

# ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



---

---

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ

---

---

# OAD

---

---

IV/II

ARALIK 2021

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ YILDA İKİ DEFA YAYINLANAN  
ULUSLARARASI HAKEMLİ BİR DERĐİDİR.

---

---

YIL/YEAR: 2021 CİLT/VOLUME: IV SAYI/ISSUE: II (ARALIK 2021)

---

---

YIL/YEAR:2021

CİLT/VOLUME:4

SAYI/ISSUE:2

**SAHİBİ/ OWNER**

Doç. Dr. Murat SERDAR

mserdar61@live.com

**EDİTÖR KURULU / EDITORIAL BOARD**

Doç. Dr. Murat KEÇİŞ (Sorumlu Editor / Editor in Chief)

Doç. Dr. Murat SERDAR (Sorumlu Editor / Editor in Chief)

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

Doç. Dr. Erkan ATAK (Türk-İslam Sanatları)

Doç. Dr. Fatih DURGUN (Ortaçağ Avrupa Tarihi)

Doç. Dr. Fatma İNCE (Selçuklu Tarihi)

Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK (Türk-İslam Devletleri)

Doç. Dr. Özlem GENÇ (Ortaçağ Avrupa Tarihi)

Dr. Dirk KRAUSMÜLLER (Bizans Tarihi)

Dr. Öğr. Üyesi İlgül KAYA (Bizans Sanatı)

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ (İlahiyat)

Dr. Öğr. Üyesi Uğur ADA (Ortaçağ Batı Edebiyatı)

**İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ/ENGLISH LANGUAGE EDITORS**

Dr. Öğr. Üyesi Uğur ADA

Murat HANAR

Pınar SAVAŞ

**SEKRETERYA**

Kübra TEKİN

Murat HANAR

**e-ISSN**

2667-4882

**YAZIŞMA ADRESİ/ CORRESPONDENCE**

Murat SERDAR Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Taşlıçiftlik Yerleşkesi/60250-Tokat-TÜRKİYE

Tel: 0356-2521616 Dahili: (3160)

E-posta / E-mail: mserdar61@live.com

**DİZGİ VE KAPAK TASARIM / TYPESETTING AND COVER DESIGN**

Doç. Dr. Murat SERDAR

Dr. Öğr. Üyesi İlgül KAYA ZENBİLCİ

Dergimizde yayımlanan yazılar **ITHENTICATE** benzerlik tarama programıyla kontrol edilip, **ULAKBİM TR DİZİN, CROSSREF, EURASIAN SCIENTIFIC JOURNAL INDEX, INDEX COPERNICUS, RESEARCH BIB, İSAM, GOOGLE SCHOLAR, ASOS, JOURNAL FACTOR, ROOTINDEXING, COSMOS IF, DRJI ve SCIENTIFIC INDEXING SERVICES** tarafından dizinlenmektedir.

© Her hakkı saklıdır. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan makalelerdeki görüş ve düşünceler yazarların kişisel görüşleri olup, hiçbir şekilde Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nin görüşlerini yansıtmaz. Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Abdulhalik Bakır	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdullah Ekinci	Harran Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdullah Kaya	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdullayeva Xurşud Lütfuliqızı	Uzeyir Hacıbəyli Bakı Musiqi Akd., Azərbaycan
Prof. Dr. Adnan Çevik	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Alena Catovic	Saray Bosna Üniversitesi, Bosna-Hersek
Prof. Dr. Birsnel Küçüksipahioğlu	İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cengiz Tomar	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cihan Piyadeoğlu	İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Dmitry Korobeynikov	Albany New York Devlet Üniversitesi, ABD
Prof. Dr. Ebru Altan	İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ekrem Kalan	Alanya Alaaddin Keykubad Ün., Türkiye
Prof. Dr. Emzar Kakhidze	Batum Şota Rustaveli Devlet Ün., Gürcistan
Prof. Dr. Ergin Ayan	Ordu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Eva Csaki	Pazmany Peter Katolik Üniversitesi, Macaristan
Prof. Dr. Galina Mikiniene	Vilnius Üniversitesi, Litvanya
Prof. Dr. Irina Rudolfovna Gusach	Azak Tar., Ark. Ve Pal. Müzesi-Rezervi, Rusya
Prof. Dr. İlhan Erdem	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İlyas Gökhan	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Kazım Paydaş	Harran Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Leszek Ślupecki	Leszek Ślupecki, <u>Rzeszów</u> Üniversitesi, Polonya
Prof. Dr. Mehmet Ali Hacıgökmen	Selçuk Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Rustam Shukurov	Moskova Devlet Üniversitesi, Rusya
Prof. Dr. Veronika Tsibenko	Güney Federal Üniversitesi, Rusya
Doç. Dr. Meryem Gürbüz	Kocaeli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mustafa Uyar	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Resul Ay	Hacettepe Üniversitesi, Türkiye

**Yayın Kurulu/ Editorial Board**

Prof. Dr. Abdullayeva Xurşud Lütfəliqızı Uzeyir	Hacıbəyli Bakı Musiqi Akd, Azərbaycan
Prof. Dr. Aydın Usta	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniv, Türkiye
Prof. Dr. Dmitry Korobeynikov	Albany New York Devlet Üniversitesi, ABD
Prof. Dr. Emzar Kakhidze	Batum Şota Rustaveli Devlet Üniv., Gürcistan
Prof. Dr. Galina Grebenschikova	St. Petersburg State Marine Technical Üniv., Rusya
Prof. Dr. Güray Kırpık	Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Irina Rudolfovna Gusach	Azak Tar., Ark. Ve Pal. Müzesi-Rezervi, Rusya
Prof. Dr. Mustafa Alican	Turgut Özal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Demirci	Selçuk Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Rustam Shukurov	Moskova Devlet Üniversitesi, Rusya
Prof. Dr. Veronika Tsibenko	Güney Federal Üniversitesi, Rusya
Prof. Dr. Leszek Ślupecki	<u>Rzeszów</u> Üniversitesi, Polonya
Doç. Dr. Ayşe Atıcı Arayancan	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Fatih Durgun	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Akyol	Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Hüsnü Koyunoğlu	İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Sefer Solmaz	Selçuk Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Seyhun Şahin	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Tarık Tolga Gümüş	Mersin Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Çapan	Gaziantep Üniversitesi, Türkiye

# | OAD | ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Prof. Dr. Abdullah Kaya	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Açikel	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Ayşe Dudu Kuşçu	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Hüseyin Adalıoğlu	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Lütfi Şeyban	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Kazım Paydaş	Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Daş	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Özbek	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Turhan Kaçar	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Tülay Metin	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf Ayönü	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah Mesut Ağır	Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Nurullah Özdal	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Burak Gani Erol	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doç. Dr. Dinçer Koç	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Emel Sünter	Iğdır Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Taşkıran	Bitlis Eren Üniversitesi
Doç. Dr. Leyla Derviş	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Ali Kapar	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Kutlu	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Murat Haniççe	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Akkuş	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Murat Zengin	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Çakmak	Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer Subaşı	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Selim Kaya	Afyon Kocatepe Üniversitesi

---

Doç. Dr. Seyfettin Kaya	Siirt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Esra Çıplak	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gulzoda Makhmudjonova	Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil Yavaş	Hitit Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kemal Ramazan Haykiran	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kemal Taşçı	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Koray Durak	Boğaziçi Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kubilay Atık	Nevşehir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kutlu Akalın	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih Yalçın	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Tanrıverdi	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nevzat Keleş	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nilay Ağırnaslı	Nevşehir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Özkan Dayı	Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Pınar Serdar Dinçer	Yozgat Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şahin Kılıç	Trakya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Tombuloğlu	Mersin Üniversitesi
Dr. Hatice Demir	Kastamonu Üniversitesi
Dr. Murat Çaylı	Selenge Yayınevi
Dr. Selahattin Özkan	

*Editörden*

Değerli Bilim insanları,

2021 yılının Aralık ayında Ortaçağ Araştırmaları Dergisi (OAD) olarak yeni bir sayı ile karşınızda olmaktan mutluluk duymaktayız. Çok yoğun bir dönemin ardından yeni sayımızın heyecanını yaşamaktayız. Bilim insanlarımızın yoğun ilgisi ve alakası için teşekkürü bir borç biliriz. Dergi yayın politikamız gereği Orta Çağ'da Doğu ve Batı dünyasındaki siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarla ilgili yayınlara yer verebiliyoruz. Bundan dolayı bu sayımıza dahil edemediğimiz ve bazılarını geri çevirmek zorunda olduğumuz değerli çalışmalar için affınıza sığınıyoruz.

OAD 'ın elinizdeki bu sayısında her biri kıymetli ve uzun uğraşlar sonucunda hazırlanmış makalelere rastlayacaksınız. Dergimizin bu sayısının hazırlanmasında önemli katkıları olan başta yazarlarımız olmak üzere farklı üniversitelerden hakemlerimize ve de makale kabul ve hakem sürecinde büyük emekleri olan dergi ekibimize sonsuz teşekkürler...

Bilimle Kalın ...

OAD Editörleri

Doç. Dr. Murat KEÇİŞ –Doç. Dr. Murat SERDAR



## Yayın Etiği

**OAD**'a yayın kurallarına uygun olarak gönderilen makaleler, yayımdan önce intihal denetiminden geçirilir. İntihal denetiminde, benzerlik oranının %25'nin üstüne çıkmaması gerekmektedir.

**OAD**'a gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmaması veya yayınlanmak amacı ile gönderilmemiş olması gerekir. Sempozyumlarda sunulan bildiriler basılmamış olmak şartı ile yayımlanabilir.

### Bilimsel Araştırma Etiği

Verilerin elde edilmesinde, analizinde, yorumlanmasında ve sonuçlara ulaşılmasında bilimsel yöntemlerle hareket edilir. Bilimsel olmayan sonuçlar araştırma sonucu olarak gösterilemez.

Araştırma sürdürülürken ulusal ve uluslararası anlaşmalara bağlı kalınması ve yetkili makamlardan izin alınması gerekmektedir.

Çalışmalarda elde edilen verilerin, yetkililerin izin verdiği ölçüde ve biçimde kullanılması gerekmektedir. Sunulmaması gereken verilerin gizli kalması esas olmalıdır.

Araştırmacılar, araştırma sonucunda oluşabilecek olumsuz durumları ilgili kişilere ve kurumlara bildirmekle yükümlüdürler. Her araştırmacı, oluşabilecek bu olumsuz durumlar sebebiyle araştırmaya katılmama hakkına sahiptir.

### Yayın Etiği

Bilimsel araştırma ve yazım aşamasında çalışmaya herhangi bir katkısı olmayan kişiler, yazar olarak gösterilmemelidir.

Yazar(lar), etik sayılmayan davranışlar olarak belirtilen sorumsuz yazarlık, korsanlık, uydurmacılık, çoklu yayın, bölerek yayınlama, taraflı kaynak, taraflı yayın, insan-hayvan etiğine aykırılık gibi durumlardan kaçınmalıdır.

Yazar(lar), aday makalenin yazım aşamasında, dergide belirtilen atıf sistemine uygun hareket etmelidir.

Yayınlanmamış veya sunulmamış çalışmalar kaynak olarak gösterilmemelidir.

Herhangi bir çalışmanın tümü veya bir bölümü, izin alınmadan veya kaynak gösterilmeden (intihal) yayımlanamaz.

Yazar(lar), -varsa- çalışmanın finansal kaynaklarını belirtmelidir.

### Hakem Etiği

Hakem(ler); mutlaka aday makalenin hitap ettiği alanlarda uzman kimseler olmalıdır. Eleştirilerini objektif ve açık bir biçimde yapmakla yükümlüdür. Kendi kişisel çıkarları/görüşleri doğrultusunda hareket etmemeli, gerekirse hakemlik yapmayı kabul etmemelidir. Hakemlik sürecinde metinlerin kişiye özel olduğu göz önünde bulundurularak üçüncü şahıslarla paylaşılmamalıdır. Hakemlik sürecindeki aday makaleden kendi çalışmalarını için bilgi aktarımı yapmamalı, herhangi bir akademik/kişisel çıkar gözetmemelidir. Red verecekleri aday makaleler için açık ve ayrıntılı gerekçeler bildirmelidir. Derginin bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarını da göz önünde bulundurmalıdır.

### Editör Etiği

Editör(ler); aday makalenin konusuna uygun en az iki hakem atamakla yükümlüdür. Kör hakemlik sürecini dikkate alarak hakem(ler) ve sorumlu yazar arasındaki iletişimi sağlamalıdır. Hiçbir yazar ve hakem arasında ayrımcılık yapmadan ilişkilerini şeffaf ve objektif bir biçimde sürdürmelidir. Buldukları konuyu kendi bireysel ve akademik çıkarları doğrultusunda kullanmamalıdır. Red verecekleri aday makaleler için açık ve ayrıntılı gerekçeler bildirmelidir. Bilimsel araştırma, yayın ve hakem etiklerini de göz önünde bulundurmalıdır.

### **Publication Ethics**

Articles submitted to OAD in accordance with the publication rules are checked for plagiarism before publication. In plagiarism control, the similarity rate should not exceed 25 %.

The articles sent to OAD should not be published elsewhere or sent for publication. The papers presented in the symposiums can be published provided that they are not published.

#### **Scientific Research Ethics**

Scientific methods are used in obtaining data, analyzing, interpreting and reaching the results. Unscientific results cannot be shown as research results.

While continuing the research, it is necessary to adhere to national and international agreements and to obtain permission from the competent authorities.

The data obtained in the studies should be used to the extent and in the form allowed by the authorities. It should be essential that the data that should not be submitted remain confidential.

Researchers are obliged to inform the relevant persons and institutions about any negative situations that may arise as a result of the research. Every researcher has the right not to participate in the research due to these adverse situations that may occur.

#### **Publication Ethics**

Persons who have not contributed to the study during the scientific research and writing phase should not be shown as authors.

Author (s) should avoid situations such as irresponsible authorship, piracy, fabrication, multicast, split publishing, biased source, biased publication, and human-animal ethics, which are stated as unethical behavior.

The author (s) should act in accordance with the citation system specified in the journal during the writing of the candidate article.

Unpublished or unpublished studies should not be cited as references.

All or part of any studying cannot be published without permission or giving reference (plagiarism).

The author (s) should indicate the financial sources of the study, if any.

#### **Reviewer Ethics**

Reviewer(s); must absolutely be experts in the fields that the candidate article addresses. Reviewer is obliged to make his criticism objectively and clearly. Reviewer should not act in line with its own personal interests / views, and if necessary, should not accept to act as reviewer. During the refereeing process, considering that the texts are personal, they should not be shared with third parties. The candidate in the refereeing process should not transfer information from the article for his / her own studies and should not seek any academic / personal benefit. They should give clear and detailed reasons for the candidate articles to be rejected. The journal should also take into account the rules of scientific research and publication ethics.

#### **Editorial Ethics**

Editor (s); the candidate is obliged to appoint at least two referees appropriate to the subject of the article. It should ensure the communication between the reviewer (s) and the responsible author, taking into account the blind review process. It should maintain its relations in a transparent and objective manner without discrimination between any author and reviewer. They should not use their position for their own personal and academic interests. They should give clear and detailed reasons for the candidate articles to be rejected. Scientific research should also consider publication and reviewer ethics.

## İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

## ARAŞTIRMA MAKALELER

<b>Tolgahan KARAIMAMOĞLU</b>	Ortaçağ Avrupası'nda Eczacılığın Gelişimi <i>The Development of Pharmacy in Medieval Europe</i>	161-169
<b>İbrahim AKSU</b>	Gülmenin ve Güldürmenin Ahlâki Değeri Üzerine Kısa Bir Soruşturma <i>A Brief Investigation on the Moral Value of Laughter and Making Somebody Laugh</i>	170-176
<b>Siren ÇELİK</b>	II. Manuel Palaiologos'un <i>Selaniklilere Tavsiye Söylevi</i> : 1383-1387 Osmanlı Selanik Kuşatmasına Dair Bir Metin <i>The Advisory Discourse to the Thessalonians of Manuel II Palaiologos: A Text on the Ottoman siege of Thessalonike between 1383-1387</i>	177-189
<b>Necla KAPLAN Mihayel AKYÜZ</b>	1177 Tarihli Süryanice "Harklean" Dörtlü İncil El Yazması <i>Syriac "Harqlean" Four Gospels Manuscript Dated 1177</i>	190-211
<b>Emin DALMIŞ</b>	Eyyübilerin Ahlat Dönemi Sikkeleri <i>Ayyubids' Coins at hhe Age of Ahlat</i>	212-218
<b>Hilmi KAÇAR</b>	Joos van Ghistele'nin Hac Seyahati Anlatısında (1491) İslam ve Osmanlılara Dair Söylemi <i>Discourse on Islam and the Ottoman Turks in Joos van Ghistele's Pilgrimage Narrative (1491)</i>	219-234
<b>Engin GÜNGÖR</b>	Bozkır Türk Kültüründe Mitolojik Demir ve Kutsal Efendileri (Demirciler) <i>Mythological Iron and Its Holy Masters (Blacksmiths) in Steppe Turkish Culture</i>	235-243
<b>İbrahim BALIK</b>	Türkiye Selçuklu Medreselerinde Eğitim ve Yaşama İlgili Temel Birimler <i>Basic Units Related to Education and Life in The Turkey Seljuk Madrasah Relationship</i>	244-254
<b>Esra ÇIPLAK</b>	Memlûklerde La'bü'l-Kürre "Çevgân" <i>La'bu'l-Kurre "Çawgân" in Mamluks</i>	255-263
<b>Ali MIYNAT</b>	Sikkelerin Gözünden Norman Hâkimiyeti Altında Sicilya'da Çok Kültürlülük ve 12. Yüzyılda Normanların Burada Bastırdıkları Sikkeler <i>Multiculturalıty in Sicily Under the Reign of Normans Throughout the Eyes of Coins and Their Coins Struck Here in the 12th Century</i>	264-279
<b>ÇEVİRİ MAKALELER</b>		
<b>Abdurrahman Onur ÇALIŞIR</b>	Çocuk Haçlı Seferi <i>The Children's Crusade</i>	280-284
<b>Canan ÖZTÜRK</b>	Etnoğrafya ve Anlatı Arasında Georgios Pakhymeres: Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι 3.3-5 <i>Georgios Pachymeres between Ethnography and Narrative: Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι 3.3-5</i>	285-292
<b>Bilen YILMAZ</b>	Moğol Hanlarının Anılması ve Tarihlerinin Anlatılması <i>Commemoration of the Mongol Khans and the Narration of Their History</i>	293-296
<b>KİTAP TANITIM</b>		
<b>Osman YURDAKAL</b>	Roman Yulianoviç Poçekaev, Pravo Zolotoy Ordı, İnstitut İstorii im. Ş. Marcani AN RT, Kazan 2009 <i>Roman Yulianoviç Poçekaev, The Golden Horde Law, İnstitut İstorii im. Ş. Marcani AN RT, Kazan 2009</i>	297-299
<b>Nagehan KÜÇÜKYILDIZ</b>	Bayram Arif Köse, Sâcoğulları ve Güney Kafkasya (276-317/889-929), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2017 <i>Bayram Arif KÖSE, Sacogullary and South Caucasus (276-317/889-929), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2017</i>	300-304

## Ortaçağ Avrupası'nda Eczacılığın Gelişimi

Tolgahan KARAİMAMOĞLU<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Gör. Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, MERSİN.

\* [tolga\\_han33@windowslive.com](mailto:tolga_han33@windowslive.com)

+ ORCID: 0000-0002-7614-4428

**Öz-** Tıbbın ayrılmaz bir parçası olan eczacılığın tarihsel gelişiminde ortaçağ dönemi önemli bir zaman dilimini kapsar. Ortaçağın başlamasıyla birlikte Avrupa'da manastır çevresinde şekillenmeye başlayan eczacılık faaliyetleri uzun bir süre din ve şifacıların faaliyet alanı olmuştur. Ancak on ikinci yüzyıla birlikte "Manastır Tıbbı" devrinin resmen bitmesi, din adamlarının hekimlik ve eczacılık yapma usulünü yavaş yavaş terk etmeleri eczacılığın da kaderini derinden etkilemiştir. Zira bu gelişmeler üzerine Avrupa'da 13. yüzyıla birlikte "Apothicaire" denilen bir esnaf grubu güç kazanmaya başlamıştır. Bu esnaf ilaç yapımında kullanılan drogları satmanın yanında reçeteler de hazırlamışlardır. Ardından II. Frederick'in eczacılığı ayrı bir alan olarak tanımlayan yasaları ve Fransa'da çıkarılan regülasyonlar Avrupa'da eczacılığı ayrı bir alan olarak tanımlanmasını sağlamıştır. On üç ve on dördüncü yüzyıllarda ise Avrupa genelinde halk ve özel eczanelerin açılması ve bunların lonca teşkilatlanmalarına bağlanmaları ise artık yeni bir süreci başlatmıştır. Ortaçağın son döneminde doktorların eczacılarla başlayan yakın işbirliği içinde Avrupa eczaneleri hizmet vermeye başlamıştır. Avrupa'da bu süreçle birlikte kurulmaya başlayan yeni eczacılık fakülteleriyle de günümüzdeki modern eczacılığın temelleri atılmıştır. Bu çalışmada, Avrupa eczacılığının gelişiminde önemli bir zaman dilimi olan ortaçağda yaşanan gelişmeler ve yenilikler açıklanmaya çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler-** Ortaçağ, Avrupa, Eczacılık, Tıp.

## The Development of Pharmacy in Medieval Europe

**Abstract-** The medieval period covers an important time in the historical development of pharmacy, which is an integral part of medicine. With the beginning of the Middle Ages, pharmacy activities, which started to take shape around monasteries in Europe, have been the field of activity of religions and healers for a long time. However, with the twelfth century, the official end of the period of "Monastery Medicine" and the clergy's abandonment of the practice of medicine and pharmacy had a profound effect on the fate of pharmacy. Because, on these developments, "an artisan group called "Apothicaire" started to gain power in Europe in the 13th century. These tradesmen prepared prescriptions as well as selling drugs used in medicine. Then the laws of Frederick II defining pharmacy as a separate field and the regulations enacted in France enabled pharmacy to be defined as a separate field in Europe. In the thirteenth and fourteenth centuries, the opening of public and private pharmacies throughout Europe and their connection to guild organizations started a new process. In the last period of the Middle Ages, European pharmacies started to serve in close cooperation between doctors and pharmacists. With the establishment of new pharmacy faculties in Europe with this process, the foundations of today's modern pharmacy were laid. In this study, the developments and innovations in the Middle Ages, which is an important period in the development of European pharmacy, are tried to be explained.

**Keywords** – Medieval, Europe, Pharmacy, Medicine.

## Giriş

*Hekim yazar ve eczacı ilacı hazırlar*

(Olympiodore VI. Yüzyıl)

Eczacılık: tedavi edici her türlü madde ve ilacın keşfi, üretimi, güvenli ve etkin kullanımı ile ilgilenen, tıp bilimini kimya bilimiyle ilişkilendiren klinik sağlık bilimi olarak tanımlanır. Günümüz dünyasında eczacılık, akademik endüstride en çok araştırılan alanlardan biridir. Eczacılığın kökenlerine bakıldığında kesin bilgiler bulunmamakla birlikte insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir.<sup>1</sup> Zira insanlardan önce hastalıkların olduğu düşünüldüğünde, tıbbın ayrılmaz parçası olan eczacılığın da tarihini insanlıkla başlatmak yanlış olmayacaktır. Bundan dolayıdır ki eczacılığın gelişimi insanınkiyle paraleldir. İnsanlığın dünya serüveninin başlamasıyla birlikte acı duyan ilk insan evvela derdi üzerine eğilmekle bir hekim ve sonra da onun devasını aramak ve bulmakta da bir eczacı gibi hareket etmiştir. Daha sonra bu bilgilerini başkaları için kullanmaya başlamıştır. Uzun yüzyıllar ise hekimlik ve eczacılık bilgisinin ustacılar ilişkisinde yetişen tek bir şahısta birleştiği görülmektedir. Bundan dolayı da insanlık tarihinin çoğunluğunda, tıp ve eczacılık uygulamaları birbirinden ayırt edilemez ve şifa sanatı olarak birbirine bağlı olmuştur.<sup>2</sup>

İlk insan kuşkusuz çevresinde gelişen olayları anlamaktan çok uzaktır ve edindiği bilgiler de deneme yanılma yoluyla elde edilenlerdir. İşte bu süreçte hastalıklar ise anlaşılması en güç alanlardan birisini oluşturmuştur. Hastalıkların nedenlerini anlayamayan ilk insanlar, her şeyde olduğu gibi bunları da doğrudan doğa güçlerine bağlamışlardır. Böylelikle ilk uygarlıkların ortaya çıkışıyla birlikte sihir ve büyü (efsuncular) tıp uygulamalarının içine girmiş, çok Tanrılı dinlerle birlikte de birçok “şifacı Tanrı ve Tanrıçalar” ortaya çıkmıştır. Hastalıkların, kötü ruhların ve Tanrı'nın cezalandırması olarak bin yıllarca düşünülmesi işte bu süreçle birlikte başlamıştır. Böyle bir düşünce geleneğinde eczacılık ilk olarak büyücüler, şifacılar, kabile reisleri ve din adamlarının (Mısırlı Rahiplerle birlikte) elinde şekillenmiştir.<sup>3</sup>

Bu gelişim süresince en eski zamanlardan beri, tüm toplumdaki insanlar, çeşitli yerel bitkileri, mineralleri ve diğer maddeleri içmenin/yemenin fizyolojik etkilerini fark etmişlerdir. Bu deneme yanılma yönteminde özellikle zehirli olanları, iyileşmeye neden olanları ve narkotik etkileri olanları ilk fark edilenlerdir. İnsanlar bu fizyolojik etkileri fark ettikçe, bunlara neden olan maddelere de tıbbi değerler atfetmeye başlamışlardır. Ayrıca, kolayca tanınabilir fizyolojik etkileri olmayan bazı maddelerin, parasal değerleri veya algılanan büyü ve dini yakınlıkları nedeniyle hâlâ tıbbi erdemleri olduğu kabul edilmektedir. İnsanlar, bireye ve hastalığa göre uyarlanmış, birden fazla bileşeni farklı miktarlarda karıştırarak

bileşik ilaçlar hazırlamaya başlamışlardır. Bunun sonucu olarak da “ilaç” kavramı ortaya çıkmıştır. Mağara adamlarının yöntemleri kaba olsa da, bugünün ilaçlarının çoğu, ilk insanın ulaşabileceği kadar basit olan bu kaynaklardan gelmektedir.<sup>4</sup>

İlaçlara ilişkin en eski kayıtlar Asur Kralı Assurbanipal tarafından Ninova kütüphanesinde toplanan 3200 tablet içindeki 800 tıbbi metinden gelmektedir. Bilinen en eski tablet ise M.Ö. 2100 yılına tarihlenen Nippur'da bulunan bir kil tablettir. Bu tableten anlaşıldığına göre Sümerli hekimler de kendilerinden sonraki hekimler gibi bitkisel, hayvansal ve madensel drogları kullanmışlardır. 550 drogun yer aldığı bu ilk tıbbi metin, *Mezopotamya Kodeksi* olarak adlandırılmıştır.<sup>5</sup>

Daha sonra kadim uygarlıklardan Mısır'ın Ebers Papirüsü (M.Ö. 1550), Çin Hint, Arap, Pers ve Antik Yunan kayıtları ilaçlara ilişkin ayrıntılı bilgiler vermektedir.<sup>6</sup> Söz konusu kaynaklarda geçen kimi droglar bugün dahi insanlar tarafından kullanılmakta, eczanelerde satılmaktadır: Eski Çin kaynaklarında geçen Ginseng (*Radix Ginseng*) drogundan hazırlanan ekstrelerin günümüzde Amerika ve Avrupa eczanelerinde yaygın şekilde satışı yapılmaktadır. Aynı şekilde eski Hint tedavi kitaplarında yer alan Yılan Kökü (*Radix Rauwolfiae*) günümüzde tansiyon düşürücü ilaçlar için kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Bundan dolayı ilaçlar ve ilaç maddelerinin ticareti eski devirlerden günümüze kadar devamlı şekilde artan bir sektör haline gelmiştir.<sup>8</sup>

Eczacılık alanındaki gelişmeler ise bilim alanındaki gelişmelerle paralellik gösterir. “Rasyonel Sistemlerin Kurulmaya Başladığı” dönemde laik tıp ve eczacılığın temelleri Hipokrat ile atılmaya başlanmıştır. Eczacılık tarihinde önemli bir yere sahip olan Galen'in hazırladığı preparatlar, yaptığı ilaçlar ve “İlaçların Terkihi” adlı kitabı eczacılık alanına büyük katkılar sağlamıştır. Yunan Carystus'lu Diocles (MÖ 4 yüzyıl) ve Theophrastus ise önemli farmakoterapötiklerdir. Yunan kültür ve medeniyetinin bir kolu olarak Afrika'da gelişen İskenderiye Ekolü'nün ünlü hocalarından nebatatçı Theophraste'in (MÖ 300) çalışmalarıyla Avrupa tababet ve eczacılığına en az 500 yeni tıbbi bitki kazandırmıştır. Greko-Romen hekim Pedanius Dioscorides'in (*MS* 60-78) 600'den fazla bitkiyi kapsayan beş ciltlik eseri *De Materia Medica* ortaçağda özellikle Müslüman hekimlerin temel başvuru kitabı haline gelmiştir. Eser eczacılık alanının da temel kaynağı olarak kullanılmıştır.<sup>9</sup>

“İslam Altın Çağı” olarak bilinen dönemde ilk kez Bağdat'ta kurulan eczane dükkanları dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde Abbasiler tarafından teşvik ve idare edilmeye başlanmıştır. Ortadoğu'da kimya ve botanikte ortaya çıkan ilerlemeler İslam tıp ve farmakolojisini ciddi şekilde geliştirmiştir. Müslüman alimlerin öncülüğünde Antik Yunan eserlerinin tercümesi ve yeni bilgilerin eklenmesiyle

<sup>1</sup> Farmakoloji Antik Yunancada, farmakon (φάρμακον) ilaç ve logos (λόγος) biliminden türemiştir. Mısır'da ise Pharmaki sözcüğü güvenliği sağlayan kişi anlamına gelmektedir. Eczacılık işiyle uğraşan kişilere ise tarih boyunca çok çeşitli isimler verilmiştir. Antik Yunan döneminde Rhizotome veya Herbaris adı verilen kökçüler, yine aynı dönemde Pharmakeis, Roma'da Pigmentarius, Seplosarius, Pharmacopoles, Circulatores ve Ungentarius adlı kişiler eczacıların ilk örnekleridir. X. yüzyılda manastırlarda ilaç yapan rahiplere Apothecarius ve XII. yüzyılda ilaç hazırlayanlara Confectionarius ismi veriliyordu. Apothecaire sözcüğü XV. yüzyıldan itibaren tüm Avrupa'da yerleşmeye, XVIII. yüzyıldan sonra da Fransa'da Pharmicien sözcüğü kullanılmaya başlanmıştır. Avrupa'da hekimlik ve eczacılığın XIII. yüzyılda ayrılmasıyla eczacı sözlüğü karşılığı olarak zamanla İtalyancada Droghuera, Spezeria ve Farmacista, İspanyolcada Droguista, Fransızcada Pharmicien veya Droguiste, Almancada Apotheker ve İngilizcede Apothecary ve Pharmacist sözcükleri yerleşmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Edward Kremers ve George Urdang, *History of Pharmacy: A Guide and a Survey*, J. B. Lippincott Company, Philadelphia, 1946.

<sup>2</sup> Linda Ellis, *Archaeological Method and Theory An Encyclopedia*, Taylor & Francis, Oxfordshire, 2000, s. 443-448.

<sup>3</sup> Oldukça dindar olan Hitit toplumunda salgın hastalıklar Tanrıların halkı cezalandırmak için verdikleri bir uyarı olarak algılanmıştır. Tanrıların öfkesinin

dindirilmesi ve hastalıkların yok olması için sürekli özel törenler ve ayinler yapılmıştır. Hitit Kralı II. Murşiliş'in “veba duası” bunun en dikkat çekici örneğidir. Ahmet Ünal, *Hititler Devrinde Anadolu 2*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003, s. 80; Stuart Anderson, *Making Medicines: A Brief History of Pharmacy and Pharmaceuticals*, Pharmaceutical Press, Londra, 2005, s. 4-46.

<sup>4</sup> Turhan Baytop, *Türk Eczacılık Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları No.3358, Eczacılık Fakültesi 78, İstanbul, 2001, s. 8-10.

<sup>5</sup> D. Cowen ve W. Helfand, *Pharmacy: an illustrated history*, Harry N. Abrams, New York, 1990, s. 19; N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, Çev. H. Koyukan, İstanbul, 1998, s. 86.

<sup>6</sup> John K. Borchardt, “The Beginnings of Drug Therapy: Ancient Mesopotamian Medicine”, *Drug News & Perspectives*, C.15 (3), 2002, s. 187-192; Ashish Tewari ve Supriya Tiwari (edit.), *Synthesis of Medicinal Agents from Plants*, Elsevier, Oxford, 2018, s.2-3, 27-40.

<sup>7</sup> Baytop, *Türk Eczacılık Tarihi*, s. 10.

<sup>8</sup> Eriş Asil, “Dünden Bugüne Eczacılık”, *Meslek İçi Sürekli Eğitim Dergisi*, 2000, s. 4-5.

<sup>9</sup> R. Vedat Yıldırım, *Dioscorides'in Materia Medica'sı ve Türk-İslam Tababeti*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2002, s. 24-48.

oluşturulan sentez sayesinde tıp ve dolayısıyla eczacılık büyük bir ivme kazanmıştır. Râzî'nin (854-932) *El-Havi ve Kitabü'l-Cüderi ve'l-Hasbe* isimli bilimsel kitaplarıyla, kimyasal bileşiklerin tıbbi kullanımlarını teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Ebu Kasım el-Zahravî (936-1013) damıtma yoluyla ilaçların nasıl hazırlanacağına ilişkin önemli çalışmalar yapmıştır. İbn-i Sehl (ö. 869), hastalıklar için çok çeşitli ilaçları ve ilaçları açıklayan bir farmakope başlatan ilk doktordur. Birûnî (973-1050), ilaçların özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi verdiği ve eczacılığın rolü ve işlevleri hakkında ayrıntılı bilgi verdiği *Kitabü'l-Saydalah* (İlaçlar Kitabı) adlı farmakoloji üzerine en değerli İslamî çalışmalardan birini yazmıştır. İbn-i Sina (980-1037), *El-Kanun fi't-Tib* (The Canon of Medicine) adlı eserinde eczanelerde satılmaya hazır 700'den fazla ilacın (müstahzarları) özelliklerini, semptomlarını yazmıştır. Bu eserin batıda altmıştan fazla Latince baskısı yapılmıştır. Cabir, Dinaverî İbn-i Baytar gibi bir dizi Müslüman âlimin çalışmaları Avrupa tıp fakültelerinde uzun süreler okutulmuştur.<sup>10</sup>

Buna karşın ortaçağ Avrupa toplumunda Katolik Kilisesi'nin kontrolü ve baskısı yüzünden Antik dönem kaynaklarının isimleri dahi unutulmuştur. Ortaçağ boyunca Avrupa'da tıp ve din huzursuz iki arkadaş olarak anılmaya başlanmıştır. Tıbbın bileşenlerinden olan eczacılık ise uzun süre rahiplerin tekelinde, kilisenin resmi doktrini çerçevesinde yürütülmeye çalışılmıştır. Ancak, İslâm dünyasında başlayan çatışmalar ve kargaşalar sebebiyle on birinci yüzyılda Müslüman alimler ve bilgiler Endülüs üzerinden Avrupa'ya taşınmaya başlayınca işler değişmeye başlamıştır. Haçlı Seferleri de bu sürece ciddi katkılar sağlamıştır. Avrupa'da aynı zamanda on üçüncü yüzyılla birlikte seküler bilim çevrelerinin güç kazanması da tıp ve eczacılığı geliştiren bir başka etken olmuştur.<sup>11</sup>

On altıncı yüzyıla kadar eczacılık ve tıp birlikte gelişirken, usta-çırak yöntemi ile doktor ve eczacılar yetişmiştir. Bu dönemde eczacılık, tıp biliminin içinde kalırken, doktorlar çoğu zaman hastalarına ilaçları kendileri hazırlamışlardır. Avrupa'da başlayan Rönesans hareketi tıp ve eczacılık alanındaki gelişmeleri de etkileyerek bu iki disiplinin birbirinden ayrılmasına neden olmuştur. 25 Nisan 1777 tarihinde Fransa'da açılan *Eczacılık Okulu*'nda ustaların yanında yapılan pratik eczacılık eğitimi son bulmuş ve toplu öğretime geçilmiştir. Eczacılığın bir meslek karakterini alması Antik Yunan, Roma ve Bizans'la başlar, ortaçağda İslam dünyasında gelişir ve Rönesans sürecinde Avrupa'da tamamlanır.<sup>12</sup>

### Avrupa'da Eczacılığın Gelişimi

Roma İmparatorluğu'nda iki kurumsal yapıdan söz edilir: hukuk ve tıp. Eldeki bilgiler ve dönem içerisinde yaşanan gelişmeler en azından Roma tıbbının belirli bir düzeyde olduğunu göstermektedir. Zira, Roma İmparatorluğu döneminde drog satıcı esnafı yanında birde *Pharmacopoles* denilen bir esnaf oluşmuştur. Sellularii denenlerinin dükkânları varken, *Circulatores* olarak adlandırılanları ise seyyar şekilde sokaklarda ilaç satmışlardır.<sup>13</sup> Ancak Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla Avrupa'da ortaya çıkan kargaşalar ve belirsizlik dönemi her şeyi etkilediği gibi tıbbi da derinden etkilemiştir. Çünkü beşinci yüzyıldan itibaren Avrupa'da başlayan

Katolik Kilisesi fanatizmi, tıbbi bilimin değil dinin dogmatik kontrolüne sokmuştur. İlk Hıristiyan ilahiyatçı ve İncil bilgini olan Origen'in bu konudaki sözlere ortaçağ Avrupa'sında tıbbın ve eczacılığın yeni sürecini açıklamaktadır: "Dinle bezenmiş olanlar, yeryüzünde hem şifalı otları hem de başka şeyleri yetiştirmek için kendisinin görevlendirdiğini bilerek, doktorları Tanrı'nın hizmetkarları olarak kullanırlar."<sup>14</sup> Avrupa tıbbın da Hipokrat ve Galen'in fikirleri hakim olurken, "Tanrı insanların kaderini belirlediği için" özellikle on birinci yüzyıla kadar çok az yeni tedavi yöntemi geliştirilmiştir. Dolayısıyla ortaçağ boyunca bedenden daha çok ruha dikkat etmek önemli bir hale gelmiştir. Tıbbi düşüncenin ve teolojik mülahazaların bu şekilde iç içe geçmesi, ortaçağ döneminde tıbbın uzun bir süre din adamlarının elinde kalması sonucunu ortaya çıkarmıştır.<sup>15</sup>

Bizans İmparatoru I. Justinianus (527-565) döneminde şiddetlenen din tartışmaları yüzünden Antik Yunan felsefesinin son ekolleri olan İskenderiye ve Atina Okulları kapatılmıştır. Nasturilerin ise baskı ve sürgüne tabi tutulması Müslümanların işine yaramıştır. Zira Antik Yunan-Roma felsefe ve eserleri, Nasturiler sayesinde İslâm dünyasında yeni bir hayat bulmuştur. Avrupa'da ise tam tersi gelişmeler meydana gelerek Antik kaynaklar ve felsefenin kapısına yüzyıllar boyunca açılmayacak olan bir kilit vurulmuştur.<sup>16</sup>

Avrupa'da ise ortaçağın başlamasıyla birlikte tıbbi geriye götüren ve adına da "manastır tıbbi" denilen yeni bir devir başlamıştır.<sup>17</sup> 529'da kurulan ve 1944 yılında yıkılan Monte Cassino manastırı, keşiş denilen din adamlarının tıbbi bilgiler aldıkları ilk yerdir. Romalı devlet adamı Cassiodorus'un (480-573) bu manastıra gelirken Galen, Oribasius ve Alexander gibi eski hekimlerin eserlerini de beraberinde getirmesi bu akımı başlatmıştır. Sonrasında ise Avrupa'nın dört bir köşesinde birçok manastır kurulmuştur. Din adamları, maddi kazancın farkına varmaları sonucunda manastır bahçelerini şifa veren "kutsal" botanik bahçelerine çevirmişlerdir. Bu konuda İncil'de isimleri geçen şifalı bitkiler onlar için iyi bir dayanak olmuştur. Aynı zamanda buralarda, manastır hastaneleri ve botanik bahçelerini anlatan bir dizi kitaplar da yazılmıştır: Strabon'un dokuzuncu asırda yazdığı kitaplar bunlara örnektir. Bundan dolayı ortaçağ Avrupa toplumu için manastırlar hastalık sırasında da ilk başvurulacak yerler haline gelmiştir. Bu süreçle birlikte eczacılık manastırların en büyük gelir kollarından biri olmuştur. Öyle ki günümüzde Avrupa'nın en eski ve saygın okulları olarak ön plana çıkan ve tıbbın geleceğini belirleyen Salerno, Montpellier (1181),<sup>18</sup> Paris (1110), Bologna (1113), Oxford (1167), Cambridge (1209), Padua (1222), Napoli (1224), Prag (1347 ve Viyana (1365) o günlerde bu amaçla ortaya çıkmışlardır. Düzenli tıp eğitimi verilen (dersler Latince yapılmaktaydı) bu uluslararası üniversitelerdeki hocalar ise ruhban sınıfındandı. Hatta Paris üniversitesinde çalışanların 1542 yılına kadar evlenmesi ise yasaklanmıştır.<sup>19</sup>

Bu yeni durum Katolik Kilisesi'nin kadiri mutlak otoritesine hizmet ettiği için ruhban sınıfının oldukça hoşuna gitmiştir. Bu gücü paylaşmak istemeyen Kilise, dönemin tanınan Müslüman ve Yahudi hekimlerine ve eczacılarına Hristiyanların tedavi olmasını ve

<sup>10</sup> F. Rofail Farag, "Why Europe Responded to the Muslims Medical Achievements in the Middle Ages", *Arabica*, C. 25 (3), 1978, s. 292-309; Maryame El Gani, "Les sciences pharmaceutiques arabes médiévales et leurs applications en obstétrique", *Histoire des Sciences Médicales*, s. 50-55; S. Hadzovic, "Pharmacy and the great contribution of Arab-Islamic science to its development", *Medicinski Arhiv*, C. 51 (1-2) 1997, s. 47-50; Sabine Mouth, *Histoire de la rédaction biomédicale arabo-musulmane médiévale*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Université Cadi Ayyad, Marakeş, 2016, s. 103-125.

<sup>11</sup> Pınar Ülgen, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2020, s. 175, 178-185.

<sup>12</sup> Christian Warolin, "The foundation of the School of Pharmacy in Paris", *Rev Hist Pharm*, C. 51 (339), 2003, s. 453-474.

<sup>13</sup> A. C. Wootton, *Chronicles of Pharmacy*, C. I, Macmillan, Londra, 1910, s. 93-94.

<sup>14</sup> Darrel W. Amundsen, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996, s. 139.

<sup>15</sup> Tolgahan Karaimamoğlu, *Ortaçağ Avrupa'sında Salgın Hastalıklar*, Selenge, İstanbul, 2021, s. 17-18.

<sup>16</sup> Süheyl Ünver, *Tıp Tarihi: Tarihten Evvelki Zamandan İslam Tababetine Kadar*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul, 1938, s. 66-67, 99-101; Naşid Baylav, *Eczacılık Tarihi*, Yörük Matbaası, İstanbul, 1968, s. 63-65.

<sup>17</sup> Feridun Nafiz Uzluç, *Genel Tıp Tarihi-I*, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, Sayı 68, Ankara, 1959, s. 79-80.

<sup>18</sup> Murat Serdar, "Orta Çağ Avrupası'nda Bir Tıp Okulu: Montpellier", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, C.3 (1), 2020, s. 90-103.

