

Cihannüma

TARİH VE COĞRAFYA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF HISTORY AND GEOGRAPHY STUDIES

CİLT / VOLUME X

SAYI / ISSUE 2

Aralık / December 2024

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

Cibanniüma

TARİH VE COĞRAFYA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF HISTORY AND GEOGRAPHY STUDIES

P-ISSN: 2149-0678 / E-ISSN: 2148-8843

Sahibi/Owner

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi adına
Prof. Dr. Şaban DOĞAN

Editör / Editor

Prof. Dr. Cahit TELCİ, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Misafir Editör / *Guest Editor*

Dr. Öğr. Üyesi Pılar HERRÁIZ OLİVA, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi*

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editor

Doç. Dr. Beycan HOCAOĞLU, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Arş. Gör. Arslan KILIC, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Yahya ARAZ, *Dokuz Eylül Üniversitesi*
Assoc. Prof. Elisabetta BENIGNI, *Università degli Studi di Torino*
Assoc. Prof. Zaur GASIMOV, *Orient Institut Istanbul*
Prof. Dr. Vehbi GÜNAY, *Ege Üniversitesi*
Assoc. Prof. Barbara S. KINSEY, *University of Central Florida*
Doç. Dr. İrfan KOKDAŞ, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Assoc. Prof. Kent F. SCHULL, *Binghamton University*
Assoc. Prof. Nabil AL-TIKRITI, *University of Mary Washington*

Yayın Türü / Publication Type

Hakemli Süreli Yayın / Peer-reviewed Periodicals

Yazışma Adresi / Corresponding Address

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Balatçık-Çiğli/İzmir

Tel: +90(232) 329 35 35-8508

Faks: +90(232) 329 35 19

e-posta: ikccihannuma@gmail.com

Web: <http://dergipark.gov.tr/cihannuma>

Basımevi / Publishing House

Meta Basım Matbaacılık Hizmetleri 87 sk. No:4/A Bornova/İzmir

Basım Tarihi / Publication Date

Aralık / December 2024

Cibanniüma yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir / *Cibanniüma* is a peer-reviewed journal published twice a year

Yazıların yayın hakkı İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi'ne aittir / © İzmir Katip Celebi University
Yazıların bilimsel ve etik sorumlulukları yazarlara aittir / Scientific and ethical responsibilities of the articles belong to authors

Tarandığımız ve Dizinlendiğimiz İndeksler / Abstracted and Indexed in:

Ulakbim TR Dizin, European Reference Index for the Humanities (ErihPlus), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Directory of Open Access Journal (DOAJ), Biefeld Academic Search Engine (BASE), Open Academic Journal Index (OAJI)

Cibanniüma
TARİH VE COĞRAFYA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF HISTORY AND GEOGRAPHY STUDIES

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ	<i>İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Kemal BEYDİLLİ	<i>29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Ömür CEYLAN	<i>İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Mevlüt ÇELEBİ	<i>Ege Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Şenol ÇELİK	<i>Balıkesir Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Şaban DOĞAN	<i>İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Mehmet ERSAN	<i>Ege Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Ersin GÜLSOY	<i>Uludağ Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. İlhan KAYAN	<i>Ege Üniversitesi (Emekli), Türkiye</i>
Prof. Dr. Leandro Rodriguez MEDINA	<i>Universidad de las Américas Puebla, Meksika</i>
Prof. Dr. Ertuğ ÖNER	<i>Ege Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Yahya Kemal TAŞTAN	<i>İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN	<i>Ege Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Anıl YILMAZ	<i>İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Ersel ÇAĞLITÜTÜNCÜGİL	<i>İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Fatma AKKUŞ YİĞİT	<i>İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Mikail ACIPINAR	<i>İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye</i>
Prof. Dr. Nejdet BİLGİ	<i>Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye</i>
Assoc. Prof. Maria BARAMOVA	<i>Sofia University, Bulgaristan</i>
Doç. Dr. Muhammet ERTÖY	<i>İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye</i>
Doç. Dr. Can NACAR	<i>Koç Üniversitesi, Türkiye</i>
Assoc. Prof. Shelley Elizabeth ROSE	<i>Cleveland State University, ABD</i>
Assist. Prof. David GUTMAN	<i>Manhattanville College, ABD</i>
Dr. Kalliopi AMYGDALOU	<i>ELLAMEP, Hellenic Foundation for European & Foreign Policy, Yunanistan</i>
Dr. İlker KÜLBİLGE	<i>Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye</i>
Dr. Marinos SARIYANNIS	<i>FORTH, Institute for Mediterranean Studies, Yunanistan</i>

Cihannüma

TARİH VE COĞRAFYA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF HISTORY AND GEOGRAPHY STUDIES

Cilt / Volume: X

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2024

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

INTRODUCTION / GİRİŞ

Pilar Herráiz Oliva

Visions of Knowledge in the Middle Ages1

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Mustafa Yavuz

Avicennian Reception of Aristotelian Botany / Aristotelesçi Botaniğin İbn
Sinacı Alımlanışı5

María Jesús Horta Sanz

Perdurance of Ancient Theatre in the Middle Ages / Erken Orta Çağ'da Antik
Tiyatronun Hayatta Kalması 21

Pieter Beullens

The Shackled Muse Medieval Latin Translators and Poetry in Greek
Philosophers / Zincire Vurulmuş Muse: Ortaçağ'da Latince Mütercimler Ve
Yunan Filozoflarında Şiir 35

María Dolores García González

The Coexistence of Writing Media in the Iberian Peninsula during the Middle
Ages. The Story of a Legacy / Orta Çağ'da İber Yarımadası'nda Yazı Araçlarının
Bir Arada Bulunuşu. Bir Miras Hikayesi 63

Vehbi Günay & Merve Zeytinci

Manisa Şer'îye Sicilleri: Katalog ve Çeviriyazı Çalışmaları / Manisa Sharia
Registry Books: Catalogue and Transcription Studies 79

Hüseyin Ongan Arslan

The Empire, Sunni Islam, and Qizilbash Islam in Celâlzâde Mustafa's Historical
Writings / Celâlzâde Mustafa'nın Tarih Eserlerinde İmparatorluk, Sünni İslam
ve Kızılbaş İslam 117

Merve Kılıç

Birgi Köy Odaları Vakıfları (XVIII.-XX. Yüzyıllar) / Birgi Village Chambers Wakfs (XVIIIth-XXth Centuries)..... 145

ÇEVİRİLER / TRANSLATIONS**Alexander Beihammer (Çev. / Trans. Murat Keçiş & Mehmet Buğra Başer)**

Selçuklu Türklerinin Bizans Algısında Ortodoksluk ve Dini Husumet (On Birinci ve On İkinci Yüzyıllar)..... 167

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEWS**Bünyamin As**

Necdet Okumuş, “Tarihi ve Kültürü ile Menemen / Çukurköy” Menemen Belediyesi Kent Yayınları, Şubat 2024. ISBN 978-625-00-8095-5, 439 shf. 193

Muhammed Said Kardaş

Ali Akyıldız, Şüphe: Hayri Bey’in Vefatı İntihar mı Cinayet mi?, Timaş Yayınları, İstanbul, 2024, 160 s., ISBN-9786256767263 197

INTRODUCTION

Visions of Knowledge in the Middle Ages

Pilar Herráiz Oliva*

Even though historians are increasingly abandoning the term “Dark Ages” to encompass such a long period as the Middle Ages was, it is our duty as researchers to show that this is no more than a prejudice based on its being a very much understudied epoch. Some other scholars instead just despise it as the *Long Middle Ages*; as a time conditioned, subdued and guided by the obscurantism of the ecclesiastical authorities. In the traditional depiction of the Middle Ages, we would have to wait until the liberating *light* of the Renaissance brought along the revival, the *rebirth* of the classics and, together with it, reminded us of the beauties of Classical Antiquity to free us from the *darkness*. Yet the following articles constitute only a short sample to account for all these traditional (mis)conceptions and visions of the Middle Ages being nothing but a myth.

We therefore believe that, despite the negative connotations of the adjective “medieval”, a deeper understanding of this epoch will reveal that the image we have of the so-called *Dark Ages* is in many cases merely an attempt to leave such a period unexplained and therefore not properly understood. The roots of this myth, which still conjures up images of backwardness, violence and ignorance when we use the adjective “medieval” can be found in the works of many artists and writers of the Italian Renaissance who decided to write against their predecessors. Particularly, it can be found in the works of the so-called “Father of the Renaissance”, Francesco Petrarca, who used the metaphor of light and darkness, but this time with a different connotation, far from the original religious meaning it traditionally encompassed. This time, by *medieval darkness* he meant that Classical Antiquity was the *age of light* and that the task of the Humanists was to fulfil the “rebirth” of the classics; the age in which the Humanists of the Renaissance were the “moderns” carrying out their duties in relation to the light of the “ancients”. Underneath the completion of such a task laid the understanding that there was no debt to pay in relation to all the “darkness” coming from medieval knowledge.

The image of the medieval period as the *Dark Ages* persisted in historiography well into the nineteenth century. And even these views initially promoted by the Humanists continue to exert their influence to this day, whereas

* Dr. Öğr. Üyesi Pilar Herráiz Oliva, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatı, İspanyol Dili ve Edebiyatı, İstanbul / Türkiye, pilar.oliva@medeniyet.edu.tr.

they should rather be questioned and rejected by current historiography. These articles thus comprise the contribution of valuable scholars in order for us to increasingly question and abandon the myths revolving around the Middle Ages, since it is the realisation that this is nothing but an ongoing prejudice, and we hope other scholars will deem them helpful as they constitute tools for providing evidence to the contrary.

The selected contributions deal with subjects as diverse as history of science, history of literature, translation history, and material history. It is by means of the works of these researchers dealing with different aspects of the slandered Middle Ages that we will see not only how different branches of knowledge were treated, studied, and investigated. By means of them we will see that medieval geographical borders, languages, literatures, methods and disciplines were more complex and richer than we tend to think. Hence, in what follows, we will provide a short summary of each of the articles to this end.

First, and as an example of scientific research in the Middle Ages, we will take Avicenna's botanical studies as a token of these assumptions being a matter of prejudice. The existence and persistence of botanical studies in the Middle Ages show that medieval science is not only a continuation of the ancient tradition, but it also laid the foundations for its modern counterpart; the latter thus being a result of the research carried out in the medieval period. For this purpose, the article written by Mustafa Yavuz, titled "Aristotelian Reception of Aristotelian Botany" constitutes a wonderful counterexample to the common misconceptions regarding the period in question and mainly in which has to do with our views concerning scientific production as we tend to understand it. In this article, he shows how, departing from Aristotle's works, Avicenna carried himself a study regarding the functions, the growth, the nutrition and other subjects needed in order to understand what a plant from a proper botanical/biological perspective is. In addition, Yavuz's article emphasises the original additions made by the Persian philosopher to the discussion taking place in his own time and skilfully relates it to contemporary discussions taking place within the field of botany.

As for the subject of medieval literature, way more complex than we tend to think, and far from the traditional depiction of the Middle Ages as a source of courtly love or collections of *exempla*, we count on the paper titled "Persistence of Ancient Theatre in the Middle Ages" written by María Jesús Horta Sanz. The Middle Ages was indeed not simply a break from the past but rather presents continuity with Antiquity. Hence, this paper alone constitutes proof against the myth that Classical theatre *died* or disappeared during the medieval period. By means of the work of Horta-Sanz we acquire a richer understanding, not only of the appearance of theatre as a literary genre, but also see the ways in which the classical theatre in fact reinvented itself and continued in the shape of liturgical drama. The author effectively demonstrates that the hostile propaganda and various bans against theatre by the ecclesiastical authorities could never eliminate popular theatrical manifestations, and, originally emerging from a religious need,

the early liturgical dramas ultimately gave rise to profane theatre with development of cities and the bourgeoisie from the 13th century onwards.

Another case that tends to go unnoticed is the production of medieval translations of the works of Aristotle and of several philosophical works in the Middle Ages, which shows that the revival or the “rebirth” of the classics was not at all only restricted to the Renaissance as they tend to teach from a general yet naïve perspective. The article by Pieter Beullens, “The Shackled Muse. Medieval Latin Translators and Poetry in Greek Philosophers” deals with the different fortunes and misfortunes of translators when confronted with citations coming from poetry in philosophical works. Did they follow the ways to translate *ad verbum* (verbatim) or did they rather translate by following the meaning of the sentence as a whole, i.e., *ad sensum*? Beullens’ article constitutes a fantastic sample of the existence of scientific translations in the Middle Ages. By *scientific translation* we are not referring here to the topics subject to translation, but to the existence of different versions and methods applied to the same passage in an attempt to be as faithful as possible to the original. To this aim, he examines the different solutions or renditions of translators when facing poetry in philosophical works ranging from its medieval to its Humanist versions, answering the question of the use of the technique *ad verbum* or *ad sensum*.

And let us not forget that so that people could perform these translations, writing materials were indeed needed. The roads of knowledge followed the fabrication of paper from China to the Iberian Peninsula, which also shows that the medieval geographical limits were wider and way more flexible than we tend to think. Traditionally seen as a period devoid of progress and innovation, the article by María Dolores García González, “Coexistence of Writing Media in the Iberian Peninsula During the Middle Ages. A Legacy Story”, attempts to disprove these commonly-held misconceptions and specifically discusses the transition from parchment to paper in the Middle Ages. Commencing with an account of the diffusion of paper-making technology westward from China to Europe via the Silk Road, the study presents an exhaustive description of how the manufacture and use of paper evolved in medieval Iberia; thus, underlining the critical role of al-Andalus in not only the transmission of ideas but also materials and techniques. A substantial contribution of the article is its identification of not only one but three distinct paper types coexisting in the region from the mid-14th to the early 15th centuries.

AVICENNIAN RECEPTION OF ARISTOTELIAN BOTANY

Mustafa Yavuz*

Abstract

This article presents a comparative analysis of the views on plants in Ps. Aristotle namely Nicolaos of Damascus and Avicenna, examining the distinct philosophical frameworks each thinker employs to understand the nature of plants. The representative work of the Aristotelian tradition, *De Plantis*, offers a naturalistic perspective, focusing on biological processes such as growth, nourishment, and reproduction. (T)his approach is empirical, categorizing plants as distinct from animals but still subject to similar material causes within the natural order. The Aristotelian framework, emphasizing observable processes, laid the foundation for subsequent studies in plant biology. In contrast, Avicenna builds upon Aristotelian ideas, introducing a metaphysical dimension. In his *Kitab al-Nabat*, Avicenna posits the existence of the “vegetative soul” as a guiding principle that governs plant growth, while also reflecting divine intelligence and cosmic order. Avicenna’s metaphysical and theological insights distinguish his approach from Aristotelian naturalism, positioning plants as both biological entities and manifestations of divine wisdom. This article highlights how the intellectual development of botany and the history of philosophy has been shaped by the synthesis of Aristotelian empirical naturalism and Avicenna’s metaphysical synthesis. The comparison reveals the continued relevance of these two perspectives in contemporary debates in the philosophy of

* Assoc. Prof. Istanbul Medeniyet University, History of Science Department, Türkiye. E-mail: mustafay007@gmail.com Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-7797-8459>

biology, particularly in reconciling material causality with higher principles of existence.

Keywords: History of Botany, *De Plantis*, *Kitab al-Nabat*, Aristotle, Avicenna.

Aristotelesçi Botaniğin İbn Sinaçı Alımlanışı

Öz

Bu makale, Aristoteles ve İbn Sina'da bitkilere dair görüşlerin karşılaştırmalı bir analizini sunarak, her iki düşünürün bitkilerin doğasını anlamak için kullandığı farklı felsefi çerçeveleri incelemektedir. Aristotelesçi geleneğin mümessili *De Plantis* adlı eser, doğal bir bakış açısı sunarak, büyüme, beslenme ve üreme gibi biyolojik süreçlere odaklanır. Yaklaşımı ampirik olup, bitkileri hayvanlardan ayrı olarak ancak benzer maddi nedenlere tabi olarak doğal düzende sınıflandırır. Aristotelesçi çerçeve, gözlemlenebilir süreçlere vurgu yaparak, bitki biyolojisi üzerine yapılan sonraki çalışmalara temel atmıştır. Buna karşılık İbn Sina, Aristoteles'in fikirlerini geliştirerek bir metafizik boyut ekler. *Kitabu'l-Nebat* adlı eserinde, bitki büyümesini yöneten ve aynı zamanda ilahi akıl ve kozmik düzeni yansıtan bir rehber ilke olarak "nebatî nefis" in varlığını öne sürer. İbn Sina'nın metafizik ve teolojik anlayışı, onun yaklaşımını Aristotelesçi natüralizmden ayırarak, bitkileri hem biyolojik varlıklar hem de ilahi bilgelikğin tezahürleri olarak konumlandırır. Bu makale, Aristotelesçi ampirik natüralizm ile İbn Sina'nın metafizik sentezinin botanik ve felsefe tarihindeki entelektüel gelişimi nasıl şekillendirdiğini vurgulamaktadır. Karşılaştırma, bu iki perspektifin biyoloji felsefesi alanındaki çağdaş tartışmalarda, özellikle maddi nedenler ile varlığın daha yüksek ilkeleri arasındaki uzlaşmayı sağlama noktasındaki devam eden geçerliliğini gözler önüne sermektedir.

Anahtar kelimeler: Botanik Tarihi, *De Plantis*, *Kitabu'l-Nebat*, Aristoteles, İbn Sina

1. Introduction

At the crossroads of natural philosophy and metaphysical inquiry, the study of plant life offers an intriguing lens through which we can explore the boundaries of existence, causality, and the very essence of life itself. The study of plant life has captivated philosophers for centuries as they seek to understand the essence of life itself. Among the most influential contributions that should be mentioned are the Aristotelian and Avicennian texts. These two samples' perspectives reflect their distinct intellectual traditions while addressing universal questions about life,

existence, and the natural world. Aristotle laid the empirical and philosophical foundations for the study of biology, while Avicenna extended these ideas through the integration of metaphysical and theological dimensions.

Aristotle, the foundational figure in Western philosophy, is often credited with initiating the scientific study of biology. His works, particularly *De Plantis* (On Plants), classified plants within a natural hierarchy distinct from animals but governed by universal principles of growth, reproduction, and nourishment. Through empirical observation, Aristotle emphasized the material causes of biological processes, positing that plants lack sensory perception and locomotion but participate in essential life functions. His naturalistic approach focused on explaining plant life through observation and rational analysis, eschewing metaphysical speculation. This empirical framework profoundly influenced the scientific study of life.¹

In contrast, Avicenna, a polymath of the Islamic Golden Age, expanded upon Aristotelian principles by incorporating metaphysical and theological insights. His *Kitab al-Nabat* (Book of Plants) explores plant life not only through classification but also through the lens of divine order and metaphysical causality. Central to Avicenna's thought is the concept of the vegetative soul, which governs growth and reproduction while reflecting a higher cosmic intelligence. Unlike Aristotle's materialist perspective, Avicenna viewed plants as part of a harmonious system imbued with divine purpose, a reflection of the Islamic intellectual tradition that intertwines natural philosophy with theology.

Avicenna's synthesis of empirical observation and metaphysical inquiry marked a significant departure from Aristotelian naturalism. While Aristotle's framework emphasized biological mechanisms, Avicenna connected these processes to a broader metaphysical reality. For instance, he proposed that the vegetative soul not only enables biological functions but also manifests divine wisdom, bridging the gap between material causality and spiritual principles. This holistic perspective redefined the study of plant life, emphasizing its dual existence as a biological and metaphysical phenomenon.

Comparing these two perspectives highlights the evolving interplay between biology, metaphysics, and theology. Aristotle's emphasis on material causality laid the groundwork for scientific inquiry, while Avicenna's integration of metaphysical principles enriched the understanding of life as both a natural and divine process. These intellectual traditions profoundly influenced subsequent thought in both Islamic and Western contexts, shaping philosophical and scientific approaches to the natural world.

¹ Mustafa Yavuz and Pilar Herraíz Oliva, 'Botany as a New Field of Knowledge in the Thirteenth Century: On the Genesis of the Specialized Sciences', *Teorie Vědy / Theory of Science* 42, no. 1 (4 September 2020): 51–75, <https://doi.org/10.46938/tv.2020.478>.

The juxtaposition of Aristotelian and Avicennian views underscores their enduring relevance to contemporary debates in the philosophy of biology. By addressing the intersection of naturalism and metaphysical speculation, both thinkers contributed to a deeper understanding of plant life that transcends their historical contexts. Their work continues to inform modern discussions about the nature of life, offering valuable insights into the relationship between empirical science and metaphysical inquiry.

Having in considerations with the History of Science studies in Türkiye and in Turkish, it would be fair to declare that history of botany has been neglected since the very beginning. As an evidence of this assertion, one can count the number of books in Turkish, which are devoted to the history of botany as a science.² However, the twentieth century has been a fortunate era by means of history of botany studies in English. For instance, the discovery of and first study on Ps. Aristotelian text *De Plantis* in Arabic, was announced in the first half of the last century.³ A research note⁴ followed this discovery and introduction, as a herald of later and greater study on *De Plantis* tradition.⁵

Regarding the Aristotelian system, Avicenna contributes by interpreting and rearranging the philosophical basis received from the ancient philosophy by integrating it to the metaphysical pot of his time. Unfortunately, Avicennian text has never been translated to a western language although it was edited and published.⁶ He divides his text into seven chapters each of which is called *fasl*. Below is a summary and commentary on Avicennian reception of *De Plantis* as excerpted from the Turkish translation⁷ which includes *De Plantis* of Nicolaus Damascenus as well.

2. Commentary on Avicenna's *Kitab al-Nabat*

First *Fasl*: On the Generation, Nutrition, Male and Female Natures

In the opening chapter of his seventh treatise within the *Kitab al-Shifa*, Avicenna offers a synthesis of empirical observation and philosophical reasoning to explain plant life. As a foundational text in natural philosophy (*tabiiyyat*), this chapter bridges Aristotelian thought and Avicenna's metaphysical and

² Asuman Baytop, *Türkiye'de Botanik Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Tübitak Yayınları, 2004).

³ Maurice Bouyges, 'Sur Le *De Plantis* d'Aristote-Nicolas à Propos d'un Manuscrit Arabe de Constantinople', *Mélanges de L'Université Saint-Joseph Beyrouth* 9, no. 2 (1923): 71–89.

⁴ Drossaart Lulofs, 'Aristotle's Περί Φυτῶν', *The Journal of Hellenic Studies* 77, no. 1 (1957): 75–80.

⁵ Nicolaus Damascenus, *De Plantis. Five Translations (Aristoteles Semitico-Latinus)*, trans. Hendrik Joan Drossaart Lulofs and E.L.J. Poortman (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1989).

⁶ İbn Sînâ, *Eş-Şifâ, et-Tabiiyyat*, ed. A. Muntasır, Z. Sayed, and A. İsmail, vol. 2, 7 vols (Kum, İran: Mektebetu Âyetullahu'l 'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1985).

⁷ Mustafa Yavuz, *Bitki Bilimin Kök(En)leri Şanlı Nikolaos, İbn Sînâ ve İbn Bâce'ye Göre "Bitkiler Kitabı"*, 1st ed., Sapientia (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2024).

physiological insights. It examines the fundamental characteristics of plant life, focusing on their generative, nutritive, and reproductive functions while addressing broader philosophical questions regarding life and nature.

Avicenna begins by comparing plants to animals, highlighting the shared processes of nutrition and reproduction. This classification aligns with the Aristotelian concept of the nutritive soul (*nafs al-ghadhiyya*), which represents the most basic form of life common to all living beings. However, Avicenna establishes a clear distinction between plants and animals. While animals rely on sensory desire (*shahwa al-bisbiyya*) and voluntary movement to sustain themselves, plants depend solely on intrinsic natural faculties to obtain and process nutrients. This distinction is central to Avicenna's argument and underscores the unique nature of plant life.

Avicenna critiques earlier thinkers, such as Anaxagoras, Empedocles, and Democritus, who attributed sensory perception to plants. He rejects their view, arguing that sensory faculties are exclusive to animals. By doing so, he reinforces the boundary between plant and animal life. His analysis demonstrates a commitment to both Aristotelian principles and empirical rigor, as he consistently emphasizes observable differences between the two forms of life.

A pivotal part of this chapter involves Avicenna's exploration of the definition of life (*al-hayah*). He proposes two criteria for identifying living beings:

1. The ability to sustain existence through nutrient consumption.
2. The capacity for perception and voluntary movement.

According to the first criterion, plants qualify as living organisms, as they actively consume nutrients to grow and maintain their existence. However, under the second criterion, plants do not qualify as truly "alive" because they lack sensory faculties and the capacity for intentional action. This dual perspective allows Avicenna to acknowledge the partial vitality of plants while emphasizing the superiority of animal and human life. His nuanced approach also reflects his metaphysical framework, where life is conceptualized as a graded continuum, with each form of life possessing distinct faculties corresponding to its level in the hierarchy of being—from the vegetative soul of plants to the rational soul of humans.

Avicenna also addresses the reproductive aspects of plant life, focusing on the interplay between male and female principles. Following Aristotle, he defines the male principle as active (*al-sura*, or form) and the female principle as passive (*al-madda*, or matter). Plants, according to Avicenna, embody both principles in their reproduction. He suggests that some plants may simultaneously function as male and female, a notion that anticipates modern concepts of hermaphroditism in botany. This duality in plant reproduction illustrates Avicenna's broader philosophical interest in unity and multiplicity within nature.

In conclusion, the first *fasl* serves as a comprehensive introduction to Avicenna's philosophical and scientific framework for understanding plant life. It integrates empirical observation with metaphysical analysis, offering insights into nutrition, reproduction, and the ontological status of plants. By situating plants within a continuum of life forms, Avicenna highlights their unique role in the natural order while reinforcing the broader hierarchical structure of being.

Second Fasl: On the Parts of the Plant in Its Initial Growth and Thereafter

In the second *fasl*, Avicenna delves deeper into the mechanisms of plant growth and differentiation, emphasizing the interplay of natural faculties and environmental conditions. This chapter builds on the foundational principles of plant life discussed in the first *fasl* and explores the factors that influence growth, shape, and function in plants.

Avicenna begins by analyzing growth (*numu*), which he defines as the increase in size and mass through the assimilation of nutrients. He highlights the vital role of the vegetative soul in directing this process, distinguishing it from the conscious processes observed in animals. Growth, he argues, occurs uniformly across the plant body, although some parts, such as roots and stems, may grow at different rates depending on environmental stimuli. Avicenna's discussion here reflects an understanding of the adaptability of plants, an idea that aligns with modern concepts of tropism and plasticity in plant development.

A central focus of this *fasl* is differentiation (*tafarruq*), or the specialization of plant structures. Avicenna identifies two primary factors driving differentiation: the intrinsic disposition of plant matter (*al-tab'iyya*) and the external influences of heat, moisture, and soil composition. He suggests that these factors work together to produce various plant organs, such as leaves, stems, and flowers, each serving a specific function. His analysis anticipates later developments in botanical science, particularly in understanding how environmental factors influence morphogenesis.

Avicenna also examines the concept of proportionality (*al-tanasub*), which governs the harmonious arrangement of plant parts. He argues that proportionality ensures the balance between growth and function, allowing the plant to maintain its form and sustain itself. This principle reflects Avicenna's broader metaphysical commitment to the idea of order and harmony in nature, where every part of a living being contributes to the whole.

Another key topic in this *fasl* is the role of heat (*al-barara*) in facilitating growth. Avicenna explains that heat, derived from both internal processes and external environmental sources, activates the vegetative soul and enables the transformation of nutrients into plant tissue. This perspective aligns with Aristotelian theories of natural heat while incorporating Avicenna's own

observations of the importance of climate and seasonal changes in plant development.

Avicenna concludes the chapter by addressing the limits of growth. He argues that growth ceases when a plant reaches its natural size and form, a state determined by its species-specific essence (*al-jawhar*). This cessation reflects the plant's fulfillment of its purpose in the natural order, illustrating Avicenna's teleological framework. While modern biology attributes growth cessation to genetic and environmental factors, Avicenna's emphasis on intrinsic purpose highlights his philosophical approach to natural phenomena.

In summary, the second *fasl* provides a detailed account of the processes of growth and differentiation in plants, integrating empirical observations with metaphysical principles. Avicenna's analysis highlights the dynamic interaction between intrinsic and extrinsic factors in shaping plant form and function. By emphasizing the role of proportionality and natural limits, he situates plant growth within a broader philosophical context of order and purpose in nature.

Third Fasl: On the Principles of Nutrition, Generation, and Development in Plants

In the third *fasl*, Avicenna turns his attention to the anatomy and physiology of plants, offering a detailed examination of plant organs and their respective functions. This chapter builds on the principles of differentiation discussed in the previous *fasl* and provides a systematic framework for understanding the structure of plants.

Avicenna begins by categorizing plant organs into two main types: those that support nutrition and those involved in reproduction. The first category includes roots, stems, and leaves, which collectively sustain the plant by absorbing, processing, and distributing nutrients. The second category, encompassing flowers and seeds, ensures the continuity of the species through reproduction. This classification mirrors the Aristotelian division of vegetative functions but incorporates Avicenna's unique insights into plant anatomy.

A significant portion of the chapter is devoted to the root system (*al-judhur*), which Avicenna describes as the foundation of the plant. He emphasizes the root's role in anchoring the plant and absorbing nutrients and moisture from the soil. Avicenna also notes the sensitivity of roots to environmental conditions, suggesting an awareness of their adaptive capacities. While he does not attribute sensory perception to roots, his observations align with modern understandings of root behavior and plasticity.

The stem (*al-saq*), according to Avicenna, serves as the central conduit for the distribution of nutrients. He highlights its structural role in supporting the plant and facilitating the upward movement of nutrients and moisture. Avicenna's

description anticipates the later discovery of vascular systems in plants, although he does not explicitly identify xylem and phloem.

Avicenna's discussion of leaves (*al-awraq*) focuses on their role in synthesizing and storing nutrients. He emphasizes their flat, broad structure as an adaptation for maximizing exposure to sunlight, which is crucial for nutrient production. This observation reflects an early understanding of the functional morphology of leaves, even though the process of photosynthesis was not yet known.

Reproductive organs, including flowers and seeds, are described in the context of their teleological function. Avicenna argues that the flower represents the culmination of the plant's growth and differentiation, as it facilitates reproduction. Seeds, he explains, carry the potential for new life, embodying the plant's essence and ensuring its continuity. His emphasis on the role of reproductive organs reflects his broader metaphysical framework, where each part of the plant contributes to the fulfillment of its purpose.

Avicenna concludes by addressing the variability of plant organs, noting that differences in size, shape, and function are determined by both species-specific traits and environmental factors. This recognition of variability highlights his empirical approach to studying nature and his acknowledgment of the complexity of living systems.

12 In summary, the third *fasl* provides a comprehensive analysis of plant anatomy and physiology, integrating empirical observations with philosophical insights. Avicenna's systematic approach to categorizing and explaining plant organs reflects his commitment to understanding the natural world in its entirety. By emphasizing the interplay between form and function, he situates plant anatomy within a broader framework of order and purpose in nature.

Fourth Fasl: The Generation of Plant Parts and their Variation According to Regions

In the fourth *fasl*, Avicenna explores the reproductive functions of plants, emphasizing the mechanisms through which they perpetuate their kind. This chapter reflects his effort to reconcile the empirical study of plants with his broader metaphysical framework, focusing on how reproduction fulfills the purpose of maintaining species continuity.

Avicenna begins by identifying reproduction (*al-tanasul*) as a defining feature of plant life, closely tied to the vegetative soul's capacity for self-preservation. He explains that reproduction ensures the survival of the species, transcending the mortality of individual plants. This process, he argues, is guided by a natural inclination (*ghariz'a*) embedded within plants, which drives them to produce seeds and offspring.

A major focus of this *fasl* is the role of flowers in reproduction. Avicenna describes flowers (*al-aḡḡhar*) as specialized organs that facilitate the production of seeds. He provides a detailed account of their structure, noting the arrangement of petals, stamens, and pistils, although his terminology and understanding are limited by the scientific knowledge of his time. Avicenna emphasizes the teleological role of flowers, asserting that their beauty and symmetry reflect the underlying harmony of nature.

The discussion then shifts to the formation of seeds (*al-hubb*), which Avicenna considers the culmination of the reproductive process. He describes seeds as vessels of potential life, containing the essence (*jawhar*) of the parent plant. Avicenna's explanation integrates his philosophical understanding of form and matter, suggesting that seeds embody the formal and material principles necessary for the growth of a new plant. This perspective anticipates later developments in embryology and the study of genetic inheritance.

Avicenna also examines the environmental factors that influence reproduction, such as climate, soil quality, and seasonal changes. He argues that successful reproduction requires a balance of heat and moisture, which activate the vegetative soul and enable the maturation of seeds. His observations reflect a recognition of the complex interplay between internal and external factors in plant development, aligning with modern ecological perspectives.

Another key theme in this *fasl* is the variability of reproductive strategies among plant species. Avicenna notes that some plants produce seeds abundantly, while others rely on alternative methods, such as the generation of offshoots or runners. This diversity, he suggests, reflects the adaptability of plants to different environmental conditions. Although Avicenna's knowledge of plant reproduction is limited by the absence of concepts like pollination and genetics, his emphasis on diversity highlights his empirical approach to studying nature.

Avicenna concludes by addressing the philosophical implications of plant reproduction. He argues that the reproductive process exemplifies the unity of form and function in nature, where every part of the plant contributes to the fulfillment of its purpose. By producing seeds, plants ensure the continuity of life, reflecting the divine wisdom underlying creation.

In summary, the fourth *fasl* provides a detailed account of plant reproduction, integrating empirical observations with metaphysical principles. Avicenna's analysis highlights the centrality of reproduction in the life cycle of plants, emphasizing its role in maintaining species continuity. By situating plant reproduction within a broader framework of purpose and order, he offers a holistic perspective that bridges the natural and philosophical dimensions of life.

Fifth Fasl: On the Characteristics of Stems, Branches, and Leaves

In the fifth *fasl*, Avicenna addresses the contentious question of whether plants possess sensory or perceptive capacities. While he ultimately denies plants the kind of perception found in animals, he explores the ways in which plants respond to their environment, offering insights that prefigure modern discussions of plant behavior and intelligence.

Avicenna begins by defining sensory perception (*al-idrak al-bissi*) as the ability to receive and respond to external stimuli through specialized organs. He asserts that perception is exclusive to animals, as it requires the presence of a soul capable of conscious awareness. Plants, lacking such a soul, are unable to perceive in the same way. However, Avicenna acknowledges that plants exhibit responses to environmental stimuli, which he attributes to their vegetative soul's natural inclinations (*ghariza tab'iyya*).

A key focus of this *fasl* is the concept of tropism, or directed growth in response to environmental factors. Avicenna describes how roots grow toward sources of water and nutrients, while stems and leaves orient themselves toward sunlight. Although he does not use the term "tropism," his observations align closely with modern understandings of phototropism, gravitropism, and hydrotropism. Avicenna attributes these movements to the intrinsic properties of plant matter, which he describes as being naturally disposed to seek what is beneficial.

14

Avicenna also discusses the role of heat and moisture in plant responses. He argues that these factors activate the vegetative soul and facilitate the movement of fluids within the plant, enabling it to adapt to changing conditions. This explanation reflects his broader emphasis on the interplay between internal and external forces in shaping plant behavior.

While denying plants sensory perception, Avicenna acknowledges their capacity for what he terms "quasi-perception" (*shibh al-idrak*). He suggests that plants possess a form of awareness that allows them to respond to harm or damage. For example, he observes that certain plants produce defensive substances when injured, a phenomenon that modern science attributes to chemical signaling. Avicenna interprets this as evidence of the vegetative soul's ability to preserve the plant's integrity.

Avicenna concludes by emphasizing the distinction between plant responses and animal behavior. While animals act with conscious intent, plants respond through natural inclinations that reflect their purpose in the natural order. This distinction underscores his commitment to a hierarchical view of life, where each being fulfills its role within a divinely ordained framework.

In summary, the fifth *fasl* explores the sensory and perceptive capacities of plants, offering a nuanced account of their responses to environmental stimuli. Avicenna's analysis highlights the complexity of plant behavior while maintaining a

clear distinction between plants and animals. By situating plant responses within a metaphysical framework, he provides a holistic perspective that integrates empirical observations with philosophical principles.

Sixth Fasl: Plant Products Such as Fruits, Seeds, Thorns, Resins, etc.

In the sixth *fasl*, Avicenna focuses on the processes of growth and development in plants, examining how they expand, mature, and adapt to their environments. This chapter showcases his intricate understanding of biological mechanisms, blended with philosophical insights into the purpose and harmony of nature.

Avicenna begins by defining growth (*al-numum*) as a fundamental characteristic of living beings, particularly plants. Growth, he argues, is the natural result of the vegetative soul's activity, which seeks to actualize the potential inherent in the plant's form. For Avicenna, growth is not random but follows a purposeful trajectory, moving toward the full realization of the plant's essence (*mahiyya*).

A major focus of this *fasl* is the role of nutrition in growth. Avicenna explains that plants absorb nutrients from the soil through their roots, which he describes as organs uniquely designed to extract and process sustenance. He emphasizes the importance of water and minerals in this process, highlighting their role in nourishing the plant's tissues and enabling cell division and expansion. Avicenna's observations reflect his keen empirical interest, although his understanding of nutrient transport lacks the modern concept of vascular systems.

Avicenna then turns to the environmental factors that influence growth, such as sunlight, temperature, and moisture. He argues that plants thrive in conditions where these factors are balanced, allowing the vegetative soul to function optimally. For instance, he notes that excessive heat can wither plants, while insufficient light impedes their ability to grow. His attention to environmental conditions demonstrates an early appreciation of ecological principles.

The *fasl* also explores the diversity of growth patterns among plant species. Avicenna observes that some plants grow tall and upright, while others spread horizontally or develop complex branching structures. He attributes these variations to differences in the composition of the plant's material substance (*madda*) and the influence of its vegetative soul. This perspective aligns with his broader metaphysical framework, which emphasizes the interplay of form and matter in shaping natural phenomena.

Avicenna further discusses the concept of adaptation, noting that plants can modify their growth in response to external challenges. For example, he describes how certain plants develop thicker leaves in arid environments to conserve water. Although he lacks the modern terminology of evolution or adaptation, his

observations suggest an intuitive grasp of the dynamic relationship between organisms and their surroundings.

A key philosophical theme in this *fasl* is the teleological nature of growth. Avicenna asserts that every aspect of a plant's development is directed toward achieving its ultimate purpose (*ghaya*), which is to fulfill its role in the natural order. This purposeful growth, he argues, reflects the wisdom of the Creator, who has endowed plants with the capacities necessary for their survival and flourishing.

In conclusion, the sixth *fasl* offers a detailed account of plant growth and development, integrating empirical observations with metaphysical principles. Avicenna's analysis highlights the complexity and adaptability of plants while emphasizing their purposeful nature. By situating growth within a broader framework of order and harmony, he provides a holistic perspective that bridges the scientific and philosophical dimensions of botany.

Seventh Fasl: A General Statement about the Types of Plants

In the seventh and final *fasl*, Avicenna examines the broader role of plants within the natural order, focusing on their contributions to the sustenance of life and the harmony of creation. This chapter serves as a culmination of his botanical discourse, connecting the study of plants to his overarching metaphysical and ethical framework.

Avicenna begins by asserting that plants are integral to the sustenance of life on Earth. He emphasizes their role as primary producers (*al-muntijat al-awwaliyya*), converting sunlight into nourishment through processes that, while not fully understood in his time, he attributes to the activity of the vegetative soul. Plants, he argues, serve as the foundation of the food chain, supporting animals and, ultimately, humans. This recognition of plants' ecological significance anticipates modern understandings of ecosystems and energy flow.

The *fasl* also explores the aesthetic and spiritual value of plants. Avicenna describes the beauty of flowers, trees, and landscapes as a reflection of divine creativity and wisdom. He argues that the symmetry, color, and fragrance of plants evoke a sense of wonder and gratitude, inspiring humans to contemplate the perfection of creation. This perspective aligns with his broader philosophical commitment to uncovering the signs (*ayat*) of the Creator in the natural world.

Avicenna then turns to the medicinal properties of plants, highlighting their role in promoting human health. He describes how herbs, roots, and fruits are used in the preparation of remedies, drawing on the extensive pharmacological knowledge of his era. Avicenna's observations reflect his dual expertise as a physician and philosopher, emphasizing the practical applications of botanical science.

A significant theme in this *fasl* is the interdependence of all living beings. Avicenna argues that plants occupy a unique position in the hierarchy of life,

serving as a bridge between the inorganic and organic realms. By absorbing nutrients from the soil and transforming them into living matter, plants mediate the flow of energy and resources within the natural order. This interdependence, he suggests, underscores the unity and harmony of creation.

Avicenna also addresses the ethical implications of humans' relationship with plants. He argues that, while plants are created for the benefit of higher forms of life, humans have a responsibility to use them wisely and sustainably. This ethical perspective reflects his commitment to the principle of balance (*mizān*), which he sees as essential to maintaining the harmony of the natural world.

In concluding the *fasl*, Avicenna reflects on the philosophical significance of studying plants. He asserts that understanding their structure, functions, and roles in the natural order not only advances scientific knowledge but also deepens one's appreciation of the Creator's wisdom. For Avicenna, the study of plants is both an intellectual and spiritual endeavor, revealing the interconnectedness of all aspects of existence.

In summary, the seventh *fasl* provides a comprehensive account of the role of plants in the natural order, emphasizing their ecological, aesthetic, medicinal, and ethical significance. Avicenna's analysis highlights the unity and purpose of creation, offering a vision of botany that integrates empirical inquiry with philosophical and spiritual reflection.

3. Conclusion: Toward a Philosophy of Plant Life

A comparative exploration of *De Plantis*, as articulated by Nicolaus of Damascus and Avicenna, highlights the evolving intellectual frameworks applied to the study of plant life. Nicolaus, influenced by Aristotelian principles, adopts a naturalistic perspective, emphasizing the biological functions of growth, nourishment, and reproduction. This Aristotelian foundation situates plants within the broader natural hierarchy, focusing on their material causes and functional roles in the ecosystem. By framing plants as living organisms with observable biological processes, Aristotle and Nicolaus establish the groundwork for empirical investigations into their structure and behavior. This naturalistic approach is instrumental in shaping a materialistic understanding of plant life, where empirical observation reigns supreme, providing a systematic methodology for analyzing the natural world.

In contrast, Avicenna transcends the empirical constraints of Aristotelian naturalism by integrating metaphysical and theological principles into his examination of plants. His *Kitab al-Nabat* introduces the concept of the vegetative soul, a vital, unifying principle governing plant life. While Avicenna acknowledges the material and biological functions plants share with other living beings, such as growth, nourishment, and reproduction, he situates these processes within a larger metaphysical framework. According to Avicenna, the vegetative soul reflects divine

wisdom, imbuing plant life with an intrinsic connection to the cosmic order. This perspective transforms the study of plants from a purely naturalistic endeavor into a philosophical and theological inquiry into the essence of life itself.

By uniting material causality with divine intelligence, Avicenna offers a framework that both deepens and broadens the study of natural phenomena. His synthesis of empirical observation and metaphysical speculation presents a model of inquiry that bridges the physical and spiritual dimensions of plant life. This integrative approach allows Avicenna to address foundational questions about life, growth, and regeneration that Aristotle's naturalism does not fully explore. Moreover, his work engages with the profound interplay between nature and divine order, offering insights that resonate with contemporary debates in the philosophy of biology and ecology. Avicenna's perspective challenges reductionist and mechanistic models, advocating instead for a more holistic understanding of living systems.

The implications of Avicenna's *Kitab al-Nabat* extend far beyond its historical and cultural context. His nuanced understanding of the vegetative soul and its role in governing plant life positions his work as a precursor to modern interdisciplinary approaches in botany, ecology, and the philosophy of biology. By framing plants as entities imbued with purpose and order, Avicenna bridges the divide between ancient natural philosophy and contemporary scientific inquiry. His insights reveal the limitations of narrowly empirical methodologies while affirming the value of integrating philosophical and metaphysical perspectives into the study of life. This dynamic interplay of empirical rigor and metaphysical depth continues to inform contemporary discussions, particularly in areas such as systems biology, ecological philosophy, and the study of life's origins.

Avicenna's contributions are not only pivotal in advancing the intellectual legacy of Islamic natural philosophy but also in establishing a foundation for broader philosophical inquiry. His synthesis of Aristotle's naturalism with his own metaphysical innovations reflects an enduring intellectual legacy that bridges the ancient, medieval, and modern worlds. The enduring relevance of his ideas lies in their ability to transcend disciplinary boundaries, offering frameworks that remain pertinent to debates in science, philosophy, and theology. Avicenna's insights into the interconnectedness of material and immaterial realities, as well as the interplay of causality and divine wisdom, provide a profound lens for understanding life in its many dimensions.

In conclusion, the comparative study of *De Plantis* and *Kitab al-Nabat* illustrates the richness and diversity of philosophical approaches to plant life. Nicolaus of Damascus, building on Aristotle, emphasizes the material and functional dimensions of plants, laying the groundwork for empirical investigation. Avicenna, on the other hand, transcends this naturalistic framework by incorporating metaphysical and theological principles, offering a more holistic vision of plant life as a reflection of the cosmic order. His work bridges the

material and immaterial, the empirical and the metaphysical, creating a framework that enriches both the historical legacy and the contemporary relevance of natural philosophy. Avicenna's *Kitab al-Nabat* not only enriches the intellectual traditions of Islamic and Western thought but also provides enduring frameworks for understanding the complexity of life. By doing so, it anticipates modern interdisciplinary approaches and affirms the enduring interplay between science, philosophy, and metaphysics in our understanding of nature. By bridging empirical observation with profound metaphysical reflection, the exploration of plant life invites us to reconsider not only the nature of living beings but also the cosmic order that governs all existence.

References

- Baytop, Asuman. *Türkiye’de Botanik Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Tübitak Yayınları, 2004.
- Bouyges, Maurice. ‘Sur Le De Plantis d’Aristote-Nicolas à Propos d’un Manuscrit Arabe de Constantinople’. *Mélanges de L’Université Saint-Joseph Beyrouth* 9, no. 2 (1923): 71–89.
- Damascenus, Nicolaus. *De Plantis. Five Translations (Aristoteles Semitico-Latinus)*. Translated by Hendrik Joan Drossaart Lulofs and E.L.J. Poortman. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1989.
- Drossaart Lulofs. ‘Aristotle’s Περί Φυτῶν’. *The Journal of Hellenic Studies* 77, no. 1 (1957): 75–80.
- İbn Sînâ. *Eş-Şifâ, et-Tabiyyat*. Edited by A. Muntasır, Z. Sayed, and A. İsmail. Vol. 2. 7 vols. Kum, İran: Mektebetu Âyetullahu'l 'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1985.
- Yavuz, Mustafa. *Bitki Bilimin Kök(En)Leri Şamlı Nikolaos, İbn Sînâ ve İbn Bâcce’ye Göre “Bitkiler Kitabı”*. 1st ed. Sapientia. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2024.
- Yavuz, Mustafa, and Pilar Herraíz Oliva. ‘Botany as a New Field of Knowledge in the Thirteenth Century: On the Genesis of the Specialized Sciences’. *Teorie Vědy / Theory of Science* 42, no. 1 (4 September 2020): 51–75. <https://doi.org/10.46938/tv.2020.478>.

PERDURANCE OF ANCIENT THEATRE IN THE MIDDLE AGES

María Jesús Horta Sanz*

Abstract

It is commonly said that the theatrical genre perished after the fall of the Western Roman Empire and that it did not emerge again up until at least the eleventh century. This idea served to deepen the European Enlightenment's provided image of the Middle Ages as a period dominated by religion in which the values of the classical world had been completely lost. However, this is not a totally accurate image. Theatrical plays in the classical style would be performed until the end of the second century, but after this historical period most of them started to disappear from the stage and to be confined to the libraries of intellectuals and specialists, thus being substituted by rough comedies of rather vulgar or even obscene content, albeit much to the audience's liking. This is the theatre that would decline and disappear for several reasons. Nevertheless, there was also another type of theatrical representations of an itinerant character bringing a diverse range of artists together which focused not so much on their literary quality as on everyday occurrences that would indeed survive despite the pressure exerted by the Church throughout the centuries. It is quite possible that the custom of attending such plays, the techniques used for developing the street performances and the actors who interpreted them collaborated to some extent, even if only indirectly, in the emergence of the first plays of a fundamentally religious character that appeared in the European Middle Ages, i.e., the liturgical dramas.

* Assoc. Prof. Istanbul University, Department of Spanish Language and Literature. E-mail: hortamj@istanbul.edu.tr, Orcid ID: [0000-0002-4146-005X](https://orcid.org/0000-0002-4146-005X)

Keywords: Middle Ages, Europe, Theatre, Theatrics, Liturgical Drama.

Erken Orta Çağ'da Antik Tiyatronun Hayatta Kalması

Öz

Tiyatro türünün Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla öldüğü ve en az 11. yüzyıla kadar yeniden ortaya çıkmadığı, yaygın olarak söylenir. Bu fikir; aydınlanmış Avrupalıların klasik dünyanın değerlerinin tamamen kaybolduğu, dinin hâkim olduğu Orta Çağ için sunduğu “karanlık” imajının derinleşmesine hizmet etmiştir. Ancak, bu tamamen doğru bir imaj değildir. İkinci yüzyılın sonlarına kadar İmparatorluğun her yerinde klasik tarzda oyunlar oynanmaya devam etmiş; ancak, daha sonra çoğu, entelektüellerin ve uzmanların kütüphaneleriyle sınırlı kalarak sahneden kaybolmuş ve bunların yerini, halkın beğenisine çok uygun olmasına rağmen, oldukça bayağı ve hatta müstehcen içeriğe sahip kaba komediler almıştır. Çeşitli nedenlerden dolayı gerileyen ve yok olan bu tiyatrodur. Bunun yanı sıra, yüzyıllar boyunca Kilise'nin uyguladığı güçlü baskıya rağmen hayatta kalmayı başaran, edebi niteliğe daha az önem verip günlük olaylara odaklanan ve çok çeşitli sanatçıları bir araya getiren gezici tiyatro temsilieri de görülmektedir. Bu oyunlara katılma alışkanlığının, sokakta sergilenen gösterileri geliştirmek için kullanılan tekniklerin ve bunlarda rol yapan oyuncuların, Avrupa Ortaçağı'nda dinsel drama adıyla anılan ilk dini oyunların -dolaylı olarak da olsa- ortaya çıkmasına büyük olasılıkla katkıda bulunduğu söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Orta çağ, Avrupa, tiyatro, teatrallik, dinsel drama.

Was there, properly speaking, a *theatre* in the Middle Ages? And, if that was the case, was it a totally new type of spectacle, emerging in that period, or was it rather a phenomenon continuing a previous tradition which had never fully disappeared? Which were the causes bringing it about? And, above all, was it only one more sample of the profound medieval religiosity or did it encompass other cultural aspects that tend to be forgotten?

In order to respond to these questions, it is necessary to narrow down the meaning of the term “theatre”. Its inventors, the Ancient Greeks, used the word *θέατρον* (*theatrón*), derived from the noun *θέα* (*thea*: vision) [related to the verb *θεάομαι* (*théaomai*: to contemplate, to consider, to be a spectator)] and the suffix “-tro” meaning “means for contemplation”. Therefore, the term referred to “a place for contemplating”. In fact, ancient Greeks never spoke about “theatre” as a literary genre but rather about “drama”, “tragedy” or “comedy”. The Romans

picked both the word and the idea and thus appeared the Latin term “*theatrum*” to designate the place (space or building) “where one observes”. Over time, the word came to mean “gathering place” and later it was also used to speak about the observing spectators and the observed show (whichever type it was), values that the term would keep throughout the Middle Ages and that would pass into the Romance languages. But what we should not forget is that the use of “theatre” as a literary genre is something relatively recent that never appeared in the different Roman poetics nor in the medieval texts”¹.

What we nowadays understand as theatre is in fact an amalgamation of at least three different concepts. Firstly, the Latin verb *spectare*, which means “to observe”, “to have one’s eyes fixated on”; that is, it does not imply seeing in a normal way, but looking with interest or attention. Hence the words “spectator” and “spectacle”, both applied to theatre and to other entertainments². Secondly, the lexicon derived from the Latin root word **lud-*, which was related to all the ritual practices — public and private — that required the use of gestures. The plural noun *ludi* was used in Latin to refer to such practices, but also to name the feast days (like the *Ludi Romani*, the *Ludi Plebei* or the *Ludi Apollinares*) in which varied spectacles³ including theatrical performances were displayed. And, lastly, the noun *scena* or *scaena* (related to the Greek *σκηνή* [*skēnē*]), which designated the delimited zone where the actors carried out their work. At first, before the existence of real theatres or by the time these were still too basic and generally ephemeral, it consisted of a simple backdrop curtain or a wall. The scene was the only element that really served to identify the place where a representation would be performed. And this word, together with the former, gave way to the term *ludi scaenici*, which the Romans used to designate all the dramatical representations, independently from their being tragedies, comedies, Atellan farces, mimes or pantomime⁴.

All these reasons have led some scholars to consider that we should not speak about “theatre” in ancient times, but rather about “theatricality”, a phenomenon that existed not only among ancient Greeks and Romans, but also in many other cultures. Following this idea, Luigi Allegri⁵ proposed, for instance, to confront theatricality with spectacularity (a concept that would include other non-strictly theatrical spectacles) and established two opposing binomials: *strong theatricality-weak spectacularity* on the one hand and *weak theatricality-strong spectacularity* on the other, between which there would be a wide range of combinations. The

¹ Castro Caridad, Eva, *Introducción al teatro latino medieval*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1996, pp. 9-10.

² *Ibid.*, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁵ Allegri, Luigi, *Teatro e spettacolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1988.

first binomial was the model followed by the classical Greeks, since their theatre had a strong ritual dimension with a great cultural-communitarian load and an important literary value. The second was the Roman model, with a great secular dimension, a scarce representation of communal values but that paid more attention to the staging; a theatre where the important thing was the ability to improvise, to distract and to maintain the audience's attention. In sum, a theatre of famous actors, mimes and pantomimists whose target was pure entertainment. In which of these models would early medieval "theatre" fit? If we take a closer look at liturgical dramas, the first medieval "theatre" considered as such, we could say that these dramas contained, just as Greek tragedies, a high percentage of rituality and also that they would serve as well to express the communal ideals, even though they minimised (at least in their first stages) the literary dimension in favour of the theological message and the staging. However, if we think about the street theatre performances that existed not only at the time of the Roman Empire but also throughout the Middle Ages, we must conclude without a doubt that they were the direct heirs of the Roman theatre and that improvisation, entertainment and social criticism overshadowed any other value in such events.

Other scholars, like Jorge Dubatti⁶, believe that to properly understand the difference between the current meaning of "theatre" and what this phenomenon entailed in Antiquity it is important to distinguish between the historical use of the word (which has evolved according to the time and place) and its conceptual use, since theatre is a phenomenon lasting for centuries but encompassing a variety of expressions. For Dubatti, theatre is a cultural manifestation structured at least on three subevents: the *convivio* (the confluence of actors, audience and authors with recreational aims), the *poësis* (creativity) and the spectatorship. However, theatricality is an effect, a phenomenon whose presence is nearly as old as that of human existence, whereas theatre itself would have been impossible without such existence. From this point of view, theatre would be limited to providing the existing theatricality with a creative use and then "theatre" is as much a Greek tragedy as a pantomime, a liturgical drama or a simple improvisation.

Departing from these definitions, it should not come as a surprise that there are more and more voices defending the idea that theatre did not disappear at the beginnings of the Middle Ages, even though this has been generally thought to be the case. It is true that during the Late Roman Empire the number of troupes and performances started to drastically decrease to the point of virtual extinction as a

⁶ Dubatti, Jorge, "Coordenadas para el estudio del teatro en la Edad Media: unidad historiográfica, pertinencia epistemológica, periodización y pensamiento antiteatral", *La revista del CCC*, Enero/Abril de 2013, n° 17, n. pag. Online: <http://www.centrocultural.coop/revista/articulo/383/> (retrieved: 05/28/2024).

public spectacle in the way it had been performed thus far.⁷ This is due to three main reasons. Firstly, because the state stopped supporting many public entertainments and several private sponsors refused to fund them as a consequence of the economic crisis that started on the mid-third century. Secondly, because the pressure of the Church, especially after the proclamation of Christianity as the official religion of the Empire and the prohibition of polytheistic religions made it increasingly difficult for the troupes to work.⁸ Lastly, because the different western provinces of the Empire were gradually conquered by the so-called “Barbarian peoples”, who lacked that cultural tradition, and their definitive establishment as the new political hegemony favoured the loss of this practice. Nonetheless, and in spite all those drawbacks, some actors continued to perform privately or turned themselves into jesters or bards for noblemen and prelates, joining the “fashion” imported by the Germanic princes.⁹ Some other more popular theatrical expressions (acrobats, *graciosos*, mimes or pantomime actors, etc.) continued to be performed in the streets and squares on feast and market days with relative freedom, despite the Church’s efforts to put an end to their practices. Many of these groups could not even be classified as “troupes”: they rather were itinerant puppeteers who, among their numerous spectacles (storytelling, acrobatics, songs, dances, etc.), could sometimes include short performances. It is true that we have no detailed written record of any of them, but indirect references abound.¹⁰ Both those working for noblemen as much as the itinerant ones were capable of gathering together a considerable audience before whom they would carry out spectacles based more on gestures, images and sounds than on a prearranged script, which however contained a great deal of theatrical elements that were easily understood by people from different social strata.

As for the preservation of theatrical pieces as such, once they stopped being staged, editors renounced to produce copies of both Greek and Latin plays and consequently there came about a drastic decline in their purchase (even for a personal or private reading). On the other hand, many of the copies that had been preserved were either destroyed by religious radicals or ended up disappearing as

⁷ Brockett, Oscar G., *Tiyatro Tarihi* (ed. & trans. by İnönü Bayramoğlu), t. I, Mitos Boyut Yayınları-Dost Kitabevi, İstanbul, 2017, p. 98.

⁸ The Church Fathers, and the members of the clergy in general, did not only condemn theatre as a source of immorality for its being a spectacle closely related to paganism from its very origins and for the strong criticism against the new religion often included in the plays (Brockett, op. cit., p. 81), but also issued numerous regulations prohibiting the baptism of actors and theatrical performances at Christian religious festivals and threatening actors, directors, patrons and audiences with the penalty of excommunication.

⁹ Dámaso Alonso believed that the recitations of epic poetry carried out by the bards must have been something halfway between narrative and drama (*Ensayos sobre poesía española*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1944, p. 70).

¹⁰ Brockett, op. cit., p. 99.

an effect of poor preservation or out of neglect. Let us not forget that parchment was an expensive and relatively delicate medium. Only the books that had their sales ensured were copied. Furthermore, if a book was not copied after some time in order to renew the copies that were in a poor condition it was doomed to disappear.¹¹ In other cases, some manuscripts were washed off to be reused (that which we nowadays call “palimpsest”); and, finally, many of them ceased to be read because the impoverishment of the educational system resulted in a loss of the knowledge needed to understand them.¹² Only a little number of works, and often only very expurgated fragments, those that the clergy considered “not dangerous” or texts written in a very neat Latin (like the works of Terence, used to teach how to read and write “good Latin”¹³), were preserved for posterity in the libraries of some monasteries or castles. This entailed not only a huge cultural loss but also undermined the position of theatre as the popular literary genre par excellence and was thus relegated to oblivion. For centuries no new piece would be produced and the audience forgot about its existence except for, perhaps, a few insightful intellectuals. But this neglect did not start with the Middle Ages but at the time when Christianity imposed its theological points of view on all the intellectual production, something that started happening at the beginnings of the fourth century.

Certainly, the situation at the beginnings of the Middle Ages was far distant from the buoyant activity that had been taking place throughout Antiquity. The Romans took over the baton from the great classical Greek theatre and combined it with their Etruscan heritage and also with their own ludic activities, thus creating a new, more prosaic style rather oriented towards amusement or at most towards social criticism. The love for any kind of spectacle was in the very essence of the Roman world, and this helped develop an important dramatic activity with powerful troupes and great actors who were profusely entertained like modern movie stars.¹⁴ Although some Greek tragedies were translated into Latin, their political-religious meaning lost its essence and they were soon relegated to private representations or readings aimed at groups of intellectuals. On the contrary, the comedies would gain such a strength that they promptly gave rise to the creation of schools of writers and actors. It was thanks to this that a rather vulgar comic-satirical theatre became increasingly popular. The fashion of commemorative tragedies honouring heroes or victories would also prevail while at the same time

¹¹ Nixey, Catherine, *La Edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico* (trans. by Ramón González Férriz), Taurus, Barcelona, 2018, p. 22 & p. 174-175.

¹² *Ibid.*, p. 22.

¹³ Castro Caridad, Eva, “Del tropo al drama litúrgico”, Pedro Calahorra & Luis Prensa (coord.), *II Jornadas de Canto Gregoriano. Tropos, secuencias, teatro litúrgico medieval*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1998, p. 49.

¹⁴ *Ibid.*, p. 49.

some other comedies of a moralising character would appear. The latter would be the ones that survived in the long term. In any case, thanks to the Romans, theatre would remain the literary genre attracting more interest among the public.

All the large Roman cities had magnificent theatres built of stone and decorated with marvellous friezes and sculptures donated by great men who wished to earn the favour of the audience.¹⁵ But we also know that there were many more wooden theatres of an ephemeral character in the peripheral neighbourhoods. And even street performances that lacked a fixed place given that they were staged on planks, carts, stairs of buildings or any moderately elevated place. In such performances, the itinerant troupes' performance was of a lower category but valuable either way. Such were the circumstances of the histrions¹⁶, and also of mimes: lone actors who recited or represented stories often improvised and closely related to reality. The tradition had already existed in Greece, but it significantly grew with the Romans and ended up being associated with rough and provocative representations. Their performances used to be accompanied by some other artists (acrobats, singers, animal tamers, etc.) and were executed in the streets. The same happened with the pantomimists, who began to appear in Greece in the fifth century BC and who also performed solo, although they were accompanied by a group of musicians who interpreted storytelling dances (thence many see them as the oldest precedent of nowadays' ballets). How could such a deeply rooted and cherished tradition die; and which force was capable of vanquishing it?

In fact, the sources provide evidence for the loss of the type of theatre based on a script or on an oral text memorised by a group of professional actors. But then again, the said loss did not take place in the Middle Ages, not even in the Late Roman Empire, but rather began in the last decades of the second century. From the next century onwards, the performances in the traditional style started to decline whereas at the same time there was a promotion of trivial and amusing plays, spontaneous performances in the style of stand-ups or adaptations of much modified earlier pieces to which new elements had been added. The decline was such that the very term "theatre" would increasingly lose its currency only to regain it well into the twelfth century.¹⁷ The impact of Christianity on the genre's devaluation was undoubtedly decisive. The actors, mimes and histrions had from the very beginning criticised the new religion coming from the East and mocked its

¹⁵ It is worth remembering that the first stationary theatre built in stone was the one sponsored by Pompeius the Great built in Rome in the year 55 BC. The theatres that are nowadays preserved started to be erected all over Greece and the Roman dominions later, since the previous ones had been either provisional or made of wood.

¹⁶ Actors were professionals who earned their living from the theatre and belonged to big troupes whereas histrions were itinerant actors.

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

rites, devotees and leaders. They were thus joining the general stance of the Roman intellectuals, for whom Christianity was a religion “of the slaves”, “of the poor”; something uncouth and without a pedigree and as such an object of mockery and derision. Many intellectuals also believed that the theological content of Christianity was much reduced and sometimes incongruous when compared to Greek philosophy or to other doctrines burgeoning within the Empire, and the fact that it announced a Paradise for everyone where they would all be equal seemed to them something extremely subversive. Hence, in the first centuries most of the converts were people belonging to a low or non-well-educated class, which served to deepen this stereotype. Only by the mid-fourth century the more literate Roman classes started to embrace the new religion. Most of them forced by the circumstances, although some were really convinced thanks to the profound theological work developed by the Church Fathers, which merged the Christian dogmas with many elements of Graeco-Roman philosophy. Yet long before the declaration of Christianity as the official religion by the Emperor Theodosius I in the year 380, the Roman spectacles —not only theatre but all of them— started to be incessantly attacked by the Church for being immoral and pagan. Nevertheless, such an opposition took a long time to achieve its aim: Theodosius himself paid the actors who were to participate in a theatrical festival from his own purse¹⁸, thus contradicting the teachings of the religion that he had exalted, undoubtedly feeling more worried about earning the favour of the common people by means of entertainments to their taste. Many new Christians needed time to fully accept the concept of “monotheism”: it was easier for them to combine Jesus with the rest of the divinities that they had worshipped until then, though giving him a certain prominence. This entailed that they did not see a clear contradiction in attending both the Christian rituals and the pagan festivals. These issues were indeed hard to dismiss and would last well into the Middle Ages, but contributed to the continuity of ceremonies, feasts, songs, etc. of a clearly pagan origin, so much so that once they saw the little effect that the bans had on the majority of the population, the very Church decided to Christianise many of them in the end. And among those practices we should include the theatrical phenomenon.

The overwhelming hostile propaganda and the numerous bans against theatre implemented by the ecclesiastical hierarchy could never put an end to the more popular theatrical manifestations. Many testimonies and ecclesiastical directives against it are preserved, starting from the texts of Tertullian in the second century to the Visigoth bishop Isidore of Seville in the seventh century, or the French bishop Atto of Vercelli in the tenth century, the abbess Herrad in the twelfth century, a law included in the first of the *Partidas* of Alfonso X of Castile (thirteenth century) or even some of the decisions of the council celebrated in

¹⁸ Nixey, op. cit., p. 200

Santiago de Compostela in the year 1565.¹⁹ It is evident that those decrees must not have been indeed effective, since they were assiduously reissued, which can be taken as a reliable token of the genre's continuity and of the audience's taste for it. Together with the fact that we do not have any written script of those improvised theatrical representations available, these bans came to reinforce the theory, repeated over again for years, that theatre had disappeared towards the fifth century to reappear, as if by magic, by the mid-Middle Ages. But let us remember that neither the theatrical manifestations taking place at the noble lord's courts nor the itinerant ones of a more popular character came to disappear. What is more, such manifestations must have largely remained in force and been developed to a high degree, both at the technical and literary level, which generally tends to be obliterated.²⁰ At this point, the question we should raise is not why or when did theatre die, but whether those manifestations had any relation with the awakening of theatre in Europe in the tenth century.

* * *

The Roman or Gregorian Reform, which was initiated by the popes after the tenth century and became much stronger in the eleventh, sought, among many other things, to unify the different rites and the sacred art of the Catholic Church. Such Reform was imposed — though not without opposition — thanks to the inestimable collaboration of the Cluniac monks. One of its main points was to restore ecclesiastical Latin for all the ceremonies, a language that had already begun to lose its strength in favour of the vernacular languages, more easily understood by the faithful and even by the priests themselves, as it is clear from the minutes from the Council of Tours celebrated in the year 813. From then on, the religious ceremonies started to be less participatory and were left almost entirely in the hands of the officiants, and so the audience lost a great deal of the prominence they had previously enjoyed. In exchange, the spectacular element gained importance: the number of parts of each ceremony as well as that of ceremonial elements increased; there were attempts to achieve a greater grandeur and symbolism (whether it was by means of architecture, sculpture or the paintings decorating the churches; or by means of the light, the music, the sacred vestments, etc.) and the priests' learning of Latin and improving their vocalisation, gestures, etc. was potentiated so that it served them to convey the divine message better. Indeed, all these elements had previously existed to a greater or lesser extent, but their increment was notable. And we should not forget that many of them had reached Christianity via classical Roman rhetoric (collected with nearly no variation by the Church Fathers), but it is an often-overlooked fact that many of these elements also constituted a part of the technique proper to the actors' profession.

¹⁹ Castro, 1998, op. cit. p. 50.

²⁰ Regueiro, José M^a., "Rito y popularismo en el teatro antiguo español", *Romanische Forschungen*, 89, 1977, p. 8.

As a matter of fact, the writers of handbooks used for instructing the clerics on those arts insisted that all of this be done in moderation so as not to end up undesirably resembling mimes or histrions.²¹ That is to say, the clerics themselves were aware that their way to proceed could easily be mistaken for theatrical procedures. This also means that, even if only indirectly, theatre must have been still alive in the imaginary of medieval people and therefore leads us to insist on the idea that theatrical manifestations had not fully disappeared.

Since the first theatre “plays” appearing in the medieval period were designed for being enacted in churches, some scholars claimed for some time that the theatricality inherited from the classical world had “taken refuge” in the Christian liturgy during the Middle Ages, hence the tendency to interpret such liturgy as a kind of “theatre”. Nowadays this hypothesis has already been superseded²², for, although it is evident that there is an enormous percentage of theatricality in every religious ritual, Christian rites are from no point of view a “theatre” in the modern sense of the word. Yet we cannot say the same with respect to liturgical dramas, which were the first novel theatrical manifestations produced in the Middle Ages: even if they were a part of the religious liturgy and complemented it, and although they were understood as one more religious element in that time, it is evident that the way they worked and evolved were the fundamental factors that helped to definitively recover the dramatic genre.

How did liturgical dramas start, when and why? The first liturgical dramas emerged as an addition at the end of the matins office on important feast days.²³ As a general rule, they were very short texts in ecclesiastical Latin, often in the form of little dialogues that, either sang or recited before the main altar by priests or monks, reproduced different passages of the Gospels. Just like religious art or sacred music, their aim was to bring the doctrinal message closer to the illiterate masses, to reinforce the teachings of that day’s mass with little scenes, for which in their initial moments they formed a whole with the liturgy. However, together with this purpose there were others as well, such as the interest in adding solemnity and embellishing the liturgy in order to make it more impressive and agreeable to the faithful. The oldest ones have been dated to the mid-tenth century and, even though they follow the sacred books, they reinterpret and ornate them with elements coming from very diverse sources.²⁴ The oldest group receives the name of *Visitatio Sepulcri* (“Visit to the Tomb”) or *Quen queretis?* (“Whom do you seek?”, the first verse of the drama) and it was conceived to be performed in the morning of Easter Sunday. The texts portrayed the moment when three women (who tend to be identified with Mary Magdalene, Mary the mother of James the apostle and

²¹ Castro, 1998, op. cit., p. 48.

²² Ibid, p. 49.

²³ Ibid., p. 39.

²⁴ Ibid., pp. 42-45.

Mary Salome) upon their visit to the sepulchre where Jesus had been buried, are surprised to find it empty and are informed by an angel of his resurrection.²⁵ Later on, some more examples began to appear: *Depositio Crucis* (or entombment of the cross, which commemorated the burial of Jesus on Holy Friday), the *Peregrinus* (which rememorates the apparition of the risen Jesus to some of his disciples in Emmaus), the *Officium Pastorum* (which speaks about the annunciation of the birth of Jesus to some shepherds in Bethlem), the *Ordo Stellae* (which reminisces the adoration of Jesus by some magi coming from the east) or the *Ordo Prophetarum* (which was interpreted on the feast of the circumcision of Jesus).

