7. Baskı (İstanbul: YKY, 2019), s. 166-167.

Merâgî'ye ait hiçbir eserin günümüze gelmediği, ikincisiyle ilgili genel görüş ise gelecekte Merâgî'ye ve 16. yüzyıl öncesine ait diğer bestecilere atfedilen Farsça ve Arapça güfteli eserlerin olsa olsa 16. yüzyıl sonlarında bestelenmiş olduğu şeklindedir.

Mahur Kâr'ın kadim nüshalarının geç 15./erken 16. yüzyıl güfte mecmualarında bulunduğu dair tespitimiz bu iki tartışmanın ayrı ayrı yapılması gerektiğini göstermektedir. Daha önceki dönemlerde Merâgî ile ilişkilendirilmeyen bir eserin 17. yüzyıl sonlarından itibaren adeta tartışmasız olarak ona atfedilmesi, gerçekten de 16.-17. yüzyıllar içerisinde bestekârı unutulmuş ya da bilinmeyen eski musiki eserlerini Merâgî'ye atfetme yönünde bir temayül geliştiğinin bir göstergesidir. Öte yandan repertuarda Merâgî veya diğer 15. yüzyıl bestekârlarının adıyla söylenegelmiş eserlerin tamamının 17. yüzyıl dolaylarında bestelendiğine dair genel görüş yalnızca bu örnekle bile yanlışlanmış olmaktadır. Büyük ölçüde Merâgî ve çağdaşlarının repertuarını içeren 15/16. yüzyıl mecmualarında varlığını tespit ettiğimiz *Mahur Kâr*'ın beste türlerinin köklü bir değişim gösterdiği sonraki yüzyıllara bestekârı unutulmuş ulaştığı ve eski devirlerin büyük bestekârları arasında akla ilk gelen kişi olan Merâgî'ye atfedildiği anlaşılmaktadır.

Eserin Temel Unsurları

Erken 16. yüzyıl ile geç 17. yüzyıl arasında nazariyat ve repertuarın birbirinden bir hayli kopuk olduğu düşünüldüğünde eserin repertuarda yaşamaya devam etmesi oldukça ilgi çekicidir. 16. yüzyıl başlarının makam ve usûl anlayışıyla bestelenmiş bir eser nasıl olup da 17. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'daki 'nev-zuhûr' musikinin bir parçası olabilmıştır? Aşağıdaki kısımlarda nazariyat kaynakları temel alınarak eserin makam ve usûlünün bu zaman zarfında radikal bir değişim geçirmiş olup olamayacağı tartışılacaktır.

Eserin Makamı

17. yüzyılın son çeyreğinden bu yana Osmanlı kaynaklarında *Mahur Kâr* olarak geçen eserin makamının üç kadim nüshada da Gerdaniye olarak verilmiş olduğu dikkati çekmektedir. Şu hâlde öncelikle 16. yüzyıl başlarında Gerdaniye makamının nasıl bir yapıya sahip olduğunu ele almamız gerekmektedir.

Sistemci Ekol'deki Gerdaniye âvâzesinin varyantlarından biri, 15. yüzyıldan itibaren çeşitli kaynaklarda Mahur olarak adlandırılmıştır.⁵⁰ Abdülkâdir Merâgî

50 Owen Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music A.D. 1250-1300* (Oxford: Oxford University Press, 1978), s. 69.

Câmiü'l-Elhân'da Mahur hakkında bazı görüş farklılıkları olduğunu belirtmekle beraber bunun Gerdaniye ile başlayan ve Uşşak ile tamamlanan bir şube olduğu bilgisini verir.⁵¹ Merâğî'yi takip eden Ahmedoğlu Şükrullah'ta da aynı tarifi bulmaktayız.⁵² Buna göre Mahur dizisinin üçüncü perdesi Gerdaniye'dekine nazaran daha dik basılmaktaydı.

Dönemin kaynakları içerisinde Gerdaniye ve Mahur'un hem dizi hem de seyir bakımından en açık tarifleri Kadızâde Tirevî'de karşımıza çıkmaktadır. Tirevî, bir âvâze olarak bahsettiği Gerdaniye'yi aşağıdaki gibi tanımlar:

Gerdâniye oldur ki tîz râst hânesinden agâze idüp sıfâhân yüzünden inüp aşğa nerm-i râst hânesinde karâr ider. Bu hüseyinî ile râstdan Gerdâniye hâsil olur. Yani tîz râst hânesinden agâze idüp aşğa gidüb segâh, hüseyinî, pençgâh, çargâh, segâh, dügâh hânelerin seyr idüp aşğa nerm-i râst hânesinde karâr idüresin.⁵³

Gerdaniye âvâzesinin Rast makamının inici şekli olduğu, Tirevî'nin bu tarifinin yanı sıra Kırşehrî, Hızır bin Abdullah ve Seydî'nin verdiği bilgilerden de anlaşılmaktadır.⁵⁴

Mahur ise Tirevî'ye göre bir terkidir: “Mâhûr oldur ki Gerdâniye gibi tîz râst hânesinden agâze idüb uşşâk yüzünden inüb aşğa nerm-i râst hânesinde karâr idersin.”⁵⁵ Aynı kaynaktan Uşşak makamı segâh yerine buselik perdesini kullanan ve rast perdesinde karar eden bir makam olarak tarif edildiğine göre⁵⁶ Mahur'un Gerdaniye'den farkı, aynen Merâğî'nin söylediği gibi dizideki üçüncü derecenin

51 Ubeydullah Sezikli, “Abdülkâdir Merâğî ve Câmiü'l-Elhân'ı” (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 2007, s. 75.

52 Murat Bardakçı, *Ahmed Oğlu Şükrullah'ın Risalesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı* (Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2008), s. 139.

53 M. Nuri Uygun, “Kadızâde Tirevî ve Musikî Risalesi” (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, 1990, s. 39.

54 Nilgün Doğrusöz, “Harîrî Bin Muhammed'in Kırşehrî Edvarı Üzerine Bir İnceleme” (doktora tezi), İstanbul Teknik Üniversitesi, 2007, s. 92; Binnaz Başar-Çelik, “Hızır Bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvâr'ı ve Makamların İncelenmesi” (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 2001, s. 26-27, 43-44; Eugenia Popescu-Judet, *Seydî's Book on Music: An 15th Century Turkish Discourse*, (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences at the Johann Wolfgang Goethe University, 2004), s. 43, 145.

55 Uygun, “Kadızâde Tirevî,” s. 41.

56 Uygun, “Kadızâde Tirevî,” s. 37.

daha dik basılmasından ibaret olmaktadır. Ali Şah bin Hacı Büke⁵⁷ ve Lâziki'nin⁵⁸ Gerdaniye âvâzesi ve Mahur-i Kebir şubesi için verdiği tarifler de yukarıdaki görüşlerle uyusmaktadır.

Gerdaniye ile Mahur arasında oldukça küçük bir farkın bulunduğu düşünüldüğünde kimi kaynaklarda bunların birbirinden ayırt edilmemesi, kimilerinde de birinin yekdiğerinin yerine kullanılması şaşırtıcı değildir. 15. yüzyıl Türkçe kaynaklarından Kırşehirî, Hızır bin Abdullah, Seydî ve Bedr-i Dilşâd'da⁵⁹ Gerdaniye bir âvâze olarak sayılırken Mahur'un bahsi geçmez. Keza güfte kaynaklarında da Gerdaniye ve Mahur'un birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.⁶⁰

Kabaca özetlemek gerekirse 15. yüzyılda Gerdaniye âvâzesi Rast makamının birtakım entonasyon farklarıyla icra edilen inici şekli iken, Mahur terkibi de Gerdaniye âvâzesinin ufak bir entonasyon farkıyla icra edilen şekliydi. İncelediğimiz eser elimizdeki üç kadim nüshada da Gerdaniye adı altında gösterilmekle beraber o dönemde Gerdaniye ve Mahur arasındaki farkın ihmâl edilir düzeyde olması eserin Mahur terkininin repertuarında da icra edildiğini düşündürmektedir.

Entonasyon farkları göz ardı edildiğinde 16. yüzyıl başlarındaki Gerdaniye âvâzesi ve Mahur terkibi 17. yüzyıldan bu yana kullanılagelen Mahur makamıyla hem dizi hem de seyir bakımından örtüşmektedir. Bütün bunlardan hareketle *Mahur Kâr*'ın 17. yüzyıldan beri Osmanlı müziği repertuarında icra edilen şeklinin makamsal özellikleri bakımından kadim nüshalardan önemli bir fark barındırmadığı iddia edilebilir. 17. yüzyıl ve sonrasında Osmanlı musiki geleneğinde Gerdaniye makamı düğâh perdesinde karar eder şekilde kullanıldığından⁶¹ söz

57 Ahmet Çakır, "Alişah b. Hacı Büke (?-1500)'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 1999, s. 131, 134.

58 Hakkı Tekin, "Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si" (doktora tezi), Niğde Üniversitesi, 1999, s. 159, 164.

59 Âdem Ceyhan, "Bedr-i Dilşâd'ın Murâd-Nâme'si" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 1994, s. 279.

60 Örneğin Paris'teki güfte mecmuasında Gerdaniye makamında gösterilen bir eser Oxford'daki mecmuada Mahur olarak kayıtlıdır: MS Persan 260, v. 74a; MS Ouseley 128, v. 103b.

61 17. yüzyıl sonlarında Kantemiroğlu, seyre tiz bölgede başlayan makamlar içinde yalnızca Gerdâniye'nin başlangıç perdesinin pest oktavında karar etmediğini belirterek makamın düğâh perdesinde karar ettiği bilgisini verir: Kantemiroğlu, *Kitâbu 'İlmi'l-Mûsikî 'alâ Vecchi'l-Hurûfât – Mûsikîyi Harflerle Tesbîr ve İcrâ İlminin Kitabı*, haz. Yalçın Tura (İstanbul: YKY, 2001), c. 1, s. 41-43, 56-57.

konusu eser repertuarda Mahur faslına dâhil edilmiş ve makamı eldeki bütün kaynaklarda Mahur olarak belirtilmiştir.⁶²

Eserin Usûlü

Kadim güfte mecmualarında bulunanlar da dâhil olmak üzere *Mahur Kâr*'ın elimizdeki bütün nüshaları eserin Hafif usûlünde bestelenmiş olduğu üzerinde ittifak etmektedir. İlk bakışta yalnızca bu bilgi üzerinden eserin ritmik yapısının yüzyıllar boyunca korunduğu sonucuna varılabilir. Oysaki Osmanlı müziğinin 17. yüzyıl kaynaklarıyla daha önceki dönemlere ait kaynaklar karşılaştırıldığında gerek usûl repertuarında gerekse usûllerin vuruluşlarında büyük farklar göze çarpmakta, aynı adı taşıyan birçok usûlün önceki ve sonraki hâlleri arasında bağ kurmak mümkün olmamaktadır. Bu durumda Hafif usûlünün (ve dolayısıyla *Mahur Kâr*'ın) ritmik yapısının yüzyıllar içerisinde değişip değişmediğini görmek için öncelikle usûlün eski dönem nazariyat kaynaklarında nasıl tarif edildiğine bakmak gerekmektedir.

Nazari kaynaklar üzerine yaptığı incelemeler sonucunda Wright, Osmanlı geleneğinde diğer birçok usûlden farklı olarak Hafif usûlünün 15. yüzyıl kaynaklarındaki tarifıyla 17. yüzyıldan beri kullanılan şekli arasında bağlantı kurulabildiğini belirtmektedir.⁶³ Usûlün toplam darb sayısı düşünüldüğünde bir devamlıktan söz edilebilir. 17. yüzyıl ortalarından beri 16 birim ve katları şeklinde (16k zamanlı) ölçülen bir usûl olarak kullanılan Hafif,⁶⁴ 15. yüzyıl kaynaklarından Hızır bin Abdullah,⁶⁵ Kırşehir⁶⁶ ve Seydî'de⁶⁷ 16 zamanlı, Ali Şah bin Hacı Büke⁶⁸ ve Lâzîkî'de⁶⁹ ise 32 zamanlı olarak karşımıza çıkmaktadır.

62 Öte yandan, bir İran kaynağı olan Gürcü risâlesinde eserin makamı Rast olarak verilmiştir.

Bu durum 17. yüzyıl sonlarında Osmanlı ve İran müziklerinin makam anlayışları arasındaki farkın bir göstergesidir.

63 Wright, *Music Theory in the Safavid Era*, s. 275-6.

64 Bu konuda elimizdeki en eski delil olarak Ali Ufkî'nin Paris yazmasında bulunan bir peşrev notasını gösterebiliriz: Ali Ufkî Bey, [*İsimsiz mecmua*], Bibliothèque nationale de France, MS Turc 292, v. 280b.

65 Başar-Çelik, "Hızır Bin Abdullah," s. 235.

66 Doğrusöz, "Harîrî Bin Muhammed," s. 117.

67 Popescu-Judetz, *Seydî's Book on Music*, s. 117, 121.

68 Çakır, "Alişah b. Hacı Büke," s. 55.

69 Tekin, "Ladikli Mehmet Çelebi," s. 230.

Usûlün iç yapısını dikkate aldığımızda ise bu devamlılık bir nebze bulanıklaşmaktadır. Zira 17. yüzyıl ve sonrasında usûl vuruluşları “düm”, “tek” gibi lafızlar üzerinden tarif edilirken daha önceki dönemlere ait nazari kaynaklar usûlleri – aynen aruz kalıpları gibi– yalnızca kısa ve uzun zaman birimleri üzerinden göstermekte, bu sebeple 17. yüzyıl öncesinde usûllerde darbların nasıl dağıldığının, hattâ bir usûlün hep aynı darblarla icra edilip edilmediğinin tespiti mümkün olmamaktadır. Yukarıda sayılan 15. yüzyıl kaynakları arasında Hızır bin Abdullah, Kırşehrî ve Seydî'nin Hafif için verdikleri tarif (1+2+1+2+2+1+2+1+2+2) darbların artikülasyonu bakımından bir fikir vermese de eşit zamanlı iki kısımdan oluşması bakımından usûlün 17. yüzyıl ve sonrasındaki şekliyle benzerlik gösterir. Ali Şah bin Hacı Büke'nin (4+4+4+2+4+6+8) ve Lâzîkî'nin (4+4+4+2+4+2+4+4+4) verdiği tariflerle usûlün 17. yüzyıl ve sonrasındaki hâli arasında bağ kurmak ise daha zordur.

Her hâlükârda ölçü başına düşen toplam birim zaman adedi bakımından Hafif usûlünün 15. yüzyıldan bu yana gösterdiği devamlılığı dikkate aldığımızda *Mahur Kâr*'da her usûl devrine denk gelen melodi cümlelerinin bu süre zarfında ana çatı bakımından korunduğunu iddia edebiliriz. Öte yandan üç kadim nüshada bulunan terennüm lafızlarının hece adedi bakımından sonraki nüshalardan farklılıklar göstermesi, usûlün 15. yüzyıldaki icra pratiğinin 17. yüzyıldakinden (ve hâliyle günümüzdekinden) farklı olduğunu düşündürmektedir.

17. yüzyıl sonlarının İran üslubunu yansıtan nüshaya (No. VII) bakacak olursak buradaki terennüm lafızları da aynı dönemde yazılmış Osmanlı kaynaklarından (kadim kaynaklar kadar olmasa da) bir miktar farklılık göstermektedir. Hâlbuki Gürcî'nin Hafif usûlü için verdiği tarif, usûlün Osmanlı geleneğinde 17. yüzyıl ve sonrasında kullanılan hâliyle birkaç vuruş dışında aynıdır:

Ali Ufkî (yak. 1650):⁷⁰ d t t d t t d d t d t t d d t d d t t k d t t k d t t k t k

Gürcî (1697):⁷¹ d t t d t t d t d t d t t d t k d d t k d t k d t

Gürcî'de usûl devri başına düşen birim zaman konusunda bilgi bulunmasa da tarifler arasındaki bu büyük örtüşmeye bakarak usûlün icra pratiğinin Osmanlı'dakine benzer olduğu sonucunu çıkarabiliyoruz. Buna dayanarak eserin 17. yüzyıl sonlarında İran'da icra edilen hâlinin melodik ana çatı bakımından Osmanlı'daki

⁷⁰ Ali Ufkî Bey, [*İsimsiz mecmua*], v. 149a.

⁷¹ Emir Han Gürcî, *Risâle*, v. 2b. Gürcî, Osmanlı'daki uygulamadan farklı olarak “düm, tek, teke” yerine “dik, dek, deke” lafızlarını kullanmaktadır.

hâliyle ve dolayısıyla 15. yüzyıl nüshalarıyla örtüştüğü iddia edilebilir. Terennüm lafızlarındaki farklılıklar ise Osmanlı ve İran müzikleri arasındaki üslûp farklılığına dayandırılabilir.⁷²

Eserin Yapısı

En az beş asır önce bestelenmiş ve şifahi aktarım yoluyla günümüze kadar gelmiş *Mahur Kâr*'in güfte kaynaklarında karşılaştığımız nüshaları, yalnızca bu eser üzerinden de olsa, icra pratiğinin bu uzun zaman zarfında geçirdiği dönüşüm ve barındırdığı devamlılıklar hakkında benzersiz ipuçları sunmaktadır. Bu konuda çıkarımlarda bulunabilmek için nüshaların iç yapılarını karşılaştırmalı olarak incelemek gerekmektedir.

Mahur Kâr'in yapısal analizine geçmeden önce, eserin her bir nüshasını tek tek analiz etmek mümkün olsa da bu analizi bütün nüshaları içerecek şekilde uygulayabilmenin çeşitli zorluklar içerdiğini belirtmeliyiz. Elimizde eserin 20. yüzyıl öncesinde yazılmış bir notasının bulunmamasından dolayı yapılacak analiz eserin zaman içinde gösterdiği değişim ve devamlılık hakkında ancak genel anlamda fikir verebilir. Ayrıca bu güfte kaynakları birbirinden farklı dönemlerde ve musiki çevrelerinde tertip edildiklerinden aralarında üslûp ve terminoloji farklılıklarıyla karşılaşılmaktadır. Öyle ki çoğu kez nüshalar arasında karşılaşılan imlâ ve hece farklarının gerçekten icra üslubundaki farklılıktan mı yoksa yazım hatasından mı kaynaklandığının tespiti çoğu zaman imkânsızdır. Ayrıca mecmualarda her zaman her şey açık açık yazılmadığından alt-bölümlerin nerede başlayıp bittiği ve eser içinde hangi kısımlara dönüş yapıldığı gibi bilgileri yeterince sağlıklı biçimde edinmemekteyiz. Kârlarda sıklıkla kullanılan hece tekrarlarını ve melizmaları da bu kaynaklardan net bir biçimde tespit edememekteyiz. Zira kadim mecmualarda bunlar kayıtlı olsa da sonraki güfte kaynaklarının hiçbirinde (No. XIV'de eserin tek bir yeri haricinde) bu ses hareketlerini gösteren işaretlere rastlanmamaktadır. Dahası, tarihleri belirlenemeyen mecmuaların ve içerik bakımından yazıldıkları döneme ait olmayan derleme ve kopyaların varlığı kronolojinin tam anlamıyla tespitini zorlaştırmaktadır.

72 16. ve 17. yüzyıl İran nazârî kaynaklarında Hafif usûlü için farklı tariflerle de karşılaşılmaktadır: Wright, *Music Theory in the Safavid Era*, s. 232-3, 257, 259, 266. Bu kaynakların diğer nazari konularda da birbiriyle uyuşmayan bilgiler içerdiği dikkate alındığında İran'da söz konusu dönemlerde farklı yerel anlayışların mevcut olduğu düşünülebilir.

Bütün bu zorluklara rağmen nüshalar arası benzerlik ve farkların yanı sıra eserin yapı bakımından zaman içinde geçirdiği dönüşümü gözlemleyebilmek için tarafımızca standart bir yöntem takip edilmeye çalışılmıştır. Öncelikle eser güfte ve terennümlerine göre bölümlerine, bunlar da kendi içinde alt-bölümlere ayrılmıştır. Farklı kaynaklarda farklı terimlerle ifade edilen bölüm ve alt-bölümler için nüshaların hepsini kapsamak amacıyla ortak terimler geliştirilmiştir. Güfte ve terennümlerdeki “a, b, c...” şeklindeki bölümlendirmeler tam usul devirlerinin sonundaki kalışlar, “i, ii, iii...” şeklindeki bölümlendirmeler ise nüshalar arası örtüşmeler göz önüne alınarak yapılmıştır. Eserlerin şifahi kültür içerisinde farklı üsluplarla icra edilmesinden dolayı terennüm lafızlarının değişmeden aynen aktarılması beklenemeyeceğinden terennümler kendi içinde parçalara ayrılırken ve nüshalar arasındaki örtüşmeler belirlenirken esnek hareket edilmiştir. Buna göre terennümlerdeki örtüşmeler için lafızlardaki genel benzerliklerden yola çıkılmış, özellikle terennüm kısımlarının ilk ve son hecelerinin birbirleriyle örtüşmesi nüshalar arası ortaklığın bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.

Mahur Kâr'ın bu şekilde tespit ettiğimiz ana bölümleri aşağıda sunulmuştur. Ayrıca eserin farklı kaynaklarda karşılaştığımız dört ana versiyonundan örneklerin iç bölümleri daha ayrıntılı olarak EK-2'de gösterilmiştir.

Eserin Ana Bölümleri

Giriş terennümü (T1)

Kadim güfte mecmualarındaki eserlerde güfteden önce gelen terennümlerin kimi zaman Arapça “açılış, başlangıç” anlamına gelen “Müstehell” başlığıyla kaydedildiği bilinmektedir.⁷³ Bu terim *Mahur Kâr*'ın eldeki üç kadim nüshasından yalnızca No. I'de geçmekte, II ve III no.lu kaynaklarda kullanılmamaktadır. Eserin 17. yüzyıl ve sonrasına ait nüshalarında bu kısım için herhangi bir başlık kullanılmamış, yalnızca No. X'de “Terennüm”, No. XI ve No. XII'de ise “Nakarât” ifadesiyle buraya eser içi gönderme yapılmıştır.

Bu bölüm –kimi nüshalara göre her biri kendi içinde tekrar edilen– iki alt-bölümden oluşmaktadır (T1a ve T1b). Elimizdeki notaları referans kabul ettiğimizde bu alt-bölümlerin her ikisinin de gerdaniye perdesinde seyre başladığını ve yine gerdaniye perdesinde kaldığını görüyoruz.

⁷³ Wright, *Words Without Songs*, s. 55.

Zemin haneleri (Z)

Güftenin matla beytinin (“Gül bî-ruh-i yâr hûş nebâşed / Bî-bâde behâr hûş nebâşed”) bestelendiği melodi eserin zemin hanesidir (Z1). Bu hane için hiçbir nüshada bir başlık kullanılmamışsa da aynı melodiyle bestelendiği anlaşılan ikinci beyit için kadim mecmualarda (No. II ve No. III) “Cedvel-i Sâni”, 17. yüzyıl ve sonrasına ait kaynaklarda ise “Hâne-i Sâni”, “Bend-i Sâni”, “Serhâne-i Sâni” ve “Hâne-i Duvüm” ifadeleri kullanılmaktadır (Z2).

Yine aynı melodiyle bestelenmiş olan ve Meyanhane’den sonra gelen bölüm ise (Z3) eldeki nüshalar içinde yalnızca No. V’de müstakil bir hane olarak başlıklandırılmıştır. Z3 için herhangi bir başlığın kullanıldığı diğer nüsha olan No. VIII’de ise bu bölüm “Zeyl” olarak isimlendirilmiş, yani Meyanhane’nin bir uzantısı olarak değerlendirilmiştir. Geriye kalan nüshaların hiçbirinde burası için herhangi bir başlık kullanılmadığını da dikkate alırsak Z3’ün yaygın olarak Meyanhane’nin bir parçası olarak düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Z3’ün müstakil bir hane olarak belirtilmemesinin bir sebebi Z3’ten önce rast perdesinde karar edilmemesi olabilir. Bir diğer sebep olarak ise Z1 ve Z2’den farklı olarak Z3’ten önce T1’in okunmaması düşünülebilir. Nitekim No. XIV’de T2 “Terennüm-i Evvel olarak isimlendirildiğine göre bazı müzisyenler T1’i müstakil bir terennüm bölümü olarak değil, Z1’in bir parçası olarak düşünmekteydi. Ayrıca VI, VII, IX, XI, XII ve XIII no.lu kaynaklarda “Hâne-i Sâni”, “Serhâne-i Sâni” ve “Hâne-i Duvüm” olarak verilen başlıklar Z2’den önce gelen T1’i de içerecek şekilde kullanılmıştır.

Ana terennüm (T2)

Zemin hanelerinin ardından okunan bu bölüm için elimizdeki güfte kaynaklarında genellikle başlık kullanılmamıştır. XI, XII ve XVI no.lu kaynaklarda “Lâzime” şeklinde başlıklandırılan bu bölüm için No. V’de “Nakarât”, IX, XIII, XVII, XVIII ve XXIV no.lu kaynaklarda “Terennüm”, No. XIV’de ise “Terennüm-i evvel” ve “Lâzime” şeklinde eser içi gönderme ifadeleri kullanılmıştır. Bu bölüm –kimi nüshalara göre her biri kendi içinde tekrar edilen– üç alt-bölümden oluşmaktadır (T2a, T2b ve T2c).

Elimizdeki notaları referans kabul ettiğimizde T2a’nın neva perdesinde seyre başladığını ve gerdaniye perdesinde kaldığını, T2b’nin gerdaniye perdesinde seyre başladığını ve rast perdesinde kaldığını, T2c’nin ise neva perdesi civarından seyre başladığını ve rast perdesinde karar ettiğini görmekteyiz. T2c’nin

kadansında ilgili zemin hanesindeki ikinci beytin nağmesi kullanılmaktadır. Bu nağme aynı zamanda T2b'yi karara götüren nağmeyle de ilk 8k zaman haricinde aynıdır.

Meyan hanesi (M)

Zemin haneleri gibi tek bir beyitten oluşan, fakat farklı bir melodiyle bestelenmiş olan bu bölüm için elimizdeki nüshaların tamamına yakınında “Meyânhâne” başlığı kullanılmıştır. Diğer nüshalardan No. IX'de “Hâne-i Sâlis”, XX, XXII, XXIII ve XXV no.lu kaynaklarda ise “Meyan” olarak belirtilen bu bölüm için No. XXI'de herhangi bir başlık bulunmamaktadır.

Elimizdeki notaları referans kabul ettiğimizde bu bölümün tiz segâh perdesi civarında seyre başladığı, Z ve T2'nin karar nağmesini bir oktav yukarıdan kullanarak gerdaniye perdesinde kaldığı görülmektedir.

Meyan terennümü (T3)

Meyan hanesinin ardından okunan bu bölüm için yalnızca No. V'de “Zeyl”, No. VIII ve No. XV'de ise “Lâzime” başlığı kullanılmış olup diğer nüshaların hiçbirinde herhangi bir başlık bulunmamaktadır.

Elimizdeki notaları referans kabul ettiğimizde bu bölümün tiz neva perdesi civarında seyre başladığı ve T2a'nın sonundaki nağme ve lafızları kullanarak gerdaniye perdesinde kaldığı görülmektedir. T2a ile olan bu örtüşme kadim mecmualar da dâhil olmak üzere güfte kaynaklarından da doğrulanmaktadır.

İlave kısımlar (İ)

Bu kısımlarla yalnızca üç kadim mecmuada ve 17. yüzyıl sonlarında İran'da kaleme alınmış olan No. VII'de karşılaşılmaktadır (bkz. Tablo 1). Kadim kaynaklarda “Bâzgeşt”, No. VII'de ise “Bâzğû” olarak adlandırılan bu bölümün 17. yüzyıl ve sonrası Osmanlı geleneğinde yok olduğu görülmektedir. Elimizdeki notalarda bu bölümün yer almamasından dolayı İ'nin yapısını ancak güfteler üzerinden ana hatlarıyla kestirmek mümkün olabilir.

Tablo 1: İlave kısımların iç yapıları

		Nüshalar			
		Geç 15./Erken 16. yüzyıllar		1697	
		No. I	No. II	No. III	No. VII
Alt-bölümler	T4-i ₁	T4-i ₁	T4-i ₁	T4	
	T4-i ₂ *	T4-i ₂ *	T4-i ₂ *		
	T2b-ii	T2b-ii	T2b-ii		
		T2b-iii	T2b-iii	T2b-iii	
	T1a			Ş	
	T4-ii	T4-ii	T4-ii		
		T4-iii	T4-iii		
	<i>Duhûl</i>	T3-i	T3-i	T3-i	
		<i>ilh.</i>	<i>ilh.</i>	T3-ii	
				T2c	
			Şb		

* Kadim nüshalardaki T4-i₂ kısmı, lafzi bakımdan 17. yüzyıl ve sonrasına ait nüshalardaki T2b-i'ye karşılık gelmektedir (kadim nüshalardaki T2b-i'in ise lafzi bakımdan sonraki nüshalarda bir karşılığı yoktur). Bu bakımdan burada okunan melodinin T2b-i ile aynı olduğu öne sürülebilir. Her üç nüshada da bu kısmın ardından T2b-ii'nin gelmesi de bu iddiayı desteklemektedir.

Üç kadim nüsha incelendiğinde Bâzgeşt başlıklı bu bölümde kısmen orijinal terennümlerin (T4), kısmen de eserin farklı yerlerindeki terennümlerin okunduğu görülmektedir. Bu kaynaklardan No. II ve No. III iç yapıları bakımından birbirinin aynıyken No. I'de diğer iki nüshadan farklı olarak T2b'nin kadans nağmesiyle tamamlanmaması ve T1'den bir parçanın bulunması dikkat çekicidir. Bu farklar muhtasar veya hatalı yazımdan kaynaklanıyor olabileceği gibi ilave kısımların icrasında bir miktar serbestlik bulunduğunu ve buna bağlı olarak yerel icra farklılıklarının ortaya çıkmış olabileceğini düşündürmektedir.

Kadim nüshalarda ilave kısımların nasıl tamamlandığı net değildir. No. I'in sonunda geçen “Duhûl” ifadesi, Wright'ın dönemin diğer güfte mecmuaları üzerinde yaptığı çalışmalara göre T2'ye karşılık geldiğinden⁷⁴ ilave kısımların T2 ile

74 Wright, *Words Without Songs*, s. 124.

tamamlandığı düşünülebilir. Hâlbuki No. II ve No. III'e göre bu noktada T3-i'e geçilmekte, ardından gelen "ilh." ifadesine göre buna müteakip T3-ii de okunmaktaydı. Elimizdeki notalara göre T3 gerdaniye perdesinde kaldığından burada eserin tamamlanması veya T2'nin başına dönülmesi beklenemez. En makul ihtimâl olarak T3'ün ardından T2b ve T2c okunarak eserin tamamlandığı iddia edilebilir. Bir diğer ihtimal olarak ise eserde T3'ün ardından güfteli bir kısmın (Z3) okunduğu dikkate alındığında burada da aynı şekilde güfte okunduğu ortaya atılabilir. Nitekim kadim güfte mecmualarındaki çeşitli eserler incelendiğinde ilave kısım olarak lafzi/ikai terennümlerin yanında zaman zaman bir ya da birkaç beyitlik bir güfteye de yer verildiği görülmektedir.⁷⁵ Wright da dönemin diğer güfte mecmualarındaki eserlerle ilgili olarak ilave kısımların Z3 ve T2 ile tamamlandığını tespit etmiştir.⁷⁶ Bu durumda II ve III no.lu nüshalarda T3-ii'den sonra Z3 ve T2 okunuyor olabilir. Fakat eserin kadim nüshalarının hiçbirinde ilave kısımlarda güfte okunduğuna dair herhangi bir işaret bulunmaması bu ihtimâli zayıflatmaktadır.

17. yüzyıl sonlarında İran'da kaleme alınmış No. VII incelendiğinde kadim nüshalarla ancak kısmî bir benzerlik kurulabilmektedir. Öncelikle bu nüshada ilave kısımlara özgü terennüm lafızları (T4) bir hayli kısa olduğundan terennümün gerçekten bu uzunlukta mı olduğu, yoksa kısaltılarak mı yazıldığı tartışmaya açıktır. Ayrıca kadim nüshaların her üçünde de yer alan T4-i₁'in lafzi karşılığı No. VII'de bulunmamaktadır. No. VII'deki T4 lafızları kadim nüshalardaki T4-i₂'nin kısaltılmış bir hali olarak düşünülebilirse de bu örtüşmeden yeterince emin olmuyoruz.

No. VII'de ilave kısımların ortalarına gelindiğinde –aynen II ve III no.lu nüshalarda olduğu gibi– T2b-iii ile rast perdesinde karar edildiği görülmektedir. Fakat II ve III no.lu nüshalardan farklı olarak bu noktadan itibaren tek beyitlik bir kısım (Ş) bulunmaktadır. Eserin ana güftesini oluşturan gazele ait olan bu beytin nasıl icra edildiğini tespit etmemiz mümkün olmasa da, ardından T3'ün geldiğini düşündüğümüzde meyan hanesinin melodisiyle (M) okunduğunu düşünebiliriz. II ve III no.lu nüshalarda T3'ün ardından nereye dönüldüğü belli değilken No. VII'de eserin T2c ile tamamlandığı açıkça belirtilmiştir. Elimizdeki notalardan yola çıkıldığında T3'ün ardından T2c'nin gelmesi melodik bakımdan mümkün görünmediğinden aralarında T2b'nin bulunduğunu tahmin ediyoruz. Nitekim

75 Mecmualarda "Melv", "Avîze", "Şiir", "Gazel", "Kıta" gibi başlıklarla belirtilen bu güfte zaman zaman eserin esas güftesinin bir parçası, bazen de farklı bir şüirden alıntı şeklinde olmaktadır: Wright, *Words Without Songs*, s. 124-126.

76 Wright, *Words Without Songs*, s. 51, 53-54.

T3'ün sonunda yer alan ikai terennüm (T3-ii) T2b'den hemen önce gelen ikai terennümle (T2a-ii) aynı olduğundan bu diziliş eserde zaten kullanılmaktadır. T3'ten sonra herhangi bir güfte okunmadığını ise ilave kısımların Ş'nin ikinci mısraıyla (Şb) tamamlanmasından çıkarıyoruz.

Özet olarak, ilave kısımlar arasında yalnızca II ve III no.lu nüshalar arasında tam bir örtüşme bulunurken gerek aynı dönemlerde yazılmış No. I, gerekse yaklaşık iki yüzyıl sonra kaleme alınmış No. VII'de bu kısımların yapısının oldukça farklı olduğu görülmektedir. Bu ipuçlarından hareketle ilave kısımların standart bir yapısının bulunmadığı ve serbest icraya açık olduğu ihtimâli göz ardı edilemez.

Eserin Yapısında Gözlemlenen Değişim ve Devamlılık

15./16. yüzyıllar ile geç 17. yüzyıl arası

Eserin kadim güfte mecmualarındaki nüshalarıyla daha sonrakiler arasında yaklaşık iki asırlık boşluk bulunması sebebiyle eserin bu süre zarfında geçirdiği dönüşümü takip etmek mümkün değildir. Ancak bu nüshaları birbirleriyle karşılaştırdığımızda aradan geçen bu uzun zaman zarfında eserin ana çatısının önemli ölçüde korunduğu anlaşılmaktadır.

Şifahî aktarım sürecinde terennüm lafızlarının yüzyıllar içinde birtakım değişikliklere uğraması doğaldır. Kaldı ki aynı dönem içinde yazılmış kaynaklarda da terennüm bakımından farklılıklarla karşılaşmakta, bu farklar kimi zaman hatalı veya muhtasar yazımdan da kaynaklanabilmektedir. Bu tür nispeten küçük farklılıklar bir kenara bırakılırsa eserin söz konusu zaman aralığında geçirdiği iki büyük değişimden söz edilebilir.

Bunlardan ilki, 17. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yazılmış Osmanlı kaynaklarından hiçbirinde ilave kısımların (İ) bulunmamasıdır. 17. yüzyılın son çeyreğinden itibaren takip edebildiğimiz Osmanlı geleneğinde bazı kârlarda ilave kısımların bulunduğunu görebiliyoruz. Bu kısımlara Osmanlı geleneğinde “Zeyl” adı verilmektedir. 17. yüzyıl sonlarında Kantemiroğlu kârları sınıflandırırken üç tip kârdan söz etmiş ve bunların ikisinde zeyl bulunmadığını belirtmiştir.⁷⁷ Her ne kadar Kantemiroğlu'nun sınıflandırması kârlarının tamamı için kapsayıcı olmaktan uzaksa da⁷⁸ bu bilgidен hareketle dönemin kârlarında zeylin pek yaygın

⁷⁷ Kantemiroğlu, *Kitâbu 'İlmi'l-Mûsîki*, c. 1, s. 175.

⁷⁸ Nitekim elimizdeki bu kâr yapı bakımından Kantemiroğlu'nun tarif ettiği kârların üçüyle de örtüşmemektedir. Zira Kantemiroğlu kârları iki ya da üç beyitli olarak tarif etmiş olduğu

kullanılmadığı sonucuna varabiliriz. Öte yandan Kantemiroğlu'nun zeylsiz kârlara örnek verdiği ve Hâfız Post mecmuasında da zeylsiz olarak kaydedilmiş olan Rast makamındaki *Nûr-i Hudâ* isimli kâr,⁷⁹ başka güfte kaynaklarında ilave kısımlarıyla birlikte verilmiştir.⁸⁰ Aynı kârların farklı mecmualarda zeylli ve zeylsiz şekillerinin bulunabildiğine bakarak 17. yüzyıl sonlarına gelindiğinde kârlarda ilave kısımların kimi icralarda kullanılıp kimilerinde kullanılmadığını söyleyebiliriz. Buna göre repertuardaki kârlardan bazılarının ilave kısımları icradan düşmüş ve zaman içinde unutulmuş olmalıdır. *Mahur Kâr* için konuşacak olursak 1670'lerden itibaren yazılmış hiçbir nüshada zeyl bulunmaması, söz konusu bölümün Osmanlı geleneğinde o tarihe gelinceye kadar tamamen terk edildiğinin kuvvetli bir delilidir. İlave kısımların tam olarak ne zaman ortadan kaybolduğunu ise eldeki kaynaklardan tespit edemiyoruz.

15./16. yüzyıllar ile geç 17. yüzyıl arasında geçen sürede eserin Osmanlı geleneğinde geçirdiği ikinci önemli dönüşüm ise güfteye ilişkindir. Eserin 17. yüzyılın son çeyreğinden itibaren karşılaşılan bütün Osmanlı nüshalarında beyitlerin seçim ve sıralaması kadim nüshalardan farklıdır. Osmanlı geleneğinde yalnızca Z1'in güftesi kadim nüshalarla uyusurken daha evvel Z2'de okunan beyit M'ye, M'de okunan beyit ise Z2'ye taşınmıştır. Üç kadim mecmuanın Z3 olarak kaydettiği beyit 17. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yazılmış Osmanlı nüshalarının hiçbirinde bulunmamakta, onun yerine şairin mahlasının geçtiği makta beyti yer almaktadır.

1697'de İran'da kaleme alınmış No. VII'de ise bahsi geçen bu iki önemli dönüşümle karşılaşılmamaktadır. Bu nüshada kadim nüshalarla tamamen örtüşmesine de ilave kısımlar yer almakta, zemin ve meyan hanelerinin güfteleri de kadim nüshalarla tamamen uyusmaktadır. Buradan hareketle eserin 17. yüzyılın son çeyreğine gelinceye değin Osmanlı geleneğinde İran'dakine nazaran daha kapsamlı bir değişim geçirdiğini söyleyebiliyoruz.⁸¹ Bütün bunlara rağmen eserin zemin,

hâlde bu eser dört beyitten müteşekkildir. (İkinci beytin 18. yüzyıl ortalarından itibaren okunmaması tamamen farklı bir durumdur; çünkü Kantemiroğlu'nun belirttiği üç kâr tipinde de birinci haneyle aynı terkipte olunan bir ikinci hane bulunmaktadır). Bu durumda Kantemiroğlu'nun kârlarla ilgili verdiği bilgilerin sorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Kârları kendi bildiği kadarıyla sınıflandırdığı ve yapılarını fazla basite indirgediği düşünülebilir.

79 Kantemiroğlu, *Kitâbu 'İlmi'l-Mûsîki*, c. 1, s. 175; Hâfız Post, [*Fasıl mecmuası*], Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan 1724, v. 3b.

80 Örneğin bkz. [*Fasıl mecmuası*], Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum 759, v. 3b.

81 *Deşt-i Erjen* adlı kârı inceleyen Wright, Gürcü'de bulunan ilave kısımların aynı dönemde Osmanlı'da tertip edilmiş mecmualarda yer almamasından yola çıkarak Gürcü'nin "esas

terennüm ve meyan hanelerini içeren ana çatısının her iki geleneğe de önemli ölçüde korunmuş olması dikkat çekicidir.

Geç 17. yüzyıldan itibaren

Mahur Kâr'ın 1670'lerden itibaren yazılmış birçok güfte kaynağında yer alması ve melodisinin günümüze kadar ulaşması eserin Osmanlı geleneğinde yaygın olarak bilinen ve icra edilen bir eser olarak günümüze kadar geldiğini göstermektedir. Bununla beraber eserin bu aktarım sürecinde de birtakım değişimler geçirdiğini tespit etmekteyiz.

Lafzi ve ikai terennümlerde karşılaşılan ufak farklılıkların haricinde bu dönemde gerçekleşen en büyük değişim, eserin ikinci zemin hanesinin 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren terk edilmesidir. EK-1'de görüldüğü üzere ikinci zemin güftesi (Z2) eserin Osmanlı kaynaklarında 18. yüzyıl ortalarına kadar tespit edebildiğimiz bütün nüshalarında bulunmaktadır. Bu tarihlerden itibaren Z2, nüshaların birçoğuna alınmamış, 19. yüzyıl ortalarına gelindiğinde ise tamamen kaybolmuştur. Z2'nin 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tespit ettiğimiz nüshaların yalnızca ikisinde (No. XXI ve No. XXVI) mevcut olması da özellikle dikkate şayandır. Zira tertip edildikleri dönemlerde çoktan kaybolmuş eski eserleri de içeren bu iki mecmua birer antoloji mahiyeti taşımakta, dolayısıyla güncel icra pratiğini tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Hanendelerin meşklere ya da icra esnasında kullandığı mecmualara bakılırsa Z2, 18. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla kullanımdan düşmüştür.

Sonuç

17. yüzyılın son çeyreğinden bu yana yazılı kaynaklar üzerinden kesintisiz olarak takip edilebilen musiki geleneğinin daha önceki yüzyıllarla repertuar ve nazariyat bakımından bağları bugüne dek yeterince tespit edilememiş, 'önceki gelenek' ile günümüze ulaşan geleneğin birbirinden kopuk olduğu görüşü literatürde yaygınlık kazanmıştır. Birkaç yıl önce yayınlanan kitabında bu konuyla ilgili en güncel ve etraflı tartışmalardan birini yapan Behar da kadim geleneğin

kaynağa" daha yakın olduğunu iddia etmiştir: Wright, *Music Theory in the Safavid Era*, s. 296. Söz konusu kârın "esas kaynağı"na örnek teşkil edebilecek bir kadim nüshanın mevcut olmaması Wright'ı mukayese imkânından mahrum bırakmaktaydı. *Mahur Kâr*'ın nüshaları üzerinden yaptığımız karşılaştırmayla Wright'ın bu iddiasını somut delillerle desteklemiş oluyoruz.

“izini sürmek ve bugün bildiğimiz kapsamıyla Osmanlı/Türk musikisine anlamlı bir şekilde bağlayabilmek şimdilik mümkün değil” sözleriyle bu yaygın kanaati yinelemiştir.⁸² Bu makaleyle ise tekil bir örnek üzerinden de olsa bugün bildiğimiz klasik Türk müziği geleneğiyle önceki dönemler arasında nihayet somut bir bağ kurulabilmiştir. *Mahur Kâr*'ın güftesinin geç 15./erken 16. yüzyılda yazılmış kaynaklarda tespitiyle kadim geleneğin repertuarından en az bir eserin günümüze kadar ulaştığı kesinlik kazanmıştır. Melodisi günümüze ulaşmış başka bir esere kadim güfte kaynaklarında tesadüf etmediğimizden bugünün klasik Türk müziği repertuarında mevcut en eski eserin *Mahur Kâr* olduğunu söyleyebiliyoruz. Aradan geçen zamanda yapı bakımından bir miktar başkalaşım geçirmişse de bu eserin arkaik hâli en geç 1500'lü yılların başlarında icra edilmekteydi.

Bu örnekle ayrıca Osmanlı fasıl geleneğinde günümüze kadar gelmiş olan kâr türünün 15. yüzyıla kadar dayandırılabilceğini görmekteyiz. 16. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmış *Bâbürnâme*'de geçen “kâr” ifadesine⁸³ bu kaynaktan çok da eski olmayan kadim güfte mecmualarının hiçbirinde rastlanmaması ilk bakışta bir çelişki gibi değerlendirilebilir. *Mahur Kâr*'ın güftesinin bu mecmualarda bulunması, kâr olarak bildiğimiz beste türünün –bu isimle olmasa da– Merâgî dönemi eserleriyle aynı repertuarın bir parçası olduğunu göstermektedir. Bu durumda “kâr”, repertuarda zaten mevcut bir beste türü için 16. yüzyılda kullanılmaya başlanmış yeni bir adlandırma olabilir. Kârın gerçekten de 16. yüzyılda geliştirilmiş yeni bir tür olması durumunda bile, önceki yüzyılın bestekârlık anlayışından güçlü izler taşıdığı muhakkaktır.⁸⁴

17. yüzyıl sonlarında Osmanlı fasıl repertuarının bir parçası olan *Mahur Kâr*, İran'da da icra edilmekteydi. Osmanlı ve İran kaynaklarında yer alan nüshalar kıyaslandığında aralarında kayda değer bir örtüşmenin bulunduğu dikkati çekmekte, bununla beraber birtakım yapı ve üslûp farklarıyla da karşılaşılmaktadır. Dahası eserin 17. yüzyıl sonlarında İran'da icra edilen şeklinin Osmanlı'da icra edilen şekline nazaran kadim nüshalarla daha kuvvetli bağlarının olduğu görülmektedir (bkz. EK-2). 1697'de yazılmış olan İran nüshası, güftelerin seçimi ve sıralanmasının yanı sıra ilave kısımların bulunması bakımından kadim nüshalarla daha fazla örtüşmektedir. Osmanlı ve İran'da karşılaşılan bu iki varyant, eserin muhtemelen

82 Behar, *Aşk Olmayınca*, Genişletilmiş 7. Baskı, s. 166-167.

83 Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court* (Berlin: VWB, 1996), s. 41.

84 Wright, kârın daha eski bir tür olan amelden mülhem olarak geliştirilmiş olabileceğini ortaya atmıştır: Wright, *Words Without Songs*, s. 215; Wright, *Music Theory in the Safavid Era*, 286. Fakat *Mâhûr Kâr*'ın üç kadim nüshasından hiçbirisi amel olarak kaydedilmemiştir.

birbirinden bir zamandır haberi olmayan iki ayrı dünyada iki farklı gelişim ve değişim çizgisi takip ettiğini işaret etmektedir. Aksi yönde bir delille karşılaşmadığımız müddetçe 17. yüzyıl sonlarında Osmanlı ve İran musiki repertuarları arasında ortaklıklar bulunduğunu, bunların aynı tarihsel zemine dayandığını, ancak hem mesafe hem de kültürel etkilerin farklılığı sebebiyle eserlerin farklı varyantlarının türediğini kabul etmek durumundayız. 16. yüzyıl başlarından 1670’li yıllara gelinceye kadar hiçbir yazılı kaynaktaki karşılaşmadığımız *Mahur Kâr*’ın bu zaman aralığında kaleme alınmış bir nüshası tespit edilebilirse eserin tarihsel çizgisi daha iyi anlaşılacaktır.

17. yüzyılın üçüncü çeyreğinden bu yana Osmanlı musiki geleneğinde hem nazariyat hem de repertuar bakımından kayda değer bir sürekliliğin bulunduğu bilinmektedir. Bu süre zarfında icra pratiği bakımından nasıl bir dönüşümün yaşandığı ise tartışmalı bir konudur.⁸⁵ *Mahur Kâr*’ın melodisindeki değişim ve devamlılığı takip edebileceğimiz nota kaynaklarından mahrum olsak da 17. yüzyılın son çeyreğinden itibaren güfte kaynaklarında karşılaşılan nüshalar incelendiğinde eserin yapısal bakımdan büyük ölçüde korunarak günümüze aktarıldığı açıkça görülmektedir. Yine de eser şifahi aktarım içerisinde birtakım değişimler geçirmeyi sürdürmüştür.

Terenüm lafızlarında karşılaşılan ufak çaplı farklılıkların yanı sıra eserin bu dönemde geçirdiği en önemli değişim 18. yüzyıl ortalarından itibaren ikinci zemin hânesinin (Z2) ortadan kaybolması olmuştur. Diğer bir deyişle, eserin Osmanlı geleneğinde geçirdiği kısalma süreci devam etmiş, erken 16. yüzyıl ile geç 17. yüzyıl arasında ilave kısımların kaybolmasının ardından Z2’nin de terk edilmesiyle eser daha da kısa hâle gelmiştir. Yine de Z2’nin Z1 ve Z3 ile aynı nağmeyle okunduğunu düşündüğümüzde önceki kısalmanın aksine eserde herhangi bir melodi kaybının olmadığını, müzisyenlerin eseri süre bakımından kısaltmak için bu tercihte bulunduğunu söyleyebiliriz.⁸⁶ Bu kısalmanın ardından eserin yapı ve

85 Bu konudaki tartışmalar için bkz. Owen Wright, “Aspects of Historical Change in the Turkish Classical Repertoire,” *Musica Asiatica*, 5 (1988), s. 1-107; Wright, *Words Without Songs*, s. 233-241; Feldman, *Music of the Ottoman Court*, s. 408-459; Mehmet Uğur Ekinçi, “The *Keşerî Mecmûası* Unveiled: Exploring an Eighteenth-Century Collection of Ottoman Music,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 22/2 (2012) s. 199-225; Jacob Olley, “Rhythmic Augmentation and the Transformation of the Ottoman *Peşrev*, 18th–19th Centuries,” *Rhythmic Cycles and Structures in the Art Music of the Middle East*, ed. Zeynep Helvacı, Jacob Olley ve Ralf Martin Jäger (Würzburg: Ergon Verlag, 2017), s. 179-188.

86 Osmanlı/Türk müziğinde melodi tekrarını azaltmaya yönelik benzer uygulamalara

güfte bakımından adeta sabitlendiğini ve gerek el yazması gerekse matbu güfte kaynaklarındaki nüshaların ufak tefek hatalar dışında tamamen uyduğunu görmekteyiz. 20. yüzyıl başlarında eserin farklı üsluplarla icra edildiğini gösteren el yazısı notalarla karşılaşmaktaysak da 1920’lerde yayınlanmış Darülehân notası eserin o tarihten günümüze dek icra edilen melodisini adeta sabitlemiştir. İran’da ise eser klasik repertuarın diğer bütün unsurlarıyla birlikte tarihe karışmış ve modern döneme intikal etmemiştir.

Mahur Kâr’a ilişkin bulgularımız, birçok araştırmacının daha önce ortaya attığı, Hoca Abdülkadir Merâgî’ye ait bilinen birçok eserin kendisine sonradan atfedildiği iddiasını desteklemektedir. Geç 15/erken 16. yüzyılda yazılmış üç kaynağın da Merâgî’ye ait göstermediği *Mahur Kâr*’ın 17. yüzyılın son çeyreğinden itibaren elimizdeki bütün kaynaklarda bu bestekârın adıyla kayıtlı olduğuna bakılırsa, başkalarına ait eserlerin Merâgî’ye atfedilmesinin 17. yüzyılın üçüncü çeyreğinde iyiden iyiye yaygınlık kazanmış bir uygulama olduğu söylenebilir.

Diğer yandan, Merâgî’ye eser atfetme uygulamasının sonradan yaygınlaşması, münhasıran Osmanlı’da bir gelenek icat edildiği anlamına gelmemektedir. Literatürdeki “gelenek icadı” argümanının içinde hem 17. yüzyılda eski beste türlerine öykünen yeni eserlerin bestelenmesine, hem de bunların Merâgî gibi eski büyük bestecilere atfedilmesine yönelik iki iddia mündemiçtir. 17. yüzyıldan itibaren tertip edilmiş güfte mecmualarında Merâgî ve çağdaşlarının adıyla kayıtlı Farsça ve Arapça eserlerin geç 15/erken 16. yüzyıllara ait kaynaklarda tespit edilememesi, araştırmacıları bunların muhtemelen 17. yüzyılda, belki de 16. yüzyıl sonlarında bestelenmiş olabileceği düşüncesine sevk etmiştir. Merâgî adıyla günümüze gelen eserlerden *Mahur Kâr*’ın gerçekten de 15. yüzyıla kadar götürülebilecek bir beste olduğunu tespit ettiğimize göre repertuarda kadim bestekârlara atfedilen bazı Farsça ve Arapça eserlerin de 17. yüzyıl öncesinde bestelenmiş olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla 17. yüzyıl (veya geç 16. yüzyıl) ile önceki dönemler arasında tam bir kopukluk olduğunu varsayan ve önceki dönemlere atfedilen her ne varsa bunların “gelenek icadı” amacıyla üretildiğini öne süren görüşler fazla iddialı ve aceleci görünmektedir.

günümüze dek başvurulmuştur. Daha önce güfte kaynaklarında dört-beş bend hâlinde kaydedilmiş şarkıların günümüze yalnızca bir ya da iki bendinin gelebilmesi ve murabba beste ve semailerin zaman zaman yalnızca birinci ve üçüncü mısralarının icra edilmesi bu duruma örnek olarak verilebilir.

Mahur Kâr'ın 17. yüzyıl sonlarında İran'da kaleme alınmış nüshasının da Merâğî adıyla kaydedilmiş olması, Merâğî ve diğer 15. ve 16. yüzyıl bestekârlarına eser atfetme geleneğinin Osmanlı'da aynı yüzyıl içerisinde ortaya çıkmış yeni musiki üslubuna kültürel bir dayanak teşkil etmesi amacıyla Osmanlı bestekârlarınca "kurgulandığına" dair argümanları da şüpheli hâle getirmektedir. Zira bu argüman doğru kabul edildiği takdirde 17. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı'dan İran yönünde bir kültürel hafıza aktarımı olduğunu iddia etmek gerekecektir. Halbuki yukarıda bahsedildiği üzere İran nüshasının dahili yapı bakımından Osmanlı'da aynı dönemde icra edilen nüshalardan farklılık gösterirken kadim nüshalarla daha fazla ortaklık barındırması, eserin İran geleneği içerisinde ayrı bir varyant hâlinde aktarılmış olduğunu düşündürmektedir. Öte yandan her iki varyantın da aynı bestekârın adıyla icra edilmesi ve Gürcü'nin risalesinde –dönemin Osmanlı güfte mecmualarında olduğu gibi– Merâğî'ye ait gösterilen başka birçok eserin bulunması 17. yüzyıl sonlarında Osmanlı ve İran musiki sahalarının hafıza bakımından ortak bir kaynaktan beslendiğini gözler önüne sermektedir. Görünüşe göre Merâğî'ye sehven ya da bilinçli olarak eser isnat etme geleneği 17. yüzyılın sonlarında geniş bir coğrafyanın kültürel hafızasını şekillendirmiş durumdaydı.⁸⁷ Yakın bir zaman önce İstanbul'da "icat edilmiş" yeni bir geleneğin böylesine geniş bir coğrafyaya sirayet edip oralarda da birer Merâğî repertuarı oluşmasına yol açması oldukça zayıf bir ihtimaldir. Bunun yerine, Merâğî'ye sehven ya da bilinçli olarak eser atfedilmesine 17. yüzyılın ilk yarısında veya daha erken bir tarihte başlandığını düşünmek daha makul görünmektedir. Bahsi geçen dönemlerde İran sahasından birçok müzisyenin ve dolayısıyla musiki eserinin İstanbul'a taşındığı dikkate alındığında eski dönemlerle hatalı ya da sahte biçimde bağ kuran bir geleneğin Acem müzisyenler tarafından icat edilip Osmanlı'ya taşınmış olabileceği iddia edilebilir. Nitekim Osmanlı'da klasik repertuarın 17. yüzyıl ortalarında nasıl olup da "yeniden doğduğu"nu tartışan Feldman, Farsça güfteli birçok eserin 1630'larda Revan ve Bağdat'ın fethedilmesinin ardından Acem müzisyenlerce İstanbul'a getirilmiş olabileceğini ortaya atmıştır. Feldman'a göre Safevi coğrafyasında yaşayan eski musiki geleneğinin kalıntıları ve Acem bestekârların Merâğî adına sonradan bestelediği eserler bu suretle Osmanlı repertuarına girmiş olmalıydı.⁸⁸ *Mahur Kâr* ile ilgili bulgularımız Feldman'ın bu savını desteklemektedir.

87 Nitekim 1672 yılında Halep'te yazılmış bir Arapça risalede de "Hoca Abdülkadir el-İsfahânî'nin kârları"ndan söz edilmektedir: Salah Eddin Maraqa, *Die traditionelle Kunstmusik in Syrien und Ägypten von 1500 bis 1800* (Tutzing: Hans Schneider, 2015), s. 262.

88 Feldman, "The Musical 'Renaissance'," s. 133-6.

Diğer taraftan, 17. yüzyılın ikinci yarısı içerisinde Osmanlı musiki sahasında ikinci bir “gelenek icadı” sürecinin başlatılmış olması da ihtimal dahilindedir. Yani *Mahur Kâr* gibi Merâgî adıyla o güne ulaşmış eserler model alınarak yine Merâgî ve onun çağdaşı besteciler adına yeni eserler vücuda getirilmiş olabilir. Eldeki bilgiler ışığında bu konuda genelleyici bir iddiada bulunmak mümkün görünmemektedir. Belki de bu konudaki tartışmalarda düşünülen temel yanlış, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren güfte mecmualarında Merâgî ismiyle künyelenen bütün eserlerin tek bir kaynağa sahip olduğu ve homojen bir bestelenme ve aktarım sürecinden geçtiğini varsaymaktır. Gerçekten de 17. yüzyılda İran’da bestelenerek çeşitli yollarla İstanbul’a getirilmiş veya Osmanlı müzisyenlerince bestelenmiş bazı eserler “kadim”lik vasfı kazandırılmak kastıyla Merâgî’ye atfedilmiş olabilir. Bununla birlikte, dönemin repertuarında *Mahur Kâr* örneğindeki gibi Merâgî dönemine kadar götürülebilecek, hatta bizzat Merâgî tarafından bestelenmiş eserlerin de bulunuyor olması mümkündür. Gelenek içinde Merâgî adıyla aktarılmış bütün eserlerin ortak bir geçmişe sahip olduğu vehmedilerek yapılacak yorumlar her zaman isabetli olmayabilir. Merâgî’ye atfedilen eserler hakkında daha sağlıklı sonuçlara varabilmek için her birinin kendine mahsus bir macerası olduğunun kabul edilmesi ve ayrı ayrı incelenmesi gerekmektedir.

Kadim Musiki Geleneginin Hayatta Kalan Örneği: Mahur Kâr

Öz ■ Klasik Türk müziğinin 17. yüzyıl ortalarından itibaren önceki dönemlerden farklı bir anlayışla yeniden şekillendiği yaygın bir biçimde iddia edilmektedir. Bu tarihten günümüze kadar uzanan musiki geleneği ile akademik literatürde ‘önceki gelenek’ olarak adlandırılan 15. yüzyıl müziğinin repertuarları arasında bugüne değin hiçbir bağ kurulamamış, başta Abdülkadir Merâgî olmak üzere 15. yüzyıl bestecilerine ait olarak bilinen eserlerin artık kaybolmuş olan kadim gelenekle irtibat kurmak amacıyla sonradan bestelenip eski meşhur bestekârlara atfedildiği ileri sürülmüştür. Bu makalede Merâgî adıyla günümüze gelmiş olan *Mahur Kâr*’ın en az beş asırlık bir geçmişe sahip olduğu delilleriyle ortaya konmaktadır. Kadim gelenekten günümüze ulaşabilmiş tek sözlü eser örneği olan *Mahur Kâr*’ın farklı nüshaları üzerinden yürütülen ayrıntılı bir analiz neticesinde Türk musikisinin tarihsel dönüşümüne ilişkin literatürdeki birçok argüman yeniden değerlendirilmekte ve 17. yüzyılda Osmanlı kültür sahasında şekillenen musiki anlayışının 15. yüzyılın klasik repertuarıyla bağları ilk kez somut bir biçimde ortaya konmaktadır.

Anahtar kelimeler: Klasik Türk Müziği, Gelenek, Repertuar, İcra, Aktarım (meşk).

Kaynaklar

Yazmalar

- [*Fasıl mecmuası*], İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Bel. Mc. K 447.
- [*Fasıl mecmuası*], Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum 759.
- [*Fasıl mecmuası*], İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Bel. Mc. K 84.
- [*Fasıl mecmuası*], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 5634.
- [*Fasıl mecmuası*], Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, No. 2193.
- [*Güfte mecmuası*], Bibliothèque nationale de France, MS Persan 260.
- [*Güfte mecmuası*], Nuruosmaniye Kütüphanesi, No. 3652.
- [*Güfte mecmuası*], Oxford Bodleian Library, MS Ouseley 127 ve 128.
- [*Güfte mecmuası*], Punjab University Library, PP h III 16 1636.
- [*Güfte mecmuası*], Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 1002.
- Ahmed Fasih Dede: *Farsça Dîvânçe*, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum 328.
- Ali Ufkî Bey: [*İsimsiz mecmua*], Bibliothèque nationale de France, MS Turc 292.
- Emir Han Gürcî: *Risâle*, Bibliothèque nationale de France, MS Suppl Persan 1087.
- Hâfiz Post: [*Fasıl mecmuası*], Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan 1724.
- Yakub bin Muhammed el-Hanefî: *Nüzhetu'l-Ervâhi fî Tatribi'l-Eşbâh*, Tahran Müze-i Millî, Melik 1665.

Yayınlanmış Ana Kaynaklar

- Es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi: *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı 2008.
- Kantemiroğlu: *Kitâbu 'İlmi'l-Mûsikî 'alâ Vechi'l-Hurûfât – Mûsikîyi Harflerle Tesbit ve İcrâ İlminin Kitabı*, haz. Yalçın Tura, İstanbul: YKY 2001.
- Latîfî: *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 2018.
- Mecdî Efendi: *Şakâik-i Numâniye Tercümesi*, İstanbul: Darü't-Tıbaatü'l-Âmire 1269 [1853/4].
- Mehmed Süreyya: *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1996.

Araştırmalar

- Aksoy, Bülent: "Preliminary Notes on the Possibility (or Impossibility) of Writing Ottoman Musical History," *Writing the History of "Ottoman Music"*, ed. Martin Greve, Würzburg: Ergon Verlag 2016, s. 15-31.

- Bardakçı, Murat: *Ahmed Oğlu Őukru'llah'ın Risalesi ve 15. Yüzyıl Şark Musikisi Nazariyatı*, Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü 2008.
- Başar-Çelik, Binnaz: *Hızır Bin Abdullah'ın Kitâbü'l-Edvâr'ı ve Makamların İncelenmesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 2001.
- Behar, Cem: *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*, 2. Baskı, İstanbul: YKY 2003.
- Behar, Cem: *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz: Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*, Genişletilmiş 7. Baskı, İstanbul: YKY 2019.
- Behar, Cem: *Orada Bir Musiki Var Uzakta...: XVI. Yüzyıl İstanbulu'nda Osmanlı/Türk Musiki Geleneğinin Oluşumu*, İstanbul: YKY 2019.
- Cantimir, Demetrius: *Histoire de l'Empire othoman: où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa decadence*, çev. M. de Jonquieres, Paris: Chez Louis-Etienne Ganeau 1743.
- Ceyhan, Âdem: *Bedr-i Dilşâd'ın Murâd-Nâme'si*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 1994.
- Çakır, Ahmet: *Alişah b. Hacı Büke (?-1500)'nin Mukaddimetü'l-Usûl Adlı Eseri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 1999.
- Doğrusöz, Nilgün: *Harîri Bin Muhammed'in Kırşehirli Edvarı Üzerine Bir İnceleme*, Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi 2007.
- Ekinci, Mehmet Uğur: "The *Keşeri Mecmûası* Unveiled: Exploring an Eighteenth-Century Collection of Ottoman Music," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 22/2 (2012), s. 199-225.
- Ezgi, Suphi: *Nazari, Ameli Türk Musikisi*, İstanbul: [muhtelif] 1933-1953.
- Feldman, Walter: *Music of the Ottoman Court*, Berlin: VWB 1996.
- Feldman, Walter: "The Musical 'Renaissance' of Late Seventeenth Century Ottoman Turkey: Reflections on the Musical Materials of Ali Ufkî Bey (ca. 1610-1675), Hafız Post (d. 1694) and the 'Marâğhi' Repertoire," *Writing the History of "Ottoman Music"*, ed. Martin Greve, Würzburg: Ergon Verlag 2015, s. 87-138.
- Korkmaz, Harun: *Musikinin Diyarbekri – Klasik Türk Musikisinde Diyarbekirli Bestekârlar*, Diyarbakır: Kayapınar Belediyesi Kültür Yayınları 2018.
- Korkmaz, Harun: *The Catalog of Music Manuscripts in Istanbul University Library (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Musiki Yazmalarının Kataloğu)*, Cambridge, MA: Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations 2015.
- Maraqa, Salah Eddin: *Die traditionelle Kunstmusik in Syrien und Ägypten von 1500 bis 1800*, Tutzing: Hans Schneider 2015.

- Olley, Jacob: "Rhythmic Augmentation and the Transformation of the Ottoman Peşrev, 18th–19th Centuries," *Rhythmic Cycles and Structures in the Art Music of the Middle East*, ed. Zeynep Helvacı, Jacob Olley ve Ralf Martin Jäger, Würzburg: Ergon Verlag, 2017, s. 179-188.
- Parmaksız, Mehmet Nuri: "XVI. Yüzyıla Ait Bir Güfte Mecmuası İncelemesi: Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi No: 127-128," *İdil*, V/25 (2016), s. 1431-1477.
- Popescu-Judetzy, Eugenia: *Seydi's Book on Music: An 15th Century Turkish Discourse*, Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences at the Johann Wolfgang Goethe University 2004.
- Pourjavady, Amir Hosein: *The Musical Codex of Amir Khan Gorji (c. 1108-1697)*, Doktora Tezi, University of California Los Angeles 2005.
- Rauf Yektâ: *Esâtîz-i Elhân*, haz. Nuri Akbayar, İstanbul: Pan 2000.
- Sezikli, Ubeydullah: *Abdülkâdir Merâğî ve Câmiu'l-Elhân'ı*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 2007.
- Tekin, Hakkı: *Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyyesi*, Doktora Tezi, Niğde Üniversitesi 1999.
- Uslu, Recep: *İstanbul'un 550. Fetih Yılı İçin Fatih Sultan Mehmed Döneminde Mûsikî ve Şems-i Rûmî'nin Mecmûa-i Güfte'si*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti 2007.
- Uygun, M. Nuri: *Kadıızâde Tirevî ve Musikî Risalesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi 1990.
- Wright, Owen: *The Modal System of Arab and Persian Music A.D. 1250-1300*, Oxford: Oxford University Press 1978.
- Wright, Owen: "Aspects of Historical Change in the Turkish Classical Repertoire," *Musica Asiatica*, 5 (1988), s. 1-107.
- Wright, Owen: *Words Without Songs: A Musicological Study of An Ottoman Anthology and Its Precursors*, Londra: SOAS 1992.
- Wright, Owen: *Music Theory in the Safavid Era: The Taqsim al-Nağamât*, Oxon: Routledge 2019.

EK-1: Eserin farklı kaynaklarda tespit edilen nüshaları

NO	TARİH	KAYNAK	MAKÂM	USÛL	FORM	BESTEKÂR	YAPI
I	Geç 15.yy-Erken 16.yy.	[Grîfte mecmuası], Bibliothèque nationale de France, MS Persan Ancien Fonds 260, v. 77b-79a.	Gerđaniye	Hafif	İsniif	Hacı Dede	T1+Z1+T2(+T1)+Z2(+T2)+M+T3+Z3(+T2)+I
II	Geç 15.yy-Erken 16.yy.	[Grîfte mecmuası], Yâkub bin Muhammed el-Hânefi, <i>Nüzhetü'l-Ervañi fî Târîhi'l-Eşkalib</i> , Tahran Mütze-i Millî, Melik 1665, s. 212-214.	Gerđaniye	Hafif			T1+Z1+T2(+T1)+Z2(+T2)+M+T3+Z3(+T2)+I
III	Geç 15.yy-Erken 16.yy.	[Grîfte mecmuası], Punjab University Library, PP h. III 16 1636, v. 44a-b.	Gerđaniye	Hafif			T1+Z1+T2(+T1)+Z2(+T2)+M+T3+Z3+T2
IV	Yak. 1675	Âhrâze Ali Efendi, <i>Kitâb-ı İlm-i Eshv</i> , Süleymaniye Kütüphanesi, Özel 816, s. 22.	Mahur	Hafif		Hoca	T1+Z1+T2(+T1)+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
V	1676-1682	Hâziz Post, [Fasl mecmuası], Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan 1724, v. 18b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2(+T1)+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
VI	Geç 17.yy.	[Grîfte mecmuası], Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdat Vehbi 1002, v. 167b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2(+T1)+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
VII	1697	Emirhân Gürci, <i>Risâle</i> , Bibliothèque nationale de France, MS Suppl Persan 1087, v. 31a-32b.	Rast	Hafif	Kâr	Hoca Abdülkâdir	T1+Z1+T2(+T1)+Z2+T2+M+T3+Z3+T2+I
VIII	Geç 17.yy-Erken 18.yy.	[Fasl mecmuası], Konya Mevlana İhtisâs Kütüphanesi, 2194, v. 14b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca Abdülkâdir	T1+Z1+T2(+T1)+Z2(+T2)+M+T3+Z3+T2
IX	Erken 18.yy.	[Fasl mecmuası], Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan 1722, v. 35b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+T1+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
X	Erken 18.yy.	Teshîhçi Emir, [Fasl mecmuası], Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan 1723, v. 17a.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+T1+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
XI	Erken 18.yy.	[Fasl mecmuası], Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihânesi 151, v. 27b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+T1+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
XII	18.yy. ilk yarısı	[Fasl mecmuası], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 5644, v. 39a-b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+T1+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
XIII	18.yy. ortaları	[Fasl mecmuası], İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Bel. M. K 123, v. 10b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+T1+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
XIV	1740	Ebubekir Ağa, [Fasl mecmuası], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 5658, v. 43b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+T1+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
XV	18.yy. ortaları	[Fasl mecmuası], Millet Yazma Eser Kütüphanesi, AH Emiri Manzum 705, v. 22b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+T1+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
XVI	18.yy. ortaları	[Fasl mecmuası], Millet Yazma Eser Kütüphanesi, AH Emiri Manzum 759, v. 18a.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2(+T1)+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
XVII	18.yy. ortaları	[Fasl mecmuası], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 3608, v. 34a.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2(+T1)+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
XVIII	18.yy. ortaları	[Fasl mecmuası], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 591, v. 27b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2(+T1)+Z2+T2+M+T3+Z3+T2
XIX	1751/2	[Fasl mecmuası], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 5657, v. 116b-117a.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XX	1750-1760	[Fasl mecmuası], Milli Kütüphane, A 4298, v. 43b.	Mahur	Hafif			T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXI	18.yy. 3. çeyreği	[Fasl mecmuası], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 5641, v. 55b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXII	1780-1790	[Fasl mecmuası], Milli Kütüphane, FB 150, v. 37b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXIII	Geç 18.yy-Erken 19.yy.	[Fasl mecmuası], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 5630, v. 19b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXIV	Geç 18.yy-Erken 19.yy.	[Fasl mecmuası], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 3466, v. 82b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXV	Geç 18.yy-Erken 19.yy.	[Fasl mecmuası], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 5631, v. 42b.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXVI	Erken 19.yy.	[Fasl mecmuası], Millet Yazma Eser Kütüphanesi, AH Emiri Manzum 732, s. 140.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2(+T1)+Z2(+T2)+M+T3+Z3+T2
XXVII	19.yy. ortaları	[Fasl mecmuası], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 2067, v. 17a.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXVIII	19.yy. ortaları	[Fasl mecmuası], Konya Koyunlu Kütüphanesi, 12970, s. 77.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXIX	1863/4	Hâsım Bey, <i>Mecmûa</i> , (İstanbul: Kayolâzâde), s. 79.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXX	1873/4	Bolâhenk Mehmed Nuri Bey, <i>Mecmûa-i Kârîhâ ve Nakşha, Beste ve Semâi ve Şarkîyât</i> , (İstanbul: ?), s. 147.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca Abdülkâdir	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXXI	1896/7	İsmail Hakkı Bey, <i>Câmîü'l-Elhan</i> (İstanbul: Şamî Selim), s. 185.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca Abdülkâdir	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXXII	1899/90	Ahmed Avni Bey, <i>Hânenide</i> (İstanbul: Mahmûd Beğ), s. 154.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca Abdülkâdir	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXXIII	1928 öncesi	[<i>Nota defteri</i>], İstanbul Üniversitesi Türkîyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Arel N 1487, 17/37.	Mahur	Hafif	Kâr	Merâğî	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXXIV	1928 öncesi	[<i>Nota defteri</i>], T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, TRT.MD.d, Muallim İsmail Hakkı Bey 186 s. 177a-177c.	Mahur	Hafif	Kâr	Hoca	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXXV	1928 öncesi	[<i>Nota defteri</i>], T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, TRT.MD.d, Bogos 2, s.24-25.	Mahur	Hafif	Kâr	Merâğî	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2
XXXVI	1925?	<i>Davûlîbân Külliyyâtı</i> , no. 43.	Mahur	Hafif	Kâr	Merâğî	T1+Z1+T2+M+T3+Z3+T2

EK-2: Eserin örnek nüshaları ve güfte bölümleri

BÖLÜM	No. I (Çey 15yy-Erken 16yy)	No. II (Çey 15yy-Erken 16yy)	No. V (1676-1682)	No. VII (1697-1700)	No. XXXVI (yık. 1925)
Terenüm 1 (T1a)	1. HANE ter dir ten ten nemni tenemne dir na dir li ta dir dese dihtir ney DOOST (mekker)	1. HANE ter dir nan ten ten ne ten ne dir na dir na dir li ta dir dese ni de dir ney DOOST (mülkerer)	1. HANE dir dir ten ten ten ne ten ne dir na dir na dir li ta ten na dese dihtir ney	1. HANE dir dir teni teni teni ta ta ne dir na da dir teni teni teni na ter dihtir ten	1. HANE ta dir ten ten ten ni ten ten na dir na dir li ta ten na dese dihtir ten CÂNİM
Terenüm 1 (devam) (T1b)	dillere dillere dillere dir ten tenen dir ref ten ten	dil lere dil lere dil lere dir tena ten ten ter dir ta hen ten	dillere dillere dillere dir ta na ten ten ten ten na dese dihtir ney	dillere dillere ta ne dir dir tena ten ten ter dir dihtir ta ni ten (mülkerer)	dillere dillere dillere dir dir ta na ten ten ten ten na dese dihtir ten CÂNİM
Zemin 1 (Z1)	a- Gül bi-ruh-i yâr hös nebaşed b- Bi-bâde behâr hös nebaşed	a- Gül bi-ruh-i yâr hös nebaşed HARİB-I ME GEN b- Bi-bâde behâr hös nebaşed	a- Gül bi-ruh-i yâr hös nebaşed b- Bi-bâde behâr hös nebaşed YAR-I MEN	a- Gül bi-ruh-i yâr hös nebaşed (mülkerer) b- Bi-bâde behâr hös nebaşed (mülkerer)	a- Gül bi-ruh-i yâr hös nebaş HÖS NERBAŞED b- Bi-bâde behâr hös nebaşed YAR-I MEN CÂNİM
Terenüm 2 (T2a)	i- teĉen dir na dir ta dir na ii- tena dir na dese dir ney	i- teĉen dir na ha dir ta tena ii- tena dir na dese dir ney DOOST	i- ten dir na dir li ta ten na ii- ta na dir na tena ta dir ney	i- tena dir na dir ta tena ii- tena dir dir tena ta ter dillit ten (tamamu mülkerer)	i- ten dir na dir li ta ten na ii- ta na dir ney tena ta dir ney
Terenüm 2 (devam) (T2b)	i- ta dir rillilen dir temennî tenemne dir ta na dir li ta na ii- dere li ĞİÇİ ney iii- dere dil din dere di de ne dir tena temenen dir ref ten ten	i- ta dir li lî ten dir teni ne teni ne dîrî ta na ter dir tena ii- dere a li ĞİÇİ ney iii- tena dir dir dere dil le ler dir tena ten ten ter dir tena ben ten	i- ta dir ten ter dir ten na ter dillit ten ii- dere diller ler dir ten ten na dese diller ler dir ta na ZİBA-YI MEN	i- ta dir tena ter dillit ten na ii- dere dîm d dir dir tena ney iii- ta ne dir dir tena ten ten ter dillit ta ni ten (tamamu mülkerer)	i- ta dir ten ten ten na ii- dedere diller ler dir ten ten na dese diller ler dir ta na ZİBA-YI MEN
Terenüm 2 (devam) (T2c)	BEHEY GÜZEL Z1b- Bi-bâde behâr hös nebaşed	VA GA HÂ Rİ Ğİ DOĞOĞOST Va ha YARIM MAHBÖR-I MEN Z1b- Bi-bâde behâr hös nebaşed	DOST MIRIM ÂHI YARIM MURAD-I MEN Z1b- Bi-bâde behâr hös nebaşed YAR-I MEN	DOST YAR aha aha HEY RANA-YI MEN (mülkerer) Z1b- Bi-bâde behâr hös nebaşed (mülkerer)	MEYAN HANE Z1b- Bi-bâde behâr hös nebaşed YAR-I MEN CÂNİM
Zemin 2 (Z2)	2. HANE (1. Hane ile aynı yapıda, aşağıdaki güfte ile) a- Tarî-i çemen ü tavâf-i bosân b- Bi-lâle-i gül-i zar hös nebaşed MEYAN HANE	2. HANE (1. Hane ile aynı yapıda, aşağıdaki güfte ile) a- Tarî-i çemen ü tavâf-i bosân b- Bi-lâle-i zar hös nebaşed MEYAN HANE	2. HANE (1. Hane ile aynı yapıda, aşağıdaki güfte ile) a- Rakâiden serv ü hâlet-i gül b- Bi-saver-i hezar hös nebaşed MEYAN HANE	2. HANE (1. Hane ile aynı yapıda, aşağıdaki güfte ile) a- Sıy-i çemen ü hevâ-yi bosân (mülkerer) b- Bi-lâle-i zar hös nebaşed (mülkerer) MEYAN HANE	2. HANEYOK Z1b- Bi-bâde behâr hös nebaşed YAR-I MEN CÂNİM
Meyan (M)	a- Rakâiden serv ü hâlet-i gül b- Bi-saver-i hezar hös nebaşed (mekker)	a- Tarî-i çemen ü hâlet-i gül b- Bi-saver-i hezar hös nebaşed (mülkerer)	a- Tarî-i çemen ü hevâ-yi bosân YAR YÂR b- Bi-lâle-i zar hös nebaşed YAR-I MEN	a- Rakâiden serv ü hâlet-i gül b- Bi-saver-i hezar hös nebaşed (mülkerer)	a- Tarî-i çemen ü hevâ-yi bosân YAR YÂR b- Bi-lâle-i zar hös nebaşed YAR-I MEN CÂNİM
Terenüm 3 (T3)	i- dir tena dir tena dir li ta dir li ta ii- tena tena dere dir ney	i- dir tena dir tena dir li ta dir li ta tena ii- tena tena ter dir dir ni Çey	i- dir tena dir tena dir ta ten na ii- ta na dir na tena ta dir ney	i- dir tena dir tena dir ta ten na ii- tena dir dir tena ta ter dillit ten (tamamu mülkerer)	i- dilli ta dilli ta dilli ta ten na ii- ta na dir ney te ta dir ney
Zemin 3 (Z3)	4. HANE (T1 yök; 1. Hane ile aynı yapıda, aşağıdaki güfte ile) a- Bâ-yâ-i şeker-keb ü gül-endam b- Bi-bôs ü kenâr hös nebaşed	4. HANE (T1 yök; 1. Hane ile aynı yapıda, aşağıdaki güfte ile) a- Bâ-yâ-i şeker-keb ü gül-endam Va ha bey BENİM BECŪM b- Bi-bôs ü kenâr hös nebaşed	4. HANE (T1 yök; 1. Hane ile aynı yapıda, aşağıdaki güfte ile) a- Çân nakd-i muhakkarest hâfız b- V ez behr-i nîsâr hös nebaşed YAR-I MEN	4. HANE (T1 yök; 1. Hane ile aynı yapıda, aşağıdaki güfte ile) a- Bâ-yâ-i şeker-keb ü gül-endam (mülkerer) b- Bi-bôs ü kenâr hös nebaşed (mülkerer)	4. HANE (T1 yök; 1. Hane ile aynı yapıda, aşağıdaki güfte ile) a- Çân nakd-i muhakkarest HÂREŞTİHÂHÂHÂFİZ b- Ez behr-i nîsâr hös nebaşed YAR-I MEN CÂNİM
İlave kısımlar (İ)	BÂZGEŞT T4-1- ille ilen dir tena dir ten dere dillillene dir ney DOOST (mekker) T4-1- dedere dille dir temenni tenemna dir ta na dir li ta na T2b-ii- dere a li ney T1a- ter dir ten teni tenemni tenemna dir ta na tena dir dir ney T4-1- tena dillillene dil la ne dir ten temenen dir HAY CÂNİM (mekker)	BÂZGEŞT T4-1- ul il il len dir tena dir ten li lî lena ter dir ni Çey ha CÂN (mülkerer) T4-1- din dere diller ler dir tena ta ter dille dil lir dir ta na T2b-ii- dere a li ney T2b-iii- ena dir dir dere dille ler dir ta na tena dir ter dir ta hen ten T4-1- tena ul il len li ta ne dir tena tena dir dir ha HOCEM (mülkerer) T4-1i- tena dir dir ney	İLAVE KISIM YOK [BAZGÜ] T4-1- terter dilli terter dilli T2b-iii- ta ne dir tena tena ter dilli ta ni ten T4-1- terter dilli terter dilli T2b-iii- ta ne dir tena tena ter dilli ta ni ten (tamamu mülkerer)	İLAVE KISIM YOK [BAZGÜ] T4-1- terter dilli terter dilli T2b-iii- ta ne dir tena tena ter dilli ta ni ten T4-1- terter dilli terter dilli T2b-iii- ta ne dir tena tena ter dilli ta ni ten (tamamu mülkerer)	İLAVE KISIM YOK [BAZGÜ] T4-1- terter dilli terter dilli T2b-iii- ta ne dir tena tena ter dilli ta ni ten T4-1- terter dilli terter dilli T2b-iii- ta ne dir tena tena ter dilli ta ni ten (tamamu mülkerer)
(Duâlı)					

The End of the *timar* System in Bosnia, 18th-20th Century

Philippe Gelez*

Bosna'da Timar Sisteminin Sonu (18. Yüzyıldan 20. Yüzyıla)

Öz ■ Tarihçiler uzun zamandır timar sisteminin 16. yüzyılın sonundan itibaren düşüşte olduğunu ve yerini yeni bir sisteme, çiftlik sistemine bıraktığını düşünmüşlerdir. Ancak gerçek bilgi ve yeni kavramsal araçlar bu görüşü zayıflatmıştır. Kaynaklar çiftliklerin ortaya çıkışının ve yeni seçkinlerin daha 17. yüzyılda yükselmesinin henüz timarların sonu anlamına gelmediğini; bazı illerde geç zamanlara kadar varlığını sürdürdüğü bir gerçektir. Bu nedenle, şimdiye kadar timarların çöküşünü simgeleyen ve nihayetinde onlar için ölümcül olan rekabetçi bir tarihsel süreç olarak düşünülen timar-çiftlik ilişkisini yeniden düşünmek gerekir. Gerileme nosyonu sorgulandığında ya da en azından göreceli hâle getirildiğinde, çiftlik'in, paranın giderek daha fazla değer kaybetmesiyle toprak sahipliğini teşvik eden 18. yüzyılın mali çerçevesi içinde, maliyenin bir tamamlayıcı unsuru olarak ortaya çıktığını düşünebiliriz. Bu eğilimin, Osmanlı seçkinlerinin toprak mülkiyetiyle ilişkisi üzerinde geniş kapsamlı sonuçları oldu.

Anahtar kelimeler: Bosna, Osmanlı İmparatorluğu, tarımsal dönüşüm, arazi mülkiyeti, mülkiyet hakları, Osmanlı hukuku, timar.

Introduction

Apart from special endowments, the prebendal principle named timar was introduced in the Ottoman Empire at the very end of the fourteenth century.¹ Even if it lasted until the nineteenth, historians deduced from the disappearance

* Sorbonne University.

1 K. Moustakas, "Early Evidence on the Introduction of *Timar* in the Balkans and its Use as a Means of Incorporation. The *pronoia* of Laskaris", *Südost Forschungen*, 68 (2009), 63–95.

of allocation records (various *defter-s*), at the beginning of the seventeenth century, that timars had simultaneously collapsed. This observation was reinforced by the idea, commonly shared at that time and rarely questioned since, that timarial system decayed in the late sixteenth century precisely because *sipahi-s* had supposedly turned into landlords, what should have been caused either because they were gradually supplanted by janissaries and other armed troops — most of them paid directly by the Treasury or via tax farms (*mukataa* or *malikane*) — or because the military vocation of timars had disappeared due to the extension of market economy at the same time.² Apart from the fact that the existence of a market economy throughout the Empire remains unclear, this idea of decadence, launched by Ottoman reformers in the late sixteenth century and rooted in military defeats, expresses a deep pessimism then widely shared among the Ottoman elite.³ During the last two decades of the century, an acute awareness of timarial mechanism inadequacies emerged; but when we want to really know what was at stake, it is more difficult to judge.