<sup>19</sup> Ayşegül Demirhan, *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1982, s. 46-49; Bob Zebroski, *A Brief History of Pharmacy: Humanity's Search for Wellness*, Routledge, New York-Londra, 2016, s. 68-73.

onlardan tıbbi eğitim almasını yasaklamıştır. Avrupa'da tıbbin eczacılığın doğmalarıyla çevrildiği esnada Müslüman dünyada kurulan darüşşifalar ise Avrupa dogmatizmine karşı (özellikle Selçukluların Anadolu'da kurdukları kayda değer) en gelişmiş tıp okullarıdır. Dolayısıyla İslam dünyasında hekimlik ve eczacılığın fonksiyonel olarak birbirinden ayrılması Avrupa'dan daha önce olmuştur.<sup>20</sup>

Haçlı Seferleri ile Müslüman dünyanın gelişmiş ilminin farkına varan Avrupalı müellifler ciddi bir aydınlanma yaşamıştır. Bu durum ise Avrupa tıp ve eczacılığın kesin bir dönüm noktası olmuştur. Bu sayede İslam dünyasında VIII.-X. yüzyıllarda gelişen tercüme faaliyetleri XI. yüzyıldan itibaren Avrupa'da da başlamış ve birçok eser Latinceye çevrilmiştir. Avrupa'da tercüme hareketinin öncüleri ise, Kartacalı Kostantin, Guy de Chauliac, Jean de Seville, Michel Scot ve Gerard de Cremona gibi önemli hekimler/cerrahlar olmuştur.<sup>21</sup> Bu tercüme hareketinde XI-XV. yüzyıllar arasında ilk müstakim eczane 1140'da Napoli ve 1180'de de Paris'te açılmıştır. Usta çırak ilişkisinde yetişen hekim-eczanın aynı kişi olması geleneği ise bu yeni süreçte terkedilmeye başlanmıştır. İlk önce hekimler ilaç hazırlama işini bırakıp sadece reçete yazma işini üstlenince, "Pigmentarius"larda (aktarlar olarak bilinen kişilerdir) reçetelere göre ilaç hazırlamaya başlamışlardır. Napoli'de XI. yüzyılda "Confectarius" denen sanatçı bir sınıf sadece hekimlerin yazdıkları reçeteleri hazırlama işini üstlenmişlerdir. Avrupa'da hekimlik ve eczacılık ilk kez "Salerno Tıp Fakültesi'nde" 1076 yılında ayrılmıştır. Salerno Tıp Fakültesi, Napolyon tarafından 1811 yılında kapatılıncaya kadar Avrupa tıbbında önemli bir merkez olmuştur.<sup>22</sup>

Avrupa eczacılığında XII. yüzyıl ise bir dönüm noktası olmuştur: Clermont Konsili'nin 1130 yılında din adamlarının tıp pratiği yapmalarını yasaklamaları sonucunda "Manastır Tıbbi" devri resmen bitmiştir.<sup>23</sup> Din adamlarının hekimlik ve eczacılık yapma usulü yavaş yavaş terkedilmiştir. Bu gelişme üzerine, Avrupa'da XIII. yüzyıla birlikte "Apothicaire" denilen bir esnaf grubu güç kazanmaya başlamıştır. Apothicaire, Grekler döneminde gıda-baharat maddeleri satan dükkanlar için kullanılmaktaydı. Bu esnaflar ilaç yapımında kullanılan drogları satmanın yanında reçetelere göre ilaçta hazırlamaktaydılar. Apothicaire'ler, ilk olarak ilaç satma işine 1180 yılında Fransa'nın Montpellier şehrinde başlamışlardır. Ortaçağ'da ilaç yapım işlerini ellerine geçiren bu esnaf grubu basit bir tüccar değil sanat erbabı diye anılmaya başlanmıştır. Paris Belediye Başkanı Etienne Boileau'nun 1268 yılında yayınladığı *Les métiers de Paris*'de (Paris Meslekler Kitabı) Apothicaire'ler bağımsız bir meslek grubu olarak tanımlanmıştır.<sup>24</sup>

Ortaçağ'da sağlık alanında çıkarılan kanunlar, halk sağlığını olduğu kadar tıp uygulayıcılarının (dönemin sağlıkçısı olarak adlandırılan herkes) mesleki organizasyonlarını da etkilemiştir. Avrupa'da ilk tıp kanunun Sicilya Kralı II. Robert tarafından 1140 yılında çıkarıldığı görülmektedir. Bu düzenlemeye göre tıp eğitimi üzerinde devlet kontrolü sağlamaya çalışılırken bu alanda bir standart yakalama arayışının da olduğu gözlemlenmektedir. Ancak Avrupa'da eczacılık üzerine ilk resmi adım ise Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick tarafından atılmıştır. Kral, Palermo'daki sarayında hekim ve eczacıların görevlerini ayırdığı gibi ilk olarak 1231-1240 arasında

yayınladığı emirnameler ile toprakları olan İtalya ve Sicilya'da hekimlik ve eczacılığı da resmen ayırmıştır.<sup>25</sup> Bu münasebetle de eczacılığı profesyonel bir alan olarak ilan ederek, eczane açma ve çalıştırmanın bölgesel tıp fakülteleri tarafından kontrol edilmesi kuralını getirmiştir. Avrupa tıbbının önemli dönüm noktalarından olan bu fermanla üç madde ön plana çıkmaktadır: ilaç ve eczacılık ayrılmış, eczane yönetimine ilişkin kurumsallaştırılmış düzenleme getirilmiş ve ilaç üretiminde kalite standardı beyanı usulü kabul edilmiştir. II. Frederick'in getirdiği bu yeni düzenleme sayesinde İtalya'da tıp ve eczacılık eğitimi ayrı mesleki branşlar halinde verilmeye başlanmıştır. Bu gelişme üzerine İtalya'da ilk eczaneler ve loncaları kurulmaya başlanmıştır. Venedikli hekimler ve eczacılar loncası 1250 ve Floransalı eczacıların tüzüklerinin 1300 yılına tarihleniyor olması bu gelişmeyi doğrulamaktadır. II. Frederick'in başlattığı bu girişime benzer kanunlar 1283 yılında İspanya'da ve 1347 yılında Almanya'da da çıkarılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla, II. Frederick'in 1240 tarihli bu girişimin önemi o günlerde fazla anlaşılammış olsa da hekim ve eczacıya yeni bir hukuki statü vermesinin yanında Avrupa eczacılığının kuruluşuna ve fermakopenin temellerinin atılmasına işaret ediyordu.<sup>26</sup>

Eczacıların faaliyetlerinin tıp hukuku kapsamında düzenlenmesine ihtiyaç duyan bir başka ülke Fransa'dır. Avrupa'da eczacılığın standart bir hal almasında Fransa'da gerçekleştirilen düzenlemelerin önemli bir yeri vardır. Zira Marsilya'da (1231-1253), Avignon'da (1242) ve Arles (1245) şehirlerinde sırasıyla bir dizi kanun yürürlüğe girmiştir. Bunlar arasında Arles şehrinde 1245 yılında yayınlanan *Leges Municipales Arelates*, Avrupa'da eczacılığın bağımsız bir alan olarak ortaya çıkmasını destekleyen önemli bir yönetmeliktir.<sup>27</sup>

Ancak ortaçağın köklü okullarından olan Paris'te bulunan "Faculte de Medicine"nin (Paris Tıp Fakültesi) 1271 yılında yayınladığı yönetmelik Avrupa ülkelerinde eczacılık üzerine en kapsamlı kuralları ihtiva eden ilk regülasyondur. Bu regülasyona göre:

- Hekim emri olmadan kimseye ilaç verilmemesi
- İlaç hazırlamakla yalnız Apothicaire'lerin meşgul olmaları
- Reçete olmadan kimseye çocuk düşürücü ilaç, zehir hatta müshil verilmemesi
- Reçetelerin hekimlere sorulmadan tekrar verilmemesi
- Zaman zaman fakülte dekanı ile bir Apothicaire'lerin aktarları teftiş etmesi
- Aktar namzetlerinin gene zaman zaman bir sınava tabi tutulması ve bu sınava geçene yemin ettikten sonra (bu yemini bozanların cezalandırılması istenmiştir) Apothicaire unvanının verilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>28</sup>

Paris Üniversitesi'nin 1271 yılında hazırladığı bu tasarı eczacılığa ilişkin zamanına göre oldukça yenilikçi ve ilerici kurallar içerdiğinden dolayı Avrupa'da bu alanda hazırlanan ilk yönetmelik olma özelliği de taşımaktadır. Yönetmelikle açıkça eczacıların gündelik ilaçlar haricinde diğer tüm ilaçları vermesi hekim reçetesi zorunluluğuna bağlanırken aynı zamanda eczanelerin belirli standartlar dahilinde düzenli teftiş edilmesi de öngörülmüştür. Dolayısıyla bu kanun ve yönetmeliklerin köklü tıp fakültelerinin

<sup>20</sup> Donald Campbell, *Arabian Medicine And Its Influence on The Middle Ages*, C.I., Trubner, Londra, 1926, s. 33-130.

<sup>21</sup> Campbell, *Arabian Medicine And Its Influence on The Middle Ages*, s. 92-163.

<sup>22</sup> Zebroski, *A Brief History of Pharmacy: Humanity's Search for Wellness*, s. 68-73.

<sup>23</sup> Darrel W. Amundsen, "Medieval Canon Law On Medical And Surgical Practice By The Clergy", *Bulletin of the History of Medicine*, C. 52 (1), 1978, s. 22-44.

<sup>24</sup> René de Lespinasse, *Les métiers et corporations de la ville de Paris XIV-XVIII siècle*, C. I, Imprimerie Nationale, Paris, 1886, s. iv.

<sup>25</sup> Roy Porter, *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present*, Fontana Press, Londra, 1999, s. 118-120.

<sup>26</sup> G. A. Bender, *Great Moments in Pharmacy: The Stories and Paintings in the Series, A History of Pharmacy in Pictures*, Northwood Institute Press, Midland, 1966, s. 61-62; Byong-Hyon Han, *Therapy of Social Medicine*, Springer, Londra, 2016, s. 17; Charles H. Haskins, "Science at the Court of the Emperor Frederick II", *The American Historical Review*, C. 27 (4), 1922, s. 669-694; Henry Matthew Burlage, *Orientation to Pharmacy*, McGraw-Hill, Blakiston Division, New York, 1959, s. 15; Demirhan, *Kısa Tıp Tarihi*, s. 50.

<sup>27</sup> Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Eczacılık Tarihi Dersleri*, Hüsnütabiat Matbaası İstanbul, 1970, s. 195.

<sup>28</sup> Maurice Bouvet, *Histoire de la pharmacie en France: des origines à nos jours*, Editions Occitania, Paris, 1937, s. 58; Jean Claude Dousset, *Histoire des médicaments: des origines à nos jours*, Payot, Paris, 1985, s. 75.

bulduğu İtalya ve Fransa'da ortaya çıkması ise tesadüf değildi. Bundan dolayı Avrupa'da modern eczacılığın temelleri İtalya ve Fransa'da atılmıştır.<sup>29</sup>

Bu zaman zarfında Avrupa'da eczacılığı standart bir hale kavuşturmak isteyen loncalar kurulmaya başlamış, doktorlar ve eczacılar da bu loncalara katılmışlardır. Baharatçılar, kökçüler, hatta o çağlarda doğudan gelen ve nadir bir madde olan şeker satıcıları da bu loncalara alınmıştır. Ancak bunlardan sadece aktarlar ilaç yapmak hakkına sahiptiler. Loncaların temelde birkaç hedefi vardı: Şehirlerinde tekel kurmayı hedeflemek, ürünlerin kalitesini korumak, fiyat istikrarını sağlamak, çırakların eğitimi ve gönüllülük sürecini kontrol etmek, tüccarlar için yönergeler belirlemek ve loncadaki ustalarının konumlarını tanımlamak ve düzenlemek. Bu loncalar eczacı ustalarının yeterliliklerini ölçmek için sınavlara girmelerini sağladılar ve bazen onlardan zor ilaç yapmalarını istediler. Bu tür yeterlilik testleri on üçüncü yüzyılda Marsilya'da yapıldı ve Paris'te 1484'de çıkarılan kanunla zorunlu hale getirildi. Roma eczacılar loncası ise "Universitas Aromatarium" olarak kurulmuş ve 1492 yılında Papa'nın fermanlarıyla tanınmıştır. Bu kurum günümüzde de, *Roma-Nobile Kimya ve Eczacılık Fakültesi* olarak varlığını sürdürmektedir.<sup>30</sup> İngiltere'de de eczacılar bir grup oluşturmak için baharat tüccarlarıyla birleşmişlerdir. 14. yüzyıldan sonra ise eczacılık doktorların özel bir alanı olarak kabul edilirken, bu kuruluşlara 1617'de itibaren bağımsız olarak faaliyet gösterme izni verilmiştir. Bu amaçla kurulan ilk derneğin adı ise "Londra Şehri Eczacılarının Sanat ve Hikmet Derneği'dir." İngiltere'de eczacılık alanını bu tarihe kadar elinde tutan aktar ve baharatçılar ise kurulan ilk müstakil eczane derneğine karşı hoşnutsuzluklarını ortaya koymuşlardır.<sup>31</sup>

Avrupa genelinde 14. yüzyılla birlikte şahısların işlettiği eczanelerin yanı sıra halka açık eczanelerin de olması ikisi arasında bir rekabet ortamı oluşturmuştur. İsviçre'nin Basel kentinde, manastır eczaneleri ve özel eczaneler, 1528 Reformu'ndan sonra manastır eczaneleri ortadan kalkıncaya kadar uzun süre bir arada yaşamışlardır. Ancak manastır eczaneleri, Katolikliğin hüküm sürdüğü Bavyera ve Avusturya'da on dokuzuncu yüzyıla kadar varlığını korumuştur.<sup>32</sup>

Bu gelişmeler karşısında dönem insanının eczacılara bakışı ise dikkat çekicidir: On dördüncü yüzyılın eczacısı, genellikle insanların sihirli güçler attığı ve eczanesinde bir tür bilimsel çevre yarattığı bir astrolog veya simyagerdi.<sup>33</sup>

Ortaçağ Avrupa'sında tıp uygulayıcılarına bakıldığında üniversite eğitimi alan hekimler (bunların sayıları oldukça azdır: Paris'te 1296'da 6, 1395 yılında ise 32 doktor vardı), cerrahlar-berber cerrahlar ve eczacılar şeklinde bir sıralama vardır. Eczacılar, hekimler gibi üniversite eğitimi almamışlardır. Ancak Avrupa'da 14. yüzyıla birlikte eczacılığın ayrı bir alan olarak ortaya çıkmaya başlaması ya da çoğu yerde hekimler ve eczacılar arasında bir rekabet yada gerginlikten daha çok işbirliği ortamı meydana getirmiştir. Çünkü üniversitede iyi eğitim alan bilgili bir hekim için eczacılık ve tıp eşanlamlıydı ve bundan dolayı da nasıl iyi tedavi yapacağı ve reçete oluşturulacağı konusunda eczacıyla yakın ilişki içerisinde çalışırdı. Hekimler ise artan bir şekilde ilaçların hazırlanması ve satışını

düzenleme yetkisini kurmaya çalışmışlardır. Birçok hekim, yukarıda da belirtilen düzenlemeler uyarınca farklı ilaçların, özellikle müşhillerin ve opiyatların tehlikeleri hakkında eczacıları uyarmıştır. Örneğin, Montpellier'de on dördüncü yüzyılda bir hekim olan Gordon'lu Bernard dikkatsizlik nedeniyle aşırı dozda Theriac'tan<sup>34</sup> zehirlenen bir eczacıyı tedavi etmesi için çağrıldığı vakayı anlatmaktadır:

*Bir eczacı zehirli bir madde satmış ve bir kısmı başparmağının turnağının arkasında kalmış. Başparmağıyla burnunu karıştırmaya başlayınca rengi değişmeye başlamış ve defalarca bayılmış. Üç dram (panzehir, theriac) aldığında, durumu daha ciddi hale gelmiş. Gece yarısı civarında haberim olup geldiğimde theriac miktarının çok yüksek olduğunu gördüm. Onu kusturdum ve midesini yeterince temizledikten sonra ona bir dram theriac verdim ve iyileşti.<sup>35</sup>*

Gordon'lu Bernard'ın burada dikkat çektiği nokta, eczacıların ilaç hazırlarken dikkatli olmadıkları ve farklı ilaçlar için uygun dozu belirleyen teoriyi anlamadıklarıdır. Bu tür tehlikelere karşın eczacılar düzenli olarak ilaç hazırlayıp satmalarının yanında Avrupa genelinde tıbbi tavsiyelerde de bulunmuşlardır.

Hekimlerin, eczacıların faaliyetlerini düzenlemeye çalışmasının bir başka nedeni de yeni farmakolojik literatürde ilaç hazırlamanın teorik ve teknik zorluklarını bu kesimin bilmediğini düşünmeleridir. Zira Paris, Bologna veya Salerno gibi Avrupa'nın en ünlü üniversitelerinde hekimlere standart olarak doğanın dört temel elemente (ateş, su, hava, toprak), dört yöne (kuzey, güney, doğu, batı), dört mevsime ( ilkbahar, yaz, sonbahar, kış), dört niteliğe (sıcak, soğuk, nemli, kuru) ve nihayetinde bedenin dört temel salgıya (sarı safra, siyah safra, balgam, kan) dayandığı öğretilmekteydi.<sup>36</sup> Hekimlerin aldıkları bu temel bilgiden dolayı hastalıklara karşı tedavi üretme çabalarında Galen'in Hümor (dört salgı) teorisi ise ilk başvurulacak bilgilerdendir. Örneğin vücudun çok fazla siyah safra salgılaması (bu maddeleri neye göre tanımlandığı belli değil) insanı kuru, siyah, soğuk ve üzgün, fazla sarı safra öfkeli, fazla balgam duygusuz, fazla kan ise iyimsiz yapmaktadır.<sup>37</sup> Montpellier tıp okulunda çalışan Villanova'lı Arnald (1310), bu teorinin bileşik ilaçların yapımındaki uygulamasını eczacılara anlatmak istemiştir:

*İlaçların birleştirilmesinin birçok nedeni vardır; hastalığın gücü, hastalıkların zıtlığı, organlarının zıt yerleşimi, ilacın şiddeti. Cüzzam, apopleksi ve epilepsi gibi bazı şiddetli hastalıklar nadiren basit ilaçlarla tedavi edilebilir. Bu nedenle bileşikler kullanılmalıdır, böylece güçleri şiddetli bir hastalığın tedavisini daha kolay sağlayabilir. Ateş (sıcak hastalığı) ve lökoflegmans (soğuk hastalığı) gibi bir ve aynı vücutta bulunan aykırı hastalıklarda da bileşik ilaç gereklidir, karşıt hastalıklara karşı etkili olabilmesi için hem sıcak hem de soğuktan oluşan bir ilaç kullanmalıyız.<sup>38</sup>*

<sup>29</sup> Bender, *Great Moments in Pharmacy: The Stories and Paintings in the Series, A History of Pharmacy in Pictures*, s. 60-62; Haskins, "Science at the Court of the Emperor Frederick II", s. 670-673; Bouvet, *Histoire de la pharmacie en France: des origines à nos jours*, s. 58.

<sup>30</sup> Han, *Therapy of Social Medicine*, s. 16.

London: *The Society of Apothecaries*, 1748. <https://wellcomecollection.org/works/qsy6krff> (18.07.2021).

<sup>32</sup> C. Kletter, "Austrian Pharmacy in the 18th and 19th Century", *Sci Pharm*, C. 78 (3), 2010, s. 397-409.

<sup>33</sup> A. Castiglioni, *A History of Medicine*, Ajonson, New York, 1975, s. 404.

<sup>34</sup> Antikçağdan beri evrensel bir panzehir olarak tanınan Theriac, birden fazla bileşenden oluşan, hazırlanması zor, sıkı üretim ve ticari kontrollere tabi tutulan karmaşık (yılan zehri veya başka bir zehir için panzehir olarak kullanılan bir merhem veya başka bir tıbbi bileşiktir) bir ilaç olarak bilinir. Geç ortaçağ ve erken modern tıp geleneğindeki devamlılığını korumuştur.

Theriac, Hümor doktrini, ampirik gözlem ve farmakolojik etkiyi birleştiren, sağlam temellere dayanan bir mantığa da işaret etmektedir. Christiane Nockels Fabbri, "Treating Medieval Plague: The Wonderful Virtues of Theriac", *Early Science and Medicine*, C. 12 (3), 2007, s. 247-283.

<sup>35</sup> Luke E. Demaitre, *Doctor Bernard de Gordon: professor and practitioner*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1980, s. 76.

<sup>36</sup> Keith Andrew Stewart, *Galen's Theory of Black Bile: Hippocratic Tradition, Manipulation, Innovation*, Brill, Leiden, 2018, s. 11-43, Danielle Jacquart ve Claude Alexandre Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, Cambridge Press, Londra, 1988, s. 60-70.

<sup>37</sup> Kate Kelly, *The Middle Ages 500-1450*, Facts On File, New York, 2009, s. 1-5.

<sup>38</sup> Arnald of Vilanova, *Arnald de Villanova Opera Medica Omnia*, C. 2, Michael R. McVaugh (edit.) *Seminarium Historiae Medicae Granatensis*, Barcelona, 1975, s. 14.



Villanovalı Arnald'ın bileşik ilaç üretmek için geliştirdiği teori eczacılarla hekimlerin bu konuda yakından çalışma çabalarını artırmıştır. Uygulamada eczacılar, karmaşık matematiksel teoriyi takip etmekten, bileşik ilaçlar için reçeteleri hastanın maddi durumuna (örneğin, yoksul hastalar için daha az pahalı bileşenler önermek) veya maddelerin bulunabilirliğine göre uyarlamaya başlamışlardır. Dolayısıyla ortaçağın sonuna doğru ilaç kullanımlarına ilişkin geniş kapsamlı çalışmaların yapılmaya başlandığı anlaşılmaktadır.

Avrupa eczacılığını etkileyen önemli dönüm noktalarından birisi de Marco Polo (1254-1324) dahil olmak üzere birçok seyyahın/tüccarın deniz aşırı seyahatleri ve ticareti olmuştur. Deniz aşırı ülkelerden yeni tıbbi otlar ve baharatlar Avrupa'ya getirilerek ilaç ve tedavi kapsamı genişletilmiştir.<sup>39</sup> Daha sonraki süreçte coğrafi keşiflerle başlayan Avrupa kolonyalizmi ilaç kodekslerini zenginleştirmeye devam etmiştir: Örneğin sıtma hastalığının tedavisinde yeni bir dönem başlatan Kınakına, Güney Amerika'dan Avrupa'ya getirilmiştir. Avrupa eczacılığı bakımından önemli bir adım da resmi farmakopelerin yayınlanmasıdır. Bu çalışmalardan ilki 1498'de Floransa'da İtalyanca olarak yayınlanan ve Nuovo Receptario ismini taşıyan eserdir. Avrupa'da farmakognozinin gelişmesine katkı sunan bu gelişmeler neticesinde Padua'da 1545 yılında ilk farmakognozi departmanı açılmıştır.<sup>40</sup>

Matbaanın icadı ise her alanda olduğu gibi Avrupa tıp ve eczacılığında da yeni bir dönem başlatmıştır. Rönesans döneminin başlamasıyla birlikte doğal düzen, deney ve akıl yürütme ile gözlem, tıp alanında önemli kabul edilmiştir. Bu gelişmeler neticesinde Avrupa tıbbi ve eczacılığında yeni bir dönem başlamıştır. İsviçre doğumlu Paracelsus (MS 1493-1541) bu sürecin önemli isimlerindedir. Bedeni bir kimya laboratuvarı olarak düşünerek, o güne kadarki geleneksel tıp sistemini altüst eden yeni tıbbi keşfetmiş ve tıbbın gelişimine katkıda bulunmuştur. Paracelsus, 24 Haziran 1527'de yeni bir tıp teorisini ilan ederek, simyanın işinin altın ya da gümüş yapmak değil, ilaç yapmak olduğunu savunmuştur. Paracelsus'un gerçek başarısı simyayı ilaç üretiminde kullanıp kimyanın gelişiminin yolunu açmasıdır. Zira bu gelişme eczacılık alanında yeni bir dönemi başlatmıştır.<sup>41</sup>

Tüm bu gelişmelerden anlaşıldığına göre Avrupa eczacılığında 16. yüzyıldan itibaren artan şekilde tıbbi ve biyolojik metotlar bırakılarak kimyasal metotlara yönelmeye başlamış ve böylece tıp dalından daha bağımsız bir hüviyet kazanmıştır. Eczacıların bu yeni geliştirdikleri yöntemleriyle, kimya tarihinde de devir açtıkları söylenebilir. Bu süreçle birlikte Avrupa eczacılığında hızlı gelişmeler olmaya başlamıştır: ilk özel özel eczacı okulları dahi kurulmaya başlanmıştır: bunlardan en önemlisi Alman Eczacı Johannes Bartholomeas Trommsdorff (1770-1847) tarafından Erfurt'ta açılan okuldur. Bu okulu ise Paris Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan bir Eczacılık Yüksekokulu (1803) izlemiştir. İtalya'da, İngiltere'de, İsviçre'de, İspanya'da ve Hollanda'da peşi sıra eczacı okulları açılmaya, modern eczacılık alanında günümüze uzanan sürecin kapıları böylelikle açılmaya başlanmıştır.<sup>42</sup>

## Sonuç

Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla birlikte Avrupa'da başlayan ortaçağ döneminde Katolik Kilisesi sosyal, siyasal ve ekonomik hayatın belirleyicisi olmuştur. Böyle bir ortam içerisinde tıp gibi

önemli bir alanda kilisenin dikkatinden ve denetiminden kaçamamıştır. Özellikle ortaçağ ile birlikte manastır çevresinde şekillenmeye başlayan tıp ve eczacılık uzun bir süre böyle devam etmiştir. Ancak Müslüman alimlerin VIII-XI. yüzyıllar arasında özellikle tıp ve eczacılığı ayrı şekilde ele alarak yenilikçi bilimsel metotlarda bu alanı geliştirmeleri önemli bir dönüm noktası olmuştur. Haçlı Seferleri ve akabinde Avrupa içerisinde Loncaların kurulmaya başlaması ise ortaçağın orta dönemine denk gelen tarihlerde eczacılık için yeni bir dönemin başlatıcı olmuştur. II. Frederick'le birlikte başlayan eczacılığın ve tıbbın ayrı hizmet kolları halinde ayrılması uygulaması kısa sürede Avrupa'da kabul gören bir yöntem olmuştur. Özellikle Fransa ortaçağ süresince Avrupa'da eczacılık üzerine ilk yönetmelikleri çıkaran ülke olmuştur. Ardından İngiltere, İtalya, Almanya ve İspanya'da kurulan Lonca teşkilatlanmaları bu adımları cesaretlendirmiştir. Başından beri baharatçı örgütlerinin elinde olan ve ilaç sektörünün önemli bir kısmını elinde tutan bu kesim gelişmeleri başta tepkiyle karşılamıştır. Aynı zamanda eczacılık kilise tekelinden yavaş yavaş çıkarak seküler çevrelerin kontrolüne geçmeye başlamıştır. Doğu ile yürütülen ticaretler, coğrafi keşif hareketleri ve matbaanın keşfi de Avrupa eczacılığını etkileyen gelişmeler olmuştur. Ortaçağın son döneminde doktor ve eczacının yakın işbirliği içerisinde yürütülmeye başlanan eczacılık özellikle on altı ve on yedinci yüzyıllarda Avrupa'da açılan yeni okullar ve bilimsel gelişmeler sayesinde günümüzdeki şeklini almaya başlamıştır.

<sup>39</sup> Amritpal Singh Saroya, *Reverse Pharmacology: Phytocannabinoids, Banned and Restricted Herbs*, CRC Press, Boca Raton, 2018, s. 65.

<sup>40</sup> Lejla Zunic, "Historical Contribution of Pharmaceutics to Botany and Pharmacognosy Development", *Mater Sociomed*, C. 29 (4), 2017, s. 291-300.

<sup>41</sup> Hugh D. Crone, *Paracelsus: The Man who Defied Medicine : His Real Contribution to Medicine and Science*, The Albarello Press, Melbourne, 2004, s. 85-150.

<sup>42</sup> Paula De Vos, "The Past and Future of Early Modern Pharmacy History", *Pharmacy in History*, C. 61 (3-4), 2019, s. 154-159.

## KAYNAKÇA

- Amundsen, D. W. "Medieval Canon Law On Medical And Surgical Practice By The Clergy", *Bulletin of the History of Medicine*, C. 52 (1), 1978, ss. 22-44.
- Amundsen, D. W. *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996.
- Anderson, S. *Making Medicines: A Brief History of Pharmacy and Pharmaceuticals*, Pharmaceutical Press, Londra, 2005.
- Arnald of Vilanova, *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia*, C. 2, Michael R. McVaugh (edit.) *Seminarium Historiae Medicae Granatensis*, Barcelona, 1975.
- Asil, E. "Dünden Bugüne Eczacılık", *Meslek İçi Sürekli Eğitim Dergisi*, 2000, ss. 4-19.
- Baylav, N. *Eczacılık Tarihi*, Yörük Matbaası, İstanbul, 1968.
- Baytop, T. *Türk Eczacılık Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları No.3358, Eczacılık Fakültesi 78, İstanbul, 2001.
- Bender, G. A. *Great Moments in Pharmacy: The Stories and Paintings in the Series, A History of Pharmacy in Pictures*, Northwood Institute Press, Midland, 1966.
- Borchardt, J. K. "The Beginnings of Drug Therapy: Ancient Mesopotamian Medicine", *Drug News & Perspectives*, C.15 (3), 2002, ss. 187-192.
- Bouvet, M. *Histoire de la pharmacie en France: des origines à nos jours*, Editions Occitania, Paris, 1937.
- Burlage, H. M. *Orientation to Pharmacy*, McGraw-Hill, Blakiston Division, New York, 1959.
- Campbell, D. *Arabian Medicine And Its Influence on The Middle Ages*, C.I., Trubner, Londra, 1926.
- Castiglioni, A., *A History of Medicine*, Ajonson, New York, 1975.
- Cowen, D. ve Helfand, W. *Pharmacy: an illustrated history*, Harry N. Abrams, New York, 1990.
- Crone, H. D. *Paracelsus: The Man who Defied Medicine : His Real Contribution to Medicine and Science*, The Albarello Press, Melbourne, 2004.
- Demaitre, L. E. *Doctor Bernard de Gordon: professor and practitioner*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1980.
- Demirhan, A. *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1982.
- Dousset, J. C. *Histoire des médicaments: des origines à nos jours*, Payot, Paris, 1985.
- Ellis, L. *Archaeological Method and Theory An Encyclopedia*, Taylor & Francis, Oxfordshire, 2000.
- Fabbri, C. N., "Treating Medieval Plague: The Wonderful Virtues of Theriac", *Early Science and Medicine*, C. 12 (3), 2007, ss. 247-283.
- Farag, F. R. "Why Europe Responded to the Muslims Medical Achievements in the Middle Ages", *Arabica*, C. 25 (3), 1978, ss. 292-309.
- Gani, M. "Les sciences pharmaceutiques arabes médiévales et leurs applications en obstétrique", *Histoire des Sciences Médicales*, ss. 50-55.
- Hadzovic, S. "Pharmacy and the great contribution of Arab-Islamic science to its development", *Medicinski Arhiv*, C. 51 (1-2) 1997, ss. 47-50.
- Han, B. H. *Therapy of Social Medicine*, Springer, Londra, 2016.
- Haskins, C. H. "Science at the Court of the Emperor Frederick II", *The American Historical Review*, C. 27 (4), 1922, ss. 669-694.
- Jacquart, D. ve Thomasset, C. A., *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, Cambridge Press, Londra, 1988.
- Karaimamoğlu, T., *Ortaçağ Avrupa'sında Salgın Hastalıklar*, Selenge, İstanbul, 2021.
- Kelly, K. *The Middle Ages 500-1450*, Facts On File, New York, 2009.
- Kletter, C., "Austrian Pharmacy in the 18th and 19th Century", *Sci Pharm*, C. 78 (3), 2010, ss. 397-409.
- Kramer, N. *Tarih Sümer'de Başlar*, Çev. H. Koyukan, İstanbul, 1998.
- Kremers, E. ve Urdang, G., *History of Pharmacy: A Guide and a Survey*, J. B. Lippincott Company, Philadelphia, 1946.

- Lespinasse, R. *Les métiers et corporations de la ville de Paris XIV-XVIII siècle*, C. I, Imprimerie Nationale, Paris, 1886.
- London: *The Society of Apothecaries*, 1748. <https://wellcomecollection.org/works/qsy6krff> (18.07.2021).
- Moutih, S. *Histoire de la rédaction biomédicale arabo-musulmane médiévale*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Université Cadi Ayyad, Marakeş, 2016.
- Porter, R. *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present*, Fontana Press, Londra, 1999.
- Saroya, A. S. *Reverse Pharmacology: Phytocannabinoids, Banned and Restricted Herbs*, CRC Press, Boca Raton, 2018.
- Serdar, M. "Orta Çağ Avrupası'nda Bir Tıp Okulu: Montpellier", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, C.3 (1), 2020, ss. 90-103.
- Steward, K. A. *Galen's Theory of Black Bile: Hippocratic Tradition, Manipulation, Innovation*, Brill, Leiden, 2018.
- Şehsuvaroğlu, B. N. *Eczacılık Tarihi Dersleri*, Hüsnütabiat Matbaası İstanbul, 1970.
- Tewari, A. ve Tiwari, S. *Synthesis of Medicinal Agents from Plants*, Elsevier, Oxford, 2018.
- Uzluk, F. N. *Genel Tıp Tarihi-I*, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, Sayı 68, Ankara, 1959.
- Ülgen, P. *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2020.
- Ünal, A. *Hititler Devrinde Anadolu 2*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003.
- Ünver, S. *Tıp Tarihi: Tarihten Evvelki Zamandan İslam Tababetine Kadar*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul, 1938.
- Vos, P. "The Past and Future of Early Modern Pharmacy History", *Pharmacy in History*, C. 61 (3-4), 2019, ss. 154-159.
- Warolin, C. "The foundation of the School of Pharmacy in Paris", *Rev Hist Pharm*, C. 51 (339), 2003, ss. 453-474.
- Wootton, A. C. *Chronicles Of Pharmacy*, C. I, Macmillan, Londra, 1910.
- Yıldırım, R. V. *Dioskorides'in Materia Medica'sı ve Türk-İslam Tababeti*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2002, s. 24-48.
- Zebroski, B. *A Brief History of Pharmacy: Humanity's Search for Wellness*, Routledge, New York-Londra, 2016.
- Zunic, L. "Historical Contribution of Pharmaceutics to Botany and Pharmacognosy Development", *Mater Sociomed*, C. 29 (4), 2017, ss. 291-300.

**EXTENDED ABSTRACT**

Pharmacy: It is a clinical health science that deals with the discovery, production, disposal, safe and effective use and control of all kinds of therapeutic substances and drugs, and connects medical science with chemistry. In today's world, pharmacy is one of the most researched fields in the academic industry. When we look at the origins of pharmacy, it can be said that it is as old as the history of humanity, although there is no definite information. Because when it is thought that diseases existed before humans, it would not be wrong to start the history of pharmacy, which is an integral part of medicine, with humanity. That is why the development of pharmacy is parallel to that of man. With the beginning of humanity's world adventure, the first person who felt pain acted first as a physician by focusing on his problem and then as a pharmacist in seeking and finding its cure. Later, he started to use this information for others. For many centuries, it has been seen that the knowledge of medicine and pharmacy was merged in a single person who grew up in the master-apprentice relationship. Therefore, for most of human history, medicine and pharmacy practices have been indistinguishable from each other and interconnected as the art of healing. The developments in the field of pharmacy show parallelism with the developments in the field of science. The foundations of secular medicine and pharmacy began to be laid with Hippocrates when "Rational Systems" began to be established. The preparations prepared by Galen, who has an important place in the history of pharmacy, the drugs he made, and his book, *The Composition of Medicines*, made great contributions to the field of pharmacy. Pharmacies which were established shops, first established in Baghdad in the period known as the "Islamic Golden Age", started to be encouraged and managed by the Abbasids in the ninth century. Advances in chemistry and botany in the Middle East have greatly improved Islamic medicine and pharmacology. Thanks to the synthesis created by the translation of Ancient Greek works and the addition of new information under the leadership of Muslim scholars, medicine and therefore pharmacy gained a great momentum. However, due to the control and pressure of the Catholic Church in medieval European society, even the names of ancient sources were forgotten. During the Middle Ages, medicine and religion began to be known as two restless friends in Europe. Pharmacy, which is one of the components of medicine, has been tried to be carried out under the monopoly of the priests for a long time, within the framework of the official doctrine of the church. However, due to the conflicts and turmoil that started in the Islamic world, Muslim scholars started to go to Andalusia in the eleventh century. This situation has resulted in the transfer of the rich scientific infrastructure of the Islamic world to Europe via Andalusia. The Crusades also contributed significantly to this process. At the same time, the strengthening of secular scientific circles in Europe with the thirteenth century was another factor that developed medicine and pharmacy. The regulations that started with Frederick II and then enacted in France became the initiator of a new process for European pharmacy. Especially the guild organizations established in England, Germany and Spain sought to bring a standard to pharmacy. With the withdrawal of monasteries from the field of pharmacy, the establishment of civil pharmacies gained strength. Doctors started to work in close cooperation with pharmacists. One of the important turning points affecting European pharmacy was the overseas travels and trades of many travelers/traders, including Marco Polo. The scope of medicine and treatment was expanded by bringing new medicinal herbs and spices from overseas to Europe. European colonialism, which started with geographical discoveries in the following period, continued to enrich the drug codices. An important step for European pharmacy is the publication of official pharmacopoeias. The first of these works is published in Florence in 1498 in Italian and bearing the name *Nuovo Receptario*. As a result of these developments, which contributed to the development of pharmacognosy in Europe, the first pharmacognosy department was opened in Padua in 1545. The invention of the printing press, on the other hand, started a new era in European medicine and pharmacy as well as in every field. While pharmacy and medicine developed together until the sixteenth century, doctors and pharmacists were trained with the master-apprentice method. In this period, while pharmacy remained within the medical science, doctors often prepared the drugs for their patients themselves. The Renaissance movement, which started in Europe, also affected the developments in the field of medicine and pharmacy, causing the separation of these two disciplines. In the School of Pharmacy, which was established in France on April 25, 1777, the practical pharmacy education held by the masters came to an end and collective education began. Taking the character of a profession as a pharmacist begins with Ancient Greece, Rome and Byzantium, develops in the Islamic world in the Middle Ages and is completed in Europe during the Renaissance.

## Gülmenin ve Güldürmenin Ahlâkî Değeri Üzerine Kısa Bir Soruşturma

İbrahim AKSU<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ERZİNCAN.

\*aksuibrahim34@gmail.com

+ORCID: 0000-0002-7172-4204

**Öz-** Gülme, insan türünün temel özelliklerinden biridir. İnsanın bu ayırt edici ve doğal özelliği filozoflar tarafından ahlâkî sorgulamaların konusu olmuştur. Gülmenin ahlâkî açıdan sahip olduğu değer hakkında tartışma yürüten filozoflar, bununla bağlantılı olarak güldürme edimini de incelemişlerdir. Filozofların bir kısmı gülme ve güldürme edimlerini erdem sayacak derecede önemli görmüş; bir kısmı ise bunları ahlâken olumsuz olarak nitelendirmiştir. Bu makale, klasik dönem İslam filozoflarının ahlâka dair sorgulamalarında gülme ve güldürme edimlerini nasıl değerlendirdiklerini ve onları ahlâkî yetkinlik süreci içerisinde nerede konumlandıklarını tartışmaktadır. Tartışma neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır: İslam filozofları, gülme ve güldürme edimlerinde aşırıya kaçıldığı taktirde ahlâken olumsuz bir durumun ortaya çıktığı konusunda hemfikirlerdir. Ancak filozoflar arasında, ölçülü biçimde sergilendikleri taktirde bunların ahlâkî yönden kazanacakları yeni değer hususunda fikir ayrılığı bulunmaktadır. Filozofların bir kısmı bunların erdem olacaklarını, bir kısmı ise ahlâkî açıdan aynı olumsuz değere sahip olmaya devam edeceklerini ileri sürmektedir.

**Anahtar Kelimeler-** İslam Felsefesi, İslam Ahlâk Felsefesi, Gülme, Güldürme, Erdem.

### A Brief Investigation on the Moral Value of Laughter and Making Somebody Laugh

**Abstract-** Laughter is one of the fundamental features of the human species. This distinctive and natural feature of man has been the subject of moral investigations by philosophers. Philosophers debating the moral value of laughter have also examined the act of making somebody laugh in connection with this. Some philosophers regarded the acts of laughter and making somebody laugh as important as virtues; some of them labeled both as morally wrong. This article discusses how Islamic philosophers of the classical period evaluated the acts of laughter and making somebody laugh in their investigations into morality and where they positioned them in the process of moral perfection. As a result of the discussion, the article reached the following conclusions: Islamic philosophers agree that a morally negative situation arises if the acts of laughter and making somebody laugh are excessive. However, there is a dissent among the philosophers about the new value they will morally gain if they are displayed in moderation. Some philosophers claim that they will be virtues, while others argue that they will continue to have the same negative value from the moral point of view.

**Keywords** – Islamic Philosophy, Islamic Ethics, Laughter, Making Somebody Laugh, Virtue.

## Giriş

Gülme, en genel hatlarıyla, “sevinç dolayısıyla yüzün gerilip dışların görünmesi” olarak tarif edilebilir.<sup>1</sup> Biraz daha kapsamlı bir tarif talep edildiğinde ise onu “insanın, hoşuna veya tuhafına giden olaylar, durumlar karşısında, genellikle sesli bir biçimde duygusunu açığa vurması” şeklinde ifade edebiliriz.<sup>2</sup> Bu anlam çerçevesiyle gülme, insan türünün en temel özelliklerinden biridir. Öyle ki, gülme insanı ne ise o kılan nitelikler arasında sayılmış<sup>3</sup> ve insan, farklı tanımlamalar yanında “gülen canlı” (zoion gelastikon) şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>4</sup> Bununla birlikte, insanın ayırt edici özelliklerinden biri olmak onu yeteri kadar ilgi çekici kılamamıştır. O nedenle de gülme, bir bütün olarak klasik düşünce tarihinde önemine paralel boyutta inceleme konusu olamamıştır.<sup>5</sup> Buna karşın gülme şeklinde adlandırılan olgunun hak ettiği ilgiyi modern dönemde edinebildiğini ve günümüzde artık gülmenin “gelotology” isimli hususi bir bilim dalı çerçevesinde incelenmeye başladığını belirtmemiz gerekmektedir.<sup>6</sup>

Filozofların gülme olgusuna yönelik ilgisi her ne kadar insanın “akletme” gibi başka temel özelliklerine nispetle daha düşük seviyede kalmış ise de yine de varlığını Antik Yunan felsefesinden itibaren sürdürmüştür.<sup>7</sup> Alt seviyede fakat kesintisiz devam eden bu ilgi gülmenin mahiyeti hususunda ortak bir kavrayış doğuramamıştır. Bunda en büyük etken de onun bir duygu mu yoksa bir tür davranış mı olduğu hususunda bir netliğe varılamamasıdır.<sup>8</sup> Dolayısıyla, “gülme nedir?” sorusuna verilen cevaplar ziyadesi ile çeşitlilik arz etmektedir. Öte yandan, gülmenin nasıl meydana geldiği sorusuna ütker edildiğinde, özellikle klasik felsefe geleneklerinde cevap içerisinde belirli bir uzlaşımın varlığından bahsedilebilmektedir. Buna göre, gülme fizyolojik nedenleri itibarıyla insan vücudundaki doğal sıvıların ve özellikle de kanın mizacından; psikolojik nedenleri itibarıyla ise insanı sevindiren, şaşırtan yahut heyecanlandıran dışsal etkilerden kaynaklanan bir olgudur.<sup>9</sup>

Gülme, kaydedilen açıklamalardan anlaşılacağı üzere, hem insanın aslı/ayrılmaz bir özelliği hem de mahiyeti itibarıyla doğal bir fenomendir. Ancak o, tüm bu vazgeçilmezliğine ve tabiiğine rağmen aynı zamanda ahlâkın da konusu olmuş ve ahlâkî değeri itibarıyla de

tartışılmıştır. Gülmenin ahlâkî açıdan sahip olduğu konum hakkında tartışma yürüten filozofların önemli bir kısmı ise onu olumsuz biçimde değerlendirmiştir.<sup>10</sup>

Gülmeye yönelik bu olumsuz yaklaşımın özellikle *aşırılık* mevzu bahis olduğunda daha da arttığını söyleyebilmek mümkündür.<sup>11</sup> Bunun nedenlerine bakıldığında ise filozofların nispeten farklı gerekçeler ileri sürdükleri görülmektedir. Söz konusu gerekçelerin izi Batı ahlâk felsefesi tarihi boyunca takip edildiğinde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Gülme/aşırı gülme filozofların bir kısmı tarafından aklı işlevsiz kılması,<sup>12</sup> akla uzak ve özü itibarıyla yararsız bir eylem olması,<sup>13</sup> ahlâkî besleyen ruhî duygulara değil aksine hayvani/bedensel duygulara dayanması,<sup>14</sup> kişiyi ahlâkî sorumluluktan uzaklaştırması,<sup>15</sup> ahlâkî değerleri tahrip edebilmesi<sup>16</sup> ve nihayetinde tüm kötülüklerin kaynağı anlamında şeytanca bir edim olması<sup>17</sup> gibi gerekçeler dolayısıyla ahlâken kötü kabul edilmiştir. Öte yandan, bazı filozofların gülmeyi ahlâkî açıdan olumladıklarını da burada kaydetmek gerekmektedir.<sup>18</sup>

Tüm bu zikredilenlere bakarak, Batı felsefesi tarihi açısından genel itibarıyla şunu söyleyebilmemiz mümkündür: İnsanın temel bir özelliği olan ve meydana gelişini fizyolojik-psikolojik birtakım süreçlere dayanan gülme ile insanın bir başka temel özelliği olan ahlâkîlik arasındaki bağ çoğu filozof tarafından ters orantılı biçimde tesis edilmiştir. O nedenle de gülmeye ve husûsen de aşırı gülmeye, insanın ahlâkî yetkinliği açısından olumsuz bir rol biçilmiştir.