Quite possibly, all these liturgical dramas consisted of barely a few lines in origin, but the documents extant to us often also include prolix instructions (at least they were so for the time in question) regarding the characters' garments, the ways in which the action should take place and even the gestures and scenography to be used. This is due to the fact that the said documents almost certainly date from after the true appearance of liturgical dramas: they belong to a phase in which they already had been consolidated and augmented as per their extension and scenography, which implies that the dramas had actually been born much earlier. On the other hand, most of those instructions seemed to carry a precise symbolic meaning.²⁶ Even so, what we should really keep in mind is that for the new Roman rite it was not obligatory to include the liturgical dramas in those festivities' ceremonies: we find communities or monasteries that did so and some others that did not; and sometimes even within the same community there were periods when they were performed and others when they were not. In sum, dramas were not a necessary part of the Roman rite, but rather an optional extension/explanation of it. Nonetheless, for a long time it was thought that its birth had been intimately bound to the said rite, and thus scholars did not find it strange that the first dramas were also present in those countries where the Roman rite had been first introduced and where the Cluniac order had had more influence.²⁷ As Young²⁸ explained, when transferred to a secular context, this addition to the liturgy evolved independently from the religious context for which it had been created in the beginning, and it was at that time when the first simple forms of what we would now properly call "theatre" appeared.²⁹

²⁵ Ibid., pp. 39-41.

²⁶ For instance, the priests interpreting the angel in the *Visitatio Sepulcri* were dressed in white tunics as a symbol of purity and of celebration; all of the actors used elements proper to religious ceremonies (the censers represented the vessels with ointment that the women had brought to anoint the dead; the cloths for celebrating the mass, the shroud; and the altar itself reminisces of the tomb and the sepulchre) and they recited their lines facing the community as the disciples of Jesus (Castro, 1998, op. cit., p. 42).

²⁷ Ibid., p. 48.

²⁸ Young, Karl, *The Drama of Medieval Church*. T. I, Clarendon Press, Oxford, 1967, pp. 231-238.

²⁹ Regueiro, op. cit., p. 3.

However, Donovan³⁰ observed that some of the discovered liturgical dramas could be dated to the times before the arrival of the Roman rite. Likewise, he remarked the fact that several of them could have originated directly in the Romance languages and not in Latin, something that would not make much sense if we take into account that one of the pillars of the papal reform was the establishment of Latin as the ritual language par excellence. That led Hardison³¹ to put forward the idea that the origin of liturgical dramas was not related to the papal reform but to a series of little dialogues spontaneously created by the priests who oversaw the education of the catechumens. This would also help explain why many of them contain elements that could be easily related to itinerant popular theatre, that they appeared in the vernacular languages, as well as the fact that they were, in the beginning, predominantly oral in nature.³² They could even have appeared simultaneously in different areas of Europe. Departing from this premise, we could say that the dialogues that gave rise to the liturgical dramas originated much earlier than it had been thought and that, even if their union with the Roman rite helped their consolidation and spread, originally they were a manifestation to some extent derived from the popular theatrical practice which until then had remained in the streets and had been reluctantly tolerated by the ecclesiastical hierarchy.³³ This is what Montilla seems to have in mind when he states that the taste for theatre among the people had such a strength that it finally found a way to reveal itself through religious ceremonies.³⁴ What is indeed evident is that those dialogues could not have appeared out of nowhere: according to Hardison, the priests had picked up on a very old tradition despite the bans of the hierarchy because it turned out to be valid for their purposes given that it was understood by everyone and also since it was still in force; and with it they would have elaborated a system that made their message understood by the recent converts or by those who were to be so soon. Liturgical dramas emerged out of a religious need, and they served to narrate a mystery beyond time and space, but the portrayal of the characters, the scenic movement, the way to lay out the acts, to perform them, etc., were taken from the profane theatre³⁵ that had remained alive among the peoples of the Middle Ages.

³⁰ Donovan, Richard B., *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1958.

³¹ Hardison, Osborne B., *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1965.

³² *Ibid.*, pp. 198-199.

³³ Horta, María Jesús, “¿Por qué un auto sobre los Reyes Magos? Génesis y objetivos del auto teatral más antiguo en castellano”, Rafael Carpintero Ortega et al. (ed.), *Estudios de Lengua y Literatura Hispánicas. II*, Hiperyayın, İstanbul, 2023, pp. 187-188.

³⁴ Montilla Benítez, Manuel, *Orígenes del teatro español*, Castro, Madrid, 1944, p. 28.

³⁵ Regueiro, op. cit., pp. 7-8; Banús, Enrique, “Literatura y espectáculo en la Edad Media: las razones del teatro profano medieval”, Rafael Alemany Ferrer & Francisco Chico Rico (ed.),

The number of dramas increased swiftly and, as they spread through all the western Christian world, they started diversifying from their first appearance until the thirteenth century, although it is true that there were areas where they were better accepted than others. At the same time, more scenes were inserted (some were sung with music; some recited) and there came the first texts fully written in prose. Little by little, there started to abound those that were in different local languages, many of them Romance, as it could not be otherwise in a world that was more and more detached from Latin, at least among the popular classes. The very oral character that differentiated them originally and the versatility which is typical of medieval literature have served to preserve numerous versions, both in Latin and in vernacular languages, of the same work.³⁶ Even so, the only drama that truly had a general acceptance in every country was the *Visitatio Sepulcri*, from which we can find versions all over Europe and in numerous languages, and which continued to be performed until the eighteenth century. The rest had a short life and were not as widespread, if we restrain ourselves to the number of preserved copies.³⁷

Still, to which extent can a liturgical drama be considered “theatre”? At the time they appeared they could not be considered so: their aim was not ludic but pedagogical and moralising. Even nowadays it is evident that they are not just a spectacle, as they carry an important religious load which is, in addition, essential for the action. The liturgical drama is a symbolic representation of the divine word, whereas theatre is a representation of reality (whether existent or fictional).³⁸ Nevertheless, the courtly performances in which the bards narrated the deeds of the warriors and the foundational myths of the peoples in a theatrical manner; or where the jesters told anecdotes in the style of the ancient comic actors; and also the street performances aimed at a more popular audience were indeed theatre, even if they lacked play scripts and a clear layout. If, as everything seems to point out, all these performances were the ones that truly influenced the clerics who educated the neophytes leading them to devise an easy and enjoyable way to explain the sacred dogmas, we could say that actually theatre not only did not disappear in the early Middle Ages, but also served to create new forms of theatricality. Over time, the development of cities and the bourgeoisie from the thirteenth century onwards made the primitive liturgical dramas evolve and acquire a dramatic awareness that they had not previously held, bringing about the increasingly more numerous inclusions of truly dramatic scenes in liturgical dramas which, eventually, would give way to profane theatre. In short, theatre did not

Literatura i espectacle = Literatura y espectáculo, Universidad de Alicante & SELGYC [Sociedad Española de Literatura General y Comparada], Alicante, 2012, pp. 67-68.

³⁶ Castro, 1998, op. cit., p. 45.

³⁷ Ibid., p. 47.

³⁸ Ibid., p. 50.

“die” with the Empire nor with the arrival of the Middle Ages: it reinvented itself to survive.

Trans. by Pilar Herráiz Oliva

References

- Allegri, Luigi, *Teatro e spettacolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Banús, Enrique, “Literatura y espectáculo en la Edad Media: las razones del teatro profano medieval”, Rafael Alemany Ferrer & Francisco Chico Rico (ed.), *Literatura i spectacle = Literatura y espectáculo*, Universidad de Alicante & SELGYC [Sociedad Española de Literatura General y Comparada], Alicante, 2012, pp. 63-77.
- Brockett, Oscar G., *Tiyatro Tarihi* (ed. & trans. by İnönü Bayramoğlu), t. I, Mitos Boyut Yayınları-Dost Kitabevi, İstanbul, 2017.
- Castro Caridad, Eva, *Introducción al teatro latino medieval*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1996.
- Castro Caridad, Eva, “Del tropo al drama litúrgico”, Pedro Calahorra & Luis Prensa (coord.), *II Jornadas de Canto Gregoriano. Tropos, secuencias, teatro litúrgico medieval*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1998, pp. 39-66.
- Donovan, Richard B., *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1958.
- Dubatti, Jorge, "Coordenadas para el estudio del teatro en la Edad Media: unidad historiográfica, pertinencia epistemológica, periodización y pensamiento antiteatral", *La revista del CCC*, Enero/Abril de 2013, n° 17, n. pag. Online: <http://www.centrocultural.coop/revista/articulo/383/> (Retrieved: 05/28/2024)
- Hardison, Osborne B., *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1965.
- Horta, María Jesús, “¿Por qué un auto sobre los Reyes Magos? Génesis y objetivos del auto teatral más antiguo en castellano”, Rafael Carpintero Ortega et al. (ed.), *Estudios de Lengua y Literatura Hispánicas. II*, Hiperyayın, İstanbul, 2023, pp. 185-199.
- Montilla Benítez, Manuel, *Orígenes del teatro español*, Castro, Madrid, 1944.
- Nixey, Catherine, *La Edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico* (trans. by Ramón González Férriz), Taurus, Barcelona, 2018.
- Regueiro, José M^a., “Rito y popularismo en el teatro antiguo español”, *Romanische Forschungen*, 89, 1977, pp. 1-17.
- Young, Karl, *The Drama of Medieval Church. T. I*, Clarendon Press, Oxford, 1967.

THE SHACKLED MUSE MEDIEVAL LATIN TRANSLATORS AND POETRY IN GREEK PHILOSOPHERS*

Pieter Beullens**

Abstract

In the medieval and early modern periods, Latin translators of Greek philosophical texts were faced with the difficult task of providing renderings of the poetic quotations that their sources contained. Their approaches clearly show that their usual translation method was not adapted to the challenge that they – unwillingly – had to take on. In this article, I present a selection of illustrative samples of various methodologies applied by medieval translators. I compare the results with the efforts produced by their humanist counterparts, who typically claimed to have had a greater mastery of both source and target languages. Finally, I attempt to sketch a theoretical framework for the translators' endeavours using insights borrowed from modern translation studies

Keywords: Medieval philosophy, history of translation, translation studies.

* The research for this article was carried out as part of my postdoctoral fellowship project *Mind Your Words! The Role of Medieval Translations in the History of Concepts*, funded by the Research Foundation – Flanders (12W5722N).

* Dr., KU Leuven - FWO Vlaanderen, e-mail: pieter.beullens@kuleuven.be, Orcid ID: [0000-0002-6383-4876](https://orcid.org/0000-0002-6383-4876)

Zincire Vurulmuş Muse: Ortaçağ'da Latince Mütercimler Ve Yunan Filozoflarında Şiir

Öz

Ortaçağ ve Yeniçağ'da Yunanca felsefi metinleri Latinceye çeviren mütercimler, kaynaklarda bulunan manzum sözleri tercüme etmek gibi güç bir işle karşı karşıya kalmıştır. Söz konusu mütercimlerin yaklaşımı, her zaman kullandıkları çeviri yönteminin, istemeseler de üstlenmek zorunda kaldıkları bu zorluğu aşmaya uygun olmadığını açıkça göstermektedir. Bu makalede Ortaçağ'daki mütercimlerin uyguladığı çeşitli yöntemleri örneklendiren bir tercüme seçkisi sunulmaktadır. Buradan elde edilen sonuçlar, hem kaynak hem hedef dillerde daha fazla hâkim olduklarını iddia eden hümanist mütercimlerin eserleriyle karşılaştırılmaktadır. Son olarak makale, modern çeviri çalışmalarından alınan bakış açısını kullanmak suretiyle, bu mütercimlerin eserlerine yönelik kuramsal bir çerçeve çizmeye çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ortaçağ felsefesi, çeviri tarihi, çeviri çalışmaları.

“The poet runs untrammelled across the meadow. The translator dances in shackles.”¹

The debate whether translators should adhere to a method *ad verbum* or rather convert their source texts *ad sensum* into the target language goes back as far as the practice of translating Greek works into Latin exists. In Antiquity, Terence, Cicero, and Horace all had their say about the subject. Without exception, they pleaded in favour of translations that follow the meaning of the original, not rigidly its exact phrasing.

The ancient views found their way into several methodological reflections on the subject in the works of Saint Jerome, practioner of the trade and as a consequence patron of the translators. His most often quoted statement comes from his letter to Pammachius on translating:

¹ R.F. Kuang, *Babel or The Necessity of Violence. An Arcane History of the Oxford Translators' Revolution*. London: Harper, 2022, 148.

Indeed, I not only admit, but freely proclaim that in translation from the Greek – except in the case of Sacred Scripture, where the very order of the words is a mystery – I render not word for word, but sense for sense.²

Jerome's views carried great authority in the Christian Middle Ages, yet later medieval translators from Greek into Latin expanded the array of texts in which special attention to the exact words and even their order should be paid. They applied the word-for-word approach to considerably more texts than the Bible. Burgundio of Pisa, the 12th-century translator of Greek philosophical, theological, and medical works phrased the most explicit statement of intent preserved from the period in the prologue to his Latin version of John Chrysostom's commentary on the Gospel of John:

I was afraid that if I, Burgundio, were to take the sense of the commentary of this Holy Father and write it [literally: dictate it] in my own style, I would in some way change the deep meaning in what these two most wise men [i.e., John the Evangelist and John Chrysostom] were saying, and would run the risk of falling into some deviation in such an important matter (since we are dealing with the words of the Christian Faith). So I chose the more difficult path and decided to keep in my translation both (a) words with the same meaning, and (b) the same style and order that is among the Greeks.³

The challenge of accurately translating the philosophical authors and their concepts into acceptable Latin was a formidable one. Yet whenever these ancient authors had decided to incorporate quotations from older poets into their own works, the goal became virtually unattainable. For Jerome had also recorded his thoughts concerning the demanding and nearly impossible task of adequately rendering poetry into a different language:

² “Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.” G.J.M. Bartelink, *Hieronymus. Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57). Ein Kommentar*. Leiden: Brill, 1980, 13. Translation Kathleen Davis, in *The Translation Studies Reader*. Ed. Lawrence Venuti. 3rd edition. London–New York: Routledge, 2012, 23.

³ “Verens igitur ego Burgundio ne, si sententiam huius sancti patris commentationis meo eam more dictarem, in aliquo alterutrorum horum duorum sapientissimorum virorum sententiis profundam mentem mutarem et in tam magna re, cum sint verba fidei, periculum lapsus alicuius alteritatis incurrerem, difficilius iter arripiens et verba significatione eadem et stilum et ordinem eundem qui apud Grecos est in hac mea translatione servare disposui.” Michael Angold and Charles Burnett, “Latin Translators from Greek in the Twelfth Century on Why and How They Translate”, *Why Translate Science. Documents from Antiquity to the 16th Century~in the Historical West (Bactria to the Atlantic)*. Ed. Dimitri Gutas, with the assistance of Charles Burnett and Uwe Vagelpohl. Leiden–Boston: Brill, 2022, 488–524, translation and Latin text on 494 and 510–511.

*If I translate word for word, it sounds absurd; if perforce I alter something in sequence or style, I shall seem to have failed in the duty of a translator.*⁴

Jerome illustrates the absurdity of using the word-for-word method to translate poetic texts by citing the hypothetical example of a *verbatim* translation of Homer into Latin:

*...or if it seems to someone that the grace of a language does not change in translation, let him present Homer word-for-word in Latin, – let me say something more – let it be translated into his own language in words of prose; he will see that the word-order has become ridiculous and a most eloquent poet barely readable.*⁵

Medieval translators seem to have deliberately refrained from translating any Greek versified literature into Latin, even if they had access to a collection of Greek manuscripts that included epic and tragedy, like Burgundio of Pisa, whose name was already mentioned.⁶ Yet translators of philosophical works could not avoid the difficulty of getting the words and the content of the frequent quotations from poetic sources in Aristotle and other authors across to their Latin readers.

In this article, I will present the different ways in which the late-medieval Latin translators from the 12th and 13th centuries dealt with the quotations from ancient poetry that they found in the Greek texts. As far as I know, the topic has never received a separate treatment in the secondary literature on medieval Aristotle translations. My survey is not intended to be an exhaustive treatment of the subject. The search for a theoretical background for the process only remains tentative. The selection of examples centres around some significant figures from the history of philosophical translation and a few important texts from Greek Antiquity. As an additional criterion for my choice, I selected cases that provide the opportunity to compare the medieval Latin versions with the treatment of the same passages by humanist translators of the 15th century. Was their approach really the significant improvement on the efforts of their predecessors that they claimed to produce? Or were these translators all stuck between absurdity and failure, sending a shackled Greek muse off to their Latin readers?

⁴ “Si ad verbum interpretor absurde resonat; si ob necessitatem aliquid in ordine, in sermone mutavero, ab interpretis videbor officio recessisse.” Text based on J. K. Fotheringham, *Eusebii Pamphili Chronici canones*. Londinii: Milford, 1923, 1. Translation Roger Pearse e.a., https://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_01_prefaces.htm.

⁵ “Quod si cui non videtur linguae gratiam interpretatione mutari, Homerum ad verbum exprimat in Latinum, – plus aliquid dicam – eundem in sua lingua prosae verbis interpretetur; videbit ordinem ridiculum et poetam eloquentissimum vix loquentem.” Text based on J. K. Fotheringham, *Eusebii Pamphili Chronici canones*. Londinii: Milford, 1923, 3. Translation: Roger Pearse e.a., https://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_01_prefaces.htm.

⁶ Paola Degni, “I manoscritti dello ‘scriptorium’ di Gioannicio.” *Segno e Testo* 6 (2008), 179–247.

We will see that most translators focus exclusively on the equivalence at word level, “a naive building-block approach”, as Mona Baker calls it. Only in rare cases, their translations demonstrate that they aspire equivalence above word level, in grammar or sentence building, or pragmatic equivalence, when they address the communicative value of texts in cultural transfer.⁷ Only reluctantly and in order to remain faithful to the original, they address the challenges posed by poetical quotations in the philosophical texts in which they are truly interested.

Medieval translators and quoted poetry

Around the middle of the 12th century, Burgundio of Pisa translated Aristotle’s *De generatione et corruptione* into Latin. As is customary in Aristotle’s works, the philosopher starts his treatment of the subject by summarizing the views of earlier thinkers, like Empedocles, Anaxagoras, and Leucippus. Already on the first page of the text (314b20–22), Aristotle quotes two (non-consecutive) verses from Empedocles literally (DK B21):

ἥλιον μὲν λευκὸν ὄρᾱν καὶ θερμὸν ἀπάντηι
ὄμβρον δ’ ἐν πᾶσι δνοιρόεντά τε ῥιγαλέον (τε)⁸

The poetic lines quoted so early in Aristotle’s prose work must have baffled the translator, and his Greek model, MS Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 87.7 (f. 201r), did not provide any help: its scribe did not indicate by any sign whatsoever that the Empedoclean lines should be understood as two hexameters. Yet the obstacle did not defeat our translator. The manuscripts that transmit his translation allow us to reconstruct how he likely proceeded.⁹ In the oldest and most valuable witness, MS Oxford, Bodleian Library, Selden Supra 24, from the end of the 12th century, the scribe reproduced the Greek lines almost perfectly. Other manuscripts contain less successful attempts at copying the Greek characters. Alternatively, they have the Latin word *Grecum* alongside the passage, by which the scribes dutifully report that they saw text but were unable to copy it satisfactorily. However, in manuscripts that preserve mimicked Greek, Latin words written between the lines clearly indicate that Burgundio also tried to convey the meaning of the original verses to his readers:

solem id est ignem quidem album videre et calidum semper, imbrem autem id est aquam in omnibus nubilosum id est nigrum et frigidum

⁷ Mona Baker, *In Other Words. A Coursebook on Translation*. Third Edition. Abingdon–New York: Routledge, 2018, 4–5.

⁸ “...sun shining to sight and everywhere hot, ... and rain, dark and chilling in everything” Translation: Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 357.

⁹ Joanna Judycka, *De generatione et corruptione. Translatio vetus*. Aristoteles Latinus IX 1. Leiden: Brill, 1986, 7.

Burgundio translated the Greek hexameters word-for-word exactly like he would have done with prose sentences, and he even persisted in his characteristic approach of offering variant readings like synonyms or explanatory notes to accompany his translated text. “It sounds absurd!” Jerome would have cried out if he could have judged the result. Yet Burgundio seemed satisfied with the solution: in the remainder of his translation, he no longer copied out the Greek poetic lines that he found in his source, but directly transferred them into very literal Latin, without even the slightest consideration for the original genre and meter.

In the 13th century, the prolific translator William of Moerbeke based his own Latin version of the same text on Burgundio’s previous translation.¹⁰ Moerbeke made translations of virtually every known Aristotelian treatise, yet he did not always judge it necessary to produce completely new ones. In many cases, he acquired a manuscript of the work of one of his 12th-century predecessors, like James of Venice and Burgundio of Pisa, entered his intended changes into that copy, and added or deleted words according to his preferences. In the case of the Homeric quotation, Moerbeke left the translated verses unchanged, including the explanatory notes. That course of action clearly implies that he was satisfied with the way in which Burgundio had translated the lines of poetry into Latin, explaining the meaning of the words that shaped them but totally ignoring their poetic form.

Another example from Moerbeke’s corpus of translations demonstrates that he was not indifferent to the exact interpretation of the very content of poetic quotations. In *De motu animalium* (699b37–700a2), he returned to a passage from Homer quoted by Aristotle that he had already translated before in order to reach a more adequate equivalence between the Latin version and its Greek source. His approach can be retraced on the basis of the variant readings in the manuscripts as witnesses of the successive stages of his interpretational efforts of the three lines from the *Iliad* (8.21–22;20) that Aristotle quoted:¹¹

ἀλλ’ οὐκ ἄν ἐρύσαιτ’ ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε
 Ζῆν’ ὕπατον μῆστωρ’, οὐδ’ εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε·
 πάντες τ’ ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαι τε θεάιναι.¹²

¹⁰ For an overview of Moerbeke’s activity, see Pieter Beullens, *The Friar and the Philosopher. William of Moerbeke and the Rise of Aristotle’s Science in Medieval Europe*. Abingdon–New York: Routledge, 2023.

¹¹ Pieter De Leemans, *De progressu animalium. De motu animalium. Translatio Guillelmi de Morbeke*. Aristoteles Latinus XVII 2.II–III. Turnhout: Brepols, 2011, CLXXXVII–CLXXXVIII.

¹² “Yet you could not drag to earth out of heaven Zeus the counselor most high, not even though you labored mightily, all you gods and all you goddesses.” Translation: A.T. Murray, *Homer, Iliad, Books 1–12* (Loeb Classical Library 170, revised 2nd edition by William F. Wyatt). Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 1999, 351–353.

At the first attempt, Moerbeke translated word-for-word what he thought to understand from his Greek model:

Sed non utique effluet celitus campum autem vivere infimum omnium, neque si multo magis laborent extrudere omnes dii omnesque theanee.

Even the most lenient judge will have reservations about some of the translator's choices. While the misunderstandings of the affix *-δε* and of the name Ζῆν' might have been caused by readings of his lost Greek model, which possibly had the words spelled as the particle *δέ* (translated as "autem") and the verb ζῆν ("vivere"), other Latin words undeniably result from a poor understanding of Homeric Greek. The transliteration of θεάτινα into Latin characters clearly reveals that the translator was incapable of providing the evident equivalent in Latin, and one can only guess at the reasons behind his selection of "infimum" to translate the Greek ὑπατον. Overall, the Latin text barely provides any assistance to its Latin readers to grasp the content of the original lines, let alone to appreciate their poetic subtleties.

While the translator consistently ignored the poetic aspect at a second attempt, it is clear that his understanding of the content had positively evolved, maybe also assisted by the use of a second manuscript of better quality of Aristotle's Greek text. Latin manuscripts that were copied after Moerbeke's revision of his earliest draft contain a significantly different passage:

Sed non utique amovebunt e celo in terram Iovem suppreum omnium, neque si valde multum laborent apprehendere omnes dii omnesque dee.

Without aspiring any poetic qualities, this version at least has the merit that it gives its Latin readers an outside chance to understand the content of the original. Jupiter and the goddesses take their rightful places, while the duality of heaven and earth is restored and ὑπατον receives a satisfactory Latin equivalent in "suppreum".

Bearing Moerbeke's difficult relationship with Homer's Greek in mind, it becomes less unlikely that he did not recognize the opening line of the *Iliad* when he translated Aristotle's *Poetica*, although the editors of that Greek text seem to reject the possibility.¹³

One can hardly escape the impression that Moerbeke was only marginally interested in the poetic lines that he found in the texts and that he mainly cared about translating them because they were quoted in Aristotle's work. And indeed, the feeling gets confirmation from several passages in Moerbeke's Latin translations from outside the Aristotelian corpus. In those less authoritative texts, the translator does not shrink from omitting the odd line of poetry from his Latin version, although he is generally extremely scrupulous in rendering every Greek word with an appropriate Latin equivalent.

¹³ Leonardo Tarán and Dimitri Gutas. *Aristotle Poetics. Editio maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*. Leiden–Boston: Brill, 2012, 282.

In three different passages in the commentaries on Aristotle's *De anima* by the late-antique philosophers Themistius and John Philoponus, Moerbeke leaves verses from Homer's epics untranslated. Was his intention to simplify the texts for his readers? Or was he so uncomfortable with the poetic idiom that he skipped the challenge whenever he thought it possible? The latter option seems more likely: in his Latin version of the commentary on Archimedes' *De sphaera et cylindro* by Eutocius, preserved in Moerbeke's autograph MS Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Ottob. lat. 1850, he axed an epigram of 18 lines, which he probably considered a superfluous poetical synopsis of the preceding content.¹⁴

A robustness test

As a prolific translator of Aristotelian works and commentaries, William of Moerbeke had a considerable influence on the reception of those texts in the medieval Latin world. Did his carelessness or lack of competence to accurately translate the poetic passages from his sources affect the reception among his readers in a negative way? In particular, did Moerbeke perform below par in comparison with his peers in the medieval translation business?

42

Moerbeke's extensive output presents an expedient opportunity to compare his endeavours with a contemporary, yet independently produced translation of one and the same text. The British scholar Robert Grosseteste translated the commentary on Aristotle's *De caelo* by the 6th-century philosopher Simplicius into Latin, just like Moerbeke did. Although Grosseteste did not complete the work, his version of the second book is extant and can be compared with Moerbeke's Latin. As an additional advantage regarding this article's topic, Simplicius was quite generous in preserving quotations from rare poetical texts, many of which would have been lost for us without his meticulousness.

A passage from Aratus' didactic poem *Phaenomena* allows for a comparison between the two medieval Latin versions: the methods applied by their respective translators were so similar that the resulting texts are almost identical.

καί μιν πειραίνουσι δὺν πόλοι ἀμφοτέρωθεν
 ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐπίοπτος, ὁ δ' ἀντίος ἐκ Βορέαςο,
 ὑψόθεν Ὠκεανοῖο.

(Simplicius, *In De caelo*, 391 Heiberg = Aratus, *Phaenomena*, 1.24–26)¹⁵

¹⁴ Fabio Acerbi and Gudrun Vuillemin-Diem. *La transmission du savoir grec en Occident. Guillaume de Moerbeke, le Laur. 87.25 (Themistius, in De an.) et la bibliothèque de Boniface VIII*. Mediaevalia Lovaniensia Series I, Studia XLIX. Leuven: Leuven University Press, 2019, 83–85.

¹⁵ “On either side the Axis ends in two Poles, but thereof the one is not seen, whereas the other faces us in the north high above the ocean.” Translation: G.R. Mair, *Callimachus*,

et quidem terminant duo poli utrimque; sed hic quidem non conspectus, hic autem contrarius ex Borea de excelso conspicitur.

(Grosseteste, MS Oxford, Balliol College 99, f. 256ra; unpublished transcription by Fernand Bossier with minor changes)

et quidem terminant duo poli utrimque¹⁶, sed hic quidem non conspicibilis, qui autem ursalis ex borea desuper oceani.

(based on Moerbeke MS Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. lat. 2067, f. 161vb)

The differences are minimal and most divergences were likely caused by variants in the Greek models that lay in front of the two translators: the choice of “ursalis” in Moerbeke’s version possibly results from the variant ἄρκτιος for ἀντίος. In Grosseteste’s Latin, the following sentences clearly reveal that the absence of Ὠκεανοῖο was a deliberate adaptation by the scribe of his Greek model, if not by Grosseteste himself.¹⁷ The two translators agree, however, in their notable failure to indicate the poetic nature of the passage to their Latin readers: they show not the slightest attempt to transfer some of its characteristics into the target language.

Further on in the same commentary, Simplicius quotes fifteen lines from the work of Empedocles, in which the presocratic philosopher illustrated the mixture of elements under the influence of Strife and Love. The process results in the generation of mortal things.

αὐτὰρ ἐγὼ παλινόρσος ἐλεύσομαι ἐς πόρον ὕμνων,
τὸν πρότερον κατέλεξα, λόγῳ λόγον ἐξοχρετύων,
κεῖνον· ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἐν τῇ δὴ τάδε πάντα συνέρχεται ἐν μόνον εἶναι,
οὐκ ἄφαρ, ἀλλὰ θελημὰ συνιστάμεν’ ἄλλοθεν ἄλλα.
τῶν δὲ τε μισγομένων χεῖτ’ ἔθνεα μυρία θνητῶν·
πολλὰ δ’ ἄμιχθ’ ἔστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ,
ὄσσο’ ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἀμεμφέως
πῶ πᾶν ἐξέστηκεν ἐπ’ ἔσχατα τέρματα κύκλου,
ἀλλὰ τὰ μὲν τ’ ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δὲ τ’ ἐξεβεβήκει.

Hymns and Epigrams. Lycophron. Aratus (Loeb Classical Library 219, revised 2nd edition). Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 1955, 209.

¹⁶ My correction: the manuscript reads “utramque”.

¹⁷ On Grosseteste’s lost Greek model, see Pieter Beullens, “Robert Grosseteste’s Translation of Simplicius’s Commentary on Aristotle’s *De caelo*: Tracking down a Second Manuscript and the Greek Model.” *Mediterranea* 8 (2023), 565–594. DOI: <https://doi.org/10.21071/mijtk.v8i.15273>

ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπήρει
 ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὄρμη·
 αἴψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι,
 ζωρά τε τὰ πρὶν ἄκροητα διαλλάξαντα κελεύθους.

Simplicius, *In De caelo*, 529 Heiberg = Empedocles DK B35)¹⁸

The experience of decoding this unfamiliar variant of Greek must have been bewildering for the two translators. For the sake of convenience, I present their efforts here in lines broken up in agreement with Empedocles' verses, although Latin readers read the text as if it were prose. One may seriously doubt whether the translators succeeded in communicating the essence of the passage's content to those readers.

44

*Ego autem reversus veniam dubitabilem laudans,
 quorum priorem enumeravi, sermone sermonem avebens
 illum; quia contentio quidem infimum invenit profundum
 versione, in media autem amicitia contentio facta est,
 in hac utique hec omnia convenerunt unum solum esse,
 non confestim, sed voluntas constituens aliunde alia.
 Mixtarum autem fiunt gentes decem milia mortalium;
 multa autem immixta statuit commiscendis in ad invicem,
 quaecumque adhuc contentio liberavit superelevata; non enim invituperabiliter*

¹⁸ “But I shall return back to the passageway of hymns which I recounted before, channeling this speech from that. When Strife reached the innermost depth of the vortex, and Love comes to be in the middle of the vortex, there [or: under her] all these things combine to be one thing alone, not suddenly, but joining together willingly each from its own place. When these things are mingled the myriad races of mortal things flow out, and many things stayed unmixed, alternating with things that were being blended, which Strife held still suspended; for not perfectly yet had he completely withdrawn to the uttermost bounds of the circle, but some of his limbs remained within while some had withdrawn. As far as he would run ahead, so far would advance the gentle immortal onset of blameless Love. And suddenly those things grew mortal which before were wont to be immortal, and what was before pure became mixed, exchanging paths.” Translation: Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 361. In his commentary on Aristotle's *Physica*, Simplicius quotes the same passage from Empedocles followed by two additional hexameters, so seventeen lines in total.

*digerere destitit ad extremos fines circuli,
sed hec quidem firmavit membrorum, hec autem infirmavit.
Quantum autem semper providet, tantum semper inducit
mansuete sentiens amicitie invituperabilis divinus seu admirabilis motus.
Velocius autem mortalia appetunt, hec ante dicere immortalia esse
et extrema hec ante separata permutantia iussos.*

(Grosseteste, MS Oxford, Balliol College 99, f. 284ra; unpublished transcription by Fernand Bossier with minor changes)

Grosseteste does not seem to grasp the concept of the Empedoclean rotation (*δίνη*), which he translates as “versio”. He also misunderstands *κλεῦθους*, translated as “iussos”, a confusion with the root of the verb *κλεῦω*. His choice to suggest two potential equivalents for *ἄμβροτος* (“divinus seu admirabilis”) is similar to the approach that we already observed in the translations by Burgundio of Pisa.

While we concluded from the Aratus passage that Grosseteste’s and Moerbeke’s methods are so close to each other that they arrive at extremely similar outcomes in their Latin versions, in this complicated and longer quotation the final results are understandably further apart.

*Equidem ego conversus remaneo¹⁹ ad meatum laudans
eum qui prius comprehendi sermo in sermonem adnectans
illum; ad litem quidem perfectissimum servivit profundum.
Giravit autem media amicitia convolutione facta fuit,
in hac hec omnia conveniunt, unum solum esse
non aspicit sed voluntas constituens aliunde alia,
hūisque mixtis funduntur myrie gentes mortalium.
Multa autem simul constiterunt concathenationibus vicissim
quecumque ad huc lis invenit in altum. Non enim inquerulose
omnino destitit ad extremos fines circuli,
sed hec quidem immanserunt membrorum, hec autem prodierunt
quantum autem existere semper excurrit tantum existere subivit
benignus amicitie inquerulose immortalis²⁰ impetus.
Tarde autem gentes nate sunt que ante addiscere immortales esse
vitalesque ante indiscreta permutantias vias.*

(Moerbeke, based on MS Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. lat. 2067, f. 182va)

¹⁹ The manuscript reads “remanet”.

²⁰ The manuscript reads “immortalis”.

Moerbeke gets the Empedoclean rotation right, but turns the noun into a verb (“giravit”). His “myrie” are incomprehensible in comparison with Grosseteste’s clear “decem milia”, while Moerbeke’s “vias” are the correct equivalent for κελεύθους that Grosseteste failed to understand.

The medieval translators that have passed in front of our eyes, Burgundio of Pisa, William of Moerbeke, and Robert Grosseteste, all tried to bring the Greek source texts in general, and the poetic passages that they found quoted in them, to their Latin readers focusing on equivalence at word level. I could have added many more examples of that approach, highlighting the numerous instances where they failed to accurately understand the Greek text or criticizing where their equivalents did not fully cover the meaning of the originals. There are, however, some rare instances of medieval translators who aimed for a more pragmatic equivalence: they boldly abandoned the extremely literal rendering of the Greek words into their supposed Latin counterparts and attempted to produce a Latin translation with an identical or at least a similar communicative bearing on its Latin users to what the original delivered to its Greek readership.

Bartholomew of Messina translated from Greek into Latin in the same period as William of Moerbeke and Robert Grosseteste, i.e. in the middle of the 13th century. His output includes several (pseudo-)Aristotelian treatises, as well as medical texts from the Hippocratic corpus. His longest translation is the collection of *Problemata* preserved under the name of Aristotle, but probably composed by his students after the philosopher’s death. Arguably the most famous problem in the work (in any case the one with the longest treatment) is the first of part 30, which deals with melancholy.

Near its beginning, the section contains a reference to the meeting of Diomedes with Glaucus, grandson of Bellerophon, on the battlefield of Troy described in book 6 of the *Iliad* (200–202). Aristotle (or his student) quotes three lines in full:

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ καὶ κείνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν,
 ἦτοι ὃ καὶ πεδίον τὸ Ἀλγῆιον οἷος ἄλᾱτο
 ὄν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων.
 (Aristotle, *Problemata*, 30.1 953a23–25)²¹

²¹ “But when indeed he was hated by all the gods, Verily over the Aleian plain he wandered alone, Devouring his spirit, avoiding the path of men.” Translation: Robert Mayhew and David C. Mirhady. *Aristotle. Problems, Volume II: Books 20–38. Rhetoric to Alexander* (Loeb Classical Library 317). Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2011, 279. The Aristotelian text has a variant in verse 200 as compared to the transmitted text in Homer’s manuscripts: ἄλλ’ ὅτε δὴ καὶ κείνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν. The variant from the *Problemata* is often preferred to the reading of the manuscripts in editions of the *Iliad*.

Bartholomew's translation of the passage is not according to the word-for-word method, which he tends to follow in general in line with his colleagues of the period, but could be described as a mere paraphrase of the content of Homer's verses: "quoniam ille irascitur omnibus deis".²² Bartholomew's pragmatic equivalence seems to rely on the opinion that his readers were better served by a clear and shortened summary of the content of the poetic passage than by an extremely literal and incomprehensible translation.

More examples of pragmatic equivalence are found in the anonymously transmitted translation of Aristotle's *Rhetorica*, a challenging text for any translator with its numerous quotations from poetry and its technical explanations. The translator often had to throw in the towel and leave passages partially or completely untranslated and incomprehensible.²³ In a few instances, however, he clearly decided to adopt a pragmatic equivalence rather than a literal translation: the initial verse of the *Iliad* was rendered into Latin using the first line of the so-called *Ilias Latina*, and for the opening words of the *Odyssee* he used a Latin line taken from Horace's *Ars poetica*. An even smarter example of the translator's preference for pragmatic equivalence is his choice to replace the Greek verses that illustrate meters, like the paean, with Latin words that display the same metric patterns. In that last instance, the translator's approach emphatically focuses on the communicative value of the Greek examples used by the author, which lies in the length of the syllables, not in the meaning of the words themselves.²⁴

Beyond medieval absurdity?

While many Latin translations of ancient Greek philosophical texts from the medieval period were produced by unnamed scholars, translators from the 15th century took a self-confident attitude in writing prefaces and in signing off on their output with their names in colophons. They openly stated that the aim their activity

²² Miguel Ángel González Marjarrés, "Belerofonte el melancólico: unos versos de Homero en la tradición latina del *Problema* 30.1 de Pseudo-Aristóteles y la *Introductio* de Pseudo-Galeno" *Estudios sobre Galeno Latino y sus fuentes*. Ed. María Teresa Santamaría Hernández. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2021, 273–306, reference 283. The author quotes the translation from the 1501 Venice printed edition. I checked it against the important MS Padova, Biblioteca Antoniana, 370, f. 53vb, which contains the same text.

²³ Although this approach is similar to the method used by Bartholomew of Messina in his translation of the *Problemata*, there is strong stylometric evidence to reject him as the translator of the *Rhetorica anonyma*, see Pieter Beullens, Wouter Haverals, and Ben Nagy "The Elementary Particles. A Computational Stylometric Inquiry into the Mediaeval Greek-Latin Aristotle." *Mediterranea* 9 (2024), 385–408. DOI: <https://doi.org/10.21071/mijtk.v9i.16723>.

²⁴ Bernd Schneider, *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik*. Berlin–New York: De Gruyter, 1971, 27–29.

was to improve on the works of their medieval predecessors, which they considered inadequate, at least if they did not simply pretend that they did not know them at all. Can we take it for granted that the humanist scholars dealt more expertly than their medieval colleagues with the difficulties presented to them in the poetic lines quoted by the old philosophers? To examine the procedures that they adopted, we can return to some of the passages that were already discussed before.

Although Bartholomew's Latin version of Aristotle's *Problemata* was widely disseminated, even in the age of printing, it was translated again, and even twice, in the middle of the 15th century. Georges Trapezuntius and Theodore Gaza, two scholars who competed openly to win the favour of Popes and dignitaries like cardinal Bessarion with their translations, were responsible. It is tempting to try and gain insight into their methodological approach of Greek poetry by looking at their treatment of the three verses from the *Iliad* that Bartholomew of Messina had compressed into one sentence of five words.²⁵

Trapezuntius was the first in line. His attempt bears a vague suggestion of poetical phrasing, yet it is not metrical at all:

*Postquam vero ille etiam diis omnibus odio fuit,
tunc in aviis solus campis errabat
et animum rodens suum itinera hominum fugiebat.*

Gaza's effort probably meets with the technical requirements of the dactylic hexameter (although barely in the first line; an alternative version which replaces "est gravis" by "gravior" is worse). Yet to say that the lines demonstrate Gaza's poetic genius would be an outright exaggeration:

*Ast hic quando etiam diis est gravis omnibus, errat
in campos solus latos inque avia rura,
ipse suum cor edens, hominum vestigia vitans.*

Compared with Bartholomew's medieval paraphrase, the two renaissance colleagues and rivals show awareness of the specific characteristics of the poetic quotation, although they seem to lack the ability to grasp its content and render it adequately into Latin. In the end, only Gaza tries to propose an equivalent for its metrical format.

Trapezuntius and Gaza were in a fierce contest to win the favour of potential patrons and competed directly with each other by translating the very same texts into Latin. After they had produced their translations of the *Problemata*, they also made rival Latin versions of Aristotle's zoological corpus.

Even within the context of these works on animals, Aristotle found appropriate poetic lines to quote from his sources. A case in point is found at the end of book 8 of *De historia animalium* (633a19–28), where he reproduces ten lines

²⁵ González Marjarrés, "Belerofonte el melancólico", 284–285.

about the hoopoe from an unnamed tragic play. Aristotle cites Aeschylus as their author (fr. 304 Nauck²⁶), although nowadays scholarly consensus tends to attribute them to Sophocles' lost play *Tereus* (fr. 581 Radt).

In an older article, I commented upon the difficulties that Moerbeke experienced to translate this extremely challenging section.²⁶ Only the introductory words (“*poesim fecit*”) indicate to the readers that they are actually faced with a passage that in the original would have been perceived by its readers as poetry.

Georges Trapezuntius had the intention of catering to the metrical needs. The manuscripts of his translation that I consulted all contain three lines of text, followed by three blank lines:

*Haec varias binasque affert in corpore formas
Namque ubi vere novo videas revirescere cuncta
Mutat et haec alias pennas variatque colorem*

(MS Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 84.9, f. 151r; Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Urb. lat. 182, f. 108v; Urb. lat. 1320, f. 108r)²⁷

The state of the transmission seems to indicate that Trapezuntius left the passage unfinished and hoped to add more when he returned to it at a later stage. The three verse lines cannot possibly convey the complete content of the quotation adequately. In addition to its brevity, the form of the Latin markedly deviates from the Greek source: dactylic hexameters replace the tragic iambic trimeters.

In the same passage from book 8, which in his version famously had become book 9, Gaza was decidedly the more scrupulous translator. He stretched his Latin rendering of the Greek quotation to nine lines and he succeeded in wrestling them into iambic trimeters to boot – although he had to take some liberties on the metrical front:

*Qui fert sui spectantem et epopem mali
Colore speciem multimodo pingens suam
Saxicolamque improbum arma gestantem alitem
Adulti et infantis forma hic sese refert
Nam vere candicans ubi extitit novo
Aestate tum deinde ut recanduit seges
Alas repente varius maculatas quatit
Vagatur hic semper fastidiens locus*

²⁶ Pieter Beullens, “Guillaume de Moerbeke et sa traduction de l’*Historia animalium*,” *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au moyen âge latin*. Ed. Rita Beyers, Jozef Brams, Dirk Sacré, Koenraad Verrycken. Leuven: Leuven University Press, 1999, 219–238, in particular 235–236.

²⁷ The scribe of the last manuscript omitted the blank lines.

Deserta quaerit nemorum et invias plagas.

(MS Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. lat. 2094, f. 158r)²⁸

Even Gaza's understanding of the content is remarkable: the extremely rare word λέπαργος finds a fitting equivalent in his Latin version as "candicans". In this particular passage, Gaza decidedly offers the translation that preserves most of the original's content and form.

Admittedly, the example under scrutiny is extremely problematic: the Greek manuscript tradition poses numerous difficulties that defeat even the modern editors, while premodern translators had to manage with the readings from one random Greek source manuscript, which – in the most advantageous circumstances – they could compare with a second copy of the same text, if that was available.

The same zoological treatise by Aristotle contains another very interesting passage that fits well with our stated objective. In book 6 of *De historia animalium* (578b1–2), in the context of a passage on the wild boar, Aristotle combines, shortens, and adapts three verses from the Homeric epics:

θρόψεν ἔπι χλοῦνην σὺν ἄγριον· οὐδὲ ἐφίκει θηρί γε σιτοφάγω, ἀλλὰ ρίω
ὕληεντι²⁹

The quotation is an amalgamation of a verse from the *Iliad* (9.539: ὄρσεν ἔπι χλοῦνην σὺν ἄγριον ἀργιόδοντα) with two lines from the *Odyssey* (9.190–191: καὶ γὰρ θαῦμα' ἐτέτυκτο πελώριον, οὐδὲ ἐφίκει | ἀνδρὶ γε σιτοφάγω, ἀλλὰ ρίω ὑλήεντι) about the Cyclops, which Aristotle noticeably changed to fit the context of his zoological discussion. In the process, the metrical features of the verses were lost.

As was his usual practice, Moerbeke did not attempt to retain the formal aspects of the poetic quotation and focused on the content, which proved to be demanding enough:

*nutrivit umbratilem suem silvestrem; neque assimilabatur bestie triticum comedenti, sed difficili precipitio nemoroso*³⁰

²⁸ Apart from the Vatican manuscript, which was the dedication copy to pope Sixtus IV, the *editio princeps* (Venetiis: per Iohannem de Colonia et Iohannem Manthen, 1476; *GW* 2350) is the only primary witness for Gaza's translation. MSS Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6793 (two volumes) and Sevilla, Biblioteca de la Universidad, 332.155, are handwritten copies made from the printed edition. I compared these manuscripts and the *editio princeps* with the Vatican manuscript and found two minor variants: "quin" in line 1, and the omission of "et" in line 4.

²⁹ "He reared against him a wild castrated boar; nor was it like a corn-eating beast, but like a forest-covered peak." Translation: A.L. Peck, *Aristotle. History of Animals, Books IV–VI* (Loeb Classical Library 438). Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 1970, 335.

³⁰ Pieter Beullens and Fernand Bossier. *De historia animalium. Translatio Guillelmi de Morbeka. Pars altera: Lib. VI–X.* Aristoteles Latinus XVII 2.1.2. Turnhout: Brepols, 2020, 207.

Moerbeke's choice of "umbratilem" as the equivalent of χλοῦνην cannot be easily explained. Yet for the translation of ῥίος, he may have had access in some form to a definition from a lexicon similar to that in Hesychius (ϙ349): ἄκρα, κορυφή, ὄρος χαλεπόν, κρημνός. The last two Greek words would become "difficile precipitium" in Moerbeke's usual idiom. The resemblance between the entry in Hesychius and Moerbeke's translation cannot be a coincidence. It confirms previous observations that he used information from a lexicographical source, although that does not necessarily imply that he obtained it from the direct consultation of a Greek dictionary or wordlist. He might just as well have relied on the traces of scholarly work performed by the scribe or by a former owner of the Greek manuscript that he used as the source for his translation.³¹

Trapezuntius clearly understood that Aristotle quoted from Homer's poetry, as the introductory words make clear ("sicut Homerus cecinit") and therefore translated accordingly:

*Enutrivit aprum cui nulla equanda ferarum
Sit quevis comedens fruges et gramina terrae
Sed qui silvoso posset contendere monti*

(MS Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 84.9, f. 100r)³²

Surprisingly, Trapezuntius did not seem to realise that he was actually dealing with truncated lines. As a result, the translation that Trapezuntius produced with its three complete Latin hexameters is longer than the original Greek quotation. Cunningly, Trapezuntius ignored the potentially hazardous word χλοῦνην in his version.

Gaza is the only translator to have captured its meaning of "castrated" ("exectum"). His Latin version also acknowledges that the Greek conveys three incomplete hexameters as he condenses them into two Latin lines. A benevolent reader might even consider praising him for the poetic excellence of the second line in particular, in which the threat posed by the ferocious castrated boar is emphasised by the use of a completely spondaic hexameter:

*Nutriit exectum silvis horrentibus aprum.
Instar non bruti sed dorsi montis opaci.*

(MS Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. lat. 2094, f. 102r – verses not indented in the text)

³¹ Beullens, "Guillaume de Moerbeke et sa traduction...", 229. Pieter Beullens and Fernand Bossier. *De historia animalium. Translatio Guillelmi de Morbeke. Pars prima: lib. I-V. Aristoteles Latinus XVII 2.I.1.* Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000, XXVIII.

³² The verses are not ordered on separate lines in the manuscript, although each one opens with a rubricated upper case letter like in the Aeschylus/Sophocles quotation discussed above.

Is it a fair conclusion, then, that a chronological order automatically entails an increasing degree of complexity in equivalence? That might be a simplistic assumption: an obvious example to counter the conclusion is provided by the same verses from the *Odyssee* (190–191) that we just examined in the Latin versions of Aristotle's *De historia animalium*.

Sextus Empiricus, the ancient author of texts on scepticism, quotes these verses (obviously without the changes that Aristotle had made in them) in his treatise *Adversus geometras* (§42). This work was translated into Latin, both in the medieval and early-modern period, which offers us the necessary material for comparison.

In the 13th century, an unnamed translator produced a Latin version of the work. It apparently was not very successful and is only preserved in a single fragmentary manuscript. Clearly, the translator's only concern lay in the equivalence on word level and he mastered the tricky Homeric vocabulary satisfactorily:

qui non assimilabatur viro triticum comedenti sed monti nemoroso

(MS Venezia, Biblioteca nazionale Marciana, Lat. X 267 [3460], f. 49r)

In view of the virtually non-existent circulation of the medieval Latin version, there is hardly any chance that the 15th-century translator of the same text, Giovanni Lorenzi, was able to consult it. Exactly like the work of his medieval colleague, Lorenzi's Latin text is preserved in a single manuscript and in an incomplete state.³³ Contrary to the medieval translation, which was clearly partly lost in transmission, it is uncertain whether Lorenzi translated more of the Greek original than what is preserved for us.

Lorenzi's stance regarding the poetic quotations in his Greek source are markedly ambiguous. A superficial glance at the *codex unicus* demonstrates that "...generally quotations from other authors found in Sextus' writings are left untranslated (i.e. in Greek) by Lorenzi. On a few other occasions he does translate such passages."³⁴ An example for the latter practice comes in the form of a long passage from the *Odyssee* that Lorenzi renders into Latin as nine hexameters.³⁵

Yet when it comes to the same verses that we already discussed in the context of other translations, Lorenzi's approach is similar to the one that the medieval translator Bartholomew of Messina applied in the Aristotelian *Problemata*:

quem non homini sed arbori comparant poete

(MS Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. lat. 2990, f. 361v)

³³ Charles B. Schmitt, "An Unstudied Fifteenth-Century Latin Translation of Sextus Empiricus by Giovanni Lorenzi (Vat. Lat. 2990)". *Cultural Aspects of the Italian Renaissance. Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*. Ed. Cecil H. Clough. Manchester–New York: Manchester University Press–Zambelli: 1976, 244–261.

³⁴ *Ibid.*, 248.

³⁵ *Ibid.*, 252.

Lorenzi paraphrases the content of the sentence without even an attempt at retaining the exact phrasing or word order of the source text, ruthlessly sacrificing the challenging Homeric terms that refer to woodland and mountains for the sake of clarity or brevity in the Latin translation.

From our selection of these few examples, it seems safe to conclude that a clear linear evolution over time in the treatment of poetic quotations in the Greek philosophical texts by their Latin translators cannot be distinguished. Sometimes the approach is not even consistent within the work of one and the same translator, like in the case of Lorenzi.

A Latin Homer?

Why did the translators not take the easiest solution to supply a Latin version of Homer's verses: to simply quote the relevant lines from an already existing translation of the Greek epics? They would have been faced with the history of the arduous translations of Homer throughout the later Middle Ages and the early modern period. Already Petrarch had expressed the desire to have a Latin Homer at his disposal, yet in the 15th century no scholar seemed to be able to produce a complete and versified translation of these foundational epics.³⁶

A 14th-century Latin prose version by Leontius Pilatus circulated quite widely (it was read by Petrarch and by Collucio Salutati), but its wording of the passage eliminates the possibility that it was the direct source for the lines presented in any of the Latin translations of the Aristotelian *Problemata*:

*Sed quando iam ille in odio erat omnibus diis
Certe iste per campum erraticem solus errabat
Suum animum comedens per viam hominum errans.*

(MS Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7881, f. 19ra)

The attempt by Pilatus will not have satisfied the needs for a Latin translation in verses, which humanist scholars would have considered necessary to represent the Greek originals as accurately as possible. Certainly in the circle of Theodore Gaza, attempts in that direction were made: his cousin Andronicus Callistus taught the Homeric epics in Florence from 1471 onwards and apparently had prepared a literal, non-metrical Latin translation for that purpose. It is preserved in four manuscripts.³⁷ We can, therefore, compare with the quotation from the *Problemata* that Trapezuntius and Gaza also translated into Latin, although the Aristotelian translations must definitely be dated prior to 1471 when Callistus started to teach

³⁶ Robin Sowerby, "Early Humanist Failure with Homer." *International Journal of the Classical Tradition* 4 (1997), 37–63; 165–194.

³⁷ Luigi Orlandi, *Andronikos Kallistos: A Byzantine Scholar and His Manuscripts in Italian Humanism*. Berlin: De Gruyter, 2023, 188–189.

Homer. The wording of the preserved translation positively excludes any direct inspirational influence on either translator of the *Problemata*:

Sed quando iam ille odiosus fuit omnibus diis

Ille quidem per planiciem solus errabat

Suum animum devorans conversationem hominum aufugiens.

(*Iliad*, translated by Andronicus Callistus, MS Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. gr. 1626, f. 94r)³⁸

The version by Callistus is often considered a reworking of Pilatus. It can be debated whether that assessment is correct in general, yet in these particular lines it is clear that both Latin texts differ considerably.³⁹

Surprisingly, the potential influence between the epic poet and the translators of Aristotle runs in the opposite direction from the one expected in the case of the Homeric verses that we investigated in Aristotle's *De historia animalium*. For Gaza's Latin version of the Aristotelian zoology became so widely read, that the Homeric lines that Gaza quoted in his Latin translation of the philosopher's work (merged and edited by Aristotle to function as illustrations in his treatment of the wild boar, although they had never figured in that combination in the *Iliad* or the *Odyssee*) were unreservedly attributed to Homer in the works of several renaissance authors of works with a wide range of subjects. My superficial search yielded the following occurrences:

- Franciscus Marius Grapaldus, *De partibus aedium*. Parmae: Angelus Ugoletus, [1494], f. e8a (GW 11331 – also numerous later editions).
- Io. Bruyerinus, *De re cibaria libri XXII omnium ciborum genera ... complectentes*. Lugduni: Apud Sebast. Honoratum, 1560, 691.
- Edward Topsell, *The historie of foure-footed beastes*. London: William Iaggard, 1607, 694 (Topsell acknowledges the verses as translated into Latin: "whereunto *Homer* also yeeldeth as he is thus translated").
- Ulysses Aldrovandus, *Quadrupedum omnium bisulcorum historia*. Bononiae: Typis Sebastiani Bononii, 1621, 1014 (posthumous first edition – Aldrovandi had died in 1605).

From this list, which probably is very incomplete since it was based on a few basic Google searches, one can safely conclude that Gaza turned out to be an influential Homer translator in a very indirect way without ever having attempted to be one – at least as far as these particular verses are concerned.

³⁸ The Latin version of the *Iliad* on the recto pages of the bilingual MS Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. gr. 1626 breaks off in the final book (24.206). The pendant volume for the *Odyssee*, MS Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. gr. 1627, only has Greek text on the verso pages, while the rectos remained blank.

³⁹ Orlandi, *Andronikos Kallistos*, 186–187.

Only one critical voice stands out: the 16th-century philologist Joachim Camerarius noticed that he was unable to trace the lines translated by Gaza in the extant Homeric works, except as referring to the Cyclops instead of the boar. Consequently, it leaves him musing on the nature of the Homeric books that Aristotle had at his disposal, unless his quotations were thoroughly corrupted in transmission.⁴⁰

Conclusion

Is possible to reach a conclusion that goes beyond the mere registration of this list of translated quotations? Can we fathom the decision process of medieval and later translators between translating *ad verbum* or *ad sensum* when they were confronted with ancient Greek poetry? We could share the glum disappointment expressed by Charles Jourdain about the literal translation of a quotation from a priamel by Pindar as preserved in a work of Sextus Empiricus:

*All the terms of the original text are found in his translation, without the slightest modification, even as far as the word order is concerned. Yet where can one find in this servile and static copy the breath of genius ...*⁴¹

In the preceding sentences, Jourdain had criticised the translator's inability to render a rare Greek word into Latin, which seems the only significant departure from his strict adherence to literalness. Yet that approach clearly could not satisfy Jourdain's expectations, since he laments the absence of the genius of the original verses in their Latin equivalents.

We could ask ourselves whether the French scholar is not projecting his own standards onto the method of the medieval translator. If the medieval translators intended to provide the most literal equivalence possible for the Greek original's prose sections, it is hardly likely that they would have changed their approach when poetic quotations were concerned – especially since the manuscripts from which they worked probably did not always contain clear indications where the transitions between the genres were exactly situated.

⁴⁰ Ioachimus Camerarius Pabergensis, *Commentarii utriusque linguae, in quibus est diaσκευή όνομαστική τών έν τῶ άνθρωπίνῳ σώματι μερῶν, hoc est, diligens exquisitio nominum, quibus partes corporis humani appellari solent*. Basilea: per Ioannem Heruagium, 1551, col. 363: "Sed si non prorsus sunt deprauata exempla Aristotelica, cuiusmodi libros Homericos ille habuerit, miror. Nam in nostris hæc quæ de granditate apri adducuntur, non legimus: uerum alibi de Cyclope."

⁴¹ Charles Jourdain, *Sextus Empiricus et la philosophie scholastique*. Paris: Dupont, 1858, 11: "Toutes les expressions du texte original se retrouvent dans sa traduction, sans le plus léger changement, même dans l'ordre des mots. Mais où retrouver dans cette copie servile et inerte, le souffle de génie..."

Surprisingly, not even the humanist translators succeeded in maintaining a consistent approach to the Greek quotations from poetry in their originals. Although they were aware of the shifts in the formal characteristics of the Greek originals, they did not arrive at a standard method. Their practice varied significantly between translators and translations, and even within one work different techniques were applied to render comparable Greek poetic quotations. In the 15th-century Latin translations that I examined in this article, we have observed every thinkable approach, from quotations that were omitted or were copied in Greek characters, over prose renderings of extreme literalness or shortened paraphrases, to poetic translations in the same or a different meter. In one particular case, the Latin version even outshone the Greek original, since it provided an equivalent in perfectly rounded verses for what in the source text consisted of a patchwork of several modified verse fragments from various Homeric contexts.

One could assert that the survey of different methodologies to present quoted Greek poetry to a Latin readership unavoidably leads to the conclusion that medieval and humanist translators were fundamentally incapable of producing satisfying translations of the Greek original texts in front of them. Yet,

no translation, even an interlinear ‘construing’, is ever ‘innocent’, but always an act of interpretation, of rendering readable, which might involve (for example) foregrounding some elements and erasing others.⁴²

There can be no doubt that our translators were mainly focused on the accurately rendered content of the texts that they wanted to have represented in Latin. The subjects of those texts, situated in the field of philosophy, demanded that they stuck to consistent equivalents for the words whose contents they tried to transmit from Greek into Latin.

Of course there are conventions of lexical equivalence, but even a simple word like panis has a quite different semantic range from “bread”, and that range is itself not something fixed but subject to change. The nature of that equivalence will accordingly vary, not only between different periods, but between different speakers within the same period; there is, however, sufficient overlap for “communication”, in some form, to take place. The lack of exact fit between different languages and within different languages means, as has already been noticed, that in language-use equivalence is not equivalent to sameness. Where the gap between equivalence and sameness is most strongly felt, we talk of untranslatability.⁴³

Since the search for balanced Latin equivalents of the Greek concepts in the philosophical texts under scrutiny was infinitely more delicate than the awareness that bread might take different forms or consistencies, the relation between equivalence and sameness was severely tested on the semantic level. In view of those challenges, it is hardly surprising that many medieval and humanist translators

⁴² Charles Martindale, *Redeeming the Text. Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 86.

⁴³ *Ibid.*, 87. Original emphasis.

probably considered the quotations from Greek poetry in their philosophical source texts utterly “untranslatable”, especially considering the translation principles that they observed elsewhere.

In that respect, most medieval and humanist translators were very “visible”, as Lawrence Venuti labels those translators who produce texts in other languages in which they allow the “foreignness” of the source text to transpire in the target language.

A translated text should be the site where linguistic and cultural differences are somehow signalled, where a reader gets some sense of a cultural other, and resistancy, a translation strategy based on an aesthetic of discontinuity, can best signal those differences, that sense of otherness, by reminding the reader of the gains and losses in the translation process and the unbridgeable gaps between cultures.⁴⁴

The translators’ struggles with the difficult poetic passages clearly demonstrate what can be less easily detected in the rest of their works. By stressing the “unbridgeable gaps between cultures”, or the “untranslatability”, the medieval translators make themselves emphatically visible. Even more markedly than the philosophical prose that they translate, the poetic quotations reveal the foreignness of their Latin versions. That foreignness is brought to an extreme level in those passages where the original Greek text was copied into the Latin translations (although it was not necessarily understood or transmitted as such by later scribes).

Self-assured humanist translators like Gaza, on the contrary, paradoxically blended into the background of their texts: they attempted to create translations with a *latinitas* that made them indistinguishable from texts originally written in the Latin language. In that manner, they created invisibility for themselves on the textual level, yet through their prefaces and even complete essays in defense of their translation method, they re-affirmed their visibility on the paratextual level.⁴⁵

Indeed, medieval translators rarely prefaced their translations, and when they did, focussed on the usefulness of their enterprises and on the generosity of their patrons rather than on the methodological difficulties that they had to face, except for the remarkable figure of Burgundio of Pisa. In the humanist period, when readers’ expectations had shifted, prefaces became part and parcel of the translators’ trade. It seems fair to assume that when textual visibility decreased, the requirement of paratextual forms of compensation for the increasing visibility became the rule of

⁴⁴ Lawrence Venuti, *The Translator’s Invisibility. A History of Translation*. Second edition. Abingdon: Routledge, 2008, 264 (first edition 1995).

⁴⁵ J. Cornelia Linde, “Translating Aristotle in Fifteenth-Century Italy: George of Trebizond and Leonardo Bruni.” *Et Amicorum: Essays on Renaissance Humanism and Philosophy in Honour of Jill Krzye*. Ed. Anthony Ossa-Richardson and Margaret Meserve. Leiden–Boston: Brill, 2018, 47–68.

thumb.⁴⁶ Against that shifting backdrop on the role of translators as mediators between source and target languages, the puzzling variation in medieval and humanist approaches to the poetic passages in philosophical treatises can be painted in more nuanced shades of interpretation that go beyond the ancient division into translations *ad verbum* or *ad sensum*.

References

- Acerbi, Fabio, and Gudrun Vuillemin-Diem. *La transmission du savoir grec en Occident. Guillaume de Moerbeke, le Laur. 87.25 (Thémistius, in De an.) et la bibliothèque de Boniface VIII*. Mediaevalia Lovaniensia Series I, Studia XLIX. Leuven: Leuven University Press, 2019.
- Angold, Michael, and Charles Burnett. “Latin Translators from Greek in the Twelfth Century on Why and How They Translate”, *Why Translate Science. Documents from Antiquity to the 16th Century—in the Historical West (Bactria tot he Atlantic)*. Ed. Dimitri Gutas, with the assistance of Charles Burnett and Uwe Vagelpohl. Leiden–Boston: Brill, 2022, 488–524.
- Baker, Mona. *In Other Words. A Coursebook on Translation*. Third Edition. Abingdon–New York: Routledge, 2018.
- Bartelink, G.J.M. *Hieronymus. Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57). Ein Kommentar*. Leiden: Brill, 1980.
- Beullens, Pieter. “Guillaume de Moerbeke et sa traduction de l’*Historia animalium*,” *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au moyen âge latin*. Ed. Rita Beyers, Jozef Brams, Dirk Sacré, Koenraad Verrycken. Leuven: Leuven University Press, 1999.
- Beullens, Pieter. *The Friar and the Philosopher. William of Moerbeke and the Rise of Aristotle’s Science in Medieval Europe*. Abingdon–New York: Routledge, 2023.
- Beullens, Pieter. “Robert Grosseteste’s Translation of Simplicius’s Commentary on Aristotle’s *De caelo*: Tracking down a Second Manuscript and the Greek Model.” *Mediterranea* 8 (2023), 565–594. DOI: <https://doi.org/10.21071/mijtk.v8i.15273>.
- Beullens, Pieter, and Fernand Bossier. *De historia animalium. Translatio Guillelmi de Morbeka. Pars prima: lib. I–V*. Aristoteles Latinus XVII 2.I.1. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000.
- Beullens, Pieter, and Fernand Bossier. *De historia animalium. Translatio Guillelmi de Morbeka. Pars altera: Lib. VI–X*. Aristoteles Latinus XVII 2.I.2. Turnhout: Brepols, 2020.

⁴⁶ Kaisa Koskinen, *Beyond Ambivalence. Postmodernity and the Ethics of Translation*. PhD-dissertation, University of Tampere, 2000, 99–100, helpfully opened up Venuti’s broad concept of the “translator’s (in)visibility” into three kinds: textual, paratextual, and extratextual visibility.

- Beullens, Pieter, Wouter Haverals, and Ben Nagy. “The Elementary Particles. A Computational Stylometric Inquiry into the Mediaeval Greek-Latin Aristotle.” *Mediterranea* 9 (2024), 385–408. DOI: <https://doi.org/10.21071/mijtk.v9i.16723>.
- Degni, Paola. “I manoscritti dello ‘scriptorium’ di Gioannicio.” *Segno e Testo* 6 (2008), 179–247.
- De Leemans, Pieter. *De progressu animalium. De motu animalium. Translatio Guillelmi de Morbekæ. Aristoteles Latinus XVII 2.II–III*. Turnhout: Brepols, 2011.
- Fotheringham, J.K. *Eusebii Pamphili Chronici canones*. Londinii: Milford, 1923.
- González Marjarrés, Miguel Ángel. “Belerofonte el melancólico: unos versos de Homero en la tradición latina del *Problema* 30.1 de Pseudo-Aristóteles y la *Introductio* de Pseudo-Galeno” *Estudios sobre Galeno Latino y sus fuentes*. Ed. María Teresa Santamaría Hernández. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla–La Mancha, 2021, 273–306.
- Graham, Daniel W. *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Jourdain, Charles. *Sextus Empiricus et la philosophie scolastique*. Paris: Dupont, 1858.
- Judycka, Joanna. *De generatione et corruptione. Translatio vetus. Aristoteles Latinus IX 1*. Leiden: Brill, 1986.
- Koskinen, Kaisa. *Beyond Ambivalence. Postmodernity and the Ethics of Translation*. PhD-dissertation, University of Tampere, 2000.
- Kuang, R.F. *Babel or The Necessity of Violence. An Arcane History of the Oxford Translators’ Revolution*. London: Harper, 2022.
- Linde, J. Cornelia. “Translating Aristotle in Fifteenth-Century Italy: George of Trebizond and Leonardo Bruni.” *Et Amicorum: Essays on Renaissance Humanism and Philosophy in Honour of Jill Kraye*. Ed. Anthony Ossa-Richardson and Margaret Meserve. Leiden–Boston: Brill, 2018, 47–68.
- Mair, G.R. *Callimachus, Hymns and Epigrams. Lycophron. Aratus* (Loeb Classical Library 219, revised 2nd edition). Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 1955.
- Martindale, Charles. *Redeeming the Text. Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Mayhew, Robert, and David C. Mirhady. *Aristotle. Problems, Volume II: Books 20–38. Rhetoric to Alexander* (Loeb Classical Library 317). Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2011.
- Murray, A.T. *Homer, Iliad, Books 1–12* (Loeb Classical Library 170, revised 2nd edition by William F. Wyatt). Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 1999.
- Orlandi, Luigi. *Andronikos Kallistos: A Byzantine Scholar and His Manuscripts in Italian Humanism*. Berlin: De Gruyter, 2023.
- Peck, A.L. *Aristotle. History of Animals, Books IV–VI* (Loeb Classical Library 438). Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 1970.
- Schneider, Bernd. *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik*. Berlin–New York: De Gruyter, 1971.
- Schmitt, Charles B. “An Unstudied Fifteenth-Century Latin Translation of Sextus Empiricus by Giovanni Lorenzi (Vat. Lat. 2990)”. *Cultural Aspects of the Italian Renaissance. Essays*

- in Honour of Paul Oskar Kristeller*. Ed. Cecil H. Clough. Manchester–New York: Manchester University Press–Zambelli: 1976, 244–261.
- Sowerby, Robin. “Early Humanist Failure with Homer.” *International Journal of the Classical Tradition* 4 (1997), 37–63; 165–194.
- Tarán, Leonardo, and Dimitri Gutas. *Aristotle Poetics. Editio maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*. Leiden–Boston: Brill, 2012.
- Lawrence Venuti, *The Translator’s Invisibility. A History of Translation*. Second edition. Abingdon: Routledge, 2008 (first edition 1995).
- Venuti, Lawrence, ed. *The Translation Studies Reader*. 3rd edition. London–New York: Routledge, 2012.

Manuscripts

- Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Ottob. lat. 1850.
- Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Urb. lat. 182.
- Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Urb. lat. 1320.
- Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. gr. 1626.
- Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. gr. 1627.
- Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. lat. 2067.
- Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. lat. 2094.
- Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Vat. lat. 2990.
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 84.9.
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 87.7.
- Oxford, Balliol College 99.
- Oxford, Bodleian Library, Selden Supra 24.
- Padova, Biblioteca Antoniana, 370.
- Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6793 (two volumes).
- Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7881.
- Sevilla, Biblioteca de la Universidad, 332.155.
- Venezia, Biblioteca nazionale Marciana, Lat. X 267 (3460).

THE COEXISTENCE OF WRITING MEDIA IN THE IBERIAN PENINSULA DURING THE MIDDLE AGES. THE STORY OF A LEGACY

María Dolores García González*

Abstract

China offered humanity a cheap and highly durable material that, after six hundred years of adaptation through the Silk Road, would reach Europe via the Iberian Peninsula in the hands of the Arabs. Hispano-Arabic paper, as the paper produced in the peninsula was called in the Middle Ages, would soon replace the papyrus and parchment, with which it had coexisted in the beginning.

The historical context of each kingdom, as well as the devastation caused by the Black Death and the opening of trade with Italy after the expansion of the Crown of Aragon, would determine the origins and techniques used in the manufacturing of Hispanic paper. Three types of paper coexisted in the peninsula: Hispano-Arabic paper, a new type of paper imported from Italy and a third type with mixed characteristics.

The codices and the various documents preserved reflect not only the artistic trend of the place where they were produced, but also the technique of paper production, which was subject to the tradition inherited from the Hispano-Arab papermakers and improved from the thirteenth century

* Universitat Politècnica de València, Spain, m2doloresgar@gmail.com, Orcid ID: [0000-0003-1219-7595](https://orcid.org/0000-0003-1219-7595)

onwards by the craftsmen of Fabriano, with great value as witnesses of a historical context.

Keywords: Iberian Peninsula, writing medium, Middle Ages, Hispano-Arabic paper, Italian paper.