The Bosnian case can be helpfull. Hasan Kafi el-Akhisari (1544-1615), one of the leading thinkers of Ottoman decadence, stemmed from Bosnia and made most of his career there as a judge. In the additions of the Turkish translation of his main work, known by the abbreviated name *Nizam ul-alem* [The order of *dar al-Islam*], Akhisari is concerned by the timarial question. He deplores the fact that

-
- 2 H. İslamoğlu-İnan, Huri and Ç. Keyder, “Agenda for Ottoman History”, in H. İslamoğlu-İnan (ed.), *The Ottoman Empire and the World-Economy* (New York/Paris, 1987), 48; B. Tezcan, *The Second Ottoman Empire. Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York, 2010), 22-23.
- 3 B. Lewis, “Ottoman Observers of Ottoman Decline”, *Islamic Studies*, 1 (1962), 71-87; P. Fodor, “State and Society. Crisis and Reform in 15th-17th Century Ottoman Mirror for Princes”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 40/2-3 (1986), 217-240; C. Kafadar, “The Question of Ottoman Decline”, *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4/1-2 (1997-1998), 30-75; D. Howard, “Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature”, in V. Aksan and D. Goffman (eds.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* (Cambridge, 2007), 137-166; A. Y. Kaya, “Des registres impériaux aux registres des feux fiscaux. Réflexions sur les registres fiscaux ottomans du xv^e au xviii^e siècle”, in M. Touzery (ed.), *De l'estime au cadastre en Europe. L'époque moderne* (Paris, 2007), 266-269; M. Ursinus, “Timar. Les évolutions du système du timar (xvi^e-xx^e siècles)”, in F. Georgeon, N. Vatin and G. Veinstein (eds.), *Dictionnaire de l'Empire ottoman* (Paris, 2015), p. 1150. See also F. Pašanović, *Bošnjak savjetuje sultana. Muhamed Prozorac i djelo Islamski način postizanja poretka* [A Bochniak advises the Sultan. Muhamed el-Akhisari and his work *Nizam ul-alem*] (Sarajevo, 2012).

sipahi-s no longer go to war or no longer carry out their duty on the battlefield. According to him, the general situation had deteriorated from 1572 and, in Bosnia and Croatia, had worsened twenty years later with inflation and abusive war requisitions. In Bosnia, senior officers had relaxed their surveillance over “soldiers” (should we include in this generic word *sipahi*-s?) and had neglected to feed and pay them, and the consequence had been the increasing number of deserters at the time of campaigns.⁴ We find themes very similar to Akhisari’s by another author of Bosnian origin, Müniri Belgradi (d.1635), who was probably also aware of what was happening in the *eyalet*.⁵

Despite of these opinions, Bosnian timariotes were still in the seventeenth century loyal and formidable, as we will see. The general defection did not reach them. In fact, the situation must be qualified according to the variety of provinces. First, all imperial territories did not know the timarial system: it was never applied in Egypt, Iraq, Arabia, Abyssinia and part of Greater Syria. In the provinces where it existed, it did not persist everywhere for as long and did not disappear in a uniform way.⁶ For instance, some were still persistent in Thessaly in 1750,⁷ but almost all of them disappeared in the Vidin region at the end of the seventeenth century, and they were abolished in Crete in 1703.⁸ With Selim III’s reforms, those whose holder died were taken over by the Treasury from 1790.⁹ But in the Kurdish

-
- 4 H. K. el-Akhisari, *Izabrani spisi. Uvod, prevod i bilješke Amir Ljubović, Fehim Nametak* [Selected works. Introduction, translation and notes of Amir Ljubović and Fehim Nametak] (Sarajevo, 1983), 31-45, 94, 104, 108-110. On the English introduction of the title, see p. 35.
- 5 N. Clayer, “Quand l’hagiographie se fait l’écho des dérèglements socio-politiques: le *menakibname* de Müniri Belgradi”, in G. Veinstein (ed.), *Synchrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècle)* (Paris, 2005), 363–381.
- 6 J. v. Hammer, *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 volumes (Wien, 1815), vol. 2, 248–272.
- 7 S. Laiou, “Some Considerations Regarding Çiftlik Formation in the Western Thessaly, Sixteenth-Nineteenth Centuries”, in E. Kolovos, Ph. Kotzageorgis, S. Laiou and M. Sariyanis (eds.), *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands. Toward a Social and Economic History. Studies in Honor of John C. Alexander* (Istanbul, 2007), 269.
- 8 M. Soyudoğan, “Reassessing the Timar System. The Case Study of Vidin (1455-1693)” (doctoral dissertation), Bilkent Üniversitesi, 2012, 240. Following Nicolas Michel, Crete was submitted to *harac* in 1670 («Terre, statut de la», in F. Georgeon, N. Vatin and G. Veinstein (eds.), *Dictionnaire de l’Empire ottoman* (Paris, 2015), 1137).
- 9 Ursinus, ‘Timar’, 1150; G. Šljivo, *Bosna i Hercegovina 1788-1812* [Bosnia-Herzegovina 1788-1812] (Banja Luka, 1992), 282.

emirates, they remained at least until the mid-nineteenth century.¹⁰ In Rumelia, timariots are mentioned in 1837, although we do not know where they hailed from;¹¹ in Niš, they apparently suffered the same fate as in Bosnia: they received a cash compensation in 1844.¹² In Albania¹³ and Bosnia, some people continued to receive a nominal income until the early twentieth century. Thus, timar is a remarkably long-lasting institution in parts of European Turkey; the military dimension was lost between 1834 and 1858 and only *gedik timari* (timars for service other than mounted) remained after this date.

More precisely, Ottoman sources can help in estimating the number of timariots in Bosnia. I would like to briefly show that their number has always been important in this province until the end of the Ottoman period, and probably also the number of timars (including *zeamet*-s). Why does it matter? Because Ottomanists concerned with the agrarian world mainly argue that *çiftlik*-s have taken the place of timars. As I will show, this assumption is not true as far as Bosnia is concerned.¹⁴

I. A continuous number of timars in Bosnia

Two difficulties arise as soon as a quantitative reality of timars is to be established. First of all, the territory of the *eyalet* varied greatly between 1463 and 1580, and then between 1684 and 1834 (*cf.* figure 1). The evolution of the number of

10 N. Özok-Gündoğan, “Ruling the Periphery, Governing the Land. The Making of the Modern Ottoman State in Kurdistan, 1840-70”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 34/1 (2014), 163.

11 V. Stojančević, *Јужнословенски народи у османском царству од једренског мира 1829. до париског конгреса 1856. године* [South Slavic nations in the Ottoman Empire from the Edirne Peace in 1829 until the Paris Congress in 1856] (Beograd, 1971), 180.

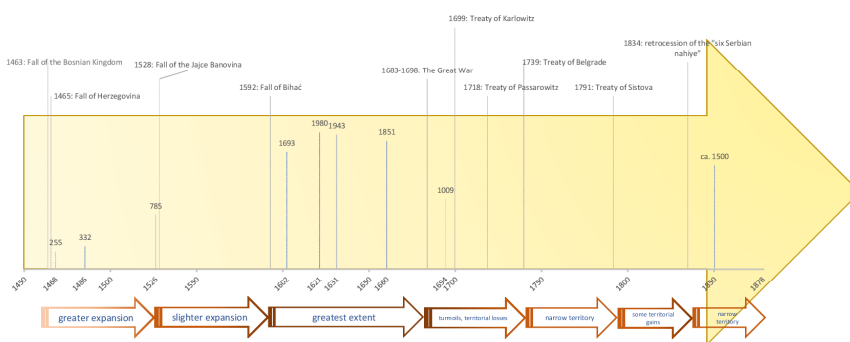
12 Y. Köksal, “Land Reform in Northwestern Bulgaria During the Tanzimat Era”, in E. Čaušević, N. Močanin and V. Kursar (eds.), *Perspectives on Ottoman Studies* (Berlin, 2010), 457–459.

13 N. Clayer, “Note sur la survivance du système des *timâr* dans la région de Shköder au début du XX^e siècle”, *Turcica*, 29 (1997), 423–431.

14 The following development summarizes the first chapter of my habilitation thesis, entitled *Pauvreté et modernité dans une province ottomane. La question agraire en Bosnie 1800-1918* [Poverty and modernity in an Ottoman province. The agrarian question in Bosnia 1800-1918], defended at the EHESS (Paris) in 2016. The reader curious for details can refer to it.

timariots should be established on a constant territory, which is thus not possible. On the other hand, we sometimes have figures drawn from timar registers, and sometimes from *sipahi* registers.

After cautious calculations, here is what I find for the Bosnian *sancak* (and not eyalet) for the *sipahi*-s on horseback (not including therefore the *gedik timari*). There was a significant number of *sipahi*-s in the Bosnian *serhat*, in a greater ratio than in other provinces¹⁵ as shown in figure 1 below, although we are far from the 30,000 horsemen alleged by Enver Imamović (1940-),¹⁶ the 20,000 of Safvet-beg Bašagić (1870-1934)¹⁷ and Ćiro Truhelka (1865-1942),¹⁸ or even the 10,000 put on by Ilijas Hadžibegović (1938-2010).¹⁹



15 I did not read Mehmet Emin Yardımcı, *15. ve 16. Yüzyıllarda bir Osmanlı Livası: Bosna* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006).

16 E. Imamović, *Historija bosanske vojske* [History of the Bosnian army] (Sarajevo, 1999), 70. Imamović quotes Hazim Šabanović, whom I could not read in “Vojno uređenje Bosne od 1463. do kraja XVI. stoljeća”, *Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine*, 11 (1961), 173–223.

17 S. Bašagić-Redžepašić, *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine (od g. 1463.-1850.)* [A brief introduction to the past of Bosnia and Herzegovina 1463-1850] (Sarajevo, 1900), 45, 108.

18 Ć. Truhelka, *Historička podloga agrarnog pitanja u Bosni* [Historical background of the agrarian question in Bosnia] (Sarajevo, 1915), 70-71; V. Popović, *Аграрно питање у Босни и турски нереди за време реформног режима Абдул-Мецида (1839-1861)* [Agrarian issue in Bosnia and Turkish riots during the reform regime of Abdul-Mecid] (Beograd, 1949), 22.

19 I. Hadžibegović, *Postanak radničke klase u Bosni i Hercegovini i njen razvoj do 1914. godine* [Genesis of the working class in Bosnia-Herzegovina and its development till 1914] (Sarajevo, 1980), 39.

We do not know how many benefits these men shared in Bosnia proper. Some figures are available only at the eyalet level; for Bosnia, we have the details only at both ends, in 1468 and 1850. In 1468, the 255 timars benefited 402 riders, a ratio of 5 to 8.²⁰ For 1850, during the last review of the *sipahi* troops before their dissolution, there were 4 145 horsemen sharing 3 500 or 3 600 timars²¹ — in Herzegovina, there was more exactly 690 timars and 980 timariots, a ratio of 5 to 7.²² In 1768, it seems that there were already about the same number of timariots in Bosnia, and that almost a quarter of them had been redistributed just 10 years before; in 1828, a count of the timars took place, but on the one hand, in the light of the figures previously quoted, it does not seem complete, and on the other hand it unfortunately gives no idea of the number of beneficiaries.²³ If these approximations could be generalized to the whole of the Bosnian *eyalet*, it could be estimated that there was approx. between 5,000 and 6,500 beneficiaries in the mid-nineteenth century.²⁴

20 R. Smajić (Ibrahimović), “Struktura vojničke klase u XV i početkom XVI vijeka s posebnim osvrtom na širenje islama u Bosni” [Military class structure in the fifteenth and early sixteenth centuries, with a special emphasis on the spread of Islam in Bosnia], *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 41 (1991), 279.

21 Centre des Archives diplomatiques de Nantes (further: CADN), Bosna-Serai/Sarajevo, 6, Louis Patin on 20 January 1880; *ibid.*, Constantinople (Ambassade), série D, Sarajevo (1876-1881), same date; O. Moreau, “Quelques aperçus sur le recrutement des soldats bosniaques au XIXème siècle (1826-1876)”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 8 (1997), 197, 199. In 1844, a confuse estimation of 4,000 *sipahi*-s was given by an Austrian observer (Richard Ritter von Erco, “Die Relation über die Verhältnisse Bosniens und der Herzegowina in mehrfachen Beziehung”, in H. Kapidžić (ed.), *Prilozi za istoriju Bosne u Hercegovine u XIX vijeku* [Contributions to the history of Bosnia-Herzegovina during the nineteenth century] (Sarajevo, 1956), 42–43). See also A. S. Aličić, *Uređenje Bosanskog ejaleta od 1789. do 1878. godine* [Administration of Bosnian eyalet 1789-1878] (Sarajevo, 1983), 146-147.

22 A. S. Aličić, “Desetina u Bosni polovinom XIX vijeka” [The tithe in Bosnia in the mid-nineteenth century], *Prilozi Instituta za istoriju*, 16 (1980), 135–136.

23 For 1828, Z. Gölen counts 617 timars and zeamets for Bosnia proper and 1,520 for the entire *eyalet*; 163 had been redistributed in 1758-59. See Z. Gölen, “Bosna Timar Ruznamçe Defterlerine Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Bosna Eyâleti Timar ve Zeametleri”, in Alaattin Aköz, Slobodan Ilić, Doğan Yörük & Danko Leovac (eds.), *Osmanlı İdaresinde Balkanlar I* (Konya: Palet Yayınları, 2020), 279-298.

24 A. S. Aličić is slightly above this number (*Uređenje Bosanskog ejaleta*, 144–145; *Pokret za autonomiju Bosne od 1831. do 1832. godine* [Movement for an autonomous Bosnia 1831-1832] (Sarajevo, 1996), 96; “Desetina”, 135-136); he relies on Mehmed Emin Isević, who tends to exaggerate his calculations (A. S. Aličić (ed.), “Manuskript *Ahvali Bosna*

This generalisation is further complicated by the fact that over time, holding different shares in several timars had become widespread; so there were not as many beneficiaries as expected.²⁵ We must even go further: during the review of 1850, a large number of timars had no living beneficiaries.²⁶

In short, it is difficult to give an opinion on the exact numerical reality of timars in Bosnia. What we can be sure of is that despite the official dissolution of the *zaim-s'* corps in 1826 and of the entire prebendal system in 1839, the timars were a reality in Bosnia until 1869, at the time of their final dissolution there, and even until 1878.²⁷ A first conclusion should therefore be that *çiftlik-s* did not take the place of timars, but rather that they developed parallel to them.

A second point concerns the identity of *çiftlik* holders, the *çiftlik sahibi-s*. One more time, it can be easily shown that *çiftlik* represented a parallel system, and that generally speaking timariots were not holding *çiftlik-s*. This is inferred from the situation of the second half of the nineteenth century. In 1868, just before the establishment of monetary compensations for lost timars, among the 920 timariots of the Travnik *sancak*, 68% were peasants and 7% *çiftlik sahibi-s*. A very large majority therefore had a plot in direct farming; the handful of them holding *çiftlik-s* as *sahib* had other activities: they were tradesmen, craftsmen or servicemen.²⁸ Thus, it cannot be said, except for a few exceptions, that they were living of land renting.

od Muhameda Emina Isevića (poč. XIX v.). Uvod, prevod s turskog i napomene Ahmed S. Aličić”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 32–33 (1982-3), 194). See also N. Moacanin, *Turska Hrvatska. Hrvati pod vlašću Osmanskog carstva do 1791. Preispitivanja* [The Turkish Croatia. Croats under Ottoman rule until 1791. Researches] (Zagreb, 1999), 194.

25 Samples in the study of D. Buturović (ed.), “Isprave spahiskih porodica iz nahije Neretve” [Documents of *sipahi* families from the Neretva nahije], *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 6-7 (1956-57), 193–258. See also A. S. Aličić (ed.), ‘Manuskript *Abvali Bosna*’, 184–185.

26 A. S. Aličić, “Desetina”, 166.

27 Z. Gölen, “Bosna Timar Ruznamçe Defterlerine Göre”.

28 Avdo Sućeska first noticed that *sipahi-s* in their majority tilled the ground (“Popis čifluka u rogatičkom kadiluku iz 1835. godine” [*Çiftlik* list from 1835 for the Rogatica *kadilik*], *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 14-15 (1964), 258). For more precise considerations, see A. S. Aličić, “Prilog proučavanju položaja sela i grada u Bosni u XIX vijeku” [Contribution to the study of villages and towns in Bosnia in the nineteenth century], *Jugoslavenski istorijski časopis*, 1-2 (1974), 81–82. Some details are reported in G. Šljivo, *Omer-paša Latas u Bosni i Hercegovini 1850-1852* [Bosnia-Herzegovina 1850-1852] (Sarajevo, 1977), 90).

The transition from a tax system to a system of compensatory emoluments — still known under the name of timar — crystallized slowly. In 1864, when he introduced universal conscription, Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) had to grant the heredity of compensation, in order of male primogeniture until extinction. Finally, the legal process ended in 1869 only, some 30 years after *sipahi*-s were officially abolished. In July of that year, a law entitled “Framework law on timars and *zeamet*-s in the vilayet of Bosnia” was published in the province’s official newspaper, *Bosna*, and publicly posted as a bilingual Ottoman-Bosnian poster.²⁹ It endorsed the principle of financial compensation paid by the state, set a lower sum of 50 piastres, granted heritability in a direct line to the third degree.³⁰ To general astonishment, the law theoretically upgraded compensations by restoring them to the former prebend amount. It was officially a favor obtained from the vizier in recognition of the good and loyal services of the Bosnian Muslims to the Sultan.³¹ More prosaically, it is a safe bet that this largesse was granted because of the border situation of the province, although that was not said.

29 Hamid Hadžibegić first quoted the existence of this law (“*Rasprava Ali Čauša iz Sofije o timarskoj organizaciji u XVII stoljeću*” [Sofyalı Ali Çauş’s study on timar organization], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, NS 2 (1947), 142 footnote 4). Vojislav Spaić added some details to Hadžibegić’s remark (“*Zemljišnoknjižni sistem u Bosni i Hercegovini za vrijeme Turaka*” [Land registry system in Bosnia and Herzegovina at the time of the Turks], *Istorisko-pravni zbornik*, 2/3-4 (1950), 30). Nedim Filipović does not dwell on the question (“*Odžakluk timari u Bosni i Hercegovini*”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 5 (1954-1955), 272-273). Dušan Berić misinterprets this law (*Устанак у Херцеговини 1852–1862* [Herzegovinian uprising 1852-1862] (Beograd/Novi Sad, 1994), 602-606). It has been published as a regestum by Hans-Jürgen Kornrumpf (“*Einige osmanische Dokumente über Topal Osman Pascha in Bosnien 1861-1869*”, *Südost Forschungen*, 51 (1992), doc. 9b), and exhaustively studied by Ramiza Smajić (“*Zakon o timarima iz 1869. godine*” [Law on timars from 1869], *Hercegovina*, 11-12 (2000), 99–103) and Hatidža Čar-Drnda (“*Remnants of the Timâr System in the Bosnian Vilâyet in the Second Half of the Nineteenth Century*”, *International Journal of Turkish Studies*, 10 (2004), 171–174). Z. Gölen gives interesting details about the whole process in *Tanzimat Döneminde Bosna-Hersek* (Ankara, 2010), 334-344. O. Moreau speaks about it on the basis of French consular documents, very well informed on this issue (“*Quelques aperçus*”, 200-203). Obviously, Ibrahim Tepić did not hear about it (“*Osmanska vojska i policija u bosanskom vilajetu od 50-ih do 70-ih godina XIX vijeka*” [Ottoman army and police in the Bosnian vilayet in the 1850s and 1870s], *Godišnjak Društva istoričara BiH*, 37 (1986), 91–116). This law is also mentioned in the Albanian context at that time (N. Clayer, “*Note sur la survivance*”, 424).

30 Though well informed, the documents analysed by N. Clayer affirm the contrary (*ibid.*).

31 CADN, Bosna-Serai/Sarajevo 3, 5 August 1869; P. Mitrović and H. Kreševljaković (eds.),

In fact, the commission rather reduced the rents: many were to receive only 50 or 100 piastres, and a ceiling was fixed at 2,400 piastres.³² As we know that the 3,600 timars cost approx. 1,200,000 piastres, the average amount was 333 piastres.³³ In another order of ideas, we also know that a timar of 3,089 akçe was compensated for 760 *guruş*.³⁴ As a *guruş* was worth 240 *akçe*, it is to be concluded that the financial compensation has been estimated at approx. 60 times the nominal value of the timar — but this is only a hypothesis because we do not know the principles of calculation well.³⁵ The majority of timariots were thus modest, and they had no additional income.

The law of 1869 refers to a general text valid for the whole of the Empire — Rumelia and Anatolia — whose content is thus supposed to be roughly equivalent, with the difference that the Bosnians benefited from a more advantageous calculation for their compensation. To my knowledge, this general text, though explicitly mentioned, is quite unknown to historiography.³⁶

In 1878, Austria-Hungary kept these ersatz timars but considered that they were life-long, not heritable.³⁷ As a courtesy, the administration continued post-mortem paychecks for those who requested it, mostly for poor households.³⁸

Izvjestaji italijanskog konzulata u Sarajevu (1863-1870 godine) [Reports of the Italian Consulate in Sarajevo (1863-1870)] (Sarajevo, 1958), 215-218; H.-J. Kornrumpf, "Einige osmanische Dokumente", doc. 9a; O. Moreau, "Quelques aperçus", 200-203.

32 O. Moreau, "Quelques aperçus", 196-199. Truhelka touches this topic in *Historička podloga*, 37.

33 CADN Bosna-Serai/Sarajevo 6, Louis Patin, 20 January 1880 and Constantinople (Ambassade), série D, Sarajevo (1876-1881), same date.

34 D. Buturović, "Isprave spahiskih porodica", 235.

35 Ahmed S. Aličić gives a partial view on it in "Desetina", 134-137. Belin has general assumptions for the entire Empire ("Du régime des fiefs militaires dans l'islamisme, et principalement en Turquie", *Journal asiatique*, S6 15/2 (1870), 294-295).

36 See the (very scarce) bibliography gathered by Linda T. Darling ("*Nasihatnameler, İcmal Defterleri*, and the *Timar*-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century — Part II, Including the Seventeenth Century", *Osmanlı Araştırmaları*, 45 (2015), 5). It may be possible that this law referred actually to the general reform of the army, from 22 June 1869 (summary by A. Ubcini and A. Pavet de Courteille, *État présent de l'Empire ottoman* (Paris, 1876), 176-182.

37 Arhiv Bosne i Hercegovine (further: ABH) ZMF Opća 3488/1885, 4865/1885, 1513/1886, 4677/1886, 6416/1886, 7376/1886. Some details are given by Johann von Asbóth, *Bosnien und die Herzegowina. Reisebilder und Studien* (Wien, 1888), 150-151.

38 ABH ZVS 1904 bundle 86 113/93.

As Bosnia was a *serhat*, these horsemen enjoyed an important symbolic aura even if most of them were peasants: in the people's eyes, they embodied the state, its authority and prestige, so much so that in the South Slavic space, at least from the end of the seventeenth century, the word *spahija* had become a generic term for any "master of the earth", and was synonymous with *gospodar* "lord". In the 1860s, timariots in Bosnia shared the privilege of owning weapons in the midst of an unarmed population.³⁹ In 1875, the barber-surgeon of Livno, reputedly skilful in his art, was not called by any other name than by the prestigious title of *spahija*, which at that time only corresponded to the benefit of a modest pension.⁴⁰ After their disappearance, the memory of their power led in 1877 an Ottoman diplomat of Croatian origin, Franz von Werner alias Murad Efendi (1836-1881), to put on hyperbolic figures on the number of timariote horsemen in Bosnia: according to him, there were, until the 1830s, 4,000 zeamet and 14,000 timars, with a mobilization capacity of approx. 40,000 riders.⁴¹ Soon afterwards, however, the explicit memory of the sipahi as an armed force disappeared from the living memory of Bosnia and its Muslims.

Contrary to the opinion of Nedim Filipović (1915-1984) or of the young Ahmed S. Aličić,⁴² the disappearance of the timars was felt painfully and filled with bitterness the old *sipahi*-s against Ömer Paşa Latas (1806-1871), who enacted the Tanzimat in Bosnia.⁴³ In contrast, the abolition in 1835/39 of the other great

39 G. Šljivo, *Bosna i Hercegovina 1861.-1869*. [Bosnia-Herzegovina 1861-1869] (Tešanj, 2005), 135.

40 M. Karaula (ed.), *Pro populo. Život i djelo fra Lovre Karaule (1800.-1875.)* [For the people. The life and works of fra Lovro Karaula (1800-1875)] (Sarajevo, 2000), 429.

41 Z. Šehić, Zijad, "Prilog prošlosti Hercegovine XIX stoljeća. Sjećanja Murad Effendije iz Hercegovine" [Herzegovina during the XIX century: Memories of Hersekli Murad Effendi], *Hercegovina*, 11-12 (2000), 115-116. These assumptions are probably quoted from Johann Roškiewicz (*Studien über Bosnien und die Herzegovina* (Leipzig/Wien, 1868), 351-352), who might be inspired by Franz von Dombay (*Geschichte des Türkischen Reiches* (Wien, 1789), 538). Elias Habesci goes in the same direction (*The Present State of the Ottoman Empire* (London, 1784), 235), but I did not find Habesci's source.

42 N. Filipović, 'Odžakluk timari', 264; A. S. Aličić, "Prilog proučavanju položaja sela", 80.

43 See the call for resistance by an anonymous Muslim in 1860 by Š. Hodžić, "Poziv Hadži Muje Mehovića upućen muslimanima i hrišćanima" [Hadži Mujo Mehović's calling to Muslims and Christians], *Glasnik arhiva i društva arhivskih radnika Bosne i Hercegovine*, 1 (1961), 327-332.

military corps in Bosnia, the captaincy (*kapudanlık*), went smoothly although it struck a readily thunderous elite — this abolition had been decided as a punishment of *kapudan* Hüseyin of Gradačac's insurrection.

II. From *timar* to *çiftlik*

The continuity of timars in Bosnia suggests that there was no real competition with *çiftlik*-s. I will now confirm this hypothesis by demonstrating that there was a complementarity between them.

The question of the acquisition of *tapunname*-s by the *askeriye* class has long been a kind of taboo in historiography;⁴⁴ in a way, it corresponds in the agrarian field to the question of Islamization in the religious field. Just as Muslims would have converted Christians to Islam by force, so Muslim *askeriye* would have stripped Christian peasants of their *tapunname* by force. Naturally, the process was much more complicated and it needs to be examined region by region.

I will focus on Bosnia. While Ottomanists outside Bosnia-Herzegovina are unfamiliar with the Bosnian situation,⁴⁵ local historians have studied it many times. This topic is so complex and politicized that some of them did not treat it even if it seemed obvious that they had to do it.⁴⁶ As in the case of Islamization, in South-East Slavic historiography and literature two opinions face each other about

44 Good overview by G. Veinstein, "On the *Çiftlik* Debate", in Ç. Keyder and F. Tabak (eds.), *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East* (Albany, 1991), 35–53. Further discussion by E. A. Aytekin, "Historiography of Land Tenure and Agriculture in the Nineteenth Century Ottoman Empire", *Asian Research Trends - New Series* (2009), 1–19; and F. Zarinebaf-Shahr, "Soldiers Into Tax-Farmers and Re'aya Into Sharecroppers: The Ottoman Morea in the Early Modern Period", in F. Zarinebaf-Shahr, J. Bennet and J. L. Davis (eds.), *A Historical and Economic Geography of Ottoman Greece. The Southwestern Morea in the 18th Century* (Princeton, 2005), 9–48.

45 Şevket Pamuk describes the situation in all of the empire except Bosnia, Albania and Egypt ("Commodity Production for World-Markets and Relations of Production in Ottoman Agriculture, 1840-1913", in H. İslamoğlu-İnan (ed.), *The Ottoman Empire and the World-Economy* (New York/Paris, 1987), 178–202). See also B. McGowan, "Peasants and Pastoralists", in H. İnalcık and D. Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2 (Cambridge, 1994), 686.

46 H. Kamberović does not mention it (*Begovski zemljišni posjedi u Bosni i Hercegovini od 1878. do 1918.godine* [Landed estates of the beys in Bosnia-Herzegovina 1878-1918] (Zagreb/Sarajevo, 2003)).

the so-called *čiflučenje*, ie the reduction of « free peasant » to « sharecropper ». The Serbs founded the representations on sharecropping and sharecroppers, first of all the precursor Vuk Karadžić (1787-1864),⁴⁷ and then the diplomat Momčilo Ninčić (1876-1949)⁴⁸ (and historians Vasilj Popović (1887-1941)⁴⁹ and Dušan Berić (1956-)⁵⁰) and, among the Ottomanists, Branislav Đurđev (1908-1993).⁵¹ Clear and well-informed, these studies, however, omit entire sections of the problem. Muslims of Bosnia and Herzegovina tried to re-balance these representations, first of all Avdo Sućeska (1927-2001),⁵² then, perhaps more successfully, Fahd Kasumović (1978-),⁵³ to these last names must be added Ćiro Truhelka.⁵⁴

All of this literature analyzes the acquisition of *çiftlik* from the perspective of land craving, and by way of consequence examines the issue of sales, usurpations and violence in a legal and legalistic way.⁵⁵ Because of law application flexibility in the Ottoman Empire, this axis seems however irrelevant. By adopting a fiscal

47 V. Karadžić, *Сабрана дела, т. 17: Етнографски списци* [Complete works, t. 17: Ethnography] (Beograd, 1972), 21-22.

48 M. Ninčić, *Питање о својини земље у Србоа под Турцима* [The property of land by the Serbs under the Turks] (Beograd, 1913); *id.*, *Историја аграрно-правних односа српских тежака под Турцима. I. део* [History of agrarian-legal relations of Serbian peasants under the Turks. Part I] (Beograd, 1920).

49 V. Popović, *Аграрно питање*.

50 D. Berić, *Устанак*.

51 B. Đurđev, “О војнуцима са освртом на развој турског феудализма и на питање турског агалука” [Војник-s and the development of Turkish feudalism, with views on Turkish *ağalık*], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, NS 2 (1947), 75–138; B. Đurđev, “О uticaju turske vladavine na razvitak naših Naroda” [On the influence of Turkish rule on the development of our nations], *Godišnjak Istorijskog društva Bosne i Hercegovine*, 2 (1950), 19–82.

52 A. Sućeska, “Prvi pokušaj regulisanja agrarnih odnosa u Bosni i Hercegovini u XIX stoljeću” [A first attempt to regulate agrarian relations in Bosnia and Herzegovina in the XIX century], *Godišnjak Pravnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu*, 14 (1966), 249–268.

53 F. Kasumović, “Osmanska agrarna politika i nadmetanje za zemlju u jugoistočnoj Evropi (analiza čiflukâ u Bosanskom sandžaku od uspostavljanja osmanske vlasti do početka 17. stoljeća)” [Ottoman agrarian policy and competition for land possession in Southeast Europe (analysis of the *çiftlik*-s in the sandjak of Bosnia since the establishment of Ottoman government authorities until the beginning of the seventeenth century)], *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 35 (2014), 93–150. Kasumovic discusses in detail the views of Aličić, Sućeska, Filipović and Đurđev.

54 Ć. Truhelka, *Historička podloga*, 80–89.

55 This is Veitstein’s viewpoint (“On the *Çiftlik* Debate”, 37–47).

perspective, thus arising the major problem of tax leasing, we reverse Popović and Berić's formalizations, who considered *čiflučenje* as a competition for land possession and not as a quest for tax guarantee.

In the Ottoman Empire, peasants (*reaya*) enjoyed on the land a right of possession (*tasarruf*) and a right of residence (*karar*), obtained by paying an entrance fee on the tenure, the *tapu*. He could transmit, exchange or sell these rights with the state agreement, which levied the *tapu* at each new entry on the land except for direct heirs. Unable to concretely participate in this immense machinery, the state delegated tax collecting to timariots by patents (*berat* or *tezkere*). In addition to tithe and other taxes, the prebendier collected the *tapu*, for which he issued a kind of receipt called *tapuname* but also *tapu*, but I will maintain here the first term to avoid the confusion between the tax and the receipt. Almost all the immovables whose fiscal products had been added together to create a timar came under the *tapu*, ie timariots had only fiscal control while usufruct and concrete administration were entrusted exclusively to *reaya*, who were the only payer of *tapu* and holder of *tapuname* — which was not, strictly speaking, a title deed, but a kind of emphyteutic title.⁵⁶

For Bosnia, the situation is roughly as follows. At the end of the sixteenth century, the countryside seems mainly divided between *filuri* areas and timars; some military held also *baštine* outside timars, but these last have been included in timars during the following century. *Vakif* were overwhelmingly in urban areas. At that time, a growing number of transactions involved Muslim representatives in acquiring real estates — more properly, fiscal rights on Sultanic real estates. In these acquisitions, *sipahi*-s had an agent role and did not buy these rights for themselves. For the greater part of buyers — servants and *asker*-s — unable to till the land, they gave it to peasants under mainly unknown agreements, seemingly similar to sharecropping ones.⁵⁷ This was presumably a mean of insuring regular

56 On *tapu*, Č. Truhelka, *Historička podloga*, 67–70; A. Minkov, “Ottoman Tapu Title Deeds in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. Origin, Typology and Diplomats”, *Islamic Law and Society*, 7/1 (2000), 65–101. For concrete samples, see H. Kreševljaković, *Izabrana djela* [Selected works], vol. I (Sarajevo, 1991), and A. Nikić (ed.), *Regesta Franjevačkog arhiva u Mostaru 1446-1862* [Regesta from the Franciscan archives in Mostar 1446-1862] (Mostar, 1984).

57 N. Močanin, *Turska Hrvatska*, 125-130; N. Dostović (ed.), “Dva dokumenta iz tuzlanskog sidžila iz 1054-55. h. g./1644-45. godine u Gazi Husrev-begovoj biblioteci” [Two documents from the Tuzla *sicil* of 1054-1055/1644-1645 in the Gazi Husrev Bey

and steady incomes and by this way ensuring their social position: the obtained *tapuname* was transferable without further formalities to direct heirs.

There was nothing illegal in this process,⁵⁸ even if some *çiftlik* transfers were signed by the *cadi*, whose expertise area concerned *mülk* goods, while *miri* fell under *sipahi-s'* or *emin-s'* military administrative control. Therefore, in the sixteenth century, everyone behaved as if *çiftlik* was *mülk*; Ebu's-su'ud (1490-1574), in order to settle this ambiguity, declared that *tapu* was alienable, but not substance of property.⁵⁹ This distinction was duly reflected later in Bosnia, as evidenced by the exceptional distribution of Ebu's-su'ud's fatwas.⁶⁰ What is known as *čiflučenje* was thus a process authorized by law. From Ebu's-su'ud, there was no fundamen-

Library], *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 33 (2012), 89; B. Đurđev, N. Filipović and H. Hadžibegić (eds.), *Kanuni i kanun-name za bosanski, hercegovački, zbornički, kliški, crnogorski i skadarski sandžak* [Kanun and anunname for the sandjaks of Bosnia, Herzegovina, Zvornik, Klis, Montenegro and Skadar] (Sarajevo, 1957), 173–174.

58 H. Hadžibegić (ed.), “Канун-нама Султана Сулјемана Законодавца из првих година његове владе” [Süleyman-the-Magnificent's *kanun-name* from the first years of his government], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, 4-5 (1950), 318–319, 363; A. S. Aličić (ed.), *Sumarni popis sandžaka Bosna iz 1468/69. godine* [Shorten census of the Bosnian sandjak of 1468-9] (Sarajevo, 2014), 19–22 and *passim*; F. Kasumović, “Osmanska agrarna politika”, 100. See also N. Filipović, “Odžakluk timari”, 258.

59 This decision was resented also in Bosnia, see V. Skarić, “Постанак и развитак кметства у Босни и Херцеговини” [Genesis and development of *kmetstvo* in Bosnia-Herzegovina], *Pregled*, 11 (1937), 7-8, 481–489; V. Skarić, “Из прошлости Босне и Херцеговине XIX вијека” [Pages from the past of Bosnia-Herzegovina], *Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine* 1 (1949), 7–41.

60 K. Dobrača (ed.), *Gazi Husrev-begova biblioteka u Sarajevu. Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa. Svezak drugi* [Gazi Husrev Bey Library in Sarajevo. A catalog of Arabic, Turkish and Persian manuscripts. Volume Two] (1979) (Londres/Sarajevo, 2002); H. Popara (ed.), *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa. Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu. Svezak deveti* [Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian & Bosnian Manuscripts in the Ghazi Husrev-Bey Library Sarajevo. Volume IX] (Londres/Sarajevo, 2001); O. Lavić (ed.), *Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian & Bosnian Manuscripts in the Ghazi Husrev-Bey Library Sarajevo. Volume XIV* (Londres/Sarajevo, 2005); O. Lavić (ed.), *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa. Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu. Svezak deseti* [Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian & Bosnian Manuscripts in the Ghazi Husrev-Bey Library Sarajevo. Volume X] (Londres/Sarajevo, 2002); O. Lavić (ed.), *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa. Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu. Svezak sedamnaesti* [Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian & Bosnian Manuscripts in the Ghazi Husrev-Bey Library Sarajevo. Volume XVII] (Londres/Sarajevo, 2010).

tal principle against an *asker* being a *reaya* and owning land. In general, this remained applicable until the end of Ottoman administration even if circumstances sometimes restricted this possibility:⁶¹ in 1565, for example, Bosnian *sipahi*-s were forbidden to possess *çiftlik*-s, contrary to previous provisions.⁶²

However, from the end of the seventeenth century, political, financial and demographic crisis brought an exceptional situation into general: the chronic lack of manpower, which reinforced the above-mentioned process in the whole empire from the mid-seventeenth century. On timars, timariots tax revenues became irregular. In quest for solvent tax payers, *sipahi*-s allowed more and more, and even encouraged stable people to take over abandoned plots, that is simple *çiftlik*-s. These purchasers sought to be paid on their side by installing sharecroppers. Sharecropping thus represented the setting up of additional tax guarantee rather than land appropriation or agricultural improvement. It was attended by citizens who had cash and / or power, but not all at the same time: local governors (*mütesellim*), notables (*ayan*), military officials (*kapudan*), janissaries commanders (*ağa, başa*), garrison commanders (*dizdar*), rich prebenders (*zaim*), *vakf* stewards (*mütevelli*), muftis, cadis — all Muslims with little exception,⁶³ and all with the same idea of tax revenue maximalization. Except for certain timeperiod, there is no evidence of violence in this process — but a lot of cunning.

In other words, where population movements have been frequent, we find in the late nineteenth century a little proportion of formerly settled peasants that were not sharecroppers and paid only state tithe, while the majority of newly immigrated peasants (from *ca* 1800) was involved in sharecropping agreements. In recent settlement areas — on the Austro-Ottoman front and its back-base — sharecropping was even much more developed,⁶⁴ with the notable exception of

61 Ć. Truhelka, *Historička podloga*, 97; V. P. Mutafchieva, *Agrarian Relations in the Ottoman Empire in the 15th and 16th Centuries* (New York, 1988), 48-50 and endnote 253. For a development on newcomers in the timariot class, the so-called *ecnebi*, see A. Sućeska, “O naslijeđivanju odžakluk timara u Bosni i Hercegovini” [Inheritance of *ocaklık* timars in Bosnia and Herzegovina], *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, 15 (1967), 505–506.

62 B. Đurđev, N. Filipović and H. Hadžibegić (eds.), *Kanuni i kanun-name*, 85. This kanun-name was translated as early as 1892, cf. S. Novaković, “Стари босански закон о баштинама”, *Bosanska vila*, 7 (1892), 12, 181–184; 13, 199–201.

63 A. S. Aličić, “Prilog proučavanju položaja sela” (1974), p. 84. See in the same vein N. Dostović, relying on N. Filipović and V. Skarić (“Dva dokumenta”, 93).

64 J. Dedijer, *Херцеговина. Антропогеографске студије* (Sarajevo, 1989); A. Škegro,

the Bihać region, where the proportion of Muslim owners was very high. This situation is evidenced by the 1885 Austro-Hungarian census.

The most important consequence of *tapu* acquisition by the *askeriye* in Bosnia was to territorialize tax rents. Actually, timar did not have a definite territorial consistency: tithe and taxes perceived by timariots were based on a wide range of agricultural and non-agricultural incomes. But from the moment they ensured the regularity of their perceptions on *tapu* resale to solvent people, their incomes stemmed more and more exclusively from the soil, because *çiftlik* had an agricultural nature.

This point may be worth clarifying: legalist theory describes *çiftlik* in very general terms. As always or almost always in the Ottoman case, it was first of all a tax unit, the smallest one being a half-*çiftlik* for a family. When peasants owned less, they were classified as poor (*fakir* or *yoksul*).

However, *çiftlik* was thought also as a geographical unit covering an arable surface corresponding to the work of a pair of oxen, between 5 and 15 hectares according to the quality of the soil, with variations of 10 to 20% according to place.⁶⁵ It was supposed to meet the nutritional needs of a family. In addition to quantitative fuzziness of what is a family and to fuzzy definition of nutrient adequacy, classes established according to soil quality seem extremely vague at the scale of an empire which extended from Hungary to Yemen, and where pastoralism was unequally present.

In practice, documents of Bosnian provenience refer to *çiftlik* (or its equivalent *baštine*) as land complexes of very different sizes, so that only fiscal approach can explain this diversity.⁶⁶ However, one cannot find any evidence of a *çiftlik*

“Iseljavanje iz Dalmacije i zapadne Hercegovine u Uskoplje tijekom 19. i prvoj polovici 20. st.” [Emigration from Dalmatia and Western Herzegovina to Uskoplje during the nineteenth and the first half of the twentieth century.], *Hercegovina*, 24 (2010), 21–36; Aličić, *Pokret za autonomiju*, 62–64. Izet Šabotić generalizes this statement too quickly (*Agrarne prilike u Bosanskom ejaletu (1839.-1878.)* [The agrarian question in the Bosnian eyalet 1839-1878] (Tuzla, 2013), 45.

65 H. İnalçık and D. Quataert (eds.), *An Economic and Social History*, vol. 1, 147–148, who quote Barkan; C. Huart, “Çiftlik”, *Encyclopédie de l’Islam* (Leiden: Brill, 1913); Ć. Truhelka, “Stari turski agrarni zakonik za Bosnu” [An old Turkish agrarian code for Bosnia], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, 28 (1916), 462.

66 I came across the example of a forest in the Zvornik region, called Rakovica, estimated at 120 000 *akçe* in 1714 — certainly an entire forest area — which was annotated ‘2 *baštine*’.

with the meaning it had in Greek (including Macedonia) lands, *ie* an entire village: perhaps this was the case of Čitluk, a village in West Herzegovina, but we cannot be sure of this.⁶⁷ In Bosnia, a *çiflik* was always understood as a family farm, and this was the only known territorial reality; customary law (*adet*) implicitly recognized the village communities' right to manage a territory assimilable to a certain extent to a finage (bcms (*h*)*atar*). Inside this village area, custom limited outsiders prerogatives, and *kanun* gave neighbors a right of pre-emption.⁶⁸ Village territoriality had no legal expression before 1858, and the communes were legalized in the 1870s only.

Territorialisation of power concerns mainly timariots. Indeed, those to whom they sold the *tapuname*-s were rich and had diversified their sources of income by buying *malikane*-s, which seldom had a territorial consistency. This does not mean that timariots derived their authority from a given territory, but that they had the power to make territory circulating. This is what essentially distinguishes timariots from Western feudal lords and Western nobility in general.

III. Private property in question

These entangled systems have affected the agrarian issue at the local level, prohibiting the interpretation of ownership by way of *tapuname* as private property. In other words, there was no *mülk*-ification of *miri* land in Bosnia during the nineteenth century, and the various legislative texts have preserved the parallel rights of *tapuname* holders and sharecroppers on the *çiftlik*-s, under the influence of the still alive timar model. This is of a great importance because these parallel rights

See ABH ZVS₁-7 1880 IV/1/37. On the size of *çiftlik*-s during the sixteenth century, see also H. Gerber, *The Social Origins of the Moderne Middle East* (Boulder, 1987), 14.

67 See for instance S. Laiou, "Some Considerations Regarding Çiftlik Formation"; D. Lamprakis, "Çiftlik Formation and Transformation of Land Ownership in the Kazas of Serfice, Çahaşenbe, and Eğri Bucak (1820-1850)", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 7/1 (2020), 146-172.

68 J. Dedijer, "Врсте непокретне својине у Херцеговини" [Types of immovable property in Herzegovina], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, 20 (1908), 391-392; Filipović, Milenko S., "Eksoprik, mirašćija ili priorac kroz vekove. Prilog poznavanju života na selu kod Južnih Slovena" [Outsiders in countryside by the South Slavs], *Radovi ND SR BiH*, 20/7 (1963), 177-178; M. Barjaktarović, *О земљишним међама у Срба* [Land bordering by the Serbs] (Beograd, 1952), 26; M. S. Filipović, *Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne* [A Contributions to ethnological knowledge of northeastern Bosnia] (Sarajevo, 1969), 27.

and Sultanic *dominium* are often considered as a legal fiction in the historiography, whereas the Bosnian case shows quite the contrary — and other provinces are obviously concerned, first of all when they were placed under protectorate of a European power: Cyprus, Lebanon, Syria, Palestine; but also, in a large extent, when an Ottoman province has achieved his independence without immediately rejecting Ottoman juridical legacy: for the Balkans, Serbia from 1815, Greece from 1829, and also Bulgaria and Dobrudja.

A first juridical milestone in agrarian transformation, the 1858 Land Code (*Arazi kanunnamesi*) codified, under Ahmed Cevdet Efendi's redaction, existing land laws: firmans, regulations and explanatory notes. Indeed, the relatively unified legislation set up during the sixteenth century by Ebu's-su'ud in the *kanun* of Buda (1541) had neither obliterated nor prevented local customs (specific provincial *kanun*-s and unwritten *adet*). These customs offered Cevdet and his commission all their material, which they interpreted in a unified code, universally applicable in the Empire (except Egypt) with the concern to remain faithful to sharia as a source of law. They were not inspired by European codes⁶⁹ and, despite the codification effort, they did not simplify the right of ownership in general.⁷⁰

This text has been presented and commented a multitude of times,⁷¹ including South Slavic political space because in Bosnia and Herzegovina it remained in

69 I did not find any study on the genesis of the Code, whose intentionality is thus subject to various interpretations, sometimes outside any plausibility. Didier Guignard thinks that some features of French law are to be found in the Code, but I found nothing in the article he quotes (D. Guignard, "Les inventeurs de la tradition "melk" et "arch" en Algérie", in V. Guéno and D. Guignard (eds.), *Les acteurs des transformations foncières autour de la Méditerranée au XIX^e siècle* (Paris/Aix, 2013), quoting M. Mundy, "Ownership or Office? A Debate in Islamic Hanafite Jurisprudence Over the Nature of the Military 'Fief', from the Mamluks to the Ottomans", in A. Pottage and M. Mundy (eds), *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social. Making Persons and Things* (Cambridge, 2004), 142–165). See also R. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (1963) (New York, 1973), 99 (quoted by G. Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict 1882-1914* (Cambridge, 1989), 32–33). I do not know why Mustafa Imamović assumes that the Code was implemented "almost entirely" in Bosnia: it was implemented in his entirety (M. Imamović, *Pravni položaj i unutrašnje-politički razvitak Bosne i Hercegovine od 1878. do 1914*. [Legal position and internal political development of Bosnia-Herzegovina 1878-1914] (Sarajevo, 1997 [2nd ed.]), 52).

70 I follow here Y. Vazzidi, "La propriété immobilière en Turquie et l'article 1737 du *Medjellé*", *Revue de droit international et de législation comparée*, 32 (1900), 300–315.

71 Main studies: R. Davison, *Reform in the Ottoman Empire*; D. Warriner, "Land Tenure in

force until 1930, when the agrarian reform was liquidated.⁷² Globally, it did not innovate: land division, *tapu* characteristics, land ownership conditionality, division of land rights, reversion right of the state remained essentially identical.⁷³ A definition as necessary as that of *tasarruf* was not given. The only novelty explicitly

the Fertile Crescent”, in C. Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East* (Chicago/London, 1966), 71–78; G. Baer, “The Evolution of Private Landownership in Egypt and the Fertile Crescent”, in C. Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East*, 79–90; K. H. Karpat, “The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire”, in W. R. Polk and R. L. Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago/London, 1968), 69–90; P. Sluglett and M. Farouk-Sluglett, “The Application of the 1858 Land Code in Greater Syria. Some Preliminary Observations”, in T. Khalidi (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* (Beirut, 1984), 409–421; H. Berktaş, *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History* (London, 1992); M. Toksöz, “Modernisation in the Ottoman Empire. The 1858 Land Code and Property Regimes from a Regional Perspective”, in E. Kolovos (ed.), *Ottoman Rural Societies and Economies* (Rethymnon, 2015), 381–396. In a second time, see also E. E. Freas, “Ottoman Reform, Islam, and Palestine’s Peasantry”, *The Arab Studies Journal*, 18/1 (2010), 208–209.

All these authors have analysed a very solid corpus of secondary sources: F. Belin, *Étude sur la propriété foncière en pays musulman, et spécialement en Turquie (rite hanéfitte)* (Paris, 1862), 180–248; *The Ottoman Land Code. Translated from the Turkish by F. Ongley* (Londres, 1892); M. Z. Türközade, *Mükemmel ve muvazzah şerhi kanun-u arazi*, (Istanbul, 1311 [1893/1894]); W. Padel and L. Steeg, *Législation foncière ottomane* (Paris, 1904); N. H. Chiha, *Traité de la propriété immobilière en droit ottoman* (Le Caire, 1906); J.-D. Lousararian, “L’histoire et la théorie de la propriété foncière dans le droit public ottoman” (doctoral dissertation), Université de Paris, 1912; S. P. Séfériadès, *Le Régime immobilier en Turquie au point de vue du droit international* (Paris, 1913); R. C. Tute, *The Ottoman Land Laws, with a Commentary on the Ottoman Land Code of 7th Ramadan 1274* (Jerusalem, 1927); and so on.

72 E. Mutapčić, *Agrarna reforma u BiH i njeno zakonodavstvo (1918.-1941.)* [Agrarian reform in BiH and its legislation 1918-1941] (Gradačac, 2007).

73 The main author with this view is H. Gerber, *The Social Origins*, 67-72 (constructive reading notes by Roger Owen, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 15/1-2 (1988), 103–104; and Donald Quataert, *The American Historical Review*, 93/4 (1988), 1095). Gerber relied on Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, 99–100. See also F. Adanır, “The Ottoman Peasantries, c.1360-c.1860”, in T. Scott (ed.), *The Peasantries of Europe from the Fourteenth to the Eighteenth Centuries* (London, 1998), 309; and D. Jorgens, “A Comparative Examination of the Provisions of the Ottoman Land Code and Khedives Sa’id’s Law of 1858”, in R. Owen (ed), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East* (Cambridge, 2000), 95.

introduced by the Code was the *metruke* land category, which is to be considered as a legal embryo of public domain for public roads and communal. Although it was implicitly present in the Code, a fundamental modification was put on by the Law on *tapu* (1859),⁷⁴ by which *tapu* ceased to be a proof of concession, a receipt, and became an attestation of rights, a control deed, issued by a provincial administrator mandated by the central power, a *defterdar* whose title and prerogatives recalled those of the *timar defterdari* of the old days, and who was now holder of the *tasarruf*. From 1859 on, any land control had to be renewed and to integrate a land system.⁷⁵

This significant transformation brought Ottoman land law closer to what Central Europe had been putting in place for a century or so through cadastral administration and land books system. However, ownership rights were not europeanized, rendered “perfect” — as it is traditionally addressed — nor the master became an exclusive owner. The main thesis of Huri Islamoğlu (1947-) is thus half-true: the Ottoman state certainly underwent unprecedented changes during the nineteenth century, but they did not rely on (and did not produce) agrarian individualism (because, among other things, it was constitutive of Sharia law).⁷⁶ The correlation between the Code promulgation and institutionalization of private property is so prevalent in historiography, especially in Turkey, that it is part of the commonplace and does not seem to be demonstrated.⁷⁷ Actually, the

74 H. Gerber, *The Social Origins*, 72 (whose interpretation I do not follow).

75 *Sammlung der für Bosnien und die Hercegovina erlassenen Gesetze, Verordnungen und Normalweiseungen*, vol. 2 (Justizverwaltung) (Wien, 1881), 300, 385; V. Spaić, “Zemljišnoknjižni sistem”, 30

76 H. Islamoğlu, “Modernities Compared. State Transformations and Constitutions of Property in the Qing and Ottoman Empires”, in H. Islamoğlu and P. C. Perdue (eds.), *Shared Histories of Modernity. China, India, and the Ottoman Empire* (New Delhi, 2009), 353–386; M. Macauley, “World Made Simple. Law and Property in the Ottoman and Qing Empires”, in *Shared Histories of Modernity*, 273–298.

77 F. Adanır, “The Ottoman Peasantries”, 310; H. Islamoğlu, “Property as a Contested Domain. A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858”, in R. Owen (ed.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East* (London, 2000), 3–61; O. Gözel, “The Implementation of the Ottoman Land Code of 1858 in Eastern Anatolia” (MA thesis), Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2007, 39; E. A. Aytekin, “Agrarian Relations, Property and Law. An Analysis of the Land Code of 1858 in the Ottoman Empire”, *Middle Eastern Studies*, 45/6 (2009), 936; A. Y. Kaya, “On the *Çiftlik* Regulation in Tırhala in the Mid-Nineteenth Century. Economists, Pashas, Governors, *Çiftlik*-holders, *Subaşı*s, and

Code does not interfere with Hanefite law: it distinguishes between substantial ownership (*rekaba*), always in the hands of the sovereign, and usufruct ownership (*tasarruf*), the transfer of which does not constitute an act of sale (art. 3 and 36). The idea that the Code has instituted private property or confirmed land privatization comes from the representation of the Ottoman state as a declining empire, in other words it is built on a / the expectations of Western public on the Ottoman reforms during the nineteenth century, and b / the analysis of tax evolutions at the end of the seventeenth century.

a / The privatizing reading of the Code relies heavily on the horizon of expectation created by the Rescript of Gülhane in 1839, where it was announced that “each one shall possess his property of every kind, and shall dispose of it in all freedom, without let or hindrance from any person whatever”.⁷⁸ European public opinion and governments took these assumptions literally and measured the modernization progress in the light of private property.

b / Another source supporting the privatization effect of the Code is the historical analysis of *malikane*. Generalized from 1695, these lifetime leases of certain tax categories are deemed to have conferred on their holders *de facto* absolute rights on the territories from which they derive their income. Thanks to these new tax provisions, capitalistic exploitation of the soil is supposed to have begun in the Empire, a situation simply the 1858 Code simply recorded.⁷⁹ This economic interpretation, generally critical of a supposed state physiocratism, is

Sharecroppers”, in E. Kolovos (ed.), *Ottoman Rural Societies and Economies* (Rethymnon, 2015), 333–380.

78 H. Liebesny, *The Law of the Near and Middle East. Readings, Cases, and Materials* (Albany, 1975), 49–52.

79 L. Belarbi, “Les mutations dans les structures foncières dans l’Empire ottoman à l’époque du *Tanzimat*”, in J.-L. Bacqué-Grammont and P. Dumont (eds.), *Économie et sociétés dans l’Empire ottoman (fin du XVIII^e-début du XX^e siècle)* (Paris, 1983), 251–259; A. Salzmann, “An Ancient Regime Revisited. “Privatization” and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire”, *Politics & Society*, 21/4 (1993), 393–423; S. Atran, “Le *masha’a* et la question foncière en Palestine, 1858-1948”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 42/6 (1987), 1382; H. İslamoğlu-İnan, *State and Peasant in the Ottoman Empire. Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century* (Leiden, 1994), 60–61. For the Balkans, Lampe and Jackson question the capitalist thesis on *çiftlik*, arguing that the Prussian or Polish model of *Gutsherrschaft*, with very large estates, was generally absent from Southeast Europe, even in Bulgaria and Macedonia. According to them, *çiftlik*-s were small in this area and did not produce surplus

not tenable because of the complex nature of incomes involved in *malikane*, which as a rule were not territorial but consisted of personal, never exhaustive taxes, so that there was no exclusive relation between *malikane* beneficiaries and territories under their control.

In the light of historical facts, the only legitimate question is whether the Code had the unintended consequence of favoring private property. Desiring to turn away from the abstraction of norms, historians of the concrete right wanted to draw up a phenomenology of the legal.⁸⁰ As a main argument they put on that in fact *sahib*-s were given full latitude to behave exactly like private owners. This is not false and it is several centuries old to 1858;⁸¹ what changed after this date was indeed the attitude of the state: while it had fought this tendency during the sixteenth century, it henceforth was able in certain circumstances to favor *miri mülk*-ification, sometimes actively, most often by nonchalance or lack of means. In local judicial practice, courts tended to endorse the passage of *miri* to *mülk*, sometimes with the approval of political authorities.⁸² Foreign consuls favored this trend.⁸³ However, this shift was always perceived as contrary to the letter of the law, and the Porte did not accept it until 1912 when it unified the property.⁸⁴

In brief, the 1858 Land Code has not ruled on the value of the *mülk*, leaving it to Sharia regulations; it has not defined either *tasarruf*, which was nevertheless central in the definition of *miri*; simply, it has stipulated that usufruct cession did not correspond to an act of sale, what placed it outside the field of private property; it has not taken into consideration indirect land tenure, tenancy or

(J. R. Lampe and M. R. Jackson, *Balkan Economic History, 1550-1950. From Imperial Borderlands to Developing Nations* (Bloomington, 1982), 33-36).

80 For a general discussion, see R. Congost and R. Santos (eds.), *Contexts of Property in Europe. The Social Embeddedness of Property Rights in Land in Historical Perspective* (Turnhout, 2010).

81 S. Joseph, *Islamic Law on Peasant Usufruct in Ottoman Syria, 17th to Early 19th Century* (Leiden, 2012), 83–84.

82 N. Solomonovich and R. Kark, “Land Privatization in Nineteenth-century Ottoman Palestine”, *Islamic Law and Society*, 22/3 (2015), 221–252. See also a detail about Iraq in C. Herzog, “Some Notes About the Members of Parliament from the Province of Baghdad”, in C. Herzog and M. Sharif (eds.), *The First Ottoman Experiment in Democracy* (Würzburg, 2010), 282. A law from January 1861 headed in the same direction, see E. A. Aytekin, “Agrarian Relations”, 947.

83 O. Gözel, “The Implementation of the Ottoman Land Code”, 44.

84 N. Michel, “Terre, statut de la”, 1137.

sharecropping, that is, it has ignored all the cases where the farmer and the *tapuname* holder were not the same person.

Following the enactment of the Land Code in 1858, some provincial regulations (Safer Ordinance, the so-called *Talimat*) on the question of *çiftlik*-s in Bosnia and Herzegovina were published in 1859. They considered *çiftlik sahibi*-s as legitimate holders of *tapuname*, and therefore as bearers of the *tasarruf*. They laid down *sahib*-s' obligations towards sharecroppers and gave these last confused rights, which it is impossible to know whether they fell under private law or public law. In fact, prevailing interpretation has given sharecroppers a hereditary right to the land they tilled, with a right of residence (*hakk-i karar*) similar to the one that formed the basis of the *çivçi's tapuname* in the timarial system.

This interpretation has been developed and juridicised by the Austro-Hungarians when they took over the administration of Bosnia from 1878. Both *sahib* and sharecropper had their rights to the land confirmed. Austro-Hungarian administration trapped itself in this respect: any arbitration could only be perceived as a dispossession by one of the two parties. This non-transitive interpretation of the Ottoman agrarian legislation can be considered as the main personal motivation of Gavrilo Princip, the son of peasant who murdered archduke Franz-Ferdinand in 1914.

Recent historiography considers that Safer Ordinance has abrogated the cumulative, common, land-based rights of the landowner and the farmer and introduced exclusive modern property on the *Grundherr* (bcms *zemljoposjednik*) model.⁸⁵ However, the correct interpretation is that these simultaneous rights have been ratified both by Ottomans and Austro-Hungarians: there was a categorical shift, but no change of nature.

Although reassuming the Ottoman law from 1878 on, Austro-Hungarians understood it in a very different frame, in which territoriality was as central as the figure of individualistic owner. By this way, they gave a new dynamic to the historical evolution of timarial possession.

The evolution of the doctrine on ownership in Europe may be of importance to understand the subsequent events. It is often assumed that what we subsume under the word property results from an evolution from feudality, in which were

85 M. Imamović, *Historija Bošnjaka* [History of the Bochniaks] (Sarajevo, 1997), 339–340; E. Mutapčić, *Agrarna reforma*, 48–49.

central the *dominium* and the implied hierarchization of rights, to modernity, where right to land is defined as absolute. From this point of view, Common Law and civilist traditions do not consequently diverge. But what was different on the Continent was the will to inscribe this right in the landscape and at the same time in the Law by strongly affirmed limits, with the motto that the soil shall be owned by those who till it. This was the object of cadastral operations with, from the beginning of the 18th century on, cadastral maps, in order to have a representation of the body of the property. The evolution makes clear that property was more and more understood as a process of going closer to territory and its materiality, the soil. These administrative and juridical transformations are of importance in the extent that they rearranged the ties between man and soil in an exclusive way. They paved the way to territorializing ideology of nation-states and gave rise to agrarian question, the basis of whom was the question of tiller's ownership.

At the end of the nineteenth century, Austria-Hungary was one of the leading states in Europe in cadastring skills and conceptualization of limits as geometrical objects. After the Second Oriental Crisis of 1875-1878, which started in Herzegovina, and the Treaty of Berlin, the very first task of their coming in Bosnia was the solution of the agrarian question by the way of a cadastral map accompanied by a land register system. They implemented mapping in a very short time — 4 years — and registration in 15 years (except for 3 districts, that were completed very later). By doing this, they clearly showed that they understood the agrarian problems of Bosnia as a problem of territoriality, in accordance with their own historical tradition, replacing it in the frame of an evolution from feudality.

Actually, the situation was little bit more complicated. The Austro-Hungarians were divided in front of the situation. Jurists made a real effort to understand the Ottoman Law and tried to transcribe it in German words and concepts, sometimes with success, and systematically approaching the mass of Ottoman regulations in order to interpret or reinterpret them. On the other hand, politicians — Austro-Hungarian and local — contribute to the confusion by understanding the Bosnian situation only in the European way of absolute ownership.

It led to harsh conflicts about the interpretation of the Safer Ordinance because of some insufficiency in legal terminology used in the text.⁸⁶ Three points were at stake.

86 On the problems of terminology in the *Talimat*, see CADN, Mostar 6, 3 June 1864; Agrarius, *Agrarni propisi za Bosnu i Hercegovinu, uz dodatak nekih najvažnijih agrarnih običaja*

1 / The *Talimat* codified relations between *sahib*-s and sharecroppers by setting up the judicial body as an independant arbitrator. Nevertheless, in agrarian matters this body was not unified: with the Tanzimat, Shari'a courts dealt with *mülk* and *vakf* lands, whereas reformed courts and administrative justice were concerned with *miri* lands. Obviously leaning on *miri* law, the *Talimat* referred however to sharecropping contracts with the name of *müzaré'a*, which refers to sharecropping on *mülk* lands.⁸⁷ There is thus confusion: the text simultaneously considers *sahib*-s as private owners of their *çiftlik*-s, and that sharecropping belongs to the field of interference of the public force.

2 / This confusion is prolonged by the term designating the contract, *kontorato*, whereas in Shari'a the *müzaré'a* is contracted under *icar* or *isticar*.⁸⁸ In other words, the *Talimat* drew on both the Land Code and Sharia law, mixed the vocabulary and did not allow to know whether a *kontorato* implies public power commitment or not.

3 / The *Talimat* referred to sharecroppers as *müstecir* (a word unknown at that time in Bosnia). To be consistent, the redactors should have designated them as *zari'*, or *müzari'*, ie the *müzaré'a* contractor in Chariatic law, a term that could be translated as "a member remunerated proportionally to the product of the activity of the society". Actually, *müstecir* referred to the Land Code of 1858, where he was described as a settler without right to land (§ 23 and 76); the term could also be found in the *Mecelle*, though not in the chapter on companies (Book X) but in the one dealing with lease contracts (Book II). *Müstecir* corresponds to "tenant" — which means that only the legal capacity of the contractor was concerned here. In both cases, for the contract to be valid it is necessary to specify the nature

[Agrarian regulations for Bosnia and Herzegovina, with some of the most important agricultural practices] (Sarajevo, 1911), 5–14; Ć. Truhelka, *Historička podloga*, 87–89. Unfortunately, no ground-breaking views in Tefvik Güran & Ahmet Uzun, "Bosna-Hersek'te Toprak Rejimi. Eshâb-ı Alâka ve Çiftçiler Arasındaki İlişkiler (1840-1875)", *Bellekten*, 70/259 (2006), 867-902.

87 On these leases, see B. Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent. The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods* (London/New York/Sydney, 1988), especially 53–57; S. Joseph, *Islamic Law*, chapter 2. Description of farm leases by M. C. D'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, (Paris, 1824), vol. 6, 130–138.

88 I do not know why A. S. Aličić uses the term *isticar* instead of *kontorato* ("Prilog proučavanju položaja sela", 87); on the other hand, M. Imamović may have used the term *müzaré'a* inadvertently (*Pravni položaj*, 52).

of the crops; but in the case of *isticar* the contract must have a term, whereas the *müzare'a* tacitly runs until death or retraction. If the peasant was a *müstecir*, he did not in theory enjoy the right of residence (*hakk-ı karar*) which the *reaya* was invested in the timarial system; if he was a *müzari*,⁸⁹ he was associated and stable.

What should we remember from these terminological inaccuracies? A variety of interpretations can be given of the status of the sharecropper in Bosnia, no one succeeded in prevailing. What I retain here for the moment is that the importance of the timar model has determined the Talimat and, above all, influenced its interpretation on the ground. The sharecropper benefited from a right of residence and transmission which made him a kind of *reaya* holding a *tapu*; this right competes with that of his master. The ternary structure state-*sahib*-sharecropper redistributed the triad of rights *rekaba-tesarruf-karar* divided between the Treasure, the timariot and the *reaya* in timarial system. But the division of rights prevented the full constitution of legal roles:⁹⁰ the *sahib* did not occupy the central place of the absolute owner, the sharecropper properly speaking did not exist, and the administrative justice was arbitral only temporarily (the rest of the time, it affirmed its eminent property (*rekaba*), supported by a matrix power (all land in escheat, even *mülk*, “returns” to the public domain, Code art 2). The *sahib* had the *tasarruf*, and the *karar* stabilized by the *tapu*. The sharecropper also had *karar* and, by delegation, usufruct. He was, therefore, the heir to a good part of the ancient *çiftçi*'s rights on timar, and was named after him until the end of the period.

This shift is logical and not political: the Leskovac sharecropping regulation (*Leskovački zakon*, also dating from 1859) has resulted in the same right of residence for the new *çiftçi*;⁹⁰ basically, *karar* was a right to subsistence, and by a way of consequence from the moment when the *tapu* holder decided not to till his land directly, it seems normal that *karar* goes to the tiller.

Concluding remarks

At the end of a rapid evolution of two decades, *çiftlik* and timar merged distinctive elements into a new form of agrarian relations where the *sahib* inherited a little of the timariot and sharecropper a little of the *çiftçi*. This timar-impregnated

⁸⁹ The idea that the Code and/or the Talimat instituted the bourgeois proprietor is present pretty much everywhere in South Slavic literature. Symptomatically, see D. Berić, *Устанак*, 507; M. Imamović, *Historija Bošnjaka*, 338–340.

⁹⁰ D. Berić, *Устанак*, 597–598.

system did not develop as a historical antithesis of timar: nothing leads us to believe that Bosnian *çiftlik*-s of the nineteenth century were radically different from those of the classical era, *ie* that they were held in full ownership.⁹¹

As described, the Bosnian case challenges an important prejudice in *çiftlik* studies, which I call transformationism. Following this, Ottoman agrarian system has known a classical period, culminating with Soliman-the-Magnificent, then has undergone transformation, adaptation, and even has fallen into decay.⁹² Timar has built the classical system, and *çiftlik* slow progression has ruined the building, precipitating at best its transformation, at worst its decadence, always corrupting the legal nature of the lands in the Empire, where the fundamental regime was public property.⁹³ In this view, *çiftlik* represented a dangerous step towards the appropriation of *miri* lands, contributed to establish private property contrary to the spirit of the Ottoman *kanun* (and its shaping in the timarial system). Furthermore, *çiftlik* is supposed to have founded a certain capitalism in the Ottoman Empire by allowing the appearance of latifundia with market-oriented production by the way of sharecropping leases.⁹⁴

91 A. S. Aličić, *Pokret za autonomiju*, 78–79.

92 This is what assumes H. İnalçık in “Çiftlik”, *Encyclopédie de l’Islam. Seconde édition* (Leiden, 1965). Much of historiography still seems dependent on this point of view, see for instance S. Laiou, “Some Considerations”.

93 Characteristically, Y. Nagata, “The Decline of the Ottoman Empire’s Doctrine of State Landownership. The Development of the Çiftlik Type of Landownership”, in Y. Nagata, *Studies on the Social and Economic History of the Ottoman Empire* (Manisa, 2007), 133–139.

94 H. İnalçık, “Çiftlik”; B. McGowan, “The Study of Land and Agriculture in the Ottoman Provinces within the Context of an Expanding World Economy in the 17th and 18th Centuries”, *International Journal of Turkish Studies*, 1 (1984-1985), 57–63; Ç. Keyder and F. Tabak (eds.), *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East. Globalization, Revolution and Popular Culture* (Albany, 1991). I could not consult Faruk Tabak, *The Ottoman Countryside in the Age of the Autumn of the Mediterranean, C. 1560-1870*, 2 volumes, (Binghamton: SUNY, 2000) [not to be found in France]; I suppose that Tabak develops there Marxist views as in his other articles. Likewise, I was unable to consult Douglas Arthur Howard’s (1958-) doctoral thesis, which was never published commercially (“The Ottoman Timar System and its Transformation, 1536-1656” (doctoral dissertation), Bloomington: Indiana University, 1987); but the reading of the articles he wrote on this basis made me understand that Howard does not deal with the *çiftlik* issue.

Unknowingly referring to Jovan Cvijić (1865-1927),⁹⁵ Ottomanists adopted this scheme by reading the works of Richard Busch-Zantner (1911-1942) and Traian Stoianovich (1921-2005).⁹⁶ In their view, capitalistic latifundia have been widespread in the Balkans. In his book of 1981, Bruce McGowan gave the first major formalizations on the Ottoman land transition to capitalism. Based on land registers for Rumelia (mainly Macedonian and Syrmia regions), his analyses depict *çiftlik* as an estate — not necessarily large, but always motivated by market economy — arising from permanent usurpations or illegal alienations, at the time of international division of labor.⁹⁷ Consolidated by Marx's or Wallerstein's schemes, this totemisation of capitalism has led to erroneous assertions. An author like Fikret Adanır, after analyzing *çiftlik* as a capitalist type of exploitation, notes that in the Balkans it was the most widespread in Bosnia.⁹⁸ Needless to say that in this province, we are very far from any capitalism, until 1992. During the Socialist Era, in the 1950s-1970s, Yugoslavian ottomanists and historians have written in the same vein: Nedim Filipović saw in the massive appropriation of *çiftlik*-s by *asker*-s in Bosnia during the sixteenth century a sign of the timarial system weakening,⁹⁹ while Avdo Sućeska and Vladimir Stojančević¹⁰⁰ spread the idea that *çiftlik*-s were competing with timarial system.

95 J. Cvijić, *La Péninsule balkanique. Géographie humaine* (Paris, 1918), 171–173. Note that Cvijić did not speak of latifundia. Cvijić was also influent among Slavists, geographers and geopoliticians, from whom Ottomanists were able to draw their inspiration: in this respect, Jacques Ancel (*La Macédoine. Étude de colonisation contemporaine* (Paris, 1930)) inspired Ömer Lütfi Barkan and his theory of latifundia (“Чифлик (çiftlik)”, *Godišnjak istoriskog društva BiH*, 2 (1950), 295).

96 R. Busch-Zantner, *Agrarverfassung, Gesellschaft und Siedlung in Südosteuropa unter besonderer Berücksichtigung der Türkenzeit* (Leipzig, 1938); H. İnalçık, “The Emergence of Big Farms *Çiftlik*s: State, Landlords and Tenants”, in J.-L. Bacqué-Grammont and P. Dumont (eds.), *Économie et sociétés dans l'Empire ottoman*, 105–126; Ç. Keyder and F. Tabak (eds.), *Landholding and Commercial Agriculture*; G. Veinstein, “On the *Çiftlik* Debate”; F. Adanır, “The Ottoman Peasantries”, 298.

97 B. McGowan, *Economic Life in Ottoman Europe. Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800* (Cambridge/Paris, 1981), 46, 60–66.

98 F. Adanır, “The Ottoman Peasantries”, 301.

99 N. Filipović, “Odžakluk timari”, 264.

100 A. Sućeska, “Promjene u sistemu izvanrednog oporezivanja u Turskoj u XVII i XVIII vijeku i pojava nameta *tekâlif-i şâkka*” [Changes in the system of extraordinary taxation in Turkey in the seventeenth and eighteenth centuries and genesis of *tekâlif-i şâkka* tax],

On this transformationist background, few historians have developed alternative visions; Donald Quataert (1941-2011) claimed that the main form of agricultural tenure in the Ottoman state during the nineteenth century was the small agricultural property and that the lack of capital and manpower had not allowed the domination of large estates.¹⁰¹ Whether they go in this direction or in other one, these general views are defeated by the Bosnian example, and it is safe to assume that the careful examination of what happened in other Ottoman regions, at least in the Balkans, would help break the transformational myth.

The End of the timar System in Bosnia, 18th-20th Century

Abstract ■ Ottomanists have long thought that the *timar* system was in decline from the end of the sixteenth century, and that it gave way to a new system, the *çiflik* system. However, actual knowledge and new conceptual tools have undermined this opinion. Sources have showed that the appearance of *çiflik*'s and the rise of new elites as early as the 17th century had not yet signified the end of the *timar*'s; it is a fact that they continued to be present until late in some provinces. It is therefore necessary to rethink the *timar-çiflik* relationship, hitherto conceived as a competitive historical process which supposedly signified the decline of the *timar*'s and ultimately ended them. As soon as the notion of decline is questioned, or at least relativized, we are able to think of the genesis of *çiflik*'s as the establishment of a fiscal complementarity, in the fiscal frame of the eighteenth century, when fiscal incitation to seizing soil was given by more and more depreciating value of money. This trend had far-reaching consequences for the relation the Ottoman elites had with landed possession.

Keywords: Bosnia, Ottoman Empire, agrarian change, landed estates, property rights, Ottoman law, timar.

Prilozi za orijentalnu filologiju, 10-11 (1961), 80-84; V. Stojančević, *Јужнословенски народу*, 107-112.

101 D. Quataert, *The Ottoman Empire 1700-1922* (Cambridge, 2000), 131.

Bibliography

- Adanır, Fikret: "The Ottoman Peasantries, c.1360-c.1860", in Tom Scott (ed.), *The Peasantries of Europe from the Fourteenth to the Eighteenth Centuries*, London: Longman 1998, 269–310.
- Agrarius: *Agrarni propisi za Bosnu i Hercegovinu, uz dodatak nekih najvažnijih agrarnih običaja* [Agrarian regulations for Bosnia and Herzegovina, with some of the most important agricultural practices], Sarajevo: Kajon 1911.
- Aličić, Ahmed S. (ed.): *Sumarni popis sandžaka Bosna iz 1468/69. godine* [Shorten census of the Bosnian sandjak of 1468-9], Sarajevo: Dobra knjiga 2014.
- Aličić, Ahmed S.: "Desetina u Bosni polovinom XIX vijeka" [The tithe in Bosnia in the mid-nineteenth century], *Prilozi Instituta za istoriju*, 16 (1980), 129–174.
- Aličić, Ahmed S. (ed.): "Manuskript *Ahvali Bosna* od Muhameda Emina Isevića (poč. XIX v.). Uvod, prevod s turskog i napomene Ahmed S. Aličić", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 32–33 (1982-3), 163–198 (eng. trans.: "Manuscript *Ahval-i Bosna* by Muhamed Emin Isević (early 19th Century). Introduction, translation from Turkish and annotations", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 50 (2002), 227–264; transcription in Latin alphabet by Mahir Aydın, "Bosnada Bağ boszumu "İsyân öncesinde kargaşa"", in Coll., *Bosnia & Herzegovina. Common History and Multicultural Atmospher in the Balkans*, Istanbul: IBAC 2015, 115–146).
- Aličić, Ahmed S.: "Prilog proučavanju položaja sela i grada u Bosni u XIX vijeku" [Contribution to the study of villages and towns in Bosnia in the nineteenth century], *Jugoslavenski istorijski časopis*, 1-2 (1974), 79–91.
- Aličić, Ahmed S.: *Uređenje Bosanskog ejaleta od 1789. do 1878. godine* [Administration of Bosnian eyalet 1789-1878], Sarajevo: OIS 1983.
- Aličić, Ahmed S.: *Pokret za autonomiju Bosne od 1831. do 1832. godine* [Movement for an autonomous Bosnia 1831-1832], Sarajevo: OIS 1996.
- Ancel, Jacques: *La Macédoine. Étude de colonisation contemporaine* (Paris: s.n., 1930).
- Asbóth, Johann von: *Bosnien und die Herzegowina. Reisebilder und Studien*, Wien: Alfred Hölder, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler 1888.
- Atran, Scott: "Le *masha'a* et la question foncière en Palestine, 1858-1948", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 42/6 (1987), 1361–1389.
- Aytekin, E. Attila: "Agrarian Relations, Property and Law. An Analysis of the Land Code of 1858 in the Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies*, 45/6 (2009), 935–951.
- Aytekin, E. Attila: "Historiography of Land Tenure and Agriculture in the Nineteenth Century Ottoman Empire", *Asian Research Trends - New Series* (2009), 1–19.
- Baer, Gabriel: "The Evolution of Private Landownership in Egypt and the Fertile Crescent", in Charles Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1966, 79–90.

- Barjaktarović, Mirko: *O zemljišnim međama u Srbija* [Land bordering by the Serbs], Beograd: Naučna knjiga 1952.
- Barkan, Ömer Lütfi: “Çiftlik”, *İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1943) in VCS: “Чифлик (çiftlik)”, *Godišnjak istoriskog društva BiH*, 2 (1950), 287–298.
- Bašagić-Redžepašić, Safvet-beg: *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine (od g. 1463.-1850.)* [A brief introduction to the past of Bosnia and Herzegovina 1463-1850], Sarajevo: Vlastita naklada 1900.
- Belarbi, Louba: “Les mutations dans les structures foncières dans l’Empire ottoman à l’époque du *Tanzimat*”, in Jean-Louis Bacqué-Grammont and Paul Dumont (eds), *Économie et sociétés dans l’Empire ottoman (fin du XVIII^e-début du XX^e siècle)*, Paris: Éd. du CNRS 1983, 251–259.
- Belin, François: “Du régime des fiefs militaires dans l’islamisme, et principalement en Turquie”, *Journal asiatique*, S6 15/2 (1870), 187–301.
- Belin, François: *Étude sur la propriété foncière en pays musulman, et spécialement en Turquie (rite hanéfite)*, Paris: Imprimerie impériale 1862, 180–248.
- Berić, Dušan: *Устанак у Херцеговини 1852–1862* [Herzegovinian uprising 1852-1862], Beograd/Novi Sad: SANU 1994.
- Berktaş, Halil: *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, London: Cass 1992.
- Busch-Zantner, Richard: *Agrarverfassung, Gesellschaft und Siedlung in Südosteuropa unter besonderer Berücksichtigung der Türkenzeit*, Leipzig: Harrassowitz 1938.
- Buturović, Derviš (ed.): “Isprave spahiskih porodica iz nahije Neretve” [Documents of sipahi families from the Neretva nahije], *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 6-7 (1956-57), 193–258.
- Chiha, Nédjib H.: *Traité de la propriété immobilière en droit ottoman*, Le Caire: El-Maaref 1906.
- Clayer, Nathalie: “Note sur la survivance du système des *timâr* dans la région de Shköder au début du XX^e siècle”, *Turcica*, 29 (1997), 423–431.
- Clayer, Nathalie: “Quand l’hagiographie se fait l’écho des dérèglements socio-politiques: le *menakibname* de Müniri Belgradi”, in Gilles Veinstein (dir.), *Syncretismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris etc.: Peeters 2005, 363–381.
- Congost, Rosa and Rui Santos (eds): *Contexts of Property in Europe. The Social Embeddedness of Property Rights in Land in Historical Perspective*, Turnhout: Brepols 2010.
- Cvijić, Jovan: *La Péninsule balkanique. Géographie humaine*, Paris: Armand Colin 1918.
- Čar-Drnda, Hatidža: “Remnants of the *Timâr* System in the Bosnian *Vilâyet* in the Second Half of the Nineteenth Century”, *International Journal of Turkish Studies*, 10 (2004), 171–174.

- D’Ohsson, Mouradgea C.: *Tableau général de l’Empire ottoman*, 7 volumes, Paris: Didot Père et fils 1824.
- Darling, Linda T.: “*Nasihatnameler, İcmal Defterleri*, and the *Timar*-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century”, *Osmanlı Araştırmaları*, 43 (2014), 193–226.
- Darling, Linda T.: “*Nasihatnameler, İcmal Defterleri*, and the *Timar*-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century — Part II, Including the Seventeenth Century”, *Osmanlı Araştırmaları*, 45 (2015), 1–23.
- Davison, Roderic: *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (1963), New York: Gordian Press 1973.
- Dedijer, Jevto: “Врсте непокретне својине у Херцеговини” [Types of immovable property in Herzegovina], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, 20 (1908), 387–402.
- Dedijer, Jevto: “Херцеговина. Антропогеографске студије” [Herzegovina. Anthropogeographical studies], *Srpski etnografski zbornik*, 12 (1909), 3–448 (coverback: *Херцеговина. Антропогеографске студије*, Sarajevo: Veselin Masleša 1989).
- Dobrača, Kasim (ed.): *Gazi Husrev-begova biblioteka u Sarajevu. Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa. Svezak drugi* [Gazi Husrev Bey Library in Sarajevo. A catalog of Arabic, Turkish and Persian manuscripts. Volume Two] (1979), Londres/Sarajevo: Al-Furqan/El-Kalem 2002.
- Dombay, Franz von: *Geschichte des Türkischen Reiches*, Wien: Sebastian Hartl 1789.
- Dostović, Nihad (ed.): “Dva dokumenta iz tuzlanskog sidžila iz 1054–55. h. g./1644–45. godine u Gazi Husrev-begovoj biblioteci” [Two documents from the Tuzla *sicil* of 1054-1055/1644-1645 in the Gazi Husrev Bey Library], *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 33 (2012), 59–106.
- Đurđev, Branislav: “O uticaju turske vladavine na razvitak naših Naroda” [On the influence of Turkish rule on the development of our nations], *Godišnjak Istorijskog društva Bosne i Hercegovine*, 2 (1950), 19–82.
- Đurđev, Branislav: “O војнуцима са освртом на развој турског феудализма и на питање турског агалука” [Војник-s and the development of Turkish feudalism, with views on Turkish *ağalık*], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, NS 2 (1947), 75–138.
- Đurđev, Branislav: “Прилог питању развитака и карактера турско-османског феудализма-тимарско-спахиског уређења” [The development and character of Turkish-Ottoman feudalism — the timar system], *Godišnjak Istorijskog društva Bosne i Hercegovine*, 1 (1949), 101–167.
- Đurđev, Branislav, Nedim Filipović and Hamid Hadžibegić (eds), *Kanuni i kanun-name za bosanski, hercegovački, zbornički, kliški, crnogorski i skadarski sandžak* [Kanun and anunname for the sandjaks of Bosnia, Herzegovina, Zvornik, Klis, Montenegro and Skadar], Sarajevo: OIS 1957.

- El-Akhisâri, Hasan Kâfi: *Izabrani spisi. Uvod, prevod i bilješke Amir Ljubović, Fehim Nametak* [Selected works. Introduction, translation and notes of Amir Ljubović and Fehim Nametak], Sarajevo: Veselin Masleša 1983.
- Filipović, Milenko S.: “Eksoprik, miraščija ili priorac kroz vekove. Prilog poznavanju života na selu kod Južnih Slovena” [Outsiders in countryside by the South Slavs], *Radovi ND SR BiH*, 20/7 (1963), 173–183.
- Filipović, Milenko S.: *Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne* [A Contributions to ethnological knowledge of northeastern Bosnia], Sarajevo: ANUBiH 1969.
- Filipović, Nedim: “Odžakluk timari u Bosni i Hercegovini”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 5 (1954-1955), 251–274 (in Turk.: “Bosna-Hersek’de timar sisteminin inkişafında bazı hususlar”, *Iktisat Fakültesi Mecmuası*, 15 (1954), 154–188; in Eng.: “Ocaklık Timars in Bosnia and Herzegovina”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 36 (1987), 149–180).
- Filipović, Nenad: “Pitanje osmanske vlasti u Crnoj Gori, razvoj jugoslovenske osmanistike i Branislav Đurđev” [Ottoman power on Montenegro, the development of Yugoslav Ottomanism and Branislav Đurđev], in Dževad Juzbašić (ed.), *Naučno djelo akademika Branislava Đurđeva*, Sarajevo: ANUBiH 2010, 47–84.
- Fodor, Pal: “State and Society. Crisis and Reform in 15th-17th Century Ottoman Mirror for Princes”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 40/2-3 (1986), 217–240.
- Freas, Erik Eliav: “Ottoman Reform, Islam, and Palestine’s Peasantry”, *The Arab Studies Journal*, 18/1 (2010), 196–231.
- Gelez, Philippe: *Pauvreté et modernité dans une province ottomane. La question agraire en Bosnie 1800-1918* [Poverty and modernity in an Ottoman province. The agrarian question in Bosnia 1800-1918], Habilitation thesis defended at the EHESS (Paris) in 2016.
- Georgeon, François, Nicolas Vatin and Gilles Veinstein (eds.): *Dictionnaire de l’Empire ottoman*, Paris: Fayard 2015.
- Gerber, Haim: *The Social Origins of the Moderne Middle East*, Boulder: Lynne Rienner 1987.
- Gölen, Zafer: “Bosna Timar Ruznamçe Defterlerine Göre XIX. Yüzyıl Başlarında Bosna Eyâleti Timar ve Zeametleri”, in Alaattin Aköz, Slobodan Ilić, Doğan Yörük and Danko Leovac (eds.), *Osmanlı İdaresinde Balkanlar I*, Konya: Palet Yayınları 2020, 279–298.
- Gölen, Zafer: *Tanzimat Döneminde Bosna-Hersek*, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2010.
- Gözel, Oya: *The Implementation of the Ottoman Land Code of 1858 in Eastern Anatolia*, MA thesis, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi 2007.
- Guignard, Didier: “Les inventeurs de la tradition “melk” et “arch” en Algérie”, in Vanessa Guéno and Didier Guignard (eds.), *Les acteurs des transformations foncières autour de la Méditerranée au XIX^e siècle*, Paris/Aix: Karthala/MMSH 2013, 49–93.