Peki, insana mahsus bu iki temel olgu arasındaki bağ İslam filozoflarınca nasıl kurulmuştur? Diğer bir ifadeyle, gülme eylemi İslam filozoflarının ahlâka yönelik soruşturmalarında nasıl değerlendirilmiş ve insanın ahlâkî yetkinlik süreci içerisinde nerede konumlandırılmıştır? Elinizdeki çalışma bu sorulara modern dönem öncesi İslam felsefesinin önde gelen isimleri/metinleri üzerinden bir yanıt bulmaya ve sunmaya çalışacaktır. Bunu yaparken de gülme yanında onunla ayrılmaz bir ilişki içerisinde bulunan güldürme olgusunu da eşit derecede dikkate alacaktır. Zira filozofların bir kısmı, çalışma boyunca da açığa çıkacağı üzere, gülme problemini büyük oranda güldürme edimi ve özellikle de bunun hususi bir aracı olan mizah kavramı üzerinden tartışmayı tercih etmiş gözükmektedir.

<sup>1</sup> Râgıb el-İsfahânî, “d-h-k”, *Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 3. Baskı, 2002, s. 501.

<sup>2</sup> Çağatay Güler - Bilge Ufuk Güler, *Mizah, Gülme ve Gülme Bilimi*, Yazıtı Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 1.

<sup>3</sup> Aristotle, “Parts of Animals”, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1991, 672b25-673a32, cilt 1, s. 67-68.

<sup>4</sup> Franz Rozenhal, *Erken İslam'da Mizah*, çev. Ahmet Arslan, İris Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 211; Rıdvan Şentürk, *Gülme Teorileri*, Küre Yayınları, İstanbul, 2016, s. 11-12, 45; Henri Bergson, *Gülme: Komüğün Anlamı Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. Baskı 2011, s. 12-13.

<sup>5</sup> İnsanın mahiyeti itibarıyla “gülen canlı” olduğu ve de gülmenin yalnızca insana mahsus bulunduğu görüşünün tarihsel serüvenine dair kısa bir değerlendirme için bk. Lydia Amir, *Philosophy, Humor, and the Human Condition: Taking Ridicule Seriously*, Palgrave Macmillan, Cham, 2019, s. 122 vd.

<sup>6</sup> Her ne kadar modern dönem öncesinde varlık bulmuş farklı düşünce gelenekleri “gülme”nin yalnızca insana mahsus olduğu konusunda hemfikir ise de modern dönemde yapılan bilimsel araştırmalar hayvanların da gülmeyi andıran yahut bir dereceye kadar gülme kabul edilebilecek birtakım özellikler sergilediğini göstermektedir. Konuya dair bk. Güler - Güler, *Mizah, Gülme ve Gülme Bilimi*, s. 45-51.

<sup>7</sup> Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 13.

<sup>8</sup> Gülme Bilimi'nin kapsam ve içeriğine dair bk. Güler - Güler, *Mizah, Gülme ve Gülme Bilimi*, s. 9-14.

<sup>9</sup> Gülmenin mahiyeti, oluşumu ve değeri konusunda felsefe tarihi boyunca geliştirilmiş belli başlı yaklaşımların bir özeti için bk. Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 45-75.

<sup>10</sup> Feyza Ceyhan Coştu, “Gülme Üzerine Bir Deneme: Bergson ve Freud”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 71, Yaz 2020, s. 135.

<sup>9</sup> Gülmenin fizyolojik ve psikolojik nedenlerine dair İslam filozoflarının geliştirdikleri cevapları -ki bunlar özü itibarıyla probleme ilişkin antik birikimi de belirli bir oranda dikkate almaktadır- bir bütün halinde takip edebilmek için bk. Rozenhal, *Erken İslam'da Mizah*, s. 210-218. İslam filozoflarının gülmenin kaynağına dair görüşlerini inceleyen muhtasar bir çalışma için ayrıca bk. Cleophea Ferrari, “Warum ist Lachen ansteckend? Ein ideengeschichtlicher Blick auf das arabische Mittelalter”, *Studia Graeco-Arabica*, 10, 2020, s. 241-244.

<sup>10</sup> Gülme söz konusu olduğunda klasik dönemde karşımıza çıkan ve fizyolojik-psikolojik süreçlere vurgu yapan yaklaşımın aksine modern dönemde gülmeyi bütünüyle zihinsel süreçlerin ürünü gören yaklaşımlar da gelişmeye başlamıştır. Bk. Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 92.

<sup>11</sup> Gülmenin ahlâkî boyutunu Antik Yunan ve Helenistik dönem filozoflarının görüşleri çerçevesinde ele alan farklı incelemelerden müteşekkil bir çalışma için bk. Pierre Destrée - Franco V. Trivigno (ed.), *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2019. Konu bağlamında 5.-7. bölümlere özellikle dikkat çekmek gerekmektedir. Bk. A.mlf., *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, s. 103-162.

<sup>12</sup> Coştu, “Gülme Üzerine Bir Deneme: Bergson ve Freud”, s. 136.

<sup>13</sup> Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 47.

<sup>14</sup> Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 48.

<sup>15</sup> Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 52.

<sup>16</sup> Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 53.

<sup>17</sup> Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 56.

<sup>18</sup> Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 66.

<sup>19</sup> Şentürk, *Gülme Teorileri*, s. 56, 59, 63-64. Gülmenin ve onu ortaya çıkaran bir edim olarak mizahın ahlâkî açıdan değerli ve hatta bir erdem olarak kabul edilip edilemeyeceği soruna cevap arayan ve bu hususta lehte yahut aleyhte ortaya konmuş klasik ve modern argümanları tartışan önemli bir inceleme için bk. Andre Comte-Spoville, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 283-296.

Makale, girişi müteakip iki bölümden ve bir sonuçtan oluşmaktadır. İlk bölümde, İslam filozoflarının üretimleri süresince yaslanmış oldukları farklı kaynaklarda gülmenin ve güldürmenin ahlâki değerine ilişkin sergilenen yaklaşımların ortaya konulmasına gayret ettik. Böylelikle, filozofların probleme dair kendileri öncesinde mevcut bulunan birikimle ilişkileri ve sorun çerçevesinde geliştirdikleri yaklaşımların taşıdıkları özgünlük hakkında belirli bir sonuca varabilmek mümkün olacaktır. İkinci bölümde, İslam düşüncesi tarihinin klasik dönemi olarak adlandırılan 7.-11. yüzyıllar arasında yaşamış ve üretimde bulunmuş filozofların gülme problemine dair ahlâki yargıları serimlenmiştir. Bu başlık altında, filozofların gülmenin fizyolojik, psikolojik ya da zihinsel sebeplerine ve süreçlerine ilişkin görüşleri tartışma dışında tutulmuştur. Çalışmamızın sonuç kısmında ise ilk iki bölüm çerçevesinde varılan neticeler değerlendirilmiş ve böylelikle klasik dönem İslam filozoflarının nezdinde gülmenin ve güldürmenin taşıdığı ahlâki değerlerin tespitine çalışılmıştır.

## 1. İslam Felsefesinin Kaynaklarında Gülmenin ve Güldürmenin Yeri

İslam filozofları, kendi felsefi üretimleri esnasında İslam düşüncesi üst başlığı altında yer alan başta kelimeler gelmek üzere çeşitli disiplinlerin ortaya koyduğu birikimden değişik boyut ve yoğunlukta istifade etmiştir. Özellikle ahlâki kavramlar ve problemler söz konusu edildiğinde ise böylesi bir etkileşimden daha yüksek düzeyde bahsedebilmekteyiz. Dolayısıyla, bir filozofun muayyen bir mesele hakkında düşünmeye başlaması öncesinde mevcut olan birikimin ve bakış açılarının ilgili filozofu fikri olarak beslemesi ve hatta bir dereceye kadar yönlendirmesi kuvvetle muhtemeldir. O bakımdan incelemeye, gülmenin ve güldürmenin ahlâki değeri hakkında İslam düşüncesi tarafından sergilenen genel yaklaşıma dikkat çekerek başlamak yerinde sayılacaktır.

Gülmenin ahlâki açıdan taşıdığı değer İslam düşüncesinin doğuşundan itibaren değişik boyutlarda ele alınan bir mesele olmuştur. Konuya ilişkin tartışmaların ise hem gülme hem de güldürme olgusu üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in gülmeyi yaratıcının insana bahşettiği doğal bir olgu şeklinde sunması; bizatihi Hz. Peygamber'in güler yüzlü bir kişiliğe sahip olup şakalar, nükteler vb. şeyler karşısında gülmesi ve aynı zamanda kendisinin de şaka yapması ve nükteli sözler söylemesi; benzer biçimde sahabenin önde gelenlerinin de mizah ve şakadan uzak durmaması gülme ve güldürme denilen insanî edimlere aşırıya kaçılmaması kaydıyla genel anlamda ahlâken olumlu bir değer yüklenmesi neticesini doğurmuştur.<sup>19</sup> Bununla birlikte, İslam düşüncesi içerisinde ahlâki problemlerle ilgilenen farklı disiplinlere intikal edildiğinde bunların değerine ilişkin birbirinden ayrı bakış açılarının geliştirildiği görülmektedir.<sup>20</sup> Öyle ki, tasavvuf gibi kimi disiplinlerce az önce bahsi edilen olumlu yaklaşımın bütünüyle terk edilmesi ve gülmenin insanın ahlâki gelişimi açısından bütünüyle

kötü yahut daha yumuşak bir tabirle gereksiz görülmesi gibi bir durum dahi söz konusudur.<sup>21</sup>

İslam felsefesi, kendisine değin oluşmuş felsefe-bilim birikiminden önemli ölçüde istifade eden bir gelenektir. Bahse konu birikimin ahlâk meseleleri özelinde İslam filozoflarına intikal ettiği kanallardan birisi de Antik ve Helenistik dönem filozoflarının tercüme edilen eserleridir. Böylesi eserler arasında burada zikrecek olduklarımızdan ilki, Aristoteles'in (MÖ 384-322) olmamakla birlikte ona atfedilen ve İslam ahlâk felsefesine etkisi kayda değer olan *Erdemler ve Erdemsizlikler (Peri Aretôn kai Kakiôn)* adlı risaledir.<sup>22</sup> Risalenin elimizde olan klasik tercümelerinde gülmeyi sevmek ve gülmeye aşırıya gitmek şehvî azgınlıkla (eş-şebek) irtibatlandırılmış ve bu erdemsizliğin tezahürlerinden biri şeklinde sunulmuştur.<sup>23</sup>

Ele alacağımız ikinci tercüme, müellifi meçhul olup *İhtisârü'l-İskenderâniyyîn* başlığını taşıyan eserdir. Eserin meçhul yazarının konu hakkındaki değerlendirmelerini mizah kavramına dair açıklamaları üzerinden takip edebiliriz. Zira mizahın varlığı hem gülme hem de güldürme edimlerine aynı anda referansta bulunabilmektedir. Buna göre mizah, müellif açısından, insanda öfke duygusuna sebep olan faktörlerden biri tanesidir. Her ne kadar mizahın itidal üzere olanı övülmüş ise de mizah konusunda duracağı yeri bilen insan sayısı oldukça azdır. Mizaha sınırlar aşıldığında ise karşı tarafın öfkesine sebebiyet verileceğinden ötürü, duracağı yeri bilmeyenlerin mizahtan uzak durması gerekmektedir.<sup>24</sup>

Bu bağlamda atıfta bulunacağımız son kaynak ise, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlâk*'ının elimizde bulunan klasik Arapça tercümesidir. Burada da gülmeye ve güldürmeye dair değerlendirmeleri görebilmek için yöneleceğimiz temel kavram mizahtır. Aristoteles mizaha dair düşüncelerini erdem ve erdemsizlik bağlamında gündeme getirmektedir. Şöyle ki; filozof, kendisinin en önemli ahlâk teorilerinden olan "orta olma" teorisine başvurmak suretiyle mizah konusunda erdemsizliği ifade eden ifrat-tefrit kutupları ile erdemi ifade eden "orta nokta"yı açıklamaktadır. Mizah denilen olgu söz konusu edildiğinde orta nokta yani erdem olan nitelik nüktedanlıktır. Bunun ifrat noktası maskaralık iken, tefrit noktası da yabaniliktir ki, her ikisi de erdemsizliktir.<sup>25</sup>

Buraya değin kaydedilen açıklamalar, İslam filozoflarının gülme ve güldürme konusunda devraldığı birikimin ana hatlarıyla şöyle bir çerçeveye sahip olduğunu göstermektedir: Gülme ve bunun yanında da onu ortaya çıkaran söz, hareket ve davranışlar bütünü olarak güldürme ancak itidal derecesinde sergilendiklerinde hoş görülen edimlerdir. Söz konusu itidal derecesi ile sınırlı kaldığı sürece erdem olarak da kabul edilen gülme ve güldürme, herhangi bir aşırılık gündeme geldiğinde ahlâki açıdan taşıdığı olumlu değeri yitirmekte ve ahlâken kötü görülen, hatta erdemsizlik sayılan bir eylem ve kişilik özelliği haline almaktadır. Peki, İslam filozoflarının konuya ilişkin önlerinde hazır buldukları bu tabloya yaklaşımları ve gülmeye/güldürmeye ilişkin değerlendirmeleri hangi yönde

<sup>19</sup> Mustafa Çağrı, "Gülme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1996, cilt 14, s. 243; Ramazan Altınay, "İslam Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I", *Nüsha*, 4/15, Güz 2004, s. 79-84.

<sup>20</sup> Gülme ve gülmenin kaynağı olması hasebiyle mizah olgusunu Kur'an-ı Kerim yanında fıkıh ve tasavvuf disiplinleri çerçevesinde ele alan incelemelerin yer aldığı bir derleme için bk. Georges Tamer (ed.), *Humor in Der Arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, Walter De Gruyter, Berlin, 2009, s. 3-55.

<sup>21</sup> Çağrı, "Gülme", cilt 14, s. 243. Gülmenin ve gülmeye sebebiyet vermesi dolayısıyla mizahın mı yoksa ciddiyetin mi ahlâken daha değerli olduğu sorusunu Cahız'ın (ö. 255/869) görüş ve değerlendirmeleri üzerinden tartışan bir inceleme için bk. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Cahız'ın Ahlâk Düşüncesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 267-273.

<sup>22</sup> Hümeyra Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 46.

<sup>23</sup> Aristoteles, "Fi Fezâli'n-nefs", çev. Ebû Kurre, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abû Qurra und des Ibn at-Tayyib*, thk. Mechthild Kellermann, Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, Berlin, 1965, 1251a16-22, s. 41; A.mlf., "Fi'l-Fazîle", çev. Ebu'l-Ferec Abdullah b. Tayyib, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abû Qurra und des Ibn at-Tayyib*, thk. Mechthild Kellermann, Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, Berlin, 1965, 1251a16-22, s. 61.

<sup>24</sup> Müellifi Meçhul, "İhtisârü'l-İskenderâniyyîn", Aristoteles, *el-Ahlâk*, çev. İshak b. Huneyn, thk. Abdurrahman Bedevî, Vekâletü'l-Matbû'ât, Kuveyt, 1979, s. 443-444.

<sup>25</sup> Anna A. Akasoy - Alexander Fidora (ed.), *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*, giriş ve notlarla İng. çev. Douglas M. Dunlop, Brill, Leiden, 2005, s. 179.

seyretmiştir? İlerleyen başlıklarda, klasik dönemin önde gelen filozoflarının konu hakkındaki görüşleri ayrı ayrı ortaya konulacaktır.

## 2. Klasik Dönem İslam Filozoflarında Gülmenin ve Güldürmenin Ahlâkî Boyutu

Gülme ve güldürmeyi problem olarak tartışan ilk İslam filozofu, görebildiğimiz kadarıyla, Ebu'l-Hasen el-Âmirî'dir (öl. 381/992). Âmirî konuya dair değerlendirmelerini Solon (MÖ 640-560), Platon (MÖ 428-348) ve Aristoteles gibi devlet adamı ve filozoflardan yaptığı aktarımlar üzerinden, dolaylı olarak okuyucuyla paylaşmaktadır. Ancak ilgili isimlerin görüşlerine herhangi bir ihtirazî kayıt düşmemesi, bunları bir dereceye kadar kendisinin de benimsemiş olduğunu kabul etmemizi haklı kılmaktadır.

Âmirî öncelikle Aristoteles'ten aktarımda bulunmaktadır. Buna göre; eğlence ve şakalaşma insan yaşamı için zorunludur. Ancak, burada önemli olan güldürmede aşırılıktan uzak orta noktayı bulmaktır. Bu orta noktaya nüktedanlık denilmektedir. Orta noktanın aşılması ise iki şekilde gerçekleşebilir. Birinci durumda kişi iyi olsun kötü olsun hiçbir şeye gülmez yahut hiç kimseyi güldürmez. Buna anlayışsızlık denir. İkinci durumda ise, bunun tam tersi biçimde kişi her daim gülme ve güldürme uğraşı içerisinde olur. Buna da şakacılık denilmektedir. Yalnız şakacılığın iki türü bulunmaktadır. İlkinde kişinin kastı karşısındaki hoşnut etmektir ve söylediklerinde muhababını kırarak, incitecek herhangi bir öğe bulunmaz. İkincisinde ise bunun aksine kişinin sarf ettiği sözler insanları üzecek ve terbiyeli insanların dinlemeye tahammül edemeyeceği cinstendir.<sup>26</sup>

Âmirî'nin bu aktarımları, kendisinin itidal noktasında tutulduğu vakit gülme ve güldürme eylemlerini ahlâken onayladığı şeklinde okunabilir. Zira kaydedilenler, yukarıda Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlâk*'ının klasik Arapça tercümesi dolayımında da zikrettiğimiz, orta teorisine uygun olarak nüktedanlığın erdem ve bunun dışındaki aşırılıkları ise erdemsizlik gören anlayışın bir ifadesidir. Ancak bunun yanında filozof, gülmeyi ve güldürmeyi bütünüyle uzak durulması gereken edimler olarak tasvir eden aktarımlarda da bulunmaktadır. Onlardan biri Solon'a aittir ve Solon'un oğluna tavsiyesini içermektedir. Buna göre; şakalaşmaktan uzak durulması gerekmektedir. Çünkü şakalaşmak, haset ve kin tohumlarının ekilmesine sebebiyet verebilmektedir. Aktarımlardan bir diğeri, Aristoteles'in ağzından, maksadı mizah olan insanın önemsiz biri olduğunu belirtmektedir; bir başkası ise, bu kez meçhul birinin ağzından, mizahın ahmaklığa sebebiyet vereceğini ifade etmektedir.<sup>27</sup> Filozof, biri gülmeyi/güldürmeyi şartlı bir biçimde olumlayan diğeri ise mutlak olarak olumsuzlayan bu iki yaklaşımın arasını telif edecek yahut kendisinin nihai noktada hangisine taraf olduğunu belli edecek herhangi bir izahta bulunmamakta ve soruna ilişkin açıklamalarına bu şekilde son vermektedir.

İslam felsefesi geleneği içerisinde gülme ve güldürme hakkındaki görüşlerine yer vereceklerimiz arasında ikinci sırada İhvân-ı Safâ topluluğu (IV./X. Yüzyıl) gelmektedir. İhvân-ı Safâ risalelerinin dokuzuncusunda gülmenin ahlâkî değeri hakkında satırlara da yer verilir. Risalenin ilgili kısmında müellif(ler), insana bedenî ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için nefis, düşünsel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için ise ruh üflendiğini belirtmektedir. Ancak risale yazar(lar)ı bir adım daha ileri gitmekte ve insana mahsus öfke, şehvet, oyun-eğlence, şerefe aykırı davranışlar, düzenbazlık, hilekarlık, ahmaklık vb. kötü huyların/erdemsizliklerin kaynağının nefis;

yumuşak huyluluk, iffet, haya, sabır, cömertlik, vakar vb. iyi huyların/erdemlerin kaynağının ise ruh olduğunu ifade etmektedir. Konumuz açısından vurgulanması gereken nokta, nefis kaynaklı erdemsizlikler arasında gülmenin de zikredilmesidir.<sup>28</sup>

İhvân-ı Safâ'nın gülmeye dair açıklamaları bu edimi kötü huylar/erdemsizlikler sırasında zikretmekle sınırlı değildir. Zira bu filozof topluluğuna göre nefis ve ruh insanın ahlâkî yaşamını kontrol maksadıyla birbirlerine üstünlük sağlamaya çalışan iki ayrı cevherdir. İnsan bu cevherlerden ilki olan nefsin galip gelmesini, dolayısıyla da kötü bir ahlâka sahip olmayı istemiyorsa şayet, o zaman ruha ait güzel huylar yani erdemler vasıtasıyla nefse karşı direnmelidir. Bu direnişi de ancak nefsin her bir kötü huyuna karşılık ruhun iyi bir huyunu geliştirerek ve sağlamlaştırarak gerçekleştirebilir. Fail, nefse ait kötü huylardan olan gülmeye karşı durabilmek ve bu huyun kendisinde yerleşmesini engellemek için kedere başvurulmalıdır. Diğer bir deyişle, gülme erdemsizliğinin panzehiri keder ve üzüntü halinde bulunmak, kısaca mahzun olmaktır. Böylesi bir yola başvurulmasının temel nedeni ise, kötü huyların bir nevi hastalık olması ve hastalıkların da ancak zıttı durumların uygulanması yoluyla tedavi edilebilmesidir.<sup>29</sup> Tüm bu açıklamalar değerlendirildiğinde diyebiliriz ki, İhvân-ı Safâ adlı filozof topluluğunun gülmeye ilişkin yaklaşımı kategorik olarak olumsuzdur. Çünkü onlara göre gülme bir erdemsizlik ve dolayısıyla da tedavi edilmesi gereken ahlâkî bir hastalıktır.

İslam filozoflarından İbn Sînâ (öl. 428/1037) da gülme ve güldürme edimlerini inceleme konusu yapmıştır. İbn Sînâ'nın bunları bir erdem ve erdemsizlik meselesi olarak ele aldığı görülmektedir. Şöyle ki; kendisi temel erdemler ile alt erdem ve erdemsizlikleri kısaca ele aldığı *el-Bir ve'l-İsm fi'l-Ahlak* adlı risalesinde gülme ve güldürmenin sosyal ve ahlâkî değerini de konu edinmektedir. Ona göre güldürme ve bu eylemin doğal bir sonucu olarak da gülme, ölçülü olmak kaydıyla sosyal bir ihtiyaçtır. Filozof bu ihtiyacı, insanoğlunun hemcinsleri ile bir araya gelmesi ve hoş sohbetinde bulunması gerekliliğine dayandırmaktadır. Böyle bir ortamda ne aşırı gülmek ve güldürmek ne de hiçbir surette gülmeyip mutlak ciddiyet içerisinde olmak tavsiye edilir. Dolayısıyla, söz konusu güzel ortamın bozulmasına ve uygun sosyalleşme biçimlerinin hayat bulamamasına sebebiyet verecekleri için her iki tavırdan da uzak durulması beklenir.<sup>30</sup>

İbn Sînâ sosyal açıdan bu şekilde yaklaştığı gülme ve güldürme olgularına ilişkin ahlâkî değerlendirmelerini de paralel biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre; edebe uygun biçimde, herhangi kötü/çirkin bir sözü, davranışı, eylemi işin içine katmamak suretiyle yapılan şaka anlamına gelen neşelilik (talâka) bir erdemdir ve iffet temel erdeminin altında yer almaktadır. İbn Sînâ burada Aristoteles'ten beri başvurulagelen "orta olma" teorisine istinaden bir erdem olarak nitelediği neşeliliğin "orta"yı ifade ettiğini belirtmektedir. Şu halde, bunun aşırı uçları da söz konusudur. Bu uçlardan biri gülme ve güldürmede aşırılık demek olan şaklabanlılık iken diğeri de gülme ve güldürmeden bütünüyle yoksunluk demek olan katılık/yabanılıktır.<sup>31</sup> Bu tabloya bakarak şunu söyleyebilmek mümkün gözükmemektedir: İbn Sînâ, ölçülü gerçekleşen gülme ve güldürme edimlerini sosyal bakımdan olduğu kadar ahlâkî bakımdan da değerli kabul etmektedir.

Üzerinde durduğumuz problem açısından düşüncelerine başvuracağımız son filozof İbn Miskeveyh'tir (öl. 421/1030). İbn

<sup>26</sup> Ebu'l-Hasen el-Âmirî, "es-Sa'âde ve'l-İs'âd fi's-Sireti'l-İnsâniyye", *el-Fikru's-Siyâsi ve'l-Ahlâki 'inde'l-Amirî*, thk. Ahmed Abdülhalim Atıyye, Daru's-Sekâfe, Kahire, 1991, s. 218-219.

<sup>27</sup> Âmirî, "es-Sa'âde ve'l-İs'âd fi's-Sireti'l-İnsâniyye", s. 219.

<sup>28</sup> Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Abdullah Kahraman ve diğerleri, Ayrıntı yayımları, İstanbul, 2014, cilt 1, s. 206.

<sup>29</sup> Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, cilt 1, s. 206.

<sup>30</sup> Bekir Karlığa, "İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi (El-Bir Ve'l-İsm Fi'l-Ahlak)", *İsam Kütüphanesi*,

Demirbaş: GNL 023582, s. 32. Krş. Bekir Karlığa - Aykut Kazancıgil, "Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlak Risalesi", *Tap tarihi Araştırmaları*, 6, Ocak 1996, s. 136-137.

<sup>31</sup> İbn Sînâ'nın metninde yer alan erdem ve erdemsizlikler için sunduğumuz Türkçe karşılıklar nâşirin tercümesinden kısmen farklılaşmaktadır. Bk. Karlığa, "İbn Sînâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi (El-Bir Ve'l-İsm Fi'l-Ahlak)", s. 32, 75-76. Krş. Karlığa - Kazancıgil, "Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlak Risalesi", s. 136.



Miskeveyh gülme ve güldürme bahsini mizah ve alay kavramları çerçevesinde ele almaktadır ve her iki kavram bağlamında da gülmeye/güldürmeye yüklediği ahlâkî değer mutlak anlamda olumlu değildir. Öncelikle mizaha ilişkin açıklamalarına yönelecek olursak, İbn Miskeveyh mizahın yani başkalarını güldürme ediminin ancak ölçülü olması kaydıyla ahlâken iyi sayılabileceğini belirtmektedir. Ne var ki, bahse konu “ölçü”yü yakalamak bir hayli zordur. Çünkü insan, güldürmenin verdiği hazı dizeyinemez ve dolayısıyla da duracağı noktayı çoğu kez bilemez. Sonuçta itidal noktası aşılır ve bu kez mizah bir anda kötülük kaynağına evrilir. En hafif derecesiyle soğukluğa, daha ileri boyutta ise kine sebebiyet verir. İbn Miskeveyh sayılan tüm bu gerçeklere dayanarak duracağı yeri bilmeyenin güldürme ile işinin olmaması gerektiğini belirtmektedir.<sup>32</sup> Ancak, kendisinin verdiği bu hükmü yine kendisi tarafından “durulacak yer”i bilmenin zorluğuna yapılan vurgu ile birlikte değerlendirdiğimizde, İbn Miskeveyh’in nihai noktada güldürmenin ve dolaylı olarak da gülmenin uzak durulması gereken eylemler olduğu düşüncesini taşıdığı yorumunu yapabiliriz.

İbn Miskeveyh’in gülme/güldürme bağlamında incelediği ikinci kavram alaydır. Alay, filozofa göre, yalnızca terbiye yoksunu insanların meşgul olmaya tenezzül edeceği bir şeydir. Bunun nedeni, alay etme eyleminin alay edilme eylemini de doğal olarak doğurmasıdır. Zira ancak alay edilmeyi göze alan, buna razı gelip gülen, bunu memnuniyetle karşılayan düşük ruhlu insanlar başkaları ile alay edebilir. Erdemli ve şerefine düşkün insanlar ise böylesine ahlâken kötü bir tablonun içerisinde yer almaktan kati surette uzak duracaklardır.<sup>33</sup> Şu halde diyebiliriz ki, mizahın taşıdığı kısmî ve görece değere karşılık alay ahlâkî açıdan her hâlükârda değersizdir.

## Sonuç

Klasik dönem İslam felsefesinde gülme ve onunla yakın irtibatlı olan güldürme edimlerinin ahlâkî bakımdan taşıdıkları değeri, İslam filozoflarının ilgili edimlere yönelik ahlâkî bakış açılarını incelemeye çalışan bu makalede iki temel sonuca varılmıştır. Bunlardan birincisi şudur: Gerek gülme ve gerekse güldürme söz konusu olsun aşırılık incelemeye dahil edilen hiçbir filozof tarafından ahlâken tasvip edilmemiş, aksine yerilmiştir. Varılan ikinci temel sonuç ise şudur: Mutedil bir gülme yahut güldürme eyleminin değeri üzerinde de mutlak bir uzlaşma bulunmamakta ve görüşleri incelenen filozoflar bu hususta farklı tutumlar benimsemektedir. Buna göre; İbn Sînâ gibi bir kısım filozoflar itidal üzere olduğu vakit bunların erdem kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunun tam zıttı bir tavır ise İhvân-ı Safâ topluluğunda karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İhvân-ı Safâ üyeleri gülmenin ve doğal olarak da güldürmenin mutlak manada bir erdemsizlik olduğu kanaatinde. Bunların yanında, erdem olarak nitelememekle birlikte mutedil bir ölçü içerisinde kalmak kaydıyla gülmeyi/güldürmeyi teorik düzeyde ahlâken olumlayan, fakat ölçünün yakalanabilmesindeki zorluğa vurgu yapmak suretiyle pratikte bunlardan uzak durulması gerektiği fikrini ima eden filozoflar da bulunmaktadır. İbn Miskeveyh de bunlardan biri olarak gözükmektedir. Son olarak, klasik dönemde konuyla ilgilenenler arasında gülmenin ve güldürmenin hem lehindeki -ör. gülmek erdemdir!- hem de aleyhindeki -ör. gülmekten sakınılmalıdır!- yaklaşımları okuyucusuyla paylaşan ancak ne bunların arasını telif etmeye çalışsan ne de yaklaşımlardan birine taraf olan isimlerin varlığına da işaret etmek gerekmektedir. Âmirî böyle bir filozoftur diyebiliriz.

İslam filozoflarının yukarıda zikredilen farklı yaklaşımlarının izlerini belirli bir oranda İslam düşünce geleneği ve de Antik felsefe tarihi içerisinde geriye doğru sürebilmek mümkündür. Bu çerçevede hem

mutedil biçimde gerçekleşen gülme/güldürme eylemlerini erdem gören anlayışın hem de gülme ve güldürmeyi mutlak manada olumsuzlayan ve ahlâken değersiz gören yaklaşımın İslam filozofları nezdinde bir karşılık bulduğu görülmektedir. Buna bakarak filozofların ilgili problem çerçevesinde farklı düşünce geleneklerine yakın durduklarını söyleyebiliriz.

Bir başka işaret edilmesi gereken husus, filozofların gülme ve güldürmeye yönelik tavırlarını temellendirmede başvurdukları gerekçelerdir. Gülmeyi ve güldürmeyi ahlâken değerli gören filozoflar buna en temel gerekçe olarak bu edimlerin insana ihtiyacı olan uygun sosyalleşme ortamını sağlamasını göstermektedir. Zira gülme ve güldürme sayesinde insanların bir arada kalmaları, hoşça vakit geçirmeleri sağlanır. Böylelikle de tabiatı gereği sosyal bir canlı olan insanın ruh dünyası açısından elzem bir ihtiyacı giderilmiş olur. Elbette ki, söz konusu gerekçeyi öne süren isimler buna gülme ve güldürmenin ölçülü olması gerektiği kaydını düşmeyi de ihmal etmemektedir. Öte yandan gülme ve güldürmeye ahlâken olumsuz yaklaşan ve bu edimlerin insanın yetkinliğine zarar vereceğini düşünen filozofların gerekçeleri ise daha fazla çeşitlilik arz etmektedir. Kimileri bunları birer ruhi hastalığa benzetmekte, kimileri de bu edimlerin ahmaklığa neden olacağını ileri sürmektedir. Ancak içlerinde en baskın olan gerekçe, başkasına gülmenin veya başkalarını güldürmenin insanlar arasında soğukluktan başlayıp ucu kin, nefret, haset vb. derecelere varabilecek sosyal birtakım problemleri doğurabileceğidir. Her ne kadar ölçülülüğün bu gerekçeleri bertaraf edebileceği öne sürülebilir ise de, ilgili filozoflara göre, bahse mevzu ölçü sınırına riayet bir hayli zordur ve pratikte de sınır hemen hemen her zaman aşılmaktadır.

Sonuç olarak; gülme, insan türünün tanımında kullanılacak derecede bu türün temel bir özelliği olan, ortaya çıkışında fizyolojik, psikolojik veya zihinsel süreçlerin etkili olduğu düşünülen doğal bir fenomendir. Filozoflar tarafından değişik açılardan irdelenmiş olan bu doğal fenomen, insanın ahlâkî yaşamında oynadığı roller bakımından da soruşturmaya konu edilmiştir. Gülmenin ve bununla bağlantılı olarak da güldürmenin ahlâkî değeri hakkında açıklamalarda bulunan klasik dönem İslam filozofları, bu edimlerin sergilenmesinde aşırıya kaçıldığı takdirde ahlâken olumsuz bir durumun ortaya çıktığı konusunda hemfikirlerdir. Ancak, ölçülü biçimde sergilendikleri durumda ahlâkî yönden kazanacakları yeni değer hususunda tartışma bulunmaktadır. Filozofların bir kısmı yeni durumda erdem olduklarını, bir kısmı ise yeni durumda da ahlâkî açıdan olumlu bir değer taşımadıklarını ileri sürmektedir. Son olarak bu iki gruba, mutedil bir gülme ve güldürme ediminin teoride değerli kabul edilebileceğini, ancak pratikte bu edimlerin gerekli noktada sonlandırılmayacağını ve dolayısıyla da ahlâkî bakımdan olumsuz neticelere sebebiyet vereceğini düşünen bir üçüncü grubu daha ilave etmek yerinde olacaktır.

<sup>32</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, çev. A. Şener ve diğerleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983, s. 176.

<sup>33</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, s. 176-177.

## KAYNAKÇA

- Akasoy, Anna A. - Fidora, Alexander (ed.); *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*, Giriş ve Notlarla İng. Çev. Douglas M. Dunlop, Brill, Leiden, 2005.
- Altınay, Ramazan; “İslam Mizahının Ortaya Çıkışı ve İlk Örnekleri I”, *Nüsha*, 4/15, Güz 2004, ss. 77-96.
- Amir, Lydia; *Philosophy, Humor, and the Human Condition: Taking Ridicule Seriously*, Palgrave Macmillan, Cham, 2019.
- Âmirî, Ebu'l-Hasen; “es-Sa'âde ve'l-İs'âd fi's-Sîreti'l-İnsâniyye”, *El-Fikru's-Siyâsî ve'l-Ahlâkî 'inde'l-Amirî*, thk. Ahmed Abdülhalim Atiyye, Daru's-Sekâfe, Kahire, 1991, ss. 111-412.
- Aristoteles; “Fi'l-Fazîle”, çev. Ebu'l-Ferec Abdullah b. Tayyib, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn at-Tayyib*, thk. Mechthild Kellermann, Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, Berlin, 1965, ss. 46-66.
- Aristoteles; “Fî Fezâili'n-Nefs”, çev. Ebû Kurre, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn at-Tayyib*, thk. Mechthild Kellermann, Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, Berlin, 1965, ss. 32-45.
- Aristotle; “Parts of Animals”, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1991, cilt1, ss. 1-75.
- Bergson, Henri; *Gülme: Komiğin Anlamı Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. Baskı, 2011.
- Cengiz, Yunus; *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.
- Comte-Spoville, Andre; *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Coştu, Feyza Ceyhan; “Gülme Üzerine Bir Deneme: Bergson ve Freud”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 71, Yaz 2020, ss. 135-154.
- Çağrı, Mustafa; “Gülme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1996, cilt 14, ss. 243.
- Destrée, Pierre - Trivigno, Franco V. (ed.); *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- Ferrari, Cleophea; “Warum ist Lachen ansteckend? Ein ideengeschichtlicher Blick auf das arabische Mittelalter”, *Studia Graeco-Arabica*, 10, 2020, ss. 241-244.
- Güler Çağatay - Güler, Bilge Ufuk; *Mizah, Gülme ve Gülme Bilimi*, Yazıt Yayıncılık, Ankara, 2010.
- İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, çev. A. Şener ve diğerleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.
- İsfahânî, Râgıb; *Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 3. Baskı, 2002.
- Kahraman, Abdullah (ed.); *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Abdullah Kahraman ve diğerleri, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2014, 4 Cilt.
- Karlığa, Bekir; “İbn Sina'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risalesi (El-Bir Ve'l-İsm Fi'l-Ahlak)”, *İsam Kütüphanesi*, Demirbaş: GNL 023582.
- Karlığa, Bekir - Kazancıgil, Aykut; “Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sinâ'nın Yeni Bir Ahlâk Risâlesi”, *Tıp tarihi Araştırmaları*, 6, Ocak 1996, ss. 121-142.
- Müellifi Meçhul; “İhtisârul-İskenderâniyyîn”, Aristoteles, *El-Ahlâk*, çev. İshak b. Huneyn, thk. Abdurrahman Bedevî, Vekâletu'l-Matbû'ât, Kuveyt, 1979, ss. 433-445.
- Özturan, Hümeýra; *Éthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.
- Rozenthal, Franz; *Erken İslam'da Mizah*, çev. Ahmet Arslan, İris Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Şentürk, Rıdvan; *Gülme Teorileri*, Küre Yayınları, İstanbul, 2016.
- Tamer, Georges (ed.); *Humor in Der Arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, Walter De Gruyter, Berlin, 2009.

**EXTENDED ABSTRACT**

The subject of this article is the moral value of laughter and making somebody laugh. Laughter is one of the fundamental features of the human species. This distinctive and natural feature of man has been the subject of moral investigations by philosophers. Philosophers debating the moral value of laughter have also examined the act of making somebody laugh in connection with this. Some philosophers regarded the acts of laughter and making somebody laugh as significant as virtues; some of them labeled both as morally wrong.

This study aims to discuss how Islamic philosophers evaluated the acts of laughter and making somebody laugh in their investigations into morality and where they positioned them in the process of moral perfection. Historical borders in which the discussion is carried out, and the scope of the study is the time slot between 7th-11th centuries called the classical period of Islamic thought.

Such research has importance from the point of determining what kind of role that laughter, which is a natural phenomenon belonging to the material side of man, and making somebody laugh, which is another phenomenon that it is hard to separate it from laughter, play in the process of moral perfection which represents the spiritual development of man.

The research has been done by analyzing and evaluating the related texts of the prominent moral philosophers of the classical period.

As a result of the research, I reached the following conclusions: Islamic philosophers agree that a morally negative situation arises if the acts of laughter and making somebody laugh are excessive. However, there is a dissent among the philosophers about the new value they will morally gain if they are displayed in moderation. Some philosophers claim that they will be virtues, while others argue that they will continue to have the same negative value from the moral point of view.

Philosophers have based their attitudes towards laughter and making somebody laugh upon the following reasons: The ones who consider laughter morally valuable justify their opinions by the fact that the act of laughter and making somebody laugh provides man the appropriate socialization environment that he needs. Because thanks to laughter and making somebody laugh, people are able to stay together and have a good time. In this way, an essential need for the soul of man, who is a social creature by nature, is satisfied. The philosophers who give the mentioned justification do not neglect to record that laughter and making somebody laugh should be at a moderate point. On the other hand, the reasons of philosophers who approach laughter and making somebody laugh negatively from the moral point of view and think that these acts will harm the moral perfection of man are more diverse. Some liken them to mental illness, while others suggest that these acts will cause folly. However, the most prominent reason among them is that laughing at someone else or making others laugh can lead to several social problems, like the distance among people, hatred, envy, etc. At this moment, it can be maintained that to be in moderation of these acts can eliminate these justifications. Nevertheless, according to the philosophers concerned, complying with the appropriate limit of laughter and making somebody laugh is very difficult, and thus, in practice, the limit is almost always exceeded.

To a certain extent, it is possible to trace the mentioned different approaches of Islamic philosophers within the traditions of Islamic thought and ancient philosophy. Because both the understanding that sees the moderate acts of laughter/making somebody laugh as virtue and the understanding that considers laughter and making somebody laugh unconditionally as morally wrong acts have their supporters in the aforesaid traditions. By looking at this picture, it can be said that when it comes to the problem of laughter and making somebody laugh, Islamic philosophers stand close to the different traditions and sources.

ÇELİK, Siren, "II. Manuel Palaiologos'un Selaniklilere Tavsiye Söylevi: 1383-1387 Osmanlı Selanik Kuşatmasına Dair Bir Metin", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/II, Aralık 2021, s. 177-189.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.996455>

Geliş Tarihi / Received: 16 Eylül/September 2021  
Online Yayın: 26 Aralık 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Kasım /November 2021  
Published Online: 26 December 2021

## II. Manuel Palaiologos'un Selaniklilere Tavsiye Söylevi: 1383-1387 Osmanlı Selanik Kuşatmasına Dair Bir Metin

Siren ÇELİK<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İSTANBUL.

\* [sirenelik@gmail.com](mailto:sirenelik@gmail.com)

+ORCID: 0000-0001-9138-8810

**Öz-** Bu makale Bizans imparatoru II. Manuel Palaiologos'un (1350-1425) tahta çıkmadan önce, Selanik yöneticisiyken yazdığı bir söylevi incelemektedir. 1382-1387 yılları arasında Selanik'i babası V. İoannes'ten bağımsız bir şekilde yöneten Manuel, aynı zamanda onun Osmanlılara karşı uzlaşmacı tutumunu reddetmiş ve onlarla çatışmaya girmiştir. Bu nedenle, Selanik 1383 senesinde Sultan I. Murad'ın emriyle kuşatılmıştır. Manuel, bilhassa Osmanlılara direnmek istemeyen ve haraç ödeme yanlısı olan bazı Selaniklileri savaşımaya ikna etmek üzere Selaniklilere Tavsiye Söylevi eserini kaleme almış ve icra etmiştir. Ağır bir Attika Yunancasıyla yazılmış olan söylev çok az çalışılmıştır, ancak hem içerdiği tarihi bilgiler bakımından hem de edebi nitelikleri nedeniyle oldukça dikkat çekicidir. Söylev Yunanca aslından okunabilmektedir, bildiğimiz kadarıyla henüz modern bir dile çevirisi yoktur. Bu makale Selaniklilere Tavsiye Söylevi'nin Türkçe çevirisini ve eserin ilk detaylı incelemesini içerecektir. Makale, sırasıyla Manuel'in Selanik'teki yönetimini, söylevin yazım ve icrasını, temalarını ve edebi özelliklerini tartıştıktan sonra eserin Yunanca aslından çevirisini dipnotlarda verilen açıklamalar eşliğinde sunacaktır.

**Anahtar Kelimeler-** Bizans-Osmanlı İlişkileri, II. Manuel, Selanik, Bizans Edebiyatı, Söylev.

### *The Advisory Discourse to the Thessalonians of Manuel II Palaiologos: A Text on the Ottoman siege of Thessalonike between 1383-1387*

**Abstract-** This article discusses an oration written by the Byzantine Emperor Manuel II Palaiologos (1350-1425) as the ruler of Thessalonike prior to his accession. While governing Thessalonike between 1383-1387 independently from his father John V, Manuel refused his father's policy of reconciliation towards the Ottomans and instead, entered into military conflicts with them. As an outcome of Manuel's policy, Thessalonike was besieged in 1383 on the orders of the Ottoman Sultan Murad I. Manuel wrote and performed the *Advisory Discourse to the Thessalonians* in order to persuade the Thessalonians to fight against the Ottomans, targeting particularly those citizens who inclined towards surrendering and paying tribute to the Ottomans. The oration, composed in a rather difficult Attic Greek is understudied, yet it is noteworthy on the account of the historical information it offers, as well of its literary aspects. This article offers a translation of the *Advisory Discourse to the Thessalonians* into Turkish and the first in-depth study of the oration. This article will discuss in sequence Manuel's rule in Thessalonike, the composition and the performance of the oration, its themes and literary aspects. Finally, the article will offer a Turkish translation of the oration, accompanied by extensive notes.