Orta Çağ'da İber Yarımadası'nda Yazı Araçlarının Bir Arada Bulunuşu. Bir Miras Hikayesi

Öz

Çin'in insanlığa sunduğu ucuz ve son derece dayanıklı bir malzeme, İpek Yolu üzerinde geçirdiği altı yüz yıllık bir adaptasyon sürecinin ardından İber Yarımadası üzerinden Araplar eliyle Avrupa'ya ulaşacaktı. Ve çok geçmeden Yarımada'da üretilen kâğıt, Ortaçağ'daki adıyla İspanyol-Arap kâğıdı, ilk başta birlikte var olduğu papirüs ile parşömenin yerini alacaktı.

Her bir krallığın tarihsel bağlamının yanı sıra, Kara Veba'nın neden olduğu yıkım ve Aragon Krallığı'nın genişlemesinin ardından İtalya ile ticaretin başlaması, İspanyol kâğıdının kökenini ve üretiminde kullanılan teknikleri belirleyecekti. Yarımada'da üç tür kâğıt bir arada bulunuyordu: İspanyol-Arap kâğıdı, İtalya'dan ithal edilen yeni bir kâğıt türü ve karışık özelliklere sahip üçüncü bir tür.

Günümüze kadar ulaşan el yazmaları ve çeşitli belgeler, yalnızca üretildikleri yerin sanatsal eğilimini değil, aynı zamanda İspanyol-Arap kâğıt üreticilerinden miras kalan geleneğe tabi olup on üçüncü yüzyıldan itibaren Fabriano zanaatkarları tarafından geliştirilen kâğıt üretim tekniğini de yansıtmakta olup tarihsel bir bağlamın tanıkları olarak büyük değere sahiptir.

Anahtar kelimeler: İber yarımadası, yazı ortamı, Orta Çağ, İspanyol-Arap kâğıdı, İtalyan kâğıdı.

Objectives

This paper aims to achieve the following objectives: First, to establish a chronology of the emergence, use and coexistence of different writing materials during the Middle Ages in the Iberian Peninsula by relating them to the complex socio-political context of Christian Spain. Secondly, to demonstrate the testimonial value of the paper at a historical and cultural level by highlighting the great capacity to adapt this material through different methods of production which would eventually become tradition and identity. Finally, to reconstruct the process of making a sheet of cloth paper in a traditional paper mill by clarifying the specific terminology found in the study.

Writing media as cultural identity

The graphic language was perfected from the symbol to the signs representing the sounds, i.e. the alphabet. The difficulty of using this language lay not only in the transcription of the elements of oral expression, but also in the medium itself. With the invention of writing, many materials were used: stone, wood, fabrics, animal bones, palm leaves, etc. But it is in the great civilizations, driven by a greater need for communication, control, administration and cultural development that we find the creation of media that are much more writing-friendly, durable, and easy to store and transport. Thus, Clay tablets were used in Mesopotamia, papyrus¹ in Egypt, parchment in the Classical period and the Middle Ages, Amatl (amate paper) in the Aztec Empire, paper in China (José Manuel Fernández Zapico²).

Papyrus, from scroll to codex

Ancient Egyptians used the stalks of papyrus, a plant that grew in abundance on the banks of the Nile. Papyrus thus became one of the most important writing media in ancient civilisations: during the first millennium BC and until the appearance of other alternative media, it was widely used in Rome, Persia, Classical Greece, Palestine and Syria (Salvador Muñoz Viñas³).

The unit of measurement for papyrus was the plagula (leaf). The leaves could be glued together at the ends to form a roll (scapus) on a wooden or ivory shaft, consisting of about twenty leaves and averaging 4 to 6 metres in length. The largest papyrus found is the Harris Papyrus I, which was over 41 metres long. The "index" or "titulus" was the label attached to the volume where the title of the document was written to make it easier to find when it was stored. The rolls were soaked in oil, which gave them a characteristic yellowish hue, and kept in wooden or clay containers to protect them from insects. However, the moisture and heat eventually caused the leaves to crack and the ink to become unreadable over time. They could also be folded into sheets to form a book-like codex, a practice popularised by the early Christians.

¹ The word papyrus comes from the Greek term papiros, which in Latin is papyrus (plural is papyri). It was taken from the ancient Egyptian term, which means 'flower of the king', since its elaboration was a royal monopoly. Curiously, it is also the origin of the word paper.

² José Manuel Fernández Zapico. *La fabricación de las materias papeleras. Selección de materias primas, fabricación, catalogación de productos, comercialización, medioambiente y normativas*. 1ª ed. Barcelona: Ediciones CPG octubre 2008. Colección: Producción de Proyectos Gráficos.

³ Salvador Muñoz Viñas. *La restauración del papel*. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.) 2010:35. ISBN 978-84-309-5112-3

Papyrus scrolls were used routinely until the early 2nd century AD, when the papyrus codex began to replace them. Later, in the 4th century AD, papyrus was gradually replaced by parchment, a material of greater strength and durability.

Parchment in Europe

Although it originated with the nomadic peoples of Asia Minor, as evidenced by the city of Pergamon in the 2nd and 3rd centuries, parchment became widely used from the 4th century onwards and eventually became the predominant writing medium in Europe. Throughout the Middle Ages it was mainly made from the skins of lambs, calves or goats. Although there were scrolls of very different qualities, the general rule was that the larger the animal, the thicker the scroll. The skin of unborn or newborn animals was particularly prized for its exceptional whiteness, flexibility, strength and fineness (*vitela*)⁴. Such parchment was therefore reserved for the most luxurious manuscripts.

Papyrus had the disadvantage of deteriorating in a damp environment and becoming extremely brittle when stored in a very dry one. Parchment, on the other hand, had the problem of being both expensive and difficult to obtain: a large number of animals were needed to fill the libraries. For this reason, the *chartas* (as they were called for a long time) were recycled by washing and scraping them, thereby losing their written content.

China offered mankind a low-cost, highly durable material that soon replaced papyrus and parchment. This was due to a number of factors, including its economic nature and its greater capacity to absorb ink. Both parchment and papyrus had a less absorbent surface, so the ink remained without penetrating the medium. This, in turn, would facilitate the deterioration of the texts, making their preservation more difficult.

Paper

“Three stages of six hundred years characterize the history of paper; six hundred years of concealment by its inventors, the Chinese people; six hundred years of migration until its introduction into European culture and another six hundred years until the invention of the continuous paper machine, which marks the beginning of the present stage”⁵.

Although recent archaeological excavations unearthed papers dating back to the period before the 2nd century AD, the year 105 AD is traditionally accepted as

⁴ This term originally referred to parchment extracted from calves, but later became a name for any high-quality parchment.

⁵ “*El papel protagonista de nuestra historia*”. [PDF online] Asociación Hispánica de Historiadores del Papel (AHHHP). <https://bit.ly/3MmVtWa>

the date on which T'Sai Lun, a senior official of the court of the Emperor of China, introduced paper as the new official writing medium.

Prior to the invention of paper in China, writing was done either on silk cloth, a thin and durable but very expensive medium, or on bamboo fragments, a thick and rigid medium, but generally uncomfortable to handle. The official story is that T'Sai Lun was commissioned by Emperor Hedi (Ho Ti) to find a writing material that was lighter than bamboo and cheaper than silk. After some time T'Sai Lun presented a sample of paper to the court, which was essentially made from a paste of tree bark, hemp waste, remnants of rope and fishing nets (Maria Carolina Larrea Jorquera⁶).

T'Sai Lun's innovation was to use a wooden mallet to crush plant fibres and rags into a stone mortar. The form or mould of the sheet was to be a simple screen of cloth sewn at the ends to a wooden frame. This meant that each sheet manufactured had to be dried on the same screen before it could be separated, as the cloth screen did not allow the panel to be easily separated until it was almost completely dry.⁷

To optimize the result of this process, it was necessary to increase the size of the screen. Thus, large screens were still used in some parts of Asia as late as the early 20th century. Consisting of a fabric and a frame, such screens could measure up to 1.25 x 0.75 m. In this technique, which was carried out in the open air, the beaten pulp was formed into variously shaped cubes and left to dry in the sun. These techniques are now believed to have been used in the centuries following T'Sai Lun's invention (Salvador Muñoz Viñas). An extract of agar (derived from seaweed) was used to ensure the cohesion of the fibres and the necessary impermeability. This material had been used for medicinal purposes in China since ancient times.

In the words of Maria Carolina Larrea Jorquera⁸, to fully understand the history of paper and its journey around the world, it is essential to draw two main lines, both starting in China. One goes to the Far East and reaches Japan; the other eventually reaches the West, following the route of the Silk Road. During this journey, each nation that allowed paper trade adopted and further adapted papermaking techniques in one way or another, creating their own methods that eventually became part of their traditions and identities.

⁶ (Bloom, 2001). Obtained from María Carolina Larrea Jorquera. *El Papel en el Geido, enseñanza, praxis y creación desde la mirada de Oriente*. Tesis Doctoral. Directora: Dra. Marina Pastor Aguilar. Universitat Politècnica de València. 2015. <http://hdl.handle.net/10251/53030>

⁷ Salvador Muñoz Viñas. *La restauración del papel*. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.) 2010. ISBN 978-84-309-5112-3.

⁸ (Bloom, 2001). Obtained from María Carolina Larrea Jorquera. *El Papel en el Geido, enseñanza, praxis y creación desde la mirada de Oriente*. Tesis Doctoral. Directora: Dra. Marina Pastor Aguilar. Universitat Politècnica de València. 2015:86 <http://hdl.handle.net/10251/53030>

Expansion through the Far East

All regions close to China received the transmission of Buddhism along with the proper techniques for papermaking, which spread rapidly throughout the region. Traditionally, the year 610 marks the arrival of paper in Japan. The art of papermaking in Japan reached a surprising level of sophistication with the development of a roll-up die mould which allowed for more than one sheet of paper per day per mould.

This mould has a screen made from a type of vegetable mat which was placed on a rectangular frame without being physically attached to it (Figure 1). A second frame of the same size as the first was placed on top of the sieve to retain the water in the fibres during sheet formation. Once the sheet was formed, the screen was separated from the frame and turned upside down on a smooth surface or on top of the previously formed sheets forming a pile. The screen was then removed by carefully bending it upwards from one end. This allowed the leaves to dry in a small space, as they could be placed on top of each other. This process brought the art of papermaking to an extraordinary level of sophistication.



Figure 1. Mould for the manufacture of Japanese paper. The mesh is always glazed and goes independent of the frame. Image obtained from: Asunción, Josep. *The Paper. Techniques and traditional methods of production*. Editions Parramón. Barcelona, 2009:63

In China, paper pulp was obtained from fabrics, ropes and vegetable fibres. In Japan, on the other hand, mainly plant fibres derived from native shrubs were used. Also, the plants had to be macerated to use their fibres. In addition,

regardless of the origin of the pulp, the fibres were subjected to a mechanical action of beating and crushing (Salvador Muñoz Viñas⁹).

The pilgrimage of Buddhist monks and trade along the Silk Route introduced paper to Central Asia. Central Asian papermakers were the first to use cotton cloths for papermaking, a process that also spread across all Islamic lands.

Expansion to the West

When the Arabs conquered Spain in 711, they did not know the secret of papermaking. There is also no consensus among historians as to whether the confrontation between the Arabs and the Chinese on the banks of the River Tharaz in 751, also known as the Battle of Talas, was the gateway to the transmission of paper manufacturing to the West, which had hitherto been kept as a state secret in China.

It is said that Chinese prisoners in Samarkand began to produce it, trading their freedom for the secret of paper, revolutionising the form of writing in the Muslim world, from where it spread to Europe along the Silk Road. From this historical milestone to its arrival in the Iberian Peninsula, 200 years passed (M. ^a Carmen Hidalgo Brinquis¹⁰).

The Arabs introduced great advances in papermaking techniques: the use of ramie, flax and hemp as raw materials; the use of hydraulic energy to grind rags; the bleaching of fibres with lime; the gluing with gum arabic or starch paste; and the perfecting of the paper form (The leading role in our history¹¹). They also developed a technique of shaping and satin finishing by adding rice starch to waterproof the surface and then polishing it with a stone on a piece of wood. They also added a soft dye to the paper so that it would not disturb the reader's eye and used the technique of marbled paper, also known as marbled paper technique, inherited from the Chinese (María Carolina Larrea Jorquera¹²).

In Europe, and later the American continent, paper was made from rags, ropes, fishing nets, boat sails and other materials based on vegetable fibres such as cotton, hemp, flax or esparto. Workshops on the banks of rivers or near natural springs used the hydraulic power of wheels to produce pulp and satin sheets. This is why they were often called "*paper mills*".

⁹ Salvador Muñoz Viñas. *La restauración del papel*. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.) 2010. ISBN 978-84-309-5112-3

¹⁰ M.^a Carmen Hidalgo Brinquis – secretaria general AHHP Sistach, M. ^a Carmen.

¹¹ "El papel protagonista de nuestra historia". [PDF online] Asociación Hispánica de Historiadores del Papel (AHHP) [ref. 4 10 2015]. Available on the Web: <https://bit.ly/3MmVtWa>

¹² María Carolina Larrea Jorquera. *El Papel en el Geido, enseñanza, praxis y creación desde la mirada de Oriente*. Tesis Doctoral. Universitat Politècnica de València. 2015. <http://hdl.handle.net/10251/53030>

Xàtiva¹³ is the first documented city in the West to have a paper industry, in 1154. The Arab geographer El Edrisi wrote: "Játiva is a beautiful village with castles, and the paper it makes is like no other in the world. It is sent to the East and to the West"¹⁴. These early Spanish papers, called Hispano-Arabic papers, were characterised by a rudimentary crushing of the fibres and gluing with starch, which gave them a parchment-like appearance.

As far as the Hispanic-Arab paper¹⁵ is concerned, it is necessary to distinguish between "Xàtiva paper", which was made in this city by its various Arab, Mozarabic, Mudéjar, Moorish and Christian inhabitants, and "Xativí paper", as an indicator of a quality paper made in the manner of the papermakers of this city and whose manufacture persisted through the Mudéjar and Moriscos until practically the expulsion of the Moriscos in 1609 (Juan Castelló Mora¹⁶).

In Europe, paper reached its peak of development and splendour in the town of Fabriano in the 13th century. Italy was a major power in paper production and introduced great improvements in the paper-making process, introducing a new way of identifying the authorship of the paper through watermarks or filigree, a drawing design with metallic thread sewn into the mesh of the frame (María Dolores García González¹⁷)

The oriental form of cloth adhered to paper fibres due to affinity of both cellulosic materials. The Japanese roll form is one solution to the problem, the European metal form another.

The Iberian Peninsula in the Middle Ages

From the 8th century until the end of the 15th century, three different communities coexisted in the peninsula: the Muslims, the Christians and the Jews. For the Jews, the Muslim conquest of 711 put an end to the persecution they had suffered at the hands of the Visigoth kings and the Catholic Church, and they collaborated with the Muslim conquerors in the protection of some of their cities.

¹³ Xàtiva is the name given to the town in the Valencian language of the region, Játiva is the name given to it in Spanish.

¹⁴ Xerif Aledris (El Edrisi) - 1100-1172 - in his work "Recreo de quien desea recorrer el mundo o Libro Rogenario"; see ASENJO, José Luis "Sobre El Edrisi", in Actas del II Congreso Nacional de Historia del Papel en España, Cuenca, 1997, pp. 61-63. Obtained from "Xàtiva La verdad sobre el origen de la primera fábrica de papel de Europa: Xàtiva", 2015 <https://bit.ly/3X2GFAF>

¹⁵ Also called Hispanic papers, or Arabic tradition papers.

¹⁶ Juan Castelló Mora. Conservator Museu Valencià del Paper de Banyeres de Mariola. "Primeros escritos sobre papel hispanoárabe". Actas del X Congreso Nacional De Historia Del Papel, 2013. 81-99.

¹⁷ María Dolores García González. *Acerca del papel y su potencial como configurador plástico*. Tesis Doctoral. Universitat Politècnica de València. 2016. <https://bit.ly/3ANicvQ>

The height of the Middle Ages in the Iberian Peninsula lasted from the 11th to the 13th century. During this period, the Christian states of the north, which had merely survived the economic, political and military power of al-Andalus and whose borders had been practically stabilised since the 9th century, would, from 1031, the date of the disappearance of the Caliphate of Cordoba, launch a 250-year-long offensive of reconquest that would reduce al-Andalus to the Nasrid kingdom of Granada.

This fact led to the arrival of the Muslim Almoravid and Almohad states from North Africa, bringing with them a much more extremist and less "tolerant" conception of Islam towards Jews and Muslims. The Jewish population, along with many Muslims, began a mass exodus from the 12th century onwards, seeking refuge mainly in the Christian kingdoms of the north, where there was an ongoing process of repopulation, and acting as transmitters of knowledge of Arab culture. Toledo (under Christian rule since 1085) would be chosen as a centre of cultural diffusion.

The fourteenth century, a period of territorial, demographic and economic expansion in which Jews and Christians contributed to the general prosperity, gave way to wars and natural disasters that preceded and followed the Black Death, creating a breeding ground for militant anti-Judaism.

In the 15th century, the persecution against the Jews began to worsen despite the protection offered by the kings given the important role that the Jews played in their kingdoms (Josep Pérez¹⁸). By the end of the Middle Ages, the Christian kingdoms unified the political map with the marriage of the Catholic kings, their agreements with Portugal on the Atlantic and the conquest of Granada. The economic and social situation, as well as the desire to integrate the Jewish converts into a purely Christian Spain, led to the expulsion of the Jews in 1492, with the loss of much of their knowledge and local trades. And one of these was elaboration of paper.

The paper in the Peninsula

According to Arab chroniclers, papermaking developed rapidly in the Iberian Peninsula thanks to the greatness of the Umayyad Caliphate in al-Andalus from 912 onwards. For three centuries, no paper could compete with the Spanish-Arab rolls. There are many documents that attest to its use, sale and distribution, not only in the Crown of Aragon, but also in the rest of the Christian kingdoms of

¹⁸ Pérez, Joseph (2012) [2009]. *Breve historia de la Inquisición en España*. Austral Editorial. ISBN 978-84-08-00695-4.

the peninsula and Italy, especially in Naples and Sicily (José Carlos Balmaceda Abrate¹⁹).

From the 13th century onwards, the use of paper was already widespread in the Crown of Aragón, especially after the conquest of the Kingdom of Valencia in 1245. "Starting from the reign of Jaime I, this type of support is already used in a regular form along with parchment²⁰". During the 13th century, paper was becoming increasingly important in the ecclesiastical and public offices on the Mediterranean coast; even in Catalonia, where the law required notaries to keep their records in paper codices; everyone wrote in the new "pergamino de drap"²¹.

Similarly, the Castilian court inherited the use of paper from the practice of the chancellery of Alfonso X, known as the Sage, in the 13th century. Alfonso X dedicated a Law of *Partidas* to determining which documents should be written on parchment and which on paper. This paper was increasingly used to produce documents, ordinary writings and books of daily use, with the use of parchment being reserved for specific documents and certain classes of elite books. In addition, the new institutions that were emerging in the central administration, such as the Royal Council and the Audiencia, used paper as a basic support for their communications. Issuing a letter on paper was faster, cheaper and retained the same warmth as parchment. By the middle of the 14th century, paper was widely used in the Castilian administration for the procedural documents, books, records and documents issued to the different parties.

72

Juan Castelló Mora believes that the study of the manuscripts preserved on paper, both in al-Andalus and in Christian Spain and outside the peninsula, "confirms the relevant and almost unique elaboration of the Hispanic-Arab roll until the second half of the fourteenth century, both in al-Andalus and in Christian Spain, whose use persisted, more or less accentuated, until the expulsion of the Moors in 1609"²². In 1355, however, the production of Arabic paper decreased drastically and was replaced by another from Italy, with filigree designs on most of the sheets, a more perfect *verjura* and no appreciation of thread strands or starch. The presence of Italian paper is due, among other things, to the deterioration in the quality of the Spanish-Arab roll, perhaps due to an increase in demand and the

¹⁹ José Carlos Balmaceda Abrate. "Apuntes para el estudio del papel y las filigranas durante el siglo XV en la Corona de Aragón". Aragón en la Edad Media XX. ISSN 0213 2486, N. ° 20, 2008 pp.103-116 <https://bit.ly/4g1rr7W>

²⁰ Isabel García Díaz, Juan Antonio Montalbán. "El uso del papel en castilla durante la baja Edad Media". Actas del VI Congreso nacional de historia del papel en España. 2005:1.

²¹ Isabel García Díaz, Juan Antonio Montalbán, El uso del papel en castilla durante la baja Edad Media. Actas del VI Congreso nacional de historia del papel en España. 2005:1.

²² Juan Castelló Mora. Conservador Museu Valencià del Paper de Banyeres de Mariola. "Primeros escritos sobre papel hispanoárabe". Actas del X Congreso Nacional De Historia Del Papel, 2013: 81.

opening of trade with Italy following the expansion of the Crown of Aragon into Sicily (1282) and Sardinia (1323). M.^a Carmen Sistach²³ points out that the Black Death of 1348 drastically reduced the population and encouraged the arrival of Italian artisans, who brought with them the technology to produce paper with different characteristics and a characteristic element such as filigree. The depopulation caused by the plague made it necessary to import paper from Italy and the massive introduction of Italian paper production created the need to improve the rustic and simple production of Hispano-Arabic paper.

For this reason, the possibility of the coexistence of three different types of paper between 1350 and 1425 is examined: the typical Hispano-Arabic production paper (a), the new paper imported from Italy, with well-defined filigree and embossing (b), and a third type (c), which shares the characteristics of Spanish-Arab paper with some details of Italian production, such as the addition of filigree or gluing with gelatine. Craftsmen incorporated these details into the production of Hispano-Arabic paper with the intention of obtaining a paper that looked like Italian. The large, well-defined filigree in the centre of the sheet became an element of identity for the Italian paper used in the Crown of Aragon. The filigree on the Spanish-Arab paper was simple and small. The exceptional presence of these filigrees on Spanish-Arab paper in invaluable documents of the Castilian Chancellery from the early 15th century demonstrates the long coexistence of the two types of paper, especially in Castile, and the gradual incorporation into local Hispano-Arab production of the changes made to paper production by Italian manufacturers. It also shows the possible intervention of Italian masters in paper mills.

Hence, we can see how, in the Iberian Peninsula, the process of papermaking went through several stages, from the parchment of the thirteenth century, to the Hispanic paper crafted in the mills of the fourteenth century, and finally, at the beginning of the fifteenth century, to an Italian type of paper. All these writing systems coexisted and were influential in different regions and periods, as is the case with all technological advances, until one of them prevailed over the others.

The codex as a witness to a historical and cultural context

The transmission of knowledge, art and culture during the Western Romanesque period took place inside the monasteries, in a room or chamber known as the *scriptorium*. It was a place where codices were copied and works of

²³ M.^a Carmen Sistach. "Filigranas en el papel hispano-árabe". Actas del X Congreso Nacional de Historia del Papel en España. Madrid, 26-28 junio 2013, pp. 101-115. <https://bit.ly/3ZRyFW5>

great artistic value were created as one of the usual activities of the monastic community (Josep Lluís Barona²⁴).

Often, the same manuscript was dictated to a group of scribes who would transcribe it simultaneously to obtain several copies of the same text. This task was important in view of the destruction of so many libraries of classical antiquity by the decrees of the Emperor Theodosius at the end of the fourth century. The reproduction of literary, theological, religious, medical and scientific texts often involved copying different versions.

Most of the books in monastic libraries were copied, illuminated and bound by the monastery's own inhabitants. For Josep Lluís Barona²⁴, this manuscript expresses the artistic trend of the place where it was created, so each work has great value not only for its content but also as a witness to a historical context.

Many manuscripts reached the "*scriptoria*" of the north of the peninsula at the hands of Mozarabs fleeing from Islam, a phenomenon particularly evident during the great migrations of the late ninth century²⁵.

In the earliest times, manuscript codices were made on papyrus. Later, due to difficulties in trading Egyptian papyrus, parchment was introduced. As this material was expensive and scarce, between the 7th and 9th centuries many vellums and parchments were erased by scraping the ink with pumice stone and reused, giving rise to the so-called "re-engraved" "*palimpsestos*". From the thirteenth century, paper began to replace parchment because it was cheaper, first by a third and then by a sixth,²⁶ and parchment was reserved for more solemn documents.

74

The Mozarabic Breviary of Silos or Misal of Silos (Burgos) is believed to be the oldest known paper document in Europe, written before 1036, when the Mozarabic liturgy was replaced by the Gregorian at the Council of Burgos. Some claim to be well before 1036, based on transcriptions of music. The Hispano-Arabic manuscript consists of 157 folios, of which the first 39 are paper and the rest parchment. It was produced in the scriptorium of the monastery of Santa María la Real de Nájera, la Rioja (Guillermo Carvajal²⁷).

²⁴ Josep Lluís Barona. "El scriptorium". *Historias de Ciencia. Revista Mètode. Universitat de València*. N.º 101, 2019 <https://bit.ly/4fZSxvV>.

²⁵ Juan Castelló Mora. "Primeros escritos sobre papel hispanoárabe". *Actas del X Congreso Nacional De Historia Del Papel*, 2013. 81-99.

²⁶ Dahl, Svende. *Historia del Libro*. Editorial Alianza. Madrid, 1972, p. 76-77. <https://bit.ly/4gs6ySH>.

²⁷ Guillermo Carvajal. "El misal de Silos, el libro europeo más antiguo hecho con papel". *LBV Magazine Cultural independiente*, 2019. <https://bit.ly/3XjOALm>

Differences between the Spanish and Italian papers

According to Isabel García Díaz and Juan Antonio Montalban, the paper used in Castile during the 13th century and much of the 14th century was of Hispanic type.

One of the main characteristics of this type of paper is that the pulp is made up of flax, with a small variable amount of hemp fibres, some of which are very long. At first sight, it has a slightly crushed appearance, with fibres of irregular length and traces of thread without fibres, which causes the presence of lumps and poor distribution of the paste in some sheets. The thickness of the sheet must be noticeable to avoid the appearance of areas without fibres and to obtain a certain homogeneity of the surface of the sheet. Thicker boards are therefore more common.

In the production of Spanish paper, three mayas²⁸ were used during the period under study: one made of canvas (rarely found) a), another flexible made of hemp threads b) and a last one made of fixed wire c). This maya had as a general characteristic the presence of thick and separated dots with uneven spacing. The distance between the crowns also varied. The presence of curved crown marks on the paper indicates that the form that made them had hemp threads. If, very rarely, there are no stitches or crown marks on the sheet, it is made of canvas.

Gluing is done with starch and, in a few papers, with gum arabic. In the case of non-gluing, the burnishing indicates sebum smoothing, which often results in uneven gluing or burnishing even on the same sheet.

The colour of the sheets varies from a yellowish white or slightly dark to the smoky beige, grey and "*azeituno*"²⁹ of the "toledano paper". We only have one coloured paper, the red one from the Valencia distribution³⁰. It had no filigree, and some sheets may have a characteristic zigzag mark.

These aspects differ from the Italian paper that would later become widespread, and which would replace the use of Spanish paper as a writing medium well into the 15th century. In Italy, paper had been used regularly since the middle of the 12th century (and in France from the middle of the following

²⁸ Juan Castelló Mora uses the term form, here it has been replaced by maya because he considers that the characteristics indicated are specific to the maya used for the elaboration of the paper.

²⁹ Like the colour of the olive.

³⁰ Juan Castelló Mora. Conservator Museu Valencià del Paper de Banyeres de Mariola. "Primeros escritos sobre papel hispanoárabe". Actas del X Congreso Nacional De Historia Del Papel, 2013. 81-99.

century³¹). In the mid-13th century, the mills of Fabriano introduced a series of improvements to Arabic paper that would lead to a higher quality of Italian paper.

First of all, they adapted the process of grinding the rags, replacing the grinding used by the Arabs with the alternative effect of a metal mallet reinforced with wood, which achieves a well refined and homogeneous fibre. They also replaced the linen fibre with a softer cotton one.

Then they replaced the removable mat frame with one made of a metallic fabric of copper or bronze thread, which was fixed in the frame. This offers a new way of identifying the authorship of the paper by means of the watermark or the filigree, drawing the design with metallic thread sewn into the mesh of the frame (María Dolores García González³²). Figure 2 shows the different parts that are distinguished in the metallic maya and that constitute the verjura of the sheet of paper.

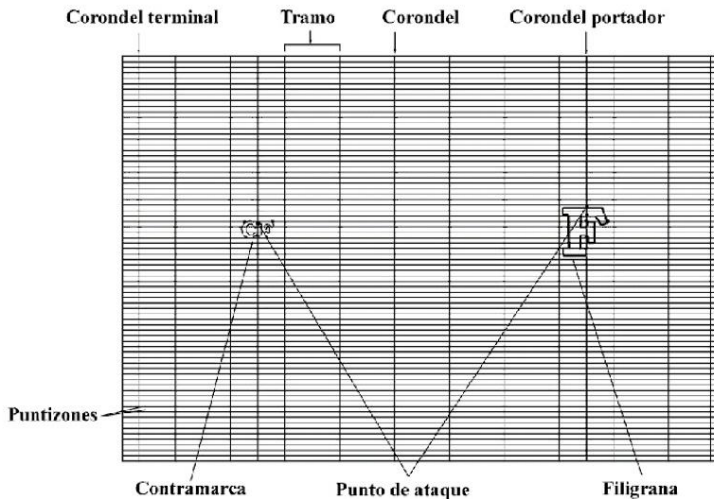


Figure 2. Reconstruction of a metallic maya used as support for the paper sheet. <https://www.ucm.es/quidestliber/verjura>

The verjura is the set of translucent footprints that can be seen on the paper sheet made in the vat. This is due to the morphology and structure of the paper mould or rectangular wooden mould on which the metal mesh is fixed that holds the paper pulp during its production. In the verjura you can see coroneles,

³¹ Isabel García Díaz, Juan Antonio Montalbán. “El uso del papel en castilla durante la baja Edad Media”. Actas del VI Congreso nacional de historia del papel en España. 2005

³² María Dolores García González. *Acerca del papel y su potencial como configurador plástico*. Tesis Doctoral. Universitat Politècnica de València. 2016. <https://bit.ly/3ANicvQ>

puntizones, filigranas and contrafiligranas. Its different morphology may indicate the origin of the paper sheet³³.

The oriental shape of the cloth adhered to the paper fibres due to the affinity of the two cellulosic materials. The Japanese roll form is one solution to the problem, the European metal form another. They also replaced starch glues with animal gelatine glues, which improved the quality and durability of the substrate. With the standardisation of formats in Bologna, the era of Western Italian paper with its own characteristics began³⁴.

References

- Asenjo, José Luis "Sobre El Edrisi". *Actas del II Congreso Nacional de Historia del Papel en España*, Cuenca, 1997, pp. 61-63.
- Asunción, Josep. *El papel: Técnicas y métodos tradicionales de elaboración*. Ediciones Parramón. Barcelona, 2009.
- Balmaceda Abrate, José Carlos. "Apuntes para el estudio del papel y las filigranas durante el siglo XV en la Corona de Aragón". *Aragón en la Edad Media XX*. ISSN 0213 2486, N. ° 20, 2008 pp.103-116 <https://bit.ly/4g1rr7W>
- Balmaceda Abrate, José Carlos. "La contribución genovesa al Desarrollo de la manufactura papelera española". *Paper as a medium of cultural heritage. Archaeology and conservation*. 26th Congress International Association of Paper Historians.
- Barona, Josep Lluís. "El 'scriptorium'". *Historias de Ciencia. Revista Mètode. University of Valencia*. N. ° 101, 2019 <https://bit.ly/4ZSxpV>
- Carvajal, Guillermo. "El misal de Silos, el libro europeo más antiguo hecho con papel". *LBV Magazine Cultural independiente*, 2019. <https://bit.ly/3XjOALm>
- Castelló Mora, Juan. "Primeros escritos sobre papel hispanoárabe". *Actas del X Congreso Nacional De Historia Del Papel*, 2013. 81-99.
- ¿Con qué y sobre que materiales escribían los antiguos romanos? *QVAD Historia* <https://bit.ly/3AAK4iS>

³³ "Verjura". Quid est liber: proyecto de innovación para la docencia en libro antiguo y patrimonio bibliográfico. <https://bit.ly/4dENuIX>

³⁴ G. Castagnari E'arte della carta nel seculo deo Federico II, in Federico II e le Marche, a cura di C. D. Fonseca Luca, 1994 extracted from "Apuntes para el estudio del papel y las filigranas durante el siglo XV en la Corona de Aragón". *Aragón en la Edad Media XX*. ISSN 0213 2486, N. ° 20, 2008 pp.103-116 ISSN 0213-2486 by José Carlos Balmaceda Abrate. <https://bit.ly/4g1rr7W>

- “El papel protagonista de nuestra historia”. [PDF online] Asociación Hispánica de Historiadores del Papel (AHHP). <https://bit.ly/3MmVtWa>
- Fernández Zapico, José Manuel. *La fabricación de las materias papeleras. Selección de materias primas, fabricación, catalogación de productos, comercialización, medioambiente y normativas*. 1ª ed. Barcelona: Ediciones CPG octubre 2008. Colección: Producción de Proyectos Gráficos.
- García Díaz, Isabel y Montalbán Juan Antonio “El uso del papel en Castilla durante la baja Edad Media” VI Congreso Nacional de Historia del Papel en España. Actas, 2005, págs. 399-418.
- García González, María Dolores. *Acerca del papel y su potencial como configurador plástico. Tesis Doctoral*. Universitat Politècnica de València. 2016. <https://bit.ly/3ANjcvQ>
- Hidalgo Brinquis, M.ª Carmen. “El Papel Utilizado En La Escuela De Traductores De Toledo”. *Resúmenes de los textos presentados al XIV Congreso internacional de historia del papel en la Península Ibérica*, 2023.
- Hidalgo Brinquis, M.ª del Carmen. *La fabricación del papel en España e Hispanoamérica en el siglo XVII*. Instituto del Patrimonio Histórico Español. <https://bit.ly/3AGC2VG>
- Larrea Jorquera, María Carolina. *El Papel en el Geido, enseñanza, praxis y creación desde la mirada de Oriente. Tesis Doctoral*. Universitat Politècnica de València. 2015. <http://hdl.handle.net/10251/53030>
- Manzano Moreno, Eduardo, *Épocas medievales. Vol. 2 de la Historia de España*, Barcelona-Madrid: Crítica/Marcial Pons, 2018. [ISBN 978-84-9892-808-2](https://doi.org/10.1017/9788498928082)
- Molino de papel. Patrimonio Industrial Hidráulico del Río Eresma*. <https://www.youtube.com/watch?v=EXLxKE-pcXw>
- Muñoz Viñas, Salvador. *La restauración del papel*. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.) 2010. <https://bit.ly/4gwmp2M>
- Pérez, Joseph, *Breve historia de la Inquisición en España*. Barcelona: Crítica, 2012.
- Sistach, M.ª Carmen. "Filigranas en el papel hispano-árabe". Actas del X Congreso Nacional de Historia del Papel en España. Madrid, 26-28 junio 2013, pp. 101-115. <https://bit.ly/3ZRyFW5>
- Svende, Dahl. *Historia del Libro*. Editorial Alianza. Madrid, 1972, p. 76-77. <https://bit.ly/4gs6ySH>
- Verjura*. Quid est liber: proyecto de innovación para la docencia en libro antiguo y patrimonio bibliográfico. <https://bit.ly/4dENuiX>
- “Xàtiva La verdad sobre el origen de la primera fábrica de papel de Europa: Xàtiva”, 2015 <https://bit.ly/3X2GFAF>

MANİSA ŞER'İYE SİCİLLERİ: KATALOG VE ÇEVİRİYAZI ÇALIŞMALARI

Vehbi Günay*

Merve Zeytinci**

Öz

Osmanlı Devleti'nin son şehzade sancağının idari ve iktisadi merkezi olan Manisa, Anadolu'nun batısında, demografik açıdan renkli ve kalabalık nüfusu, geniş ve verimli topraklarıyla zengin bir üretim bölgesine sahip oluşu, transit ulaşım yolları üzerinde bulunması, uluslararası ticaret şehri İzmir'in artülkesinde yer alışı gibi belirgin özellikleriyle seçkin şehirlerden birisidir. Bir Türk iskân birimi olarak kentin ve temsil ettiği bölgenin, Osmanlı devri tarihsel kaynaklarının en kapsamlı ve en önemli yerel kayıtlar külliyyatını *şer'îye sicil defterleri* oluşturmaktadır.

Manisa kadı sicilleri günümüzde Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nin *Meşihat Şer'îye Sicil Defterleri (MŞH.ŞSC.d)* fonu tasnifinde bulunmaktadır. Toplamda 435 defterlik serinin 13 adedi XVI. yüzyıla (% 2,98), 154'ü XVII. yüzyıla (% 35,40), 70'i XVIII. yüzyıla (% 16,09), 144'ü XIX. yüzyıla (% 33,10) ve 54'ü de XX. yüzyıla (% 12,41) aittir. Sicillerin yüzyıllara dağılımı, sayfalar itibarıyla değerlendirildiğinde ise; XVI. yüzyıla ait 3.499 (% 3,75), XVII. yüzyıla ait 42.004 (% 45,09), XVIII. yüzyıla ait 11.751 (% 12,61), XIX. yüzyıla ait 26.964 (% 28,95) ve XX. yüzyıla ait

* Prof. Dr., Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Bornova/İZMİR. e-Posta: vehbigunay@hotmail.com ORCID: 0000-0001-6653-3115 / WoS: JXW-7941-2024 / YÖKSİS: 11970

** M.A., Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı, Bornova/İZMİR. e-Posta: zeytincimerve@hotmail.com ORCID: 0009-0006-9357-0644

8.923 (% 9,58) sayfadan oluşmak üzere toplam olarak 93.141 sayfalık belgeler koleksiyonu mevcuttur.

Söz konusu defterlerin 365'inin (% 83,90) Manisa merkez kazasına ait olduğu, ikinci grubu teşkil eden 70 adet sicil (% 16,10) ise Saruhan sancağının diğer kazalarının (Akhisar, Demirci, Kırkağaç/Soma ve Kula) defterleri olduğu anlaşılmaktadır. Belgeler külliyatını oluşturan toplam 93.141 sayfalık arşiv evrakının 80.464 (% 86,38) sayfalık kısmı merkeze, 12.677 (% 13,62) sayfalık bölümüyse kazalara ilişkin belgeleri kapsamaktadır.

Günümüze değin defterlerde yer alan bilgilerden yararlanılarak kaleme alınan çok sayıda araştırma eseri olduğu gibi sicillerin alfabemize çeviriyazı (*transkripsiyon*) olarak aktarımı ve değerlendirmesini içeren lisansüstü tezler de hazırlanmıştır. Manisa'nın yerel tarih kaynağı hazinesini toplu bir biçimde ele alan bu makale, Manisa şer'îye sicillerinin günümüze ulaşma süreciyle halihazır defterler kataloğunu, oluşturulan envanter listesine ilişkin sayısal analizleri ve alfabemize aktarılmış metinlere dayalı incelemelerden oluşan tezlerin tespitine ilişkin bilgileri içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Şer'îye sicili, kadı defteri, Manisa, kaza, Saruhan, Manisa sicilleri, Manisa şer'îye sicilleri kataloğu.

Manisa Sharia Registry Books: Catalogue and Transcription Studies

Abstract

Manisa, the administrative and economic center of last prince's sanjak of Ottoman Empire, is located in the Western Anatolia, has rich production region with its demographically multicolored and crowded population, large and fertile lands, is located on transit transportation routes, and its in the hinterland of the international trade city, Izmir. It is one of the distinguished cities with its distinctive features such as its location. Manisa, as a Turkish settlement unit, the *sharia registry books* constitute the most comprehensive and important corpus of local records of the Ottoman period historical resources of the city and the region it represents.

Today, Manisa kadi registries are classified in the Meşihat Şeriye Registry Books (*MŞH.ŞSC.d*) fond of the Presidential State Archives Ottoman Archives. In total, 13 of the series of 435 sijils are from 16th century (2,98%), 154 of them in the 17th century (35,40%), 70 of them belongs 18th century (16,09%), 144 of them in the 19th century (33,10%) and 54 belongs to 20th century (12,41%). When the distribution of the registers over the centuries is evaluated by pages; 3.499 (3,75%) pages belongs to 16th century, 42.004 pages (45,09%) from the 17th century, 11.751 (12,61%) pages belongs to 18th century, 26.964 (28,95%) pages belongs to 19th century and 8.923 pages (9,58%) belongs to 20th century. In total, there is a collection of documents totaling 93.141 pages.

It is understood that 365 of mentioned books (83,90%) belongs to the central district of Manisa and the 70 registers (16,10%) constituting the second group are the sijil books of other districts (Akhisar, Demirci, Kırkağaç/Soma and Kula) of the Saruhan Sanjak. Of the total 93.141 pages of archival documents that make up the corpus of documents, 80.464 (86,38%) pages belongs to center of district and 12.677 (13,62%) pages belongs other four districts.

To date, there have been many researchs written using the information in the registers, as well as postgraduate theses containing the transfer and evaluation of registers to Turkish alphabet as transcriptions. This article, which deals with Manisa'a local history resource treasure in a comprehensive manner, includes information about the process of Manisa sharia registers reaching the present day, the current books catalogues, statistical analysis of the created inventory list and the determination of theses consisting of studies based on texts transferred to Turkish alphabet

Keywords: Ottoman shariya registers, Manisa, Saruhan, Kadi registers books, Shariya sicils catalogues, transcriptions of sicils defters.

Giriş

Osmanlı yerel bürokrasisinin en önemli arşiv evrakı grubunu *şer'îye sicilleri* veya *kadı mahkemesi defterleri* denilen birincil kaynaklar oluşturmaktadır. Kaza idareciliği ve yargıçlık gibi birçok görevi uhdesinde bulunduran kadıların gerçekleştirdikleri işlemlerin, mahkemelerine ulaşan kazayı ilgilendiren her türlü belgenin örneklerinin kaydedildikleri defterlerin içerdiği bilgilerin tarih yazımındaki yeri ve önemi tartışılmazdır. Kadıların ürettikleri belgeler külliyyatı, yerel tarih yazımı için olduğu kadar, Osmanlı Devleti'nin siyasi, idari, hukuki, sosyo-ekonomik, askeri, adli, kültürel, edebi, diplomatik vb. pek çok çalışma alanında bilgilerimize katkıda bulunmaktadır. Merkezi bürokrasinin kayıtlarıyla eksiklikleri doldurulamayacak kadar özgün ve tek nüsha tutulmaları nedeniyle ünik nitelikli bu bilgiler hazinesiyle ilgili çalışmalar *sijillografi/sicilbilimi* olarak da tanımlanan bir bilim disiplininin uğraş alanı olmuştur¹.

¹ Fuad Köprülü, "Ortazaman Türk Devletlerinde Hukukî Sembollerdeki Motifler", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, C. II, 1932-39, İstanbul 1939, s. 34; Fethi Gedikli, "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Şer'îye Sicilleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. III, S. 5, 2005, s. 195.

Siciller esas alınarak yürütülen çalışmalar üç ana başlık altında değerlendirilmektedir. Bu konuda ilk başlığı yazmaların arşiv ortamına alınarak saklanması, dijital suretlerinin çıkarılması, katalog ve envanterlerinin hazırlanarak kaynak olarak yararlanacak bilim insanlarının kullanımına sunulması oluşturmaktadır. İkincil çalışma alanı olarak belge özetlerinin çıkarılarak defter içeriklerinin fihristlerinin hazırlanması bilimsel araştırmaların etkin ve hızlı yürütülmesine büyük katkı sağlamaktadır. Defter temelli, çoğunluğu lisansüstü tezler olmak üzere, belgelerin çeviriyazıları ve metinlere dayalı değerlendirmeler hem defterlerin bütününe ortaya çıkarılması hem de dönemselleştirmelere zemin oluşturması bakımından önem arz etmektedir. Sicillerdeki hükümlere dayalı olarak gerçekleştirilen akademik veya amatör nitelikli araştırma ve incelemelere son grubu teşkil etmektedir.

Şimdiye değin gerçekleştirilen sicil kataloglama çalışmaları, yeterli olmamakla birlikte, mevcut durumun tespiti açısından büyük önem taşımaktadır. Sicillerin çoğunluğunun *Devlet Arşinleri Başkanlığı* bünyesinde toplanması ve uzaktan erişime sunulmalarıyla bu konuda büyük bir adım atılmıştır. Ne varki, defterlerin fihrist, dizin, indeks veya belge özetleri gibi yol gösterici tasnif faaliyetleriyle araştırma imkânlarını daha elverişli hâle getirecek çalışmalara ihtiyaç vardır.

Bu çalışma kapsamında, Anadolu eyaletinin Saruhan sancağı merkezi olan Manisa kazasının ve sancağın diğer kazalarının günümüze ulaşan yerel arşiv kayıt defterlerinin durumuna ilişkin bilgiler derlenerek toplu envanter katalogu oluşturulmuş, Manisa kadı sicilleri külliyyatı defterleri listelenmiştir.

Saruhan sancağının bünyesinde yer alan kazalara ait defterlerin durumunun saptanması konusunda öncelikle Saruhan sancağının idari yapılanmasının göz önünde bulundurulması gerekmektedir:

Saruhanogulları Beyliği'nin Osmanlı Devleti'ne intikalinin ardından, aynı isimle Anadolu eyaletine bağlı sancak haline getirilen Saruhan'ın, XVI. yüzyılda altı nahiyeli (Manisa, Caṣa, Doğanhisarı, Palamut, Yengi ve Emlak) merkez kaza olan Manisa'nın yanısıra Adala, Akhisar, Demirci, Gördek/Gördük, Gördes, Güzelhisar, Ilıca, Kayacık, Marmara/Gölmarmara, Menemen ve Nif olmak üzere 11 kazası bulunmaktaydı. XVII. yüzyılda sınırları değişmeyen sancağın kazaları arasına Mendehorya/Kemaliye ve Borlu ile merkez kazadan ayrılan Turgutlu eklenmiştir. XIX. yüzyıl başlarına değin idari taksimatı değişmeyen Saruhan sancağının 1834/35'te Foça dahil olarak 15 kazası bulunmakla birlikte Aydın vilâyetine bağlanmış, 1842'de Sart Salihli kazası da idari yapıya eklenmiştir. Sancak, 1845'te Aydın'dan ayrılarak Karesi ile birleştirilmişse de iki yıl sonra yeniden Aydın vilâyetine bağlanmış ve bu durumunu 1922'ye kadar sürdürmüştür. 1867'de 9 kazası olan Saruhan sancağına Eşme, Kula ve Alaşehir, 1880'de Kırkağaç, 1881'de Bergama, Soma ve Gediz dahil edilmiş, 1869'da ise Menemen ve Foçalar (*Atik ve Cedit*) İzmir'e aktarılmıştır. XX. yüzyılın başında Saruhan sancağı Manisa merkez

kazasıyla birlikte Akhisar, Alaşehir, Demirci, Gördes, Salihli, Kasaba/Turgutlu, Soma, Kırkağaç ve Kula kazalarından oluşmaktaydı².

Manisa sicillerine, Devlet Arşivleri Başkanlığı'nın internet sitesi üzerinden Osmanlı Arşivi "Meşihat Şer'îye Sicilleri" anahtarıyla erişim mümkündür. Ancak, arama kataloğunda "Manisa"ya bağlı olarak sadece Kula'nın 4 defteri (384/6804, 385/6805, 386/6806 ve 387/6807) ile Demirci'nin 1 sicili (388/6808), İzmir defterlerinin içerisinde de Nif (Kemalpaşa) kazasının 3 sicili (116/7124, 117/7125 ve 118/7126) ismen kaydedilmiş durumdadır. Katalog arama motorunda hem adı geçen kazaların tüm defterleri, hem de diğer kazalar yer almadığından isim üzerinden yapılacak taramalar mevcut durumu yansıtmada yeterli olamamaktır.

Manisa'nın mevcut şer'îye sicilleri arasında, merkez kazası dışında, sadece Akhisar, Demirci Kırkağaç/Soma ve Kula kazalarının sicil defterlerinin elimize ulaştığı tespit edilmiştir. Saruhan sancağını oluşturan tüm kazaların defterleri değerlendirildiğinde diğer kazalara ait sicil defterlerinin tarihsel süreç içinde yitirildiği anlaşılmaktadır. Elimize ulaşamayan kazaların yerel kayıtlarının eksikliği mevcut defterlerin kıymet ve önemini daha da arttırmaktadır.

Bu cümleden olmak üzere, Manisa'nın kuzey ve güneyinde yer alan sancak ve kazaların sicil defterlerinin varlığına ilişkin genel katalog bilgilerinden hareketle yapılacak karşılaştırmalı bir analiz de konunun değerlendirilmesine katkıda bulunacaktır.

Manisa'nın güney komşusu, XVII. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlamış bir ticaret şehri ve Doğu (*Levant*) dünyasında önemli bir uluslararası liman olan İzmir şehrinin sicilleri 14 Nisan 1854'te mahkemede çıkan bir yangın sonucunda yok olmuştur. Bu tarihe değin tutulan tüm sicillerin günümüze kadar ulaşamamış olmasıysa yeri doldurulamaz bir yerel kaynak eksikliğine yol açmıştır³. Osman Ersoy, 1980 yılında yayınladığı katalog çalışmasıyla *İzmir Arkeoloji Müzesi*'nde; Bodrum'un 11 (1868-1904), Çeşme'nin 2 (1863-1893), Çine'nin 9 (1889-1927), Foça'nın 7 (1888-1909), İzmir'in 94 (1851-1908), Karaburun'un 4 (1860-1910), Karacasu'nun 3 (1889-1900), Kemalpaşa (Nif)'nin 3 (1899-1913), Marmaris'in 9 (1885-1911), Megri/Fethiye'nin 6 (1895-1911), Menemen'in 8 (1826-1909), Milas'ın 47 (1824-1922), Muğla'nın 37 (1827-1922), Ödemiş'in 1 (1853-1860) ve Söke'nin 89 (1885-1929) olmak üzere toplam 330 sicilinin bulunduğunu tespit etmiştir. Bu

² Saruhan sancağının idari yapısıyla ilgili olarak bkz. Feridun Emecen, "Manisa", *TDVİA*, C. XXVII, İstanbul, s. 582.

³ "İşbu sene-i mübarekde şehr-i Recebül-mürecebin onaltıncı Cuma günü bi-fazâil-illahi teâlâ mahkemede vukû bulan harîkde defter-i kassâm-ı meşkûr ve bi'l-cümle kayûd mubarrak olmağla..." İzmir'in 3 Nolu Kassam Defterinde yer alan kayıt için bkz. Abdullah Martal, "İzmir Kadı Sicillerindeki Kültürel Mirasımız", *Kebikeç*, S. 4, 1996, s. 74-75. İzmir'in sicillerinin yokluğunun merkezi arşiv evrakıyla giderilmesine bir örnek olmak üzere bkz. Vehbi Günay, "Yerel Kayıtların Işığında XVIII. Yüzyıl Sonlarında İzmir", *Tarîh İncelemeleri Dergisi*, C. XXV, S. 1, Temmuz 2010, s. 253-268.

tarihte Bergama Müzesi'nde de 24 (1834-1908) adet defter saklanmaktaydı. İzmir kadılığına ait 94 sicil 1851/55 yılına ait 2 numaralı kassam defteri en erken tarihli defterden olup içerisinde 1846/47'ye kadar inen kayıtlar mevcuttur⁴.

Manisa'nın kuzey komşusu olan Balıkesir merkezli Karesi sancağının kazaları için de sayısal bir durum tespiti yapılabilir. Buna göre; Mücteba İlgürel tarafından 1975 yılında hazırlanan toplu sicil kataloğunda, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*'nde Balıkesir'in 422 (1543-1929) defteri listelenmiştir. Balıkesir'in kazalarından Ayvalık'ın 4 (1910-1921), Bandırma'nın 3 (1904-1922), Bigadiç'in 2 (1883-1927), Burhaniye'nin 31 (1722-1911), Edremit'in 104 (1515-1906), Erdek'in 4 (1895-1924), Gönen'in 9 (1885-1915) ve Sındırgı'nın 8 (1892-1912) sicili elimize ulaşmıştır⁵.

Osmanlı Devleti'nin tekli hukuk sisteminin temsilcisi ve aynı zamanda mülkî-idarî görevlisi olan kadıların defterlerinin bilgi ve belge çeşitliliği şaşırtıcı olmakla birlikte 1864 yılında kurulan ve XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yaygınlık kazanan, şer'î konular dışındaki davalarla ilgilenen Nizamiye mahkemelerinin açılmasıyla durum değişmiştir. Hukuk, yargı ve idari alandaki değişiklikler kapsamında kadı mahkemelerinin görev alanları daraltıldığından ve kadıların mülkî görevleri de azaldığından defterlerdeki bilgilerin niteliği de farklılaşmıştır⁶. Kısacası, XIX. yüzyılın öncesine ait siciller içerik ve kapsamı itibarıyla çok daha çeşitli konulardaki belgeleri içeren arşiv kaynaklarımızdandır⁷.

Şer'îye mahkemelerinin 1924'te kaldırılmasının ardından bu mahkemelerin sicilleriyle diğer evrakının Asliye Hukuk Mahkemelerine devredilmesiyle birlikte

⁴ Sicillerin 16 defteri kassam, diğerleri ise senedat, hasılat, hesap, ilâmat, münakehat ve müfarekat, eytam gibi çeşitli konuları içermektedir. Bkz. Abdullah Martal, *a.g.m.*, s. 74; Osman Ersoy, "Şer'îye Sicillerinin Toplu Kataloğuna Doğru", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. XIII, S. 24, Ankara 1980, s. 2; Ahmet Akgündüz, *Şer'îye Sicilleri Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükkümler*, C. I, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yay., İstanbul 1988, s. 177-210. Siciller günümüzde *Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi*'nde saklanmakta olup uzaktan erişimle de araştırmacılara açık durumdadır.

⁵ Mücteba İlgürel, "Şer'îye Sicillerinin Toplu Kataloğuna Doğru", *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 28-29, 1974-1975, İstanbul 1975, s. 123-166. Balıkesir'in şer'îye sicilleri kataloğu için ayrıca bkz. Ahmet Akgündüz, *a.g.e.*, s. 173-175; Sicillere, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, *MŞH. ŞSC.d.* (Şer'îye Sicil Defterleri) Fonu'ndan erişilmektedir.

⁶ 1888 tarihli bir iradeyle şer'î mahkemelerde sadece talâk, nikâh, nafaka, hidâne, hürriyet, rakabe, kısas, diyet, erş, gurre, hükümet-i adl, kasâme, gâib, mefkûd, vasiyet ve miras davalarının görülmesi esası benimsenmiştir. Bkz. M. Macit Kenanoğlu, "Nizâmiye Mahkemeleri", *TDVİA*, C. XXXIII, İstanbul 2007, s. 187.

⁷ Münir Atalar, "Şer'îye Mahkemelerine Dâir Kısa Bir Târihçe", *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S. 4, Ankara 1980, s. 303-328.

1941 yılında müzelerde toplanmasına kadar geçen zamanda yeterince ilgi görmemiştir⁸.

I. Manisa Sicillerinin Günümüze Ulaşması

Osmanlı Devleti'nden intikal eden arşiv evrakı arasındaki şer'îye sicillerine ilk olarak *İsmail Hakkı Uzunçarşılı* 1935'te ve *Talat Mümtaz Yaman* 1938'de *Ülkü Halkevi Dergisi*'nde yayınlanan makaleleriyle dikkat çekmişlerdir. M. Fuad Köprülü ise, 1939 yılındaki yazısında, yerel tarih araştırmalarında sicillerin önemine değinmekle birlikte çalışmaların metodik olarak yürütülmesi gerekliliğine işaret etmiştir⁹. Manisa'nın Osmanlı dönemine ait kadı sicillerinin günümüze ulaşmasını sağlayan ve bu kaynaklara dayalı özgün yerel tarih araştırmaları gerçekleştiren isimlerin başında *Mustafa Çağatay Uluçay* (1908-1970) gelmektedir¹⁰. O, 1935 yılında Manisa Ortaokulu'na öğretmen atanmasıyla birlikte, kötü şartlar altında ve dağınık durumdaki defterlere sahip çıkmıştır¹¹. Bu sürecin gelişimini ilk olarak 1941 yılında yayımladığı yazısında kaleme almış, sonraki yıllarda da sicillere dayalı makale ve kitap çalışmalarıyla konuya dikkat çekmiştir¹².

⁸ Feyyaz Gürkan, "Şer'îye Mahkemeleri Sicilleri Üzerinde Bir Araştırma", *IX. Türk Tarih Kongresi Ankara 21-25 Eylül 1981 Kongreye Sunulan Bildiriler*, C. II, TTK. yay., Ankara 1988, s. 773.

⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Şer'î Mahkeme Sicilleri", *Ülkü Ankara Halkevi Dergisi*, C. V, S. 29, Temmuz 1935, s. 365-368; T. Mümtaz Yaman, "Şer'î Mahkeme Sicilleri", *Ülkü Ankara Halkevi Dergisi*, C. XII, S. 68, Ekim 1938, s. 153-164; M. Fuad Köprülü, "Halkeverimizde Tarihî Araştırmalar Nasıl Yapılmalıdır?", *Çorumlu Çorum Halkevi Dergisi*, C. 1, S. 12, 15 Mart 1939, s. 5.

¹⁰ Ali Akyıldız, "Uluçay, Mustafa Çağatay (1908-1970)", *TDVİA.*, C. XLII, İstanbul 2012, s. 122-123.

¹¹ Uluçay'ın bir öğrencisi, vefiyat yazısında, sicillerle ilgili şu satırları kaydetmiştir: "*Sayıları 432'yi bulan Manisa Mahkeme-i şer'îye sicillerini gece gündüz demeden taradı. Sicillerin bulunduğu yerden çıkarken, onun tozdan görünmez bir hale gelen yüzünde, bir çift göz umut ve heyecanla parlardı bu parlıtlar günün birinde meyvesini verecek, Manisa tarihî değerlerini kazanırken hocam da, Manisahlıların gözünde daha çok yıldızlaşacaktı*" bkz. Kürşat Ekrem Uykucu, "Mustafa Çağatay Uluçay ve Eserleri", *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. XV, S. 20, Mart 1965, s. 202. Ayrıca bkz. Mahmut H. Şakiroğlu, "M. Çağatay Uluçay, 1910-1970", *Belleten*, C. XXXIV, S. 136, Ekim 1970, s. 653-664.

¹² M. Çağatay Uluçay, "Manisa Tarihine Dâir Vesikalar: Manisa Mahkeme-i Şer'îyeye Sicilleri", *Gediz Manisa Halkevi Dergisi*, S. 53, 1 Eylül 1941, s. 9-11; "Manisa Tarihi Etrafında", *Gediz Manisa Halkevi Dergisi*, S. 70, 1 Kasım 1943, s. 1-2; "Manisa Mahkeme-i Şer'îye Sicillerinin Değeri", *Gediz Manisa Halkevi Dergisi*, S. 79, 1 Nisan 1945, s. 1-3; "Manisa Tarihinin Türkler Devri Kaynaklarına Dâir Düşünceler", *Gediz Manisa Halkevi Dergisi*, S. 71, 2 Kasım 1944, s. 1-2; "Manisa Kazaları Tarihi Yazılırken Başvurulacak Kaynaklar", *Gediz Manisa Halkevi Dergisi*, S. 82, Temmuz 1945, s. 4; "Manisa Mahkemesi

M. Çağatay Uluçay'ın belirttiğine göre¹³, kadı defterleri, şer'î mahkemelerin kapatılmasının ardından sandıklar içerisine konularak saklanmıştır. Manisa'nın tarihsel süreç boyunca geçirdiği doğal afetler ve yangınlar dolayısıyla pek de büyük kayıplara uğramayan siciller Yunan işgali sonrasındaki yangından (5-8 Eylül 1922) da *Muradiye Camii*'nin üst kısmına kaldırılarak kurtarılmışlardır¹⁴. Defterler uzunca bir süre camide kalmış, görevliler, ziyaretçiler veya meraklılar tarafından özensizce karıştırıldığından, zaman içinde, birer kâğıt yığını haline dönüşmüş, bu süreçte defterlerin ciltleri bozulmuş, yaprakları zarar görmüş ve kapakları kaybolmuştur. Camiyi gezen, ancak ismi belirtilmeyen bir milletvekilin Adliye ve Maarif Vekâletlerine başvurusu sonucunda defterler bir heyet gözetiminde mühürlü sandıklara konularak koruma altına alınmıştır. Ne varki, özensiz yürütülen bu işlem sırasında ıslak defterler ve yaprak parçaları gelişigüzel yerleştirildiğinden zarar görmüşlerdir. Camide, 4 sandık içinde bir süre kalan defterler daha sonra Adliye Sarayı'nda *İera Dairesi*'ne götürülmüşlerdir. Çağatay Uluçay, 1938 yılında, savcılıktan çalışma izni aldıktan sonra, defterleri ilk görüşünü şu şekilde aktarmaktadır:

“Dört sandığa yerleştirilen sicillerin acıklı durumu daha ilk nazarda göze çarpıyordu. Kırık sandık kapaklarından, asırlık kâğıt, toz ve nem kokuları adeta burnumu ve boğazımı yakıyordu. İlk sandığı karıştırmaya başladım. Sandık içinden her asra ait muhtelif defterler onların arasından da başta toz olmak üzere cam, taş ve bez parçaları çıkıyordu. Bundan maada çok miktarda eski kitaplar çıktı.”

Çağatay Uluçay, sicillerin havalandırıldığını, parazitlerinin temizlendiğini, ihmal ve sahipsizlikten dolayı parçalanmış durumdaki defterlerin her yüzyıl için, yıllara göre kronolojik olmak kaydıyla, ayrı bir sandığa yerleştirildiğini ancak XVII. ve XIX. yüzyıllara ait defterlerin sayıca fazlalığı nedeniyle bunların birer sandığa, diğerlerinin ayrı bir sandığa konulduğunu yazmıştır.

Siciller daha sonra Maarif Bakanlığı'nın emriyle *Manisa Müzesi*'ne teslim edilmiştir¹⁵. 1945 yılında Manisa valisi Ali Rıza Çevik (valiliği 1942-1949)'in

Şer'îye Sicilleri”, *Işık*, S. 149, Manisa 1945; “Manisa Şer'îye Sicillerine Dair Bir Araştırma”, *Türkiyat Mecmuası*, C. X, 1951-53, İstanbul 1953, s. 285-298.

¹³ M. Çağatay Uluçay, “Manisa Tarihine Dair Vesikalar: Manisa Mahkeme-i Şer'îyye Sicilleri”, s. 9-10.

¹⁴ Muradiye Külliyesi içerisinde Saruhan Mütessilimi Karaosmanzade Hacı Hüseyin Ağa tarafından 1806'da yaptırılan kütüphanenin kitapları 1922 yangınından kitaplık görevlisi Hoca Abdullah Efendi tarafından gizlice bir yıkıntıya taşınmak suretiyle kurtarılmıştır. Bkz. Nejdet Bilgi, *XX. Yüzyılın İlk Yarısında Manisa Kazası (1908-1950)*, Ege Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış doktora tezi, İzmir 1996, s. 496.

¹⁵ Çeşitli yerlerde dağınık durumda bulunan sicillerin Maarif Vekâleti'nin 3 Kasım 1941 tarih 4018/2182 sayılı kararıyla; müzelik eşyaya karıştırılmamak ve ayrı bir yerde muhafaza edilmek kaydıyla, 1909'dan öncesine ait, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndekilerle Müftülükteki İstanbul ve çevresine ait olanlar dışındaki defterler 18 ilimizin müze ve kütüphanelerinde toplanması sağlanmıştır.

girişimiyle, yıllara göre tasnif edilerek ciltletilen ve özel olarak yaptırılmış zarif dolaplara yerleştirilen defterlerle 1946 yılında “*Manisa Sicilleri Arşivi*” oluşturulmuştur. Uluçay, sicillerden kolaylıkla faydalanmak için başlangıç olarak fihristlerinin daha sonra da modern anlamda fişlerinin hazırlanması gerektiğini, bu haliyle siciller üzerinde çalışmanın çok zor ve zaman öldüren bir mesele olduğu düşüncesini de özellikle yazıya geçirmiştir¹⁶.

Çağatay Uluçay, Manisa Müzesi'ndeki siciller kütüphanesinin; XVI. yüzyıla ait 12, XVII. yüzyıla ait 148, XVIII. yüzyıla ait 64, XIX. yüzyıla ait 136 ve XX. yüzyıla ait 71 defter olmak üzere toplam “431” sicilden oluştuğunu kaydetmiştir¹⁷. XVI. yüzyıla ait defterlerin uzunluğu 30 cm (27/28x20 cm) kadar olup XVII. yüzyıla ait olanların uzunluğu ise 50-60 cm arasında olmakla birlikte daha ensizdir. XVII. yüzyıl defterleri, en fazla parçalanmış ve tahrip olmuş olmalarına rağmen, uzun ve düzenli olduklarından tasnif edilmeleri mümkündür. XVIII. yüzyıl defterlerinin ebadı önceki yüzyıla göre kısa ve dardır. Bu yüzyılın defterleri düzgün ve daha az parçalanmış olsa da kayıp defterler oldukça fazladır. Sonraki yüzyıllara ait defterlerin boyutlarıysa diğerlerinden daha uzun ve geniştir. Parça ve eksikleri yok denecek kadar az olan, en düzgün durumdaki XIX. ve XX. yüzyıl defterleri ebat olarak büyüklük ve genişlikleriyle dikkat çekmektedir. Ancak, XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait defterlerde ferman ve buyrultulara hemen hemen rastlanmamaktadır.

Genel itibarıyla, en eski defter 1546/47 (953) tarihli dir. Uluçay, bu tarihten önceki sicillerin yandığını veya çeşitli nedenlerle yok olduklarını belirtmiştir. XVI. yüzyıl defterleri arasındaki 1565/66 (973) yılına ait defter dışında, diğerlerinin tamamen parçalandığını, bulunabilen en eski sicil yaprağının 1514/15 (920) tarihli olduğunu ve düzenli kayıtların 1543/44 (950) yılından başladığını tespit etmiştir. Son defter ise 1914/15 (1333) yılına aittir¹⁸. İlk defter 1522-1546 (929-953) tarihli olarak değerlendirilmiştir. Defterdeki ilk belge 1522/23 (929), sonuncu kayıt ise 1546/47 (953) tarihini taşımaktadır¹⁹.

¹⁶ M. Çağatay Uluçay, “Manisa Şer'îye Sicillerine Dair Bir Araştırma”, s. 286-287.

¹⁷ M. Çağatay Uluçay, “Manisa Şer'îye Sicillerine Dair Bir Araştırma”, s. 294. 1945 yılında yayınlanan makalede defterlerin adedi, yüzyıl dağılım sayıları aynı olmakla birlikte, sehven olsa gerek, “433” olarak kaydedilmiştir. Bkz. M. Çağatay Uluçay, “Manisa Mahkeme-i Şer'îye Sicillerinin Değeri”, s. 2. Münir Atalar 1980'de ve Feyyaz Gürkan 1981'de yayınlanan makalelerinde Manisa Müzesi'ndeki sicillerin “297 cilt” olduğu bilgisini aktarmışlardır. Bkz. Münir Atalar, *a.g.m.*, s. 315; Feyyaz Gürkan, *a.g.m.*, s. 774.

¹⁸ M. Çağatay Uluçay, “Manisa Mahkeme-i Şer'îye Sicillerinin Değeri”, s. 1-2.

¹⁹ Zeki Arıkan, “Bir Kanunnâme Sureti”, *E. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarib İncelemeleri Dergisi*, S. III, İzmir 1987, s. 49-61; aynı yazar, “Manisa'nın 1 Numaralı Şer'îye Sicilindeki Osmanlı Tarihi”, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, S. X, İstanbul 1990, s. 99-136. Yazar, 1987 yılında neşredilen makalesinde defter sayısını “433”, 1990'da

Sicillerin niteliği ve içeriği üzerinde de değerlendirmelerde bulunan Çağatay Uluçay, “*asıl sicil*” ile “*müsvedde defter*”in farklı olduğunu ve birbirinden ayrılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Müsveddelerde, hükümlerin değil, yalnızca duruşmaların 2-3 satır halinde ve acele yazıldıklarından okunaksız olduğunu, defterlerinse ciltli olmayıp kâğıt kaplı olduklarını, kapaklarındaki kadı ve naibinin unvanlarının asıl sicillerdeki gibi uzun ve ağdalı olmayıp daha sade yazıldığını belirterek bazı örnekler vermiştir. Uluçay, XVII. ve XIX. yüzyıllara ait pek çok müsvedde defterin bulunduğunu, müsvedde defterlerden başka “*geniş mektep defterleri boyunda, meşin kaplı, içinde ilâm, hüccet, ferman, hükküm gibi vesikaların örneklerini ihtiva eden defterler*” olduğunu, bu defterlerin kadı, naib, kâtip veya meraklı kişilerce kopya edildiklerini, belgelerin sonunda tarih olmadığını, kişi ve memleket adlarının yerine “*falan*” şeklinde yazıldığını ancak bazen tarih ve isim yazılmış olanlara da rastlandığını kaydetmiştir. Ayrıca, defterlerde “*hükümlerin bir tarafa ve duruşmaların diğer yana ters olarak ve tarih sırasıyla yazıldıklarını*” ve her iki taraftan başlayan kayıt işleminin ortada sona erdiği bilgisini not etmiştir²⁰.

Çağatay Uluçay, Manisa tarihi için sicillerin önemini; “*Manisa'nın 440 senelik hayatı bu defterlerin içinde uyumaktadır*” şeklinde özetleyerek;

“*Balıkesir'i bir tarafa bırakacak olursak Batı Anadolu'nun en zengin Arşiv kütüphanesine Manisa şerhi malik bulunuyor, Manisalılar bu yönden ne kadar övünseler baklıdırlar, emsalsiz yazma kitaplara malik olan Manisa şerhi şimdi sicillerin ilâvesiyle daha büyük bir kıymet ve itibara kavuşmuştur.*”

sözleriyle Manisa için haklı bir gurur kaynağına işaret etmiştir. Manisa arşivindeki sicillerde yer alan hüküm ve fermanların yalnızca Manisa'ya ait olmadığını, bunlar arasında Osmanlı İmparatorluğu ve Anadolu Beylerbeyliği'ni ilgilendiren kayıtlar bulunduğunu, dolayısıyla Manisa ile mali bakımdan çok sıkı bağlantısı olan Aydın için birinci derecede kaynak teşkil ettiklerini, sicillerde İzmir, Balıkesir, Kütahya ve Muğla'nın tarihlerine ışık tutacak belgeler olduğundan bunlara başvurulmadan yazılan tarihlerin eksik sayılacağını da açıkça ifade etmiştir.

Manisa'nın Osmanlı dönemi tarihine ilişkin pek çok kıymetli esere imza atmış olan M. Çağatay Uluçay, Batı Anadolu'nun en eski ve en zengin yerel arşiv kaynaklarından olan Manisa şer'îye sicillerinin yok olmasının önüne geçmiştir²¹. Sicillerin sahip çıkılarak, bir araya toplanmak suretiyle, araştırmacıların yararlanabilmesi için arşiv haline getirilmesini sağlamasının yanı sıra bu yerel tarih hazinesi kaynaklarına dayalı olarak kaleme aldığı araştırmalarıyla²² tarih ve

yayınlanan çalışmasında ise “431” olarak kaydettiği gibi son defterin 1889/90 (1307) yılına ait olduğunu yazmıştır.