- Güran, Tevfik and Ahmet Uzun: "Bosna-Hersek'te Toprak Rejimi. Eshâb-ı Alâka ve Çiftçiler Arasındaki İlişkiler (1840-1875)", *Belleten*, 70/259 (2006), 867–902.
- Habesci, Elias: *The Present State of the Ottoman Empire*, London: Baldwin 1784 (in French: *État actuel de l'Empire ottoman, traduit de l'anglois par M. Fontanelle*, 2 volumes, Paris: Lavillette 1792).
- Hadžibegić, Hamid (ed.): "Rasprava Ali Čauša iz Sofije o timarskoj organizaciji u XVII stoljeću" [Sofyalı Ali Çauş's study on timar organization], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, NS 2 (1947), 139–206.
- Hadžibegić, Hamid (ed.): "Канун-нама Султана Сулјемана Законодавца из првих година његове владе" [Süleyman-the-Magnificent's *kanun-name* from the first years of his government], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, 4-5 (1950), 295–381.
- Hadžibegović, Iljas: *Postanak radničke klase u Bosni i Hercegovini i njen razvoj do 1914. godine* [Genesis of the working class in Bosnia-Herzegovina and its development till 1914], Sarajevo: Svjetlost 1980.
- Hammer, Joseph von: *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 volumes, Wien: Camesinasche Buchhandlung 1815.
- Herzog, Christoph: "Some Notes About the Members of Parliament from the Province of Baghdad", in Christoph Herzog and Malek Sharif (eds.), *The First Ottoman Experiment in Democracy*, Würzburg: Ergon Verlag 2010, 275–284.
- Hodžić, Šaban: "Poziv Hadži Muje Mehovića upućen muslimanima i hrišćanima" [Hadži Mujo Mehović's calling to Muslims and Christians], *Glasnik arhiva i društva arhivskih radnika Bosne i Hercegovine*, 1 (1961), 327–332.
- Howard, Douglas: "Genre and Myth in the Ottoman Advice for Kings Literature", in Virginia Aksan and Daniel Goffman (eds.), *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge: CUP 2007, 137–166.
- Imamović, Enver: *Historija bosanske vojske* [History of the Bosnian army], Sarajevo: Art 7 1999.
- Imamović, Mustafa: *Historija Bošnjaka* [History of the Bochniaks], Sarajevo: Preporod 1997.
- Imamović, Mustafa: *Pravni položaj i unutrašnje-politički razvitak Bosne i Hercegovine od 1878. do 1914.* [Legal position and internal political development of Bosnia-Herzegovina 1878–1914], Sarajevo: Bosanski kulturni centar 1997 [2nd ed.].
- İnalcık, Halil and Donald Quataert (eds.): *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 2 volumes, Cambridge: CUP 1994.
- İnalcık, Halil: "The Emergence of Big Farms *Çiftlik*s: State, Landlords and Tenants", in Jean-Louis Bacqué-Grammont and Paul Dumont (eds.), *Contributions à l'histoire*

- économique et sociale de l'Empire ottoman*, Leuven/Paris: Peeters/Association pour le développement des études turques 1983, 105–126.
- İnalcık, Halil: “Çiftlik”, in *Encyclopédie de l'Islam. Seconde édition*, Leiden: Brill 1965.
- İslamoğlu, Huri: “Property as a Contested Domain. A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858”, in Roger Owen (ed.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Londres: Harvard University Press 2000, 3–61.
- İslamoğlu-İnan, Huri and Çağlar Keyder: “Agenda for Ottoman History”, in Huri İslamoğlu-İnan (ed.), *The Ottoman Empire and the World-Economy*, New York/Paris: CUP/MSH 1987, 42–62.
- İslamoğlu, Huri: “Modernities Compared. State Transformations and Constitutions of Property in the Qing and Ottoman Empires”, in Huri İslamoğlu and Peter C. Perdue (eds), *Shared Histories of Modernity. China, India, and the Ottoman Empire*, New Delhi: Routledge 2009, 353–386.
- İslamoğlu-İnan, Huri: *State and Peasant in the Ottoman Empire. Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century*, Leiden: Brill 1994.
- Johansen, Baber: *The Islamic Law on Land Tax and Rent. The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, London/New York/Sydney: Croom Helm 1988.
- Jorgens, Denise: “A Comparative Examination of the Provisions of the Ottoman Land Code and Khedives Sa‘id’s Law of 1858”, in Roger Owen (ed.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies 2000, 93–119.
- Joseph, Sabrina: *Islamic Law on Peasant Usufruct in Ottoman Syria, 17th to Early 19th Century*, Leiden: Brill 2012.
- Kafadar, Cemal: “The Question of Ottoman Decline”, *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4/1-2 (1997-1998), 30–75.
- Kamberović, Husnija: *Begovski zemljišni posjedi u Bosni i Hercegovini od 1878. do 1918. godine* [Landed estates of the beys in Bosnia-Herzegovina 1878-1918], Zagreb/Sarajevo: HIP/Institut za istoriju 2003.
- Kapidžić, Hamdija (ed.): *Прилози за историју Босне и Херцеговине у XIX вијеку* [Contributions to the history of Bosnia-Herzegovina during the nineteenth century], Sarajevo: ND NR BiH 1956.
- Karadžić, Vuk: *Сабрана дела, т. 17: Етнографски списи* [Complete works, t. 17: Ethnography], Beograd: Prosveta, 1972.
- Karaula, Marijan (ed.): *Pro populo. Život i djelo fra Lovre Karaule (1800.-1875.)* [For the people. The life and works of fra Lovro Karaula (1800-1875)], Sarajevo: Svjetlo riječi 2000.

- Karpat, Kemal H.: "The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire", in William R. Polk and Richard L. Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1968, 69–90 — also in Kemal H. Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History. Selected Articles and Essays*, Leiden: Brill 2002, 327–351.
- Kasumović, Fahd: "Osmanska agrarna politika i nadmetanje za zemlju u jugoistočnoj Evropi (analiza čiflukâ u Bosanskom sandžaku od uspostavljanja osmanske vlasti do početka 17. stoljeća)" [Ottoman agrarian policy and competition for land possession in Southeast Europe (analysis of the *çiflik*-s in the sandjak of Bosnia since the establishment of Ottoman government authorities until the beginning of the seventeenth century)], *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 35 (2014), 93–150.
- Kaya, Alp Yücel: "Des registres impériaux aux registres des feux fiscaux. Réflexions sur les registres fiscaux ottomans du xv^e au xviii^e siècle", in Mireille Touzery (ed.), *De l'estime au cadastre en Europe. L'époque moderne*, Paris: Comité pour l'histoire économique et financière de la France 2007, 265–307.
- Kaya, Alp Yücel: "On the *Çiflik* Regulation in Tırhala in the Mid-Nineteenth Century. Economists, Pashas, Governors, *Çiflik*-holders, *Subaşı*s, and Sharecroppers", in Elias Kolovos (ed.), *Ottoman Rural Societies and Economies*, Rethymnon: Crete University Press 2015, 333–380.
- Keyder, Çağlar and Faruk Tabak (eds.): *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East. Globalization, Revolution and Popular Culture*, Albany: SUNY Press 1991 (turk. trans.: *Osmanlı toprak Mülkiyeti ve ticari tarım*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı 1998).
- Köksal, Yonca: "Land Reform in Northwestern Bulgaria During the Tanzimat Era", in Ekrem Čaušević, Nenad Moaćanin and Vjeran Kursar (eds.), *Perspectives on Ottoman Studies*, Berlin: LIT Verlag 2010, 455–462.
- Kornrumpf, Hans-Jürgen: "Einige osmanische Dokumente über Topal Osman Pascha in Bosnien 1861-1869", *Südost Forschungen*, 51 (1992), 189–218.
- Kreševljaković, Hamdija: *Izabrana djela* [Selected works], 4 volumes, Sarajevo: Veselin Masleša 1991.
- Laiou, Sophia: "Some Considerations Regarding *Çiflik* Formation in the Western Thessaly, Sixteenth-Nineteenth Centuries", in Elias Kolovos, Phokion Kotzageorgis, Sophia Laiou and Marinos Sariyanis (eds.), *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands. Toward a Social and Economic History. Studies in Honor of John C. Alexander*, İstanbul: The ISIS Press 2007, 255–277.
- Lampe, John R. and Marvin R. Jackson: *Balkan Economic History, 1550-1950. From Imperial Borderlands to Developing Nations*, Bloomington: Indiana University Press 1982.

- Lamprakis, Dimitrios: “Çiftlik Formation and Transformation of Land Ownership in the Kazas of Serfice, Çaharşenbe, and Eğri Bucak (1820-1850)”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 7/1 (2020), 146–172.
- Lavić, Osman (ed.): *Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian & Bosnian Manuscripts in the Ghazi Husrev-Bey Library Sarajevo. Volume XIV*, Londres/Sarajevo: Al-Furqan/El-Kalem 2005.
- Lavić, Osman (ed.): *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa. Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu. Svezak deseti* [Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian & Bosnian Manuscripts in the Ghazi Husrev-Bey Library Sarajevo. Volume X], Londres/Sarajevo: Al-Furqan/El-Kalem 2002.
- Lavić, Osman (ed.): *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa. Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu. Svezak sedamnaesti* [Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian & Bosnian Manuscripts in the Ghazi Husrev-Bey Library Sarajevo. Volume XVII], Londres/Sarajevo: Al-Furqan/El-Kalem 2010.
- Lewis, Bernard: “Ottoman Observers of Ottoman Decline”, *Islamic Studies*, 1 (1962), 71–87.
- Liebesny, Herbert: *The Law of the Near and Middle East. Readings, Cases, and Materials*, Albany: SUNY Press 1975.
- Loussarian, J.-Diran: *L'histoire et la théorie de la propriété foncière dans le droit public ottoman*, Doctoral Dissertation, Paris: Université de Paris 1912.
- Macauley, Melissa: “World Made Simple. Law and Property in the Ottoman and Qing Empires”, in Huri Islamoğlu and Peter C. Perdue (eds.), *Shared Histories of Modernity. China, India, and the Ottoman Empire*, New Delhi: Routledge 2009, 273–298.
- McGowan, Bruce: “Peasants and Pastoralists”, in H. İnalcık and D. Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press 1994, 680–694.
- McGowan, Bruce: “The Study of Land and Agriculture in the Ottoman Provinces within the Context of an Expanding World Economy in the 17th and 18th Centuries”, *International Journal of Turkish Studies*, 1 (1984-1985), 57–63.
- McGowan, Bruce: *Economic Life in Ottoman Europe. Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600-1800*, Cambridge/Paris: CUP/MSH 1981.
- Minkov, Anton: “Ottoman Tapu Title Deeds in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. Origin, Typology and Diplomatics”, *Islamic Law and Society*, 7/1 (2000), 65–101.
- Mitrović, Pavle and Hamdija Kreševljaković (eds.): *Izveštaji italijanskog konzulata u Sarajevu (1863-1870 godine)* [Reports of the Italian Consulate in Sarajevo (1863-1870)], Sarajevo: ND NR BiH 1958.
- Moačanin, Nenad: “Defterology and Mythology. Ottoman Bosnia up to the *Tanzimat*”, *International Journal of Turkish Studies*, 10 (2004), 189–197.

- Moačanin, Nenad: *Turska Hrvatska. Hrvati pod vlašću Osmanskog carstva do 1791. Preispitivanja* [The Turkish Croatia. Croats under Ottoman rule until 1791. Researches], Zagreb: Matica Hrvatska 1999.
- Moreau, Odile: “Quelques aperçus sur le recrutement des soldats bosniaques au XIX^{ème} siècle (1826-1876)”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 8 (1997), 183–204 (= “Les contingents balkaniques. Le recrutement des contingents bosniaques (1826-1876)”, *Anatolia moderna*, 7 (1997), 17–48; in Eng.: “The Recruitment of Bosnian Soldiers During the 19th Century (1826-1876)”, *Islamic Studies*, 36/2-3 (1997), 263-279; English contraction: “Bosnian Resistance to Conscription in the Nineteenth Century”, in Erik J. Zürcher (ed.), *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia, 1775-1925*, New York: Bloomsbury Publishing 1999, 129–133).
- Moustakas, Konstantinos: “Early Evidence on the Introduction of *Timar* in the Balkans and its Use as a Means of Incorporation. The *pronoia* of Laskaris”, *Südost Forschungen*, 68 (2009), 63–95.
- Mundy, Martha: “Ownership or Office? A Debate in Islamic Hanafite Jurisprudence Over the Nature of the Military ‘Fief’, from the Mamluks to the Ottomans”, in Alain Potage and Martha Mundy (eds.), *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social. Making Persons and Things*, Cambridge: CUP 2004, 142–165.
- Mutafchieva, Vera P.: *Agrarian Relations in the Ottoman Empire in the 15th and 16th Centuries*, New York: Colombia University Press 1988.
- Mutapčić, Edin: *Agrarna reforma u BiH i njeno zakonodavstvo (1918.-1941.)* [Agrarian reform in BiH and its legislation 1918-1941], Gradačac: Biblioteka Alija Isaković 2007.
- Nagata, Yuzo: “The Decline of the Ottoman Empire’s Doctrine of State Landownership. The Development of the Çiftlik Type of Landownership”, in Yuzo Nagata, *Studies on the Social and Economic History of the Ottoman Empire*, Manisa: Akademi Kitapevi 2007, 133–139.
- Nikić, Andrija (ed.): *Regesta Franjevačkog arhiva u Mostaru 1446-1862* [Regesta from the Franciscan archives in Mostar 1446-1862], Mostar: Franjevačka knjižnica 1984.
- Ninčić, Momčilo: *Историја аграрно-правних односа српских тежака под Турцима. I. део* [History of agrarian-legal relations of Serbian peasants under the Turks. Part I], Beograd: Geca Kon 1920.
- Ninčić, Momčilo: *Путање о својини земље у Србоа под Турцима* [The property of land by the Serbs under the Turks], Beograd: Štamparija Dositije Obradović 1913.
- Novaković, Stojan: “Стари босански закон о баштинама” [An old Bosnian law on *baštine*], *Bosanska vila*, 7 (1892), 12, 181–184; 13, 199–201

- Özok-Gündoğan, Nilay: “Ruling the Periphery, Governing the Land. The Making of the Modern Ottoman State in Kurdistan, 1840-70”, *Comparative Studies od South Asia, Africa and the Middle East*, 34/1 (2014), 160–175.
- Padel, Wilhelm and Louis Steeg: *Législation foncière ottoman*, Paris: A. Pedone 1904.
- Pamuk, Şevket: “Commodity Production for World-Markets and Relations of Production in Ottoman Agriculture, 1840-1913”, in Huri İslamoğlu-İnan (ed.), *The Ottoman Empire and the World-Economy*, New York/Paris: CUP/MSH 1987, 178–202.
- Pašanović, Fikret: *Bošnjak savjetuje sultana. Muhamed Prozorac i djelo* Islamski način postizanja poretka [A Bochniak advises the Sultan. Muhamed el-Akhisari and his work *Nizam ul-alem*], Sarajevo: Arka Press 2012.
- Popara, Haso (ed.): *Katalog arapskih, turskih, perzijskih i bosanskih rukopisa. Gazi Husrevbegova biblioteka u Sarajevu. Svezak deveti* [Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian & Bosnian Manuscripts in the Ghazi Husrev-Bey Library Sarajevo. Volume IX], Londres/Sarajevo: Al-Furqan/El-Kalem 2001.
- Porović, Vasilj: *Аграрно питање у Босни и турски нереди за време реформног режима Абдул-Меџида (1839-1861)* [Agrarian issue in Bosnia and Turkish riots during the reform regime of Abdul-Mecid], Beograd: SAN 1949.
- Quataert, Donald: *The Ottoman Empire 1700-1922*, Cambridge: CUP 2000.
- Roskiewicz, Johann: *Studien über Bosnien und die Herzegovina*, Leipzig/Wien: F. A. Brockhaus 1868.
- Salzmann, Ariel: “An Ancient Regime Revisited. “Privatization” and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire”, *Politics & Society*, 21/4 (1993), 393–423.
- Sammlung der für Bosnien und die Hercegovina erlassenen Gesetze, Verordnungen und Normalweiseungen*, 3 volumes, Wien: k.-k. Hof- und Staatsdruckerei 1880-1882.
- Séfériadès, Stylianos Prodromou: *Le Régime immobilier en Turquie au point de vue du droit international*, Paris: A. Rousseau 1913.
- Shafir, Gershon: *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict 1882-1914*, Cambridge: CUP 1989.
- Skarić, Vladislav: “Из прошлости Босне и Херцеговине XIX вијека” [Pages from the past of Bosnia-Herzegovina], *Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine*, 1 (1949), 7–41.
- Skarić, Vladislav: “Постанак и развитак кметства у Босни и Херцеговини” [Genesis and development of *kmetstvo* in Bosnia-Herzegovina], *Pregled*, 11 (1937), 7-8, 481–489.
- Skarić, Vladislav: “Турски аграрни законици за санџаке Босну и Херцеговину од год. 1047.” [Agrarian Turkish Codes from 1047 for the sandjaks of Bosnia and Herzegovina], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, 46/2 (1934), 107–112.

- Sluglett, Peter and Marion Farouk-Sluglett: "The Application of the 1858 Land Code in Greater Syria. Some Preliminary Observations", in Tarif Khalidi (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut: American University of Beirut 1984, 409–421.
- Smajić (Ibrahimović), Ramiza: "Struktura vojničke klase u XV i početkom XVI vijeka s posebnim osvrtom na širenje islama u Bosni" [Military class structure in the fifteenth and early sixteenth centuries, with a special emphasis on the spread of Islam in Bosnia], *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 41 (1991), 269–282.
- Smajić, Ramiza: "Zakon o timarima iz 1869. godine" [Law on timars from 1869], *Hercegovina*, 11-12 (2000), 99–103.
- Solomonovich, Nadav and Ruth Kark: "Land Privatization in Nineteenth-century Ottoman Palestine", *Islamic Law and Society*, 22/3 (2015), 221–252.
- Stoyudoğan, Muhsin: *Reassessing the Timar System. The Case Study of Vidin (1455-1693)*, Doctoral Dissertation, Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2012.
- Spaić, Vojislav: "Zemljišnoknjižni sistem u Bosni i Hercegovini za vrijeme Turaka" [Land registry system in Bosnia and Herzegovina at the time of the Turks], *Istorisko-pravni zbornik*, 2/3-4 (1950), 15–37.
- Stojančević, Vladimir: *Јужнословенски народи у османском царству од једренског мира 1829. до париског конгреса 1856. године* [South Slavic nations in the Ottoman Empire from the Edirne Peace in 1829 until the Paris Congress in 1856], Beograd: PTT 1971.
- Sučeska, Avdo: "O naslijeđivanju odžakluk timara u Bosni i Hercegovini" [Inheritance of *ocakluk* timars in Bosnia and Herzegovina], *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu*, 15 (1967), 503–516.
- Sučeska, Avdo: "Popis čifluka u rogatičkom kadiluku iz 1835. godine" [*Çiflik* list from 1835 for the Rogatica *kadilik*], *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 14-15 (1964), 189–271.
- Sučeska, Avdo: "Promjene u sistemu izvanrednog oporezivanja u Turskoj u XVII i XVIII vijeku i pojava nameta tekâlif-i şâkka" [Changes in the system of extraordinary taxation in Turkey in the seventeenth and eighteenth centuries and genesis of *tekâlif-i şâkka'* tax], *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 10-11 (1961), 75–112.
- Sučeska, Avdo: "Prvi pokušaj regulisanja agrarnih odnosa u Bosni i Hercegovini u XIX stoljeću" [A first attempt to regulate agrarian relations in Bosnia and Herzegovina in the XIX century], *Godišnjak Pravnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu*, 14 (1966), 249–268.
- Šabotić, Izet: *Agrarne prilike u Bosanskom ejaletu (1839.-1878.)* [The agrarian question in the Bosnian eyalet 1839-1878], Tuzla: Arhiv TK 2013.

- Šehić, Zijad: “Prilog prošlosti Hercegovine XIX stoljeća. Sjećanja Murad Effendije iz Hercegovine” [Herzegovina during the XIX century: Memories of Hersekli Murad Effendi], *Hercegovina*, 11-12 (2000), 107–124.
- Škegro, Ante: “Iseljavanje iz Dalmacije i zapadne Hercegovine u Uskoplje tijekom 19. i prvoj polovici 20. st.” [Emigration from Dalmatia and Western Herzegovina to Uskoplje during the nineteenth and the first half of the twentieth century.], *Hercegovina*, 24 (2010), 21–36.
- Šljivo, Galib: *Bosna i Hercegovina 1788-1812* [Bosnia-Herzegovina 1788-1812], Banja Luka: Institut za istoriju 1992.
- Šljivo, Galib: *Bosna i Hercegovina 1861.-1869.* [Bosnia-Herzegovina 1861-1869], Tešanj: Planjax 2005.
- Šljivo, Galib: *Omer-paša Latas u Bosni i Hercegovini 1850-1852.* [Bosnia-Herzegovina 1850-1852], Sarajevo: Svjetlost 1977.
- Tepić, Ibrahim: “Osmanska vojska i policija u bosanskom vilajetu od 50-ih do 70-ih godina XIX vijeka” [Ottoman army and police in the Bosnian vilayet in the 1850s and 1870s], *Godišnjak Društva istoričara BiH*, 37 (1986), 91–116.
- Tezcan, Baki: *The Second Ottoman Empire. Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York: CUP 2010.
- The Ottoman Land Code. Translated from the Turkish by F. Ongley*, Londres: William Clowes and Sons 1892.
- Toksöz, Meltem: “Modernisation in the Ottoman Empire. The 1858 Land Code and Property Regimes from a Regional Perspective”, in Elias Kolovos (ed.), *Ottoman Rural Societies and Economies*, Rethymnon: Crete University Press 2015, 381–396.
- Truhelka, Ćiro: “Stari turski agrarni zakonik za Bosnu” [An old Turkish agrarian code for Bosnia], *Glasnik Zemaljskog muzeja*, 28 (1916), 427–475.
- Truhelka, Ćiro: *Historička podloga agrarnog pitanja u Bosni* [Historical background of the agrarian question in Bosnia], Sarajevo: Zemaljska štamparija 1915.
- TürkHzade, Mehmed Ziyaeddin: *Mükemmel ve muvazzah şerhi kanun-u arazi*, Istanbul: Kasbar Matbassi 1311 [1893/1894] (in BCS: Asim Škaljić, *Upotpunjeni i razjašnjeni komentar Gruntovnog zakona*, s.l.: s.n. 1903).
- Tute, R. C.: *The Ottoman Land Laws, with a Commentary on the Ottoman Land Code of 7th Ramadan 1274*, Jerusalem: Greek Conv. Press 1927.
- Ubicini, Abdolonyme and Abel Pavet de Courteille: *État présent de l'Empire ottoman*, Paris: J. Dumaine 1876.
- Vazzidi, Yanko Effendi: “La propriété immobilière en Turquie et l'article 1737 du *Medjellé*”, *Revue de droit international et de législation comparée*, 32 (1900), 300–315.

- Veinstein, Gilles: "On the *Çiftlik* Debate", in Çağlar Keyder and Faruk Tabak (eds.), *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East*, Albany: State University of New York 1991, 35–53.
- Velagić, Adnan: "Marksističko poimanje historije u djelima Branislava Đurđeva" [The Marxist conception of history in the works of Branislav Đurđev], in Dževad Juzbašić (ed.), *Naučno djelo akademika Branislava Đurđeva*, Sarajevo: ANUBiH 2010, 197–207.
- Warriner, Doreen: "Land Tenure in the Fertile Crescent", in Charles Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1966, 71–78.
- Zarinebaf-Shahr, Fariba: "Soldiers Into Tax-Farmers and Re'aya Into Sharecroppers: The Ottoman Morea in the Early Modern Period", in Fariba Zarinebaf-Shahr, John Bennet and Jack L. Davis (eds.), *A Historical and Economic Geography of Ottoman Greece. The Southwestern Morea in the 18th Century*, Princeton: American School of Classical Studies at Athens 2005, 9–48.

II. Mahmut Döneminde İstanbul'daki Sıbyan Mektepleri ve Öğrenci Sayıları

Mustafa Mesut Özekmekçi*

Primary (sıbyan) Schools and Student Numbers in Istanbul during the Era of Mahmud II
Abstract ■ Primary (Sıbyan) schools were institutions established by sultans, statesmen and wealthy people to provide basic religious education to Muslim children in the Ottoman Empire. These schools, which were an important element of Ottoman social life, were not subjected to supervision or controlled by a central unit/organization, especially since the state did not have an agenda or a policy in the field of education until the second half of the 19th century.

In this context, although there are some assumptions in the literature about the number of sıbyan schools in the capital in various centuries, the exact number of sıbyan schools in Istanbul is unknown, especially in the first half of the 18th and 19th century.

Despite these explanations, it is understood based particularly on the archival materials of Topkapı Palace that different sultans gave their blessing to the sıbyan schools in Istanbul for various reasons in almost every period. Based on these data, the study tries to establish the number of students in Muslim schools in the capital from the end of the 18th century to the end of the Mahmud II period. In addition, issues regarding the change of the state's view of its subjects over time are briefly mentioned through the schools.

Keywords: Primary (sıbyan) School, II. Mahmut, Elementary Education, İstanbul.

1. Giriş

XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'daki medreseler, bunların şehirdeki mahallere dağılımları ve talebe sayılarına dair verilerden

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

hareketle yapılmış yayınlar mevcuttur.¹ Başkentteki medrese ve talebe sayıları üzerine tatmin edici çalışmalar olmakla birlikte sözü edilen zaman diliminde medreseden önceki eğitim kurumları olarak varsayılan sıbyan mektepleri, hoca ve öğrenci sayıları, okulların kurucuları ve şehirdeki mevkilerine göre dağılımları ile alakalı nicel verilerin yeterli olduğunu söylemek ise pek mümkün değildir.² Bu çerçevede çalışmamın temel amacı XVIII. yüzyılın sonundan Tanzimat döneminin (1839) başlangıcına kadar İstanbul'daki sıbyan mektepleri ve öğrencilerinin sayısını ortaya koymaktır. Bu hedefe dönük olarak özellikle Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivindeki Topkapı Sarayı Müze Arşivi Evrakları (TS.MA.e) fonunda bulunan vesikalar merkeze alınmış, çalışmam bu belgeler üzerinden şekillendirilmiştir.

Abbasilerin “küttab” olarak isimlendirdiği ve çocuklara dini eğitim vermeyi amaçlayan mektepler Karahanlı ve Selçuklu devletlerinde de mevcuttur. Ancak, Abbasilerden farklı olarak sözü edilen devletler bu okulları “sıbyan mektebi” olarak adlandırmıştır. Karahanlı ve Selçukluların kullandığı “sıbyan mektebi” ismi Osmanlılar tarafından da benimsenerek çocuklara Kuran, namaz vb. bilgilerin verildiği bu okullar sıbyan mektebi olarak tabir edilmiştir.³

Klasik dönem olarak adlandırılan zaman diliminde Osmanlı Devleti'nin eğitim sahasına dönük bir tasarrufu olmadığı herkesin malumudur. Ancak, XVI-II. yüzyılın sonundan itibaren önce III. Selim (1789-1807) ve sonrasında II. Mahmut'la (1808-1839) birlikte taşraya bilhassa dini hususların çocuklara öğretilmesi adına sıbyan mekteplerinin açılması (*ehl-i İslam sıbyanına mahsus olan mektebler açılarak talim ve teallüm eylemeleri*) yollu emirler gönderilmiştir.⁴ Söz

1 1792'de İstanbul'daki 179 medresede toplam 2797 öğrenci bulunmaktadır. Bkz; Seyfi Kenan, İshak Güven, “III. Selim Döneminde Medreselere Çekidüzen Verme: 1792'de İstanbul Medreselerinin Denetimi”, *Deutsch-türkische Begegnungen (Alman Türk Tesadüfleri) Kemal Beydilli'ye Armağan*, ed. Hedda Reindl-Kiel ve Seyfi Kenan (Berlin: EB Verlag, 2013), s. 443-444. Mehmet İpşirli, “Osmanlı İstanbulu'nda Geleneksel Eğitim ve Ulema”, *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, c. 9, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İBB Kültür AŞ.-İSAM, 2015), s. 37-38.

2 Bu çalışmaların pek çoğunda başkentteki sıbyan mektepleri ile öğrenci sayılarının tam olarak bilinmediği belirtilir. Bir örnek olarak bkz. İsmail Kara, “Sunuş”, *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri: Hatıralar-Yorumlar-Tetikler*, haz. İsmail Kara ve Ali Birinci (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), s. 16-17. Ayrıca bkz. Ruht M. Roded, “Osmanlı Tarihine Cinsiyet Açısından Bakılması”, *Osmanlı*, c. 5, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 423.

3 Cahit Baltacı, “Mektep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2004, XXIX, s. 6-7.

4 Bu emirlerde üzerinde durulan bir diğer husus vakit namazlarının düzgün kılınmasıdır.

konusu edilen sultanların bu girişimlerinin devlet politikası olarak kurumsal ve sistematik bir boyut alması ise ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonradır.⁵

Sıbyan mekteplerinin giderleri vakıflardan ya da velilerin hocalara verdikleri paralardan karşılanmaktadır.⁶ Okullarda vazifeli hocaların maaşları için standart bir ücret olmayıp, muallimlere verilen yevmiyeler okulları finanse eden vakıfların gücüne göre değişmektedir.⁷ Bu çerçevede Osmanlı kültür ve toplumsal hayatının önemli bir ögesi olarak kabul edilen sıbyan mektepleri üzerine olan literatürde okulların merkezi idareden bağımsız olduğuna dair ortak bir kanaat mevcuttur.⁸ Okulların merkezi bir denetimden yoksun olması noktasındaki fikir birliğine karşın mekteplerin niteliği ile okullardaki eğitimin karma olup olmadığı üzerine farklı görüşler vardır. Örneğin Mefail Hızlı'ya göre bu mekteplerde, çocuklara Kur'an, dilbilgisi, yazı, fıkıh, ilmihal, edep, ahlak, dinler tarihi, aritmetik gibi dersler verilmektedir.⁹ İsmail Erünsal tarafından yapılmış yakın zamanlı bir değerlendirmede ise sıbyan mekteplerinin fakir ailelerin çocuklarına temelde dini bilgiler verilmesi adına kurulduğu ve istisnalar haricinde buralarda başka bir eğitim-öğretim yapılmadığı belirtilmektedir.¹⁰ Çalışmanın temel amacı her ne kadar İstanbul'daki sıbyan mekteplerinin niceliğine dair olsa da başkentteki bazı okullarda dini bilgilere

III. Selim dönemi emri için bkz. Yahya Akyüz, "III. Selim'in İlmîye, Din ve İlköğretim Alanındaki Fermanına İlişkin Bir Belge", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 16/1 (1983), s. 143-149. Konuyla alakalı başka emirler için bkz. BOA, Cevdet Maarif (C.MF), 85/4225, BOA, C.MF, 9/448, BOA, C.MF, 67/3319, BOA, Cevdet Evkaf (C.EV) 457/23103.

- 5 Seyfi Kenan, "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine Bir Çözümleme", *Osmanlı Araştırmaları*, XLI (2013), s. 13-15.
- 6 Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, çev. Osman Yener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), s. 39.
- 7 Yahya Araz, *16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), s. 110. Ayrıca bazı örnekler için bkz. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Maarif (C.MF), 123/6135, C.MF, 104/5198.
- 8 Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: TTK, 1999), s. 57; İsmail E. Erünsal, *Yirmi İki Mürekkep Damlası: Osmanlı Sosyal ve Kültür Tarihi Üzerine Sohbetler*, haz. Halil Solak (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), s. 261; Kara, "Sunuş", s. 11, 12, 13.
- 9 Mefail Hızlı, "Osmanlılarda İlköğretimin Tarihi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, VI/12 (2008), s. 87.
- 10 Erünsal, *Yirmi İki Mürekkep Damlası*, s. 259-279. 1831'de Kasımpaşa'da el-Hac Ferhat Mahallesi'nde Şuayibzade Fazlı İbrahim Efendi'nin yaptırmış olduğu mektepteki çocukların Kuran tilavetiyle meşgul oldukları belirtilmiştir. BOA, TS.MA.e, 160/20, s. 32.

ek olarak bilhassa maddi olanakları elveren mekteplerde çocuklara yazı yazmanın da öğretildiğini düşünmekteyim.¹¹ Bununla beraber sıbyan mekteplerinde -dini bilgiler dışında- ne öğretilip/öğretilmediği noktasında kesin yargılara varılmaması ve bu konuda daha fazla çalışma yapılması kanaatinde olduğumu da söylemeliyim.

Talebelerin sıbyan mekteplerine 4 yaşından itibaren gönderildiği ancak bunun kesin bir yaş olmadığı ve beş, altı, yedi, sekiz gibi çeşitli yaşlarda da çocukların okula başlatıldığı herkesin malumudur.¹² Ayrıca bu mekteplerde 1846 yılına kadar standart bir eğitim süresi yoktur.¹³ Mektep hocalarının dayak vb. haşın tavırlarından dolayı talebelerin okullarını pek sevmedikleri ve çocukların mekteplerin tatili anlamına gelen Ramazan ayını sabırsızlıkla beklediği çeşitli kaynaklarda geçmektedir.¹⁴ Karma eğitim hususunda ise bu durumun okulların bulunduğu coğrafyaya göre şekillendiği ancak kız ve erkek çocuklarının yüksek ihtimalle -özellikle Balkanlarda- 1858 yılına kadar beraber eğitim görebildiği düşünülmektedir.¹⁵ Bu çıkarımın doğruluğu çalışmada da görülecektir. Zira başta İstanbul'da olmak üzere muhtemelen büyük şehirlerde sadece kızlara has okullar mevcuttur ve bunların büyük çoğunluğunun eğitimcileri kadınlardır.¹⁶

11 I. Mahmut'un (1730-1754) annesinin Galata'da yaptırdığı ve I. Abdülhamit'in (1774-1789) inşa ettirdiği mekteplerin vakfiyesinde çocuklara yazı meşki için hoca tayin edilmesinin önemli olduğu ifade edilir. Bkz. Muhittin Serin, "Meşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2004, XXIX, s. 372-374. Haftada iki gün *talim-i hüsnü hat* öğretilen Ragıp Paşa sıbyan mektebine atanan *meşk hâcesi* için bkz. BOA, C.MF. 77/3825. Ayrıca II. Mahmut döneminde Beylerbeyi ve İstavroz'da bulunan iki okula ahalinin isteği üzerine hattat Ömer Efendi'nin *meşk hâcesi* olarak tayin edildiğini gösteren bir belge için bkz. BOA, HAT, 548/27031.

12 *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri*, s. 25.

13 Baltacı, "Mektep", s. 7.

14 Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Bir Zamanlar İstanbul*, haz. Niyazi Ahmet Banoğlu (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eserler Dizisi, 1978), s. 13; Ahmet Rasim, "Mektep ve Falaka", *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri*, s. 84-85.

15 Erünsal, *Yirmi İki Mürekkep Damlası*, s. 269-270.

16 Koca Mustafa Paşa yakınlarındaki *Hafize Hâce Mektebi*'ndeki öğrencilerin tamamı kız çocuğudur. Buradaki 76 öğrencinin "*Nisvân*" olduğu belirtilmiştir. Okulun *Hâcesi* ise Hafize Hatun'dur. Bkz. BOA, Topkapı Sarayı Müze Evrakı (TS.MA.e), 106/20, s. 9. Benzer bir örnek için bkz; BOA, TS.MA.e, 106/19, s. 44. 1851'de Sultan Abdülmecid'in İzmir gezisinde *inas mekteplerine* yaptığı bağışlar için bkz. BOA, TS.MA.e, 351/34, s. 1. Ayrıca bkz. Erünsal, *Yirmi İki Mürekkep Damlası*, s. 270. Tanzimat öncesi İstanbul'da mevcut kız mekteplerine değinen detaylı bir çalışma için bkz. Jun Akiba, "'Girls Are Also People of the Holy Qur'an': Girls Schools and Female Teachers in Pre-Tanzimat Istanbul", *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 17/1 (2019), s.

2. Sıbyan Mekteplerinin Hocaları

Sıbyan mektebinde eğitim veren erkekler genellikle medrese tahsili görmüş, büyük oranda bir caminin imamı ya da müezzini'dir.¹⁷ Mesleğin babadan oğula aktarılan bir miras olduğu ifade edilebilir.¹⁸ Özellikle babalarından tevarüs yoluyla muallimlik yapmaya başlayan bu erkeklerin *hâfız*, *hâce*, *el-Hac*, *es-Seyyid* gibi unvanları haiz oldukları görülmektedir. Ayrıca muallimler, Osmanlı toplumunda saygın ve itibar sahibi kişiler için zikr edilen *Efendi* lakabına da sahiptirler. Ek olarak incelediğim evraklardan hareketle 1824'de -sadece- Galata'daki okullarda görevli olanların *muallim* şeklinde tabir edildiklerini söyleyebilirim.¹⁹ Bu çerçevede mekteplerin *erkek* hocalarının büyük çoğunluğunun Kuran-ı Kerim-i ezberleyen, hac görevini yerine getirmiş ve bazılarının da peygamber soyundan olduğu iddiasını taşıyan kişiler olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı toplumunda muallimlik her ne kadar bir erkek mesleği olarak algılsa da kadınlar da pekâlâ bu işi yapabilmektedirler.²⁰ Nitekim eldeki veriler de bu durumu doğrular. Kadın hocaların tanımlamalarında ise erkekler göre bazı değişkenlikler görülmektedir. Şöyle ki 1824'teki kadın mektep hocaları *kadın*, *hâce kadın*, *hâce hatun* olarak belirtilmiş²¹ ayrıca yine Galata'dakiler için de *muallime* unvanı kullanılmıştır.²² 1831'de ise bazı muallimler için misalen *Hâce Ümmüğülsüm Hanımefendi*,²³ *Hâce Hanife Hatun Efendi*,²⁴ *Fatma Molla*²⁵ gibi 1824'e göre farklılıklar mevcuttur. Buradan hareketle muallimler içerisinde

21-54. Bu çalışmaya dikkatimi çeken Doç. Dr. Yahya Araz'a teşekkür ederim. Akiba'ya göre İstanbul'da 1789'da 39, 1811'de ise sadece kızların devam ettiği 40 mektep mevcuttur. Bkz. Akiba, "Girls Are Also People of the Holy Qur'an", s. 34. 1845'de kızlara mahsus olarak Kasımpaşa'da Seyyid Ali Mahallesinde inşa edilmiş bir sıbyan mektebi için bkz. İrade Dâhiliye (İ.DH), 97/4870.

17 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. 3 (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), s. 202. Erünsal, *Yirmi İki Mürekkep Damlası*, s. 262.

18 Araz, *Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, s. 121.

19 BOA, TS.MA.e, 465/37. s.1-6,

20 Araz, *Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, s. 121, Erünsal, *Yirmi İki Mürekkep Damlası*, s. 271.

21 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 1-5.

22 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 6.

23 BOA, TS.MA.e, 106/19, s. 26.

24 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 37.

25 BOA, TS.MA.e, 106/20, s. 25.

de -erkeklerle benzer olarak- hac farizasını yerine getirmiş, Kuran ve mevlit okumayı bilenler dışında, ayrıca, tarikat ehli ya da ulema ailelerine mensup kadınlar olduğu iddia edilebilir.²⁶ Ek olarak muallimelerin kiminin genç, kimisinin yaşını başını almış oldukları, medeni hallerine bağlı olarak kocaları yahut babalarından dolayı *efendi*, *hatun*, *kadın*, *hanımefendi* gibi farklı unvanları olduğu düşünülebilir. Söz konusu çeşitli sıfat ve lakapların muallimelerin toplumsal hayattaki ayrıcalıklı konumunu gösterme ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Zira Osmanlı toplumunda *hatun* sözcüğünün karmaşık çağrışımları olduğu ve daha üst sınıflardaki kadınları temsil ettiği de bilinmektedir.²⁷ Muallimelerle alakalı değinilmesi gereken son husus ise -istisnaları da olabileceği göz ardı edilmeden- devletin bunların taleplerini daha bir dikkate alması, hatta belki de -günümüzün moda tabiriyle- kız mekteplerinin hocalarına pozitif ayrımcılık yapmasıdır.²⁸ Mesela kendi evinin bir odasında kız çocuklarına Kur'an eğitimi veren Sade Hanım, müstakil bir okul inşası için evinin karşısında satılacak olan boş arazinin bir kısmına mektep inşası için bir arzuhal sunmuş ve muallimenin bu isteği II. Mahmut tarafından da kabul görmüştür.²⁹

3. 1831'e Kadar Dağıtılan İhsanlar/Atiyeler

Merkezi idarenin okullarla alakalı her ne kadar bir kontrol sistemi olmasa da XVIII ve XIX. yüzyıllarda devlet ricalinin özellikle İstanbul'un çeşitli mahallerinde bulunan sıbyan mekteplerinin sayısına dair bilgileri olduğu anlaşılmaktadır. Bunun temel sebebi türlü vesilelerle (sünnet, nikâh, bayram vb.) İstanbul'un çeşitli mahallerinde bulunan okullardaki hocalar ile çocuklara padişahlar tarafından ihsanlar verilmesidir.³⁰ Para dağıtılan mekteplerin hocaları ile talebeleri *mali*

26 Konuyla alakalı olarak beni aydınlatan Prof. Dr. Akşin Somel'e teşekkür ederim.

27 Leslie P. Pierce, "Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı", *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, ed. Madeline C. Zilfi, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), s. 165-187; Abdurrahman Kurt, "Osmanlı'da Kadının Sosyo-Ekonomik Durumu", *Osmanlı*, c. 5, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 1999), s. 440-442, Erünsal, *Yirmi İki Mürekkep Damlası*, s. 256-258.

28 Yahya Akyüz, "Osmanlı'da Kadın Öğretmenli Ev Sıbyan Mektepleri (Amerikan ve Fransız Eğitim Tarihinden Benzer Örnekler)", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM)*, 15 (2004), s. 1-12.

29 BOA, HAT, 1302/50718.

30 Kara, "Sunuş", 11.

gerekekçelerle zaman zaman kısaca zaman zamansa detaylı şekilde kayıt altına alınmıştır.³¹ Örneğin III. Ahmet'in (1703-1730) bir biniş esnasında *mekteb etfallerine* 3 kuruş ihsan bağışladığı görülmektedir.³² Bu bağlamda zikredilebilecek bir başka örnek Haziran 1711 tarihli olandır. Bilad-ı Selase (Üç Belde) olarak adlandırılan Üsküdar, Galata ve Eyüp'te bulunan okullar bu tarihte merkezi idare tarafından kaydedilmiştir.³³ I. Abdülhamit (1774-1789) döneminde 1788 yılında, İstanbul ve Boğaziçi ile Galata, Üsküdar, Eyüp ve Sütlüce'de bulunan sıbyan mekteplerinin hocalarına 3, halifelerine 2, öğrencilerine ise paylaştırılmak üzere 10'ar kuruş tahsis edilmiştir. Dağıtılmış olan meblağın toplamı 5.985 kuruştur.³⁴ Ayrıca yine I. Abdülhamit devrinde Asitane'de bulunan mekteplere 1788'deki miktarların aynısı verilmiştir. Ek olarak aynı evrakta deftere dâhil edilmeyen (*ez hariç defter mekteb*) bazı mekteplerle Sütlüce'de bulunanlara (*ez hariç defter Südlücede mekteb*) 5 kuruş dağıtılmıştır.³⁵ Benzer olarak III. Selim'in (1789-1807) de şehir içindeki gezintileri esnasında sıbyan mekteplerine ya da bu okulların talebelerine paralar dağıttığı söylenebilir.³⁶

Verilen örneklerden hareketle başkentteki sıbyan mekteplerine çeşitli ihsanlar verilmesinin Osmanlı sultanları için bir adet hükmünde olduğu anlaşılmaktadır. Bu gelenek Sultan II. Mahmut zamanında da sürdürülmüş ve sultan halefleri benzeri farklı zamanlarda sıbyan mekteplerine çeşitli bağışlarda bulunmuştur. Bu bağlamda çeşitli arşiv vesikaları ve ikincil kaynaklardan yaptığım tespitle II. Mahmut'un İstanbul'daki sıbyan mekteplerine 1809, 1811, 1818, 1824, 1828-1829, 1831, 1835 ve 1836 yıllarında toplam 8 kere ihsan dağıttığını söyleyebilirim. Bununla beraber sultanın özellikle 1818'den itibaren sıbyan mekteplerine verilen paralar ve okulların talebeleri konusunda daha hassas davrandığı, 1831'den sonra ise padişahın ilgi ve alakasının sadece Müslüman çocuklarla sınırlı

31 Muhtemelen hemen hemen her dönem başkentteki okullara bu tarz yardımların yapıldığı ve bu vesileyle okullar hakkında Osmanlı merkez idaresinin daimi olarak bir fikri olduğunu düşünmekteyim.

32 BOA, TS.MA.d, 2352, s. 2

33 H. Hüsnü Koyunoğlu, "The Sıbyân Mekteps (Primary Schools) and Population in Bilâd-ı Selâse (Three Towns: Üsküdar, Galata and Eyüp) in the Early Part of the 18th Century", *Tarih Dergisi*, 60/2 (2014), s. 17-41. Koyunoğlu okullarda toplam 4.627 öğrenci olduğunu tahmin etmektedir.

34 BOA, TS.MA.d, 2433/29.

35 BOA, TS.MA.d, 3366.

36 "Mah-ı mezkurun yigirmi yedinci günü Saray-ı atike biniş ile teşriflerinde ihsan; mekteb-i sıbyana virilen; 12 (guruş)", BOA, TS.MA.d, 840, s. 1.

kalmayarak tebaanın tüm çocuklarına yöneldiği görülmektedir. Tüm bunlardan hareketle aşağıda izah edeceğim üzere II. Mahmut döneminde başkentteki sıbyan mekteplerine yapılan ihسانların 1831'den önce ve 1831'den sonra olarak ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiği fikrindeyim.

II. Mahmut döneminde -Yahya Akyüz'ün aktarımıyla- ilk defa 1809'un Şubat ayında başkentteki sıbyan mektepleri öğrencilerine 10 para (0,25 kuruş) dağıtılmış ve talebelere Sadabat'ta yemekler yedirilmiştir.³⁷ Öğrencilere verilenler dışında mekteplerin hocalarına 5 ve hocaların yardımcısı olan halifelere ise 2,5 kuruş verilmiştir.³⁸

Tanzimat'tan önce İstanbul'da mevcut özellikle kız sıbyan mekteplerini merkeze alan bir çalışma yapan Jun Akiba, makalesinde 1809 ve 1811 yıllarında II. Mahmut tarafından sıbyan mekteplerine dağıtılmış olan ihسانlarla alakalı kıymetli değerlendirmelerde bulunmuştur. Akiba, 1809'daki ihسانlarla ilgili olarak Y. Akyüz ve O.N. Ergin'in bu tarihteki okullara yapılan yardımların Fatma Sultan'ın doğumu vesilesiyle dağıtıldığını fark edemediklerini belirtir. Ayrıca, Akyüz'ün okullara dağıtıldığını söylediği 5.000 kuruşun aslında 9.734 kuruş olduğunu da tespit etmiştir.³⁹ Yazarın, konuyla alakalı çeşitli evrak ve ikincil kaynaklar vasıtasıyla 1811'deki bağışlara⁴⁰ dair yaptığı izahatta ise bu paraların II. Mahmut'un yeni doğan şehzadesi için verildiği belirtilmekte ve *ihسانlardan beklenen muradın Müslümanların mutluluğu* olduğu ifade edilmektedir.⁴¹

II. Mahmut döneminde ihسان dağıtımının yapıldığı bir diğer yıl 1818'dir. Bu bağlamda Hicaz'da devlete başkaldıran Abdullah bin Suud'un yakalanıp 1818'de İstanbul'a getirilmesi üzerine başkentte hapiste bulunanların affedilmesine ve ayrıca mekteplere -eşi benzeri daha önce görülmemiş- ihسانlar yapılmasına karar verilerek⁴²

37 Yahya Akyüz, "İstanbul Sıbyan Mekteplerinin 1809'daki Durumuna İlişkin Bir Belge", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 16/2 (1983), s. 4-5.

38 Cabi Ömer Efendi, *Tarih-i Sultan Selim-i Salis ve Mahmud-ı Sani: Tahlil ve Tenkidli Metin*, haz. Mehmet Ali Beyhan (Ankara: TTK, 2003), s. 395.

39 Akiba, "Girls Are Also People of the Holy Qur'an", s. 34-35.

40 Galata'da ihسان dağıtılan 119 mektep için bkz. BOA, Evkaf-ı Hümayun Defterleri (EV. HMMH.d), 8203.

41 Akiba, "Girls Are Also People of the Holy Qur'an", s. 35. BOA, HAT, 671/32792. 1811'deki tören için bkz. Cabi Ömer Efendi, *Tarih-i Sultan Selim-i Salis*, s. 817.

42 "sergerde-i havariç olan Abdullah bin Suudun mütehasın olduğu Deriyé'nin zabt ve teshiri ve şaki-i merkumun ahz ve girifdarı der-bâr-ı şevket karar şehinşahanelerine vürudu mahza âsar-ı tâli ferhunde mütalaa cihanbanileri muktezasından ve zaman-ı adâlet-iktirân-ı

okulların hocalarına 15'er, öğrencilerine ise 1'er kuruş dağıtılmıştır.⁴³ Söz konusu tarihte verilen miktarlar 1788, 1809 gibi tarihlerle kıyasla öncekilerden yüksektir. Ayrıca bu yıldaki ihsanlarla alakalı önemli bir husus daha mevcuttur. Bu da II. Mahmut'un başkentte para dağıtılacak sıbyan mekteplerinin hocaları ile öğrenci sayılarının tespiti için İstanbul kadısına bir tahkikat yaptırmasıdır.⁴⁴ Padişahın bu isteği iki yönden dikkat çekicidir. Bunlardan ilki şüphesiz geçmiş dönemdeki ihsanlarla alakalı çeşitli organizasyon sorunları ve sultanın bu problemin farkında olduğunu düşündürmektedir.⁴⁵ Söz konusu bağışların nasıl yapıldığı, ihsanların öğrencilere ne şekilde dağıtıldığı gibi detaylara dair -en azından XIX. yüzyılın ilk yarısı için- kesin bir bilgi yoktur.⁴⁶ II. Mahmut konuyla bağlantılı verdiği talimatta ihsanın okullara dağıtımı için öncelikle güvenilir memurların (*lâkin bir mu'temed âdem tay'în olunub*) tespitini istemektedir. Ayrıca muallimlerin paraları öğrencilere vermeyip kendilerine saklayabileceklerini de (*belki hâceleri tamah idüb virmez*) ifade eder. Dahası padişahın bir diğer düşüncesi de hocaların daha fazla para alabilmek için okullarının öğrenci sayısını olduğundan fazla (*yâhûd da ziyâde çocuk vardır bu gün gelmedi deyu ziyâde olur*) gösterebileceğidir.⁴⁷ Buradan hareketle sultanın hem parayı okullara götürecektir memurlarına hem de mekteplerdeki hocalara pek güvenmediğinden dolayı bu yıldaki ihsan dağıtımında oldukça titiz davrandığı anlaşılmaktadır.

mülükanelerine has olarak mutlaka zat-ı saadet-simat-ı tâc-dârilerine mevhibe-i ilahiye ve misli gayr-ı mesbuk atıyye-i sübhaniye kabilinden olmaktan naşi bu babda ifayı merasim teşekkür ve mahmedet zımmında Dersââdetde olan mekteplere atıyye-i seniye ihsanı lâiyih-i hatır-ı fezyi müzahir-i mülükaneleri buyrulduğu misüllü", BOA, HAT, 1351/52796.

43 BOA, HAT, 679/33111.

44 "mukteza-yı irade-i seniyye-i şahaneleri üzere dârül-bilâfeti'l-aliyye-i mülükânelerinde kâin mekteplerin müfredat üzere bir kıta defteri İstanbul kadısı efendi daileri tarafından celb olunup", BOA, HAT, 679/33111. Bu konuyla alakalı 3 adet hatt-ı hümayun tespit edilmiştir. Belgelerin üzerinde tarih olmayıp arşiv personeli tarafından burada söz konusu edilen vesika H. 1248 (M.1832-1833) olarak tarihlendirilmiştir. Kanaatimiz evrakın içindeki verilerden -Abdullah bin Suud'un yakalanması ile hapistekilerin serbest bırakılmaları ve mekteplere dağıtılacak paralar- hareketle vesikanın H. 1233-1234 (M. 1818-1819) tarihli olduğudur.

45 1811'deki ihsanın dağıtımında yaşanan problemler için bkz. Cabi Ömer Efendi, *Tarih-i Sultan Selim-i Salis*, s. 395.

46 "Efendimiz selam söylediler. Okuyup büyük adam olmanıza dua buyurdular. Size ihsanlar verdiler!" II. Abdülhamit döneminde sıbyan mektebinde eğitim hayatına başlayarak padişahın ihsanına nail olan Ahmet Muhtar Nasuhoğlu'nun paranın verilmesiyle alakalı hatıraları için bkz. A. Muhtar Nasuhoğlu, "Mektep Hayatı", *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle Sıbyan Mektepleri*, s. 185.

47 BOA, HAT, 679/33111.

Sultanın üzerinde önemle durduğu ikinci husus sıbyan mektepleri talebelerini ciddi manada önemseydiğini düşündürmekte dahası devletin çocuklara olan bakış açısının değişimine dair ipuçlarını barındırmaktadır. III. Selim döneminden itibaren Osmanlı Devletinin nüfus artışının teşvik edilmesi amacıyla ikiz yahut üçüz doğuran ailelere *tev'em maaşı* adı altında verdiği desteklerle, yine aynı amaç doğrultusunda kürtaajların önüne geçmek için çeşitli önlemler aldığı bilinmektedir.⁴⁸ Bu çerçevede XIX. asır Osmanlı kamu yönetiminin –artık- küçükleri *bireyler* olarak önemseydiği ve onları mutlu etmek için çeşitli faaliyetler içine girdiği Yahya Araz tarafından da aktarılmaktadır.⁴⁹ Nitekim II. Mahmut'un dağıtılacak olan paraların hocalar aradan çıkartılarak çocukların kendilerine (*beher çocuğun kendisine vîrsin*) verilmesini istemekte ayrıca para dağıtılmasındaki amacın çocukların mutlu edilmesi (*bundan murâd sıbyânın kalbleri mesrûr olmaktadır*) olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰ Zikredilen uyarılardan hareketle bu yılda yapılan ihsanın geçmişteki örneklerle keskin şekilde ayrıştığı söylenebilir.

Sultanın üzerinde önemle durduğu bu hususlar, II. Mahmut'un, çocuklar ile ailelerinin gönlünü kazanmak için pragmatik ve anlık olarak hareket etmediğini, talebeler ile ebeveynlerinin kalbini daimî olarak kazanma arzusunda olduğunu ve bu yollu hareket ettiğini düşündürmektedir. Ayrıca çocuklara *öğrenci oldukları için para verilmesinden* hareketle talebelere mekteplerinin sevdirmeye çalışılmış olma ihtimali de yüksektir. Tüm bu çıkarımlar, daha çok küçük yaşlarda olan öğrencilerin devlete ve de şahsına muhabbetini sağlamak yolunda II. Mahmut'un kendisine daha iktidarının ortalarında bir baba figürü çizdiğini ve ayrıca bu imajı güçlendirmek için de özel bir çaba içinde olduğunu akla getirmektedir.⁵¹ Her ne

48 *Tev'em Maaşı* için bkz. Güven Dinç, Fatma Şimşek, Haldun Eroğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda *Tev'em Maaşı*", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/16 (2009), s. 77-100, Kürtaaj için bkz. Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Son Döneminde İskat-ı Cenin Meselesi", *Kebikeç*, 13 (2002), s. 65-88.

49 "XIX. yüzyıldan önce, çocukların eğitimi ve yetiştirilmeleri devletin ilgilendiği ve politika geliştirdiği bir mesele değildi. Çocuk henüz -XVIII. yüzyılın sonlarında buna dair ilk ipuçları belirlemekle birlikte- üzerinden geleceğin inşa edilmeye çalışıldığı, toplumun ve devletin mukadderatını elinde tutan bir varlık olarak görülmüyordu", Araz, *Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, s. 100.

50 BOA, HAT, 679/33111.

51 "Çünkü otuz iki seneye yakın bir devr-i kâmilde padişahlık etmiş ve devlet ü milletine pek çok asar-ı celile bırakmış olduğundan umum ahalinin peder-i eşkâkı makamında idi". Lütfi Efendi'nin bu ifadelerinden sultanın oluşturmaya çalıştığı imaj konusunda başarılı olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ahmed Lûtfi Efendi, *Vak'ânüvis Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*, c. 6-8

kadar eğitim vasıtasıyla gençlerin kimliklerini etkileyerek devlete/sultana bağlılıklarını sağlama çabaları genelde XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra ve modern devlet inşası çerçevesinde üretilmiş projelerden olsa da⁵² II. Mahmut'un ardıllarından çok daha önce –bilinçli ya da bilinçsiz- benzer yöntemlere eğilim göstermiş olduğu iddia edilebilir.

Yukarıda değindiğim üzere II. Mahmut döneminde 1809, 1811 ve 1818'de İstanbul'daki okullara ihсанlar dağıtıldığı ortaya koyulmuştur. Elbette bu ihsanların belki de hemen hemen her sene verilmiş olma ihtimali göz ardı edilmemelidir. Ancak okul ve öğrenci sayısının tespit edilmesine dönük olarak özellikle 1818'de daha nitelikli çalışmalar yapıldığı da açıktır. Ayrıca 1818'den sonra Hafız Hızır İlyas Ağa *Tarih-i Enderun Letaif-i Enderun* adlı eserinde 1823-1824 yıllarında –detaylarına değinmeden- padişahın sıbyan mekteplerine ve hocalarına yeni ihsanlar dağıttığını da belirtmektedir.⁵³ Bununla beraber İlyas Ağa'nın bahsettiği ihsanların burada üzerinde duracağım 1824 tarihli bağış olup olmadığı açık değildir.

9 Kasım 1824 tarihinde II. Mahmut tarafından çıkartılan bir hatt-ı hümayunla İstanbul ve çevresindeki çocuklar için sıbyan mektebi eğitimi, dolayısıyla bu okullara devam zorunluluğunun getirilecek olduğu bilinmektedir.⁵⁴ Bu fermanının şüphesiz eğitime dönük olarak merkezi idarenin yeni, -İstanbul'la sınırlı olmakla- kapsayıcı ve -kısmen- kurumsal bir yaklaşım içerdiği iddia edilebilir. Zira ferman; her ne kadar çocuklara verilmesi gereken eğitimin aslında İslamiyet hakkında doğru ve düzgün bilgilendirilmeleriyle alakalı olsa da, devletin küçük çocukları -ve doğal olarak aileleri- *ilk defa zorunlu bir eğitime* tabi tutmaktadır. Bu çerçevede geçmişte kamu otoritesinin neredeyse kendini tümünden yalıttığı bir

(İstanbul: YKY, 1999), s. 1007. Sultanın Yeniçeri Ocağını söndürmesinden sonra yaptığı ülke gezileri, gittiği yerde tebaasının din, milliyet gibi farklılıklarına bakmadan yaptığı bağışlar, onlarla aracısız diyalogları ve ahaliye gösterdiği nezaket de ayrıca bu bağlamda değerlendirilebilir.

52 Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Sıral (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005) s. 47.

53 Hafız Hızır İlyas Ağa, *Tarih-i Enderun: Letaif-i Enderun 1812-1830*, haz. Ali Şükrü Çoruk (İstanbul: Kitabevi, 2016), s. 342.

54 Mahmud Cevat, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrââtı -XIX. Asır Osmanlı Maârif Tarihi-*, haz. Taceddin Kayanoğlu (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2001), s. 3-5. Fermanın İstanbul kadı sicillerine işlenen ve 9 Kasım 1824 tarihli olan örneği için bkz. <http://www.kadisicilleri.org/gosterorj.php?blm=ist154&bsm=ist154o535> (4 Ekim 2020 tarihinde erişildi).

sahaya ilk defa -bu ölçüde- müdahalede bulunduğu şüphesizdir.⁵⁵ Ayrıca çocuklarını mesleğe verip okula göndermeyen ailelere, bunun bedelinin dünyevî felaketler ve ahirette de ebedî cezalar olacağına belirtilmesi de mühimdir.⁵⁶ Bununla beraber ferman her ne kadar devletin eğitim sahasına dönük yeni bir bakış açısını ortaya koysa da çocukların dini bilgileri yeterince öğrenmeden bir işe, mesleğe ya da sanata bir anlamda da sosyal hayata dahil edilmemesinin istenmesi merkezi idarenin Osmanlı klasik döneminden beri süregelen *dini dünya*⁵⁷ görüşüne dair reflekslerini halen koruduğunu da gösterir.

Fermandan kısa bir süre önce ise 9 Haziran 1824 tarihinde İstanbul'daki okul ve öğrenci sayılarına dair oldukça detaylı bir tahkikat yapıldığı dikkat çekmektedir. Başkent'in çeşitli mahallerindeki okullar, hocalar ve talebe sayıları üzerine bu tarihte geçmiştekilere göre çok daha nitelikli veriler oluşturulmuştur.⁵⁸ Bu tahkikatın din eğitimi zorunlu tutacak fermana bağlı olarak hazırlanmış olduğu ve buradan hareketle sultanın başkentteki okul ve öğrenciler hakkında tasarladığı yeniliğe dair kapsamlı ve nitelikli bir veri elde etmeyi amaçladığını söylemek mümkündür. Ayrıca bu ferman bağlamında çocukların okuldan geri kalmamasına II. Mahmut'un çok önem verdiğini düşündüren daha ileri tarihli bir örnek de mevcuttur. Muhtemelen 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı sırasında sıbyan okullarının talebe ve hocalarının sahralara çıkartılarak devlet, millet ve savaşta muzafferiyet için dua ettirilmesi için öğrenci ile hocalara atiyeler verilmesi II. Mahmut'a teklif edilmiştir. Sultan, atiyeye ve dua kısmında yapılan teklifi onaylamakla birlikte çocukların okullarından alınarak sahralara çıkarılmasını (*sıbyanlar dahi mekteplerden azâde*

55 Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi*, s. 46.

56 Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi*, s. 46-48, Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, s. 58-59. Konuyu çocuk hakları açısından inceleyen bir çalışma için bkz. Ali Gurbetoğlu, "II. Mahmut'un Temel Eğitimin Zorunluluğuna İlişkin 1824 Tarihli Talim-i Sıbyan Fermanının Çocuk Hakları Açısından İncelenmesi", *Turkish Studies*, 15/5 (2020), s. 2333-2356.

57 Kenan, "Türk Eğitim Düşüncesi", s. 2.

58 "Asitâne-i 'aliyye hamiyet 'ani'l-avâşif ve'l-beliye ve ömr-i allâhu te'âlâ ilâ yevmi'l-kıyâmede vâkî eylevm sıbyan-ı müslimin ve müsellemanın talim-i kuran-ı azimü'ş-şân olunur bilcümle mektepler tahkik ve hâce ve hulefalar esamileri ve mevcut sıbyanların tadadı defter olunmak babında irade-i kat'a-i cihandari taalluk iden kemine mebni emr-i hümayun madelet-i meşhudlarına imtisalen tarafı daiyanelerden küttab ve mebus(?) şer-i irsaliyeleri eltabkik'el eylevm küşade olup sıbyan-ı müslimin ve müsellemanın talimi Kuran-ı Kerim okunan mekteplerin şöhetleri hâce ve halifelerin esamileri mevcut ve sıbyanların taadadları defteridirki ber veçhe ati zikr olunur", BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 1.

itdirilmemek münâsibdir) istememiştir. Bununla beraber padişah 20.000 kuruşluk bir meblağın okullara dağıtılmasını emretmiştir.⁵⁹

4. 1831 ve Sonrasında Dağıtılan İhsanlar/Atiyeler

II. Mahmut döneminde daha önce de belirtildiği üzere 1831, 1835 ve 1836'da başkentteki mektep hocalarına ve öğrencilere ihsanlar dağıtılmıştır. Bu bağışların sebepleri sırasıyla 20 Eylül 1831'de Şehzade Abdülmecid'in,⁶⁰ 13 Mayıs 1835'de Şehzade Abdülaziz'in⁶¹ bed-i besmele merasimleridir.⁶² Ayrıca 28 Mayıs 1836'da şehzade efendilerin sünnetleri vesilesiyle sıbyan mekteplerine atiyeler dağıtılmıştır.⁶³

1831, 1835 ve 1836'daki törenlerde mektep hocalarına, talebelere dağıtılan ihsanlar, verilen ziyafetler şüphesiz geçmişten gelen adetlerin devamı olmakla birlikte Tanzimat'ın ayak seslerini de yansıtmakta ve devletin tebaasına olan bakışının değişimine dair güçlü emareler barındırmaktadır. Şöyle ki 1811'de sıbyan mekteplerine ihsanlar dağıtılmasındaki amaç II. Mahmut tarafından Ümmet-i Muhammed'in hoşnutluğu olarak izah edilmiştir. Yunan isyanı (1821-1829) sırasında ise kendisini *imam-ı müslimin* olarak tanımlayan⁶⁴ ve gerekirse başkentteki tüm Rum tebaayı sürgüne göndermekten çekinmeyecek olan II. Mahmut, 1830'dan sonra ise şehzadeleri için yaptığı törenlere gayrimüslimlerin ruhani liderleri ile çocuklarını davet etmekte ve ayrıca çocuklara Müslümanlar benzeri ihsanlar dağıtmaktadır. Bu bağlamda çok açık şekilde anlaşılmaktadır ki 1831, 1835 ve 1836'daki merasimlerde söz konusu amaç tebaanın tamamını kapsayacak

59 BOA, HAT, 1072/43865.

60 "İki yüz kırk yedi senesi Rebi'ü'l-âhirin on ikinci yevm-i pazartesi şevketlü kudretlü mehâbetlü veli-i ni'metimiz pâdişâhımız efendimizin şehzâde-i civân-bahtları efendimiz hazretleri bed'-i bâce buyurduklarında Üsküdar ve tevâbi'inde vâki' zıkr-i âti mekteb-i şeriflere 'atiye-i şâhâne olarak ihsân buyrulan meblâğın [...] mübeyyin defterdir", BOA, TS.MA.e, 465/38, s. 1.

61 "Necabetli Abdülaziz Efendi hazretlerinin Kuran mübeyyin besmele-i havan ibtida olmaları zımmında", BOA, TS.MA.e, 672/21.

62 Bed-i Besmele töreni için bkz. Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, c. 1: *Toplum Hayatı*, haz. Kazım Arısan, Duygu Arısan Güney (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), s. 60.

63 BOA, TS.MA.e, 212/59. Ahmed Lûtfi Efendi, *Vak'ânüvis Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*, c. 4-5 (İstanbul: YKY, 1999), s. 878-880.

64 Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçişte Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1838)* (Kitabevi: İstanbul, 2009), s. 101.

şekilde genişletilmiştir. Nitekim 1831'e ait kayıtlarda İstanbul'daki Ermenilere ait okul ve öğrenci sayıları, 1836'da ise Ermenilere ek olarak Rum, Yahudi ve Katoliklere ait okul, hoca, hizmetli ve öğrenci sayıları mevcuttur. Dolayısıyla 1831 ve sonrasındaki merasimler Osmanlı toplumunu oluşturan öğeleri geçmişe göre çok daha görünür hale getirmektedir. Ek olarak 1831'de Kumkapı'da bulunan Ermeni sıbyan mektebine bazı kimselerin yaptığı müdahalelerin önlenmesi ile reaya çocuklarının sultanın şefkatine sahip olduklarının belirtilmesi bu minvalde bir başka örnek olarak da değerlendirilebilir.⁶⁵ Tüm bu izahlardan hareketle ilerleyen süreçte devleti ve kamuoyunu meşgul edecek Osmanlıcılık düşüncesinin ilk filizlerinin 1830'ların hemen başında başkentteki okullar üzerinden atıldığını düşünmek kanaatimce çok yanlış olmayacaktır.

1831'deki törene ilişkin olarak Vakanüvis Lütü Efendi'nin eserinde kısa bir izah mevcuttur. Bu bağlamda İstanbul'da mektep çocuklarının (*etfal-i mekatib*) da mevzu bahis merasim ve sonrasındaki ziyafete katıldıkları belirtilmektedir.⁶⁶ 1831'in Eylül ayında gerçekleşen tören ve akabinde başkentteki okullara dağıtılan ihsanlar mufassal senetlere kaydedilmiştir.⁶⁷ Bu senetlerin çoğunluğunda okulların bulunduğu mahalleler, hoca, halife ve kalfa gibi görevlilerin isimleri yazılmıştır.⁶⁸ Bütün belgelerde istisnasız, okullarda kaç öğrencinin olduğu belirtilmiştir. Ayrıca hocalar tarafından beyan edilen öğrenci sayılarının II. Mahmut'un bağışlarını okula götüren görevliler tarafından tek tek kontrol edilerek öğrencilerin şahsına verildiği düşünülmektedir.⁶⁹ Bazı belgelerde okullardaki hoca, halife, kalfa ve öğrencilere yapılan bağışın miktarı yazılmışken,⁷⁰ bazılarında yazılmamıştır.⁷¹ Vesika-

65 “*zükür ve inas sıbyanına mahsus bir bab mesken ve mektebe [...] bazı kimesneler dahl ü ta'arruz itmeleri malum-ı devletleri buyruldukta vuku bulan müdahale ve ta'arruzatının men'u defî için fukarayı sıbyan kullarına rahm ve şefkat aliyeleri erzaniyla bir kıta emr-i celil-üş şan ısdar ve ihsan buyrulmak babında emr-i ferman hazret-i men lehül-emir efendimizindir*”, BOA, Cevdet Adliye (C.ADL), 68/4101.

66 Ahmed Lütü Efendi, *Vak'aniüvis Ahmed Lütü Efendi Tarihi*, c. 2-3 (İstanbul: YKY, 1999), s. 655-656.

67 BOA, TS.MA.e, 106/18, BOA, TS.MA.e, 106/19, BOA, TS.MA.e, 106/20, BOA, TS.MA.e, 107/2. Bu senetlerden 339 tanesini tespit edebildim.

68 “*Şehremîni Mektebi der-mahalle-i İshak Çelebi, Hâce Hâfız Mehmed Efendi, kalfa: 1 (adet), sıbyan: 56 (adet)*” örnek olarak gösterilebilir, BOA, TS.MA.e, 106/19, s. 11.

69 Buna göre okulun hocası Hafız Mehmet Efendi 68 öğrencisi olduğunu söylemiş, ancak yapılan kontrolde okulda 38 öğrenci olduğu anlaşılmıştır, BOA, TS.MA.e, 106/20, s. 37.

70 BOA, TS.MA.e, 107/2, s. 1-2.

71 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 22, 44, BOA, TS.MA.e 107/2, s. 1-2.

ların senet olarak tabir edilmesinin sebebi “*hâcesi olduğum mektebe ‘atiye-i şâhâne olarak virilen mikdârını memûr ağadan tamâmen aldım*” şeklinde klişeleştirilmiş ifadelerdir.⁷² Ayrıca dağıtılmış olan ihsanlar için (“*İşbu mekteblerin müfredât üzere defterleri mahallât odası*⁷³ *başkâtibi kulları tarafında mahfûz olmağla manzûr-ı hümâyûn-ı hazret-i cihândâri buyrulmak için hulâsasıdır.*”) ayrı bir rapor hazırlanarak sultana sunulmuştur.⁷⁴ Bu tarihte Müslüman mekteplerindeki tüm hocalara 20, halife ve kalfalara 10, öğrencilere ise 2,5 (100 para) kuruş dağıtılmıştır.⁷⁵ Ermeni tebaanın hocalarına 25, kalfalarına 10, bevvalarına (kapıcı)5, öğrencilerine ise 3'er kuruş verilmiştir.⁷⁶

1835'te şehzade Abdülaziz için yapılan merasim ve sonrasında okullara dağıtılan ihsanlar da 1831'e benzer olarak mufassal senetlere kaydedilmiştir.⁷⁷ Bu yılda Müslüman hocalara 25 kuruş dağıtılmışken halife ve öğrencilere verilen miktarlar ise 1831 yılındakinin (10 ve 2,5) aynıdır.⁷⁸ 1836'daki sünnet töreniyle ilgili mufassal senetler ise tespit edilememiştir. Bununla birlikte sünnet için verilen ziyafete Müslümanlarla birlikte gayrimüslim okullarının hocaları ve öğrencileri davet edilmiştir.⁷⁹ Yapılan bu jestten duyulan memnuniyet başkentteki farklı milletlerin liderleri tarafından sultan II. Mahmut'a iletilmiştir. Sadabat'ta verilen ziyafete ek olarak Müslüman hocalara 50, halifelere 25, öğrencilere 5, gayrimüslimlerin hocalarına 25, kalfalarına 10, bevvalarına 5 ve çocuklara ise 3'er kuruş ihsan-ı şahane dağıtılmıştır.⁸⁰ II. Mahmut'la başlayan ve ayırım gözetmeksizin tüm Osmanlı te-

72 BOA, TS.MA.e, 107/2, s. 6-7.

73 1826'da İstanbul'da yapılan ilk nüfus sayımından sonra şehir içinde yer değiştirenlerin ve İstanbul'a yerleşmeye gelenlerin gittikleri/geldikleri mahallerdeki defterlere imamlar tarafından kayıt edilmesi bir nizamname ile mecbur tutulmuştur. İmamların mahallelerinde yaptıkları bu kayıtlar her ay seraskerliğe takdim edilmektedir. Mahallat odası ilk etapta seraskerliğin sonradan ise İhtisab Nezaretinin altında konumlandırılmış ve bu işlerle ilgilenen bir birimdir. Konuyla alakalı bilgi için bkz. BOA, Cevdet Askeriye (C.AS), 422/17522, BOA, Maliye Masârifât Defterleri (ML.MSF.d), 2566.

74 BOA, TS.MA.e, 465/38, s. 4.

75 BOA, TS.MA.e, 107/1, s. 1.

76 BOA, TS.MA.e, 107/1, s. 5. Bu tarihte başkentten diğer gayrimüslim gruplarına da çeşitli ihsanlar yapıldığını düşünmekle birlikte bununla ve 1835'deki merasimle alakalı herhangi bir vesika bulamadığımı söylemeliyim.

77 BOA, TS.MA.e, 466/1.

78 BOA, TS.MA.e, 672/21, s. 1.

79 BOA, TS.MA.e, 815/6.

80 BOA, TS.MA.e, 212/59, s. 6.

baasının davet edildiği benzer etkinliklerin zaman içerisinde yeni bir kaide şekline gelerek Abdülmecid (1839-1861) döneminde de sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.⁸¹

5. Sıbyan Mekteplerinin Kurucularına Dair 1824, 1831, 1835 Yıllarına Ait Veriler

Sıbyan mekteplerinin kurulması dinen teşvik edilmiş ve aynı zamanda sosyal hayatta bu tarz mektepleri kurmak, onarmak vb. yollu hayır işleri yapmak özel bir ayrıcalık vesilesi olarak değerlendirilmiştir.⁸² Nitekim başkentteki sıbyan mekteplerinin 1453'ten hemen sonra inşa edildiği bilinmektedir.⁸³ Bu doğrultuda pa-dışahlar, Osmanlı hanedanından kadın sultanlar, devlet ricalinden kimseler (paşa, ağa, vb.) ve varlıklı kişiler tarafından XV. yüzyıl ortasından itibaren İstanbul'da pek çok mektep kurulmuş ve okullar bilindiği üzere kurucularının adıyla anılmıştır.⁸⁴ Aşağıda verdiğim tablolar üzerinden başkentteki mektep kurucularının toplumun hangi zümresine mensup olduğu görülebilir.

Tablo 1: 1824'te Okulların Kurucularına Dair Tablo⁸⁵

Okulların Kurucuları	Asitane	Eyüp	Üsküdar	Galata	Toplam
Kadınların Yaptırdığı Mektepler	26	4	10	16	56
Hükümdarların Yaptırdığı Mektepler	9	1	6	2	18
Paşaların Yaptırdığı Mektepler	29	1	4	14	48
Esnaf ve Ağaların Yaptırdığı Mektepler	46	3	18	18	85
Bey, Çelebi ve Efendilerin Yaptırdığı Mektepler	41	9	7	23	80
Diğer (Mahalle isimleriyle ya da okulun etrafındaki her hangi bir yapı ismiyle anılanlarla sadece mektep olarak kaydedilenler)	53	15	14	37	119
Toplam	204	33	59	110	406

81 BOA, TS.MA.e, 1221/33.

82 Araz, *Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, s. 110

83 Özgönül Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İTÜ Mimarlık Fak. Yayınları, 1968), s. 63.

84 Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, c. 1 (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), s. 88.

85 BOA, TS.MA.e, 465/37'den derlenmiştir.

Tablo 2: 1831 ve 1835’de Okulların Kurucularına Dair Tablo⁸⁶

Okulların Kurucuları	1831	1835
Kadınların Yaptırdığı Mektepler	106	84
Hükümdarların Yaptırdığı Mektepler	12	14
Paşaların Yaptırdığı Mektepler	36	55
Esnaf ve Ağaların Yaptırdığı Mektepler	65	63
Bey, Çelebi ve Efendilerin Yaptırdığı Mektepler	58	90
Diğer (Mahalle, Karye isimleriyle ya da sadece mektep olarak bilinenler)	61	80
Toplam	339	389

Zaman zaman okulların kurucularının değiştiği 1 ve 2 numaralı tablolar ve silesiyle anlaşılabilir. Bu konuda verilebilecek özellikli bir misal olarak *Sakız Ağacı Mektebi* örnek gösterilebilir. Bu mektep 1824 yılındaki tahkikatta *İtmekçibaşı Mahallesinde Sakı(z) Ağaç Mehmet Ağa Mektebi* olarak ifade edilmiştir.⁸⁷ 1831 ve 1835’deki kayıtlarda ise okulun adı kısmi olarak değişikliğe uğramıştır. Bu çerçevede muhtemelen aslında okulun ilk banisi olduğu düşünülebilecek Mehmet Ağa’nın ismi 1831’de unutulmuş ve bu mektep senetlere *Şevketmeab Efendimizin Validelerinin ihya gerdesi Sakız Ağacı Mektebi* olarak yazılmıştır.⁸⁸ 1835’de ise aynı okulun bu sefer *Sakız Ağacı Sahaf Muslihiddin Mahallesi Valide Sultan Mektebi Mehmed Efendi (?)* olarak yazıldığı görülmektedir.⁸⁹ Konuyla alakalı farklı yıllardan örnekler arttırılabilir. 1824 yılında Galata’da *Cami-i Cedid Mahallesinde Elhac Mehmet Paşa Mektebi* olarak kaydedilen okul⁹⁰ 1831’de *Cami-i Cedid Mektebi* olarak yazılmıştır.⁹¹ 1824 yılında Kasımpaşa’da *Sahaf Muhiddin Mahallesinde Kaymak Mustafa Paşa Mektebi* şeklinde belirtilmiş olan okul⁹² ise 1831’de sadece *Sahaf*

86 1831 için bkz. BOA, TS.MA.e, 106/18, BOA, TS.MA.e, 106/19, BOA, TS.MA.e, 106/20, BOA, TS.MA.e, 107/2. 1835 için bkz. BOA, TS.MA.e, 466/1, BOA, TS.MA.e, 465/39. Karşılaştırma için bkz. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 89.

87 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 6.

88 BOA, TS.MA.e, 106/20, s. 29

89 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 29.

90 BOA, TS.MA.e, 106/20, s. 6.

91 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 6.

92 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 6.

Muhiddin Mahallesinde Mektep olarak kayıt edilmiştir.⁹³ Bu minvalde bir başka örnekte ise 1831'de *Süleymaniye'de Hasodabaşı Mektebi* olarak tahrir edilen okul⁹⁴ 1835'de *Dolmabahçe yakınında Süleymaniye Mahallesinde Hasodabaşı Mustafa Ağa Mektebi* olarak kaydedilmiştir.⁹⁵ Bu duruma birkaç hususun neden olduğu düşünülmektedir. Bunlardan ilki şüphesiz merkezi bir kayıt ile denetim sisteminin yoksunluğudur. Bir diğer sebep ise okul binalarının uğradığı çeşitli hasarlar dolayısıyla yıkılıp başka bir kişi tarafından yeniden inşa ettirilmesi yahut da yeni bir hayırseverin eskimiş, harap olmuş okulları tekrardan mamur hale getirmesi olmalıdır. Ayrıca özellikle kız mekteplerinin büyük çoğunluğunun muallimelerinin adıyla geçtiği dikkat çekmektedir. Buradan hareketle kız mekteplerinin pek çoğunun XIX. yüzyılda inşa edildiği düşünülebilir.⁹⁶

Konuyla bağlantılı olarak Osman Nuri Ergin XX. yüzyıla ait bir bilgiden hareketle başkentte kurulan okulların 47 tanesini kadınların, 10 tanesini padişahların, 37 tanesini paşaların, 59 tanesini esnaf ve ağaların, 45 tanesini ise bey, çelebi ve efendilerin yaptırmış olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷

6. 1824'e Kadar İstanbul'daki Sıbyan Mektebi Sayısı ve Öğrenci Sayısı

XVII. yüzyılda payitahtta 1000'den fazla sıbyan mektebi olduğu, bazılarındaki öğrenci sayısının 300-400'ü bulunduğu Evliya Çelebi tarafından aktarılmaktadır.⁹⁸ Giriş kısmında da belirtildiği üzere özellikle XVIII. ve de erken XIX. yüzyıl İstanbul'unda sıbyan mektepleri ile öğrenci sayıları nihai olarak bilinmemektedir.⁹⁹ Türk eğitim tarihi ile alakalı ilk çalışmalardan birisini yapmış Osman Nuri Ergin de eserinde bu konuya değinerek, Tanzimat'tan sonra sıbyan mekteplerinin ıslahı için harekete geçildiğini ve bu dönemde İstanbul'da -öğrenci sayısı verilmeden- 360 civarında sıbyan mektebi olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰

93 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 47.

94 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 36.

95 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 322.

96 Bazı örnekler için bkz. BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 234, 277.

97 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 89.

98 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 1, haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı (İstanbul: YKY, 2006), s. 273-274.

99 Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi*, s. 39-40; Araz, *Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, s. 107 ve 110.

100 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 89.

Bu izahlarla birlikte ihsan dağıtımlarındaki verilerden hareketle XVIII. yüzyıldan XIX. yüzyılın ortasına kadar başkentteki mektep ve öğrenci sayısı ile alakalı çeşitli sonuçlara varılması olası gözükmemektedir. Örneğin, H. Koyuncuoğlu'nun çalışmasında ortaya koyduğu üzere Haziran 1711'de Üsküdar ve çevresinde 41, Eyüp'te 30, Galata'da ise 90 olmak üzere toplam 161 mektep bulunmaktadır. Bu okullardan bazılarının öğrenci sayıları da belirtilmiştir. Buna göre Galata'da 14 okulda 416, Kasımpaşa'daki 30 okulda 547, Tophane'deki 14 okulda 547, Fındıklı'daki 11 okulda 369 ve Beşiktaş'taki 21 okulda 503 talebe mevcuttur. Sözü edilen 161 okuldaki toplam öğrenci sayısının ise 4.500'den fazla olduğu tahmin edilmekte ayrıca bu dönemde İstanbul'un genelinde mevcut olan sıbyan mektepleri sayısının 200-300 arasında değiştiği ifade edilmektedir.¹⁰¹

I. Abdülhamit döneminde ise başkentte çeşitli mahallerinde yer alan sıbyan mektebi sayısı 399'dur.¹⁰² Okulların büyük çoğunluğu başkentte Avrupa yakasındadır. Tablo-3'e dikkat edilirse 1788'e ait olan veriler 1711'de kayıtlara geçirilmiş olan Galata, Üsküdar ve Eyüp'tekilerle neredeyse aynıdır. Sıbyan mekteplerinin 1788'de mahallere dağılımı ise şu şekildedir.

Tablo 3: 1788'de İstanbul'daki Sıbyan Mekteplerinin Mahallere Dağılımı

Mahal	Sayı (1711)	Sayı (1788)
İstanbul ve Boğaziçi ¹⁰³	-	220
Galata	90	86
Üsküdar	41	47
Eyüp	30	31
Sütlüce	-	15
Toplam	161	399

101 Koyunoğlu, "The Sıbyân Mekteps". Koyunoğlu okullarda toplam 4.627 öğrenci olduğunu tahmin etmektedir.

102 "İstanbul ve Boğaziçi'nde ikiyüz yigirmi, Galata'da seksen altı, Üsküdar'da kırk yedi, Eyüp'de otuz bir, Sütlüce'de on beş min haysülmecmü üç yüz doksan dokuz mektebin", BOA, TS.MA.d, 2433/29.

103 Belgedeki *İstanbul ile* ifade edilen yerin Sur içi, Boğaziçi'nin ise Beşiktaş, Ortaköy, Bebek gibi mahaller olduğunu düşünmekteyim. Başkentte kentsel mekânının dönüşümü ile ilgili olarak bkz. Nilgün Kiper, "Osmanlı İstanbul'unda Kentsel Mekânın Dönüşüm Süreci", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, I, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İBB Kültür AŞ.-İSAM, 2015), s. 428-454.

Ayrıca yine I. Abdülhamit'in ölümünden bir gün öncesine ait bir ihsan dağıtımında Asitanede 219, Sütlüce'de 15 (*ez hariç defter Südlücede mekteb*) ve ayrıca mahali belirtilmeyen bir başka 15 okuldan (*ez hariç defter mekteb*) da bahsedilmiştir.¹⁰⁴ Bu verilerden hareketle XVIII. yüzyıl sonu ile XIX. yüzyıl başında İstanbul'da toplam 400 civarında sıbyan mektebi olduğu iddia edilebilir.

II. Mahmut döneminde başkentte kaç okul olduğu ile alakalı da çeşitli çalışmalar mevcuttur. Bu bağlamda Y. Akyüz, 1809'da dağıtılan ihsanlardan hareketle başkentte 175 sıbyan mektebi ve 20.000 öğrenci olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁵ XIX. yüzyılın başında İstanbul'daki sıbyan mektebi ve öğrencilerine dair Jun Akiba'nın da çeşitli görüşleri bulunmaktadır. Akiba, Akyüz'ün verdiği 20.000 öğrenci sayısını abartılı bulmakta ve çeşitli arşiv belgesi ile ikincil kaynaklarda geçen verilerden hareketle başkentten Avrupa yakasında kız-erkek karışık olarak 435, İstanbul'un tamamında ise 500 kadar sıbyan mektebi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶

Benim kanaatim 1818'e kadar İstanbul'daki sıbyan mektepleri ile öğrencilerinin sayıları ile alakalı değerlendirmelerde ihtiyatlı olunması yönündedir. Bunun temel sebebi özellikle geçen bölümde üzerinde durulduğu üzere II. Mahmut'un ilk defa bu yılda başkentteki okullarla alakalı şehrin en önemli yöneticisi pozisyonundaki İstanbul kadısına detaylı bir tahkikat yaptırmasıdır. Nitekim yapılan soruşturma sonucuna göre sur içinde 186, sur dışında (Eyüp, Galata, Kasımpaşa, Tophane, Üsküdar) 191 olmak üzere toplam 377 tane okul vardır.¹⁰⁷

1818'e ait yazışmalarda İstanbul'da çeşitli mahallerde kaç adet mektep olduğu belirtilmişse de öğrencilerin sayısına dair kesin ve kapsamlı bir veriye ulaşılamamıştır. Ancak dağıtılmış olan paralardan tahmini bir öğrenci sayısına ulaşmak mümkündür. Bu çerçevede sur içindeki okullara 9.713, sur dışındaki okullara ise 8.300 kuruş verilmiştir.¹⁰⁸ Her okulun bir hocası olduğu ve her bir muallime

104 BOA, TS.MA.d, 3366.

105 Akyüz, "İstanbul Sıbyan Mekteplerinin 1809'daki Durumuna İlişkin Bir Belge", s. 4-5.

106 Bunlara ek olarak Akiba, Cabi Tarihinin kopyalarından bir tanesinde İstanbul genelinde 468 okulda 23.936 öğrenci olduğunu da söylemektedir. Akiba, "Girls Are Also People of the Holy Qur'an", s. 35.

107 Sur içindeki okullar için BOA, HAT, 668/32602. Sur dışındaki okulların sayısı için bkz. BOA, HAT, 668/32602/Lef. A, ayrıca bkz. BOA, HAT, 679/33111.