**Keywords** – Byzantine-Ottoman Relations, Manuel II Palaiologos, Thessalonike, Byzantine Literature, Oration.

Son Bizans imparatorlarından II. Manuel Palaiologos (1350-1425) yaşadığı döneme damga vurmuş, oldukça çalkantılı bir hayat sürmüştür.<sup>1</sup> Aynı zamanda üretken bir yazar olan Manuel edebi, felsefi ve teolojik eserlerden oluşan kapsamlı bir külliyat bırakmıştır. Eserleri söylevler, şiir, mektup, vaaz, retorik alıştırmalar, diyaloglar, felsefi ve teolojik çalışmalar gibi geniş bir yelpazeye sahiptir. Manuel, tahta çıkmadan önce bile pek çok siyasi sorunla boğuşmuş, Selanik'in yöneticisi olmuş, imparatorluğun Osmanlılar karşısında giderek küçülmesine, babası, ağabeyi ve yeğeni arasındaki taht mücadelelerine tanık olmuştur.<sup>2</sup> 1391'de imparator olduktan sonra da çeşitli siyasi, ekonomik ve sosyal sorunlarla mücadele etmiş, 1425'teki ölümüne dek Konstantinopolis Osmanlılar tarafından üç kez kuşatılmıştır. (1394-1402, 1411, 1423) I. Bayezid'in Konstantinopolis'i sekiz sene sürecek bir ablukaya alması karşısında Manuel Avrupalı devletlerden yardım istemiş, 1399 yılında da bizzat Avrupa'ya giderek 1403'e kadar çeşitli İtalya şehirlerinde, Fransa ve İngiltere'de bulunmuştur. Bu kuşatmalar dışında da Osmanlılarla sıklıkla karşı karşıya kalan Manuel, 1391/92'de I. Bayezid'in yanında Anadolu'da sefere çıkmak zorunda kalmış, ordu Ankara'ya çekilince burada önemli bir İslam alimiyle İslam ve Hristiyanlık hakkında ilmi tartışmalar yapmıştır. Bu sohbetleri daha sonra *Bir Pers ile Diyalog* olarak bilinen bir eserde ölümsüzleştirmiştir.<sup>3</sup> Bu eserin yanı sıra imparatorun mektupları ve kardeşi Mora Despotu Theodoros için yazdığı cenaze söylevi de Manuel'in Osmanlılarla olan ilişkileri hakkında önemli bilgiler içerir.<sup>4</sup> Manuel'in Osmanlıları tasviri — özellikle Sultan Bayezid'i — edebi yönden de oldukça ilgi çekicidir.

II. Manuel'in daha az bilinen ve az çalışılmış bir diğer eseri, *Selaniklilere Tavsiye Söylevi*, aslında imparatorun siyasi görüşleri ve Osmanlı-Bizans ilişkileri hakkında zengin bir malzeme barındırır.<sup>5</sup> Manuel bu söylevi henüz tahta çıkmamışken, Selanik yöneticisi olarak, 1383'de şehir Osmanlılar tarafından kuşatılmışken kaleme almıştır. 1369-1372 yılları arasında Selanik despotluğu yapan Manuel, ağabeyi IV. Andronikos'un isyan ederek gözden düşmesi üzerine 1373'de veliyaht ilan edilmiştir ve Konstantinopolis'te ikamet etmiştir. Bir iç savaş sonrasında babası V. İoannes'in Andronikos'u tekrar veliyaht tayin etmesi üzerine Manuel babasına güvenmiş, kendisinden onay almadan 1382'de Selanik'e gelerek şehri Konstantinopolis'ten bağımsız olarak yönetmeye başlamıştır. Üstelik

babasının Osmanlılara karşı izlediği uzlaşmacı tutumu reddetmiş ve onlara savaş açmıştır. Bunun sonucunda ise Osmanlılar 1383 senesinde Selanik'i kuşatmışlardır; şehir 1387'de teslim olmuştur.

Bu makale, *Selanikliler için Tavsiye Söylevi*'ni hem edebi yönden hem içerdiği önemli tarihi bilgiler yönünden inceleyecek, bu eserin ilk detaylı incelemesini sunacaktır. Makale, ilk olarak Manuel'in 1382-1387 yılları arasında Selanik'teki yönetimini ele alacak ve eserin arka planını tanıttacaktır. Daha sonra sırasıyla söylevin yazımını ve icrasını, edebi stilini, içerdiği temaları ve siyasi mesajları tartışacaktır. En son olarak, makale bu söylevin Yunanca aslından yapılmış Türkçe bir çevirisini, dipnotlarda verilecek açıklamalar eşliğinde sunacaktır.

### Manuel ve Selanik (1382-1387)

II. Manuel, genç bir prens iken 1369-1372 yılları arasında Selanik despotluğu yapmıştır.<sup>6</sup> Manuel'in hayatının bu dönemi hakkında çok az şey bilinmektedir. 1371'de borçlarını ödemeyen V. İoannes Venedik'te mahsur kılınca Manuel Selanik'ten yola çıkarak babasının yanına gitmiş, beraberinde getirdiği para ile borçlarını ödemiştir. 1373'te ağabeyi IV. Andronikos isyan etmiş ve gözden düşmüştür, bunun üzerine Manuel veliyaht prens olarak tayin edilmiş ve Konstantinopolis'te kalmıştır. 1376'da hapisten kaçan Andronikos tahtı ele geçirmiş, babası ve iki erkek kardeşini hapsedmiştir. 1379'da kaçmayı başaran İoannes ve oğulları Osmanlılarından destek alarak Konstantinopolis'e girmişlerdir. Şehri kasıp kavuran bu iç savaş sonucunda 1381'de İoannes, oğlu Andronikos'u tekrar tahtın meşru varisi olarak kabul etmiş, Manuel konumunu kaybetmiştir. Duruma içerleyen Manuel 1382'nin başında, babasının rızası olmadan Selanik'e gelmiş ve burada bağımsız olarak hüküm sürmeye başlamıştır.<sup>7</sup> Khalkokondyles'in verdiği kısa bilgi haricinde Bizans tarih yazarlarının bahsetmediği bu dönemin kaynakları, II. Manuel'in ve onun arkadaşı, hocası olan Demetrios Kydones'in mektuplarıyla Selanik metropoliti olan Isidoros Glabas'ın vaazlarıdır.<sup>8</sup>

Manuel'in 1382-1387 arasındaki Selanik hükümdarlığı, 1369-1372'deki yönetiminin aksine Konstantinopolis'e bağlı bir despotluk yönetim değildir. Aksine şehre imparatorun bilgisi ve onayı olmadan

<sup>1</sup> II. Manuel'in hayatı ve hükümdarlığı için bakınız John W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, Rutgers University Press, New Brunswick 1969 ve Siren Çelik, *Manuel II Palaiologos (1350-1425): A Byzantine Emperor in a Time of Tumult*, Cambridge University Press, New York, 2021.

<sup>2</sup> Andronikos'un ayaklanması için bkz Franz Dölger, 'Zum Aufstand des Andronikos IV gegen seinen Vater Johannes V im Mai 1373', *Revue des études byzantines* 19, 1961, ss. 328-333; Raymond Joseph Loenertz, 'La première insurrection d'Andronic IV Paléologue (1373)', *Echos d'Orient* 38, 1939, ss. 334-345; Nilgün Elam, 'Babalar ve Oğullar: IV. Andronikos Palaiologos ve Savcı Çelebi'nin İsyanı (1373)', *Tarih Araştırmaları Dergisi* 30, 2011, ss. 29-74; Barker, *Manuel II*, ss. 19-24, Çelik, *Manuel II*, ss. 62-72.

<sup>3</sup> Elbette, sohbetleri yazıya dökerken imparator tartışmaları kendisi ve Hristiyanlık galip gelecek şekilde kurgulamıştır, diyalogu sohbetlerin bir dökümü değil de, yer yer kurguya başvuran edebi bir eser olarak kaleme almıştır. Dolayısıyla eserin 'gerçekliği' ve sohbetleri birbir yansıması beklenmemelidir, bkz Siren Çelik, 'The emperor, the sultan and the scholar: the portrayal of the Ottomans in the Dialogue with a Persian of Manuel II Palaiologos', *Byzantine and Modern Greek Studies* 41, 2, 2017, ss. 208-228. Manuel'in sohbet ettiği alimin kimliği belirsizdir, ancak bu kişinin Hacı Bayram Veli olabileceğine dair görüşler vardır bkz; Michel Balivet, 'Le soufi et le basileus: Hacı Bayram Veli et Manuel II Paléologue', *Medievo Graeco* 4, 2004, ss. 19-31.

Eserin iki adet tam edisyonu vardır: *Dialogue mit einem Perser*, ed. Erich Trapp, Osterreichische Akademie der Wissenschaften, Viyana, 1966; *Dialogue mit einem Muslim*, 3 vols, ed. ve Almanca çev. Karl Förstel, Echter-Orlos Verlag, Würzburg, 1995.

<sup>4</sup> Çelik, *Manuel II*, imparatorun eserlerinde Osmanlıları tasvirini ele almaktadır. Cenaze söylevi ve mektuplar için bkz *Funeral Oration to His*

*Brother Theodore*, ed. ve çev. Julian Chrysostomides, Association for Byzantine Studies, Selanik, 1985; *The Letters of Manuel II Palaeologus*, ed. ve çev. George T. Dennis, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC, 1977.

<sup>5</sup> Metnin edisyonu için bkz Basileios Laourdas, 'Ο συμβουλευτικός πρὸς τοὺς Θεσσαλονικεῖς του Μανουὴλ Παλαιολόγου', *Μακεδονικά* 3, 1955, ss. 290-307. Çeviride bu edisyon kullanılmıştır.

<sup>6</sup> Bu dönemin incelemesi için bkz Çelik, *Manuel II*, 55-62. Geç Bizans devrinde Selanik için ayrıca bkz Nevra Necipoğlu, 'The aristocracy in late Byzantine Thessalonike: a case study of the City's archontes (late 14th and early 15th centuries)', *Dumbarton Oaks Papers* 57, 2003, ss. 133-151; John W. Barker, 'Late Byzantine Thessalonike: a second city's challenges and responses', *Dumbarton Oaks Papers* 57, 2003, ss. 5-30.

<sup>7</sup> Manuel'in Selanik'teki bağımsız yönetimi için bkz George T. Dennis, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica (1382-1387)*, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1960 ve Çelik, *Manuel II*, ss. 77-110. Makalenin bu kısmı, bu iki esere dayanarak yazılmıştır.

<sup>8</sup> *The Letters of Manuel II Palaeologus; Démétrius Cydonès Correspondance*, 2 vol, ed. Raymond Joseph Loenertz, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, Vatikan, 1951-196; Laonikos Chalkokondyles, *The Histories*, ed. ve çev. Anthony Kaldellis, Harvard University Press, Cambridge MA ve Londra, 2014, vol 1, ss. 74-75; Basileios Laourdas, 'Ἰσιδώρου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ὁμιλίας εἰς τὰς ἑορτὰς τοῦ Ἁγίου Δημητρίου', *Ἑλληνικά* 5, 1954, ss. 19-65; Ἰσιδώρου Γλαβᾶ Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ὁμιλίες, 2 vol, ed. Venizelos Christophorides, Ekdoseis Pournara, Selanik, 1992-1996; Ἰσιδώρου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης, ὀκτῶ ἐπιστολαὶ ἀνέκδοτοι', ed. Spyridon Lampros, *Νέος Ἑλληνομνημον* 9, 1912, ss. 343-414.

gelmiş, kendini bağımsız bir şehir hükümdarı olarak konumlandırmıştır. Daha da önemlisi babasının Osmanlılara karşı izlediği uzlaşmacı siyasetle alenen çelişerek Osmanlılara savaş açmıştır. Bu politikası başlı başına Konstantinopolis'e ve imparatora karşı bir başkaldırı olarak yorumlanabilir.<sup>9</sup> İlk başlarda Osmanlılara karşı birkaç küçük zafer kazanan Manuel'in başarıları Konstantinopolis'ten taraftar toplamasını ve Epiros Despotu Thomas Preljubović'in kendi otoritesini tanıması sağlamıştır. Kydones'in mektupları, Konstantinopolis'ten Selanik'e, Manuel'e katılmaya gelen bu kişilerin V. Ioannes'ten gizli bir şekilde geldiklerini ve imparatorun duruma son derece kızdığını gösterir.<sup>10</sup> Kydones'in mektupları ayrıca Manuel'in Selanik'teki ilk aylarının iyimser atmosferini yansıtır. Kydones, bir mektubunda Manuel'in kazandığı ganimetlerin Konstantinopolis'te halk arasında büyük heyecan yarattığını, pazar yerindeki dilencinin bile Selanik direnişine katılmayı düşündüğünü şaka yollu belirtir.<sup>11</sup> Bir diğer mektubunda ise, anlamlı bir şekilde Selanik'ten 'yeni imparatorluk' (ή νέα βασιλεία) olarak bahseder.<sup>12</sup>

Manuel'in başarıları ve şehirdeki iyimser atmosfer çok kısa sürecektir. Manuel'in başkaldırısına karşılık olarak Osmanlı sultanı I. Murad, 1383 sonbaharında Hayrettin Paşa komutasındaki birliklere Selanik'i kuşattırır. Kuşatma, şehirde zaten var olan sosyal ve ekonomik problemleri daha da alevlendirir.<sup>13</sup> Selanik'in yoksulları kuşatma nedeniyle daha da zor bir duruma düşerken, şehrin ileri gelenleri olan *archontes* savunmaya maddi olarak katkıda bulunmayı ve yoksullara yardım etmeyi reddederler. Selanik, kuşatmanın daha ilk başlarında ciddi sıkıntılar çekmeye başlar. Manuel ve Kydones'in mektupları, halkın bu durumdan Manuel'i sorumlu tuttuğunu, şehrin büyük kısmının savaşmak yerine Osmanlılara teslim olmayı tercih ettiğini vurgular. Manuel, hem *archontes* hem yoksullar üzerine otorite kurmakta zorlanmaktadır. Manuel bir mektubunda, Selaniklileri özgürlükleri için savaşmaya ikna etmenin zorluğundan yakınır.<sup>14</sup> Bu ikna çabalarının bir parçası olarak 1383'te *Selaniklilere Tavsiye Söylevi*'ni yazar ve bir topluluk önünde icra eder.

Bu söylev de Selaniklileri ikna konusunda başarılı olmaz. Isidoros Glabas'ın vaazları, Manuel'in şehre ek vergiler koyduğunu ve bu durumun büyük bir hoşnutsuzluk yarattığına dair önemli ipuçları içerir. Glabas, ısrarla halkı Manuel'e itaat etmeye çağırır, ancak kendisi de 1384'te Selanik'i terk eder. Muhtemelen, Manuel'in kilise mallarına el koyması nedeniyle yaşanan tartışmalar sonucunda böyle bir karar almıştır.<sup>15</sup> Glabas, şehrin Osmanlıların eline geçmesine kadar geri dönmeyecektir. Çaresiz kalan Manuel, toprak karşılığında Venedik'ten yardım ister ancak talepleri kabul edilmez.<sup>16</sup> Kardeşi Mora Despotu I. Theodoros ve Korinth Dükü Nerio Acciajuoli ile Osmanlılara karşı ittifak kurmasına rağmen yine de beklediği yardımı göremez. Son olarak papalıktan yardım isteyen Manuel karşılık olarak kiliselerin birleşmesi konusunda işbirliğine razı olur.<sup>17</sup> Önce yanlışlıkla Konstantinopolis'e giden papalık heyeti sonra Selanik'e gelse de müzakerelerden bir sonuç alınmaz.

Manuel ve Kydones'in 1386-1387 arasındaki mektupları Selanik'te durumun vahametinin giderek arttığını gösterir. Kydones, eski bir öğrencisi olan ve Selanik'e, Manuel'in yanına gelmiş olan Rhadenos'un bile şehri terk etmesini salık verir. Kydones'in mektupları, V. Ioannes'in öfkesinin de — haklı olarak — arttığını, hatta Selanik'ten gelen mektupların alıcılara varmalarından önce mühürlerinin açılıp, içeriklerinin imparatorun adamları tarafından okunduğunu belirtir.<sup>18</sup> Tüm bunları yanı sıra Kydones, Manuel hakkında bir karara varmak üzere imparatorun topladığı kurula önemli bir devlet adamı olmasına rağmen Manuel'e olan yakınlığı nedeniyle alınmaz. Kydones'in mektupları, Manuel'in bu noktada şehri terk etmeyi düşündüğünü de gösterir; kardeşi Theodoros'un yanına, Mora'ya gitmeyi düşünmektedir. Kydones, iki kardeşin birbirine düşeceğini söyleyerek, bu tasarıya karşı çıkar.<sup>19</sup>

Manuel, 1387 yazında Selanik'i terk eder; gitmesinden birkaç gün sonra Selanikliler şehri Osmanlılara teslim ederler. Manuel Midilli Adası'na, I. Francesco Gattilusio'ya sığınır. Bu kararda Gattilusio'yla iyi ilişkiler içinde olan Kydones'in etkili olmuş olması oldukça kuvvetli bir ihtimaldir. Osmanlılarla arasının bozulmasını istemeyen Gattilusio, Manuel'i yine de Mytilene kentine almaz; Manuel ve beraberindekiler bir düzlükte çadır kurmak zorunda kalırlar.<sup>20</sup> Daha sonra İmroz'a geçen Manuel af dilemek üzere Bursa'ya, I. Murad'ın yanına gider. V. Ioannes ancak bundan sonra Manuel'in Konstantinopolis'e girmesine izin verir. Sonuç olarak, isyankarlığı ve Selanik'i kaybetmesi nedeniyle Manuel'i Limni Adası'na sürer. Manuel burada yaklaşık iki yıl sürgünde kalacak ve ancak yeğeni VII. Ioannes'in isyan hazırlığı başlatması üzerine başkente dönebilecektir.

### Söylevin İcrası, Edebi Özellikleri ve Temaları<sup>21</sup>

Selanik başpiskoposu Isidoros Glabas, vaazlarından birinde 1383-1387 kuşatmasının başlarında Osmanlıların Selanik'e bir ultimatom verdiğini ima eder.<sup>22</sup> Buna göre Selanikliler ya yüklü miktarda haraç ödemeyi kabul edecek ya da şehir Osmanlılar tarafından ele geçirilecektir. Hem söylev hem de Manuel'in bu döneme tarihlenen mektupları, pek çok Selaniklinin Osmanlılara teslim olma yanlısı olduğunu yansıtır. Manuel söylevini yine kuşatmanın başlarına doğru, Osmanlıların bu ultimatomuna karşın yazıp, toplanan bir mecliste icra etmiştir. Söylevin metnini, dostu ve hocası olan Demetrios Kydones'e de göndermiştir. Manuel ve Kydones'in mektupları, bu söylevin sadece kağıt üzerinde kalmadığına, gerçekten de Selanik'te bir topluluk önünde icra edildiğine dair kanıtlar sunar. Söylevi dinleyen toplulukta kimlerin bulunduğu dair net bir bilgi yoktur. Demetrios Kydones, Manuel'in yanına Selanik'e yolladığı ve onun maiyetinde görev yapan, eski öğrencisi Rhadenos'un da dinleyiciler arasında bulunduğu değerlendirilir.<sup>23</sup> Özellikle kriz anlarında, önemli sorunları tartışmak için bir meclis toplanması Geç Bizans döneminde görülen bir uygulamaydı. Örneğin Manuel'in dedesi VI. Ioannes Kantakouzenos da böyle bir meclis toplamıştı. Bu tarz toplantılarda, şehrin ileri gelenleri, ruhban sınıfı ve bazı durumlarda

<sup>9</sup> 1373'te vefatı tayin edilince kendisine verilen *basileus* (imparator) unvanını Selanik'te de kullanmaya devam etmiş gözükmektedir; gerçi bu unvanın geri alındığına dair hiçbir kanıt yoktur. Ancak, Demetrios Kydones'in mektuplarında Manuel'den sürekli *basileus* olarak bahsetmesi, Manuel'in de bir mektubunda (*The Letters of Manuel II Palaeologus*, Letter 4) Selaniklileri yönetmekten bahsederken özellikle *basileuēin* fiilini kullanması yine de dikkat çekicidir. 1382-1387 arasında Selanik'i Konstantinopolis'ten bağımsız olarak, babasının dış siyasetine tam ters bir politika izleyerek yöneten Manuel'in kendini bir anlamda Selanik imparatoru olarak gördüğü düşünülebilir.

<sup>10</sup> *Démétrius Cydonès Correspondance*, Ep. 332.

<sup>11</sup> *Démétrius Cydonès Correspondance*, Ep. 247, satır 24-25.

<sup>12</sup> *Démétrius Cydonès Correspondance*, Ep. 332, satır 16-26.

<sup>13</sup> Ayrıca bkz Necipoğlu, "The aristocracy in late Byzantine Thessalonike", ss. 133-151.

<sup>14</sup> *The Letters of Manuel II Palaeologus*, Letter 4.

<sup>15</sup> Çelik, *Manuel II*, ss. 103-104.

<sup>16</sup> Çelik, *Manuel II*, s. 105; *Démétrius Cydonès Correspondance*, ed. Loenertz, I, Appendix A; Freddy Thiriet, *Régestes des délibérations du sénat de Venise concernant la Roumanie*, 3 vol, Paris Le Haye, Mouton et co, Paris, 1958, I, no. 693, s. 168.

<sup>17</sup> Çelik, *Manuel II*, ss. 107-108; Dennis, *Thessalonica*, ss. 130-131.

<sup>18</sup> *Démétrius Cydonès Correspondance*, Ep. 305, satır 18-22.

<sup>19</sup> *Démétrius Cydonès Correspondance*, Ep. 342.

<sup>20</sup> *The Letters of Manuel II Palaeologus*, Letter 38.

<sup>21</sup> Makalenin bu bölümü kısmen Çelik, *Manuel II*, ss. 94-102'ye dayanmaktadır, ancak bu makaledeki tartışmalar detaylandırılmış ve genişletilmiştir.

<sup>22</sup> Basileios Laourdas, "Ἰσιδώρου Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ὁμιλία εἰς τὸν Ἐορτᾶς τοῦ Ἁγίου Δημητρίου", *Ἑλληνικά* 5, 1954, ss. 19-65; s. 31, satır 9-11.

<sup>23</sup> *The Letters of Manuel II Palaeologus*, Letter 8; *Démétrius Cydonès Correspondance*, Ep. 262.

da halktan kişiler yer alırdı.<sup>24</sup> Manuel'in seslendiği toplulukta sadece ruhban sınıfı, *archontes* ve önemli bürokratların mı bulunduğu, yoksa aralarında halktan kişilerin de bulunduğu belirsizdir.<sup>25</sup> Manuel, söylevin kendisinde de iki kere eserin bir mecliste (*ekklēsia, boulē*) icra edilmekte olduğuna değinir. Son olarak Isidoros Glabas'ın bir vaazında Manuel için 'tavsiye veren' (*bouleutēs*) sıfatını kullanması da bu söylevin icrasına yapılan bir gönderme olarak düşünülebilir.<sup>26</sup>

Manuel'in söylevinin amacı Selaniklileri Osmanlılara direnmeleri, haraç ödememeleri veya şehri teslim etmemeleri için ikna etmektir. Söylevin kendisi de Selaniklilerin arasında haraç ödemeyi veya şehri teslim etmeyi düşünenler olduğunu sıklıkla ima eder. Manuel, Selaniklilerin durumu yeterince ciddiye almamalarından, şehrin savunmasına katkıda bulunmalarından yakınır. Osmanlıların arzu ettiklerinin Selaniklilerin malları ve mülkleri olmadığını, bizzat onları esir etmek olduğunu savunur. Yani, Manuel'e göre mesele haraç verip vermemekten ziyade, şehrin bağımsızlığı ve vatandaşlarının özgürlüğüdür. Selanikliler haraç vermeyi kabul etseler bile iş orada kalmayacak, şehir eninde sonunda Osmanlıların hakimiyetine girecektir. Manuel'in söylev boyunca sürekli tekrarladığı mesaj, Selaniklilerin Osmanlılara karşı her türlü zorluğu göğüsleyerek özgürlükleri adına savaşmaları gerektiği, gerekirse bu uğurda ölmeleridir. Manuel'e göre Osmanlıların hakimiyetindeki bir 'esaret' hayatı yaşamaya değer değildir, savaşarak ölmek çok daha onurludur.

Şehrin savunmasına maddi katkıda bulunmanın gerekliliği söylevin diğer bir önemli temasıdır. Şehrin ileri gelenlerinin varlıklarını esirgemelerine ve halkın yeni konan vergilerden şikayetçi olmasına, Manuel'in mektuplarında ve Isidoros Glabas'ın vaazlarında da değinilir. Söylevde birkaç kere maddi katkıda bulunmanın gerekliliği vurgulanır: 'sorunlar biraz para harcayarak çözülebilir'; 'hiçbir kişi malını ve mülkünü esirgememelidir', 'herkes cömert bir şekilde katkıda bulunmalı ve gocunmadan para harcamalıdır.' Bu konu üzerinde özellikle durması, Manuel'in para eksikliğini şehrin savunmasındaki en büyük zorluklardan biri olarak gördüğünü ve halkın en azından bir kısmının maddi katkıda bulunmayı reddettiğini gösterir. Söylevde ön planda olan temalardan bir diğeri de esaret (*douleia*) ve özgürlüktür (*eleuthēria*).<sup>27</sup> Bu sözcükler ve türevleri söylevde yirmi kereden fazla kullanılır. Manuel özgürlük kavramını pek çok Bizans eserindeki yaygın kullanımına uygun düşecek şekilde, siyasi esaretten/bağımlılıktan azade olmak anlamında kullanır. Bu kullanım gayet geleneksel olsa da söylevde üç tür *douleia* olduğuna dair bir teori ileri sürmesi, Manuel'in bu kavrama yüklediği yenilikçi bir yaklaşımıdır. Manuel'e göre, ilk *douleia* formu, meşru hükümdar ve yöneticilere borçlu olunan itaat ve hizmettir. İkincisi, hükmettikleri insanları ezen tiranlara mecburiyetten boyun eğmektir. Üçüncü ve en kötü olan *douleia* formu ise amaçları Hristiyanlara zulmetmek olan 'barbarların' esareti altında kalmaktır. Burada ilk ve en iyi olan *douleia* formu, Manuel'in Selaniklilerden kendisine göstermelerini beklediği itaat ve hizmetle, üçüncü ve en kötü form ise Osmanlılara boyun eğmekle örtüşür. Yani, Manuel bu üç kategoriye sunarak, Selaniklilerin Osmanlılara teslim

olmayı reddetmesi ve meşru yöneticileri olarak kendisine itaat etmeleri gerektiğini ima eder.

Söylevde özgürlük (*eleuthēria*) kavramına farklı bir anlamda da değinilir. Manuel, Selaniklilerin sahip olduğu bir takım maddi ayrıcalıkları<sup>28</sup> da özgürlük başlığı altında değerlendirir: Selanikliler hiçbir zaman diğer Romalıların ve özgür kişilerin imparatorlara vermekle mükellef oldukları vergilere tabii olmamışlardır ve Selanikliler özgürlükleriyle nam salmışlardır. O halde, başka şehirlerin özgürlük kavramına Selanik'ten daha yakın olmaları kabul edilemezdir. Manuel, bu fikirleri kullanarak ve Selanik'in ayrıcalıklarını vurgulayarak, Selaniklilerin kentsel kimliklerine atıfta bulunur. Söylev, Selaniklilerin kentsel kimliklerine ve geçmişlerine başka göndermelerde de bulunur. Manuel, söylevin daha ilk satırlarında Selaniklilere 'Philippos'un topraklarında yaşayanlar' olarak seslenir; ilerleyen bölümlerde de dinleyicilerine Büyük İskender ve Philippos'la aynı anayurdu (*patris*) paylaştıklarını, onların soyundan (*genos*) geldiklerini hatırlatır. Büyük İskender'in babası Makedonya Kralı Philippos, İskender'in öncüsü ve Yunan topraklarını fethetmeye başlayan kral olarak Antik Yunan kültüründe önemli bir yere sahipti; üstelik Selanik şehri onun devrinde kurulmuş ve adını onun kızından almıştır.<sup>29</sup> Manuel, Selanik'in şanlı geçmişini hatırlatarak hem Selaniklileri 'ataları gibi' savaşmaları için yüreklendirmekte hem de Yunanlar ve Persler arasındaki savaşlarla, Selanik ve Osmanlılar arasındaki savaş sırasında edebi bir paralellik kurmaktadır. Son olarak, Manuel söylevde Selanik'in koruyucu azizi Demetrios'a da atıfta bulunarak yine Selaniklilerin kentsel kimliklerine hitap etmektedir.<sup>30</sup> Aziz'in şehre yardımcı olacağını belirten ve geçmişteki mucizelerini hatırlatan Manuel, azizden 'bizim' koruyucumuz olarak bahsederek kendisini de bu kültürün bir inananı ve şehrin yerlisi olarak tasvir eder.

Osmanlıların tasviri, söylevde önemli bir yer tutar. Osmanlılardan sıklıkla 'barbar' olarak bahseden Manuel, Selaniklileri teslim olma fikrinden vazgeçirmek için onların son derece negatif bir portresini çizer. Söyleve göre Osmanlılar, tüm amaçları Hristiyan şehirleri yıkıp yıkmak, halkları esir etmek olan, hiçbir 'medenî' yönü bulunmayan kimselerdir. Haraç talebi bile aslında bir aldatmacadır; Osmanlıların esas arzu ettikleri türlü tuzaklarla bizzat Selaniklileri esir etmektir. Manuel, Osmanlıların Hristiyan olmadıkları hususunu özellikle, sıklıkla vurgular. Selanikliler haraç ödemeyi ya da teslim olmayı kabul ederlerse Osmanlıların onları boyunduruğa vuracaklarını, Hristiyan inançlarını ayaklar altına alacaklarını iddia eder. Osmanlıların 'Mesih'in düşmanı' olduklarını, Hristiyanları ezip, inançlarına hakaret ettiklerini hararetle savunur. Manuel, bu nedenle Osmanlılara karşı savaşmanın Hristiyan Selanikliler için adeta bir dini görev olduğunu vurgular. Selanik şehrinin Hristiyan kimliği de söylevde oldukça baskın bir rol oynar; eserdeki ana temalardan birisi Selaniklilerin sadece siyasi özgürlükleri için savaşmadıkları, Hristiyan inançlarını savunmak zorunda olduklarıdır. Söylevin ilerleyen bölümlerinde, Hristiyan tövbe (*metanoia*) kavramının detaylıca ele alınması ve Kitab-ı Mukaddes'ten alınan

<sup>24</sup> Bkz Constantine N. Tsirpanlis, 'Byzantine parliaments and representative assemblies from 1081 to 1351', *Byzantion* 43, 1973, ss. 432-483 ve Demetrios Kyritses, 'The Imperial council in Byzantium and the tradition of consultative decision-making in Byzantium' *Power and Subversion in Byzantium, Papers from the 43<sup>rd</sup> Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 2010* (ed. Dimiter Angelov ve Michael Saxby) Ashgate, Farnham, 2013, ss. 57- 67.

<sup>25</sup> Söylevin dilinin oldukça ağır olması, iyi eğitilmiş olmayan dinleyiciler tarafından anlaşılma olasılığını azaltan bir etkidir.

<sup>26</sup> Laourdas, *Ἰσίδωρον Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ὁμιλία*, s.31, satır 17.

<sup>27</sup> Manuel, *douleia* kavramına *Bir Pers ile Diyalog* eserinde de değinir; ancak kelimeyi dinsizliğe esir olmak bağlamında kullanır ve tartışmayı oldukça kısa tutar. Bu eserde, *eleutheria* kelimesini kullanmaz.

<sup>28</sup> Manuel'in dostu ve hocası da Demetrios Kydonos de bir söylevinde Bizanslıların özgürlük ve esaret arasında bir seçim yapması gerektiğini savunur. *Περὶ Καλλιπόλεως*, *Patrologia Graecae* 154, ed. Jean Paul Migne,

col. 1009-1036. Geç Bizans eserlerinde özgürlük ve esaret için bkz Dimiter G. Angelov, 'Three kinds of liberty as political ideals in Byzantium, twelfth to fifteenth century', *Proceedings of the 22<sup>nd</sup> International Congress of Byzantine Studies, I: Plenary Sessions*, Sofya, 2011, ss. 311-331; ss. 321-326.

<sup>28</sup> Bu ayrıcalıkların tam ne oldukları bilinmemektedir; bkz Evelyne Patlagean 'L'immunité des Thessaliens', *Εὐφυχία. Mélanges Offerts à Hélène Ahreweiler*, 2 vol (ed. Michel Balard et al), Paris, 1998, ss. 591-601.

<sup>29</sup> Geç Bizans eserlerinde Büyük İskender ve Philippos imgelerinin kullanımı için bkz Athanasios Karathanassis, 'Philip and Alexander of Macedon in the literature of the Palaiologan era', in *Byzantine Macedonia, Identity, Image and History* (ed. John Burke ve Roger Scott), Brill, Melbourne, 2000, ss. 111-115.

<sup>30</sup> Aziz Demetrios kültü Selanik şehri ve şehir kimliği için oldukça önemliydi; Selanik'i diğer şehirlerden ayrı kılan bir kültür; bkz Ruth J. Macrides 'Subversion and loyalty in the cult of Saint Demetrios', *Byzantinoslavica* 51, 1990, ss. 189-197.

örnekler eserin dini göndermelerini kuvvetlendirir. Osmanlıların Hristiyan tebaalarına ve haraçgüzar şehirlerine karşı tutumlarıyla çelişen, tarihi olguları yansıtmayan bu söylemlerin amacı Selaniklileri haraç ödemeye veya teslim olma fikrinden vazgeçirmektir.<sup>31</sup> Aksi takdirde Manuel'in Selaniklileri ikna etmek için pek bir kozu ya da mantıklı savunması kalmamaktadır. Sonuçta, Selanikliler Osmanlılara haraç ödeseler ya da şehri onlara teslim etseler aslında çok ciddi zararlara uğramayacaklardır. Haraç ve bazı vergiler vermek zorunda olsalar bile şehrin mevcut ekonomik durumu zaten çok kötüdür ve Manuel savunma için halktan para istemekte, vergiler koymaktadır. Kuşatma ve çatışmalar şehir halkı için çok büyük sıkıntılara neden olmaktadır. Üstelik Manuel'in iddialarının aksine, şehirdeki Hristiyanlara inanç özgürlüğü tanınacaktır. Tüm bu nedenlerden ötürü Selanik 1387'de ve 1423'de iki kere, kendi isteğiyle Osmanlılara teslim olacaktır.

Söylevde Aristoteles etik felsefesinden de izler gözlemlenir. Hristiyan düşünceyle rahatça harmanlanabildiği de için Bizans'ta sıklıkla okunan ve çalışılan *Nikomakhos'a Etik* eserine Manuel'in oldukça aşına olduğu kendi pek çok eserinden anlaşılmaktadır. Ayrıca, 1410lu yıllarda Aristoteles'in bu eserinin yoğun etkilerini gösteren, etik ve siyasi felsefe eseri kaleme alacaktır: *Hükümdar Davranışının Temelleri ve Yedi Etik ve Siyasi Söylev*.<sup>32</sup> Hayatı boyunca Aristoteles etik felsefesinden kavramları çeşitli eserlerinde kullanan Manuel, bu söylevde bu eğiliminin ilk örneklerini gösterir. Dinleyicilerine esaret, ölüm, yaşamak ve iyi yaşamak' (*eu zēn*, εὖ ζῆν) olarak dört yol sunan Manuel, bu sonuncu kavramı felsefi bir anlamda kullanır. Aristoteles'e göre *eu zēn*, hür iradeyle yapılan seçimler sonucunda rasyonel, erdem açısından mükemmel bir hayat sürmektir.<sup>33</sup> Manuel de söylevde yaşamak ve 'iyi yaşamak' arasında bir ayrım yapar ve ikincisini hür bir Hristiyan olarak, erdemli bir yaşam sürmekle eş tutar. Söylevde Aristoteles etkisi taşıyan başka kavramlara da sıklıkla rastlanır. Aristoteles etik felsefesinde hür iradeyle (*to hekousion*, τὸ ἐκούσιον) ve baskı altında (*to akousion*, τὸ ἀκούσιον) yapılan eylemler oldukça önemli kavramlardır; hür iradeyle yapılan seçim (*proairesis*, προαίρεσις) ve onun sonucunda erdemle ulaşılabilir ancak hür iradeyle gerçekleştirilen bir eylemin sonucunda mümkün olur.<sup>34</sup> Tüm bu kavramlar söylev boyunca hem Selaniklilerin hem Osmanlıların davranış biçimlerini irdelemek için sıklıkla kullanılır.

Manuel'in söylevi, bir *symbolēutikos logos*, yani tavsiye/öğüt söylevidir. Kökeni Antik Yunan retoriğine dayanan bu söylevlerin amacı özellikle önemli siyasi, askeri veya sosyal konularda dinleyiciye tavsiye vermek, çözüm yolu önermektir. Hatip, çeşitli sorunları tek tek inceler, çözümlerini irdeler ve bu çözümlere karşı çıkabilecek argümanları çürütür. Söylevin ikna ediciliğinin yüksek olmasına özellikle özen gösterir, bunu çeşitli retorik tekniklerle sağlar: hayali rakiplerin tezlerini çürütmek, dinleyiciye seslenmek, çeşitli örnekler kullanmak, ana motifleri sıklıkla yenilemek gibi. Bizans'ta en çok okunan ve örnek alınan antik hatip olan Demosthenes'in (MÖ 4.yy), özellikle *Olyntiaka* ve *Philippika*

söylevleri aynı zamanda tavsiye söylevleri için de en önemli modeli oluşturur.<sup>35</sup> Manuel'in söylevi de hem icra edildiği durum, hem de dil kullanımı ve retorik stil bakımından Demosthenes'ten izler taşımaktadır.

Öncelikle Manuel söylevde bir Antik Yunan şehir devletinin senatosuna seslenen bir hatip konumuna bürünerek Antik Yunan geleneğine öykünür. Üstelik Geç Bizans'ta toplanan şehir meclislerinin halen Antik meclislere benzer yönleri vardır;<sup>36</sup> Manuel de bu paralellığın kesinlikle farkındadır. Ayrıca, Manuel'in söylevinin icra edildiği şartlar da bu benzerliği iyice artırmaktadır. Manuel'in idaresindeki Selanik, imparator unvanlı biri tarafından yönetilmesine rağmen bir şehir devletine ziyadesiyle benzemektedir; nasıl ki Antik Yunan şehirleri Persler ve Makedonya Kralı Philippos gibi düşmanlar tarafından tehdit edilirse, Selanik de Osmanlı tehlikesiyle karşı karşıyadır. Söylevde teslim olma veya direnme seçimini adeta şehir halkının vereceği bir karar gibi sunan Manuel, böylelikle şehir meclisine tavsiye veren hatip rolüne iyice bürünür. Halbuki şehrin hükümdarı olarak esas kararı her halükarda Manuel'in vereceği bellidir, nitekim Selaniklilerin hoşnutsuzluğuna rağmen ilerleyen yıllarda da Osmanlılara direnmeyi sürdürmüş, sonunda şehri terk etmek zorunda kalmıştır. Söylevin amacı bu kararı tartışmak değil, gönülsüz kişileri ikna ederek Manuel'e destek olmalarını sağlamaktır. Söylev, Selanik'in antik geçmişine, Kral Philippos ve Büyük İskender'e de atıfta bulunarak, Osmanlıları Antik Yunanların düşmanlarıyla kıyaslayarak, bu durumu iyice vurgular.

*Selaniklilere Tavsiye Söylevi*, zaten sofistike bir Attika Yunancasıyla yazan Manuel'in dil ve cümle yapısı bakımından en zor eseri sayılabilir.<sup>37</sup> Dil özellikleri Demosthenes'le kıyaslandığında Manuel söylevin bir noktasında *Birinci Olyntiaka*'dan açıkça alıntı yapmaktadır, söylevin açılış cümlesi de *Birinci Olyntiaka*'nın açılış cümlesine biraz da olsa benzemektedir.<sup>38</sup> 1390 senesinde babasının bir hastalıktan iyileşmesi üzerine icra ettiği methiyesinin aksine, Manuel'in tavsiye söylevinde dinleyiciye seslenmeler tıpkı Demosthenes'de olduğu gibi sıklıkla kullanılır. Erkeklerden oluşan Atinalı bir topluluğa seslenen Demosthenes gibi Manuel'in söylevinde de erkeklik ve erkek olmak kavramları baskın rol oynar. Ayrıca, Manuel'in Osmanlıları tasviri, Demosthenes'in Atina'yı fethetmek isteyen Makedon Kralı Philippos'un tasvirini andırmaktadır. Her iki düşman da kibirlidir, askeri bakımdan üstündür, şehirleri sahte vaatlerle kandırıp esir etmektedirler.<sup>39</sup> Manuel ve Demosthenes'in hatip olarak içinde buldukları durumlar da oldukça benzerdir. Her ikisi de durumun vahametini anlamayan ve düşmana direnmeye gönülsüz dinleyicileri savaştırmaya ikna etmeye çalışmaktadırlar. Yine iki hatip de düşmanların arzuladığının halkın mal ve mülkü olmadığını, bizzat özgürlüklerini ellerinden almak olduğunu vurgular. Sonuç olarak, Manuel'in söylevinde de güçlü bir Demosthenes etkisi gözlemlendiği söylenebilir. Mektup yoluyla söylevi alan Demetrios Kydones eserde adeta 'Demosthenes'in bir yankısını duyduğunu' söylemekte çok da haksız değildir.<sup>40</sup>

<sup>31</sup> Erken dönem Osmanlı'da fetihler, kimlik inşası ve Hristiyan tebaaya karşı gösterilen uzlaşmacı yaklaşım için bkz Halil İnalçık, 'Ottoman methods of conquest', *Studia Islamica* 2, 1954, ss. 108-129; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1996; Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, State University of New York Press, Albany, 2003.

<sup>32</sup> Bu eserler İngilizce literatürde *The Foundations of Imperial Conduct ve Seven Ethico-Political Orations* olarak bilinirler. Çelik, *Manuel II*, ss. 319-339, bu eserleri incelemektedir.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, iv, 4-5.

<sup>34</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, ii, 13.

<sup>35</sup> Bizans retoriğinin temellerini oluşturan ve el kitapları Bizans'ta sıklıkla çalışılan Tarsuslu Hermogenes *Philippika* söylevlerini *symbolēutikos* için model olarak gösterir, Demosthenes'in retorik öge ve stilleri harmanlama tarzının tüm hatiplerin içinde en iyisi olduğunu savunur; *Περί Ἰδεῶν, Hermogenis Opera*, ed. Hugo Rabe, Leipzig, 1913; yeniden basım 1969, ss. 380-385.

<sup>36</sup> Tsiiranlis, 'Parliament', s. 449.

<sup>37</sup> Bu konuda daha detaylı bir açıklama için bkz Çelik, *Manuel II*, s. 101.

<sup>38</sup> Bkz dipnot 57, 'ὁ νῦν καιρὸς μονοουχί φωνῆν ἀφιεῖς προσδιαγωγῶν...'; Demosthenes, *İlk Olyntiaka*, satır 2, "Ὁ μὲν οὖν παρὸν καιρὸς ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μόνον οὐχὶ λέγει φωνῆν ἀφιεῖς..."

"Ἐδεῖ μὲν, ὃ παρόντες..." *İlk Olyntiaka*, satır 1, 'Ἄντι πολλῶν ἄν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι...'

<sup>39</sup> Manuel'in Osmanlılardan bahsederken kullandığı kelimeler bile Demosthenes'in Philippos'una çağırıştırır gibidir: '... ἐν ἧ τοῖς πεπραγμένοις μεθούοντες...' ve *İlk Philippika*, satır 47, '...μεθῦεν τῷ μεγέθει τῶν πεπραγμένων...'. Ancak, bu rastlantısal bir benzerlik de olabilir; kibiri tasvir ederken sarhoşluk benzetmesi kullanmak Bizans eserlerinde zaten yaygındır.

<sup>40</sup> *Démétrius Cydonès Correspondance*, Ep. 262, satır 24-25. Kydones, Manuel'in söylevindeki Demosthenes etkilerini anlamış olmalıdır, Manuel'in başka eserlerindeki Homeros ve Platon etkilerini de anladığı da mektuplarından belli olur. Ayrıca, Demosthenes model bir hatip olduğu için



Makalenin kalan kısmında, *Selaniklilere Tavsiye Söylevi*'nin metnin Yunanca orijinalinden yapılmış Türkçe çevirisi sunulacaktır. Böylece, bildiğimiz kadariyla bu eserin modern bir dile ilk çevirisi yapılmış olacaktır. Türkçe çevirinin akıcı ve anlaşılabilir olması için Manuel'in çok uzun ve karmaşık bir dilbilgisine sahip cümleleri bazı noktalarda bölünmüştür. Dipnotlarda, Manuel'in antik ve dini metinlere yaptığı atıflar da verilmiştir. Söylevin editörü Laourdas'ın tespit ettiği atıf ve alıntılar belirtilmiştir; bunlara makalenin yazarı bazı yeni eklemeler yapmıştır.