²⁰ M. Çağatay Uluçay, “Manisa Şer'îye Sicillerine Dair Bir Araştırma”, s. 292-295.

²¹ Zeki Arıkan, “Manisa'nın Bir Numaralı Şer'îye Sicilindeki Osmanlı Tarihi”, s. 99.

²² Çağatay Uluçay, *Manisa Tarihi*, (İbrahim Gökçen ile birlikte), İstanbul 1939; *Sarubanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar I*, İstanbul 1940; *Manisa'daki Sarây-ı Âmire ve*

kültürümüze büyük katkılarda bulunmuş ve gelecek nesillere ışık tutmuş, yayınladığı çalışmalarıyla konu ve kaynaklara ilgi duyulmasını sağlayarak genç araştırmacıları da teşvik etmiştir²³.

Sicillerden yerel tarih çalışmalarında ilk yararlananlar Manisa tarihçileri olup bunların arasında Manisa Halkevi'nin dergisi olan *Gediz*'de yazıları yayınlanan M. Çağatay Uluçay, İbrahim Gökçen, Azmi Önakin, Nazmi Baysın, Mustafa Dümer, Halit Ersoy, Bahri Oskay ve İsmet Parmaksızoğlu'nun isimleri dikkati çekmektedir²⁴. Çağatay Uluçay, özellikle merkezî devlet arşivlerinde bulunan evrakın boş bıraktığı alanları dolduran bir unsur olarak sicillere dikkat çekerek bu kaynaklarda yer alan kayıtların halkın gündelik yaşantısını yansıttığının altını çizmiştir²⁵. Ayrıca, Ç. Uluçay, Manisa sicillerine dayalı olarak *Manisa Kaduları ve Kadılık Teşkilâtı* isimli eserini de kaleme almıştır²⁶.

Manisa Müzesi'nde muhafaza edilen Manisa şer'îye sicillerinin de arasında bulunduğu müze ve kütüphanelerdeki defterler Kültür Bakanlığı'nın 1991 yılındaki çalışmasıyla *Ankara Milli Kütüphane Başkanlığı*'nda toplanmıştır²⁷. 2005'te ise *Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi*'ne 8.934 cilt sicil devredilmiştir.

Siciller, saklandıkları yer olan, *Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi*'nde *Meşihat Şer'îyye Sicili Defterleri* kısmında “*Manisa Şer'îyye Sicilleri*” adıyla uzaktan erişime açık durumdadır. Sicillerin dijital suretleri *Manisa Bölge Yazma Eser Kütüphanesi*'nde mevcut olup ayrıca İstanbul'da *İslâm Araştırmaları Merkezi* (ISAM)'nde *Anadolu-Trakya Sicilleri* serisinde “*Manisa Sicilleri*” adı altında mikrofilm kopyaları bulunmaktadır.

Şehzadeler Türbesi, İstanbul 1941; *XVII. Yüzyılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilâtı*, İstanbul 1942; *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul 1944; *Sarubanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar II*, İstanbul 1946; *Manisa Ünlüleri*, Manisa 1946; *XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul 1955. Çağatay Uluçay'ın eserleri için bk. Ali Akyıldız, *a.g.m.*, s. 122; Kürşat Ekrem Uykucu, *a.g.m.*, s. 205, M. Çağatay Uluçay, “Manisa Şer'îye Sicillerine Dair Bir Araştırma”, s. 19.

²³ “*Anadolu ve civarının 400 yılı aşkın bir tarihıyla ilişkili birinci elden çok önemli bilgiler içeren, Bursa'dan sonra Anadolu'daki en zengin koleksiyon durumundaki 433 defterlik Manisa Şer'i Mahkeme Sicillerini tek başına düzenleyip bilim dünyasına kazandırması ile çok mühim bir yer işgal etmiştir*” bkz. Bayram Eyüp Ertürk, “Mustafa Çağatay Uluçay Bibliyografyası Denemesi”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. III, S. 8, İzmir 1998, s. 385-406.

²⁴ Hakkı Avan, “Gediz'in Kısa Öyküsü”, *Gediz Kent Kültürü ve Edebiyat Dergi Kitap*, S. 1, 2008, s. 4.

²⁵ Yunus Uğur, “Şer'îyye Sicilleri”, *TDVİA*, C. XXXIX, İstanbul 2020, s. 8-11.

²⁶ Çağatay Uluçay'ın 1949 yılında hazırladığı “*Manisa Kaduları ve Mahkemesi Teşkilâtına Dair Notlar*” başlıklı eseri daktilo metin halinde (48 yaprak, 4 yaprak resmi yazı) Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde, Telif Eserler kısmında (TE/0017) bulunmaktadır.

²⁷ Fethi Gedikli, *a.g.m.*, s. 188; Yunus Uğur, *a.g.m.*, s. 9.

II. Manisa Şer'ıye Sicilleri Envanter Kataloğu

A. Yüzyıllara Göre Manisa Şer'ıye Sicilleri Toplu Kataloğu

Çağatay Uluçay, sicilleri tasnif etmekle birlikte kataloğunu neşretmemiş, defterlerin listesi Osman Ersoy ve ardından Ahmet Akgündüz tarafından toplu olarak yayımlanmıştır. İSAM tarafından hazırlanan listelerde bu defter numaraları esas alınmış, *Devlet Arşivleri* fon kataloğundaysa defter tarihleri esas alınmakla birlikte yeni katalog numarası verilmiş, sicillerin içeriklerine ilişkin ayrıca bir çalışma yürütülmemiştir.

Manisa'nın Osmanlı şer'ıye sicillerinin ilk toplu katalog derlemesini hazırlayan Osman Ersoy çalışmasının girişinde Manisa'nın "436" adet defterinin olduğu kaydetmişse de hazırlanan listede "433" adet defterin numarası ve içerdikleri yıllar yer almaktadır²⁸. Siciller kataloğu 1988 yılında Ahmet Akgündüz tarafından, bu liste esas alınarak, toplu katalog kitabı içerisinde yayımlanmıştır. Bu katalogta *Manisa Müzesi*'nde bulunan toplam "435" defter listelenmiştir. Defterlerin ait oldukları yıllar, ebatlar ve sayfaları tespit edilerek sırasıyla kaydedilmiştir. Manisa'ya ait defterlerin en erken tarihli cildi 1522/23-1546/47 (929-953) ve en yakın tarihli olanı ise 1911/12-1916/17 (1330-1335) yıllarına aittir²⁹.

Bu makalede, *Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi*'nin *Meşihat Şer'ıye Sicil Defterleri (MŞH.ŞSC.d)* fonu tasnifinde bulunan ve uzaktan erişime açık durumdaki defterler listelenmiştir. Oluşturulan envanter kataloğunda *Devlet Arşivleri*'ndeki defterlere ait katalog bilgileri kontrol edilmek suretiyle, sayfa sayıları ve tarihleriyle ilgili gerekli düzeltmeler yapılmak kaydıyla, ekte verilen toplu envanter kataloğu oluşturulmuştur. (Ek-1).

Listede, defterlerin eski numaraları ve *Devlet Arşivleri*'nin kayıt numaraları birlikte verilmiştir. Sicillerin kapsadığı yıllar, Osman Ersoy ve Ahmet Akgündüz'ün listeleriyle İSAM ve Devlet Arşivleri kataloglarında farklılıklar göstermektedir. Defterlerin ciltlenmesinden kaynaklanan varak karışıklıkları ilk ve son tarihli kayıtların tespit edilmesini güçleştirmiştir. Bir yıl ya da belirli bir döneme ait sayfaların varlığı defterin ait olduğu zaman diliminin belirlenmesi konusunda yeterli olamamaktadır. Defterlerin içerisinde farklı tarih taşıyan sayfa/varaklara rastlanmaktadır. Sicilin tümünün incelenmesi ve hüküm fihristlerinin çıkarılması katalog bilgilerinin düzenlenmesi konusunda katkı sağlayacaktır.

Manisa sicilleri kataloğu üzerinde yürüttüğümüz inceleme çalışmasına göre aşağıdaki sayısal sonuçlara ulaşılmıştır: Manisa'nın 435 defterlik sicil serisi toplam

²⁸ Bu durum, 47 (a. 1030-1030, b. 1029-1032), 80 (a. 1050-1052, b. 1050-1053) ve 297 (a. 1267-1268, b. 1267-1267) numaralı defter ciltlerinin iki ayrı kayıtlarla verilmesinden kaynaklanmıştır.

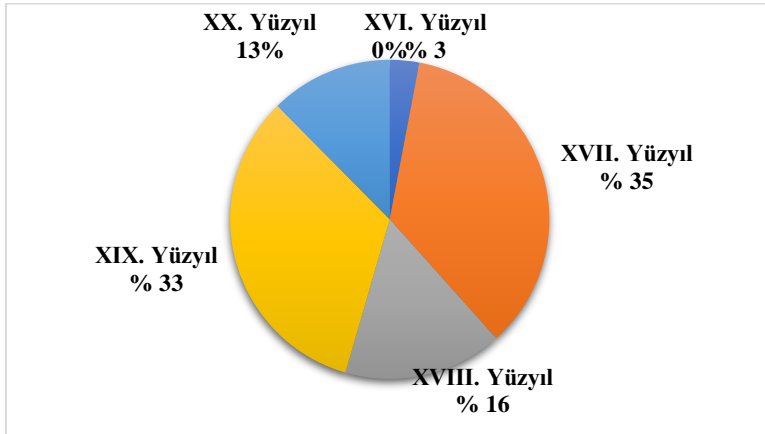
²⁹ Ahmet Akgündüz, *a.g.e.*, s. 200-203.

olarak 93.141 sayfalık belgeler koleksiyonu oluşturmaktadır. Mevcut kataloglarda bazı ciltlerin sayfa ve varak sayılarının karıştırıldığı, mikrofilm çekim poz sayılarının boş sayfalar ve mükerrer çekimler nedeniyle defterlerin tam sayfa sayısını yansıtmadığı hususu dikkate alınarak sicillerin sayfa sayılarının tespit edildiğini belirtmek gereklidir. Her defterin sayfalarında yer alan hüküm sayıları ise kapsamlı bir çalışma yürütülmeden belirlenemeyecektir.

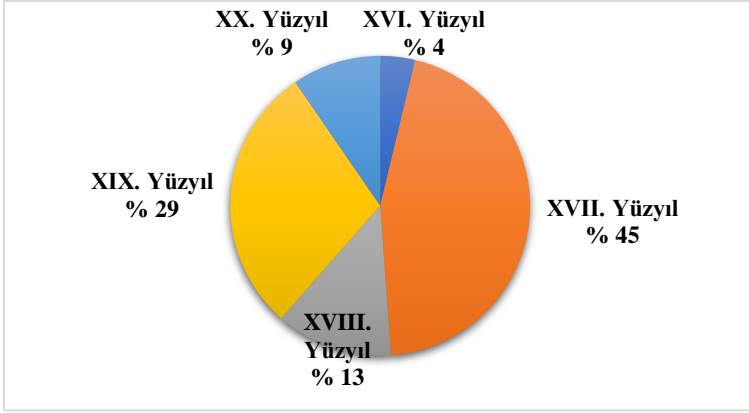
Sicillerin yüzyıllara dağılımı incelendiğinde; 13 adedinin XVI. yüzyıla (% 2,98), 154'ünün XVII. yüzyıla (% 35,40), 70'inin XVIII. yüzyıla (% 16,09), 144'ünün XIX. yüzyıla (% 33,10) ve 54'ünün de XX. yüzyıla (% 12,41) ait olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sicillerin yüzyıllara göre dağılımı defter sayfaları itibarıyla değerlendirildiğinde ise; XVI. yüzyıla ait 3.499 (% 3,75), XVII. yüzyıla ait 42.004 (% 45,09), XVIII. yüzyıla ait 11.751 (% 12,61), XIX. yüzyıla ait 26.964 (% 28,95) ve XX. yüzyıla ait 8.923 (% 9,58) sayfalık kayıtların yer aldığı görülmektedir.

Tablo 1: Manisa Şer'îye Sicilleri Yüzyıllara Göre Defter ve Sayfa Dağılımı

Yüzyıl	Defter Sayısı	%	Sayfa Sayısı	%
XVI.	13	2,98	3.499	3,75
XVII.	154	35,40	42.004	45,09
XVIII.	70	16,09	11.751	12,61
XIX.	144	33,10	26.964	28,95
XX.	54	12,41	8.923	9,58
Toplam	435	100	93.141	100



Grafik 1: Defter Sayısının Yüzyıllara Göre Dağılımı

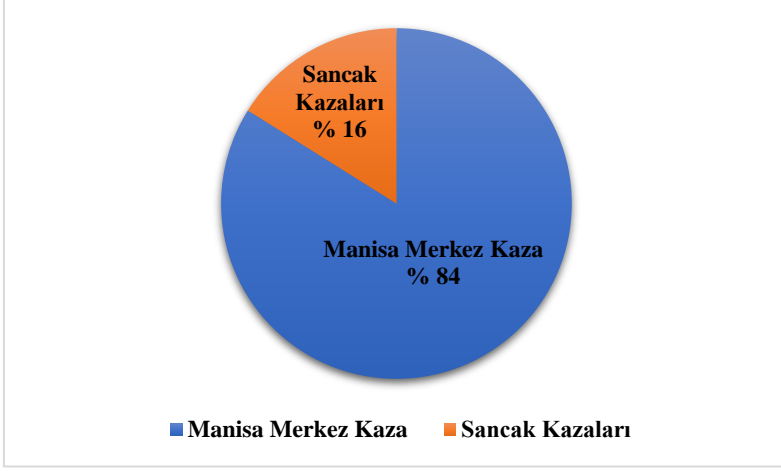


Grafik 2: Yüzyıllara Göre Sayfa Sayısının Dağılımı

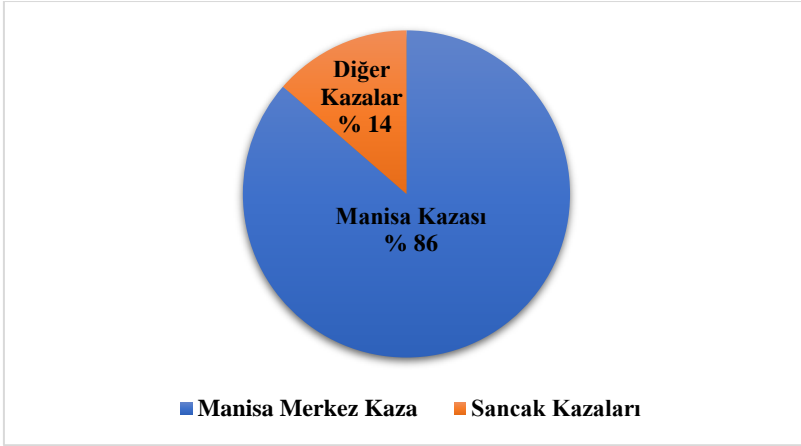
Manisa kadı defterlerinin 365 adedinin (% 83,90) Manisa merkez kazasına ait olduğu, ikinci grubu teşkil eden 70 sicilin (% 16,10) ise Saruhan sancağının diğer kazalarının (Akhisar, Demirci, Kırkağaç/Soma ve Kula) defterleri olduğu anlaşılmıştır. Söz konusu belgeler külliyyatını oluşturan toplam 93.141 sayfalık arşiv evrakının 80.464 (% 86,38) sayfalık kısmı Manisa merkeze, 12.677 (% 13,62) sayfalık bölümüyse dört kazaya ilişkin belgeleri kapsamaktadır. Sicillerin arasında muhasebe kayıtlarını içeren hasılat defteri olarak tanımlanabilecek olanlar da mevcuttur. Manisa'nın 403/6823 numaralı 1911/12 tarihli sicili bu grup içerisinde yer almaktadır.

Tablo 2: Manisa Merkez ve Diğer Kazalara Ait Siciller

	Defter Adedi	%	Sayfa Adedi	%
Manisa Merkez Kazası	365	83,90	80.464	86,38
Diğer Kazalar	70	16,10	12.677	13,62
Toplam	435	100	93.141	100



Grafik 3: Defter Sayısı Ölçeğinde Kazalara Göre Dağılım



Grafik 4: Kazalar Ölçeğinde Sayfa Sayısı Dağılımı

B. Saruhan Sancağının Diğer Kazalarına Ait Defterler

Saruhan sancağını oluşturan Manisa dışındaki kazalara ait defterler tasnif edildiğinde Akhisar kazasına ait 2, Demirci kazasına ait 15, Kırkağaç kazasına ait 10, Kula kazasına ait 42 ve Soma/Tarhala kazasına ait 1 adet olmak üzere toplam 70 sicil defteri tespit edilmiştir. (Ek-2)

Tablo 3: Saruhan Kazalarına Ait Sicil Defterleri

Kaza	Defter Adedi	%	Sayfa Sayısı	%
Akhisar	2	2,9	320	2,5
Demirci	15	21,4	2.789	22,0
Soma/Tarhala/Kırkağaç	11	15,7	1.862	14,7
Kula	42	60	7.706	60,8
Toplam	70	100	12.677	100

Manisa sicillerinin içerisindeki 70 adetlik defter grubu incelendiğinde; Akhisar'ın 1910-1912 (1328-1330) yıllarına ait 2 (% 2,9), Demirci'nin 1842-1903 (1258-1320) yılları arası döneme ait 15 (% 21,4), Tarhala/Soma/Kırkağaç'ın 1845-1913 (1262-1331) dönemini içeren 11 (% 15,7) ve Kula'nın 1812-1917 (1227-1335) yılları arası dönemi kapsayan 42 (% 60) defterinin bulunduğu tespit edilmiştir. Kazalara ait defterlere içerdikleri sayfalar itibarıyla değerlendirildiğindeyse; Akhisar'ın 320 (% 2,5), Demirci'nin 2.789 (% 22,0), Soma/Tarhala/Kırkağaç'ın 1.862 (% 14,7) ve Kula'nın 7.706 (% 60,8) sayfadan oluşan arşiv evrakının mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Bu grup içerisindeki Kula kazasına ait defterlerin en erken tarihlisi 1812/13 (1227) yılına ait olup son cildiye 1916/17 (1335) tarihlidir. Manisa kazalarına ait defterler grubunun içerisindeki 401/6821 numaralı, 1908/9 tarihli (32 sayfa) ve 405/6825 numaralı, 1911/12 tarihli (13 sayfa) defterlerin Kula'ya ait muhasebe hasılat defteri olduğu anlaşılmıştır. Sayısal olarak ikinci büyük sicil grubunu oluşturan Demirci kazasının sicillerinin ilk cildi 1842/43 (1258), son cildi 1902/3 (1320) yılına aittir. Tarhala/Soma kazasına ait tek sicil 1845/46 (1262) yılına, Kırkağaç kazasının 10 defterinden ilki 1869/70 (1286), son cildi ise 1912/13 (1331) tarihlidir. Yalnızca 2 sicili günümüze ulaşmış olan Akhisar kazasının ilk defteri 1910/11 (1328), son cildiye 1911/12 (1330) yılını içermektedir.

Genel olarak bakıldığında, söz konusu kazaların yerel kayıtlarını içeren sicillerin XIX. yüzyıl ağırlıklı olduğu önceki yüzyıllara ait kayıtların ne yazık ki günümüze ulaşamadığı anlaşılmaktadır.

III. Sicil Çeviriyazı ve Değerlendirme Çalışmaları

Mevcut literatürdeki Manisa sicillerinin çeviriyazı (*transkripsiyon*) ve defterin değerlendirmesini içeren yayınların tümünü lisansüstü tezler oluşturmaktadır. (Ek-3) Manisa kazasına ait defterler esaslı olmak üzere hazırlanan yüksek lisans tezlerinin defter numaraları ve içeriklerinden tespit ettiğimiz tarih aralıkları şöyledir:

Mehmet Çamlı 4 numaralı (959/1551-1552), Turgut Uzun 6 numaralı (943-973/1537-1566), Fatih Bursa 14 numaralı (1002-1021/1594-1613), Tekin Açikel 48 numaralı (1020-1031/1612-1622), Arzu Karaslan 61 numaralı (1039-1040/1629-1630), Elif Karadağ 63 numaralı (1035-1040/1626-1631), Selman Çetin 64 numaralı

(1031-1041/1622-1632), Halil Atabey 79 numaralı (1009-1050/1601-1641), Caner Yılmaz 100 numara (1050-1061/1641-1651), Ferdi Gökbuğa 124 numaralı (1070-1079/1660-1669), Ayşe Yıldırım 152 numaralı (1052-1103/1643-1692), Hediye Önderoğlu 154 numaralı (1036-1097/1627-1686), Merve Zeytinci 167 numaralı (1111-1113/1700-1702), Huriye Sarıkaya 179 numaralı (1132-1134/1720-1722), Derviş Öksüz 181 numaralı (1134-1137/1722-1725), Mehmet Masum Ocak 189 numaralı (1144-1145/1732-1733), Sefa Yapıcıoğlu 190 numaralı (1145-1146/1733-1734), Uğur Sertel 202 numaralı (1145-1151/1733-1739), Selda Yıldız 207 numaralı (1166-1168/1753-1755), Yasin Özkan 213 numaralı (1169-1177/1756-1764), Emre Büyükmemiş 223 numaralı (1194-1197/1780-1783), Meral Hoşbilgin 228 numaralı (1205-1206/1791-1792), Ömer Karataş 242 numaralı (1223-1224/1808-1809), İlker Mümin Çağlar 273 numaralı (1252-1253/1836-1837) ve Abdullah Doğtekin 321 numaralı (1280-1281/1864-1865) sicili tez olarak çalışmıştır. Ayrıca, 256 numaralı defterin (1236-1237/1820-1822) tanıtımı ve fihristini Kürşat Çelik makale olarak yayınlamıştır.

Sonuçlandırılmış tezlerin dışında, üniversitelerimizde halen tez çalışması yürütülmekte olup YÖK Ulusal Tez Merkezi kayıtlarında mevcut olan siciller şunlardır:

45 (1018-1029/1610-1620) numara Vasfi Çabuk; 52 numaralı (1034-1035/1625-1626) Hakan Şentürk; 54 numara (1033-1034/1624-1625) Cansu Akkoyun; 146 (1066-1087/1656-1677) Sibel Karataş; 184 numara (1141/1728-1729) Yelda Arslan ve 218 numara (1185-1187/1772-1774) Tuğba Dükar.

Saruhan sancağına bağlı kazalara ait defterlerden bazıları da yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır:

Kula kazası sicillerinden 395 numaralı (1321-1325/1904-1908) defter Mustafa Akbel; 418 numaralı (1327-1328/1909-1910) sicil Zeynep Karateke; 419 numara (1326-1329/1909-1911) Sedef Karaca ve 424 numaralı defter (1326-1330/1909-1912) Özüm İlgün; Demirci kazasının defterlerinden 275 numaralı (1252-1259/1837-1844) sicil Özlem Kale; 382 numara (1317-1319/1900-1902) Adem Akdeniz; Kırkağaç kazasına ait 426 numaralı (1328-1330/1910-1912) sicil ise Umut Seven.

Bu kapsamda, 4'ü Kula, 2'si Demirci ve 1'i Kırkağaç'a ait olmak üzere, toplamda 33 adet Manisa sicilinin çeviri metinlerinin hazırlandığı, defterlerin kapsam ve içeriklerinin değerlendirildiği görülmektedir. Üniversitelerimizin ilgili enstitülerinde yüksek lisans tez konusu olarak 6 sicil de halen çalışılmakta olduğundan tamamlandıklarında bu listeye eklenmelidir. Tezlerdeki metin çevirilerinde okumadan kaynaklı hata ve eksiklikler, aktarım usullerinde uyumsuzluklar söz konusu olmakla birlikte defterlerin genel mahiyetleri ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca, lisansüstü tezler kapsamında sicillerin dönemsel olarak incelendiği ve karşılaştırmalı tarih çalışmalarına konu edildiği, mevcut tezler içinde sondaj veya örneklem yöntemiyle bilgi derlemeleri de bulunduğu da unutulmamalıdır.

Değerlendirme

Saruhan sancağının Osmanlı devrine ait 435 defterden oluşan *şer'îye sicilleri koleksiyonu*, günümüze defterleri ulaşan kazalar açısından bakıldığında, kıymetli bir tarih hazinesi teşkil etmektedir. Sancağın merkezi olan Manisa'nın 365 adetlik defterinin önemi, sancağın diğer dört kazasına ait 70 sicilinin varolduğu, bunların dışındaki kazaların defterlerinin, maalesef, elimize ulaşamadığı gerçeğiyle birlikte değerlendirildiğinde kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan siciller sadece Manisa yerel tarihi için değil temsil ettiği bölgenin tarihinin de aydınlatılmasında önem arz etmektedir. Manisa ve civarının başta İzmir olmak üzere çevreyle ilişkileri ve sancak merkezi olması nedeniyle devlet merkeziyle bağlantıları hakkında bilgilere ulaşmamızı sağlayan külliyyatın içeriği vazgeçilmez bir kaynak kümesine işaret etmektedir.

Devlet Arşinleri bünyesinde araştırmacıların erişimine açık durumdaki Manisa sicillerden 32'sinin yüksek lisans tezi konusu olarak transkripsiyon ve incelenmesinin tamamlandığı, bir defterin fihristinin çıkarıldığı, 6 çalışmanın da hâlen sürdürülmekte olduğu anlaşılmıştır. Öncelikle yerel tarih açısından değeri tartışılmaz sicillerimiz gelecek zamanlarda kapsamlı akademik çalışmalara kaynaklık edecek ve mevcut bilgilerimizi daha da zenginleştirecektir.

References

- Akgündüz, Ahmet, *Şer'îye Sicilleri Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, C. I, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yay., İstanbul 1988.
- Akyıldız, Ali, "Uluçay, Mustafa Çağatay (1908-1970)", *TDVİA*, C. XLII, İstanbul 2012, s. 122-123.
- Anıkan, Zeki, "Bir Kanunnâme Sureti", *E. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. III, İzmir 1987, s. 49-61
- Anıkan, Zeki, "Manisa'nın 1 Numaralı Şer'îyye Sicilindeki Osmanlı Tarihi", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, S. X, İstanbul 1990, s. 99-136.
- Atalar, Münir, "Şer'îye Mahkemelerine Dâir Kısa Bir Târihçe", *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, S. 4, Ankara 1980, s. 303-328.
- Avan, Hakkı, "Gediz'in Kısa Öyküsü", *Gediz Kent Kültürü ve Edebiyat Dergi Kitap*, Y. 1, S. 1, Mayıs 2008, s. 3-8.
- Bilgi, Nejdet, *XX. Yüzyılın İlk Yarısında Manisa Kazası (1908-1950)*, Ege Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış doktora tezi, İzmir 1996.

- Emecen Feridun, "Manisa", *TDVİA*, C. XXVII, İstanbul, s. 577-583.
- Ersoy, Osman, "Şer'îye Sicillerinin Toplu Kataloguna Doğru", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. XIII, S. 24, Ankara 1980, s. 1-20.
- Ertürk, Bayram Eyüp, "Mustafa Çağatay Uluçay Bibliyografyası Denemesi", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. III, S. 8, İzmir 1998, s. 385-406.
- Gedikli, Fethi, "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Şer'îye Sicilleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. III, S. 5, 2005, s. 187-213.
- Günay, Vehbi "Yerel Kayıtların Işığında XVIII. Yüzyıl Sonlarında İzmir", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXV, S. 1, Temmuz 2010, s. 253-268.
- Gürkan, Feyyaz, "Şer'îye Mahkemeleri Sicilleri Üzerinde Bir Araştırma", *IX. Türk Tarih Kongresi Ankara 21-25 Eylül 1981 Kongreye Sunulan Bildiriler*, C. II, TTK. yay., Ankara 1988, s. 765-779.
- İlgürel, Mücteba, "Şer'îye Sicillerinin Toplu Kataloguna Doğru", *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 28-29, 1974-1975, İstanbul 1975, s. 123-166.
- Kenanoğlu, M. Macit, "Nizâmiye Mahkemeleri", *TDVİA*, C. XXXIII, İstanbul 2007, s. 185-188.
- Köprülü, Fuad, "Ortazaman Türk Devletlerinde Hukukî Sembollerdeki Motifler", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, C. II, 1932-39, İstanbul 1939, s. 33-52.
- Köprülü, M. Fuad, "Halkevlerimizde Tarihî Araştırmalar Nasıl Yapılmalıdır?", *Çorumlu Çorum Halkevi Dergisi*, C. 1, S. 12, 15 Mart 1939, s. 1-6.
- Martal, Abdullah, "İzmir Kadı Sicillerindeki Kültürel Mirasımız", *Kebikeç*, S. 4, 1996, s. 73-79.
- Şakiroğlu, Mahmut H., "M. Çağatay Uluçay, 1910-1970", *Bellekten*, C. XXXIV, S. 136, Ekim 1970, s. 653-664.
- Uğur, Yunus, "Şer'îye Sicilleri", *TDVİA*, C. XXXIX, İstanbul 2020, s. 8-11.
- Uluçay, Çağatay- GÖKÇEN, İbrahim, *Manisa Tarihi*, İstanbul 1939.
- Uluçay, M. Çağatay, "Manisa Kazaları Tarihi Yazılırken Başvurulacak Kaynaklar", *Gediz Manisa Halkevi Dergisi*, S. 82, Temmuz 1945, s. 4.
- Uluçay, M. Çağatay, "Manisa Mahkeme-i Şer'îye Sicillerinin Değeri", *Gediz Manisa Halkevi Dergisi*, S. 79, 1 Nisan 1945, s. 1-3.
- Uluçay, M. Çağatay, "Manisa Mahkemesi Şer'îye Sicilleri", *Işık*, S. 149, Manisa 1945.
- Uluçay, M. Çağatay, "Manisa Şer'îye Sicillerine Dair Bir Araştırma", *Türkiyat Mecmuası*, C. X, 1951-53, İstanbul 1953, s. 285-298.
- Uluçay, M. Çağatay, "Manisa Tarihi Etrafında", *Gediz Manisa Halkevi Dergisi*, S. 70, 1 Kasım 1943, s. 1-2.
- Uluçay, M. Çağatay, "Manisa Tarihine Dair Vesikalar: Manisa Mahkeme-i Şer'îye Sicilleri", *Gediz Manisa Halkevi Dergisi*, S. 53, 1 Eylül 1941, s. 9-11.
- Uluçay, M. Çağatay, "Manisa Tarihinin Türkler Devri Kaynaklarına Dâir Düşünceler", *Gediz Manisa Halkevi Dergisi*, S. 71, 2 Kasım 1944, s. 1-2.
- Uluçay, M. Çağatay, *Manisa Kadınları ve Mahkemesi Teşkilâtına Dair Notlar*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Telif Eserler (TE/0017), 1949.
- Uluçay, M. Çağatay, *Manisa Ünlüleri*, Manisa 1946.
- Uluçay, M. Çağatay, *Manisa'daki Sarây-ı Âmire ve Şehzadeler Türbesi*, İstanbul 1941.

- Uluçay, M. Çağatay, *Sarubanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar I*, İstanbul 1940.
- Uluçay, M. Çağatay, *Sarubanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar II*, İstanbul 1946.
- Uluçay, M. Çağatay, *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul 1944.
- Uluçay, M. Çağatay, *XVII. Yüzyılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilâtı*, İstanbul 1942.
- Uluçay, M. Çağatay, *XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul 1955.
- Uykucu, Kürşat Ekrem, "Mustafa Çağatay Uluçay ve Eserleri", *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. XV, S. 20, Mart 1965, s. 201-212.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Şer'i Mahkeme Sicilleri", *Ülkü Ankara Halkevlere Dergisi*, C. V, S. 29, Temmuz 1935, s. 365-368.
- Yaman, T. Mümtaz, "Şer'i Mahkeme Sicilleri", *Ülkü Ankara Halkevlere Dergisi*, C. XII, S. 68, Ekim 1938, s. 153-164.

EKLER

Ek 1: Manisa Şer'iye Sicilleri Toplu Envanter Kataloğu

XVI. Yüzyıl

Sıra No	Defter No	Arşiv No	Tarih	Sayfa
1.	1 ³⁰	6419	953 [1546/47]	148
2.	2	6420	957 [1550/51]	328
3.	4 ³¹	6422	959 [1551/52]	132
4.	3	6421	959 [1551/52]	286
5.	5	6423	962 [1554/55]	430
6.	7	6425	970 [1562/63]	258
7.	8	6426	974 [1566/67]	288
8.	6 ³²	6424	974 [1566/67]	170
9.	9	6427	985 [1577/68]	150

³⁰ İlk sicilden yapılmış iki neşir için bkz. Zeki Arkan, "Bir Kanunnâme Sureti", *E. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. III, İzmir 1987, s. 49-61; aynı yazar, "Manisa'nın 1 Numaralı Şer'iye Sicilindeki Osmanlı Tarihi", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, S. X, İstanbul 1990, s. 99-136. XVI. yüzyıla ait sicillerden yararlanılarak hazırlanmış doktora tezi için bkz. Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*, TTK. yay., Ankara 1989.

³¹ Mehmet Çamlı, *H. 959/M. 1551 Tarihli 4 Numaralı Manisa Şer'iye Sicili*, Gazi Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara 1993.

³² Turgut Uzun, *Manisa'nın 6 Numaralı H. 942-973 (M. 1535-1565) Tarihli Şer'iye Sicil Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, Niğde Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmış yüksek lisans tezi, Niğde 2002.

10.	10	6428	989 [1581/82]	223
11.	11	6429	999 [1590/91]	478
12.	161	6581	1003 [1594/95]	298
13.	12	6430	1005 [1596/97]	310
Toplam	13		953-1005 [1546-1597]	3.499

XVII. Yüzyıl

Sıra No	Defter No	Arşiv No	Tarih	Sayfa
14.	15	6433	1009 [1600/1]	318
15.	16	6434	1012 [1603/4]	356
16.	17	6435	1013 [1604/5]	281
17.	19	6437	1013 [1604/5]	272
18.	20	6438	1013 [1604/5]	276
19.	18	6436	1013 [1604/5]	393
20.	23	6441	1015 [1606/7]	336
21.	22	6440	1015 [1606/7]	316
22.	21	6439	1016 [1607/8]	303
23.	13	6431	1017 [1608/9]	51
24.	25	6443	1018 [1609/10]	234
25.	26	6444	1019 [1610/11]	413
26.	27	6445	1019 [1610/11]	480
27.	29	6447	1019 [1610/11]	454
28.	24	6442	1019 [1610/11]	250
29.	28	6446	1019 [1610/11]	378
30.	14 ³³	6432	1021 [1612/13]	122
31.	33	6451	1021 [1612/13]	358
32.	31	6449	1022 [1613/14]	376
33.	32	6450	1022 [1613/14]	376
34.	30	6448	1022 [1613/14]	326
35.	34	6452	1024 [1615/16]	638
36.	35	6453	1025 [1616/17]	130
37.	36	6454	1025 [1616/17]	194
38.	45 ³⁴	6463	1025 [1616/17]	174
39.	38	6456	1026 [1617]	446
40.	37	6455	1026 [1617]	187
41.	39	6457	1027 [1617/18]	189
42.	43	6461	1029 [1619/20]	170
43.	42	6460	1029 [1619/20]	310

³³ Fatih Bursa, *Manisa'nın 14 Numaralı H. 1002 Tarihli Şer'îye Sicil Defteri (Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi)*, Niğde Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Niğde 2002.

³⁴ Vasfı Çabuk, *45 Numaralı Manisa Şer'îye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.

44.	41	6459	1029 [1619/20]	367
45.	44	6462	1030 [1620/21]	284
46.	48 ³⁵	6457	1031 [1621/22]	146
47.	49	6468	1032 [1622/23]	190
48.	46	6464	1032 [1622/23]	462
49.	51	6470	1033 [1623/24]	478
50.	47/B	6466	1034 [1624/25]	264
51.	50	6469	1034 [1624/25]	238
52.	52 ³⁶	6471	1034 [1624/25]	176
53.	47/A	6465	1035 [1625/26]	95
54.	53	6472	1036 [1626/27]	385
55.	55	6474	1036 [1626/27]	316
56.	54 ³⁷	6473	1037 [1627/28]	204
57.	62	6481	1037 [1627/28]	490
58.	56	6475	1038 [1628/29]	146
59.	57	6476	1039 [1629/30]	172
60.	59	6478	1039 [1629/30]	263
61.	58	6477	1039 [1629/30]	210
62.	60	6479	1040 [1630/31]	348
63.	61 ³⁸	6480	1040 [1630/31]	180
64.	64 ³⁹	6483	1040 [1630/31]	186
65.	63 ⁴⁰	6482	1041 [1631/32]	137
66.	65	6484	1041 [1631/32]	232
67.	66	6485	1041 [1631/32]	217
68.	68	6487	1043 [1633/34]	293
69.	67	6486	1043 [1633/34]	240
70.	69	6488	1044 [1634/35]	306
71.	70	6489	1045 [1635/36]	254
72.	73	6492	1046 [1636/37]	296

³⁵ Tekin Açikel, *48 Numaralı (1030/1620) Tarıbli Manisa Şer'yye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2019.

³⁶ Hakan Şentürk, *52 Numaralı Manisa Şer'yye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.

³⁷ Cansu Akkoyun, *54 Numaralı Manisa Şer'yye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.

³⁸ Arzu Karaslan, *1039-1040 (1629-1630) Yıllarına Ait 61 Numaralı Manisa Şer'yye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2007.

³⁹ Selman Çetin, *64 No'lu Manisa Şer'yye Sicili*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2013.

⁴⁰ Elif Karadaş, *63 Numaralı Manisa Şer'yye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2019.

73.	72	6491	1046 [1636/37]	190
74.	74	6493	1048 [1638/39]	130
75.	76	6495	1048 [1638/39]	475
76.	75	6494	1048 [1638/39]	314
77.	78	6497	1049 [1639/40]	194
78.	77	6496	1049 [1639/40]	194
79.	81	6501	1050 [1640/41]	298
80.	79 ⁴¹	6498	1050 [1640/41]	106
81.	80/A	6499	1051 [1641/42]	428
82.	85	6505	1053 [1643/44]	240
83.	84	6504	1053 [1643/44]	247
84.	80/B	6500	1053 [1643/44]	160
85.	82	6502	1053 [1643/44]	334
86.	86	6506	1053 [1643/44]	132
87.	71	6490	1054 [1644/45]	190
88.	83	6503	1054 [1644/45]	150
89.	87	6507	1054 [1644/45]	274
90.	89	6509	1055 [1645/46]	174
91.	88	6508	1055 [1645/46]	334
92.	92	6512	1056 [1646/47]	370
93.	90	6510	1056 [1646/47]	322
94.	94	6514	1056 [1646/47]	358
95.	93	6513	1057 [1647/48]	297
96.	91	6511	1058 [1648/49]	292
97.	95	6515	1059 [1649/50]	328
98.	96	6516	1059 [1649/50]	297
99.	97	6517	1059 [1649/50]	160
100.	98	6518	1059 [1649/50]	472
101.	99	6519	1060 [1650]	308
102.	101	6521	1061 [1650/51]	460
103.	100 ⁴²	6520	1061 [1650/51]	134
104.	102	6522	1062 [1651/52]	303
105.	40	6458	1063 [1652/53]	292
106.	105	6525	1063 [1652/53]	282
107.	103	6523	1063 [1652/53]	190
108.	104	6524	1063 [1652/53]	242
109.	107	6527	1065 [1654/55]	160
110.	106	6526	1065 [1654/55]	184

⁴¹ Halil Atabey, *Manisa'nın 79 Numaralı (H. 1049-1050) Şer'îye Sicil Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara 2014.

⁴² Caner Yılmaz, *H. 1060-1061/M. 1650-1651 Taribli 100 Nolu Manisa Şer'îye Sicili*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2005.

111.	108	6528	1065 [1654/55]	230
112.	109	6529	1066 [1655/56]	268
113.	110	6530	1066 [1655/56]	395
114.	111	6531	1067 [1656/57]	265
115.	113	6533	1068 [1657/58]	302
116.	114	6534	1069 [1658/59]	259
117.	115	6535	1069 [1658/59]	536
118.	112	6532	1069 [1658/59]	307
119.	116	6536	1070 [1659/60]	349
120.	118	6538	1071 [1660/61]	158
121.	120	6540	1073 [1662/63]	300
122.	117	6537	1073 [1662/63]	312
123.	119	6539	1073 [1662/63]	393
124.	121	6541	1073 [1662/63]	268
125.	123	6543	1075 [1664/65]	272
126.	122	6542	1075 [1664/65]	296
127.	125	6545	1076 [1665/66]	167
128.	124 ⁴³	6544	1076 [1665/66]	129
129.	126	6546	1077 [1666/67]	282
130.	127	6547	1077 [1666/67]	282
131.	129	6549	1078 [1667/68]	133
132.	128	6548	1078 [1667/68]	259
133.	130	6550	1080 [1669/70]	334
134.	131	6551	1080 [1669/70]	214
135.	132	6552	1081 [1670/71]	274
136.	133	6553	1081 [1670/71]	390
137.	135	6555	1082 [1671/72]	276
138.	134	6554	1083 [1672/73]	385
139.	139	6559	1083 [1672/73]	344
140.	137	6557	1083 [1672/73]	364
141.	138	6558	1083 [1672/73]	293
142.	136	6556	1083 [1672/73]	299
143.	140	6560	1084 [1673/74]	177
144.	141	6561	1085 [1674/75]	328
145.	142	6562	1086 [1675/76]	338
146.	143	6563	1086 [1675/76]	406
147.	144	6564	1087 [1676/77]	255
148.	148	6568	1088 [1677/78]	194
149.	147	6567	1088 [1677/78]	246
150.	149	6569	1089 [1678/79]	198

⁴³ Ferdi Gökbuğa, *H. 1075-1076/M. 1665-1666 Tarihli 124 No'lu Manisa Şer'yye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2008.

151.	146 ⁴⁴	6566	1089 [1678/79]	88
152.	145	6565	1091 [1680/81]	428
153.	150	6570	1091 [1680/81]	346
154.	151	6571	1093 [1682]	151
155.	152 ⁴⁵	6572	1093 [1682]	166
156.	153	6573	1094 [1682/83]	175
157.	154 ⁴⁶	6574	1097 [1685/86]	172
158.	155	6575	1097 [1685/86]	199
159.	156	6576	1099 [1687/88]	97
160.	157	6577	1099 [1687/88]	294
161.	158	6578	1100 [1688/89]	297
162.	159	6579	1101 [1689/90]	186
163.	160	6580	1102 [1690/91]	352
164.	162	6582	1105 [1693/94]	294
165.	163	6583	1106 [1694/95]	183
166.	165	6585	1108 [1696/97]	184
167.	164	6584	1108 [1696/97]	218
Toplam	154		1009-1108 [1600-1697]	42.004

XVIII. Yüzyıl

Sıra No	Defter No	Arşiv No	Tarih	Sayfa
168.	166	6586	1112 [1700/1]	316
169.	167 ⁴⁷	6587	1113 [1701/2]	128
170.	169	6589	1115 [1703/4]	61
171.	168	6588	1115 [1703/4]	240
172.	171	6591	1117 [1705/6]	254
173.	170	6590	1118 [1706/7]	155
174.	172	6592	1119 [1707/8]	220
175.	240	6660	1121 [1709/10]	209
176.	173	6593	1122 [1710/11]	182
177.	174	6594	1127 [1715]	122

⁴⁴ Sibel Karataş, *146 Numaralı Manisa Şer'îye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.

⁴⁵ Ayşe Yıldırım, *152 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1092/1681-82)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2013.

⁴⁶ Hediye Önderoğlu, *154 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1095-1096/1684-1685)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2015.

⁴⁷ Merve Zeytinci, *Manisa Kazasının 167 Numaralı Şer'îye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (H. 1111-1113/M. 1700-1702)*, Ege Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İzmir.

178.	175	6595	1128 [1715/16]	209
179.	176	6596	1128 [1715/16]	166
180.	177	6597	1129 [1716/17]	143
181.	178	6598	1131 [1718/19]	272
182.	179 ⁴⁸	6599	1133 [1720/21]	130
183.	181 ⁴⁹	6601	1137 [1724/25]	194
184.	180	6600	1137 [1724/25]	220
185.	182	6602	1139 [1726/27]	185
186.	183	6603	1140 [1727/28]	187
187.	184 ⁵⁰	6604	1142 [1729/30]	96
188.	185	6605	1143 [1730/31]	137
189.	188	6608	1144 [1731/32]	138
190.	186	6606	1144 [1731/32]	343
191.	187	6607	1144 [1731/32]	120
192.	189 ⁵¹	6609	1145 [1732/33]	93
193.	190 ⁵²	6610	1146 [1733/34]	103
194.	191	6611	1147 [1734/35]	228
195.	192	6612	1149 [1736/37]	245
196.	202 ⁵³	6622	1151 [1738/39]	178
197.	193	6613	1152 [1739/40]	118
198.	194	6614	1153 [1740/41]	165
199.	196	6616	1153 [1740/41]	196
200.	197	6617	1153 [1740/41]	280
201.	195	6615	1154 [1741/42]	75
202.	198	6618	1156 [1743/44]	142
203.	199	6619	1157 [1744/45]	188
204.	200	6620	1158 [1745/46]	114
205.	204	6624	1163 [1749/50]	132

⁴⁸ Huriye Sarıkaya, *179 Numaralı Manisa ve 717 Numaralı Balıkesir Şer'yye Sicillerine Göre Lâle Devri'nin İlk Yıllarında Batı Anadolu'da Sosyal ve Ekonomik Hayat*, Adnan Menderes Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Aydın 2016.

⁴⁹ Derviş Öksüz, *181 Numaralı Şer'yye Sicillerine Göre Lale Devri'nin İlk Yıllarında Manisa'da Sosyal ve Ekonomik Hayat*, Adnan Menderes Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Aydın 2016.

⁵⁰ Yelda Arslan, *184 Numaralı Manisa Şer'yye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.

⁵¹ Mehmet Masum Ocak, *Manisa Kadılgı 189 No'lu Şer'yye Sicili Defterine Göre Manisa'nın Sosyal ve İktisadi Durumu (1145/1732)*, Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İzmir 1997.

⁵² Sefa Yapıcıoğlu, *190 Numaralı Manisa Şer'yye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2017.

⁵³ Uğur Sertel, *202 Numaralı Manisa Şer'yye Sicili (H. 1149-1150-1151/M. 1736-1737-1738)*, Fırat Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Elâzığ 2004.

206.	203	6623	1164 [1750/51]	172
207.	205	6625	1165 [1751/52]	78
208.	207 ⁵⁴	6627	1168 [1754/55]	218
209.	208	6628	1169 [1755/56]	135
210.	209	6629	1170 [1756/57]	204
211.	210	6630	1171 [1757/58]	159
212.	212	6632	1173 [1759/60]	66
213.	206	6626	1176 [1762/63]	132
214.	213 ⁵⁵	6633	1177 [1763/64]	203
215.	214	6634	1181 [1767/68]	193
216.	216	6636	1182 [1768/69]	179
217.	215	6635	1182 [1768/69]	87
218.	217	6637	1185 [1771/72]	106
219.	218 ⁵⁶	6638	1187 [1773/74]	108
220.	219	6639	1189 [1775/76]	113
221.	220	6640	1190 [1776/77]	136
222.	201	6621	1191 [1777/78]	72
223.	222	6642	1194 [1780]	110
224.	221	6641	1194 [1780]	176
225.	223 ⁵⁷	6643	1197 [1782/83]	232
226.	224	6644	1198 [1783/84]	152
227.	225	6645	1202 [1787/88]	270
228.	227	6647	1204 [1789/90]	108
229.	226	6646	1204 [1789/90]	257
230.	228 ⁵⁸	6648	1206 [1791/92]	124
231.	229	6649	1206 [1791/92]	90
232.	230	6650	1207 [1792/93]	197
233.	231	6651	1208 [1793/94]	222
234.	232	6652	1208 [1793/94]	144
235.	211	6631	1210 [1795/96]	190

⁵⁴ Selda Yıldız, *XVIII. Yüzyılda Manisa'da Gündelik Hayata İlişkin Bir Değerlendirme*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara 2006.

⁵⁵ Yasin Özkan, *213 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili Değerlendirme ve Transkripsiyonu (1174-1175)*, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Konya 2019.

⁵⁶ Tuğba Dükar, *218 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (H. 1185-1187/M. 1771-1773)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.

⁵⁷ Emre Büyükmemiş, *223 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili'ndeki Tereke Kayıtlarına Göre Manisa'da Ailelerin Sosyal ve Ekonomik Durumu (1780-1783)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2019.

⁵⁸ Meral Hoşbilgin, *228 Numaralı Manisa Şer'îye Sicil Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H. 1203-1206/M. 1789-1792)*, Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2004.

236.	233	6653	1214 [1799-1800]	152
237.	234	6654	1214 [1799-1800]	282
Toplam	70		1112-1214 [1700-1800]	11.751

XIX. Yüzyıl

Sıra No	Defter No	Arşiv No	Tarih	Sayfa
238.	235	6655	1215 [1800/1]	274
239.	237	6657	1217 [1802/3]	193
240.	238	6658	1217 [1802/3]	36
241.	247	6667	1219 [1804/5]	151
242.	239	6659	1220 [1805/6]	214
243.	241	6661	1223 [1808/9]	203
244.	242 ⁵⁹	6662	1224 [1809/10]	106
245.	243	6663	1225 [1810/11]	249
246.	244	6664	1227 [1812/13]	381
247.	246	6666	1227 [1812/13]	190
248.	245	6665	1227 [1812/13]	195
249.	248	6668	1230 [1814/15]	196
250.	250	6670	1231 [1815/16]	132
251.	252	6672	1232 [1816/17]	41
252.	251	6671	1232 [1816/17]	186
253.	253	6673	1234 [1818/19]	211
254.	254	6674	1235 [1819/20]	211
255.	255	6675	1236 [1820/21]	151
256.	257	6677	1237 [1821/22]	134
257.	256 ⁶⁰	6676	1238 [1822/23]	135
258.	259	6679	1239 [1823/24]	83
259.	258	6678	1240 [1824/25]	154
260.	260	6680	1240 [1824/25]	178
261.	262	6682	1243 [1827/28]	166
262.	261	6681	1243 [1827/28]	175
263.	267	6687	1245 [1829/30]	18
264.	265	6685	1245 [1829/30]	156
265.	236	6656	1248 [1832/33]	36
266.	266	6686	1248 [1832/33]	279
267.	264	6684	1249 [1833/34]	168
268.	249	6669	1250 [1834/35]	170

⁵⁹ Ömer Karataş, *242 Numaralı Manisa Şer'iyye Sicil Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (1223-1224/1808-1809)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2005.

⁶⁰ Kürşat Çelik, "256 Numaralı 1236-1237 H. (1820-1822 M.) Tarihli Manisa Şer'iyye Sicilinin Tanıtımı ve Fihristi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 24, S. 1, Elazığ 2014, s. 255-267.

269.	268	6688	1250 [1834/35]	170
270.	270	6690	1252 [1836/37]	104
271.	271	6691	1252 [1836/37]	195
272.	273 ⁶¹	6693	1253 [1837/38]	191
273.	272	6692	1253 [1837/38]	118
274.	274	6694	1255 [1839/40]	196
275.	277	6697	1257 [1841/42]	192
276.	278	6698	1257 [1841/42]	86
277.	275 ⁶²	6695	1258 [1842/43]	110
278.	279	6699	1259 [1843/44]	102
279.	280	6700	1259 [1843/44]	195
280.	276	6696	1260 [1844/45]	83
281.	284	6704	1261 [1845]	29
282.	282	6702	1261 [1845]	194
283.	281	6701	1262 [1845/46]	100
284.	285	6705	1262 [1845/46]	192
285.	286	6706	1263 [1846/47]	332
286.	288	6708	1264 [1847/48]	371
287.	290	6710	1264 [1847/48]	85
288.	287	6707	1264 [1847/48]	292
289.	291	6711	1265 [1848/49]	158
290.	292	6712	1265 [1848/49]	242
291.	269	6689	1266 [1849/50]	92
292.	293	6713	1266 [1849/50]	241
293.	289	6709	1266 [1849/50]	547
294.	294	6714	1267 [1850/51]	346
295.	295	6715	1267 [1850/51]	201
296.	296	6716	1268 [1851/52]	180
297.	299	6720	1269 [1852/53]	172
298.	297/A	6717	1269 [1852/53]	273
299.	297/B	6718	1269 [1852/53]	400
300.	300	6721	1270 [1853/54]	186
301.	301	6722	1271 [1854/55]	237
302.	302	6723	1272 [1855/56]	227
303.	306	6727	1272 [1855/56]	200
304.	303	6724	1273 [1856/57]	139
305.	304	6725	1274 [1857/58]	366

⁶¹ İlker Mümin Çağlar, *273 Numaralı Manisa Şer'îye Sicil Defteri (1252-1253/1836-1837) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2005.

⁶² Özlem Kale, *275 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (H. 1254-1255/M. 1838-1840)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2019.

306.	307	6728	1274 [1857/58]	192
307.	305	6726	1274 [1857/58]	162
308.	309	6730	1276 [1859/60]	158
309.	310	6731	1277 [1860/61]	170
310.	312	6733	1277 [1860/61]	190
311.	283	6703	1277 [1860/61]	263
312.	313	6734	1278 [1861/62]	187
313.	311	6732	1279 [1862/63]	271
314.	319	6740	1280 [1863/64]	167
315.	308	6729	1280 [1863/64]	309
316.	316	6737	1280 [1863/64]	186
317.	315	6736	1280 [1863/64]	118
318.	317	6738	1280 [1863/64]	195
319.	314	6735	1280 [1863/64]	198
320.	321 ⁶³	6742	1281 [1864/65]	92
321.	320	6741	1281 [1864/65]	222
322.	323	6744	1281 [1864/65]	299
323.	328	6749	1282 [1865/66]	198
324.	329	6750	1282 [1865/66]	185
325.	298	6719	1282 [1865/66]	120
326.	318	6739	1282 [1865/66]	95
327.	324	6745	1282 [1865/66]	452
328.	326	6747	1282 [1865/66]	139
329.	327	6748	1282 [1865/66]	196
330.	322	6743	1282 [1865/66]	86
331.	330	6751	1284 [1867/68]	124
332.	332	6752	1284 [1867/68]	188
333.	331	6853	1284 [1867/68]	144
334.	333	6753	1285 [1868/69]	232
335.	335	6755	1286 [1869/70]	186
336.	334	6754	1286 [1869/70]	470
337.	325	6746	1287 [1870/71]	135
338.	336	6756	1287 [1870/71]	117
339.	337	6757	1287 [1870/71]	152
340.	338	6758	1287 [1870/71]	207
341.	339	6759	1288 [1871/72]	189
342.	340	6760	1288 [1871/72]	195
343.	263	6683	1289 [1872/73]	176
344.	342	6762	1290 [1873/74]	124
345.	341	6761	1290 [1873/74]	193

⁶³ Abdullah Doğtekin, *321 Numaralı Şer'îyye Siciline Göre Manisa'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (1280-1281)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2006.

346.	343	6763	1290 [1873/74]	78
347.	346	6766	1291 [1874/75]	166
348.	344	6764	1291 [1874/75]	200
349.	347	6767	1292 [1875/76]	239
350.	349	6769	1292 [1875/76]	141
351.	345	6765	1293 [1876/77]	108
352.	348	6768	1293 [1876/77]	96
353.	351	6771	1293 [1876/77]	272
354.	354	6774	1294 [1877/78]	180
355.	350	6770	1294 [1877/78]	138
356.	352	6772	1295 [1878]	144
357.	353	6773	1296 [1878/79]	52
358.	356	6776	1297 [1879/80]	238
359.	357	6777	1297 [1879/80]	133
360.	358	6778	1299 [1881/82]	172
361.	359	6779	1299 [1881/82]	198
362.	360	6780	1300 [1882/83]	114
363.	364	6784	1302 [1884/85]	162
364.	365	6785	1302 [1884/85]	200
365.	366	6786	1302 [1884/85]	849
366.	361	6781	1304 [1886/87]	198
367.	368	6788	1305 [1887/88]	159
368.	369	6789	1307 [1889/90]	52
369.	367	6787	1307 [1889/90]	207
370.	370	6790	1309 [1891/92]	234
371.	371	6791	1311 [1893/94]	190
372.	372	6792	1311 [1893/94]	117
373.	374	6794	1311 [1893/94]	189
374.	375	6795	1312 [1894/95]	46
375.	376	6796	1312 [1894/95]	391
376.	377	6797	1312 [1894/95]	199
377.	373	6793	1313 [1895/96]	195
378.	378	6798	1313 [1895/96]	111
379.	381	6801	1316 [1898/99]	75
380.	379	6799	1316 [1898/99]	238
381.	383	6803	1317 [1899/1900]	85
Toplam	144		1215-1317 [1800-1900]	26.964

XX. Yüzyıl

Sıra No	Defter No	Arşiv No	Tarih	Sayfa
382.	380	6800	1318 [1900/1]	319
383.	384	6804	1319 [1901/2]	127
384.	363	6783	1319 [1901/2]	83

385.	382 ⁶⁴	6802	1319 [1901/2]	81
386.	355	6775	1319 [1901/2]	142
387.	387	6807	1320 [1902/3]	114
388.	388	6808	1320 [1902/3]	156
389.	386	6806	1321 [1903/4]	158
390.	393	6813	1321 [1903/4]	380
391.	385	6805	1321 [1903/4]	333
392.	390	6810	1322 [1904/5]	55
393.	394	6814	1322 [1904/5]	112
394.	391	6811	1323 [1905/6]	194
395.	392	6812	1323 [1905/6]	31
396.	398	6818	1323 [1905/6]	197
397.	396	6816	1323 [1905/6]	202
398.	399	6819	1323 [1905/6]	114
399.	389	6809	1324 [1906/7]	235
400.	402	6822	1324 [1906/7]	112
401.	395 ⁶⁵	6815	1325 [1907/8]	160
402.	397	6817	1325 [1907/8]	235
403.	404	6824	1326 [1908/9]	137
404.	401	6821	1326 [1908/9]	32
405.	410	6830	1326 [1908/9]	180
406.	362	6782	1327 [1909/10]	91
407.	409	6829	1327 [1909/10]	161
408.	406	6826	1327 [1909/10]	106
409.	413	6833	1327 [1909/10]	177
410.	400	6820	1328 [1910/11]	179
411.	408	6828	1328 [1910/11]	78
412.	418 ⁶⁶	6838	1328 [1910/11]	180
413.	407	6827	1328 [1910/11]	102
414.	412	6832	1328 [1910/11]	206
415.	414	6834	1328 [1910/11]	120
416.	421	6841	1329 [1911]	198
417.	411	6831	1329 [1911]	298
418.	415	6835	1330 [1911/12]	414
419.	405	6825	1330 [1911/12]	13

⁶⁴ Adem Akdeniz, *Demirci Kazâsı 382 Numaralı Şer'îyye Sicili Defteri (1315-1319/1898-1901)*, Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2002.

⁶⁵ Mustafa Akbel, *395 Numaralı Manisa Şer'îyye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1321-1323/1903-1905)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2012.

⁶⁶ Zeynep Karateke, *418 Numaralı Manisa Şer'îyye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1327-1328/1909-1910)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2013.

420.	419 ⁶⁷	6839	1330 [1911/12]	118
421.	423	6843	1330 [1911/12]	200
422.	403	6823	1330 [1911/12]	198
423.	422	6842	1330 [1911/12]	200
424.	426 ⁶⁸	6846	1330 [1911/12]	117
425.	427	6847	1330 [1911/12]	198
426.	428	6848	1331 [1912/13]	62
427.	432	6852	1331 [1912/13]	69
428.	417	6837	1331 [1912/13]	375
429.	416	6836	1331 [1912/13]	114
430.	420	6840	1332 [1913/14]	202
431.	430	6850	1332 [1913/14]	160
432.	424 ⁶⁹	6844	1332 [1913/14]	159
433.	425	6845	1332 [1913/14]	198
434.	431	6851	1334 [1915/16]	143
435.	429	6849	1335 [1916/17]	198
Toplam	54		1318-1335 [1900-1917]	8.923

Ek 2: Saruhan Sancağı Kazalarına Ait Siciller

Sıra	Kaza	Arşiv Sıra	Defter No	Arşiv No	Tarih	Sayfa
1.	Akhisar	415	414	6834	1328 [1910/11]	120
2.	Akhisar	423	422	6842	1330 [1911/12]	200
3.	Demirci	291	269	6689	1266 [1849/50]	92
4.	Demirci	277	275	6695	1258 [1842/43]	110
5.	Demirci	332	332	6752	1284 [1867/68]	188
6.	Demirci	338	336	6756	1287 [1870/71]	117
7.	Demirci	349	347	6767	1292 [1875/76]	239
8.	Demirci	365	366	6786	1302 [1884/85]	849
9.	Demirci	369	367	6787	1307 [1889/90]	207
10.	Demirci	372	372	6792	1311 [1893/94]	117

⁶⁷ Sedef Karaca, H. 1326-1329/M. 1908-1911 Taribli 419 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2023.

⁶⁸ Umur Seven, 426 Numaralı (1328-1330/1910-1912) Yıllarına Ait Manisa Şer'îye Sicili (Transkripsiyon ve Değerlendirme), Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2009.

⁶⁹ Özüm İlgin, H. 1326-1330/M. 1908-1912 Taribli 424 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2023.

11.	Demirci	373	374	6794	1311 [1893/94]	189
12.	Demirci	374	375	6795	1312 [1894/95]	46
13.	Demirci	380	379	6799	1316 [1898/99]	238
14.	Demirci	379	381	6801	1316 [1898/99]	75
15.	Demirci	385	382	6802	1319 [1901/2]	81
16.	Demirci	381	383	6803	1317 [1899/1900]	85
17.	Demirci	388	388	6808	1320 [1902/3]	156
18.	Soma/Tarhala	283	281	6701	1262 [1845/46]	100
19.	Kırkağaç	336	334	6754	1286 [1869/70]	470
20.	Kırkağaç	362	360	6780	1300 [1882/83]	114
21.	Kırkağaç	384	363	6783	1319 [1901/2]	83
22.	Kırkağaç	367	368	6788	1305 [1887/88]	159
23.	Kırkağaç	376	377	6797	1312 [1894/95]	199
24.	Kırkağaç	397	396	6816	1323 [1905/6]	202
25.	Kırkağaç	402	397	6817	1325 [1907/8]	235
26.	Kırkağaç	429	416	6836	1331 [1912/13]	114
27.	Kırkağaç	424	426	6846	1330 [1911/12]	117
28.	Kırkağaç	427	432	6852	1331 [1912/13]	69
29.	Kula	248	245	6665	1227 [1812/13]	195
30.	Kula	341	339	6759	1288 [1871/72]	189
31.	Kula	370	370	6790	1309 [1891/92]	234
32.	Kula	371	371	6791	1311 [1893/94]	190
33.	Kula	377	373	6793	1313 [1895/96]	195
34.	Kula	375	376	6796	1312 [1894/95]	391
35.	Kula	378	378	6798	1313 [1895/96]	111
36.	Kula	382	380	6800	1318 [1900/1]	319
37.	Kula	383	384	6804	1319 [1901/2]	127
38.	Kula	391	385	6805	1321 [1903/4]	333
39.	Kula	389	386	6806	1321 [1903/4]	158
40.	Kula	387	387	6807	1320 [1902/3]	114
41.	Kula	399	389	6809	1324 [1906/7]	235
42.	Kula	392	390	6810	1322 [1904/5]	55
43.	Kula	394	391	6811	1323 [1905/6]	194
44.	Kula	395	392	6812	1323 [1905/6]	31
45.	Kula	390	393	6813	1321 [1903/4]	380
46.	Kula	393	394	6814	1322 [1904/5]	112
47.	Kula	401	395	6815	1325 [1907/8]	160
48.	Kula	410	400	6820	1328 [1910/11]	179
49.	Kula	404	401	6821	1326 [1908/9]	32
50.	Kula	400	402	6822	1324 [1906/7]	112
51.	Kula	403	404	6824	1326 [1908/9]	137
52.	Kula	419	405	6825	1330 [1911/12]	13
53.	Kula	408	406	6826	1327 [1909/10]	106
54.	Kula	413	407	6827	1328 [1910/11]	102

55.	Kula	411	408	6828	1328 [1910/11]	78
56.	Kula	407	409	6829	1327 [1909/10]	161
57.	Kula	405	410	6830	1326 [1908/9]	180
58.	Kula	417	411	6831	1329 [1911]	298
59.	Kula	414	412	6832	1328 [1910/11]	206
60.	Kula	409	413	6833	1327 [1909/10]	177
61.	Kula	418	415	6835	1330 [1911/12]	414
62.	Kula	428	417	6837	1331 [1912/13]	375
63.	Kula	412	418	6838	1328 [1910/11]	180
64.	Kula	420	419	6839	1330 [1911/12]	118
65.	Kula	430	420	6840	1332 [1913/14]	202
66.	Kula	416	421	6841	1329 [1911]	198
67.	Kula	432	424	6844	1332 [1913/14]	159
68.	Kula	425	427	6847	1330 [1911/12]	198
69.	Kula	435	429	6849	1335 [1916/17]	198
70.	Kula	431	430	6850	1332 [1913/4]	160
						12.677

Ek 3: Lisansüstü Sicil Metni Çeviriyazı Tezler Listesi

- Açikel, Tekin, *48 Numaralı (1030/1620) Tarihli Manisa Şer'îye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2019.
- Akbel, Mustafa, *395 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1321-1323/1903-1905)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2012.
- Akdeniz, Adem, *Demirci Kazâsı 382 Numaralı Şer'îye Sicili Defteri (1315-1319/1898-1901)*, Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2002.
- Akkoyun, Cansu, *54 Numaralı Manisa Şer'îye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.
- Altan, Melis, *1600-1650 Yılları Arasında Manisa'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri (Şer'îye Sicilleri Işığında)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2018.
- Altan, Melis, *Manisa Şer'îye Sicillerine Göre XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Sosyo-Ekonomik Hayat*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan doktora tezi, Manisa.
- Arslan, Yelda, *184 Numaralı Manisa Şer'îye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.
- Atabey, Halil, *Manisa'nın 79 Numaralı (H. 1049-1050) Şer'îye Sicil Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara 2014.
- Bayır, Önder, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Manisa'nın Sosyal ve İktisadî Durumu*, İstanbul Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 2001.
- Bursa, Fatih, *Manisa'nın 14 Numaralı H. 1002 Tarihli Şer'îye Sicil Defteri (Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi)*, Niğde Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Niğde 2002.

- Büyükmemiş, Emre, 223 Numaralı Manisa Şer'iyeye Sicili'ndeki Tereke Kayıtlarına Göre Manisa'da Ailelerin Sosyal ve Ekonomik Durumu (1780-1783), Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2019.
- Çabuk, Vasfı, 45 Numaralı Manisa Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.
- Çağlar, İlker Mümin, 273 Numaralı Manisa Şer'iyeye Sicil Defteri (1252-1253/1836-1837) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2005.
- Çamlı, Mehmet, H. 959/M. 1551 Taribli 4 Numaralı Manisa Şer'iyeye Sicili, Gazi Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara 1993.
- Çelik, Kürşat, "256 Numaralı 1236-1237 H. (1820-1822 M.) Tarihli Manisa Şer'iyeye Sicilinin Tanıtımı ve Fihristi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 24, S. 1, Elazığ 2014, s. 255-267.
- Çetin, Selman, 64 No'lu Manisa Şer'iyeye Sicili, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2013.
- Doğtekin, Abdullah, 321 Numaralı Şer'iyeye Siciline Göre Manisa'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (1280-1281), Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2006.
- Dükar, Tuğba, 218 Numaralı Manisa Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (H. 1185-1187/M. 1771-1773), Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.
- Gökbuğa, Ferdi, H. 1075-1076/M. 1665-1666 Tarihli 124 No'lu Manisa Şer'iyeye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2008.
- Gökmen, Ertan, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Demirci Kazası (İdari, Sosyal ve Ekonomik Açından)*, Gazi Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmış doktora tezi, Ankara 2000.
- Gümüş, Pınar, 1782-1790 Yılları Arası Manisa Sancağında Aile ve Sosyo-Ekonomik Hayat (Tereke Kayıtları Işığında), Muğla Sıtkı Koçman Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Muğla 2023.
- Günay, Mehmet, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Manisa'nın Sosyal ve Ekonomik Durumu (1650-1675)*, İstanbul Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 2000.
- Gündoğdu, Yasemin, 19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunda Servet Unsurları ve Giyim Kuşam Kültürü (Manisa Örneği), Sakarya Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya 2019.
- Gürel, Zeynep, *Tereke Kayıtlarına Göre Yunt Dağı Nahiyesi Köylerinin Sosyal ve Ekonomik Durumu (1850-1900)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2017.
- Heybeli, Hacer, *XVIII. Yüzyıl Sonlarında Manisa Vakıfları (Şer'iyeye Sicillerine Göre)*, Adnan Menderes Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Aydın 2016.
- Hoşbilgin, Meral, 228 Numaralı Manisa Şer'iyeye Sicil Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H. 1203-1206/M. 1789-1792), Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2004.
- İlgün, Özüm, H. 1326-1330/M. 1908-1912 Taribli 424 Numaralı Manisa Şer'iyeye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2023.

- Kale, Özlem, *275 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (H. 1254-1255/M. 1838-1840)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2019.
- Karaca, Sedef, *H. 1326-1329/M. 1908-1911 Tarihli 419 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2023.
- Karadaş, Elif, *63 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2019.
- Karaslan, Arzu, *1039-1040 (1629-1630) Yıllarına Ait 61 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2007.
- Karataş, Ömer, *242 Numaralı Manisa Şer'îye Sicil Defteri Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (1223-1224/1808-1809)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2005.
- Karataş, Sibel, *146 Numaralı Manisa Şer'îye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.
- Karateke, Zeynep, *418 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1327-1328/1909-1910)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2013.
- Kısa, Yavuz, *İkinci Viyana Kuşatması'ndan Pasarofça Antlaşması'na Anadolu'nun Sosyal ve Ekonomik Durumu: Ayntab, Manisa, Kayseri ve Trabzon Örneği (1683-1718)*, Fırat Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış doktora tezi, Elâzığ 2020.
- Nagata, Yuzo, "Manisa Şer'î Mahkeme Sicil Defterlerinden Birkaç Not", *Otam-A. Ü. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 3, Ocak 1992, Ankara 1992, s. 285-296.
- Ocak, Mehmet Masum, *19. Yüzyılın İkinci Yarısında Kula Kazasında Sosyal ve İktisadi Durum: Şer'îye Sicilleri ve Arşiv Kaynakları Işığında Bir İnceleme*, Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış doktora tezi, İzmir 2014.
- Ocak, Mehmet Masum, *Manisa Kadıhı 189 No'lu Şer'îye Sicili Defterine Göre Manisa'nın Sosyal ve İktisadi Durumu (1145/1732)*, Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İzmir 1997.
- Öksüz, Derviş, *181 Numaralı Şer'îye Sicillerine Göre Lale Devri'nin İlk Yıllarında Manisa'da Sosyal ve Ekonomik Hayat*, Adnan Menderes Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Aydın 2016.
- Önderoğlu, Hediye, *154 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1095-1096/1684-1685)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2015.
- Özkan, Yasin, *213 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili Değerlendirme ve Transkripsiyonu (1174-1175)*, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Konya 2019.
- Sarıkaya, Huriye, *179 Numaralı Manisa ve 717 Numaralı Balıkesir Şer'îye Sicillerine Göre Lâle Devri'nin İlk Yıllarında Batı Anadolu'da Sosyal ve Ekonomik Hayat*, Adnan Menderes Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Aydın 2016.
- Sertel, Uğur, *202 Numaralı Manisa Şer'îye Sicili (H. 1149-1150-1151/M. 1736-1737-1738)*, Fırat Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Elâzığ 2004.