108 BOA, HAT, 668/32602, BOA, HAT, 668/32602/Lef. A, BOA, HAT, 679/33111.

15'er kuruş verildiğinden hareketle bu hocalara (186x15) 2.790 kuruş dağıtıldığı söylenebilir. Bu durumda geriye 6.923 kuruş kalmaktadır. Öğrencilere de kişi başı 1'er kuruş bağışlandığı dikkate alındığında sur içindeki okullarda 6.923 öğrenci olduğu sonucu çıkarılabilir. Aynı hesabın sur dışındaki okullara da uygulanması durumunda burada da 6.000 kadar öğrenciden bahsedilebilir. Nitekim bu değerlendirmemi doğrulayacak bir veri de mevcuttur. Bu bağlamda anlaşıldığı kadarıyla sur dışındaki 191 okuldan 43'üne atiyelerin ilk etapta dağıtılmadığı ve bu okullara gereken meblağın verilmesi için yeni bir tahkikat yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu araştırmaya göre mevzubahis 43 okulda 1400 öğrenci olduğu tespit edilerek II. Mahmut'a iletilmiş ve sultan kalan 43 okuldaki öğrenciye dağıtılması için 1.400 kuruş daha göndermiştir.¹⁰⁹ 43 okuldaki 1400 öğrenciden hareketle bir okulda en az 32 öğrenci (1400/43) olduğu düşünülebilir. Bu rakamı toplam okul sayısı ile çarptığımızda (32x377) ise İstanbul'un genelinde 12.000 kadar öğrenci olduğu iddia edilebilir.

7. 1824'de İstanbul'daki Müslüman Sıbyan Mektepleri ile Öğrenci Sayıları

Bu tarihli tahkikat verisi İstanbul'u 4 kola ayırmıştır. Bu kollarda yer alan çeşitli mahallerde (Asitane, Eyüp, Üsküdar ve Galata¹¹⁰) toplam 406 sıbyan mektebi vardır. Ancak 9 okul yangın vb. sebeplerle bu tarihte kullanılamaz durumdadır. Bazı okulların ise hiç öğrencisi yoktur. Söz konusu okulların talebeleri eğitimlerine başka mekteplerde devam etmektedirler. Bu çerçevede 1824 yılında başkentte aktif olarak eğitim veren sıbyan mektebi sayısı 397'dir.¹¹¹

109 BOA, HAT, 672/32886.

110 Galata kolu içerisinde Kasımpaşa, Tophane, Beşiktaş ile Bebek, Yeniköy, Rumelihisarı, Büyükdere, İstinye gibi mahallerdeki okullar vardır.

111 Galata ve çevresindeki 9 okul bu sebeplerle kullanılamaz durumdadır. Spesifik bir örnek olarak Beşiktaş'taki Pışmaniye Mektebi bu duruma örnek olarak verilebilir, BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 7.

Tablo 4: 1824'de İstanbul'da Çeşitli Mahallerdeki Sıbyan Mekteplerinin ve Öğrencilerinin Sayıları

Mahal	Okul Sayısı	Öğrenci Sayısı
Asitane	204	9.880 ¹¹²
Eyüp	33	1.138 ¹¹³
Üsküdar ve Çevresi	59	2.663 ¹¹⁴
Galata ve Çevresi	110	4.575 ¹¹⁵
Toplam	406	18.256

Tablo-4'de görüldüğü üzere 1824 tarihinde sıbyan mekteplerinin toplam öğrenci sayısı 18.256'dır. Burada konu edilen belgede başkentteki bazı okulların *Nisa Mektebi* şeklinde belirtilmesi okullardaki öğrencilerin cinsiyetleri ile bunların sayısı hakkında hüküm vermeyi kolaylaştırmaktadır. Zira kaydı yapılan okulların 85'i sadece kızlara mahsustur ve toplam kız öğrenci sayısı 3.053'tür. *Bu rakamlara göre İstanbul'da okula gidenlerin %83'ü erkek, %17'si kızdır.*

1824'teki verileri geçmişteki kayıtlara göre eşsiz kılan bir diğer konu okullar ve hocalarının isimleriyle öğrenci sayılarının kaydedilmiş olmasıdır. Okullar içerisinde tekil olarak en fazla talebenin (150) devam ettiği iki okul da Galata'dadır. En az öğrenciye sahip okullar ise 5 öğrenciyle Şehiremini yakınlarındaki *Server Nazır Ağa Mektebi*¹¹⁶ ile Tophanedeki Tomtom mahallesinde bulunan Nisa mektebidir.¹¹⁷

112 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 3.

113 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 4.

114 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 5.

115 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 7.

116 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 2.

117 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 6.

Tablo 5: 1824'de En Fazla Öğrencisi Olan 10 Okul

Semt/Mahalle ¹¹⁸	Okul Adı	Hoca Adı	Öğrenci Sayısı
Galata/Tophane	Nisa Mektebi	Muallime Fatma (Kadın)	150 ¹¹⁹
Galata/Tophane/ Karabaş Mustafa Ağa Mahallesi	Eski Topçubaşı el-Hac Mehmet Ağa Mektebi	Muallim Hafız Mustafa Efendi	150 ¹²⁰
Galata/Tophane	Kâtip Mehmet Efendi Mektebi	Muallim Mehmet Nuri Efendi	137 ¹²¹
Asitane/Âşık Paşa yakınlarında Kasap Başı Çeşmesinde	Nisvan Mektebi	Hâce Hatice Kadın	130 ¹²²
Asitane/Avrat Pazarı/ Keçi Hatun Mahallesi	Hacı Bayram Paşa Mektebi	Hâce Mustafa Efendi	129 ¹²³
Asitane/Aksaray yakınlarında/ Horhor Çeşmesi civarında	Hasodabaşı Hasan Ağa Mektebi	Hâce Hafız Mehmet Efendi	120 ¹²⁴
Asitane/Molla Zeyrek Cami derununda	(Molla Zeyrek) Mektep	Hâce Mustafa Efendi	116 ¹²⁵
Asitane/Saraçhane başı yakınlarında	Mimar Ayas Ağa Cami Mektebi	Hâce es-Seyyid Osman Efendi	111 ¹²⁶
Nefs-i Galata	Alaca Mescit Mektebi	Muallim el-Hac Aziz Efendi	110 ¹²⁷
Asitane/ Sarı Bayezid Mahallesinde	(Sarı Bayezid) Mektep	Hâce Hafız Abdürrahman Efendi	109 ¹²⁸

118 Tablolarda yer alan semt, mahalle vb. yerlerin imlası için bkz. Büşranur Bekman, "XIX. Yüzyılın Dönüşen İstanbul'unda Mahalleler, Kollar ve Belediyeler: Bir Envanter ve Haritalama Çalışması" (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 2020.

119 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 6.

120 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 6.

121 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 6.

122 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 2.

123 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 1.

124 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 2.

125 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 2.

126 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 1.

127 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 6.

128 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 2.

Öğrenci ve okul sayılarından hareketle sıbyan mektebine devam eden ortalama öğrenci sayısı 46'dır. Asitane'de bu sayı 48, Üsküdar'da 45 ve Galata'da 44, Eyüp'te ise 34'tür. Önceki sayfalarda değinilen 1818 yılına ait öğrenci sayısı (12.000) 1824'deki öğrenci sayısı (18.256) kıyaslanırsa İstanbul'daki okul sayısının 20 (aktif olarak öğrencisi olanlar), talebe sayısının ise %30-35 artış göstermiş olduğu düşünülebilir.

8. 1831'de İstanbul'daki Sıbyan Mektebi ve Öğrenci Sayıları

1831 tarihli mufassal senetlerin 339 tanesi tespit edilmiştir. Buradan hareketle başkentte 339 sıbyan mektebi olduğu düşünülebilir. Ancak sultana ihсанlarla alakalı sunulmuş bir rapor İstanbul'da aslında (*Âsitâne-i şevket-âşiyânede ve bilâd-ı selâsede vaki mekteplerin mikdarı*) Müslümanlara ait toplam 396 tane sıbyan mektebi olduğunu ortaya koymaktadır.¹²⁹ Bu okulların 196 tanesi Asitane'de (*Der Aliyye Mektepleri*), 31 tanesi Eyüp'te (*Havass-ı Refi'a mektepleri*), 62 tanesi Üsküdar'dadır. Kasımpaşa, Galata, Tophane, Beşiktaş ve Boğaziçi'nde ise 107 mektep mevcuttur.¹³⁰ Eldeki rakamlar 1711, 1788, 1818 ve 1824 yıllarındakilerle uyumludur. Buna ek olarak 1830'dan itibaren başkent'in çeşitli semtlerindeki mahallelerin sayısının da paylaşılması Osmanlı mahallelerinin önemli bir unsuru olan sıbyan mekteplerinin sayısının doğruluğunu sağlamak adına yerinde olacaktır. Bu çerçevede 1830'da 6 kola bölünmüş olan nefis-i İstanbul'da (Balat, Çarşı, Cibali, Laleli, Topkapı ve Yedikule) 279 mahalle vardır.¹³¹ Kasımpaşa'da 28, Tophane'de 34, Beşiktaş'ta 32, Galata'da 11 mahalle olmak üzere bu 4 semtte toplam 105 mahalle mevcuttur.¹³² Üsküdar'da 57, Eyüp'te ise 45 mahalle bulunmaktadır.¹³³ Sur içindeki mahalle ve okul sayılarını kıyasladığımızda her 10 mahallede 7 okul olduğu düşünülebilir. Eldeki verilerden hareketle en yüksek okullaşmanın Üsküdar'da olduğu anlaşılmaktadır.

129 BOA, TS.MA.e, 465/38, s. 4.

130 BOA, TS.MA.e, 465/38, s. 4.

131 Bekman, "XIX. Yüzyılın Dönüşen İstanbul'unda", s. 124-132. Somel, 1830'da sur içinde 495 mahalle olduğunu söylemektedir. Bkz. Selçuk Akşin Somel, "Vak'a-i Hayriyye Sonrasında İstanbul'un Sosyal Yapısının Ana Hatlarına Dair Yeni Bazı Veriler: 1830-1831 Devresine Ait İstanbul Nüfus Sayımı Hulusa Pusulası", *Osmanlı Araştırmaları*, LVI (2020), s. 155.

132 Somel, "Vak'a-i Hayriyye Sonrasında", s. 153-154.

133 BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 2.

Tablo 6: Mahalle-Mektep Sayısı

Kol	Mahalle	Mektep
Asitane	279	196
Üsküdar	57	62
Eyüp	45	31
Kasımpaşa-Galata-Tophane-Beşiktaş	105	107
Toplam	486	396

Okullara ait senetlere göre 56'sı kız okulu olan 339 okulda toplam 18.757 öğrenci vardır.¹³⁴ Mektep başına düşen öğrenci sayısı 55'tir. Bu ortalamadan hareketle öğrenci sayısı tespit edilemeyen 60 okulda da 3000'den fazla öğrenci olması muhtemeldir. Bu durumda 1831'de İstanbul'da 20.000'den fazla sıbyan mektebi talebesi olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu öğrencilerin kaçının kız kaçının erkek olduğu tıpkı -1824 tarihli örnekteki gibi- bazılarının sadece kızlara has okul olduğunu ifade eden kayıtlar aracılığıyla tayin edilebilir. Bu çerçevede kayıtlara geçmiş olan okullardaki kız öğrenci sayısı 3.429'dur. Buradan hareketle 1831'de sıbyan mekteplerine devam eden toplam öğrencilerin %82'si erkek %18'i kızdır.

Bu tarihte öğrencisi olmayan iki okul vardır.¹³⁵ Bunlar dışında eğitim faaliyetlerini sürdürmekle birlikte en az öğrenciye sahip okul, 7 talebe ile *Veli Mahmut Paşa Mektebi'dir*.¹³⁶ En kalabalık iki okul da Tophane semtindedir. Bunlar içerisinde birinci sırada 215 öğrenci ile Çubukçular Mektebi gelmektedir.

134 BOA, TS.MA.e, 106/18, BOA, TS.MA.e, 106/19, BOA, TS.MA.e, 106/20, BOA, TS.MA.e, 107/2.

135 Haydar Paşa/Demir Kapı Karyesinde Daye Hatun Mektebi ile yine Haydar Paşa/Bahçe Kapısı Karyesinde Meydancık Mektebi. Bkz. BOA, TS.MA.e, 106/19, s. 21.

136 BOA, TS.MA.e, 106/20, s. 19. 1824 yılında Veli Mahmut Paşa mektebinde okuyan öğrenci sayısı 31'dir. Bkz. BOA, TS.MA.e, 465/37, s. 1.

Tablo 7: İstanbul'da En Fazla Öğrencisi Olan 10 Sıbyan Mektebi

Semt/Mahalle	Okul Adı	Hoca Adı	Öğrenci
Tophane	Çubukçular Mektebi	Mustafa Efendi	215 ¹³⁷
Tophane/Firuz Ağa'da	Hâce Fatma Hatun Mektebi	Fatma Kadın	200 ¹³⁸
Galata	Hâce Ayşe Hatun Mektebi	Ayşe Hâce Kadın	168 ¹³⁹
Kasımpaşa/Sirkeci Mahallesinde	Zincirli Kuyu Mektebi	Abdurrahman Efendi	167 ¹⁴⁰
Edirnekapı ¹⁴¹	Mihrimâh Mektebi Şerifi	[...]	157 ¹⁴²
Kasımpaşa/ Tersanede	Çorlulu Ali Paşa Mektebi	Hâce İsmail Efendi	151 ¹⁴³
Peyruz Ağa Mahallesi	Hasodabaşı Mektebi	Hâce Hafız Mehmet Efendi	148 ¹⁴⁴
Edirne Kapı Yakınları	Hatice Sultan Hazretlerinin Mektebi	Hâce Hafız Mehmet Emin Efendi	142 ¹⁴⁵
Tophane/Selime Hatun Mahallesinde	Ayşe Hatun Mektebi	Ayşe Hâce Kadın	129 ¹⁴⁶
Cumartesi Pazarı Mahallesi Yakınında	Merhum Mehmet Efendi Mektebi	Hâce Hafız Mehmet Efendi	125 ¹⁴⁷

137 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 10.

138 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 49.

139 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 2.

140 BOA, TS.MA.e, 106/20, s. 67, 21 Rebiyülahir 1247 (29 Eylül 1831).

141 Özgönül Aksoy bu okulun Edirnekapı civarında olduğunu belirtmektedir. Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri*, s. 115.

142 BOA, TS.MA.e, 107/2, s. 27.

143 BOA, TS.MA.e, 106/20, s. 23.

144 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 19.

145 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 99.

146 BOA, TS.MA.e, 106/20, s. 64.

147 BOA, TS.MA.e, 106/18, s. 59.

9. 1835'de İstanbul'daki Sıbyan Mektebi ve Öğrenci Sayıları

Mayıs 1835 tarihinde ihsan dağıtımının yapıldığını tespit ettiğim senet/okul sayısı 386'dır.¹⁴⁸ Anlaşıldığı kadarıyla 1835'de Asitane'deki okul sayısı 189'a düşmüştür. Buna karşın Kasımpaşa, Tophane, Beşiktaş ve Boğaziçi'ndeki okul sayısı 116'a yükselmiştir.¹⁴⁹ Açıkçası şahsi fikrim başkentteki okul sayısının 1788 tarihinden itibaren çok değişmediği yönünde olsa da özellikle bir diğer başlık altında inceleyeceğim 1836 tarihli verilerin bu konuda kesin bir sonuca varılmasına engel olduğu söylenmelidir.

1835 tarihindeki verilere geri dönersek, bu tarihte 19.653 öğrenciye atıye dağıtılmıştır. Mektep başına düşen öğrenci sayısı 51'dir. 386 okuldan 76 tanesi kız mektepleridir ve buradaki talebe sayısı 3.475'dir. Bu durumda geriye kalan 16.178 öğrencinin erkek olduğu varsayılırsa öğrencilerin cinsiyetlere göre dağılımının oranı 1831 yılıyla hemen hemen aynıdır.

1835 tarihinde öğrencisi olmayan okul sayısı 4'e yükselmiştir.¹⁵⁰ Fazlı Paşa mektebinde ise sadece 1 öğrenci bulunmaktadır.¹⁵¹ En çok öğrencisi olan mektep ise 200 ile Tophane'de olan *Topçubaşı Mehmed Emin Ağa Mektebidir*.¹⁵²

148 BOA, TS.MA.e, 466/1, BOA, TS.MA.e 465/39, BOA, TS.MA.e., 672/21.

149 BOA, TS.MA.e, 672/21, s. 1, 3.

150 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 30, 144, 216, 254.

151 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 96.

152 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 182.

Tablo 8: 1835'de İstanbul'da En Fazla Öğrencisi Olan 10 Sıbyan Mektebi

Semt/Mahalle	Okul Adı	Hoca Adı	Öğrenci
Tophane	Topçubaşı Mehmet Emin Ağa Mektebi	Hâce Hafız Mehmed Efendi	200 ¹⁵³
-	Hazire-i Hane Mektebi (?)	Hâce Hafız İsmail Efendi	180 ¹⁵⁴
Avrat Pazarı/Keçi Hatun Mahallesi	Bayram Paşa Mektebi	Hafız Mustafa	177 ¹⁵⁵
Salı Pazarı	Üçüncü Zevki Kadın Taş Mektebi	Hâce Hafız Ali Efendi	166 ¹⁵⁶
Kuloğlu Mahallesi	Fatma Hatun Mektebi	Hâce Hafız Hacı Fatma Hatun	164 ¹⁵⁷
Müslihittin Mahallesi	[...] Piyale Paşa Mektebi	-	163 ¹⁵⁸
Hâce Üveys Mahallesi	Merhum Mehmet Efendi Mektebi	-	161 ¹⁵⁹
Divoğlu Yokuşu/Cibali	Giridi Küçük Mehmet Ağa Mektebi Şerifi	-	155 ¹⁶⁰
Galata	Hacı Ayşe Mektebi	Hâce Hacı Ayşe Hatun	142 ¹⁶¹
Macuncu yakınlarında Kurt Mahallesinde	Hasodabaşı Mektebi	Hafız Mustafa	132 ¹⁶²

153 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 298.

154 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 131.

155 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 157.

156 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 303.

157 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 279.

158 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 351.

159 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 206.

160 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 53.

161 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 277.

162 BOA, TS.MA.e, 466/1, s. 243.

10. 1836'da İstanbul'daki Sıbyan Mektepleri ve Öğrencileri

Şehzadelerin 1836'daki sünnet töreni ve verilen ziyafetler sırasında dağıtılan ihسانlarla alakalı kayıtlar geçmiştekilere göre bazı farklılıklar göstermektedir. Bu çerçevede ilk olarak çeşitli mahallerdeki okul sayılarının değiştiği anlaşılmaktadır. Misalen 1831'de 107, 1835'de 116 okul barındıran Kasımpaşa, Galata, Tophane, Beşiktaş ve Boğaziçi'nde bu tarihte 114 okulda 6.752 öğrenci bulunmaktadır.¹⁶³ Benzer olarak 1831'de 196, 1835'de 189 okul olan Asitane de ise 198 okulda 11.801 öğrenci mevcuttur.¹⁶⁴ İhsan dağıtılmış toplam Müslüman öğrenci sayısı ise 22.936'dır. Bu öğrencilerin 3.325 tanesi Sadabat'ta yapılan törene götürülmüş ve paraları burada verilmiştir.

1836 tarihli verilerle alakalı bir diğer husus hoca sayılarıdır. Çalışmada daha önce izah edildiği üzere her okulda sadece 1 tane hoca mevcuttur ve okul sayısı 1831'de 396, 1835'de 386'dır. 1836'da ise atıye dağıtılan hoca sayısı 418'dir. Hocaların 84 tanesi Sadabat'ta yapılan sünnet törenine katılmış, 50 kuruşluk ihسانlarını bu sırada almışlardır. Ek olarak 334 hocaya da mahallerinde yani okullarına gidilerek para verilmiştir. Halifelere 20, öğrencilere ise 5 kuruş dağıtılmıştır.¹⁶⁵ Buradan hareketle 1836'da İstanbul'daki mektep sayısının -bir ihtimal- 418'e yükseldiği ya da bazı hocaların birden fazla kere ihسان aldıkları düşünülebilir. Hoca sayısından hareketle başkentte 418 mektep olduğu varsayımıyla okul başına düşen öğrenci sayısı bu yılda 55'tir. Eldeki belgelerde kız-erkek okullarına dair bir ayırım olmadığından bu tarihte öğrencilerin cinsiyet ve bunların oransal dağılımına dair bir veriyi paylaşmak ise mümkün değildir.¹⁶⁶

11. Gayrimüslim Okul ve Öğrenci Sayıları

Gayrimüslim okullar ve öğrencilerle alakalı ilk verimiz 1831'e aittir. Bu tarihte başkentteki Ermeni hoca sayısı 64, kalfa sayısı 82, kapıcı sayısı 67 ve öğrenci sayısı ise 5.675'dir.¹⁶⁷ 1836'daki sünnet törenini değerli kılan en önemli husus şüphesiz söz konusu tarihte başkentteki farklı milletlerin hoca, kalfa, bev vap ve öğrenci sayılarına dair sağladığı verilerdir.

163 BOA, TS.MA.e, 212/59, s. 1.

164 BOA, TS.MA.e, 212/59, s. 2.

165 BOA, TS.MA.e, 212/59, s. 6.

166 Konuyla alakalı bir başka evrakta ise Sadabat'a gelecek okul sayısı Müslümanlar için 389 olarak belirtilmiştir. Bunlardan 68'i kız mektebidir. BOA, TS.MA.d, 9248.

167 BOA, TS.MA.e, 107/1, s. 5.

Tablo 9: 1836'daki Gayrimüslim Hoca, Vazifeli ve Öğrenci Sayıları¹⁶⁸

Millet	Hoca	Kalfa	Bevwap	Öğrenci
Rum	62	71	-	3.255
Katolik	9	16	-	723
Ermeni	64	82	67	5.675
Yahudi	56	56	-	2.757
Toplam	191	225	67	12.431

Eldeki veriler vasıtasıyla 1836'da İstanbul'da farklı milletlere mensup toplam 35.346 öğrenci olduğu anlaşılmaktadır. Bu öğrencilerin %65'i Müslüman %35'i gayrimüslimdir. Yüzyılın ikinci yarısında ise söz konusu oranların değiştiği ve başkentteki gayrimüslim okul ve öğrenci sayısının arttığı buna karşın Müslüman mektep ve talebe sayısının azaldığı da ayrıca belirtilmiştir.¹⁶⁹

12. Nüfus ve Öğrenci Sayılarından Hareketle Bir Değerlendirme

Söz konusu öğrenci sayılarıyla alakalı olarak bu noktada birkaç değerlendirme yapılması yerinde olacaktır. Buna girişmeden önce de başkentte okul çağında kaç çocuk olduğu/olabileceği ortaya konulmalıdır. Zira İstanbul'da okul çağında olanların niceliğine dair verilerin ifade edilmesi II. Mahmut'un fermanının başkent ahali tarafından ne ölçüde dikkate alındığı yönünde bir çıkarım yapmamızı sağlayabilir. Bu noktada bir hatırlatma olması adına İstanbul'da 1818, 1824, 1831, 1835 ve 1836 yıllarındaki Müslüman öğrenci sayılarının verilmesi elzemdir.

168 BOA, TS.MA.e, 212/59, s. 6.

169 1863 yılında İstanbul'daki okul ve öğrenci sayıları için bkz. Mehmet Ö. Alkan, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri 1839-1924* (Ankara: DİE, 2000), s. 18.

Tablo 10: 1824, 1831, 1835 ve 1836 Yıllarında Müslüman Öğrenci Sayıları¹⁷⁰

Yıl	Erkek	Kız	Kız-Erkek Oranı	Toplam	Okul Sayısı
1818				12.000 (?)	377
1824	15.414	3.053	%17	18.256	397
1831	15.328	3.429	%18	18.757	396
1835	16.178	3.475	%17	20.156	386
1836	-	-		22.936	418 (?)

Osmanlı nüfus sayımlarında genel olarak on iki yaşından küçük erkekler sagir, sigar olarak kabul edilmektedir.¹⁷¹ 1831'in Haziran ayında İstanbul nüfusunun bileşenlerine (sagir, kebir, gayrimüslim, medrese talebeleri, esnaf vb.) dair hazırlanan pusulaya göre başkentteki sagir erkek çocuğu sayısı 16.894'tür.¹⁷² Bu rakama kızları da dâhil ettiğimizde söz konusu tarihte İstanbul'da on iki yaşından küçük olan oğlan ve kız sayısı toplam 34.000 civarındadır. 1835 Mart ayında ise başkentteki on iki yaş altı erkek çocuk sayısı 18.238'dir.¹⁷³ Bu durumda zikredilen tarihte İstanbul'da kız-erkek olarak muhtemelen 36.476 çocuk olmalıdır. Eldeki rakamlara karşılık bu çocukların ne kadarının sıbyan mekteplerine devam ettiğini ortaya koymak oldukça güçtür. Bunun iki temel sebebi mevcuttur. Bunlardan ilki; 1830/1831'de başlatılan Osmanlı nüfus sayımlarının doğasıdır. Bu çerçevede her ne kadar başkent'in çocuk nüfusuyla alakalı çeşitli varsayımlar da bulunsak bile bunlardan kaçının yaşlarının misalen dört, beş, altı vb. şeklinde değiştiğini tayin etmek ve de yaşlarla alakalı bir gruplandırma yapmak mümkün değildir.¹⁷⁴ Konuyla alakalı çıkarım yapmayı zorlaştıran ikinci husus ise öğrencilerin sıbyan

170 BOA, TS.MA.e, 465/37, BOA, TS.MA.e. 106/18, BOA, TS.MA.e, 106/19, BOA, TS.MA.e, 106/19, BOA, TS.MA.e, 106/20, BOA, TS.MA.e, 107/2, BOA, TS.MA.e, 466/1, BOA, TS.MA.e, 465/38, BOA, TS.MA.e, 212/59.

171 Şâbb-ı Emred, sagir, mürâhik gibi yaşlara dair çeşitli kavramların açıklaması için bkz. Mustafa Mesut Özekmekçi, "İlk Osmanlı Nüfus Sayımları (1830-1850) ve İngiltere, ABD Nüfus Sayımları İle Mukayesesi" (doktora tezi), Manisa Celal Bayar Üniversitesi, 2020, s. 203-205.

172 Somel, "Vak'a-i Hayriyye Sonrasında", s. 171.

173 BOA, TS.MA.e, 326/22.

174 Belki ilerleyen dönemlerde İstanbul'a ait mufassal nüfus defterleri ortaya çıkarsa bu konu üzerine daha detaylı bir değerlendirme yapılabilir.

mekteplerine kaç yaşında başladığıyla alakalı kesin bir veri yokluğudur. Talebelerin bu mekteplere dört yaşından itibaren gönderildiği ancak bunun da nihai bir yaş olmadığı ve beş, altı, yedi, sekiz gibi çeşitli yaşlarda da çocukların okula başlatıldığına daha önce değinilmiştir. Bu açıklamalara karşın -ihtiyat payı bırakılarak- olası bir hesaplama ile hareketle çeşitli istatistiki varsayımlara ulaşılabilmesi olasıdır.¹⁷⁵

Tablo 11: XIX. Yüzyılda İstanbul'da Okul Çağındakilerin Mekteplere Devam Oranı

Tarih	Toplam Çocuk Sayısı	Mektep Çağındakilerin Sayısı	Mektebe Giden Çocuk Sayısı	Mektebe Devam Oranı
1831	33.788	25.335	18.256	%72
1835	36.476	27.257	20.156	%74

Yaptığım hesaplamalar 1824 tarihli fermanının halk tarafından dikkate alınmış olduğunu düşündürmektedir. Zira 1818'de 377 okulda 12.000-14.000 öğrenci olduğu düşünüldüğünde İstanbul'daki okul ve öğrenci sayısının söz konusu tarihlerdeki küçük dalgalanmalara karşın yüzyılın başından itibaren net bir şekilde arttığı görülmektedir.

Ayrıca XIX yüzyılın ilk yarısındaki verileri yüzyılın ikinci yarısı ile kıyaslamak da dönemler arası bir değerlendirme yapmak adına da faydalı olacaktır. 1863'e gelindiğinde başkentteki 280 sibyan mektebinde 6.782 kız ve 9.975 erkek toplam 16.757; 1883'te ise 266'sı erkek, 224'ü kızların devam ettiği toplam 490 okul vardır. Buralardaki öğrenci sayısı ise 15.224 erkek, 11.132 kız olmak üzere 26.356'dır.¹⁷⁶ Verilen tarihlerde (1863 ve 1883) öğrencilerin yaklaşık %60'nın erkek %40'nın ise kız olduğu görülmektedir. 1824, 1831 ve 1835'de ise başkentte -bir ihtimal- karma eğitim yapan okullar olduğu ve karma okullarda kızlara has mekteplere devam eden kadar kız öğrenci olduğu (3053, 3429, 3475) düşünülebilir. Bu durumda başkentte okula gidenlerin cinsiyetlerinin dağılımının %67 erkek, %33 kız olduğu iddia edilebilir. Yüzyılın ikinci yarısında kızların okula

175 1831 yılında İstanbul'da 1-12 yaş arasında erkek ve kız olarak 33.788 sabi mevcuttur. Bunlar içerisinde yaşları 4-12 arasında olanlardan her grupta (33.788/12) 2.815 çocuk olduğu varsayılmıştır. Bu durumda eğitim çağında olan çocuk sayısının toplamının (2.815x9) 25.335 olduğu düşünülebilir. Aynı hesaplama yöntemi 1835 tarihli veriler için de geçerlidir.

176 Alkan, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, s. 17-18, 23, 38.

gönderilme oranının bir miktar daha artması doğal karşılanırsa eldeki verilerden hareketle yüzyılın ilk yarısı için yaptığım değerlendirme çok da abartılı olmasa gerektir.

Sonuç

II. Mahmut döneminde İstanbul'daki sıbyan mekteplerine geçmiş yüzyıllardakine benzer ihsan dağıtımları yapılmaya devam etmiştir. Zaman içerisinde dağıtılan paralara ait verilerin hazırlanmasına özen gösterildiği ve ilk defa 1818'de başkentteki okul ve öğrenci sayılarına dair kapsamlı bilgilerin hazırlandığı söylenebilir. Okulların sayısının çıkarılmasından hareketle yine aynı yıllarda merkezî idarenin İstanbul'daki öğrenci sayısı hakkında nitelikli bir fikri olduğu iddia edilebilir. Bunun yanında II. Mahmut döneminde bir ilk olarak bu okulların öğrencilerinin bizzat sultan ve doğal olarak kamu yönetimi tarafından ayrıca önemsendiğini gösteren çeşitli ipuçları mevcuttur. Bu durum Osmanlı toplumunda en azından merkezi idare tarafından geçmişte pek önemsenmeyen çocuklara XIX. yüzyılla birlikte artık ayrı ve özel bir değer verilmeye başladığını ve bunların birer birey olarak kamunun geleceğinde rol oynayacakları gerçeğinin devlet tarafından kabul edilmeye/fark edilmeye başladığını düşündürmektedir.

Belgelerden hareketle 1824'e kadar İstanbul'daki öğrenci sayısını tam olarak kestirmek mümkün değildir. Bununla beraber verilmiş olan atiyelerden yapılan bir hesaplamayla 1818 yılında başkentteki talebelerin toplam sayısının 12.000-14.000 arasında değiştiği düşünülebilir. 1824 yılının Haziran ayında yani II. Mahmut'un ilköğretimi İstanbul ve çevresi için zorunlu tutacağı fermandan çok kısa bir süre önce başkentteki mekteplerin, hocaların ve öğrencileriyle alakalı bir araştırma yaptırdığı anlaşılmaktadır. Buna göre payitahtta 397 tanesinde öğrenim yapılan toplam 406 sıbyan mektebi mevcuttur. Bu okullardan bazılarının öğrencileri sadece kızdır ve toplam öğrenci sayısı 19.000'e yakındır. Söz konusu araştırmadan kısa bir süre sonra aynı yılın Kasım ayında II. Mahmut yayınladığı bir fermanla pilot bölge olarak başkentte ilkokul eğitimi zorunlu hale getirilmiştir. Bu çerçevede Haziran ayında tutulmuş olan kayıtların 5 ay sonraki fermanla ilişkili olarak hazırlanmış olması yüksek ihtimaldir.

1830'dan sonra ise geçmişteki örneklerle benzer şekilde öncelikle Şehzade Abdülmecid'in sonra Şehzade Abdülaziz'in eğitim hayatlarına başlamaları vesilesiyle 1831 ve 1835'de ve sonrasında da şehzadelerin 1836'daki sünnet törenleriyle başkentteki sıbyan okullarına yardımlarda bulunulmuştur. Bunlar şüphesiz

geçmişteki uygulamalarla benzerlik göstermektedir. Ancak, detaylar ve bağışlardan çok kısa bir süre önce İstanbul'un nüfusuna dair verilerin hazırlanması ve bunların içerisinde medrese ve öğrencilerinin sayısı için ayrı bir tasnifleme yapıldığı dikkate alındığında aslında yapılan ihсанların sıbyan mekteplerini ve öğrencilerinin sayısını ortaya koymaya çalışan bir tür teftiş olduğu da düşünülebilir. Bu bağış görünümlü teftişlere ait senetler ve müteferrik belgeden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu tarihlerde İstanbul'daki sıbyan mektebi sayısı 380 ila 420 arasında değişmektedir. Mevzubahis okulların öğrenci sayısının 1831 ve 1835'de 20.000 civarında 1836'da ise 20.000'i geçtiği söylenebilir. Öğrencilerin cinsiyetlerine dair yapılan çıkarımdan hareketle sıbyan mekteplerine devam edenlerin yaklaşık %20'sinin kız çocukları olduğu görülmektedir.

Tüm bu verilerden hareketle II. Mahmut iktidarında klasik dönemden miras kalan bakış açısından hareketle zorunlu ve dini yönü ağır basan ancak özellikle 1838'den sonra sistematik bir düzene evrilecek bir ilköğretim nizamına doğru önemli bir atılım yapıldığı düşünülmektedir. Nitekim devlet, ihсан-bağış gibi sebeplerle olsa bile başkentindeki ilkokul ve öğrenci sayılarına dair detaylı kayıtlar tutmuş, ayrıca bu kayıtları sürekli olarak da güncellemiştir. Ek olarak tüm bu sayım ve yazım faaliyetleriyle birlikte İstanbul'un Kasım 1824 tarihli fermanla aileleri de zorunlu eğitime yönlendirdiği, sultanın bu amaç için sahip olduğu dini ve dünyevi kimliğini kullandığı ve aslında toplum hayatına doğrudan müdahale etmiş olduğu da söylenmelidir.

İstanbul'daki sıbyan mekteplerini ve öğrencilerinin sayısını merkeze alan bu çalışma aynı zamanda devletin Osmanlı toplumunu oluşturan milletlere olan bakış açısının zaman içerisinde nasıl değiştiğini mektepler üzerinden ortaya koymaya da çalışmıştır. II. Mahmut'un tebaasını bir bütün olarak gördüğü ve bunlar arasındaki ayrımı sadece ibadethanelerinde yaptığını ve tebaanın babası mesabesinde olduğunu söylemesi herkesin malumudur. Bilindiği üzere bu beyan aynı zamanda süreç içerisinde şekillenecek ve Osmanlılık olarak tabir edilecek fikrin formüle edilmesinde sık sık kullanılan bir ifadedir. Osmanlı yelpazesi altında yer alan milletlerin II. Mahmut'un oluşturmaya çabaladığı *tebaanın babası* imajının altında çeşitli vesilelerle buluşturulmaya çalışıldığı ve bed-i besmele ya da sünnet törenlerinin de bu amaçlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede sultanın özellikle *Rum Fetretinden* sonra Osmanlı'yı oluşturan farklı milletleri ortak bir payda da buluşturmak için sadece yurt gezilerindeki jestlerle yetinmediği, hanedanın yaşadığı mutluluklara bir ölçüde tebaasını da ortak etmeye çalıştığı ve bu niyet doğrultusunda İstanbul'daki okulları da kullandığı söylenmelidir. 1809 ve

1811'deki ihsanlar ile 1824 tarihli ferman her ne kadar asli olarak Müslüman çocuklarını merkeze koysa da zaman içerisinde sultanın diğer milletlerin çocuklarına da müşfik davrandığını ve Müslümanlarla gayrimüslimleri -cüzi farklarla- ortak bir zeminde buluşturma konusunda ciddi çabalar içinde olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda II. Mahmut'un üzerinde önemle durduğu ve öğrencilerin kendilerine verilmesi istenen ihsanların aslında dolaylı yoldan aileleri çocuklarını okula göndermeye teşvik eden bir enstrüman olduğu da dikkate alınmalıdır. Nihayetinde beş, altı, yedi vb. yaşlardaki çocukların ellerine geçen ilk parayı evlerine, ailelerine götürecekleri ve bunun padişah-ı âlem-penâh efendileri tarafından kendilerine verildiğini söyleyecekleri kesindir. Bu veriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde II. Mahmut'un kamu efkârını etkilemek için eğitim ve okulları araç olarak kullandığı çok açıktır.

Okulların kalitesi ya da kalitesizliği hakkında bu çalışma özelinde bir fikir sahibi olunamamakla birlikte devletin ailelere yahut da kamu hayatına yaptığı müdahalelerin başarılı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 1818 ile 1836 yıllarında okula giden öğrenci sayısının önemli ölçüde artışı da bu durumu doğrulamaktadır.

II. Mahmut Döneminde İstanbul'daki Sıbyan Mektepleri ve Öğrenci Sayıları

Öz ■ Sıbyan mektepleri, Osmanlı Devleti'nde Müslüman çocuklara dini bilgiler vermek amacıyla sultanlar, devlet adamları ve varlıklı kimselerin tesis ettiği kurumlardır. Osmanlı toplumsal yaşamının önemli bir ögesi olan bu mektepler özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devletin eğitim sahasına dair bir politikası olmadığından merkezî bir birim/kuruluş tarafından denetim ve kontrole tabi tutulmamıştır. Bu çerçevede sıbyan mektepleriyle alakalı literatürde her ne kadar çeşitli yüzyıllarda başkentte kaç sıbyan mektebi olduğuna dair bazı varsayımlar olmakla birlikte özellikle XVIII ve XIX. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'daki sıbyan mekteplerinin sayısı kesin olarak bilinmemektedir.

Bu açıklamalara karşın özellikle Topkapı Sarayına ait arşiv malzemelerinden hareketle İstanbul'daki sıbyan mekteplerine hemen her dönemde farklı farklı padişahların çeşitli sebeplerle ihsanlarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Çalışma, bu verilerden hareketle XVIII. yüzyılın sonundan II. Mahmut döneminin sonuna kadar başkentte Müslümanlara ait sıbyan mektepleri ile öğrenci sayılarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna ek olarak mektepler üzerinden devletin zaman içerisinde tebaasına olan bakış açısının değişimine dair hususlara kısaca değinilmektedir.

Anahtar kelimeler: Sıbyan Mektebi, II. Mahmut, Eğitim, İstanbul.

Bibliyografya

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (BOA) İstanbul

Cevdet Tasnifi

Cevdet Adliye (C.ADL); 68/4101.

Cevdet Askeriye (C.AS); 422/17522.

Cevdet Maarif (C.MF); 9/448; 45/227, 67/3319, 77/3825, 123/6135, 104/5198.

Evkâf Haremeyn Muhasebesi Defterleri (EV.HMH.d); 8203.

Hatt-ı Hümayûn Tasnifi (HAT); 548/27031, 671/32792; 679/33111, 668/32602, 32602/A, 1302/50718, 1072/43865, 411/21391, 1351/52796.

İrade Tasnifi

İrade Dâhiliye (İ.DH); 97/4870.

Masârifât Muhasebeciliği Defterleri (ML.MSF.d); 2566.

Topkapı Sarayı Müze Arşivi Defterleri (TS.MA.d); 840; 2433/29, 3366, 9248.

Topkapı Sarayı Müze Arşivi Evrakı (TS.MA.e). 106/16; 106/19, 106/20, 107/1, 107/2, 465/38, 465/39, 466/1, 672/21, 815/6, 1221/33.

Araştırma Eserler

Abdülaziz Bey: *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, c. 1: *Toplum Hayatı*, haz. Kazım Arısan, Duygu Arısan Güney, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1995.

Ahmet Lûtfî Efendi: *Vak'ânüvis Ahmet Lütî Efendi Tarihi*, c. 2-6, İstanbul: YKY 1999.

Ahmet Rasim: "Mektep ve Falaka", *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri: Hatıralar- Yorumları- Tetkikler*, haz. İsmail Kara ve Ali Birinci, İstanbul: Dergâh Yayınları 2017.

Akiba, Jun: "Girls Are Also People of the Holy Qur'an": Girls Schools and Female Teachers in Pre-Tanzimat İstanbul", *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 17/1 (2019), s. 21-54.

Aksoy, Özgönül: *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: İTÜ Mimarlık Fak. Yayınları 1968.

Akyıldız, Ali: *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1838-1856)*, İstanbul: Eren Yayıncılık 1993.

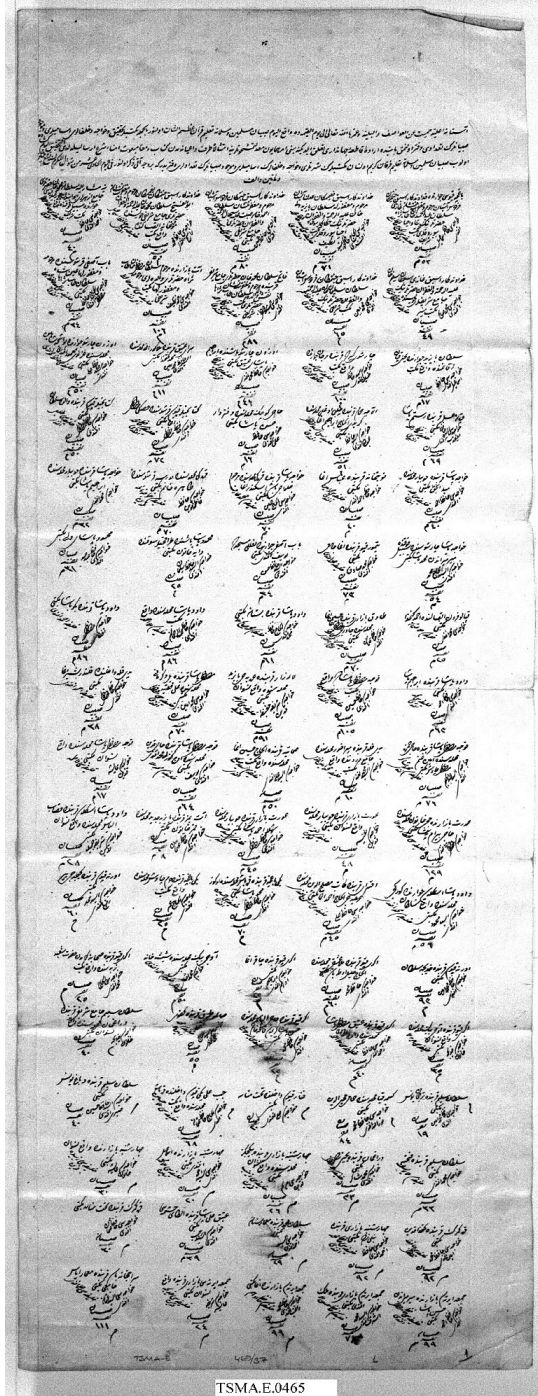
Akyüz, Yahya: "III. Selim'in İlmiye, Din ve İlköğretim Alanındaki Fermanına İlişkin Bir Belge", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 16/1 (1983), s. 143-149.

Akyüz, Yahya: "İstanbul Sıbyan Mekteplerinin 1809'daki Durumuna İlişkin Bir Belge", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 16/2 (1983), s. 1-10.

Akyüz, Yahya: "Osmanlı'da Kadın Öğretmenli Ev Sıbyan Mektepleri (Amerikan ve Fransız Eğitim Tarihinden Benzer Örnekler)" *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi (OTAM)*, 15 (2004), s. 1-12.

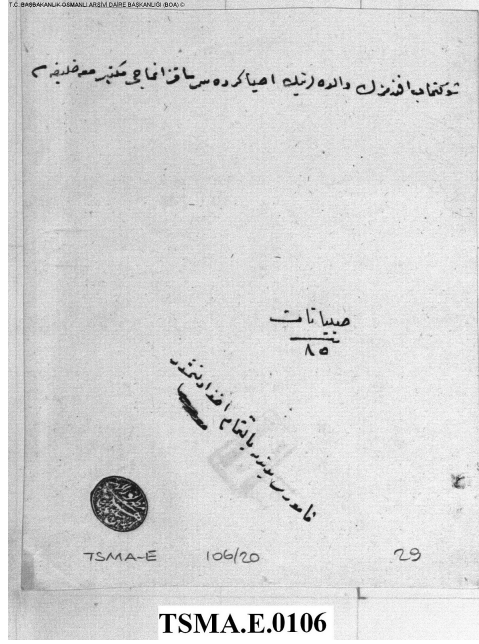
- Alkan, Mehmet Ö.: *Tanzimat'tan Cumhuriyete Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri 1839-1924*, Ankara: DİE 2000.
- Araz, Yahya: *16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, İstanbul: Kitap Yayınevi 2017.
- Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey: *Bir Zamanlar İstanbul*, haz. Niyazi Ahmet Banoğlu, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eserler Dizisi 1978.
- Baltacı, Cahit: "Mektep", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIX, 2004, s. 6-7.
- Bekman, Büşranur: *XIX. Yüzyılın Dönüşen İstanbul'unda Mahalleler, Kollar ve Belediyeler: Bir Envanter ve Haritalama Çalışması*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2020.
- Cabi Ömer Efendi: *Cabi Tarihi Tarih-i Sultan Selim-i Salis ve Mahmud-ı Sani, Tahlil ve Tenkidli Metin*, haz. Mehmet Ali Beyhan, Ankara: TTK 2003.
- Diñç, Güven, Fatma Şimşek, Haldun Eroğlu: "Osmanlı İmparatorluğunda Tev'em Maaşı", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/16 (2009), s. 77-100.
- Ergin, Osman Nuri: *Türkiye Maarif Tarihi*, c. 1, İstanbul: Eser Neşriyat 1977.
- Erünsal, İsmail: *Yirmi İki Mürekkep Damlası: Osmanlı Sosyal ve Kültür Tarihi Üzerine Sohbetler*, haz. Halil Solak, İstanbul: Timaş Yayınları 2021.
- Evlıya Çelebi: *Günümüz Türkçesiyle Evlıya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 1, haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, İstanbul: YKY 2006.
- Fortna, Benjamin C.: *Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Sıral, İstanbul: İletişim Yayınları 2005.
- Gurbetoğlu, Ali: "II. Mahmut'un Temel Eğitim Zorunluluğuna İlişkin 1824 Tarihli Talim-i Sibyan Fermanının Çocuk Hakları Açısından İncelenmesi", *Turkish Studies*, XV/5 (2020), s. 2333-2356.
- Hafız Hızır İlyas Ağa: *Tarih-i Enderun: Letaif-i Enderun 1812-1830*, haz. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul: Kitapevi, 2016.
- Hızlı, Mefail: "Osmanlılarda İlköğretimin Tarihi", *Türkiyat Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6/12 (2008), s. 85-105.
- İpşirli, Mehmet: "Osmanlı İstanbul'unda Geleneksel Eğitim ve Ulema" *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, c. 9, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İBB Kültür AŞ.-İSAM 2015, s. 34-85.
- Kara, İsmail: "Sunuş", *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sibyan Mektepleri: Hatıralar-Yorumları-Tetkikler*, haz. İsmail Kara ve Ali Birinci, İstanbul: Dergâh Yayınları 2017.
- Kenan, Seyfi: "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine Bir Çözümleme" *Osmanlı Araştırmaları*, XLI (2013), s. 1-31.
- Kenan, Seyfi, İshak Güven: "III. Selim Döneminde Medreselere Çekidüzen Verme: 1792'de İstanbul Medreselerinin Denetimi", *Deutsch-türkische Begegnungen (Alman Türk*

- Tesadüfleri*): Kemal Beydilli'ye Armağan, ed. Hedda Reidl-Kiel ve Seyfi Kenan, Berlin: EB Verlag 2013, s. 438-463.
- Kiper, Nilgün: "Osmanlı İstanbul'unda Kentsel Mekânın Dönüşüm Süreci", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, c. 1, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İBB Kültür AŞ.-İSAM 2015, s. 428-454.
- Koyunoğlu, H. Hüsnü: "The Sıbyan Mekteps (Primary Schools) and Population in Bilad-ı Selase (Three Towns: Üsküdar, Galata and Eyüp) in the Early Part of the 18th Century)", *Tarih Dergisi*, 60/2 (2014), s. 17-41.
- Kurt, Abdurrahman: "Osmanlı'da Kadının Sosyo-Ekonomik Durumu", *Osmanlı*, c. 5, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 1999.
- Mahmud Cevat: *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrââtı -XIX. Asır Osmanlı Maârif Tarihi-*, haz. Taceddin Kayanoğlu, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 2001.
- Nasuhoglu, Muhtar A.: "Mektep Hayatı", *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri: Hatıralar-Yorumları-Tetkikler*, haz. İsmail Kara ve Ali Birinci, İstanbul: Dergâh Yayınları 2017.
- Özekmekçi, Mustafa Mesut: *İlk Osmanlı Nüfus Sayımları (1830-1850) ve İngiltere, ABD Nüfus Sayımları ile Mukayesesi*, Doktora Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi 2020.
- Pakalın, Mehmet Zeki: *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. 3, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı 1993.
- Pierce, Leslie P.: "Ekberiyet, Cinsellik ve Toplum Düzeni: Toplumsal Cinsiyetle İlgili Osmanlı Söz Dağarcığı", *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, ed. Madeline C. Zilfi, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2000.
- Roded, Ruth M.: "Osmanlı Tarihine Cinsiyet Açısından Bakılması", *Osmanlı*, c. 5, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 1999.
- Serin, Muhittin: "Meşk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIX, 2004, s. 372-374.
- Somel, Selçuk Akşin: "Osmanlı Son Döneminde İskat-ı Cenin Meselesi", *Kebikeç*, 13 (2002), s. 65-88.
- Somel, Selçuk Akşin: *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, çev. Osman Yener, İstanbul: İletişim Yayınları 2010.
- Somel, Selçuk Akşin: "Vak'a-i Hayriyye Sonrasında İstanbul'un Sosyal Yapısının Ana Hatlarına Dair Yeni Bazı Veriler: 1830-1831 Devresine Ait İstanbul Nüfus Sayımı Hülasa Pusulası", *Osmanlı Araştırmaları*, LVI (2020), s. 143-224.
- Turna, Nalan: *19. YY'den 20. YY'ye Osmanlı Topraklarında Seyahat, Göç ve Asayiş Belgeleri*, İstanbul: Kaknüs Yayınları 2013.
- Yıldız, Gültekin: *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839)*, İstanbul: Kitabevi 2009.
- <http://www.kadısicilleri.org/gosterorj.php?blm=ist154&bsm=ist154o535> (4.10.2020 tarihinde erişildi).

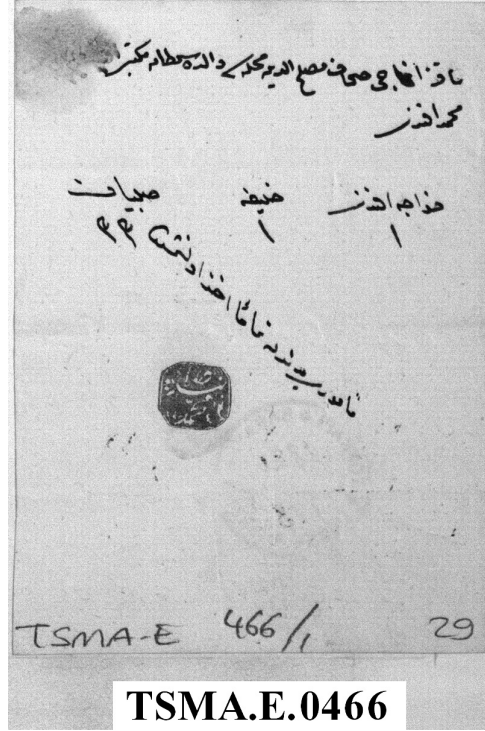


Ek-1:
1824'e Ait
Tahkikat

İSTANBUL'DAKİ SIBYAN MEKTEPLERİ VE ÖĞRENCİ SAYILARI



Ek-2:
1831'de Sakız
Ağacı Mektebi.



Ek-3:
1835'de Sakız
Ağacı Mektebi.

Arapçılık ve Helencilik Arasında Osmanlı Devleti: Kudüs Rum Ortodoks Patrikhanesi Krizi (1908-1914)

Melikşah Arslan*

Ottoman State between Arabism and Hellenism: The Crisis of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem (1908-1914)

Abstract ■ This article deals with the last phase of a process which turned into a crisis that eroded common religious values of Orthodox Arabs and Greeks, including elements of *Rum millet*, with an approach including the role of the Ottoman administration in the crisis management. This process, which expressed the struggle of Arabs to participate in the administration of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem by creating social unrest during the second half of 19th century, radicalized the attitudes of Greek clergy as defenders of Greek characteristics of the Patriarchate while nurturing local Arab nationalism. The declaration of *Kanun-ı Esasi* in 1908 provided not only a legal basis for the demands of Arabs but also included Ottoman administration together with all its central and local institutions in the reemerging conflict more than ever. Despite feelings of freedom and equality brought about by constitutionalism, the Ottoman approach on the issue stayed traditional. In other words, while preventing the Patriarchate from turning into a 'national church' for Arabs, the Ottoman administration aimed to repress the corruption of Greek clergy by giving the parish council the right to supervise some duties of the Patriarchate. Finally, supervising implementation of decisions, as the political arbiter, the Ottoman administration managed to balance the disputed parties in line with 'state interests'.

Keywords: Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem, Orthodox Arabs, Greek Clergy, Ottoman Empire, Second Constitutional Period.

* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman.

Giriş

18. yüzyılda Katolik misyonerlik faaliyetlerinin artan etkisi ve başkentte Fen-erli seçkinlerin yükselen siyasi ve ekonomik nüfuzuna paralel olarak İstanbul, Kudüs, Antakya ve İskenderiye patrikhanelerinde Osmanlı Devleti ile daha fazla işbirliği içinde olan yeni bir ruhban sınıfı ortaya çıkmıştı. İmparatorlukta-ki kilisevi merkezileşme siyasetinin bir sonucu olan bu yeni durum, doğal olarak İstanbul ile güçlü bağları olan veya doğrudan buradan gelen ruhbanların, Doğu Patrikhanelerinin idarelerinde etkisinin artması anlamına geliyordu.¹ Patrikhane idarelerinin daha homojen hale gelmesi, özellikle Kudüs ve Antakya patrikhanelerinde, Arapça konuşan patrikhane cemaati ile idaredede 'Rum'² ruhban sınıf

1 İstanbul Patrikhanesinin Doğu Patrikhaneleri üzerinde 16. yüzyıldan itibaren mutlak bir yetkiye sahip olduğu yönündeki genel kabulün aksine 18. yüzyılda İstanbul merkezli kilisevi merkezileşme politikalarının bir sonucu olarak Osmanlı Devleti ile daha fazla işbirliği içinde olan yeni bir 'homojen' ruhban sınıfının doğduğuna dair bk. Hasan Çolak, *The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015), s. 148-212.

2 Bu makalede Helen, Yunan, Grek ve Rum kelimeleri farklı anlamları karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Antik Yunan'da bağımsız kent devletlerinin oluşturduğu lengüistik, kültürel ve siyasi birliği ifade eden "Helen" kelimesi, 19. yüzyılda yükselen Yunan milliyetçiliğine paralel olarak yeniden anlamlandırılarak bir taraftan Yunanistan vatandaşlığını, diğer taraftan ise Bizans'tan Osmanlı'ya tevarüs eden Ortodokslara yönelik Yunan emperyalizmini ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Helen kelimesinin sinonimi olan "Yunan" kelimesi ise, Farslar, Araplar ve daha sonra Türkler tarafından bütün Helenleri ifade edecek şekilde kullanılan adlandırmadır. Benzer şekilde "Grek" kelimesi, önce Romalılar daha sonra da bütün Batılılarca Helenleri ifade etmek için kullanılan adlandırmadır. Hristiyanlığın yayılmasıyla beraber bu adlandırmalar paganlıkla özdeşleşmeye başlamış ve bunların yerine "Rum" kelimesi öne çıkmıştır. Bu ise, Bizans/Doğu Roma İmparatorluğu döneminde Roma vatandaşı olan Ortodoks mezhebine bağlı Hristiyanları, Osmanlı döneminde ise bütün Osmanlı Ortodokslarını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. 1829'da Yunanistan'ın bağımsızlığını tanıyan Osmanlı Devleti için "Yunan" kelimesi Yunanistan vatandaşlığını, bunun karşısında ve dengi olarak "Rum" kelimesi ise Osmanlı vatandaşlığını ifade etmeye başlamıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rum milletinin muhtelif unsurları, İstanbul, Kudüs, Antakya ve İskenderiye gibi Rum patrikliklerinden ruhani bağımsızlıklarını elde ettikçe "Rum" kelimesinin de Osmanlı'nın Yunan asıllı vatandaşlarına indirgenerek etnik bir kimliği ifade etmeye başladığını söylemek mümkündür. Konuya dair kapsamlı bir çalışma için bk. Herkül Milas, *Geçmişten Bugüne Yunanlılar: Dil, Din ve Kimlikleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).

arasındaki bağların zayıflamasını da beraberinde getirmişti.³ Nitekim 19. yüzyıla gelindiğinde artan Batılı etkinin yanı sıra Tanzimat reformlarıyla birlikte imparatorluğun modernleşme sürecinin ivme kazanması, Kudüs Patrikhanesi özelinde cemaat ile ruhbanların zayıflayan bağlarının krize dönüşmesinin önünü açmıştı. Bu bağlamda 1862 tarihli Rum Patrikhanesi Nizamnamesinin tanzimiyle İstanbul Patrikhanesi bünyesinde Sinod Meclisine ilaveten ruhbanların yanı sıra sivillerin katılımıyla Karma Meclis kurulması, dönüm noktası teşkil etmişti. Patrikhane idaresinde şehirli seçkinlerden (Yeni Fenerliler) oluşan sivil unsurun daha etkin bir rol üstlenmesine izin veren bu idari organ, çok etnikli Rum Ortodoks milletin ‘sekülerleşmesinin’ ve dolayısıyla etnik temelli birimlere bölünmesinin yolunu açmıştı.⁴ Bu bölünmenin ilk tezahürü, Rus pan-Slavcı faaliyetlerinin de sonucu olarak 1870’de, bünyesinde benzer bir Karma Meclis ile İstanbul Patrikhanesinin ‘sözde’ yetkisi altında kurulan Bulgar Ekzarhlığı olmuştu.⁵

Filistinli⁶ Arap Ortodoksların Patrikhane idaresine katılım talebi ise, 1872’de Bulgar Ekzarhlığının şizmatik (bölücü) ilan edilmesine yönelik kararı imzalamayan Kudüs Patriği Kirillos’un, Rum ruhbanlar tarafından makamından azledilmesi ile bir krize dönüşmüştü. Rus Elçisi Nikolay İgnatyev’in (1864-1877) desteğiyle ayaklanan Araplar, Kudüs Patrikhanesi bünyesinde İstanbul Patrikhanesinde olduğu gibi ruhban ve sivillerden oluşan Karma Meclis kurulması, Rumlarla eşit bir şekilde ruhbanlık kademelerinde yükselme, piskopos ve patrik seçimlerine katılma

- 3 Bu makalede kullanılan Osmanlı belgelerinde Kudüs Patrikhanesinin esasında ‘yerli Ortodokslara’ ait olduğunu iddia eden Arapların, genel olarak ‘Rum’ ruhbanların Patrikhane idaresini 18. yüzyıldaki kilisevi merkezileşme dönemi olarak yorumlanabilecek şekilde ‘bir yüzyıl önce’ ele geçirdiğine dair ifadelere sıklıkla rastlanmaktadır.
- 4 Dimitris Stamatopoulos, “Holy Canons or General Regulations? The Ecumenical Patriarchate *vis-à-vis* the Challenge of Secularization in the Nineteenth Century”, *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, eds. Trine Stauning Willert and Lina Molokotos-Liederman (Farnham: Ashgate Publishing, 2012), s. 145-147.
- 5 Dimitris Stamatopoulos, “The Splitting of the Orthodox Millet as a Secularizing process, the Clerical-Lay Assembly of the Bulgarian Exarchate (Istanbul 1871)”, *Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit. Beiträge zum Symposium in memoriam Gunnar Hering*, eds. Maria A. Stassinopoulou and Ioannis Zelepos (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008), s. 246-247.
- 6 Bu makalede “Filistin” kelimesiyle sınırları birbirleriyle yaklaşık olarak örtüşen Kudüs Mutasarrıflığının idari yetki alanı ve Kudüs Rum Ortodoks Patrikhanesinin ruhani yetki alanını kapsayan bölge kastedilmektedir. Nitekim son dönem Osmanlı belgelerinde de Filistin kelimesi, bu bağlamda sıklıkla kullanılmaktadır.

ve patrikhanenin mali meselelerinin idaresinde söz sahibi olma gibi taleplerde bulunmuşlardı. Ancak Patrikhanenin ‘Rum’ yapısına tehdit olarak algılanan, hatta kabul edilmesi durumunda idarenin tümüyle ‘Araplaştırılması’na neden olacağı düşünülen bu talepler, Rum ruhbanların büyük çoğunluğu tarafından şiddetle reddedilmişti. Osmanlı idaresi ise, yerel unsurları destekleyen Rusya’ya karşı Rum ruhbanlarla doğal bir ittifak içine girmişti.⁷

Bu doğrultuda 1875’de tanzim edilen Kudüs Rum Patrikhanesi Nizamnamesi,⁸ Arapların Patrikhane idaresine sembolik düzeyde katılımına izin vererek adeta mevcut düzeni teyit etmişti. Ancak nizamname, Arapların beklentilerini karşılamadığı gibi Rum ruhbanların tamamını da memnun etmemişti. Zira Arap taleplerine karşı Rum ruhbanlar arasında iki farklı yaklaşım vardı: ilki, Arap taleplerinin mutlak bir şekilde reddedilmesini savunanlar; ikincisi ise bazı ikincil hakların Araplara kontrollü şekilde verilmesini savunanlardı. Her iki yaklaşımda da Patrikhanenin Rum karakteri, müzakereye bile açık değildi.⁹ Buna rağmen Arap taleplerinin artan şiddetine paralel olarak iki yaklaşım arasındaki farklılık, Patrik Kirillos’un azli ile krize dönüşmüştü. Nitekim bu makalenin konusunu teşkil eden 1908’de Kanun-ı Esasi’nin ilanı sonrası yükselen Arap taleplerine karşı iki yaklaşım arasındaki farklılık, bu kez Patrik Damianos’un azli ile yeni bir kriz hâlini alacaktı.

Bu süreçte, Osmanlı Ortodoksları üzerinde güç kaybeden Rum ruhbanlar, Helencilikle özdeşleşmişti. Etnik kimlik ile dinî kimliği birbirine eşitleyen Helencilige göre Megali İdea’ya ulaşmanın iki temel yolu vardı: birincisi, Yunan Devleti’nin sınırlarının Osmanlı Devleti aleyhinde genişletilmesi, ikincisi ise Osmanlı İmparatorluğu’nun birliğinin korunarak Helen İmparatorluğu’na dönüştürülmesiydi. Ancak her iki durumda da nihai hedef, ana dilleri ne olursa olsun, ruhani hayatları Rum dili, kültürü ve ayinleriyle şekillenen tüm Osmanlı

7 Kudüs Patrikhanesindeki krize paralel olarak gelişen Antakya Patrikhanesi krizinde 1899’da Rus diplomasisi ile Antakya Patriğinin ilk kez Arap kökenli piskoposlar arasından seçilmesine ve takip eden süreçte patrikhane idaresinin tümüyle Araplaştırılmasına engel olunamamıştı. Bk. Melikşah Arslan, *Suriye ve Filistin’de Rus Mevcudiyeti ve Osmanlı Siyaseti, 1847-1914* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022), s. 137-162, 271-294.

8 Patrikhanenin örgütsel yapısını ve patrik ve ruhban seçme yöntemini belirleyen 13 Mart 1875 tarihli nizamname için bk. BOA, İ.HR. 266/15969, 2.

9 Konstantinos Papastathis, “Secularizing the Sacred: The Orthodox Church of Jerusalem as a Representative of Greek Nationalism in the Holy Land”, *Modern Greek Studies - Yearbook*, 30/31 (2014/2015), s. 45.

Ortodokslarının Helenleştirilmesi idi. Bu bağlamda patrikhanelerin Rum karakterinin korunması elzemdi ve bu durum, “kurulduğu andan itibaren varlığı Rum unsuruna dayanan” Kudüs Patrikhanesi için de geçerliydi. Buna karşın, Arabofon,¹⁰ yani Helen milletinin Araplaşmış unsurları olarak kabul edilen Arap Ortodokslarının ise Patrikhane içinde aşağı konumlarını kabul etmeleri gerekiyordu.¹¹

Öte yandan Bulgar Ekzarhlığı örneğinde olduğu gibi¹² Arap Ortodoksların ‘Rum tahakkümü’ne karşı mücadelesi de milliyetçilikle özdeşleşmişti. Nitekim bu mücadele, her ne kadar dinî yönü ön planda olan bir süreci ifade etse de zamanla Arapların Rumlarla ortak mezhebî aidiyete dayalı bağlarını zayıflatmış ve etnik kimliklerini daha belirgin hâle getirmişti. Kaldı ki Arapların, Karma Meclis kurularak patrikhane idaresine ruhbanların yanı sıra sivillerin de katılması gibi talepleri, idarenin sekülerleştirilmesi ve nihayetinde Rum tahakkümünden kurtarılacak Araplaştırılması hedefini taşımaktaydı. Bir başka ifadeyle Patrikhane'deki Rum idaresini “bir tür dinî emperyalizm”¹³ biçimi olarak gören Arap Ortodokslar için Rumlarla mücadelelerinde din faktörü, seküler hedeflere ulaşmak için “siyasallaştırılan” bir araçtan ibaretti. Bu yönüyle de bu mücadele dolaylı olarak

10 Arabofonluk, 7. yüzyıldan sonra Suriye ve Filistin’de kurulan İslam hâkimiyetiyle Rumların Bizans’la iletişimlerinin kesilerek Müslüman Arapların etkisiyle Araplaştıklarını ifade eden Helenci bir kavramdır. Kudüs Patrikhanesinde Arap-Rum çekişmesi yaşanırken Helencilikğin önemli şahsiyetlerinden Karolides’in konuya dair neşredilen eseri için bk. Pavlos Karolides, *Peri tis Ethnikis Katagogiston Orthodoxon Christianon Syrias kai Palaistinis* (Atina: Typois P. D. Sakellariou, 1909).

11 Bu makalede Helencilik kavramı, Helen Ortodoksi ve Helen Osmanlıcılığı kavramlarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bk. Richard Clogg, “The Greek Millet in the Ottoman Empire”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis (New York: Homes and Meier Publishers, 1982), s. 196-197; Papastathis, “Secularizing the Sacred”, s. 42-43; Foti Benlisoy ve Stefo Benlisoy, “Millet-i Rum’dan Helen Ulusuna (1856-1922)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, c. 1: *Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 373.

12 Ekzarhlığın destekçileri milliyetçilik (*ethnophyletismos*) ile suçlanmıştı. Bk. Dimitris Stamatopoulos, “Ecumenical Ideology in the Orthodox Millet (19th - 20th c.)”, *Economy and Society on both shores of the Aegean*, eds. Lorans Tanatar Baruh and Vangelis Kechriotis (Athens: Alpha Bank Historical Archives, 2010), s. 213.

13 Bu bağlamda Filistin Arap basınındaki ilgili Arap argümanlarına dair bk. R. Michael Bracy, *Printing Class: ‘Isa Al-‘Isa, Filastin, and the Textual Construction of National Identity, 1911-1931* (Lanham: University Press of America, 2011), s. 19-40; Papastathis and Kark, “Orthodox Communal Politics”, s. 120.

seküler Arap bilincinin/milliyetçiliğinin oluşumuna katkı sağlayan bir süreci ifade etmekteydi.¹⁴

Nitekim Kudüs Patrikhanesi krizinin, muhtelif çalışmalarda Arapçılık ve Helleniclik arasındaki mücadele,¹⁵ “Yunan milliyetçiliği” bağlamında Patrikhanenin “Helenleştirilmesi”¹⁶ ve Arap milliyetçiliğinin oluşum sürecinin bir parçası¹⁷ olarak, bir başka ifadeyle bu iki karşıt düşünce özelinde incelendiği görülmektedir. Benzer şekilde, Rum ruhbanlar ve Arap cemaat arasında Patrikhanenin mülkleri meselesini¹⁸ ve Patrikhane kurumlarında Rumca (çağdaş Yunanca) yerine Arapça kullanılmasına yönelik talepler bağlamında dil meselesini¹⁹ konu alan çalışmalar

14 Patrikhane krizinde Arapçılık kavramıyla güçlü bir Arap milliyetçiliği fıstıltısı/ıması taşıyan hareket kastedilmektedir. Bk. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 273-274, 295-296; Mevcut krizdeki ‘Arapçı imâ’yı, Anderson’un, imparatorluktan ulus devlete ve cemaatten ulusa dönüşümü ifade eden seküler milliyetçilik tanımıyla ilişkilendirmek mümkündür. Bk. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, (London-New York: Verso, 2006), s. 6-7; Arap Ortodoks ailede dünyaya gelen ve eğitiminin bir kısmını Kudüs’te Rum Ortodoks Okulunda tamamlayan Halil Sakakini (1878-1953), bu bağlamda önemli bir örnektir. Patrikhaneye karşı mücadelede bizzat yer alan Sakakini, 1913’te *al-Nahda al-Orthodoksiyya fi Filastin (Filistin’deki Ortodoks Rönesansı)* adlı bir risale yazdığı için kiliseden afroz edilmiştir. 1916-1918 arası Osmanlı’ya karşı Arap Ayaklanmasına katılarak ayaklanmaya ithafen marş yazmıştır. Filistin’deki İngiliz Mandası döneminde “bütün Arap dünyasını tehlikeye attığı” gerekçesiyle Siyonizm’e güçlü bir şekilde karşı çıkan Sakakini, zamanla Filistin Arap milliyetçiliğinin önde gelen isimlerinden biri olmuştur. Bk. Tom Segev, *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*, trans. Haim Watzman (New York: Metropolitan Books, 2000), s. 14, 28, 81, 107-108; Noah Haiduc-Dale, *Arab Christians in British Mandate Palestine: Communalism and Nationalism, 1917-1948* (Edinburg: Edinburg University Press, 2013), s. 33-37; Laura Robson, “Communalism and Nationalism in the Mandate: The Greek Orthodox Controversy and the National Movement”, *Journal of Palestine Studies*, 41 (2011), s. 14-16.

15 P. J. Vatikiotis, “The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem between Hellenism and Arabism”, *Middle Eastern Studies*, XXX/4 (1994), s. 916-929.

16 Papastathis, “Secularizing the Sacred”, s. 37-54.

17 S. J. Kuruvilla, “Church-State Relations in Palestine: Empires, Arab Nationalism and the Indigenous Greek Orthodox, 1880–1940”, *Holy Land Studies*, X/1 (2011), s. 55-72.

18 Itamar Katz and Ruth Kark, “The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate”, *International Journal of Middle East Studies*, 37 (2005), s. 509-534.

19 Konstantinos Papastathis, “Arabic vs. Greek: the Linguistic Aspect of the Jerusalem Orthodox Church Controversy in Late Ottoman Times and the British Mandate”, *Arabic and*

da sorunun kaynağı olarak iki grup arasında milliyetçi motiflere dayalı rekabeti öne çıkarmıştır. Bölgedeki Rus siyasetini merkezine alan çalışmalar da, Patrikhane krizini yerel Ortodokslar üzerinde Rusya'nın kurduğu nüfuzun sonucunda oluşan Arap milliyetçisi²⁰ olarak ele almaktadır. Nihayet Osmanlı idaresinin krize yaklaşımına odaklanan çalışmaların ise, II. Meşrutiyet sonrası yükselen Arap milliyetçiliği tehdidini²¹ ve yine bu dönemdeki mevcut hukuki ve siyasi mülahazaları öne çıkardığı görülmektedir.²²

Bahsi geçen çalışmaların bir kısmı Yunan ve Rus belgelerini inceleyerek kriz hakkında yeni materyaller sunarken diğer bir kısmı da, meseleyi esas olarak, İngiliz Manda İdaresinin Kudüs Patrikhanesinin meselelerine ilişkin iki İngilizce raporu²³ üzerinden incelemektedir. Bu makale ise meselenin anlaşılması için en önemli kaynak grubunu oluşturan Osmanlı arşiv belgelerini yoğun bir şekilde kullanmakta; ayrıca olay örgüsünü destekleyebilmek adına ihtilafa dahil olan tüm tarafların bakış açısını yansıtan ilgili İngilizce raporlardan ilkinde ve krizin yaşandığı dönemde yazılan haber niteliğindeki Rusça makalelere²⁴ yer yer başvurmuştur.

its Alternatives: Religious Minorities and their Languages in the Emerging Nation States of the Middle East (1920-1950), eds. Heleen Murre-van den Berg, Karene Sanchez Summerer and Tijmen C. Baarda (Leiden: Brill, 2020), s. 261-286.

20 Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine*, s. 159-200; Denis Vovchenko, "Creating Arab Nationalism? Russia and Greece in Ottoman Syria and Palestine (1840-1909)", *Middle Eastern Studies*, XLIX/6 (2013), s. 901-918.

21 Bedross Der Matossian, "The Young Turks Revolution: Its Impact on Religious Politics of Jerusalem (1908-1912)", *Jerusalem Quarterly*, 40 (2009-2010), s. 18-33.

22 Papastathis and Kark, "Orthodox Communal Politics", s. 118-139.

23 Anton Bertram and Harry C. Luke, *Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to Inquire into the Affairs of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem* (London: Oxford University Press, 1921); Anton Bertram and John W. A. Young, *The Orthodox Patriarchate of Jerusalem: Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to Inquire and Report upon Certain Controversies between the Orthodox Patriarchate of Jerusalem and the Arab Orthodox Community* (London: Oxford University Press, 1926).

24 1905 Rus-Japon savaşındaki mağlubiyet ve sonrasındaki Rus Meşrutiyeti ile imparatorluktaki sosyal ve mali krizler neticesinde Suriye ve Filistin'deki faaliyetleri durgunlaşan Rusya, yeniden başlayan krizde olayların örgütleyicisi değil yakın gözlemcisiydi. Bu bağlamda Rusya'nın bölgesel siyasetinin aktörleri tarafından mevcut krize dair kaleme alınmış güncel haber niteliğindeki kapsamlı yazılar, Rusya'nın Suriye ve Filistin siyasetinin en önemli kurumu olan İmparatorluk Ortodoks Filistin Cemiyetinin yayın organlarından *Soobşeniya İmparatorkavo Pravoslavnavo Palestinskavo Obşestva (SİPPO)*, 1881-1917'da çoğunlukla "Ortodoks Doğu'dan Haberler" kısmında yayınlanmıştır.

Nihayet bu makale, patriklik ve cemaat arasındaki ihtilafı, Helencilik ve Arapçılık mücadelesi olarak vurgulamakla beraber ihtilafı nihai çözüm mercii olarak Osmanlı idaresinin rolünü öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda bu makale, “imtiyazlar meselesi dönemi”²⁵ olarak da anılan II. Meşrutiyet döneminde, Osmanlı idaresinin geleneksel Rum imtiyazlarına dokunmadan Arapların taleplerini kısmen karşılamak suretiyle ihtilafı taraflar arasında ‘devletin çıkarlarını gözeterek’ denge kurduğunu ileri sürmektedir.

1. Kudüs’te Yeniden Kriz: Patrik Damianos’un Azli ve Osmanlı Tahkikatı, 1908-1909

Kanun-ı Esasi Madde 111:

Müsakkafât ve müstagillât ve nukûd-ı mevkûfe hâsılâtının şurû-i vakfiyesi ve te’âmül-i kadîmi vechile meşrûtin lehine ve hayrât ve müberrâta sarfolunmak üzere vasiyyet idilen emvâlin vasiyyetnâmelerinde muharrer olduğu üzere mûsâlehine sarfına ve emvâl-i eytâmın nizâmnâme-i mahsûsu vechile sûret-i idâresine nezâret itmek üzere her kazâda her milletin bir cemâ’at meclisi bulunacak ve bu meclisler tanzîm idilecek nizâmât-ı mahsûsası vechile her milletin müntehab efrâdından mürekkeb olacaktır ve mecâlis-i mezkûre mahalleri hükûmetlerini ve vilâyet mecâlis-i ‘umûmîyesini kendülerine mercî’ bilecektir.²⁶

24 Temmuz 1908’de tekrar ilan edilen Kanun-ı Esasi, Filistinli Arap Ortodoksların talepleri için güçlü bir yasal zemin hazırlamıştı: 111. maddesinde gayrimenkul, vakıf ve bağışlanan mülklerin gelirlerinin sarfı ve idaresine nezaret etmek üzere her kazada her milletin seçilmiş fertlerinden oluşan bir cemaat meclisinden bahsedilmekteydi. İstanbul Patrikhanesi bünyesindeki Karma Meclis’ten daha fazla yetkileri haiz bu meclisin, mahallî hükûmet meclislerine ve vilayet

25 1908-1910 arası, Genç Türk rejiminin, Tanzimat reformlarıyla Gayrimüslim cemaatlara verilen imtiyazların hilafında Osmanlı toplumunu, siyasi ve seküler prensipler etrafında homojenleştirme girişiminin yoğunlaştığı dönemdir. İstanbul Patrikhanesinin siyasi otoritesini zayıflatan (ve bu otoritenin doğal olarak Meclis-i Mebusan’a ve buradaki Rum vekillere devredilmesi anlamına gelen) bu girişim, imparatorluk genelinde Rum nüfusun tepkisini de beraberinde getirmişti. Bk. Vangelis Kechriotis, “The Modernization of the Empire and the Community ‘Privileges’: Greek Orthodox Responses to the Young Turk Policies”, *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, ed. Touraj Atabaki (London-New York: I. B. Tauris, 2007), s. 69-70.

26 *Düstur, I. Tertip, IV*, (İstanbul: Matbaa-yı Amire, 1295), s. 18.

genel meclislerine tabi olması öngörülmekteydi. Nitekim çok geçmeden 15 Eylül 1908'de Kudüs'te ruhban ve sivillerden oluşan bir grup Arap, ilgili yetkileri haiz bir meclis oluşturduklarını Kudüs Patriği Damianos'a (1847-1931) bildirdi. Ancak Damianos'un ilgili maddede cemaat meclislerinin azalarının "tanzim idilecek nizâmât-ı mahsûsa" ile seçileceği ibaresinin olduğunu ifade etmesi üzerine bir dizi müzakere gerçekleştirildi. Müzakerelerde ilgili maddenin özel şartları gereği Kudüs Patrikhanesine uygulanamayacağı ifade edilerek talepleri reddedilen Araplar, 23 Ekim 1908'de Mar Yakup Yortusunda²⁷ sokaklara dökülerek Patrikhane Manastırı ile Kutsal Kabir Kilisesini birbirine bağlayan geçişi kapattı.²⁸

Bu sırada İstanbul'a iletilen taleplerden 10 Kasım 1908 tarihli bir arzda ülkenin her yerinin II. Meşrutiyet'in getirdiği "uhuvvet hissleri" ile dolu iken Arap Ortodoksların Kanun-ı Esası'nin tanıdığı seçim suretiyle "millet meclisi" (cemaat meclisi) teşkili hakkından men edildiği ifade edilerek hukuklarının temini için Kudüs Mutasarrıflığına talimat gönderilmesi istirham edilmekteydi.²⁹ Nitekim 19 Kasım'da Sadrazam Kamil Paşa'nın, Kudüs Mutasarrıfı Suphi Bey'e (1908-1909) konu ile ilgili tahkikat yapılması için talimat göndermesiyle, Arap talepleri Sadaret nezdinde karşılık buldu. Bunun üzerine Babralı'nın müdahalesinin önünü almayı amaçlayan Patrik Damianos, Araplarla şahsi toplantılar düzenleyerek bazı meseleler için sivil komisyonlar kurulması gibi küçük tavizler vermeyi kabul etti.³⁰ Bu hamlesiyle Kutsal Kabir Kardeşliği ("Kabir-i Mukaddes Uhuvveti")³¹ ve Sinod Meclisinin³² tepkisini çeken Damianos, oybirliğiyle istifaya çağırıldı. Bu çağırışı reddetmesi üzerine, 14 Aralık 1908'de patriklik makamından azledilerek yerine patrik vekili olarak Taberiye Piskoposu Meletios seçildi.³³ Adliye ve Mezahib Ne-

27 Mar Yakub ya da Aziz Havari Yakub/Yakov/James için bk. "Jitie i Muçenistvo sv. Apostola İakova Brata Gospodnya", *Palestinskiy Paterik*, 15 (1908), s. 1-23.

28 İ. Pomerantsev, "Patriarşiy Krizis v İerusalime (13 dekabrya 1908 g. – 16 fevralya 1909 g.)", *SİPPO*, XX (1909), s. 251-256.

29 Kudüs Ortodoks Milleti namıyla Sadarete arz için bk. BOA, BEO. 3433/257457, 2.

30 "Svyatogrobskoe Bratstvo i Arabı v İerusalime", *SİPPO*, XX (1909), s. 142-143.

31 Patrikhaneyi katı bir şekilde Araplara kapalı tutan etnik Rumlardan oluşan manastır yapılanmasıdır. Sinod Meclisi üyelerinin seçildiği Kutsal Kabir Kardeşliğine dair bk. İ. Sokolov, "Svyatogrobskoe Bratsvo v İerusalime, İstoriçeskiy Oçerk", *SİPPO*, XVII (1906), s. 1-23.

32 Rumca toplantı/kurul anlamına gelen sinodos kelimesinden türeyen ve Latince hâli concilium olan Sinod, günümüzde Ortodoks kiliselerinin idaresine dair patriklere danışmanlık göreviyle toplanan en yüksek ruhani kuruldur. Bk. Ömer F. Harman, "Konsil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2002, XXVI, 175-178.

33 Pomerantsev, "Patriarşiy Krizis", s. 259-261.

zaretine, Damianos'un "iktidârsızlığına ve hakkındaki 'adem-i emniyete" binaen azledildiği bildirilmişti.³⁴ Ancak ahali tarafından Sadarete gönderilen protestoların³⁵ da etkisiyle Osmanlı idaresi, azil kararının Damianos'un Arapların taleplerine "ba'zı mertebe temâyül" göstermesinden kaynaklandığının idrakindeydi.³⁶

Patrikhanenin 'Rum' yapısının savunucusu olmasına karşın Damianos'un azli, Araplar arasında büyük bir huzursuzluğa neden oldu. Yafa'da sokaklara dökülen Araplar, Damianos'a desteklerini sunmak ve taleplerini yinelemek için Kudüs'e kırk kişilik bir heyet gönderdi.³⁷ Aynı heyet, Dahiliye Nezaretinden Damianos'u azlederek ahalinin huzurunu kaçırın "eşkiyâların" Patrikhane ve Filistin'den ihraç edilmelerini talep etti.³⁸ Bu sırada Mutasarrıf Suphi Bey'in, Patrikhane önüne asker sevk ederek önlem almasına rağmen Filistin genelinde Rum ruhbanlara karşı tepkiler şiddetlenerek arttı. Damianos'u patrik olarak tanımayı reddeden Kutsal Kabir Kardeşliği üyesi Diomid ahalinin hakaretleri üzerine gizlice Yafa'dan Kudüs'e kaçmak zorunda kalmıştı. Benzer durum, hastalığını bahane ederek Damianos adına düzenlenen ayine katılmayan Nasıra Piskoposu Teofanis'in de başına geldi. Araplarla birlikte hareket etmekle suçlanan Damianos'un azli, 'Rum milletinin' kaçınılmaz görevi hâline gelmişti. Doğal olarak meseleye dahil olan İstanbul Rum Patriği Yoakim (1901-1912) ve İskenderiye Rum Patriği Fotios (1900-1925) tarafından, çok geçmeden Damianos'un azlinin tanınması için Babıali nezdinde girişimlerde bulunuldu. Böylece yaklaşan Milat Yortusunda (Noel Ayini) muhtemel bir kargaşanın önü alınacaktı.³⁹ Ancak Suphi Bey'in azlin tanınmasının bilakis kargaşaya neden olacağını bildirmesi üzerine Babıali, karar vermek için acele etmedi.⁴⁰ Bunun

34 Piskoposlardan Adliye ve Mezahib Nezaretine 27 Aralık 1908 tarihli arz için bk. BOA, BEO. 3464/259772, 4-7.

35 Ortodoks Vatanperver Cemaat-i İttihadiyesi namıyla Yafa'dan sadrazama 27 Ekim 1908 tarihli telgraf için bk. BOA, BEO. 3464/59772, 9.

36 Adliye ve Mezahib nazırından sadrazama 28 Aralık 1908 tarihli arz için bk. BOA, DH.MKT. 2694/92.

37 Kudüs Mutasarrıfı Suphi Bey'in Dahiliye Nezaretine 27 Aralık 1908 tarihli telgrafi için bk. BOA, DH.MKT. 2694/92, 3.

38 Kudüs ve Yafa Rum Ortodoks Milleti namıyla Dahiliye Nezaretine 27 Aralık 1908 ve 28 Aralık 1908 tarihli arzlar için bk. BOA, DH.MKT. 2694/92, 1-2. "Kanun-ı Esasi ahkâmına hâzır olan retübetlü Kudüs Rum patriğinin" görevine iadesi talebine dair Kudüs Ortodoks Milleti namıyla sadrazama ve Adliye ve Mezahib Nezaretine 28 Aralık 1908 tarihli arz için bk. BEO. 3464/259772, 3, 10.

39 Pomerantsev, "Patriarşiy Krizis", s. 262-269, 272-273.

40 Suphi Bey'den Sadarete 26 Aralık 1908 tarihli telgraf için bk. BOA, BEO. 3464/259772, 6.

yerine yaklaşan yortunun resmi olarak tanınmayan Patrik Vekili Meletios'un değil, piskoposların idaresinde mezhebî teamüllere uygun bir şekilde Patrik Damianos'un ismi zikredilerek gerçekleştirilmesi talimatı verdi.⁴¹ Ayrıca Rum ruhbanların Beytüllahim'deki Kutsal Doğum Kilisesine gidiş ve dönüşlerinde herhangi bir düzensizliğe mahal vermemek için Suphi Bey'in talimatıyla atlı ve piyade askerî müfrezeler kuruldu. Aynı şekilde konsoloslar, diğer mezheplerin temsilcileri ve çoğunluğunu Rusların oluşturduğu hacıların yortu tebriklerini kabul eden Damianos'a yirmi askerden oluşan birlikle koruma sağlandı.⁴² Nihayet, Osmanlı idaresinin taraflar arasında kurduğu dengeyle 24 Aralık'taki yortu sakin bir şekilde geçti.⁴³

Milat Yortusu öncesi Mutasarrıf Suphi Bey'in de uyarıları üzerine,⁴⁴ Patrikhane nizamnamesine göre Sinod Meclisinin, patrik seçmeye yetkili iken azline yetkili olmadığı Patrikhane'ye bildirilmiş ve Arapların taleplerini dile getirmeleri için Meclis-i Mebusan'a bir heyet göndermeleri istenmişti.⁴⁵ Osmanlı idaresinin bu kararında Kudüs'e akın akın ("fevcen fevc") gelen Arapların, mahallî hükümete patriğin görevinde kalması yönünde "edîbâne ve fakat şiddetli bir lisânla" talepleri etkili olmuştu.⁴⁶ Ancak yortunun hemen akabinde Osmanlı idaresinin tutumu değişmiş ve Patrik Damianos'un vazifesine devamının "maddeten müte'azzir (özürlü)" olduğu⁴⁷ gerekçesiyle Taberiye Piskoposu Meletios, patrik vekili olarak tanınmıştı.⁴⁸ Bu karar, azlin tanınmayacağını düşünerek görece sakin kalan Araplar arasında büyük bir tepkiye neden oldu. Mutasarrıflık binasının önünde kararı protesto eden ahali, akabinde Patrikhane'ye hücum ederek binayı işgal etti. Filistin'in muhtelif yerlerindeki kutsal mekânların kontrolünü kaybeden Patrikhane, Suphi Bey'e mektup göndererek işgalci kalabalığa müdahale etmesini istedi.