### Selaniklilere Tavsiye Söylevi, Kuşatıldıkları Zaman

Ey burada bulunanlar, Philippos'un topraklarında yaşayanlar,<sup>41</sup> geç ve zorlukla topladığımız bu büyük meclis,<sup>42</sup> utanç verici bir şekilde barbarlara teslim olmak adına toplanmış olmamalı. Aksine, ey erkekler,<sup>43</sup> bu meclis, bizim idaremizde ve çevremizde adeta bir çember gibi savaşla kuşatılmış olan o şehirleri ister iyi tavsiyeyle<sup>44</sup> ister ittifaklar kurarak, veya biraz para harcayarak — ki ihtiyaçlar o kadar artabilir ki hiçbirinizin hiçbir şeyi hiçbir surette sakınmaması gerekir—<sup>45</sup> kurtarmamız için toplanmış olmalı. Tanrı'nın ve tüm yıldızlardan daha yüce, parlak koruyucumuzun<sup>46</sup> yardımlarıyla — kendisi daima düşmanlarımıza korkunç bir surette görünür, aksine inenak ise iman etmiş olan bizlere göre ne kutsal ne de dindar bir tutumdur — bu şehirleri eski durumlarına kavuşturursak ve güvenliklerini sağlarsak, bu şehirler bizim için muazzam hendeklerin ve aşılamaz, yıkılmaz surların işlevini görecektir. Bu şehirlerin kurtuluşu ve sizlerin şu anki güvenliği hakkında ancak size uygun düşen ve bunları<sup>47</sup> savunabilme kuvvetinize denk düşen sözleri sarf edersem, iyi tavsiyeler vermeye olur ve imkansız olan hiçbir şeyi önermiş olmazdım. Bu söyleyeceklerimle sizleri ikna eder ve tarafınızdan onay gördüm.<sup>48</sup> Üstelik hayran olacağınız sözleri sarf

etmek isteyerek sizin karşınıza hatip olarak çıkmak hiç de kolay bir şey değil.<sup>49</sup> Zira eğer korktuğunuz şeyler size yakın değilse içinizden çoğunuz pek çok konuya karşı kayıtsızsınız. Örneğin bir hekim, vücudun iltihaplı bölgelerinin sızlamalarının ve hekimlerin hastalıkları teşhis edebilmesini sağlayan buna benzer başka işaretlerin hastalık göstergesi olduğunu söylese ve üstelik ölüm tehlikesi olduğunu eklese bile herkes ölümden nefret etmesine, ondan korkmasına karşın hastalar gereken tedaviye hiç de kolaylıkla uymazlar. Hasta reçeteye uygun şekilde yaşamazsa ise hastalık ölümcül olmasa, sadece tedavisi zor olsa bile şiddetlenir. O zaman, tıpkı hekimin öngördüğü gibi hastaya önceden dokunmayan ne varsa hepsi tatsız gelir, hepsini yemeden bırakır; hasta olmadan önce tadı çok güzel gelen tüm yiyecekleri ve içecekleri bile kusarken gözlemlenir.<sup>50</sup> Zorluklar henüz tam doruğa ulaşmadı ve azalmıyorlar, gelecek için bir tehdit olmaktan ziyade şimdi mevcutlar, bize oldukça yakınlar ve onları duymaktan ziyade bizzat görüyoruz.<sup>51</sup> O nedenle, elinizden gelen her şeyi yapıp hayatlarınız boyunca her şeyden üstün tuttuğunuz özgürlüğünüzden vazgeçmemeniz için, zorlu bir görev üstelenerek sizin karşınıza çıkıyorum.<sup>52</sup> Ancak özgürlüğünüzü her şeyden üstün tuttuğunuz için konuşmamın size gereksiz geleceğinden oldukça korkuyorum; tıpkı sizleri Lidya ovasına çağırıyor ya da güzel bir esintiyle denizde yol alan bir gemiyi, kıçında otururken pruvasına bağladığım bir iple, daha hızlı gitsin diye çekiyormuşum gibi.<sup>53</sup> Şimdi korktuğum hususları sizinle paylaştığıma göre, söze başlıyorum.<sup>54</sup> Bu meclis hem şimdiki hem gelecekteki tehlikelerden kurtulmamız için toplandığına göre herkes kendi düşüncelerini söylemeli, kimse tümüyle sessiz kalmamalı. Madem şu anki durum,<sup>55</sup> insanı sesini yükseltmesi için zorlamakla<sup>56</sup> ve herkesi baskı altına almakla kalmıyor, ama kelimelerden ziyade eyleme ısrarla çağırıyor, ben de birkaç kelimeyle elimden geldiğince gereğini yapacağım.<sup>57</sup>

Bizanslı bir hatibi Demosthenes'e benzetmek büyük bir iltifat olarak görüldü.

<sup>41</sup> Makedon kralı, Büyük İskender'in babası Philippos. Manuel, İskender'in öncüsü ve Yunan topraklarını fethetmeye başlayan kral olarak Philippos'u da Antik Yunan kültürünün bir parçası yapıyor; onu bir nevi Selaniklilerin atası olarak tasvir ediyor. Selanik de Philippos'un kızlarından biri olan Thessalonike'nin kocası tarafından kurulmuş olup, adını bu prensesten almıştır.

<sup>42</sup> Meclis için *ekklesia* (ἡ ἐκκλησία) kelimesi kullanılıyor.

<sup>43</sup> Stil olarak Demosthenes'e öykünen Manuel, özellikle söylevin açılışında sıklıkla Demosthenes'in tarzında dinleyicilere seslenir. Bu söylev, Manuel'in diğer eserleri içinde maskülen tonuyla da dikkat çeker. Demosthenes'te olduğu gibi sıklıkla 'ey erkekler' türünde nidaların yanı sıra, erkek olmak ve erkeksi özellikler de sıklıkla vurgulanır.

<sup>44</sup> İyi tavsiyeyle (βουλῆ ἀγαθῆ): bu söylevle birlikte kendi de az sonra bizzat tavsiye verecek olan Manuel üstü kapalı şekilde kendini övüyor; Selanikliler onun 'iyi tavsiyesine' vermeli ve şehri her ne pahasına olursa olsun savunmalıydılar.

<sup>45</sup> Manuel, söylevde baskın bir tema oluşturacak olan finansal konuları hemen gündeme getirir; özellikle şehrin savunmasına katkıda bulunmayan üst zümreyi hedef almıştır.

<sup>46</sup> Selanik şehrinin koruyucu azizi Demetrios'tan bahsediyor. Manuel, Selanik'te çok köklü bir külte sahip olan Aziz Demetrios'a Konstantinopolis'te yaşayan Selanikli arkadaşlarına bu dönemde gönderdiği mektuplarda da atıfta bulunur. (Nikolaos Kabasilas ve Demetrios Kydones) Selanikli dostlarını, onların koruyucu azizine atıfta bulunarak şehirlerini savunmaya davet eder. Söylevde Demetrios'tan 'bizim kurtarıcımız' (ἡμετέρου πολιούχου) olarak bahsederek, Manuel kendini de bir Selanikli olarak tasvir eder.

<sup>47</sup> Şehirlerin kurtuluşu ve Selaniklilerin şimdiki güvenliği.

<sup>48</sup> Manuel, imkansız olmayan, Selaniklilerin güçlerinin yeteceği önlemlerden bahsedeceğini söylüyor. İma edilmek istenen, Manuel'in az sonra isteyeceği topyekun savunmanın ve maddi desteğin gayet makul olduğu, isterlerse Selaniklilerin bunu başarabileceğidir. Bu tür tavsiyelerin ikna edici olacağını söyleyen Manuel, az sonra tam da bu tavsiyeleri vereceği için dinleyiciler tarafından onaylanmayı beklediğini ima eder.

<sup>49</sup> Manuel burada 'alçakgönüllülük' klişesine (*topos*) başvuruyor. Bizans söylev yazarları Antik geleneğe uyarak yetersiz bir hatip olduklarını, söylevlerini icra etmenin kendileri için çok zor olduğunu iddia ederlerdi.

<sup>50</sup> Yani, ölüm tehlikesi bile olsa hastalar rahatlıklarından vazgeçip, kendilerine zor gelecek tedavilere kolayca razı olmazlar. İmparatorlar için hekim (ιατρός) benzetmesi kullanmak Bizans eserlerinde yaygın bir temadır; kökeni İsa Mesih'in ruhların hekimi olması anlayışına dayanır. Manuel, söylevde bu geleneksel doktor benzetmesine başvuruyor. Yine de Manuel'in buradaki detaylı hasta ve hastalık tasviri alışlagelmış kalıpların biraz dışına çıkmaktadır. Vermek istediği mesaj ise, Osmanlı kuşatmasının son derece tehlikeli bir 'hastalık' olduğu, Osmanlılara teslim olurlarsa Selaniklilerin ölmeseler bile çok ciddi sıkıntı çekecekleridir. Selanikliler, kulağa her ne kadar zor gelirse gelsin, 'hekimleri' Manuel'in reçetesine uymalı ve şehirlerini ölüm pahasına savunmalıydılar.

<sup>51</sup> Tehlikenin tam kapıda olduğunu ima ediyor; Selanikliler Osmanlıların yol açtığı felaketleri başkalarından duyarak öğrenmiyor, bizzat şahit oluyorlar.

<sup>52</sup> Zorlu görev olarak çevrilen *agōn* (ὁ ἀγών) terimi, esasen azizlerin çilecilikleri ve mitolojik kahramanların görevleri için kullanılırdı. Söylev vermeyi bir *agōn* olarak tasvir etmek Bizans eserlerinde çok yaygın bir benzetmedir.

Özgürlük (ἡ ἐλευθερία), söylevdeki en baskın temadır. Bu özgürlük temasına, Manuel ve Demetrios Kydones'in 1382-1387 arasındaki mektuplaşmalarında sıklıkla rastlanır; ikisinin de değindiği bu tema sadece bu döneme özgüdür.

<sup>53</sup> 'Lidya ovasına çağırma': Bizans eserlerinde yaygın kullanılan bir deyim, boş veya gereksiz bir iş yapmak anlamına gelir. Kıçtan pruvası bağlı bir iple, oturduğu yerden gemiyi çekmek benzetmesi Manuel'e özgüdür; ima edilen yine gereksiz, sonuca erişemeyecek, anlamsız bir iş yapılmasıdır.

<sup>54</sup> Söylevin girizgâh kısmından ana konuya geçmektedir.

<sup>55</sup> *Kairos* (ὁ καιρός): zaman anlamına da gelen bu kelime burada diğer bir anlamı olan 'durum' olarak kullanılıyor.

<sup>56</sup> '...ὁ νῦν καιρὸς μονοουχὶ φωνῆν ἀφείεις προσδιαναγκάζων...', Demosthenes, *İlk Olynthiaka*, satır 1-2 (Laourdas, s. 296). Demosthenes, Bizans eserlerinde en sık alıntı yapılan ve en çok model alınan antik hatiptir. Bu söylevde, Manuel bu alıntının yanı sıra Demosthenes'in stiline de öykünür.

<sup>57</sup> Mevcut durumun amel, iş gerektirdiğini, hemen harekete geçmek gerektiğini vurguluyor. Söz (λόγος) ve iş, amel (ἔργον) zıtlığı, Bizans eserlerinde sık kullanılan bir motiftir. Burada söz yerine iş gerekmesi fikrinde biraz da ironi yapılmaktadır; çünkü Manuel de tam o anda konuşmakta, bir söylev (λόγος) vermektedir.

'elimden geldiğince' ve 'birkaç kelimeyle': yine alçak gönüllük klişesine başvuruluyor; ayrıca söylevlerin çok uzun olmaması, az kelimeyle çok fikir anlatabilmek Bizans retorğinde çok makbul sayılan bir özelliktir.

Barbarların size şimdi<sup>58</sup> geçirmek istedikleri esaret boyunduruğunun tüm insanlar için en ağır yük olduğunu ve ne kadar utanç verici olduğunu söyleyimin kanıtlanmasına gerek yok. Tanrı sizleri herkesten daha çok onurlandırdığı için, siz özgürlüğünüzden mahrum kalırsanız yaşamlarınızın katlanılmaz olduğunu düşünürsünüz. Farklı kulluk biçimleri vardır ve bunlar birbirlerinden oldukça farklıdır.<sup>59</sup> Bunlardan biri iktidar sahiplerinin ataların düzenini korumakla mükellef olduğu bir düzende meşru iktidar sahiplerine kulluktur; bir diğeri ise kendileri için hükmetmenin tebaalarını her gün ezmek anlamına gelen tiranlara kulluktur.<sup>60</sup> Barbarların kölesi konuma düşmek ise kelimelerin tarif edemeyeceği kadar kötü bir duruma düşmek demektir; barbarların tek bir yasası ve daima sürdürülecek tek bir işi vardır: İsa'nın ümmetine kötü söz söylemek ve eziyet etmek.<sup>61</sup> Ama bu kulluk biçimleri bile farklı halklar tarafından farklı şekillerde yaşanır. Özgürlüğü göğün yüksekliği gibi ziyadesiyle seçkin ve tanınmış olan sizler ise —ki başka özgür halklar da vardır — şimdi barbarların size yüklemeyi layık gördüğü şeylerden hiçbirini hiçbir zaman iktidar sahiplerine borçlu olmadınız. Hatta Romalıların ve özgür insanların imparatorlara vermekle mükellef oldukları vergilere bile asla tabii olmadınız.<sup>62</sup> Peki neye tabii idiniz? Tüm bunlar yerine inayete ve bu inayetten daha bile büyük, evlatların babalarına borçlu olduğu bir sevgiye sahiptir. Tüm bunlar yerine amellerinizle gösterdiniz ki pek çok hediyeyle onurlandırılmış olan sizler, ziyadesiyle hak ettiğiniz bu ihsanları durumunuz iyiyken artırıyor ve bollatıyordunuz.<sup>63</sup>

Şimdi düşmanların ne zaman üstün hale geldiğini ve şehirlerin yağmalanmalarını etraflıca ele alalım; o şehirler ki bir zamanlar bizimdi, şimdi ise — ah, Mesih!— onların herkesçe bilinen kötü durumlarını ve yıkıcı çilelerini, umutsuzluklarını tek tek anlatmak oldukça gereksiz olacak.<sup>64</sup> Başlarına gelenlerin yeterince açıkça anlattığı gibi, onlar civardaki şehirlerin düşüşlerine tanıklık etmelerine rağmen kendilerini çevreleyen küçük şehirlerin durumlarına kayıtsız kaldılar, bırakın diğer şehirlerin güvenliğini, kendi güvenliklerini bile gereğince korumadılar.<sup>65</sup> Mevcut durum böyle olduğuna göre — ki önceki günler ve olup bitenler buna şahitlik ediyor— boş durmayalım, kendi kurtuluşumuzu hafife almayalım. Hatırlamalıyız ki bizler Romalıyız, Philippos ve İskender'in vatanı bizim de vatanımız,<sup>66</sup> bizler çok uzun bir geçmişten beri bu çifte

soyun mirasçılarınız.<sup>67</sup> Hatırlamalıyız ki onlar düşmanlarına karşı savaşa gittiğinde herkesi hakimiyetlerine alırlardı ve hiç kimse onlara karşı durmazdı, tıpkı tozun güçlü bir rüzgara, balmumun ateşin alevlerine karşı durmadığı gibi. Üstelik onların düşmanları, Persler, İskitler, Paionialılar, Keltler, dışarı adaların sakinleri<sup>68</sup> ve daha nice sayısız ırk, tıpkı bir şairin diyeceği gibi hedefi şaşmayan yaylarla donanmışlardı,<sup>69</sup> mızrak kullanmakta, at binmekte ve savaş alanında manevra yapmakta ustalardı. Bunlar gibi bir orduyu muzaffer kılan ne kadar askeri bilgi varsa hepsine tümüyle vakıf olduklarını gösterirdi; şimdi bizim karşımıza dikilenler bu geçmiş düşmanlara kıyasla bir hiçler. Yaşamlarını elleriyle çalışarak sağlıyorlar ve onlara köle olmak karşılığında kendilerinden hayatta kalma şansının satın alınmasını pek büyük bir başarı sanıyorlar.<sup>70</sup> Ey yukarıda bahsi geçen kişilerin torunları, tüm bunları aklımızda bulundurarak gerektiği gibi harekete geçelim, şehirleri düşman elinden kurtarabilecek hiçbir şeyi göz ardı etmeyelim ve belki dışarıdan bir yerden yardım geleceği hülyasına bel bağlamayalım. Barbar oldukları için düşmanlarımız sefahat düşkünü ve şana pek önem vermiyorlar ancak uzun süredir yaptıkları gibi büyük miktarda haraç topluyorlar.<sup>71</sup> Buna rağmen sırf sizi boyunduruğa vurabilmek için rahat dinlenceden ve o çok sevdiği safahattan uzaklaşıp, bu uğurda ellerinden gelen her şeyi yapıyorlar. Eğer onlar için durum böyleyse, sizlere yakışan barbarların bize karşı giriştiği o haksız mücadelede çabalarımızla onları geride bırakmaktır. Üstelik, İstros'tan size kadar uzanan tüm liman şehirlerinin, Euboia şehirlerinin ve hatta barbarlarının gücünün en kuvvetli olduğu doğudaki şehirlerin, özgürlük hakkında sizden daha fazla söyleyecek şeyi olması katlanılmaz bir durumdur.<sup>72</sup> Bu noktada, gerçeği gözler önüne serecekse paradoksal bir akıl yürütme kullanmanın hiç de mantıksız olmadığını düşünüyorum. Farz edin ki bu şehirlerde hem onların vatandaşlarından hem de Selaniklilerden orada ikamet edenlerden vefat edenler oluyor. Sizin yurttaşlarınızın bedenlerini yurda getirmeleri mümkün olmadığı için onları kendi vatandaşlarıyla aynı mezara layık görmeleri gerekirken canavarca bir iş yapıyorlar, sizin vatandaşlarınızın bedenlerini alacak bir başka toprak parçası bulunmazsa onları derin sulara atıyorlar; bu yaptıkları kendilerinin yabancı topraklarda daima güçlü görünen insanların dengi olmadığı gösterecek olsa bile.<sup>73</sup> Eğer, düşmanlar — onlara düşman diyoruz çünkü Mesih efendimize gerçekten düşmanlar ve bu yüzden bizim de düşmanımızlar—sizin tarlalarımıza ve tüm

<sup>58</sup> Tehlikenin ne kadar yakın olduğunu, bir an önce harekete geçilmesini vurgulamak için 'şimdi', 'şimdiki' (vöv, ö vöv...) ibareleri sıklıkla kullanılıyor.

<sup>59</sup> *Douleia* (ή δουλεία) kelimesi hem esaret, kölelik hem bir büyüğe itaat, bir hükümdara kulluk, hizmet anlamına gelir. Burada kulluk olarak çevrilmesi daha doğru olan *douleia* terimini Manuel bir önceki cümlesinde Osmanlı hakimiyetine girmekten bahsederken esaret, kölelik anlamında kullanıyor: esaret boyunduruğu (ζυγόν...δουλείας)

<sup>60</sup> *Eunomōs* (εὐνόμος) yasal, meşru olarak. Bir hükümdarın yönetiminin yasal, meşru olması Bizans ideolojisinde önemli bir siyasi kavramdı. Böyle bir hükümdara kulluk etmek, onun tebaası, hizmetkarı (ὁ δούλος) olmak insanın bir göreviydi. Burada Manuel'in özellikle kast ettiği yönetim, Bizans imparatorluk sistemidir. Kendisini Selanik'in meşru yöneticisi ve imparatoru gördüğü için, Selaniklilerin kendisine itaat ve kulluk borçlu olduğunu da ima ediyor.

Manuel, tiran, despot zorba yöneticilerin (τυράννοι) iktidarı meşru değilse de halkın korku ve çaresizlikten biat edeceğini söylemek istiyor.

<sup>61</sup> Manuel söylevin bu noktasından itibaren, Selaniklileri Osmanlılara direnmeye davet ederken, Hristiyanlığa değinmeye başlıyor.

<sup>62</sup> Manuel burada, Selanik şehrinin sahip olduğu bir takım finansal ayrıcalıklara değiniyor. Selaniklilerin diğer şehirlerden daha imtiyazlı, daha özel bir özgürlüğe sahip olduğunu vurgulayarak onları Osmanlılara teslim olma ve haraç verme fikrinden caydırmaya çalışıyor.

<sup>63</sup> Yani, siyasi ve askeri bir tehdit yokken; şehir barış ve sükunet içindeyken.

<sup>64</sup> Özellikle Balkanlarda nispetle yakın zamanda Osmanlılara kaybedilen şehirlerden bahsediyor olmalı; 1383'te Osmanlılar Makedonya'nın büyük bir kısmını ele geçirmişlerdi. 1360-1370 yıllarında da Trakya'da da önemli şehirler kaybedilmişti; örneğin Dimetoka, Edirne ve Filibe.

<sup>65</sup> Manuel, bu gidişatla Selanik'in de aynı sona uğrayacağını ima ediyor.

<sup>66</sup> *Patris* (ή πατρίς) vatan, anayurt. Selanik'i Makedonya Kralı Philippos ve oğlu Büyük İskender ile ilişkilendirerek, Selaniklilerin 'vatanseverliklerine' ve şehir gururlarına hitap etmeye çalışıyor.

<sup>67</sup> Hem Philippos ve İskender soyunun hem Roma soyunun mirasçılarındır. Bu cümle, Manuel'in eserlerinde oldukça arkaik bir kullanım olan tesniye (τοῦτον τοῦν γενοῖν) kullandığı nadir anlardan biridir.

<sup>68</sup> Büyük İskender'in ve Romalıların düşmanları; Persler: Ahamenişler, Paionialılar: günümüz Macaristanında yaşayan halklar, Keltler: genel anlamıyla Avrupalı kavimler, dışarı ada sakinleri: Britanya'nın eski halkları. Bizans eserlerinde bu arkaik isimler sıklıkla, hatta çağdaş halklar için bile kullanılırdı.

<sup>69</sup> Aiskhlyos, *Zincire vurulmuş Prometheus*, satır 711; ancak Manuel'in eseri mi okumuş olduğu yoksa sadece alıntı yaptığı cümleyi mi bildiği belirsizdir.

<sup>70</sup> Bizans düşünürlerince elleriyle çalışmak, fiziksel iş yapmak hor görülürdü; Manuel Osmanlıların hayat tarzını 'aşağı' olarak tasvir etmeye çalışıyor.

İslam hukukuna göre Osmanlılar teslim olan şehirleri yağmalamaz ve halkını esir etmez, can güvenliğini sağlardı. Bu nedenle, Selanikliler dahil olmak üzere bazı Bizanslılar Osmanlılara teslim olmayı tercih ediyorlardı. Manuel bu tutumu kınadığını, Selaniklilerin hayatta kalmak uğruna Osmanlı hakimiyetini kabul etmemesi gerektiğini ima ediyor.

<sup>71</sup> *Foros* (φόρος) esas anlamı yük olan bu kelime burada vergi, haraç anlamında kullanılıyor. Osmanlılar haraçgüzar konumuna getirdikleri bölgelerden haraç alıp, direkt topraklarına kattıkları yerlerdeki gayrimüslimlerden de cizye vergisi alırdı.

<sup>72</sup> Geçmiş ve sahip olduğu imtiyazlar nedeniyle, Selanik'in başka şehirlerden 'daha az özgür' olması kabul edilemezdir; Manuel böyle bir durumun Selaniklilerin onuruna dokunması gerektiğini ima ediyor.

<sup>73</sup> Söylevin ilerleyen kısımlarında Selaniklilere gerekirse savaşarak ölmelerini söyleyecek olan Manuel, bu fikri çağırıştıran bir örnek veriyor. Ancak, Yunanca pasajın tam olarak ne dediğini çözmek oldukça zordur; anlamı açık değildir.

topraklarınıza sizin için kabul edilemez olan bir haraç, diğer şehirlerin ödedikleri gibi bir haraç koymak istiyorsa en başında bu konu hakkında meclis toplanmış olmak utanç verici olmalı.<sup>74</sup> Eğer bu durum utanç verici ise, daha sağlam bir kuvvete başvurmak mümkünken barbarlara haraç vermek bundan çok daha utanç vericidir. Zira şimdi sizin sahip olduklarınızı değil bizzat sizi ele geçirmek ve arzuladıkları gibi kullanmak istiyorlar; her ne kadar söyledikleri sözlerle tam bunu kastediyor gibi durmasalar da aslında aldatmacaya başvuruyorlar, eski tanıdık yalanlarını söylüyorlar.<sup>75</sup> Diğer şehirleri başka sözlerle kandırıp yağmalamış değiller, sizi kandırmak için sarf ettikleri aynı sözlerle bunu başardılar. Akıl sahibi olmayan hayvanlar ve kuşlar bile tuzakları ve ağları görüp tanırırsa bunlarla kolayca avlanamazlar.<sup>76</sup> O halde açıkça aptal laflara kanmayıp da, diğer şehirleri yağmalayıp esir etmelerini sağlayan ve şimdi de aynı şekilde bizi esir etmeye çalışırken sarf ettikleri aynı sözleri haykıran bir yazıya kanmak gerçekten gülünç olmaz mı?<sup>77</sup> Ah, barbarların bize karşı olan kibirleri ve mantıksızlıkları! Çok daha zayıf olanlardan almak isteyip de alamadıklarınızı sizden elde etmeyi bekliyorlar. Ah, bazı insanların soysuzlukları ve akılsızlıkları! Zira tüm şehirlerden daha zayıf gördüklerini idrak etmeleri gerekirken, aksine bu meclisin toplanmaması gerektiğini düşünüyorlar.<sup>78</sup>

Ey soylu adam,<sup>79</sup> tam da bu sebepten ötürü bu meseleyi düşünmek bile gereksizdir! Zira biz köle olmayız —bu fikrin kulağa bile garip geldiğini sizler de iyi biliyorsunuz— ama bize yakışanı yaparız. Tanrı yardımcımız olursa, biz kendimiz efendiler olup, silah kuşanıp, şan uğruna ölmeyi seçtiğimiz sürece düşmanlar bizim efendilerimiz olmaz, asla olamaz! Nihayetinde ölmek kaçmak değildir. Size onurlu gelmeyen bir şeyi muhafaza etmek ve sahip olduklarınızdan vazgeçmek ise, ey Mesih, en düşünülemez durumdur; çünkü köleler kendilerine bahşedilmeyen hiçbir şeye sahip olamazlar, kaybedilen şeyler ise tekrar kazanılamaz!<sup>80</sup> Bu meseleler hakkında yeterince konuştuğuma göre, ey erkekler, esas konuyu tekrar ele alacağım. Eminim ki hepimiz doğamızın ortak borcunu, yani ölümü, dinsiz barbarlara kendi hür rızamızla esir olmaya tercih ederiz. Onlar hem sözleri hem eylemleriyle ellerinden geldiğince Efendimize hakaret ederler, üstelik kendilerine esir olanları da kendi dinsizliklerine zorlamaktan geri durmazlar;<sup>81</sup> kendilerinin efendi olduklarını sansalar da aslında köle kadar zavallıdır. Zira onlara savaş esiri düşmüş veya başka bir şekilde onların boyunduruğuna girmiş insanların kudretli efendileri olsalar bile, aslında onlar kötü şeytanların gönüllü kötü köleleridirler.<sup>82</sup> Bu zorlayıcı kuvvetleri sıklıkla pek çok insanı alt etti, ancak esir ettikleri içinde daha soylu

düşüncelere sahip olan kişileri kendi düşüncelerine döndüremedikleri zaman hiç de öyle kudretli gözükmedikleridir. Ama, ölümü göze alamayacak korkaklar, onların hukuksuz ve dinsizlikle dolu eylemlerine tanıklık etmek, dine küftmelerini dinlemek ve korkuyla sinip, sessiz kalmak zorundadırlar. Çünkü sessiz kalarak onların küfür dolu sözlerine ve eylemlerine ortak olmaktan ve böylece onların dinsizliklerine ortak olmaktan ziyade İsa Mesih adına ölüme susamayı göze almak ve en büyük amellerden gelen şanı azımsamamak şarttır.<sup>83</sup>

O nedenle, az önce de söylediğim gibi, bence ölüm böyle bir esaretten daha iyidir. Sizlerin de bu görüşe katıldığımızı, geçmişteki tüm erkeklerin bu görüşe katılmış olduklarını ve şimdi yaşayan tüm erkeklerin de katıldıklarını biliyorum — tabii eğer bir erkek, çocuk aklına ve kadınsı, köle bir ruha sahip olup da köleliğin hür iradeyle sürdürülen bir hayattan farklı olmadığını düşünmüyorsa.<sup>84</sup> Ben böyle bir erkeğin irkına sürülmüş bir leke ve erkeklığın yüzkarası olduğunu, meclise girerse tek bir kişinin bile onu dinlemeyeceğini düşünürüm ve bu düşüncemden gayet eminim.<sup>85</sup> Zira kim böyle bir adama kulak verecek kadar delirmiş olabilir? Ey Romalı erkekler, layığı kadınlarla güçsüz bir şekilde oturmak olan böyle bir adamı bizim meclise almamız bile çok büyük bir utançtır! Böyle bir adam ancak ıslah edilmesi gereken biridir. Eğer ıslah edilemezse bırakın bizler için acınası biri olarak kalsın; biz söylevimizin sonuna ilerleyelim. Ölümün esaretten daha iyi olduğunda karar kıldık ancak yaşamak da ölümden iyidir, iyi yaşamak da ondan iyidir.<sup>86</sup> Esaret, ölüm, yaşamak ve iyi yaşamak olarak dört seçeneğimiz varken, sizler esaret lafını bile bir kenara attığınız ve onun yerine ölümü kucakladığınız göre amacıma ulaştım. Mümkünse şunu da söylemek isterim: ölümü kucaklamışken bile ölümü beklemek yerine istediğiniz şekilde yaşamak için çalışabilirsiniz; bunu insan zihnini eğiten O'nun sayesinde, Paulos'un dediği gibi 'bir şeyi istemeyi ve gerçekleştirilmeyi bizlerin ruhuna işleyen'<sup>87</sup> O'nun sayesinde yapabilirsiniz. Bunu söylemesem bile zaten esaret boyunduruğu yerine ölümü onurlandırmayı seçtiğiniz için çok da bir şey fark etmezdi.<sup>88</sup> Yine de bu sözleri söyleyelim: nasıl ki esir olmamak adına ölümle gönüllü bir şekilde dost olduysak, aynı şekilde ölmek için de fırtına gibi esen pek çok zorluğa katlanmamız, silahlarımızı sarılmamız, aldığımız yaraları umursamamız ve herkesin gerekli tüm işlere hem kendi başına hem toplu olarak sıkıca sarılması gerekir.<sup>89</sup> Çünkü, eskilerden bir bilgenin dediği gibi, doğa insana taşıyamayacağı hiçbir yükü yüklemeyi; onur ve yaşam uğruna zorluklarla boğuşmak gerektiği zaman diye bir de ekleme yapayım.<sup>90</sup>

<sup>74</sup> Manuel, dinleyicilerin dini duygularına hitap ederek ve Osmanlıları Hristiyanlığın düşmanı olarak tasvir ederek Selaniklileri direnmeye davet ediyor. Bu durumda Osmanlılara haraç ödemeyi veya teslim olmayı düşünmek bile utanç vericidir; Selaniklilerin direnmeye ikna etmek için bir meclis toplamak zorunda kalmak bile başlı başına bir utançtır.

<sup>75</sup> Osmanlıların esas arzuladığı şeyin haraç olmadığını, bizzat Selaniklileri esir etmek olduğunu söylüyor. Teslim olurlarsa sadece haraç ödemek zorunda kalacakları vaadinin yalan olduğunu iddia ediyor.

<sup>76</sup> Kendi de avlanmaya düşkün olan Manuel, eserlerinde sıklıkla av hakkında benzetmeler kullanır.

<sup>77</sup> Yazı (γραφή): Isidoros Glabas'ın de değindiği gibi, Osmanlılar Selaniklilerden şehri teslim etmeleri ya da büyük miktarda haraç ödemeleri talebinde bulunmuşlardır; Manuel'in yazıdan kasti Selanik'e gönderilmiş yazılı bir talep olabilir.

<sup>78</sup> Bu ve önceki cümle, Osmanlılara haraç ödemeyi ya da teslim olmayı düşünen Selaniklilere hitap etmektedir. Bazılarının bu meclise bile karşı çıkacak kadar Osmanlılara boyun eğme taraftarı olduğunu belirtiyor.

<sup>79</sup> Manuel, burada dinleyicilerinden tek kişiye (ὁ γυνναίε) seslenir gibi yapıyor, bu yaygın kullanılan bir retorik tekniktir.

<sup>80</sup> Onursuzca yaşayacaklarına ve sahip olduğu özgürlükleri kaybedeceklerine ölmeyi tercih etmelidirler. Teslim olursa, Osmanlıların inayetine bağlı olarak yaşayacak, sahip oldukları her şey onların bir lütfu olacaktır. Özgürlüklerini ise bir kere kaybederlerse, bir daha kazanamazlar.

<sup>81</sup> Efendimiz: İsa Mesih. Osmanlıların Hristiyanları din değiştirmeye zorladığını iddia ediyor; halbuki Osmanlıların böyle bir politikası yoktur.

<sup>82</sup> Manuel, Osmanlıların Hristiyan olmadıkları için tüm başarılarına rağmen zavallı ve kötü olduklarını söylüyor.

<sup>83</sup> Bu şan, Hristiyanlık uğruna ölmektir. Manuel, Osmanlılara teslim olanları zayıf, korkak ve dinlerine yeterince bağlı olmayan, onu savunamayacak kişiler olarak betimliyor.

<sup>84</sup> Bu noktada Manuel söyleye iyice erkeksi bir hava veriyor; geçmişte yaşamış ve şu an yaşayan tüm erkeklerin esarettense ölümü tercih etmeleri gerektiğini, aksi takdirde 'erkek' sayılamayacaklarını ima ediyor. Çocuk aklına ve kadınsı ruha sahip olmak gibi özellikleri aşağılayıcı bir şekilde kullanıyor. Demek istediği, Osmanlılara teslim olmayı düşünen Selanikli erkeklerin de böyle olduğudur.

<sup>85</sup> Teslim olma düşüncesinde olan Selaniklilere mecliste kimsenin kulak vermemesi gerektiği ima ediyor.

<sup>86</sup> *Eu zēn* (εὖ ζῆν) : Türkçeye iyi yaşamak olarak çevrilebilecek bu ifade, erdemli yaşamak, mükemmel bir erdem ve memnuniyet durumunda bulunmak anlamını içeren felsefi bir kavramdır. Aristoteles'in etik felsefesinden oldukça etkilenmiş olan Manuel, bu kavramı eserlerinde sıklıkla kullanır.

<sup>87</sup> Philippos Belgeleri 1, 13 (Laourdas, s.300)

<sup>88</sup> Manuel, sanki dinleyicileri şimdiden kararlarını vermiş, savaşmayı tercih etmiş gibi konuşarak söylevinin ikna gücünü arttırmaya çalışıyor; sanki verilebilecek tek mantıklı veya onurlu karar savaşmış gibi davranıyor. Bu, Bizans söylevlerinde kullanılan bir retorik tekniktir.

<sup>89</sup> Hem birey olarak hem toplum olarak çabalamalıdır... *ἰδία τε ἕκαστος* kai κοινῆ.)

<sup>90</sup> Kısım Euripides, *Orestes*, satır 1-3'ten alıntı: 'Οὐκ ἔστιν οὐδὲν δεινόν, ὄδ' εἰπεῖν ἔπος, οὐδὲ πάθος οὐδὲ ζυμφορὰ θεήλατος, ἧς οὐκ ἂν ἄραιτ' ἄχθος ἀνθρώπου φύσις...' Manuel'in Euripides'in eserinin kendisini mi tanıdığı, yoksa bu cümleyi anonim bir deyim olarak mı bildiği belli değildir. Manuel bu deyim başka eserlerinde de kullanır.

Tanrı'nın da yardımıyla, para harcayarak düşmanlarımızı —ki bize karşı savaş açmaya çok istekliler— pişman edecek eylemler gerçekleştirmeniz mümkün. O halde, onlarla anlaşma yapıp, tehlike ve zorluklardan kurtuluş yolunu onurlu ve keyifli olan ne varsa onların karşılığında satın almanızın nasıl sizler için kazançlı olabileceğini düşünürsünüz?<sup>91</sup> Eğer bu sahip olduklarımızı koruyacak, utanç verici ve zararlı şeylerin sebebini ortadan kaldıracaksak, aklı başında olan herkes içinde bulunduğumuz durumu düzeltmek için para harcamayı bir kazanç sayar.<sup>92</sup> Üstelik ümitleri yitirmemek gerekir, aksine hatibin de dediği gibi erdemli erkekler ümidi tıpkı bir zırh gibi kuşanmalı ve bir kalkan gibi kullanmalıdırlar. Eğer bu şehri aşağılamaya çalışan düşmanlarımızı bazen anında, bazen bir süre sonra fazlasıyla cezalandıran büyük Demetrios<sup>93</sup> bizlere kumanda ediyorsa, kibirli ve hayalci düşmanlar —bazen savaş gemileriyle, bazen korsan gemileriyle ve bazen de başarılarıyla zafer sarhoşu oldukları karada— az bir uğraşla sizleri büyük bir utanca boğmaya istiyorsa, daha düşünmeye ne gerek var? Düşmanlar her şeyi yapabileceklerini ve sizlerle ilgili emellerine sizlerin kendi faydamıza olan planları yapabilmekten bile daha kolay ulaşabileceklerini sanıyorlarsa, ancak biz onlara karşı cesaretli ve bilgece harekete etmek istiyorsak, ey erkekler, daha düşünmeye ne gerek var? “Ama düşmanlar para, müttefik, toprak ve ordu olarak bizden çok daha iyi konumdadır, barış istemek için onlara elçi göndermeliyiz!”<sup>94</sup> Katılıyorum ey dostum, bunu yapmaya beni iten çok neden var, ama hepsini bir kenara atmaya gayet kolay; katı bir adam zannedilmekten korkmama rağmen, her bir nedeni iyice inceledim ve zorluklara katlanmak gerektiğine karar verdim. Sana fikrimi söyleyeyim, eğer anlaşma yapılırsa —yani barbarın “anlaşma” dediği o şey gerçekleşirse— dikkat edin ki sizi aldatmasın ve anlaşma konuşmalarıyla esaretle sürüklemesin. Zira deneyimlerimizin de gösterdiği gibi, bu adamın aldatmacasının bir balıkçının küçük yemlerle büyük avları yakalayabilmesinden hiçbir farkı yoktur.<sup>95</sup> Hristiyanların topraklarını uzunca süredir —nasıl ki dev bir dalga kıyıdaki küçük bir kayayı su altında bırakırsa —sel gibi basmasının ve işgal etmesinin sebebi, ordusunun büyüklüğü, inanılmaz bir güce ve cesarete sahip olması veya herkesten daha zeki olması değil, aynı şekilde herkesten zengin olması ya da hiç değilse

en az diğer uluslar kadar zengin olması da değil. Aksine bunu kazanmasına yardımcı olan o şeyler, yani büyüklerle başarı.<sup>96</sup> Eğer her şeyi en iyi şekilde idare eden *pronoia* sayesinde elçilerimiz barış içinde dönseler bile gelecekte barbarların mahvoluşu çabucak gerçekleşebilir.<sup>97</sup> Çünkü, öncelikle insana dair meseleler değişmeden kalmaz; felsefi bir sözün belirttiği gibi bu meselelerde zihin durağanlık bulamaz.<sup>98</sup> Ayrıca, bu başımıza gelenler bir nevi tanrısal bir cezalandırma; sadece birbirimize karşı olan hatalarımıza karşı değil, ancak bizi yok olandan var eden, O'nun varlığında yaşayıp, hareket edip, var olduğumuz ve yüce Paulos'un da dediği gibi “ruhlarımızı ona emanet edip, ellerine bıraktığımız” Tanrı'ya karşı hatalarımızdan dolayı verilmiş bir cezadır.<sup>99</sup> Tanrı'nın bize karşı inayetli olup da cezasını kaldırması hiç de imkansız değil; aksine cezasını kaldırınca şüphesiz bizi alışılmış ihsanlarıyla ihya da edecektir. Elbette, nasıl başka türlü olabilir? İnsanlar bile diğer insanlara böyle yapıyor, önceki acıları telafi edecek ve mutluluk getirecek eylemlerde bulunmayı gerekli görüyorlar. O nedenle, eğer bizim elçilerimiz mutabakat ile geri önerlerse onları sevinçle karşılayalım; onları şimdiki sıkıntılardan bir çıkış sunan kişilerden ziyade adeta gelecekteki iyiliklerin habercileri olarak karşılayalım.<sup>100</sup> Lakin eğer Tanrı düşmanın kalbini katılaştırırsa —örneğin, bu şekilde kudretini göstereceği için nasıl ki hem firavunun hem kendi kalbini taş gibi kaskatı muhafaza ettiyse—böyle bir durumda inançlı kişilerin olayları insani tasavvurla değerlendirmelerin yakışsız olduğunu düşünürüm.<sup>101</sup> Elbette, herkesin kendi üzerine düşeni yerine getirmesi gerekir; Tanrı'nın da beğendiği davranış budur. Yine de her işin sonunu Tanrı'nın ellerine bırakmak gerekir. Zira eğer O istemezse, tüm doğru ve soylu işleri yapsak bile kendimizi koruyamayız, ama zaten gayret gösteren kişiler de terk edilmişlerden değildir.<sup>102</sup> Buna şahitlik edecek pek çok örnek vardır; mesela tövbelerini gayretle birleştirmiş olan Eriha ve Ninive şehirleri.<sup>103</sup> Adil Tanrı'nın nazarında her türlü işe gücü yeteceğini bildiğimiz tövbe<sup>104</sup> hakkında sizlere birkaç hususu hatırlatmak istememe rağmen, dilim iki nedenden ötürü zincirle bağlı. Öncelikle, tövbe şu anki konuşmamızın konusuna değil, başka bir konuşmaya uygun düşecek

<sup>91</sup> Osmanlılarla barış için ödenecek olan haraç için para ayırmak yerine, aynı parayı şehrin savunmasına harcarlarsa başarılı olabileceklerini öneriyor.

<sup>92</sup> Savunmaya para harcayarak, özgürlüklerini ve onurlarını koruyabilirler.

<sup>93</sup> Yine Selanik'in koruyucusu Aziz Demetrios'a değiniyor. Düşmanlara karşı bazen derhal hareket geçerse bile, eninde sonunda onları yeneceğini, şehre yardım edeceğini ima ediyor. Manuel'in Aziz Demetrios hakkındaki bu sözlerinin bir benzer bir ifadesi de Selanik kuşatması sırasında Nikolaos Kabasilas'a yazdığı bir mektupta da bulunur; *The Letters of Manuel II Palaeologus*, Letter 19.

<sup>94</sup> Manuel, teslim olmak gerektiğini düşünen bir kişinin ağzından konuşur gibi yapıyor; karşıt düşünceleri açıklarken ve çürütürken yaygın olarak kullanılan bir retorik tekniğidir.

<sup>95</sup> Bu iki cümlede Osmanlılardan ‘barbar’ (ὁ βάρβαρος) ve ‘adam’ (ὁ ἄνθρωπος) olarak, tekil şahıs kullanarak bahsediliyor. Manuel, edebi stil unsuru olarak, sembolik olarak ‘bir’ barbardan bahsederek aslında yine çoğul olarak Osmanlıları kastediyor olabilir. Tekil şahsa geçmesinin bir diğer açıklaması bu iki cümlede bilhassa Sultan I. Murad'ı kastetmesi olabilir.

<sup>96</sup> Bu garip cümlede Selaniklilerin Osmanlıları rakip olarak gözlerinde çok da büyütmemeleri gerektiğini, aslında tüm başarılarını büyülere ve tılsımlara borçlu olduklarını iddia ediyor. Düşmanın büyü sayesinde başarılı olması gibi bir iddiayla Osmanlıları Selaniklilerin gözünde iyi itibarsızlaştırmaya çalışıyor. İma ettiği, ‘inançlı’ Hristiyanların ve Selaniklilerin eninde sonunda galip geleceğidir.

<sup>97</sup> *Pronoia* (ἡ πρόνοια); tanrısal tasarruf. Manuel'in burada barıştan kasti, Osmanlıların haraç talep etmeden kuşatmayı kaldırması ve kalıcı bir barış ortamı sağlanması olabilir, zira haraç ödeyerek barış elde etmeye karşı olduğunu söylevde sıklıkla yeniler. Kullandığı barış (ἡ εἰρήνη) kelimesinin daha önce kullandığı ateşkes, anlaşma (ἡ συνωνή) kelimesinden farklı olması da bu olasılığı güçlendirmektedir.

<sup>98</sup> Manuel, durağanlık, değişmezlik için felsefi bir terim olan *akinēsia* (ἀκίνησία) kelimesini kullanıyor. İnsana dair işlerin ve durumların değişime tabii olması, durağan ve sabit olmaması (οὐδ' ὀπωσιόουν ἀκίνητα τ' ἀνθρώποινα

πράγματα...) fikrinin kökenleri Antik Yunan felsefesine dayanır. Manuel, diğer eserlerinde de bu fikre değinir.

<sup>99</sup> Resullerin İşleri 17, 28 (Laourdas, s.301) Siyasi ve askeri başarısızlıkların, dışarıdan gelen tehditlerin Tanrı tarafından toplumun günahlarına karşı verilen ceza olması fikrine Bizans eserlerinde (örneğin tarih eserlerinde) sıklıkla rastlanır.