- Seven, Umut, *426 Numaralı (1328-1330/1910-1912) Yıllarına Ait Manisa Şer'yye Sicili (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2009.
- Sofuoğlu, Hadi, *İslam Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'yye Sicilleri (1625-1650)*, Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış doktora tezi, İzmir 2010.
- Sonyıldırım, Şahin, *17. Yüzyılın İlk Yarısında Manisa*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara 2007.
- Şentürk, Hakan, *52 Numaralı Manisa Şer'yye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., çalışılmakta olan yüksek lisans tezi, Manisa.
- Tat, Mahmut, *Şer'yye Sicillerine Göre Manisa'da Sosyal Değişim ve Evlilik Kalıpları (1710-1750)*, İzmir Kâtip Çelebi Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İzmir 2017.
- Uzun, Turgut, *Manisa'nın 6 Numaralı H. 942-973 (M. 1535-1565) Tarihli Şer'yye Sicil Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, Niğde Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmış yüksek lisans tezi, Niğde 2002.
- Yapıcıoğlu, Sefa, *190 Numaralı Manisa Şer'yye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2017.
- Yıldırım, Ayşe, *152 Numaralı Manisa Şer'yye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1092/1681-82)*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2013.
- Yıldız, Selda, *XVIII. Yüzyılda Manisa'da Gündelik Hayata İlişkin Bir Değerlendirme*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara 2006.
- Yılmaz, Caner, *H. 1060-1061/M. 1650-1651 Tarihli 100 Nolu Manisa Şer'yye Sicili*, Manisa Celal Bayar Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Manisa 2005.
- Zeytinci, Merve, *Manisa Kazasının 167 Numaralı Şer'yye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (H. 1111-1113/M. 1700-1702)*, Ege Üniv. Sos. Bil. Ens., yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İzmir 2024.

THE EMPIRE, SUNNI ISLAM, AND QIZILBASH ISLAM IN CELÂLZÂDE MUSTAFA’S HISTORICAL WRITINGS*

Hüseyin Ongan Arslan**

Abstract

The intricate interplay between religion, state, and historiography in the Ottoman Empire during the first half of the sixteenth century—a period marked by the Empire’s transformation from a medieval state to an early modern power—was significantly shaped by the emergence of the Qizilbash challenge circa 1500. The comparable leadership claims of the Ottoman and Safavid dynasties, coupled with the Safavids’ capacity to attract Ottoman Muslims, explain the urgency and strictness of the measures taken by the Ottoman dynasty and its elites. This context also highlights why Ottoman intellectuals, devoted to upholding the political and cultural integrity of the state, made the Ottoman-Safavid conflict a central theme in their historical narratives. Within the diverse spectrum of Ottoman thought on Sunni and Qizilbash Islam and responses to the Safavid challenge, Celâlzâde Mustafa stands out as a crucial voice, whose distinguished and impactful tenure as chancellor earned him the title “the Great Chancellor.” His works offer valuable insights into these complex dynamics and are essential for understanding the full picture of Ottoman responses to the period’s religious and political challenges. This article, through an in-depth analysis of *Tabakat* and *Selîmname*, presents Celâlzâde as an exemplar of the Ottoman elite and explores (i) his interpretation of Sunni Muslim identity, (ii) his portrayal of

* This article is derived from a Ph.D. dissertation, entitled *Varieties of Sectarian Consciousness among the Ottoman Elite: Sunni-Shiite Identities in Ottoman Historiography, 1450s–1580s*, see Arslan, Hüseyin Ongan. “Varieties of Sectarian Consciousness among the Ottoman Elite: Sunni and Shiite Identities in Ottoman Historiography, 1450s–1580s.” Ph.D. Dissertation, Indiana University, 2020.

** Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü, İktisat Tarihi Anabilim Dalı, E-posta: huseyinonganarslan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5442-5301.

Qizilbash Muslims, and (iii) his strategies for reinforcing Ottoman legitimacy against the Qizilbash Safavid threat.

Keywords: History, Ottoman Empire, Historiography, Celâlzâde Mustafa, *Tabakat*, *Selimmame*, Ottoman Sunnism, Qizilbash, Ottoman-Safavid Rivalry, *Khalwatiyya*, Sheikh Gümüşlüoğlu.

Celâlzâde Mustafa'nın Tarih Eserlerinde İmparatorluk, Sünni İslam ve Kızılbaş İslam

Öz

1500 yılı civarında ortaya çıkan Kızılbaş tehdidi, bir Ortaçağ devletinden erken modern bir imparatorluğa evrilmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki din, devlet ve tarih yazımı arasındaki kompleks etkileşimi önemli ölçüde şekillendirmiştir. Bu yükselen Kızılbaş Safevi hanedanı ile Osmanlı hanedanının liderlik iddialarının benzerliği ve Müslüman Osmanlı tebaasını hitap edebilme kabiliyetleri, Osmanlı hanedanı ve elitleri tarafından alınan aceleci ve sert önlemleri açıklar mahiyettedir. Bu bağlam, Osmanlı siyasi ve kültürel bütünlüğünü korumaya kendilerini adanmış Osmanlı entelektüellerinin tarih yazımında Osmanlı-Safevi mücadelesini merkezi bir tema haline getirmelerinin nedenini de vurgulamaktadır. Sünni ve Kızılbaş İslam anlayışları ve Safevi meydan okumasına verilen tepkiler üzerine oluşan Osmanlı düşüncesinin geniş yelpazesinde, uzun ve başarılı nişancılık görevi ile “Koca Nişancı” ünvanını kazanmış Celâlzâde Mustafa önemli bir ses olarak öne çıkar ve dönemin dini ve siyasi meydan okumalarına Osmanlı tepkisini tam anlamıyla kavramak için hayati önem taşır. Bu makale, *Tabakat* ve *Selimmame* eserlerinin derinlemesine analiziyle Celâlzâde'yi Osmanlı elitinin örnek bir temsilcisi olarak sunmakta ve (i) Sünni Müslüman kimliğine dair yorumunu, (ii) Kızılbaş Müslümanlara bakışını ve (iii) Kızılbaş Safevi tehdidine karşı Osmanlı meşruiyetini güçlendirme stratejilerini incelemektedir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Tarih Yazımı, Celâlzâde Mustafa, *Tabakat*, *Selimmame*, Osmanlı Sünniliği, Kızılbaşlık, Osmanlı-Safevi Rekabeti, Halvetilik, Şeyh Gümüşlüoğlu.

Introduction

A young secretary of the imperial council (*divan katibi*) was summoned to appear before Sultan Selim during the final year of his reign (1512–1520).¹ Selim was furious over intelligence regarding the sudden reappearance of his late brother Prince Ahmed's son, Prince Murad, in the Amasya region. According to reports, Prince Murad had met with local notables in Amasya to prepare for a potential revolt against Selim. The sultan's response was swift and brutal, in keeping with his reputation: "Kill all the notables he met with." Though harsh, Selim's order was not without reason.² Prince Ahmed had governed Amasya for twenty-two years before being eliminated by Selim during the 1513 succession wars. Thus, the prince was well known to the region's notables. Moreover, Prince Murad had previously joined the Qizilbash during the Nur Ali rebellion and likely sought refuge in Shah Ismail's Iran around 1512.³ Given the available information, Selim saw the crisis as imminent: a surviving prince was preparing a revolt, supported by both the Ottoman and Safavid Qizilbash, along with the notables of Amasya. Among these notables was Sheikh Gümüşlüoğlu Mehmed, a prominent leader of the Halvetî Sufi order, who was accused of meeting with the aspirant prince.⁴

This would prove a fateful day for the young secretary. Summoned before the sultan due to his knowledge of the sheikh, he was asked to testify regarding Sheikh Gümüşlüoğlu's loyalties. Despite the sultan's fury, the young secretary defended the sheikh, stating, "I know him as a noble man who is the essence of the repository of sainthood and the pure gold of asceticism."⁵ This young man, in his late twenties at the time, was none other than Celâlzâde Mustafa, who would later be known as the *Koca Nişancı*. This anecdote offers a glimpse into the socio-political environment of the Ottoman Empire that shaped his early career, spanning from the early to mid-sixteenth century in the Ottoman Palace: the Qizilbash uprisings, rebellious notables in princely governorates, deep distrust of various Sufi orders, the multifaceted Safavid challenge with its ideological, cultural, and military dimensions, and Selim's persistent concerns regarding the legitimacy of his rule.

¹ While the exact date of the incident remains uncertain, the dates surrounding the meeting are 5 Rabi-ul-Awwal 925 (March 7, 1519) and 22 Shaban 926 (August 7, 1520), see Celâlzâde Mustafa, *Târîh-i Sulţân Selîm*, ms. British Museum Add. 7848, 213a, 217a. This edition of *Târîh-i Sulţân Selîm* (hereafter referred to as *Selîmname*) is used throughout the article.

² *Selîmname*, 215b–216a.

³ Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu? (II)," *Tarih Dergisi / Turkish Journal of History* 7, no. 10 (1955), 127–131; Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 99–100.

⁴ *Selîmname*, 216b.

⁵ Mustafa Âli, *Künhü'l Abhar, Dördüncü Rûken* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009), 256a. For a detailed view of the incident, see *ibid.*, 255b–256b.

This article introduces Celâlzâde Mustafa as an exemplar of the Ottoman elite, presenting a threefold analysis: (i) his interpretation of Sunni Muslim identity and its representations, (ii) his portrayal of Qizilbash Muslims, and (iii) his strategies to bolster Ottoman legitimacy against the Qizilbash Safavid challenge. To achieve this, I will utilize Celâlzâde's historical works, *Ṭabaḳâtu'l-Memâlik ve Derecâtu'l-Mesâlik* (The Echelons of the Dominions and the Hierarchies of Professional Paths, hereafter *Tabakat*) and *Selimname* (History of Selim).⁶ These works not only documented the political events of his era but also contributed to shaping the Sunni identity of the empire and formulating its response to the Qizilbash, whose ideological and existential challenges threatened Ottoman legitimacy. By delving into Celâlzâde's writings, this study investigates his ties with the Halvetî Sufi order, his vision of Sunni Islam, his stance on Qizilbash beliefs, and his endeavors to uphold the established Ottoman order. In doing so, it highlights how religious, political, and historical narratives were intertwined to support imperial policies and delineate the contours of Ottoman identity in the early modern period.

Historical Context, Historiography, and Religion in Celâlzâde's World

Celâlzâde was probably born in the 1490s into a military-administrative class ('askerî) family from the central-western Black Sea region, possibly originating from Tosya or Amasya.⁷ The era that shaped Celâlzâde's upbringing was defined

⁶ Throughout the article, the following version of *Tabakat* is cited: Celâlzâde Mustafa, *Geschichte Sultan Süleyman Kanûnis von 1520 Bis 1557, Oder, Ṭabaḳât ül-Memâlik ve Derecât ül-Mesâlik*, ed. Petra Kappert (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981).

⁷ Celâlzâde's father, Celâleddin, held the position of judge (kadî). Given Celâleddin's financial and social status, which afforded him the means to receive an education in Istanbul, Kaya Şahin proposes that it is likely Celâleddin's father was also part of the 'askerî class, see Kaya Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth Century Ottoman World* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013), 15–19. Most sources indicate that Celâleddin was from Tosya, although some suggest Amasya as his place of origin. Uzunçarşılı points out that Ibn al-Hanbalî (d. 1563), the 16th-century muftî of Aleppo, mentions in *Durr al-Ḥabab fî Târîkh A'yan Ḥalab* (The Pearls of the Beloved in the History of the Notables of Aleppo) that Celâleddin, the father of the Celâlzâde brothers, hailed from a region called "Celed" near Amasya, see İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "XVI. Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet: Celâlzâde Mustafa ve Salih Çelebiler," *Belâten* 22, no. 87 (1958), 391; Muḥammad ibn İbrâhîm Ibn al-Ḥanbalî, *Durr Al-Ḥabab Fi Tarih A'yan Halab*, ed. Maḥmûd Ḥamd al-Fâkûrî and Yaḥyâ Zakariyyâ' 'Abbâra (Dimashq: Wazarat al-Thaqâfah, 1972), 700–701. Regardless, as Mehmet Yılmaz rightly notes, it is reasonable to conclude that Celâlzâde's family maintained connections to Amasya, a significant cultural hub of the period, see Mehmet Şakir Yılmaz, "Koca Nişancı of Kanuni: Celalzade Mustafa Çelebi, Bureaucracy and Kanun in the Reign of Süleyman the Magnificent (1520-1566)" (Ph.D. Dissertation, Ankara, Bilkent University, 2006), 26. Moreover, the anecdote about the Halvetî Sheikh Gümüslüoğlu, briefly mentioned in the introduction, also reinforces the notion of

by the transformative reforms of Mehmed II (second r. 1451–1481), whose policies reshaped nearly every aspect of the early Ottoman state's structure.⁸ Building on the work of Mehmed I (r. 1413–1421) and Murad II (r. 1421–1444, 1446–1451), Mehmed II inherited a polity that had nearly healed from the destructive impacts of Timur's invasion of 1402.⁹ The prestige gained from the 1453 conquest of Constantinople gave Mehmed II the authority to implement extensive reforms that shifted power in favor of the Ottoman dynasty and away from its "contractors."¹⁰ While these changes resulted in a stronger, more militarily capable ruler, they also caused alienation among various social groups.¹¹

Mehmed II's reforms also reached into the religious sphere, notably through the appropriation of endowments, which disrupted the Muslim notables, Ulama, and Sufis.¹² This economic move was a deliberate attempt to curb the power and influence of these groups, aligning with his broader centralization agenda.¹³ Other examples further illustrate his efforts to consolidate control over religious authorities. For example, as Çiğdem Kafescioğlu points out, in the construction of the Sultan's complexes bearing his name, Mehmed II's decision to exclude the dervish lodges traditionally built alongside mosques and to construct only a madrasa reflects his preference for the Ulema, who were under his direct authority,

Celâlzâde's familial ties to Amasya through his father, see Mustafa Âlî, *Künbü'l Abbar, Dördüncü Râken*, 255b–256b.

⁸ For a concise history of the early Ottoman state, see Rudi Paul Lindner, "Anatolia, 1300–1451," in *The Cambridge History of Turkey: Volume I, Byzantium to Turkey, 1071–1453*, ed. Kate Fleet (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 102–137.

⁹ To learn more about the devastation Timur inflicted on Ottoman lands and its consequences, see Dimitris Kastritsis, *The Sons of Bayezid: The Sons of Bayezid Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-13* (Leiden; Boston: Brill, 2007); For an overview of significant developments during this time, see Nikolay Antov, *The Ottoman "Wild West": The Balkan Frontier in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2017), 16–18; For insights into the reigns of Mehmed I and Murad II, see Feridun M. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, 2nd ed. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 95–130.

¹⁰ For an in-depth but succinct overview of Mehmed II's reforms, see Halil İnalçık, "Mehmed II," in *MEB İslam Ansiklopedisi*, ed. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Heyeti (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978).

¹¹ For Mehmed II's marginalization of some older Anatolian and Muslim figures, see Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York Press, 2003), 115–130; For the loss of "hereditary" privileges by influential families, see Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 151–154.

¹² Two fifteenth century historians made the extent of the discontent these reforms created obvious, see Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, ed. Mertol Tulum, vol. I, II vols. (İstanbul: Ketebe, 2020), 19; Âşıkpaşazâde, *Menâkıb-ı Âl-i Osman*, ed. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 298–299.

¹³ Oktay Özel, "Limits of the Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42, no. 2 (January 1, 1999), 228.

over the more autonomous dervishes.¹⁴ His suspicion of Şeyh Alâeddin el-Halvetî, which led to the sheikh's banishment from Istanbul, also fits within this pattern of centralization.¹⁵ Moreover, Mehmed II's 1473 order to encourage daily prayers and penalize those who did not pray highlights his more disciplinary approach toward religious practices among his subjects.¹⁶

Mehmed II's efforts signified a marked change in the Ottoman stance toward religious affairs. Before his reign, the Ottoman approach could be characterized by its neutrality, with the dynasty acting as a mediator among different religious expressions within Islam. Although the dynasty adhered to Sunni Islam and judges conducted their duties in line with Sunni jurisprudence, particularly the Hanafî school, there was no deliberate political agenda to impose a uniform faith on elites or subjects. As discussed, Mehmed II's policies signaled a shift toward viewing religious matters as politically significant. The Ottoman role as a balancing force among diverse religious expressions, along with pragmatic partnerships for maintaining power, began to diminish under Mehmed II's centralization efforts.

Bâyezîd II's reign, particularly from its early years to 1500, can be characterized by efforts to balance the sweeping reforms introduced by Mehmed II. These efforts aimed to regain the support of alienated groups, notably Sufis and established Ottoman notables, while preserving the benefits those changes had secured for the Sultan and the Ottoman military machine. During this period of rapprochement between the Sultan and the discontented elements of Ottoman society, a significant challenge emerged: the rise of the Qizilbash Safavids, an alternative political force capable of appealing to the Ottoman masses, from the East around 1500. Although Bâyezîd II swiftly took measures to address this new threat, their impact was weakened by Prince Selim's rebellion, which began in 1510 and ended in April 1512 with Selim's successful takeover of the throne, as well as the ensuing struggle among the princes, resolved only in April 1513.

The Qizilbash rose with their "alternative" understanding of Islam and their challenged the Ottomans for the leadership of the Muslim community circa 1500 was the beginning of the abandonment of the balancing agent role of the Ottoman dynasty among the different religiosities of Islam. Both the Ottomans and Safavids shared an almost identical Turco-Persian cultural heritage, with cultural affinities so

¹⁴ Çiğdem Kafescioğlu, *Constantinople/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital*. (Louisville: Pennsylvania State University Press, 2009), 75–77.

¹⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'îku'n-Nu'Mânîyye Fî Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmânîyye*, ed. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 424–426.

¹⁶ Necati Lugal and Adnan Erzi, *Fatih Devrine Ait Müñşeat Mecmuası* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956), 94–95. For a brief analysis of this order and a comparison with Süleyman's later directive for the same purpose, see Aydoğan Demir, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Terk-i Salât Edenlerle İlgili Fermanı," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2, no. 1 (1984): 46–53.

strong that distinct boundaries were virtually non-existent, enabling the newly established Qizilbash Safavids to mount a formidable challenge to Ottoman hegemony across various fronts. The leadership claims of the two dynasties were similar to the extent that either could effortlessly legitimize their rule over the same populations in Iran, Anatolia, and the Balkans. This similarity explains both why the Ottoman dynasty and its bureaucrats took extremely strict and hasty measures against the rise of the Qizilbash and why the intellectuals who identified themselves with the Ottoman political entity and were committed to preserving it devoted a central place in their historical writings to the Ottoman-Safavid struggle.

The rise of the Qizilbash, with their “alternative” understanding of Islam, challenged the Ottoman claim to leadership in the Muslim world around 1500 and marked the beginning of a significant shift. This period saw the Ottomans moving from their historical role as mediators among various Islamic expressions toward a more defined alignment with “madrasa-trained” Sunni Islam. Even though the attitude toward different manifestations of Islam changed dramatically, the period from the turn of the sixteenth century to its mid-point can be seen as a transitional phase for this shift. The Ottomans and the newly established Qizilbash Safavids shared an intertwined Turco-Persian cultural heritage, with cultural affinities so strong that distinct boundaries were nearly indistinguishable. This shared heritage enabled the Safavids to pose a significant challenge to Ottoman hegemony across multiple fronts. The leadership claims of both dynasties were so similar that either could convincingly assert their legitimacy over the same regions in Iran, Anatolia, and the Balkans. This resemblance accounts for the Ottomans’ swift and severe counteractions against the Qizilbash and highlights why Ottoman intellectuals, who aligned with and sought to defend the state, placed a central focus on the Ottoman-Safavid conflict in their historical narratives.

The newly appointed elite, serving in positions created by the empire’s expansion, anchored their identity to the state, thus forming a cultural bulwark to protect the empire’s ideological and cultural legitimacy. They embraced the task of strengthening this front by crafting a new imperial identity that drew on cultural and religious justifications. Cornell H. Fleischer’s depiction of these elites as a class-conscious group, coupled with his argument that their engagement in historiography stemmed from political motivations, supports this view.¹⁷ Similarly, Piterberg underscored this self-imposed duty in his exploration of Ottoman historiography by referencing Fleischer’s point that Mustafa Âlî described the chancellor as the “mufti of kanun,” and concludes that “in the broadest sense of kanun, this meant that the bureaucrat-intellectuals saw themselves as the guardians of everything that defined the Ottoman state, from its operational norms to its

¹⁷ Cornell H. Fleischer, “Between the Lines: Realities of Scribal Life in the Sixteenth Century,” in *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, ed. Colin Heywood and Colin Imber (Istanbul: ISIS Press, 1994), 58–59.

etiquette.”¹⁸ Given that the Ottoman palace did not have an official historian until the late seventeenth century, the extent of the responsibility assumed by this new class through their historical works becomes more apparent.¹⁹ During the first half of the sixteenth century, the principal challenge to the Ottoman order was posed by the Qizilbash, making it natural that the predominant theme in most Ottoman historical accounts from Selim’s reign to 1559, when Süleyman’s son, Prince Bâyezîd, sought refuge with the Safavids, centered on this Qizilbash threat.

Celâlîzâde, whose distinguished and successful tenure as chancellor earned him the title “the Great Chancellor,” was a key figure among the Ottoman elite, embodying their collective power and perspective. However, this does not imply that Celâlîzâde alone represented the Ottoman elite’s understanding of Sunni Islam, Qizilbash Islam, and the Safavid challenge.²⁰ Rather, he was one distinct voice within the wide-ranging spectrum of Ottoman Sunni Islam—a significant one that contributes to a fuller understanding of this vital landscape. With his historical works, *Tabakat* and *Selimname*, Celâlîzâde offers valuable insights into what the Ottoman elite stood for and how they viewed the world around them.

Tabakat addresses the general yet detailed history of Süleyman’s reign, while *Selimname* focuses on the brief but crucial years of the Ottoman Empire under Selim’s rule. Although *Tabakat* appears to be an unfinished work, the final touches on both books seem to have been completed between 1557 and 1565, during Celâlîzâde’s retirement. *Tabakat* covers the period from the final years of Selim’s reign (1512–1520) to the construction of the Süleymaniye Mosque (1555) during Süleyman’s reign (1520–1566). Celâlîzâde states that his purpose in writing *Tabakat*

¹⁸ Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003), 48.

¹⁹ Although the *Shahname* writers (şehnâmecî) of the late sixteenth and early seventeenth centuries may appear as exceptions to broader historiographical trends, their limited influence on Ottoman historiography justifies treating this experiment as a marginal case. Despite their significance, as Fetvacı explains, the short-lived nature of the post and its limited impact meant that *Shahname* writers, such as Lokman and Talikizâde, were continuously in search of patrons, thus catering to a broader Ottoman elite audience. Thus, I consider the post of “official court chronicler” debatable, see Emine Fetvacı, “The Office of Ottoman Court Historian,” in *Studies on Istanbul and Beyond: The Freely Papers*, ed. Robert G. Ousterhout, vol. 1 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), 7–21; Also refer to Christine Woodhead, “An Experiment in Official Historiography: The Post of Şehnâmecî in the Ottoman Empire, c. 1555-1605,” *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes* 75 (1983): 157–182.

²⁰ For different interpretations of Sunni Islam, particularly in the universal histories written by the Ottomans, see Vefa Erginbaş, “The Appropriation of Islamic History and Ahl al-Baytism in Ottoman Historical Writing, 1300-1650” (Ph.D. Dissertation, Columbus, Ohio State University, 2013); For an examination of Ottoman Sunni Islam as a broad spectrum and the varied perceptions of Sunni Islam among sixteenth-century Ottoman historians, see Hüseyin Ogan Arslan, “Varieties of Sectarian Consciousness among the Ottoman Elite: Sunni and Shiite Identities in Ottoman Historiography, 1450s–1580s” (Ph.D. Dissertation, Bloomington, Indiana, Indiana University, 2020).

was to extol Süleyman, and for this reason, the work is considered part of the *Süleymannâme* corpus in sixteenth-century historiography. In narrating the campaigns during Süleyman's reign, while providing information about the relevant territories, subjects, and historical events, Celâlzâde sought to meet the need for a general history of Süleyman's era. He deemed such a history necessary, asserting that those who had previously undertaken similar efforts lacked understanding of the true nature of governance due to their inexperience with state affairs.

Selimname was compiled by Celâlzâde in his seventies (circa the 1560s), following his *Tabakat*.²¹ In the introduction of this work, Celâlzâde explains that he felt the need to write *Selimname* because he could not cover Selim's reign in *Tabakat*, and the existing histories of Selim's period presented a distorted narrative. According to Celâlzâde, those who had previously written about Selim's era lacked the necessary knowledge to truly understand the period, as they were unfamiliar with how the state functioned and lacked access to the essential documents. As a result, their accounts were based merely on hearsay. In contrast, Celâlzâde had served in high-level bureaucratic roles for nearly half a century, allowing him to access firsthand sources and narratives regarding the period. Additionally, Celâlzâde delves into the importance of *kanun* (the body of customary and dynastic law) in such detail that it becomes evident he is, in fact, criticizing the contemporary state of the empire and the bureaucrats responsible for its administration.²² In the subsequent pages, he signals his strong pro-Selim stance by rejecting outright the accusations that Selim I had rebelled against his father, Bâyezîd II, and usurped the throne. His support for Selim becomes even more apparent as he recounts the events surrounding the succession war, the Şah Kulu revolt, and Selim's rival, his brother Prince Ahmed, as well as Ahmed's son, Prince Murad.²³

Celâlzâde both opened a religious-cultural front against the Qizilbash, the strongest challenge to the Ottoman order, and worked to define and strengthen Ottoman Sunnism through his historical works which was the popular genre among the elite of the time. In both works, it is possible to observe the effort to strengthen the state's current order and legitimacy, to promote its own Sunnism as the "right path," and to establish a religious and political front against the Qizilbash.

²¹ *Selimname*, 22b.

²² *Selimname*, 23b.

²³ *Selimname*, 64b–75b.

Between His Sheikh and His Sultan: Celâlzâde Mustafa's Ties to the Halvetî Order

The anecdote in the introduction involving Celâlzâde and Selim I's questions about Sheikh Gümüşlüoğlu serves to illustrate multiple facets of the period. It reveals Selim I's heightened vigilance toward various Sufi networks amid the Qizilbash threat and provides insight into the intricate balance required to sustain the loyalties of the elites while navigating their allegiance to respected religious figures. To better understand the historical context and key points of this anecdote, let us delve further.

When Sultan Selim summoned a divan katibi to question about Sheikh Gümüşlüoğlu, the grand vizier was Piri Mehmed Pasha, whose father, Çelebi Halife (also known as Cemâl-i Halvetî, d. 1494), was a prominent Halvetî sheikh of Amasya.²⁴ Therefore, it is reasonable to assume that the grand vizier was familiar with Sheikh Gümüşlüoğlu due to their shared geographical and spiritual backgrounds. Yet, despite this connection, Selim sought another witness to testify about the sheikh. Why was this necessary? First, in Selim's eyes, the grand vizier's testimony was likely deemed unreliable because of his affiliation with the Halvetî order and his Amasya roots. Second, Selim harbored a deep mistrust of the various Sufi orders, even though they maintained connections with influential elites in the palace and sought to avoid suspicion. For instance, during Selim's reign, the Halvetî order removed the names of the Shi'a Imams from their spiritual chain (*silsile*) in response to the Ottoman-Safavid rivalry.²⁵ Third, as Yılmaz convincingly argues, the fact that Celâlzâde Mustafa was summoned as a witness knowledgeable about the situation (*ehl-i vukûf*) suggests that he had some connections with the notables of Amasya and the Halvetî order.²⁶ Understanding these religious and geographical ties will help us better appreciate Celâlzâde's world and facilitate the analysis of his written works.

²⁴ Koca Mustafa Pasha (d. 1512), a grand vizier of Bâyezîd II, became a disciple of Çelebi Halife during Bâyezîd II's governorship in Amasya. Çelebi Halife was also a staunch supporter of Bâyezîd II during his conflict with Cem Sultan and was later invited to Istanbul by Bâyezîd. The Cemâlî family, known for their affiliation with the Halvetî order, played a crucial role during this period. For more on Çelebi Halife, see Tayşi, Mehmet Serhan. "Cemâl-i Halvetî." In *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 7:302–303, 1993. For information on the Cemâlî family's influence during the reigns of Bâyezîd II, Selim I, and Süleyman, see: Küçükdağ, Yusuf. *II. Bâyezîd, Yavuz ve Kanuni Devirlerinde Cemalî Ailesi*. Istanbul: Aksarayi Vakfı, 1995, 10–81.

²⁵ F. de Jong, "Khalwatiyya," in *Encyclopaedia of Islam*, April 24, 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0489. For further reading on the Ottomanization of the Halvetî order during Bâyezîd II's reign, see Hasan Karataş, "The Ottomanization of the Halveti Sufi Order: A Political Story Revisited," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 1, no. 1–2 (2014): 71–89.

²⁶ Yılmaz, "Koca Nişancı of Kanuni," 38; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "XVI. Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet: Celâlzâde Mustafa ve Salih Çelebiler," *Belleten* 22, no. 87 (1958), 392–393.

The mosque commissioned by Celâlzâde Mustafa does not reveal much about his affiliation with any specific Sufi order, but Ottoman sources provide useful details that allow us to understand his religious inclination to a certain extent. According to Nev'îzâde Atâî (d. 1635), Sheikh Ahmed, a caliph of the renowned Halvetî-Sünbülüye Sheikh Merkez Efendi (d. 1556?), used to lead congregational Friday prayers in this mosque.²⁷ Atâî also mentions that Celâlzâde had commissioned a Halvetî Sufi lodge (*zâviye*) near the mosque.²⁸ Additionally, there is a letter that strengthens Celâlzâde's connection with the Halvetî order. In this letter, written to a judge in Edirne, Celâlzâde expresses his support for one of the disciples of the Halvetî-Gülşeniye Sheikh İbrâhîm-i Gülşenî (d. 1534).²⁹ Furthermore, it is known that Celâlzâde's main patron in the palace, the grand vizier Piri Pasha, was one of the leading supporters of the Halvetî order in the empire. In light of this and recalling the nature of Celâlzâde's testimony regarding the Halvetî Sheikh Gümüşlüoğlu, we can conclude that Celâlzâde likely had a close relationship with the Halvetî order even before his entry into the Ottoman palace.

Celâlzâde's account of Selim I's death, found in his work *Selimname*, sheds light on his position between his loyalty to the sheikh and his duty to the sultan. His account, directly related to the first anecdote about the Halvetî Sheikh Gümüşlüoğlu, also clarifies Celâlzâde's religious inclinations. In *Selimname*, Celâlzâde attributes Selim's death to Sheikh Gümüşlüoğlu's curse, implying that Selim died as a result of his unjust treatment of the sheikh. In this context, Celâlzâde first recounts the oppression inflicted upon the people of Amasya and then introduces Sheikh Gümüşlüoğlu as a sheikh "whose prayers are answered by God" (*müstecâbu'd-da've*).³⁰ According to Celâlzâde, slander and defamation led to the wrongful arrest of Gümüşlüoğlu, and he was sent to Istanbul by the Ottoman authorities. The earlier anecdote, regarding the conversation between Selim I and Celâlzâde about the sheikh, likely occurred while the sheikh was imprisoned, awaiting judgment.³¹ Mustafa Âlî's (d. 1600) account, which is based on a personal conversation with Celâlzâde, provides more detail: when Celâlzâde vouched for Sheikh Gümüşlüoğlu, Selim reassured him and even instructed him to comfort the sheikh regarding the upcoming judgment. However, by the time Celâlzâde visited the sheikh, it was too late—Sheikh Gümüşlüoğlu had already bitterly complained to God about the injustices he faced and had prayed for Selim's destruction (*helâk*). Mustafa Âlî's account is more explicit and intriguing as it also includes the sheikh's vision, where God punished Selim through the hand of Ali, the fourth caliph of

²⁷ Nev'îzâde Atâî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fî Tekmile-ti'ş-Şakâ'ik*, ed. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 684–685.

²⁸ Nev'îzâde Atâî, 490.

²⁹ Yılmaz, "Koca Nişancı of Kanuni," 100.

³⁰ *Selimname*, 216b.

³¹ Mustafa Âlî, *Künbü'l Abbar, Dördüncü Rûkn*, 255b–256b.

Sunni Islam and the first Imam of the Shi'a.³² Celâlzâde, likely aware of the political implications of suggesting that Selim was punished by Ali, omits this “detail” in his account and presents the story more ambiguously by paraphrasing the sheikh’s words: “A vision was shown to me from the invisible world, in which the cruelties on the face of the earth were removed and the traces of sedition and malice became nonexistent” (*ṭaraf-u gaybdan bana bir şuret gösterdiler, ‘âlemden mâdde-i zulm ve zalâm mürtefî’, cihândan âsâr-ı fitne u fesâd ma’dûm ve mündefî’ oldî*).³³ Celâlzâde continues, noting that the oppressors suffered the manifestation of the glorified fury of God (*mazhar-ı kahr-ı sübhânî vâkı’ oldî*).³⁴ Although Celâlzâde does not narrate the event as clearly as Mustafa Âlî, he strongly implies that Selim I died due to his mistreatment of the Halvetî sheikh. What makes this even more remarkable is that Celâlzâde, who repeatedly praises Selim I as the champion of the right path (Sunni Islam) and the sole protector of Muslims throughout *Selîmname*, implies that the cruelty against a Halvetî sheikh could not be excused, even when it was perpetrated by the caliph of the Muslims. Celâlzâde’s stance not only reinforces his connection to the Halvetî order once again, but this time more strongly, but also delineates the limits of his loyalty to the Sultan and highlights the strength of the brotherhood within the Sufi order.

This narrative also invites us to reflect on how the Ottoman elites balanced their loyalty to the sultan with their personal and religious commitments. As Kaya Şahin points out, *Selîmname* could be seen as “an act of gratitude,” since Selim had supported Celâlzâde from his early years in the palace until the sultan’s death.³⁵ Indeed, *Selîmname* is a highly pro-Selim account of the events that took place during the reigns of Bâyezîd II and Selim, aiming to legitimize Selim’s rule despite the forceful nature of his accession. Given this context, one might expect Selim’s death to be portrayed in a noble light at the end of the book. However, Celâlzâde does the opposite, implying that Selim faced divine wrath due to his injustice. The reason for this divine wrath was the curse of a relatively unknown Halvetî sheikh from Amasya. In this case, when the sultan and the sheikh were at odds, Celâlzâde sided with the sheikh. It is important to note, however, that Celâlzâde wrote this account nearly forty years after Selim’s death, during his elderly years. Therefore, while Celâlzâde maintained loyalty to both Selim I and the Halvetî order, it is possible that over time, his commitment to the Halvetî order grew stronger while his loyalty to Selim waned.

³² Mustafa Âlî, 256b.

³³ *Selîmname*, 216b.

³⁴ *Selîmname*, 217a.

³⁵ Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth Century Ottoman World*, 184.

Celâlzâde's Understanding of Sunni Islam

Celâlzâde's connection to the Halvetî Sufi order already points to his adherence to Sunni Islam, and the details of what kind of Sunni belief he followed can be understood through *Tabakat* and especially from the long religious discourse at the beginning of *Selimname*.

In *Tabakat*, Celâlzâde begins with a very traditional Sunni praise, extolling God, the Prophet, the four "rightly guided" caliphs, the Prophet's grandsons Hasan and Husayn, and the Ten Promised Companions of Paradise.³⁶ Each figure is praised in just a few sentences, followed by a couplet. Although the praise spans only a few folios, it is sufficient to reflect Celâlzâde's Sunni identity.³⁷ The introduction of *Selimname* opens with an even more exuberant praise for God, the Prophet, and the four Sunni "Rightly Guided" Caliphs, and Celâlzâde extends it to Fatimah, the daughter of the Prophet and wife of Ali, along with their sons, Hasan and Husayn.³⁸ The eulogy also concludes with mentions of the Ten Promised Ones (*'aşere-i mübeşşere*) and the Prophet's distinguished companions (*aşhâb-i guzâ'n*).³⁹ While Celâlzâde's inclusion of the *Abl al-Bayt* may not be particularly surprising in Sunni tradition of the time, it is important to recognize that given the period in which he wrote, this choice stands as a deliberate one.

What makes Celâlzâde's long religious introduction even more intriguing is his selection of hadiths to praise the first four caliphs, pushing the boundaries of what was typically accepted in mainstream Sunni Islam at the time.

At the beginning of the eulogy for Abu Bakr, Celâlzâde chooses to narrate a hadith claiming that the Prophet and Abu Bakr were created from the same soil, emphasizing that there could be no greater virtue than this.⁴⁰ Another hadith states that on the Day of Judgment, three golden thrones (*keürsî*) will be placed—one for the Prophet, one for Abraham, and one for Abu Bakr—implying that Abu Bakr's status is on par with the two prophets.⁴¹ The third hadith suggests that there are no heavenly ranks for the Prophet that do not also belong to Abu Bakr, reinforcing the idea of their equal standing.⁴² The section concludes with a hadith in which God commands that Abu Bakr, his followers (*muḥibbân*), and those who follow them (*muḥibbân-ı muḥibbân*) be admitted to heaven. Celâlzâde supports this with an intriguing anecdote about a Jew who, out of his love for Abu Bakr, sought only to gaze upon him. According to the hadith, God sent the angel Gabriel to inform the

³⁶ *Tabakat*, 3b–8a.

³⁷ *Tabakat*, 3b–5b.

³⁸ *Selimname*, 1a–19b.

³⁹ *Selimname*, 19b–20b.

⁴⁰ *Selimname*, 17b.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Selimname*, 18a.

Prophet that, because of this love, the Jew's name was erased from the lists of hell and inscribed in those of heaven.⁴³

Celâlzâde begins his eulogy of Umar with a hadith stating, "If there were to be a Prophet after me, it would be Umar," signaling from the outset that, like Abu Bakr, Umar is portrayed as a prophetic figure.⁴⁴ The following hadith describes how Gabriel, overwhelmed by Umar's countless virtues, admits that he lacks the stamina to enumerate them. In another hadith, the Prophet says that he has two viziers in the heavens—Gabriel and Michael—and two on earth—Abu Bakr and Umar. In the account of the Prophet's night journey to Jerusalem and ascension through the heavens (*isrâ'* and *mi'râj*), the Prophet witnesses seventy thousand angels praying for the friends of Abu Bakr and Umar, followed by another seventy thousand angels cursing those who dislike them. There is little doubt that Celâlzâde, by using this hadith, is implicitly referring to the Qizilbash as the ones deserving of such curses. While Celâlzâde portrays Umar as a prophetic figure, he also emphasizes the hierarchy between Abu Bakr and Umar. For instance, according to Celâlzâde, Umar himself acknowledged that he was merely a single virtue among the many virtues of Abu Bakr. He is also quoted as saying, "I wish I were but a single chest hair of Abu Bakr."

Compared to the praises of Abu Bakr and Umar, the eulogy for Uthman, which begins with a hadith stating that "his gentleness and solemnity remind me of the Prophet Abraham," is relatively modest.⁴⁵ After mentioning another hadith that compares Uthman's heavenly light (*nûr*) to that of the sun, Celâlzâde concludes this brief section with an anecdote: the Prophet refrained from performing the funeral prayer for someone who harbored ill feelings towards Uthman.⁴⁶ Just as in the case of Umar, it is clear that the reference to those who dislike Uthman is directed at the Qizilbash. Furthermore, the Prophet's refusal to perform the funeral prayer for someone due to their animosity toward Uthman suggests that such a person is no longer considered part of the Muslim community. Following this logic, the exclusion of the Qizilbash from the Muslim community, solely for their dislike of Uthman, and the refusal to perform funeral prayers for them, are conclusions drawn from this hadith. What makes the Uthman section particularly interesting is that despite Celâlzâde's anti-Qizilbash rhetoric, the section is kept rather brief. Given the traditionally acknowledged religious rank of Uthman compared to Abu Bakr and Umar, this is not entirely surprising. However, what stands out is that the praise of the fourth caliph, Ali, is as lengthy and grand

⁴³ *Selimname*, 18a.

⁴⁴ *Selimname*, 18b.

⁴⁵ *Selimname*, 18b–19a.

⁴⁶ *Selimname*, 19a.

as the sections for Abu Bakr and Umar, despite Ali's lower spiritual rank in the Sunni tradition.

The eulogy of Ali begins with a reference to the *Tafsîr-i Sûrâbâdî*, where it is stated that there are ten verses in the Qur'an about Ali.⁴⁷ After informing the reader that the selected reports about Ali are, in fact, limitless, Celâlzâde lists several highly praiseworthy hadiths. The first compares Ali's rights over the Muslims to the rights of parents over their children. The second hadith elevates this praise further, with the Prophet stating, "I am the lord of the Arabs (*seyyidi'l-Arab*), and Ali is the lord of humankind (*seyyid-i veled-i Âdem*)." Celâlzâde emphasizes the importance of loving Ali, stating that such love purifies Muslims of their sins "just as fire cleans out forests" (*nitekim nâr haṭabı ekl ider*). He also insists that loving Ali is not enough—this love must be openly proclaimed. Celâlzâde cleverly concludes this section by citing a report attributed to the eponymous founder of the Hanafi school of Sunni jurisprudence, Abu Ḥanîfa. When asked what he thought of Ali, Abu Ḥanîfa replied: "What can be said about Ali? Most people became Muslim out of fear of Ali, whereas Ali became Muslim out of fear only of God."⁴⁸ Unlike the sections on the first three caliphs, the eulogy of Ali does not end with praise for him alone but continues with an intriguing anecdote about his wife, Fatimah, the daughter of the Prophet. According to the story, narrated by Ishaq bin Meshad (?), when the people of heaven are enjoying its many blessings, a divine light will suddenly appear. Everyone will stop and say, "It must be time to see God." However, a voice from above will declare, "This is not the divine light of God, but the light that emanates from the smile of Fatimah, which in turn comes from the divine light of Ali."⁴⁹

At the end of this section, where Celâlzâde praises the four caliphs of Sunni Islam and Fatimah, he includes a poem summarizing what he has said and why. In this short, eleven-couplet poem, he once again mentions the virtues of sending blessings and peace (*salât u selâm*) upon the Prophet's companions and family.⁵⁰ Likening the four caliphs to moons and the Prophet's companions to stars, in reference to the well-known hadith, "My companions are like stars; whichever of them you use as a guide, you will be rightly guided." He extols them as the pillars of Islam and the guides in the land of Sharia, before moving on to the praise of the Prophet's grandsons, Hasan and Husayn, born to Ali and Fatimah, his only surviving child.

⁴⁷ *Selimname*, 19a. *Tafsîr-i Sûrâbâdî* refers to Abû Bakr 'Atîq ibn Muḥammad Sûrâbâdî's (d. 1100) commentary on the Qur'an.

⁴⁸ *Selimname*, 19a–19b.

⁴⁹ *Selimname*, 19b.

⁵⁰ *Selimname*, 19b–20a.

In the section dedicated to Hasan and Husayn, Celâlzâde neither quotes a hadith directly nor recounts any historical anecdotes. Instead, he praises the Prophet's grandsons using titles and epithets derived from both prose and poetry.⁵¹ He refers to the grandsons as the "two bright grandsons" (*sıbtıyn-ı ezherıyn*), the "two divinely illuminated suns" (*semseyın-i emvereyın*), and the "light of the eyes of the ruler of both worlds" (*nır-ı dâde-i sultân kevıeyın*). He does not stop there, lauding Hasan as the "lord of the pious" (*sultân-ı l-muttekin*) and Husayn as the "lord of the martyrs of Karbala" (*şâh-ı şehîdân-ı Kerbala*). The section concludes with a nine-couplet poem extolling the legacy of Hasan and Husayn as the "lords of the youth and all Muslims in heaven." Despite all the praise given to Ali, Fatimah, Hasan, and Husayn, it is evident from the structure of this section that, unlike his contemporary Ramazanâde, Celâlzâde does not count Hasan among the "rightly guided" caliphs.⁵²

This long religious treatise by Celâlzâde ends with a mention of the Ten Promised Ones (*'aşere-i mübeşşere*) and the rest of the selected companions of the Prophet.

Ottoman-Safavid Qizilbash: Their Nature, Beliefs, and Divergence

The portrayal of the Qizilbash in Celâlzâde Mustafa's writings is emblematic of the broader anti-Qizilbash sentiment that pervaded sixteenth-century Ottoman historiography. Like other prominent figures such as İdris-i Bidlîsî, Kemalpaşazâde, and Lütfî Pasha, Celâlzâde used a range of derogatory terms to describe the Qizilbash, highlighting both the religious and political threat they posed to the Ottoman state.⁵³ In his works, Celâlzâde consistently characterizes the Qizilbash as impious, deceitful, and heretical, reflecting the entrenched hostility between the two rival empires. His narrative aligns with the broader effort by Ottoman elites to not only delegitimize the Safavid claim to religious authority but also to depict the Qizilbash as a fundamental threat to the established Sunni order. This section examines the key terms and stories Celâlzâde uses to describe the Qizilbash, focusing on the intersection of religious and political arguments that underpin his account.

The adjectives Celâlzâde uses for the Qizilbash, and his anti-Qizilbash prejudices mostly overlap with the works of the previous historians in the sixteenth

⁵¹ *Selîmname*, 20a–20b.

⁵² Ramazanâde Mehmed Çelebi, *Tarîh-i Nişancı* (Istanbul: Tabhane-i Amire, 1862), 52–55; Hüseyin Ongan Arslan, "Varieties of Sectarian Consciousness among the Ottoman Elite: Sunni and Shiite Identities in Ottoman Historiography, 1450s–1580s" (Ph.D. Dissertation, Bloomington, Indiana, Indiana University, 2020), 155–169.

⁵³ Arslan, "Varieties of Sectarian Consciousness among the Ottoman Elite: Sunni and Shiite Identities in Ottoman Historiography, 1450s–1580s."

century Ottoman historiography, namely İdrîs-i Bidlîsî (d. 1520), Kemalpaşazâde (d. 1534), and Lutfî Pasha (d. 1563). The derogatory terms Celâlzâde deployed for describing the Qizilbash included but were not limited to: *fesâd-engîz* (mischief-maker); *fâsık* (impious); *ehl-i teznîr* (deceitful); *günâh-kâr* (sinner); *hiyel-bâz* (fraudulent); *şer-efrûz* (evil-doer); *muşîr olmuş günâha* (addicted to sin); *şalâlet-me'lûf* (deviant).⁵⁴ Celâlzâde's stand on the issues related to the Qizilbash appear most obviously in the section of the Alqas Mirza affair. At the beginning of this section, Celâlzâde introduced the Qizilbash as “*mezâhib-hirâşlar* (those who tear the sects), *fîr'avn âdaşlar* (those named after Pharaoh), *bî-dînler* (unbelievers), *nâ-terâşlar* (uncultivated people), *meşâsid-endîşler* (those who think villainy), *keşîr-fâşlar* (those who are well known for their blasphemies), *bed-kâşler* (impious), *dil-rîşler* (those who are wounded to the hearts), *evbâşlardır* (rabble).”⁵⁵

Alqas Mirza, the brother of Safavid Shah Tahmasb, was defeated by him in 1547.⁵⁶ Seeking refuge with the Ottomans, he incited them to attack the Safavids. Although initially it seemed logical to the Ottomans to place Alqas Mirza on the Safavid throne, his actions soon eroded their support. Ultimately, Alqas Mirza surrendered to his brother Tahmasb in 1549. It appears that Celâlzâde never trusted Alqas from the start, as he consistently sprinkles anti-Qizilbash epithets before and after every mention of his name. He draws a parallel between Tahmasb and his brother Alqas and the Quranic story of Cain and Abel, suggesting that the two sons of Shah Ismail followed the disgraceful innovation (*bid'at-ı nâ-mahmûd*) inherited from the brothers of Prophet Joseph.⁵⁷ As Şahin aptly summarizes, Celâlzâde viewed Alqas as “a manipulative individual who sought refuge with the Ottomans for his own personal gain,” and thus someone who “deserved to be wiped off the face of the earth.”⁵⁸ Although Celâlzâde reluctantly acknowledges the failure of the Ottomans' attempt to install Alqas on the Safavid throne, he does not

⁵⁴ *Tabakat*, 384b, 399–400a. Derogatory terms used to describe the Qizilbash can be found throughout Celâlzâde's work.

⁵⁵ *Tabakat*, 381a. Demirtaş's edition of this passage reads: “*mezâhib-hirâşlar, âyîn-i İslâm'a mu'ârişler, târîka-ı ehl-i sünnet ve cemâ'ate muhâlifler, bida' u ilhâd ile râfîz u fesâda sâlikeler olub,*” (the enemies of the religion, antagonists of the Islamic rituals, opponents of Sunni Islam, those who carry on the path of innovation and deviance and heresy, and divisions within the Muslim community), see Funda Demirtaş, “Celâlzâde Mustafa Çelebi, Tabaqâtu'l-Memalik ve Derecatu'l-Mesalik” (Ph.D. Dissertation, Kayseri, Erciyes University, 2009), 306a.

⁵⁶ For a more detailed account about Alqas Mirza in the broader Ottoman-Safavid rivalry, please see Posch, Walter. *Osmanisch-Safavidische Beziehungen 1545–1550: Der Fall Alkâs Mîrzâ*. 2 vols. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013; Şahin, Kaya. *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth Century Ottoman World*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013, 116–122.

⁵⁷ *Tabakat*, 381a.

⁵⁸ Şahin, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth Century Ottoman World*, 117–118.

attribute Alqas' return to the Safavids to this failure. According to Celâlzâde, the reason behind Alqas' betrayal was not the Ottomans' missteps but rather Alqas' inherently Qizilbash nature. The justification he offers centers around Alqas' attempt to visit the shrine of Imam Husayn. According to the account, when Alqas tried to enter, the gatekeepers denied him access and accused him of being *Yazîd*, the Umayyad caliph responsible for the martyrdom of Imam Husayn, and a rebellious transgressor (*merîd*) for seeking refuge with the Ottomans.⁵⁹

Following this account of Alqas' betrayal, which Celâlzâde attributes to his Qizilbash nature, Celâlzâde seizes the opportunity to intensify his anti-Qizilbash discourse with a popular anti-Qizilbash story.⁶⁰ This story, a modified Sufi narrative with Sunni sectarian markers, recounts how a repentant sinner seeks guidance from a sheikh, who gives him a dry branch as a symbol of his repentance. The branch is to bloom if his repentance is accepted. In the story's climax, the repentant sinner witnesses a man attacking and destroying the silhouettes of the first three Sunni caliphs—Abu Bakr, Umar, and Uthman—before ultimately attacking Ali as well. The man in the story, who represents the Qizilbash, interrogates and destroys the silhouettes of the first three caliphs, accusing them of denying Ali's rightful leadership.⁶¹ Despite initially praising Ali, he also attacks Ali, accusing him of failing to claim his rightful position and causing grief among his followers.⁶² The repentant sinner, unable to tolerate these attacks, kills the man and experiences increasing remorse for his actions. Upon returning to retrieve his belongings, he finds that the dry branch has transformed into a fruitful fig tree, symbolizing divine forgiveness. This leads him to embrace Sunni Islam and recognize the legitimacy of all four caliphs. Celâlzâde concludes the story with a couplet, praying to God to keep him far from the *Revâfiziç* (*Râfiziç*, i.e., the Qizilbash) who do not recognize the first three caliphs.⁶³

Celâlzâde's story underscores the "absurdity" of the Qizilbash's "extreme" religious positions by showing that even their revered figure, Ali, is not spared from their criticism. The man, representing the Qizilbash, in this story accuses the first three caliphs of usurping Ali's rights, but in an exaggerated twist, he even turns on Ali, whom he ostensibly defends. Celâlzâde thus caricatures the Qizilbash, portraying their religious position as absurd and extreme. By having the Qizilbash attack Ali, Celâlzâde delivers a subtle message to those who prioritize Ali without

⁵⁹ *Tabakat*, 399a–399b.

⁶⁰ *Tabakat*, 399b–401a.

⁶¹ *Tabakat*, 400b.

⁶² *Tabakat*, 400b–401a.

⁶³ *Tabakat*, 401a.

harboring enmity toward the first three caliphs.⁶⁴ Through this narrative, Celâlzâde seeks to show that true love for Ali requires love for his friends—Abu Bakr, Umar, and Uthman—and this is precisely what Sunni Muslims practice: they love Ali as well as the first three caliphs.

At first glance, it may seem that Alqas Mirza's betrayal triggered Celâlzâde to recount such a harsh portrayal of the Qizilbash. However, this would underestimate the extent of his resolute anti-Qizilbash and anti-Shi'a attacks. Even in sections dedicated to the peace negotiations between the weary adversaries, the Ottomans and Safavids, Celâlzâde praises the virtues of peace while maintaining a relentless barrage of anti-Qizilbash rhetoric. This persistent anti-Qizilbash sentiment is evident in the three successive popular stories he recounts, which reflect the views of the Ottoman elite on the Qizilbash, whom they had been battling for nearly half a century.⁶⁵

These three popular anti-Qizilbash stories present an intriguing shift in Celâlzâde's usual writing style. Despite serving as the empire's chancellor for nearly a quarter of a century and exemplifying the learned Ottoman elite, the stories he chose to embed in his work are strikingly vulgar.⁶⁶ While the details of these stories warrant a separate discussion, it is important to highlight the recurring central theme: the Qizilbash reject and disrespect the first three caliphs, and as a result, are deemed deserving of severe punishments, ranging from mockery to death. The narratives also emphasize that Ali and the first three caliphs are inseparable; claiming to love one while hating the others is impossible and is evidence of not truly loving any of them. Loving the Prophet and Ali while hating their friends is presented as not only outrageous but absurd enough to make even a "non-believer" laugh.

These sections, where Celâlzâde describes the Qizilbash—their "nature," their "absurdities," and the punishments they deserve—are certainly not all he has to say on the matter. The rest is found in the depictions he makes while striving to protect the established order and build its legitimacy on one hand and portraying the Qizilbash as the primary threat in this context on the other.

Defending the Established Order, Defining the Primary Threat

In Celâlzâde's narrative, the religio-cultural and political challenge posed by the Qizilbash to the established Ottoman order is a constant presence—at times intense and at others more subtle. His position becomes increasingly evident,

⁶⁴ For a more detailed analysis of this subtle message, see Arslan, Hüseyin Ongan. "Taming the Qizilbash and Quelling Their Echoes: Ottoman Appropriations of 'Ali.'" *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Forthcoming.

⁶⁵ *Tabakat*, 483b–497b.

⁶⁶ *Tabakat*, 483b–497b.

particularly in the sections describing the period leading up to the Battle of Çaldıran in 1514, a time when the Ottoman elite felt the threat posed by the Qizilbash most acutely and were unsure how to respond to its unfamiliarity. In his account of this period, Celâlzâde not only offers a brief history of the Safavids and the rise of the Qizilbash, but he also attacks them with religious arguments. While explaining why and how the Ottoman order was caught off guard by the Qizilbash threat, Celâlzâde simultaneously constructs a pro-Selim narrative. He conveys to the reader that Selim's chief rival, Ahmed, lacked the capacity to comprehend and eliminate the Qizilbash threat, whereas Selim had understood the issue from the outset—perhaps even more astutely than his father, Bâyezîd II—and had taken proactive steps to address it since his time as a prince. With Selim's ascension to the throne, Celâlzâde then shifts to emphasize the necessity of a campaign against the Qizilbash, underscoring its urgency, and works to convince his readers that the Qizilbash were even worse than infidels.

Before proceeding further into Celâlzâde's historical works, it is important to highlight an example that demonstrates the seriousness with which he undertook the task of establishing a religio-cultural and political front against the Qizilbash. Upon his return from Egypt in 1525, Celâlzâde Mustafa was promoted to the position of chief secretary (*re'isülküttab*). He seized the opportunity to showcase his creativity and mastery in the art of letter writing (*inshâ*). One notable example is the peace treaty (*'abdnâme*) sent by Süleyman I to the Polish king, Sigismund I (r. 1506–1548), dated October 18, 1525.⁶⁷ This treaty, composed by Celâlzâde, differed from previous letters in two key respects. First, the letter was written in Turkish. Yılmaz suggests that Celâlzâde may have been one of the initiators of this shift in the language of Ottoman official documents (Yılmaz, 2006, 184). Second, and more critical to our focus, is the change in the *formula devotio*nis of the letter. In addition to the customary glorification of God and the Prophet Muhammad, the letter now included another element: the companionship of the Four Friends—namely, Abu Bakr, Umar, Uthman, and Ali.⁶⁸ This innovative addition clearly emphasized Sunni identity, which the Ottomans

⁶⁷ The letter is published in Turkish and English in Dariusz Kolodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century): An Annotated Edition of 'Abdnames and Other Documents* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000), 222–226, and For a detailed analysis of the use of *'abdnâmes* in Ottoman diplomacy, please see the discussion “Ahdnames: Capitulations or Peace Treaties” in *ibid.*, 3–7; For the Arabic script text of the letter without the formula mentioned above, see: M. Tayyib Gökbilgin, “Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyyatında Kanuni Sultan Süleyman Devri Belgeleri,” *Belgeler* 1, no. 2 (1964): 131–132.

⁶⁸ Kolodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century): An Annotated Edition of 'Abdnames and Other Documents*, 222. Kolodziejczyk also traces the evolution of the Ottoman formula *devotio*nis between 1489 and 1699, see Dariusz Kolodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century): An Annotated Edition of 'Abdnames and Other Documents* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000), 11–14.

strategically deployed in their opposition to the Safavids. As Ménage rightly points out, Celâlzâde's inclusion of this distinct sectarian marker can be seen as a response to the Safavids' use of "Yâ 'Alî" in their decrees.⁶⁹ Thus, it is accurate to assert that Celâlzâde took on the responsibility of constructing an anti-Qizilbash front across all possible spheres.

In the section covering Selim's princely-governorate years in Trabzon, situated on the empire's eastern frontier, Celâlzâde briefly touches upon the Qizilbash issue while outlining the political landscape of Iran. According to Celâlzâde, the Akkoyunlu dynasty's downfall resulted from their disregard for Islamic Sharia and the Prophet Muhammad's tradition.⁷⁰ After a period of relentless internal conflicts among various factions, Shah Ismail emerged as the victor and ascended the throne. Celâlzâde introduces Shah Ismail somewhat positively, describing him as a descendant of Sheikh Şafi, a saint with hidden knowledge (*şâhib-i râz-i hafî*) and a protector of other saints (*velâyet-penâh*), and of Sheikh Haydar, who fought the Ajam Shahs for kingship.⁷¹ However, after this relatively favorable introduction, Celâlzâde quickly enumerates the "evildoings" attributed to the Qizilbash: permitting alcohol and adultery, inventing new practices in Islam, cursing the Prophet's companions, converting mosques into barns, and killing those who adhered to the "pure" sect of Sunni Islam.⁷²

Celâlzâde's concise narration of Safavid history offers valuable insight into how a member of the Ottoman elite viewed the world around him.⁷³ According to Celâlzâde, for seven or eight centuries, the lands of Iran had been an abode of Islam (*Dâru'l-İslâm*), where the correct laws of the Prophet (*âyân-i şer'î kavîm-i nebevî*) were respected, sermons were delivered in mosques and sanctuaries, and the people observed the distinguished rituals of Islam, including veneration of the four rightly guided caliphs (*çâr yâr-i güzîn*). However, during the reigns of the Akkoyunlu dynasty, incapable sultans failed to govern these lands effectively, paving the way for the rise of Shah İsmail, the son of Sheikh Haydar. With the support and intimacy of ignorant Turks (*etrâk-ı bî-idrâk*), who were accustomed to the devil's misguidance (*iblîs*), Shah İsmail deviated from the "right path" of his ancestors and the Islamic order that had been established and maintained by the former kings of Iran. He adopted the way of the corrupted deviants (*şulâl-u fesâd*), whose craft was heresy (*râfz-ı ilhâd*). Under his rule, mosques and sanctuaries of the true faith were desecrated and turned into barns. Furthermore, Shah İsmail began cursing the

⁶⁹ Victor Louis Ménage, "On the Constituent Elements of Certain Sixteenth-Century Ottoman Documents" 48, no. 2 (1985), 300–301.

⁷⁰ *Selîmname*, 42b–43b.

⁷¹ *Selîmname*, 43b.

⁷² *Selîmname*, 44a.

⁷³ *Selîmname*, 120b–121b.

Prophet's chosen companions and openly declared his adherence to the "false (*bâtıl*) and immoral path (*sebîl-i şenî'â*)" of the sect known as Shi'a.⁷⁴

Celâlzâde embarks on an explanation of the state of the Ottoman Empire when Shah Ismail's movement emerged and why many Ottoman Muslims migrated to Iran to join this newly founded political entity. According to Celâlzâde, during the final years of Bâyezîd II's reign, incompetent statesmen had brought the empire to the brink of disaster. He explores how the once well-functioning *timar* (fief) system became corrupted, particularly across much of the empire's Asian territories (*vilâyet-i Anâtolî ve Karamân ve Rum*), thereby alienating those who were truly deserving of *timar*-holding positions.⁷⁵ In explaining the increasing number of Ottomans who became Qizilbash and migrated to Iran, Celâlzâde suggests that after the Safavids eliminated the oppression and injustice imposed by the Akkoyunlu in Iran, the Qizilbash—who had already migrated from Anatolia to Iran—learned of the oppression and instability (*mezâlim ve meĥâyîf*) in the Ottoman realm.⁷⁶ Consequently, they invited their kin still living under Ottoman rule to join them in Iran.

Celâlzâde portrays Selim as the only figure truly aware of the empire's precarious situation and the looming Qizilbash threat.⁷⁷ Prince Selim, depicted as a highly capable leader, not only halted the Qizilbash expansion into Anatolia with his attack on Erzincan but also took strategic measures to undermine their manpower.⁷⁸ As the princely governor of Trabzon, a city close to Iran, Selim was well-informed about the migration of Ottoman subjects to Iran and its root causes. According to Celâlzâde, the once merit-based Ottoman system had been corrupted by incompetent statesmen, which drove the local population (*ehâl-i memleket*) to seek refuge with the "enemy."⁷⁹ To counter this migration, Selim introduced specific measures, including announcing a planned campaign against the Georgian infidels in order to attract those considering leaving for Iran. This plan seems to be partially successful, and Celâlzâde notes that Selim personally met with the leaders of the groups inclined to migrate, assuring them that, unlike the Ottoman center's preference for Christian-born servants (*kul tâ'îfesi*), he valued brave and loyal Muslim soldiers who were dedicated to the Ottoman dynasty. He requested these leaders to convey his sincere intentions to their people and encourage them to

⁷⁴ *Selimname*, 121a.

⁷⁵ *Selimname*, 47a–53a.

⁷⁶ *Selimname*, 53a–53b.

⁷⁷ *Selimname*, 43a–45b.

⁷⁸ *Selimname*, 43a–45b.

⁷⁹ *Selimname*, 53b.

abandon their affection and inclination toward the Qizilbash (*Kızılbaş cânibine meyl u muhâbbetten vâz gelsünler*).⁸⁰

While Celâlzâde portrays Selim, even during his princely years, as a capable statesman who was fully aware of the Qizilbash threat and proactive in countering it, he depicts Selim's rival, Prince Ahmed, as an inept figure, particularly through his account of the Şah Kulu Rebellion. Celâlzâde leaves no doubt about the rebellion's connection to the Qizilbash, introducing Şahkulu as one of the "rabble followers of the Qizilbash, Şeytankulu" (*tevâbi'-i Kızılbaş evbâşdan Şeytânkulu*).⁸¹ He then situates the rebellion within the larger context of the Ottoman succession struggles, emphasizing Ahmed's inability to suppress the uprising. According to Celâlzâde, following Selim I's arrival in Rumelia to request a "visit" with Bâyezîd II, Prince Ahmed began recruiting soldiers in Amasya and then moved to Karaman. Upon hearing of Ahmed's movements, Prince Korkud left his post as governor of Teke for Manisa, while Şah Kulu Baba Tekeli—described as "full of malice and marked by heresy" (*şâlâlet-şî'âr müfsid-i fesâd-meşhûn*)—revolted against the Ottomans with his followers, including wicked Turkmens (*eşîrrâ' ve Etrâk*) and cunning soldiers (*levend u nahşend u çâlâk*).⁸² Although Celâlzâde continues to recount the rebellion's developments, his main focus remains on highlighting Prince Ahmed's incompetence and the failures of the pro-Ahmed statesmen.⁸³ This critique becomes even more pronounced in the section detailing Ahmed's arrival in Maltepe, where he was waiting to ascend the throne. Here, Celâlzâde recounts how the Janissaries blamed Ahmed for failing to defeat enemies of Islam, i.e., the Şah Kulu Baba rebels⁸⁴. In the final stages of the power struggle between Selim and Ahmed, Celâlzâde intensifies his criticism of Ahmed by emphasizing how he sought Qizilbash support by aligning his son, Murad, with them. Celâlzâde condemns this move, stating, "they made him abandon the path of Islam by placing a red crown on his head" (*bâşına tâc-ı surhî gıyûb âyin-i İslâmı terk etdürdüler*).⁸⁵

In the section where Selim's contentious ascension to the Ottoman throne and his desire to launch a military campaign against the Qizilbash are discussed, Celâlzâde dedicates considerable space to explaining why a campaign against the Safavid Qizilbash was necessary and why they were considered worse than infidels. Celâlzâde's need to justify why the Qizilbash were deemed more dangerous than the infidels suggests the diverse nature of the Ottoman elite and indicates that some within this group were still questioning the reasoning behind a military

⁸⁰ *Selimname*, 54a–55b.

⁸¹ *Selimname*, 64b.

⁸² *Selimname*, 65a–66a.

⁸³ *Selimname*, 69a–70b.

⁸⁴ *Selimname*, 83b.

⁸⁵ *Selimname*, 93a–93b

campaign in the east, especially when so many infidel enemies remained in the west. To support the decision for such a campaign, Celâlzâde offers a rationale that highlights the following logic: the Muslim lands were surrounded by enemies on all sides. While attacking the infidels in the west was a long-standing and beneficial custom of Ottoman sultans, and the corrupted ways of the "disastrous Mamluks" (*Çerâkise-i nâhise*) were evident, there was no need to rush against them. The immediate and more pressing threat, according to Celâlzâde, was posed by the Qizilbash Safavids.⁸⁶

At this point, Celâlzâde seizes the opportunity to quote Selim I on why the Qizilbash were worse than the infidels. According to Selim, who had spent enough time as governor of Trabzon to "reveal" the true nature of the Qizilbash, the beliefs of the infidels were clear, and their only sin was polytheism (*şirk*). In contrast, the Qizilbash aimed to contaminate (*idhâl-i şirk*) the pure essence of Islam (*âb-ı nâb-ı dîn-i pâk*).⁸⁷ Selim further argued that the greatest sin of the infidels was their denial of Muhammad as a prophet, while the Qizilbash's error—leading them into heresy—was their hostility toward Abu Bakr, the Prophet's companion in the cave, and the other selected companions. The crime of the infidels was their rejection of the Quran, while the Qizilbash's crime was their rejection of Islam itself. Where the infidels sought to uphold the teachings of their holy book, the Qizilbash's main objective was to corrupt the teachings of the Quran. While the infidels hoped for the enforcement of their religious laws, the Qizilbash desired to destroy and defy the religion of God. Selim warned that if the Qizilbash gained power, they would eradicate both the Islamic order and Muslims from the face of the earth. Since they persisted in these beliefs without repentance, Selim concluded that they were, without a doubt, worse than infidels in every regard.⁸⁸

Following Selim's address, according to Celâlzâde, everyone present agreed with his assessment, and some even suggested that an Islamic legal opinion (*fatwa*) be obtained to formalize the Sultan's decision. The clerics promptly issued the necessary fatwa, aligning it with the Sultan's conclusion.⁸⁹

Conclusion

Celâlzâde Mustafa's historical writings provide a critical lens through which to understand how the Ottoman elite navigated the complex relationship between religion and state during a period of profound transformation. Serving at the highest levels of the Ottoman bureaucracy for nearly a quarter of a century,

⁸⁶ *Selimname*, 120a–120b.

⁸⁷ *Selimname*, 121a–121b.

⁸⁸ *Selimname*, 121a–121b.

⁸⁹ Arslan, "Varieties of Sectarian Consciousness among the Ottoman Elite: Sunni and Shiite Identities in Ottoman Historiography, 1450s–1580s," 30–31, 93–100.

Celâlzâde offers invaluable insights into how the elite articulated their Sunni identity, defined the Qizilbash, and defended the established order during the Ottoman-Safavid rivalry. His works illustrate how religious, cultural, and political narratives were intricately woven together to justify Ottoman imperial policies and maintain legitimacy.

Celâlzâde's depiction of the Qizilbash highlights the multifaceted threat they posed to the Ottoman state, both militarily and religiously. He portrays the migration of Ottoman Muslims to Shah İsmail's Qizilbash state as a direct consequence of corruption and incompetence within the Ottoman system, which drove subjects to seek alternatives. This migration, according to Celâlzâde, not only undermined the empire's military dominance but also threatened its religious and cultural legitimacy. His response to this challenge was multifaceted, with his descriptions of the Qizilbash being highly derogatory, portraying them as heretical and irrational. Through this portrayal, Celâlzâde reinforced the legitimacy of Sunni beliefs, particularly the veneration of both Ali and the first three caliphs, positioning Sunni Islam as the antidote to the Qizilbash threat.

At the same time, Celâlzâde's defense of Ottoman Sunni Islam was not without its complexities. His selection of hadiths to praise the first four caliphs, and his broader interpretation of Sunni Islam, pushed the boundaries of what was considered mainstream at the time. His version of Sunni Islam was not a static orthodoxy but an evolving concept shaped by the political and cultural needs of the empire. The post-Mongol influence on religious identities is evident in his writings, as he incorporated unconventional elements into his Sunni framework, even while critiquing the Qizilbash for their perceived deviations.

Despite his loyalty to Sultan Selim I, as reflected in the pro-Selim tone of *Selimname*, Celâlzâde's narrative takes a surprising turn by implying that Selim faced divine punishment due to his injustice, supposedly brought on by the curse of a Halvetî sheikh. This duality—praising Selim while suggesting divine retribution—reveals the intricate balancing act Ottoman elites had to perform, navigating their loyalty to the sultan while maintaining their personal religious commitments. Over time, as Celâlzâde's devotion to the Halvetî order deepened, his unwavering support for Selim may have softened, reflecting the tension between state power and spiritual authority.