41 Beyrut Valisi Edhem'den 5 Ocak 1909 tarihli telgraf için bk. BOA, DH.MKT. 2719/61.

42 Kudüs Mutasarrıflığı, Dahiliye Nezareti, Meclis-i Mebusan ve sadrazam arasında tedbirlerin alınmasına dair yazışmalar için bk. BOA, DH.İD. 118/12, 6; BEO. 3481/261038, 3.

43 Pomerantsev, "Patriarşiy Krizis", s. 274-275.

44 Patrik azli için nizamnamede "sarâhat" olmadığına dair Suphi Bey'den Adliye ve Mezahib Nezaretine 26 Aralık 1908 tarihli telgraf için bk. BOA, BEO. 3464/259772, 5.

45 Dahiliye Nezaretinden Kudüs'e 23 Aralık 1908 tarihli ve "müsta'cil" işaretli telgraf için bk. BOA, DH.MKT. 2694/92, 4.

46 Suphi Bey'den Dahiliye Nezaretine 27 Aralık 1908 tarihli telgraf için bk. BOA, DH.MKT. 2694/92, 3.

47 Adliye ve Mezahib nazırından sadrazama 28 Aralık 1908 tarihli arz için bk. BOA, BEO. 3464/259772, 2.

48 3 Ocak 1909'da Sinod Meclisine ulaştırılan karara dair bk. Pomerantsev, "Patriarşiy Krizis", s. 276-277.

Suphi Bey'in, Babıali'den talimat almadan caydırıcı tedbir almaktan kaçınması üzerine şiddetlenen olaylara cinayet ve suikastlar eşlik etmeye başladı.⁴⁹ Arapların, Damianos'un azlini tanıyan kararı protestoları⁵⁰ ve ihtilafın "âsâyiş-i mahallîyi ihlâl edecek" noktaya gelmesiyle⁵¹ Osmanlı hükümeti tarafından Suriye Valisi Hüseyin Nazım Paşa (1908-1910) riyasetinde Kudüs'e bir tahkikat heyeti gönderilmesi kararı alındı. Heyet ulaşana kadar krizin bir katliama dönüşmesi ihtimaline karşı Şam'da bir tabur asker tertip edilerek Kudüs Mutasarrıflığına tarafların birbirine saldırılarının engellenmesi yönünde talimat gönderildi.⁵²

Kudüs, İskenderiye ve İstanbul patrikhaneleri ise berat ve fermanlarla tesis edilen kilisenin "müstakilliği" (otosefallik) gereğince Sinod Meclisi kararının tahkikata tabi tutulamayacağını iddia ederek Babıali'yi protesto etti. Dahası 18 Ocak'ta gerçekleştirilen görüşmede Babıali'yi ikna edemeyen İstanbul ve İskenderiye patrikleri, İzmir, Efes ve Girit Rumlarından oluşan bir heyeti Meclis-i Mebusan'a gönderdi. Bu sırada Konstantin Vayyanni Efendi, Kudüs Mutasarrıflığı sabık kâtibi Mahmut Bey, Adliye ve Mezahib Nezareti Daire Müdürü Buhareddin Bey'in İstanbul'dan yola çıktığı ve Beyrut'ta bulunan Suriye Valisi Nazım Paşa'nın da heyete başkan olarak katılacağı haberi Kudüs'e ulaştı. Bu aşamada Kutsal Kabir Kardeşliğinde bir toplantı gerçekleştirilerek Rum milletinin selameti için tahkikat heyetiyle birlikte çalışılması gerektiği sonucuna varıldı. Nihayetinde sadece Kudüs'ün değil İstanbul ve İskenderiye Rum patrikhanelerinin de meselesi olan bu krizde Osmanlı Devleti'nin "bütün Rum Ortodoks dünyasına" rağmen bir karar alamayacağı düşünülmekteydi.⁵³ Ancak beklenenin aksine 26 Ocak'ta Kudüs'e ulaşan heyet, gerçekleştirdiği tahkikat sonrası⁵⁴ "yerlilerin te'sir ve heyecânı ve Sinod 'aleyhine

49 Pastirios Manastırı rahibi Kornilios, Gorniy Manastırından Rus rahibe, Malka'da bir Yahudi ve Rus Ruhani Misyonundan Parfeniy ayaklanmalar sırasında "canice" öldürülmüştü. Bk. Pomerantsev, "Patriarşiy Krizis", s. 277-278, 284.

50 "Patriğin azil ve tebdiline muvâfakat eylemeyeceğimiz..." ifadeleriyle "bi'l-cümle yerli re-habiye" imzasıyla sadrazama 9 Ocak 1909 tarihli telgraf için bk. BOA, HR.İD. 2041/86.

51 Adliye ve Mezahib Nazırından Sadarete 27 Kasım 1909 tarihli arıza için bk. BOA, DH.MUİ. 49-2/14, 10.

52 Meclis-i Mahsus-ı Vükeladan Kudüs Mutasarrıflığına 1 Şubat 1909 tarihli telgraf için bk. BOA, BEO. 3482/261126.

53 İstanbul'daki Kudüs Patrikhanesi temsilcisi Piskopos Glikeros'un Kudüs Patrik Vekili Piskopos Meletios'a 20 Ocak tarihli telgrafi ve Patrikhane Başkâtibi Meletios Metaksakis'in toplantıdaki konuşması için bk. Pomerantsev, "Patriarşiy Krizis", s. 280-284, 288-289.

54 Krizin çözümü doğrultusunda Nazım Paşa ile görüş ayrılığından dolayı Konstantin Vayyanni Efendi Kudüs'ten ayrılmasına dair bk. Pomerantsev, "Patriarşiy Krizis", s. 289, 297.

nümâyişleri ve feryâd ve şikâyetleri teşeddüd bulunması ile bu hâl Suriye ve Beyrut vilâyetleri mülhakâtında Kudüs Patrikliği dâire-i rûhâniyesinde bulunan mahallere de sirâyet itmiş olmasıyla mahal-i âsâyiş vukû'ât zuhûru muhakkak 'add" olunduğu gerekçesiyle Damianos lehine karar verdi.⁵⁵ Bir başla deyişle Osmanlı idaresi, Arapların aleyhine değıştirdiğı tutumundan asayişin tesisi için geri adım attı.⁵⁶

Buna karşın Kutsal Kabir Kilisesinde ayin gerçekleştirerek tahkikat heyetinin kararını tanımadığını beyan eden Sinod Meclisi üyeleri, Arap ahaliyi fazlasıyla tahrik etmişti. Filistin genelinden Kudüs'e silahlı Arapların gelmesiyle şiddetlenen gösterilerde Yunan muhabir Papamihailos, Skevofilakos başrahibi Evfimios ve Lidde piskoposunun hizmetçilerini linç edilmekten son anda Osmanlı zaptiyesi kurtarmıştı.⁵⁷ İlerleyen günlerde Rumlar tarafından yaralanan dört Arap'tan ikisinin "telef" olduğuna dair *Tanin* ve *Sabah* gazetelerinde haberler çıkmıştı. Buna göre şehirde şiddetli heyecanın hüküm sürdüğü, çarşı ve dükkânların kapatıldığı, hükümet dairesinin önüne akın akın gelen ahalinin nümâyişler yaptığı ve olayların daha da kötüleşmesinden korkan hükümetin ahaliyi teskin etmeye çalıştığı yazılmıştı.⁵⁸

Bütün bu anarşiye rağmen Sinod Meclisinin tahkikat heyetinin kararını tanı-mamasının arkasında İstanbul ve İskenderiye patriklerinin desteğinin yanı sıra azil sürecinde belirgin rol oynayan Patrikhane Başkâtibi Meletios Metaksakis ve Medrese Müdürü (Kutsal Haç İlahiyat Okulu) Hristos Papadopoulos'un önemli etkisi vardı. Ayrıca Metaksakis, Kudüs'e silah ithaliyle suçlanmakla⁵⁹ beraber "Arabca ile mütekellim olan Rum Ortodokslarının redd-i metâlibi"⁶⁰ başlığıyla neşrettiğı risalesinden dolayı Arapların şiddetli gösterilerinin ana hedefi hâline gelmişti. Zira Metaksakis'in risalesinde, Kudüs ve çevresindeki "emâkin-i mukaddesenin Rum Osmanlılara değil, Greklere 'aid ve Grek ta'birinden maksad Yunanlık olduğu"

55 Nazım Paşa'dan sadrazama 13 Şubat 1909 tarihli ve "gâyet müsta'cil" işaretli telgraf için bk. BOA, BEO. 3526/264410, 8.

56 Kudüs Ortodokslarının isteklerinin yerine getirilmesine dair Meclis-i Mebusan Riyasetinden Dahiliye Nezaretine 30 Mart 1909 tarihli telgraf için bk. BOA, DH.MKT. 2781/5.

57 Pomerantsev, "Patriarşiy Krizis", s. 291-294.

58 "Kudüs'te Vukû'ât", *Tanin*, 196 (16 Şubat 1909), s. 3; "Kudüs Ahvâli", *Sabah*, 6966 (16 Şubat 1909), s. 4; Arapların Meclis-i Mebusan ve Dahiliye Nezaretine şikayeti üzerine Suphi Bey'den izahat istenmesine dair bk. BOA, DH.MKT. 2726/35; 2745/94; 2739/73, 4.

59 Bu iddianın tahkikine dair bk. BOA, DH.MKT. 2726/35; 2745/94.

60 Babıali'ye gönderilen Arap talepleri arasında kutsal mekânların mülkiyet hakları söz konusu olduğunda Metaksakis'in risalesinden ilgili başlıkla söz edilmektedir. 22 Mart 1910 tarihli arz için bk. BOA, BEO. 3749/281122, 15.

yolunda beyanda bulunduğu iddia edilmekteydi.⁶¹ İlerleyen süreçte kendisinden izahat istendiğinde Metaksakis, risalede geçen “Grek” tabirinin Kudüs Rum Patrikhanesine evvelden beri buyurulan beratlardaki “Rum” kelimesinin tercümesi olduğunu ve “Yunanlık” ile tefsirinin mümkün olmadığını; nitekim risalesini, beratlarda gösterildiği üzere ziyaretgâh, kilise, manastır ve sair mezhebî imtiyazların “yerli Ortodoksların” da dahil olduğu “Rum cema’ati”ne ‘aidiyetini beyan etmek için neşrettiğini vurgulayacaktı. Buna karşın “Osmanlı Ortodoks” namıyla bir cemaat meclisi teşkil ederek Patrikhane mülklerini kendilerine tahsis etmek isteyen “yerliler”, Metaksakis’e göre, manastırlara taarruzlarına bir vesile olarak “Grek” ibaresinden yanlış mana çıkarmaktaydı.⁶²

Metaksakis’in kullandığı tabirlerin manasını öğrenmekten ziyade öncelikle hem ahaliyi teskin etmeyi hem de Sinod Meclisinin direncini kırmayı amaçlayan Nazım Paşa, “bu fesâd kişilerin” Kudüs’ten sürülmesi için sadrazamdan izin istedi.⁶³ Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa’nın (1909-1910) talimatıyla Metaksakis ve Papadopulos, yol boyunca Arapların hakaret ve aşağılamalarına maruz kalarak zaptiyeler eşliğinde Yafa üzerinden İstanbul’a gönderildi.⁶⁴ Seyahatleri sırasında yaşadıkları dehşeti anlattıkları bir mektup, yetmiş yaşındaki Patrik Vekili Meletios’un üzerinde bıraktığı derin tesirle ölümüne neden oldu. Sinod Meclisinin hemen Nasıra Piskoposu Teofanis’i yeni patrik vekili olarak seçmesi ise krizi daha karmaşık hale getirdi. Meletios’un cenazesi sırasında yaşanan kargaşada

61 Adliye ve Mezahib Nezaretinden Sadarete 6 Aralık 1909 tarihli telgraf için bk. BOA, DH.İD. 118/12, 1.

62 Metaksakis, “yerliler”in iddialarını reddetmek için risalenin içeriğine dair ayrıca izahat ve ilan neşredeceğini ifade etmiştir. Nitekim bu ifadelerden ikna olan Adliye ve Mezahib Nezareti, bu konu hakkında daha fazla resmi muhaberata hacet kalmadığına karar vermiştir. Sadarete 10 Aralık 1909 tarihli maruzat için bk. BOA, DH.İD. 118/12, 10; Ancak Osmanlı belgelerinde Metaksakis’in risalede “Grek” ibaresini kullandığına dair ifadeler geçmesine rağmen başlığı “Filistin’in Arapça Konuşan (Arabofon) Ortodokslarının İddiaları” olan risalenin orijinalinde sadece “Rum” ve “Ortodoks” ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı belgelerinde risalenin tarafımızca tesadüf edilmeyen bir tercümesinden bahsediliyor olabilir. Risalenin orijinal baskısında Fatih Sultan Mehmet ve Hz. Ömer dönemlerine dair imtiyazlar bahsinde geçen “Rum” ve “Ortodoks” kelimeleri için bk. Meletios Metaxakis, *Ai Axiouseis ton Aravofonon Orthodoxon tis Palaistinis* (İstanbul: Ek tou Patriarchikou Typografeiou, 1909), s. 10-11.

63 13 Şubat 1909 tarihli ve “gâyet müsta’cil” işaretli telgraf için bk. BOA, BEO. 3523/264154, 2; 3526/264410, 8.

64 Bertram and Luke, *Report of the Commission*, s. 259.

askerlerin müdahalesiyle dört Arap yaralanırken üçü ölmüştü. Ertesi gün şiddetlenen ayaklanmada Arap kalabalıkların saldırısına uğrayan Rumlar, dükkânlarını kapatan Müslümanların evlerine sığındı. 150 Arap ve Rum'u tutuklayarak sert tedbirler alan Mutasarrıflık, ayaklanmanın kontrol altına alınamaması pahasına askerlerin kalabalığa ateş etmeyeceklerini bildirdi. 16 Şubat 1909'da ise Nazım Paşa, Damianos'un patrik olarak tanınmaması hâlinde Mutasarrıflığın kimsenin güvenliğinden sorumlu olmayacağını duyurdu. Bunun üzerine Kutsal Kabir Kardeşliği üyeleri, aynı gün Patrik Vekili Teofanis'in başkanlığında toplanarak gelen noktada sadece kendi hayatlarının değil, Kutsal Kabir Kardeşliğinin kadim mülkiyet haklarının da tehlikeye girdiğini vurgulayarak Damianos'u oybirliğiyle tekrar patrik ilan ettiler.⁶⁵

5 Temmuz 1909'da ise Babıali tarafından Damianos'a "erbâb-ı dirâyet ve liyâkatten" olduğu ve Patrikhane nizamnamesine uygun bir şekilde ilgili makama seçildiği gerekçeleriyle berat verildi.⁶⁶ Ancak İstanbul Patriği Yoakim, yeni bir seçim olmadan Damianos'un görevine iade edilmesinin kilise kanununa aykırı olduğunu öne sürerek Sinod Meclisinin bütün girişimlerine rağmen kararı tanımadı. Bunun üzerine 17 Temmuz'da Damianos, azil teşebbüsünden itibaren "ihtilâlcilerin reislerini" müdafaa ederek⁶⁷ Kudüs Patrikhanesini "perişân iden" Yoakim'in, asayiş ve huzurun tesisi için Kudüs meselelerinden el çektirilmesini Adliye ve Mezahib Nezaretinden istirham etti.⁶⁸ Nihayet muhtemel baskıyla Yoakim'in Damianos'u tekrar patrik olarak tanıdığını bildiren kararı 25 Temmuz 1909'da Kudüs'e ulaştı.⁶⁹

65 Kararı imzalayan Kardeşlik üyeleri için bk. Pomerantsev, "Patriarşiy Krizis", s. 297-298.

66 BOA, BEO. 3628/272056, 4.

67 Yoakim'in krizin "müsebbiblerini" Kudüs'e gönderme gayretine dair bk. BOA, BEO. 3749/281122, 19; DH.MKT. 1308/4, 2.

68 Damianos'dan Adliye ve Mezahib Nezaretine 20 Ocak 1910 tarihli ve "gâyet mahremâne" işaretli tahrirat için bk. BOA, DH.MUİ. 49-2/14, 9.

69 Bertram and Luke, *Report of the Commission*, s. 262-264.

2. Osmanlı Himayesinde İstanbul'da Rum-Arap Müzakereleri, 1909-1911

16 Şubat 1909'da makamına dönen Patrik Damianos, Arapların işgalinde bulunan Mar Yakup Kilisesinin⁷⁰ Paskalya⁷¹ ayınlarına açılması için girişimde bulundu. Ancak Patrikhane bünyesinde cemaat meclisi kurulması yönündeki talepleri henüz karşılanmayan Araplar, Damianos'a olumsuz cevap verdi.⁷² Bir başka deyişle krizin çözümü Osmanlı idaresine kalmıştı. Bunun üzerine Meclis-i Vükela'da ihtilafın, Kudüs Patrikhanesine Hz. Ömer ve sonraki bütün sultanlar ("bi'l-cümle selâtîn") tarafından verilen kadim imtiyazlar dikkate alınarak ve 1875 Kudüs Rum Patrikhanesi Nizamnamesinin noksanlarının yeni bir layihayla giderilerek çözülmesi kararı alındı.⁷³ Layihanın tanzimi için ise mezhebî meselelere vakıf Patrikhane'yi temsilen bir Rum heyet ve ahaliyi temsilen bir Arap heyetin teşkiliyle⁷⁴ Adliye ve Mezahib Nezareti bünyesinde bir komisyon kurulması kararlaştırıldı.⁷⁵ Böylece ortaya çıkacak layihaların tetkiki ve hükümet tarafından nihai tasdikini öngören katmanlı bir mekanizma oluşturuldu. 18 Temmuz 1909'da Meclis-i Vükela'da alınan karara göre heyetlerde ihtilaf taraflarını temsilen İstanbul'a gelen Arap temsilciler ve İstanbul'a celp edilen Meletios Metaksakis, Hristos Papadopulos ve Kudüs Patrikhanesi temsilcisi Glikérios yer alacaktı. Osmanlı Devleti'ni temsilen ise Şura-yı Devlet azaları Nurettin, Vasilaki, Muzuros ve Mencalaki Beyler, Mezahib Müdürü Baha Bey, Kudüs Sabık Mutasarrıfı Suphi Bey yer alacak ve heyetlere Divan-ı Hümayun Beylikçisi Nasır Bey riyaset edecekti.⁷⁶

70 İşgal edilen Mar Yakup/Aziz James Kilisesinde Arap temsilcilerin gerçekleştirdiği bir toplantı için bk. "Sobranie Predstaviteley Arabskavo naroda v hrame ap. İakova v İerusalime", *SİPPO*, XXIII (1912), s. 430-431.

71 İsa Mesih'in çarmıha gerildikten sonra üçüncü günde dirilişinin kutlandığı Hristiyanlıktaki en önemli dinî bayramdır. Bk. N. İ. Barsov, "Pasha, Hristianskiy Prazdnik", *Entsiklopedičeskiy Slovar Brokgauza i Efrona*, XXII/A, 1897, s. 946-949.

72 Bertram and Luke, *Report of the Commission*, s. 264-265.

73 28 Şubat 1909 tarihli Meclis-i Vükela kararı ve Akka Mebusu Esad'dan Adliye ve Mezahib Nezaretine 7 Mayıs 1909 tarihli varaka için bk. BOA, MV. 125/17; BEO. 3543/265668.

74 Adliye ve Mezahib Nezaret vekilinden sadrazama 13 Mayıs 1909 tarihli arıza için bk. BOA, BEO. 3610/270739, 2.

75 Meclis-i Mebusan Riyasetine 19 Ağustos 1909 tarihli telgraf için bk. BOA, BEO. 3622/271588.

76 28 Temmuz 1909 tarihli Meclis-i Vükela kararı için bk. BOA, MV. 130/21; Sadrazamdan Şura-yı Devlet Riyasetine 5 Ağustos 1909 tarihli tezkere için bk. ŞD. 3197/77; Adliye ve

Bu sırada hükümetin ihtilafı Patrikhane lehine sonuçlandıracağı ve manastırların zapt edileceğine dair söylentilerin⁷⁷ gölgesinde ahalinin iddia ve talepleri İstanbul'a gelmeye devam ediyordu. Bunların özünde Osmanlı idaresi nezdinde Arap taleplerini meşrulaştırmak için Arapların bölgenin "yerli"leri yani "Osmanlı" oldukları; Rum ruhbanların ise "Yunanistan"dan gelen "Yunan" yani yabancı olduklarına yönelik maksatlı bir vurgu vardı. Buna göre, Hz. Ömer'in ahitnamesiyle berat ve fermanlardan gelen kadim imtiyazların yerli ahaliye verildiği, ancak "bir 'asır kadar zaman mukaddem kendisine i'timâd idilen yabancı bir rahibin patrikliğe terfi' idilmesinden i'tibâren" (18. yüzyıldan itibaren kilisevi merkezleşmeyle birlikte artan 'Rum' etkisi kastedilerek) yabancıların Kudüs kiliseleri ve kutsal emanetleriyle birlikte Patrikhane idaresini ele geçirdiği iddia edilmekteydi. Buna rağmen hiçbir ferdi "diyâr-ı ecnebîyeye" hicret etmeyen ve ceddinden intikal eden vakıf ve medreseleri ile birlikte Filistin'de kalan ahalinin (Metaksakis'in risalesinde 'Rum' ifadesini 'Yunan' şeklinde çevirerek) "Kudüs kiliselerinin Yunan milletine 'aid olduğu" beyanına tahammül edemeyeceği vurgulanmıştı. Dahası bu ruhbanların, Patrikhane idaresine "kendi efrâd-ı milletlerini" ikame eyledikleri, hatta okullardaki öğretmen ve talebelerin dahi bunların "Yunanistan'daki hemşehrîlerinin akrabâ ve ta'allukâtlarından" oluştuğu ve vatan evlatlarını ("ebnâ-yı vatani") burada eğitim görmekten mahrum ettikleri bildirilmişti. Filistin'e gelerek ruhani ve cismani her rütbeyi işgal edenlerin temel maksatlarının, ceplerini doldurmaktan ibaret olduğu; böylece mülklerin asıl sahibi millet efradının bunlara "esîr" edildiği aktarılmıştı. Daha kötüsü "irtikâb" (rüşvet) ve "fücûr" (zina) gibi dinen memnu her icraatı mubah gören bu ruhbanlar tarafından hesabı "gizli tutulan" Patrikhane gelirlerinin "vatana hıyânet olmak üzere bir hükümet-i ecnebîyeye (Yunanistan)" dahi aktarıldığı yolunda şüphenin olduğu belirtilmişti. Buna karşın İstanbul Patrikhanesinin kullandığı nüfuzu ve Kudüs'teki "yabancı papasların etek etek dökükleri paralarla" Rum matbuatının meseleyi farklı şekilde neşrettiği, hükümetin de Rumların hatırına riayet ettiği belirtilmişti.⁷⁸ Nihayet hükümetten adaletle karar vererek Filistin genelindeki kiliselerin yanı sıra Kutsal Kabir, Azize Meryem

Mezahib nazırından Şura-yı Devlet Reisine 23 Eylül 1909 tarihli tahrirat için bk. BEO. 3640/272943.

77 Kudüs Mutasarrıflığı, Dahiliye Nezareti ve Sadaret arasındaki 7 Ağustos 1909 ve 16 Aralık 1909 tarihli yazışmalara için bk. BOA, BEO. 3613/270907, 2; 3678/275840, 2.

78 Kudüs-i Şerif Rum Ortodoks Millet Meclisi Heyetinden ve muhtar ve papas ve cemaat-ı muteberan ve efradından 374 kişinin mühür ve imzalarıyla 20 Şubat 1910'da Dahiliye Nezaretine ve oradan 22 Mart 1910'de Sadarete takdim kılınan "Arab'ül- 'ibâre" arzın tera cümesi için ve ayrıca Kudüs ve Tevabi-i Yerli Rum Ortodoks Milleti Heyet-i Murahhasası

ve Kutsal Doğum kiliselerinin gelirleri ve idaresinin ahaliye bırakılması talep edilmişti.⁷⁹

Arapların iddia ve taleplerine Rum ruhbanlar tarafından Patrikhanenin 'kadim' imtiyazlarını vurgulayarak ve yerli olmaktan öte evrenselliği öne çıkarılarak cevap verilmişti. Buna göre, Patrikhanenin asli vazifesi, 'bütün Hristiyanlar' için kutsal olan Filistin'deki mekânların bakımı ve "yerlilerin" yani Arapların ecnebi tesirinden korunmasından ibaretti. Dolayısıyla Patrikhanenin gelirlerinin vazifelerinin ifasında harcandığı hatta 1872-1881'de Besarabya mülklerinin gelirlerinin zapt edildiği dönemde⁸⁰ alınan faizli borcun hala ödenemediği belirtilmişti. Bu ahvalde ahaliye "silah ve topuz tahtında cebren ve kerhen verilen paranın" önceki yıl 3 milyon 565 bin kuruşluk meblağa ulaştığı iddia edilmişti. Oysa fermanda yazıldığı üzere ahaliye yardımların "insaniyetten" ibaret olduğu, şayet "mükellefiyet" olacaksa dahi meblağın önceki yıllarda harcanan on bin lira raddesinde olması gerektiği ifade edilmişti. Aksi halde yardımların dağıtım sürecinde hükümetin daima şikâyetlerle meşgul edileceği, "erbâb-ı garaz" takımının servetleri artarken, tamamı Besarabya mülkleri ve hacıların bağışlarından sağlanan gelirlerin vazifesi dışında harcandığı için kesileceği belirtilmişti. Yine kadim ferman ve imtiyazlar gereği "akvâm-ı muhtelif" ait olan Patrikhane mülklerinin idaresi için mahallî ahalden müteşekkil Cemaat Meclisi veya Karma Meclis kurulması hâlinde "fahri" olması gerektiği, aksi halde Kırım Savaşı sonrası "müesses istatikonun" bozulacağı belirtilmişti. Bu ise nihayetinde çöken Patrikhane maliyesiyle kutsal mekânların mahvolmasına, böylece Kutsal Kabir Kardeşliğine "ecnebilerin" girmesiyle "düvel-i ecnebîyeye" yeni bir müdahale zemini hazırlanmasına neden olacaktı.⁸¹

Divan-ı Hümayun Beylikçisi Nasır Bey'in riyasetinde bu talep ve iddialar heyetler arası düzeyde görüşülürken mahallî ve merkezî Osmanlı makamları üzerinde ahalinin her yönden baskısı artmıştı. Kudüs Mutasarrıflığı tarafından Dahiliye Nezaretine gönderilen telgrafta Kudüs'te yapılabilecek her şeyin yapıldığı, bundan

namına Halil İbrahim Kazakiye'den Sadarete 16 Ocak 1910 tarihli maruzat için bk. BOA, BEO. 3749/281122, 15, 20.

79 "Beyüllahim Ortodoks Meclis-i Milliyesi" tarafından Dahiliye Nezaretine gönderilen 24 Ekim 1909 tarihli telgraf için bk. BOA, DH. MUI. 27-1/52, 2.

80 Rus Elçisi İgnatyev'in girişimiyle Kudüs Patrikhanesinin Besarabya mülklerinden sağladığı gelirlerin zaptı meselesine dair bkz. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine*, s. 185-193; Arslan, *Suriye ve Filistin'de Rus Mevcudiyeti*, s. 147-162.

81 Kudüs Patriği İstanbul Vekilinden Sadarete 22 Mart 1910 tarihli arıza için bk. BOA, BEO. 3749/281122, 16,18.

sonrasının İstanbul'daki komisyona bağlı olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla Kudüs'te asayiş kontrolden çıkmadan biran önce ihtilafın çözümü gerekliydi.⁸²

Meselenin adını 'Kudüslü Arap Ortodoksların talepleri ile Patrikhaneye dair meseleler ve iddialar' olarak koyan komisyon, mahallî temsilcilerin görüşlerini aldıktan sonra Arapların başlıca taleplerini sıralamıştır:

1. Kanun-ı Esasî'nin 111. maddesindeki yetkileri haiz Cemaat Meclisi oluşturulması,
2. Patrikhane nizamnamesinin tadil edilerek İstanbul Patrikhanesi bünyesindeki gibi okullar, kiliseler, vakıflar ve muhtelif gelir ve giderlerin zabt ve idaresi için patriğin riyasetinde ahaliden seçilecek üçte biri ("sülüsü") ruhbanlar, üçte ikisi ("sülüsânı") sivillerden oluşan Karma Meclis ("Meclis-i Muhtelit" veya "Heyet-i Muhtelit") kurulması,
3. Arapların ruhbanlığa (Kutsal Kabir Kardeşliğine) kabul edilerek Rumlarla eşit bir şekilde terfi edilmesi ve Karma Meclisin onayı olmaksızın kimsenin ruhbanlığa kabul edilmemesi,
4. Patrikhane nizamnamesinin ahalinin patrik seçimine katılma hakkını temin edecek şekilde düzenlenmesi, Arap papazların da dahil olduğu Sinod Meclisinin yetkilerinin ruhani meselelerle sınırlandırılması,
5. Piskoposların görevli olduğu bölgede ikametinin zorunlu olması, piskopos, başrahip, papaz ve diyakozların (yardımcı papaz) piskoposluk bölgesindeki ahali tarafından seçilmesi,
6. Kilise kanununca rahiplerin ruhbanlık dışı meslekler edinmesinin yasaklanması ("işgâl-i dünyeviyeden men"), hiçbir etnisitenin ("cinsin") diğerine tercih edilmeden Osmanlı Ortodokslarının eşit haklara sahip olması,

Arapların İstanbul'a gönderdiği vekillerin komisyona verdikleri evraka şu talepler ilave edilmiştir:

1. Kutsal Kabir Kardeşliğinin imtiyazlarının tümüyle kaldırılarak doğuştan Osmanlı tebaası olmayanların ruhbanlığa kabul edilmemesi,
2. Patrikhanenin muhtelif kaynaklardan gelirlerinin bir sandıkta birleştirilerek kilise, manastırlar ve bunlara bağlı vakıfların gelir ve giderlerinin idaresiyle her yıl hesabının layihasının yayımlanması,

82 Kudüs'ten Dahiliye Nezaretine 20 Şubat 1910 tarihli tahrirat için bk. BOA, DH.MKT. 2826/88.

3. Lüzumlu olmadıkça patrik azledilmemesi, gerekirse yerel papaz ve “millet vekillerinin” fikir ve onayının alınması,
4. Kutsal Kabir ve diğer kiliselerdeki Rumca ayinlerin icrası sırasında Arapça söyleyebilen ilahi korosu oluşturulması,
5. Vakıfların şahıs namına kaydının yasaklanarak millet (cemaat) namına kaydedilmesi.

Arap taleplerine karşı Patrikhane vekillerinin teklifleri sözlü ve yazılı olarak alınmıştı. Buna göre,

1. Patrikhanenin, hükümet ve diğer patrikhanelerce tanınan Sinod Meclisi tarafından idare edildiği ve Patrikhanenin idaresine avamın müdahalesinin caiz olmadığı,
2. Osmanlı ve ecnebi Ortodoksları tarafından vakıf olunan mallar, bağışlar ve hediyelerden oluşan Patrikhanenin gelirlerinin tetkiki için ahalinin hak iddiasının caiz olmadığı,
3. Patrikhane mülklerinde hissesi olmadığı halde ahaliye eğitim ve sağlık hizmetleri ile işe ve nakit yardımının sağlandığı,
4. Gerekli vasıflara sahip olan yerlilerden ruhban olmak isteyenlerin Sinod Meclisi tarafından hiçbir zaman reddedilmediği,
5. Osmanlı Hristiyanları arasında Kudüs Ortodokslarına özel bir muamele yapılarak Patrikhane nizamnamesinin değiştirilmesinin caiz olmadığı,
6. Hz. Ömer’in ahitnamesi ve bütün sultanlar tarafından teyit edilen kadim imtiyazlardan dolayı Arapların Patrikhane yetki dairesinde herhangi bir hak iddiasının hukuki olmadığı ifade edilmiştir.

Buna karşın Patrikhane temsilcileri tarafından mevcut ihtilafın sona erdirilmesi için Arap ahaliye bazı tavizler verilebileceği ifade edilmişti. Buna göre,

1. Patrikhanenin imtiyaz ve iznine tabi olan “akd ve fesh-i nikâh ve vasiyyet” gibi konularla fukaranın iskân ve nafaka yardımlarının dağıtılmasına nezaret etmek için bir meclisin teşkil edilebileceği,
2. Hükümet tarafından tanınan bu meclisin patrik vekili manastır tercümanı riyasetinde ahalden seçilmiş bir azası ile toplanabileceği,
3. Patrikhane dahilindeki köy ve kasabalarda patrik vekili olan gumenos⁸³ riyasetinde olmak üzere kilise mütevellilerinin seçim suretiyle tayin edilebileceği,

83 Rumca igumenos, yani idareci kelimesinden gelen manastır baş keşişi unvanı için bk. L. V. Litvinova, “İgumen”, *Pravoslavnaya Entsiklopediya*, 2009, XXI, 168-172.

4. Patrikhane okullarının idaresine nezaret etmek için yarısı patrik ve Sinod Meclisi tarafından seçilen ruhbanlardan, diğer yarısı İhtiyar Meclisi tarafından tayin edilerek Patrikhane tarafından tasdik edilen fertlerden müteşekkil Karma Maarif Komisyonu kurulabileceği,
5. Patrikhane okullarına dair işlerle ilgilenmek üzere gumenoslar riyasetinde Mütevellî Heyetleri kurulabileceği,
6. Filistinli Ortodoksların ahlaki terakkileri ve ecnebi propagandalarına karşı mücadeleleri için muhtelif mahallerdeki hayır kurumlarına Patrikhane gelirlerinden ihtiyaca göre tahsisin kabul edilebileceği beyan edilmiştir.

Osmanlı idaresi tarafından Arap ve Rumların talep ve beyanları dinlendikten sonra tahkikat heyeti başkanı Nazım Paşa'nın ve Kudüs Sabık Mutasarrıfı Suphi Bey'in malumat ve mülahazaları dikkate alındı. Şikâyet sebebi olan ahvale karşı müsait bir zemin hazırlanırken Patrikhanenin kadim imtiyazları, beratları, nizamnamesi, Kanun-ı Esasi ile teyit edilen hakları ve en nihayetinde Osmanlı Devleti'nin "âli menfa'atlerinin" muhafazasına dikkat edildiği beyan edildikten sonra Arapların her talebi ayrı ayrı değerlendirilerek alınan kararlar sırlanmıştır.

1. talep geçirilmiştir; buna göre, Cemaat Meclisinin kurulmasının esasen Kanun-ı Esasi'nin 111. maddesine uygun olduğu, seçim şekli ve görevleri hakkında daha sonra nizamname tanzim edilebileceği belirtilmiştir. Ancak Kudüs ve çevresindeki vakfiye esaslarına ve özel şartlarına (vakıfların mahallî ahalinin değil Osmanlı Ortodokslarının cümlesinin olduğu) itina gösterilmesi gerektiği ifade edilmiştir.
2. talep kısmen kabul edilmiştir; buna göre, Kudüs'teki kutsal mekânlar ve vakıfların mahallî ahalinin değil, bilakis Osmanlı Ortodokslarının cümlesinin olduğu ve kadimden itibaren buyurulan beratlarla Patrikhane işlerine patriklerin yetkili kılındığı, dolayısıyla bu yetkilerin bir meclise verilemeyeceği ifade edilmiştir. Bunun yerine Patrikhane nizamnamesinin birinci maddesine göre patriğin yetkisinde olan yükümlülüklerin, yani okul ve hastanelerin idaresi ve ıslahı ile fukaraya iskân ve iaşe yardımlarının dağıtımının "hüsn-i cereyanına" nezaret vazifesiyle Karma Meclis kurulması uygun görülmüştür. Patrik veya seçtiği vekili riyasetinde altısı Patrikhaneden tayin edilen ruhban ve altısı uygun görülen usulle ahaliden seçilen şahıslardan olmak üzere on iki azadan oluşacaktır. Her iki gruptan kurayla belirlenen üçer azanın yerine her yılın sonunda yeni azalar seçilerek resmi bir taktirle mahallî hükümete bildirilecektir. Ayrıca

köy ve kasabalardaki kilise, okul ve sair müesseseler, seçim şekli, Meclis tarafından belirlenmek üzere gumenosların riyasetinde mahallî ahaliden mütevellilerin idaresine verilmiştir. Nihayet yıllık 88 bin 500 lira olduğu anlaşılan Patrikhanenin gelirlerinden otuz bin liradan aşağı olmamak üzere üçte birlik miktarının sarfına nezaret edilmek üzere münasip taksitlerle Meclise verilmesi kararlaştırılmıştır. Böylece Patrikhane gelirlerinin suiistimal edildiği yönündeki ahaliden gelen şikâyetler dikkate alınarak kalıcı bir taviz verilmiştir.

3. talep geçiştirilmiştir; buna göre, mahallî ahaliden gerekli vasıflara sahip olanların ruhbanlığa kabulünde bir engel olmadığına dair Patrikhaneden yazılı malumat ve taahhüt alındığı belirtilmiştir. Ancak bu taleple Patrikhanenin ruhbanlık kademelerinde bütün Osmanlı Ortodokslarına nispeten Kudüs Ortodokslarının (Arapların) “mikdâr-ı nüfusu” kastediliyorsa bu durumun başka ihtilaflara neden olacağı vurgulanmıştır. Ayrıca hiçbir Rum Patrikhanesinde olmadığı üzere ruhbanlığa kabulde “avâmın” onayının alınmasının kabul edilemez olduğu belirtilmiştir.
4. talep reddedilmiştir; buna göre, nizamnamenin altıncı maddesinde patrik seçimi için yapılan birinci toplantıya Arap papazların katılımının müphem olduğu, ancak ihtilaf üzerine madde tadil edilerek hâlihazırda ikinci toplantıya katılma hakkı olan papazlara birincisine de katılma hakkı tanındığı belirtilmişti. Dolayısıyla teamül hükmüne giren bu uygulama için nizamnamesinin tadiline gerek görülmemiştir. Sinod Meclisinin piskopos ve başrahiplerden oluştuğu nizamnamede belirtmekle beraber diğer Rum patrikhanelerinde de olmadığı üzere papazların Sinod Meclisine kabulü reddedilmiştir.
5. talep kısmen kabul edilmiştir; buna göre, nizamnamenin beşinci maddesine istinaden piskoposların vazifelerini eksiksiz ifa edebilmeleri için memuriyet mahallerinde ikamet etmeleri gerektiği belirtilmiş; böylece Patrikhanenin, piskoposluk görevinin “i’tibârî bir sıfattan ‘ibâret’ olduğu iddiası kabul görmemiştir. Ancak ahali tarafından talep edilen ruhani memurları seçme yetkisi, patrik ve Sinod Meclisine ait olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.
6. talep geçiştirilmiştir; buna göre, önceki maddelerde ele alınan düzenlemeler ve tedbirlerle bu talebin kendiliğinden gerçekleşeceği ifade edilmiştir.

Arapların İstanbul'a gönderdiği vekillerin komisyona verdikleri ilave talepler ise şu şekilde değerlendirilmiştir:

1. talep kısmen kabul edilmiştir; buna göre, nizamnamesinin on beşinci maddesine istinaden piskoposların Osmanlı tebaasından olması gerekirken halihazırda aslen "Yunan" iken sonradan "Osmanlı" tebaasına geçen hayli ruhban olduğu belirtilmiştir. Arap ahalinin şikâyetleri haklı bulunarak bundan sonra Kutsal Kabir Kardeşliğine Osmanlı olmayanların "kat'iyen" kabul edilmemesi yönünde karar alınmıştır. Ancak Hz. Ömer'in ahitnamesiyle müesses ve bütün sultanların berat ve fermanlarıyla teyit edildiği gibi Kanun-ı Esasi ile muhafazaya alınan Kutsal Kabir Kardeşliği imtiyazlarının kaldırılması mümkün görülmemiştir.
2. talep reddedilmiştir; buna göre, Patrikhanenin muhtelif gelirlerinin birleştirilerek Sinod Meclisi ve ahalinin ihtiyaçlarına ait gelirlerin birbirinden ayrılmasını öngören kararın tatbiki hâlinde bu talebin lüzumsuz olacağı belirtilmiştir. Ancak gelir ve giderlerin "hüsn-i idâresi" talebi doğrultusunda nizamnamenin üçüncü maddesine itina edilmesi için Patrikhaneye tavsiyede bulunulması uygun görülmüştür.
3. talep reddedilmiştir; Kudüs'ün hassas konumundan dolayı ihtilafli teşebbüslerde şartların getirdiği mecburiyetler ve 'devletin mukaddes menfaatleri' gereği nizamnamede yer verilmeyen patriğin azli veya ibkası kararı herhangi bir cemiyete veya heyete değil bizzat devletin takdirine bırakılmıştır.
4. talep reddedilmiştir; buna göre, Rum Ortodokslarla diğer mezhepler (Katolikler) arasında müşterek mabet ve ziyaretgâhlarda yapılan ayinlerin şekil ve vakitleri (Kırım Savaşı sonrası) "dost devletlerle" kurulan "istatüko" ile kati olarak belirlenmiş; dolayısıyla sair lisan konuşan yerli ve yabancı kavimlerin taleplerinin önünü açacağı gerekçesiyle ayinlerin Rumca haricinde bir lisanla yapılması sakıncalı bulunmuştur. Buna karşın kadimden beri Kudüs'ün köy ve kasabalarındaki kiliselerde; hatta hususi vakitlerin haricinde (Hristiyanların dinî günleri) müşterek mabet ve ziyaretgâhlarda ayinlerin Arapça olarak da yapıldığı belirtilerek mevcut esnek düzenin devamı uygun görülmüştür.
5. talep geçiştirilmiştir; buna göre, emlak tasarrufuna dair mevcut kanunun değiştirilmesi hâlinde bu tür vakıfların ait olduğu tarafa yani kilise veya cemaat adına kaydının mümkün olabileceği belirtilmiştir.⁸⁴

84 27 Şubat 1910 tarihli Meclis-i Vükela kararı için bk. BOA, MV. 137/70; BEO. 3749/281122, 35.

Meclis-i Vükela'da alınan bu kararlar, öncelikle Kudüs Patrikhanesi ve Arap ahaliye bildirilmek üzere Babıalî'den Dahiliye Nezaretine gönderildi.⁸⁵ Burada Meclis-i Vükela zaptının taraflara aynen tebliği caiz olmayacağı belirtilerek Mutasarrıflığa gönderilmek üzere hülâsa bir suret kaleme alındı.⁸⁶ Ancak Osmanlı idaresi nezdinde kararların ahaliye hemen tebliği konusunda tereddüt ve kaygı hâkimdi. Patriğin mahallî ahaliye ilgilendiren bazı yetkileri, Patrikhanenin gelirlerinin üçte birlik kısmıyla birlikte, Karma Meclise devredilerek mahallî ahaliye ilk defa Patrikhane idaresine iştirak/nezaret hakkı gibi tavizler verilmişti. Ancak bu, Kanun-ı Esasî'nin 111. maddesindeki yetkileri haiz Cemaat Meclisi değildi; Kudüs Patrikhanesi manastır, kutsal mekânlar ve vakıflarının Arap Ortodokslara değil bütün Rum Ortodoks milletine aidiyeti, yani 'yerelliği' değil 'evrenselliği' tasdik edilmişti. Bir başka deyişle, Kutsal Kabir Kardeşliğinin 'Rum' yapısını ortadan kaldırarak bütün idaresini Araplara devrini öngören talepler reddedilmişti. Dolayısıyla özellikle diğer mezheplerin ve diplomatik temsilcilerin hazır bulunduğu Paskalyada bu kararlara tepki ile Araplar arasında çıkacak bir isyan, uluslararası bir meseleye dönüşebilirdi. Nitekim hükümetin gevşek tutumundan dolayı Paskalya yaklaşırken Filistin'in her yerinde Arapların bir dizi ayaklanmaya kalkışacağı ve patriğinin ayinden men edileceği söylentileri hâkimdi. Bunun üzerine Kudüs'ün hassas konumuna binaen Meclis-i Vükela kararlarının Paskalyadan sonra tatbikine,⁸⁷ züvvarın (hacılar) sayısının da birkaç kat arttığı Paskalyada ise Kudüs'teki askerî gücün takviyesine ve herhangi bir ayaklanmayı tertip ve teşvik edenler hakkında kanunlar gereği işlem yapılmasına karar verildi.⁸⁸

Meclis-i Vükela kararlarının tebliği sonrası yeni gündem Karma Meclisin altı azasının seçilme şeklinin belirlenmesi oldu.⁸⁹ Bu doğrultuda 26 Eylül 1910'da Patrik Damianos idaresinde Patrikhane ve ahali temsilcilerinin toplantısında oy birliği ("ittifâk-ı ârâ") ile Karma Meclis Azalarının İntihabı Nizamnamesi kabul edildi. Buna göre;

85 BOA, BEO. 3749/281122, 35.

86 BOA, DH.İD. 118/12, 30.

87 24 Mart 1910'da Kudüs Mutasarrıf Vekili Abdürrahim Bey tarafından Dahiliye Nezaretine telgraf için bk. BOA, BEO. 3727/279495, 8.

88 Bu tedbirlerin ilgili birimlere tebliğine dair bk. BOA, MV. 138/42; BEO. 3717/278710; 3726/279401.

89 Her iki tarafın kendi adamlarını seçtirmeye çalıştıkları için ortaya çıkan ihtilafa dair Kudüs'ten Dahiliye ve Adliye ve Mezahib nezaretlerine 15 Ağustos 1910 tarihli tezkere için bk. BOA, BEO. 3727/279495, 4, 7.

1. Dahiliye Nezaretinden Kudüs Mutasarrıflığına gönderilen tahrirat ahkâmınca aza seçme ve atamasına yetkili eberşiyeler,⁹⁰ azalarını kendi merkezlerinde seçip tayin edeceklerdir. Bu eberşiyelerin sayısı belirlenen azalardan daha fazla olduğu için aza seçme hakkına sahip olan eberşiyelerin cetvelinin tanzimi sonraki toplantıya ertelenmiştir. Patrikhane merkezinin Kudüs olması münasebetiyle Mecliste bulunmak ve iki senede bir tebdil olunmak üzere Kudüs'e daimi olarak bir aza tahsisi uygun görülmüştür.
2. Her eberşiyeye Mecliste bulunacak azasını mahallince müellif usule göre seçmekte serbesttir. İhtilaf hâlinde oy çokluğu ("ekseriyyet-i ârâ") kaidesine riayet edilir.
3. Yirmi yaşını doldurmuş taifenin her ferdi seçme hakkına sahiptir.
4. Otuz yaşından küçük olanların Meclise seçilmesi ve tayini uygun değildir.
5. Meclis azalığına aday olanların Kudüs Mutasarrıflığına tebliğ edilen Meclis-i Vükela kararının hususi maddesi gereğince Osmanlı, Ortodoks, yerli (Arap) ve erbab-ı ehliyetten olmaları şarttır.
6. Cismani azalardan biri bulunamadığı veya mazereti nedeniyle gelemediği takdirde kendi reyini beş refikinden birine verebilir.
7. Azalardan biri görevini tamamlamadan önce vefat veya istifa ederse belirtilen usul çerçevesinde ilk aza mensup olduğu eberşiyeden tayin edilir.
8. Meclisin yarısını oluşturan altı eberşiyeye, hükümetin kararı gereğince birinci senenin sonunda yapılacak kurayla yenilenir. Akabinde derhal işbu layihadaki düzenlemeler dahilinde ikinci sene diğer eberşiyeler için aynı uygulama gerçekleştirilir.⁹¹

3. Müteakip İhtilaflar ve Kararlar, 1911-1914

Karma Meclise seçilen azalar, 2 Ocak 1911'de ilk toplantılarını gerçekleştirdiğinde her şey halledilmiş görünüyordu.⁹² Haliyle ahalinin işgalindeki Patrikhane

90 Rumca eparhia, yani eyalet kelimesinden gelen piskopos idaresindeki bölge için bk. N. İ. Barsov, "Eparhiya", *Entsiklopedičeskiy Slovar Brokgauza i Efrona*, XI/A, 1894, s. 662.

91 Patrik Damianos, Patrikhanenin ruhani azaları, Nazıra, Beytüllahim, Akka ve Hayfa, Gazze, Nablus, Hısn ve Aclun, Gırk, Salt, Madeba, Lidde ve Ramle, Beyt-Cala ve Ramallah olmak üzere 12 eberşiyeye murahhasları tarafından imzalı ve 26 Eylül 1910 tarihli nizamname için bk. BOA, DH.İD. 118/12, 39.

92 Kudüs Mutasarrıflığından Dahiliye Nezaretine ulaşan malumata dair Sadaretten Adliye ve Mezahib Nezaretine 17 Ocak 1911 tarihli tahrirat için bk. BOA, BEO. 3846/288412.

mülkleri, özellikle Mar Yakup Kilisesi iade edilerek tekrar ibadete açılabilirdi. Ancak Patrik Damianos'un, Meclis nezdindeki girişimlerine rağmen Mart 1911'deki Paskalyaya gelindiğinde kiliselerin iadesi meselesinde herhangi bir ilerleme kaydedilememişti. Dahası Meclis-i Vükela kararlarının tatbikine dair yeni ihtilaflar, nihai çözüm mercii olan Osmanlı makamlarına gönderilen arizalara yansımıştı. Osmanlı Devleti o kadar meşgul edilmişti ki 31 Mayıs 1911 tarihli arizasında Damianos, "sadâret-penâhîlerini tatvîlât (sözü uzatma) ile işğâlden ictinâb itdiğini" belirtmekteydi. Patrikhaneden gelen şikâyetlerde "Patrikhane, Ruhban Kardeşliği ve Rum milletinin" müesses nizamını muhafaza eden kararlar için müteşekkik olunduğu, ancak Arap ahaliiden bazı şahısların yeni baştan müşkülât çıkardıkları belirtilmişti. Buna göre Karma Meclis azaları, okul ve hastanelerin idaresi, fukaranın iskânı ve iaşesinin Patrikhanenin gelirlerinden tahsis edilen otuz bin liralık meblağ haricinde yine Patrikhane tarafından karşılanmasını talep etmişlerdi. Ayrıca Patrikhanenin ziyaretgâh ve gelirlerinin gaspı maksadıyla Karma Meclis azaları tarafından nizamnamenin maddeleri suiistimal edilmiş ve hâlihazırda Sinod Meclisi kararıyla züvvar (hacı) misafirhanesine dönüştürülen Yafa Manastırı, ahali tarafından işgal edilerek gumenosu vazifesinden men edilmişti.⁹³ Bu malumata istinaden hükümet tarafından mahallî ahalinin berat ve teamüllere aykırı talepleri ve manastır ve kiliselere saldırılarına dair tahkikat yapılmasına karar verildi.⁹⁴ Buna karşın Karma Meclis azalarının ahali adına şikâyetlerinde azaların tebdili için her yıl ağustos ayında yapılması gereken seçimlerin yapılmadığı, köy ve kasabalarda mütevellî heyetlerinin teşkil edilmediği gibi Meclis-i Vükela kararlarının tatbikinde Patrikhane tarafından zorluklar çıkarıldığına dair ifadeler mevcuttu.⁹⁵ 9 Ağustos 1911 tarihli telgrafta ise Kudüs Patrikhanesi emlak ve arazilerinin Rum ruhbanların uhdesine nakille vakfın mülke çevrildiği ve bu suretle yabancılara satılacağı ("fürûht") iddia edilmekteydi. Meclisin azalarına göre bu durum, nihayetinde Filistin'i "Yunan müsta'meresi (müstemleke)" hâline getirecekti. Bu iddiayı ciddiye alan hükümetin talimatıyla Patrikhane ve Liva Defter-i Hümayun Memurluğu, Vergi ve Tapu İdaresi tarafından yapılan tahkikat neticesinde hiçbir vakfın ruhbanlar namına tapuya geçirilmediği, Yunan tebaasına kayda değer bir emlak satışı yapılmadığı anlaşılmış ve durum sadrazama bildirilmişti.⁹⁶

93 Damianos'tan Sadarete 31 Mayıs 1911 tarihli arıza için bk. BOA, BEO. 3916/293665, 5.

94 Sadareten Adliye ve Mezahib Nezaretine 22 Eylül 1911 tarihli tahrirat için bk. BOA, BEO. 3939/295410.

95 Mezahib Müdüriyetinden Kudüs Mutasarrıflığına 13 Temmuz 1911 tarihli tahrirat için bk. BOA, BEO. 3916/293665, 3.

96 Kudüs Mutasarrıflığı, Dahiliye Nezareti, Adliye ve Mezahib Nezareti, Evkaf-ı Hümayun

Bu sırada Kudüs Kumandanlığından Beyrut Nizamiye Fırkası Kumandanlığına ve buradan da Sekizinci Kolordu Kumandanlığına Kudüs'te Arap ve Rumlar arasında yeniden zuhur eden ihtilafın 'âdil ve serî'" bir şekilde halledilmezse üzücü bir hadiseye sebep olacağı haberi geldi. Bunun üzerine ilgili makamlarla irtibata geçilerek gerekli tedbirlerin alınması talimatı verildikten⁹⁷ sonra Kudüs Mutasarrıflığı ile muhabere neticesinde gerçekleştirilen tahkikatla Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi tarafından Patrikhane ve Arapların bütün telgraf ve takrirleri incelendi. 23 Aralık 1911'de ise Mezahib Müdürü Baha Bey'den gerekli izahat alındıktan sonra ihtilafı meseleler ayrı ayrı müzakere edilerek alınan kararlar, Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi Reis-i Sanisi Muhammed Şerif tarafından 28 Aralık 1911'de Meclis-i Vükela'ya zabıtname şeklinde tanzim edildi.⁹⁸ Nihayet 20 Ocak 1912'ye gelindiğinde Meclis-i Vükela tarafından mahalline tebliğ edilmek üzere tespit edilen ihtilafı meselelere dair alınan kararlar nihai zabıtname hâline getirildi. Buna göre:

1. Karma Meclisin azalarının tebdili için ağustos başında yapılması gereken seçimlerin yapılmaması ilk ihtilaf konusu oldu. Buna göre reis (patrik) ile beraber altısı ruhbandan altısı ahaliden oluşan Karma Meclis azalarının teşkili için ilk seçimin Kasım 1910'da; azaların yarısının tebdil ve tecdidini için ise her yıl ağustos ayında yapılması Meclis-i Vükela tarafından kararlaştırılmıştı. Ancak yeni taleplerle ortaya çıkan müşkülât üzerine Karma Meclisin teşkili ancak Ocak 1911'de mümkün olmuştu. Dolayısıyla Ağustos 1911'e gelindiğinde Patrikhane tarafından azaların henüz bir yıl memuriyet yapmadıkları belirtilerek bu defalık seçim yapılmaksızın görevlerine devam etmelerine karar verildi. Bütün bunlara karşın Meclis-i Vükela kararları ve Karma Meclis nizamnamesi gereği seçimin hiçbir gerekçeyle iptalinin uygun olmadığı belirtilerek Patrikhanenin kararı kabul edilmedi. Ayrıca seçimin, hükümetin nezaretinde gerçekleştirilmesi yönündeki cismani azaların talebi, herhangi bir güvenlik sorunu olmadığı gerekçesiyle; seçim sonrası Kudüs Mutasarrıflığına ulaştırılan mazbatanın devlet tarafından

Nezareti arasında Kasım 1911 tarihli yazışmalar için bk. BOA, DH. ID. 116/31, 7; Sadrazama 7 Kasım 1911 tarihli telgraf için bk. DH. ID. 118/12, 89.

97 Sadarettin Dahiliye Nezaretine 28 Ekim 1911 tarihli ve "müsta'cil" işaretli tahrirat için bk. BOA, DH.İD. 118/12, 83.

98 28 Aralık 1911 tarihli mazbata ve Arapların iddia ettikleri kadim teamüllerin Patrikhane ile "bi'l-muhâbere" Divan-ı Hümayun kayıtlarında tetkik edilmesine dair bk. BOA, BEO. 3994/299515, 2; 3973/297954.

- tasdiki talebi ise seçim şeklinin Patrikhane ile ahali vekilleri tarafından belirlenmesine karar verildiği gerekçesiyle uygun görülmedi.
2. Patrikhane takririnde Karma Meclisin haftada iki gün toplanacağı belirtilmesine rağmen daha sonra bu konuda ihtilaf çıkmıştı. Ancak Meclis-i Vükela tarafından hükümetin doğrudan müdahalesinin uygun olmayacağı ve toplanma günlerinin ilgili mazbatayı tayin eden Karma Meclis kararıyla belirlenmesi gerektiği ifade edildi.
 3. Ruhani ve cismani azaları sayısal olarak eşit olan Karma Meclisin oy eşitliği (“tesâvî-i ârâ”) durumunda ruhani sınıftan bulunan reisin (patrik) oyunun belirleyici (“mürecceh”) olup olmayacağıın tayini konusunda ihtilaf çıkmıştı. Kudüs Mutasarrıflığının oy eşitliği durumunda iki oydan birinin hükümetin tercihine bırakılması teklifi reddedilerek reisin oyunun belirleyici olmasına karar verildi. Bir başka deyişle birbirine muhalif oylardan birini tercihin doğrudan Karma Meclisin müzakerelerine iştirak olacağını düşünen Osmanlı idaresi, tarafların husumetini kazanmak istememişti.
 4. Yıllık otuz bin liradan aşağı olmamak üzere Karma Meclise tahsis edilecek Patrikhane gelirlerinin üçte birinin hakiki miktarının anlaşılması için Patrikhane yıllık bütçesinin tetkikinin sureti ihtilaf konusu olmuştu. Bunun üzerine Patrikhane bütçesinin Sinod Meclisi tarafından tetkik edileceğinin anlaşılmasına binaen bundan sonra her yıl Sinod Meclisi tarafından tetkik edilen Patrikhane bütçesinin yalnızca gelir kısmının Karma Meclis tarafından “yeniden” tetkik edilerek bahsi geçen miktarın belirlenmesine karar verildi.
 5. Patrikhaneye bağlı manastırlardan başka fukara züvvarın ikametine mahsus ve misafirhane türündeki müesseselere Karma Meclis tarafından nezaret edilip edilmeyeceğinin belirlenmesi ihtilaf konusu olmuştu. Osmanlı idaresi, ferman ve beratlarla mukaddes mekânlardan olduğu tasdik edilen mahallerin (şikâyete konu olan Yafa Manastırı gibi) misafirhane olarak kullanılsa dahi Karma Meclisin nezaretine verilemeyeceğini vurguladı. Bu durumda gumenosları olmayan ve sadece fukara züvvarın ikametine ait olmak üzere vasiyet olunan mekânların belirlenerek idaresinin Karma Meclise verilmesine karar verildi.
 6. Karma Meclisin öğretmen seçme ve tayin etmeye yetkili olup olmadığı bir diğer ihtilaf konusu olmuştu. Ancak böyle bir yetki, okulların genel idaresine doğrudan müdahale olarak değerlendirildi ve alınan kararlar gerektiği Meclisin sadece okulların “hüsn-i idâresi ve tedrîsine nezâret” etmekle

görevlendirildiği ifade edildi. Dolayısıyla şimdiye kadar öğretmen seçim ve tayini nasılsa aynı şekilde yapılmasına karar verildi.

7. Hâlihazırda Patrikhane tarafından her yıl tahsis edilecek olan otuz bin liradan aşağı olmamak üzere belirlenen meblağdan başka Karma Meclis azaları tarafından iskân/kira bedeli (“bedel-i îcâr”) adı altında Patrikhane-den otuz bin lira daha talep edilmesi ihtilaf meselesi olmuştu. Bunun üzerine Meclis-i Vükela kararlarına göre yıllık otuz bin liradan aşağı olmamak üzere belirlenen meblağdan başka herhangi bir meblağ talebi kesin bir dille reddedilerek mahalline tebliğine karar verildi.
8. Kudüs merkezindeki kilise, okul ve sair müesseseler için Arap ahali tarafından mütevelliler seçilmesinin caiz olup olmadığı ihtilaf konusu olmuştu. Bunun üzerine Meclis-i Vükela kararları gereği Patrikhaneye mensup köy ve kasabalarda yerlilere bağlı müesseselerin mahallî ahali tarafından seçilen mütevellilere havale edildiği, ancak Patrikhane makamı Kudüs merkezinde olduğu için ilgili kararın sadece Kudüs dışındaki mahalleri kapsadığı vurgulandı. Dolayısıyla Karma Meclis sadece Kudüs dışındaki mahalli ahalinin meselelerinden sorumlu tutuldu.⁹⁹

Osmanlı idaresi, nihai mazbata sonrası ihtilafı tarafların uzlaşarak kararlara riayet etmesini bekliyordu. Ancak karşılıklı atılmayan geri adımlarla şimdiye kadar tatbik edilen maddeler de karşılıklı hukuk ve menfaatlerin teminini sağlamamıştı. Krizin ilk günlerinden itibaren ahali tarafından zapt edilen Mar Yakup Kilisesi ve Yafa Manastır Kilisesi bütün kararlara rağmen hala Patrikhaneye iade edilmemişti. Kilisenin bir an önce açılması yönünde Sadarettin birkaç kez talimat gönderilmesine karşın bir netice alınamamış ve 1912'deki Paskalyaya gelindiğinde kiliselerde yine ayin düzenlenememişti. Bir ara Kudüs Mutasarrıflığı tarafından işgalcilerden bazıları tutuklanarak kilise on gün süreyle ibadete açılmışsa da kısa süre sonra tekrar işgal edilmişti. Benzer şekilde ihtilafı konuların çoğunun çözümünde Patrikhanenin lehine kararlar verilmesine karşın kararların tatbikinde gevşek (“terâhî”) davranıldığına dair Araplardan müteakip şikâyetler gelmişti.¹⁰⁰ Buna göre Karma Meclisin haftada iki gün toplanma kararı, belirlenenin aksine patriğin arzusuna tabi kılınmış, her sene ağustosta yapılması kararlaştırılan Meclisin aza tebdili seçimi gerçekleştirilmemişti. Karma Meclise tahsis edilmesi gereken

99 20 Ocak 1912 tarihli Meclis-i Vükela zabıtnamesinin nihai sureti için bk. BOA, DH.İD. 118/12, 98.

100 Sadrazam Müsteşarından Dahiliye Nezaretine, buradan da Kudüs Mutasarrıflığına 25, 31 Mart 1912 tarihli telgraf için bk. BOA, DH.İD. 118/12, 104-107.

yıllık otuz bin liradan aşağı olmamak üzere Patrikhanenin gelirlerinin üçte birlik kısmının tespiti için Sinod Meclisi tarafından tetkik edilen bütçenin Karma Meclis tarafından gelir kısmının yeniden tetkikine izin verilmemiş; hatta ilgili meblağ Karma Meclise tevdi edilmemişti. Köy ve kasabalarda yerlilere mahsus kilise ve okullar için Mütevelli Heyetleri teşkil edilmemiş ve yerlilerin okullarında Rumca eğitime itina gösterilirken Arapça eğitimi göz ardı edilmişti. Dolayısıyla mevcut durumun ıslahını isteyen Arapların haklı talepleri doğrultusunda Patrikhaneye ve Mutasarrıflığa gerekenin yapılması talimatı verildi.¹⁰¹

Patrik Damianos, Adliye ve Mezahib nazırının talimatı üzerine gönderdiği 1 Ekim 1913 tarihli izahatında mevcut ihtilafın Araplardan kaynaklandığını belirterek suçlamaları reddetti. Buna göre, öncelikle Karma Meclisin toplanmasındaki düzensizlik, azaların bir kısmının mevsimsel nedenlerle memleketlerine gitmelerinden kaynaklanmaktaydı. Zira manastırı hiçbir zaman terk etmeyen ruhani azalar toplantıya her zaman hazırды. Karma Meclisin toplantı talebine olumsuz cevap verilmesi ise Sinod Meclisinin tatilde olmasından kaynaklıydı. Kaldı ki cismani azalar, Karma Meclisin toplantılarının düzenlenmesi için nizamname kaleme alınmasına dahi iştirakten kaçınmışlardı. Hal böyle olunca Damianos'a göre Karma Meclisin toplanmasında da bir fayda yoktu. Zira iyi niyetli olmayan cismani azalar, kendi eberşiyesinin çıkarlarını düşündükleri için toplantılar karşılıklı münakaşalardan kaynaklı verimsiz geçmekteydi. Beyhude geçen bir senenin sonunda yenilenmesi gereken azalar için seçim, ahali arasında vuku bulan heyecandan dolayı yapılamamıştı. Karma Meclisin mevcut üyeleri seçimle yenilenmediği için alacağı kararlar da geçersizdi, yani Damianos'a göre Meclis bu haliyle işlevini yitirmişti. Diğer taraftan Damianos, alınan onca kararın aksine köy ve kasabalarda mütevelli heyetlerinin teşkilini gerektirecek yerlilere mahsus kilise olmadığını, bilakis mevcut kiliselerin Patrikhane tarafından tesis edildiğini ileri sürmekteydi. Yerlilerin mevcut okullarında Rumcanın aksine Arapça eğitime itina gösterilmediği iddiası ise yalandan ibaretti. Zira Kudüs ve çevre eberşiyelerde bulunan okulların tedrisatının Arapça olmasının yanı sıra daha yüksek okullarda hem Arapça hem de Osmanlıca ve diğer yabancı dillerin talimi, mezun öğrencilerle sabitti. Damianos, Patrikhanenin gelirlerinden her sene yerli ahaliye ayrılması gereken üçte birlik kısmın tespiti için Sinod Meclisi tarafından tetkik edilen Patrikhane bütçesinin Karma Meclis tarafından yeniden tetkikine izin verilmediğini kabul etmişti. Zira Damianos'a göre Karma Meclis azaları, bütçe üzerinde "teftiş" hakkı iddia ederek

101 Adliye ve Mezahib nazırından sadrazama 30 Ekim 1913 arıza için bk. BOA, BEO. 4228/317037, 5.

maddi ve manevi bir baskıyla kazanç sağlamaya çalışmaktaydı. Bu durum ise Patrikhanenin “istiklâliyetini” (otosefallik) ortadan kaldıracaktı. Kudüs Patrikhanesi ve Damianos’un en çok huzursuz olduğu imtiyazın bu madde olduğu aşikârdır. Öyle ki Damianos, bu madde söz konusu olduğunda kriz boyunca hiç bahsi geçmeyen dış müdahale konusunu açmıştı. Buna göre, Karma Meclis azası “fesâd emelliler”, Rusları ve başkalarını itiraz ve müdahaleye davet ederek mevcut krizi Osmanlı Devleti için içinden çıkılmaz bir siyasi meseleye dönüştürmeye çalışmaktaydı.¹⁰² Ancak Rus diplomatların başından itibaren olayların örgütleyicisi değil, bilakis yakın seyircisi oldukları malumdur.¹⁰³ Kaldı ki Patrik Damianos’un 1897’de Rusya’nın desteği ile patrik makamına seçildiği,¹⁰⁴ azledildiğinde Kudüs Rus Başkonsolosu Aleksey Kruglov’un (1908-1914) pasif desteğini gördüğü¹⁰⁵ ve kriz süresince Araplara karşı muhtemel Rus desteğini aradığı¹⁰⁶ düşünüldüğünde iddiaları gerçekçi değildi.

Bu iddianın, Osmanlı idaresi tarafından ciddiye alınmadığı da aşikârdır. Zira Arapların şikâyetlerini ve Damianos’un izahatının hülâsa suretini sadrazama ileten Adliye ve Mezahib nazırı, arızasında Ruslara dair iddialara yer vermemişti. Ancak kesin olan şey, her zaman olduğu üzere kördüğüm olmuş bu meselede yine Osmanlı Devleti’nin talimatının gerekli olmasıydı. Nitekim bu doğrultuda Adliye ve Mezahib Nezareti Müsteşarı Azmi Bey’in Kudüs’e gitmesi önerildi. Böylece Azmi Bey, Kudüs Mutasarrıfı Ahmed Macid Bey (1913-1915) ve bölge kumandanı Abdülhamid Paşa’dan oluşan mahallince teşkil edilecek bir komisyon marifetiyle

102 Rusya’nın Besarabya’daki Kudüs Patrikhane vakıfları gelirlerinden 18 bin lira kadar büyük bir meblağı kesmesi hakkında “henüz yazısı bile kurumayan tasdikli kararı” olduğunu ve eğer ki böyle bir şey gerçekleşirse bırakın sadakaya muhtaçlara yardımı Patrikhanenin temel giderlerinin karşılanamayacağına dair Damianos’un Adliye ve Mezahib nazırına 1 Ekim 1913 tarihli cevabı için bk. BOA, BEO. 4228/317037, 2.

103 Vovchenko, “Creating Arab Nationalism?”, s. 914.

104 4 Haziran 1897’de İstanbul Rus Sefaretinden Damianos’un seçimindeki pürüzlerin giderilmesi için Sultan II. Abdülhamid’e başvurulmuştu. 3 Haziran 1897 tarihli Yıldız Saray-ı Hümayun Başkıtabet Dairesinden ilgili belge için bk. BOA, İ.HUS. 54/7, 2.

105 Kudüs Rus Başkonsolosu Aleksey F. Kruglov’un (1908-1914), 12 Nisan 1909’da Rus Ortodoks Kilisesinin Damianos’u patrik olarak tanıdığını gösteren Kutsal Kabire hizmetlerinden dolayı nişan takdimine dair bk. “Poçetnaya Nagrada Russkomu Generalnomu Konsulu v İerusalime A.F. Kruglovu ot Damiana”, *SİPPO*, XX (1909), s. 637.

106 Patrik Damianos’un kriz sırasında Beyt-Calâdaki Rus Kız Öğretmen Seminaryasını ziyareti için bk. A. Dmitriyevskiy, “Bet-Jalskaya Jenskaya Uçitelskaya Seminariya i poseşenie Damianom”, *SİPPO*, XXII (1911), s. 65-73.

meselenin aslını etraflıca tahkik edecek, dahası alınan kararların tamamının bizzat tatbikini sağlayacaktır.¹⁰⁷ Sadrazamın oluru ile 1 Kasım 1913'te Azmi Bey Kudüs'e gönderildi.¹⁰⁸ Mahallince teşkil edilen komisyonun yaptığı tahkikat sırasında her iki tarafla yapılan görüşmelerde bazı Meclis-i Vükela kararlarının tatbikine dair şikâyet ve bundan kaynaklı "tehrîrât" olduğu sonucuna varıldı.¹⁰⁹ Ancak kararların esasına dair bir itirazın olmadığını tespit eden komisyon, pürüzlü noktaların aşılacak kararların tatbikine bizzat nezaret etti. Nihayet Arap ahali tarafından krizin başından itibaren zapt edilen Mar Yakup Kilisesinin Patrikhaneye iade edilerek yeniden ibadete açıldığı haberi, 14 Şubat 1914'te Kudüs Mutasarrıflığından Dahiliye Nezaretine ulaştığında¹¹⁰ Kanun-ı Esasî'nin ilanıyla başlayan kriz, I. Dünya Savaşı'na aylar kala 'Osmanlı Devleti için' sona ermişti.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin, mevcut krize yaklaşımı II. Meşrutiyetin getirdiği hürriyet fikirlerine rağmen asayiş ve güvenliğin sağlanması ve geleneksel düzenin devamı yönündeydi. Bu doğrultuda genel olarak imtiyazlar tartışmasının yaşandığı bu dönemde yaptırım olmayan tavsiye niteliğinde kararlarla Arapların Kutsal Kabir Kardeşliğine girmesini engelleyen 'teamüllere' dokunulmamıştı. Buna karşın Rum ruhbanların, ahaliyi tahrik etmediği ve Yunanistan ile yakın ilişkilerinin olmadığı bir yapı da oluşturulmak istenmişti. Arapların yer aldığı Karma Meclise mahallî ahalinin eğitimi, muhtaçlara yardım, kiliselerin bakımı gibi konularda Patrikhane görevlerine ve kısmen bütçesine 'nezaret' yetkisi verilmişti. Böylece Rum ruhbanların yolsuzluklarının engellemesi amaçlanırken talepleri kısmen karşılanan Araplar da teskin edilmişti. Nihayet kararların tatbikine bizzat nezaret eden Osmanlı idaresi, ihtilafı taraflar arasındaki dengeyi 'devletin mukaddes

107 Adliye ve Mezahib nazırından sadrazama 30 Ekim 1913 tarihli arıza için bk. BOA, BEO. 4228/317037, 5.

108 Sadarettin Adliye ve Mezahib Nezaretine 1 Kasım 1913 tarihli tahrirat ve Azmi Bey'e nakit iki yüz elli lira verilmesi için bk. BOA, BEO. 4227/316998; 4229/317103, 2.

109 Karma Meclise patriğin nüfuzuyla dışarıdan gelen vekillerin milletin muteber adamları olmadığı, bilakis çoğunun Patrikhane medreselerinde muallim olarak hizmet eden ve patriğe meyli "güneş gibi ortada" olan vekillerden oluştuğu ve Patrikhanenin nüfuzunun azaltılması yönünde taleplere dair 4 Şubat 1914 tarihli Kudüs Mutasarrıflığına şikâyet için bk. BOA, DH.İD. 118/12, 38.

110 Kudüs'ten Dahiliye Nezaretine 22 Ocak ve 14 Şubat 1914 tarihli tahriratlar için bk. BOA, DH.İD. 118/12, 33-34.

menfaatlerini' muhafaza ederek kurabilmişti. Öte yandan Osmanlı kuvvetleri, Filistin'den çekildikten sonra Britanya'nın Kudüs Askerî Valiliğine atanan Ronald Storrs, 28 Aralık 1917'de hatıratında "Filistin'in Ortodoks Kilisesi değil Helenciliğin ileri karakolu" olarak tanımladığı Kudüs Patrikhanesine "Arap patrik seçilmesi ihtimalinin İngiliz papa kadar hayali olduğunu" ifade etmişti.¹¹¹ I. Dünya Savaşı sonrası seküler Arap milliyetçiliğinin yükselmesine rağmen İsrail idaresinde dahi Patrikhanenin Rum yapısı korunabilmişti. Öyle ki 1992'de *Times*'da yayınlanan bir raporda "Rum Ortodoks (Greek Orthodox)" olarak isimlendirilmekten yorulduğunu belirten Ramallahlı bir Arap, hala Patrikhanenin idaresinin Araplara devredilmesini talep ediyordu.¹¹²

Arapçılık ve Helencilik Arasında Osmanlı Devleti: Kudüs Rum Ortodoks Patrikhanesi Krizi (1908-1914)

Öz ■ Bu makale, Rum milletinin unsurları olan Rum ve Arap Ortodoksların ortak dinî değerlerini aşındıran bir sürecin krize dönüşen son evresini, kriz yönetiminde Osmanlı Devleti'nin rolünü merkeze alan yaklaşımla incelemektedir. Arapların Kudüs Rum Ortodoks Patrikhanesi idaresine katılım mücadelesini ifade eden bu süreç, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal huzursuzluğa dönüşerek mahallî Arapçılığı beslerken Patrikhanenin 'Rum' karakterini koruyan Rum ruhbanların tutumlarını da radikalleştirmiştir. 1908'e gelindiğinde Kanun-ı Esasî'nin ilanı, Arapların taleplerine yasal bir zemin sunduğu gibi 'yeniden' ortaya çıkan ihtilafa Osmanlı Devleti'ni bütün merkezî ve mahallî kurumlarıyla birlikte hiç olmadığı kadar dahil etmiştir. Ancak meşrutiyetin getirdiği hürriyet hislerine rağmen Osmanlı Devleti'nin meseleye geleneksel düzenin devamı ve asayiş ve güvenliğin tesisini merkeze alan yaklaşımı değişmemiş; Patrikhanenin, Arapların 'millî kilisesine' dönüşmesi engellenirken Arapların da katılımıyla kurulan Karma Meclise Patrikhanenin bazı görevlerine nezaret hakkı verilerek Rum ruhbanların yolsuzluklarının önlenmesi amaçlanmıştır. Nihayetinde nihai çözüm mercii olarak kararların tatbikine bizzat nezaret eden Osmanlı idaresi, ihtilafı tarafları 'devlet çıkarları' doğrultusunda dengeleyebilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kudüs Rum Ortodoks Patrikhanesi, Arap Ortodokslar, Rum Ruhbanlar, Osmanlı Devleti, II. Meşrutiyet.

111 Ronald Storrs, *Orientalisms* (Londra: Nicholson & Watson, 1945), s. 404.

112 Vatikotis, "Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem", s. 917-918.

Kaynaklar

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA, İstanbul)

Babıali Evrak Odası (BEO.) 3433/257457; 3464/259772; 3464/59772; 3481/261038; 3482/261126; 3523/264154; 3526/264410; 3527/264467; 3543/265668; 3610/270739; 3613/270907; 3622/271588; 3628/272056; 3640/272943; 3678/275840; 3717/278710; 3726/279401; 3727/279495; 3749/281122; 3846/288412; 3916/293665; 3939/295410; 3973/297954; 3994/299515; 4227/316998; 4228/317037; 4229/317103.

Dahiliye İdare (DH.İD.) 116/31; 118/12.

Dahiliye Mektubi Kalemi (DH.MKT.) 1308/4; 2694/92; 2719/61; 2726/35; 2739/73; 2745/94; 2781/5; 2826/88.

Dahiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi (DH.MUİ.) 27-1/52; 49-2/14.

Hariciye Nezareti İdare (HR.İD.) 2041/86.

İrade Hariciye (İ.HR.) 266/15969.

İrade Hususi (İ.HUS.) 54/7.

Meclis-i Vükela Mazbataları (MV.) 125/17; 130/21; 137/70; 138/42.

Şura-yı Devlet (ŞD.) 3197/77.

Gazeteler

“Kudüs Ahvâli”, *Sabah*, 6966 (16 Şubat 1909), s. 4.

“Kudüs'te Vukû'ât”, *Tanin*, 196 (16 Şubat 1909), s. 3.

Yayımlanmış Eserler

“Jitie i Muçenistvo sv. Apostola İakova Brata Gospodnya”, *Palestinskiy Paterik*, 15 (1908), s. 1-23.

“Poçetnaya Nagrada Russkomu Generalnomu Konsulu v İerusalime A.F. Kruglovu ot Damiana”, *Soobşeniya İmparatorkavo Pravoslavnavo Palestinskavo Obşestva (SİPPO)*, XX (1909), s. 637.

“Sobranie Predstaviteley Arabskavo naroda v hrame ap. İakova v İerusalime”, *Soobşeniya İmparatorkavo Pravoslavnavo Palestinskavo Obşestva (SİPPO)*, XXIII (1912), s. 430-431.

“Svyatogrobskoe Bratstvo i Arabı v İerusalime”, *Soobşeniya İmparatorkavo Pravoslavnavo Palestinskavo Obşestva (SİPPO)*, XX (1909), s. 133-144.

Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London-New York: Verso 2006.

- Arslan, Melikşah: *Suriye ve Filistin'de Rus Mevcudiyeti ve Osmanlı Siyaseti, 1847-1914*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2022.
- Barsov, N. İ.: "Eparhiya" *Entsiklopedičeskiy Slovar Brokgauza i Efrona*, XI/A, 1894, s. 662.
- Barsov, N. İ.: "Pasha, Hristianskiy Prazdnik", *Entsiklopedičeskiy Slovar Brokgauza i Efrona*, XXII/A, 1897, s. 946-949.
- Benlisoy, Foti ve Stefo Benlisoy: "Millet-i Rum'dan Helen Ulusuna (1856-1922)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 1: *Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları 2004, s. 367-376.
- Bertram, Anton and Harry C. Luke: *Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to Inquire into the Affairs of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem*, London: Oxford University Press 1921.
- Bertram, Anton and John W. A. Young: *The Orthodox Patriarchate of Jerusalem: Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to Inquire and Report upon Certain Controversies between the Orthodox Patriarchate of Jerusalem and the Arab Orthodox Community*, London: Oxford University Press 1926.
- Bracy, R. Michael: *Printing Class: 'Isa Al-'Isa, Filastin, and the Textual Construction of National Identity, 1911-1931*, Lanham: University Press of America 2011.
- Clogg, Richard: "The Greek Millet in the Ottoman Empire", *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, New York: Homes and Meier Publishers 1982, s. 185-207.
- Çolak, Hasan: *The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria*, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2015.
- Der Matossian, Bedross: "The Young Turks Revolution: Its Impact on Religious Politics of Jerusalem (1908-1912)", *Jerusalem Quarterly*, 40 (2009-2010), s. 18-33.
- Dmitriyevskiy, A.: "Bet-Jalskaya Jenskaya Uçitelskaya Seminariya i poseşenie Damianom", *SİPPO*, XXII (1911), s. 65-73.
- Düstur, I. Tertip, IV*, İstanbul: Matbaa-yı Amire 1295.
- Haiduc-Dale, Noah: *Arab Christians in British Mandate Palestine: Communalism and Nationalism, 1917-1948*, Edinburg: Edinburg University Press 2013.
- Harman, Ömer F.: "Konsil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVI, 2002, s. 175-178.
- Hopwood, Derek: *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Politics in the Near East*, Oxford: Clarendon Press 1969.
- Hourani, Albert: *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

- Karolidēs, Pavlos: *Peritis Ethnikis Katagogiston Orthodoxon Christianon Syrias kai Palaistinis*, Atina: Typois P. D. Sakellariou 1909.
- Katz, Itamar and Ruth Kark: "The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate", *International Journal of Middle East Studies*, 37 (2005), s. 509-534.
- Kechriotis, Vangelis: "The Modernization of the Empire and the Community 'Privileges': Greek Orthodox Responses to the Young Turk Policies", *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, ed. Touraj Atabaki, London-New York: I. B. Tauris 2007, s. 53-70.
- Kuruvilla, S. J.: "Church-State Relations in Palestine: Empires, Arab Nationalism and the Indigenous Greek Orthodox, 1880-1940", *Holy Land Studies*, X/1 (2011), s. 55-72.
- Litvinova, L. V.: "İğumen", *Pravoslavnaia Entsiklopediya*, XXI, 2009, s. 168-172.
- Metaxakis, Meletios: *Ai Axioyseiston Arabofonon Orthodoxon tis Palaistinis*, İstanbul: Ektou Patriarchikou Typografeiou 1909.
- Milas, Herkül: *Geçmişten Bugüne Yunanlılar: Dil, Din ve Kimlikleri*, İstanbul: İletişim Yayınları 2003.
- Papastathis, Konstantinos and Ruth Kark: "Orthodox Communal Politics in Palestine after the Young Turk Revolution (1908-1910)", *Jerusalem Quarterly*, 56-57 (2013-2014), s. 118-139.
- Papastathis, Konstantinos: "Arabic vs. Greek: the Linguistic Aspect of the Jerusalem Orthodox Church Controversy in Late Ottoman Times and the British Mandate", *Arabic and its Alternatives: Religious Minorities and their Languages in the Emerging Nation States of the Middle East (1920-1950)*, eds. Heleen Murre-van den Berg, Karene Sanchez Summerer and Tijmen C. Baarda, Leiden: Brill 2020, s. 261-286.
- Papastathis, Konstantinos: "Secularizing the Sacred: The Orthodox Church of Jerusalem as a Representative of Greek Nationalism in the Holy Land", *Modern Greek Studies-Yearbook*, 30/31 (2014/2015), s. 37-54.
- Pomerantsev, İ.: "Patriarşiy Krizis v İerusalime (13 dekabrya 1908 g. – 16 fevralya 1909 g.)", *SİPPO*, XX (1909), s. 254-298.
- Robson, Laura: "Communalism and Nationalism in the Mandate: The Greek Orthodox Controversy and the National Movement", *Journal of Palestine Studies*, 41 (2011), s. 6-23.
- Segev, Tom: *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*, trans. Haim Watzman, New York: Metropolitan Books 2000.
- Sokolov, İ.: "Svyatogrobskoe Bratsvo v İerusalime, İstoriçeskiy Oçerk", *SİPPO*, XVII (1906), s. 1-23.

- Stamatopoulos, Dimitris: “Ecumenical Ideology in the Orthodox Millet (19th - 20th c.)”, *Economy and Society on both Shores of the Aegean*, eds. Lorans Tanatar Baruh and Vangelis Kechriotis, Athens: Alpha Bank Historical Archives 2010, s. 201-247.
- Stamatopoulos, Dimitris: “Holy Canons or General Regulations? The Ecumenical Patriarchate *vis-à-vis* the Challenge of Secularization in the Nineteenth Century”, *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, eds. Trine Stauning Willert and Lina Molokotos-Liederman, Farnham: Ashgate Publishing 2012, s. 143-162.
- Stamatopoulos, Dimitris: “The Splitting of the Orthodox Millet as a Secularizing process, the Clerical-Lay Assembly of the Bulgarian Exarchate (Istanbul 1871)”, *Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit. Beiträge zum Symposium in memoriam Gunnar Hering*, eds. Maria A. Stassinopoulou and Ioannis Zelepos, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2008, s. 243-270.
- Storrs, Ronald: *Orientalisms*, Londra: Nicholson & Watson 1945.
- Vatikiotis, P. J.: “The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem between Hellenism and Arabism”, *Middle Eastern Studies*, XXX/4 (1994), s. 916-929.
- Vovchenko, Denis: “Creating Arab Nationalism? Russia and Greece in Ottoman Syria and Palestine (1840–1909)”, *Middle Eastern Studies*, XLIX/6 (2013), s. 901-918.



II. Meşrutiyet Dönemi Süreli Yayınlarında Yeni Eğitim Arayışları ve Modern Birey Düşüncesi

Kurtuluş Öztürk*
Seyfi Kenan**

The Idea of the Modern Individual and the Search for New Education in the Periodicals during the Second Constitutional Era

Abstract ■ This study intends to examine the educational understanding and designs of educators from the Second Constitutional Era, which forms the last link in the Ottoman modernization/renewal process, as well as what kinds of thoughts they had on the modern individual. Within the scope of the study, 1,360 articles, news segments, and writings were scanned in the journals *Tedrisât-ı İbtidâiye* [Primary reasons for education], *Terbiye ve Oyun* [Discipline and Play], *Terbiye* [Discipline], *Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası* [Journal of National Education and Society of Discipline], *Muallim* [Teachers], and *Mir'at-i Maarif* [Mirror of Education], the leading periodicals of the period; articles that were determined to be related to the main topic of the study were subjected to content analysis. Themes were first created as a result of the research questions and preliminary examination of the articles, then the views mentioned around these themes in the examined articles were analyzed. Educators from the Second Constitutional Era, who debated education under two dimensions (i.e., instruction and discipline), defined the international methods and practices of education as *talim* [instruction] and *terbiye* [discipline], the parts of education that belong to societies' own unique socio-cultural accumulations such as religion, language, art, and aesthetics. Educators had positioned schools and teachers centrally in the upbringing of new individuals, addressing these two through the aspects of both modern teaching methods and discipline. Educators, who discussed the modern

* Araştırmacı.