<sup>100</sup> *Angelos* (ὁ ἀγγέλος) sözcüğü ile bir kelime oyunu yapıyor olabilir; *angelos* hem haberci hem melek anlamında kullanıldı. Mutabakat ile ödenecek olan elçiler geleceğe dair o kadar iyi haberler getireceklerdir ki adeta vahiy getiren melekler gibi karşılanmalıdırlar.

<sup>101</sup> Tanrı'nın işlerine ve altındaki nedenlerle insan aklı her zaman ermez, olaylarda insanın kavrayamayacağı sebepler ve sonuçlar vardır. Yani, Osmanlılar savaşa devam eder ve kuşatmalarında başarılı olmaya devam ederse, Selanikliler bu durum karşısında ümitsizliğe kapılıp, Tanrı'nın onlara yardım etmediğini düşünmemelilerdir. Bu olumsuzluğun altında da Tanrı'nın bir hikmeti olduğunu düşünüp, sabretmelidirler. Manuel, burada firavunun İsrailoğullarını bırakmayı reddetmesini ve Tanrı'nın onun kalbini özellikle katılaştırmasını örnek olarak veriyor. Firavunun Hz Musa'nın tebliğini reddi nedeniyle Tanrı Mısır'a On Bela'yı göndermiştir. (Çıkış: 7-12) Tanrı'nın firavunun kalbini katılaştırmasının, zulmüne devam etmesine izin vermesinin sebebi kendi ilahi kudretini göstererek, firavunu ağır şekilde cezalandırmaktır.

Manuel'in örnek olarak firavunu seçmesi oldukça anlamlıdır; Selaniklileri esir etmek isteyen Osmanlı sultanını İsrailoğullarını köleleştiren firavunla, Selaniklileri de Tanrı'nın seçilmiş halkı İsrailoğullarıyla eşleştirmiş oluyor.

<sup>102</sup> Tanrı gayret gösterenden yüz çevirmez, onu yalnız bırakmaz.

<sup>103</sup> İki şehir de Tanrı'nın gazabına uğramışlardır, ancak sonra tövbe edip Tanrı'nın affına mazhar olmuşlardır, bkz Kitab-ı Mukaddes'deki Tekvin ve Yunus bölümleri. Selaniklilere şehir halkı olarak seslendiği bu söylevde tövbe örneği olarak yine iki şehrin hikayelerini seçmiş olması oldukça yerindedir.

<sup>104</sup> *Metanoia* (ἡ μετανοία) günahlardan duyulan pişmanlık sonucu tövbe durumu anlamına gelen teolojik terim. Manuel, gönülden gelen pişmanlık ve tövbenin Tanrı nazarında tüm günahları silmeye muktedir olabileceğini belirtiyor.

bir kavram.<sup>105</sup> Ayrıca, tövbe hakkında konuşmak isteyenlerin önce tövbe haline bürünmeleri gerekir, ancak biz ise bu halden çok uzağız.<sup>106</sup> Tanrı bize, parlak ve kıymetli şehidin<sup>107</sup> şefaatiyle tövbeyi ihsan etsin, tövbemiz nedeniyle de bizlere önce buradaki iyilikleri, sonra da göklerdeki iyilikleri nasip etsin!<sup>108</sup> Zira tövbenin ardından mutlaka iki cihandaki iyilikler gelecektir, tıpkı bu ilaca<sup>109</sup> sahip olmayanlar için tam tersi şeylerin geleceği gibi. Sizlerin ise az önce daha detaylıca söylenilen her şeyi yapmanız gerekiyor; savunmaya bonkörce katkıda bulunmanız, gerek halinde sınırsızca para harcamanız,<sup>110</sup> zorluklara ve tehlikelere aldırılmamanız ve ölümü adeta dostunuz, velinimetiniz olarak görmeniz gerekiyor. Bütün bunlara cahil, vahşi hayvanlara benzeyen ve garip yabancı adetlere göre yaşayan barbarlara köle olmamak uğruna katlanmalısınız. Üstelik barbarların, boyunduruğa vurdukları insanları kendi atalarına hakaret etmeye, çocuklarının ve çocuklarının soyunun mahvına zorlayan bu adetlerden zevk duyduğunu biliyoruz. Belki birileri şunu söyleyebilir: bu kadar utanç verici ve acı bir esareten kaçmak, ruhlarımızı da zarardan korumak<sup>111</sup> istediğimiz için her çileye katlanmamamız doğru olsa bile, yine de ölüm insan hayatının korkutucu nihayetidir; ölümden kaçmak elzemdir. Lakin şimdi

değineceğimiz sebeplerden ötürü ölümü bütünüyle kötü bir şey olarak tasavvur etmemeliyiz. Çünkü, başka pek çok farklı kötülüğün sürekli bir nehir gibi çağıldaması tüm kötülüklerin en beteri; ölüm ise insana kısacık bir süre acı verir, sonrası rahattır. Yani, ölüm insanın başına gelebilecek en kötü şey değildir. Bu hususta da bize katılan pek çok insan vardır; örneğin buna ben de kesinlikle katılıyorum, barbarların kuşattığı o şehirler de, esaret yerine ölüm için dua eden bütün o insanlar da katılıyor. Ey erkekler, o halde özgürlük uğruna her şeyi yapalım, her şeye göğüs gereelim! Nasıl ki ölüm en kötü şeyse, özgürlüğü de her şeyin en iyisi olarak tasavvur etmelisiniz — tıpkı az önceki sözlerimizin gayet parlak bir şekilde kanıtladığı gibi.<sup>112</sup>

<sup>105</sup> Örneğin, tavsiye söyleyenden ziyade bir vaaza uygun bir konu.

<sup>106</sup> Selanik halkının da tövbe edip, Tanrı'dan af dilemeleri gerektiğini ima ediyor; önceki cümlelerinde kuşatmayı ve Osmanlıların zaferlerini de tanrısal bir ceza olarak tasvir etmişti.

<sup>107</sup> Selanik'in koruyucusu Aziz Demetrios.

<sup>108</sup> Önce dünyevi yaşamda, sonra ahiretteki iyilikleri.

<sup>109</sup> İlaç: tövbe.

<sup>110</sup> Şehrin savunmasına finansal katkı beklediğini tekrar vurguluyor.

<sup>111</sup> Osmanlılara boyun eğmenin Hristiyanlıklarına halel getireceğini ima ediyor.

<sup>112</sup> 'gayet parlak bir şekilde': Manuel, üstü kapalı bir şekilde kendi söylevini ve argümanlarını övüyor.

## KAYNAKÇA

### Birincil Kaynaklar

Chalkokondyles, Laonikos. *The Histories*, ed. ve çev. Anthony Kaldellis, Harvard University Press, Cambridge MA ve Londra, 2014.

Glabas, Isidoros. 'Ισιδώρου Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Όμιλία εις τὰς Έορτὰς τοῦ Αγίου Δημητρίου', ed. Basileios Laourdas, *Έλληνικά* 5, 1954, 19-65.

\_\_\_\_\_ *Ισιδώρου Γλαβᾶ Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Όμιλίες*, 2 vols, ed. Venizelos Ch. Christophorides, Ekdoseis Pournara, Selanik, 1992-1996.

\_\_\_\_\_ 'Ισιδώρου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης, ὀκτωῦ ἐπιστολαὶ ἀνέκδοτοι', ed. S. Lampros, *Νέος Έλληνομνήμων* 9, 1912, ss. 343-414.

Hermogenes. *Περὶ Ἰδεῶν, Hermogenis Opera*, ed. Hugo Rabe, Leipzig, 1913; yeniden basım 1969.

Palaiologos, Manuel. 'Ο συμβουλευτικός προς τους Θεσσαλονίκεις του Μανουήλ Παλαιολόγου', ed. B. Laourdas, *Μακεδονικά* 3, 1955, ss. 290-307.

\_\_\_\_\_ *Dialogue mit einem Perser*, ed. Erich Trapp, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Viyana, 1966.

\_\_\_\_\_ *Dialogue mit einem Muslim*, 3 vols, ed. ve çev. Karl Förstel, Echter-Oros Verlag, Würzburg, 1995.

\_\_\_\_\_ *Funeral Oration to His Brother Theodore*, ed. ve çev. Julian Chrysostomides, Association for Byzantine Research, Selanik, 1985.

\_\_\_\_\_ *The Letters of Manuel II Palaeologus*, ed. ve çev. George T. Dennis, Dumbarton Oaks Reseach Library and Collection, Washington DC, 1977.

Kydonos, Demetrios. *Démétrius Cydonès Correspondance*, 2 vols, ed. Raymond Joseph Loenertz, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, Vatikan, 1951-1960.

Thiriet, Freddy. *Régestes des délibérations du sénat de Venise concernant la Roumanie*, 3 vol, Paris Le Haye, Mouton et co, Paris, 1958.

### İkincil Kaynaklar

Angelov, Dimiter. G. 'Three kinds of liberty as political ideals in Byzantium, twelfth to fifteenth century', *Proceedings of the 22<sup>nd</sup> International Congress of Byzantine Studies, I: Plenary Sessions*, Sofya, 2011, ss. 311-331.

Balivet, Michel. 'Le soufi et le basileus: Haci Bayram Veli et Manuel II Paléologue', *Medievo Graeco* 4, 2004, ss. 19-31.

Barker, John W. *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1969.

\_\_\_\_\_ 'Late Byzantine Thessalonike: a second city's challenges and responses', *Dumbarton Oaks Papers*, 57, 2003), ss. 5-30.

Çelik, Siren. 'The emperor, the sultan and the scholar: the portrayal of the Ottomans in the Dialogue with a Persian of Manuel II Palaiologos', *Byzantine and Modern Greek Studies* 41 2 (2017), ss. 208-228.

\_\_\_\_\_ *Manuel II Palaiologos (1350-1425): A Byzantine Emperor in a Time of Tumult*, Cambridge University Press, New York, 2021.

Dennis, George. T. *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica (1382-1387)*, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1960.

Dölger, Franz. 'Zum Aufstand des Andronikos IV gegen seinen Vater Johannes V im Mai 1373', *Revue des Etudes Byzantins* 19, 1961, ss. 328-333.

- Elam, Nilgün. 'Babalar ve Oğullar: IV. Andronikos Palaiologos ve Savcı Çelebi'nin isyanı (1373)', *Tarih Araştırmaları Dergisi* 30, 2011, ss. 29-74.
- İnalçık, Halil. 'Ottoman methods of conquest', *Studia Islamica* 2, 1954, ss. 108-129.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1996.
- Karathanassis, Athanasios. 'Philip and Alexander of Macedon in the literature of the Palaiologan era', *Byzantine Macedonia, Identity, Image and History* (ed. John Burke - R. Scott), Brill, Melbourne, 2000, ss. 111-115.
- Kyritses, Demetrios. 'The Imperial council in Byzantium and the tradition of consultative decision-making in Byzantium', *Power and Subversion in Byzantium, Papers from the 43<sup>rd</sup> Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 2010* (ed. Dimiter Angelov ve Michael Saxby), Ashgate, Farnham, 2013, ss. 57- 67.
- Loenertz, Raymond Joseph. 'La première insurrection d'Andronic IV Paléologue (1373)', *Echos d'Orient* 38, 1939, ss. 334-345.
- Lowry, Heath, W. *The Nature of the Early Ottoman State*, State University of New York Press, Albany, 2003.
- Macrides, Ruth J. 'Subversion and loyalty in the cult of Saint Demetrios', *Byzantinoslavica* 51, 1990, ss. 189-197.
- Necipoğlu, Nevra. 'The aristocracy in late Byzantine Thessalonike: a case study of the City's archontes (late 14th and early 15th centuries)', *Dumbarton Oaks Papers* 57, 2003, ss. 133-151.
- Patlegan, Evelyne. 'L'immunité des Thessaloniens', *Εὐνοχία. Mélanges Offerts à Hélène Ahrweiler*, 2 vol (ed. Michel Balard et al), Publications de la Sorbonne, Paris, 1998, ss. 591-601.
- Tsirpanlis, Constantine N. 'Byzantine parliaments and representative assemblies from 1081 to 1351', *Byzantion* 43, 1973, ss. 432-483.

### EXTENDED ABSTRACT

This article offers a Turkish translation of the *Advisory Discourse to the Thessalonians* of the Byzantine Emperor Manuel II Palaiologos (1350-1425) into Turkish and the first in-depth study of the oration. While governing Thessalonike between 1383-1387 independently from his father John V Manuel refused his father's policy of reconciliation towards the Ottomans and instead, entered into military conflicts with them. As an outcome of Manuel's policy, Thessalonike was besieged in 1383 on the orders of the Ottoman Sultan Murad I. Manuel wrote and performed the *Advisory Discourse to the Thessalonians* in order to persuade Thessalonians to fight against the Ottomans, targeting particularly those citizens who inclined towards surrendering and paying tribute to the Ottomans. The oration, composed in rather difficult Attic Greek is understudied, yet it is noteworthy on the account of the historical information it offers, as well of its literary aspects. The oration, composed in a rather difficult Attic Greek is understudied, yet it is noteworthy on the account of the historical information it offers, as well of its literary aspects. The oration can still be accessed only in the original Greek, and as far as we know, it has not yet been translated. While it exhibits stylistic influences of Demosthenes, the oration also draws from other classical authors and biblical sources. Moreover, Manuel also incorporates notions from Aristotelian ethics into his oration. As his chief theme, Manuel argues that the Ottomans do not merely desire tribute, but to eventually master the city itself. Stressing the importance of financially contributing to the defence of the city, Manuel presents his audience with a choice between death and freedom, between living as slaves and living as free, virtuous Christians. In order to appeal to its audience, the oration highlights elements of Thessalonian civic identity such as Saint Demetrios and its Hellenic past. The Christian identity of Byzantine Thessalonike also plays a significant role. The Ottomans are portrayed as infidels and enemies of Christ, while the Thessalonians are charged with the duty of dying in order to defend their Christianity. Manuel also offers several hints as to the unwillingness of the citizens to defend their city and resist the Ottomans. He points out that many were in favour of surrendering to the Ottomans and even opposed the convocation of an assembly. Furthermore, the oration is laced with appeals for financial contributions from the citizens and chastisement for their lack of generosity. All in all, *Advisory Discourse to the Thessalonians* is a significant historical source shedding light on the Ottoman siege of Thessalonike, as well as displaying arresting literary aspects.



KAPLAN, Necla; AKYÜZ, Mihayel, “1177 Tarihli Süryanice “Harklean” Dörtlü İncil El Yazması”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/II, Aralık 2021, s. 190-211.

Makale Türü: Sanat Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1001667>

Geliş Tarihi / Received: 27 Eylül/September 2021  
Online Yayın: 26 Aralık 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Aralık/December 2021  
Published Online: 26 December 2021

## 1177 Tarihli Süryanice “Harklean” Dörtlü İncil El Yazması

Necla KAPLAN<sup>1\*</sup>

Mihayel AKYÜZ<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarih Bölümü, MARDİN.

\* [neclakaplan@artuklu.edu.tr](mailto:neclakaplan@artuklu.edu.tr)

+ ORCID: 0000-0002-2471-9947

<sup>2</sup> Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü, Süryani Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, MARDİN.

\* [mihayelakyuz@artuklu.edu.tr](mailto:mihayelakyuz@artuklu.edu.tr)

+ ORCID: 0000-0001-8216-0101

**Öz–** Dublin Chester Beatty Kütüphanesi’nde Süryani koleksiyonunda Syc 703 numarada kayıtlı bulunan Harklean Dörtlü İncil el yazması makalenin konusunu oluşturmaktadır. El yazmasının şimdiye kadar detaylı monografik bir çalışmada incelenmediği ve yeteri kadar bilinmediği görülmüştür. Bu nedenle eser kodikolojik, paleografik ve sanat-tarihsel yönden incelenmiş, sahip olduğu özellikleri tanıtılmaya çalışılmıştır.

Chester Beatty Kütüphanesi’nin dijital erişime sunmasıyla ulaşılan eser; Eusebios mektubu, 8 kanonun 17 adet tablosu, dekoratif haç motifi, 11 adet litürjik kodeks tabloları, Dörtlü İncil, her dört İncil’in (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna) bapları hakkında bilgi sunan “İçindekiler (Qephelaon) bölümü”, Harkelli Toma’nın kendi çalışması hakkında bilgi vermek için yazdığı sonsöz metninin kopyası, koloфон ve sonradan ilave edilmiş bazı bilgi notlarını içermektedir. Eserin Koloфонu ve bilgi notları okunmuş böylece detaylı bilgilere ulaşılmıştır. Görsellerle donatılmış kanon tablosu ve Harklean versiyonu olan bu Dörtlü İncil el yazması; Isho’bar Romanos ve aile bireyleri tarafından Tell Arsanius bölgesindeki Meryem Ana Kilisesi’nde 1177 yılında yazılmış ve banisi Rahip Ahrun tarafından 1180 yılında Madik Manastırı’ndaki Kırk Şehit Kilisesi’ne vakfedilmiştir.

**Anahtar Kelimeler–** Süryani, Resimli El Yazma, Harklean Versiyonu, Dörtlü İncil, Kanon Tabloları, Isho’bar Romanos, Tell Arsanius.

### Syriac “Harqlean” Four Gospels Manuscript Dated 1177

**Abstract–** The Harqlean Four Gospels manuscript, registered at Syc 703 in the Syriac collection at the Chester Beatty Library in Dublin, is the subject of the article. It has been observed that the manuscript has not been examined in a detailed monographic study so far and is not known enough. For this reason, the work has been examined in terms of codicological, paleographic, and art-historical aspects, and its features have been tried to be introduced.

This manuscript reached by the Chester Beatty Library’s digital access includes Eusebius’ letter, 17 paintings of 8 canons, decorative cross motifs, 11 liturgical codex tables (tables of periscopes), the Four Gospels, the “Contents” section which provides information about the chapters of the each of four Gospels (Matthew, Mark, Luke, and John), copy of the afterword which Tumo of Harqel wrote to give information about his work, colophon and some information notes added in later years. The colophon and the information notes of the manuscript were read and detailed information was obtained. This Harqlean version of four Gospels manuscript with canon tables was written by Isho’bar Romanos and his family members in 1177 in the Virgin Mary Monastery in the region of Tell Arsanius and it was dedicated to the Church of the Forty Martyrs in the Madik Monastery by its endower, the Priest Ahrun, in 1180.

**Keywords –** Syriac, Illustrated Manuscripts, Harqlean Version, Four Gospels, Canon Tables, Isho’bar Romanos, Tell Arsanius.

## Giriş

### 1. Süryanilerde İncil Yazmacılığı

Süryaniler, Afroasyatik<sup>1</sup> dil grubuna giren Sami dillerinden Aramicenin bir lehçesi olan Süryanicayı kullanmaktadırlar.<sup>2</sup> Oldukça büyük bir oranda İncil çeviri faaliyetlerinde bulunan Süryaniler, Hristiyan literatürüne önemli eserler kazandırmışlardır.<sup>3</sup> Bu alanda yapılmış yaklaşık üç yüz yıllık araştırmalar<sup>4</sup> Süryani literatür<sup>5</sup> kültürünün kâdimliğini ve zenginliğini göstermektedir. Özellikle 19. ve 20. yüzyılda yapılmış kataloglama çalışmaları nitel ve nicel anlamda el yazmacılığı konusunda Süryanilerin yetkinliğini ispatlamaktadır. Nitekim Süryani literatüründe 5. yüzyıldan, 20. yüzyıla kadar uzanan tarihi süreçte, el yazması istinsah eden 317 kişinin isminin geçtiği bilinmektedir.<sup>6</sup> Bununla birlikte Süryaniler, Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren gerek Kutsal Kitap çevirisi gerekse tefsiri alanında yaptıkları çalışmalarla hem Eski Ahit'in hem de Yeni Ahit'in geniş kitlelere ulaşması konusunda önemli bir katkı sağlamışlardır. Süryanilerin Yeni Ahit özelinde yaptıkları çevirilere bakıldığında, sırasıyla; (i) Diatessaron, (ii) Eski Süryanicel, (iii) Peşitta, (iv) Filüksinoyto ve (v) Harklean (Harkeloyto) gelmektedir. Bunlardan Diatessaron ile Eski Süryanicel çeviri sınıfına girenken; Peşitta, Filüksinoyto ve Harklean mevcut çevirilerin revize edilmiş versiyonları olarak kabul edilmektedir.<sup>7</sup> Harkelli Toma'nın<sup>8</sup> bu versiyonu ve sonrasında bu versiyondan yapılan diğer kopyalar, literatüre “Harklean” adıyla geçmiştir.

<sup>1</sup> Afroasyatik: Coğrafik olarak Orta Doğu ve Afrika'da, tahmini 300 milyon konuşmacı tarafından konuşulan yaklaşık 375 yaşayan (Kıpti, İbranice, Arapça ve Aramicel dahil) dili içeren dünyanın en büyük dördüncü dil grubudur. Kelimenin etimolojik ve dil bilim açısından ayrıntılı açıklaması için bk. Zygmunt Frajzyngier ve Erin Shay, *The Afroasiatic Languages*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 1-5.

<sup>2</sup> İlk olarak MÖ 9. yüzyılda kuzey Suriye'deki yazıtlarda görülen Aramicel'nin en iyi belgelenmiş ve en geniş literatürüne sahip olan Süryanicel'dir. Hâlâ Orta Doğu Hristiyan Kiliselerinin birçoğunun ayin dilidir bk. Frajzyngier ve Shay, *The Afroasiatic Languages*, s. 148,151; ayrıca bk. Aaron Michael Butts, “The Classical Syriac Language” (Ed. Daniel King), *The Syriac World*, Routledge, New York 2019, s. 222-242.

<sup>3</sup> En erken 411 yılından 1300 yılına kadar tarihlenen Süryanicel el yazmalarının oluşturulmuş geçici bir listesi, bize Süryanilerin yazma faaliyetlerine verdiği önemi ve emeği göstermektedir. Listenin tamamı için bk. Sebastian Brock, “A Tentative Check List of Dated Syriac Manuscripts up to 1300”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 15/1, 2012, s. 21-48. İsa Mesih'in konuştuğu Aramicel dilinin bir lehçesi olan Süryanicelce İncilleri yazmanın gururunu duyan Süryaniler, literatürlerinin çoğunu İncil yazmacılığında şekillendirmişlerdir bk. Jonathan Loopstra, “The Syriac Bible and its Interpretation”, *The Syriac World* (Ed. Daniel King), Taylor & Francis Group, New York, 2019, s. 293. İncil yazmacılığı kadar, tarih yazıcılığında da hânenli oldukları, günümüze gelen eserlerden veya yazıldığı bilinen kroniklerden de anlaşılmaktadır. Süryani Tarih yazıcılığının ana kaynakları için bk. Sebastian P. Brock, “Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources”, *Journal of the Iraq Academy*, vol. 5, 1979, s. 5-7.

<sup>4</sup> Süryani Hristiyanlığı üzerine kapsamlı bir kaynakça listesi için bk. <http://www.csc.org.il/db/db.aspx?db=SB>.

<sup>5</sup> Süryani Literatür çalışmaları ve Süryani tarih yazıcılığı ile ilgili detaylı açıklama ve tarihsel veriler için bk. Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, Divan Kitap, Ankara, 2016, s. 32-68.

<sup>6</sup> Patrik Barsaum'dan aktarılan 301 isme ilaveten, 16 isim de Şam-Humus'taki Süryani Ortodoks Patrikhane Kütüphanesindeki el yazmaları katalogunda tespit edildiği belirtilmektedir. Detaylı açıklama için bk. Yuhanna Dolabani, (Çev. Rene Lavenant), “Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat syrien orthodoxe à Homs (auj. à Damas)”, *Parole de l'Orient* 19, 1994, s. 557.

<sup>7</sup> Sebastian P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Gorgias Press, Piscataway NJ, 2006, s. 17-20.

<sup>8</sup> Antik Filistin sahasının Harkel kentinde tahminen 570 yılında doğan Toma, çocukluğunda Kennesre Manastırı'na gidip Süryanicel ve Yunanca eğitim almıştır. Bizans İmparatoru Mauricius (582-602) döneminde, Harkelli Toma'nın Malatya'da olduğu bilinmektedir. Malatya'da imparatorun yeğeni olan Melkit piskoposu Dometianus (550-602) tarafından 598/9'da Ortodokslara karşı başlatılan zulümden dolayı Harkelli Toma Mısır'a kaçmak zorunda kalmıştır. Orada, İskenderiye yakınlarında bir manastır bölgesi olan

Literatürde, yoğun olarak yabancı kaynaklarda, Harklean olarak ifade edildiği için standart bir kullanım olması nedeniyle bu çalışmada da Harklean ifadesi kullanılmıştır. Harklean, bu Süryani İncil yazmacılığındaki çeviri ve revizyon çalışmalarının son versiyonudur. İlk yazıldığı 616 yılından 13. yüzyıla kadar devam eden bu versiyonun kopyaları Süryani dünyasında büyük bir rağbet görmüştür.<sup>9</sup> Günümüzde resimli ve resimsiz pek çok nüshası çeşitli kütüphane ve koleksiyonlarda korunmaktadır. Bu nüshalardan bir tanesi de Dublin'deki Chester Beatty Kütüphanesi'nde *Syc 703*<sup>10</sup> kayıtlı numara ile korunan 1177 tarihli Harklean versiyonu el yazmasıdır.

*Syc 703* numaralı Harklean el yazması şimdiye kadar detaylı bir monografik çalışmaya konu olmamıştır.<sup>11</sup> Eser daha önce bazı çalışmalarda anılmıştır.<sup>12</sup> Ancak bunlar daha çok Süryanicel el yazmalarının toplu bir şekilde sunulduğu genel bilgiler içeren listelere çalışmalarıdır.

Süryanicenin Estrangelo hattıyla yazılmış *Syc 703* Harklean el yazması, dört İncil yazarının metninin yer aldığı kanon düzeninde tasarlanmış resimli bir eserdir. Bu el yazması, dijital olarak erişime açık durumdadır.<sup>13</sup> Dijital arşivden ulaşılan el yazmasının tüm sayfaları ve cildi, bilgisayar ortamında incelenmiştir. Parşömen olan eserin metni siyah ve kırmızı mürekeple yazılmıştır. Fol. 17v'de Matta İncil'yle başlayan ana metinden önce resimli ve bordürlü çeşitli tablo ve listelerin dizilimini içeren İncil'in giriş bölümü

Antun (Enaton)'a yerleşen Toma, daha sonra Mabug'a metropolit olarak atanmıştır. Süryani Patriği I. Athanasios Gamolo (594-631) zamanında Antun'da bulunan Toma, patriğin hem sekreterliğini üstlenmekte hem de diplomat olarak görev yapmaktaydı. Nitekim, İmparator Herakleios (610-641), kiliseler arasında müşterek bir kristolojik formül oluşturmak üzere Mabug'da Patrik Athanasios Gamolo ve on iki metropolit ile bir araya geldiğinde, bu metropolitler arasında Harkelli Toma'nın da yer aldığı zikredilmektedir. 640 yılında vefat eden Harkelli Toma'nın hayatı ve çalışmaları hakkındaki detaylar için bk. Mikhael Rabo, *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great*, (Ed. Gregorios Yuhanna Ibrahim) C:1, Gorgias Press, New Jersey, 2009, s. 394; Gregorii Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, (Ed. Thomas Josephus Lamy), Tomus I, Excudebat Car. Peeters, Lovanii, 1872, s. 267-268; Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls-A History of Syriac Literature and Sciences*, (İng. çev. Matti Moosa), Gorgias Press, New Jersey, 2003, s. 317-318; Andreas Juckel, “Tumo of Harqel (ca.570-640) [Syriac Orth.]”, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, (Ed. Sebastian P. Brock - Aaron M. Butts - George A. Kiraz - Lucas - Van Rompay), Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, New Jersey, 2011, s. 418.

<sup>9</sup> Süryani el yazmaları ile ilgili yapılmış katalog çalışmalarından öğrenilen yüzlerce yazma eserin varlığı, Süryanilerin el yazmacılığı kopyalama ve çeviri faaliyetlerine rağbet gösterdiğini kanıtlamaktadır. Şimdiye kadar yapılmış araştırmalar ile ilgili bilgi ve güncel el yazma listesi için bk. Brock, “A Tentative Check List of Dated Syriac Manuscripts up to 1300”, s. 21-48.

<sup>10</sup> Bu numara daha önceki yayınlarda *Syr.3* olarak geçmektedir bk. William Henry Paine Hatch (1875). *An Album of Dated Syriac Manuscripts* (2. Basım) A. Academy of Arts and Sciences, Boston, 1946, s. 134; Brock, “A Tentative Check List of Dated Syriac Manuscripts up to 1300”, s. 30.

<sup>11</sup> Ancak el yazma ile ilgili yapılmış bazı çalışmalar mevcuttur. Eserle ilgili yapılmış çeviri ve Teolojik inceleme için bk. Paul Ernst Kahle, ‘The Chester Beatty Manuscript of the Harklean Gospels’, *in Studi e Testi* 126, 1946, s.208-33. Ayrıca, Samer Soreshow Yuhanna, *The Gospel of Mark in the Syriac Harklean Version: An Edition Based upon the Earliest Witnesses*, Gregorian&Biblical Press, Roma, 2015, s. 47-49.

<sup>12</sup> Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, s. 134; Brock, “A Tentative Check List of Dated Syriac Manuscripts up to 1300”, s. 30; ayrıca bk. Pier Giorgio Borbone ve Françoise Briquel-Chatonnet “Syriac codicology-The scribe, the painter and the illuminator at work”, *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction* (Gen Ed. Alessandro Bausi vd.), COMST, 2015, s. 261.

<sup>13</sup> El yazmasında kullanılan görsellerin cömertçe paylaşımı için Chester Beatty Kütüphanesine teşekkürlerimizi sunarız. Eserin bulunduğu koleksiyon için bk: URL 1: <https://viewer.cbl.ie/viewer/search/-/1/RANDOM/DC%3Asyriacollection/> (Erişim Tarihi: 19.07.2021).

oluşturulmuştur. İlk önce; Kaisareialı Eusebios<sup>14</sup> mektubu<sup>15</sup> (fol. 1v-2r), 8 kanon tablosu (fol. 2v-10v), kalın bordür içine yerleştirilmiş dekoratif bir haç motifi (fol. 11r), yıllık litürji kodeks tabloları (fol. 11v-16v) gelmektedir. El yazmasının ana metni olan Dörtlülük İncil kısmında (fol. 17v-229v), her dört İncil'in içeriği yani babları (episod) hakkında bilgi veren "İçindekiler (Qephelaon) bölümü" yer almaktadır. Ardından, Harkelli Toma'nın kendi çalışması hakkında bilgi sunmak için yazdığı sonsöz metni (fol. 229v-230r) ve devamında (fol. 230r) bazıları sonradan ilave edilmiş bilgi notları kullanılmıştır.<sup>16</sup> Eserin 12. yüzyıla ait bilgilerini içeren esas kolofon ise fol. 230v'de bulunmaktadır. Tam bir sayfayı kaplayan kolofon kırmızı, sarı ve yeşil renklerden oluşan örgü motifli bir bordür ile çerçevelenmiştir. Bordürün sağ kenar boşluğunda (marjinde) mavi mürekkeple ve Arapça Gerşuni şeklinde 1896 yılı veren sonradan eklenmiş bir bilgi notu da okunmaktadır. Kolofon sayfasından sonra da (fol. 231r), eserin kim tarafından ve hangi manastıra vakfedildiğine dair 1491 Yunan yılı (Miladi: 1180) tarihli, izleri görülebilen kenar bordürlü, bir bilgi notu daha verilmiştir.

El yazmasının, tarihi belge niteliğindeki bilgi notlarıyla birlikte, sahip olduğu resimli, motifli ve bordürlü folyoları, resim-sanat-tarih açısından incelenmeye değerdir. Bu bağlamda, kendi döneminin resim stili ve estetik değeri hakkında fikir vermesi nedeniyle ünik olan eserin, bilim dünyasına tanıtılması önem arz etmektedir.

Çalışmada; kanon tablo düzeni geleneğinin tarihsel gelişimi, bu gelişim çizgisinde Süryani çalışmalarının yeri ve önemi ve bu kapsamda değerlendirilen Harklean Dörtlülük İncil'inin kodikolojik özellikleri açıklanmıştır. Ayrıca el yazmasındaki kanon tablolarını süsleyen resimler ve diğer görseller incelenmiştir. Bununla birlikte, yazmanın çeşitli sayfalarında bulunan tarih ve kişi bilgileri veren Süryanice, Arapça, Arapça Gerşuni ve Yunanca yazılmış notlar<sup>17</sup> Türkçeye tercüme edilerek 12. yüzyıl Orta Çağ dünyasına dair veriler sunulmuştur.

## 1.1. Kanon Tabloları

Kanon tabloları düzeni; erken dönemden itibaren dört İncil yazarlarının incilindeki konuların uyumunu gösteren Hristiyanlığın kendine özgü el yazma sayfa düzeni ve bir tezhip geleneğidir. Bu, kanon tablolulu el yazmalarında dört İncilin her birindeki sayıların 'Kanonlar' olarak adlandırılmış on tablo halinde düzenlenmesi şeklindedir. Kanon tabloları 4. yüzyılda Kaisareia'lı Eusebios (MS 260/265-339/340) tarafından tasarlanmıştır.<sup>18</sup> Eusebios, el yazma sayfasını dört İncil yazarının her birinin anlatımında geçen aynı konulu babların rakamlarını içeren, 4, 3, 2 veya 1 sütundan oluşan, bölümlere ayırarak on ayrı tablo oluşturmuştur. Böylece dört farklı kaynaktan tasvir edilen İsa'nın öğretisi ve hayatı, tek bir şablonda gösterilmiştir.<sup>19</sup>

İncillere, bir önsöz unsuru olarak Eusebios'un kanon tablolarının eklenmesi, okuyucuların dört İncil yazarının farklı anlatımındaki uyumu bulmasına ve İncillerin karşılaştırmalı okunmasına imkân sağlamıştır.<sup>20</sup> Crawford'a (2019) göre; bu sistemin mantığı, İncillerde listelenen benzer pasajları okuyarak, her bir İncil'e özgü pasajların bulunabilmesidir.<sup>21</sup>

Kanon tabloları Origen'e kadar uzanan Hristiyan geleneğinden doğmuştur ancak Eusebios bu sistemi geliştirmiş ve kapsamlı bir indeklemeye özelliği kazandırmıştır.<sup>22</sup> Araştırmacılara göre, Küçük Asya'da 2. yüzyılın ilk yarısında, Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'nın İncilleri dini açıdan geçerli tek bir İncil kitabında zaten birleştirilmiştir.<sup>23</sup> Öte yandan, Eusebios'un kanon tablo düzenini; Septuaginta'nın hem İbranice hem de Yunanca sütunlu harf çeviri versiyonlarını içeren Origen'in ünlü *Hexapla*'sı<sup>24</sup> ile İskenderiyeli Ammonius'un<sup>25</sup> *Diatessaron İncili*'nden model aldığı ileri sürülmektedir.<sup>26</sup> Bazı kaynaklarda<sup>27</sup> da MS 170 civarında Tatian'ın *Diatessaron*'u yazdığı, bu eserin Dört İncil metnini tek bir anlatıda birleştiren bilinen en eski Süryanice İncil el yazması olduğu ve bir dizi erken çevirinin yapımında biçimlendirici bir rol aldığı belirtilmektedir.<sup>28</sup> *Diatessaron*'un hiçbir orijinal metni günümüze

<sup>14</sup> Hristiyan din bilgini ve Kilise babalarından biri olan Kaisareialı Eusebios (260-339), "Kilise Tarihi" ve "Konstantinus'un Hayatı" isimli kitapların yazarıdır. Eusebios'un hayatı ve faaliyetleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bk. Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, s. 94-125.

<sup>15</sup> Eusebios'un 10 kanon tablolarının yapılışı, diziliş düzeni ve içeriği hakkında bilgi vermek Karpianus (Carpianus) isimli bir Hristiyan yazdığı mektubun iki sayfalık Süryanice çevirisi yer almaktadır. Eusebios'un Karpianus'a yazdığı bu mektubun İngilizce çevirisi için bk. Eusebius of Caesarea, "Letter to Carpius on the Gospel Canons (İngilizceye Çev. Mark DelCogliano) *Delphi Collected Works of Eusebius (Illustrated and Translated)* Delphi Ancient Classics Book 94, 2019, s. 77-78. Mektubun Yunanca ve Latince çevirisi için ayrıca bk. Jacques Paul Migne ve Ferdinandus Cavallera, *Patrologia Graeca (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca)*, Cilt. 22, 1857-1912, s. 1276-1277.

<sup>16</sup> Notlar ve çevirilerin detayları için bu çalışmadaki "Eserin Paleografik Nitelikleri/Özellikleri (Notlar ve Çevirileri)" başlığına bakınız.

<sup>17</sup> Çalışmanın kapsamını açacağı için eserdeki bütün yazılar ve notlar çevrilmemiştir.

<sup>18</sup> Carl Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, O. Isacsons boktryckeri, Göteborg, 1938, s. 49-51; Rolf Ström-Olsen, "The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity", *Journal of Early Christian Studies*, Volume 26/3, 2018, s. 403.

<sup>19</sup> Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 45-49.

<sup>20</sup> Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 48; Ström-Olsen, "The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity", s. 403-404.

<sup>21</sup> Matthew R. Crawford, *The Eusebian Canon Tables: Ordering Textual Knowledge in Late Antiquity*, United Kingdom 2019, s. 3-4.

<sup>22</sup> Ström-Olsen, "The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity", s. 406.

<sup>23</sup> Adolf Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II: 1, Leipzig 1897, s.

682-684; Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 45; Ström-Olsen, "The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity", s. 409.

<sup>24</sup> 3. yüzyılda Origen/es tarafından düzenlendiği bilinen *Hexapla*, Eski Ahit'in yani Septuaginta'nın 6 ayrı sütuna bölündüğü çok dilli bir sinopsidir. *Hexapla*'nın amacı, Septuaginta'nın Yunanca çevirisini, orijinal İbranice metin ile karşılaştırmak ve iki metin arasında uyumsuzluk varsa gerekirse, bu uyumsuzluğu gidermektir bk. Christoph Levin, *Das Alte Testament*, Münih 2006, s. 14; Felix Albrecht, "Hexapla of Origen", *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 11, Berlin u.a. 2015, s. 1000-1002. Ayrıca bk. Matthew R. Crawford, "Ammonius of Alexandria, Eusebius of Caesarea and the Origins of Gospels Scholarship", *New Testament Studies* 61(1), 2015, s. 9-12.

<sup>25</sup> Kim olduğu ile ilgili tartışmalar olmakla birlikte, din bilgini Origen'in öğretmeni ve *Diatessaron İncil*'ini oluşturan kişi olduğu düşünülmektedir bk. Crawford, "Ammonius of Alexandria, Eusebius of Caesarea and the Origins of Gospels Scholarship", s. 5-6. Eusebios'un Kiliseler Tarihi kitabında Ammonius bölümünde (Eusebios *HE* 1952, 4.29.6) Kanon tablo projesi, Ammonius'a kadar giden bir geleneğe bağlanmaktadır bk. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 121-122; Crawford, "Ammonius of Alexandria, Eusebius of Caesarea and the Origins of Gospels Scholarship", s. 7-8.

<sup>26</sup> Konunun tartışma detayları için bk. Eusebe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* (Çev. Gustave Bardy) 4 vols. SC 31, 41, 55, 73, Paris, 1952, s. 4.29.6 (SC 31, s. 214; Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 91-95; Crawford, "Ammonius of Alexandria, Eusebius of Caesarea and the Origins of Gospels Scholarship", s. 11, 21-22; Ström-Olsen, "The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity", s. 406-407; Crawford, *The Eusebian Canon Tables: Ordering Textual Knowledge in Late Antiquity*, s. 62-71.

<sup>27</sup> Bruce M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford University Press, Oxford, 2001, s. 4.

<sup>28</sup> Detaylı bilgi için bk. Fr Peter Hill, "The Diatessaron: A Short Introduction", *Orthodox Faith and Life*, Vol.1, 2019, s. 28; Loopstra, "The Syriac Bible and its Interpretation", s. 294.

ulaşmamıştır.<sup>29</sup> Buna rağmen, *Diatessaron*'dan ilk bahseden yazar Eusebios,<sup>30</sup> en önde gelen tanık olarak görülen Nisibisli (Nusaybin) Efremler'in metin yorumu ve çeşitli metinsel tanıklanin analizi yoluyla eser bilinmektedir.<sup>31</sup> Dolayısıyla, Eusebios'un bu tasarımı tanıtan ilk yazar olamayacağı ancak, dört İncil'i bir özet olarak kanon tabloları halinde sayı listesiyle sunması sebebiyle yenilikçi ilk yazar olabileceği düşünülmektedir.<sup>32</sup>

Origen'in *Hexapla*'sı ya da Eusebios'un ilk kanon tablolarının süslemeli olup olmadığına dair bir kanıt bulunmamaktadır. Ancak günümüzde bilinen en erken tarihli örnekler dayanılarak, herhangi bir süslemeye sahip olmadıkları iddia edilmektedir.<sup>33</sup> Dekoratif kemer açıklıklı sütunlu bölmeler ile etrafındaki marjinlerde (kenar boşlukları) dikkat çekici süslemeli en erken tarihli el yazmaları 6. yüzyıla tarihlendirilmektedir.<sup>34</sup> Sütunlarla bölünmüş üstü kemerle sonlanan mimari bir tasarımla oluşturulmuş çerçevelerin içine kanonlar yerleştirilmiş ve bu tasarım zamanla standart bir forma dönüşmüştür (Resim 1). Bu standart formun ortak bir arketip kaynağa işaret ettiği belirtilmektedir.<sup>35</sup> Bunun yanı sıra, ilk örneklerin temsilcisi Eusebios kanon tablolarının mimari tasarımının, tabloların yaygınlaştığı dönem olan Konstantinopolis'in inşaat programına denk geldiği için o dönemin Hristiyan mimarisini yansıttığı kabul edilmektedir.<sup>36</sup>



**Resim 1.** Eusebios, Kanon Tablolu İncil (Kanon II-III). Viyana, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 847 (6. yy), fol. 3v (Wallraff, 2013'ten alıntı).

<sup>29</sup> Bas Ter Haar Romeny, "The Syriac Versions of the Old Testament", *Sources Syriacques I. Nos Sources: Arts et Littérature Syriacques*, (Ed. Maroun Atallah et al), CEROC, Antélias, 2005, s. 78; Hill, "The Diatessaron: A Short Introduction", s. 29.

<sup>30</sup> Eusebios'un MS 324 dolaylarında yazdığı *Ecclesiastical History* isimli eserinde geçtiği aktarılmaktadır bk. Hill, "The Diatessaron: A Short Introduction", s. 29-30.

<sup>31</sup> Tjitze Baarda, "The Gospel Text in the Biography of Rabbula", *Vigiliae Christianae*, Vol. 14, No. 2, 1960, s. 105-108, 115, URL: <http://www.jstor.org/stable/1582761>; Matthew R. Crawford, "Reading the Diatessaron with Ephrem: The Word and the Light, the Voice and the Star", *vigiliae christianae* 69, Brill, 2015, s. 73; Hill, *Orthodox Faith and Life*, s. 28-29, 35.

<sup>32</sup> Ayrıntılı açıklama için bk. Martin Wallraff, "The Canon Tables of the Psalms: An Unknown Work of Eusebius of Caesarea", *Dumbarton Oaks Papers* 67, Washington 2013, s. 3.

<sup>33</sup> Ström-Olsen, "The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity", s. 413. Ayrıca bk. bu yayının dipnot 38.

<sup>34</sup> Ayrıntılı açıklama ve görseller için bk. Massimo Bernabò, *Il Tetravangelo Di Rabbula (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1.56)*, L'illustrazione del Nuovo Testamento Nella Siria Del vi Secolo, Edizioni Di Storia e Letteratura, Roma, 2008; Massimo Bernabò, "The Miniatures in the Rabbula Gospels: Postscripta to a Recent Book," *DOP* 68, 2014, s. 343-58; Massimo Bernabò ve Grigory Kessel, "A Syriac Four Gospel Book in Diyarbakır", *Convivium*, 3/ 1, Brepols Publishers, 2016, s. 172-203, DOI: 10.1484/J.CONV.5.111202; Ström-Olsen, "The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity", s. 426.

<sup>35</sup> Hristiyanlığın erken dönemlerinde, özellikle 2. ve 3. yüzyıllarda, Hristiyanlık savunucuları filozoflar ile Pagan ve Yahudi meslektaşları arasında, retorikçileri ve sofistler arasında sayısız paralellik vardı. Erken Hristiyan sanatının da Antik dünyanın etkisinde kaldığı düşünülmektedir.