Celâlzâde's writings also serve to legitimize Ottoman policies against the Qizilbash, particularly leading up to the Battle of Çaldıran in 1514. As tensions with the Qizilbash escalated, he crafted a narrative that not only explained the empire's initial unpreparedness but also depicted Selim as the sultan who recognized the threat early on and took decisive steps to counter it. In contrast, Selim's rival, Ahmed, is portrayed as lacking the vision to address the Qizilbash challenge. Celâlzâde justifies Selim's ascent and subsequent campaign against the Safavids, positioning the Qizilbash as a more immediate threat than Christian enemies in the West.

By examining Celâlîzâde's treatment of the Qizilbash and the broader political implications of his works, this study underscores how Ottoman historiography was not merely a record of events but an active tool in shaping the empire's ideological and religious framework. Celâlîzâde's legacy offers valuable insights into how historical narratives were employed to confront both internal and external threats, reinforcing the idea that the survival of the state and the protection of Sunni Islam were inextricably linked in the minds of the Ottoman elite. Ultimately, Celâlîzâde's role in these religious and political debates serves as a reminder that the relationship between religion and state in the early modern Ottoman Empire was far from static. His works reveal that Sunni identity was continuously negotiated and reshaped in response to internal and external pressures. By intertwining religious, political, and cultural narratives, Celâlîzâde helped define Ottoman Sunni Islam, justify military action against the Qizilbash, and solidify the empire's identity during a time of significant transformation. His dual allegiances to the Ottoman state and the Halvetî order, alongside his complex portrayal of Selim and the Qizilbash, provide a nuanced understanding of the tensions that defined his era.

References

- Antov, Nikolay. *The Ottoman "Wild West": The Balkan Frontier in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2017.
- Arslan, Hüseyin Oğan. "Varieties of Sectarian Consciousness among the Ottoman Elite: Sunni and Shiite Identities in Ottoman Historiography, 1450s–1580s." Ph.D. Dissertation, Indiana University, 2020.
- Âşıkpaşazâde. *Menâkıb-ı Al-i Osman*. Edited by Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Celâlîzâde Mustafa. *Geschichte Sultan Süleymân Kanûnîs von 1520 Bis 1557, Oder, Tabaqât ÜL-Memâlik ve Derecât ÜL-Mesâlik*. Edited by Petra Kappert. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- . *Tarih-i Sulţân Selîm*. Ms. British Museum Add. 7848., n.d.
- Demir, Aydoğan. "Kanunî Sultan Süleyman'ın Terk-i Salât Edenlerle İlgili Fermanı." *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2, no. 1 (1984): 46–53.

- Demirtaş, Funda. "Celalzade Mustafa Çelebi, Ṭabaḳātu'l-Memalik ve Derecatu'l-Mesalik." Ph.D. Dissertation, Erciyes University, 2009.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*. 2nd ed. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Erginbaş, Vefa. "The Appropriation of Islamic History and Ahl Albaytism in Ottoman Historical Writing, 1300-1650." Ph.D. Dissertation, Ohio State University, 2013.
- Fetvacı, Emine. "The Office of Ottoman Court Historian." In *Studies on Istanbul and Beyond: The Freely Papers*, edited by Robert G Ousterhout, 1:7–21. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Fleischer, Cornell H. "Between the Lines: Realities of Scribal Life in the Sixteenth Century." In *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, edited by Colin Heywood and Colin Imber, 45–61. İstanbul: ISIS Press, 1994.
- Gökbilgin, M. Tayyib. "Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyyatında Kanuni Sultan Süleyman Devri Belgeleri." *Belgeler* 1, no. 2 (1964): 119–220.
- Ḥanbalî, Muḥammad ibn İbrâhîm Ibn al-. *Durr Al-Habab Fi Tarikh A'yan Halab*. Edited by Maḥmûd Ḥamd al-Fâkūrî and Yaḥyâ Zakariyyâ' 'Abbâra. Dimashq: Wazarat al-Thaqâfah, 1972.
- İnalçık, Halil. "Mehmed II." In *MEB İslam Ansiklopedisi*, edited by İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Heyeti, 506–35. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Jong, F. de. "Khalwatiyya." In *Encyclopaedia of Islam*, April 24, 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0489.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Kafescioğlu, Çiğdem. *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital*. Louisville: Pennsylvania State University Press, 2009.
- Karataş, Hasan. "The Ottomanization of the Halveti Sufi Order: A Political Story Revisited." *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 1, no. 1–2 (2014): 71–89.
- Kastritsis, Dimitris. *The Sons of Bayezid: The Sons of Bayezid Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-13*. Leiden ; Boston: Brill, 2007.
- Kolodziejczyk, Dariusz. *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century): An Annotated Edition of 'Abdnames and Other Documents*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.
- Lindner, Rudi Paul. "Anatolia, 1300–1451." In *The Cambridge History of Turkey: Volume I, Byzantium to Turkey, 1071–1453*, edited by Kate Fleet, 102–37. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lowry, Heath W. *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Lugal, Necati, and Adnan Erzi. *Fatih Devrine Ait Münşeât Mecmuası*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956.
- Ménage, Victor Louis. "On the Constituent Elements of Certain Sixteenth-Century Ottoman Documents" 48, no. 2 (1985): 283–304.
- Mustafa Âli. *Künhü'l Abbar, Dördüncü Rükûn*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.

- Nev'izâde Atâî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fî Tekmile-ti'ş-Şakâ'ik*. Edited by Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Özel, Oktay. "Limits of the Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42, no. 2 (January 1, 1999): 226–46. <https://doi.org/10.1163/1568520991446848>.
- Piterberg, Gabriel. *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*. Berkeley, CA: University of California Press, 2003.
- Ramazanzade Mehmed Çelebi. *Tarih-i Nişancı*. İstanbul: Tabhane-i Amire, 1862.
- Şahin, Kaya. *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth Century Ottoman World*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013.
- Tansel, Selahattin. *Yavuz Sultan Selim*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Edited by Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Tursun Bey. *Târîh-i Ebû'l-Feth*. Edited by Mertol Tulum. Vol. I. II vols. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Uluçay, Çağatay. "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu? (II)." *Tarih Dergisi / Turkish Journal of History* 7, no. 10 (1955): 117–42.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "XVI. Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet: Celâlzâde Mustafa ve Salih Çelebiler." *Belleten* 22, no. 87 (1958): 391–441.
- Woodhead, Christine. "An Experiment in Official Historiography: The Post of Şehnameci in the Ottoman Empire, c. 1555-1605." *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes* 75 (1983): 157–82.
- Yılmaz, Mehmet Şakir. "Koca Nişancı of Kanuni: Celalzade Mustafa Çelebi, Bureaucracy and Kanun in the Reign of Süleyman the Magnificent (1520-1566)." Ph.D. Dissertation, Bilkent University, 2006.

BİRĞİ KÖY ODALARI VAKIFLARI (XVIII.-XX. YÜZYILLAR)

Merve Kılıç*

Öz

Günümüzde köy odaları herhangi bir sebeple köye gelen yolcuların ağırlandığı, köye dair önemli kararların alındığı, dini ve sosyal etkinliklerin gerçekleştirildiği mekânlardır. Tarihi Ahi Teşkilatına dayanan bu yapılar farklı tarihlerde Osmanlı'nın birçok yöresinde faaliyet göstermiştir. Bu yörelerden biri olan Birgi'de köy odaları birer vakıf olarak hizmet vermiştir. Birgi'deki köy odaları, Anadolu'nun birçok yerinde sosyal ve kültürel faaliyetlerin merkezi olan köy odalarından farklı olarak birer misafırhane niteliği taşımaktadır. Bu çalışmada XVIII-XX. yüzyıllarda Birgi kazasının farklı bölgelerinde kurulan on sekiz köy odası vakfı incelenmiştir. Bu vakıflar arasında yalnızca Konaklı köyündeki Osman Ağa Köy Odası günümüze kadar ulaşabilmiştir. Köy odalarına ilişkin kayıtlar, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde ve Başbakanlık Osmanlı Arşivinde bulunmaktadır. Çalışmada Birgi köy odaları vakıflarının varlığı arşiv kaynaklarından istifade edilerek tespit edilmiştir. Ayrıca vakıfların gelirleri, kurucuları, buldukları yerler ve görevli kadroları ele alınmıştır. Birgi'de hayırseverlerin kurduğu köy odalarının tarihi, sadece Birgi'nin değil, genel anlamda Osmanlı Devleti'nin kırsal ve sosyal tarihine ışık tutacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Vakıf, Konaklama, Birgi, Köy Odası.

* Doktora Öğrencisi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Şanlıurfa/63.klcmerve@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1947-0910.

Birgi Village Chambers Wakfs (XVIIIth-XXth Centuries)

Abstract

Today, village guesthouses serve as places where travelers visiting a village for any reason are hosted, important decisions related to the village are made, and religious and social events are held. Rooted in the historical Ahi Order, these structures have been operational in various regions of the Ottoman Empire at different times. In Birgi, one of these regions, village guesthouses served as waqfs (endowments). Unlike the village guesthouses in many other parts of Anatolia, which functioned as centers of social and cultural activities, the guesthouses in Birgi primarily served as hostels. This study examines 18 village guesthouse waqfs established in different regions of Birgi district during the 18th to 20th centuries. Among these, only the Osman Ağa Village Guesthouse in Konaklı Village has survived to the present day. Records related to the village guesthouses can be found in the archives of the General Directorate of Foundations and the Ottoman Archives of the Prime Ministry. The existence of the Birgi village guesthouse waqfs has been identified through archival resources. Additionally, the revenues, founders, locations, and staff of these waqfs have been analyzed. The history of the village guesthouses established by philanthropists in Birgi sheds light not only on the history of Birgi but also on the rural and social history of the Ottoman Empire.

Keywords: Ottoman, Wakf, Accommodations, Birgi, Village Hall

Giriş

Vakıf, bir insanın malını Allah rızasını kazanmak amacıyla halkın istifadesine sunmasıdır. Dini amaçlarla kurulmuş olmasının yanı sıra, vakıfların üstlendiği geniş kapsamlı hizmetler, medeniyet tarihimizin en önemli özelliklerinden biridir. Tesis edilen vakıf kurumları, insan hayatının her safhasına nüfuz etmiş; eğitim, din, kültür, sağlık, temizlik, imar ve belediye hizmetleri gibi çeşitli alanlarda hizmetler sunmuştur.¹ Toplumun hemen hemen her kesimi vakıf kurarak hem şehirlerin imarına katkı sağlamış hem de insanların ihtiyaçlarını karşılamıştır. Fethedilen şehirler vakıflarla bir Osmanlı şehri kimliğini kazanmış, vakıflar kentin yaşam kaynağı olmuştur.

¹ Hacı Mehmed Günay, "Vakıf", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 42, İstanbul 2012, s. 475-477.

Günümüz Anadolu köylerinde köy odası, yaren odası, misafir odası, misafirhane, eril odası, ergiş odası² ve konuk odası gibi farklı isimlerle adlandırılan sosyal mekânlar bulunmaktadır. Bunlar köye farklı nedenlerle gelen yolcuların konakladığı, ihtiyaçlarının karşılandığı, köy meselelerinin tartışıldığı, düğün ve taziye gibi sosyo-kültürel etkinliklerin organize edildiği mekânlardır. Osmanlı Döneminde de günümüze benzer fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Örneğin, XVI. yüzyılda Erdemir'te köy evlerinin yanlarında ek olarak odalar bulunmakta olup, bu odalarda erkekler toplanarak eğlence tertip edip, sosyalleşmişlerdir.³ Ayrıca Osmanlı Döneminde camisi bulunmayan bazı köylerde mescid vazifesi de görmüşlerdir. Şanlıurfa'nın Millisaray isimli köyünde bulunan köy odasının giriş kapısında üzerinde yer alan inşa kitabesinin; sol tarafında (Resim:1)“accilû's-sâlâte kable'l-mevt 1332”, orta kısımda (Resim:2)“mâşâllâhu kân, ki hayrâtür zehi lâ-yemût” sağ kısımda (Resim:3) “yâ müfettiha'l-ebvâb İftah lenâ hayrül-bâb” ifadeleri yer almaktadır. Sol kısımda yer alan “ölüm gelmeden önce namaza acele edin”, “ey kapıları açan Allah'ım bize de hayırlı kapılar aç” gibi namaz ve İslami ifadelerin yer alması ve köyde ilk caminin 1980'li yıllarda yapılması, odanın bir mescid olarak da kullanıldığına işaret etmektedir. Köy ahalisinin ifadelerine göre, 1332/1913 tarihli odayı köyün ileri gelenlerinden Osman Ağa bin Mustafa, Ermeni bir ustaya yaptırmıştır. Osman Ağa, vefatından sonra odanın idaresini büyük oğluna bırakmış, odanın giderleri içinde bir miktar tarım arazisi bağışlamıştır. Odanın idaresi şuanda Osman Ağa'nın büyük oğlu Mustafa'nın büyük torunu Selahattin Kılıç idaresindedir. Uzun yıllar boyunca köye gelen yabancılar burada konaklamış ancak 6 Şubat Depremi nedeniyle odanın arka kısmı yıkıldığı için şimdi kullanılmamaktadır. Cumhuriyet Döneminde köylerde benzer mekânlar halkodaları ismiyle kurulmuş ancak bunlar daha çok yapılan inkılapları köy ahalisine duyurmayı ve benimsetmeyi amaçlamıştır.⁴ Çalışmada ele alınan Birgi köy odaları ise köy ahalisinin toplandığı, sosyal ve kültürel fonksiyonları olan, bazı köylerde mescid olarak da kullanılan ve Cumhuriyet Döneminde ideolojik bir amaca hizmet eden odalardan farklıdır. Bunlar daha çok köye gelen misafirlerin konaklama ve yeme içme, binek hayvanlarının yemlenmesi dinlenmesi gibi ihtiyaçları karşılamak amacıyla bir misafirhane görevi gören mekânlardır. Birgi'deki on sekiz köy odası vakfı kurucuları içerisinde Musa Baba Efendi, Mehmed bin Hasan ve Genevli Hatice Sultan, Karlıoğlu Mehmed Ağa, Karaoğlan Hacı Mustafa, Kara Mahmud, İsmail ve Ali Ağa odalarını misafirhane olarak tarif etmişlerdir.

² Erdil Aksakal, “Türk Kültüründe Eril Mekan Örneği; Köy Odaları”, *Folklor/Edebiyat*, 25/98, (2019), s. 295.

³ Fikret Yılmaz, *XVI. Yüzyılda Erdemir Kazısı*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir 1995, s. 166.

⁴ Abdulaziz Kardeş, “Cumhuriyet Döneminde Bir Modernleşme Hareketi Olarak Sürt Halkevleri ve Halkodaları (1934-1951)”, *Turkish Studies*, 9/7, (Yaz 2014), s. 411.



Resim 1: Kitabenin sağ kısmı **Resim 2:** Kitabenin orta kısmı **Resim 3:** Kitabenin sol kısmı



Resim 4: Millisaray Köyü Köy Odası⁵

Kökenleri Osmanlı'ya dayanan köy odaları diğer bir ifadeyle köy misafirhaneleri vakıf yoluyla kurulmuştur. Osmanlı köy hayatının bir parçası olan odalar, kökenlerini Ahi geleneğinden almaktadır. İbn Batuta'nın seyahatnamesinde ve başka kaynaklarda görüldüğü üzere ahi kültürünün güçlü olduğu bölgelerde bu odalar bulunmaktadır. Ayrıca yemek ve konaklama hizmetleri sunması, içinde toplantıların yapılması gibi bazı temel özellikleri ahi zaviyelerine olan benzerliğini göstermektedir. Çağatay, Ahiliğe dair yaptığı bir çalışmada köylerdeki birçok ahi zaviyesinin konuk odası olarak kullanıldığını söylemektedir.⁶ Tire'deki Ahi Alihan Zaviyesinin Osmanlı'nın son dönemlerine ait bir kayıтта "Ahi Alihan merhûmun binâ ve inşa kirdesi olan ve âyende ve revendenin it'âm-ı ta'âmına mahsus odanın"

⁵ Bâni Osman Ağa'nın torunu Nihat Kılıç arşivinden temin edilmiştir.

⁶ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1974, s. 159-160.

şeklinde kaydedilmesi onun bu görüşünü desteklemektedir.⁷ Yediyıldız da zaviye, imaret, han ve kervansaray gibi konaklama ve yemeğe dair vakıfların bulunmadığı ana yollardan uzak köylerde inşa edildiklerini belirtmektedir.⁸ Dolayısıyla köy odalarının ahi geleneğinin bir uzantısı olarak anayollardan uzak köylerde birer misafirhane olarak kurulduklarını söylemek mümkündür.

Günümüzde Anadolu'daki köy odalarının farklı yönlerini ele alan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Mustafa Bulut,⁹ Lokman Tay¹⁰, Betül Özcan Barkır,¹¹ Ahmed Alihan ve Fikri Salman¹² gibi mimari ve Ali Osman Abdurrezzak,¹³ Erdil Aksakal,¹⁴ Adem Özkan¹⁵ gibi sosyal ve kültürel özelliklerini inceleyen çalışmalar ve başka birçok eser literatürde mevcuttur. Ancak Osmanlı Döneminde Birgi'de birer vakıf olarak tesis edilen ve bir misafirhane özelliğine sahip olan köy odalarının tarihini arşiv kaynaklarına dayanarak ele alan bir araştırma yapılmamıştır. Mevcut kaynaklarda köy odalarında kalan yolcular hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bu nedenle çalışmanın temel amacı Birgi köylerinde yer alıp, arşive yansıyan köy misafirhane vakıflarının isimlerini, buldukları yerleri ve kuruluş tarihlerini tespit etmektir. Ayrıca bunların Osmanlı Döneminde gördükleri sosyal hizmetler, görevli kadrosu, gelir kaynakları ve kurucuları üzerinde durmaktır.

Köy odaları vakıfları, vakıfların köylerde üstlendikleri hizmetlerden biridir. Bu sebeple Birgi köy odalarına başlamadan önce Osmanlı kırsalında kurulan vakıflara bakmak gerekmektedir. Birgi kazasında XVIII-XX. yüzyıllarda on sekiz köy odası vakfı kurulmuştur. Bunların üç tanesi XVIII. yüzyılın sonlarında; onu XVIII. yüzyılda; geri kalan beşi de XX. yüzyılda inşa olunmuştur. Benzer bir durum Adana'da kurulan vakıflarda da görülmektedir. Adana, kırsalındaki vakıflar Tanzimat'tan önce yok denebilecek kadar azken, bu tarihten itibaren durum değişmiş köylerde çok sayıda vakıf kurulmuştur. 1585-1683 yılları arasında Osmanlı'da tesis edilen 925 hayratın %11.24 yani 104'ünün köylerde; %68.32'sine tekabül eden 632'si şehirlerde bulunmaktaydı. Ayrıca Yediyıldız'ın XVIII. yüzyıl

⁷ BOA, Tire Şerhiye Sicili (TŞS), 8341, 202-1.

⁸ Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, Ankara 2003, s. 246-247.

⁹ Mustafa Bulut, "Sivas İlbeyli Köy Odaları", *MUTAD*, 4, (2017), s. 13-32.

¹⁰ Lokman Tay, "Korkuteli-Akyar Köy Odaları", *Antalya'da Türk-İslam Medeniyeti İzleri*, ed. Bedia Koçakoğlu vd., Konya 2019, s. 600-615.

¹¹ Betül Özcan Barkır, "Çankırı Merkez İlçe Köy Odaları", *Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları XXIII*, ed. Gülgün Yılmaz vd., Edirne 2021, s. 472-493.

¹² Ahmet Ali Bayha vd., "Çankırı/Atkaracalar'daki Mimari Eserler: Köy Odaları ve Evler", *Prof. Dr. Selçuk Mülayim Armağanı*, ed. Aziz Doğanay, İstanbul 2015, s. 113-131.

¹³ Ali Osman Abdurrezzak, "Yaygın Eğitim Bağlamında Sosyo-Kültürel İşlevleri Açısından Köy Odaları: Kastamonu Örneği", *Avrasya Uluslararası Araştırmaları Dergisi*, 4/7, (Temmuz 2015), s. 33-47

¹⁴ Aksakal, "Türk Kültüründe Eril Mekan Örneği; Köy Odaları".

¹⁵ Adem Özkan, "Geçmişten Günümüze Konya İli Akören İlçesinde Bulunan Köy Odaları", *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 14/22, (2012), s. 1-4.

vakıflarına ilişkin çalışmasında kurucular arasında hiçbir köylüye rastlamamış olması,¹⁶ bu durumun sadece Birgi'ye ait bir özellik olmadığına ve genel olarak kırsalda şehirlere nispeten daha az vakfın kurulduğuna işaret etmektedir.

Osmanlı Döneminde kırsalda tesis edilen vakıfların büyük bir kısmı cami ve mescid gibi dini yapılarıdır. Osmanlı'da camiler ibadethane olmalarının yanı sıra merasimlerin düzenlendiği sosyal meselelerin tartışıldığı mekânlardır. Sosyal faaliyetlerin yürütülmesine rağmen ibadethane amacıyla kurulmuşlardır. Köylerde medrese, kütüphane, han, hamam, imaret, misafirhane gibi yalnızca sosyal ve kültürel alanda hizmet vermek amacıyla kurulan vakıfların sayıları daha azdır. Şöyle ki 1585-1683 tarihlerinde Osmanlı köylerinde kurulan vakıfların %15.45'i dini hizmetlere yönelikken, %9.74'ü sosyal hizmet amacıyla tesis edilmiştir.¹⁷ Adana sancağı köylerinde kurulan vakıflar arasında çoğunluğu cami ve mescid gibi dini kurumlar oluşturmaktadır.¹⁸ XVI.-XVII. yüzyıllarda Musul ve Kerkük'ün şehir merkezleri ve kırsallarında kurulan vakıfların %63.03'ü cami ve mescid gibi ibadethaneler iken sadece %6.06'sı hamam ve köprü gibi sosyal hizmetlere yöneliktir.¹⁹ Görüldüğü üzere Osmanlı kırsalında XVIII. yüzyıldan önce kaza merkezlerine oranla daha az vakıflar kurulmuş ve genel olarak kurulan vakıflar da ibadethanelere yöneliktir. Bu bağlamda, vakıfların kırsalda sunduğu konaklama ve yeme-içme hizmetlerini incelemek, Osmanlı kırsal ve sosyal tarihine önemli bir katkı sunacaktır.

Birgi Kazası Köy Odaları Vakıfları

Birgi kazası sınırlarında kurulan köy odalarını incelemeden önce vakıfların tesis edildiği bölgenin coğrafyasına ve tarihine yer vermek gerekli görülmektedir. Küçük Menderes Havzasında Bozdağ'ın güney yamaçlarında kurulan Birgi, Sarıyar Deresi tarafından ikiye bölünmüştür. İzmir'e 120 km mesafede bulunan Birgi'nin kuzeyinde Salihli ilçesi, güneyinde Kaymakçı köyü, batısında Ödemiş ilçesi ve Kiraz ilçesi yer almaktadır. Kenti XIV. yüzyılın ilk yıllarında Aydınoglu Mehmed Bey, Bizans'tan alarak beyliğinin başkenti yapmış böylece şehrin İslamlaşma ve Türkleşme süreci başlamıştır.²⁰ Yıldırım Bayezid, Aydınogulları Beyliğine son vermişse de Ankara Savaşı'ndan sonra Timur, kendisine destek olan Aydınogulları'na bölgenin idaresini yeniden vermiştir.²¹ II. Murad Döneminde Aydın ili tekrardan Osmanlı sınırlarına katılmıştır. 1478'de tahmini Birgi nüfusunun

¹⁶ Yedi yıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, s. 164.

¹⁷ Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)*, Sivas, 1998, s. 130-131.

¹⁸ Mustafa Alkan, *Adana Vakıfları İnsan, Vakıf ve Şehir*, Ankara 2014, s. 39.

¹⁹ İsam Albayaty, *Musul ve Kerkük Vakıfları H.922-1112/M.1516-1700*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2020, s. 177.

²⁰ Feridun M. Emecen, "Birgi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 6, İstanbul 1992, s. 190-191.

²¹ Himmet Akın, *Aydınogulları*, İstanbul 1946, s. 63.

13.753 olduğu ve bu sayının 10.685'i köylerde ve 1.372'si mahallelerde yaşamakta olup, 2.958'i ise göçbeeydi. 1529 yılında Birgi'nin nüfusunda genel olarak bir artış meydana gelmiş, kazanın toplam nüfusu 20.159'a yükselmiş, 1478 yılına benzer bir biçimde bu sayının da 14.607'si köylerde, 1.438'si mahallelerde yaşamıştır. Birgi nüfusunun yaklaşık olarak %90'nına yakını köylerde yaşamıştır.²² 1530'da Birgi Aydın vilayetinin on üç kazası içinde köy sayısı bakımından beşinci sıradayken, yıllık vergi geliri açısından dördüncü sıradaydı. Bu rakamlar, toprak ekonomisini ve kırsalda yaşayan nüfusun çoğunlukta olduğunu göstermektedir. 1575'te Birgi gelişmeye devam ederken, Tire ve Ayasuluğ'da bir düşüş meydana gelmiştir. Birgi, XVII. yüzyılda Celali isyanları nedeniyle büyük bir tahribata maruz kalmış, bu tahribat onun güç kaybetmesine neden olmuştur. Küçük Menderes bölgesindeki Tire, Bayındır ve Güzelhisar'da ise tam tersi bir durum yaşanmış ve bu kazalarda çok büyük gelişmeler meydana gelmiştir.²³ 1662'de toplam avarız hanelerinin %20'si Birgi Kaza merkezinde, %71'i kırsalda ve kalan %9'u Tire'ye göç edenlere tevzi olunmuştur.²⁴ XIX. yüzyılda ona bağlı bir nahiye olan Ödemiş'in yıldızının parlamasıyla onun gölgesinde kalmıştır. 1867'de Birgi'nin idari yapısında değişimler yaşanmış, kaza merkezi olma statüsünü Ödemiş'e verilmiş ve artık ona bağlı bir nahiye konumuna düşmüştür.²⁵

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ayasuluğ'da 38, Tire'de 81, Birgi'de 36, vakıf eser bulunmaktaydı.²⁶ Birgi'deki 36 vakıf arasında Seyyid Ahmed Mescidi, Süleyman Köyü Cami, Bey Köyü Cami, Çamlıca Köyü Cami, Ahi Mahmud Zaviyesi, Şeyh Hamuş Zaviyesi, Yatağan Dede Zaviyesi, Mübarekoğlu Zaviyesi, Ahi Mustafa Zaviyesi, Ali Paşa Zaviyesi, Şeyh Abdulkafı Zaviyesi, Adagide Köyü Zaviyesi, Mezekse Köyü Zaviyesi, Dereli Köyü Zaviyesi, Çeşme Vakfı ve Bozdağ Yolu Vakfı kırsaldaydı. XVIII. yüzyıla gelindiğinde Birgi, sınırları dâhilinde 100'ün üzerinde cami ve mescid, 29 zaviye, 50 medrese, 4 darulhadis ve 15 musalla yer almaktaydı. Bu yüzyılda Birgi'de kurulan vakıfların büyük bir kısmı köylerde kurulmuş, Adagide, Mandagüme ve Genev gibi birçok köyünde birden fazla cami faaliyet göstermekteydi. Bu vakıfların gelirleri arasında zeytin ağaçları diğer gayrimenkullere oranla büyük çoğunluğa sahiptir.²⁷ XIX. yüzyılın ikinci yarısında Birgi, bir gerileme yaşamasına rağmen sınırlarında hala çok sayıda cami, mescid,

²² Şakir Gümüş, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Birgi Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ordu 2019, s. 133.

²³ Machiel Kiel, "Birgi Tarihi ve Tarihi Coğrafyası", *Birgi: Tarihi, Tarihi Coğrafyası ve Türk Dönemi Anıtları*, Haz. Hüseyin Rahmi Ünal, Çev. Hüseyin Rahmi Ünal, Ankara 2001, s. 23-38.

²⁴ Özgür Küpeli, "XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Birgi Kazasında Nüfus ve Yerleşme", *Yörük Obasından Ödemiş Ovasına Ödemiş*, (Ed. Turan Gökçe, vd.), Ödemiş 2019, s. 33.

²⁵ Behiç Galip Yavuz, *Birgi: Coğrafyası, Halk Bilgisi, Tarihi, Tarihi Yerleri "The History of Birgi"*, Ödemiş 2011, s. 177.

²⁶ Emine Sönmez, *571 Numaralı Evkaf Defterine Göre Aydın Vakıfları*, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ordu 2010, s. 53-98.

²⁷ Merve Kılıç, *Hurufat Defterlerine Göre Birgi Kazası (1691-1830)*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa 2021, s. 27-243.

medrese, zaviye ve köprü gibi vakıf eser barındırmaktaydı. 1871 tarihli bir muhasebe kaydında Tire’de 37, Ödemiş’te 27, Birgi’de 47 vakıf eserin yer aldığı belirtilmiştir.²⁸ Yukarıda ifade edildiği gibi Birgi, XVII. yüzyıla kadar istikrarlı bir şekilde gelişim gösterirken bu tarihten itibaren gerilemeye başlamıştır. Ancak bu gerileme ve durgunluk kazanın vakıflarına yansımamış, tam tersi yıl geçtikçe daha fazla vakıf kurulmuştur. XIX. yüzyılda Birgi, Tire’nin çok gerisinde olmasına rağmen vakıf sayılarının daha yüksek olması dikkat çeken bir husustur.

1. Akpakoğlu İsmail Ağa Köy Odası

Akpakoğlu İsmail Ağa Köy Odası, Ödemiş kaza merkezine bağlı Üzümlü köyünde bulunmaktaydı. Odanın vakfiyesi ve inşa kitabesi gibi yapılaşma tarihini içeren herhangi bir kaynağa ulaşılamamıştır. Ancak vakıf isminin 17 Mart 1928 tarihli bir kayıta geçmesi ve kaydın tevliyet atamasına ilişkin olması, vakfın bu tarihten önce inşa edildiğine işaret etmektedir.²⁹ Oda, Akpakoğlu olarak bilinen İsmail Ağa tarafından köye gelen misafirlerin konaklaması için yapılmıştır. Odanın gelirleri Üzümlü köyünün farklı bölgelerinde yer alan iki bahçe de olmak üzere toplamda altmış dört zeytin ağacıdır. İsmail Ağa, ağaçlardan elde edilen gelirle köy odası ile kurduğu diğer vakıfların masraflarını karşılamak istemiştir. İsmail Ağa, vakfının şartları arasında köy odasına gelen misafirlerin yemek ihtiyaçlarının karşılanması da yer almaktadır.³⁰

2. Ali Ağa Köy Odası

Ali Ağa Köy Odası, Ödemiş’in batısında konumlanan Yeniköy’de bulunmaktaydı. Banisinin Ali Ağa bin Ömer Ağa bin Mehmed, olduğu ve köy odasını yaşadığı köyde bina ettirdiği, 15 Recep 1256/12 Eylül 1840 tarihli vakfiyesinden anlaşılmaktadır. Ali Ağa, Ödemiş yakınlarında Köy Kışlağı isimli mevkide miri arazi üzerinde dikili elli zeytin ağacını, Böğrölce Köy isimli mahalde bulunan miri arazi üzerinde dikili yüz on beş zeytin ağacını ve sekiz dönümlük üzüm asmalarını vakfetmiştir. Her yıl bahçelerin gelirleriyle öncelikle öşrünün ödenmesini, inşa ettirdiği çeşme ile misafirhanenin tamir edilmesini ve misafirhanenin mutfak masraflarının karşılanmasını istemiş, artta kalan paranın da mütevellî idaresinde çocukları arasında paylaşılmasını istemiştir. Tevliyet görevini üstlenen Ali Ağa, vefatından sonra evlatları arasında yaşça büyük olanın bu vazifeyi yerine getirmesini talep etmiştir.³¹ XIX. yüzyılın ilk yarısına ait yapı, günümüze ulaşamamıştır.

²⁸ Vehbi Günay, “1871 Yılına Ait Evkaf Numara Defterine Göre Tire, Ödemiş ve Birgi Vakıfları”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 20/2, (Aralık 2005), s. 148.

²⁹ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Defter (VGMA.d), nr. 215, s. 20.

³⁰ VGMA. 611, 139-144.

³¹ VGMA, 614, 155-84.

3. Barutçu Kızı Emine Köy Odası

Barutçu Kızı Emine Köy Odası Vakfı'na ilişkin ulaşabildiğimiz bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu nedenle misafirhanenin inşa edilış tarihi, gelirleri, banisi ve bulunduğu yer gibi vakfa dair birçok önemli husus tespit edilememiştir. Barutçu Kızı Emine Odası hakkındaki tek kaynak Cumhuriyetin ilk yıllarında tutulan 208 numaralı vakıf fihrist defteridir. Defterde ise sadece vakfın ismi geçmektedir.³² Yapının hangi yıllarda hizmet verdiği henüz bilinmemektedir.

4. Beyzade Hacı Ali Odası

Birgi'nin Beyzade Sokağında yer almakta olan Beyzade Hacı Ali Misafirhanesinin inşa tarihine ulaşlamamıştır. Oda, Beyzade Hacı Ali bin Mehmed Efendi'nin vakfıdır. Birgi kazasına ait hurufat defterlerine Beyzade Hacı Ali isimli bir hayırseverin kurduğu vakfa dair kayıtlar yansımıştır. Cemaziyülahır 1199/Nisan 1785 tarihli atamada Bozdağ yaylasında mescit inşa ettirip vakfettiği belirtilmiştir. Eğer aynı şahıslarsa odanın da bu tarihlerde bina edildiği söylenebilir.³³ Ancak şimdilik bu söylemi destekleyecek bir kaynağa ulaşlamamıştır. İzmir Güzel Sanatlar Fakültesi, yapıyı onarmak için hazırladıkları projenin kabul edilmemesi ve binanın onarımına dair herhangi bir adımın atılmaması üzerine misafirhane bakımsızlıktan yıkılmıştır.³⁴



Resim 5: Beyzade Hacı Ali Köy Odası³⁵

³² VGMA, 208, 42.

³³ Kılıç, *Hurufat Defterlerine Göre Birgi Kazası (1691-1830)*, s. 61.

³⁴ Ali Kılıç, "Ödemiş İlçesinde Bulunan Vakıf Kültür Varlıklarında Yürütülen Restorasyon Çalışmaları", *Yörük Obasından Ödemiş Ovasına Birgi*, ed. Turan Gökçe, vd., Ödemiş 2019, s. 217.

³⁵ Kılıç, "Ödemiş İlçesinde Bulunan Vakıf Kültür Varlıklarında Yürütülen Restorasyon Çalışmaları", s. 228.

5. Çıbanzade Hacı İbrahim Köy Odası

Çıbanzade Hacı İbrahim'in kurduğu köy odası vakfına ait bilgilerimiz iki tevcih kaydından ibarettir. Çıbanzade Hacı İbrahim, yaşadığı Bademiye nahiyesinin Bayır Mahallesi'ne gelen yolcuların konaklaması amacıyla bir misafirhane vakfetmiştir. Tevcih kayıtlarında misafirhanenin yapılış tarihi açık bir biçimde belirtilmemesi ile birlikte kayıtlarda bu hususa dair bir takım ipuçları yer almaktadır. Bu ipuçları inşa tarihi hakkında tahminlerde bulunmamıza imkân vermektedir. Şevval 1216/Şubat 1802 tarihli kayıta Hacı İbrahim müteveffa olarak tarif edilmiş ayrıca tevliyet görevine ihtiyaç sebebiyle eşi Fatma bint Mustafa getirilmiştir. Vâkıfın bu tarihte ölmüş olması ve atamanın yeni yapılması, misafirhanenin bu tarihe yakın bir zamanda inşa edildiğini söyleme imkânı tanımaktadır.³⁶ Hacı İbrahim, odada kalan misafirlerin beslenme masraflarını karşılamak amacıyla Bademiye'de Çakaloğlu Bağı olarak bilinen on altı dönümlük üzüm bağını bağışlamıştır. Safer 1227/Şubat 1812'de Fatma'nın vefatıyla Seyyid Mehmed tevliyet vazifesine atanmıştır.³⁷

6. Hacı Ali Köy Odası

Hacı Ali Oda Vakfı, günümüzde Günlüce ismiyle bilinen Dadbey köyünde bulunmaktaydı. Şahsiyet kayıtlarında Hacı Ali'nin babasının Bekir olduğu kayıtlıdır.³⁸ Vakfın Osmanlı'nın son yıllarında tutulan bir vakıf fihrist defterinde geçmesi, misafirhanenin bu tarihlerde faaliyette olduğunu göstermektedir.³⁹

7. Hacı Mehmed Ağa (Hatice Hatun) Köy Odası

Arşiv kaynaklarında varlığını tespit edebildiğimiz misafirhane, Ödemiş merkezine bağlı Genev köyünde bulunmaktaydı. Genev, Birgi'nin güney batısında konumlanan günümüzde Gölcük köyüne bağlı bir mahalledir. Vakfın kurucuları, Genev sakinlerinden Mehmed bin Hasan ile annesi Hatice Hatun bint Hacı Süleyman'dır. Oda, Genevli Hatice Hatun Odası ve Hacı Mehmed Ağa Odası olmak üzere her iki kurucusunun ismiyle de anılmaktadır.⁴⁰ Vakıf senedi, 23 Muharrem 1254/18 Nisan 1838'de Ödemiş Mahkemesinde Uzunoğlu Hafız Mehmed ile Helvacıoğlu Mehmed'in şahadetleriyle tescil olunmuştur. Vakfiyeye göre halkın istifadesine sunulan oda ve ahır Mehmed'in mülküyken Hatice Hatun ise vakfa finansal kaynak sağlamıştır. O, Genev'deki Bekâr Bahçesi isimli elli zeytin ağacından müteşekkil bir bahçe bağışlamıştır. Gelirin nereye ve nasıl sarf edileceğini vâkıflar açık bir biçimde vakfiyelerinde dile getirmişlerdir. Öncelikle bahçenin

³⁶ VGMA, Hurufat Defterleri (HD), 538, 45.

³⁷ VGMA, HD, 541, 38.

³⁸ VGMA, 215, 54-231.

³⁹ VGMA, 208, 42.

⁴⁰ VGMA, 215, 116-511.

bakım masrafları karşılanmasını ve arazinin mukataa yani kira bedeli ödenmesini şart koşmuşlardır. Daha sonra ise misafırhaneye ayende ve revendeye bir başka deyişle gelip geçen yolculara yemek ikram edilip, kalan para mütevellinin tasarrufuna bırakılmıştır. Olurda bir gün misafırhane kullanılmaz bir hale düşerse vakfın gelirleri Genev köyü sakinleri arasında ihtiyaç sahiplerine dağıtılması vâkıfların bir isteğidir. Ayrıca kurdukları vakfın mütevellisi olmak isteyen Mehmed'in vefatından sonra evlatları arasında yaşça büyük olanın göreve geçmesini vakfın bir başka şartı olarak belirlemişlerdir. Ahır da diğer vakıflardaki gibi misafırlerin hayvanları için vakfedilmiştir.⁴¹

8. Hacı Mustafa Köy Odası

Hacı Mustafa Köy Odası Vakfı hakkındaki bilgiler sadece görevli atamaları ile sınırlıdır. Hacı Mustafa Odası, Ödemiş nahiyesine bağlı Karadoğan köyünde bulunmaktaydı. Cemaziyelahir 1200/Nisan 1786 tarihli tevcihatta vakfın "Hacı Mustafa binası odası" olarak anlatılması, banisinin Hacı Mustafa olabileceğine işaret etmektedir. Söz konusu kayıta tevliyet görevine ihtiyaç sebebiyle Hacı İsmail getirilmiştir. Dolayısıyla odanın XVIII. yüzyılın ikinci yarısında faaliyette olduğu söylenebilir. Hacı İsmail, bu vazifeyi hasbi yani vakıftan herhangi bir ücret almaksızın yerine getirmiştir.⁴²

9. Hacı Süleyman Köy Odası

Birgi kazasına bağlı Süleymaniye nahiyesinin Karadoğan köyü sakinlerinden olan Hacı Süleyman, yaşadığı köyde bir misafırhane tesis etmiştir. Herhangi bir sebepten köye yolu düşenlerin konaklama ve yeme-içme gibi ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla vakfedilen yapı bir odalıdır. Vakfın gelirleri Karadoğan köyü yakınlarında bulunan bir zeytin bahçesidir. Vakfın yönetimine dair vâkıfın bir takım şartları vardır. Öncelikle tevliyet vazifesini üstlenen Hacı Süleyman, ölümünden sonra evlatları arasında yaşça büyük ve karakter olarak olgun olanın bu görevi yerine getirmesini istemiştir. Misafırhanenin inşa edildiği ve yıkılış tarihini veren bir belgeye henüz ulaşamamıştır. Ancak, Ramazan 1201/Haziran 1787 tarihli bir atama kaydında vâkıfın vefatıyla tevliyet görevine Birgi naibi İbrahim Hıfzı'nın arzıyla Hacı Süleyman'ın oğlu Ali getirilmiştir. Baninin ölmüş olması nazarı itibara alındığında odanın XVIII. yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiğini iddia etmek mümkündür.⁴³

⁴¹ VGMA, 618, 53-38.

⁴² VGMA, HD, 1074, 8.

⁴³ VGMA, HD, 1074, 34.

10. Hüseyin Köy Odası

Hacı Yusuf'un oğlu Hüseyin, kurmuş olduğu vakfın vakfiyesini kaza mahkemesinde 21 Recep 1315/16 Aralık 1897 günü tescil ettirmiştir. Vakfiyeden anlaşıldığı kadarıyla vâkıf Hüseyin, Ödemiş kaza merkezine bağlı Kaymakçı köyünde yaşamaktaydı. Hüseyin tevliyet görevini üvey oğlu Halil bin Osman'a ve ondan sonra da onun evlatlarına şart koşturmuştur. Hüseyin'in vakfettiği bir odalı misafirhane, Kaymakçı köyünde olup etrafı Halil ile Osman isimli şahısların evleri ve dağla çevrilmiştir. Hüseyin misafirhanenin yanında bulunan bir mutfak, bir ahır, bir ambar ile bir samanhaneye de vakfetmiştir. Vakfiyede geçen vakfın gelirleri; kahve yakınlarında bulunan bir tarafı Tokatlı Halil Bahçesi, Fatma Tarlası, Hanım Bağı ve yol ile çevrili üç dönümlük yemiş bahçesi; Mehmed ve İbrahim isimli şahısların bağları ve mera ile çevrili bir dönüm arazi üzerine dikili üzüm bağı; Hoca Kuyusu yakınlarında Dudu Bahçesi ve Mehmed Ağa Bahçesi ile çevrili beş incir ağacı; Kaymakçı köyünün yakınlarında bulunan yirmi sekiz zeytin ve Buçak isimli mevkiinin yakınlarında bulunan altı zeytin ağacıdır. Vakfın şartları; bunlardan elde edilen gelirle odada kalan misafirlerin fizyolojik ihtiyaçlarının karşılanması, fazlasının da vakfın masraflarının giderilmesi amacıyla mütevelliyeye teslim edilmesi ve tevliyet görevini ifa edenlere de yıllık yüz elli kuruş verilmesidir.

Hüseyin diğer vâkıflardan farklı olarak misafirhaneye gelir getirecek gayrimenkullerin yanı sıra misafirhanede kalacakların ihtiyaçlarını karşılamaları için ev eşyaları da tahsis etmiştir. Bu durum Hüseyin Misafirhanesinin müstemilatını göstermesiyle beraber bölgedeki misafirhanelerin fonksiyonlarını ve içindeki eşyaları daha açık bir biçimde anlamamıza imkân vermiştir. Eşyalar; bir kepçe, bir büyük tencere, üç küçük tencere, iki meydan tepsisi, on iki çanak, bir leğen, bir süzgeç, iki bakraç, iki kadayıf tepsisi, altı yorgan, iki döşek ve üç yastıktır. Yukarıda yer verdiğimiz mutfak ve ahır da misafirhanenin müstemilatıdır. Mutfağın ve ev eşyalarının vakfedilmesi aslında misafirhanede kalanların kendi yemeklerini hazırlarken ve diğer temel ihtiyaçlarını karşılarlarken köy halkına bağımlı olmadığını göstermektedir.⁴⁴

11. İsmail Köy Odası

İsmail bin Ahmed bin Abdullah, vakfiyenin tescil edildiği 9 Şevval 1338/26 Haziran 1920 tarihinde Ödemiş kazasında yaşamaktaydı. İsmail, bir köy odası inşa ettirerek insanların faydasına sunmuş, misafirhane haricinde başka hayır müesseseleri de vakfederek, gelirler tahsis etmiştir. Burada yalnızca misafirhane ile ilgili olan kısımlara yer verilecektir. Oda, Ödemiş kazasına bağlı Kaya isimli köyde yer almaktaydı. Odada kalanlara verilen yemeklerin giderlerini karşılamak amacıyla Tavşanyeri olarak tarif edilen bölgede bulunan yirmi zeytin ağacını vakfetmiştir. İsmail, tevliyet görevini üzerine aldığı ve vakfa dair karar alma yetkisinin de kendi

⁴⁴ VGMA, 2989, 31/219.

elinde olacağını vakfın şartları olarak belirlemiştir. Ayrıca kendisinden sonra bu vazifeye evlatlarının ve onların neslinden doğacak olan çocukların yürütmesini, neslinden bu göreve gelecek kimse kalmadığında ise kadının onayıyla birinin atanmasını istemiştir.⁴⁵

12. Kara Mahmud Köy Odası

Misafirhane, Birgi'ye bağlı günümüzde Ovakent ismiyle bilinen Adagide köyünde yer almaktaydı. Misafirhanenin banisi Kara Mahmud bin Mustafa'dır. Mahmud, 12 Şaban 1273/7 Nisan 1857'de mahkemeye gitmemiş yerine Ali Efendi'yi vekil tayin ederek vakfiyesini tescil ettirmiştir. Mahmud, misafirhanesine gelen misafirlere ve özellikle fakirlere yemek ikram edilmesini şart koşturmuştur. O, evinin yanında bulunan ahır da misafirlerin hayvanlarının barınması için tahsis etmiştir. Vakfın giderlerinin ise vakfettiği gayrimenkullerden karşılanmasını istemiştir. Söz konusu mallar; Adagide köyü sınırlarında yer alan on sekiz zeytin ağacı ve on sekiz dut ağacıdır. Tevliyet görevini üstlenen vâkıf, vefatından sonra evlatlarının, evlatlarından bu göreve gelecek bir fert kalmadığında akrabalarından birinin ve akrabalarından da kimse bu vazifeyi yerine getiremezse dindar birinin tevliyet görevine getirilmesini şart koşturmuştur.⁴⁶

13. Karaoğlan Hacı Mustafa Köy Odası

Karaoğlan olarak bilinen Hacı Mustafa, yaşadığı köye gelen yolcuların konaklaması için bir misafirhane vakfederek halkın hizmetine sunmuştur. Ödemiş'e bağlı Dere köyünde bulunan misafirhane, hakkındaki bilgiler hurufat defterleri ile sınırlıdır. Vakıf görevli atamalarını ihtiva eden bu kayıtlar yapının inşa edilmiş tarihini açık bir biçimde vermemesine rağmen inşa edildiği dönemi öğrenmemizi sağlamıştır. Rebiyülevvel 1219/Haziran 1804 tarihli tevcihat kaydı, misafirhanenin atamanın yapıldığı tarihten kısa bir süre önce inşa edildiği kanaatini oluşturmaktadır. Şöyle ki tevliyet görevine kaza naibi Seyyid İbrahim'in arzıyla vâkıfın oğlu Ali getirilmiştir. Hacı Mustafa, odada kalanların karnının doyurulmasını vakfın şartı olarak belirlemiştir. Bunun için de bir değirmenin on altı da altı hissesini ve Dere köyünde bulunan altı zeytin ağacını bağışlayarak vakfa kaynak sağlamıştır.⁴⁷

14. Karlıoğlu Mehmed Ağa Köy Odası

Karlıoğlu Hacı Mehmed Ağa Misafirhanesine dair ulaşabildiğimiz tek kaynak 5 Şaban 1342/12 Mart 1924 tarihli arşiv belgesidir. Ödemiş Mahkemesine Ali

⁴⁵ VGMA, 610, 147/179.

⁴⁶ BOA, Ödemiş Şerhiye Sicili (ÖŞS), 7187, 77/1.

⁴⁷ VGMA, HD, 539, 31.

Şükrü Efendi bin Halil bin Hacı Ali'nin vekilinin başvurmasıyla hazırlanan ilam, misafirhane hakkında bir takım detaylar içermektedir. İlam, Ali Ağa Vakfı'nın kuruluş tarihini 3 Cemaziyelahir 1310/23 Aralık 1892 olarak vermektedir. Bademli köyünde bulunan misafirhanenin banisi, Mehmed Ağa'nın oğlu Mehmed Ağa'dır. Vâkıfın büyük oğlu Ali Ağa misafirhanenin uzun yıllar faaliyette olabilmesi, odadaki konukların yemek ihtiyacını ve vakfın diğer masraflarını karşılamak için finansal kaynaklar tahsis etmiştir. Vakfın akarları iki zeytin ve yemiş bahçesi ile on zeytin ağacından müteşekkil bir diğer zeytin bahçesidir. Masraflardan artan gelir mütevellinin tasarrufuna bırakılmıştır. Ali Ağa Vakfı senedinin 1892 tarihine ait, ilamın ise 1924 tarihli olmasından misafirhanenin yarım asırdan fazla hizmet verdiği anlaşılmaktadır.

Ali Şükrü Efendi'nin atası olan Ali Ağa, kurduğu vakfın tevliyet görevini üstlenmiş, vefatından sonra ise büyük kızı Hatice'nin ve ondan sonra ise nesli arasında yaşça büyük olanın mütevellî olmasını vakfın şartı olarak belirlemiştir. Ali Ağa'nın vefatıyla Ali Şükrü'nün annesi olan Hatice, tevliyet görevine getirilmiştir. İlam tarihinden dört yıl önce yani 1920 yılında Hatice vefat etmiştir. Ali Şükrü'nün bu görevine yerine getirecek şartları üzerinde bulundurmasına rağmen babadan üvey Fatma ve Havva isimli iki kız kardeşi de vâkıfın ekber ve erşed evlatlarıydı. Havva ve Fatma, misafirhanedeki konuklara hizmet ve vakfı idare edemeyeceklerini beyan ederek bu vazifeden feragat etmişlerdir. İki kız kardeşin vakfın tevliyet ve odanın idaresi görevlerinden el çekmelerindeki mazeretleri ise kadın olmalarıdır. Onlar bu durumu mahkeme de şu şekilde dile getirmişlerdir: “bizler nisâ tâ'fesinden olduğumuz hasebiyle vazîfe-i mezkûreyi ifâya muktedire olamayacağımızdan tevliyet-i mezkûreden ferâğat eyledik”. Dolayısıyla Ali Şükrü Efendi tevliyet görevine atanmak ve ilerleyen zamanlarda herhangi bir sorunla karşılaşmamak için vekil aracılığıyla mahkemeye başvurarak bu durumu kayıt altına almıştır.⁴⁸

15. Kömüroğlu Hacı Hasan Odası

212 numaralı Aydın Esas Defterinde Birgi'ye bağlı Üzümlü köyünde Kömüroğlu Hacı Hasan isimli bir köy odası vakfı kayıtlıdır.⁴⁹ Vakfa dair aydınlatıcı bir bilgi veren herhangi bir kaynağa ulaşılamamıştır. Bu sebeple sadece vakfın bulunduğu yer ve ismi tespit edilebilmiştir.

16. Mehmed Köy Odası

Mehmed, Gülsüm ile Osman isimli çiftin oğlu olmakla beraber Ödemiş kazasına bağlı Balyanbolu köyünde yaşamaktaydı. 29 Muharrem 1313/22 Temmuz

⁴⁸ VGMA, 609, 279-331.

⁴⁹ VGMA, 212, 78.

1895 tarihli vakfiyesinde sakini olduğu köyde bir misafirhane bina ettirdiği kayıtlıdır. Mehmed, misafirhanedeki konukların yemek ve binanın tamir masraflarını karşılamak için zeytin ve incir ağaçları bağışlamıştır. Akarları; Balyanbolu'da yer alan dört dönüm tarla üzerinde dikili bir üzüm bağı, yüz kırk incir ağacı ile on zeytin ağacıdır. Her yıl bahçelerden elde edilen hasılatla önce bahçelerin onarım masraflarının karşılanması; sonra fazlası ile odadaki konuklarının doyurulması; ihtiyaç duyulduğunda odanın tamir edilmesi vakfın şartlarıdır. Mehmed, kurduğu vakfın mütevellisi olup, kendisinden sonra sırasıyla oğlu Osman ile kızı Hatice'nin tevliyet görevine getirilmesini istemiştir.⁵⁰ Cumhuriyetin ilk yıllarına ait bir kayıтта vakfın isminin geçiyor olması vakfın hala faaliyette olduğunu göstermektedir.⁵¹ Ancak zamanımızda binadan bir eser kalmamıştır.

17. Musa Baba Efendi Köy Odası

Vakfa dair elde edilen bilgiler, Hacı Şakir'in tevliyet görevine atandığı kayda dayanmaktadır. Kayıтта, 1297/1879 tarihinin kırk üç sene önce olarak anlatılması, kaydın miladi 1922 senesinde tutulduğunu göstermektedir. Musa Baba Efendi bin Abdullah'ın kaydın tutulduğu tarihten ortalama yüz yirmi sene önce bir misafirhane vakfettiği belirtilmiştir. Buradan hareketle vakfın XIX. yüzyılın başlarında inşa edildiği iddia edilebilir. Ayrıca misafirhanenin yüz yıla aşkın bir süre faaliyette olduğu rahatlıkla söylenebilir. Musa Baba, misafirhanesini yaşadığı Tekke (Elmabağ) köyünde bina ettirip insanların istifadesine sunmuştur. O, iki odalı olan misafirhanesinin yanı sıra konukların ihtiyaçlarını dikkate olarak bir ahır ve bir mescit vakfetmiştir. Böylece yolu Tekke köyüne düşen insanlar bu misafirhanede kaldıkları zaman hem karınları doyacak hem de hayvanları ahırda güvenli bir biçimde kalacaktır. Musa Baba, vakfın masraflarını karşılamak için Birgi merkezinde bulunan yüz yirmi zeytin ağacını; Gerçekli köyünde bulunan kırk dönümlük arazisini; Havulcuk-ı Sağır köyü sınırlarındaki on iki dönüm arazisini; Kabaklı Özü isimli mevkideki elli dönüm arazisini; Hacı Şevki Tarlasının yakınlarındaki yüz elli dönüm arazisini; yine aynı bölgede bulunan kırk dönüm arazisini vakfetmiştir.

Vakfın mütevellisi olan Musa Baba Efendi, kaydın tutulduğu tarihten yüz sene önce vefat etmesiyle şart-ı vâkıf üzerine bu göreve evlad-ı vâkıftan Hasan ve Memiş isimli kardeşler, 1297/1879 yılında ise Memiş'in kızı Fatma tevliyet görevine atanmıştır. Yaklaşık üç yıl sonra Fatma'nın ölmesi üzerine Hasan'ın oğlu Hacı Şakir tevliyet vazifesine atanmak için Ödemiş Mahkemesine başvurmuştur. Hacı Şakir, vâkıfın neslinden olduğunu söyleyerek vakfa müteveli olmak istediğini mahkemeye bildirmiş ve ardından bu vazifeye atanmıştır.⁵²

⁵⁰ VGMA, 614, 147-79.

⁵¹ VGMA, 208, 42.

⁵² VGMA, 616, 32-14.

18. Osman Ağa Köy Odası

Osman Ağa Köy Odası, Ödemiş kazasına bağlı Adagüme köyü günümüzde kullanılan ismiyle Konaklı'da yer almaktadır. Adagüme sakinlerinden Osman Ağa bin Süleyman, yaşadığı köyde bir misafirhane bina ettirmiştir. O, vakfiyesini 21 Zilkade 1313/4 Mayıs 1896 tarihinde Molla Yusuf bin Hasan huzurunda Ödemiş Mahkemesinde tescil ettirmiştir. Oda da konaklayanların hayvanları için de yanında bulunan iki ahırını bağışlamıştır. Misafirhanenin onarım masraflarının karşılanması ve fazlasıyla konuklara yemek ikram edilmesi vakfın şartları arasında yer almaktadır. Vakfın geliri sadece yedi dönümlük bir incir bahçesidir. Cumhuriyetin ilanından sonra tutulan bir kayıta vakfa ait kırk iki incir ağacının mevcudiyeti belirtilmiştir. Ağaç sayılarının ilk başlardan beri kırk iki mi olduğu yoksa zamanla ağaçların sayılarında bir değişimin mi meydana geldiği bilinmemektedir.⁵³ Bahçe, Adagüme'de yer almakta olup etrafında yol, Adagıdeli Hasan Ağa, Ömeroğlu İbrahim ve Çerkez Mehmed bahçeleri bulunmaktaydı. Hayatta olduğu müddetçe odasının idaresini üstlenmek isteyen Osman, vefatından sonra tevliyet cihetine oğlu Mustafa'nın ve ondan sonra da evlatlarının geçmesini, soyunun tükenmesi durumunda ise kadının onayını alan birisinin müteveli olması talep etmiştir.⁵⁴ Günümüzde hala varlığını koruyan yapı, atıl bir durumda olup kullanılmamaktadır.



Resim 6: Konaklı Köyü Osman Ağa Odası

⁵³ VGMA, 208, 42.

⁵⁴ VGMA, 610, 149-184.

Sonuç

Köy odaları, köy halkı sorunlarının tartışıldığı; sosyal ve dini etkinliklerin gerçekleştirildiği; herhangi bir sebepten ötürü köye gelen yolcuların ağırlandığı sosyo-kültürel alanlardır. Ahi kültürünün bir devamı olan köy odaları, Osmanlı'nın birçok yöresinde kullanılan mekânlardır. Bu çalışmada arşiv kaynaklarından istifade Osmanlı Döneminde Birgi köylerinde kurulan vakıf köy odaları ele alınmıştır. Birgi köylerindeki odalar, köy ahalisinin sosyalleştiği mekânlardan ziyade birer misafirhane özelliğine sahiptir. Tespit edilebilen en erken tarihli oda vakfı, XVIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edildiği düşünülen ve Tekke köyünde yer alan Musa Baba Efendi Köy Odasıdır. Beşeri ve doğal faktörlerin etkisiyle on sekiz odadan yalnızca Osman Ağa Odası günümüze ulaşmış, ancak o da atıl bir durumda olup faaliyet göstermemektedir. Odalar, genelde vâkıfın evinin yakınlarında olup, bir veya iki odadan oluşmaktaydı. Birgi'deki köy odaları vakıfları arasında Musa Baba Vakfının gelirleri diğer vakıflara oranla daha fazladır. Vâkıfların kırsal kesimden olması hasebiyle akarları zeytin ağaçları, incir ağaçları ve üzüm bağlarıdır. Kurucular, misafirhanelerini ziyaret eden konukların yeme-içmeden, ibadete, binek hayvanlarının muhafazasına kadar her türlü ihtiyaçlarını karşılamak istemişlerdir.

Genel olarak oda vakıfları yönetiminde klasik Osmanlı vakıflarında uygulanan yöntem uygulanmıştır. Vâkıf, kurduğu vakfın tevliyet görevini üstlenmiş, kendisinden sonra ise çocuklarının geçmesini istemiştir. Vakıfların görevli kadrosunda sadece müteveli bulunmakta olup, yemek ve temizlik gibi işlerle uğraşan ayrı bir vazifeliye rastlanılmamıştır. Mevcut kaynaklar odalarda kalan yolculara; onların misafir oldukları süreye ve odalarının işleyişine dair incelemelerde bulunmaya imkân vermemiştir. Ancak Hüseyin Köy Odasına ait kayıta odaya ait yatak, yastık, kepeç, bakraç, leğen ve tencere gibi ev eşyalarına yer verilmiş olması, odada kalanların köy hanelerinden bağımsız bir biçimde mütevellinin verdiği malzemelerle yiyeceklerini odada hazırladıkları fikrini vermektedir.

References

1. Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Ödemiş Şeriyeye Sicili (ÖŞS) nr: 7182.

Tire Şerhiye Sicili (TŞS) nr: 8341.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

Hurufat Defterleri (HD) nr: 538, 539, 541, 1074.

Diğer Defterler: 208, 212, 215, 609, 610, 611, 614, 616, 618, 2989.

2. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

Abdurrezzak, Ali Osman, “Yaygın Eğitim Bağlamında Sosyo-Kültürel İşlevleri Açısından Köy Odaları: Kastamonu Örneği”, *Avrasya Uluslararası Araştırmaları Dergisi*, 4/7, (Temmuz 2015), s. 33-47.

Akın, Himmet, *Aydınöğülları*, İstanbul 1946.

Aksakal, Erdi, “Türk Kültüründe Eril Mekân Örneği; Köy Odaları”, *Folklor/Edebiyat*, 25/98, (2019), s. 291-308.

Albayaty, İsam, *Musul ve Kerkük Vakıfları H.922-1112/M.1516-1700*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2020.

Alkan, Mustafa, *Adana Vakıfları İnsan, Vakıf ve Şehir*, Ankara 2014.

Barkır, Betül Özcan, “Çankırı Merkez İlçe Köy Odaları”, *Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları XXIII*, (ed. Gülgün Yılmaz vd.) Edirne 2021, s. 472-493.

Bayha, Ahmet Ali vd., “Çankırı/Atkaracalar’daki Mimari Eserler: Köy Odaları ve Evler”, *Prof. Dr. Selçuk Mülayim Armağanı*, (ed. Aziz Doğanay) İstanbul 2015, s. 113-131.

Bulut, Mustafa, “Sivas İlbeyli Köy Odaları”, *MUTAD*, 4, (2017), s. 13-32.

Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1974.

Emecen, Feridun M., “Birgi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 6, İstanbul 1992, s. 189-191.

Gümüş, Şakir, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Birgi Kazası’nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ordu 2019.

Günay, Hacı Mehmed, “Vakıf”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 42, İstanbul 2012, s. 475-479.

Günay, Vehbi, “1871 Yılına Ait Evkaf Numara Defterine Göre Tire, Ödemiş ve Birgi Vakıfları”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 20/2, (Aralık 2005), s. 147-158.

Kardaş, Abdulaziz, “Cumhuriyet Döneminde Bir Modernleşme Hareketi Olarak Siirt Halkevleri ve Halkodaları (1934-1951)”, *Turkish Studies*, 9/7, (Yaz 2014), s. 411-444.

Kiel, Machiel, “Birgi Tarihi ve Tarihi Coğrafyası”, *Birgi: Tarihi, Tarihî Coğrafyası ve Türk Dönemi Anıtları*, Haz. Hüseyin Rahmi Ünal, Çev. Hüseyin Rahmi Ünal, Ankara, 2001, s. 1-54.

Kılıcı, Ali, “Ödemiş İlçesinde Bulunan Vakıf Kültür Varlıklarında Yürütülen Restorasyon Çalışmaları”, *Yörük Obasından Ödemiş Ovasına Birgi*, (ed. Turan Gökçe, vd), Ödemiş 2019, s. 211-232.

Kılıç, Merve, *Hurufat Defterlerine Göre Birgi Kazası (1691-1830)*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa 2021.

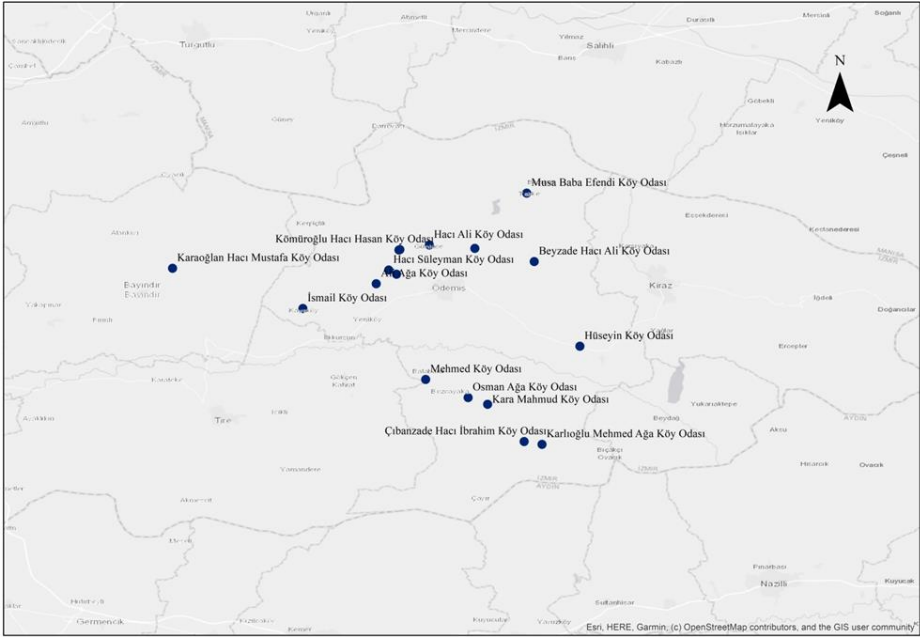
Küpeli, Özgür, “XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Birgi Kazası’nda Nüfus ve Yerleşme”, *Yörük Obasından Ödemiş Ovasına Ödemiş*, (Ed. Turan Gökçe, vd.), Ödemiş 2019, s. 29-46.

Özkan, Adem, “Geçmişten Günümüze Konya İli Akören İlçesinde Bulunan Köy Odaları”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 14/22, (2012), s. 1-4.

- Sönmez, Emine, *571 Numaralı Evkaf Defterine Göre Aydın Vakıfları*, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ordu 2010.
- Tay, Lokman, “Korkuteli-Akyar Köy Odaları”, *Antalya’da Türk-İslam Medeniyeti İzleri*, (ed. Bedia Koçakoğlu vd.), Konya 2019, s. 600-615.
- Yavuz, Behç Galip, *Birgi: Coğrafyası, Halk Bilgisi, Tarihçesi, Tarihi Yerleri “The History of Birgi”*, Ödemiş 2011.
- Yediıldız, Bahaeddin, *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, Ankara 2003.
- Yılmaz, Fikret, *XVI. Yüzyılda Erdemir Kazası*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir 1995.
- Yüksel, Hasan, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)*, Sivas 1998.

Ekler

Ek 1: Köy Odalarının Haritadaki Konumları



Extended Summary

Today, in many villages in Anatolia, there are places such as village rooms, guest rooms, guesthouses, men's rooms, and guest rooms. These are socio-cultural places where villagers gather, social events such as weddings and condolences take place, village issues are discussed, and strangers who come to the village are hosted. They were also used as mescids in villages that did not have mosques. Village chambers, whose history dates back to the Ahi Organization, had similar characteristics to today's Ottoman rural life. During the Ottoman period, many Ahi lodges in Anatolia were used as guest rooms. The village rooms, which were the continuation of the Ahi tradition, served as foundation institutions in the Ottoman Empire. These were built in villages far from the main roads where there were no foundations for accommodation and food such as zawiyas, soup kitchens, inns and caravanserais. During the Republican Period, public rooms were established in order to announce and have the public adopt the reforms made in the villages. However, unlike the chambers in the Ottoman Empire, these were established by the state for ideological purposes. There have been many studies in the literature on village chambers in Anatolia. These studies have focused more on the architectural and socio-cultural aspects of village chambers. No study has been conducted based on archival sources on the history of village chambers, which were established as foundations during the Ottoman period and served as guesthouses providing accommodation and food services. This article examines the guesthouse foundations that provide accommodation and food services in Birgi district. The study covers the 18th-20th centuries. Accommodation services established in rural areas through foundations during the Ottoman Period were examined through the sample of Birgi. The main sources of the study are the foundation charters and type books kept in the General Directorate of Foundations Archive in Ankara and the sharia records in the Presidency State Archive. Village chambers, Birgi's short history and sources related to foundations were also used.

Birgi is a small neighbourhood in Ödemiş district, located on the southern slopes of Bozdağ in Küçük Menderes Basin, 120 km from İzmir. Divided into two by the Saryer Stream, Birgi is bordered by Salihli to the north, Kaymakçı village to the south, and Ödemiş and Kiraz districts to the west. In the early years of the 14th century, Aydınoğlu Mehmed Bey took the city from Byzantium and made it the capital of his principality. Thus, the process of Islamization and Turkification of Birgi, the new capital of the Aydınoğlu Principality, began. During the reign of Murad II, the Aydınoğulları dynasty was completely ended, and Aydın and İzmir regions came under Ottoman rule. Birgi is one of the Ottoman districts with a dense rural population and little urbanization. The economy of the district is also centred on agriculture in relation to the population. Birgi showed continuous development in the 15th and 16th centuries and approximately ninety percent of its population lived in villages. In the 16th century, it was in fifth place among the districts of Aydın province in terms of the number of villages and in fourth place in terms of the taxes it paid. The Celali Rebellions that broke out in Anatolia in

the 17th century caused serious destruction in Birgi, and from that date on it began to lose power continuously. In the first half of the 19th century, the status of a district was given to Ödemiş, which was a district of Birgi, and Birgi became a district of Ödemiş. During the Ottoman Period, many foundations were established in the Birgi district, and these foundations contributed greatly to the development of Birgi. While the number of foundations in Birgi in the 16th century was less than in Tire and Ayasuluğ, an accounting record from the 19th century showed that the number of foundations in Birgi was greater than the number of foundations in Tire. It can be understood that although the district lost power from the 16th century onwards, there was no decrease in the number of foundations, on the contrary, there was an increase. Mosque, masjid, madrasah and zawiya foundations provided services in many of its villages.

Eighteen village chamber foundations were established in the rural areas of Birgi district between the 18th and 20th centuries. Akpakoğlu İsmail Ağa Village Chamber and Kömüroğlu Hacı Hasan Village Chamber in Üzümlü village; Ali Ağa Village Chamber in Yeniköy; Beyzade Hacı Ali Village Chamber on Beyzade Street in Birgi; Çıbanzade Hacı İbrahim Village Chamber in Bayır village; Hacı Ali Village Chamber in Dadbey village; Hacı Mehmed Agha Village Chamber in Genev village; Hacı Mustafa Village Chamber and Hacı Süleyman Village Chamber in Karadoğan village; Hüseyin Village Chamber in Kaymakçı village; İsmail Ağa Village Chamber in Kaya village; Kara Mahmud Village Chamber in Adagide village; Karaoğlan Hacı Mustafa Village Chamber in Dere village; Karlıoğlu Mehmed Ağa Village Chamber in Bademiye; Mehmed Village Chamber in Balyanbolu village; Musa Baba Efendi Village Chamber in Tekke village; Osman Ağa Village Chamber were located in Adagüme village. The location of the Barutçu Kızı Emine Village Room could not be determined. Among these, only the Osman Ağa Room has survived to the present day, but it is not currently used. The other seventeen village rooms have been destroyed by natural and human factors. Guesthouses were generally located near the houses of the foundation founders and consisted of one or two rooms. In addition to the accommodation, food and beverage needs of the guests coming to the village, these rooms were also dedicated to the stables for the keeping of their mounts. In the annex of the Hüseyin Village Room, there were household items such as beds, pillows, ladles, buckets, basins and pots. These items show that the village rooms were actually independent of the villagers and that the meals served to the guests were also prepared here. The incomes of the Birgi village rooms foundations are olive trees, fig trees and vineyards. These foundations are not rich foundations when evaluated in terms of income. Birgi village chamber foundations were managed with the classical foundation management applied in Ottoman foundations. The management of the foundations belonged to the trustee and was left to one of the descendants of the founder of the foundation. No officer was employed to take care of the cleaning and food needs of the village chambers.