Bu makale 2020 yılında Sabahattin Zaim Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi ortak doktora programında sunduğum 'II. Meşrutiyet Dönemi Eğitimcilerinin Modern Birey Tasavvuru ve Dönemin Eğitim Politikalarına Yansımaları' başlıklı doktora tezine dayalı olarak hazırlanmıştır.

** Marmara Üniversitesi.

individual under three dimensions (i.e., feelings, knowledge, and body), considered the child as the prototype of the society they attempted to form and women as the main element that would build this new society. One important aspect of debates from the Second Constitutional Era is the rich intellectual legacy that was left to the educational policies and practices of the Republican Era.

Keywords: Educational policies of the Second Constitutional Era, Modernization in education, Search for the modern individual, Periodicals, Educational journals.

Giriş

II. Meşrutiyet Dönemi'ne kadar yüz yılı aşkın bir süre devam eden Türk eğitiminin modernleşme süreci, eğitimin felsefi, hukuki, mali ve idari yapısından okul kademeleri ve öğretim programlarına kadar büyük bir içerik ve tecrübe birikimi sağlamıştır. Bir taraftan modernleşme sürecine ve modern eğitime adapte olmaya çalışan Osmanlı eğitim sistemi bu dönemde, diğer taraftan da klasik bilgi birikimi ile modern birikimin uyumunu, bir sentezini oluşturma çabası içerisinde olmuştur. Modern dönemin ortaya çıkardığı yeni düşünce, uzmanlaşma, üretim ve organizasyon biçimlerine uyum sağlamanın ve böylece ayakta kalabilmenin ancak eğitim yoluyla mümkün olacağına inanılmıştır. Bu düşüncenin bir uzantısı olarak eğitim kurumları eliyle modern dönemin ihtiyaç duyduğu yeni bireyi yetiştirme çabası ve modern eğitim arayışlarının, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar devam ettiği söylenebilir. II. Meşrutiyet Dönemi, modern Batı bilim ve eğitim tecrübesinin daha yakından tanındığı, bilgi aktarımının hızlandığı ve aynı zamanda modern olan ile yerli olanın hem felsefi hem de pratik düzeyde nasıl bir araya getirilebileceğiyle ilgili yoğun bir fikri mesainin gerçekleştirildiği bir dönem olmuştur. Yine bu dönemde, iyice olgunlaşan eğitimde modernleşme düşüncesi, bütünlükçü ve uygulanabilir teklifler haline getirilmiştir.

II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte oluşan "hürriyet" ortamında pek çok alandaki yayınlarda olduğu gibi eğitimde de çok çeşitli tartışmalar yaşanmış, eğitimin farklı alanlarıyla ilgili ortaya atılan düşünce, öneri, tasarım veya sentezlere dönemin gazete ve dergileri yoğun ilgi göstermiş, bir taraftan da sadece eğitim alanına odaklanan süreli yayınlar, dergiler yayımlanmıştır. Eğitim dergileri incelendiğinde çocuk eğitiminden kadın eğitimine, müfredat önerisinden materyal geliştirmeye, pedagojiden eğitim felsefesine, uluslararası tecrübelerden eğitimde millilik konularına kadar çok geniş bir tartışma zeminiyle karşılaşmaktadır. Gelişen basım yayın tekniklerinin etkisiyle dergiler görsellik açısından da oldukça zenginleşmiştir. Dergilerde ders örnekleri, beden egzersizleri, oyunlar, tarihi görseller, okul ve uygulama fotoğrafları gibi geniş bir görsel içerik yer almaktadır.

Bu dergiler, aynı zamanda eğitim sahasındaki uluslararası etkileşimi sağlayan önemli kaynaklardan biri olarak işlev görmüştür. Bu etkileşim hem eğitim felsefesi ve uygulamaları yoluyla hem de görseller üzerinden yoğun bir şekilde gerçekleşmiştir. Dergiler, bir bütün olarak incelendiğinde Avrupa ve Amerika'da eğitime dair yaşanan gelişmelerin oldukça yakından takip edildiği görülmektedir. Dergilerde yer alan makalelerde Antik Yunan filozoflarından güncel teori ve yöntemlere kadar sıkı bir takip söz konusudur. Aristo, Descartes, Hobbes, La Fontaine, Pascal, Emile Zola, Schopenhauer, Durkheim gibi birçok yazar ve düşünür farklı düzeylerde atıf yapılmaktadır. Özellikle Rousseau, Maria Montessori, Feroebel gibi dönemini derinden etkilemiş eğitim akımlarının kurucuları ve getirdikleri yöntemler, Osmanlı eğitimcilerinin gündeminde yoğun olarak yer almaktadır. Dergilerdeki görseller uluslararası etkileşim açısından de oldukça zengindir. Almanya, Avusturya, İngiltere, Amerika, İsveç, İsviçre, Fransa, Bulgaristan, Romanya gibi çok sayıda ülkeden eğitim uygulama ve örneklemeleri görsel olarak okuyucuya aktarılmıştır.¹

Osmanlıdaki modern eğitimin, askeri bir mühendislik okulu olan Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'un 1795 yılında kuruluşuyla başladığı kabul edilmektedir.² Askeri okullardan sonra kurulan sivil modern okulların ilk örnekleri de Tanzimat'ın ilanından kısa süre önce İstanbul'da açılmaya başlamış ve yaygınlaşarak devam etmiştir. Özellikle 19. Yüzyılın başlangıcından itibaren dünyanın pek çok bölgesinde eğitim, "İlerlemenin, ekonomik kalkınmanın ve topluma nüfuz etmenin başlıca aracı" olarak görülmüştür.³ Yaygınlaşan modern okullar, askeri alandaki teknolojilerin gelişmesi ve devletlerin merkezileşmesi sonucu genişleyen memur kadrosuyla birlikte modern devletin iktidarını güçlendiren sacayağını oluşturmuştur.⁴ Merkezileşen devletin eğitilmiş bürokrasi ihtiyacı ile sanayileşmenin ortaya çıkardığı uzmanlaşma ve bürokratikleşme, eğitimin topluma yayılmasını zorunlu kılmıştır. Öte yandan eğitim, devletin topluma etki etmesinin de başlıca aracı haline gelmiştir.⁵

1 *Terbiye Mecmuası*, 1 (1330), s. 8-18.

2 Seyfi Kenan, "Türk Eğitimi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine Bir Çözümleme", *Osmanlı Araştırmaları*, 41 (2013), s. 2.

3 Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayun. Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Sıral (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), s. 31.

4 Norman Rich, *The Age of Nationalism and Reform 1850-1890* (New York: W. W. Norton & Company Inc., 1970), s. 35-38.

5 Mehmet Ö. Alkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Modernleşme ve Eğitim", *TALİD*, VI/12 (2008): 20.

Tanzimat'tan Cumhuriyete kadar uzanan süreçte modern eğitimin kurumsallaşma,⁶ program geliştirme ve eğitim düşüncesinde olgunlaşma süreci⁷ kesintisiz bir şekilde sürmüştür. Modern eğitimin merkezi kurumsal bir yapıya kavuşturulması⁸ için 1838 yılında Meclis-i Umûr-i Nafia'nın kurulması bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Modern eğitimin kurumsallaşmasında ikinci önemli adım 1857 yılında Maarif-i Umûmîye Nezareti'nin kurulmasıdır. "Osmanlı vatandaşı" yetiştirmeyi merkeze alan bir anlayışla⁹ hazırlanan 1869 Maarif-i Umûmîye Nizamnamesi ile eğitimin kalıcı ve bir bütün olarak tasarlanma süreci tamamlanmıştır. II. Abdülhamid devrinde ise -mali yönden yaşanan çöküşe rağmen- merkez ve taşra maarif teşkilatları yapılandırılarak eğitimin ülke çapında yaygınlaştırılması önemli ölçüde sağlanmıştır.¹⁰ Bu dönemde kızların eğitime katılımlarında da 4 -5 katlık bir artış yaşanmıştır.¹¹

Osmanlı aydınlarının, Tanzimat dönemiyle birlikte bir taraftan modern eğitimin kurumsallaşma sürecini gerçekleştirmeye çalışırken, diğer taraftan da yeni dönemin ihtiyacı olan modern bireyin ve vatandaşın yetiştirilmesi üzerine yoğunlaştıkları görülmektedir. Birey arayışının somutlaştığı alan daha çok edebi eserler üzerinden olmuştur. Başta Ahmed Mithad Efendi olmak üzere dönemin edebiyatçıları önce modernleşme çabalarının yanlış örneği olarak gördükleri alafrağa tipi eleştirmişler, bunun karşısına "aydın Osmanlı bireyi" örneklerini koymuşlardır. Yeni birey örnekleri arasında Ahmed Mithad Efendi'nin *Rakım*'i,¹² Namık Kemal'in *Cezmi*'si,¹³ İbnülemin'in *Sabih*'i,¹⁴ Mizancı Murat'ın *Mansur*'u¹⁵ sayılabilir.

6 Arzu Meryem Nurdoğan Demirkıran, "Modernleşme ve Tanzimat Dönemi Eğitimi", *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Gündüz (İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2018), s. 76.

7 Mustafa Ergün, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)* (Ankara: Ocak Yayınları, 1996), s. 55-210.

8 Eğitim bürokrasisinin kurumsallaşması konusunda detaylı bilgi için bkz. Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993), s. 222-250.

9 Alkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Modernleşme ve Eğitim", s. 25.

10 Kenan, "Türk Eğitimi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları", s. 14.

11 Yasemin T. Erdem, "Türk Eğitim Tarihinde Kadın, Çocuk ve Aile Eğitimi", *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, s. 182.

12 Ahmed Mithad Efendi, *Felâatun Bey ile Râkım Efendi* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2000).

13 Namık Kemal, *Cezmi*, 4. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010).

14 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Sabih* (Selanik: Asır Matbaası, 1316).

15 Mehmed Murad [Mizancı], *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013).

Yanlış modernleşme örneği olan tip eleştirileri ve yeni birey önerileri II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde de devam etmiştir. II.Meşrutiyet Dönemi'nin ünlü hikayecisi Ömer Seyfettin'in Efruz karakteri olumsuz tip örneği¹⁶ olarak dikkat çekerken, olumlu birey önerisi olarak iki önemli eğitimci şair Mehmed Akif ve Tevfik Fikret'in teklifleri öne çıkmaktadır. Tevfik Fikret, idealindeki genci Haluk üzerinde kurgulamaya çalışmış, ondan beklentilerini *Haluk'un Defteri*'nde toplamıştır. Haluk, Tevfik Fikret'in memlekete "Işık" getirecek olan ve şahsında yarının gençliğini sembolleştirdiği¹⁷ oğludur. Mehmed Akif'in kahramanı ise Asım'dır. O da kahramanının özelliklerini tiyatral tarzda kaleme aldığı – Safahat'ın 6. kitabı – *Asım*'da ortaya koymaktadır.

Modern dönem birey arayışları kapsamında kaleme alınan eserlerde, inşa edilmek istenen yeni insanın temel özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yazılışları itibariyle hepsinin temel gayesi "Yeni Bir Birey" önerisinde bulunmaktadır. Bu eserler üzerinden toplumun eğitilmesi, iyi ve güzel olana sevk edilmesi hedeflenmektedir. Eserlerde sosyal adaletsizlik, tembellik, dinin yanlış anlaşılması, cahillik, taklitçilik yaygın olarak eleştirilen durumlardır. Bunun yanında çalışkanlık, vatanseverlik, kahramanlık, adanmışlık, fedakarlık, bilgi, irade ve yüksek ahlak sahibi olmak gibi olumlu özellikler karakterlerin ortak yönlerini oluşturmaktadır.

Araştırma gerçekleştirilirken temel olarak, "II. Meşrutiyet Dönemi'nin önde gelen eğitimcileri nasıl bir birey modeli önermektedir?" sorusuna cevap aranmıştır. Bu soruya bağlı olarak eğitimcilerin, eğitimi nasıl tanımladıkları; yeni bireyin eğitimini gerçekleştirecek olan okul ve öğretmeni nasıl kurguladıkları; yeni bireyin bilgi, duygu ve beden eğitimini hangi ilkeler üzerinden yapılandırdıkları; bu tartışmaların eğitim politikalarına nasıl yansdığı gibi alt sorulara cevap üretmeye çalışılmıştır. Araştırma kapsamında, 1908-1924 yılları arasında İstanbul'da yayımlanan *Tedrisât-ı İbtidâiye [Tedrisât]* (1910-1926), *Terbiye ve Oyun* (1911-1912 / 1922-1923), *Terbiye* (1914 / 1918), *Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası* (1916-1919), *Muallim* (1916 -1918), *Mir'at-i Maarif* (1909) adlı başlıca eğitim mecmualarının¹⁸ ulaşılabilen 144 sayısı incelenmiş, konuyla ilgili olduğu

16 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), s. 33.

17 Seyfi Kenan, "II. Meşrutiyetle Gelen Yeni Eğitim Arayışları: Tevfik Fikret'in 'Yeni Mekteb'i ve Eğitim Felsefesi", *100. Yılında II. Meşrutiyet: Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu (22-24 Ekim 2008)*, *Bildiriler*, ed. Zekeriya Kurşun, Cemil Öztürk, Yasemin Tümer Erdem, Arzu M. Nurdoğan (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009), s. 275-87.

18 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (M.Ö. 1000 – M.S. 2014)* (İstanbul: Pegem Akademi Yayınları, 2014), s. 289.

düşünülen makaleler seçilerek içerik analizine tabi tutulmuştur. Çalışma, belirtilen yayınlar ve tarih aralığı ile sınırlandırılmış olup, eğitimcilerin aynı dönemde farklı yayınlarda paylaştıkları görüşleri çalışmaya dahil edilmemiştir.

II. Meşrutiyet Dönemi yayıncılık açısından oldukça zengin bir dönemdir. Aydeniz, Osmanlı topraklarında Türkçe'den başka 22 farklı dilde yayın yapıldığını belirtmektedir.¹⁹ Bu yayınların 1500'e yakını II. Meşrutiyet Dönemi'nde²⁰ imtiyaz hakkı almıştır. Dönemin şartları gereği yayınların büyük bir bölümü eğitim konularına ilgi göstermiştir. Çalışma kapsamında incelenen dergiler, Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'da yayımlanmakta ve sadece eğitim alanındaki tartışmalara odaklanmaktadır. Dergilerin seçiminde, dönemin önde gelen eğitimcilerinin eğitim görüşlerini buralarda paylaşmış olmaları önemli bir etkidir. Fikirleriyle Cumhuriyet dönemi eğitim politikalarını etkilemiş ve Cumhuriyet dönemi eğitim yönetiminde etkili olmuş Ziya Gökalp, Satı Bey, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mehmet Emin Erişirgil, Nafi Atuf Kansu, İhsan Sungu, Ahmed Cevat Emre, İbrahim Alaaddin Gövsa, Mustafa Şekip Tunç, Selim Sırrı Tarcan gibi isimler yoğun olarak bu dergilerde yazmışlardır. Diğer taraftan bu dergilerin eğitimle ilgili tartışmaları bütün yönleriyle kuşatacak yetkinlikte ve politika yapıcıların öncelikli olarak dikkate alacakları eğitim yayınları olmaları, çalışmanın örneklemini oluşturmalarında belirleyici olmuştur. Özellikle *Tedrisât-ı İbtidaiye [Tedrisât] Mecmuası*, Dârülmualimîn idaresi tarafından çıkarılan resmi yayın organıdır. Derginin muhtevasında hukuki düzenlemelerden, uluslararası alandaki eğitim gelişmelerine, eğitim teorilerinden ders araç ve yöntemlerine kadar zengin bir içerik yer almaktadır. İçinde öğretmenlerin doğrudan yararlanması için hazırlanmış ders örneklerinin de yer aldığı dergi okullara ücretsiz olarak ulaştırılmaktadır.

Türk eğitim tarihi içinde II. Meşrutiyet dönemi eğitimini bütün boyutlarıyla inceleyen çalışmaların²¹ yanında; kurumlar,²² ritüeller,²³ kadın

19 Hediyeullah Aydeniz, "Tarihsel ve Literal Açısından Yerel Gazetecilik", *Türkiye'de Yerel Basın*, ed. Suat Sezgin (İstanbul: İÜ İletişim Fakültesi Yay., 2007), s. 12.

20 Ahmet Ali Gazel, Şaban Ortak, "İkinci Meşrutiyet'ten 1927 Yılına Kadar Yayın İmtiyazı Alan Gazete ve Mecmualar (1908-1927)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1 (2010), s. 223-256.

21 Mustafa Ergün, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)* (Ankara: Ocak Yayınları, 1996).

22 Mustafa Selçuk, Mehmet Nam, Ali Arslan, *Türkiye'nin İlk ve Tek Kız Üniversitesi İnas Darülfünunu (1914-1919)* (İstanbul: İdil Yayınları, 2012).

23 Filiz Meşeci Giorgetti, *Eğitim Ritüelleri* (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2016).

eğitimi,²⁴ ilkokul,²⁵ öğretmen yetiştirme,²⁶ din ve ahlak eğitimi,²⁷ yabancı okullar,²⁸ gençlik ve beden eğitimi²⁹ gibi farklı temaları inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Bunun yanında dönemin önde gelen eğitimcilerinin biyografileri,³⁰ eğitim yönetimi³¹ ile eğitim dergilerini³² inceleyen nitelikli araştırmalar da literatürde yer almaktadır. II. Meşrutiyet Dönemi'nde İstanbul'da yayımlanan başlıca eğitim dergilerini birlikte ele alarak, eğitimcilerin topluma önerdikleri yeni birey konusundaki görüşlerini çeşitli boyutlarıyla inceleyip değerlendiren bir çalışmaya ulaşılammıştır. Çalışmanın bu yönüyle alana özgün bir katkı yapması beklenmektedir.

Çalışma, II. Meşrutiyet dönemi eğitimcilerinin yeni birey ve eğitim düşüncesiyle ilgili görüşlerini ele almaktadır. Araştırma, ele aldığı olgunun doğası itibariyle nitel araştırma türlerinden tarihi araştırma desenindedir. Bilimsel araştırmalar araştırma konusunun neden sonuç ilişkilerine ya da vakıanın ne olduğu, nasıl olduğuna odaklanmasına göre -yaygın olarak- deneme veya tarama araştırmaları şeklinde tasnif edilmektedir. Tarama modelleri; geçmişte veya halen var olan bir durumu, var olduğu şekli ile betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır.³³ Bu araştırma II. Meşrutiyet dönemi eğitimcilerinin görüşlerinin ne olduğuna odaklanması nedeniyle tarama modeli içerisinde yer almaktadır.

24 Yasemin Tümer Erdem, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013).

25 Betül Batır, *Geleneksel Eğitimden Çağdaş Eğitime Türkiye'de İlk Öğretim (1908-1924)* (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2014).

26 Hamza Altın, "II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet Devirlerinde Öğretmen Yetiştirme Meselesi" (doktora tezi), Ankara Üniversitesi, 2009.

27 Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi (1839-1923)* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013).

28 Ayşe Aksu, "Türk Eğitim Tarihinde Azınlık ve Yabancı Okulları", *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi* (İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2018), s. 195-228.

29 Sanem Yamak Ateş, *Asker Evlatlar Yetiştirmek: II. Meşrutiyet Döneminde Beden Terbiyesi Askeri Talim ve Paramiliter Gençlik Örgütleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

30 Mustafa Mutlu, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Beden Terbiyesi ve Sporda Öncü Bir İsim: Selim Sırrı Tarcan (1874-1957)* (İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2020).

31 Seyit Taşer, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Eğitim Yönetimi ve Denetimi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017).

32 Ali Ünişen, "II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul'da Yayımlanan Başlıca Mecmualardaki Eğitim Bilimleri ile İlgili Makalelerin Değerlendirilmesi" (doktora tezi), Gaziantep Üniversitesi, 2013.

33 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2000), s. 77.

Çalışma; Yeni Eğitim Arayışları, Yeni Birey Düşüncesi ve Eğitim Politikalarına Yansımaları olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde eğitim yöntem ve felsefeleri ile yeni okul ve öğretmen konumu tartışılmaktadır. İkinci bölümde ise yeni bireyin kurgulandığı çocuk, yeni bireyin yetiştiricisi olarak konumlandırılan kadın, bireyin ahlak – inanç, beden terbiyesi ve sanat – estetik boyutları incelenmektedir. Tartışmaların politik yansımalarının değerlendirildiği üçüncü bölüm tek başlık altında ele alınmıştır.

I. Yeni Eğitim Arayışları

19. yüzyılın başlarından itibaren yürütülen ve belli bir olgunluk kazanan eğitim tartışmaları, II. Meşrutiyet döneminin en renkli ve verimli tartışmalarının başında gelmektedir. Muasırlarıyla rekabet edebilecek donanıma sahip, saygın bireylerin yetiştirilmesini hedefleyen tartışmaların bir kısmı eğitimin yöntemi ile ilgiliyken diğer bir kısmı doğrudan felsefe ve içeriğe ait başlıklardan oluşmaktadır. Yeni bireyi yetiştirmeyi hedefleyen eğitim sisteminin kurumsal yapısı olan okul, fiziki boyutundan eğitim içeriklerine kadar tekrar düşünülmüştür. Okul tartışmalarıyla birlikte öğretmenin eğitimci rolü, çocukla ilişki biçimi, öğretme yöntemleri de dönemin ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden tanımlanmaya çalışılmıştır.

Eğitimin Yöntem ve Felsefesi Üzerine Tartışmalar

Yöntem tartışmalarının en önemli örneklerinden biri Satı Bey ile Emrullah Efendi arasında yaşanan tartışmalardır. Bu tartışmalarda temel olarak eğitimde hangi kademeye öncelik verilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Emrullah Efendi, elde yeterince öğretmen olmaması gerekçesiyle öncelikle öğretmeni yetiştirecek olan münevver kesimin yetiştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Eğitimin yukarıdan aşağıya doğru inen bir süreç olması gerektiği konusuna başka düşünürler de destek vermiştir.³⁴ Buna karşılık Satı Bey terbiyenin temellerinin sağlam olması gerektiğinden hareketle ilkokul eğitiminin üzerinde durmaktadır. Ona göre: “Çürük bir tahsil-i ibtidâiye istinad edecek bir tahsil hiçbir zaman âlileşemez; hakiki bir zümre-i münevvere tûba ağacı gibi değil, tabii ağaç gibi yetişir”³⁵

Terbiye tartışmalarının muhtevaya dair kısımları ise büyük oranda eğitim felsefesine ait alanları kapsamaktadır. Muhtevaya ait tartışmaların bir diğer boyutunu

34 Ziya Gökalp, “Maarif Meselesi II”, *Muallim*, 12 (1333), s. 359.

35 Satı [el-Husri], “Tuba Ağacı Nazariyesi”, *Muallim*, 12 (1333), s. 360.

da meslek ve beceriyle ilgili konular oluşturmaktadır. Özellikle I. Dünya Savaşının yakıcı günlerinde yaşanan tartışmalar, eğitimin düşünce boyutunda yoğunlaşmaktadır. Ziya Gökalp'in başını çektiği ve İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], Selim Sırrı [Tarcan], Satı, İbrahim Alaaddin [Gövsâ], M[ehmet] Zekeriya [Sertel], Mustafa Şekip [Tunç], Sadrettin Celal [Antel] gibi isimlerin katılımıyla yürütülen tartışmalar, eğitim yoluyla bireye kazandırılacak his, düşünce ve beceri alanlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Eğitimcilerin terbiye tanımlarının merkezinde, devlet ve toplumun yenilenmesi ile modern dünyada güçlü, saygın ve kendi özgünlükleriyle yer alabilme hedefi ortak bir amaç olarak öne çıkmaktadır. Bu vurguları, eğitimcilerin terbiye tanımları üzerinden takip etmek mümkündür. Eğitim ve yeni birey tartışmalarında öne çıkan isimlerden biri olan Gökalp, terbiyeyi bir milletin vicdanında yaşayan “kıymet hükümleri” olarak tanımlamaktadır. Bu hükümlerin toplamına o milletin kültürü denir. Terbiyenin vazifesi o kültürü milletin fertlerinde “ruhi meleke” haline getirmektir. Bir milletin zihninde yaşayan “gerçeklik hükümleri”ni ise Gökalp, o “milletin teknolojisi” olarak tanımlamaktadır. Öğretim, bu bilgileri milletin fertlerinde ruhi alışkanlıklar haline getirmektir.³⁶ Gökalp'e göre, kıymet hükümleri her millette farklıken gerçeklik hükümleri bütün milletlerde aynıdır. Sözelimi “vatan mukaddesdir” kıymet hükümlerine; “Şeker tatlıdır”, “portakal yuvarlaktır” demek ise gerçeklik hükümlerine örnektir.

Gökalp'e göre bir milletin dini, ahlaki, iktisadi, hukuki, estetik vb. müesseselerinin toplamı kültürü oluşturmaktadır. Kültürü oluşturan kıymet hükümleri her millette farklılaştığı için millidir. Bu sebepten çocukların ruhuna aşılması gereken ve kültürden ibaret olan terbiyenin milli olması gerekir. Fakat gerçeklik hükümleri olan teknolojik birikim gayrı millidir. Bu hükümler her yerde aynıdır. Çocuklara fen ve teknoloji öğretilmesi anlamına gelen öğretim de gayrı milli olmak durumundadır.³⁷ Gökalp bu tanımlamalara dayanarak maarifi iki kısma ayırır: talim ve terbiye. Talim, ferdi tabii ilimlerle donatır ve maddi kuvvetleri kullanma becerisi kazandırır; terbiye ise, onu milli bilgilerle donatarak sosyal çevreye intibak etmesini sağlar.³⁸ Sonuç itibarıyla Gökalp'in eğitimde tutulacak yolla ilgili formülü milli değerlerin aktarılacağı “millî terbiye” ve modern teknolojinin aktarılacağı beynelmilel “asrî talim” dir.³⁹

36 Ziya Gökalp, “Millî Terbiye”, *Muallim*, 1 (1332), s. 3.

37 Ziya Gökalp, “Millî Terbiye”, s. 3-9.

38 Ziya Gökalp, “Maarif Meselesi”, *Muallim*, 11 (1333), s. 322.

39 Ziya Gökalp, “Millî Terbiye IV”, *Muallim*, 4 (1332), s. 102.

Gökalp'teki ikili yapı, bazı farklılıklarla eğitimcilerin büyük bir kısmında görülmektedir. Satı Bey, terbiyeyi iç içe geçmiş ve karmaşık ilişkilere sahip, sosyal ve ruhi hayat arasında uyum sağlamak olarak tanımlamaktadır. Satı Bey, millî terbiyenin başlıca hedefinin: “siyasi, millî, dini, medeni, ailevi, şahsi, mesleki mefkûreler arasında mâkul bir tertip ve muvâzene tesis etmek” olduğunu savunmaktadır.⁴⁰ Terbiye, İsmail Hakkı Baltacıoğlu tarafından da ferdin çevreye uyumu olarak görülür. İsmail Hakkı uyum sağlanacak olan yapıları toplum müesseseleri olarak tanımlamaktadır. Bu kapsama “aile, mabed, şehir, din, ahlak, meslek” gibi fertlerin içinde yaşayacağı muhitler girmektedir. Fert bir taraftan onlara uyum sağlarken diğer taraftan kendisi de onları etkilemektedir. İşte bütün bu karşılıklı etkileşim süreçlerine ferdin terbiyesi denir.⁴¹ Necmeddin Sadak⁴² ve Ömer Seyfettin⁴³ de terbiyeyi kişinin içinde bulunduğu cemiyete uyumu olarak tanımlanmaktadır. Her cemiyetin bir “adam” tipini yetiştirmeyi hedeflediğini belirten İsmail Hakkı'ya göre, toplum terbiyesinin gayesi “çocuktan bu adamı meydana getirmektir”. Cemiyetteki terbiye fikri “cemiyetin din, ahlak, âdât, ulûm, sanayi... gibi bütün müesseselerinin bir mahsulü” olduğundan terbiyenin değişiminde keyfi davranılmamalıdır.⁴⁴ M. Zekeriya [Sertel] ise tek boyutlu fen tahsilinin getireceği yeni duygu ve düşünceler karşısında hazır hale getirilmeyen nesillerin sonuçta seciyesiz ve serseri ruhlar olarak yetişeceklerini söylemektedir. Millî terbiyeyle çocuklara “lisânını, edebiyatını, tarihini, dinini öğretmelidir.” Bu sayede gençler “fenni, millî hayatın inkişâfında bir alet olarak kullanma istidadı kazanır ve tam bir seciye” sahibi olur.⁴⁵

Eğitimcilerin, terbiyenin tanımıyla ilgili olarak üç odağı öne çıkardıkları görülmektedir. Bu odaklar “millî terbiye”, “fennî terbiye” ve “ferdin topluma uyumu” şeklinde sınıflanmaktadır. Hem “millî terbiye” hem de “topluma uyum” vurgusu yapan eğitimciler, terbiyenin tanımını aynı kavramlar üzerinden yapmaktadır. Tanımlarda öne çıkan diğer odak ise “fennî terbiye”nin konumlandırıldığı yerle ilgilidir. Bu konumlandırmaya göre fennî terbiye, büyük oranda zorunluluk olarak ortaya çıkmış, modern yöntem ve teknolojik ihtiyaçların temini için gerekli olan harici durumdur.

40 Satı [el-Husri], “Terbiye Hakkında Birkaç Mülâhaza”, *Terbiye*, 1/5 (1334), s. 2-3.

41 İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Millî Talim ve Terbiye Tedkikatına Medhal”, *MTTCM*, 1 (1333), s. 35.

42 Necmettin Sadak, “Terbiye Millî Olabilir mi?”, *Muallim*, 7 (1332), s. 202-7.

43 Ömer Seyfettin, “Terbiye Nasıl İlim Olur?”, *Muallim*, 4 (1333), s. 107-10.

44 İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Millî Talim ve Terbiye Islahatına Medhal”, *MTTCM*, 2 (1333), s. 17-18.

45 M. Zekeriya [Sertel], “Millî Terbiye, Fenni Terbiye”, *Muallim*, 15 (1333), s. 536.

Okulu ve Öğretmeni Yeniden Düşünmek

Modern eğitim ve yeni birey düşüncesiyle eş zamanlı olarak okul ve öğretmenin fonksiyonu da yeniden şekillenmiştir. II. Meşrutiyet dönemine gelinceye kadar yüzyılı aşkın bir geçmişe sahip olan modern okulun hem muhtevası hem de fiziki yapısı çeşitli boyutlarıyla gelişim sürecini devam ettirmiştir. Eğitimde kendi formunu oluşturmaya çalışan II. Meşrutiyet dönemi eğitimcileri, okulların fonksiyonuyla ilgili Batı tecrübesini de yakından takip etmişlerdir.⁴⁶ Eğitimin amacındaki ikili misyon, eğitimin aktarıcısı olan okuldan da beklendiği için müfredatın terbiye edici amacıyla mesleki ve yükseköğretime taşıma amacı ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Yüksek okul ve mesleki eğitim kademelerinde, öğrenciye yapacağı mesleğe uygun yetkinlikler kazandırılması önerilirken; ilk, orta ve lise kademelerinde yüksek tahsil yapan okullardan farklı olarak “terbiye-i ahlakiye” kazandırılması gerektiğinin altı çizilmektedir. Ancak böyle bir usulle çocukların “muvaffakiyetle hayatı hakikiyeye” girebileceği düşünülmektedir. Gençlerin okulda akademik içeriğin yanında “ ‘fıkr-i fennî denilen tarz-ı tefekküre’ sağlam ve müspet muhakemelere” de alıştırılmasının gereğine dikkat çekilmektedir. Onlardaki “merak veecessüs, fikri tetkik, serbest-i tefekkür, selâmet-i muhakeme” gibi özelliklerin bu şekilde gelişebileceğini belirten Fazıl Ahmet’e göre, bunlar yeterince verilmezse çocuklar “muvâzenesiz, malûmâtsiz, mahrûm-ı zevk, kendini beğenmiş bir dimâğ” ile hayata katılacaklardır.⁴⁷ Gökalp,⁴⁸ okullarda çok bilgi aktarmaktan ziyade “yaratıcı ilim melekesi” kazandırılması gerektiğine dikkat çekerken, Mehmed Emin, okullarda geçerliliğini yitirmiş, yıkılan anane ve idealleri ihyaya değil, milletin ve insanlığın geleceği için gerekli olan “ahlaki bir iman”ın vicdanlara yerleştirilmeye çalışılması gerektiğine işaret etmektedir.⁴⁹ Ayrıca 19. yüzyıldan itibaren dayak merkezli disiplin anlayışındaki değişimin⁵⁰ yeni dünya sistemine ayak uydurabilecek daha esnek, irade sahibi, inisiyatif alma becerisi yüksek bireylerin yetişmesi için gerekli olduğu vurgulanmıştır.⁵¹

Eğitimciler okul binalarının da tıpkı müfredat gibi bütün eğitim süreçlerini etkileyeceğine dikkat çekmektedir. Reşit Galip okulların sağlık açısından uygun

46 “Yeni Mektep Hayatı”, *Terbiye*, 4 (1330), s. 152.

47 Fazıl Ahmet, “Terbiye ve Tedrisat”, *Terbiye ve Oyun*, 6 (1327), s. 81-84.

48 Ziya Gökalp, “Maarif Meselesi II”, 355.

49 Mehmed Emin [Erişirgil], “Kızlarımızın Terbiyesi”, *Muallim*, 17 (1333), s. 603.

50 İhsan [Sungu], “Eski Mekteplerimizde Cismani Cezalar”, *Terbiye*, 1(5) (1334), s. 16-28.

51 Falih Rıfki [Atay], “Mektebim I”, *Muallim*, 6 (1332): 167; Sıraceddin, “Biz nasıl yetiştik”, *Terbiye*, 5/9 (1334), s. 163.

binalarda eğitim vermelerinin bütün milleti ilgilendiren bir konu olduğuna işaret etmektedir.⁵² Tartışmalara katılan Nafi Atuf [Kansu],⁵³ tabiatın eğitim için önemi ne dikkat çektikten sonra, anayurdu bozkırlar olan Türkler için havasız, ışıksız ve bahçesin okul binalarının kesinlikle uygun olmadığına altını çizmektedir. Mevcut okul binalarının büyük bölümünün sağlıksız, havasız ve ışıksız olduğuna işaret eden M. H., ilkokul çocuklarının bu binalarda hareketsiz bir şekilde eğitim görmesini cinayet olarak değerlendirmekte ve bu sebeple neslimizin bozulduğuna, zayıf ve cılız kaldığına dikkat çekmektedir.⁵⁴ Sağlıksız okul binaları sadece öğrencilerin değil öğretmenlerin de sağlıklarını bozmaktadır.⁵⁵ Bu sebeple Reşit Galip sağlıklı bir okul binası için arazinin konumu, toprağın cinsi, havası, aydınlık için binanın yönü gibi boyutların gözetilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çocukların zehirli ve kömürlü hava solumamaları için okul binaları fabrika yanlarından, gürültüden uzak olması için de araba, tramvay ve tren güzergahlarından ötede olmalıdır. Reşit Galib'in üzerinde önemle durduğu hususlardan birisi de okul binalarının yönüdür. Okulun yönü güneşin ve rüzgarların konumuna göre tayin edilmelidir.⁵⁶

Okul kademeleri 1869 yılında yürürlüğe giren Maarifi-i Umûmiye Nizamnâması'yle günümüzdeki formunu kazanmış olsa da, kademelerin fonksiyonlarıyla ilgili tartışmalar devam etmiştir. Okul kademelerinin çocukların zihin, his ve beden gelişimleri üzerinde ayrı ayrı etkileri bulunduğunu düşünen II. Meşrutiyet dönemi eğitimcileri de bu konuyu yoğun bir şekilde tartışmışlardır. Ana okulu, ilk okul ve orta kademeye ait beklentiler, eğitimcilerin zihinlerindeki bireyin inşa süreciyle ilgili yol haritasını görmek bakımından önemlidir. "Dar'ül Terbiye", "Bahçe Mektebi" olarak da isimlendirilen anaokullarının eğitim içeriğinde ahlak eğitimi, beden eğitimi, tabiat incelemesi, dil gelişimi, musiki gibi alanlara dair kazanımlar elde edilmesi hedeflenmektedir.⁵⁷ Bir sonraki kademe olan ilkokul eğitimi oldukça kritik bir dönem olarak ele alınmaktadır. Çocuktaki şahsiyet gelişimi, alışkanlıklar, irade, milli ve dini değerler gibi bütün kritik kazanımların bu dönemde edinildiği belirtilmektedir.⁵⁸

52 Reşit Galip [Mustafa Reşit Baydur], "Mektep Binaları", *Muallim*, 17 (1333), s. 611.

53 Nafi Atuf [Kansu], "Tabiat Terbiyesinden", *Muallim*, 1 (1332), s. 19.

54 M. H., "Aramızda: Mekteplerde Terbiye ve Hayat Lazım", *Terbiye ve Oyun*, 4 (1327), s. 53.

55 Doktor Galip Ata, "Muallimler İçin Hıfzıssıhha Kaideleri", *Tedrisat*, 53 (1920), s. 601-2.

56 Reşit Galip [Mustafa Reşit Baydur], "Mektep Binaları", s. 613-15.

57 Mustafa Refik, "Bahçe Mektebi: Çocuklar İçin İlk Dar'ül-Terbiye", *Tedrisat*, 21 (1327), s. 81-94.

58 Fazıl Ahmet, "Terbiye ve Tedrisat", s. 84.

Ortaokul ve lise dönemi, gençlerin fikri ve mesleki zeminlerinin oluştuğu bir dönem olması sebebiyle eğitimin ana kademesi olarak görülmektedir. Bu kademede eğitim felsefesi merkezi bir konumdadır. Gökalp, orta tahsil dönemini öğretimden ziyade terbiye dönemi olarak görmektedir. Özellikle “hukukşinâs, tabip, muharrir, memur, muallim” gibi yönetici sınıfı yetiştirecek sultâniler (liseler) karşılık beklemeden fedakarca çalışacak, millete hizmet edecek fertler yetiştirmeyi hedeflemelidir.⁵⁹ Kültür kademesi olarak görülen sultanilerde “vahdet”in önemli olduğuna değinen İsmail Hakkı, din, ahlak, sanat gibi kültürel birikim ile ilmin çatışmaması gerektiği ve öğretmenlerin bu konuda uyum içinde bulunmasının önemi üzerinde durmakta; bu alanlardaki çatışmanın toplumsal bunalıma sebep olacağı uyarısında bulunmaktadır.⁶⁰ Mehmed Emin’e göre, bu iki alan ancak felsefe dersiyse dengeli bir şekilde aktarılabilir ve bu şekilde her iki bilgi alanı “tevhid” edilerek bir “fıkr-i ilmî hâsıl” edilebilir.⁶¹ Orta kademede felsefe eğitiminin önemine dikkat çeken isimlerden İbrahim Alaaddin, felsefe eğitiminden mahrum kalınması durumunda “fennî ve ilmî” birikimi “hissî ve dinî naslarla telif edememiş muvâzenesiz gençler” yetiştireceği uyarısında bulunmaktadır.⁶²

Modern eğitimin en temel unsuru olan öğretmenin konumunun belirlenmesi yeni eğitim sisteminin yetiştirmek istediği insan modeli için son derece hassas bir konu olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple yapılan tartışmalar, öğretmenin eğitiminden sahip olması gereken eğitim felsefesine, öğretme usullerinden sağlık şartlarına kadar oldukça geniş bir yelpazede yürütülmüştür. Sıraceddin’in öğretmenliği doktorluğa benzetmesi, öğretmene yüklenen kritik rolü ifade eden güçlü bir benzetmedir. Ona göre “hekim bir hastayı yanlış tedavi ederse hasta ölür; şu kadar var ki o ölü yerde kalmaz, ve çürümüş uzviyetiyle havayı ifsâd etmez. Mürebbî, bir ferdi fena terbiye ederse yine öldürür; fakat bu sefer ölü dolaşır” ve muhiti kirletir.⁶³ Toplumla hayat verecek öğretmenin öncelikli olarak karanlıkla, cahillikle, ümitsizlikle ve tembellikle mücadele etmesi,⁶⁴ kişiliğiyle örnek⁶⁵ ve topluma yol gösterici olması⁶⁶ gerektiği vurgulanmaktadır.

59 Ziya Gökalp, “Milli Terbiye II”, *Muallim*, 2 (1332), s. 32-39.

60 İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Sultani Islahatı”, *MTTCM*, 6 (1335), s. 3-8.

61 Mehmed Emin [Erişirgil], “Sultanilerde Felsefe Tedrisatının Gayesi”, *Muallim*, 20 (1334), s. 714-15.

62 İbrahim Alaaddin [Gövsâ], “Felsefe ve Terbiye-i Şebab”, *Tedrisat*, 60 (1337), s. 1014.

63 Sıraceddin, “Biz nasıl yetiştik”, s. 161.

64 Fazıl Ahmet, “Edebiyat: Genç Muallimlere”, *Muallim*, 7 (1332), s. 218-19.

65 Feridun Nigâr, “Tevfik Fikret: Mürebbî”, *Muallim*, 14 (1333), s. 501-2.

66 Satı [el-Husrî], “Darülmuallimînin Mesleği”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 6 (1326), s. 193.

Öğretmenlerin sahip olması gereken kişisel özellikler ve mesleki yetkinlikler de eğitimcilerin tartışma konuları arasında yer almaktadır. Öğretmen okulunda köklü reformlar yapan Satı Bey, öğretmenlik mesleğinin temelinde aşk, muhabbet ve fedakarlığın bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre “Vatan muallim ordusundan- asker ordularında olduğu gibi kanın ve canın fedasını istemez, fakat emeğin, sa’yın, fikrin, kalbin fedâsını ister.”⁶⁷ Diğer taraftan öğretmenin sözlerinin açık ve cazip olması, derste anlattıklarının ihtiyaca karşılık gelmesi, sosyo-kültürel ve ekonomik çevreyle uyumlu olması gerekir.⁶⁸ Bilgi aktarımıyla ilgili bir başka vurgu da öğretmenin çok bilgi aktarmaktan ziyade öğrencinin zihni melekelerini harekete geçirmeyi öncelemesi gerektiğidir.⁶⁹ Öğretmenlerin felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi eğitimle ilişkili alanlarda bilgi sahibi olması ve zamanın ruhuna uygun olarak kendilerini yenilemesi beklenmektedir.⁷⁰ Ayrıca öğrencilerin duygu ve düşünceleri arasındaki uyumun sağlanabilmesi için öğretmenlerin dini bilgiyle “ulûm-u müsbete” (pozitif bilimler) arasında ahenk oluşturacak ortak bir felsefeye sahip olmaları gerekmektedir.⁷¹

II. Meşrutiyet döneminde öğretmen yetiştirme usulleri yeniden düzenlenmiş, programlar elden geçirilmiş ve öğretmen adaylarının tecrübe kazanmaları için Darülmuallimîn’in içinde bir uygulama okulu kurulmuştur.⁷² Dersler için yeni yöntemler geliştirilmiş,⁷³ oyun ve beden etkinliklerinden bolca istifade edilmiştir.⁷⁴ İsmail Hakkı Bey, okulların kültürünü oluşturabilmesi için öğretmenlerin

67 Satı [el-Husrî], “Meslek Aşkı ve Fedakarlık”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 5 (1326), s. 141-42.

68 Hulusi, “Çocukların Ruhuna Nüfuz Çareleri”, *Muallim*, 20 (1334), s. 724.

69 Satı [el-Husrî], “Derslerde Tesirât-ı Ahlakiye”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 18 (1327), s. 209.

70 Fazıl Ahmet, “Fenni Terbiyenin Tekâmül-i Zarûrîsi”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 18 (1327), s. 235-36; Haydar Rıfat [Taner], “Etfâliyat: Terbiye-i Fenni, Pedagogie”, *MTTCM*, 5 (1334), s. 61.

71 Mehmed Emin [Erişirgil], “Sultanilerde Felsefe Tedrisatının Gayesi”, s. 716; Ziya Gökalp, “Maarif Meselesi II”, s. 354.

72 Satı [el-Husrî], “Darülmuallimîn’e Mülhak Numûne ve Tatbikat Mektebi İbtidâiyyesi [Tevzî-i Mükâfatında İrad Edilen Nutuktan]”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 14 (1327), s. 42-43.

73 Ali Ulvi [Elöve], “Resim Üzerine Der: Dilsiz Hikaye Horoz ile Tilki”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 2 (1326), s. 63-74.

74 Ahmed Cevad [Emre], “Oyunun Hıdemat-ı Terbiyeviyesi”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 9 (1326), s. 141-47.

okulla ilişkisinin sadece dersten ibaret kalmaması gerektiğine dikkat çekmekte: “muallimlerin saatlerini değil, hayatını satın almak lazımdır” demektedir. Ona göre, okulların kültürü tam zamanlı ve adanmış öğretmenlerle oluşturulabilir.⁷⁵

II. Modern Birey Düşüncesi

Yeni bir toplumun yapı taşı olarak kabul edilen modern birey kurgulanırken öne çıkan iki başat aktörün çocuk ve kadın olduğunu söylemek mümkündür. Her ikisiyle ilgili yapılan tanımlamalar, yeni dönemin düşünce dünyasını ortaya koyabilir niteliktedir. Çocuk, toplum prototipinin sıfırdan inşa edileceği yapı taşı olarak görüldüğünden gelecek onun üzerinden kurgulanmaktadır. Kadın ise, çocuğu içinde bulunduğu toplumun bireyi olarak inşa edecek olan en önemli eğitimci konumundadır. Bu sebeple kadının konumu, eğitimi ve yetkinlikleri üzerinde ciddiyle durulmuştur. Aynı şekilde, yeni bireyin fikri, hissi ve fiziki boyutları da eğitimciler tarafından detaylı bir şekilde çalışılmış konulardandır.

Modern Bireyin Yetiştirilme Evresi Olarak Çocuk

Yirminci yüzyılın başında değişen zamana uygun olarak çocuğa yüklenen anlamda büyük değişimler yaşanmış; bu dönemde çocuk, eğitimin öznesi haline gelmiştir. Eğitimciler bu gerçeklikten hareketle içinde bulunulan asrın bütün yönleriyle terbiye ve pedagoji üzerine kurulduğunu belirtmekte ve bu asrı “çocuk asrı” olarak isimlendirmektedir.⁷⁶ Değişen çocukluk anlayışına dikkat çeken isimlerden Mustafa Şekip’e göre çocuk, toplumun gelecekteki ferdi olacak “insan namzeti”, çocukluk ise “hayata hazırlık” devresidir.⁷⁷ Çocuk eğitiminde yöntem olarak modern pedagojinin ortaya koyduğu gelişmelerin dikkatle takip edilmesi gerektiği eğitimciler tarafından öne çıkarılmaktadır. Yetişkinler için benimsenmiş olan usullerin yerine çocuklara has yeni metotlar geliştirilmesi gerektiğini ifade eden İbrahim Alaaddin’e göre, çocuğu “bir küçük kâhil [ihtiyar] addetmek ve her tedbiri şekline göre kırpıp küçülterek tatbik etmek artık” geçerliliğini yitirmiş bir yaklaşımdır. Yeni dönemde pedagoji, psikoloji gibi ilimlerden de istifade ederek çocuğun ruhi özellikleri, ilgi alanları, hafıza, dikkat, muhakeme, kabiliyet gibi özelliklerini araştıran bir bilim dalı olarak görülmektedir.⁷⁸ Ayrıca çocukların

75 İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Sultani Islahatı”, s. 9.

76 İbrahim Alaaddin [Gövsä], “Meslek ve Kabiliyet”, *Muallim*, 3 (1332), s. 84-90.

77 Mustafa Şekip [Tunç], “Yeni Çocuk”, *Tedrisat*, 47 (1919), s. 198.

78 İbrahim Alaaddin [Gövsä], “Terbiye ve Etfaliyat”, *Muallim*, 6 (1332), s. 172-73; Selim Sırrı [Tarcan], “Çocuk Terbiyesi”, *Terbiye ve Oyun*, 4 (1327), s. 58-59.

terbiyesinde ders ve kitap merkezli klasik eğitim yöntemlerinin yerine oyun ve hareketi önceleyen yeni metotların kullanılması önerilmektedir.⁷⁹

Eğitimcilerin dikkat çektikleri hususlardan biri de toplumda terbiyenin yaygınlaşabilmesi için ailelerin aktif olarak süreçte rol almaları gerektiği konusudur. Aile içindeki ilişkinin biçimi, değerleri ve ailede ortak bir terbiye fikrinin olup olmaması eğitimi etkilemektedir. İsmail Hakkı, ortak bir terbiye yaklaşımından yoksun olan “ailenin çocuğu[nun] terbiyesiz, şeceatsiz” kalacağını belirtirken,⁸⁰ İbrahim Alaaddin, ailenin çocuk terbiyesindeki eksikliğinin okul dahil hiçbir kurum tarafından doldurulamayacağını altını çizmektedir.⁸¹ Çocuk terbiyesinde üçüncü bir etken de çocuğa - daha çok - alışkanlıklar kazandıran çevredir. Bu alışkanlıklar çocuğun kabiliyetlerini geliştiren, ufkunu açan alışkanlıklar olabileceği gibi çocuğu baskı altına alan, boğan, önünü kapatan alışkanlıklar da olabilmektedir.⁸²

Çocukların asrın ihtiyacına uygun bireylere dönüşebilmesi için sağlık ve neşelerinin de tam olması gerektiğinin altı çizilmektedir. Mutlu bir çocuk doğal olarak hayata ve meselelere de şen yaklaşmaktadır. Mehmed Ali, böyle çocukların toplum tarafından şımarıklık ve hafif meşreplikle yaftalandığını ancak asırlardan beri tekrar eden bu “yanlış telakkiler[in] hüznü, elem, şahsi teşebbüsten yoksunluk, atâlet gibi içtimâi hastalıklardan” başka bir şey doğurmadığını belirtmektedir. Bu karamsar hava altında genç, geleceğe dair ümit besleyemediği gibi, çevresine karşı nefret dolmakta ve kendisinden de ümidi kesmektedir. Bunun neticesinde de çocuklar mücadele azmini kaybetmektedir.⁸³

Mehmed Ali, çocuklara uyguladığımız ve hüznü merkeze alan terbiyenin bütün hayatı etkileyen olumsuz psikolojik çıktılarına da dikkat çekmektedir. Hüzne bağımlılık, hayal kırıklığı ve kendini her şeyden soyutlama psikolojisini beraberinde getirmektedir. Tecrid ise canlılığın, zihnin ve iradenin zarar görmesine, kötü eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Öte yandan bir kışla disiplini içerisinde çocuğu neşeli tavırlardan gülücüklerden uzak bir şekilde terbiye etmenin sonucu “kansızlık”, “hayalperestlik”, “mahzûniyet” gibi olumsuzluklara düşürmektir. Oysa terbiyeden beklenen gaye çocuklara yalnız “ilim ve fen ma'lûmâtı kazandırmak”

79 Mustafa Şekip [Tunç], “Yeni Çocuk”, s. 198.

80 İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Milli Talim ve Terbiye Tedkikatına Medhal”, s. 38-39.

81 İbrahim Alaaddin [Gövsâ], “Ailelerde Çocukluk Tetkikâtı”, *Terbiye*, 5/9 (1334), s. 176.

82 Nafi Atuf [Kansu], “Çocuklarımızda Sin ve Zekâ Münasebeti”, *Muallim*, 13 (1333), s. 399.

83 Mehmed Ali, “Çocuklarda Gülmek Güldürmek”, *Terbiye*, 6/10 (1334), s. 202-209.

değil “onları sağlam, cüretkâr, katî irâdeli, kuvvet ve mefkûrelerinden emin olan efrâda muhtaç olan cemiyet için” hazırlamaktır.⁸⁴

Bir Toplum Yetiştiricisi Olarak Kadın

Kadının sosyal rolü, II. Meşrutiyet dönemi eğitimcilerinin tartışmalarında çok boyutlu olarak ele alınmıştır. Kız çocuklarına verilmesi gereken terbiye, aktarılacak olan bilgi ve eğitim göreceği okullar, onları sosyal rollerine hazırlayan birer araç olarak değerlendirilmiştir. Benzer şekilde kadının saygınlığı, büyük oranda öne çıkan sosyal roller üzerinden tanımlanmıştır. Tartışmalar, kadın anlayışının “seri bir inkılâba ve tekâmüle”⁸⁵ uğradığının ve eski kadın algısının hızla yıkılmakta olduğunun farkında olunarak yürütülmektedir.

Yürütülen tartışmalarda kadın aile merkezli konumlandırılmaktadır. Aile açısından bakıldığında kadının anneliği, terbiye eden ve nesil yetiştiren yönüyle temel statü olarak görülmektedir. Osmanlı modern dönem öncü kadın eğitimcilerden biri olan Ayşe Sıdika Hanım (1873 -1902) da *Usûl-ı Talîm ve Terbiye Dersleri* (1897) adlı eserinde kadınların en temel sosyal rolünün annelik olduğuna işaret etmektedir.⁸⁶ Bu yaklaşım o dönem için Batı’da açılan modern eğitim sistemine bağlı okullarda da benimsenmektedir. Giorgetti’ye⁸⁷ göre, Fransa’da 1867 yılında çıkarılan yasayla açılan okullarda -klasik dönem eğitim sisteminde olduğu gibi- kızlar ev merkezli konumlandırılmakta, iyi bir eş ve anne olarak yetiştirilmeye çalışılmaktadır.

II. Meşrutiyet dönemi eğitimcilerinin yaklaşımı da ağırlıklı olarak bu düşüncelerle paralellik göstermektedir. Kadının annelik rolüne vurgu yapan isimlerden M. Emin’e göre, kadın pekala ticaret de yapabilir fakat bu durum onun asıl vazifesi olan anneliği unutmaması anlamına gelmemelidir.⁸⁸ Terbiyeye etki eden unsurları aile, okul ve çevre olarak sıralayan Atuf; ailenin, özellikle de annenin terbiye edici rolünün her üç alana da etki ettiğine dikkat çekmektedir. Çocuğun okul hayatına uyum sağlaması ve mektepte verilen terbiyenin yerleşmesi, gençlik dönemi buhranlarının atlatılabilmesi için anne yine kritik öneme sahiptir.⁸⁹ Kadının birey

84 Mehmed Ali, “Çocuklarda Gülmek Güldürmek”, s. 209.

85 Mehmed Emin [Erişirgil], “Kızlarımızın Terbiyesi”, *Muallim*, 17 (1333), s. 602.

86 Sümer Aktan, *Curriculum Studies in Turkey* (New York: Palgrave Macmillan 2018), s. 138.

87 Meşeci Giorgetti, *Eğitim Ritüelleri*, s. 137-38.

88 Mehmed Emin [Erişirgil], “Kızlarımızın Terbiyesi”, s. 603.

89 Nafi Atuf [Kansu], “Terbiyede Kadın”, *Muallim*, 10 (1333), s. 290.

ve toplum hayatındaki önemine değinen Mustafa Şekip'e göre: "Erkek, çok kere, baba olmaktan ziyade zevcdir. Kadın ise zevce olmaktan ziyade annedir. Evladına daha beşikten şefkat, rikkat, hasbî muhabbet, zevk-i fedâkârî telkin eden analar olmasa insanları hayvânî hodgamlıktan" kimse kurtaramaz.⁹⁰ Gelecekte ayakta kalacak toplumların fertlerinin demir gibi bir bünyeye, çelik bileklere, düşünen ve üreten bir zihne sahip olması gerektiğini vurgulayan Ekrem Şemhi, bu kuvvetlerin temelini anne kucağında atıldığına dikkat çekmektedir.⁹¹ Yeni mücadelenin silahlarının çalışma, zekâ ve bilgi olduğunun altını çizen Selim Sırrı, bu büyük mücadelede kadının toplumu inşa edici güç olduğu düşüncesindedir.⁹² Satı Bey de "beşiği sallayan el dünyaya hükmeder" sözüne iştirak etmekte ve "Bu el bir milleti kurtarmaya karar verince, millete ta beşikten başlayarak kuvvet vermeye azmedince, o milletin istikbali için hiçbir korku kalmaz." demektedir.⁹³

Bu kadar önemli sorumluluklar yüklenen kadınların eğitimi üzerine de ciddi tartışmalar yürütülmüştür. Fen ve matematik gibi müspet ilimlerin zihni muhakemeyi güçlendireceğine işaret edilmiş ancak bu ilimlerin gençlerin vicdanlarını beslemek için yeterli olamayacağına dikkat çekilmiştir. Özellikle kız okullarının müfredat, öğretmen, okul yönetimi ve denetimi gibi bütün boyutlarıyla bu ihtiyacı karşılayacak nitelikte kurgulanması gerektiğine değinilmiştir. Kız okullarındaki eğitimin sağlaması gerekenler ahlak, aile fikri, asrın ihtiyacına uygun beceriler şeklinde özetlenmiştir.⁹⁴ Kadınların beden eğitimi de önemli tartışma konuları arasında yer almaktadır. Selim Sırrı ve Doktor İhsan gibi bu alanda uzmanlaşmış olan eğitimciler konuyu büyük bir ciddiyetle gündeme taşımışlardır. Bu tartışmaların temelinde vatanın istiklal ve istikbalini temin edecek, güçlü ve sağlıklı nesiller yetiştirecek olan kadını destekleme düşüncesi yatmaktadır.⁹⁵ Doktor İhsan, hareketsizliğin sebep olacağı sınırlı ve gergin ruh halinin aile içindeki düzeni ve huzuru da yıkacağına dikkat çekmektedir.⁹⁶

90 Mustafa Şekip [Tunç], "İffet: Gariziyât, Ruhîyyât ve Terbiyesi", *Terbiye*, 1/5 (1334), s. 13.

91 Ekrem Şemhi, "Hanımlar için: Kadınlık, Hak, Kuvvet", *Terbiye ve Oyun*, 17 (1328), s. 266-67.

92 Selim Sırrı [Tarcan], "Çocuk Terbiyesi", *Terbiye ve Oyun*, 2 (1327), s. 17-18.

93 Satı [el-Husri], "Aile Kucağında Vatan Terbiyesi (Düşman Orduları İstanbul Kapısında iken) Hanımlara Verilen Bir Konferans", *Terbiye*, 1 (1330), s. 36.

94 Mehmed Emin [Erişirgil], "Kızlarımızın Terbiyesi", s. 604.

95 Selim Sırrı [Tarcan], "Kadın Jimnastikleri: Kadınların Terbiye-i Bedeniyesi", *Muallim*, 17 (1333), s. 607; Doktor İhsan, "Hanımlar İçin: Kızlık Hayatında", *Terbiye ve Oyun*, 4 (1327), s. 54-56.

96 Doktor İhsan, "Hanımlar İçin I", *Terbiye ve Oyun*, 1 (1327), s. 4-6.

Şekip, toplumda görülen ümitsizlik derecesindeki kötümserliğin ve manevi bakımdan düşüşün en önemli sebebini, toplumun kendisini iyileştirecek analardan mahrum bırakılması olarak görmektedir.⁹⁷ Ona göre, kadın ve erkeğin aralarındaki fark cinsiyet vazifesi ve terbiyeleri ile alakalı olup bu kutsal vazife ve fark sayesinde nesiller türer, kadın ve erkek toplumu tesis eden iki unsur olarak hizmet ederler. İkisi birbirinin aynısı olmadığı gibi birbirlerine üstün veya aşağı bir konumda da değildir. Bu sebeple kadın da erkeğin faydalandığı her türlü insani, hukuki, ahlaki haktan faydalanabilir. Özellikle “vazife ve mesûliyet terbiyeleri erkeklerden hiçbir suretle geri” bırakılmamalıdır. Erkek ve kadın toplumun temel iki unsuru olarak ne kadar çok alanda birbirine destek ve yardımcı olarak iş tutuyorsa o toplum o kadar ilerlemiş sayılır. Yine kadınlar bir toplum içinde “hürmet ve haysiyette”, “efkâr-ı umûmiyede”, “örf ve âdetler”de ve kanunların kendisine verdiği “haklar” konusunda ne kadar eşitlik sahibiyse o toplum o kadar ilerlemiştir.⁹⁸

Modern Bireyde Ahlak ve İnanç Eğitimi

Ahlak, toplumun en küçük yapı taşı olan bireyin hayatını şekillendiren temel değerlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple eğitimciler, terbiye tartışmalarında öne çıkardıkları millî terbiyeyi oluşturan bileşenler içinde ahlak başlığına ayrı bir önem atfetmektedirler. Ahlakın kaynağını toplum olarak gören eğitimciler, ahlakın devirden devire ve toplumdan topluma değişim ve gelişim içinde olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹ Bu sebeple eğitim kurumları terbiye uygulamalarında aile ve toplum ile uyumlu olmalı,¹⁰⁰ özellikle ahlak eğitimi toplumsal ve millî ahlakı yansıtmalıdır.¹⁰¹

Ahlaki terbiye sadece “hissî, manevî” bir mesele olarak düşünülmemekte, aynı zamanda bir karakter meselesi olarak değerlendirilmektedir. *Ahlaki Seciye* başlıklı bir makale kaleme alan Halil Fikret, seciyenin birçok şekilde tarif edilebileceğini belirttikten sonra seciyeli olarak kabul edilecek insanları: “Hayatın muhtelif cereyanlarından etkilenmeyerek istikâmetini, fikrini, fiillerini değiştirmeksizin maksadında sabit kalıp ayrılmayan insanlar” olarak tanımlamaktadır. Eğitimciler göre, büyük ve ilerlemiş milletler, vatandaşlarının seciyeli insanlar olmalarına çok önem

97 Mustafa Şekip [Tunç], “İffet: Gariziyât, Ruhîyyât ve Terbiyesi”, s. 10.

98 Mustafa Şekip [Tunç], “İffet: Gariziyât, Ruhîyyât ve Terbiyesi”, s. 8-9.

99 Halil Nimetullah, “Millî Ahlak”, *Muallim*, 14 (1333), s. 406-9.

100 Necmettin Sadak, “Ahlaki Terbiyede Sealahiyet”, *Muallim*, 10 (1333), s. 301-5.

101 İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Millî Talim ve Terbiye Islahatına Medhal”, s. 29.

vermektedirler.¹⁰² Bir millette, bir kurumda seciyeli insan ne kadar çoksa o millet, o kurum o ölçüde sağlam ve gelişmiştir.¹⁰³

Halil Fikret, ahlaktan ve seciyeden yoksun bir eğitimin tehlikeli sonuçlarına şu cümlelerle dikkat çekmektedir: “Çünkü asıl ihtiyacımız seciyeli, ahlaklı insanlardır. Zira vicdandan mahrum zekâların memlekete faydadan ziyade zararı olmaktadır. Fena terbiye edilmiş bir milleti cehaletten kurtarmaktansa cahil bir milleti ahlaki seciye sahibi kılmaya çalışmak evladır.”¹⁰⁴ Okullarda verilecek ahlak eğitiminin önemine işaret eder Nafi Atuf, okullarda okutulmak üzere iki ders önerisinde bulunmaktadır. İlki liselerin üst sınıfları ile yüksek okul dönemi için *Felsefi Ahlak* dersi, diğeri ise tarihimizin önde gelen simalarının hayatlarının da işlendiği *Ahlak Tarihi* dersidir. Ona göre bu derslerle “vakur, şefik, metin, fedakâr, âlicenap ahlak anlayışımızın” hatırlatılıp öğrencilere kazandırılması hedeflenmelidir.¹⁰⁵

Okullarda verilecek ahlak derslerinin amacının öğrencileri ahlaki seciye sahibi yapmak olduğunu vurgulayan Satı Bey, bunun iki şekilde sağlanabileceğini söylemektedir. Yöntemlerden biri ders içeriklerinin ahlaki konularla alakalandırılarak aktarılması, diğeri de öğretmenin davranışları ile ahlaki bir kişilik olarak örnek olmasıdır. Satı Beye göre, özellikle ilkokullar ahlaki telkin konusunda çok daha müsaittir. Orta dereceli ve yüksek okullardaki öğrencilerin yaşları daha büyük olduğundan muhakemeleri daha gelişmiştir, bu sebeple öğretmenin tavırlarından daha az etkilenirler. Ancak yine de bu yaş grubu öğrenciler, öğretmenlerin mektep dahilindeki ve hariçteki ahlaki duruşları arasında bir tutarlılık, seciyeli bir irade gözlemlerlese bundan etkilenmektedir.¹⁰⁶

Eğitimciler, ahlak eğitimiyle birlikte din eğitimi konusunu da oldukça geniş bir çerçevede tartışmışlardır. Tartışmaların yoğunluk merkezinde ise dinin yanlış anlaşılması, din eğitimi veren kişi ve kurumların günümüz dünyasını yeterince kavrayamaması, uygulanan eğitim yöntemlerinin eksikliği, kullanılan materyallerin yetersizliği gibi konular yer almaktadır. Din – bilim ilişkisinin eğitime nasıl yansıtacağı da önemli tartışma alanlarından biridir. Konuyu çok boyutlu olarak tartışan eğitimciler, teorik içeriğin yanında pratik öneriler de sunmuşlardır.

102 Halil Fikret [Kanat], “Ahlaki Seciye”, *Terbiye*, 5(9) (1333), s. 183-84.

103 Nafi Atuf [Kansu], “Ahlak ve Mekteplerde Ahlak”, *Muallim*, 16 (1333), s. 571-76.

104 Halil Fikret [Kanat], “Mekteplerde İnzibat: Ahlakı Seciyeyi Takviye”, *Tedrisat*, 46 (1919), s. 154.

105 Nafi Atuf [Kansu], “Ahlak ve Mekteplerde Ahlak”, s. 576.

106 Satı [el-Husrî], “Derslerde Tesirât-ı Ahlakıye”, s. 209-12.

İsmail Hakkı, din terbiyesinin konumunu şöyle ifade etmektedir: “Tâlim, ilim vasıtasıyla fikrin teşkili, terbiye yine ilim vasıtasıyla hissin teşkilidir.”¹⁰⁷ Ona göre, terbiye, toplum hayatı içinde yaşayan, bizzat toplum tarafından üretilmiş olan kurumların ortaya koymuş olduğu değerlerin aktarılması sürecidir. Bu sebeple: “Dinsiz, ahlaksız, iktisatsız, hissizce verilecek terbiye yoktur ve olamaz da...”¹⁰⁸ İsmail Hakkı’nın, tahsil ve terbiyenin kaynağını milletten aldığına işaret eden yaklaşımını destekleyen M. Zekeriya’ya [Sertel] göre, “Dîni tahsil ve terbiye milli tahsil ve terbiyenin bir mütemmimidir. Çünkü gençlerde milli bir vicdan yaratmak için ona lisânını, tarihini, edebiyatını öğretmek lazım geldiği gibi dînini de talim eylemek” gerekir. Zekeriya, sadece maddi ve fennî eğitim uygulayan cemiyetin fertlerinin hodgam ve seciyesiz olacağına işaret etmektedir. Ona göre bizim gibi dini akîdesi kuvvetli olan cemiyetlerin “birden bire dîni tesirden uzak yaşamalarını, ictimâi nizamdan mahrum serseri bir muhite düşmek” olarak görmektedir. Daha önce dindar iken sonradan aldığı fennî terbiye ile akîdesi bozulan kimseler, üzerlerinde hiçbir sosyal vicdanın kontrolünü hissetmedikleri için, serseri ve ahlaksız olurlar.¹⁰⁹

M. Zekeriya, din eğitimindeki en önemli yanlışın din eğitimi ile zühd eğitiminin karıştırılması olduğunu savunmaktadır. Mektep ve medresede zühd eğitimi verildiğini ileri süren Zekeriya, din eğitimi ile zühd eğitiminin birbirinden farklı olduğunu belirtir: “Din sadece bir mukaddese itikâttan ibaret bulunduğu halde zühd insanı mâsivâdan [dünyadan] uzaklaşmaya, fenafillah olmaya sevk eden bir yoldur.”¹¹⁰ Sadece zühd eğitimi telkin eden sistemin sömürge sistemi olduğunu ifade eden Zekeriya’ya göre İngilizler Hindistan’da tam da bunu yapmışlardır. Yazar, bu tespitlerinden sonra iki hususu eğitimde temel hareket noktası olarak önermektedir. Bunların ilki, tamamen fennî terbiyeye sarılarak dini terbiyeyi ihmal etmemektir. İkincisi ise dini terbiyeyi zühdî terbiye mahiyetinden çıkarmaktır. Bunlar ise şu şekilde sağlanabilir: “Birincisi mekteplerde dîni tahsil ve terbiyeye fennî tahsil ve terbiye ile ahenkdâr bir mevki vermek; ikincisi dîni terbiye ve tahsil şeklini tayin eylemek...”¹¹¹

107 İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Millî Talim ve Terbiye Islahatına Medhal”, s. 1.

108 İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Millî Talim ve Terbiye Islahatına Medhal”, s. 18.

109 M. Zekeriya [Sertel], “Dini Terbiye, Dini Tahsil”, *Muallim*, 16 (1333), s. 557.

110 M. Zekeriya [Sertel], “Dini Terbiye, Dini Tahsil”, s. 558.

111 M. Zekeriya [Sertel], “Dini Terbiye, Dini Tahsil”, s. 559.

Din – bilim ilişkisi de eğitimciler tarafından incelenen konulardandır. Mustafa Şekip, okullarda buhran yaşanmaması için gerek müspet ilimler gerekse dini ilimlerin her ikisinin de birlikte ve kendi tabiatlarına uygun olarak öğretilmesi gerektiğinin altını çizmektedir: “Etraflı, iki cihetli bir tahsil ve sistemli fikirler yerine tek yönlü ve sistemsiz bilgiler edinmiş bir gençlik mutlaka, iktisadî, içtimâî, ruhî, dinî, bedîî, lisanî, ahlâkî buhranlar geçirmeye mahkumdur. Ahenksiz bir tahsilin tabii neticesi ahenksiz bir hayattır.”¹¹² Muallim Cevdet, problemin kaynağı olarak eğitimcilerin ortak bir “din dili” ne sahip olmamalarını görmekte ve öğretmenlerin dini eğitimde şahsi yaklaşımlarını öğrenciyeye yansıtılmalarını “ictihâdî şenlik” olarak tanımlamaktadır. Fiili eğitim hizmeti veren eğitimciler tarafından oluşturulan bu şenlik öğrenciyi çelişkiler içinde bırakmakta ve eğitimde birliği bozmaktadır. Bu durumun sorumlusu olarak, Maarif Nezareti’nin bütün öğretmenlerin ortak bir yaklaşım olarak benimseyecekleri “İslamî-Lisanî umdeleri” belirleyememiş olmasını görmektedir.¹¹³

Modern Bireyin Beden Terbiyesi

II. Meşrutiyetle birlikte beden terbiyesi, eğitimde önemli başlıklardan biri haline gelmiştir. Özellikle Satı Bey, Darümuallimîn müdürü olduktan sonra beden eğitimine büyük önem vermiş, Selim Sırrı Bey’i Darümuallimîn’e beden öğretmenini olarak atamış, okula jimnastik salonu kurmuştur. Özellikle öğretmen adaylarının nitelikli bir beden eğitimi almalarının uzun vadede bütün okullarda bu meselenin ciddiyetle ele alınmasına imkân sağlayacağı düşünülmüştür.¹¹⁴

Beden terbiyesini “canbazlık şeklinden kurtarmak, fennî bir ilaç, bir tedavi haline sokmak lazım” diyen Selim Sırrı Bey, gelecekte hayatta kalmak için “akıllı, sebatkâr, kavî, çalışkan, cesur, hiçbir manianın karşısında gözü yılmayan bir gençliğe ihtiyacımız” olduğunu belirtmektedir. Bu bireyin yetiştirilmesi için beden eğitimi bütün eğitim süreçlerinin ayrılmaz bir parçası olarak görmektedir. Özellikle kadınların beden terbiyesi hiçbir şekilde ihmal edilmemelidir: “Sağlam anadan sağlam çocuk doğar. Kadınlarını ihmal ettiği halde yalnız erkeklerine itina eden mütekâmil bir nesil tarihte mevcut değildir.” Bedeni bir makinaya benzeten Selim Sırrı’ya göre, “beşer makinasını atâlete muhkum edince pek tabî’dir ki o makina vaktinden evvel bozulur ve harab olur.”¹¹⁵

112 Mustafa Şekip [Tunç], “Din ve İlim”, *Muallim*, 21 (1334), s. 761-62.

113 Muallim Cevdet [İnanç], “Mektep ve Matbuat Aleminde İslamiyet”, *Tedrisat*, 44 (1919), s. 37.

114 [Y.Y.], “Darümuallimîn ve Terbiye-i Bedeniye”, *Terbiye ve Oyun*, 4 (1922), s. 54-57.

115 Selim Sırrı [Tarcan], “Bizim Jimnastiklerimiz”, *Tedrisat*, 55 (1920), s. 689.

Selim Sırrı, oyun ve jimnastiğin terbiyevi tesirine de vurgu yapmaktadır. Çocukların mizaç, yaş, bünye ve sosyal şartları göz önünde bulundurularak oynatılan oyunların hem çocukların sağlıklı bir şekilde gelişmelerine hem de hayatta karşılaştıkları sorunları çözmeye becerisi kazandıracak birer egzersiz görevini gördüğüne dikkat çekmektedir.¹¹⁶ İnsanın sadece “akıl ve zekâdan, ruh ve nâtıkadan ibaret” olmadığını ifade eden Ahmed Cevad’a göre, beden, insanın manevi kıymetlerinin tecelligâhıdır. Dolayısıyla bedenin sağlamlığı ruhun sağlamlığının kaçınılmaz gereğidir.¹¹⁷ Selim Sırrı, sporun gençleri “itimâd-ı nefis, azim, sebat, kudret, kâbiliyet-i asabiye ve mukâvemet” yönünden güçlendireceğini belirtmektedir.¹¹⁸

Diğer taraftan “salim fikir, sağlam bedende bulunur” sözünü nakleden Selim Sırrı, beden sağlığı ile fikir sağlığı arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Ona göre milletler “bekâyı mevcûdiyeti sağlam, ve gürbüz bir nesile” sahip olarak temin edebileceklerdir: “Efrâdı çürük, zayıf, hastalıklı olan milletlerin inkırâza mahkum olduğunu ve bilakis kavî, tendürüst [sağlam vücutlu], afiyetli milletlerin âtisi emin bulunduğu herkesin kanaati vardır.”¹¹⁹ Okullarda uzun süre kapalı kalan öğrencilerin zihnen yorgun düşeceğini ve dikkatlerini kaybedeceklerini belirten Ahmed Cevad, beden terbiyesi ile zeka terbiyesi arasında ahenk kurulamazsa “ırkın bozulması” tehlikesine bile sebep olabileceğine dikkat çekmektedir. Cevad’a göre hem devlet okullarının hem de özel okulların ders programı çocukları zihnen fazla yormayacak şekilde hazırlanmalıdır.¹²⁰

Sanat, Estetik, Musiki ve Resmin Yeni Bireyin Terbiyesindeki Yeri

Eğitimciler yeni bireyin sanat ve estetik alanını bireysel ve toplumsal boyutuyla ele alarak, bireyde gelişecek olan güzellik duygusu ile toplumun medenileşmesi arasında güçlü bir ilişki kurmuşlardır. Benzer şekilde çocuklardaki sanat duygusunun ilerde yapacakları mesleklere güzel işler olarak yansıtacağı ifade edilmektedir. Sanat duygusuna, inceliğine ve beraberinde getirdiği yüce duygulara

116 Selim Sırrı [Tarcan], “Terbiye-i Bedeniye: Oyun ve Jimnastik”, *Tedrisat*, 60 (1921), s. 1008.

117 Ahmed Cevad [Emre], “Terbiye-i Cismaniye”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 4 (1326), s. 127.

118 [Y.Y.], “1924 Beynelmîlel Olimpiyat-ı Cihan Müsabakalarına Hazırlanacak Türk Gençlerine”, *Terbiye ve Oyun*, 1 (1326), s. 13.

119 Selim Sırrı [Tarcan], “Terbiye-i Bedeniyeden Ne Anlıyoruz?”, *Tedrisat*, 29 [28/2] (1331), s. 55.

120 Ahmed Cevad [Emre], “Terbiyeyi Cismaniye”, s. 128-33.

sahip olamama durumu ise bir düşüşü, alçalmayı zorunlu kılan bir süreç olarak görülmüştür.¹²¹ Sanat ve estetik zevkin gelişmesi insanın bütün hayatını şekillendiren bir etkiye sahiptir. Bu özellikleri kazanmış insanların giyim kuşamları, hayatı yaşayış biçimleri, tavır ve davranışları hatta evlerinin inşası ve dekorasyonu bile sanatsal inceliklerine paralel bir zarafet içermektedir.¹²²

Fazıl Ahmet'e göre, okul binasının estetik açıdan çocukların güzellik duygularını geliştirecek bir şekilde inşa edilmesi gerekmektedir. Okul duvarlarının çocuklardaki sanat hissi ve muhabbetini besleyecek nitelikteki tablolarla, kıymetli eserlerin kopyalarıyla süslenmesi, zaman zaman bu eserler hakkında öğretmenlerin öğrencilerini bilgilendirmesi de estetik eğitiminin tamamlayıcı bir parçası olmalıdır. Fazıl Ahmet, bütçesi müsait olan okulların her sınıfının bir mimari tarzı gösterir şekilde inşa edilmesini ve tezyinatının ona göre olmasını da öneri olarak sunmaktadır.¹²³ Hüseyin Ragıb'a göre işlerine estetik kaygılarla yaklaşan bireyler, dünyanın kendilerine saygı göstereceği yüksek bir kültürün de inşa edicisi olacaklardır. Bu da: "mekteplerde ve çocuklarda başlayan böyle bir sanat ve zevk terbiyesi, zaman geçtikçe, dairesini genişlete genişlete zevkini ve hüsn-i tabiatını cihânın hürmetle takdir ve taklit edeceği yüksek bir nesil yetiştirmeye kadar varır."¹²⁴

II. Meşrutiyet Dönemi'nde mûsikî eğitimi de ciddiyetle ele alınıp tartışılan konular arasındadır. Mûsikînin bu derece önemli bir konumda görülmesi onun ruh ve fikir dünyasına tesiri sebebiyledir. İbrahim Alaaddin, musikinin milli duygu ve heyecanların öğrenciye aktarılmasında ders ve konferanslardan çok daha etkili olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, mûsikînin bu özelliği kullanılarak milletin birlik, beraberlik ve dayanışma ruhu takviye edilebilmektedir. Toplumun fertleri büyüklerinden dinledikleri bir ezgiyi çocuklarına, onlar da kendi çocuklarına aktarmakta, bu yolla nesiller ve hisler birbirine bağlanmaktadır.¹²⁵

Mûsikî idmanlarının bedene olan faydasına dikkat çeken Satı Bey'e göre derin ve düzenli nefes egzersizi sağlayan mûsikî çalışmaları: "çocukları kuvvetleştirir, göğsü kabartır, sesi tatlılaştırır." Musikinin önemli katkılarından biri de hareketlerde düzen sağlayıcı bir boyutunun olmasıdır. Bu yönüyle çocukların beden eğitimlerinde, sınıfa giriş çıkışlarında, dışarda grup halinde gerçekleştirdikleri

121 Şevket, "Resmin Lüzum ve Ehemmiyeti", *Tedrisat*, 36 (1332), s. 310.

122 Fazıl Ahmet, "Mekâtib-i İbtidaiyyede Bediye", *Terbiye*, 1 (1330), s. 11.

123 Fazıl Ahmet, "Mekâtib-i İbtidaiyyede Bediye", s. 14.

124 Hüseyin Ragıb, "Mekteplerde Sanat ve Zevk: Mektep Kitabı", *Muallim*, 6 (1332), s. 182.

125 İbrahim Alaaddin [Gövs], "Musiki Tedrisatı", *Tedrisat*, 49 (1919), s. 312-13.

faaliyetlerde bir düzen içinde hareket etmelerine ve grup ruhu oluşturmalarına katkı sağlayacaktır. Satı Bey, bütün bunların yanında mûsikînin “çocuklara ahenk ve zarafet hissini” yerleşmesini sağlamak, okulu çocuklar için “câzibedâr ve sevimli hale” getirmek, derslerden sonra “zihinleri dinlendirmek” ve “sınırları teskin etmek” gibi faydalarının bulunduğunu belirtmektedir.¹²⁶ İsmail Hakkı Bey ise resmin eğitimdeki yerine dikkat çekmektedir. Çocuklar resimle meşgul olduklarında ellerini becerikli bir alet olarak kullanabilme yetileri gelişmektedir. Ayrıca “inceleşen, yükselen bir zekâ, duygusu artan bir kalp, kuvvet bulan bir azim ve irade” sahibi olabilmekte, dikkat ve soyutlama becerileri gelişmektedir.¹²⁷

III. Eğitim Tartışmalarının Eğitim Politikalarına Yansımaları

II. Meşrutiyet Dönemi’nde yürütülen eğitim tartışmalarının, Osmanlı modernleşme süreci boyunca gözetilen çift yönlü müfredat anlayışıyla geliştirilmiş olan eğitim politikalarıyla uyumlu bir seyir izlediği görülmektedir. Bu dönemde yürütülen tartışmaların politik etkileri kısmen II. Meşrutiyet döneminde görülmüş olsa da önemli bir bölümünün Cumhuriyet döneminde karşılık bulduğunu söylemek mümkündür. Fortna’nın¹²⁸ da dikkat çektiği üzere, eğitim politika ve uygulamalarında geç Osmanlı dönemi ile erken Cumhuriyet dönemi arasında önemli ölçüde süreklilik söz konusudur. Ritüellerden uygulama örneklerine, fiziki yapıdan uluslararası etkileşime kadar süreçlerin benzerliği dikkat çekicidir. İki dönem arasında yöntem ve uygulama süreçlerindeki benzerliklerle birlikte eğitim felsefesinde büyük bir değişim yaşandığı ifade edilebilir. Bu sebeple eğitim politikalarını süreklilik ve değişimler üzerinden gelişen iki boyutuyla değerlendirmek gerekmektedir.

Eğitim felsefesinde süreklilik ve değişimi eğitim kanunları, yönetmelikler, diplomalar ve mükafaat belgeleri üzerinden takip etmek mümkündür. Tanzimat döneminde eğitimle ilgili ihdas edilen ilk kurumlardan biri olan Maarif Meclisi’nin, 1846 yılındaki kuruluş belgesinde eğitimin ilk basamağının amacı “tüm tebânın kendi işlerini görecektir bir okuma yazma becerisiyle dini inançlarına

126 Satı [el-Husrî], “Şiir ve Musikinin Talim ve Terbiyede Ehemmiyeti”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 1 (1325), s. 5.

127 İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Resmin Talim ve Terbiye ile Münasebeti I”, *Terbiye*, 1 (1330), s. 19-20; İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], “Resmin Talim ve Terbiye ile Münasebeti II”, *Terbiye*, 2 (1330), s. 66-73; Şevket, “Resmin Lüzum ve Ehemmiyeti”, s. 311.

128 Fortna, *Mekteb-i Hümayun*.

dair temel birikimi kazanması” olarak tanımlanmaktadır. Yüksek tahsildeki amaç ise insani düzeyde “kemâlât” sürecini tamamlamak ve devletin ihtiyaç duyduğu nitelikte uzman yetiştirmek şeklinde ifade edilmektedir.¹²⁹ Tüm modernleşme sürecince kanun, yönetmelik ve müfredat düzeyinde oluşturulan eğitim metinlerinde benzer bir yaklaşımın benimsendiği; ilk ve ortaokul kademesinin okuma - yazma, temel düzeyde fen - sosyal bilgiler, sanat - spor eğitimleri ile temel din eğitiminin verildiği kademe olarak yapılandırıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum 1869 tarihli ‘*Maarifî Umûmiye Nizamnâmesi*¹³⁰ 1869 tarihli ‘*Rüştiye Mektepleri Müfredatı*¹³¹ 1913 tarihli ‘*Tedrisât-ı İbtidâiye Kanûn-ı Muvakkati*¹³² ve 1924 tarihli ‘*İlk Mektepler Müfredat Programı*¹³³ gibi belgelerde görülmektedir. Diplomalardaki ders dağılımları ve öğrencilere verilen mükafaat belgelerindeki ifadeler, hukuki metinlerdeki vurgunun müfredata yansıdığını teyit edecek niteliktedir. İlkokuldan liseye, öğretmen okulundan askeri okullara kadar verilen diplomalarda müfredatın çift boyutlu içeriğinin izini sürmek mümkündür.¹³⁴

II. Meşrutiyet Dönemi’nde tartışılan, uygulanan ve Cumhuriyet dönemine intikal eden birikimin görülebileceği alanlardan biri de eğitim ritüelleridir. Ritüeller çocukların toplumla ve devletle aidiyet bağlarını güçlendiren önemli araçlar olarak görülmektedir.¹³⁵ II. Meşrutiyet’in ilan tarihi olan 24 Temmuz, 1909 yılından itibaren Hürriyet Bayramı adıyla 1935’e kadar milli bayram olarak kutlanmıştır.¹³⁶ Cumhuriyet döneminde çocuklara ve gençlere ithaf edilen iki önemli bayramla ilgili tartışmalar ilk defa II. Meşrutiyet Dönemi’nde yaşanmıştır. Nafi

129 Reşat Özalp, *Millî Eğitimle İlgili Mevzuat (1967 – 1923)* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1982), s. 3-5.

130 “Maarif-i Umumiye Nizamnamesi”, *Düstur I. Tertip 2* (1869), s. 184-88.

131 Badegül E. Aydınlik ve Seyfi Kenan, “Between Men, Time and the State: Education of Girls during the Late Ottoman Empire (1859–1908)”, *Paedagogica Historica*, (2019), s. 9.

132 Maarif-i Umumiye Nezareti, *Tedrisât-ı İbtidâiye Kanûn-ı Muvakkati*, 1329.

133 Erdal Aslan, “1924 İlk Mektepler Müfredat Programı”, *İlköğretim Online*, 10/2 (2011), s. 724.

134 *Eğitim Tarihimizde (1840-1950) Diplomalara*, Dağhan Olcay Perk Koleksiyonu, ed. Haluk Perk ve İsmail G. Paksoy (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2012).

135 Meşeci Giorgetti, *Eğitim Ritüelleri*, s. 18-35.

136 27 Mayıs 1935 tarihinde “Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun”da İdman Bayramı’na yer verilmemiştir. 20 Haziran 1938’de yapılan düzenleme ile Atatürk’ün Samsun’a çıktığı 19 Mayıs günü “Gençlik ve Spor Bayramı” olarak kabul edilmiştir. Bkz. Mehmet Ö. Alkan; “Osmanlı İdman Bayramı’ndan Atatürk’ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramına”, *Toplumsal Tarih*, 211 (2011), s. 35.