Geç Antik Çağ'da, Eusebios tarafından Yunanca yazılan kanon tabloları; daha sonra Latince, Süryanice, Gotik, Ermenice, Gürcüce, Kafkas Arnavutça ve Etiyopyaca (Amharca) dillerine kapsamlı bir şekilde tercüme edilmiştir.<sup>37</sup> Araştırmacılara göre, yapılan kopyalar değişiklik göstererek Orta Çağ'da da varlığını devam ettirmiştir.<sup>38</sup> Konstantinopolis merkezli, bilinen en erken tarihli Yunanca kanon tablosu el yazması 10. yüzyıldan kalmaz.<sup>39</sup> Büyük kanon düzeni olarak tanımlanan, kısmen veya tamamen korunmuş en eski Yunanca yazılmış el yazmaları: Atina, Ulusal Kütüphane, *Cod. 56*; Athos, Stauros İkiti, manastır kitaplığı, *Cod. 43*; Paris Bibliothèque Nationale (Paris Milli Kütüphanesi, *suppl.gr.75*; Vatikan Bibliotheca Apostolica (Vatikan Apostolik Kütüphanesi), *Vat.gr.364*; Viyana Ulusal Kütüphane, *suppl.gr.50* nüshalarıdır. Bu el yazmaların tümü 1000 yılı öncesinde veya civarında Konstantinopolis'te yazılmıştır.<sup>40</sup> Bilinen önemli diğer Kanonik el yazmaları: Berlin Preuss. Devlet Kütüphanesi, *Ham. 246*; Paris Bibliothéque Nationale, *grec 70*; Paris, Bibliothéque Nationale, *Coisling rec 20*; Vatikan, Bibliothéca Apostolica, *Pai.gr. 220*; Venedik Bibliothéca Marciana, *gr. I,8*; Viyana National Library, *theol. Gr. 240*; Athos, Lavra Manastır Kütüphanesi, *A.23*; Etchmiadzin (Eçmiyazın), Patrik Kütüphanesi, *morina. 229*; Kudüs, Ermeni Patrik Bibliotek, *morina, 2555*; Venedik yakınlarındaki San Lazzaro Manastır Kütüphanesi, *morina. 1144*; Viyana Mechitarists Kütüphanesi, *morina. 697*'dir.<sup>41</sup> Bunlarla birlikte, daha küçük Yunan kanonik dizisinin de bir Etiyopya kodeksinde bulunduğu aktarılmaktadır.<sup>42</sup>

## 1.2. Kanon Tablolu Süryani Resimli El Yazmaları

*Diatessaron* Süryanice yazılmış en erken tarihli İncil çevirisidir.<sup>43</sup> Bununla birlikte, kanonlu Süryani versiyonuna ilk kez Latince *Vulgate*'in<sup>44</sup> (Vulgata) Süryanice karşılığı olan *Peşitta*<sup>45</sup> adlı tercüme İncil kitaplarında rastlandığı aktarılmaktadır.<sup>46</sup> *Peşitta* da zaten *Diatessaron*'dan alıntılanmıştır.<sup>47</sup> Yukarıda da değinildiği gibi Eusebios'un kanon tablo tasarımını, en erken tarihli Süryanice İncil çevirisi olan *Diatessaron*'dan model almış olabileceği kabul edilmektedir. Yani, dört İncil yazarının metinlerini bir arada sunan kanonik İncil (Dörtlü İncil) türünü 2. yüzyıldan beri bilen Süryaniler, Eusebios'un geliştirdiği kanon tablolarından da etkilenecek bu geleneği Orta Çağ'a kadar devam ettirmişlerdir.

Daha detaylı bilgi için bk. Paul Corby Finney, *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*, Oxford 1994, s. Önsöz XI, 15-16, 19-21, 186; Ström-Olsen, "The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity", s. 413.

<sup>36</sup> Ström-Olsen, "The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity", s. 423.

<sup>37</sup> Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 51; Jeremiah Coogan, "Transmission and Transformation of the Eusebian Gospel Apparatus in Greek Medieval Manuscripts", *De Gruyter*, 2020, s. 29.

<sup>38</sup> Adolf Jülicher, *An Introduction to the New Testament*, Smith and Elder, London, 1904, s. 587-89; Coogan, "Transmission and Transformation of the Eusebian Gospel Apparatus in Greek Medieval Manuscripts", s. 29.

<sup>39</sup> Detaylı bilgi için bk. Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 58-59.

<sup>40</sup> Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 58.

<sup>41</sup> Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 58-63.

<sup>42</sup> Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 63.

<sup>43</sup> Detaylı bilgi için bk. Andreas Juckel, "Research on The Old Syriac Heritage of The Peshitta Gospels A Collation of Ms Bibl. Nationale Syr. 30 (Paris)", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 12(1), 2009, s. 109-110; ayrıca, Hill, "The Diatessaron: A Short Introduction", s. 28.

<sup>44</sup> Eski Ahit'in Latince versiyonu.

<sup>45</sup> "Peşitta" adının geçtiği ilk kaynak olan Muş bar Kifo'nun (ö. 903) Hexaemeron yorumunda, Süryanice Peşitta'nın bulunduğu bahsedildiği ve ikinci çevirinin de 617-618 yılında yapıldığı ve Origen'in *Hexapla*'sının beşinci sütununda bulunan Yunanca metnine dayandığı için Süryani-Hexaplaric versiyonu olduğu belirtilir bk. Peter B. Dirksen, "The Old Testament Peshitta", *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, 2/1, 1988, s. 255-256; Romeny, "The Syriac Versions of the Old Testament", s. 48.

<sup>46</sup> Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 223.

<sup>47</sup> Romeny, "The Syriac Versions of the Old Testament", s. 78, 95.

Süryani el yazmacılığının zengin skalasını oluşturan resimli (figüratif) ve resimsiz kanon tablolı el yazmalarının şu an için bilinen sayısı 34'tür. Bunlardan en erken tarihlisi 510 ve en geç tarihlisi de 1298 yılına aittir.<sup>48</sup> Kanon tablolı resimli Süryani el yazmaları ise, en erken 6. yüzyıl tarihli resimli nüshalardır. Şu an için bilinenler; Paris *BN Cod. Syr.* 33 (6. yy)<sup>49</sup>, Florence Bibl. Laur, Rabula, *Plut. I.* 5.6 (6. yy),<sup>50</sup> Londra British Museum, *Add. 17.213* (6. yy),<sup>51</sup> Londra British Museum, *Add. 14.450* (7. yy)<sup>52</sup> ve Diyarbakır<sup>53</sup> Süryani Ortodoks Kilisesi Meryem Ana Kütüphanesi'ndeki *Diyr 339* numaralı Dörtlü İncil el yazmasıdır (yak. 6. yy).<sup>54</sup> Bilinen en geç tarihlisi kanon tablolı resimli Süryani el yazması ise Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi'nde korunan *Syc 703* numaralı 1177 tarihli *Harklean İncili*'dir.<sup>55</sup>

## 2. Syc 703 Harklean Dörtlü İncil El Yazması

Süryaniler, 5 ve 7. yüzyılları arasında, Yunan dili ve kültürünün Süryani Kilisesi üzerinde baskın bir konuma gelmesi sonucunda Peşitta Yeni Ahit'in iki farklı çeviri revizyonunu daha yapmışlardır. Bunu yapmalarındaki amaç, Süryanice Yeni Ahit çevirisinin Yunanca ile daha yakın bir çizgiye getirilmek istenmesidir. Bu revizyonlardan ilki, Khorepiskopos Polikarp tarafından 508 yılında tamamlanmıştır.<sup>56</sup> Süryani Ortodoks ilahiyatçısı Mabbug (Menbiç) Metropoliti Mor Filüksinos (ö.523)<sup>57</sup> tarafından hazırlatıldığı için bu çalışma "Filüksinoyto" olarak adlandırılmıştır. Fakat ne var ki, Yeni Ahit'teki birkaç mektup dışında, bu revizyonun hiçbir İncil nüshasının günümüze ulaşmadığı bilinmektedir. Peşitta Yeni Ahit'in ikinci çeviri revizyon çalışması ise, Harkelli Toma (ö.640) tarafından 616 yılı civarında İskenderiye yakınlarında yapılmıştır. Bu çalışma, "Filüksinoyto" nüshası esas alınarak oluşturulmuştur. Harkelli Toma'nın ismine atfen "Harkeloyto" veya "Harklean" olarak bilinen bu yeni ve son revizyon, özgün Yunanca metnin en ufak filolojik ayrıntılarını yansıması hasebiyle bir nevi "ayna çevirisi" olarak da yorumlanmaktadır.<sup>58</sup> Filüksinoyto nüshasının yanında en az üç farklı Yunanca nüsha esas alınarak oluşturulan Harklean revizyonu, Süryaniler arasında kısa sürede geniş bir yankı uyandırmıştır. Nitekim, bu çevirinin, özellikle de 8. yüzyıldan sonraki pek çok nüshası günümüze ulaşabilmiştir. Bu makalede ele alınan ve aşağıda detaylı bir şekilde tanıtımı yapılan nüsha da 12. yüzyılda kaleme alınan Süryanice Dörtlü İncil'in bir Harklean versiyonudur.

### 2.1. El Yazmasının Tanımı

Harklean versiyonu olan bu Dörtlü İncil el yazması, resimli kanon tabloları ve dekoratif tasarımlı sayfalar içermektedir. Eser, yaklaşık 41,5 cm x 32,7 cm x 10,4 cm. (yükseklik x genişlik x derinlik)

<sup>48</sup> Brock, "A Tentative Check List of Dated Syriac Manuscripts up to 1300", s. 25-36.

<sup>49</sup> Fransa-Paris Milli Kütüphanesi (Bibliothèque nationale de France) Süryanice el yazmaları katalogunda korunan el yazması, kısmen 6. kısmen de 12. yüzyıla tarihlendirilmektedir bk. Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 224; Jules Leroy, *Les Manuscrits syriaques a peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1964, s. 198.

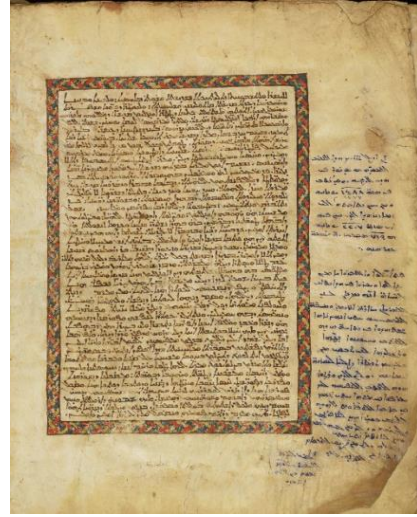
<sup>50</sup> Hakkında en fazla bilgi sahibi olduğumuz ve en gösterişli el yazmasıdır. İtalya-Floransa'da Biblioteca Medicea Laurenziana'da (Lorenzo Kütüphanesi) *Plut. I.56* numarasıyla kayıtlıdır. Estrangelo hattıyla iki sütun halinde yazılmış eser, 292 yapraklıdır. Kolofona göre, MS 586 tarihinde Mezopotamya'nın Beth Zagba kentin'deki Johannes Manastırında hattat Rabula'nın yazdığı bir el yazmasıdır bk. Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 225; Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, 139; Massimo Bernabò, *Il Tetraevangelio Di Rabbula (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. I.56)*, L'illustrazione del Nuovo Testamento Nella Siria Del VI Secolo, 2008; Bernabò, "The Miniatures in the Rabbula Gospels: Postscripta to a Recent Book," s. 343-358.

<sup>51</sup> Bu el yazması, ciddi şekilde bozulmuş üç kanon tablosu içermektedir bk. Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 225.

<sup>52</sup> El yazması, kısmen hasar görmüş dört adet kanon tablosu içermektedir bk. Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 225.

ölçülerinde<sup>59</sup> parşömen 231 folyodan oluşmaktadır. Süryanice Estrangelo hattında yazılmış metin, 21 ile 27 satır aralığında değişen iki sütunlu bir sayfa düzenine sahiptir. Ayrıca, Arapça ve Yunanca notları da içermesi nedeniyle çok dilli bir nitelik taşımaktadır.

El yazmasının ana metnine giriş niteliğinde; Eusebios mektubu (fol. 1v-2r), 8 kanondan oluşan 17 tablo (fol. 2v-10v), kalın bordür içine yerleştirilmiş dekoratif bir haç motifi (fol. 11r) ve yıllık litürjik kodeks tablolarından (fol. 11v-16v) oluşan bir bölüm meydana getirilmiştir. Ana metinde (fol. 17v-229v) dört İncil yazarının babları hakkında bilgi veren "İçindekiler (Qephelaon) bölümü" kullanılmıştır. Ardından, Harkelli Toma'nın kendi çalışması hakkında bilgi sunmak için yazdığı sonsöz metni (fol. 229v-230r) ve devamında (fol. 230r) bazıları sonradan ilave edilmiş bilgi notları yazılmıştır. Eserin 12. yüzyıla ait bilgilerini içeren esas kolofon ise fol. 230v'de bulunmaktadır (Resim 2). Tam bir sayfayı kaplayan kolofon kırmızı, sarı ve yeşil renklerden oluşan örgü motifli bir bordür ile çerçevelenmiştir. Bordürün sağ kenar boşluğunda mavi mürekkeple ve Arapça Gersuni şeklinde 1896 yılı veren sonradan eklenmiş bir bilgi notu daha okunmaktadır. Kolofon sayfasından sonra (fol. 231r), eserin kim tarafından ve hangi manastıra vakfedildiğine dair 1491 Yunan yılı (Miladi: 1180) tarihli bir bilgi notu daha okunabilmektedir.



Resim 2. Kolofon, fol. 230v.

<sup>53</sup> Diyarbakır'daki bu koleksiyonun detayları için bk. Grigory M. Kessel, "Manuscript Collection of the Syrian Orthodox Church Meryemana in Diyarbakır: A Preliminary Survey." In *Manuscripta Syriaca. Des sources de première main*. (Ed. F. Briquel-Chatonnet ve M. Debié), Cahiers d'études syriaques 4. Geuthner, Paris, 2015, s. 79-123.

<sup>54</sup> Bernabò ve Kessel, "A Syriac Four Gospel Book in Diyarbakır", s. 173-203.

<sup>55</sup> Makalede Türkçe kullanım açısından standart bir ifade oluşturmak adına "Tetraevangelion" tabiri yerine aynı anlama gelen "Dörtlü İncil" ifadesi tercih edilmiştir.

<sup>56</sup> Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, s. 19.

<sup>57</sup> Mabbug'lu Filüksinos hakkında detaylı bilgi için bk. David A. Michelson, "Philoxenos of Mabbug (ca 440s?-523) [Syr. Orth.]", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, s. 332-333; Kutlu Akalın, Zafer Duygu, *Süryani Literatürü*, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin, 2017, s. 120-123.

<sup>58</sup> Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, s. 17-19.

<sup>59</sup> Dijital ortamda erişim sağlanan eser ile ilgili bilgiler, el yazmanın şu an bulunduğu Chester Beatty Kütüphanesi'nin arşivinden alınmıştır. Detaylı bilgi ve görseller için bk. [https://viewer.cbl.ie/viewer/image/Syc\\_703/1/](https://viewer.cbl.ie/viewer/image/Syc_703/1/), (Erişim tarihi: 11.06.2021). Hatch'in (1875, s. 134) bu el yazması ile ilgili verdiği; 39.5/40 cm x 30.8/31 cm ölçüleri ile 229 yaprak bilgisi, Chester Beatty Kütüphanesi'nin arşivinden alınan bilgilerden farklılık göstermektedir. Bu durumda, el yazması ya 1875 yılından sonra bir onarım geçirdi ya da ölçüler alınırken hata yapıldı. Biz şu an Chester Beatty Kütüphanesi'nin sunduğu güncel bilgileri kullanmak durumundayız.

**1.1. Fiziksel Durumu:** Eser dijital ortamda incelenebilmiştir. Yapılan incelemeye göre, eserin kısmen iyi durumda olduğunu söylemek mümkündür. El yazması eserlerin zamana karşı dayanıksızlığının bir sonucu olarak görülen aşınma, kararma ve silinmeler bu nüshada da mevcuttur. Bazı sayfalarda kesilmeler (fol. 24, 35, 69), delikler (fol.18, 29, 54, 91, 95, 107, 112, 123, 117, 119, 123, 124, 137, 143, 153, 164, 182, 188) mürekkep silinmeleri (fol. 24v-r, 85v-r, 87v-r, 90r, 92r, 93r, 95v-r, 97v, 100r, 100v, 102r, 104v, 105v, 111v, 134v-r, 139v-r, 152r, 157v, 162v-r,180v), boya aşınmaları (fol.10 v-r), parşömen yıpranmaları (fol. 48, 77, 141, 147, 173, 185, 189, 190, 198, 199, 207, 217, 218, 223) ve kararmalar (fol. 90, 94, 119, 120, 130r, 150r, 166r) görülebilmektedir. Folyo 223'ten sonra gelen sayfa kesiktir.

El yazmasında fol. 35, 38, 125, 128, 170, 182, 189'da eksik olan kısımların bir parça ile yapıştırıldığı; fol. 36, 44, 102, 129, 130, 176, 184 ve 189'da ise kesik kısımların dikildiği görülmüştür. Bu işlemler, onarım müdahaleleri olduğu için el yazmasının, kesin tarihi bilinmemekle birlikte, onarım gördüğü anlaşılmaktadır.

**1.2. Cildi:** Dökülme ve aşınmalar nedeniyle el yazmanın cildi hasarlı görünmektedir. Kahverengi deri kaplama mukavva cildin ön ve arka kapakları aynı şekilde tezyin edilmiştir. Ön kapağın ortasında bir motif olup olmadığı, hasar nedeniyle anlaşılamamaktadır, ancak kenarları bir sıra halinde çevreleyen kalın örgülü bir kenar bordürü süsleme bulunmaktadır. Arka kapak kenarlarını da bir sıra halinde kalın örgülü bir kenar bordürü çevrelemektedir. Ayrıca arka kapağın ortasında dikdörtgen çerçeve içine alınmış, dörder iki sıra halinde dizilmiş toplam sekiz daire ve dairelerin içinden geçen dikenli tel zincir motifi, hasara rağmen, görülebilmektedir. Cildin miklebi yoktur, fakat alt kapağa tutturulmuş dört deri bant, üst kapaktaki demir pimlere takılarak kapak kapatılabilmektedir (Resim 3).



Resim 3. Cildin Üst Kapağı.

### 1.1. Resimli Kanon<sup>60</sup> Tabloları

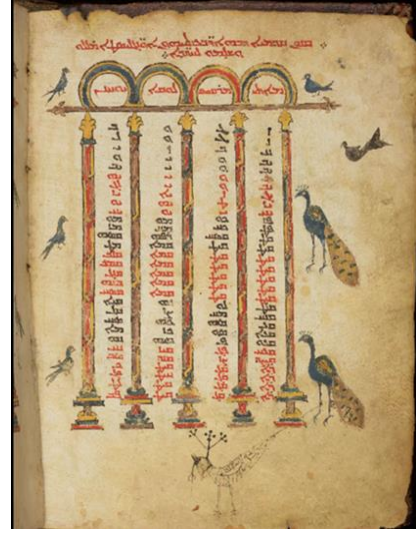
#### Kanon I<sup>61</sup> (fol. 2v)

Üstte dört yuvarlak kemer ile sonlanan, palmet motifi başlıklı beş sütunun sınırladığı dörtlü kanon tabloları sayfa düzeni içerisine,

<sup>60</sup> El yazmasında [ܡܢܠܐ] "konun" olarak geçmektedir.

<sup>61</sup> Bu folyo yayımlanmıştır bk. Borbone ve Briquel-Chatonnet "Syriac codicology-The scribe, the painter and the illuminator at work", s. 261.

dört İncil yazarının (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) babları yerleştirilmiştir (Resim 4). Çeşitli kuş türleri (güvercinler, tavus kuşları) ile kenar boşlukları donatılmıştır. Sayfanın alt kısmında taslak halinde kalmış bir çizim mevcuttur. Genel olarak kullanılan renkler; yeşil, mavi, sarı ve kırmızı tonlarıdır.



Resim 4. Fol. 2v

#### Kanon I<sup>62</sup> (fol. 3r)

Üstte dört yuvarlak kemer ile sonlanan, palmet motifi başlıklı beş sütunun sınırladığı dörtlü kanon tabloları sayfa düzeni içine dört İncil yazarının (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) babları yerleştirilmiştir (Resim 5). Sayfa kenarlarında çeşitli kuş türleri konumlandırılmıştır. Sol kenarda (marjinde), ağacın üzerindeki yuvasına tünemiş kuş, yumurtalarıyla gösterilmiştir. Yeşil, mavi, sarı, kırmızı ve kahverengi kullanılan renklerdir.



Resim 5. Fol. 3r.

#### Kanon I (fol. 3v)

Üstte dört yuvarlak kemer ile sonlanan, palmet motifi başlıklı beş sütunun sınırladığı dörtlü kanon tabloları sayfa düzeni içine İncil

<sup>62</sup> Bu folyo yayımlanmıştır bk. Borbone ve Briquel-Chatonnet, *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, s. 261.

yazarlarının (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) bapları yerleştirilmiştir (Resim 6). Sayfa kenarlarında önceki kanonlarda tasvir edilen kuş türlerinden farklı türden, çeşitli kuşlar resmedilmiştir. Yeşil, mavi, sarı, kırmızı, kahverengi ve siyah kullanılan renklerdir.



Resim 6. Fol. 3v.

kuşun altında ise, oturmuş balık tutan yarı çıplak genç bir erkek figürü resmedilmiştir. Genç erkeğin oltasına takılan balık, çerçeve içine alınmış suda dik duracak şekilde betimlenmiştir. İnsan, hayvan ve bitki resimleriyle folyo süslenmiştir. Yeşil, mavi, sarı, kırmızı, kahverengi ve siyah kullanılan renklerdir.



Resim 8. Fol. 4v.

#### Kanon II (fol. 4r)

Üstte üç yuvarlak kemer ile sonlanan, palmet motifi başlıklı dört sütunun sınırladığı üçlü kanon sayfa düzeninde üç İncil yazarının (Matta, Markos, Luka) bapları yerleştirilmiştir (Resim 7). Sayfa kenarlarına konumlandırılmış altı tane kuş tasvir edilmiştir. Kuşlardan üç tanesi kanatlanmış vaziyettedir. Bu betimleme, sahneye bir dinamizm kazandırmıştır. Kullanılan renkler; yeşil, mavi, sarı, kırmızı, kahverengi ve siyahtır.



Resim 7. Fol. 4r.

#### Kanon II (fol. 5r)

Üstte üç yuvarlak kemeri taşıyan dört sütunun sınırladığı üçlü kanon sayfa düzeni içine üç İncil yazarının (Matta, Markos, Luka) bapları yerleştirilmiştir (Resim 9). Sütun başlıkları simetrik açılan karşılıklı yerleştirilmiş rumi motifi biçimindedir. Sayfanın kenar boşluklarında karşılıklı yerleştirilmiş kuşlar ve bitkiler simetrik bir görüntü oluşturmuştur. Resimde; yeşil, siyah, mavi, sarı, kırmızı ve kahverengi kullanılmıştır.



Resim 9. Fol. 5r.

#### Kanon II (fol. 4v)

Palmet motifi başlıklı dört sütunun sınırladığı üçlü kanon sayfa düzeni içine yerleştirilmiş üç İncil yazarının (Matta, Markos, Luka) bapları, üstte üç yuvarlak kemer ile sonlanmaktadır (Resim 8). Sayfa kenarlarında üstte iki yanda birer olmak üzere dört kuş tasvir edilmiştir. Soldaki kuşun hemen altında bir demet bitki; sağdaki

#### Kanon II (fol. 5v)

Üstte üç yuvarlak kemer ile sonlanan, palmet motifi başlıklı dört sütunun sınırladığı üçlü kanon sayfa düzeni içine üç İncil yazarının (Matta, Markos, Luka) bapları yerleştirilmiştir (Resim 10). Sayfa kenarlarında; üstte iki, yanlarda birer tane olmak üzere dört kuş betimlenmiştir. Sağ kenardaki kuş, yem yiyen horozdur. Sol

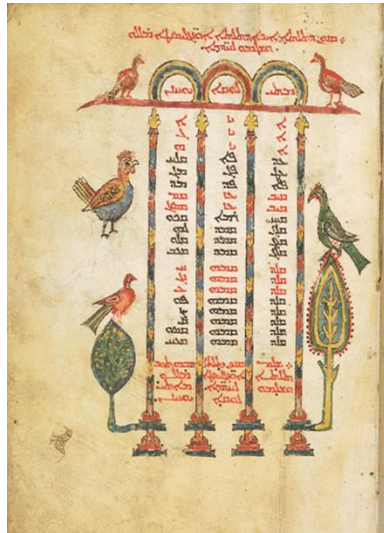
kenardaki kuş ise, bir ağacın üzerine tünemiş vaziyette gösterilmiştir. Sağ alt köşede de bir ağaç tasvir edilmiştir. Kullanılan renkler; yeşil, mavi, sarı, kırmızı, kahverengi tonlarıdır.



Resim 10. Fol. 5v.

#### Kanon III (fol. 6r)

Üstte üç yuvarlak kemer ile sonlanan, palmet motifi başlıklı dört sütunun sınırladığı üçlü kanon sayfa düzeni içine üç İncil yazarının (Matta, Luka, Yuhanna) bapları yerleştirilmiştir (Resim 11). Sayfa kenarlarında; üstte kemerlerin iki yanında birer tane, yan kısımlarda sağda bir solda iki tane olmak üzere beş kuş betimlenmiştir. Alt kısımlarda birer ağaç ve bu ağaçlara tünemiş kuşlar resmedilmiştir. Yeşil, mavi, sarı, kırmızı ve kahverengi tonları kullanılmıştır.



Resim 11. Fol. 6r.

#### Kanon IV (fol. 6v)

Üstte üç yuvarlak kemer ile sonlanan, palmet motifi başlıklı dört sütunun sınırladığı üçlü kanon sayfa düzeni içine üç İncil yazarının (Matta, Markos, Yuhanna) bapları dizilmiştir (Resim 12). Sayfanın sağ alt köşesine yerleştirilmiş, gagalarında çiçek tutan iki kuş ve geniş yapraklı bitki motifi oldukça renkli ve fantastik

betimlenmiştir. Kullanılan renk tonları; yeşil, mavi, sarı, kırmızı ve kahverengidir.



Resim 12. Fol. 6v.

#### Kanon V (fol. 7r)

Üstte dört yuvarlak kemer ile sonlanan, palmet motifi başlıklı beş sütunun sınırladığı dörtlü kanon sayfa düzeni içine iki İncil yazarının (Matta ve Luka) bapları yerleştirilmiştir (Resim 13). Sütunlar palmet motifi başlıklıdır. Sayfa kenarlarında; üstte kemerlerin iki yanında birer tane, yan kısımlarda solda bir tane olmak üzere üç kuş tasvir edilmiştir. Sol kenardaki kuş yukarı doğru bakar vaziyette resmedilmiştir. Kuşun hemen altında bir ağaç konumlandırılmıştır. Yeşil, mavi, sarı, kırmızı, kahverengi ve siyah (konturlarda) kullanılan renklerdir.



Resim 13. Fol. 7r.

#### Kanon V (fol. 7v)

Üstte iki yuvarlak kemer ile sonlanan, palmet motifi başlıklı üç sütunun sınırladığı ikili kanon sayfa düzeni içinde iki İncil yazarının (Matta ve Luka) bapları sıralanmıştır (Resim 14). Sayfa kenarlarında; üstte kemerlerin iki yanında birer tane, yan kısımlarda ise biri solda, ikisi sağda olmak üzere beş kuş betimlenmiştir. Sağ kenarda, iki yana açılan rumi motifi biçiminde dalları ve ortasında beş



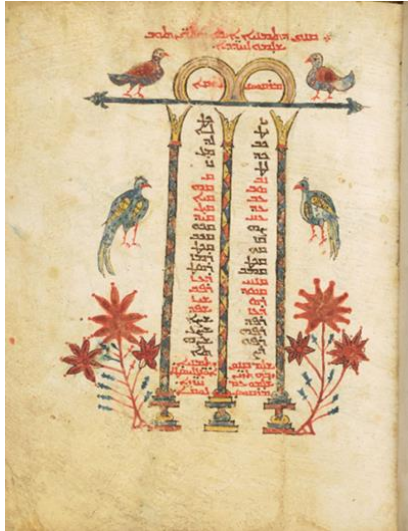
yaprakla sonlanan dalı olan stilistik bitkisel motifin iki yanında simetrik konumlandırılmış iki kuş görülebilmektedir. Sağ alt kısımda ise çiçekli bir bitki resmedilmiştir. Kullanılan renkler; yeşil, mavi, sarı ve kırmızı tonlarıdır.



Resim 14. Fol. 7v.

#### Kanon VIII (fol. 8r)

Üstte iki yuvarlak kemer ile sonlanan, rumi motifi başlıklı üç sütunun sınırladığı ikili kanon sayfa düzeni içinde iki İncil yazarının yazının (Markos ve Luka) bapları yer almaktadır. Bu folyodaki sütun ve kemerlerin tasarımı önceki folyolarda görülenlerden farklı bir üslup ve tasarım sergilemektedir (Resim 15). Sayfa kenarlarında; üstte kemerlerin iki yanında birer tane, iki yanlarda da birer tane olmak üzere dört kuş tasvir edilmiştir. Alt kısımlarda da birer tane kırmızımsı geniş yapraklı stilistik bitki motifi yerleştirilmiştir. Sayfanın iki yanında simetrik konumlandırılmış aynı tür kuşlar ve bitkiler dikkat çekicidir. Mavi, kırmızı ve sarı renkler kullanılmıştır.



Resim 15. Fol. 8r.

#### Kanon IX (fol. 8v)

Üstte iki yuvarlak kemer ile sonlanan, rumi motifi başlıklı üç sütunun sınırladığı ikili kanon sayfa düzeni içine iki İncil yazarının yazının (Luka ve Yuhanna) bapları yerleştirilmiştir. Bu folyodaki

sütun başlıkları ve kemer tasarımı fol. 8r'de görülen tasarım ile benzerdir. Farklı olarak burada, kemerlerin iki yanında kuş figürü yerine birer adet kuş tüyü yerleştirilmiştir (Resim 16). Sayfa kenarlarının birer horoz ve altına birer kuş olmak üzere hayvanlar simetrik bir şekilde yerleştirilmiştir. Alt düzlemdeki kuşların boyunlarındaki kırmızı boyun bağları dikkat çekici olup, ikonografik anlamı irdelenmeye değer nitelikte görülmektedir. Kullanılan renkler; yeşil, mavi, kırmızı ve sarıdır.



Resim 16. Fol. 8v.

#### Kanon X (fol. 9r)

Üstte üç yuvarlak kemer ile sonlanan, rumi motifi başlıklı dört sütunun sınırladığı üçlü kanon sayfa düzeni içine İncil yazarı Matta'nın bapları üç sütun içerisinde yerleştirilmiştir. Bu folyodaki sütun başlıkları ve kemer tasarımı folyo. 8r ve 8v'deki tasarım ile benzerdir (Resim 17). Sayfa kenarlarına; üstte kemerlerin iki yanında yeşil renkte iki kuş, iki yanda birer kuş ve altına birer stilistik bitki motifi simetrik olarak konumlandırılmıştır. Alt düzlemdeki bitkilerin kırmızı dalları, kırmızı konturlanmış haç motifini andıran dört yapraklı yonca formunda çiçeklerle donatılmıştır. Kullanılan renkler ve motifler fantastik bir anlayışı sergilemektedir. Yeşil, mavi, kırmızı ve sarı renkler kullanılmıştır.



Resim 17. Fol. 9r.

**Kanon X (fol. 9v)**

Üstte yuvarlak kemer ile sonlanan, rumi motifi başlıklı iki sütunun sınırlandığı tekli kanon sayfa düzeni içine İncil yazarı Markos'un bapları tek sütun halinde dizilmiştir (Resim 18). Sayfa kenarlarında; üstte kemerlerin iki yanında renkli birer yaprak, iki kenarda birer tavus kuşu simetrik olarak yerleştirilmiştir. Mavi, kırmızı ve sarı tonlarında renkler kullanılmıştır.



Resim 18. Fol. 9v.

**Kanon X (fol. 10r)**

Üstte üç yuvarlak kemer ile sonlanan, rumi motifi başlıklı dört sütunun sınırlandığı üçlü kanon sayfa düzeni içine İncil yazarı Luka'nın bapları üç sütun olarak sıralanmıştır (Resim 19). Sayfa kenarında, üstte kemerlerin iki yanında birer tane yaprak resmedilmiştir. Yan kısımlarda hayvan veya bitki resmi bulunmamaktadır. Ancak sol kenarda kontur ve boya izleri mevcuttur. Bu izler, silinmiş bir kuş motifine ait olabilir. Kullanılan renkler; mavi, kırmızı ve sarı tonlarıdır.



Resim 19. Fol. 10r.

**Kanon X (fol. 10v)**

Üstte üç yuvarlak kemer ile sonlanan, rumi motifi başlıklı dört sütunun sınırlandığı sayfada, İncil yazarı Yuhanna'nın üç sütun içerisinde dizilmiş bapları yer almaktadır (Resim 20). Sayfa kenarlarında; üstte kemerlerin iki yanında birer tane yaprak motif, sağ kenarda karşılıklı duran dikey yerleştirilmiş iki horoz tasvir edilmiştir. Mavi, yeşil, kırmızı ve sarı renkler kullanılmıştır.



Resim 20. Fol. 10v.

**2.5. Eserin Paleografik Nitelikleri/Özellikleri (Notlar ve Çevirileri)**

Eser paleografik açıdan incelendiğinde, tamamının Süryanicenin Estrangelo hattı ile yazıldığı görülmüştür. Ana metnin dışında, esere sonradan ilave edilmiş bazı bilgi notları da okunmuştur. Bu notlar; Süryanicenin Estrangelo ile Serto, Arapça ve Arapça Gerşuni hattındadır. Çevirisi tarafımızdan yapılmış notların orijinal metnine ve Türkçe çevirisine aşağıda yer verilmiştir.

Eserin girişi (fol. 1r), sonradan ilave edilmiş Arapça ve Süryanice notlarla başlamaktadır. Folyonun sağ tarafında, Süryanicenin Estrangelo ve Serto hatları ile dikey vaziyette yazılmış notlarda el yazmasını inceleyen şahısların isimleri ve birtakım dua ile tavsiyeleri yer almaktadır.<sup>63</sup> Folyonun solunda ise, ağırlıklı olarak Arapça ve altındaki kısa Süryanice notun Suriye Metropoliti (sonradan patrik) Mor Severios Afram Barsoum<sup>64</sup> tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Eserin akıbeti hakkında önemli detaylar veren bu notlara göre, el yazmasının miladi 1918 yılında Musul'daki Meryem Ana Kilisesi'nde muhafaza edildiği ortaya çıkmaktadır. Notların içerikleri şu şekildedir:

Arapça:<sup>65</sup> "Süryani Ortodoksların Musul kentinde marûf Kutsal Meryem Ana Kilisesi'nin daimi vakfı olan bu temiz İncil burada muhafaza edilmektedir. Kim bu İncil'i mezkûr kiliseden çıkartmaya çalışırsa, Allah onun peşini bırakmasın. Ve kim onu çalmaya kalkışır ya da bahsi geçen kiliseden çıkartırsa, Rab Allah onun bahtını Yahuda İskaryot'la bir nasip etsin. Allah'ın nimeti kâtibin üzerine insin, Allah'ın gazabı da buna karşı çikannın üzerine gelsin" (fol. 1r).

Süryanice: "Ben Suriye'den Sevire, bunun (İncil'in) mezkûr kiliseye ait olduğunu tasdikliyorum, Mesihî (Miladi) 1918 Yılı" (fol. 1r).

<sup>63</sup> Herhangi bir tarih ve el yazmasının akıbeti hakkında önemli detaylar içermeyen bu notların tercüme edilmesine lüzum görülmemiştir.

<sup>64</sup> 1918 yılında Suriye ve Lübnan'a metropolit olarak atanan Afram Barsoum Musul'da ikamet etmekteydi. 1933'te patrik olarak seçildiğinde, patrikhaneyi Mardin'deki Deyrulzafaran Manastırı'ndan Humus'a nakletti. Detaylar için

bk. George A. Kiraz, "Barsoum, Ignatius Afram (1887-1957) [Syr. Orth.]", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, s. 62.

<sup>65</sup> Arapça okuma ve tercümede yardımlarını esirgemeyen Khorepiskopos Gabriyel Akyüz'e teşekkür ederiz.







**Resim 22.** Litürjik Kodeks Tablosu, fol. 14v.

El yazması Süryanice yazılmış olmakla birlikte, bir çok sayfada Yunanca notlara da yer verildiği görülmektedir (Resim 23). Yunanca yazılmış olanlar genelde kısa cümleler veya tek kelime notlar şeklindedir. Bunlar; “NOTOY ÇΧΟΛΑΞΟΝΤΑ-Güney Okulu” (fol. 36r), “ΠΟΛΥΤΙΜΩΝ-Değerli” (fol. 39v), ΤΕΤΡΑΡΧΗÇ-Tetrark (Dörtlü) (fol. 40r), ΔΙΔΑΧΗ-Öğretim (fol. 43v), ΑÇΤΡΕΙΣΚΟÇ-Yıldız İşareti (fol. 45v), ΤΥΧΗΝΑΥΤΟΥ-Şansına (fol. 51v), ΠΕΤΡΟÇ-Peter (fol. 108v), ΜΕΤΑ-İleti (fol. 110r), ΑΛΕΞΑΝΤΙΟÇ ΡΟΥΦΟÇ-Alexantios Roufos (fol. 112r), ΙΔΕΟΒΑΣΛΕΟÇ ΤΟΝΙΟΥΔΕΟΝ-İşte Yahudi Kralı (fol. 112r), ΒΥΟΛΕΥΤΙÇ-Parlamentar (fol. 113r), ΑΓΓΕΛΟÇ-Melek (fol. 113v), ΕΞΕΛΘΕ-Çıkış, ΗΑΝΑÇΤΑÇİÇ-Diriliş (fol. 113v), ΛΟΥΚΑÇ-Lukas (fol. 115r), ΑΥΟΓΟΥÇΤΟΥÇ-Augustus (fol. 119r), ΚΥΡΙΝΗΟÇ-Kyrenios<sup>70</sup> (fol. 119r) gibi kelimeler olup kısa bilgiler sunmaktadır.

Eserdeki Yunanca yazılar güncel Yunanca ile karşılaştırıldığında, bazı Yunanca kelimelerin harflerinin yanlış yazıldığı görülmektedir. Bu durum, Süryanice konuşan hattatın/yazarın Yunancayı telaffüz ettiği şekliyle yazdığını düşündürmektedir. Örneğin hattat ΒΥΟΛΕΥΤΙÇ yazmış olmasına rağmen doğrusu “ΒΟΥΛΕΥΤΗΣ” olmalıdır. Bir başka örnekte, ΑÇΤΡΕΙΣΚΟÇ yazılmış ama doğrusu “ΑΣΤΡΕΙΣΚΟΣ” şeklinde olmalıdır. Bazen de “ΕΞΕΛΘΕ” (olması gereken ΕΞΕΛΘΕ) kelimesinde olduğu gibi büyük küçük harf kullanımına dikkat edilmediği görülmektedir. ΚΥΡΙΝΗΟÇ (olması gereken ΚΥΡΗΝΙΟΣ) kelimesinde olduğu gibi bazı kelimelerde de harf eksikliği ve harfin yanlış kullanımı söz konusudur.



**Resim 23.** İki sütun halinde düzenlenmiş Süryanice metnin yanı sıra sayfa boşluklarındaki Arapça ve Yunanca notlar, fol. 41r.

El yazmasının önemli unsurlarından biri de on folyoda bir görülen sayfa altındaki filigranlardır. Herbiri farklı bir motif şeklinde tasarlanan filigranların ortasında Süryanice harflerle sayfa numaraları belirtilmiştir (Ek 1).

### 3. DEĞERLENDİRME

Kanonlar, sayfayı dikey bölmelere ayıran, üzeri kemerli sütunların içine yerleştirilmiş sayı dizilimi biçiminde tasarlanmış, bir nevi çizelgelerdir. Kanon tablolarının kullanılmasıyla, İsa Mesih'in hikâyesinin anlatımlarının sistematik bir özeti oluşturulması mümkün kılınmıştır. İncil'lere atfta bulunarak, erken Hristiyan teolojisi böylece çeşitlilik içinde birlik sağlayarak klasik bir çözüm bulmuştur.<sup>71</sup> Kanon tabloları içeren el yazma İncil'lerin, Geç Antik Çağ'da yapımına başlanmış ve Orta Çağ boyunca da kopyalama yapılarak üretimleri devam etmiştir.<sup>72</sup> Süryani yazım geleneğinde de bu tasarımın kullanıldığı günümüze gelen örneklerden anlaşılmaktadır. Bu örneklerden bir tanesi de Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'nde *Syc 703* numarada kayıtlı bulunan Harklean Dörtlü İncil el yazmasıdır. Yazmacılığı üstlenen Süryani ruhbanların, Süryani literatürüne yaptıkları katkının Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren başlayıp Orta Çağ boyunca devam ettiği geleneği göz önünde bulundurulduğunda, benzer katkının *Syc 703* Harklean Dörtlü İncil'inde de karşımıza çıktığı görülmektedir. Nitekim, muhtelif sayfalardaki notlardan, eserin ruhban sınıfına mensup bir ailenin ellerinde yazılıp tamamlandığı bilgisine ulaşılmıştır. Öncelikle, Papaz Romanos'un oğlu olan Isho' (Yeşu')'nun kendisi de bir ruhbandır (papaz veya rahip). Isho', yazım sürecinde kendisine kardeşi rahip Vardo'nun yardım ettiğini ve eseri amcası rahip Ahrun için yazdığını dile getirmiştir. Ayrıca o, halası rahibe Barka'yı da anmadan geçmemiştir. Esere katkı sağlayanlar arasında ismi zikredilip muhtemelen ruhban sınıfına mensup olmayan tek şahıs, parşömenleri Tur Abdin'den temin eden sarraf ve zanaatkâr Basil'dir.

Eserde, Diyarbakırlı Naum Faik'in 1896 yılında yazılmış Arapça Gerşuni notu da dikkat çekicidir. Faik, mensubu olduğu Süryani toplumunun, bir taraftan maharetleri ve geride bıraktıkları takdire şayan eserlerini methederken; diğer taraftan, bu gibi eserlerin kıymetlerini pek bilmediklerini ve çoğunu ikinci şahıslara sattıklarını

<sup>70</sup> Luka İncili'nde geçen Suriye hükümdarı Kyrenios (Cyrenius).

<sup>71</sup> Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanontafeln*, s. 49.

<sup>72</sup> Yapılan bu kopyalama çalışmalarında bazı yanlışlıkların/hataların olabildiği ve bunlara rağmen üretimin devam edildiği ileri sürülmektedir. Özellikle 1000 ile 1500 yılları arasına tarihlenen kanon tablosu Yunanca el yazmalarında

yapılan incelemelerde, bazen ihmal yoluyla bazen de dikkatsiz kopyalamanın bir sonucu olarak bazı hataların meydana geldiği belirtilmektedir. Detaylı açıklama için bk. Jeremiah Coogans, “Transmission and Transformation of the Eusebian Gospel Apparatus in Greek Medieval Manuscripts”, *Canones: The Art of Harmony*, De Gruyter, 2020, s. 33-35.

da acı bir şekilde itiraf etmektedir. Dolayısıyla, 1918 yılında Musul Meryem Ana Kilisesi'nde bulunduğu bilinen *Syc 703 Harklean Dörtlü İncil*'inin daha sonra Dublin'e nasıl ne zaman ne şekilde ve kim/ler tarafından götürüldüğü şimdilik bilinmemektedir.

Kolofondan edinilen bilgiye göre; *Syc 703 Harklean Dörtlü İncil*'inin 1177 yılında Isho'bar Romanos tarafından Tell Arsanus'ta yazıldığı, 1180 yılında Rahip Ahrun tarafından Madik Manastır'ndaki Kırk Şehit Kilisesi'ne vakfedildiği, parşömenlerin ise Basil adlı bir sarraf aracılığıyla Tur Abdin'den temin edildiği anlaşılmıştır. Hatch'a<sup>73</sup> göre, el yazması Havari Mar Thomas (Mor Toma) Kilisesi'nde yazılmıştır. Ancak, kolofonda, el yazmasının Tell Arsanus'un yukarısında yer alan Meryem Ana (Yoldath Aloho) Kilisesi'nde yazıldığı öğrenilmektedir. Bununla birlikte, eserin Elçi Mor Toma bayramında yazıldığı bilgi notu da mevcuttur.

Eusebios, mektubunda 10 kanondan bahsetmektedir. Ancak, el yazması incelendiğinde 10 değil de 8 kanonun 17 tablo şeklinde olduğu görülmektedir (Ek 2). Bu durumda, kanon tablolarından 6. ve 7. kanonlara ait tabloların eserde yer almadığı anlaşılmaktadır. Nitekim, fol. 7v dikkatli bir şekilde incelendiğinde, ortasında kesilmiş bir folyonun izi takip edilebilmektedir. Muhtemelen bu folyonun bir yüzünde 6. Kanon (Matta, Markos) tablosu, diğer yüzünde ise 7. Kanon (Matta, Yuhanna) tablosu yer almaktaydı. Genel olarak, Süryani kanon tablolu resimli el yazmalarına bakıldığı zaman, kanonları eksiksiz olarak günümüze ulaşabilmiş tek örnek 19 tablosuyla Rabbula İncil'leridir. Bu bağlamda, *Syc 703 Harklean İncil*'lerinde eksik olan 6. ve 7. kanon tablolarının içeriğine Rabbula'dan ulaşılabilir.