SELÇUKLU TÜRKLERİNİN BİZANS ALGISINDA ORTODOKSLUK VE DİNİ HUSUMET (ON BİRİNCİ VE ON İKİNCİ YÜZYILLAR)*

Alexander Beihammer**
(Çev. Murat Keçiş*** ve Mehmet Buğra Başer****)

Öz

Bu makale; Bizans'ın, Küçük Asya'daki Müslüman-Türk beylikleriyle olan siyasî ve askerî husumetinin propagandasını yaptığı sırada, Komnenos Hanedanlığının ideolojisindeki din temelli kavramlara odaklanmaktadır. On birinci yüzyılın ikinci yarısındaki fetih döneminde; Bizans'ın algıları, başlıca barbarlık karşısındaki Roma medeniyeti gibi klasik iki kutuplu görüş tarafından belirlenir ve bundan dolayı da Selçuklu Türklerini dini bir oluşumdan ziyade etnik bir grup olarak tanımlarken, 1130'larda onları "Haceroğulları", yani Müslümanlar ile özdeşleştirme eğilimi hâkim olmuştur. Aynı zamanda, İmparator II. Ioannes'in saray retorikçileri, Eski Ahit prototiplerine (Musa) ve Batı Haçlı ideolojisinin bazı özelliklerine göndermeler yapan imparatorluğa özgü temsil biçimleri geliştirmişlerdir. Halefi I. Manuel'in tasviri ise, bunun yerine imparatorun Mesih benzeri konumu ve gerçek inancın yorulmak bilmeyen savunucusu motifinden daha yoğun bir şekilde yararlanmaktadır

* Bu makalenin daha önceki bir versiyonu 2009 yılında Leeds'teki IMC'nin bir oturumunda "Political Culture in the Latin West, Byzantine, and Islamic Spheres: Righteous Peoples and Errant Outsiders" adıyla sunulmuştur. Tüm katılımcılara isabetli yorumları ve önerileri için teşekkür ederim. En içten teşekkürlerimi ise, dikkatli okumaları ve sayısız dilsel düzeltmeleri dolayısıyla Chris Schabel'e (Kıbrıs Üniversitesi) sunuyorum. Jean Schotz'un, *Anadolu Selçuklu Devleti zamanında kedi ve köpek arasındaki büyük kavgalar* (Mazotos, Gazimağusa: Matbaa-ı devlet-i ali-yi Kıbrıs, 2010) isimli son çalışması bana sürekli olarak bir ilham kaynağı olmuştur.

** İletişim: *Alexander Beihammer*, Kıbrıs Üniversitesi, Tarih ve Arkeoloji Bölümü, Lefkoşa, PO Box 20537, Kıbrıs. E-mail: abeihamm@ucy.ac.cy

*** Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Muğla/Türkiye, [muratkecis@mu.edu.tr](mailto:мурatkecis@mu.edu.tr), ORCID ID: 0000-0001-9776-3976.

**** Yüksek Lisans Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, mehmetbugrabaser@posta.mu.edu.tr, ORCID ID: 0009-0003-8839-7697

Anahtar Kelimeler: Bizans İmparatorluğu'nun siyasi düşüncesi; Selçuklular, Türk hanedanı; Rum (saltanatı); II. Ioannes Komnenos, Bizans İmparatoru; I. Manuel Komnenos, Bizans İmparatoru; Prodromos, Theodoros, yazar; Basilakes, Nikephoros, yazar; Malakes, Euthymios, yazar.

“Ey Tanrım, sana olan inanç ve imandan uzak, aptal ve akılsız bir halk tarafından kaçırılmaya, durmaksızın yağmalanmaya ve alay edilmeye maruz kalan mirasımı daha ne kadar görmezden geleceksin?...Bu iğrenç eylemler daha ne kadar birbiri ardına gelecek ve cariye Hacer'in soyundan gelenler özgür insanlarımızı boyun eğdirmeye ve her adın üstünde sana seslenen kutsal ulusunu yok etmeye ve öldürmeye devam edecek?...Silahın ile kalkanını kuşan ve yardımımıza yetiş... Günabkâr komşularımızca, senin mirasına yaptıkları kötülüklerin karşılığını yedi kat olarak geri ver... Yabancıların elimizden aldığı şehirleri ve illeri cesaretle bize geri ver!”¹

On ikinci yüzyıl Bizans'ı ve Dördüncü Haçlı Seferi'ne kadar, imparatorluğun çöküş döneminin başlıca tanığı olan Niketas Khoniates (ö. 1215/1216 civarı), bu duası ile Sultan Mesud'un 1155'teki ölümünden imparatorun 1176 yılında Miryokefalon'daki feci yenilgisinin arifesine dek geçen sürede, I. Manuel'in (h. 1143-1180) Konya'daki Selçuklu Devleti ile ilişkileri hakkındaki kayıtlarını ortaya koymaktadır.² Tarihçinin Tanrı'ya yakardığı bu coşkulu duası, Türklerin Küçük

- 1 Niketas Choniates, *Historia*, ed. Jan-Louis van Dieten [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, volume XI/1] (Berlin: Walter de Gruyter, 1975), ss. 116–117; yukarıda alıntılanmış olan pasaj, birkaç ufak değişiklik dışında *O City of Byzantium: Annals of Niketas Choniates*, çev. Harry J. Magoulias (Detroit: Wayne State University Press, 1984), s. 66'daki İngilizce tercümeden alınmıştır.
- 2 Khoniates, ed. van Dieten, ss. 116–125 (çev. Magoulias, 66–71). Yazar ve eseri hakkında bkz. Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, volumes I–II* (Münih: C.H. Beck Verlag, 1978), I: ss. 429–441; Alicia J. Simpson, “Before and after 1204: the versions of Niketas Choniates' *Historia*”, *Dumbarton Oaks Papers*, 60 (2006): ss. 189–221; Apostolos Karpozelos, *Božartivoi istoriçoi kai xronoyçedroi*, volume III, 110ç -120ç αιώνας (Atina: Εκδόσεις Κανόκη, 2009), ss. 699–728. II. Ioannes ve I. Manuel dönemlerindeki Bizans-Selçuklu çatışmasının bir başka anlatımı, Komnenos dönemindeki ikinci Bizans tarihçisi olan Ioannes Kinnamos tarafından sağlanmıştır, *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, ed. August Meineke (Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1836), ss. 38–63, 190–201, 204–208, 291–300; İngilizce Çevirisi: *Deeds of John and Manuel Comnenus*, çev. Charles Brand (New York: Columbia University Press, 1976), ss. 38–56, 145–153, 156–158, 218–224; yazar için bkz. Hunger, ss. 409–416; Karpozelos, ss. 625–641; Anadolu'nun, söz konusu dönemdeki siyasi durumuna ilişkin en ayrıntılı modern açıklama hâlen daha şuradadır, Ferdinand Chalandon, *Les Commene*, volume II, *Jean II Commene (1148–1153) et Manuel I Commene (1143–1180)* (Paris: Picard, 1912), ss. 429–435, 453–468, 493–515; dahası için bkz. Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History, c. 1071–1330* (New York: Taplinger Publishing Company, 1968), ss. 96–104; Aynı yazar, *The Formation of Turkey: The Seljukid Sultanate of Rum: Eleventh to Fourteenth Century*, çev. Peter Malcolm Holt (Harlow: Pearson Education, 2001), ss. 21–32; Osman Turan, *Selçuklular zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazî'ye (1071–1318)* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004,

Asya'ya yerleşmesi ve imparatorluğun doğu eyaletlerinin büyük bölümünü onlara kaybetmesi karşısında, on ikinci yüzyılda hâkim olan tutumu özetlemektedir: Düşmanların varlığı geri dönülemez bir hâle gelmiştir; onlardan kaynaklanan tehlike, dinî ifadelerle, kâfir bir ulus tarafından Tanrı'nın seçilmiş halkına yönelik ölümcül bir tehdit olarak algılanmaktadır; yalnızca Tanrı'nın kendi mirası adına yapacağı güçlü müdahale eski düzeni geri getirebilirdi.

Bu makale; Ortodoks Hıristiyanlık ve Müslüman düşmana karşı olan dinî husumet gibi din temelli kavramlardan yararlanarak, Küçük Asya'daki Türk beyliklerine karşı siyasî hırslarını ve askerî eylemlerini destekleyen Komnenos hanedanının resmî ideolojisinin temel bir bileşenini oluşturan bu fikirlerin kademeli olarak kristalleşmesini incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu pasaj imparatorluğun doğudaki komşularıyla süregelen çatışmalarda yaşanan aksilikler ve dönüşümler için ikna edici nedenler ve açıklamalar sunarak Tanrı'nın planlarına ve gelecekteki ödül ve kurtuluş umuduna işaret ediyordu. Çoğunlukla, tarihî anlatıların yanı sıra saray retorikçileri tarafından zafer törenleri ve hanedan şenlikleri vesilesiyle sunulan methiye şiirleri ve nutuklarda ifade edilen bu fikirler dizisi, Bizanslıların savaşçı barbar kavimler karşısındaki maddî ve manevî üstünlüğü fikrine odaklanan, ancak çatışmanın dinî yönlerine pek değinmeyen on birinci yüzyıldaki eski Türk tehdidi yorumlarına kıyasla açık bir değişimi temsil etmektedir.³ Bu nedenle analiz, imparatorluğun ideolojik söylemindeki bu kayda değer değişimin sebepleri sorusunu da kapsamaktadır; bu değişim, Komnenos imparatorlarının kendilerini, Hıristiyan tebaalarının refahının garantörleri olarak sunma girişimlerinin yanında, Bizans'ın Haçlı Devletlerine coğrafi ve entelektüel yakınlığıyla da bağlantılı olarak görülebilir.

Bizans imparatorluk ideolojisinin, imparatorluğun dış dünyayla olan etkileşimleri çerçevesinde, sayısız kâfir barbar *kevimin* tehditlerine karşı Hıristiyanlığın koruyucusu olarak hizmet eden Tanrı korumasındaki imparatorun hayatî rolünü sürekli vurguladığı bilinen bir gerçektir.⁴ On birinci yüzyılın ortalarında, doğu sınırında ilk Türk fatihler ortaya çıktığı vakit, imparatorluk hâlihazırda Müslüman Arap dünyasıyla yüzyıllardır süregelen ve İslam'a karşı olan

sekizinci baskı), ss. 199–239; Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), ss. 76–78.

³ On birinci yüzyıl için bkz. Alexander Beihammer, “Feindbilder und Konfliktwahrnehmung in den Quellen zum Auftreten der Seldschuken in Kleinasien (ca. 1050–1118)”, *Byzantion*, 79 (2009): ss. 48–98.

⁴ Athina Kolia-Dermitzaki, *O byzantinós <<ierós pólemos>>: H énoia kai η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο* [Historical Monographs, volume 10] (Atina: Historical Publications St. D. Basilopoulos, 1991), özellikle ss. 317–340 söz konusu döneme ilişkin olarak bkz; Tia M. Kolbaba, “Fighting for Christianity: Holy War in the Byzantine Empire”, *Byzantion*, 68 (1998): ss. 194–221; John Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204* (Londra ve New York: Routledge, 1999), ss. 13–33; Ioannis Stouraitis, *Krieg und Frieden in der politischen und ideologischen Wahrnehmung in Byzanz (7.–11. Jahrhundert)* [Byzantinische Geschichtsschreiber, Ergänzungsband, volume 5] (Viyan: Verlag Fassbaender, 2009).

polemik eserleri, Hilafetin yüksek rütbeli temsilcilerine yapılan din değiştirme çağrılarını ve her türlü temas durumunda Hıristiyanlığın zaferi fikrini yansıtan bir dizi sembolik uygulama ve ritüeli içeren çok yönlü bir yüzleşme imgesine geri dönmüştü.⁵ Tüm bu unsurlar, Müslüman Araplarla yedinci yüzyıldaki ilk karşılaşmaya dek uzanan kolektif hafızanın bir parçasını oluşturmakta ve kültürler arası etkileşime dair, genel kabul görmüş tutumları yansıtmaktadır.⁶ Dolayısıyla aynı şablonun İslamî doğudan gelen yeni düşmana da pek fazla değişmeden uygulanması beklenebilir. Mamafih, mevcut kaynakların dikkatli bir tetkiki, Selçuklu Türklerinin başlangıçta dinî bir yapıdan ziyade etnik bir varlık olarak, yani kuzeydeki barbarların yetiştikleri topraklar kökenli olan, vahşi ve kültürsüz alışkanlıklarla karakterize

⁵ Genel olarak karşılıklı algı hakkında bkz. Ahmad M.H. Shboul, “Byzantium and the Arabs: the image of the Byzantines as mirrored in Arabic literature”, *Byzantine Papers: Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference, Canberra, 17–19 May 1978*, ed. Elisabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Ann Moffatt [Byzantina Australiensia, volume 1] (Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1981), ss. 43–63; Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* [Studies in Late Antiquity and Early Islam, volume 13] (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1997), ss. 53–115, 294–306, 336–366, 427–437, 480–501; Nadia Maria El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs* [Harvard Middle Eastern Monographs, volume 36] (Cambridge, MA, ve Londra: Harvard University Press, 2004); şurada da bir dizi makale toplanmıştır, *Cultural Relations between Byzantium and the Arabs*, ed. Yacoub Yousef al-Hijji and Vassilios Christides (Atina: Institute for Graeco-Oriental and African Studies, 2007). Bizans’ın İslam karşıtı polemikleri üzerine bkz. Adel Theodore Khoury, *Polemique byzantine contre l’Islam, VIIIe–XIIIe s.* (Leiden: Brill, 1972); John Haldon, “The works of Anastasius of Sinai: a key source for the history of seventh century east Mediterranean society and belief”, *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material*, ed. Averil Cameron and Conrad I. Lawrence [Studies in Late Antiquity and Early Islam, volume 1] (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), ss. 107–147; John of Damascus, *Ecrits sur l’Islam*, ed. and trans. Raymond Le Coz [Sources chretiennes, volume 383] (Paris: Editions du Cerf, 1992). Teolojik tartışmalar ve din değiştirme çağrıları için bkz. Robert Hoyland, “The correspondence between Leo III (717–741) and ‘Umar II (717–720)”, *Aram*, 6 (1994): ss. 165–177; Andreas Kaplony, *Konstantinopel und Damaskus: Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639–750* [Islamkundliche Untersuchungen, volume 208] (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996), ss. 207–251; *Lettre du calife Harun al-Rashida l’empereur Constantin VI*, ed. and trans. Hadi Eid (Paris: Carascrip, 1992). Sembolik iletişim biçimleri hakkında bkz. Alexander Beihammer, “Die Kraft der Zeichen: Symbolische Kommunikation in der byzantinisch-arabischen Diplomatie des 10. und 11. Jahrhunderts”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 54 (2004): ss. 159–189. Bizans ve İslam arasındaki siyasi ve kültürel ilişkilerin çeşitli yönleri üzerine daha eski çalışmalar, yakın zamanda yeniden basılan şu koleksiyon içerisinde derlenmiştir *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, ed. Michael Bonner [The Formation of the Classical Islamic World, volume 8] (Aldershot: Ashgate Variorum, 2004).

⁶ On birinci yüzyılın başlarında Müslüman Arapların kültürel ilişkilerindeki ve algı biçimlerindeki değişimler için bkz. Vassilios Christides, “Periplus of the Arab-Byzantine Cultural Relations”, *Cultural Relations between Byzantium and the Arabs*, ss. 29–52, özellikle 35–36; Nike C. Koutrakou, “Highlights in Arab-Byzantine cultural relations (IXth–XIth centuries AD): an approach through diplomacy”, *Cultural Relations between Byzantium and the Arabs*, ss. 85–102.

edilen ve dizginlenemez bir fetih arzusuyla hareket eden göçebe kabilelerden biri olarak algılandıklarını ortaya koymaktadır.⁷

Selçuklu hanedanının kökeni ve 1040'lar ile 1050'li yıllardaki Ermeni sınır bölgesine yapılan erken dönem Türk akınları hakkında en kapsamlı Bizans anlatısını sunan tarihçi Ioannes Skylitzes (yaklaşık 1040'lar-1001 sonrası), iç çekişmeler nedeniyle güçlü yönetimleri parçalanmış "Sarazenler" ile Perslere ve Araplara boyun eğdirmeyi ve "İran kralı" ile "sultan" olarak tanınmayı başaran Tangrolipeks, yani Tuğrul Bey (990-1063) önderliğindeki "Türkler" arasında kesin bir ayırım yapar.⁸ Özellikle, Selçuklu sultanının yönetiminin despotik ve gaddar doğasını vurgulayan Skylitzes, bu yeni hanedanın İslam dünyasındaki meşruiyetinin temellerini atan önemli bir sembolik eylem olan Bağdat halifesinden biat aldığı gerçeğini atlamaktadır.⁹ Türklerin dinî kimliğine dair aynı ihmalkârlık, fetih döneminin çağdaşı olan ikinci yazar Mikhael Attaleiates'in (yaklaşık 1020'lerden yaklaşık 1085'lere kadar) eserinde de gözlemlemek mümkündür; Attaleiates onları dönüştürümlü olarak Hunlar, Türkler ya da özellikle sultanın sarayındaki üst düzey şahsiyetler söz konusu olduğunda Persler olarak adlandırmaktadır, ancak her

⁷ Bizanslıların, Müslüman Araplara ve Türklere yönelik algıları arasındaki fark şurada da vurgulanmaktadır, Kolia-Dermitzaki, ss. 338–340; Söz konusu dönemde Türklerin Bizans toplumundaki varlığı için bkz. Charles M. Brand, "The Turkish element in Byzantium, eleventh–twelfth centuries", *Dumbarton Oaks Papers*, 43 (1989): ss. 1-25; Küçük Asya'nın Türkleşmesinin erken evresi hakkında bkz. Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular dönemi (başlangıçtan 1086'ya kadar)* [Türk Tarih Kurumu Yayınları, XXIV. Dizi, Sa. 2] (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988); Feridun Dirimtekin, "Selçukluların Anadolu'da Yerleşmelerini ve gelişmelerini sağlayan iki zafer", *Malazgirt Armağanı* [Türk Tarih Kurumu Yayınları, XIX. Dizi – Sa. 4a] (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993, ikinci baskı), ss. 231–258; Nejat Kaymaz, "Malazgirt savaşı ile Anadolu'nun fethi ve Türkleşmesine dair" *Malazgirt Armağanı*, ss. 259–268.

⁸ John Skylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. Johannes Thurn [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, volume 5] (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1973), ss. 482–447, 448–453, 454, 462–464, özellikle 442–443'e bkz: "Perslerin imparatorluğunun Sarazenlerin yararına yıkılmasının ardından, Sarazenlerin egemenliği (ή των Σαρακηνών επικράτεια) yalnızca Pers, Media, Babil ve Asurluları değil aynı zamanda Mısır, Libya ve Avrupa'nın çok da küçük olmayan bir kısmına da boyun eğdirmişti... ve bu eşi benzeri görülmemiş olan devasa imparatorluk birçok parçaya bölündü... İran'ın efendisi Muhammed idi..., Türkiye'nin efendisine (ó ἄρχων Τουρῶτας) bir elçilik heyeti göndermeyi ve ondan müttefiklik istemeyi gerekli görmüştü... O [yani, Türkiye'nin efendisi] ona üç bin adam gönderdi; bu kişi efendileri Mikail'in oğlu Tangrolipeks Mukalet idi (Ταγγρολίπηξ Μουκάλετ υἱὸς Μικαήλ)", 445: "Ve Tangrolipeks hepsi tarafından İran Kralı ilan edildi (ὁπὸ πάντων ἀναγορεύεται βασιλεὺς τῆς Περιοῖδος)... Persleri ve Sarazenleri kovarak kendileri İran'ın efendisi oldular ve Tangrolipeks'i sultan olarak çağırmağa başladılar."

⁹ Tuğrul Bey'in sultanlığı için bkz. M. Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve zamani* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayını, 1976); Edmund C. Bosworth, "The political and dynastic history of the Iranian world (A.D. 1000–1217)", *The Cambridge History of Iran*, volume 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John Andrew Boyle (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), ss. 1–202, 44–48; Selçuklu dönemindeki Abbasi hilafeti için bkz. Eric Hanne, *Putting the Caliph in his Place: Power, Authority and the Late Abbasid Caliphate* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2007).

durumda onları Suriye ve Mısır'daki Sarazenlerden keskin bir şekilde ayrı tutmuştur.¹⁰

Bu durum, Bizanslıların bahsedilen dönemde Selçuklu sultanlığı ile dinî konular üzerinde tartışmalara girdiğine dair bazı kanıtların bulunması sebebiyle daha da şaşırtıcı olmaktadır. Arapça kaynaklar, 1049-1055 yılları arasında İmparator IX. Konstantinos (h. 1042-1055) ile Tuğrul Bey arasındaki müzakerelerde varılan anlaşmalardan birinin, Selçuklu hükümdarı tarafından masrafları karşılanmak suretiyle Konstantinopolis'teki caminin yenilenmesinin ve bundan böyle burada Abbasi halifesinin ismiyle hutbe okunmasının şart koşulduğunu, böylece Mısır'daki Şii Fatımilerin baskın konumunun ortadan kaldırıldığını ve sultanın Sünnî İslam'ın yüce koruyucusu olarak yansıtıldığını bildirmektedir.¹¹

Daha da ilgi çekici bir kanıt ise, Tanrı'nın enkarnasyonuna ilişkin Hıristiyan argümanlarının sunulduğu mektup şeklindeki kısa bir risaledir. Elyazması geleneğine göre metin, Mikhael Psellos tarafından (1017-1078/1079'dan sonra) düzenlenmiş ve imparator tarafından sultana gönderilmiştir.¹² Bu risale, varılan sarayda, imparatorun elçisi ile Müslüman entelektüeller arasında inanç meseleleri üzerine yapılan teolojik bir tartışmadan bahsetmekte ve farklı bir inancı kabul etmesine rağmen sultanın dostluk duygusunun (φιλία) yanı sıra Hıristiyanlığa duyduğu samimi ilgiyi de övmektedir.¹³ Bununla birlikte, mevcut aktarım durumunda, metin açıkça fragmanlar halindedir ve kronolojik göstergeler ile kişi adlarından yoksundur. Öyleyse, bunun "Psellos'un Müslüman bir hükümdara, teolojik konularda düzgün bir şekilde hitap etme konusundaki özel uygulamalarından biri mi olduğu, yoksa bilimsel görüşlerin varsaydığı gibi yaklaşık 1073/1074 yılında gönderilen bir Bizans elçiliği tarafından Sultan Melikşah'a (h. 1072-1092) mı teslim edildiği?" sorusu açığa çıkmıştır.¹⁴ Bu durumda Konstantinopolis sarayı, sonuncusu onuncu yüzyılın ortalarında yaşanan, Bizans idaresinin Fatımi Halifesi el-Muizz (h. 953-975) ile diplomatik temasları sırasında

¹⁰ Michael Attaleiates, *Historia*, ed. Inmaculada Perez Martin [Nueva Roma, volume 15] (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002), index nominum, ss. 375–376, s.v. Οἰνοὶ Νεφθαλιταί, Πέρσαι, Σαρρακηνοί, Τοῦρκοι.

¹¹ Wolfgang Felix, *Byzanz und die islamische Welt im frühen 11. Jahrhundert* [Byzantina Vindobonensia, volume 14] (Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1981), ss. 170–171. Ibn al-Athir, *al-Kamil fi l-tarikh*, volumes I–IX (Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi, 1994, fourth edition), VI: 146; İngilizce tercümesi: *The Annals of the Saljuq Turks: Selections from the al-Kamil fi'l-Ta'rikh of İzz al-Din Ibn al-Athir*, trans. Donald S. Richards (London: Routledge Curzon, 2002), ss. 73–74; Gregory Bar Hebraeus, *Chronicon Syriacum*, ed. Paul Bedjan (Paris, 1890), s. 230; İngilizce tercümesi: *The Chronography of Gregory Abul-Faraj, commonly known as Bar Hebraeus*, trans. Ernest A.W. Budge (London: Oxford University Press, 1932, tekrar baskı Amsterdam: APA-Philo Press, 1976), s. 206.

¹² Paul Gautier, "Lettre au sultan Malik-Shah, redigee par Michel Psellos", *Revue des Etudes Byzantines*, 35 (1977): ss. 73–97, bilhassa 80.

¹³ Gautier, ss. 80–82.

¹⁴ Gautier, s. 76.

görülen dinî tartışmalar geleneğini devam ettirmiş olacaktır.¹⁵ Her ne olursa olsun, bu olaylar büyük olasılıkla oldukça münferitti ve belli ki rivayetçi kaynaklarımızın yazarları veya genel olarak Türklere yönelik erken Bizans algıları üzerinde herhangi bir etkisi olmamıştı.

Bu bağlamda, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun başlıca İslam topraklarındaki merkeziyle doğrudan temasların oldukça istisnâ olduğu, hâlbuki Bizanslıların günlük deneyimlerinin ise genellikle Anadolu eyaletlerinde yağmacılık yapan Türkmen savaş beylerinden ibaret olduğu da unutulmamalıdır. Modern araştırmacılar, büyük olasılıkla on dördüncü yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışına yönelik önerilen benzer yorumların etkisi altında, Hıristiyan topraklarını işgal eden Türk savaşçılara ilham veren ve onlara yıkım ve fetihleri için dinî temelli bir gerekçe hazırlayan *gazi* ("Kutsal Savaş Şampiyonu") ruhunun sıklıkla altını çizmektedirler.¹⁶ Bu görüş, Türk Oğuz boylarının, Maveraünnehir ve doğu İran sınır bölgelerindeki asıl yurtlarında Müslüman olmayan göçebe kabilelere karşı, benzer bir kutsal savaş (*cibat*) ideolojisi ürettikleri varsayımına dayanmaktadır.¹⁷ Buna ek olarak, İslam kaynaklarında Tuğrul Bey ve haleflerinin Hıristiyan komşularına karşı savaşırken, Bizans İmparatorluğu'nun sınır bölgelerinde Müslüman *cibadının* yeni bir aşamasını başlatmaya çalıştıklarına dair bol miktarda kanıt bulunmaktadır. Özellikle Malazgirt Savaşı (1071) hakkındaki zengin İslam tarih yazım geleneği, Sultan Alp Arslan'ın İslam inancının ve Kutsal Savaş'ın temsilcisi olarak son derece idealize edilmiş bir sunumunu destekleyen pek çok malzeme barındırmaktadır.¹⁸

¹⁵ Andreas E. Müller and Alexander Beihammer, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, volume I/2, Regesten von 867–1025 (Münih: C.H. Beck, 2003), no. 671. İsmailoğlu kaynaklarından aktarılan bazı bilgiler, halife el-Muizz tarafından kaleme alınan ve 959 ila 975 yılları arasında Bizans imparatoruna gönderilen *risala al-masihîya* isimli bir metne işaret etmektedir. Bununla birlikte, bu bilgilerin güvenilirliği hâlen daha tartışmalıdır.

¹⁶ Claude Cahen, "La première pénétration turque en Asie-Mineure", *Byzantion*, 18 (1946–1948): ss. 5–67, 65 (aynı yazarın tekrar baskısı, *Turcobyzantina et Oriens Christianus* [Londra: Variorum Reprints, 1974], no. I); Cahen, s. 23; Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1971), Katia Galatariotou tarafından Yunancaya tercüme edildi (Atina: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 2000, ikinci baskı), ss. 130–196; erken Osmanlı devleti hakkındaki son tartışmalar için bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995); Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York Press, 2003).

¹⁷ Cahen, s. 23.

¹⁸ Carole Hillenbrand, *Turkish Myth and Muslim Symbol: The Battle of Manzikert* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), ss. 111–143, Malazgirt Savaşı'nın İslami bir yorumunu yaratma süreci analiz edilmiştir. IV. Romanos'un Türklere karşı düzenlediği seferlerinde dini propagandanın özellikleri için bkz. Kolia-Dermitzaki, ss. 325–329. Bununla birlikte, savaşa yönelik genel din temelli tutumların ötesinde, yazar tarafından sağlanan kanıtların bir Kutsal Savaş ruhunun varlığını kanıtladığından şüphe duyuyorum.

On ikinci ve on üçüncü yüzyıllara ait olan kaynaklarda bahsedilenlerin, hâlâ on birinci yüzyıl gerçeklerini bolca yansıtabileceği ihtimalini reddetmeksizin, çağdaş Bizans kaynaklarının -yedinci yüzyıldaki ilk Arap akınlarının görgü tanıklarının aksine- istilacıların itici gücü olarak herhangi bir dinî motivasyona atıf yapmadığı itirazında bulunulabilir. Bu durum, Selçuklu akınlarını meşhur Tanrı'nın öfkesi bağlamını kullanarak teolojik bir şekilde açıklama eğiliminde olan Ermeni ve Süryani yazarlar için bile geçerlidir; bu yazarlara göre Türkler, yerel aristokrasi arasındaki çeşitli muhalefet ve yozlaşma olguları ya da imparatorluk hükümetinin dinî meselelerdeki baskıcı tutumları dolayısıyla ilahî bir cezalandırma aracı olarak gelmişlerdi.¹⁹ Bizanslı yazarlar arasında yalnızca Mikhael Attaleiates; X. Konstantinos Doukas (h. 1059-1067) ve VII. Mikhael (h. 1071-1078) dönemlerinde imparatorluğun yaşadığı krizi anlatırken bu modele başvurur ve böylece imparatorluğun Tanrı tarafından seçilmiş kurtarıcısı olarak sunduğu kahramanı Nikephoros Botaneiates'i (h. 1078–1081) meşrulaştırır.²⁰ Yine de hem Doğulu Hristiyan yazarlar hem de Attaleiates, Türkleri yeni bir Müslüman tehdidinin temsilcileri olarak değil, her şeyden öte vahşi barbarlar olarak görmeye devam etmektedir. Bizanslıların fetih döneminin ilk aşamasında yüzleştikleri Türk savaşçıların sahip oldukları İslam inancının, en azından dışarıdaki gözlemcilerin bakış açısına göre, çok göz önünde bulunmadığını ve davranışlarını belirleyen bir faktör olmadığını rahatlıkla varsayabiliriz.

I. Aleksios'un Nisan 1081'de tahta çıkışı, yalnızca Bizans'ın tarihsel kaderinde bir dönüm noktası olmakla kalmaz, aynı zamanda çağdaş tarih yazımında da bir boşluğa işaret eder; bu boşluk, ilk Komnenos imparatorunun ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra Nikephoros Bryennios (h. 1078-1081)* ve eşi Anna Komnene (1083-1153) tarafından yazılan, hanedanın kurucusunun yaşamına ve yaptıklarına adanmış methiyeci biyografilerle doludur.²¹ Bu çalkantılı yıllar içerisinde Bizans başkentinde yeni bir yönetici elit, sağlam bir şekilde yerleşirken, Birinci Haçlı Seferi'nin ardından Bitünya ve Küçük Asya'nın batı kıyılarındaki Türk beyliklerinin çöküşü, Anadolu'nun dağlık bölgelerinde yeni Türk emirliklerinin

¹⁹ Örneğin bkz. Matthew of Edessa, *The Chronicle: Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries*, trans. Ara Edmond Dostourian (Lanham, MD, New York ve Londra: University Press of America, 1993), ss. 55–63.

²⁰ Detaylar ve ana kaynaklar için şuraya bkz. Beihammer, "Feindbilder", 12–18, 22–24.

* Yazar Beihammer, burada bir hata yapmıştır. Anna Komnene'nin eşi olan Nikephoros Bryennios, hiçbir zaman imparatorluk tahtına çıkmamıştır, belirtilen 1078-1081 tarihlerinde ise imparatorluk tahtında Nikephoros Botaneiates oturmaktadır, bkz.: Alexander A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Tevabil Alkaç (İstanbul: Alfa Yayınları 2017), s. 406.

²¹ Nikephoros Bryennios, *Histoire*, ed. and trans. Paul Gautier [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, volume 9] (Brüksel: Societe Byzantion, 1975); Anna Komnene, *Alexias*, ed. Diether R. Reinsch and Athanasios Kambylis [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, volume 40] (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 2001); bu iki yazar ve eserleri için bkz. Hunger, ss. 394-409; Anna ve eseri *Alexias* üzerine, daha yakın tarihli bir araştırma için bkz. *Anna Komnene and her Times*, ed. Thalia Gouma-Peterson (New York ve Londra: Garland Publishing, 2000).

kurulmasıyla sonuçlandı.²² Bu dönemdeki Komnenos elit sınıfı, Müslüman-Türk hükümdarlarına karşı kuzeyde Karadeniz Bölgesinden, güneyde Toros sıradağlarına ve Kilikya'ya kadar kabaca tüm coğrafi yarım daireyi kapsayan askerî faaliyetlerini sürdürdü ve aynı zamanda onlarla karşılıklı elçi teatisi, Selçuklu hükümdarlarının Konstantinopolis'teki imparatorluk sarayını ziyaretleri, barış anlaşmaları imzalanması ve saray unvanlarının verilmesi gibi diplomatik ilişkiler de geliştirdi.²³

Ayrıca ağırlıklı olarak Rumlardan oluşan bir nüfus üzerinde egemenlik kuran Müslüman beyliklerin kalıcı varlığının yanı sıra, sınır hattı boyunca Türkmen göçebe unsur ile Bizans taşra nüfusu arasındaki sürekli temaslar, her iki alan arasındaki kültürel ayırım çizgilerinin kademeli olarak zayıflamasına ve karşılıklı nüfuz etme süreçlerine yol açtı.²⁴ Türk hükümdarlar, kendi kültürel geçmişlerinin unsurlarını koruyup Müslüman-Fars hükümdarlık ve yönetim geleneklerini teşvik ederken, aynı zamanda kontrol altına aldıkları Bizans çevresine de uyum mekanizmaları geliştirmişlerdi. Ağırlıklı olarak yerel bir sembolik Hıristiyan dilinden yararlanan on ikinci yüzyıla ait çift dilli sikke örnekleri bu sürecin delili olmaktadır.²⁵

Sultanlığın bütünleştirici gücünün bir başka yönü de Mar Bar Sawma Manastırında ikamet eden Antakya Yakubi Kilisesi patriği olan Süryani Mikhael'in (ö. 1199) Konya'daki II. Kılıç Arslan (h. 1156-1192) ile olan temaslarına dair anlatımlarında kendini göstermektedir.²⁶ 9 Temmuz 1183 tarihinde Melitene [Malatya] şehri, ileri gelenler, askerler ve şehir halkından oluşan büyük bir kalabalığın huzurunda, Mikhael ile Kılıç Arslan arasında gerçekleşen resmî bir görüşmeye tanıklık etmişti; bu görüşme hem iki adam arasında olağanüstü samimi bir ilişkinin hem de sultanın, patriğin Hıristiyan cemaatine karşı son derece yardımsever bir tutum sergilemesinin başlangıcı oldu. Kılıç Arslan, misafirini en üst

²² Sözde Komnenos sistemi hakkında bkz. Magdalino, ss. 180–227; erken on ikinci yüzyılda Küçük Asya için bkz. Cahen, ss. 84–91; Vryonis, ss. 105–108, 132–199; Turan, ss. 128–140, 161–180.

²³ Chalandon, ss. 35–51, 77–91; Turan, ss. 90–95, 113–125; Dahası için bkz. Nevra Necipoğlu, “Turks and Byzantines (eleventh and twelfth centuries)”, *The Turkic Speaking Peoples. 2000 Years of Art and Culture from Inner Asia to the Balkans*, ed. Çağatay Ergun (Münih, 2006), ss. 255–265.

²⁴ Bu olgu için bkz. Vryonis, ss. 394–435; Michel Balivet, *Romanie byzantine et pays de Rum turc. Histoire d'un espace d'imbrication Greco-Turque* [Les cahiers du Bosphore, volume 10] (İstanbul: Editions Isis, 1994), ss. 27–53, 73–85; Necipoğlu, ss. 258–263.

²⁵ Vryonis, 413–418; Rustam Shukurov, “Turkoman and Byzantine self-identity: some reflections on the logic of the title-making in twelfth- and thirteenth-century Anatolia”, *Eastern Approaches to Byzantium. Papers from the Thirty-Third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999*, ed. Antony Eastmond (Aldershot: Ashgate Variorum, 2001), ss. 259–276.

²⁶ Michael the Syrian, *Chronique*, ed. and trans. Jean-Baptiste Chabot, volumes I–IV (Paris: Ernest Leroux, 1899–1924, Brüksel tekrar basımı, 1963), III: ss. 390–391, 394–395 (tercüme)=IV: 725, col. 2–726, col. 1, 728, col. 3 (Süryanice metin). Görüşme hakkında daha fazla bilgi için bkz. Dorothea Weltecke, *Die «Beschreibung der Zeiten» von Mör Michael dem Großen (1126–1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegesehichtlichen Kontext* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia, volume 110] (Leuven: Peeters, 2003), ss. 107–109.

düzeyde onurlandırmaya ve saygı göstermeye hevesliydi: Yüksek rütbeli emirlerden oluşan bir muhafız birliği Mikhael'e Melitene'ye kadar eşlik etti; şehir kapılarının önünde sultan onu bizzat karşıladı ve kucakladı, ancak bir tebaanın yapması gereken olağan hürmet jestlerini, yani attan inmeyi ve sultanın elini öpmeyi reddetti. Buna ek olarak sultan, patriğin şehre girişinin İnciller, yanan mumlar, yükseltilmiş haçlar ve ayın ilahileriyle Hıristiyan usulüne göre yapılmasında ısrar etmişti.²⁷ Mikhael'in kendisinin de kesin olarak belirttiği gibi,²⁸ sultan bunu yaparak kendisini ve Müslüman yoldaşlarını haçtan daha aşağı bir konuma yerleştirmiş, böylece kendisini sembolik olarak sadece Hıristiyan tebaasının koruyucusu olarak değil - güçlü bir Hıristiyan unsura sahip topraklarda hüküm süren Müslüman beyler arasında bu oldukça yaygın olan bir şeydi- aynı zamanda Hıristiyan hükümdarlar gibi İsa'nın korumasından yararlanan bir adam olarak sunmuştur.²⁹ Melitene'deki bu buluşmadan bir süre sonra sultan, patriğe gönderdiği bir mektupta da çok benzer bir tutum sergilemektedir,³⁰ Mikhael'in duaları aracılığıyla saltanatın yücelmesine önemli ölçüde katkıda bulunduğunu kabul etmektedir çünkü "Romalıların imparatorunun yeğeni" olarak tanımlanan Philadelphia'nın [Alaşehir] Bizanslı hükümdarı³¹ sultana boyun eğmiş ve mürtedin komutasındaki müteakip bir askerî harekât başarıyla sonuçlanmıştır. Bir Bizans soylusunun ilticası, Tanrı'nın lütfunun bir işareti olarak yorumlanır ve bu da Hıristiyan din adamının şefaatinden kaynaklanmaktadır. On ikinci yüzyıl kaynakları, Müslüman ve Bizans unsurlarını yavaş yavaş yeni bir sentezde birleştiren spesifik bir Selçuklu veya Türkmen ideolojik dilinin ortaya çıkışını açıkça ortaya koymaktadır.

Anadolu'daki Türk beyliklerinin meydan okumalarına karşı Komnenos sarayından günümüze ulaşan en eski tepki, İmparator II. Ioannes'in (h. 1118-1143) 1130'lardaki doğu seferleri, yani Kastamonu, Gangra [Çankırı] ve Neokaisareia'daki [Niksar] Dânişmendliler üzerine (1132-1135, 1139-1140) ve Kilikya ile Suriye'ye

²⁷ Michael the Syrian, ed. Chabot, III: 390-391 (tercüme) = IV: 725, col. 2 (Süryanice metin).

²⁸ Michael the Syrian, ed. Chabot, III: 391 (tercüme) = IV: 725, col. 2 (Süryanice metin).

²⁹ Jean-Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia, volume 59] (Leuven: Peeters, 1980), ss. 225-226, Hıristiyan piskoposların doğaüstü gücüne ilişkin, Selçuklu batıl inançlarından bahsetmektedir. Bence, sultanın davranışı daha ziyade Hıristiyan ayinleri ve kutsal nesnelere ilişkin, daha yüksek bir tavizden kaynaklanıyordu. Müslüman hükümdarların, Hıristiyan şenliklerindeki varlıkları hakkında örneğin bkz. Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973-1074* (Müniç: C.H. Beck, 2003), ss. 132-146.

³⁰ Michael the Syrian, ed. Chabot, III: ss. 394-395 (translation)/IV: 728, col. 3 (Syriac text): *men A[r]slan rabba sultan d-Qappadukaya w-Suraya w-Armanaya la-phlan patriyarka rabma db-malkuthan wamsallyana mettul masilbanuthan... wa-bdhi bb-nashane db-malkuthan, mawdinan da-bb-sewathbeb yabbb allaha l-malkuthan rawmrama bb-şabbna hana*, "Kapadokya, Suriye ve Ermenistan'ın büyük Sultanı Arslan'dan, majestelerimizin dostu, başarımız için dua eden ve majestelerimizin zaferlerinden sevinç duyan falanca patriğe. Onun duaları sayesinde, Tanrı'nın majestelerimize bu dönemde yücelik verdiğini işitiyoruz."

³¹ Michael the Syrian, ed. Chabot, III: 394 (tercüme)=IV: 728, col. 3 (Süryanice metin): *bar aha db-malka db-Rumaye*.

yaptığı seferler (1137-1138) vesilesiyle, saray hatibi Theodoros Prodromos'un (ö. 1156-1158 civarı)³² yazdığı bir dizi methiye şiirde bulunabilir. Bu metinlerde imparatorluğun Anadolu'daki Türk düşmanları, ağırlıklı olarak "Persai" ve onlar tarafından yönetilen topraklar da "Persis" olarak adlandırılmakta,³³ böylece Antik Çağ'daki Pers Savaşları ve Roma'nın Sasani İmparatorluğu ile olan mücadelesi vurgulanmaktadır. Bu tarihsel paralellikler, Müslüman Araplar için "Haceroğulları", "İsmail'in soyu", "İsmailî köpeği", "İsmail ve üç kez cariye Hacer'in çocuğu" gibi güncel etnik tanımlamaların kullanılması yoluyla dini bir bakışla desteklenmektedir.³⁴ Savaş ve şiddet alanlarına yönelik olumsuz yakıştırmalar, Müslüman varlığının yıkıcı etkilerini vurgulamaktadır: Onlar, "kibirli", "kötülük yapan", "hırsız", "kana susamış", "nankör", "mürted", "kanun kaçağı", "yasaları ihlal eden" ve "anlaşmaları bozan" kişilerdir.³⁵ Bazı durumlarda İran'ın kendisi bile, orada yaşayan kişilerin kötülüğünün somutlaştırıldığı yıkıcı bir güç olarak kişileştirilir: "İran, seni zalim, palavracı, soyguncu, kana susamış, yağmacı, katil, sayısız kötülüğün anası."³⁶ Düşman Propontis'e [Marmara Denizi] dek gelmiş, hatta gözünü iyi surlarla korunan başkente dikmişti.³⁷ Theodoros'un dili, şiddet kavramı söz konusu olduğunda geleneksel ifade biçimlerini benimsemekle birlikte, düşmanın saldırganlığı düşüncesini çok daha güçlü şekilde vurgular ve hepsinden önemlisi, Türkler ve Bizanslılar arasındaki dinî husumeti ilk kez vurgular. Ἀλάστορες ("zalimler"), ἀποστάται ("mürtedler") ve παράνομοι ("kanunsuzlar") gibi Kitab-ı Mukaddes kavramları çerçevesinde şeytanî güçlerin alanına atıfta bulunan kelimeler onun bu niyetini şüphesiz desteklemektedir. Dolayısıyla Türk beylikleri, Bizans Devleti'nin siyasî varlığını ve dinî bütünlüğünü tehdit eden yayılmacı bir tehlikeyi temsil ederken, Komnenos imparatoru ise bu tehdiye karşı tek muktedir savunucu ve devletin yakın çöküşünü önleyip "Roma'nın üzüm bağlarını genişleten", Tanrı tarafından seçilmiş bir kurtarıcı olarak tasvir edilmektedir. Prodromos'un 1135 yılında Kastamonu'nun fethi üzerine yazdığı ilk şiir bu düşüncüyü şu şekilde göstermektedir:

Roma ağlıyor, güzel yüzüne çizikler dolduruyor ve saçlarını kabartıyor, çocuklarının ve arkadaşlarının kederli üzüntüsüne karşı ağıt yakıyordu; ellerini gökyüzüne kaldırdı ve gökteki Tanrı'ya yalvardı ve Tanrı onun ağlamaklı sesini

³² Yazar hakkında bkz. Theodore Prodromos, *Historische Geschichte*, ed. Wolfram Hörandner [Wiener Byzantinistische Studien, volume 11] (Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1974), Giriş bölümü, ss. 21–35.

³³ Hörander neşrindeki *index nominum* isimli bölüme bkz. s. 585, s.v. Πέρσης ve Περσίς.

³⁴ Prodromos, ed. Hörandner, no. 3, 15 (Ἄγαρ γόνιοι), no. 17, 2 (οἱ ἐξ Ἰσμαήλ), no. 18, 25 (κῶων Ἰσμαηλίτης), no. 18, 61 (τέκνον Ἰσμαήλ, τῆς Ἄγαρ τῆς τριδούλης).

³⁵ Prodromos, ed. Hörandner, no. 4, s. 141, 161–163, 191–192: ὑπερήφανοι, ἀλάστορες, ἀρπάκτορες, αἰμοβόροι, ἀχάριστοι, ἀποστάται, παράνομοι, ἀθεσμήσαντες, παρασπονδηταί.

³⁶ Prodromos, ed. Hörandner, no. 4, 141–142: Περσίς ἀλάστορ ἄλαζὼν ἀρπάκτορ αἰμοβόρε, σκυλεύτρια φονεύτρια, κακῶν ἀπειρῶν μήτερ.

³⁷ Prodromos, ed. Hörandner, no. 3, 4–5, 8–9.

işitti, ona acıdı ve yüce şehir fatihi Aleksios'un cesur oğlunu, önce kral babasını sonra da onu koruması için gönderdi.³⁸

Bu bağlamda τὴν Κομνηνίς, yani “Komnenos yazgısı” kavramı da ortaya çıkmaktadır; bu kavram, yönetici hanedanın amaçları ve başarıları için Tanrı'nın özel bir lütufta bulunduğu fikrini göstermektedir. Örneğin, imparatorun Kastamonu gibi güçlü bir şehri ele geçirip Roma topraklarına katmayı başarması, “Tanrı'nın ve Komnenos yazgısının bahsettiği gerçek bir zaferin işaretidir.”³⁹ Bir başka şiiirde *Tykebe*, Isaakios tarafından dikilen ve morlar içinde doğan Ioannes tarafından palmye, selvi, çınar ve Lübnan sedirlerinden daha yükseğe çıkarılan hanedanın “büyük asası” ile bir tutulmaktadır.⁴⁰

Bu fikrin bir başka çeşidi de kâfir Türklere karşı seferleri sırasında imparatorun koruyucu gücü⁴¹ olan Tanrı'nın annesi Meryem'in (*Theotokos*) meşhur tasviridir. II. Ioannes'in Bakire'ye karşı olan ateşli inancı, taşan nehirleri aşmasını ve tüm Pers topraklarını ele geçirmesini sağlamıştı.⁴² Buna rağmen, bariz başarısızlıklar bile Bakire'nin müdahaleleriyle açıklanmıştır: Örneğin Ioannes, Gangra kuşatmasını kaldırmıştı çünkü Dânişmend emirinin öfkeli karısı Tanrı'nın Annesi'ne o kadar ağır hakaretler etmişti ki, Meryem Ana imparatorluk güçlerini başka bir hedefe yönlendirmişti.⁴³ Görünüşe göre II. Ioannes, 1133 yılında Konstantinopolis'te düzenlediği zafer töreninin oldukça ayrıntılı açıklamalarında da görüleceği üzere, *Theotokos*'a olan saygısını halka açık törenlerde yansıtmaya istekliydı.⁴⁴ İmparator, Bakire'nin mütevazı hizmetkârı olarak, ikonasını akrabaları ve yüksek rütbeli devlet erkânı tarafından taşınan imparatorluk arabasına yerleştirirken, kendisi de bir elinde haç, diğer elinde ise kâğıt üzerine yazılmış ne olduğu belirsiz bir belge ile biraz geriden onları yürüyerek takip etmektedir.⁴⁵ Bu sahnenin simbolizmi, Hipodrom gruplarının koro şefleri tarafından okunan ve imparatora savaş arabasına binerek zaferini uygun bir şekilde kutlaması için yalvaran dizelerle daha da güçlendirilir:

Halys Nehri geçildi ve bu denli bir insan kitlesi köleliğe sürüklendi,

³⁸ Prodromos, ed. Hörandner, no. 3, 15–23.

³⁹ Prodromos, ed. Hörandner, no. 4, 94–100.

⁴⁰ Prodromos, ed. Hörandner, no. 18, 13–17.

⁴¹ Genel olarak bu konsept için bkz. Lena Marie Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn* [The Medieval Mediterranean, volume 35] (Leiden, Boston ve Cologne: Brill, 2001).

⁴² Prodromos, ed. Hörandner, no. 11, 91–98.

⁴³ Prodromos, ed. Hörandner, no. 8, 45–55.

⁴⁴ Bu zafer töreninin başlıca kaynakları Choniates, ed. van Dieten, s. 18–19 (trans. Magoulias, 12) ve Prodromos'tur, ed. Hörandner, no. 4 (Kastamonu'nun fethinin ardından imparatorun zafer yürüyüşünde Hippodrom grubu tarafından okunan mısralar), no. 5 (Hippodrom grupları tarafından okunan ve onu imparatorluğun at arabasına binmeye çağırın mısralar), no. 6 (imparatorun törene girişinin tasviri).

⁴⁵ Bu detaylar Choniates, ed. van Dieten, s. 19 ve Prodromos, ed. Hörandner, no.6, ss. 154–168'in kombinasyonunun sonucudur. Şair, imparatorun elinde tuttuğu χαρτου τύπωνdan bahsederken, bunun ne olduğunu ya da kime ait olduğunu bilmediğini açıkça belirtmektedir.

Ama siz, imparator, bu arabayı bile kabul etmiyorsunuz,
Alçakgönüllülüğünüzü çok iyi biliyoruz imparator,
Barbarların kibirli boyunlarını büktüğünüz,
Daha yüce ve daha büyük zaferler elde etmek için,
Ne kadar alçakgönüllü olur ve yere eğilirseniz,
Dinleyin imparator, beni, hizmetkârınızı, Yeni Roma'yı,
Çılgılığımı dinleyin, arabaya binin,
Ve sokaklarımı ilahi töreninizle parlatın.⁴⁶

İmparatorun kendini aşağıladığı bu hareketi, şehir halkının dikkatlice organize edilmiş sözlü müdahaleleriyle birleşerek tören ortamında kayda değer bir gerilim yaratmış, geleneksel kullanıma dayalı halk beklentileri ile köklü ritüel kalıplarının, daha önce görülmemiş bir şekilde değiştirilmesi arasında tezat oluşturmuştur. Bakire'nin ikonasının imparatorluk arabasına yerleştirilmesi, bu kutsal nesnenin imparatorluğun savaş sancığı olarak kullanılması işleviyle uyumludur ve hâlihazırda onuncu yüzyılda görülen eski tören modelleri takip edilmiştir. 971 yılının yaz aylarında, Kiev Prensi Svyatoslav'a (yaklaşık 942-972) karşı düzenlediği seferden dönen İmparator I. İoannes Tzimizkes (h. 969-976), zafer arabasındaki yerini "Mysia"dan gelen mor giysiler ve taçlar üzerine yerleştirilen Meryem Ana ikonasına bırakmıştı. Ancak, bu durumda imparator, atının üzerinde ve elinde çelenkler ile asalar tutarak arabayı takip etmiş;⁴⁷ böylece, imparatorun dünyevî ve ilahî alan arasında bir aracı olarak yüce konumunun yanı sıra, muzaffer bir hükümdar ve askerî lider olarak merkezî rolü de yansıtılmıştır. Buna karşılık, İoannes'in "hükümdarın sol omzuna yaslanmış, tepesinde bir haç bulunan muhteşem bir asa" taşıırken yaya olarak yürümesi,⁴⁸ klasik zafer kavramından ziyade, tövbe fikrine odaklanarak izleyicilere imparatorluğun kendini temsil etme biçimlerinde yenilikçi bir değişimi aktarmayı amaçlıyordu. İmparatorun, sıradan bir vatandaş statüsünü simgeleyen yayan yürüyüşüne, imparatorluğun resmî törenleri çerçevesinde *adventus*'un [imparatorun şehre geliş seremonisi] bir parçası olarak beşinci yüzyıldan itibaren tanıklık edilmiştir, lakin bu durumda önemli bir fark bulunuyordu; seremoni, şehir surlarının dışarısındaki alanla sınırlıydı.⁴⁹ Aynı şekilde, imparatorun haç taşınması da tören alaylarının bir başka köklü özelliğiydi.⁵⁰ Yenilik, kâfırlara karşı başarılı bir savaşın ardından yapılan *adventus* töreni

⁴⁶ Prodromos, ed. Hörandner, no. 5, ss. 29-34, 51-53.

⁴⁷ Leo Diakonos, *Historiae libri decem*, ed. Karl Benedikt Hase (Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1828), ss. 97-98.

⁴⁸ Prodromos, ed. Hörandner, no. 6, ss. 165-166.

⁴⁹ Gilbert Dagron, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), ss. 61-65.

⁵⁰ Constantine Porphyrogenetos, *De cerimoniis aulae byzantinae libri duo*, ed. Johannes Jacob Reiske, volumes I-II (Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1829), I: s. 591.

çerçevesinde, bu unsurların yeni bir kombinasyonunun oluşturulmasında yatmaktadır. II. Ioannes, bu vesileyle kendisini, Hıristiyanlığın içten bir savunucusu ve Tanrı'nın, lütf ve desteğini ancak şahsî hürmet ve tövbesiyle elde edebileceği alçakgönüllü bir hizmetkârı olarak takdim etmiştir. Haçlı ideolojisinin, bunun üzerinde doğrudan bir etkisi olup olmadığını söylemek zordur, ancak haç sembolizmi ile kamuya açık bir şekilde gerçekleştirilen tövbe alışkanlığı, en azından reddedilemez paralellikler oluşturmaktadır. Papa II. Urbanus'un (h. 1088-1099) 1095 yılındaki çağrısından itibaren, Haçlı seferinin olağanüstü bir tövbe eylemi ve Tanrı'nın yararına olan meşru bir savaş olduğu fikrine sürekli rastlanırken, uzun ağıtlar ve sıkça bahsedilen sözsüz keder ve pişmanlık hareketleri bu tavrın altını çizmektedir.⁵¹ İmparator II. Ioannes'in, tören girişinde yaptığı değişikliklerin de çok benzer ideolojik kalıplar tarafından motive edildiği açıktır.

Bizans'ın 1137/1138'de Kilikya, Antakya ve Kuzey Suriye'ye düzenlediği sefer, II. Ioannes'in doğudaki askeri başarılarının daha fazla kutlanmasına sebebiyet verdi.⁵² Nikephoros Basilakes ve Mikhael Italikos tarafından, büyük olasılıkla aynı zamanda, 1138 yılının sonlarında yazılmış iki methiye nutku günümüze ulaşmıştır.⁵³ Bu durumda, imparatorluğun düşmanlarının öncelikle Ermeniler ve Franklar olduğu, Konya'daki Selçuklu Türkleri ile Halep ve Asî Vadisi'ndeki Müslüman hükümdarların ise sadece ikincil hedefler olarak görüldüğü göz önüne alındığında, dinî düşmanlık hiçbir şekilde metinlerin ana teması olmamıştı. Müslüman tehdidini çağrıştıran metaforlar konusunda da olağanüstü bir ısrar söz konusu değildir. Bu nutuklarda hâkim olan tema, Kilikya şehirlerine karşı kazanılan zaferin, Haçlı lordlarının resmî teslimiyetinin ve imparatorun, Mayıs/Haziran 1138'de Antakya'ya muhteşem bir şekilde girişinin övgü dolu bir şekilde detaylandırılmasıdır.⁵⁴ Buna

⁵¹ Örnek için bkz. Christoph T. Maier, "Konflikt und Kommunikation: Neues zum Kreuzzugsaufruf Urbans II.," *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* [Campus Historische Studien, volume 29] (Frankfurt ve New York: Campus Verlag, 2001), ss. 13–30, bilhassa 25–29.

⁵² Bu sefer ile ilgili ayrıntılar için bkz. Chalandon, 110–152; Michael Angold, *The Byzantine Empire, 1025–1204: A Political History* (Londra ve New York: Longman, 1997, ikinci baskı), ss. 187–188; ana kaynaklar ise şunlardır: Kinnamos, ed. Meineke, ss. 16–21 (trans. Brand, ss. 21–25); Choniates, ed. van Dieten, ss. 21–32 (trans. Magoulias, ss. 13–18); Ibn al-Athîr, VII: ss. 19–22; İngilizce tercümesi: *The Chronicle of Ibn al-Athîr for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh*, volume I, *The Years 491–541/ 1097–1146: The Coming of the Franks and the Muslim Response*, ed. Donald Richards [Haçlı seferleriyle ilgili kısmın tercümesi bölüm 13'tedir] (Aldershot: Ashgate, 2005), ss. 339–342; Kamal al-Din, *Zubdat al-halab min tarikh Halab*, ed. Suhayl Zakkar, volumes I–II (Şam, Kahire: Dar al-Kitab al-Arabi), II: ss. 454–459.

⁵³ Nikephoros Basilakes, *Gli encomi per l'imperatore e per il patriarca*, ed. Riccardo Maisano [Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana, volume 5] (Napoli: Università di Napoli, 1977), ss. 89–125; Michael Italikos, *Lettres et discours*, ed. Paul Gautier [Archives de l'Orient Chretien, volume 14] (Paris: Institut Français d'Etudes Byzantines, 1972), ss. 239–270.

⁵⁴ Basilakes, ed. Maisano, II: 207–212, 230–238, 292–648, 913–998; Italikos, ed. Gautier, ss. 247–261, 265–266.

göre, imparatorun hükümdarlık iddialarına yönelik Frank muhalefeti⁵⁵ sessizce geçiştirilirken, Suriye seferinin toprak kazanımı açısından neredeyse hiçbir getirisi olmayan çok sınırlı başarıları, Perslerin imparatorluk birliklerinden duydukları korkuya, İsa'yı seven *Basileus*'un tebaasına sağladığı güvenliğe, imparatorun Fırat Nehri kıyılarına ve Suriye'nin Halep ile Şayzar şehirlerine kadar uzanan geniş kapsamlı askerî seferlerine ve Müslümanların zayıflığı ve ihanetine atıfta bulunan retorik klişeler seliyle abartılmaktadır.⁵⁶

Bununla birlikte, Nikephoros Basilakes'in nutku, özellikle 1130'ların başından beri İmparator II. Ioannes tarafından yayılan din temelli kendini temsil biçimlerine karşılık gelen bazı kayda değer özellikler içermektedir. Prodomos'un, Meryem Ana'nın aracı olarak hareket eden imparator şeklindeki şiiresel sunumları yerine, burada yazar [Basilakes], Mesih'i seven imparatorun, Mesih'in mirasının lideri olduğu düşüncesi üzerinde durmaktadır. Eski Ahit'in sunduğu simgesel Musa modeli temelinde, II. Ioannes, Tanrı'nın tüm ulusların lideri yaptığı, *basileus* olarak meshettiği ve seçilmiş halkı vaat edilen topraklara götürmek için gönderdiği bir hükümdar olarak görünmektedir.⁵⁷ Bu bağlamda, Kudüs'ün ilk kez imparatorluk politikasının bir parçası olduğuna dair açık bir imaya rastlamaktayız:

Siz, imparator, bu zahiri ve dünyevi Kudüs şehrine giden yolu özenle açtınız, kendiniz için ise başka, daha ilahi ve daha geniş bir yol açtınız, özellikle de

⁵⁵ Chalandon, 148–151.

⁵⁶ Basilakes, ed. Maisano, II. 79–81: οὐκ ὀλίγα τῆς Περσίδος ἐφόβησε καὶ κατέπερσεν οὕτω σοὶ τὸ ἔγχος προηστῆριον, οὕτω σὺ κεραινοβόλος κατὰ Περσῶν πάλαι μὲν ἐστρατηγήσας, II. 207–208: Καὶ σὲ τὸν ἐμὸν εἶχεν Ἀλέξανδρον ἢ κατὰ Περσῶν τῶν ἄλλοτέρων ἐξέλασις, II. 281–284: Θαρσείτε, ὃ φίλόχριστοι... μηκέτι φονῶσαν χεῖρα δέδιτε βασιλεὺς φίλόχριστος ταύτην εἰς δεσμὰ παρήξε καὶ ζῆφος κατέαζεν ἄδικον, II. 630–634: διήλθες μὲν τὰ τῶν Ἀράβων πολισματα, διέστειλας δὲ τὴν καὶ μεγέθει καὶ κάλλει τῶν ἐκεῖσε προὔχουσαν πόλεων... ὀφθαλμὸν, ὃ βασιλεῦ, τῆς ὅλης Ἀρραβίας ἐξῶρουζας, χεῖρα Περσικῆς ἰσχύος ἀπέκοψας, II. ss. 657–662: καὶ τῶν Εὐφράτου πηγῶν ἔπιον, καὶ σοὶ τὰ τῶν Ἀσσυρίων ἐπέποται. Πολλοῦ γε τοῦ χρόνου, Χριστέ βασιλεῦ, οὐκ οἶδεν Εὐφράτης Λύσονιον ἀνακτα... ἄνδρες ἄλμοροι τὴν ἀσέβειαν. Italikos, ed. Gautier, ss. 261–264: Τί γὰρ δεῖ πετόμενόν τινα διῶκειν, ὥσπερ τοῦ ἐν Κυρρηστικῇ Βερροῖαιον βάρβαρον ἢ Χαλεπίτην... ἀπὸ τοῦ Χάλεπ - πολλάκις γὰρ ἐπιπέρω καὶ τοῦνομα, ὅτι πολλῶν ἡμερῶν ἐνταῦθα Ῥωμαίων σιγήπιρον οὐκ ἐθεάσατο ἥλιος - τῷ Σέξερ ἐπαφήκας τὸ στράτευμα... πολλὰς πόλεις Ἀράβων ἐλεηλάτησας ἀντὶ μιᾶς ἐκείνης, ὅλας ἑκατὸν πόλεις παραστησάμενος, ὧν τὸ ἐξαιρετον τὸ Κασιωτικὸν καθίστατο φρούριον, 266–267: αὐτὸς μὲν γὰρ ἐληίζου Ἰσραβας καὶ Κελτοὺς καὶ Ἀρμενίους καὶ Κίλικας· οἱ δὲ γε πονεροὶ γείτονες, οὗτος ὁ Ἰσμαῆλ - αἶε δὲ τοῦτο τὸ γένος ἐκθεσμον καὶ παρασπονδος - τὰς συνθήκας καὶ τοὺς ὄρκους συγγέαντες.

⁵⁷ Basilakes, ed. Maisano, II. 36–37: καὶ σὲ, τὸν μετὰ Χριστὸν τῆς Χριστοῦ κληρονομίας κεφαλὴν χρηματίσαντα, II. 182–191: ἐπεὶ γὰρ σε τεὸς εἰς κεφαλὴν ἐθνῶν κατέστησε καὶ εἰς βασιλέα ἔχρισε καὶ σὲ, τὸν ἐκλεκτὸν αὐτοῦ, τὸν ὄσιον, εἰς ὁδεγίαν Ἰσραὴλ ἐξαπέστειλε... ὁ δὲ σε καὶ χρίστας καὶ βασιλεύσας θεός... ἐκείνος καὶ περιέζωσε δύναμιν καὶ τὸν βαρχιονά σου ὡς τόζον χαλκοῦν ἔθετο, II. 710–713: οὕτως εἰς αἴμα τὸ ὕδωρ μετέβαλες, ὁ Μωϋσῆς, ὁ ἐκλεκτὸς κυρίου καὶ τὸν νέον ὁδηγῶν Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆν ἐκείνην, ἣν πάλαι μὲν θεός Ἀβραὰμ ἐπηγγείλατο.

cennetteki kutsal Kudüs'e giden yol, güzel İsa'yı görerek ruhunuzu tatlandırarak, sevginizi tatmin edecek ve anlatılamaz bir sevinç duyacaksınız.⁵⁸

Kudüs Krallığı ve diğer Haçlı Devletleri üzerindeki hükümdarlık iddialarının arka planında yer alan bu ifade, bir yandan imparatorluğun siyasî çabalarının nihai hedefine işaret ederken, diğer yandan da bunları imparatorun “yeni Musa” rolünü yerine getirdiği için, ilahî olarak ona verilen ödülü gösteren daha geniş bir teolojik ve teleolojik çerçeveye yerleştirmektedir. Dünyevî ve göksel alanların bilinçli bir şekilde iç içe geçirilmesi, “Kudüs’ün yolu” ifadesine daha geniş bir mecazi anlam yükleyerek, Ioannes’in siyasî amaçlarını insanüstü bir düzlemde yüceltmektedir.

Malazgirt Savaşı (1071) sırasında İmparator IV. Romanos’un (h. 1067–1071) elinden alınan ve II. Ioannes’in şehrin Arap emiriyle yaptığı anlaşma vesilesiyle Bizanslılara iade edilen bir kutsal emanet olan Şayzar haçının⁵⁹ ayrıntılı tasviri ve sembolik yorumu, II. Ioannes’in 1133 yılındaki törene girişi esnasında aşırı göze çarpan bir şekilde ortaya çıkarılan haçın hürmetine yaptığı ideolojik vurgunun bir başka biçimini ifade etmektedir. Bununla birlikte, bu haçı büyük bir askeri başarının ardından imparatorun Hristiyan erdemlerini gösteren bir tevazu işareti olarak tasvir eden Theodoros Prodromos’un sembolik dilinin aksine, Basilakes ve Italikos imparatorluk birliklerinin Şayzar’daki başarısızlığını gizleyerek bu haçı Büyük Konstantinos’un 312 yılındaki Milvian Köprüsü savaşından önce gördüğü rüyette olduğu gibi bir zafer işareti olarak canlandırmaktadır.⁶⁰ Böylece bu iki hatip, kutsal emanetin ele geçirilmesini, Roma İmparatorluğu’nda Hristiyanlığın zaferiyle ilgili kilit anlatılardan biriyle ilişkilendirerek, Ioannes’in Suriye seferlerinin vasat sonuçlarını, kahramanlarının gerçek inanç uğruna verdiği bitmek bilmeyen mücadelenin bir kutlamasına dönüştürürler. Daha sonra tarihçi Ioannes Kinnamos, açıkça bu yorumun etkisi altında kalarak, haçı Konstantinos tarafından yapılan bir sanat eseri olarak sunacaktır.⁶¹

⁵⁸ Basilakes, ed. Maisano, ll. 285–291: ‘Αλλα γὰρ ἐκεῖνος μὲν, ὃ βασιλεῦ, τὴν ἐπὶ τὴν κάτω ταύτην καὶ φαινομένην Ἱερουσαλήμ ἀκριβῶς ἐξελένας, σαυτῷ δ’ ἐτέραν θειοτέραν ὁδὸν καὶ μάλα εὐρεῖαν ἀνέφραξ, τὴν εἰς Ἱερουσαλήμ δηλαδὴ τὴν ἄνω καὶ ἱεράν, ἀφ’ ἧς καὶ καθ’ ἣν τὸν γλυκὺν Ἰησοῦν ὀπανόμενος καταγλυκάζεις σου τὴν ψυχὴν, καὶ ἀποπληροῖς σου τὸν ἔρωτα, καὶ χαίρεις τὰ ἄρρητα.

⁵⁹ Basilakes, ed. Maisano, ll. 747–772, 792–804; Italikos, ed. Gautier, 264–265; Bizanslı tarihçiler de bu haçtan bahsetmişlerdir: Kinnamos, ed. Meineke, 20, ll. 9–15 (trans. Brand, 25); Choniates, ed. van Dieten, 30–31 (trans. Magoulias, 18) (IV. Romanos’un imparator çadırından çalınan eşyalar arasında bu haçı da gösteren kaynağına atıfta bulunarak).

⁶⁰ Basilakes, ed. Maisano, ll. 766–771: ἄλλ’ ὁ θεὸς αὐτός, ὡς πάλαι Κωνσταντῖνον τὸν μέγαν, οὕτω καὶ νῦν σε τοῖς αὐτοῖς παραθαρρύνει κατὰ Περασῶν καὶ τὴν νικην παρεγγυᾶσθαι καὶ προμνηστεύεται... τοῦτό σοι τὸ ὄπλον οὐράνιον, ἐν τούτῳ νικά νῦν τοὺς ἐχθρούς, Italikos, ed. Gautier, 266: ὁ σταυρῷ νικήσας ἀστροειδεῖ βασιλεὺς τοὺς ἐχθρούς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ τῷ σταυρῷ ἐνεγέγραπται, ἵνα σὺ καθάπερ Κωνσταντῖνος ἐκεῖνος ἔχῃς θαρρεῖν ὡς νικητικὰ σοὶ τὰ σύμβολα δέδοται.

⁶¹ Kinnamos, ed. Meineke, 20, ll. 13–14: οὗ ὁ ἐν βασιλεῦσι φασιν ἀπόστολος ἐφιλοτεχνήσατο Κωνσταντῖνος.