Atuf [Kansu] 1914 yılında Terbiye Mecmuası'nda yayımlanan *Çocuklar İçin Bir Bayram* başlıklı yazısında ilkbaharda İsviçre'nin Lozan şehrinde yapılan çocuk bayramını anlatmakta ve benzer bayramların bizde de ihdas edilmesi önerisinde bulunmaktadır.¹³⁷ Benzer şekilde ilk gençlik bayramı Selim Sırrı Bey'in girişimleriyle 1916 yılının Mayıs ayında "İdman Bayramı" adıyla kutlanmıştır. Bayram kapsamında Darümuallimîn ve medrese öğrencilerinin gösterileri ile bir futbol karşılaşması gerçekleştirilmiştir.¹³⁸

Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen eğitim devrimlerini, fikir ve uygulama düzeyinde olgunlaştıran önemli tartışmaların da II. Meşrutiyet Dönemi'nde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi bu dönemde Türk eğitim tarihindeki en temel değişimi getiren Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun fikri altyapısını oluşturan oldukça verimli tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Osmanlı eğitim sistemi, bünyesinde klasik eğitim kurumları, modern dönemde açılan eğitim kurumları ve yabancı okullar olmak üzere her biri farklı bir yönetim sistemine bağlı olarak işleyen kurumsal yapılar bulunmaktadır.¹³⁹ Ayrıca her bakanlık kendi ihtiyacı olan kadroyu yetiştirmek için okul açmıştır.¹⁴⁰ Tartışmanın okulların yönetimi ile ilgili boyutu bir yandan medrese ve Tanzimat dönemi okulları gibi farklı zihin dünyasının temsil ettiği düşünülen kurumlar üzerinden yürütülürken, diğer taraftan ortak idareden yoksun modern okulların varlığı üzerinden sürdürülmüştür. Tevhidi Tedrisat'ın tartışılan bir başka yönü ise fizik, kimya, riyaziye gibi fen dersleri ile edebiyat, tarih, din, ahlak gibi kültür derslerinin ortak bir yöntem ve mantalite içinde nasıl uyumlu hale getirileceği ile alakalıdır. Eğitimcilere göre, bunların uyumsuzluğu çocukların ruhlarında buhranlara sebep olduğundan, "tevhid edilerek" ortak bir ilim düşüncesi oluşturulmalıdır.¹⁴¹ 1924 yılında yürürlüğe giren Tevhidi Tedrisat Kanunu ile okulların tamamının Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanması hedeflenmiştir.¹⁴² Ancak Tevhidi Tedrisat Kanunu'na ek olarak çıkarılan yeni kanunlarla -başta askeri okullar olmak üzere- farklı bakanlıklar tarafından yönetilen okullar

137 Nafi Atuf [Kansu], "Çocuklar İçin Bir Bayram", *Terbiye*, 1 (1330), s. 10.

138 Ruşen Eşref [Ünaydın], "Darümuallimîn'de Bir Terbiye-i Bedeniyye Günü", *Tedrisat*, 33 (1332), s. 201.

139 Ziya Gökalp, "Maarif Meselesi", s. 322-23.

140 İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü* (Ankara: TTK Yayınları, 1999), s. 92.

141 Mustafa Şekip [Tunç], "Din ve İlim", s. 761-62; Mustafa Şekip [Tunç], "Vahdeti Terbiye Karşısında Leyli Rüştüye ve İdadiyi Askeriyeler", *MTTCM*, 6 (1335), s. 44.

142 [Y.Y.], *Maarifle İlgili Kanunlar* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), s. 14-15.

1940'lara kadar devam edebilmiştir. Tartışmaların diğer boyutunu oluşturan klasik ve modern müfredatın ortak bir düşünce zemininde birleştirilmesiyle ilgili öneriler ise dikkate alınmamıştır. Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun fiiliyata yansıyan en temel fonksiyonu medreselerin tasfiye edilmesi olmuştur. Benzer tartışmalar karma eğitim¹⁴³ ve harf devrimi¹⁴⁴ gibi inkılaplar için de yaşanmıştır.

Sonuç

II. Meşrutiyet Dönemi, Türkiye'de modern eğitimin yoğun olarak kurum-sallaştığı ancak tek ve mutlak hâkim eğitim paradigması haline gelemediği bir dönemdir. Bu yönüyle II. Meşrutiyet Dönemi -Osmanlı modernleşme sürecinin tamamında olduğu gibi- klasik ve modern eğitimin birlikte yürütüldüğü bir dönemdir. İki farklı birikimi birlikte anlama, yorumlama, sentezleme ve yeniden üretme çabasındaki II. Meşrutiyet Dönemi eğitimcilerinin tartışmaları, son derece özgün bir içeriğe sahiptir. Bu birikim Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen inkılaplar için güçlü bir teorik ve pratik zemin oluşturmuştur. Eğitimcilerin güçlü bir şekilde savundukları çift boyutlu eğitim anlayışı, Milli Eğitim Bakanlığı'nın 23 Ekim 2018 tarihinde yayımladığı *2023 Eğitim Vizyonu Belgesi*'nde¹⁴⁵ yer alan: "Bizim medeniyetimizin insan tasavvuru sadece maddi mükemmeliyeti benimsemez; gönlü ve bilimi, mana ve maddeyi, talim ve terbiyeyi birlikte ele alan bir bütünden beslenmektedir" (s. 7) şeklindeki yaklaşımla da örtüşmektedir. Bu büyük benzerlik II. Meşrutiyet Döneminde ortaya konulan birikimin günümüz eğitim sistemine düşünce ve uygulama düzeyinde hala katkı sağlama potansiyelinin olduğunu göstermektedir.

Osmanlı dönemi eğitimde modernleşme sürecini inceleyen araştırmaların önemli bir bölümünde bu süreç, yoğun olarak klasik ve modern eğitim aktörlerinin her düzeyde çatıştığı, iki başlı bir eğitim anlayışının varlığı üzerinden tanımlanmaktadır. Bu araştırmanın ulaştığı bulgular ise dönemin eğitim anlayışını iki başlı yerine klasik ve modern sentezleyen çift yönlü olarak tanımlamanın daha doğru bir yaklaşım olacağı şeklindedir. Modern dönem Osmanlı eğitim sisteminin yapısı düşünüldüğünde mevcut sistemin yeni olanı kabul etmekle kalmadığı, çoğu zaman bizzat inşa sürecine katıldığı görülmektedir. Zaman zaman pratik çatışma alanları

143 İbrahim Alaaddin [Gövs], "Muallimlik ve Zabitlik", *Tedrisat*, 57 (1920), s. 91-92.

144 Nüzhet Sabit, "Elifba Meselesi", *Muallim*, 19 (1334), s. 668.

145 Milli Eğitim Bakanlığı, *2023 Vizyon Belgesi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018).

ortaya çıksa da klasik eğitim kurumlarına mensup çok sayıda ismin modern eğitimin yapılandırılma ve sürdürülme süreçlerine olan desteğini Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar sürdürdüğünü gösteren çok sayıda örnek bulunmaktadır.

Söz gelimi, 1838'de kurulan rüştiye mekteplerinin idaresine ulemadan İmamzade Esad Efendi'nin getirilmesi,¹⁴⁶ Maarif Meclisi'nin 1888'de bu okullarla ilgili yaptığı düzenleme sonucu müfredattaki “akâid-i diniyenin” artırılması ve “ulûm-i Arabiyenin” öne çıkarılması¹⁴⁷ bu konuda akla gelen ilk örneklerdendir. 1848'de açılan Darümualliminin başına 1851'de Meclis-i Maarif-i Umumiye reisi Kemal Efendi'nin önerisi ve Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey'in ricası ile Ahmet Cevdet Bey [Paşa] atanmıştır.¹⁴⁸ Osmanlı modern eğitim sisteminin kurulmasında önemli bir yeri olan Cevdet Paşa, Meclis-i Maarif, Encümeni Daniş, Maarif Nezareti gibi merkezi örgütlenmenin yanında, başta Darülfünun, İbtidâi, İdadi, Mekteb-i Hukuk gibi okul kademelerinin kuruluşunda da önemli roller oynamıştır.¹⁴⁹ Cevdet Paşa, Osmanlı modernleşmesinin zihni boyutunu anlamak açısından üzerinde durulması gereken bir figürdür. Bilgi birikimi olarak klasik birikimle nitelikli bir ilişkisi olan Cevdet Paşa'yı, günün birikimiyle dengeli bir terkip arayışı içinde olan Osmanlı sisteminin aradığı isim olarak tanımlamak mümkündür. Ulemanın, yeni sistemde de etkin bir şekilde yer alarak öğretmen kaynağı olarak kullanılması; yeni okulların yapılandırılması için ihdas edilen kurullarda ve müfredat oluşturacak komisyonlarda yer alması¹⁵⁰ eğitimle ilgili kanun ve yönetmeliklerin muhtevası, mektep - medrese, ulema - aydın çatışması ve sürekli sekülerleşen bir modernleşme yaklaşımına ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğine işaret etmektedir.

Araştırma verileri üzerinden ulaşılan sonuçlardan biri de II. Meşrutiyet dönemi eğitimcilerinin Batı tecrübesinin yerli içerikle uyumlu bir terkiibini oluşturabilmek için yoğun bir zihni çaba sarf etmiş olduklarıdır. Eğitimciler, farklı bir eğitim ve düşünce havzasından yapılan transferin ne anlama geldiğini fazlasıyla bilecek yetkinliktedir. Metinlerde bireyin uyum sağlayacağı çevrenin, hem maddi gerçekliğin yaşandığı hayatı hem de toplumun ruhunu oluşturan soyut alanı içine alacak genişlikte olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Pratik alana dair birikimler; “talim”, “fennî terbiye”, “müstahsil [üretici] terbiye”, “asrî terbiye”, “teknoloji”, “gerçeklik

146 Mehmet Ali Aynî, *Darülfünun Tarihi* (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2007), s. 6.

147 Bayram Kodaman, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: TTK Yayınları, 1999), s. 106.

148 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir, 40- Tetimme* (Ankara: TTK Yayınları, 1991), s. 37-41.

149 Yusuf Halaçoğlu, Mehmet Akif Aydın, “Cevdet Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, VII, s. 444-445.

150 Fortna, *Mekteb-i Hümayun*, s. 32, 64, 72.

hükümleri”, “beynelmilel terbiye” gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Soyut alana ait birikimi ifade etmek için ise; “millî terbiye”, “kıymet hükümleri”, “kültür”, “anane” gibi kavramlar kullanılmıştır. Birinci grupta yer alan kavramlar, dünyanın herhangi bir yerinde üretilmiş olan “fen ve teknoloji”yi, çeşitli bilim dallarına ait “yöntem”i, bireye ait “girişimci” ve “üretici” bir ruhu hedeflerken; ikinci gruptaki kavramlar “din”, “ahlak”, “iktisat”, “hukuk”, “estetik”, “bedîîyât”, “dil”, “tarih” gibi toplumun soyut değerler alanındaki kazanımlarını hedeflemektedir.

Sonuç olarak, II. Meşrutiyet dönemi eğitimcilerinin anahatlarıyla klasik ve modern bilgiyi, milli ve evrensel birikimi harmanlayarak, kendi toplumlarına zamanın ihtiyaçları doğrultusunda bir eğitim içeriği oluşturmaya çalıştıkları söylenebilir. Eğitimciler, bu eğitim içeriği ile geleceğin dünyasında güçlü bir şekilde yerini alabilecek donanımda modern bireyler yetiştirmeyi hedeflemişlerdir. Yeni birey, toplumun yüzyıllar içerisinde biriktirerek getirdiği soyut-somut birikim ile modern dünyanın ürettiği birikimi dengeli bir şekilde hazmetmiş bir kişi olarak düşünülmüştür. II. Meşrutiyet dönemi eğitimcileri, zaman zaman korkmadan, çekinmeden ama genellikle büyük bir özveri ve özgüvenle meselelerini tartışmış, sorunlarına ve temel meselelerine çözüm bulmak için dünyanın farklı bölgelerindeki tecrübelerden de yararlanmaktan geri durmamışlardır. II. Meşrutiyet’in bazı açılardan adeta bir laboratuvar gibi görüldüğü bir dönemde yaşayan düşünür ve yazarların eğitimle ilgili ortaya koydukları düşünce ve önerilerin, dikkat çekici seviyede Cumhuriyet döneminde uygulama imkânı bulduğu ifade edilebilir. Düşünce ve tekliflerini uzun bir modernleşme tecrübesinin ve çift yönlü bir birikimin üzerine oturtan bu eğitimcilerinin bıraktıkları miras, günümüz eğitim sisteminin değer-bilim dengesi gibi meselelerinin yeniden ele alınması ve problemlerin çözümüne bazı yönlerden ışık tutabilecek niteliktedir.

II. Meşrutiyet Dönemi Süreli Yayınlarında Yeni Eğitim Arayışları ve Modern Birey Düşüncesi

Öz ■ Bu çalışma, Osmanlıların eğitimdeki modernleşme veya yenileşme sürecinin son halkasını oluşturan II. Meşrutiyet dönemi eğitimcilerinin eğitim anlayış ve tasarılarını ve nasıl bir modern birey düşüncesine sahip olduklarını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma kapsamında dönemin önde gelen süreli yayınlarından *Tedrisât-ı İbtidâiye* [*Tedrisât*], *Terbiye ve Oyun*, *Terbiye*, *Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, *Mualim*, *Mir’at-i Maarif* dergilerindeki 1360 makale, haber ve yazı taranmış, çalışmanın ana konusuyla ilgili belirlenen makaleler seçilerek içerik analizine tabi tutulmuştur.

Araştırma soruları ve makalelerin ön incelemesi neticesinde öncelikle temalar oluşturulmuş ardından incelenen makalelerde bu temalar çerçevesinde dile getirilen görüşler analiz edilmiştir. Eğitimi, talim ve terbiye şeklinde iki boyutuyla tartışan II. Meşrutiyet dönemi eğitimcileri, eğitimin uluslararası yöntem ve uygulamalarını talim; toplumların kendine özgü sosyo-kültürel birikimlerine ait olan din, dil, sanat, estetik gibi kısmını ise terbiye olarak tanımlamışlardır. Eğitimciler, yeni bireyin yetiştirilmesinde merkezi konuma yerleştirdikleri okul ve öğretmeni hem modern öğretim yöntemleri hem de terbiyeyi yönüyle ele almışlardır. Modern bireyi duygu, bilgi ve beden olmak üzere üç boyutuyla tartışan eğitimciler çocuğu, şekillendirmeye çalıştıkları toplumun prototipi, kadını ise yeni toplumu yetiştirecek ana unsur olarak düşünmüşlerdir. Nihayet II. Meşrutiyet dönemi eğitim tartışmalarının önemli bir yönü de Cumhuriyet dönemi eğitim politika ve uygulamalarına zengin bir fikri miras bırakmış olmasıdır. Anahtar kelimeler: II. Meşrutiyet Dönemi Eğitim Politikaları, Eğitimde Modernleşme, Modern Birey Arayışları, Süreli Yayınlar, Eğitim Dergileri.

Bibliyografya

- “1924 Beynelmilel Olimpiyat-ı Cihan Müsabakalarına Hazırlanacak Türk Gençlerine”, *Terbiye ve Oyun*, 1 (1326), s. 12-15.
- Ağırakça, Gülsüm Pehlivan: *Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi (1839-1923)*, İstanbul: Çamlıca Yayınları 2013.
- Ahmed Cevad [Emre]: “Oyunun Hıdmat-ı Terbiyeviyesi”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat Mecmuası)*, 9 (1326), s. 141-47.
-: “Terbiye-i Cismaniye”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat Mecmuası)*, 4 (1326), s. 127-34.
- Ahmet Cevdet Paşa: *Tezâkir, 40-Tetimme*, Ankara: TTK Yayınları 1991.
- Ahmed Mithad Efendi: *Felâton Bey ile Râkım Efendi*, İstanbul: Çağrı Yayınları 2000.
- Aksu, Ayşe: “Türk Eğitim Tarihinde Azınlık ve Yabancı Okulları”, *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Gündüz, İstanbul: İdeal Kültür Yayınları 2018, s. 195-228.
- Aktan, Sümer: *Curriculum Studies in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan 2018.
- Akyıldız, Ali: *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)*, İstanbul: Eren Yayıncılık 1993.
- Akyüz, Yahya: *Türk Eğitim Tarihi (M.Ö. 1000–M.S. 2014)*, 2. Baskı, İstanbul: Pegem Akademi Yayınları 2014.
- Ali Ulvi [Elöve]: “Resim Üzerine Der: Dilsiz Hikaye Horoz ile Tilki”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat Mecmuası)*, 2 (1326), s. 63-74.

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ SÜRELİ YAYINLARI

- Alkan, Mehmet Ö.: “Osmanlı İmparatorluğu’nda Modernleşme ve Eğitim”, *TALİD*, VI/12 (2008), s. 9-84.
-: “Osmanlı İdman Bayramı’ndan Atatürk’ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramına”, *Toplumsal Tarih*, 211 (2011), s. 30-41.
- Altın, Hamza: *II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet Devirlerinde Öğretmen Yetiştirme Meselesi*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2009.
- Aslan, Erdal: “1924 İlk Mektepler Müfredat Programı”, *İlköğretim Online*, 10/2 (2011), s. 717-34.
- Ateş, Sanem Yamak: *Asker Evlatlar Yetiştirmek: II. Meşrutiyet Döneminde Beden Terbiyesi Askeri Talim ve Paramiliter Gençlik Örgütleri*, İstanbul: İletişim Yayınları 2012.
- Aydeniz, Hediyeullah: “Tarihsel ve Literal Açısından Yerel Gazetecilik”, *Türkiye’de Yerel Basın*, ed. Suat Sezgin, İstanbul: İÜ İletişim Fakültesi Yay. 2007, s. 1-29.
- Aydınlık, Badegül, E. ve Seyfi Kenan: “Between Men, Time and the State: Education of Girls during the Late Ottoman Empire (1859–1908)”, *Paedagogica Historica*, 2019.
- Aynî, Mehmet Ali: *Darülfünun Tarihi*, İstanbul: Kitapevi Yayınları 2007.
- Batır, Betül: *Geleneksel Eğitimden Çağdaş Eğitime Türkiye’de İlk Öğretim (1908-1924)*, İstanbul: Milenyum Yayınları 2014.
- Berkes, Niyazi: *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 2. bs., İstanbul: İletişim Yayınları 2003.
- “Darülmualimîn ve Terbiye-i Bedeniye”, *Terbiye ve Oyun*, 4 (1922), s. 54-57.
- Doktor Galip Ata: “Muallimler İçin Hıfzıssıhha Kaideleri”, *Tedrisat*, 53 (1920), s. 598-603.
- Doktor İhsan: “Hanımlar İçin I”, *Terbiye ve Oyun*, 1 (1327), s. 4-6.
-: “Hanımlar İçin: Kızlık Hayatında”, *Terbiye ve Oyun*, 4 (1327), s. 54-56.
- Ekrem Şemhi: “Hanımlar için: Kadınlık, Hak, Kuvvet”, *Terbiye ve Oyun*, 17 (1328), s. 265-67.
- Erdem, Yasemin Tümer: *II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Kızların Eğitimi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu 2013.
-: “Türk Eğitim Tarihinde Kadın, Çocuk ve Aile Eğitimi”, *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Gündüz, İstanbul: İdeal Kültür Yayınları 2018, s. 175-94.
- Ergün, Mustafa: *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ankara: Ocak Yayınları, 1996.
- Falih Rıfıkı [Atay]: “Mektebim I”, *Muallim*, 6 (1332), s. 165-67.
- Fazıl Ahmet: “Edebiyat: Genç Muallimlere”, *Muallim*, 7 (1332), s. 218-19.
-: “Mekâtib-i İbtidaiyyede Bediye”, *Terbiye*, 1 (1330), s. 11-15.
-: “Fenni Terbiyenin Tekâmül-i Zarûrîsi”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 18 (1327), s. 235-36.

-: “Terbiye ve Tedrisat”, *Terbiye ve Oyun*, 6 (1327), s. 81-84.
- Feridun Nigâr: “Tevfik Fikret: Mürebbi”, *Muallim*, 14 (1333), s. 500-504.
- Fortna, Benjamin C.: *Mekteb-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Siral, İstanbul: İletişim Yayınları 2005.
- Halaçoğlu, Yusuf ve Mehmet Akif Aydın: “Cevdet Paşa”, *DİA*, 1993, VII, s. 443-450.
- Halil Fikret [Kanat]: “Ahlaki Seciye”, *Terbiye*, 5/9 (1333), s. 183-84.
-: “Mekteplerde İnzibat: Ahlaki Seciye Takviye”, *Tedrisat*, 46 (1919), s. 152-57.
- Halil Nimetullah: “Milli Ahlak”, *Muallim*, 14 (1333), s. 406-9.
- Haydar Rıfat [Taner]: “Etfâliyat: Terbiye-i Fenni, Pedagogie”, *MTTCM*, 5 (1334), s. 43-61.
- Hulusi: “Çocukların Ruhuna Nüfuz Çareleri”, *Muallim*, 20 (1334), s. 722-26.
- Hüseyin Ragıb: “Mekteplerde Sanat ve Zevk: Mektep Kitabı”, *Muallim*, 6 (1332), s. 179-82.
- İbrahim Alaaddin [Gövsâ]: “Muallimlik ve Zabıtlık”, *Tedrisat*, 57 (1920), s. 868-870.
-: “Musiki Tedrisatı”, *Tedrisat*, 49 (1919), s. 312-18.
-: “Felsefe ve Terbiye-i Şebab”, *Tedrisat*, 60 (1337), s. 1010-19.
-: “Ailelerde Çocukluk Tetkikâtı”, *Terbiye*, 5/9 (1334), s. 176-82.
-: “Terbiye ve Etfaliyat”, *Muallim*, 6 (1332), s. 171-75.
-: “Meslek ve Kabiliyet”, *Muallim*, 3 (1332), s. 84-90.
- İhsan [Sungu]: “Eski Mekteplerimizde Cismani Cezalar”, *Terbiye*, 1/5 (1334), s. 16-28.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal: *Sabih*, Selanik: Asır Matbaası, 1316.
- İsmail Hakkı [Baltacıoğlu]: “Sultani Islahatı”, *MTTCM*, 6 (1335), s. 1-10.
-: “Milli Talim ve Terbiye Islahatına Medhal”, *MTTCM*, 2 (1333), s. 1-44.
-: “Milli Talim ve Terbiye Tedkikatına Medhal”, *MTTCM*, 1 (1333), s. 33-59.
-: “Resmin Talim ve Terbiye ile Münasebeti II”, *Terbiye*, 2 (1330), s. 66-73.
-: “Resmin Talim ve Terbiye ile Münasebeti I”, *Terbiye*, 1 (1330), s. 18-23.
- Kaplan, Mehmet: “Vatan Yahut Silistre”, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, c. III: *Tip Tablilleri*, 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları 1991.
- Karasar, Niyazi: *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayınları 2000.
- Kenan, Seyfi: “II. Meşrutiyetle Gelen Yeni Eğitim Arayışları: Tevfik Fikret’in ‘Yeni Mekteb’i ve Eğitim Felsefesi”, *100. Yılında II. Meşrutiyet: Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu (22-24 Ekim 2008)*, *Bildiriler*, ed. Zekeriya Kurşun, Cemil Öztürk, Yasemin Tümer Erdem, Arzu M. Nurdoğan, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları 2009, s. 275-87.

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ SÜRELİ YAYINLARI

-: “Türk Eğitimi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine Bir Çözümleme”, *Osmanlı Araştırmaları*, 41 (2013), s. 1-32.
- Koçer, Hasan Ali: *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, 2. Baskı, İstanbul: MEB Yayınları 1991.
- Kodaman, Bayram: *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, 3. Baskı, Ankara: TTK Yayınları 1999.
- M. H.: “Aramızda: Mekteplerde Terbiye ve Hayat Lazım”, *Terbiye ve Oyun*, 4 (1327), s. 52-53.
- M. Zekeriya [Sertel]: “Dini Terbiye, Dini Tahsil”, *Muallim*, 16 (1333), s. 557-60.
-: “Milli Terbiye, Fenni Terbiye”, *Muallim*, 15 (1333), s. 534-37.
- Maarif-i Umumiye Nezareti: *Tedrisât-ı İbtidâiye Kanûn-ı Muvakkati*, 1329.
- “Maarif-i Umumiye Nizamnamesi”, *Düstur I. Tertip*, 2 (1869), s. 184-219.
- Maarifle İlgili Kanunlar*, İstanbul: Maarif Matbaası 1940.
- Mardin, Şerif: *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları 1991.
- Mehmed Ali: “Çocuklarda Gülmek Güldürmek”, *Terbiye*, 6/10 (1334), s. 201-11.
- Mehmed Emin [Erişirgil]: “Sultanilerde Felsefe Tedrisatının Gayesi”, *Muallim*, 20 (1334), s. 712-17.
-: “Kızlarımızın Terbiyesi”, *Muallim*, 17 (1333), s. 602-7.
- Mehmed Murad [Mizancı]: *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?*, İstanbul: Kapı Yayınları 2013.
- Meşeci Giorgetti, Filiz: *Eğitim Ritüelleri*, İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi 2016.
- Milli Eğitim Bakanlığı: *2023 Vizyon Belgesi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 2018.
- Muallim Cevdet [İnanç]: “Mektep ve Matbuat Aleminde İslamiyet”, *Tedrisat*, 44 (1919), s. 37-45.
- Mustafa Refik: “Bahçe Mektebi: Çocuklar İçin İlk Darül-Terbiye”, *Tedrisat*, 21 (1327), s. 81-94.
- Mustafa Şekip [Tunç]: “Vahdeti Terbiye Karşısında Leyli Rüştüye ve İdadiyi Askeriyeler”, *MTTCM*, 6 (1335), s. 42-45.
-: “Din ve İlim”, *Muallim*, 21 (1334), s. 757-62.
-: “İffet: Gariziyât, Ruhıyyât ve Terbiyesi”, *Terbiye*, 1/5 (1334), s. 4-15.
-: “Yeni Çocuk”, *Tedrisat*, 47 (1919), s. 196-200.
- Mutlu, Mustafa: *II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Beden Terbiyesi ve Sporda Öncü Bir İsim: Selim Sırrı Tarcan (1874-1957)*, İstanbul: Libra Kirapçılık ve Yayıncılık 2020.
- Nafi Atuf [Kansu]: *Türkiye Maarif Tarihi I*, İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi 1931.

-: “Ahlak ve Mekteplerde Ahlak”, *Muallim*, 16 (1333), s. 571-76.
-: “Çocuklarımızda Sîn ve Zekâ Münasebeti”, *Muallim*, 13 (1333), s. 396-99.
-: “Terbiyede Kadın”, *Muallim*, 10 (1333), s. 289-96.
-: “Tabiat Terbiyesinden”, *Muallim*, 1 (1332), s. 17-20.
-: “Çocuklar İçin Bir Bayram”, *Terbiye*, 1 (1330), s. 7-10.
- Necmettin Sadak: “Ahlaki Terbiyede Sealahiyet”, *Muallim*, 10 (1333), s. 301-5.
-: “Terbiye Milli Olabilir mi?”, *Muallim*, 7 (1332), s. 202-7.
- Nurdoğan Demirkıran, Arzu Meryem: “Modernleşme ve Tanzimat Dönemi Eğitimi”, *Kronolojik ve Tematik Türk Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Gündüz, İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2018, s. 57-86.
- Nüzhet Sabit: “Elifba Meselesi”, *Muallim*, 19 (1334), s. 665-75.
- Ömer Seyfettin: “Terbiye Nasıl İlim Olur?” *Muallim*, 4 (1333), s. 107-10.
- Özalp, Reşat: *Milli Eğitimle İlgili Mevzuat (1967 – 1923)*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1982.
- Paksoy, İsmail G. ve Haluk Perk (ed.): *Eğitim Tarihimizde (1840-1950) Diplomalara, Daghahan Olca Perk Koleksiyonu*, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları 2012.
- Reşit Galip [Mustafa Reşit Baydur]: “Mektep Binaları”, *Muallim*, 17 (1333), s. 610-15.
- Rich, Norman: *The Age of Nationalism and Reform 1850-1890*, New York: W. W. Norton & Company Inc. 1970.
- Ruşen Eşref [Ünaydın]: “Darülmualimîn’de Bir Terbiye-i Bedeniyye Günü”, *Tedrisat*, 33 (1332), s. 201-4.
- Satı [el-Husrî]: “Terbiye Hakkında Birkaç Mülahaza”, *Terbiye*, 1/5 (1334), s. 2-3.
-: “Tuba Ağacı Nazariyesi”, *Muallim*, 12 (1333), s. 359-66.
-: “Aile Kucağında Vatan Terbiyesi (Düşman Orduları İstanbul Kapısında iken) Hanımlara Verilen Bir Konferans”, *Terbiye*, 1 (1330), s. 30-36.
-: “Derslerde Tesirât-ı Ahlakiye”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 18 (1327), s. 209-12.
-: “Darülmualimîn’e Mülhak Numûne ve Tatbikat Mektebi İbtidâiyyesi [Tevzi-i Mükâfatında İrad Edilen Nutuktan]”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 14 (1327), s. 41-43.
-: “Darülmualimîn’in Mesleği”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 6 (1326), s. 186-95.
-: “Meslek Aşkı ve Fedakarlık”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 5 (1326), s. 136-46.
-: “Şiir ve Musikin’in Talim ve Terbiyede Ehemmiyeti”, *Tedrisât-ı İbtidâiye (Tedrisat) Mecmuası*, 1 (1325), s. 1-13.

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ SÜRELİ YAYINLARI

- Selim Sırrı [Tarcan]: “Terbiye-i Bedeniye: Oyun ve Jimnastik”, *Tedrisat*, 60 (1921), s. 1007-9.
-: “Bizim Jimnastiklerimiz”, *Tedrisat*, 55 (1920), s. 685-90.
-: “Kadın Jimnastikleri: Kadınların Terbiye-i Bedeniyesi”, *Muallim*, 17 (1333), s. 607-10.
-: “Terbiye-i Bedeniyeden Ne Anlıyoruz?”, *Tedrisat*, 29 [28/2] (1331), s. 55-59.
-: “Çocuk Terbiyesi”, *Terbiye ve Oyun*, 4 (1327), s. 58-60.
-: “Çocuk Terbiyesi”, *Terbiye ve Oyun*, 2 (1327), s. 17-18.
- Selçuk, Mustafa, Mehmet Nam, Ali Arslan: *Türkiye'nin İlk ve Tek Kız Üniversitesi İnas Darülfünunu (1914- 1919)*, İstanbul: İdil Yayınları 2012.
- Sıraceddin: “Biz nasıl yetiştik”, *Terbiye*, 5/9 (1334), s. 161-75.
- Somel, Selçuk Akşin: *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslâmlaşma, Otok-rasi ve Disiplin*, İstanbul: İletişim Yayınları 2010.
- Şevket: “Resmin Lüzum ve Ehemmiyeti”, *Tedrisat*, 36 (1332), s. 310-12.
- Terbiye Mecmuası*, 1 (1330), s. 8-18.
- Taşer, Seyit: *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Eğitim Yönetimi ve Denetimi*, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık 2017.
- Tekeli, İlhan ve Selim İlkin: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara: TTK Yayınları 1999.
- Ünişen, Ali: *II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul'da Yayımlanan Başlıca Mecmualardaki Eği-tim Bilimleri ile İlgili Makalelerin Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Gaziantep: Gazi-antep Üniversitesi, 2013.
- “Yeni Mektep Hayatı”, *Terbiye*, 4 (1330), s. 152-53.
- Ziya Gökalp: “Maarif Meselesi II”, *Muallim*, 12 (1333), s. 353-59.
-: “Maarif Meselesi”, *Muallim*, 11 (1333), s. 321-27.
-: “Milli Terbiye IV”, *Muallim*, 4 (1332), s. 97-102.
-: “Milli Terbiye II”, *Muallim*, 2 (1332), s. 32-39.
-: “Milli Terbiye”, *Muallim*, 1 (1332), s. 3-9.

Rifa‘at ‘Ali Abou-El-Haj (1933-2022)

Janet Klein*

Rifa‘at ‘Ali Abou-El-Haj was born in Jerusalem in 1933. He was enrolled in the British-run St. George School until 1947, when he and his family had to relocate to Egypt due to wartime conditions. There, he attended a missionary school until 1948. After the *Nakba* and the creation of Israel in 1948, he was a student at the Friends Boys School in Ramallah (then Jordan) until he graduated in 1952. He then moved to the United States, where he attended Washington and Lee University, from which he graduated in 1956. Rifa‘at received his doctorate from Princeton University in 1962. Although he had been accepted at both Harvard and Princeton, he chose Princeton because three of his mentors had been students there.

Rifa‘at taught at St. Lawrence University in New York, and then moved to California, where he researched and taught at Cal State Long Beach for over thirty years. While there, he lived in residence for a couple of years. He ate his meals in the dining hall with the resident students and his table was always full. The students he mentored and worked with loved and respected him. He was also the associate editor of the influential *History Teacher*, and organized reading groups of scholars and students to discuss their own research as well as the latest research of their colleagues. The late Donald Quataert wrote that these reading groups “became an important vehicle through which he developed his own thinking and powerfully altered the course of Middle Eastern/North African and Ottoman

* The University of Akron.

history writing.” Quataert recalled Rifa‘at’s “analytical rigor and his insistence on critical thinking, no matter the theme or the person.” He remarked that Rifa‘at’s commitment to History was “deep, abiding, continuing, and passionate. He persistently...insisted that we think critically and examine the premises, biases, and perspectives of the objects of our inquiry and, indeed, of ourselves. We need... to understand the past as a dynamic among historical actors who have agendas, interests they sought to defend and extend. The past is [for Rifa‘at] not to be discovered and presented but rather unraveled and analyzed.”¹ When Rifa‘at’s beloved wife, Barbara, joined the Art History Department at SUNY Binghamton, Rifa‘at visited Barbara and his young daughters on weekends until he finally made the permanent move to Binghamton, where he joined Quataert in training and mentoring a new generation of Ottomanists. He was also a visiting professor at Princeton University from 1996 to 1997, where he made a substantial impact on graduate students there (myself included).

When Rifa‘at came to the United States for his university work, he quickly became aware of racial and ethnic politics in the U.S. In a historical moment where nationalities were still being “sorted out,” he knew what it was like to be a “minority” and bore witness to the struggles of minoritized groups in the United States. His experience continued to make him sensitive to the topics he was researching. His most important contribution to the study of the Ottoman Empire in the sixteenth-eighteenth centuries is to remind his readers and students that the subject of their study is a polity not unlike any other. It was not oriental, it was not just Islamic, and it was not in decline; it was a polity, the complex socio-political dynamics of which must be taken seriously and studied comparatively with others.

Rifa‘at’s scholarship in the field inspired new generations of Ottomanists to rethink long-held and deeply engrained assumptions in Ottoman historiography, such as the “decline thesis.” In his first monograph, *The Rebellion of 1703 and the Structure of Ottoman Politics* (1984), he questioned the “given” that a weaker sultanate meant that the empire was in decline. His complex analysis of other imperial groups and their challenges to the sultan’s political authority instead demonstrated that—like in other European settings—the structure of political authority was in transition, but not necessarily in decline. Rifa‘at’s work on advice (*nasihat*) literature continued to develop his response to the decline thesis,

1 Donald Quataert, “Preface,” *Beyond Dominant Paradigms in Ottoman and Middle Eastern/ North African Studies: A Tribute to Rifa‘at Abou-El-Haj*, eds. Donald Quataert and Baki Tezcan (Istanbul: İSAM, 2010), 9-10.

by exposing writers of advice literature as parties who had a stake in politics, rather than as impartial observers, as previous scholars had read them. My own students found one piece he wrote on this to be an especially important reminder to read sources critically, no matter what the scholarly consensus to date had to say about them.² Rifa'at's second book, *Formation of the Modern State: Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*,³ which is equally accessible to students, advanced his empirical work on this period with nuanced theoretical grounding to illustrate the ways in which the processes that unfolded during these "neglected centuries" were internal dynamics that we can identify as modern state-formation; thus, Ottoman modernity, he showed, was built from within the empire and not just as a series of borrowings from or reactions to Europe. Rifa'at loved historiography, and encouraged students to become aware of what theoretical assumptions were present (or lacking) in the works they read, and among the many articles he published over decades, quite a few were dedicated to Ottoman historiography.⁴

Rifa'at's contribution to the study of Ottoman history was profound and has left an indelible mark on the field. This is because his work (not just published, but especially conveyed in-person) has had such a deep and lasting impact on his students, who have internalized his mark on the historiography of the Ottoman and post-Ottoman past, and who have brought his research and his mentorship to fruition in their own works. Many of us honored Rifa'at at a conference held at SUNY Binghamton in 2010. The festschrift dedicated to him is a showcase of new thinking in Ottoman history inspired by his work.⁵ Rifa'at's committed mentorship was recognized in 2017, when he received the Middle East Studies Association's Mentoring Award. Nearly two dozen former students—now

2 Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, "The Ottoman *nasihatname* as a discourse over 'morality'," *Mélanges Professeur Robert Mantran*, ed. Abdeljelil Temimi (Zaghouan: Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information, 1988), 17-30.

3 Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany: SUNY Press, 1991).

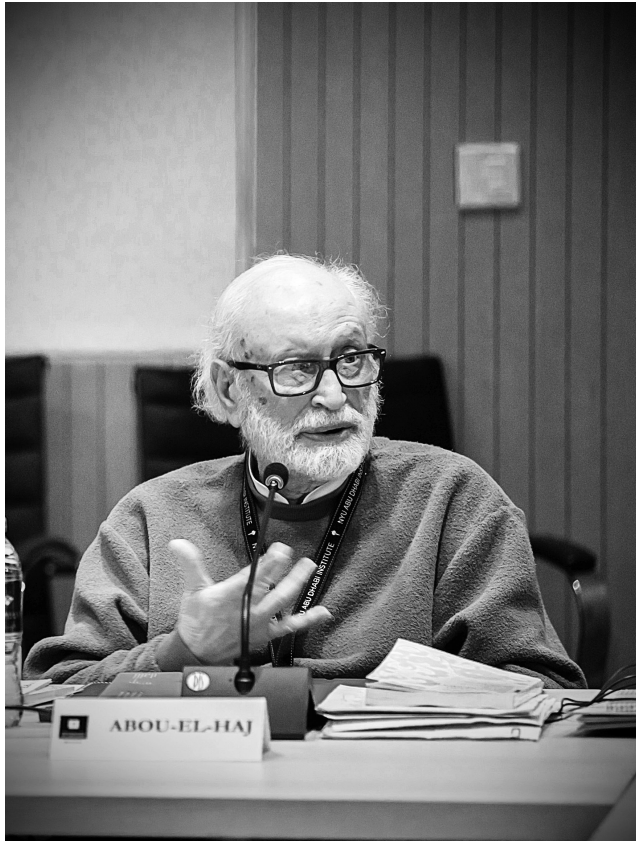
4 For a more detailed analysis of Rifa'at's many works, see Baki Tezcan, "In Memoriam: Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj (1933-1922)," *Review of Middle Eastern Studies*, 55 (2022), 301-306.

5 Donald Quataert and Baki Tezcan, eds., *Beyond Dominant Paradigms in Ottoman and Middle Eastern/North African Studies: A Tribute to Rifa'at Abou-El-Haj* (Istanbul: İSAM, 2010) [first published by Osmanlı Araştırmaları / Journal of Ottoman Studies 36 (2010) as a special issue, accessible online: http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail_content&cid=623].

established scholars—wrote letters in support of Rifa'at's nomination and detailed what his mentorship meant to them. David Gutman wrote, "His graduate seminars on primary sources and historiography have had a lasting impact on me. While crafting narratives and arguments from primary source evidence, I always remind myself to consider the context in which the sources were created, who authored them and for what purpose. His emphasis on the importance of closely reading even the most staid and prosaic of bureaucratic documents has helped me to become a more careful and diligent historian." Nilay Özok-Gündoğan observed, "What makes him a great mentor is that he values unrelenting pondering and questioning *with* his students, which opens up infinite possibilities for analytical depth and creativity." David and Nilay's sentiments were echoed in all of the many letters asking MESA to honor Rifa'at with this mentoring award, as he embodied—more than anyone most of us knew—the best of mentorship; he pushed us, sometimes to the point of frustration, but remained supportive of his students years (sometimes decades) after they had finished their degrees. Rifa'at's numerous beloved students have translated his academic and personal coaching into their own words in the form of articles and books, each of which carries some imprint of his mentoring, and have been inspired by his example to serve as dedicated mentors to their own students.

Rifa'at's sudden death on March 14, 2022 has left a void in the community of Ottoman historians, which will continue to be felt deeply by his many colleagues and students. May his work and his love for his students continue to inspire us all.

JANET KLEIN



Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj



KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Janet Afary and Kamran Afary,

Molla Nasreddin: The Making of a Modern Trickster (1906-1911),

Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022, ISBN (Paperback):

9781474499507.

The trickster figure is a common cultural feature globally. A not-so-pious Muslim cleric, with foolish deeds and clever sayings, Nasreddin (Nasreddin Hoca in Turkish, Molla Nasreddin in Farsi, and Joha in Arabic) has been the most popular folk character and trickster figure in the Middle East for centuries. *Molla Nasreddin: The Making of a Modern Trickster (1906-1911)* investigates how a cartoon journal in South Caucasus, *Molla Nasreddin*, reproduced the trickster figure as a medium of social criticism, and how it reimagined “both the name and the persona of the trickster for modern political satire” to “disseminate a progressive discourse on power, religion, class, and gender” (p. 1-2). The book emphasizes the capacity of tricksters to turn the hierarchical order upside down. It identifies that the folk character Nasreddin challenged conventional social hierarchies through 1) attacks against the corruption and greed of the elite; 2) critique of orthodoxy and orthopraxy; 3) tales of gender subversion; and 4) stories of sexual transgression. The modern periodical duplicated the tropes of Nasreddin for its own time by 1) pointing to the suffering of the impoverished workers and migrants; 2) pleading for the reform of Muslim rituals and clerics; 3) criticizing more traditional women who turned to charms and incantations to achieve their goals; and 4) attacking pervasive practices of sexual abuse of boys and girls (p. 15). The book demonstrates that the modern periodical did not simply appropriate the trickster Nasreddin’s name. “Rather, in addition to reproducing some original Nasreddinia,

the editors skillfully recreated the trickster trope for their time and place” (p. 187). Autors show how *Molla Nasreddin* became a patchwork of progressive ideologies, critical of landowners, bureaucracy, religious institutions, and imperialism, and supportive of liberal political and social rights.

The book is organized in three parts. Part I, consisting of Chapters 1- 3, looks at the history of South Caucasus and the milieu in which *Molla Nasreddin* was born. Part I draws attention to four major social and political events in the 1900s, namely the constitutional revolutions in Russia, Iran, and Turkey, and the Muslim-Armenian War of 1905-1907. This part further investigates Russian colonialism in the region, the transnational artistic community in Tiflis, the oil boom in Baku, and Azerbaijan’s cultural renaissance. The key focus is on the Shi’i Muslim community, which also was *Molla Nasreddin*’s main audience. Intellectuals from Shi’i origins made most of the journal’s writers, but Jewish, Christian, and Sunni intellectuals also contributed (p. 64). The book identifies four new ideologies and intellectual currents among South Caucasian Muslims, which are Pan-Islamism, liberalism, socialism, and Jadidism, or New Method- an educational reform movement-. While *Molla Nasreddin* was not affiliated any political party, its contributors generally had associations with social democratic parties. This part also offers biographies of major contributors such as Mirza Jalil, Omar Faeg Nemanzadeh, Hamideh Khanum, Ali-Akbar Saber, Abdul Rahim Bey Haqverdiyev, Azim Azimzadeh, Oskar Ivanovic Schmerling, and Joseph Rotter.

Part II consists of Chapters 4- 6, and it explores the literary contribution of the journal by analyzing the ways in which it attempted to reproduce the classic trickster trope. The Part also investigates how the Journal introduced a new discourse on women’s rights. Autors show how tricksters degrade and humiliate positions of power and authority. For the trickster, “nothing is sacred, and everything can be mocked” (p. 179); and the contributors reproduce Nasreddin’s “grotesque realism” to debase powerful sources of authority and to envision an alternative order (p. 172). *Molla Nasreddin* became the unbridled champion for women and children’s rights, problematizing controversial issues such as domestic violence, polygamy, temporary marriage, divorce, pedophilia, and veiling. While celebrating these achievements, the authors also critically investigate the Journal’s gender narrative regarding 1) normative expectations for the new educated Muslim women that drew clear boundaries between acceptable and unacceptable behaviors for women, and 2) equating consensual same-sex relations with pedophilia and mocking the ancient rite of brotherhood and sisterhood vows, which

contributed to the demonization of homosexuality as a Western innovation, alien to the Middle East.

Part III, which consists of Chapters 7 and 8, studies the Journal's artistic contributions and the influences of European and Russian graphic art and political cartoon traditions on *Molla Nasreddin*. The visual art of the Journal is an important focus throughout the book, which contains around three hundred images from *Molla Nasreddin*. These images make the work enjoyable for any enthusiasts of political cartoons and satire, while they also enrich the book by bringing the primary source material to the reader's close attention. Authors draw attention to the influence of two European visual artists, Francisco Goya and Honore Daumier, political cartoon journals like *Punch* from the Great Britain and *Simplicissimus* from Germany, and the Russian revolutionary periodicals. Moreover, this part problematizes *Molla Nasreddin's* engagement with the Enlightenment discourses. Political caricature, authors stress, was constructed on the two distinct tendencies within the Enlightenment: the promotion of progressive and universalistic values, on the one hand, and the pseudoscientific racial discourses and hierarchies, on the other. Still, the authors note that even though *Molla Nasreddin* occasionally reproduced racialized Enlightenment tropes including references to African cannibalism, the Journal also offered a counter-discourse against racial and colonial hierarchies and challenged European imperialist discourses in its defense of persecuted Muslim populations, (p. 339-340). Generally, authors add, *Molla Nasreddin* applied physiognomy, (a form of caricature that blended arts, anatomical sciences, human and animal psychology, and racism) not along racial lines but ideological (p. 12).

Finally, in the Epilogue, the authors discuss the demise of the Journal in the 1920s and its intellectual influence. The Journal faced novel political pressures from the Pahlavi regime in Tehran and the Soviet regime in Moscow. In the Tsarist Russia, *Molla Nasreddin* criticized clerics and rituals without coming across as atheists. This "careful straddling" appealed to a wide audience which was "torn between reconciling its deep religious values with the requirements of modernity" (p. 365). The Soviet authorities forced the Journal's cadre to adopt a firm anti-religion position, to join the League of Atheists, and to change the Journal's name to *Allahsiz* (Godless). These actions cut off the readers completely from the Journal. Despite its eventual demise, however, the authors consider *Molla Nasreddin* a major intellectual breakthrough and, in today's discourse, a diasporic publication. They emphasize several factors such as 1) exposing imperialist policies of

the Great Powers and produced counter-discourses; 2) calling for greater dialogue and friendship between rival ethnic and religious communities, especially between Muslims and Armenians; 3) defying the Muslim religious establishments and argued for a more progressive interpretation of Islam; 4) chastising the landowning elite and became a mouthpiece for the impoverished rural and urban classes; 5) deriding the political establishments in the Ottoman Empire and Iran and supported the constitutional revolutions in these countries; 6) encouraging the establishment of satirical journals in Iran; and 7) initiating a radical discourse on gender reform and becoming a champion of women's rights in the Muslim world (368).

This work is accessible both for academic and general readers with no prior expertise on the history of Caucasus. The book is well-written and thoroughly researched. The authors utilize numerous sources from a wide range of academic literatures. The book offers major contributions to the studies on the trickster figures, pioneered by Carl Jung, Michel Foucault, Mikhail Bakhtin, and Lewis Hyde. It further situates the satirical journal and the history of South Caucasian Muslims within the academic fields on migration, ethnicity, religion, culture, intellectual history, and diaspora. The book does not offer a complete study of the periodical *Molla Nasreddin*, for the authors plan to discuss its political narratives that covered the Iranian Constitutional Revolution of 1906-1911 in a future volume (p. 359). Ultimately, the authors' research shows how the "collusion of cultures, including religious precepts, and the contestations of traditional modes of thought and also modernity" led to a "refreshingly innovative, complex and progressive perspectives and practices, a form of cross-fertilization that does not fully replicate the binary of East and West," instead of generating defensively intolerant reactions (p. 8). By shedding light upon this groundbreaking journal, the authors bring the many accomplishments of *Molla Nasreddin* to our attention.

Sarp Kurgan

University of California, Santa Barbara

Ünal Araç,

İktidar ve Sanat: Damat İbrahim Paşa'nın Hamiliği (1718-1730),

İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022, 404 s.,

ISBN 978-625-7447-65-2.

Osmanlı İmparatorluğu'nda sanatın öncelikli üretim yeri çoğunlukla saray olmuştur. Padişahlar, şehzadeler, padişah kızları, valide ve haseki sultanlar, sadrazamlar, vezirler ve diğer bürokratlar sanat patronajının en önemli figürleridir. Bu figürlerin Osmanlı sanatına katkıları üzerine çok sayıda çalışma literatüre kazandırılmıştır. Son çalışmalardan biri ise Ünal Araç'ın Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın banilik ve hamiliğini ele aldığı 2015 yılında tamamladığı doktora tezidir. Yukarıda künyesini verdiğim bu kitap Ünal Araç'ın doktora tezinin bir ürünüdür. Kitap giriş ve sonuç kısımları haricinde alt başlıklara sahip yedi bölümden oluşmaktadır. Eser, siyah beyaz fotoğraflar ve çizimler ile zenginleştirilmiştir.

Kitabın “Nedimlikten Sadrazamlığa: İbrahim Paşa'nın Yükselişi” başlıklı birinci bölümünde, İbrahim Paşa'nın dini ve etnik kimliği üzerine yapılan tartışmalara değinilmiş, saraya nasıl girdiği, hangi görevlerde bulunduğu ve sadrazamlığa yükselişinden bahsedilmiştir. Dönem kaynaklarından edinilen bilgilere dayanarak İbrahim Paşa'nın 1662 yılında Karaman Eyaleti, Niğde Sancağı'nın Ürgüp Kazasına bağlı Muşkara Köyü'nde İzdin/Zeitouni yani günümüzde Yunanistan'da bulunan Lamia şehrinin voyvodası olan Sipahi Ali Ağa ile Fatma Hanım'ın oğlu olarak doğduğu belirtilmiştir. İbrahim Paşa'nın Eski Saray'da çalışan akrabalarının aracılığıyla saraya girdiği ve hangi görevlerde bulunduğu kitapta incelenmiş, 1717'de III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan ile evlendiği ve 1718 yılında sadrazam olduğu aktarılmıştır. İbrahim Paşa'nın sadrazamlık görevindeyken kızlarını, oğullarını ve uzak akrabalarını yönetici sınıf üyeleri ile evlendirerek iktidarını kuvvetlendirmek istediği ve geniş bir paşa kapısı ihdas ettiği vurgulanmıştır.

“İbrahim Paşa'nın Banilik ve Hamiliğine Zemin Hazırlayan Entelektüel Ortam” başlığını taşıyan ikinci bölümde İbrahim Paşa'nın çevresindeki dini zümrelere, Avrupadan gelen vasıflı kişiler ile ilişkilerine ve kitaplara olan ilgisine değinilmiş, paşanın Melamîlik silkine bağlı birisi olduğu ifade edilmiştir. İbrahim Paşa'nın Osmanlı tarihiyle ilgili kitapların yanı sıra dini ve edebi konulu kitaplara da sahip olduğu, Arapça ve Farsça çok sayıda kitabı Türkçeye çevirttiği ve kitaplar yazdırttığı anlatılmıştır. Hamiliği üstlenilen kitapların seçiminde diğer devletler ile olan ilişkilerin ve onların kültürlerini tanıma isteği gibi nedenlerin etkisi olduğu

öne sürülmüştür. İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde İran ile yoğunlaşan savaşlardan olsa gerek İran tarihi ile ilgili kitapların Farsçadan Türkçeye çevirisi yaptırıldığına değinilmiştir. Sadrazam İbrahim Paşa'nın, Osman Gazi'nin oğlu Alaeddin Bey'den Rami Mehmed Paşa'ya kadar doksan üç Osmanlı sadrazamının hayatını anlatan *Hadikatü'l-Vüzerâ* isimli kitap hazırlattığı kaydedilir. İbrahim Paşa'nın matbaanın kurulmasına öncülük ettiği belirtilip, paşanın sadrazamlığı devrinde çok farklı konularda kitaplar basıldığına dikkat çekilmiştir.

Eserin üçüncü kısmı olan "III. Ahmed'in İlgi ve Beğenilerinin İbrahim Paşa'nın Banilik ve Hamiliğine Etkileri" başlıklı bölümde III. Ahmed'in hat sanatına, şiire, Hz. Muhammed sevgisinden ötürü hadis ve tefsir ilmine, çiçeklere olan ilgisine aynı zamanda İbrahim Paşa'nın da ortak olduğu aktarılmış, bu ilgi ve zevklerin hem III. Ahmed'in hem de İbrahim Paşa'nın hamilik ve baniliğindeki sanat ve mimari üretimine nasıl yansıdığına odaklanılmıştır. Araç, III. Ahmed'in hat çalışmalarını mimariyle buluşturan ilk padişah olduğuna dikkat çekmiştir. Padişahın hat çalışmalarını ve şiirlerini, İbrahim Paşa'nın aracılığıyla inşa ettirdikleri yapılarda sergileyerek, halka hattat ve şair yönleri yanında varlığını da gösterdiği ileri sürülür. İbrahim Paşa da hamisi III. Ahmed gibi hattat ve şair vasıflarına sahiptir. Paşa'nın III. Ahmed için inşa ettirdiği yapılara yazdığı şiirler ile tarih düşürdüğü ve kasırlara isimler verdiği ifade edilmiştir. İbrahim Paşa'nın himayesinde çok sayıda şair olduğu, paşanın şairlerin yazdıklarını politik bir söylem olarak kullandığı üzerinde durulur. Şairlere yapılar için düşürtülen tarihler aracılığıyla İran'a karşı üstünlüğe vurgu yapıldığı yazılmıştır. III. Ahmed'in hadis ve tefsir ilmine ilgisi de İbrahim Paşa'nın baniliğini yönlendirdiği görülmektedir. Paşanın Nevşehir'deki Külliyesi'nin camisinde III. Ahmed'in tasarladığı hadis-tuğra levhası kullanıldığı belirtilmiştir. III. Ahmed'in hadis ilmine ilgisi, İbrahim Paşa'nın iki darülhadis külliyesi inşa ettirmesinin önünü açmıştır. İbrahim Paşa'nın Bizans döneminden itibaren önemli bir güzergâh olan Divanyolu'nda inşa ettirdiği darülhadis medresesiyle gücünü kalıcı olarak temsil ettiği öne sürülmüştür. Padişahın ve sadrazamın diğer bir ilgisi çiçeklerdir. Bu dönemde inşa edilen yapılarda çiçek motiflerinin ana süsleme öğelerinden biri olduğu ifade edilmiştir.

Osmanlı padişahlarının gelenek haline getirdikleri sur dışında inşa ettirdikleri saray ve hasbahçelerde mevsimlik ve günübürlük zaman geçirme adetlerini, III. Ahmed'de devam ettirmiştir. "Geleneğin İbrahim Paşa'nın Banilik ve Hamiliğindeki Rolü" başlığını taşıyan dördüncü bölümde bu geleneğin İbrahim Paşa'nın baniliğindeki etkisi değerlendirilmiştir. Bahsi geçen geleneğin vesilesiyle, İbrahim Paşa'nın III. Ahmed'in hamiliğinde sur dışında Boğaziçi ve Haliç'te çok sayıda

saray, köşk, kasır ve hasbahçenin inşasına ve onarımına banilik ettiği belirtilmiştir. Yazar, İbrahim Paşa'nın inşa ve onarımını yaptırdığı Çırağan Sarayı, Kandilli Bahçesi, Dolmabahçe, Hüsrevabad Mesiresi, Sadabad Sarayı, Feyzabad Mesiresi, Tophane Kasrı ve diğer saray, köşk, kasır ve hasbahçenin inşa süreci, planları, dekorasyonu, mimarı hakkında bilgiler vermiştir. Araç, bilhassa Kağıthane ve Sadabad üzerinden yapıların tasarımını etkileyen faktörlere değinmiştir. Osmanlı sanat tarihi araştırmalarında Kağıthane'nin ve Sadabad'ın tasarımında, Fransa'daki saray ve bahçelerin etkili olduğu fikri öne çıkmaktadır. Bu görüşün öne çıkmasında Fransa'ya elçi olarak gönderilen Yirmisekiz Çelebi'nin orada gördükleri ve İstanbul'a getirdiği çizimler etkili olmuştur. Fransa'nın dışında Rusya'da, Safevî dönemi İsfahan'da, Babürler döneminde Hindistan'da da benzer tasarımlarda inşa edilmiş sarayların ve bahçelerin olduğuna da işaret edilmiştir. Fransa'nın etkisinden ziyade Safevî devleti ile olan ilişkilerin etkili olabileceğini iddia eden fikre de değinen yazar, İbrahim Paşa'nın Fransadan sipariş ettirdiği saray ve bahçe planları ile Fransız ve Venedik elçilerinin Sadabad'ın inşasıyla ilgili raporlarından dolayı, Fransa'daki saray ve bahçe tasarımlarının Haliç ve Boğaziçi'ndeki saray ve bahçe düzenlemelerinde etkili olduğunu söyler. İbrahim Paşa'nın ön ayak olmasıyla Tekfur sarayında kurulan atölyede İznik çinilerinin üretiminin yeniden etkin hale getirildiğini kaydeden Araç, çini atölyesinin artan imar faaliyetleriyle birlikte yapıların çini ihtiyacını giderme amacıyla yapılmış olabileceğini kaydeder.

Kitabın beşinci bölümünü oluşturan "Sadrazamlık Görevinin Banilik ve Hamilik Politikalarına Yansımaları" başlıklı kısımda İbrahim Paşa'nın sadrazamlık makamının verdiği yetkilerle hem İstanbul hem de taşrada giriştiği inşa ve onarım işleri ile tarikat çevrelerini himayesi ele alınmıştır. İbrahim Paşa'nın İstanbul ve taşradaki inşa ve onarım işleri yapı ölçeğinde tek tek incelenmiştir. İstanbul'daki inşa ve onarım etkinliklerinde, yangınlar ve depremlerin de rolü belirtilmiş, bu bağlamda İbrahim Paşa'nın sadrazamlığında İstanbul'un imarında uygulanacak yeni kurallar getirildiği ifade edilmiştir. İstanbul'daki imar faaliyetlerinin toprak kayıplarından sonra imparatorluğun gücünü göstermek amacı da taşıdığını belirten yazar, İbrahim Paşa'yı Haliç ve Boğaziçi'nde inşa ettirdiği yapılarla, II. Mehmed ile vezirlerinin ve I. Süleyman ile Mimar Sinan birlikteliğindeki imar etkinliklerinden sonra İstanbul'daki üçüncü büyük inşa etkinliğini himaye eden kişi olarak değerlendirir.

Osmanlı mimarisinde yeni bir yapı tipi olan meydan çeşmelerinin ilk örnekleri 18. yüzyıl başlarında İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı zamanında inşa edilmiştir. Araç, görkemli meydan çeşmelerinin halkın belirli ihtiyaçlarını karşılaması

yanında, imparatorluğun ve sultanın gücünü dışardan gelen elçilere, yabancılara ve tebaasına sergilemeye de hizmet ettiğini vurgular. Paşanın taşradaki imar faaliyetleri doğduğu yer olan Muşkara'da yoğunluk oluştururken Kayseri, Konya, Çorum gibi kentlerde de imar etkinliklerine banilik ettiği belirtilmiştir. Taşradaki imar faaliyetlerinin amaçlarından birinin İstanbul'a göçü durdurmak olduğu ileri sürülmüştür. İbrahim Paşa'nın doğduğu yer olan Muşkara'nın bir köyden kente (Nevşehir) dönüşümünde paşanın inşa ettirdiği münferit yapılar ve külliyeinin yanı sıra III. Ahmed'in sağladığı bürokratik ayrıcalıkların da önemli bir payı olduğu anlatılmıştır. Yazar, İbrahim Paşa'nın imar faaliyetlerinde tarikatlarla olan ilişkisinin de etkili olduğunu söyler. Paşanın Mevlevîlik, Halvetîlik, Celvetiyye gibi tarikatlara vakıflar, su yolları, çeşmeler gibi hayır yapıları ile yardımlarda bulunduğu aktarılmıştır.

Altıncı bölüm "Kamusal Temsiller ve Kültürlerarası İlişkiler Bağlamında İbrahim Paşa'nın Banilik ve Hamiliği" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm İbrahim Paşa'nın sadrazamlık döneminde sayısı arttığı belirtilen şenlik, meclis ve ziyafetlerde paşanın rolüne ve bu etkinliklerin amaçlarına ayrılmıştır. Bu şaşaalı organizasyonların başlıca amacının güç gösterişi olduğu ifade edilmiş, İran'da fethedilen toprakların seferlerine bizzat katılmayan sultan ve sadrazamın, İstanbul'da düzenledikleri eğlencelerle iktidarlarını ve varlıklarını halka gösterdikleri vurgulanmıştır. Büyük şenliklerden biri III. Ahmed'in şehzadelerinin sünnet düğünü için yapılan ve organizasyonunu İbrahim Paşa'nın yaptığı 1720 yılındaki şenliktir. İbrahim Paşa'nın 1720 şenliğinde geçen olayları anlatan bir kitabın yazımı için Seyyid Vehbi'yi görevlendirdiğini aktaran yazar, kitabın birinin III. Ahmed'e diğerinin İbrahim Paşa'ya sunulmak üzere resimli iki nüshasının hazırlandığını kaydetmiştir. İbrahim Paşa'nın inşa ettirdiği saraylar ve bahçelerle çok sayıda eğlence ve ziyafet alanları oluşturulduğu, Sadabad Sarayı'nın davetlerin düzenlendiği önemli bir yer olduğuna dikkat çekilmiştir. Sadabad Sarayı'nın inşası ile Kağıthane Mesire meydanının halkın uğrak yeri haline geldiği ve sosyalleşmenin önemli bir noktası olduğu ifade edilmiştir. Elçilerin kabul edildiği mekânların dekorasyonunda lüks eşyalar kullandıran İbrahim Paşa'nın güç ve üstünlüklerini gösterdiği belirtilmiştir.

Kitabın yedinci bölümünü "Saraydan Otağa: 1730 İsyanı" başlığı oluşturmaktadır. 1730 İsyanı'nın başlamasına İbrahim Paşa'nın akrabalarıyla kurduğu iktidar ağının, Osmanlı-İran savaşlarının olumsuz etkileri, ekonomik kriz ve buna bağlı olarak esnafın işlerinin bozulması gibi olumsuzlukların neden olduğu üzerinde durulmuştur. İsyancıların tepkisinin III. Ahmed'den ziyade İbrahim Paşa'ya

yoğunlaştığı ifade edilerek, paşanın uyguladığı mali politikaların askere ve tebaaya olumsuz yansımaları yanında III. Ahmed için yaptırdığı saray, köşk ve bahçeler için büyük meblağlar harcaması tepkilerin odağına İbrahim Paşa'nın oturmasına sebep olduğuna vurgu yapılmıştır. İsyancıların Sadabad'ın yakınındaki bürokratlara ait köşkların ve Nevşehir'deki İbrahim Paşa'nın inşa ettirdiği yapıların yıkılmasını istedikleri ve böylece paşanın imparatorlukdaki izlerinin silinmesinin amaçlandığına dikkat çekilmiştir. Araç, tepkilerin İbrahim Paşa'nın banilik ve hamiliği üzerine odaklanmasının sebebinin, paşanın banilik ve hamilik tercihlerini politik gösteri şeklinde sunmasının payının olduğunu söyler.

Sonuç olarak kitap, İbrahim Paşa'nın banilik ve hamiliğini bütüncül şekilde ele alan ve dönemin siyasi, askeri, ekonomik, dini ve kültürel ortamının dinamikleri ile inceleyen önemli bir çalışma olmuştur. Paşanın hamilik ve banilik faaliyetlerinde başat amacın kamusal alanda siyasi gücünü temsil etmek olduğu anlaşılmaktadır. Siyasi gücünü de özellikle inşa ettirdiği yapılarla sergilemiştir. İmar faaliyetlerinin dini mimariden ziyade sivil mimariye yoğunlaştığı görülmektedir. Dönemin koşullarından olsa gerek paşanın İstanbul'da merkezinde anıtsal camisi olan klasik bir külliye inşa ettiremediği anlaşılmaktadır. İbrahim Paşa'nın imar faaliyetlerinin niceliğiyle ve şairler ile yazarları himayesiyle önemli bir bani ve hami kişilik olduğu ortaya koyulmuş ve bunun sosyal siyasal zemini izah edilmiştir.

Soner Demir

Akdeniz Üniversitesi

Mehmet Yılmaz Akbulut,

Hekimoğlu Ali Paşa: Paşalar Çağının Şeyhülvüzerası,

İstanbul: Timaş Akademi, 2022, 607 s., ISBN: 978-605-08-4362-0.

Osmanlı tarihinde gerek otobiyografi ve günlük tutma kültürünün gelişmiş olması ve gerek önemli şahsiyetler hakkındaki kişisel tarihi veri kıtlığı nedeniyle sağlam bir tarihsel biyografi inşa etmek başarılması oldukça güç bir iştir. Bunu prosopografik bir ölçekte yapmaya çalışmak zorluğu bir kat daha arttırır. En fazla önem verilen tarihi şahsiyetler olan padişahlar hakkında dahi dört başı mamur bir prosopografik çalışmanın henüz yapılmamış olması bu zorluğun derecesini gösteren en mühim işarettir. Dr. Mehmet Yılmaz Akbulut'un 1689-1758 arasında yaşamış ve üç defa sadaret makamına gelmiş olan Hekimoğlu Ali Paşa hakkında yapmaya giriştiği iş bu zorlu yazın türüne yeni bir örnek kazandırmaktadır.

2013 yılında 18. yüzyıl başındaki Osmanlı-İran savaşları hakkında yazmaya başladığı tezden beri Hekimoğlu Ali Paşa'ya ilgi duyduğu belli olan yazarın çalışmaları 2020 yılında tamamlanan doktora tezine, 2022 yılında da mevzubahis kitaba dönüşmüştür. Diğer bir deyişle kitap, ardında hem yakın bir konu üzerinde yüksek lisans ve ondan üretilmiş bir kitap hem de aynı konu üzerinde bir doktora tezi tecrübelerini taşıyan, doktora tezinden üretilmiş bir eserdir. Bütün bu tecrübelerin ağırlığı kitap boyunca kendini hissettirmektedir.

Kitap Hekimoğlu'nun geride bıraktığı en belirgin eser olan külliyesinin tasviri ile başlayıp yoğun bir giriş kısmıyla (s. 15-47) devam ediyor. Teknik dilin baskın kaldığı bu bölüm, konunun uzmanı olmayan bir tarihçi için bile zor sayılabilecek kavramsallaştırmaların ve tarihi detay örneklerinin kullanıldığı pasajlar barındırıyor. Yazar bu bölümde Hekimoğlu biyografisini güçlü bir literatür araştırması ve eleştirel bir tarih yazımı zeminine oturtuyor. 1697-1773 arasını "muktedir paşalar çağı" olarak tanımlıyor (s. 34) ve bu süreçte öne çıkan 7 paşanın (Çorlulu Ali Paşa, Şehit Ali Paşa, Amcazade Hüseyin Paşa, Muhsinzâde Mehmed Paşa, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa, Hekimoğlu Ali Paşa, Ragıp Paşa) yedi ortak özelliğini yeni bir kavramsallaştırma denemesi olarak ortaya atıyor. Bu yedi ortak özellik: Sadaret süresi (7 paşanın sadaret süresi diğerlerinden ciddi miktarda uzun); Padişah hal ve cülusunda sadrazamların oynadığı rol (karmaşık denge ilişkileri içerisindeki bu süreçlerde 7 sadrazam etkin); Kariyer başlangıcı olarak saray (Ragıp Paşa haricindeki 6 "muktedir paşa" da devşirme kökenli olmadan saraydan yetişiyor); Aile, kapı ve servetin görünürlüğü (7 paşanın hepsinin de güçlü aile kökeni olması veya güçlü

aileler kurması; beş paşanın padişah damadı olması); Kültürel hamilik (paşaların kamusal görünürlüğü'nün yüksekliği); Sadrazamdan beklenen başarıların büyüklüğü; Hariciye siyaseti (Paşalar hariciye siyasetinin ana aktörleridir. Paşaları sadarete getiren de oradan indiren de hariciyedeki başarıları ya da başarısızlıklarıdır.) Yazar ortaya attığı bu kavramsallaştırma denemesini kitap boyunca Hekimoğlu biyografisi üzerinden teste tabi tutacağını belirterek devam ediyor.

Takip eden altı ana bölümde giriş bölümündeki ağır teknik dil geri plana çekiliyor. Birinci bölümde (s. 49-148) Hekimoğlu'nun ilk sadaretine kadar hayatı, başarıları ve mücadelesi anlatılıyor. Burada Ali Paşa'nın kökenleri saltanata dayanmayan Hekimbaşı Nuh Efendi ailesinden yükselmesi ön plana çıkarılıyor. Hekimoğlu'nun aile bağlarıyla intisap ettiği saraydaki ilk bürokratik görevlerden sonra gittiği taşra görevleri, yakın durduğu ve rakip olduğu paşa kapıları, taşrada kurduğu kayda değer kapı ve bu kapıyla İran savaşlarına katılmadan beklemesi konu ediliyor. III. Ahmed'in tahttan indirilmesinde Hekimoğlu'nun bu ayak diremesi sonucu cepheden gelen kötü haberlerin etkili olduğundan bahsediliyor. Patrona isyancılarının gölgesindeki yıllarda Hekimoğlu'nun İran cephesinde rakiplerinin gücü iyice yıpranırken beklettiği kalabalık kapısıyla ortaya çıkıp büyük başarılar elde ettiği ve bu sayede sadarete geldiği detaylı bir şekilde anlatılıyor.

İkinci bölümde (s. 149-220) Hekimoğlu'nun ilk sadareti ve İstanbul'da kurduğu güçlü iktidar ele alınıyor. Burada Patrona kalıntılarının temizlenmesi, işenin temin edilmesi, İstanbul'daki asayiş sorunu sebepli ve kundaklama kaynaklı yangınların azalması gibi detaylı konulara giriliyor. Hekimoğlu'nun Lehistan Veraset Savaşları'na karşı tavrı ve kurduğu Avrupa siyaseti ele alınıyor. Üçüncü bölüm (s. 221-298) sadaret sonrası azil yıllarını konu ediniyor. Hekimoğlu'nun Girid'de sürgün valilik yapması, Bosna'da asi beyleri kontrol altına alıp, Bosna yerel güçlerinden topladığı birliklerle işgal altındaki Belgrad'ın geri alınmasına sebep olacak zaferinden bahsediliyor. Mısır valiliği sırasındaki idari ve siyasi başarıları anlatılıyor. Dördüncü bölüm (s. 299-370) Paşa'nın ikinci sadaret yıllarını inceliyor ve İran savaşlarına serasker sadrazam olarak gitme isteğinin onu mühürden ettiği ileri sürülüyor. Hekimoğlu'nun sadrazamlıktan ikinci defa azledildikten sonraki yılları sırasında yaşadığı siyasi güç kaybı; rakip paşaların gölgesinde taşra valiliklerinde bir uçtan diğer uca savrulması ve rakiplerinin katil çabalarına rağmen hayatta kalmayı başarabilmesi; III. Osman'ın saltanatı ile üçüncü kez mührü elde etmesi; III. Osman'ın tekinsiz halleri ve Hekimoğlu'nun eski siyasi manevra kabiliyetini kaybetmesi akabinde azli; azil yılları ve vefatını beşinci

bölüm (s. 371-464) değerlendiriyor. Son bölüm ise (s. 465-534) Hekimoğlu'nun kapısını, kurduğu muhitin mensuplarını, kültürel himayesini, vakfı ve gelirlerini inceliyor.

Kitabın giriş bölümü için yukarıda ele alınan “muktedir paşalar çağı” ve bu “çağın” karakteristiğini belirleyen 7 paşanın 7 ortak özelliği kavramsallaştırmasının dışında Akbulut'un çalışması literatüre farklı açılımlar da kazandırmıştır. Has Oda'nın 18. yüzyıl Osmanlı bürokrasisinde en yüksek kademelere erişmede merkezi bir konuma gelmesi ve bu dönemde silahdarlık makamında Çorlulu Ali Paşa eliyle yaşanan dönüşümün bu değişimin kilidi olduğu bu açılımlardan biridir. Ayrıca Hekimoğlu kapısının paşaya tam tabiiyet ilişkileriyle kurulmuş yeknesak bir yapıdan ziyade, ona farklı bağlarla ve değişen derecelerde mensup dinamik bir ittifak/hizip olarak yaklaşması (s. 313-314) oldukça şık bir detaydır. Burada Hekimoğlu kapısının padişah kapısından çıkma ve kapı üreten bir kapı olarak tanımlanması da (s. 540) dikkat çekicidir. Bu açılımların ötesinde çalışmanın literatüre asıl katkısı 18. yüzyıl Osmanlı tarihinin merkezi şahsiyetlerinden biri olan Hekimoğlu Ali Paşa'nın ve etrafındaki dünyasının son derece ayrıntılı bir biçimde hikâyesinin ortaya konulmasıdır. Yazar, arşiv belgelerinin vergi odaklı mekanik dili ile oluşturulmuş belge yığınları ve çağdaş tarihçilerin kendi bakış açıları ve taraflarıyla sınırlı anlatılarını ciddi bir eleştiri, tasnif ve ayıklama sürecine tâbi tutarak Hekimoğlu'nun ve çevresinin, bazen psikolojik durumunu da tahmin eden, şahsi tarihini inşa etmeyi başaramıştır.

Bir doktora tezi olarak başarılı örnekler arasında kolayca zikredilebilecek bu eser bir kitap olarak değerlendirildiğinde bazı sorunları içermektedir. En çok göze çarpandan başlanacak olursa kitabın en güçlü yanının aynı zamanda zafiyeti olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kitapta biyografinin bütünlüğünü bozabilecek kadar ara bilgi dipnotları ve metne taşıyıp kendi dipnotuna sahip olan “ara metinler” bulunmaktadır. Bu “ara metinler” toplamda epey yer tutmakta ve bir tarihçi için bile okuması zor olmaktadır. Örneğin Hekimoğlu'nun ikinci sadareten azledilmesinin arka planı aktarılırken Osmanlı-İran savaşlarının karşı tarafı olan Nadir Şah'a özel bir başlık açılmış (s. 357) Hekimoğlu ile Nadir Şah arasında şahsi bir münasebet olmamasına ve hatta Şah'la arasında böyle bir münasebete dair ortada bilinen bir söylenti olmamasına rağmen Nadir Şah'ın bu dönem savaş stratejisini ve Eyyübizâde Ahmed paşayla yaşadığı çıkar örtüşmelerini uzun uzadıya anlatan bir ansiklopedi maddesine dönmüştür. Yazar beş sayfa sonunda konuya döndüğünde bir sayfa kadar anlatıda kalabilmiş, ardından da üç sayfa boyunca (s. 363-366) İran sınırına yakın yerel güçlerin yükseliş hikâyesini araştırmıştır.

“Ara metinler” içerisinde Hekimoğlu’nun üçüncü defa sadareten azledilme sebepleri arasında zikredilen müneccim sözü dinlemek, III. Osman’ın Hekimoğlu’nun camisini kıskanması (s. 435-440) gibi tarihsel dedikodu kabinden maddelerin ele alınması şeklinde basit tartışmalar bulunmaktadır. Ancak mevzubahis “ara metinlerin” ağırlıklı bir kısmı yazarın birincil kaynaklardan yaptığı orijinal araştırmalara ve eleştirel okumalara dayanmaktadır. Örneğin Hekimoğlu’nun ikinci sadaretine şeyhülislamın muhtemel muhalefeti (s. 313-314) bir dedektif titizliğiyle araştırılarak ortaya çıkarılmıştır. Paşanın hayat hikâyesine herhangi bir etkisi görülmeyen bu muhalefetin burada değil de döneme ait siyasi bir monografide yer alması manalı olabilirdi. Bu minvalde dönem tarihi olarak yazılabilecek ve rahatlıkla bir kitap daha tutabilecek titiz bir araştırma yekûnunun Hekimoğlu biyografisinin bütünlüğünü tehlikeye atacak şekilde kitabın aralarına sokuşturulması bu değerli araştırmaları akim bırakmıştır.

İlk bölümde Hekimoğlu’nun emri altındaki binlerce kişi ile İran sınırında bulunması yıllardır süregelen savaşa destek vermesi için merkezden gelen onlarca emre rağmen çarpışmaya girmekte ayak diretmesi ve hatta sefere lojistik destek vermesi için verilen kati emirlere dahi uymaması (s. 106-109) başarılı bir siyasi manevra olarak değerlendiriliyor. 15. ve 16. yüzyıllarda bu türden daha hafif kusurların kesin idamla sonuçlandığı bilinmekteyken 18. yüzyıl başlarında bu emre itaatsizlik durumunun bir siyasi pazarlık kozuna nasıl dönüştüğü, bu pazarlığın bu dönemde ne kadar yaygın ve sınırlarının ne olduğunun tartışılmadan bırakılması ciddi bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Kitabın ikna etmekte zorlandığı çıkarımları arasında Hekimoğlu’nu “18. yüzyılın en merkezi şahsiyeti” konumunda görmesi (s. 32) biraz fazla iddialı kaçmaktadır. Zira bu iddialı çıkışın delili olarak gösterilen 7 büyük paşanın bir şekilde Ali Paşa’nın “hayatında yer tutma” meselesinin büyük bir kısmı zamansal rastlantıdan ibarettir. Benzer şekilde Hekimoğlu’nun ilk sadaretini “cepheyi kontrollü bir şekilde çökerterek aldığı” iddiası (s. 539) vurgulu bir şekilde delillendirilmemiştir. İlk bölümün üzerinde durduğu temellerden birisi olan bu iddia ikna edicilik konusunda zayıf kalmakla beraber Hekimoğlu’nu siyasi rekabet uğruna tüm cepheyi çökertecek derecede gözü dönmüş, hırs sahibi gibi tasvir etmektedir. Keza Hekimoğlu’nun ikinci defa sadarete gelişi hakkındaki “sanat” vurgusu (s. 359) yeterince açık ele alınmadığından ikna edici durmamaktadır.

Kaynaklar konusunda kitabın enine boyuna irdeleyen eleştirel yaklaşımı oldukça kuvvetlidir. Örneğin *Metâliü'l-Âliyye fî Gurretü'l-Gâliye*’nin padişahla

beraber Ragıp Paşa'ya da sunulduğundan Hekimoğlu ve Ragıp Paşa arasındaki rekabet halinin bu eserde bulunmaması (s. 35) ince bir tespittir. Keza arşiv belgelerinin biyografi inşasındaki sınırlılığı hakkındaki tespit de (s. 43-44) bu noktada zikredilmelidir.

Kurgu konusunda Akbulut'un kendi araştırma çilesini direk okuyucuya yansıtan bir tercihte bulunduğunu söylemek mümkün. Örneğin Hekimoğlu Ali Paşa Vakfı'na gelir kaydedilen şaphane meselesinde anlatı tersten işletiliyor. Şaphanenin mülkünün mü yoksa muaccele karşılığı malikane olarak veya emanet usulüyle işletmesinin mi vakfa verildiği belirtilmeden konuya giriliyor ve üç sayfa sonra (s. 486-489) mesele açığa kavuşuyor. Yazar konuyu bu sırayla keşfetmiş olduğundan böyle bir kurgu tercih etmiş olabilir. Ancak kolay anlatım için en başta bu şaphanenin mülk olarak vakıf şartıyla Ali Paşa'ya verildiği söylenilmeliydi. Okuyucuyu kafasında soru işareti biriktirerek konunun sonuna kadar gelmek mecburiyetinde bırakmak, yoran ve okumaktan caydıran bir kurgu tercihidir.

Üslup konusunda yazarın kullandığı kaynakların üslubundan etkilenmeye son derece açık olduğu göze çarpmaktadır. Kullanılan birincil kaynaklardaki kavram olmayan kelimeler "minberini vazeylemiş" ve "sadreyñ tebdili" (s. 157) gibi genel okuyucu için zorlayıcı kelime seçimleri olarak metne sirayet etmektedir. Bu konudaki başka bir sorun kitapta geçen onlarca kişi isminin standartlaştırılmadan zikredilmesidir. Aslında dönemin güç dengelerini ve ilişki ağlarını iyi bir şekilde okuyup Hekimoğlu'nu o bilgilerin içerisine güzelce yediren kitap (örneğin s. 70-72) isimlerin bollaştığı kısımlarda kim kimdir yeterince tanıtmadan konuya dahil etmeye başlıyor (s. 129-130). Özellikle ilişki ağlarının tartışıldığı pasajlarda hangi "Ali'nin" veya "Mehmed'in" kim olduğunu takip etmek bir süre sonra içinden çıkılmaz bir uğraşa dönebiliyor. Bu sorunu aşmak adına kitabın başlarında kimin hangi hizipte yer aldığını ve standartlaşmış isimleri gösteren bir tablonun eklenmesi faydalı olabilirdi. Üslup konusunda son olarak kariyeri boyunca savaş, salgın hastalık, yangın, isyan, siyasi çekişme gibi sebeplerle binlerce ölüme şahit olup sürekli ölüm gölgesinde yaşayan Hekimoğlu'nun biyografisinde ölüm daha merkezi bir yer tutup daha gerçekçi bir tarzda ele alınabilirdi.

Geneline bakıldığında kitap Hekimoğlu biyografisinin yanında; Hekimoğlu'nun sadaret dönemlerinde İstanbul yangınları, şehrin isyan, göç, su, zahire, salgın sıkıntıları, paranın değerine ilişkin reformlar, askerî disiplin çabaları, dış siyasi dengeler, merkez ve taşra arasındaki kişisel/hizipler arası güç ilişkileri, savaşan tarafların kendi içerisinde ve birbirleri arasında çoklu ve oldukça

değişken münasebetleri, askeri/bürokratik yapının farklı mekanlarda farklı tezahürleri, humbaracı ocağının yeniden teşkilatlandırılması, tophanenin genişletilmesi, yeni kalyonların inşası gibi çeşitli konuların arka planını ve farklı zamanlarla karşılaştırılmasını da içeren detaylı araştırmaları kapsıyor. Ne kadar iyi ele alınmış olursa olsun bu çeşitlilikteki yan konuların tek bir kitaba bu kadar ince elenip sık dokunur şekilde kullanılması okuyucuyu zorluyor. Kitabın geniş yelpazeden gelen malzemeleri tek tek değerlendirildiğinde güzelce seçilip, güzelce hazırlanmış ve iyi pişmiş. Ancak sonuca baktığımızda rahatlıkla üç çeşit ana yemek yapmaya yetecek malzemeyle tek yemek hazırlama işine girişilmiş gibi görünüyor. Küçük kaşıkla ve az porsiyonlarla yenilebilir lakin ağız dolusu doyasıya yenilerek bitirilebilecek bir yemek değil.

Bünyamin Punar
Sakarya Üniversitesi

Ian Barnes,

Rusya Huzursuz İmparatorluk: Bir Tarihsel Atlas,

çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022, 239 s.,
Büyük Boy, Renkli-Haritalı ISBN: 978-625-7447-14-0.

Abdullah Yılmaz'ın Türkçeye kazandırmış olduğu bu atlas Rusya tarihi hakkında bir giriş kitabı niteliğinde olup içindeki haritalar, görseller ve bilgiler bu alanda okumalarına yeni başlamış olanlar için faydalı olacaktır.

Barnes, Derby Üniversitesi'nde Tarih ve Uluslararası Çalışmalar bölümü başkanlığını yapmış ve Avrupa tarihi hakkında pek çok makale kaleme almıştır. Barnes, *Rusya Huzursuz İmparatorluk: Bir Tarihsel Atlas* öncesinde Asya'nın tarihsel atlası, Avrupa'nın tarihsel atlası ve Amerikan Devrimi'nin tarihsel atlası konularında kitaplar yayımlamıştır. Yazar Rusya atlasını bitirmeden kısa bir süre önce ölmüştür. Bunun üzerine Barnes'in ailesi ve yayıncının onayı ile Rusya tarihi konusunda uzman olan Cambridge Üniversitesi profesörlerinden Dominic Lieven'in rehberliğinde toplanan bir ekip bu atlası tamamlamıştır.

53 başlıktan oluşan bu tarihsel atlasta ana bölümlere yer verilmemiştir. Kuşe kâğıda, renkli ve büyük boy (24x30 cm) olarak basılmış olan bu atlasta toplamda 115 harita ve 21 fotoğraf bulunmaktadır. Atlasta yer alan fotoğraflar daha çok Rusya'nın coğrafyası, önemli şehirleri, imparatorları, Rusya tarihinin önemli isimleri ve devlet başkanlarına aittir. Kitapta ayrıca Rus dilinin kökeni olan Hint-Avrupa dillerinin gelişimi ile ilgili bir tablo da yer almaktadır. Bunun yanında 1921-1955 yılları arasında devlet güvenliğinin organize edilmesi ile ilgili bir tablo ve bu yıllarda hüküm giyen insanların toplam sayısını gösteren bir grafik mevcuttur.

Atlasta bulunan 115 harita çeşitli türlerdedir ve pek çok konuda bilgiler vermektedir. Atlasta Rusya'nın yüzyıllardır hâkim olduğu coğrafyadaki durumunu gösteren siyasi haritalar, fiziki haritalar, etnik haritalar, nüfus bilgilerini gösteren haritalar, sanayi bölgelerini, madenleri, petrol çıkarılan bölgeleri gösteren haritalar gibi fonksiyonel haritalar bulunmaktadır. Bunların yanında Rusya'nın hâkim olduğu coğrafyalarda nerelerde tarım yapıldığını, hangi ürünlerin yetiştirildiğini, nerelerde hayvancılık yapıldığını gösteren toprak kullanımı haritaları da yer almaktadır. Ayrıca demiryollarını, nehir yollarını, göç güzergâhlarını ve

milletlerin zorunlu olarak sürgün edildikleri yolları ve bölgeleri gösteren haritalar da mevcuttur.

Barnes'in atlasında en çok Rusların tarih boyunca girmiş olduğu savaşlar hakkında bilgiler veren haritalar bulunmaktadır. Bu haritalarda komuta merkezleri, cephe ve savunma hatları, kolordu ve orduların nerelerde bulunduğu, nasıl ve ne şekilde hareket ettikleri, topçu, süvari ve piyade birliklerin hareket yönleri, savaşın başında ve sonrasında buldukları pozisyonlar, orduların savunma pozisyonları, geri çekilme sürecinde kullandıkları yollar ve tarafların savaş stratejileri gibi bilgiler gösterilmiştir. Bunun yanında yine bu haritalarda tarafların kaleleri, mevcut donanmaları ve konumları, savaş gereçlerini ürettikleri imalathaneler gösterilmiştir. Atlasta mezkur konulardaki haritaların dışında Moğol istilaları; Avrupa, Asya, Orta Asya ve Kafkasya'da Rus yayılcılığının yıllar içindeki durumunu gösteren haritalar; Rus coğrafyasında yıllar içinde yaşanan ayaklanmaları gösteren haritalar; Rusların imzaladıkları önemli antlaşmalar sırasında mevcut durumlarını gösteren haritalar; Rus iç savaşını, 1930'lu yıllarda Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin ıslah amaçlı kurduğu kamp ve kolonileri gösteren haritalar; Rus coğrafyasında çeşitli yıllarda yaşanan kıtlık bölgelerini ve oranlarını gösteren haritalar; petrol ihracatı, petrol boru hatları ve gaz boru hattını gösteren haritalar ve manastırları gösteren haritalar yer almaktadır. Atlasın son kısmında ise Rus hükümdarların listesi, sözlük, kaynakça ve dizin bulunmaktadır.