II. Ioannes'in resmî ideolojisinde Kutsal Topraklar kavramı, hayatının sonuna kadar kilit bir faktör olarak kalmıştı. İmparatorun kardeşi Isaakios, 1130 yılındaki bir hanedan anlaşmazlığı nedeniyle Dânişmend emirine ve Küçük Asya'daki diğer Türk ve Hıristiyan beylerine iltica etmiş ve 1139 yılında imparatorla uzlaşmasından kısa süre önce, Kudüs'teki Kutsal Kabir kilisesine hac ziyaretinde bulunmuş ve Ürdün Vadisi'ndeki Vaftizci Yahya Manastırı hayrına bir su kemeri inşa edilmesinin masraflarını üstlenmiştir.⁶² Böylece, Komnenos hanedanının en önde gelen üyelerinden birinin, Kutsal Topraklarla doğrudan bağlantılı olan bir tövbe eylemiyle imparatorluk sarayına dönmeye hazırlandığını görüyoruz. Kinnamos'a göre, İmparator II. Ioannes Kutsal Topraklara bir hac ziyareti planlamış ve Diriliş Kilisesi'ne adak olarak vermek için altından bir kandil hazırlamıştır.⁶³ Ayrıca, Isaakios'un Nisan 1143'te Kilikya'daki ölümünden kısa bir süre önce yaptığı iddia edilen veda konuşmasının Khoniates'teki versiyonunda, İmparator Ioannes'in ihtirasının nihai hedefi olarak açıkça Filistin'den bahsedilmektedir.⁶⁴

Komnenos sarayının Türklerle yapılan mücadeleye ilişkin ideolojisi, İmparator I. Manuel (h. 1143–1180) döneminde daha da geliştirilmişti. Sultan II. Kılıç Arslan'ın 1161 yılında imparatorluk sarayına yaptığı ziyaret, İmparatorun başarılarının yeni bir kutlaması için muhteşem bir fırsattı.⁶⁵ Bu hadise, törensel bir giriş, imparatorluk ailesinin resmi olarak boy göstermesi (*προκϋψις*), Hippodrom oyunları, ziyafetler ve diğer şenliklerden oluşan bir dizi büyük tören gösterisinin sahnelenmesine sebep olmuştu. Retorikçi Euthymios Malakes (1115-1204 öncesi) tarafından yazılan ve günümüze ulaşan bir methiye nutku, törenlerin ideolojik çerçevesini çizmektedir.⁶⁶ Konuşmanın ana motiflerinden biri, özellikle sultanın hükümdarın ayakları önünde gönüllü olarak secde etmesiyle vurgulanan, İmparator Manuel'in erişilemez üstünlüğüdür.⁶⁷ Euthymios, en başından beri bu olayın eşsizliğini vurgulamaktadır:

⁶² Isaakios'un hac ziyareti için bkz. Prodromos, ed. Hörandner, no. 40, bilhassa 4–21 (Isaakios'un Vaftizci Yahya'ya hitaben söylediği bölüm): *καὶ προσκυνήσας τὸν σεβάσμιον τάφον / καὶ πάντας ἀπλῶς τοὺς ἐκεῖ θεῖους τόπους, / Ἰορδάνου δὲ ταῖς ῥοαῖς λελουμένος / καὶ τῆς ἐν αὐτῷ σῆς μονῆς το χωρίον, / ... διψηλὸν εὐρῶν ὡς τὸ Λιβύης πέδον, / ... καὶ ζῆλον ἔσχον ἔμπυρον τῆ καρδιά / τοῦ τῆν ἄνυδρον ὕδραγωγῆσαι τέως.* Isaakios'un kaçışı ile ilgili olarak bkz. Chalandon, 83–85.

⁶³ Kinnamos, ed. Meineke, 25, ll. 14–19 (trans. Brand, 28).

⁶⁴ Choniates, ed. van Dieten, 42 (trans. Magoulias, 24); On ikinci yüzyıl methiye metinlerinin Kudüs kavramı üzerindeki ısrarı için ayrıca şuraya bkz. Kolia-Dermitzaki, 332–337.

⁶⁵ Bu olay için bkz. Cahen, 101; Turan, 227–228; Magdalino, 76–77.

⁶⁶ Euthymios Malakes, “Τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὸν αὐτοκράτορα κύριον Μανουῆλ τὸν Κομνηνόν, ἐκφωνηθεὶς ὅτε εἰσῆλθεν εἰς Κωνσταντινούπολιν ὁ σαουλῆνος προσελθὼν αὐτῷ”, *Noctes Petropolitanae*, ed. Athanasios Papadopoulos-Kerameus (St. Petersburg: V.F. Kirshbauma, 1913, Leipzig tekrar baskısı: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1976), ss. 162–187.

⁶⁷ Malakes, ed. Papadopoulos-Kerameus, ss. 165, 166, 167, 168.

Başka yerlerde hükümdar olan adamların imparatorlara sığınmacı olarak bu şekilde geldiklerini, onlara bu şekilde yalvardıklarını ve onlara bu şekilde boyun eğme sözü verdiklerini bana hiçbir hikâye aktarmadı, bu yüzden hiçbir örnek veremem.⁶⁸

Bir yandan, Manuel ile Büyük İskender ve Süleyman gibi antik ve İncil'deki modeller arasında, diğer yandan da Kılıç Arslan ile Pers Kralları Darius, Kserkses ve Sebe Melikesi arasında paralellikler kurarak argümanını geliştirmektedir.⁶⁹ Bu imgesel süreklilikler aracılığıyla, imparatorun doğudan gelen barbar güçlere karşı, Hristiyan medeniyetinin savunucusu olarak tarihsel rolünün altını çizmektedir ve aynı zamanda da “İran’daki tüm liderlerin lideri” ve “böylesine büyük bir efendiliği sahiplenmiş, böylesine büyük övgülerle şımartılan, asaletiyile böylesine övünen ve binlerce askerle kendini böylesine yücelten bir adam” olarak görünen sultanın, üstün mertebesini yüceltmıştır.⁷⁰ Yakın tarihli emsalleri bile bu mevcut başarının önemine ulaşamamıştır. Malakes, İmparator II. Ioannes döneminde imparatorluk sarayına sığınan Kılıç Arslan’ın babası Mesud’dan açıkça bahseder.⁷¹ Bununla birlikte eski sultan, düşmanları tarafından ülkesini terk etmeye zorlanırken artık yabancı hükümdarlar, dış tehditlere maruz kalmadan İmparator Manuel’i ziyaret etmektedir. Sonunda yazar, Yeni Ahit’teki İranlı üç bilge adamın Mesih’in mezarına gelmesini öngören modele dayanarak Kılıç Arslan’ın gelişine dini bir yorum getirmektedir. Malakes, “yeryüzünün gerçek kralı”nı arayan Pers astrologları ile “en doğru ve erdemli” imparatoru görmeye gelen Selçuklu sultanı arasında paralellik kurarak methettiği bu olayı, Hristiyan “*Heilsgeschichte*” kavramıyla ilişkilendirir ve Manuel’i Mesih benzeri bir konuma yükseltir. Nihayetinde, imparatorluk sarayındaki kabul töreni sırasında kendisine imparatorun manevi oğlu unvanı verilen sultana, Hristiyan-Roma âlemiyle bütünleşmesini tamamlaması için vaftiz olması öğütlenir. Türklere karşı yürütülen savaşlara yönelik ideolojisi Meryem Ana’nın koruyuculuğu, tövbe ve Kutsal Topraklar kavramlarına dayanan II. Ioannes ile karşılaştırıldığında Manuel, bundan ziyade, kâfir barbarlar için Hristiyan inancının cazibesiyile birlikte kendi Mesih benzeri konumunu vurgulamaktadır. Bilinçli bir şekilde kendini aşağılama, yerini kendini yüceltmeye bırakmaktadır.

Bununla birlikte, Manuel’in yeni evlat edindiği manevi oğlunu, törene giriş esnasında imparatorluk arabasında kendisiyle yan yana dururken sunma girişimi, yaygın dini duygulara karşı Büyük Kilise’nin din adamları tarafından hoş görülemeyecek kadar güçlü bir saldırıydı ve bu nedenle daha sonraki tarihçiler

⁶⁸ Malakes, ed. Papadopoulos-Kerameus, s. 166.

⁶⁹ Malakes, ed. Papadopoulos-Kerameus, ss. 165–166.

⁷⁰ Malakes, ed. Papadopoulos-Kerameus, s. 165.

⁷¹ Malakes, ed. Papadopoulos-Kerameus, s. 168.

tarafından eleştirilmişti.⁷² İmparatorun bu kararı, Tanrı'nın gazabına sebep olan ve bir depremle törenin engellendiği, kutsallığa aykırı bir hareket olarak sunulmuştur. Manuel, bulunduğu makama yeni bir yorum getirerek törensel uygulamaları olumlu yönde değiştiren babası İoannes'in aksine, kâfir bir barbarı resmî saray ritüellerinin kutsal alanına dâhil etmeye çalışarak geleneksel teamüllere ve yaklaşımlara saygısızlık ediyor gibi görünmektedir. Bizanslı din adamlarının tutumu şüpheye yer bırakmıyordu: Vaftiz edilmiş Müslüman bir hükümdarı sarayın mahrem çevresine kabul etmeye hazırlardı, ama hiçbir şekilde bir kâfirin imparatorluk ritüellerinin kutsal alanına girmesini onaylamamışlardı. 1180 yılının başlarında, dinden dönen Müslümanların Hıristiyanlığa geçişini kolaylaştırmak için Katesizm Kitabı'ndaki, İslam'a yönelik lanetlemeyi çıkarmaya çalıştığında, İmparator Manuel'in Kilise temsilcilerinin inatçı direnişiyile karşılaşması, Kilise önderlerinin İslamiyet'e yönelik geleneksel Bizans tutumlarıyla ilgili yenilikleri kabul etmekteki isteksizliğine paralel olan başka bir örnektir.⁷³

Euthymios Malakes, imparatorun, Bizans-Selçuklu sınırındaki bir seferden dönüşünün ardından, 1176 yılının Epifani Yortusu'nda (6 Ocak) Manuel'in Konya Sultanlığına karşı verdiği mücadeleden bahseden ikinci bir konuşma yapmıştı.⁷⁴ Seferin ana hedefleri, önceden yıkılmış ve civarı Türkmen göçebelerin eline geçmiş olan iki sınır kalesinin, özellikle de Yukarı Menderes Vadisi'ndeki Dorylaion (modern Eskişehir) ve Soublaion'un (modern Homa) yeniden ihya ve tahkim edilmesiydi.⁷⁵ O sırada imparatorluk hükümetinin, Sultan II. Kılıç Arslan'a karşı birkaç ay içinde Miryokefalon felaketiyle sonuçlanacak olan, büyük saldırı hazırlıkları devam ediyordu. Bu nedenle, kâfir düşmanla yeni bir güç denemesi için coşku yayan savaşçı bir ruhun, eski uzlaşmacı tutumların yerini alması şaşırtıcı değildir. İmparator Manuel'in, 1175 yılının sonlarında yazdığı bir mektupta Papa III. Aleksander'a Kutsal Kabre giden yolu onarmış olduğuna dair güvence vermesi ve böylece ondan Batılı hükümdarları Müslümanlara karşı verdiği savaşını desteklemeye teşvik etmesini istemesi,⁷⁶ resmî Bizans propagandasının imparatorun

⁷² Choniates, ed. van Dieten, ss. 118-119 (trans. Magoulias, 67). John Kinnamos, ed. Meineke, s. 206 (trans. Brand, 157)'ün övgü dolu metninde bile sultanın törende yer almasına karşı patriğ in itirazından bahsetmektedir.

⁷³ Magdalino, ss. 10-11, 387; Choniates, ed. van Dieten, ss. 213-219 (trans. Magoulias, ss. 121-123).

⁷⁴ Konstantinos Bones, "Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκῃ πητροπολίτου Νέων Πατρῶν (Ἰπάτης) Δύο ἐγκωμαστικοὶ λόγοι, νῦν τὸ πρῶτον ἐκιδιδόμενοι, εἰς τὸν αὐτοκράτορα Μανουὴλ Α΄ Κομνηνὸν (1143]80)", *Theologia*, 19 (1941-1948): 513-558 ve 524-550: Λόγος τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου Νέων Πατρῶν κυροῦ Εὐθυμίου εἰς τὸν αὐτοκράτορα κῆρον Μανουὴλ Κομνηνὸν μετὰ τὴν τῆς Περιοδος νικηφόρον στρατεῖαν ἐπανακάμψαντα. Konuşmanın hangi yortuda yapıldığı 536, ll. 4-5'ten kolayca anlaşılabilir: ὁ σήμερον ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζόμενος ἀθάνατος βασιλεὺς.

⁷⁵ Chalandon, ss. 503-505; Magdalino, s. 96; Angold, ss. 222-223; bu olayın ana kaynakları şunlardır: Kinnamos, ed. Meineke, ss. 294-296, 297-298 (trans. Brand, 220-223); Choniates, ed. van Dieten, ss. 176-177 (trans. Magoulias, ss. 99-100).

⁷⁶ Franz Dölger and Peter Wirth, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, volume II, *Regesten von 1025-1204* (Münih: Verlag C.H. Beck, 1995), no. 1520; Magdalino, 96.

komutası altında genel bir Hıristiyan saldırısı planını desteklediğini göstermektedir.⁷⁷

Bu bağlamda Euthymios Malakes, İmparator II. Ioannes'in retorikçileri tarafından geliştirilen ideolojik imgeleri, Manuel'in 1175/1176 yıllarındaki politikasının amaçlarına ve koşullarına uyarlamıştır. Dorylaion'un ihyası, konuşmanın ana temasını oluşturmaktadır ve yazar bu temelde, "Tanrı'nın mirasının" çoğunu çalan ve parçalayan kâfir ve barbar Perslere karşı, "İsa'nın otlağının koyunları" olan halkı adına, "Mesih'in savaşçısı" olarak savaşan muzaffer imparator kavramını geliştirmektedir.⁷⁸ Tıpkı daha önceki metinlerde olduğu gibi, imparator, barbarlara karşı bir koruyucu ve bariyer rolündedir;⁷⁹ ancak yazar, belirsiz bir genişleme ihtiyacından veya Roma birliklerinin ulaştığı uzak şehirlerden ve nehirlerden bahsetmek yerine, imparatorluğun Türk fetihleri sonucunda uğradığı önemli toprak kayıplarını açıkça kabul etmektedir. Böylece, daha sonra Niketas Khoniates tarafından biraz değiştirilerek aktarılan ve eskiden Romalılara ait olan toprakların, kâfirlerin kalelerine dönüştüğüne dair ifadeyle ilk kez karşılaşmış oluyoruz.⁸⁰ Aynı şekilde Malakes de terk edilmiş kentlerden, tahrip edilmiş kiliselerden ve kıymetli incilerin domuzlar tarafından çiğnendiğini görmeye tahammül eden Tanrı'nın sabrından söz etmektedir.⁸¹ Theodoros Prodromos'un 1130'ların başında yazdığı şiirlerinde daha evvel dile getirildiği gibi, imparatorluğun bütünlüğüne yönelik olası bir tehdit düşüncesi, imparatorun başarılı askerî eylemlerinde somutlaşan Tanrı'nın müdahalesi umuduyla birleştirilmiştir. Khoniates'in, bu makalenin başında alıntılanan duası, 1176 yılının başlarına tarihlenerek açık bir paralellik oluşturmaktadır.

Kâfir tehlikesi, hoşgörüsü, bilgeliği ve bedensel gücüyle Kral Davut'un tam bir kopyası gibi görünen, Tanrı için hararetle yanıp tutuşan⁸² ve haklı olarak Evrenin Kralı'nın (Manuel) adaşı olan bir imparator tarafından bertaraf edilir, zira

⁷⁷ 1175/1176 yıllarında Bizans imparatorluk sarayında Haçlı seferleri ve kutsal savaş ruhunun hâkim olduğuna dair kanıtlar için bkz. Magdalino, 96–97.

⁷⁸ Malakes, ed. Bones, 527, ll. 11–12: ἡ βασιλέα νικηφόρον καὶ πάλιν ὑπιδέζη με... ἡ ἀθλητὴν Χριστοῦ καλέσεις, 527, l. 18: ἡμεῖς δὲ λαός σου καὶ πρόβατα νομῆς σου, 527, ll. 19–20: γῆν ἐκείνην, ὅσην ἐκ τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς οἱ δυσσεβεῖς ἀρπάσαντες ἔχουσιν, 535, ll. 8–9: δεινὸν τὴν Θεοῦ κληρονομίαν ὑπὸ τῶν ἀσεβῶν λωποδυτεῖσθαι καὶ περιτέμνεσθαι.

⁷⁹ Malakes, ed. Bones, 534, l. 15: ἀποτειχισμα τοῦτο βαρβάρους, φραγμοῦ μεσότοιχον [yani, imparatorun Dorylaion'a ilişkin önlemleri], 545, l. 2: τὸν βασιλέα, ἀληθῶς ἀλεξητήρα καὶ ἀλεξιακόν.

⁸⁰ Malakes, ed. Bones, 539, ll. 17–18: τὰ πάλαι μὲν Ῥωμαίοις σχοινίσματα, νῦν δὲ τῶν ἀσεβῶν ὄρμητήρια.

⁸¹ Malakes, ed. Bones, 540, ll. 1–3: ἐθαύμαζε τὴν Θεοῦ μακροθυμίαν, ὅπως ἐπὶ τοσοῦτον ἠνέσχετο τοὺς καλοῦς αὐτοῦ μαργαρίτας ὑπὸ τῶν χοίρων πατουμένους ὄρων.

⁸² Malakes, ed. Bones, 527, ll. 25–27: τὸ ἀπρηκρίβωμένον ἀφομοίωμα τοῦ Δαυτῆ... καὶ τοῦ Θεοῦ τῷ ζήλω κατεσθιόμενος.

İsa'nın şeytanları alt etmesi gibi, imparator da barbarları kovmuştur.⁸³ Sayısız ulusu yenmiş ve kudretli kralları öldürmüş bir hükümdar olarak, Persler tamamen yok olana kadar onlarla savaşmaktan asla vazgeçmeyecektir.⁸⁴ Basilakes'in 1138'de kullandığı Musa modeli, Roma hakimiyetinin ötesindeki topraklara doğru olan yayılmacı çabaları desteklerken, Davut modeli ezici bir dış tehdide karşı, savunmacı tutumları akla getirmektedir.

Bu nedenle konuşmanın büyük bir kısmı, çeşitli şekillerde, yorulmak bilmeyen savunucu motifini detaylandırmaktadır: Manuel, barbarları kovmuştu ve gözyaşı döküp aşağılanmalarına sebep olmuştu.⁸⁵ Sultanı, imparatorluk lütuflarına karşı nankörlüğünden dolayı kınayan ve ona taahhütlerini hatırlatan bir imparatorluk mektubu, "mızraktan daha güçlü bir silah" şeklinde nitelendirilmiştir.⁸⁶ Manuel, hem "Tanrı'ya öykünen" hem de "Tanrı" olarak adlandırılabilir, çünkü bir yandan askerleriyle birlikte tuğla ve taş taşıyarak kendini küçük düşürmüş, diğer yandan da Dorylaion kalesini yeniden inşa ederek yeni bir eser ortaya çıkarmıştır.⁸⁷ Bedeni sert, ruhu ise son derece sabırlıdır, zorluklara katlanır ve gece gündüz cesur, dinç ve uyanıktır. Tüm bu meziyetler, Ölümsüz Kral'ın Ürdün Nehri'nde vaftiz edildiği gündeki gibi, sabır ve sağduyu gerektiren koşullar altında meydana çıkmıştı.⁸⁸ İmparator, barbarların neden olduğu yıkım karşısında gözyaşı dökmüştür.⁸⁹ Yeşaya'nın (8.7) "Tanrı bizimle beraberdir" sözü, vücudu savaşmaktan yorulmayan ve karar verirken zihni bulanmayan imparator tarafından bariz şekilde doğrulanmıştır.⁹⁰

Theodoros Prodromos'un "Komnenos yazgısı" başlığının altında ortaya koyduğu hanedan sürekliliği motifi, burada barbarlar ile yapılan savaşlarda eşit

⁸³ Malakes, ed. Bones, 528, ll. 3–9: καλῶς ἄρα καὶ προσηκόντως ὁ αὐτοκράτωρ ὁμωυμεῖ τῷ τοῦ παντὸς βασιλεῖ... τοῦτο δραπετεῖαι βαρβάρους.

⁸⁴ Malakes, ed. Bones, 532, ll. 2–4: οὗτός ἐστιν ὁ πατάζας ἔθνη πολλὰ καὶ ἀποκτείνας βασιλεῖς κραταιούς. οὐκοῦν οὐδὲ Πέρσας πάσεται ποτε πολεμῶν, ἕως ἄν εἰς τέλος πατάζη καὶ ἀπωλείας παραπέμψῃ βυθῶ.

⁸⁵ Malakes, ed. Bones, 530, l. 26–531, l.4: Ταῦτα λέγει θρηγῶν ὁ Πέρσης...

⁸⁶ Malakes, ed. Bones, 532, l. 21–533, l. 9: ὑπαγορεύει γράμμα πρὸς τὸν ἀλάστορα... ὃ γράμμα βασιλέως ἰσχυρότερον δόρατος, ayrıca bkz. Dölger and Wirth, no. 1519. Bu ayrıntıyı, *Spatharios* Thomas'ın 1175 sonbaharında II. Kılıç Arslan'a gönderdikleri elçilik heyeti ile ilişkilendirirler: Kinnamos, ed. Meineke, 296–297 (trans. Brand, 222).

⁸⁷ Malakes, ed. Bones, 534, ll. 21–24: οὐκ ἔχω τί σε ὀνομάσω τὸν αὐτοκράτορα, εἴτε Θεοῦ μιμητὴν... εἴτε Θεόν.

⁸⁸ Malakes, ed. Bones, 535, l. 22–536, l. 13: ὃ σῶμα στερέμνιον, ὃ ψυχὴ καρτερικωτάτη... ὡς αἰεῖ σου τὴν ἀνδρείαν καὶ τὸ φερέπονον ἐκπληττόμενοι... ἀλλ' ἥσαν σοι πᾶσαι μὲν νύκτες ἀγρυπνία μία, πᾶσαι δὲ ἡμέραι κάματος εἶς.

⁸⁹ Malakes, ed. Bones, 539, l. 23–540, l. 1: ἥσχαλλεν ἐπὶ ταῖς ἠρπαγμέναις πόλεσι παρὰ τῶν βαρβάρων, ἐδάκρυεν ἐπὶ τοῖς βεβηλωθεῖσιν ἁγίοις.

⁹⁰ Malakes, ed. Bones, 540, ll. 28–30: μάθετε ὅτι ὡς θεὸς ἐστὶ μεθ' ἡμῶν", βασιλεὺς, ὃ οὕτε σῶμα κάμνει μαχόμενον οὕτε νοῦς ἀμβλύνεται βουλευόμενος.

derecede yetenekli iki askeri liderin yan yana getirilmesi şeklinde yeniden karşımıza çıkmaktadır.

Sadece babasına haklı olarak hayranlık duyabilirdi, çünkü o da bu barbarlara karşı mücadelesini ve savaşını, kendi yaşamı sona ermeden sonlandırmıştı. Öyleyse, biri böylesine büyük bir imparatorun oğlu ve bir imparator, diğeri ise imparatorluk yönetimini devraldığı ve hem heybetin hem de erdemlerin ardılı olarak babasının tahtına oturduğu andan itibaren, Perslere karşı cesurca savaşan böyle büyük bir imparatorun babasıdır... O [İmparator II. Ioannes], şehirleri Romalılara geri kazandırdı, ta ki Tanrı uğruna öldüğü ve inananların ruhlarını yücelttiği gerçeğini güzel bir kefen gibi taşıyarak onlara karşı verdiği savaşlar ve mücadelelerle birlikte bu dünyadan ayrılana kadar, imparatorlar arasından kutsal adamlar kürsüsüne yükseldi ve Ekümenik Kral'ın yanında bir mertebe kazandı.⁹¹

Bu mücadeleye dâhil olan üçüncü taraf ise, “Tanrı tarafından da sevilen imanlı ve erdemli hükümdara” bağlılık göstermek ve onu alkışlayarak ve överek minnettarlıklarını ifade etmekle görevli olan Konstantinopolis halkıdır.⁹² Malakes, özellikle tebaanın hükümdarları için dua etmesinin önemini vurgularken,⁹³ harp meydanında savaşan imparator imgesiyle, efendilerinin zaferi için Tanrı'ya hararetle yalvaran halk imgesini birleştirmiştir. İmparatorun silah tutan elleri, savaş çıgıkları, teri ve silahların çarpışması, halkın göğe kaldırdığı elleri ve Tanrı'ya yakardığı dualarının yanı sıra, gözyaşları ve ağıtlarıyla da birleştirilmektedir.⁹⁴ Dolayısıyla bu metin, hükümdar ve tebaası arasında güçlü bir birlik ve dayanışma duygusu uyandırır ki bu da açıkça dua eden ortak manastır topluluğu idealinden örnek alınmıştır. Sonuç olarak dinî unsur, bu konuşmanın her yerinde mevcut olsa da II. Ioannes dönemine kıyasla spesifik bir haçlı idealine çok daha az değinilmektedir. Kudüs, hac ve haç gibi ideolojik özellikler bu konuşmada neredeyse hiç yer almazken, ana odak iç uyum, savunma ve Bizans yönetiminin restorasyonu üzerinedir. Manuel'in “haçlı seferi”, eğer gerçekten bu şekilde algılanıyorsa, Kutsal Topraklarla ya da onunla alakalı sembolik dille hiçbir ilgisi yoktu, ancak on ikinci yüzyılın sonlarında egemen olan yeni savunma ideolojisinin gelişmesine zemin hazırlamıştı.

Komnenos hanedanının, kâfir Haceroğullarına karşı oynadığı koruyucu rolüne dair olan tasvir, Selanikli Eustathios'un (yaklaşık 1110-1198) 1174-1179

⁹¹ Malakes, ed. Bones, 540, ll. 6–21.

⁹² Malakes, ed. Bones, 543, l. 31–32: ἀγαπήσατε τὸν πιστὸν καὶ φρόνιμον οἰκονόμον, ὃς καὶ παρὰ θεοῦ ἐπιπόθητος, 544, ll. 30–32: πάντες δὲ τὴν εὐχαριστιαν ὡς ἐξ ἑνὸς προσηύγομεν στόματος σὲ μὲν εὐφημοῦντες, κροτοῦντες καὶ ὡς ἐζὼν ἦν μεγαλύνοντες.

⁹³ Malakes, ed. Bones, 545, ll. 3–9: οὐ ταῦτα δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ δεήσεις πρὸς θεὸν ἐκτενέστεραι... πάντων δὲ ὁμοῦ συντρεχόντων καὶ πανδήμους τὰς εὐχὰς ποιουμένων, γένους παντὸς, ἡλικίας πάσης, τύχης, ἐπιτηδεύματος... ἡ πόλις ἐγέμε.

⁹⁴ Malakes, ed. Bones, 545, ll. 15–24.

yılları arasında kaleme aldığı üç söylevde daha vurgulanmıştır.⁹⁵ İlginç bir şekilde, İmparator Manuel, 1176 yılında Miryokefalon'daki feci yenilgisine rağmen, bu savaş Komnenosların doğudaki savunma savaşının zirvesi olarak sunulmaktadır. Eustathios iki konuşmasında, I. Aleksios'un Türklere karşı gösterdiği askeri başarılarla başlayan ve halefleri döneminde imparatorluk topraklarının kademeli olarak pekiştirilmesiyle sonuçlanan, üç aşamalı bir gelişme imgesini ortaya koymaktadır. Tüm doğu *oikumeni*, bölgelerin zenginlikleri için açgözlülükle hareket eden barbarlarla dolup taştıktan sonra, Aleksios önce onları Küçük Asya'nın kıyı bölgelerinden geri attı ve oğlu Ioannes ise Hacer'in şeytanlarını, daha da doğuya sürdü; dolayısıyla barbarların korkmasının ve Tanrı'nın kuzularını savunulmasının sebebi oldu.⁹⁶ Manuel, kendi seleflerinin yaptıklarını yeni başarılarla taçlandırmıştı.⁹⁷ I. Aleksios⁹⁸ döneminde, Bizans ordusundaki zayıflıklara ve dönemsel askeri yetersizliklere⁹⁹ değinilir, ancak bunlar olumlu anlamda Komnenos imparatorlarının başarıyla üstesinden geldikleri zorluklar olarak yorumlanır ve dolayısıyla savaş alanında deneyimli komutanlar olarak büyük kapasitelerini ve Hıristiyan halkının Tanrı tarafından seçilmiş kurtarıcıları olarak tarihsel misyonlarını gösterirler.¹⁰⁰ Böylece, ordu istikrarlı bir şekilde gücünü toparlamış¹⁰¹ ve İmparator Manuel, Menderes Vadisi'ndeki barbarlara karşı zaferle sonuçlanan savaşlar vererek nehri ve çevresini, katledilen düşmanlarla doldurmuştu.¹⁰² Eustathios 1176'da yaptığı

⁹⁵ Türklere bahseden bu bölümler için bkz. Eustathios of Thessalonica, *Opera minora*, ed. Peter Wirth [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, volume 32] (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 2000), Logos M, ss. 204–207 (6 Ocak 1176 tarihli), Logos N, ss. 234–249 (1179 tarihli, muhtemelen 4 Eylül'deki Musa Yortusunda okunmuştur), Logos O, ss. 268–270, 271–272, 281–284, 288, (6 Ocak 1174 tarihli); bu metinlerin daha ayrıntılı bir analizi için bkz. Andrew F. Stone, "Stemming the Turkish tide: Eustathios of Thessaloniki on the Seljuk Turks", *Byzantinostanica*, 62 (2004): ss. 125–142; yazar için bkz. Peter Wirth, *Eustathiana. Gesammelte Aufsätze zu Leben und Werk des Metropoliten Eustathios von Thessalonike* (Amsterdam: A.M. Hakkert, 1980).

⁹⁶ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 235: ἐντεῦθεν εἰσῆρρησε τῆ Ἀσιάτιδι γῆ κακὸν ἅπαν, καὶ τέως ἀνακοπτομένη τὰ πρὸ τούτου κατήρραζε πλεμύρα πάσης φαυλότητος καὶ τὴν ἐφάν οἰκουμένην κατέκλυσεν... τρυφαὶ γὰρ ἐκεῖνα παλαίταται... ὠδοποιοῦν τοῖς βαρβάροις, ss. 236–237: καὶ Ἀλέξιος μὲν ἐκεῖνος ὁ μέγας πρῶτος εὐσθενεστάτη χειρὶ τὸ βριθὺ κακὸν ὤθησε... τὰ πρῶτα μὲν ἀπαγαγὼν τοὺς βαρβάρους τοῦ θαλασσίου ὕδατος, ss. 237–238: Ἰωάννης ὁ καὶ γένους καὶ βασιλείας καὶ τροπαίων ἐκεῖνος διάδοκος... καὶ φόβος προεκηδῶν ἐκλόνει τὸ βάρβαρον βαρὺς ἐμπίπτων... ἐκεῖνος οὖν τὸ τῆς Ἄγαρ κακὸν ἐπὶ πλέον ἀπέστησε... ἵνα ὠρουμένον μὲν τῶν ἀγρίων λύκων ἀκούωμεν τὰ τοῦ θεοῦ ἄρνια ἡμεῖς... ὄνυχος δὲ ἐμπεριόντων μὴ πείραν ἔχοιμεν;

⁹⁷ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 238.

⁹⁸ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 238: ἐν ἄσθενεῖα Ῥωμαϊκοῦ στρατεύματος.

⁹⁹ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 241: τὸ δὲ βάρβαρον ἐξέβαινε καθ' ἡμῶν εὐτυχῶς... εἴ που μὴ ἐπιτυχῶς αὐτῷ ἢ τοῦ πολέμου σχοιῆ ῥοπή.

¹⁰⁰ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 239: ἀλλὰ παρῴψασαι καὶ εἰς τὸ κραταιότατον, τοῦτο δὲ, ὁ σοιοπούμεθα νῦν, ὁμολόγεται καὶ αὐτό, 238: ἢ τῆς παντουργοῦ τριάδος ἐκλογή αὕτη, 239: ἀντιπιθεῖς τὸν ἀζύμαχον, ἀμφοτέρον βασιλέα τε ἀγαθὸν καὶ πολεμιστὴν κρατερόν.

¹⁰¹ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 238–239.

¹⁰² Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 242–246.

konuşmasında, Türk sellerini, Anadolu yaylalarına geri iten ve böylece doğu vilayetlerinde barış ve güvenliği yeniden tesis eden bir dizi gelgit dalgası metaforunu kullanmıştır.¹⁰³

Bizans'ın Küçük Asya'daki düşmanları için kullanılan isimler, eğer bunlar yalnızca onların barbar doğalarına atıfta bulunan ifadeler değilse,¹⁰⁴ başlıca “Hacer'in torunları”, “Hacer'in kabilesi”, “İsmail'in torunları” gibi klasik adlandırmalar¹⁰⁵ veya “Hacer'den gelen karışık kalabalık”¹⁰⁶ ya da “Hacer'in şeytanları” gibi daha incelikli çeşitlerdir.¹⁰⁷ Theodoros Prodromos'un şiirleri ve Euthymios Malakes'in nutkuyla karşılaştırıldığında, antik Perslere yapılan atıflar, çok daha nadirdir. Sadece bir örnekte, Türklerin ortaya çıkışına ilişkin kısa bir tarihsel inceleme çerçevesinde, onları Arap kabilelerinin Fars ırkıyla karışımı olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁸ Böylece Eustathios, önceki hatiplerden bile daha fazla olacak şekilde, imparatorluğun Müslüman dünyasıyla olan düşmanlığını vurgulamakta ve bu özel tarihsel deneyimi, büyüyen bir ağaç gibi zaman geçtikçe güç ve istikrar kazanan, klasik barbar tehdidi kavramıyla birleştirmektedir.¹⁰⁹ Haceroğlu kabileleri, öldürmekte sınır tanımayan “Tanrı düşmanları” olarak nitelendirilmektedir ve aşırı vahşilikleri nedeniyle yamyam oldukları söylentisi bile vardır.¹¹⁰ “Asalet ve Helenizm” ile “alçakgönüllülük ve barbarlık”¹¹¹ gibi bir dizi karşıt kavram, barbar yayılmacılığının yol açtığı ağır kış ile Komnenos hanedanının ortaya çıkışının yol açtığı bahar ve güneşin doğuşunu, karşı karşıya getiren bir metaforla sonuçlanır.¹¹²

Hanedanın bu şekilde yüceltilmesi bağlamında imparator, ilahi iradenin bir aracı olarak sunulmaktadır ve bu konu, imparator-Tanrı ilişkisini tasvir eden şu şekilde bir dizi standart motifle detaylandırılmaktadır: İmparator, Tanrı'nın kuzularını vahşi kurtlara karşı koruyan havarisidir;¹¹³ Manuel, hükümet görevlerini tanrısal bir şekilde yerine getirerek ilahi adını aynı derecede hırslı eylemlerle perçinlemektedir;¹¹⁴ İmparatorun yüzünü gören hiçbir düşman yaşayamaz, çünkü tıpkı Tanrı'nın yüzünde olduğu gibi, imparatorun cesaretle yanan ateşi karşısında da

¹⁰³ Eustathios, ed. Wirth, Logos M, 205.

¹⁰⁴ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 235 (τὸ δὲ δυσγενὲς καὶ βάρβαρον), 236, 237, 241 (τὸ βάρβαρον), 237, 240 (οἱ βάρβαροι), 237 (ἐθνικὴ βριαρότης), 246 (ἡ βάρβαρος γῆ).

¹⁰⁵ Eustathios, ed. Wirth, Logos M, 205 (οἱ τῆς Ἰαγαρ), 207 (οἱ ἐξ Ἰσμαῆλ ἄνθρωποι), Logos N, 238 (οἱ ἐκ τῆς Ἰαγαρ), 243, 248 (τὸ Ἰαγαρηδὸν φύλον), 247 (ἡ τῆς Ἰαγαρ κοιλία), Logos O, 263, 283, 284 (ὁ τῆς Ἰαγαρ), 269 (ἡ Ἀσιανὴ Ἰαγαρ), 269, 283 (οἱ ἐξ Ἰσμαῆλ).

¹⁰⁶ Eustathios, ed. Wirth, Logos M, 205: ὁ ἐκ τῆς Ἰαγαρ ἀκριτόφυρτος συρωετός.

¹⁰⁷ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 237: τὸ τῆς Ἰαγαρ κακόν.

¹⁰⁸ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 235: ἐκεῖθεν τὰ τῆς Ἰαγαρ φύλα τῷ Περισικῷ συνανακραθέντα.

¹⁰⁹ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 239.

¹¹⁰ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 235: οἱ τοῦ θεοῦ ἔχθροι.

¹¹¹ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 235: τὸ μὲν εὐγενὲς καὶ Ἑλληνιον... τὸ δὲ δυσγενὲς καὶ βάρβαρον.

¹¹² Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 236.

¹¹³ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, 237–238.

¹¹⁴ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, s. 238.

bir balmumu parçası gibi eriyip yok olacaklardır; ancak imparator havari gibi tavrıyla insanların yüreklerini de güçlendirir, onları yabancı barbarlardan Tanrı'nın seçilmiş halkına dönüştürür ve vaftize yönelir.¹¹⁵ Aynı şekilde Eustathios da, geçici yenilgilerin, imparatoru daha da övgüye mazhar kıldığını, zira bu yenilgilerin onun sıkıntılı zamanlarda imparatorluğun savunma gücünü muhafaza etme ve güçlendirme becerisini gösterdiğini belirterek, inkâr edilemez yenilgileri haklı çıkartmaktadır.¹¹⁶

Sonuç olarak Eustathios, barbarların vaftiz edilmesinin imparatorun mücadelesinin nihai hedefi olduğu fikri (bkz. Euthymios Malakes), Komnenos hanedanının politikasında somutlaşan ilahi bir planın varlığı ya da askeri başarısızlıkların Tanrı'nın imtihanının işaretleri olarak gerekçelendirilmesi (bkz. Theodoros Prodromos) gibi, Türklerle yapılan savaşları üzerine, önceden var olan ideolojik söylemin özelliklerine açıkça başvurmuştur. Öte yandan Eustathios, öncelikle İncil'e dayalı terim ve kavramların daha tutarlı bir şekilde kullanılması yoluyla, dini karşıtlık çağrışımalarını güçlendirerek, sürüsünün hizmetinde gerçek inancın havarisi, ama aynı zamanda acımasız bir intikamcı da olabilen "iyi çoban" ile kâfir "Haceroğulları" ya da "İsmailoğulları"nı karşı karşıya getirerek retorik kayıtlarına yeni unsurlar da eklemiştir.

İmparator Manuel'in bu imgesi, sadece Konstantinopolis'te hanedanın resmi törenlerine katılan tebaaya yansıtılmakla kalmamış, Manuel'in 1176 yılındaki Miryokefalon savaşından kısa bir süre sonra imparatorun yenilgisini gizlemek amacıyla İngiltere Kralı II. Henry'ye (h. 1154-1189) yazdığı şu mektupta görülebileceği gibi, yabancı hükümdarlarla yapılan yazışmalar yoluyla da yayılmıştır: "Majesteleri, en başından beri Tanrı'nın düşmanları olan Perslere karşı kalbinde nefret besliyordu, çünkü onların Hıristiyanlara karşı böbürlendiğini, Tanrı'nın adına karşı ayaklandığını ve Hıristiyan topraklarına hükmettiğini görüyordu."¹¹⁷

Hanedanın 1185 yılındaki çöküşünün ardından bu propagandacı tutumlar, yerini Komnenosların Türklere karşı izlediği politikaya yönelik son derece eleştirel görüşlere bıraktı. Niketas Khoniates, girişteki alıntıda da gördüğümüz gibi, Bizans-Türk çatışmasının dinî sonuçlarını tamamen kabul etmekle birlikte, hanedanın kendini imparatorluğun Tanrı tarafından seçilmiş kurtarıcıları olarak görmesine karşı çıkmaktadır. Onun gözünde Komnenos ailesi, yalnızca doğu vilayetlerini savunmakta başarısız olmakla kalmamış -Alman III. Conrad'ın (h. 1138-1152) İkinci Haçlı Seferi'nde askerlerine yaptığı bir konuşmada bu türden sert eleştiriler

¹¹⁵ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, s. 231-232.

¹¹⁶ Eustathios, ed. Wirth, Logos N, s. 241-243.

¹¹⁷ Metnin Latince çevirisi, neredeyse çağdaş olan birkaç İngiliz tarihçi tarafından aktarılmıştır; örnek için bkz. Roger of Hoveden, *Chronica*, ed. William Stubbs [Roll Series, volumes 51/1-4], volumes I-IV (Londra, 1868-1871), II: s. 102-104.

yer almaktadır.¹¹⁸, hatta zaman zaman firar eden ve düşmanlarla işbirliği yapan yüksek rütbeli akrabaları nedeniyle Türklerin ilerleyişini kolaylaştırmıştır.¹¹⁹

Modern bir tarihçinin bakış açısıyla, Khoniates'in acı yorumlarının altında yatan önyargı ve abartının boyutunu değerlendirmek zordur. Gerçek şu ki, on ikinci yüzyıl Anadolu'sunda Müslüman-Türkler ve Bizanslılar arasında dini bir husumet olarak algıladığımız şeylerin çoğu, yönetici hanedanın resmi metinlerde ve törenlerde propagandacı bir şekilde kendini temsil etmesinin bir sonucudur. Yönetici elitin siyasi kültürünün, hayati bir parçası olan bu unsurlar, mevcut koşullara, dış etkilere ve kişisel eğilimlere göre sürekli eklemeler ve değişikliklerle kademeli bir oluşum sürecinden geçer. Birkaç on yıl gibi nispeten kısa bir süre içinde, haçlı zihniyetinden gösterişli hoşgörü biçimlerine ve abartılı bir kendini yüceltme ifadelerine kadar uzanan, çeşitli rakip kavramların ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Hanedan devrildikten sonra, ideolojik iddialarının halefleri tarafından sorgulanmasına ve hatta kınanmasına şaşırılmamak gerekir. Dolayısıyla, siyasî ve dinî düşman imgesi, Bizans siyasî aygıtı ve toplumundaki ardı ardına gelen değişimlere göre sürekli olarak değişmektedir.

¹¹⁸ Choniates, ed. van Dieten, 70 (trans. Magoulias, 41). Khoniates burada, Conrad'ı Fransa Kralı VII. Louis ile karşılaştırmaktadır (Magoulias, 377, n. 185).

¹¹⁹ Choniates, ed. van Dieten, 529 (trans. Magoulias, 290); Khoniates'in çalışmalarındaki bu genel eğilim hakkında bkz. Magdalino, 4–14.

**Necdet Okumuş, “Tarihi ve Kültürü ile Menemen / Çukurköy”
Menemen Belediyesi Kent Yayınları, Şubat 2024. ISBN 978-625-00-8095-5,
439 shf.**

Türkiye’de ilmi çalışma alanında köy monografisi ve sosyolojisi önemli bir yer tutmaktadır. Bir köyü kapsayan köy çalışmalarının önemli bir kısmını sosyolojik araştırmalar oluşturmaktadır. Son yıllarda köy tarihi ve coğrafyasıyla ilgili çalışmalar, insanların doğup büyüdüğü köylere olan merakı ve vefası nedeniyle önemli bir artış göstermiştir. Ancak köy hakkındaki çalışmaların dar bir bölgeyi kapsamaması, yeterli belge ve kaynak azlığı çalışmayı epey güçleştirmektedir. Ancak buna rağmen bazı araştırmacılar, saha çalışmaları ve arşiv belgelerini iyi değerlendirerek bu eksikliği önemli ölçüde gidermeyi başarmışlardır. Köy/Kasaba tarihi konusundaki çalışmalardan ilk akla gelenlerden bir tanesi de, Tuncer Baykara’nın *Yatağan: Her Şeyi İle Tarihi Yaşatma Denemesi* / Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013, adlı eseridir. Tuncer Baykara’nın eseri, bu alanda önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Manisa özelinde İbrahim Çiçek’in “*Borlu Tarihi, Tarih, Coğrafya ve Kültür Hayatı*” ve “*Tarihin İçinde Adala Ve Köyleri*” adlı eserleri köy tarihi konusunda alanında örnek çalışmalar olarak örnek verilebilir.

Dr. Necdet Okumuş’un “*Tarihi ve Kültürü İle Menemen / Çukurköy*” adlı bu kitap, Menemen Belediyesi Kent Yayınları’ndan 2024 yılında yayınlanmıştır. Eser, iplik dikişli ve 16X24 boyutlarındadır. Yazarın eseri, geçmişten günümüze *Çukurköy*’ün tarihini, arşiv belgelerine göre ele alan belgesel bir çalışma niteliğindedir. Yazar kitapla ilgili araştırmaya 2000’li yılların ortalarında başlamıştır. Bu eserin ortaya çıkmasında *Menemen Tarihi*’ni yazan Arkeolog Prof. Dr. Ersin Doğer, Menemen’in en eski ve tarihi köylerinden olan, yazarın doğup büyüdüğü, Çukurköy’ü yazması için Necdet Okumuş’u teşvik etmesi ve yönlendirmesiyle bu çalışma ortaya çıkmıştır.

Necdet Okumuş eserinde, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadîme Arşivi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, İzmir Milli Kütüphane Arşivi, Ankara Milli Kütüphane, Manisa Şer’iye Sicilleri ve Çukurköy İlkokulu arşivlerinden yararlanmıştır. Yazar, arşiv belgelerindeki bilgileri, bilimsel yöntemlerle değerlendirerek Çukurköy’ün tarihini, coğrafyasını, sosyal ve ekonomik yapısını ve folklorunu çok yönlü olarak incelemiştir. Kitap, beş ana bölüm, ekler ve dizinden oluşmaktadır.

Yazar Necdet Okumuş eserin birinci bölümünde; köyün fiziki ve coğrafi yapısı, köyün adının nereden geldiği, Türkiye’de “*Çukurköy*” isimli köylerin listesini vererek, Antik dönemde Çukurköy ve çevresini ele almıştır. Ayrıca Çukurköy

sınırları içindeki *mahalli coğrafi yer adlarına* da yer vermiştir. Bu durum yazarın sahaya hâkimiyetini göstermektedir.

Yazar Necdet Okumuş eserinin ikinci bölümünde; Çukurköy'de, Türk egemenliğinin ne zaman başladığı sorusuna cevap vererek, Saruhanoğulları döneminde köye Oğuz Türkeri'nden Kızık boyunun iskân edilmesi, Saruhanoğulları'nın köydeki vakıfları, Osmanlı döneminin 1531 ve 1575 tarihli Tahrir defterlerinde yer alan köyün nüfus, tarımsal üretim ve vergilerini tablolar eşliğinde değerlendirmiştir. Köyde yer alan İbrim Dede zaviyesini tanıtmıştır.

Yazar, 1835 ve 1842 yıllarına ait Menemen Nüfus Defterlerini değerlendirerek köyün nüfus yapısı, şahıs isimleri, yaş ve eşkâl yapısını ele almıştır.

Yazar arşiv kayıtlarına dayalı olarak lakap, unvan ve aile adlarını vermiş(s.61) ardından da günümüzde Çukurköy'deki sülale adlarına da (s. 61-62) yer vermiştir. Bu karşılaştırmalı bilgiler, geçmişten günümüze köyde yaşayan sülalelerin varlığını mukayese edebilmek açısından önemlidir.

Ayrıca yazar, 1844-1845 yıllarına ait köyün Temettuat Defterini inceleyerek, köyün ekonomik ve sosyal yapısını incelenmiştir. Köyde o tarihlerde dokumacılığın yoğun bir şekilde yapıldığını ve “Çulha Esnafı'nın köy nüfusunun %69'una kadar ulaştığı bilgisini vermiştir. Bununla birlikte Çukurköy'ün Osmanlı ve cumhuriyet dönemindeki nüfusu, periyodik bir biçimde verilmiştir.(s.65) Ayrıca yazar, Dilek Öz, tarafından hazırlanan “XIX. Yüzyılda Menemen ve Köylerinin Sosyal Yapısı” adlı tez çalışmasında, Temettuat Defterlerinde 1844-1845 yıllarını kapsayan dönemde, Çukurköy'de 181 hane kaydını incelediğini, aslında bu dönemde Çukurköy'de 191 hane olduğuna dikkati çekerek, bu çalışmanın eksik yönüne dikkati çekmiştir.(s.67) Diğer taraftan, Çukurköy'de 1564-1571 tarihleri arasında, “Çukurköy Bezî” dokunduğunu belirtmektedir. Yazar günümüzde, eski tarihlerde dokunmuş Çukurköy Bezî'nin bir kişide var olduğuna dikkati çekmiştir. Yazar, ayrıca I. Dünya Savaşı'nda şehit olan Çukurköylülüler ile Millî Mücadele Dönemi'nde Menemen'in işgali, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde köydeki eğitim-öğretimi de incelenmiştir. Necdet Okumuş, eserinde ayrıntılı bilgilere de ziyadesiyle yer vermiştir. Örneğin, 1923 yılından 2022 yılına kadar Çukurköy'de görev yapan başöğretmen ve okul müdürleri ve 1971-2022 yılları arasında görev yapan imamların listesine yer vermiştir.(s.93-96) Yazarın eserinin ikinci bölümü üzerinde en çok çalıştığı ve eserin en zor bölümü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazar Necdet Okumuş eserinin üçüncü bölümünde; Çukurköy'deki dini yapıları ele almıştır. Köy camisinin mimari özellikleri, inşa ve tamir kitabelerinin tercümesi, cami avlusundaki tarihi çeşme ve kuyular, caminin giriş kapısı üzerindeki yaban keçisi boynuzunun anlamı ve cami avlusundaki 500 yıllık tarihi çınar ağacı konusunda ayrıntılı bilgiler vermiştir. Köydeki tarihi Ovalılar Mescidi'nin tarihçesi ve tamir kitabesinin tercümesine de eserinde yer vermiştir. Ayrıca 19. yy. da Çukurköy'deki Dini Vakıf Eserleri ile Osmanlı döneminde Çukurköy Camii ve Mescitlerinde görev yapan din adamlarının isimlerine de yer vermiştir.

Yazar Necdet Okumuş eserinin dördüncü bölümünde; Çukurköy Mezarlığı'ndaki Osmanlı dönemine ait 72 adet Osmanlıca mezar taşını tercüme etmiş ve mezar taşlarının değerlendirmesini yapmıştır.

Necdet Okumuş eserinin beşinci bölümünde; çocukluğundan itibaren büyüklerinden dinlediği ve derlediği Çukurköy'le ilgili kültürel ve folklorik bilgileri, anlatıları ele almıştır. Bu bölümde doğum, sünnet, düğün adetleri, kandiller, dini bayramlar, dini folklor, halk tedavileri, mahalli yemekler ve akrabalık ilişkilerini ele almıştır. Ayrıca Atasözleri, Deyimler, Dua Ve Beddualar, Bilmeceler, Ninniler, Maniler, Uyku Duaları ile Çukurköy Sözlüğüne de yer vermiştir.

Dr. Necdet Okumuş'un uzun süren araştırma ve incelemelere dayanan bu eseri, 700 yıllık bir Türk köyü olan Çukurköy için temel bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Yazarın eserinde yığma, toplama ve dağınık bilgi yoktur. Bilgiler akademik bir bakış açısıyla ve bilimsel yollarla rafine edilerek okuyucuya sunulmuştur. Eserde gereksiz bilgi ve belgelere yer verilmemiştir. Eserde konu bütünlüğü söz konusu olup, her bir bölüm diğer bölümlerle ilişkilendirilmiş ve kronolojiye dikkat edilmiştir. Çalışmada arşiv belgelerinin yanında 86 adet kaynak eser ve 6 tanede sözlü kaynağa yer verilmiştir. Yazar, esere dizin ekleyerek araştırmacılar için büyük bir kolaylık sağlamıştır. Yazar, ekler bölümünde; eserde kullandığı arşiv belgelerine ve bu belgelerin tercümelerine, eserin 267-407 sayfaları arasında yer vermiştir. Toplamda ek olarak sunduğu belgeler, 140 sayfa tutmaktadır. Yazar çalışmasında kullandığı her bilgi ve belgeyi okuyucuya sunarak, bilimsel etiğe uygun davranmıştır. Yazar, ayrıca çalışmasında 411-427 sayfaları arasında, Çukurköy ile ilgili fotoğraf demeti sunmuştur. Böylece okuyucu ve araştırmacıların zihninde Çukurköy'ün daha iyi şekillenmesini sağlamıştır.

Yazarın eserinde ele aldığı her bir bölüm, ayrı ayrı makale konusudur. Hatta bazı bölüm başlıkları, araştırmacılar için ayrı ayrı çalışma konuları oluşturmaktadır. Örnek olarak eserin ikinci bölümündeki Çukurköy Vakıfları, Çukurköy Nüfus Defterleri ve Temettuat Defterleri ayrı ayrı çalışma konuları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında eserin beşinci bölümünde yer alan Çukurköy folklorunda ise, ele alınan her bir başlık kendi başına ayrı bir çalışma konusudur. Genç araştırmacılar buradan yola çıkarak daha başka araştırma ve çalışmalar yapabilirler.

Yazar eserini adeta halı dokur gibi ilmek ilmek dokumuş ve her alanda yer verdiği bilgiyi, muhakkak bir kaynak yahut da bir arşiv belgesi ile desteklemeye çalışmıştır. Yazarın eseri köy monografisi alanında örnek bir çalışmadır. Bugüne kadar bu alanda çokça eser ortaya koyuldu. Ancak bu kadar kapsamlı ve derinlemesine bir eser ortaya koyulamamıştı.

Yazar Necdet Okumuş, kendi köyü olan Çukurköy hakkında çok titiz ve uzun soluklu bir çalışma yürüterek, bu kadar dar kapsamlı köy üzerinde nasıl ve ne boyutta çalışılması konusunda adeta büyük bir yol açmıştır. Yazar bu çalışmasıyla

bundan sonra bu alanda yapılacak çalışmaların mukayese edilebileceği bir eser ortaya koymuştur.

Dr. Necdet Okumuş, doğup büyüdüğü Çukurköy, hakkında çok yönlü ve derinlemesine bir eser ortaya koyarak ilmi alana ciddi bir katkı sunmuştur. Böylece Çukurköy tarihi açısından çok önemli bir hizmette bulunmuştur. Sonuç itibarıyla *Tarihi ve Kültürü İle Menemen /Çukurköy* adlı eser, Necdet Okumuş'un köyüne duyduğu vefanın, büyük bir emekle kâğıda dökülmüş halidir.

Bünyamin As*

* Öğretmen, Şehit Ömer Halisdemir Ortaokulu, Manisa/Türkiye, asbunyamin@gmail.com.
ORCID: 0000-0003-0891-896X.

**Ali Akyıldız, *Şüpheli: Hayri Bey'in Vefatı İntihar mı Cinayet mi?*,
Timaş Yayınları, İstanbul, 2024, 160 s., ISBN-9786256767263**

*“Kadı ola davacı vü muhızır dabi şâhit
Ol mahkemenin hükmüne derler mi adâlet”*
-Ziya Paşa

Ali Akyıldız son eseri olan bu mikrotarih çalışmasında, II. Abdülhamid'in saltanatı esnasında 18 Şubat 1892 tarihinde yaşanan ve kamuoyunda ciddi bir yankı uyandıran, şüpheli bir ölüm hadisesini iktidar, siyaset ve adalet üçgeninde incelemektedir. Kitap, önsözü takip eden üç bölüm ve eklerden oluşmaktadır. Yazar kitabın yaklaşık yarısını oluşturan geniş hacimli ekler kısmında, araştırmasında kullandığı Osmanlı arşiv vesikalarının ve gazetelerin transkripsiyonlarını yayımlamıştır. Bu suretle okuyuculara hadiseyi yeniden inşa etme imkânı sağladığı gibi, bilhassa tarih öğrencilerine kaynaklara yaklaşım ve belgelerin neyi söyleyip neyi söylemediği¹ üzerine uygulamalı bir metodoloji dersi vermiştir. Ayrıca kitapta Nizamiye Mahkemeleri'nin çalışma sistemi, Osmanlı zaptiye teşkilatının bir soruşturmayı yürütme biçimleri ve adli tıp gibi konularda değerli bilgilere rastlamak mümkündür.

Akyıldız eserini genç yaşta hayatını kaybeden öğrencisi, Osmanlı hukuku tarihçisi Mehmet Akif Aydın'ın da oğlu olan Ömer Bilgehan Aydın'a atfetmiştir. Önsöze, birinci ve üçüncü bölümlere kitabın konu edindiği dönemde etkisini sürdüren önemli devlet adamı ve şair Ziya Paşa'nın *terci-i bend* ve *terkib-i bend* eserlerinden dizelerle başlayan Akyıldız, ikinci bölümde ise İrlandalı yazar George Bernard Shaw'un bir sözüne atıfta bulunmuştur. Bölümlerin başlarında bulunan bu kısa atıfları bölümlerin içeriğiyle bağdaştırarak güçlü bir kurgu oluşturmuştur. Önsöz bölümünde eserin hazırlık safhasını anlatan Akyıldız, aslında konuyla ilgili ilk kayda Mabeyn-i Hümayun üzerine olan çalışması² esnasında tesadüf ettiğini, fakat Osmanlı arşivinde meseleye dair yalnızca üç belge bulunabildiğinden evvela konuyu bir tebliğ olarak sunmayı düşündüğünü söylemektedir. Daha sonra

¹ Yazarın yine II. Abdülhamid devrinde gerçekleştirilmiş bir soruşturmadan hareketle, Yıldız Sarayı'nı, Osmanlı devlet mekanizmasını ve iktidar-adalet ilişkilerini incelediği *Belge Neyi Söylemez: Çürüksu'dan Yıldız'a Bir Cariye Ticareti Öyküsü* başlıklı kitap bölümü, Osmanlı arşiv vesikalarının nasıl kullanılması gerektiği hakkında oldukça değerli tespitler içermektedir. Ali Akyıldız, *Tarihçilik ve Yöntem Üzerine*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2021, s. 45-85.

² Ali Akyıldız, *Mabeyn-i Hümayun: Osmanlı Saray Teşkilatının Modernleşmesi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2024.

belgelerde geçen bir ibareden hareketle konunun basına yansımış olabileceği izlenimini edindiğini, böylece araştırmasını genişleterek kitabı telif ettiğini ifade etmektedir (s. 9-11).

Kitabın konusu, Osmanlı saray bürokrasisinin en önemli ve derin kalemlerinden olan Ceyb-i Hümayun Kitabeti'nde görev yapan 25 yaşındaki Hayri Bey'in bir akşam evinde şüpheli şartlar altında ölümüdür. Hayri Bey babası ve annesi olmayan ve Darüşşafaka'da yetişmiş bir gençtir. Vefat ettiği sırada, yaklaşık 6 aylık hamile olan 15 yaşındaki Huriye Hanım ile evlidir. Genç çift Huriye Hanım'ın ebeveynleri Sadık Ağa ve Fatma Hanım ile birlikte yaşamaktadır. Hayri Bey 18 Şubat akşamı bu evde vefat etmiştir (s. 19-22). Eşi ve ailesi ilk etapta Hayri Bey'in dışarıda vurulup yaralı bir şekilde geldiği evinin bahçesinde öldüğünü söylemiş ancak bu sözlerini sonradan değiştirerek Hayri Bey'in intihar ettiğini iddia etmişlerdir ve mevta ertesi gün defnedilmiştir.

Hayri Bey'in çalıştığı Ceyb-i Hümayun, padişahın şahsî gelirleriyle ve harcamalarıyla ilgilenen, padişahın fakirlere yardımlarından, devlet adamları ve yabancılara nişan vermesine kadar geniş bir sahada faaliyet yürüten ve padişahın ihsanperver yönünü yansıtan mühim bir kurumdur (s. 17-19). Nihayetinde, kendisine bu kadar yakın bir mevkide çalışan bir kâtibin genç yaşta şüpheli bir şekilde ölmesine rağmen intihar ettiği söylenilerek otopsi yapılmadan defnedilmesi, evhamlı olduğu bilinen Sultan II. Abdülhamid'in dikkatini celbeder. Bu ölümü iktidarına karşı düzenlenmiş muhtemel bir kalkışmanın veya komplonun parçası olabileceği için yakından takip eden Sultan'ın emri üzerine 20 Şubat tarihinde Hayri Bey'in mezarı açılarak kendisine otopsi işlemi uygulanır (s. 22-23). Soruşturmayı Zaptiye Nazırı Hüseyin Nazım Bey (daha sonra Paşa), Müfettiş Celestin Bonnin ve Said Bey yürütmüştür. Otopsi neticesinde Hayri Bey'in göğsünün sol tarafına ucu sivri bir cisimle açılmış 11 cm derinliğindeki bir yara sonucunda hayatını kaybettiği anlaşılır. Yaranın derinliğine, şekline ve ölüm anında Hayri Bey'in üzerinde bulunan kıyafetlere bakan polis müfettişleri, olayın %80 cinayet ve %20 intihar olduğu sonucuna varırlar. Buna göre Hayri Bey ölmeden önce bir katille boğuşmuş ve ardından kuvvetli bir darbe alarak hayatını kaybetmiştir (s. 27).

Tahkikatlarını derinleştiren polisler komşularıyla ve iş arkadaşlarıyla yaptıkları görüşmelerde Hayri Bey'in evdekilerle anlaşamadığını, özellikle kayınpederi Sadık Ağa ile sık sık kavga ettiğini, alkolizm sorunu nedeniyle çokça kez gürlüğü çıkararak komşularını rahatsız ettiğini, maddî anlamda zor günler geçirdiğini ve birçok insana borçlu olduğunu tespit ederler. Hayri Bey'in eşi ve ailesi ise ağız birliği etmiş bir şekilde kendisinin akşam alaturka saatle 4'te eve geldiğini ve bir bıçakla intihar ettiğini tekrarlar. Bu noktada bazı hususlar şüphe uyandırır. Hayri Bey'in eşi Huriye Hanım, olayın ardından eşinin dışarıda vurulduğu yönündeki ifadesini hızla geri çekerek intihar ettiğini iddia etmiş, olay yerinde bulunan kanlı bir bıçağı evlerinin bahçesindeki kuyuya atmış ve bıçağı bulan polisler sol elinin serçe parmağındaki küçük bıçak kesimini izah edememiştir (s. 31). Nihayetinde Huriye

Hanım, Sadık Ağa ve Fatma Hanım tutuklanarak soruşturmanın devamına karar verilir.

Yazar, soruşturmaya dair tüm belgelerin bu kadar olduğunu belirttiikten sonra, süreci basın üzerinden takip etmeye devam eder. Olayın kamuoyunun dikkatini çektiği ve İstanbul basınında, özellikle Türkçe gazetelerde sıkça yer aldığını tespit eden Akyıldız, Hayri Bey'in gazetelerde farklı şekillerde takdim edilmesine dikkat çeker. Buna göre Sabah gazetesi *ketebeden Hayri Bey*'in öldüğü haberini verirken, Tercüman-ı Hakikat mevtanın kâtip olduğunu bile belirtmeden onu "*Hayri Bey nâmında bir zât*" şeklinde tanımlamıştır. Stamboul adlı Fransızca gazete bazı haberlerinde Hayri Bey'i herhangi bir genç olarak tanımlasa da kimi zaman kendisinin önemli bir görevde bulunduğunu belirtmiş ve bir haberinde sarayda görevli olduğunu belirtmeye cesaret etmiştir. Ali Akyıldız basının bu tutumunu vaziyeti gizleme çabası olarak yorumlamaktadır. Basının ortak bir şekilde Hayri Bey'in padişaha yakın bir konumda çalıştığını gizleme çabasında olduğunu belirten yazar, sarayın gayriresmî kanallarla basını uyardığını ve ölümün padişahın yakın çevresinden olduğunun gizlenmesinin istediğini öne sürer (s. 32-34). Gerçekten de o günlerde Hayri Bey'in ölümü henüz aydınlatılmamıştır. Olayın ardında hala bir komplo veya saraya karşı ayaklanma hazırlıkları olabilir. Dolayısıyla sarayın durumu kamuoyundan gizlemeye çalışması, Sultan II. Abdülhamid'in vehimli şahsiyeti göz önüne alındığında kuvvetli bir olasılıktır.

Yazar birinci bölümün kalan kısımlarında basında yer alan haberler aracılığıyla soruşturmayı incelemeyi sürdürür. Gazetelerde Huriye Hanım'ın iki ayrı ifadesi, ilkin Hayri Bey'in eve yaralı bir halde gelerek bahçede öldüğü, ikincisinde ise eve hışımla girdikten sonra üst kattan bıçak alıp bahçeye geri indiği ve burada intihar ettiği iddiaları yer almaktadır. Gerek Huriye Hanım'ın gerekse anne ve babasının iki senaryoda da ısrarla üzerinde durdukları husus tüm bu olaylar cereyan ederken baba Sadık Ağa'nın uyuyor olduğudur. Bu, evdeki tek erkek olan ve damadıyla sürekli kavga ettiği bilinen Sadık Ağa'nın etrafındaki cinayet şüphelerini kaldırmak amacıyla söylenmiş gibi görünmektedir. Ayrıca Hayri Bey'in çevresine borçlu olduğu, hem dostlarından hem tefeci bir kadından borç aldığı ve bu sebeple intihar etmiş olabileceği basında yer alan iddialar arasındadır (s. 35-42).

İkinci bölümde mahkeme süreci ele alınmıştır. Mahkeme, Huriye Hanım, Sadık Ağa ve Fatma Hanım'ı 1858 tarihli Ceza Kanunnamesi'nin 174. maddesi kapsamında cinayet suçundan sanık sıfatıyla yargılamaktadır. Davanın 11 Temmuz'da görülmeye başlanır. Hayri Bey'in vefatı esnasında hamile olan Huriye Hanım doğum yapmıştır ve davaya kucağında kızıyla katılır. Duruşmada ailenin bazı söylemlerini netleştirdiği görülür. Örneğin Huriye Hanım'ın parmağındaki kesikğin Hayri Bey'in ölümünden üç gün önce gaz tenekesi tarafından açıldığı, Hayri Bey'in yemiş bıçağıyla intihar ettiği ve Huriye Hanım'ın korktuğu için bıçağı kuyuya attığı söylenir (s. 45-49). Yargılama kapsamında Sadık Ağa ile Hayri Bey arasındaki kavgalar (s. 50-55) ve Hayri Bey'in borçlarının kendisini intihara sürükleyip sürüklediği incelenir (s. 55-60). Duruşmada gerçekleşen en dikkat çekici olay

polis komiseri Hüsni Efendi'nin ifadesidir. Hüsni Efendi, soruşturma devam ederken Huriye Hanım, Sadık Ağa ve Fatma Hanım bir odada bir araya getirildiği vakit, ipucu elde etmek amacıyla odada bulunan masanın altına saklanmıştı. Bu sırada Sadık Ağa'nın ailesine hitaben "*Allah belasını versin, başımızı belaya uğrattı*" dediğini duyan Hüsni Efendi daha sonra masa örtüsünü kaldıran Sadık Ağa tarafından fark edildiğini söylemiştir. Sadık Ağa'ya masa örtüsünü neden kaldırdığı sorulduğunda "*paşa efendi bana lakırdı etmeyin diye tembüh etmişti. Sonra paşa efendi odaya geldi, bazı şeyler sorup gitti.*" deyip o anda gözünün masanın altındaki Hüsni Efendi'ye iliştiğini söylemiştir (s. 60-61). Anlaşılan, sanıklara kendilerini kimin tembühlediği sorulmamış, dolayısıyla bu detay göz ardı edilmiştir.

Kitabın üçüncü ve son bölümünde yazar mahkemenin kararını açıklar. Mahkeme, 500-600 kişinin izleyici olarak katıldığı son celsesinde, Huriye Hanım ve Fatma Hanım'ın oybirliğiyle, Sadık Ağa'nın ise 2/3 oyçokluğuyla beraat ettiğini açıklamıştır. Mahkemenin Hayri Bey'in ölümü hakkındaki hükmü merhumun borçları nedeniyle intihar ettiği. Duruşmayı takip eden Sabah gazetesi, davayı takip eden izleyicilerin kararı "*padışahım çok yaşa*" tezahüratlarıyla karşıladığını okuyucularına bildirirken, Zaptiye Nazırı Nazım Bey, saraya sunduğu raporda seyircilerin ve sanıkların kararı mutlulukla karşıladığını ve padişaha dualar ettiğini belirtmiştir. Hatta bebeğin bile beraat kararı karşısında tebessüm ettiğini ifade etmiştir (s. 65-66). Bölümün ilerleyen kısımlarında bu kararın sebeplerini ve mahkemede nelerin göz ardı edildiğini tetkik eden yazar, delil ve ifadelerdeki çelişkilerin üzerine gidilmediğini ve dosyanın başından itibaren hafife alındığını iddia etmektedir. Örneğin, Hayri Bey'e ölümünün ardından detaylı bir inceleme yapılmadan öylece defnedilmiş, ilk otopsi raporunda cinayet olduğuna neredeyse kesin gözüyle bakılırken mahkemede bunlar dikkate alınmamıştır. Yazar Hayri Bey'in borçları yüzünden intihar ettiği hükmünü ikna edici bulunmamıştır. Bunun sebebi olarak borçların toplam 17 lira civarında olduğu, maaşının ise 8 lira olduğu ve zamana yayması halinde rahatlıkla ödeyebileceğini gösterir (s. 68-71).

O halde, başlangıçta bütün gidişat bir cinayete işaret ederken, mahkeme heyeti neden olayın intihar olduğuna hükmetmiştir? Yazar elimizdeki veriler itibariyle kesin bir cevap verilemeyeceğini ancak çıkarımlarda bulunulabileceğini söyler. Soruşturma emrinin bizzat padişah tarafından verilmesi, basınının uyarılarak Hayri Bey'in sarayla ilişkisinin gizlenmesi, Sadık Ağa'yı bir *paşa efendinin* tembühlemesi gibi hususlar, davanın başından itibaren saray tarafından takip edildiğini ve yönlendirildiğini göstermektedir. Mahkemenin, sorduklarıyla ve sormadıklarıyla, göz önüne aldıklarıyla ve göz ardı ettikleriyle birlikte adeta bir tiyatro niteliği taşıdığı iddia eden yazar, Nazım Bey'in saraya sunduğu rapordaki müjdeli ve pozitif havanın da altını çizer. Son kertede saray, iktidarını hedefleyen bir yönü olmadığını fark ettiği anda konunun üzerine gitmeyi bırakmış ve kamuoyuna mal olmuş bir davayı saraya bulaştırmak istememiştir (s. 74-84). Bu şekilde, bir saray kâtabininin alkolik olmak, mahallede huzursuzluk çıkarmak ve ailesiyle sürekli kavga ederek nihayetinde öldürülmek gibi uygunsuz halleriyle,

sarayın otoritesine, simgesel ve ulvî ancak bir o kadar kırılğan olan iktidarına kamuoyu nezdinde halel getirmesinin önüne geçilmiştir.

Bu noktada mahkemenin Sadık Ağa hakkındaki kararını neden oybirliğiyle değil de oyçokluğuyla aldığı sorusu hala cevaplanmamıştır. Belki de kaynakların yetersizliği sebebiyle hiçbir zaman tam olarak cevaplanamayacaktır. Ancak çıkarım yapılması gerekirse, kamuoyuna mal olmuş bir davada toplumun teskin edilmesi adına, suçu en muhtemel görülen sanık olan Sadık Ağa, en azından bir üye tarafından suçlu bulunmuş olabilir. Mahkeme heyetinde diğerlerinden farklı düşünen bir üye bulunabileceği gibi, sarayın uyarıdan habersiz bir mahkeme azasının safdilce verdiği bir oy yahut saraydan gelen bir ikaza karşın oy verebilen muhalif bir mahkeme azası bulunuyor olabilir. Elbette bütün bunlar yalnızca tahminden ve spekülasyondan ibarettir. Kesin olan şey, adaletin dünyanın hiçbir yerinde iktidarlar için ontolojik anlamda nihaî hedef olmadığı, yalnızca söylemselleştirildiği ve araçsallaştırıldığıdır. Bunun örnekleri tarihte defalarca görülmüştür. Değerlendirmeyi Ali Akyıldız'ın başka bir yazısında sorduğu bir soruyla tamamlamak yerinde olacaktır: *“Muktedirlerin hukuk anlayışında değişen bir şey var mı?”*³

Muhammed Said Kardaş*

³ Ali Akyıldız, *Tarihçilik ve Yöntem Üzerine*, s. 71.

* Arş. Gör. İzmir Bakırçay Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, 35665, Menemen-İzmir/Türkiye. muhammedsaid.kardas@bakircay.edu.tr