Barnes atlasında Rusya tarihinin değerlendirilirken bazı hususların göz önüne alınması gerektiğini ifade etmiştir. Önsöz kısmında tarihçilerin öncelikle Rusya'nın olağanüstü büyüklüğünü, çeşitliliğini, coğrafi özelliklerini, kaynaklarını, halkını ve sorunlarının çeşitliliğini de göz önünde bulundurmaları gerektiğini söylemiştir. Ona göre, aşağılayıcı ve önyargılı yorumlar yapılan Rusya'nın kendi koşulları içinde değerlendirilmesi önemlidir. Yazar yine bu kısımda Rus yayılcılığı ile Amerika'nın Batı'ya hücumunu kıyaslamış Amerikalıların ele geçirip olağanüstü bir hızla sömürdükleri otlakları ekip biçmesi sonucunda şiddetli doğa olaylarına sebebiyet verdiklerini anlatmıştır. Rusların ise daha yavaş bir hızla yayıldığını, tarım arazilerinde daha az makine kullandıklarını ve toprağa daha az zarar verdiklerini vurgulamıştır. Ancak daha sonra Stalin'in tarımda uygulamış olduğu kolektivizasyon politikası ve Kruşçev'in *Bakir Topraklar Kampanyası* (1950'ler) ile birlikte toprağın kötü kullanılarak tahrip edildiğini belirtmiştir.

Barnes, Rusya tarihinin değerlendirilirken Amerika'dan iki buçuk kat daha büyüklükte bir araziye sahip olduğunun unutulmaması gerektiğini özellikle

vurgulamıştır. O, Rus ülkesinin büyüklüğü, bu büyük toprak parçasını yönetme ve kontrol etme gücü göz önüne alındığında Rus politik gelişimini ve uygulanan sert politikayı açıklayabileceğini iddia etmiştir.

Tarihçilerin Rus tarihine mahsus konuların detaylarını incelerken, Rusya'nın coğrafi büyüklüğüne değindiklerini ve daha sonra bu devasa boyutları hemen unuttuklarını düşünen Barnes'e göre, gerçekte ülke boyutlarının Rusların hayatında azımsanmayacak bir etkisi vardır. Demiryolları, telgraf ve uçağın icadı Rusya'yı belli orandan "küçültmüş", ülkenin idaresini kolaylaştırmıştır. Böylece enerji kaynakları ve hammaddeler ile üreticiler ve pazarlar birbirine bağlanmıştır. Ancak Barnes, bunların ülke büyüklüğünün getirdiği sorunları ortadan kaldırmadığını düşünmüştür. Rusya 20. yüzyılın başlarında Avrupalı ülkelerden daha büyük bir alanı kaplayan Avrupa Rusya'sına yayılmış beş yüz binden fazla haneye hastane, okul ve iletişim hizmetleri götürme problemiyle karşı karşıya kalmıştır.

Rus tarihinde ülkenin coğrafi büyüklüğünden sonra gelen ikinci önemli unsurun da Rusya'nın konumu olduğunu ileri süren Barnes, Rusya'nın kısmen askeri nedenlerle kısmen de Stalin'in gütmüş olduğu politikalarla kuzeyde kurulmuş olan pek çok şehre sahip olmasıyla benzersiz olduğunu düşünmektedir. Bunun yanında Rus coğrafyasının iklimi bu coğrafyadaki ekonomik ve idari faaliyetlere ağır bir yük olmuştur. Ona göre, Rusya'nın merkez bölgelerinde tarım yapılabilecek mevsimin kısa olması yoğun bir çalışma yapılmasını gerektirmiştir. Ayrıca yanında kış aylarının uzun sürmesi de ısıtma maliyetini arttırmış ve iletişim ağlarının bahar aylarında çamurun altında kaybolup gitmesine sebebiyet vermiştir.

Barnes modern Rusya'nın muazzam bir nüfusa sahip olduğunu düşünmektedir. Ancak gerçekte Rus tarihinin çoğu döneminde ülkenin geniş coğrafyasını doldurmaya yetecek sayıda nüfusu hiçbir zaman olmamıştır. 18. yüzyılın ortalarından sonra Rusya nüfusu artmaya başlamış olsa da 1960'lardan beri doğurganlık oranı giderek azalmıştır. Böylece çağdaş Rusya'nın da en büyük sorunlarından biri nüfusunun azalması olmuştur. Bu atlasta Rusya'nın nüfus yapısının tarihi kadar 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Kuzey Avrasya'nın büyük bölümünün Ruslar tarafından sömürgeleştirilmesinin de izleri sürülmüştür. Rusya'nın yayılması Avrupa'nın genişleme sürecinin bir parçası olmuştur. Bu yayılma yerli halkların toprağına el konulmasını ve bunları tarıma açmayı beraberinde getirmiştir. Rus liderlerini sürekli ticari bağlantılar ve müdafaa edilebilir sınırlar geliştirme arayışına iten başlıca öge Barnes'e göre büyük iletişim sorunlarıdır. Bunun bilincinde olan yöneticiler de iletişim sistemleri üzerine eğilmişlerdir. Rusya'nın Avrupa kısmının

tamamında yer alan taşımacılığa elverişli nehirleri olmadan Avrupa Rusya'sından emperyal bir devlet kurması kolay olmayacağı için Rusya 16. yüzyıldan sonra dış dünya ile irtibatı Hazar Denizi, Karadeniz ve Baltık Denizleri boyunca ilerleyerek sağlamıştır.

Sonuç olarak bakıldığında bu tarihsel atlas, Barnes'in yıllarca süren çalışmalarının derli toplu bir ürünüdür. Barnes, eserinde Rusya'nın tarihi, coğrafyası, demografisi, ekonomisi, kültürü hakkında yapmış olduğu araştırmaların sonuçlarını ortaya koymuştur. Bunun yanında Rus tarihinde "Devlet" in oynadığı rolü de göz ardı etmemiş, Rus politikası ve Rus hükümetleri konularını da atlasın temel ilgi alanı içine almıştır. Bu bakımdan *Rusya Huzursuz İmparatorluk: Bir Tarihsel Atlas* Rusya tarihi, coğrafyası ve politikasına ilgi duyanlar için vazgeçilmez bir eser olmaya adaydır.

Elif Uzunağaç
Marmara Üniversitesi

Bent Holm and Mikael Bøgh Rasmussen (eds.),
Imagined, Embodied and Actual Turks in Early Modern Europe,
 Vienna: Hollitzer Publishing, 2021, 534 p., colored illus., ISBN: 978-3-99012-124-5.

Bent Holm, dramaturge and translator of plays is a lecturer at various international universities and research centers, recently in Tokyo, St Petersburg, and Venice. His special research areas are the relationship between performativity and iconography, and between theatricality and rituality. Mikael Bøgh Rasmussen is a co-author of Erik Fischer's five-volume monograph on the Danish Renaissance artist Melchior Lorck (2009). His research areas include royal portraiture, court artist, and European-Ottoman cultural exchange in the early modern period.

This volume -the tenth book of a series on the cultural transfers between the Ottoman Empire and Europe with a focus on the performing arts- edited by Holm and Rasmussen begins with an informative and insightful introductory "Kaleidoscopic Reflections" that will undoubtedly increase the familiarity of readers for the topic. Editors explain their aims for this volume over the approaches, interpretations, and the discussions held during the sessions introduced by Professor İlber Ortaylı and supported by the C. L. David Foundation and Collection. This study as the editors mentioned took its main outset from the series of seminars titled "The Image of the Turks in Early Modern Europe" at Copenhagen University.

The relationship between the Ottoman Empire and the European nations in the early modern era is the essence of this study. Self-awareness of the western society is meant via the conflict between European countries and the Ottoman Empire. The editors point out the inclusive understanding of the term "image" from oral, textual, or visual representations also consisting of the view of politics and ideology. With an exploration of the reciprocal influence of experience, imagination, and embodiment, there are various research approaches in the study. The researchers from various backgrounds and mostly from western countries and Turkey contributed to this volume. The contributors' research fields are intellectual history of the early modern period, political ideas, literature, history of the Ottoman Empire, and its relations, historiography, contemporary narrative.

The volume includes illustrations with their credits, extensive citations and a comprehensive bibliography, an index including names and places. The list of

illustrations also gives useful background information. The main purpose of this volume is to investigate the relationship of the Ottoman Empire and the Europe from different aspects including actual circumstances, imagery, and performativity. Actual circumstances deal with the pragmatic, diplomatic, and cultural connections of the Europeans and the Ottoman Turks. Imagery addresses how the imagined Turks are depicted in art and literature to clarify the meaning of encounters and relations. Performativity involves the embodied *Turk* in ritualistic and theatrical settings. The editors highlight the multi-directional levels of each part as following: “A specific motif is not inherently one-dimensional; it does not necessarily mean one thing only; its interpretation is a function of its contexts, several of which might be active simultaneously.” (p. XII). Chronologically the publication focuses on approximately the late eighteenth century Ottoman Empire. Geographically the main point is the Central European geography and the Balkan peninsula. Thematically the volume covers Western affiliation with the Ottoman Turks from the view of historiographic, artistic, and theological perspectives.

The first section of the volume “The Actual Turks” comes out with the studies of various views of the history of the Ottoman Empire and its affiliation with Central and Western Europe with five papers. Pelt from Copenhagen analyses the relations between the Ottoman Empire and Europe from the rise of the house of Osman I (the founder of the dynasty) until the fall of the dynasty in the twentieth century. Fleet from Cambridge investigates the absence of the Ottoman Empire in European histography by mentioning “Europe without the Ottomans was unthinkable” (p. 28). Pedani from Venice (sadly passed away in 2019 and the editors noticed that they published the chapter without her absence from her final proofreading) explains how the Venetian élite (the most serene republic titled by the researcher) considered the Ottomans and their culture in the fifteenth century until the eighteenth century. Ács from Budapest points out the role of humanist travelers, ambassadors, and diplomats arriving in the sixteenth century to the Ottoman Empire. The author of this chapter describes the ambassadors as a time traveler as “They arrived in a multilingual, multicultural, almost indecipherable world. Their eyes open to reality, they gradually got used to and came to understand the uniqueness and difference of the Ottoman world” (p. 63). Born from Berlin presents the self-imagining of the earlier boundary with the Ottoman Empire and the actual encounters during the age of conquest from the fourteenth to the sixteenth century focusing on Hungarian territories, the Romanian principalities, and the Polish-Lithuanian Commonwealth.

The idea behind the second part “The Imagined Turks” is based on the first chapter and deepen the literary and visual images with seven chapters. Çırakman from Ankara introduces the extent of the descriptions of Ottoman society and customs being the in the recognition of European Anglophone intellectual discourse from the late sixteenth to the late seventeenth centuries with a range of literary genres. Renda from Istanbul focuses on the cross-cultural encounters: Europe and the Ottoman Empire. Lausten deals with the function of the Italian historiographical writings such as the treatises of Spandugino, Menavino, Giovio, and Cambini (the first objective accounts of the Ottoman chosen by the researcher for the analysis) for the images of the Turk. Durpat from Amiens mentions the four main narrative motifs in the early modern oriental fiction in the sixteenth century. The researcher also suggests reading the literary works within the framework of Edward Said’s definition of orientalism. Keller from Illinois shares the adjustable usage of the imaginary Turk and the Ottoman Empire in France especially during the 1562-1598 wars of religion. Smith from Bremerhaven explores the interpretations of contemporary events by humanists and theologians in bibles and theological texts during the sixteenth century. Rasmussen from Copenhagen provides the images by Melchior Lorck and their intense and inclusive meanings. The researcher highlights the guarantee of holding the true image of the real Turk through the works of Lorck. However, Rasmussen also emphasizes “the truth has many aspects, and the true answers depend on the questions asked” (p. 345). The importance of the images by Lorck is pointed out to be based on his experiences of the Ottoman world under Süleyman the Magnificent. For instance, Rasmussen shares the image of Lorck “The Sultan’s Chef, 1575” (Figure, 1) to find out the eyewitness speaking (p. 344). The image enables a description of the Ottoman Empire along with the manners, conditions, customs of the Turks.

The last chapter entitled “The Embodies Turk” presents the ritualistic and theatrical settings with four studies. Vaelderren from Leuven shares a short text from Herman Franciscus Van den Brandth at the very beginning of the study reflecting the intimate relationship between the state and the church and the effects of the prints and celebrations on the created image of the orients in the Habsburg Netherlands. The fundamental focus of the study by Holm from Copenhagen represents the historical, political, and geographical situations of Scotland-England and the Kingdom of Denmark-Norway during the sixteenth and the seventeenth centuries. Suner from Vienna concerns in the function of theatre played for the



Figure 1: <https://www.britishmuseum.org/collection/term/BIOG36177?id=BIOG36177&page=2#page-top>
(Accessed April 30, 2022)

Ottoman diplomats in Vienna during the eighteenth century. All sections are richly endowed with citations in the footnotes.

G. Renda concludes her analysis with the important argument that “The influence and interest were reciprocal” (p. 184; for this argument also see: Seyfi Kenan (ed.), *The Ottomans and Europe: Travel Encounters and Interaction from the Early Classical Period until the End of the 18th Century*, (İstanbul: İSAM, 2010), p. 62). B. Fortna (2003) analyses the general acceptances of Ottoman education and its relationship with modernity in his study. The emphasis of his study is on the explanation of Ottoman education reflecting the imperatives and the reason behind the changes of educational policy according to trends which are the greediness of the foreign powers, the offensiveness of their missionaries, and the restlessness of neighbors and minority groups alike. He explicates the conjunction of the

educational issues of the late Ottoman Empire and the modern world. (Also see: B. C. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, (New York: Oxford University Press, 2003)). Therefore, the book could also have explicated the conjunction and view of the educational issues to deepen the understanding of exchange between the Early Modern European and the Ottoman worlds. Ács notices “Light and shadow are inseparable; those studying the centuries-long struggle between Christianity and the Ottoman Empire often tend to forget this” (p. 88). The other views could be needed and added, or the further studies could reveal the other perspectives. The future translation of the book into Turkish could be a valuable contribution to understanding viewpoints about the borderlands between the Ottoman Empire and European nations in the early modern era.

This study is highly recommended for those interested in the interaction between the European countries and the Ottoman Empire in multiple aspects. From this reviewer, the readers will find the approaches complementary with its clarity to understand the nature of the centuries and with its contribution to the field. Contributors and the editors alike are to be praised for this efficient and informative collection of articles awakening the mind of the thought and raising the awareness.

Şûra Tekin

Niğde Ömer Halisdemir University

Talip Çukurlu,

İşyânî Dîvânı (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım),

İstanbul: DBY Yayınları, 2022, 174 s., ISBN: 978-625-7471-70-1.

Talip Çukurlu tarafından yayıma hazırlanan *İşyânî Dîvânı*, hangi yüzyılda yaşadığı bilinmeyen İşyânî, İşyân, Âsî mahlaslarıyla şiirler yazan divan-tekke şairinin şiirlerini ihtiva eden eseridir. İşyânî, tasavvufî yönü ağır basan bir şairdir. Tarikat ehli olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır. *İşyânî Dîvânı*'nın yüzyılı, müntehisi, istinsah tarihi tespit edilememiştir. Dîvân mürettep değildir. *İşyânî Dîvânı*'nda çok fazla aruz kusuru ve yer yer anlam bozuklukları bulunmaktadır. Bu kusurların çoğunun müntensih hatası olduğu düşünülmektedir. *İşyânî Dîvânı* hakkında daha önce herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Tek nüshası İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Efendi Koleksiyonu 34 Ae Manzum 300 numarada kayıtlı olan *Dîvân*, sondan eksik olup 28 varaktır.

Talip Çukurlu'nun, tek nüsha üzerinden hazırladığı neşir, üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölüm "İşyânî", ikinci bölüm "İşyânî Dîvânı'nın İncelenmesi", üçüncü bölüm ise "İşyânî Dîvânı" başlıklarıyla okuyucuya sunulmuştur.

Üç alt başlıktan oluşan birinci bölümde, İşyânî'nin hayatı, mahlası, dîvânı, edebî kişiliği, dil ve üslubu hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümde İşyânî mahlasına şuara tezkirelerinde ve edebiyat tarihlerinde rastlanmadığına değinilmiştir. Tuhfe-i Nâilî'de *İşyânî Dîvânı* hakkında çok kısa bir bilgi bulunduğu bilgisi verilmiş ve ilgili madde paylaşılmıştır. Çukurlu, yaptığı literatür taramasında İşyânî/Âsî mahlasını kullanan şairlere dair tespitlerini okuyucuya aktarmış fakat bu mahlası kullanan hiçbir şairin, tespit ettiği dîvândaki şair olmadığına kanaat getirmiştir. Çukurlu, bu bölümde *İşyânî Dîvânı*'nın 28 varaktan oluştuğunu, nesih hat ile yazıldığını, mürettep olmadığını ve eserin başka bir nüshasının tespit edilemediğini belirtmiştir. Yazar, 28 varaktan oluşan yazmanın son sayfasındaki sayfa numarasından hareketle -sonu eksik olmasına rağmen- bir divan hacminde olabileceğini düşündüğünü belirterek eserine *dîvânçe* kelimesini uygun görmüştür. Yazmada çok fazla imla hatası, aruz kusuru, anlam bozukluğu bulunması metnin okunmasını ve anlamlandırılmasını zorlaştırmıştır.

Yazar yine ilk bölümde yazmanın dili ve dönemi ilgili çıkarımlarda da bulunmuştur. Yazmada Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait *anlayuban*, *bilgil*, *bilışeli*, *-durur* gibi kullanımlardan hareketle yazmanın bahsi geçen dönemde veya bu dönemin etkisinin devam ettiği bir dönemde yazılmış olabileceği belirtilmiştir. *Dîvân*'da Azeri

Türkçesinde kullanımını belirgin olan *yahşi*, *menem* gibi kullanımların bulunması Azeri sahasına yakın bir şair olabileceğini de akla getirmektedir. Ayrıca müstensihin, bir eki, mesela *-dur* sonekini, aruz ve kafiye endişesi olmadan kimi zaman *-durur*, kimi zaman *-dur* şeklinde yazması nüshanın 17. yüzyılda istinsah edilme ihtimalini de düşündürmektedir veya bu durum, müstensihin aşırı özensizliğinin bir sonucu da olabilir.

İsyânî'nin Arapça ve Farsça kelimeleri fazla kullanmamaya, sade bir dille yazmaya gayret ettiği belirtilerek bunu, insanları Allah yoluna sevk etmek amacıyla yaptığı ifade edilmiştir. İsyânî'nin, manzumelerinde ayet, hadis ve tasavvufa dair pek çok ifade kullandığı, bazı şiirlerinde bunları izah etmeye çalıştığı, bunu yaparken de edebî kayıdan uzak olduğu dile getirilmiştir. Çukurlu'nun ifadesiyle, "Mutavvif şairlerin çoğunda görüldüğü üzere, bilhassa tasavvufî şiir yazmanın amacı edebî hünerleri sergilemek değil insanlara doğruyu ve güzeli anlatmaktır." Çukurlu, her ne kadar yazmada söz ve anlama dayalı edebî sanatların mevcudiyetinden de bahsetse de kitapta bu sanatlara dair bir başlık açılmamış, örnek paylaşılmamıştır.

"İsyânî Dîvânı'nın İncelenmesi" başlıklı ikinci bölümde İsyânî'nin şiirleri, şekil ve muhteva özellikleri başlıkları altında incelenmiştir. Bu bölümde divanda dört farklı nazım şeklinde 59 manzume bulunduğu, bu manzumelerden 25 tanesinin gazel, 23 tanesinin mesnevi, 10 tanesinin murabba, 1 tanesinin muhammes formunda olduğu belirtilmiştir. Bu manzumelerdeki beyit sayısı 642'dir. Yine bu bölümde divanda bulunan nazım şekilleri için ayrı ayrı başlıklar açılmış ve gazel, mesnevi, murabba, muhammes nazım şekilleriyle ilgili detaylı bilgi paylaşılmıştır. *İsyânî Dîvânı*'nda yer alan gazeller arasında Hz. Muhammed için söylenmiş bir naat, bir hadisin açıklanmaya çalışıldığı bir gazel, pişmanlık başlıklı bir gazel bulunduğu ifade edilmiştir. En çok altı beyitli gazellerin tercih edildiği belirtilerek nâ-tamam iki gazel bulunduğu, bir gazelde de mahlas bulunmadığı bilgisi verilmiştir. *İsyânî Dîvânı*'nda yer alan tamamı dinî içerikli olan mesnevilerde mısra eksiklikleri olduğu, bu eksikliklerin de müstensih kaynaklı olabileceği beyan edilmiştir. *İsyânî Dîvânı*'nda yer alan murabbalarda da eksik dizeler olduğu ifade edilerek bu nazım şekliyle elifnâme, naat, vücudnâme, istimednâme, bahariyye, şefaatnâme, nasihatnâme gibi konuların ele alındığı dile getirilmiştir. *İsyânî Dîvânı*'nda tek muhammes yer almakta olup konusu nasihat üzerinedir. İsyânî, Hz. Muhammed'in bir hadisini her bendin sonunda tekrar etmiş ve tabiri caizse manzumeyi bu hadis üzerine inşa etmiştir.

Çukurlu, nazım şekilleriyle ilgili bilgi verdikten sonra vezin konulu başlıkta *İsyânî Dîvânı*'nda yer alan 59 şiirde kullanılan aruz kalıpları ve bahirleri hakkında bilgi aktarmıştır. İsyânî'nin mahlas beytinde özellikle de mahlasta aruz hatası yapması, yazar tarafından şüpheyle karşılanmış ve bu şiirlerin çalıntı olabileceği

ifade edilmiştir. Bununla da kalmayıp aruz kusuru olan mahlasların bulunduğu beyitlerden örnekler paylaşarak bu şüphe delillendirilmiştir.

“İsyânî Dîvânı” başlıklı son bölümde metin oluşturulurken kullanılan yöntem, nüsha tavsifi, kütüphane katalog bilgileri, zahriyede yer alan mühürler gibi bazı hususlarla ilgili bilgi bulunmaktadır. Sonrasında çeviri yazılı metinde kullanılan transkripsiyon sistemi tablo olarak verilmiştir. Bu bölümün son başlığı altında ise çeviri yazılı metin ile tıpkıbasım yer almıştır. Çalışmada Arap harfli metinlerle Latin harfli metinlerin yan yana olması yani karşılıklı yerleştirilmiş olması okuyucunun iki metni karşılaştırarak okumasını kolaylaştırmaktadır. Kitap, sonuç, kaynakça ve *İsyânî Dîvânı*’nda yer alan manzumeler çizelgesi ile hitâma ermiştir. Metinde tespit edilen bir takım eksik ve hatalar kitabın sonraki basımında düzeltilmesi için yazarla paylaşmış olup bu yazıda bazıları sunulmuştur.

Metinde “İsyânî’nin ... kendi nefsinin küçük görme, Allah’a karşı acizliğini ortaya koyma amacıyla bu mahlası seçtiğini düşünmek gerekmektedir.” ifadesi yer almıştır. İsyân kelimesinin bu tür bir anlamı tespit edilememiş, mahlas ve ortaya atılan fikir arasındaki irtibat tarafımızca anlaşılamamıştır (s. 19).

Çalışma içerisinde hem inceleme hem de metin bölümünde gözden kaçan yazım ve çeviri yazı hataları bulunmaktadır.

<i>Dîvân</i>’da görülen	Teklif edilen
hecez	: hezec (muhtelif yerlerde)
şâdıķu’l-va’d	: şâdıķa’l-va’d (s. 40)
ğiyâşü’l-müstagîsin	: ğiyâşe’l-müstegîşin (s. 41, s. 132)
‘Osmân	: ‘Oşmân (s. 56)
luţf-ı ‘aţâ	: luţf [u] ‘aţâ (s. 60)
ķatre	: ķatre (s. 82, s. 126, s. 156)
Ġavs	: Ġavs (s. 84)
Kerremallahü	: Kerremallâhü (s. 88)
daĥî	: daĥi (s. 94, s. 144)
ţâhirâ	: zâhiren (s. 102)
yazıdır	: yazıdır (s. 106)
bildiñse	: bulduñsa (s. 108)
dökdü	: döñdü (s. 116)
[boş bırakılmış]	: mîr (s. 130)
Fâruķ	: Fârûķ (s. 138)
añlayuben	: añlayuban (s. 146)
Şâniyâ	: Şâniyen (s. 158)

M. Talha Çiçek,

Negotiating the Empire in the Middle East: Ottomans and Arab Nomads in the Modern Era, 1840-1914,

Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 286 p., ISBN: 978-1-316-51808-3.

Although the Ottoman-tribal relations has been undermined to the “state-tribe” conflict, it is a sophisticated relation. Çiçek focuses on the Ottoman-tribal relations by shedding light on how the Ottoman governments treated, reacted, and negotiated with the Anizah and Shammar tribes. (These tribes were wide across in the vast geography from the south of Mardin and Urfa in Turkey to the large part of the today’s north and central Syria and Iraq.) Çiçek’s book consists of seven chapters and comprehensively covers the Ottoman state tribal relations from the beginnings of the Tanzimat to the Second Constitutional period (1840-1914). The author examines mainly the forced settlements of the tribes by the state, taxation policies of state and non-state actors, the increasing governmental control of territory and the tribes’ responses to it, the Tanzimat’s centralising and negotiation policies, collaboration, and partnerships of governments with the tribes from the 1870s onwards. Contrary to common belief, Çiçek emphasizes that the relations were not simply dictated by the Ottoman central rule to the tribes, rather it was mostly a negotiation process between the two parties. Çiçek has used the Ottoman, British, French and local Arabic sources, and revealed the changing natures of the policies in different times and places.

The Tanzimat Period (1839-1876) provided a unique opportunity for the Ottoman state to execute policies that infringed upon the autonomy of the Anizah and Shammar tribes. Some of the main objectives of the Tanzimat reforms were to “centralize the state bureaucracy”, “collect taxes regularly” and “provide security” (p. 3). It took several decades to implement these policies and to establish the more mutual relations with the tribes. Before the 1870s “collaboration between tribal chiefs and state authorities minimized hostilities” and both sides “reconciled” their rights on the “land disputes, tax collection, security and justice” (p. 5). Çiçek indicates that the relations between the state and the tribes were not “unidirectional” they were mostly *multidirectional* from collecting the land taxes and security problems. According to the author, the “partnership” may also an appropriate term to use regarding the relationship between the state and the tribes since both sides were part of the “politics of negotiation” by reconciling their rights with their

partners. The sheikhs as tribal leaders were seen as the “partners of the empire” who were playing a significant role to continue the reconciliation process (p. 7).

It can be argued that the Ottoman government did not force the tribes to obey all the Tanzimat legislations. The tribes were “exempted” from some of the duties required by the state such as military service, participating in the censuses and declaring their animal population (p. 6). Particularly, under the reign of the Sultan Abdulhamid II (1876-1909), more pragmatic or flexible policies were followed. Negotiation replaced the “coercion” due to the change in the political climate and derogation of the British-Ottoman relations because of the seizure of Egypt. These circumstances forced the Ottomans to follow the negotiation-oriented policies for the Anizah and Shammar tribes. (p. 8)

The current literature still lacks the details of the tribal and state relations, something which is highlighted in this work. It shows how negotiation between the state and the tribes did not make the tribes impotent but was a balancing act from both sides as conditions rapidly started to evolve during the reformation period. The Ottomans were not a unique empire who attempted to maintain their relations with the nomads within their domains. In the 19th century, many colonial and traditional empires followed such policies to increase their authority to facilitate a process of direct rule. According to Çiçek the French empire and Russians violence and aimed to impose their policy on the tribes by compelling them to admit to their authority, while other empires “the British and the Ottomans” followed policies to establish a middle way rather than using excessive pressure by using “hybrid” approaches (p. 10).

The Anizah and Shammar tribes were the dominant groups in Syria and Iraq’s social and economic life from the end of the 18th century until the first decades of the 20th century. Their relations with the state would help us to better understand the socio-political and economic life of this part of the Middle East during the “long 19th century”. The Anizah and Shammar were one of the great barriers for the Ottomans to imply the Tanzimat reforms in the Arab lands. By preventing the Tanzimat reforms the nomads not only circumvented the Ottoman strict control but also its taxation policy and military conscription. The Ottomans aimed to keep the Bedouins outside the residential places by organizing military units, employing them to the borders of the Bedouins settlement, the Ottomans would implement Tanzimat legislations and succeed in its modernization policy in the region. However, the situation ended up to contrary of what the state wished, and the Ottomans accepted their authority (p. 66-67). The Anizah and Shammar

gained large sums from the villagers, therefore they would even take the risk to clash with the Ottoman government not to lose the right to collect taxes. The villagers who could not afford to pay the *Khuwwa* to the Bedouins abandoned their villages and were forced to move to other places within the domains. This led to a loss both in the agricultural production and tax collection for the Ottoman state (p. 69-70). Between 1840-1870 under these conditions the Ottoman state aimed to implement a new project to increase its income and make the agricultural production more sustainable. It encouraged the villagers for a sedentary life by protecting them against the attacks of the Anizah and Shammar (p. 72).

In the Deir al-Zor region, on the other hand, the Ottoman Empire aimed to implement strict Tanzimat reforms. However, during the process it was understood by the imperial government that the “idealist modernism” did not work in the region, resulting in the Ottomans using a more pragmatic method to deal with the Anizah and Shammar (p. 99-101). The Ottomans needed to change their modernization policy towards the branches of the Anizahs in Deir al-Zor and the Aleppo region and followed a pragmatic policy and negotiations due to increasing of British influence and authority in the region and the Ottoman war with Russia in 1877-78 (p. 119). It demonstrates that the changes in the Ottoman-tribal relationship was not only related to an internal policy, but also it was affected by the regional and global changes and power struggles between the Ottomans and the Great Powers. The Ottomans particularly under the reign of the Abdulhamid II enhanced the idea of Islamic unity and followed the policy to improve the partnerships with the tribes (p. 181).

It is also important to mention a shift in policy during the reign of Abdulhamid II's which focused on strengthening relations between the empire and the tribes. To have the absolute support of the tribes and “to prevent their collaboration” with the Great Powers Abdulhamid recognized their local autonomy and accepted them as provincial powers. This policy was also supported by the increasing trade permission by the state for the Bedouins between their territory and urban centres. This policy also changed the Bedouin-state relations since the Bedouins became animal providers for the empire itself and for export (p. 129).

To prevent the weakening of Ottoman authority and influence in the region, from the 1870s onwards the imperial strategy comprehensively changed from forceful settlement, modernization and Ottomanization of the tribes to the collaboration and recognition of the tribes and sheiks as partners (p. 200). After the fall of Abdulhamid II, the Young Turk ideology attempted to establish a strong

centralized state. Therefore, they aimed to receive total loyalty from the tribes and create total state control over them from taxation to conscription. However, the Ottoman state did not have adequate facilities and capacities to actualize its aim. Therefore, the efforts to modernize the tribes and impose Ottoman law in the modern age was a failure. Instead, the Bedouins continued to follow their traditional tribal law and Islamic law.

It can be said that the book comprehensively demonstrates that the Ottoman policy has been changed regarding the tribes from forcing them to accept the Tanzimat order and become loyal Ottoman subjects to the negotiating partners of the empire. From 1840s to the 1870s the Ottoman policy was aimed to implement in forcefully, however, from the 1870s onwards the Ottoman policy due to the increasing British and Russian interest in the region, Ottoman recognition of the unsuccessful attempts of the Tanzimat order on the tribes, makes the Ottoman rulers to understand that negotiation and partnerships with the tribes and their sheikhs were the only feasible policy regarding the region. By using the several archival and local sources and analysing the tribal-state relations Çiçek demonstrates that the Ottomans implemented more collaborative and negotiation centred policies at the end of the 19th century instead of coercing the tribes to accept its demands. Çiçek's book fills a gap by exhibiting how the Ottomans accepted pragmatic and multidirectional policies to manage the complex relations between the tribes and the state.

Caner Yelbaşı

Mardin Artuklu Üniversitesi

Ahmet Yaşar Ocak,

Osmanlı İmparatorluğu ve İslam: Bir İmparatorluk Bir Din,

İstanbul: Alfa, 2021, 416 s., ISBN 978-625-449-312-6.

Ahmet Yaşar Ocak'ın yeni kitabı *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam: Bir İmparatorluk Bir Din*, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam ile olan ilişkisini, imparatorlukta yaşayan çeşitli sınıf ve grupların İslam algıları ve pratiklerine odaklanarak ele almaktadır. Yazar sadece giriş niteliği taşıdığını belirttiği bu eserinde, konuyla ilgili güncel terminoloji ve teorileri tartışmakla beraber, zengin literatürden de yararlanarak, Osmanlıların İslam'la ilişkisini en iyi yansıtacağını düşündüğü kendi öne sürdüğü dörtlü sosyolojik yaklaşımını kullanmaktadır. Kitap, giriş ve sonuç kısımlarının dışında beş ana bölümden ve alt başlıklardan oluşmakta, birinci bölüm hariç diğer bölümler, Ocak'ın "durağan ve normatif bir İslam ve devlet anlayışına hapsedilmiş bir modelin ötesinde" (s. 23) olduğunu iddia ettiği bu dörtlü yaklaşımını tek tek ele almaktadır.

Giriş bölümü, güncel literatür, terminoloji ve yöntemlere odaklanır. Yazar, ana metin ve dipnotlarda *Confessionalism*, *ortodoks*, *heterodoks*, *müteşerri*, *gayri müteşerri*, *gerçek İslam*, *normal İslam*, *orjinal İslam*, *elit İslam*, *yüksek İslam*, *köylü İslamı*, *popüler İslam* ve *halk İslamı* gibi literatürdeki kavramlaştırmaları -bir miktar- tartışmakta ve bu kavramların *halk İslamı* hariç hiçbirinin Osmanlı ve İslam ilişkisini anlayabilme ve anlatabilme noktasında yeterli olmadığını belirtmektedir. Ocak, bu bölümün belki de en can alıcı eleştirisini "müteşerri (şeriata bağlı) ve gayri müteşerri (şeriata bağlı olmayan veya lakayt)" kavramlarını *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarının yerine kullanan araştırmacılar için yapmaktadır. Ocak'a göre "müteşerri ve gayri müteşerri kavramları yalnızca bahis konusu kesimlerin resmi yahut Sünni İslam'ın inanç ve ritüellerine bağlılık yahut ilgisizlik tarafını öne çıkarırken siyasi, teolojik ve toplumsal karşı duruşlarını ihmal etmektedir. Oysa *ortodoks* ve *heterodoks* kavramları, bahsedilen grupların karşı duruş ve siyasi tavrını da kapsayan terimlerdir. (s. 29-30, dn. 17). Bu bölüm aynı zamanda Ocak'ın kullandığı kaynakları ve Osmanlı ve İslam ilişkisinde kendi yaklaşımını ifade eden iki şemayı içerir. '*Doğru yaklaşım*' şemasında ilk üç grubun birbiriyle ilişkileri ortak kümeler ve oklarla gösterilirken, halk İslamı'nın ilk üç sektörle olan ilişkisinin karşılıklı bir etkileşim şeklinde değil de tek yönlü olması, hatta devlet İslamı'yla hiçbir etkileşim kümesinde yer almaması dikkati çekmektedir.

Osmanlı Kimliği: Osmanlı Kimdir, Nedir? başlıklı birinci bölüm, Osmanlı'nın Rumi, Farsi, Türk ve İslam kimliklerini ele alır. Bölüme ağırlığını koyan tartışma,

Osmanlı fetihlerine paralel olarak yerel kültürlerle İslam'ın ne gibi bir ilişkisi içine girdiğidir. Bu tartışmalar yazarın ağırlıklı olarak Salih Özbaran ve Cemal Kafadar'ın çalışmalarına referans vermesiyle devam eder. Ocak, Salih Özbaran'ın, İslam'ın yerel kültürlerin dönüştürücü etkisi sebebiyle asıl mahiyetini kaybettiği düşüncesine ve Osmanlı Türkçesi hakkındaki fikirlerine karşı çıkar (s. 63-64). Osmanlı İslam'ının yerel kültürlerle diyalog içinde ve iç içe geliştiğini ileri sürmenin eksik ve fazla iddialı bir yaklaşım olduğunu ileri sürer. Ona göre bu yaklaşım, "İslam'ı sadece halk kesimlerine inhisar etmekte ve halkı blok halinde yerel inançları içselleştirmiş tek parça bir yapıdan ibaret kılmakta, kitabi İslam'dan tamamen kopuk farz etmekte, entelektüel ve yönetici kesimin İslam anlayış ve algısını pratiklerini hesaba katmamak gibi bir yanılsa düşürmektedir. Kısacası Selçuklu mirasını, Orhan döneminde kurulan medreseleri görmezden gelmektedir" (s. 56-57). Bölümün devamında Ocak, Osmanlı'nın Farsî kimliğini Sasanî mirası devlet geleneği ve adalet dairesi üzerinden açıklamakta, Fatih ve Kanuni'nin kullandığı unvanlara referanslar vererek, "Osmanlı'nın siyasallaşmış İslam parantezinde Rumî, Türki ve Farsî özellikler, katkılar taşıyan çok kültürlü bir imparatorluk olduğu" (s. 80) sonucuna varmaktadır.

"Osmanlı Devlet İslamı (Siyasal İslam)" başlığını taşıyan ikinci bölüm, Osmanlı Devleti'nde dinin siyasal bir araç olarak nasıl kullanıldığına yer verir. Ocak burada, Osmanlı Devleti'nin İslam ile ilişkisini, İslam'ın devletin ideolojik yapılanmasında, eğitim sisteminde, bürokrasi ve kurumlarında ve devletler arası siyasetindeki yerinden örneklerle, üç farklı döneme ayırarak ele almaktadır. "Osmanlı İmparatorluğu'nun İslami kimliğinin siyasal niteliğinin en çok Osmanlı sultanı ve padişahı imajında ortaya çıktığını" (s. 99) belirten Ocak, siyasi ve dini karizmatik unvanlar üzerinden Osmanlı sultanlarının kendilerini nasıl gördükleri, gayrimüslim ve Müslüman tebaa için ne ifade ettikleri, vakanüvislerin ve entelektüellerin onları nasıl yazdıklarına odaklanmaktadır. Yazar, Osmanlı'nın imparatorluk ideolojisi olarak Sünni İslam'ı ve onun Hanefilik yorumunu seçmesinin nedenleriyle devam eden bölümde "Sünniliğin Osmanlı tarihindeki yerini değerlendirirken, 16. yüzyıl Sünni politikalarının sıkılaşmasının Safevî faktörü üzerinden anlatılmasının, Sünni politikanın imparatorluktaki yerinin daha genel açıdan değerlendirilmesine engel olduğunu" iddia etmektedir (s. 146). Ancak Ocak, söz gelimi Safevî faktörü olmadan ya da bu faktör en aza indirilerek değerlendirilecek bir Osmanlı Sünniliği için de herhangi bir yöntem önermemekte, Osmanlı Sünni politikalarının katılaşmasının başka hangi faktörler üzerinden anlatılabileceği üzerinde ayrıntıları ile durmamaktadır. Bu bölüm, Osmanlı devlet İslam'ının temsilcileri olan kadılar, müftüler, kazaskerler

ve şeyhülislamların İslam algısını yaratmaktaki işlevleri ve onların imparatorlukta yabancıların gözünden nasıl göründükleri ile sona ermektedir.

Üçüncü Bölüm, “Osmanlı Medrese İslamı (Kitabi İslam) ve Merkez Uleması”, Ocak’ın “Osmanlı medresesinin bilim, kültür ve düşünce tarihine hangi katkıları sağladığı, İslamî bilimleri nereden alıp nereye getirdiği meselesinin, medrese tarihçiliği tarafından hiç tartışılmadığı, yapılan çalışmaların ise tasviri kaldığı” eleştirisi ile başlar (s. 183). Bu nedenle yazar Osmanlı medreselerinin coğrafi ve nitelik olarak beslendiği kaynaklardan başlayıp, bağımsızlığını kaybetmesi, siyasal otoriteye bağımlı kılınması ve Osmanlı bürokrasisine hizmet eder hâle gelmesi sürecini, tasviri kaldığını düşündüğü konuları da ele alarak anlatır. Ocak, medrese eğitiminin tekdüzeliği ve gelişmemişliğini ele alırken 16. yüzyılda dünyada yaşanan gelişmelerin -Amerika’dan altın ve gümüş akışı, enflasyon, Osmanlı’nın sadece dünyadaki askeri yenilikleri takip etmesi- de göz önünde bulundurulması gerektiğini, dolayısıyla bilimsel gelişmenin olmamasının sebebinin sadece medresenin içine düştüğü taassupla izah edilemeyeceğini iddia etmektedir. Yazar bu tespiti yaparken, askeri ve ekonomik gelişmelerle medresenin muhafazakârlığını sürdürmesi arasındaki direkt ilişkiye dair somut bir örneğe yer vermemekte, sadece bir tahminle yetinmektedir. Bölümün devamında, ulemanın devlet ile ilişkisinin yanı sıra, halk ile etkileşiminin camiler, vaazlar, hutbeler, hatip ve imamlar gibi sözlü kanallar ve mekanlar vasıtası ile nasıl sağlandığına ve bu kanallar vasıtası ile devlete itaat fikrinin nasıl sağlandığına da yer verilmiştir.

Dördüncü Bölüm “Osmanlı Tekke İslamı (Sufi, Metafizik İslam, Sufiler)”, Osmanlı tasavvufunun ve devletin vahdet-i vücudcu, İbn Arabici yönüne odaklanmaktadır. Ocak, burada İbn Arabici tasavvufun Selçuklulardan Osmanlılar’a kesilmeden devam ettiğini ve bu düşüncenin Davud-ı Kayseri ve onun İznik Medresesi’nden yetişen öğrencileri tarafından Osmanlı medrese ve tekke geleneğine taşındığını iddia etmektedir. Yazar, İbn Arabiciliğin nasıl bir devlet siyasetine dönüştüğünü, Davud-ı Kayseri’nin üslubu, İbn Arabi’ye atfedilen bir risale ve Osmanlı’nın İbn Arabi’yi savunan fetvaları gibi örnekler üzerinden açıklamaktadır. Sufi çevrelerin, devlet ve ulema ile “pürüzsüz ve romantik olmayan” ilişkileri de bu bölümde yer almaktadır. “Siyasal düzenin sultanları (siyasal otorite)” ve “mana aleminin sultanları (ilahi otorite)” arasındaki etkileşim ve gerilime yer verilirken, aynı zamanda ilmiye ve sufiye arasındaki geçişlerle âlim-sufi ve sufi-âlim tiplerine de örnekler verilir.

Beşinci Bölüm, “Osmanlı Halk İslamı”, halk kültürü, yüksek kültür, geleneksel kültür gibi kavramların tartışılmasıyla başlar. Ocak, *Osmanlı Halk İslamı*’nın unsurlarını ve toplumsal tabanını, bu toplumsal tabanın bazı inanç ve dini

pratiklerini yabancı gözlemcilerin mütalaalarına dayanarak işler. Din adamları, Kur'an'a saygı, namaz, kader, cenaze ve defin işleri, evliya türbeleri, kıyamet günü, cennet ve cehennem, Türklerin gül ve kâğıda hürmetleri, içki ve afyon kullanımı, zina, homoerotizm ve lezbiyenlik gibi konularla ilgili yazılanları okuyucu ile buluşturan Ocak, burada Osmanlı Müslüman toplumunun küçük bir panoramasını çizer. Osmanlı halk İslamı'nın medrese ve tekke ile temasını ve etkileşim kanallarını yazılı ve sözlü olarak ikiye ayıran Ocak, bu etkileşimin aktörlerini, mekanlarını ve araçlarını da anlatarak bu bölümü sonlandırır.

Ocak kitabında *Osmanlı İslamı*'nın farklı yönlerini çeşitli gruplar üzerinden analiz etmekte ve dörtlü bir tasnif sunmaktadır. Yazar, konunun geniş bir coğrafi alan ve zaman dilimine yayılan sosyolojik ve tarihi zeminini hem birincil hem de konu hakkında daha önce yazılmış ikincil kaynakları kullanarak, formüle etmeyi başarmaktadır. Kitabın planlanması göz önüne alındığında, bölümler genel olarak örtüşen argümanlar ve yorumlar açısından birbirine bağlanmakta, kopuk bir görünüm sergilememektedir.

Bu kitabın önemli bir yönü, Ocak'ın siyasi gücü elinde bulunduran kesimlere yakın olmayan, ancak günlük hayatta İslam'ın ulaşabildiği mekanlarda görünür olan aktörleri zayıf, pasif kişilikler olarak değil, failer, etkili karakterler, aktivistler ve karizmatik liderler olarak olumlu temsilleri lehine okuma ve değerlendirmesidir. Ancak kitap, Sünni İslam'a yapılan aşırı vurgu göz önüne alındığında Sünni olmayan ancak kendisini İslam ile ilişkilendiren kesimlerin imparatorlukla olan ilişkisine yer vermekte epey yetersiz kalmakta, öyle ki neredeyse bu kesimlerin, Sünni İslam'ı benimseyen kesimlerin lehine bilinçli bir şekilde göz ardı edildiği hissini vermektedir. Bununla birlikte Ocak'ın zaman zaman kullanıldığı özcü üslup da gözden kaçmamaktadır: "Sufi İslam, İslam'ın fıkıhla gelişen zahiri ve kuralcı yanını tasavvufla hem dengeledi hem zenginleştirdi ve kısmen de bozulmasına yol açtı" (s. 36) ya da "Sünniliğin İslam'ın zaman içerisinde orijinal yapısının bozulmasına engel olduğu hakikatini teslim etmek gerekir" (s. 197) gibi cümleler, Ocak'ın İslam'a olan bu özcü yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak bu araştırma eseri Osmanlı İmparatorluğu ve İslam çalışmalarının temel meseleleri hakkında bilgiler veren ve üzerine düşünülmesi gereken sorular soran değerli bir çalışmadır. Yazar, İslam ve Osmanlı Devleti ile ilgili temalara aşina olmayan okuyuculara da konuyu kendi bakış açısını yansıtan didaktik bir üslupla sunmak konusunda iyi bir iş çıkarmaktadır.

Emine Yüksel

Szeged Üniversitesi

Leslie Peirce,

A Spectrum of Unfreedom: Captives and Slaves in the Ottoman Empire,

Budapest – New York: Central European University Press, 2021, 125 p., ISBN 978-963-386-399-2.

Harem-i Hümayûn, Ayıntab sancağı ve kadın tarihi üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Leslie P. Peirce'in Osmanlı İmparatorluğu'nda hür olmayan insanlara yani esirlere, kölelere ve çeşitli şekillerde özgürlüğünü kaybedenlere dair yayınlanan son çalışması esas itibariyle tarihçi Natalie Zemon Davis adına Orta Avrupa Üniversitesi'nde her yıl tertip edilen bir seminer dizisinde verdiği derslerin notlarına dayanmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kitaba temel teşkil eden bu dersler 2015 Aralık'ında yapılmıştır¹ (Eserde bu hususa dair net bir bilgi verilmemiştir). Kitabın bu özelliği ve az hacimli oluşu, ismindeki "*spectrum*" (çeşitlilik, genel görünüm) ibaresinden de anlaşılacağı üzere onu kapsamlı bir monografi olmaktan ziyade konunun farklı veçhelerine dikkat çeken ve yurt dışındaki araştırmacılar ile öğrenciler için konuyla ilgili temel seviyede bilgiler veren bir çalışma kılmaktadır. Yazarın kitabın sonuna az sayıda çalışmadan oluşan sınırlı bir kaynakça eklediği ve salgın sebebiyle kütüphanelerin kapalı olduğu zaman zarfında bazı kaynaklara ulaşamadığını ifade ederek bir nevi özür beyan ettiği görülmektedir. Kitapta yer alan bazı bilgi ve alıntılarının kaynaklarının gösterilmemiş olmasının² bu durumla alakalı olması muhtemeldir.

Çalışmanın çerçevesi ve Osmanlı tarihinin hangi döneminin ele alındığı yazar tarafından net bir şekilde belirtilmemiştir. Kitapta ağırlıklı olarak Anadolu'nun merkeze alınmış olduğu yalnızca kitabın arka kapak yazısında ifade edilmiştir. Zaman dilimi itibariyle 15-17. yüzyıllar üzerinde yoğunlaşıldığı, incelenen meselelere dair örneklemelerin Ayıntab, Harput, Ankara, Manisa, Üsküdar gibi yerlerden yapıldığı ve bu bölgelerin şer'iye sicillerinden istifade edildiği görülmektedir. Üç bölümden oluşan kitabın bölüm başlıkları Türkçe'ye "Osmanlı'da Köleliğe Genel Bir Bakış", "Esirler ve Efendileri" ve "Rivayetlerde, Tarihte ve Hukukta Esaretin İzleri" şeklinde çevrilebilir.

¹ <https://www.medievalstudies.ceu.edu/events/2015-12-04/natalie-zemon-davis-annual-lecture-series-aspects-captivity-world-ottomans-i>

² Mesela bkz. Sırp asıllı kölelerin Osmanlı ülkesindeki kölelerin yekûnu içindeki yeri hakkında verilen bilgiler (s. 5-6), gayrimüslim köle Nikola'nın mahkemeye müracaatıyla ilgili bir şer'iye sicilinden yapıldığı anlaşılan alıntı (s. 32).

Birinci bölümde Osmanlı Devleti'nin küçük bir siyasi teşekkülden büyük bir imparatorluk hâline gelmesinde kendilerinden faydalanılan köle ve esirlerin rolünün göz ardı edilemeyeceği vurgulanmaktadır. Osmanlı idaresi bu dönemde seferlerde esir almayı teşvik etmekteydi. Esir almak sadece orduyu değil hazineyi de güçlendiriyordu. Bununla beraber, II. Bayezid'in bir gaza fermanında da görüldüğü gibi zaman zaman gönüllüleri sefere teşvik etmek için alınan esirlerin beşte birine (*pençik*) devlet tarafından el konulmayacağına vaat edildiği de bilinmektedir (s. 18-19). Meselenin sosyal tarafına bakılacak olursa, köle istihdamı gerektiren büyük hanelerin çoğalması imparatorluğun büyümesi ile paralellik arz etmiştir. Evlerde köle bulundurmaya zengin ailelerin itibarı ve sosyal statüsü açısından önemliydi (s. 11-13). Peirce'e göre köle sahibi olmak üst zümrelere mensup olan kadınların yahut dış dünyayla fazla ihtilat etmeyen müslüman ve gayrimüslim hanımların (*muhaddere*) sosyal hayatta yer alabilmeleri için de bir imkândı. Zira dışarıyla temasları kölelerinin refakatinde yaptıkları gezintilerle veya onlar sayesinde hallettikleri işleri vesilesiyle olmakta, bu da kölelerin varlığının bu kadınlar için ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır (s. 13-14). Ancak köle edinmenin yalnızca müreffeh kesimlere mahsus olmadığı da belirtilmelidir. Köleliğin yaygınlığı dolayısıyla pek varlıklı olmayan kimselerin de köle sahibi oldukları tespit edilmiştir (s. 7-8). XVI. asır sonunda imparatorluğun genişlemesi yavaşladığı için köle arzı da talebin gerisinde kalmıştır.

İlk bölümde üzerinde durulan bir diğer husus da azat edilen kölelerin durumudur. İslâmiyet'in köle azat etmeyi teşvik ettiği ve insanların dinî sebeplerle, sevap kazanma arzusuyla gönüllü olarak kölelerini azat etmeye yöneldikleri belirtilmektedir. Yazar ayrıca efendisinden çocuk doğuran kadınların (*ümm-i veled*) hürriyetini kazanması dolayısıyla kölelerden özgürlüğüne kavuşanlar arasında kadınların erkeklerden daha fazla olduğu tahmininde bulunmaktadır (s. 28-29). Köle azadı ve bununla ilgili muameleler mahkemelerde şahitler huzurunda yapıldığı için bunun toplumda önemli bir yeri vardı. Kitapta kölelerin efendilerinin istismarlarına karşı ne şekilde haklarını savundukları ve özgürlüklerini kazandıklarına dair dikkat çekici örneklere de yer verilmiştir (s. 23-26). Peirce bunu bazı sıradan kölelerin haklarının farkında olmalarına ve kanunlara/mahalli pratiklere aşinalıklarına hamletmektedir. Bu insanların haklarını elde etmelerinde mahkemelerin sağlıklı bir şekilde işleminin de mühim bir rolü bulunmaktaydı. Yazar Manisa'nın bu bakımdan olumlu bir örnek olduğunu ifade etmektedir (s. 25). Ayıntab mahkemesinde siyahi kölelerle ilgili alınan bazı kararların ise istikrarsız bir mahiyet arz ettiği belirtilmektedir (s. 26). Göçebelerin arasında yahut merkezlere

uzak köylerde yaşadıkları için mahkemelere erişimi olmayan ve kayıtlara yansımayan kölelerin durumu ise şüphesiz daha farklı ve belirsizdir.

İkinci bölüm, daha ziyade adam/kadın kaçırma hadiselerini ve bu yolla özgürlüklerini kaybeden insanların durumunu konu edinmektedir. Bu bölümde yayımlanmış mühimme defterlerinden konuyla ilgili seçilen bazı hükümler tahlil edilerek 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılda Anadolu'da Celali İsyanları döneminde eşkiyalar ve bazen de taşradaki idareciler tarafından alıkonulan insanlara dair değerlendirmelerde bulunulmuştur. Birinci bölümde kendilerinden bahsedilen ve kanunen köle statüsünde bulunan insanlara nazaran burada üzerinde durulanlar hakkında kaynak problemi dolayısıyla ciddi bir bilgi eksikliği bulunmaktadır. Dolayısıyla burada mecburen adam kaçırma, bunun sebepleri, bunu engellemeye yahut azaltmaya yönelik gayretler ve bu çerçevede ortaya çıkan idarî ve içtimai problemlere ağırlık verilmiştir.

Peirce adam kaçırma suçunun Anadolu'da uzun bir geçmişinin olduğunu belirtmekte ve hatta bununla ilgili Hititler dönemindeki bir hukuki düzenlemenin Osmanlı uygulamalarıyla benzerlik arz ettiğini iddia etmektedir (s. 43). Yazar, XV. yüzyıl sonlarında adam kaçırmanın ve "ev basma"nın Osmanlı merkezi tarafından açıkça suç olarak tanımlandığına ve bunda Dulkadirli kanunlarının da tesirinin olma ihtimaline değinmektedir (s. 47-48). Müteakip yüzyıllarda Anadolu'daki karışıklıklar esnasında taşradaki devlet görevlilerinin adı da adam kaçırma hadiselerine karışmakta, bazen valiler, kadılar ve askerî yetkililer de bu problemlerin bir parçası olabilmekteydi (s. 40-41). Yetişkin erkekler de kaçırılmakla beraber Peirce'e göre başlıca "kurbanlar"ı kadınlar, genç kızlar ve genç erkekler teşkil etmekteydi. Yazar yalnızca kadınlardan değil, erkeklerden de cinsel olarak istismar edildiğini, hatta bu insanların kaçırılmalarının başlıca sebebinin bu olduğunu iddia etmektedir. Nitekim adam kaçırma suçunun hadım edilme cezası ile birlikte anılması bu durum ile ilgili olmalıdır. Yazara göre özellikle kırsal kesimde kız kaçırmanın evliliğe giden yolda normal bir aşama gibi görülmesi bu suçların önüne geçilmesini zorlaştırıyordu. Kırsal kesimin ekonomik açıdan zayıfladığı zor dönemlerde sayıları artan bekar erkekler evlenmek için kız kaçırmaya meyletmekteydi, bazı erkekler evlenmek istedikleri kızların babalarının olumsuz tavrı karşısında da bu yola sapmaktaydı (s. 41-42). Çapulculuk ve adam kaçırmanın birçok konargöçer ve şehirli topluluk için bilhassa sıkıntılı dönemlerde başlıca geçim kaynağı olması bunun normalleşmesini ve devlet tarafından önünün alınamamasını beraberinde getirmiştir. Peirce bir eşkiya tarafından kaçırılan bir kadını "a'yân-ı vilâyet" in dahi kurtarmaktan aciz kalmasını yalnızca

şahısların değil aynı zamanda tüm toplumun gururuna dokunan bir hâl olarak tavsif etmektedir (s. 75).

Bu bölümde Osmanlı idaresinin adam kaçırma benzeri eşkıyalık vakalarıyla ilgili gelen şikâyetler sebebiyle aldığı kararların birçoğunun merkezinde Anadolu'nun olduğu belirtilmiş ve konuyla ilgili Anadolu'nun muhtelif kesimlerinden örnekler getirilmişse de Ayıntab sancağıyla ilgili – dikkatleri kitabın ana konusundan saptıracak derecelerde – ayrıntılı bilgilere ve değerlendirmelere yer verildiği görülmektedir (s. 55-59, 61-68). Aynı şekilde, Topkapı Sarayı'ndaki Bağdad ve Revan köşklerinin niçin bu isimlerle anıldıklarının belirtilmesi gibi detayların (s. 74) da hacmi itibarıyla konuyu az ve öz bir şekilde ele alması gereken bu kitap için fazlalık teşkil ettiği söylenebilir.

Kitabın üçüncü bölümünde özgürlüğünü kaybeden insanların efsanelerde, halk anlatılarında, tarihte ve hukukta ne şekilde kendilerine yer buldukları meselesi çeşitli örnekler üzerinden incelenmektedir. Peirce, ilk Osmanlı kroniklerinde anlatılan Osman Bey'in Mal Hatun'u "kaçırması" hadisesinin kronik yazarlarınınca onun siyasi "kariyer"inde ve beyliğin kuruluşunda önemli bir dönüm noktası olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Aşıkpaşazâde Tarihi'nde de esir elde etme tutkusu canlı bir şekilde anlatılmıştır. Bu anlatımlar o dönemlerde eserin okuyucularını/dinleyicilerini de esir almaya teşvik etmekteydi (s. 80-81). Takip eden sayfalarda ilk dönemlerdeki gaza faaliyetleri, İstanbul'un fethi ve Macaristan seferleri sırasında görülen esir alma meseleleriyle ilgili kroniklerdeki bilgiler yorumlanmıştır.

Yazar, seferlerde düşman tarafının aile fertlerini ele geçirmenin bir büyüklük göstergesi olarak telakki edildiğini ifade etmektedir. Bilindiği gibi Çaldıran'da Şah İsmail'in hanımlarından birisi esir edilmişti (Peirce sehven şahın kızının esir edildiğini belirtmiştir, s. 111). Bu meyanda Hürrem Sultan'ın 1554'te İran seferi devam ederken Kanuni'ye yazdığı bir mektubunda geçen "Kızılbaşun oğlanı avratı tutulmadı; arada bir nesne yoktur, şimdi ol yok bu yok..." şeklinde hayal kırıklığının tezahürü olan ifadelerine bu bölümün birkaç yerinde atıfta bulunmaktadır.³ Buna mukabil, Peirce'in Akkoyunluların kendi saygınlıklarını vurgularken zapt ettikleri toprakların hükümdarlarının eşlerine dokunmadıklarını belirttiklerini nakletmesi de ilginçtir (s. 80). Peirce, meselenin hukuki cihetini ele alırken Harput'taki eşkıyalık hadiseleri sırasında bazı kadınların kaçırılıp tecavüze uğradığını

3 Kitapta, aslı TS.MA 5038'de bulunan bu mektuptaki ilgili ifadenin İngilizce tercümesi verilmiştir (s. 79), ayrıca bkz. s. 87, III.

ancak kocalarının kendi şereflerine halel geleceği endişesiyle bu durumun sicillere kaydedilmesine mâni olduklarını tespit etmiştir. Bunu, kayıtlarda kocaların bilahare kadınlarını “kabul etmemesinden”, yani boşamasından bahsedilmesi gibi satır arası bilgilerden istidlâl etmiştir (s. 102-103, dn. 15.).

Netice itibariyle, Peirce’in Osmanlı Anadolu’sunda hürriyetini kaybeden insanlara dair hazırladığı bu çalışması üzerinde kendisinin ilmî yönelimlerinin yani harem, kadın tarihi ve Ayıntab sancağı gibi konuların önemli bir etkisinin olduğu dikkat çekmektedir. *A Spectrum of Unfreedom*’ın bir seminerin notlarına dayanması, iddiasız oluşu ve küçük hacmi dolayısıyla konuyla ilgili çeşitli meselelere genel bir bakış sunan sade bir çalışma olduğu ifade edilebilir ve konuyla ilgilenenlerin ferah bir vakit buldukları takdirde göz atmak isteyebilecekleri türden bir kitap olduğu söylenebilir.

Abdulhadi Uysal
İstanbul Üniversitesi

Friedrich Naumann,

Das Tagebuch des Friedrich Naumann: Reisebeschreibungen eines kaiserlichen Leibkochs / Friedrich Naumann'ın Günlüğü: Kraliyet Aşçıbaşının Seyahat Notları,

Herausgeber/Yayınlayanlar: Stephan Theilig, Michael Röling, çev. Kübra Küçük, Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag, 2015, ISBN: 9783793097914.

Yunus Emre Enstitüsü tarafından yayımlanan Kraliyet Aşçıbaşısı Friedrich Naumann'ın Günlüğü (*Das Tagebuch des Friedrich Naumann: Reisebeschreibungen eines kaiserlichen Leibkochs*. Für das Brandenburg-Preussen Museum Wustrau und das Yunus Emre Institut herausgegeben und eingeleitet von Stephan Theilig und Michael Röling, Freiburg in Breisgau: Rombach Verlag, 2015), Kübra Küçük tarafından Türkçe'ye çevrilmiş bulunmaktadır. Redaksiyon işini M. Fatih Kutan yerine getirmiştir. Kitap, Köln Yunus Emre Enstitüsü Müdürü Dr. Yılmaz Bulut tarafından kaleme alınan bir takdim yazısıyla okurlara sunulmaktadır.

Kayzer II. Wilhelm -bu sefer yanında eşi Augusta Viktoria olduğu halde- 11 Ekim - 26 Kasım (1898) arasında devam edecek olan ikinci Şark seyahatine çıkmıştır.¹ İmparatorluk çifti önce İstanbul'a gelmiş ve II. Abdülhamid tarafından gerektiği gibi ağırlanmış ve daha sonra Kudüs'e doğru seyahatlerine devam etmişlerdir.² Alman imparatoru ve eşinin alışmış oldukları damak zevkine uygun olarak sofrta tertibi amacıyla II. Abdülhamid tarafından özel olarak getirtilen aşçıların başında bulunan Friedrich Naumann'ın tutmuş olduğu notlar, bu seyahati başka bir açıdan kayda almaktadır. Aşçıbaşının tarihsel veri anlamında pek de önemli olmayan, eski imlâda ve deşifresi zor el yazması (Kurrentschrift) notlarının seneler sonra ortaya çıkartılması ve de basılmış olması kendisi için talihli bir gelişmedir.

¹ Kayser'in birinci ziyareti 1889, üçüncüsü ise 1917 senesindedir.

² Kayser'in bu önemli seyahati ile ilgili çalışmalar mevcuttur. Bk. Necmettin Alkan, "Dış siyasetin bir aracı olarak hükümdar gezileri: Kayser II. Wilhelm'in 1898 Şark seyahati", *Osmanlı Araştırmaları*, XXXI, İstanbul 2018, s. 9-53; Ö. Kürşad Karacaçıl, "II. Wilhelm'in Osmanlı imparatorluğu ziyareti ve Mihmandarı Mehmed Şakir Paşa'nın günlüğü (1898)", *Türkiyat Mecmuası*, Cilt 24/Güz, İstanbul 2014, s. 73-92; Salih Kış, "Alman imparatoru II. Wilhelm'in haçlı rüyası ve 1898 Kudüs seyahati", *SUTAD*, 42/Güz 2017, s. 487-506; Hatice Çelik, *Türk basınında Alman imparatoru II. Wilhelm'in 1898 tarihli İstanbul ve Kudüs seyahati*. Erzurum Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2020; Merve Savaş, *Alman imparatoru II. Wilhelm'in Filistin ve Suriye ziyareti (1898)*. Fatih Sultan Mehmed Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2018.

Ancak, onu artık unutulmaz kılacak olan şey, Türkçe çevirideki korkunç tercüme hatalarıdır. Yunus Emre'ye saygıyı talep eden bu tanıtma, böyle bir zafiyetin tahrikiyle kaleme alınmıştır. Zira bir ömür boyu şeyhi Taptuk Dede'nin dergâhına eğri bir odun dahi sokmayan *Yunus Emre*'nin adını taşıyan bir kurumun neşrettiği kitaplarda bir virgül hatasının dahi yer alması câiz değildir.

Tanıtmamızı çeviri metindeki eğri odunların sadece bir kısmını örnekleyerek yapacağız ve Yunus Emre'yi daha fazla rencide etmekten kaçınacağız.

s. 22: Friedrich Naumann hatırat notlarının takdiminde, “*Majesteleri Alman imparatorluk çiftinin* Türkiye ve Filistin ziyaretleri esnasında *Padişah hizmetinde müstahdem* olmak üzere Bay Baumgartner ve Kurofski ile beraber yaptığım seyahat” demektedir. Almancası: *Meine Reise als Angestellter des Sultans während des Besuches* (metinde **dem Besuch** yazılmış olması yanlıştır. Gramatik olarak kelime *Dativ* değil *Genetiv* olacak) *Ihrer Majestäten, des deutschen Kaiserpaares, in der Türkei und Palästina...*. Bu cümle şöyle çevrilmiş: **Alman kraliyet çiftinin** Türkiye ve Filistin ziyareti esnasında **Padişah'ın yardımcısı olarak...** ile beraber yaptığım seyahat”.

İmparator ve İmparatoriçe, **Kraliyet çifte** (**majesteleri** denilmesi çeviri dışı bırakılmış) ve de padişah tarafından ücretiyle istihdam edilmek üzere getirilen aşçıbaşı hazretleri aniden **Padişahın yardımcısı** oluvermiş! Bu başlangıç nasıl bir çeviri ile karşı karşıya olduğumuzun işareti ve ikazıdır!

Almanca metinde geçen **Kaiser** kelimesi çeviride devamlı olarak **Kral** (König) olarak karşılanmaktadır ve yanlıştır.

s. 9: “Türcken, Mohren, Tartaren” (Einleitung, s. 9), “Türkler, Berberler ve Tatarlar” (Önsöz II, s. 15), Berberiler olacak!

s. 25: “Berlin'deki (in Berlin) Avusturya-Macaristan elçiliğinde...”. *Berlin* çeviriye alınmamış.

Oeconom, iktisatçı olarak verilmektedir, vekilharç olarak çevrilmeliydi. “F. W. Borchard yanında iktisatçı olduğum zamanlarda” (Als ich noch *Oeconom* bei F. W. Borchard war).

Oberceromonienmeister = Teşrifatçıbaşı.

Oberceromonienmeister Amt = *Baş teşrifatçılık makamı* olarak çevrilmeli. “*teşrifatçı idaresi...*” değil.

“Teşrifatçıbaşı ekselansları Münir Paşa’nın oğlu Enver Bey...” . *Teşrifatçıbaşı* unutulmuş.

(Enver Bey) Berlin’de Türk Devleti’nin askeri ateşesi *inceltme işareti olarak şapkalı yazılmalı idi*”. Cümle içindeki italik olarak vurguladığımız bu kaydın silinmesi unutulmuş.

s. 29: Donaukanal=Tuna kanalı olmalı, Tuna kolonu değil.

s. 30: Pusta =Macar ovalarının bozkırı şeklinde çevrilmeliydi: Peşte’nin arkasında uçsuz bucaksız bozkır uzanmaktaydı.

s. 33: *Çinko fayans* değil, çinko saç kaplı (mit rothen Zinkplatten gedeckt).

Paşanın konutu değil, Prens (Fürst) konağı (des Konnek des Fürsten). Fürst kelimesi devamlı paşa olarak çevrilmekte. Aslında “Hükümdar prens” anlamındadır.

s. 34: *Aşfaltlanmış* caddeler değil, taş döşeli şose (chaussirt).

Bahçelerde *yamuk* ağaç değil *sararıp solmuş / kurumuş ağaçlar*. “Einige Privatgärten haben *verkümmerte Bäume oder Sträucher*”. Çeviri metinde: “Bazı özel bahçelerde *yamuk* ağaç ve çalılar görünüyor”. Ayrıca *ve* değil *veya* olacak. **Yamuk ağaç!** Tam bir gülmece!

“Limanı çok iyi *kullanımına gerek yok* geniş bir iskele inşa edilmiş”, cümledeki anlamı zedeleyen “*kullanımına gerek yok*” ilavesi Almanca metinde zaten mevcut değil! Metnin denetime tâbi tutulmadığının başka bir delili!

s. 40: “Limanda müzik çalınmayan pavyonlu yaya yolları var”. Doğrusu: “Limanda müzik pavyonlarının yer aldığı güzel gezinti yerleri var, ama haliyle müzik vs. çalınmamakta”. (Am Hafen sind schön Promenaden mit Musikpavillon, natürlich ohne Musik etc.).

“... ama aralarında kadın ve çocuk yaklaşık 200 Yunanlı ve Türklerin gemilerle gelişini izlemek enteresandı. Gelenler kaptanları tarafından gözetim altında olan işçilerdi.” Doğrusu: bunların gemilerle gelişini değil *gemiyeye binişlerini* (Einschiffung) izlemek ilgi çekiciydi. “Bunlar başlarındaki biri tarafından gözetilen (von einem Führer beaufsichtigt) işçilerdi”.

s. 43: “*Sebebini sorduk. ‘O küçük çanakta su yok ki’, dedi. Her halde bize Baltık Denizi’nin ‘susuz bir çanak’ olduğuna inandırmak istiyordu*”. Doğrusu: “Baltık Denizi kadar olan bu denizin (kastedilen Karadeniz’dir) ‘susuz bir çanak’ olduğunu

ifade ile bizi etkilemek istiyordu”. (Wir frugen warum? Er sagte “es ist ja kein Wasser in dem kleinen Napf”. Jedenfalls wollte er uns imponieren, ein Meer wie die Ostsee und “Napf ohne Wasser”).

s. 44: Çırağan Sarayında mahpus tutulan V. Murat söz konusu edilmekte: “Burada bize bir önceki padişahın, Sultan II. Murat’ın esir tutulduğu söylendi. Sultan II. Murat hüküm süren paşanın kardeşiydi”. Biraz tarih bilgisi olan herkes -yazma metnin yanlış okunması sebebiyle- II. Murat denilen mahlu‘ hükümdarın V. Murat olduğunu ve yerine -padişah olarak- kardeşi II. Abdülhamid’in geçtiğini bilir. “Sultan Murad hüküm süren **paşanın** kardeşiydi”. Biraz Almancası olan herkes Fürst kelimesini Paşa diye çevirmez, ve tahta çıkmış olan için kullanmaz. “Mahpus tutulmakta” yerine “esir (gefangen) tutulmakta” demez. (Hier sagte man uns, sitzt der vorige Sultan, Murat II., gefangen, er ist der Bruder des jetzt regierenden Fürsten).

s. 46: Rengarenk kıyafetler içinde yüzlerce insan gemiye üşüştü. (drängten sich auf das Schiff). “Yüzlerce renkli şahıs gemiye sıkıştı” değil!

“Tam vergilerle ilgili mektubu çıkartıyordum ki...”. Doğrusu: işlemler için gerekli olan belgemi...”.

s. 47: Beşiktaş, Yeni Mahalle, Ihlamur. Almanca metinde **Flamur**, ancak Türkçesi **Ihlamur** semtidir. Çeviride “Yeni Mahalle Flamur” denilmemeli idi? Metnin hiç denetlenmediğinin bir başka delili daha!

s. 53: “**Kaiser** Wilhelm”, **Kral** Wilhelm yanlışlığı ısrarla devam etmekte!

s. 55: “Varış günümüz olan Cuma günü herkes ayaktaydı, çünkü **Padişah’ın cami ziyaret merasimi** kutlanıyordu. Gemiden kalacak yerimize doğru yol alırken, **kiliseden** sonra vuku bulan geçit töreni sona ermişti”. Kastedilen **Cuma selâmlığı merasimi** olduğu halde **Padişahı kiliseden çıkartan** ibretlik bir tercüme!

“Mısır kral yardımcısını da gördük”. **Kral yardımcısı** değil, **Mısır Hidivi**. 24 yaşında olduğuna işaret edilen genç Hidiv 1874 doğumlu Abbas Hilmi Paşa’dır (Hidivliği 1892-1914 arası).

“Şatafatlı örtülerle döşenmiş bir at”, *mükemmel koşumlu* bir at (prächtigt bespannt).

s. 56: “Bu yüzden konferans kısa sürdü”. Kısa süren Conferenz/ konferans değil (Münir Paşa ile yapılan) *görüşme!*

“Türkler genel olarak çok yavaş bir millet (ein sehr langsamer Volk). **Yavaş** değil **ağır kanlı!** Her şeyi ağırdan alan!

s. 58: “Yıldiz-Kiosk”, Yıldız Köşkü olacak. “Yıldız Köşküstten” yazılmış!

Pencereler yeşil kepenkli (mit grünen Fensterläden) değil, “yeşil panjurlu”!

s. 59: **Tsit** Köşkü, değil Çit Köşkü! Mekân bilgisinden tamamen uzak denetleyeni olmayan üzücü bir çeviri olmuş!

s. 60: “Stifel mit Lack Ueberschuh”, yani “ruga tozluklu çizme! *Cilalı çizmeler, üst papuç* değil!

s. 61: “... geceleyn tabutsuz ve sessiz sedasız **üzeri örtülmeden** gömülür” (... ohne Sang und Klanng bei Nacht vescharrt). **Üzeri örtülmeden** kısmı Almanca metinde yok! Metni hazırlayanların gözünden kaçmış!

s. 64: “Burada bahşışsiz **birleşik** iş yürütülmüyor” (Ohne Bakschich giebt es Nichts. **Bir iş (birleşik** değil) **yürütülmüyor** olacak. Metinde dikkatsiz yazılımlar göze çarpıyor, ayrıca son kontrol görevi yerine getirilmemiş.

s. 65: İstanbul’da epey Yahudi, **Yunan** ve Ermeni yaşıyor”. *Rum* olacak.

s. 69: “*gıcır gıcır* tereyağ” (piecfein Butter) , “*nefis* tereyağ” denilmeliydi. Gıcır gıcır tereyağ, acaba hangi markette satılıyor?

s. 72: “Die Offiziere waren alle mit Goldtrossen und Schnüren behangen”, cümlesi: “Subayların hepsinin üzerlerinde sağlam *altın halat ve ipler* asılıydı”, diye çevrilmiş! Doğrusu: *üzerlerinde sırma işlemeli ve kordanlar asılı üniformalar* vardı. **Halat ve ipler!** Taptuk Dede’nin suratı asılmaya başladı!

s. 73: “... arasındaki meydanda Cuma öğleden önce *İstanbul liman hizmetlileri* toplanıyor”. Doğrusu: “... Cuma öğleden önce *bir sürü İstanbullu* toplanıyordu”. **Hafenhagal** yanlış okunmuş, **haufenhagal** olacak = bir yığın, bir sürü.

s. 74: “Gebetteppich” namazlık değil, **seccade** olarak çevrilmeliydi.

s. 75: “*Bol bol örtülerle* donanılmış faytonlar, *camlar delikli direkler*le kapatılmıştı.” Doğrusu: *pencereleri kafesli mükemmel donanımlı arabalar*.

Delikli direkler nasıl bir şey acaba?

“Unter Vorritt von 4 Offizieren in reicher Livree und herrlich geschirrten arabischen **Schimmeln** kommt der Wagen des Sultans”. Doğrusu: “Önde muhteşem koşumlu **meneşe/kır** [II. Osman’ın Sisli Kır ismini verdiği ve öldüğünde özel

mezar yaptırdığı, II. Mahmud'un Menevşe/Menekşe adını verdiği sevgili atları cinsinden) Arap atlarına binmiş olan zengin donanımlı üniformaları içindeki dört subayın arkasından padişah arabası gelir. Bunun üstü açıktır ve iki **doru** (kızıl-kahve, kırmızıya çalan at kestanesi renkli) beygir tarafından çekiliyor". Çeviride padişah arabası iki **TİLKİ** tarafından çekilmekte! Almancası: "*Derselbe ist offen und mit 2 Füchsen bespannt*". Ancak tilkiden kasıt, onun postunun rengidir, hayvanın kendisi değil! Mütercim burada bir tuhafılık olduğunu sezememiş, daha da kötüsü bu "Pamuk Prenses" hikâyesini okuyan, metni denetliyen, redakte eden, kitaba sunuş yazan sayın müdür dahil olmak üzere demek ki hiç kimse metni gerçekten okumamış! Kim bilir, belki de cümleyi böyle çevirip, Yunus Emre'yi güldürmek istemişlerdir!

s. 82: "Bei jeder Verrichtung setzt sich der Türke entweder an die Erde oder auf einen niederen Schemmel". [doğru yazılış tek **m** ile olmalıydı]. Doğru çeviri: *ne zaman bir işe girişmeler Türkler ya yere veya alçakça bir tabure üzerine otururlar*. Yapılan çeviri ise olacak iş değil: "**Her namaz kılıştı Türkler ya yere veya alçakça bir tabureye otururlar**". Bunu çeviren her halde namaz kılan birini hiç görmemiş olmalı! Metni okuyan, denetleyen, redakte eden, sunuş yazanlar neredeler? Taptuk Dede hayretler içinde ve kızgın! Yunus Emre ağlamaklı!

"Tasın anlamı "tabak", tabağın anlamı "tontum" derken garabet devam etmekte: Almancası: "Schüssel oder Teller heisst "tabac", Tabak heisst "Tontum". Doğrusu: Tasın anlamı tabak, Tabak'ın anlamı tütündür.

s. 94: "Burada her şey yük beygiri ile taşındığı için, **uçan bir kasabın** yolculuğuna şahitlik etmek çok entresandır". **Uçan kasap!** Almanca metinde fliegender Schlächter, yani **seyyar** kasap. **Uçan Kasap!**.. Yunus Emre dizlerini dövmeğe, Taptuk Dede şaşkın!

s. 100: "Alman **kraliyet** çiftinin kaldığı **Tchali Köşk**". İmparator ve imparatoriçenin Yıldız Sarayı'nda kaldıkları meşhur **Şale Köşkü!**

Sonuç olarak; *Yamuk ağaç, uçan kasab, (kafes yerine) delikli direkler, namaz kılarken yere veya alçakça bir tabureye oturma, kiliseden çıkan padişah, iki tilkinin çektiği padişah arabası, Tchali Köşkü, Tsit Köşkü, Flamur semti, (üniforma üzerindeki) sağlam altın halat ve ipler, "Sultan Murad hüküm süren paşanın kardeşiydi", gıcır gıcır tereyağ vs...*

KEMAL BEYDİLLİ

Bu kadar eğri odunun yığılmasını hayretle izleyen ve giderek kızgınlığı daha da artan Taptuk Dede sonunda daha fazla dayanamadı ve haykırdı: **Bu Yunus “bizim Yunus” değil!**

Kemal Beydilli

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi



Yazarlar için not

Osmanlı Araştırmaları, yılda iki sayı halinde başta Osmanlı tarihi olmak üzere, iktisat tarihi, Türk edebiyatı, eğitim ve düşünce tarihi alanlarında hazırlanmış, tarih araştırmalarına katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, kitap değerlendirme ve tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar. Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır. Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Yayın Kurulu karar verir. Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir. Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000 kelime, kitap değerlendirmeleri 2.500, kitap tanıtımları ise 1.500 kelime civarında olmalıdır. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 150 kelimelik ayrı ayrı Türkçe ve İngilizce özetleri anahtar kelimeleriyle eklenmelidir.

Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken transkripsiyon ve dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra 20 adet ayrı basım gönderilir. Başvurular, CD'yle birlikte bir nüsha halinde, *Osmanlı Araştırmaları* Yayın Kurulu, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 38, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi.osmanli@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.

Information for Contributors

The *Journal of Ottoman Studies* (JOS), a biannual publication of the Centre for Islamic Studies, welcomes article submissions that are based on original research and a careful analysis of archival and other primary source materials on Ottoman history, history of Turkish literature, Islamic history, history of economics as well as education, culture and thought. The JOS also accepts reviews of books, symposiums and conferences. Articles submitted for publication should not have been previously published or pending publication elsewhere. All submissions will be reviewed by referees, and the editorial board makes the final decision about publication. Articles in Turkish, English, Arabic, French and German are all welcome. Articles should be typed, double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article - including tables - should not exceed 10,000 words. Review articles should be around 2,500 words, while the maximum size for book reviews is 1,500 words. A brief abstract of 150 words in both Turkish and English along with keywords should also accompany all submitted articles.

Articles written in English should follow the English reference and transliteration style of the *International Journal of Middle East Studies* which is accessible online at <http://web.gc.cuny.edu/ijmes/pages/authorresources.html> Manuscripts submitted for publication cannot be returned. Contributors of articles will be sent 20 reprints. All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) and a hard copy of the manuscript should be made to the editor, The Journal of Ottoman Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 38, Bağlarbaşı, 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi.osmanli@isam.org.tr

YAZIM KURALLARI / MANUSCRIPT STYLE

KİTAP / BOOK

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, eserin tam ismi, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, basım yeri, yayınevi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: aynı yazarın birden fazla eseri kullanılmıyorsa yazarın soyadı ve sayfa numarası; bir yazarın müteaddit çalışmalarına atıfta bulunuluyorsa yazarın soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası; aynı soyadlı birden fazla yazarın eseri kullanılıyorsa her biri için ön ismin kısaltmaları ve soyadı, sayfa numarası.

First citation: author(s) first name and last name, title, (if applicable) first and last name of translator or editor, place of publication, publisher, date of publication, page number.

Subsequent citations: author's last name and the page number are sufficient; if the work cited is the only work from the author. If the article cites multiple works written or edited by the author, the last name, the short title, and the page number should be indicated in all subsequent citations. Footnote citations should conform to the following examples.

Tek Yazarlı / Single Author

1. Halil İnalçık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943), s./ p. 98.
2. Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), s./ p. 94.
3. İnalçık, *Bulgar Meselesi*, s./ p. 39.
4. İnalçık, *Osmanlı'da Devlet*, s./ p. 65.

İki Yazarlı / Two Authors

1. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), s./ pp. 520-26.
2. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, s./ p. 159.

Üç ve Daha Çok Yazarlı / Three or More Authors

1. Bekir Topaloğlu v.dğr./and others, *İslâm'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), s./ p. 25.
2. Topaloğlu v.dğr./and others, *İslâm'da İnanç Esasları*, s./ p. 36.

Osmanlıca / Ottoman Turkish

1. Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti-Şekâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s./ pp. 600-1.
2. Nev'izâde, *Hadâiku'l-hakâik*, s./ pp. 607-8.

Batı Dilleri / Western Languages

1. Daniel Jeremy Silver and Bernard Martin, *A History of Judaism* (New York: Basic Books, 1974), I, 39.
2. Baruch Spinoza, *Ethic*, trans. W. Hale White (Oxford: Oxford University Press, 1930), s./ pp. 15-19.
3. Jeremy and Martin, *A History of Judaism*, I, 39.
4. Spinoza, *Ethic*, s./ pp. 25-31.

Arapça Eserler / Arabic Works

1. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), s./ pp. 181-83.
2. Cüveynî, *el-İrşâd*, s./ pp. 112-36.
3. Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (Tefsîru'l-kebir)*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire, y.y./no dates, 1934-62), I, 45.
4. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

MAKALE / ARTICLE

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, makalenin tam adı, derginin adı, (varsa) cilt numarası (romen rakamı ile), (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

First Citation: author(s) first name and last name, title, journal title, (if applicable) volume number (in Roman numerals), (if applicable) issue number, date of publication, page number.

Subsequent citations: author(s) last name, short title, page number.

1. Ahmet Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeyla İskeleyi'nin Konumu (1265-1334/1849-1916)," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 (2001), s./ pp. 109-20.
2. Orhan Şaik Gökyay, "Tokatlı Molla Lütfi'nin Harname'si," *Türk Folkloru Belleten*, I (1986), s./ p. 155.
3. Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti," s./ p. 125.
4. Gökyay, "Tokatlı Molla Lütfi'nin Harname'si," s./ p. 173.
5. Paul Mendes-Flohr, "Mendelssohn and Rosenzweig," *Journal of Jewish Studies*, XXIII, 2 (1987), s./ p. 204.
6. Mendes-Flohr, "Mendelssohn and Rosenzweig," s./ p. 210.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ / ENCYCLOPEDIA ENTRIES

1. Ömer Faruk Akün, "Âli Mustafa Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, II, 416.
2. Akün, "Âli Mustafa Efendi," s./ p. 417.

ARŞİV BELGESİ / ARCHIVAL DOCUMENTS

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

TEZ / DISSERTATION

1. Sedar Şensoy, "Abdülkahir el-Cürçani'de Anlam Problemi" (doktora tezi/doctoral dissertation), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s./ p. 122.

ONLINE KAYNAK / ONLINE RESOURCES

1. Alane D. Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise" no. 192, Vital Articles on Science/Creation; (Erişim 27 Mart 2003/ Accessed in March 27, 2003).

BİBLİYOGRAFYA / BIBLIOGRAPHY

Osmanlı Araştırmaları dergisine makale gönderen her yazarın, çalışmasına aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi bir bibliyografya ekleyerek göndermesi zorunludur.

The Journal of Ottoman Studies requires authors to submit a bibliography along with their articles. The following sample bibliography illustrates the citation styles for different types of material.

Yayınlanmış Eserler / Published Works

Akarlı, Engin D.: *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyet-nameleri*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları 1978.

M. M. Sharif (Ed.): *History of Islamic Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1966.

Berkes, Niyazi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2002.

Artuk, İbrahim: "Osmanlılarda Veraset-i Saltanat ve Bununla İlgili Sikkeler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 32 (İstanbul 1979), s./ pp. 255-80.

Beydilli, Kemal: "III. Selim: Aydınlanmış Hükümdar", Seyfi Kenan (ed.), *Nizam-ı Kadim'den Nizam-ı Cedid'e III. Selim ve Dönemi/Selim III and His Era from Ancien Régime to New Order*, İstanbul: İSAM Yayınları 2010, s./ pp. 27-59.

Oestreich, Gerhard: *Neostoicism and the Early Modern State*, trans. David McLintock, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Crone, Patricia: *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları 2007.

Öğreten, Ahmet: *Nizâm-ı Cedid'e Dâir Islâhât Lâyihaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Özen, Şükrü: "Hilâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII (Ankara 2004), s./ pp. 527-38.

Yazma Eserler / Manuscripts

İcâzetnâme, Süleymaniye/Reşid Ef. 1017, vr. 266a.

Mecmu'a-i Vekayi ve Nizamât, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 3381.

Nuri Efendi, *Târih-i Nuri*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, no. 239.

TSMA, Ârifi, *Süleymannâme*, Hazine, 1517.

Arşiv Belgeleri / Archival Documents

BOA, Bâbîali Evrak Odası (BEO), 3200-239969; 4162-312084; 4314-323498.

BOA, Bâb-ı Asafî Amedî Defteri (A. AMD), 26/61.

BOA, Dahiliye Emniyet-i Umumiye Levazım Kalemi (DH.EUM.LVZ.), 16A-34.