Eserde özellikle dikkat edilmesi gereken hususlardan biri Eusebios'un kanon tablolarındaki nümerik baplardır. Dört İncil yazarının birbirlerine mutabık oldukları veya ayrı ayrı bahsettikleri kanon tablolarındaki baplar dikkat ve rikkatle incelendiğinde, Süryanilerin günümüzde yaygın bir şekilde kullandıkları Peşitta İncil'indeki bap numaralarıyla farklılık gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Bu farklılık, antik dönemde İncil ayetlerini numaralandırma sisteminin farklı olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>74</sup>

Bilimsel açıdan incelenen kanon tablolarının neden mimari unsurlarla çerçeveslendiği ve bunun ne gibi olası bir önemi olduğu sorusu yanıtlanmayı beklemektedir.<sup>75</sup> Kanonik el yazmalarındaki mimari unsurlar olan kemer ve sütunların Eusebios'un orijinal el yazmalarındaki kaynağı bilinmemektedir. Günümüze gelen el yazmalarından bunların Eusebios'un kopyası şeklinde çoğaltıldığı ve geleneksel olarak *aediculaların*<sup>76</sup> taklit edildiği ileri sürülmektedir. Süryani kanon tablolarına bakıldığında kemer ve sütunların yuvarlak kemer formunda olduğu görülmektedir. Yuvarlak kemer formu erken dönem Süryani yapılarında yaygın olarak kullanılan bir formdur. Günümüze gelebilmiş çok sayıda Süryani mimari yapılarında da bu formun uygulandığı söylenebilir.

<sup>73</sup> Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, s. 134. Anlaşılan o ki, Hatch'ın bahsettiği Mar Thomas, eserin yazıldığı kilise ismi değil, ismi geçen Azizi anma günüdür.

<sup>74</sup> Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, s. 7.

<sup>75</sup> Strøm-Olsen, "The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity", s. 403.

<sup>76</sup> Antik filologlarca tapınak ve ev anlamında kullanılan Aedicule/Aedikula mimarisinde, cephe düzenlemesi dikkat çekicidir. Cephe tasarımı, sütunlarla sınırlanmış ve üzeri kemerle örtülü nişlerin içine heykeller ve epigrafi malzeme yerleştirilerek kutsiyet ve kült ön plana çıkarılmıştır. Detaylı bilgi ve örnekler için bk. Ayşe F. Erol, "Aedikula Mimarisinin Orijini ve Mimari İkonografisi Üzerine Bir Gözlem", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/16, 2009, s. 56-58.

<sup>77</sup> Leroy, *Les Manuscrits Syriaques a Peintures Conservees dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, s. 139.

<sup>78</sup> Görsel için bk. Steven H. Wander, "The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath", *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 8, 1973, s. 90.

Süryani Dörtlü İncil'lerinin kanonların çevresinde bulunan bitki ve hayvanların süslediği mimari unsurların köşklenden ilham alınmış cenneti temsil ettiği görüşü de sunulmaktadır.<sup>77</sup> Bu görüşe ilaveten kiliselerdeki Kutsal alanı (Bema) ve bu alanda okunan İncil'in kutsal birlik ilişkisini göstermek için mimari bir tasarımın içine İncil kanonlarının yerleştirilmiş olması da muhtemeldir. Nitekim Süryani Kiliselerinde doğuda bulunan kutsal alan kemer açıklıklarıyla bölünmüş yan birimler ve ortada apsis düzenlemesine sahiptir. Bu bölünme mimari unsurlar olan kemer ve kemerleri taşıyan sütun ya da payelerle sağlanmaktadır. Kutsal alanı temsil eden mimari unsur (kemer-sütun) kullanımını, Hristiyan sanatının erken örnekleri olan plaklarda da görmek mümkündür (Resim 24).<sup>78</sup> Antikiteden beri kullanımına aşına olduğumuz Greko-Roma sanatında da kesintisiz varlık göstermeye devam etmiş kemer ve sütundan oluşan mimari tasarımın el yazmalarına da aktarılmış olması bir diğer olasılıktır. Bu da Helenistik etkinin varlığını göstermektedir.



**Resim 24.** Davud Plakaları, Davud'un Tanıştırılması (Kutsanması), Metropolitan Sanat Müzesi, New York.

Aslında Süryanilerin erken dönemde sembolik anlatıma ve Helenistik kültüre yabancı olmadıkları bazı önemli kişiliklerden de anlaşılmaktadır. Bunlardan biri Süryani Efrem'dir (MS. 306-373). Efrem, 4. yüzyılda karışık etnik nüfusa ve kültür çeşitliliğe sahip iki şehir olan Nusaybin ve Urfa'da yaşamıştır. Sembol ve paradokslar içeren şiirleriyle buradaki karşıt görüşlü kimselere Ortodoks Hristiyanlığı anlatmaya çalışmıştır.<sup>79</sup> Orta Fırat bölgesinde yani Mezopotamya'da Yunancanın kullanıldığı<sup>80</sup> bölgede yaşamış Efrem'in, dünya görüşü büyük ölçüde Sami ve Süryanice konuşulan bir ortamda oluşmuş olsa da Yunan ideolojilerden ve tefsir dilinden tamamen kaçamadığı aktarılmaktadır.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Detaylı anlatım için bk. Ute Possek, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, CSCO, Peeters, Leuven 1999, s. 1.

<sup>80</sup> Orta Fırat bölgesinde papirüs veya parşömen üzerine yazılmış 3. yüzyıl tarihli Yunanca belgeler (yönetime gönderilen dilekçeler, şikayetler, satış sözleşmeleri, özel mektuplar) bulunmuş. Bu belgelerde Süryanice isimlerin de olduğu görülmüş. Bu belgelerden hareketle, Süryanilerin idari ve kişisel yazışmalarını Yunanca yapacak kadar Yunancayı etkin kullandıkları ve bu durumun erken dönem Süryani edebiyatında Yunan etkisini yaratmış olabileceği kabul edilmektedir bk. Possek, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, s. 29.

<sup>81</sup> Son yıllarda, Süryani Hristiyanlığı araştıran ve özel olarak Efrem'in yazılarını inceleyen bilimsel çalışmalar yürütülmektedir. Yapılan çalışmalarda; Efrem'in Yahudi ve Sami gelenekleriyle olan bağları kabul edilmekle birlikte, İznik Konsili sonrası Ortodoks ve Roma imparatorluk otoritesine derin bağlılığı ve onun Yunan felsefesine ve Roma yasal geleneklerine olan aşinalığı açığa çıkarılmaktadır. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Yifat Monnickendam, "How Greek is Ephrem's Syriac?: Ephrem's Commentary on

Kanon tablolarının bulunduğu sayfaların kenar boşlukları yani marjinleri hayvan (özellikle kuş, horoz, tavuk, tavuskuşu gibi), bitki motifleri ve insan figürüyle donatılmıştır. Eserdeki kanon tablolu sayfalarda bulunan motif ve figürler incelendiğinde en az iki üslubun hâkim olduğu söylenebilir. Hâkim olan üslupları tanımlamak için A ve B üslup isimlendirmesi yapmak anlatımı kolaylaştıracaktır. A üslup özelliği gösteren folyolarda figürler tablolara oranla daha küçük boyutludur. Bu üsluptaki folyolarda kemerleri taşıyan sütun başlıkları palmet motifi biçimindedir. A üslup özelliği gösteren folyolar; 2v, 3r, 3v, 4r, 5v, 6r, 6v, 7r, 7v'deki resimlerdir, denilebilir. B üslup özelliği gösteren folyolarda figürler tablolara oranla daha iridir. Kemerleri taşıyan sütun başlıkları karşılıklı simetrik yerleştirilmiş iki dilimli rumi motifi formundadır. Ayrıca B üslubunun sanatçısının simetriye dikkat ettiği söylenebilir. Titiz bir işçilikle bitki ve hayvan figürlerinin tabloların kenarlarına konumlandırılmasında simetrik bir yerleşim yapılmıştır. B üslup özelliği gösteren resimler fol. 5r, 8r, 8v, 9r, 9v, 10r ve 10v'de izlenebilmektedir.

Süryanilerin İncil yazıcılığında eski bir geleneği (bazı farklılıklarla birlikte) devam ettirdiği ve *Diatessaron* ile Eski Süryanice metinlerinin bir uyum gösterdiği, metin kritiği ve incelemesi yapan araştırmacılar tarafından da kabul edilmektedir.<sup>82</sup> Kanon tablolu el yazmalarının kendine özgü bir düzen geleneği (ve varyantları) olduğu için, tüm Süryani el yazmalarının kanon tablolu olanlarının bir grup oluşturacak şekilde bir arada incelenmesi gerekmektedir. Böylece 6. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar üretilmeye devam eden kanon tablolu yazmaların benzerlik ve farklılıkları daha net açıklanabilecektir. Bu yaklaşım kapsamında, Harklean grubu el yazmalarından bir tanesi ve kanon tablolar içeren *Syc 703* numaralı Harklean Dörtlü İncil ünik ve kıymetli bir eserdir. El yazmasının sahip olduğu 12. yüzyıl metin özelliği ve Süryanice Harklean versiyonu olması hasebiyle diğer dillerdeki (Bizans dönemi Yunanca, Ermenice vd.) benzerleriyle metinsel ilişkilerinin belirlenmesi yöntemlerini test etmek için de dikkate değer bir nüshadır. Bu açıdan eserin değerlendirilmesi zaruri olarak görülmekle birlikte bu çalışmanın sınırını aşacağı için metinsel analiz ve inceleme yapılmamıştır. Eserin çeviri olan metni ile orijinal kaynağı arasındaki paralellikler veya çeviri geleneğinin seyri sırasında bir versiyonun diğerine bağımlılığından kaynaklanan; metin dili ve hermenötik özellikleri araştırmanın kapsamının dışında tutulmuştur. Bu konuların çalışmanın kapsamı dışında tutulmasının nedeni teolojik ve hermenötik araştırma ve incelemelerin derinlikli bir konu olarak görülmesi ve bu nedenle alanın uzmanları tarafından ele alınması, araştırılması gerektiğine olan inancımızdır. Bu çalışmaların yapılması el yazmasının değerinin ve niteliğinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı da kabul edilen bir gerçektir.

Pek çok İncil versiyonunda kullanılan kanon sisteminin, 7. yüzyıldan sonra yavaş yavaş terk edildiği ve son örneklerin 11. yüzyıla tarihlendiği savunulmaktadır.<sup>83</sup> Ancak *Syc 703* numaralı Harklean Dörtlü İncil, hem bu tasarımın devam eden canlılığını hem de Süryani Hristiyan okuyucularının Orta Çağ boyunca İncillerin karşılaştırmalı uygulamalarına olan ilgisini ispatlamaktadır.

## Sonuç

Süryanilerin Hristiyan literatürüne yaptığı katkı, Orta Çağ'dan kalma *Syc 703* Harklean Dörtlü İncil'inde de karşımıza çıkmaktadır. Kanon tablolu ve Harklean versiyonu olan bu İncil el yazmasının, Süryani yazım geleneğinin önemli bir temsilcisi olduğu düşünülmektedir. Süryanice'nin Estrangelo hattıyla yazılmış eserin yapılış hikâyesini ve geçirdiği tarihi süreçleri aktaran kolofon ve diğer bilgi notları,

aydınlatici veriler sunmaktadır. Buradaki verilere göre; eser Süryani Hristiyan ruhban sınıfına mensup Isho'bar Romanos ve aile bireyleri tarafından Tell Arsanus'un yukarısında yer alan Meryem Ana Kilisesi'nde 1177 yılında yazılmıştır. El yazmanın banisi olan Rahip Ahrun tarafından 1180 yılında Madik Manastırı'ndaki Kırk Şehit Kilisesi'ne vakfedilmiştir. El yazmasındaki bilgi notundan, eserin 1918 yılında Musul'daki Meryem Ana Kilisesi'nde bulunduğu da anlaşılmaktadır.

Dijital ortamda incelenmiş el yazmasının, kısmen iyi durumda olduğu söylenebilir. El yazmasında kesikler ve delikler, mürekkep silinmeleri, boya aşınmaları, parşömen yıpranmaları ile kararmalar mevcuttur. Eserin kesik olan kısımlarının bir parçayla yapıştırıldığı veya dikilerek onarıldığı görülmektedir. Ancak bu onarım tarihi ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Eser; kodikolojik, paleografik ve sanat-tarihsel yönden incelendiğinde 12. yüzyıldan günümüze önemli bilgiler aktardığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan tarihi belge niteliği taşımaktadır. Bunun yanı sıra, sahip olduğu bordür ve şema tasarımlı bölümler ile kanon tablolarındaki; mimari unsurlar, insan, hayvan ve bitki motifleriyle sanatsal nitelikler taşıyan değerli bir kültür varlığıdır. Eserdeki kanon tablolarının kenar boşluklarında yer alan imgeler, dönemin resim anlayışını temsil etmektedir. Ancak bunlar ikonografik değil, dekoratif birer unsur olarak kullanılmıştır. Tüm bu özellikleriyle birlikte, Süryani el yazmalarında en erken 6. yüzyılda gördüğümüz kanon tablolu İncillerin 12. yüzyıla kadar devam ettirildiğini göstermesi bakımından *Syc 703* Harklean İncil'i ünik bir örnektir.

Genesis as a Case Study", *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 23, 2015, s. 216-217; Ayrıca bk. Loopstra, "The Syriac Bible and its Interpretation", s. 298.

<sup>82</sup> British Museum'da Add.14.6522 numarada kayıtlı bulunan Süryanice el yazması olan Rabbula Biyografisi metninde tespit edilen kanıtlara dayanarak, *Diatessaron* ve *Eski Süryanice* metinlerin (Peşitta) uyumlu olduğu ancak

günümüze ulaşan Eski Süryanice el yazmalarıyla tam uyumlu bir metne hiçbir zaman rastlanılamayacağı belirtilmektedir bk. Baarda, *Vigiliae Christianae*, s. 123.

<sup>83</sup> Borbone ve Françoise Briquel-Chatonnet "Syriac codicology-The scribe, the painter and the illuminator at work", s. 261.

## EKLER

## Ek-1: Filigran Tablosu

 fig. 1. fol. 20v	 fig. 2. fol. 21r	 fig. 3. fol. 30v	 fig. 4. fol. 31r
 fig. 5. fol. 20v	 fig. 6. fol. 21r	 fig. 7. fol. 30v	 fig. 8. fol. 31r
 fig. 9. fol. 40v	 fig. 10. fol. 41r	 fig. 11. fol. 50v	 fig. 12. fol. 51r
 fig. 13. fol. 60v	 fig. 14. fol. 61r	 fig. 15. fol. 70v	 fig. 16. fol. 71r
 fig. 17. fol. 78v	 fig. 18. fol. 79r	 fig. 19. fol. 88v	 fig. 20. fol. 89r
 fig. 21. fol. 98v	 fig. 22. fol. 99r	 fig. 23. fol. 108v	 fig. 24. fol. 109r
 fig. 25. fol. 118v	 fig. 26. fol. 119r	 fig. 27. fol. 128v	 fig. 28. fol. 129r
 fig. 29. fol. 138v	 fig. 30. fol. 139r	 fig. 31. fol. 148v	 fig. 32. fol. 149r



 <p>fig. 33. fol. 158v</p>	 <p>fig. 34. fol. 159r</p>	 <p>fig. 35. fol. 170v</p>	 <p>fig. 36. fol. 171r</p>
 <p>fig. 37. fol. 182v</p>	 <p>fig. 38. fol. 183r</p>	 <p>fig. 39. fol. 192v</p>	 <p>fig. 40. fol. 193r</p>
 <p>fig. 41. fol. 202v</p>	 <p>fig. 42. fol. 203r</p>	 <p>fig. 43. fol. 212v</p>	 <p>fig. 44. fol. 212v</p>
 <p>fig. 45. fol. 222v</p>	 <p>fig. 46. fol. 223r</p>		

## Ek-2: Kanon Tabloları Çizelgesi

Folyo	Kanonlar	Matta	Markos	Lukas	Yuhanna
fol. 2v	Kanon I	X	X	X	X
fol. 3r	Kanon I	X	X	X	X
fol. 3v	Kanon I	X	X	X	X
fol. 4r	Kanon II	X	X	X	
fol. 4v	Kanon II	X	X	X	
fol. 5r	Kanon II	X	X	X	
fol. 5v	Kanon II	X	X	X	
fol. 6r	Kanon III	X		X	X
fol. 6v	Kanon IV	X	X		X
fol. 7r	Kanon V	X		X	
fol. 7v	Kanon V	X		X	
fol. 8r	Kanon VIII		X	X	
fol. 8v	Kanon IX			X	X
fol. 9r	Kanon X	X			
fol. 9v	Kanon X		X		
fol. 10r	Kanon X			X	
fol. 10v	Kanon X				X

**KAYNAKÇA****1-İnternet Kaynakları**

URL 1: <https://viewer.cbl.ie/viewer/search/-/-/1/RANDOM/DC%3Asyriaccollection/> (Erişim Tarihi: 19.07.2021).

URL 2: [https://viewer.cbl.ie/viewer/image/Syc\\_703/465/](https://viewer.cbl.ie/viewer/image/Syc_703/465/) (Erişim Tarihi: 19.07.2021).

**2-Kitap ve Makaleler**

Akalın Kutlu, Duygu Zafer; *Süryani Literatürü*, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin, 2017.

Albrecht, Felix; "Hexapla of Origen", *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception 11*, Berlin U.A. 2015, s. 1000-1002.

Baarda, Tjitze; "The Gospel Text in the Biography of Rabbula", *Vigiliae Christianae*, Vol. 14 (2), 1960, s. 102-127.

Barhebraei, Gregorii; *Chronicon Ecclesiasticum*, (Ed. Thomas Josephus Lamy), Tomus I, Excudebat Car. Peeters, Lovanii, 1872.

Barnes, Timothy D.; *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

Barsoum, Ignatius Aphram I; *The Scattered Pearls-A History of Syriac Literature and Sciences*, (İng. çev. Matti Moosa), Gorgias Press, New Jersey, 2003.

Bernabò, Massimo ve Kessel, Grigory; "A Syriac Four Gospel Book in Diyarbakır", *Convivium*, 3/ 1, Brepols Publishers, 2016, s. 173-203, DOI: 10.1484/J.CONVI.5.111202, Erişim tarihi: 11.07.2020.

Bernabò, Massimo; "The Miniatures in the Rabbula Gospels: Postscripta to a Recent Book," *DOP* 68, 2014, s. 343-58.

Bernabò, Massimo; *Il Tetravangelo Di Rabbula (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1.56)*, L'illustrazione del Nuovo Testamento Nella Siria Del vi Secolo, Roma: Edizioni Di Storia e Letteratura, 2008.

Borbone, Pier Giorgio ve Briquel-Chatonnet, Françoise; "Syriac codicology-The scribe, the painter and the illuminator at work", *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction* (Gen Ed. Alessandro Bausi vd.), COMSt, Tredition, Hamburg, 2015.

Brock, Sebastian P.; *The Bible in the Syriac Tradition*, Gorgias Press, Piscataway NJ, 2006.

Brock, Sebastian, P.; "A Tentative Check List of Dated Syriac Manuscripts up to 1300", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 15(1), '2012), s. 21-48.

Brock, Sebastian, P.; "Syriac Manuscripts of the 9th-10th Centuries from a Codicological Perspective", *Semitica et Classica* 8, 2015, s. 157-164.

Butts, Aaron Michael; "The Classical Syriac Language" (Ed. Daniel King), *The Syriac World*, Routledge, New York, 2019, s. 222-242.

Çıkkı, Murat Fuat; *Naum Faik ve Süryani Rönesansı*, (Haz. Mehmet Şimşek), Kent Işıkları, İstanbul, 2019.

Coogans, Jeremiah; "Transmission and Transformation of the Eusebian Gospel Apparatus in Greek Medieval Manuscripts", *Canones: The Art of Harmony*, De Gruyter, 2020, s. 29-46.

Crawford, Matthew, R.; "Ammonius of Alexandria, Eusebius of Caesarea and the Origins of Gospels Scholarship", *New Testament Studies* 61(1), 2015, s. 1-29.

Crawford, Matthew, R.; "Reading the Diatessaron with Ephrem: The Word and the Light, the Voice and the Star", *vigiliae christianae* 69, Brill, 2015, s. 70-95.

Crawford, Matthew, R.; *The Eusebian Canon Tables: Ordering Textual Knowledge in Late Antiquity*, Oxford University Press, United Kingdom, 2019.

Dirksen, Peter B.; "The Old Testament Peshitta", *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, 2/1, Brill, 1988, s. 255-259.

Dolabani, Yuhanna (Çev. R. Lavenant); "Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat syrien orthodoxe à Homs (auj. à Damas)", *Parole de l'Orient* 19, 1994, s. 555-661.

Duygu, Zafer; *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, Divan Kitap, Ankara, 2016.

Erol, Ayşe F. "Aedikula Mimarisinin Orijini ve Mimari İkonografisi Üzerine Bir Gözlem", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/16, 2009, s. 55-75.

Eusèbe De Césarée, *Histoire Ecclésiastique*; (Çev. Gustave Bardy) 4 vols. SC 31, 41, 55, 73, editions du Cerf, Paris, 1952.

Eusebius of Caesarea; "Letter to Carpianus on the Gospel Canons (İngilizceye Çev. Mark DelCogliano) *Delphi Collected Works of Eusebius (Illustrated and Translated)* Delphi Ancient Classics Book 94, 2019, s. 77-78.

- Finney, Paul Corby; *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Frajzyngier, Zygmunt ve Shay, Erin; *The Afroasiatic Languages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- Harnack, Adolf; *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II: 1, Leipzig 1897.
- Hatch, William Henry Paine, (1875); *An Album of Dated Syriac Manuscripts* (2. Basım) A. Academy of Arts and Sciences, Boston, 1946.
- Hill, Fr. Peter; “The Diatessaron: A Short Introduction”, *Orthodox Faith and Life*, 1, 2019, s. 28-60.
- Juckel, Andreas; “Research on The Old Syriac Heritage of The Peshitta Gospels A Collation of Ms Bibl. Nationale Syr. 30 (Paris)”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 12(1), The Syriac Institute and Gorgias Press, Beth Mardutho, 2009, s. 41-115.
- Juckel, Andreas; “Tumo of Harqel (ca.570-640) [Syr. Orth.]”, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, (Ed. Sebastion P. Brock - Aaron M. Butts - George A. Kiraz Lucas - Van Rompay), Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, New Jersey, 2011, s. 418.
- Jülicher, Adolf; *An Introduction to the New Testament*, Smith and Elder, London, 1904.
- Kahle, Paul Ernst; “The Chester Beatty Manuscript of the Harklean Gospels”, *Studi e Testi* 126, 1946, s. 208-33.
- Kessel, Grigory M.; “Manuscript Collection of the Syrian Orthodox Church Meryemana in Diyarbakır: A Preliminary Survey.” *In Manuscripta Syriaca: Des sources de première main*. (Ed. F. Briquel-Chatonnet ve M. Debié), Cahiers d’études syriaques 4. Geuthner, Paris, 2015, s. 79-123.
- Kiraz, George A.; “Barsoum, Ignatius Afram (1887-1957) [Syr. Orth.]”, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, (Ed. Sebastion P. Brock - Aaron M. Butts - George A. Kiraz Lucas - Van Rompay), Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, New Jersey, 2011, s. 62.
- Kiraz, George A.; “Fā`iq, Na`‘ūm Naoum Elias Palak (ca. 1868–1930) [Syr. Orth.]”, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, (Ed. Sebastion P. Brock - Aaron M. Butts - George A. Kiraz Lucas - Van Rompay), Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, New Jersey, 2011, s. 163.
- Leroy, Jules; *Les Manuscrits syriaques a peintures conserves dans les bibliotheques d’Europe et d’Orient*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1964.
- Levin, Christoph; *Das Alte Testament*, 3. Baskı, Münih, 2006.
- Loopstra, Jonathan; “The Syriac Bible and its Interpretion”, *The Syriac World* (Ed. Daniel King), Taylor&Francis Group, New York, 2019, s. 293-308.
- Metzger, Bruce M.; *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Michelson, David A.; “Philoxenos of Mabbug (ca 440s?-523) [Syr. Orth.]”, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, (Ed. Sebastion P. Brock - Aaron M. Butts - George A. Kiraz Lucas - Van Rompay), Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, New Jersey, 2011, s. 332-333.
- Migne, Jacques Paul ve Cavallera, Ferdinandus; *Patrologia Graeca (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca)*, Cilt. 22, 1857–1912, s. 1276-1277.
- Monnickendam, Yifat; “How Greek is Ephrem’s Syriac?: Ephrem’s Commentary on Genesis as a Case Study”, *Journal of Early Christian Studies*, 23, 2015, s. 213–244.
- Nordenfalk, Carl; *Die Spätantiken Kanontafeln*, O. Isacson boktryckeri, Göteborg, 1938.
- Palmer, Andrew N.; “Ṭur ‘Abdin”, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, (Ed. Sebastion P. Brock - Aaron M. Butts - George A. Kiraz Lucas - Van Rompay), Gorgias Press, Beth Mardutho: The Syriac Institute, New Jersey, 2011, s. 418-420.
- Possekkel, Ute; *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, CSCO, Peeters, Leuven, 1999.
- Rabo, Mikhael; *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great* (Ed. Gregorios Yuhanna Ibrahim), C:1, Gorgias Press, New Jersey, 2009.
- Romeny, Bas Ter Haar; “The Syriac Versions of the Old Testament”, *Sources Syriaques 1. Nos Sources: Arts et Littérature Syriaques*, (Ed. Maroun Atallah et al), CERO, Antélias 2005, s. 75-105.

- Strøm-Olsen, Rolf; “The Propylaic Function of the Eusebian Canon Tables in Late Antiquity”, *Journal of Early Christian Studies*, Volume 26/3, Johns Hopkins University Press, 2018, s. 403-431.
- Wallraff, Martin; “The Canon Tables of the Psalms: An Unknown Work of Eusebius of Caesarea”, *Dumbarton Oaks Papers* 67, Washington 2013, s. 1-14.
- Wander, Steven H.; “The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath”, *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 8, 1973, s. 89-104.
- Yohanna, Samer Soreshow; *The Gospel of Mark in the Syriac Harklean Version: An Edition Based upon the Earliest Witnesses*, Gregorian&Biblical Press, Roma, 2015.

**EXTENDED ABSTRACT**

The article examines the illustrated Syriac Bible manuscript registered at *Syc 703* in the Syriac collection of the Chester Beatty Library in Dublin (Ireland). The manuscript is one of the versions of the Bible known as the Harqlean. This manuscript has not been the subject of a detailed monographic study until now. It has only been briefly mentioned in some studies. These are mostly listing studies that present the Syriac manuscripts as a whole and include general information.

*Syc 703* Harqlean Gospel is available digitally. All pages and the volume of the manuscript obtained from the digital archive are examined in the computer environment. In the review of the manuscript; art historical, codicological, and paleographic research methods and techniques are used. Bible critique, text analysis, theological features of the text, and hermeneutic approach are excluded from the scope of the study. It is aimed to determine the features of the canons and ornamental elements in the manuscript, to reveal the information by translating the text, and enlighten the significance of the manuscript in its genre.

The manuscript includes the letter of Eusebius, 17 paintings of 8 canons, decorative cross motifs, 11 liturgical codex tables (tables of periscopes), the four Gospels (Tetra Evangelion), the “Contents” section which provides information about the chapters of each of four Gospels (Matthew, Mark, Luke, and John), copy of the afterword which Tumo of Harqel wrote to give information about his work, colophon and some information notes added afterwards.

All information about when, where, how and by whom the first version of the manuscript was written, takes place on the colophon. According to this; the first version of the Harqlean Four Gospels was edited by Tuma in Alexandria in 616 AD, taking into account the Philoxenus version of the Gospel dated 508 AD and the other three Greek Gospels copies. One of the versions of the Harqlean Gospel, which was copied many times later, is the version dated 841, completed by the copyist Basil Aksnoyo at the Mariba Monastery. The Harqlean Four Gospels manuscript *Syc 703* may also have been copied from these 841 versions. Additionally, it is possible to learn the place and the date of the *Syc 703* manuscript, also the name of the copyist, the names of the contributors, and the church leaders of the period. According to this information, the work was written in 1177 by the son of Priest Romanos, Yeshu' (Isho'bar Romanos), in Tell Arsanius, during the reign of Michael the Great (1166 - 1199), the Patriarch of the Syriac Church. Stating that he wrote the work for his uncle, the Priest Ahrun, Isho'bar Romanos also cites the contributions of his brother, Reverend Vardo, and his father. In addition, the information that the work was dedicated to the Church of the Forty Martyrs in the Madik Monastery by the Priest Ahrun from Tell Arsanius in 1180 was also included in the colophon. Apart from the colophon, there are also various notes giving information about the historical background of the manuscript. One of the notes was written in Arabic Garshuni and Syriac Serto calligraphic version, in 1896 by Şemmas Naum (Faik), son of İlyas from Diyarbakır. In this note, Naum Faik states that the Syriacs left valuable works such as this beautiful manuscript, but they were sold to the Franks (Europeans) and others for a small amount. The last historical information given about the manuscript is that it was found in 1918 in the Church of the Virgin Mary in Mosul.

It can be said that the manuscript, which was examined in the digital environment, is partially in good condition. There are cuts and holes, ink effacements, paint abrasions, parchment wear, and blackening in the manuscript. It is understood that the cut parts of the work were repaired by gluing or sewing. However, there is no information about the date of this repair.

The margins of the 17 canon paintings in the work are ornamented with images of various bird species and plant motifs. These images exhibit a decorative functionality rather than an iconographic meaning. It is thought that the paintings were made by at least two different artists with different styles. These styles are named A and B. In style A; the figures are smaller in size compared to the paintings; the column capitals are in the form of palmette motifs. In style B; the figures are larger than the paintings, the column capitals are in the form of two Rumi motifs placed symmetrically against each other. In addition, it can be said that symmetry is paid attention to in the style B. Apart from this, bordered paintings and watermarks consisting of various motifs are other decorative elements in writing. All these reflect the rich craftsmanship of the manuscript from a decoration point of view. This paper aims to evaluate the periodic characteristics of *Syc 703* Harqlean Four Gospels, which is a rare work due to all these features, and to point its significance to the scientific world.

## Eyyübilerin Ahlat Dönemi Sikkeleri

Emin DALMIŞ<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Dr. VAN.

\*[dalmisemin@gmail.com](mailto:dalmisemin@gmail.com)

+ORCID: 0000-0003-2024-5120

**Öz**– Günümüzde Bitlis ilinin mütevazı bir ilçesi olan Ahlat, geçmişti antik zamanlara dayanan ve orta çağda büyük bir merkeze dönüşen önemli bir kenttir. Ahlat'ı orta çağda ticaret, kültür ve medeniyet merkezi haline getiren Ahlatşahların sona ermesinden sonra şehir Eyyübilerin hâkimiyetine geçti. Şehirde yarım asra yakın hâkimiyet kuran Eyyübilerin doğu kolu, Meyyafârikîn'deki merkezlerini Ahlat'a taşımaları buraya verdikleri önemin bir göstergesidir.

Bu çalışmada birçok Müslüman hanedana ev sahipliği yapan Ahlat şehrinin ticari hayatında kullanılan Eyyübî sikkeleri ele alınacaktır. Eyyübî meliklerinin burada kestirdikleri sikkelerde "Ebu'l-Feth" ve "Ermen Şah" lakaplarını kullanması dikkat çekicidir. Orta çağ İslâm dönemi sikkeleri ticari hayatın ve ekonomik yapının yanında hükümdarlık sembollerini göstermesi bakımından tarihi kayıtlardır. Bu minvalde Eyyübî sikkelerinde kullanılan motif ve figürler devrin kültür, sanat ve el işçiliği gibi farklı yönlerinin anlaşılması açısından da önemlidir.

Çalışmada Eyyübilerin doğu kolunun Ahlat'a hâkim olduktan sonra burada kestirdikleri sikkelerde kullanmış oldukları hâkimiyet sembolleri ve motifleri ele alınacaktır. Melik el-Evhad dönemine ait iki adet sikkenin tanıtımı yapılacaktır. Melik el-Eşref'in Ahlat'ta bulunduğu sırada iki adet sikke ve yerine tayin ettiği kardeşi Şerafeddin Gazi'nin de onun adına kestirdiği dört adet sikkenin tanıtım ve analizi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler**– İslâm Ortaçağ, Ahlat, Eyyübî, Sikke.

## Ayyubids' Coins at hhe Age of Ahlat

**Abstract**– Ahlat, which is a modest district of Bitlis province today, is an important city that dates back to ancient times and turned into a big center in the Middle Ages. After the end of Ahlatshahs, who made Ahlat a center of trade, culture and civilization in the middle ages, the city passed under the rule of the Ayyubids. The eastern branch of the Ayyubids, who ruled the city for nearly half a century, moved their headquarters in Meyyafârikîn to Ahlat, which is an indication of the importance they attached to this place.

In this study, Ayyubid coins used in the commercial life of Ahlat, which hosted many Muslim dynasties, will be discussed. It is noteworthy that the Ayyubid kings used the nicknames "Abu'l-Feth" and "Armenian Shah" on the coins they had minted there. Medieval Islamic period coins are historical records in terms of showing the symbols of sovereignty as well as commercial life and economic structure. In this way, the motifs and figures used on Ayyubid coins are also important in terms of understanding the different aspects of the period such as culture, art and craftsmanship.

In this study, symbols and motifs of sovereignty that the Ayyubids used in the coins they minted after they dominated Ahlat will be discussed. Two coins belonging to the period of Melik el-Evhad will be introduced. Two coins of Melik el-Eşref while he was in Ahlat and four coins minted in his name by his brother Şerafeddin Gazi, whom he appointed to his place, will be introduced and analyzed.

**Keywords** – Islam, Medieval, Ahlat, Ayyubid, Coin.

## GİRİŞ

İlk İslâm fetihleriyle Müslüman hâkimiyetine giren Ahlat, sahip olduğu stratejik konumu sayesinde Bizans'a karşı yapılan seferlerde üs durumundaydı.<sup>1</sup> Müslüman hanedanların hâkimiyetinde kalan Ahlat, Anadolu'daki ilk İslâm şehirlerinden biri olma özelliği taşımaktadır. Şehir asıl önemini XII. yüzyılda Sökmenliler/Ahlatşahların başkenti olduğu dönemde yaşadı.<sup>2</sup> Sökmenli beyliği başta Van Gölü Havzası olmak üzere geniş bir coğrafyaya hâkim oldu. Beyliğin başkenti olması itibarıyla şehir, oldukça gelişerek devrin orta çağ İslâm dünyasında önemli bir kültür ve medeniyet merkezine dönüştü. Bu durumu şehri çevredeki devletlerin hedefi haline getirirken birçok saldırıya uğramasına neden oldu.

Bu manada Ahlat'ı ele geçirmek isteyen devletlerden birisi de Haçlılara karşı zaferler kazanan devrin en büyük devletlerinden biri olan Eyyübilerdi. Salahaddin Eyyübî'nin Ahlat'a hâkim olma isteği sonraki Eyyübî meliklerince de devam etti. Özellikle şehrin ekonomik gücü ve hâkim olduğu geniş bölge, Eyyübîlerin doğudaki yerleri ele geçirmedeki politikalarına uymaktaydı.<sup>3</sup> Nitekim Salahaddin Eyyübî'nin ardından buraya Melik Takıyüddin Ömer sefer düzenledi ancak o da başarılı olamadı.<sup>4</sup> Daha sonra Meyyafârikîn sahibi Melik el-Evhad, Ahlat'ı ele geçirmek için bir takım seferler yaptı. Bu sırada beyliğin başında II. Sökmen'in azadlı gulamlarından İzzeddin Balaban vardı. Ahlat hâkimi İzzeddin Balaban, Erzurum sahibi Tuğrulşah'tan destek alarak Melik el-Evhad'ın Meyyafârikîn'e çekilmesini sağladı. Ancak Ahlatşahların son hükümdarı İzzeddin Balaban, Erzurum hâkimi Tuğrulşah'ın ihanetiyle öldürüldü. Bunun üzerine bir asırdan uzun süren ve büyük bir ülke derecesine ulaşan Ahlat'ın hâkimi Sökmenliler/Ahlatşahlar (1100/1207) beyliği sona erdi. Her ne kadar Tuğrulşah Ahlat önlerine gidip burayı almak istediysen de halkın kendisine şehrin kapılarını açmaması üzerine amacına ulaşmadan geri dönmek zorunda kaldı.<sup>5</sup>

Ahlat'ın yöneticisiz kalması üzerine şehir efradı Melik el-Evhad'a bir mektup yollayarak gelip şehri teslim almasını istedi. Melik el-Evhad'da yanındaki askerlerle Ahlat'a herhangi bir çatışma yaşamadan 604/1207 yılında geldi ve tahta oturdu.<sup>6</sup> Melik el-Evhad Meyyafârikîn'deki saltanat merkezini Ahlat'a taşıdı. Bununla şehre verdiği önem gösterdiği gibi aynı zamanda şehrin avantajlarından da yararlanmayı hedefledi.<sup>7</sup> Şehrin Eyyübî hâkimiyetine girmesiyle birlikte, Eyyübî sultanı Melik el-Adil bundan sonra "Meliku'd-Diyari'l-Misriyye ve's-Şamiyye ve'l-Ahlatiyye" lakabını kullandı.<sup>8</sup> Kısa sürede şehirde otoritesini kuran Melik el-Evhad, yıllardan beri Ahlatlılar başta olmak üzere çevredeki Müslümanları sürekli yağma ve tacize maruz bırakan Gürcülerle mücadele etti.<sup>9</sup> Melik el-Evhad'ın

vefatının ardından Ahlat ve ona bağlı yerlerin hâkimiyeti kardeşi Melik el-Eşref'e geçti. Hâkimiyet sembollerinden biri olarak Melik el-Evhad'ın Ahlat'ı ele geçirmesinin ardından yaptığı gibi "Ebu'l-Feth" ile "Ermen Şah" lakaplarını kullandı.<sup>10</sup> 607-617/1210-1220 yıllarında bilfiil Ahlat'ta idarede bulunan Melik el-Eşref şehrin refahını arttırdı ve her türlü saldırıya karşı güvenliği sağladı. Aynı zamanda ticaretin gelişmesinde ve kervan yollarının iyileştirilmesinde çeşitli faaliyetlerde bulunarak Ahlat yolu üzerindeki kervansaray ve konakların ihtiyaçlarını giderdi.<sup>11</sup>

Melik el-Eşref haçlılarla mücadele etmek için 617/1220 yılında Kahire'ye giderken Ahlat'ın idaresini kardeşi Şerafeddin Gazi'ye bıraktı. Ahlat'taki idaresi 1220-1224 yılları arasında olan Şerafeddin Gazi, Melik el-Eşref'e isyan etmesi üzerine buradan azledilerek sadece Meyyafârikîn'in idaresi ona bırakıldı.<sup>12</sup> Celâleddin Harezşah'ın uzun yıllar boyunca saldırı ve muhasaraya aldığı Ahlat'ı ele geçirmesinin ardından şehrin orta çağdaki yıldızı söndü ve Eyyübî hanedanının da buraya eskisi gibi ilgisi kalmadı.<sup>13</sup>

## Eyyübîler Döneminde Ahlat'ta Kesilen Sikkeler

Sikke insanların ticaret ve günlük ihtiyaçlarının karşılanmasında sattıkları veya aldıkları ürünler karşılığında kullandıkları üzerinde hükümdarın isminin veya simgesinin olduğu madeni paradır.<sup>14</sup> Belirli ölçü ve İslâm dönemi sikkelerin genel yapısına bakıldığında hükümdarın unvanları ve sıfatları ile Kur'an-ı Kerim'den ayetler, kelime-i tevhid, halifenin adı, sikkenin darbedildiği tarih ve yer yazar. Ağırığa göre kesilen sikkelerin değeri hammaddesi olan madenin özelliğine göre değişir. Bu sikkeler devletin siyasi yapısı, hükümdarın dönemini ve süresini, yerleşim yerini, ekonomik yapısını ve dini inancı gibi önemli tarihi bilgiler verir. Devrin iletişim şartları düşünüldüğünde hükümdarın sınırlarındaki ücrâ yerlere sikkeler aracılığıyla hâkimiyetini ulaştırması önemlidir. Ayrıca sikkelerin üzerine işlenen veya çizilen resimlerin devrin sanatsal üslubunu yansıttığı gibi motiflerin kültürel hayattaki karşılığını göstermesi açısından önem arz eder.

Ahlat'ta kesilen sikkelerin çevrede çıkarılan bakır madeninden yapılmış olması muhtemeldir. Abdürrahim Şerif, Ahlat'a yaptığı ziyaret sırasında tarihi bir mahalle olan Taht-ı Süleyman'da Sökmenli hanedanına ait sarayların ve darphanenin olduğunu belirtir. Üç bölmeden ibaret olan darphane kalıntılarının, gözlemlendiği kadarıyla temelden iki metre yüksekte taş duvarları vardır.<sup>15</sup> Ancak İbrahim Kafesoğlu, 1945 yılında Ahlat'a yaptığı arkeolojik araştırma seyahati raporunda söz konusu darphanenin yerinin tam olarak belli olmadığını söyler. Ayrıca Şerif'in burası ile ilgili yeterli bir açıklama da yapmamış olmasından dolayı yerin tespit edilemediğini aktarır.<sup>16</sup>

<sup>1</sup> Bahadır Gürhan, "Dokuzuncu ve Onuncu Yüzyılda Bizans-Abbasi Sınırı", *Ankara Üniversitesi DTFC Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 46, C. 28, s. 168.

<sup>2</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi Tarih*, X. Çev. Beşir Eryarsoy, Bahar Yayınları, İstanbul, 1991, s. 294; İbn Şeddad, *el-A'laku'l-Hatire fi Zikri Ümerâi Şam ve'l-Cezire*, III/II, thk. Yahya Zekeriya Abbare, Dimaşk, 1991, s. 421; Müverrih Vardan, "Vardan Kroniği", çev. Hrand D. Andresyan, *Tarih Semineri Dergisi*, İstanbul, 1937, s. 211.

<sup>3</sup> İbnü'l-Esir, XI, s. 406-407; İbn Şeddad, *Siret-u Selahaddin el-Eyyübî*, Yeni Baskı, Kahire, 2012, s. 47; Faruk Sümer, *Ahlat Şehri ve Ahlatşahlar*, L. *Belleten*, 1986, s. 481.

<sup>4</sup> İbn Şeddad, *Siret-u Selahaddin*, s. 139; İmâdeddin el-İsfahanî, *Kitabü'l-Feth el-Kasî fi el-Feth-i Kudsi*, thk. C. De Landberg, Leiden, 1888, s. 405; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, 10. Basım, Ötügen Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 117; Demir, *Ahlat Eyyübîleri*, s. 68-70.

<sup>5</sup> İbnü'l-Esir, XI, s. 229; Ebu'l-Fida, *Tarih-i Ebu'l-Fida Muhtasar fi Ahbarü'l-Beşer*, II, thk. Mahmud Deyyûb, Beyrut, 1997, s. 183; Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri*, s. 121.

<sup>6</sup> İbnü'l-Esir, XII, s. 228-229; Ebu'l-Fida, II, s. 200; Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri*, s. 121; Demir, *Ahlat Eyyübîleri*, s. 91.

<sup>7</sup> İbnü'l-Esir, XII, s. 229; Ebu'l-Fida, *Tarih-i Ebû'l-Fidâ*, II, s. 200, Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri*, s. 121; Demir, *Ahlat Eyyübîleri*, s. 91-92.

<sup>8</sup> Ahmet Güner, "Melik", XXIX, *TDVİA*, Ankara, 2009, s. 52.

<sup>9</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atu-Zaman fi Tarihi'l-Ayan*, XXI, thk. Muhammed Barakat, Kamil el-Hazzût, Ammar Riâvi, Beyrut, 2013, s. 168; İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurûb fi Ahbar Benî Eyyüb*, III, thk. Cemaleddin eş-Şeyyal, 1957, s. 201; Ramazan Şeşen, *Selahaddin'den Baybars'a*, İlam Tarih ve Kültürünü Araştırma Vakfı, İstanbul, 2007, s. 48; Demir, s. 99-100.

<sup>10</sup> İbn Vasil, II, s. 208; Ebu'l-Fida, II, s. 206; İbn Şeddad, III/I, s. 197.

<sup>11</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 161; ez-Zehebî, XIII, s. 212

<sup>12</sup> İbnü'l-Esir, XII, s. 382; 380-381; Ebu'l-Fida, II, s. 230; İbn Şeddad, III/I, s. 108; Sümer, "Ahlat Şehri ve Ahlatşahlar", L, s. 456; Demir, *Ahlat Eyyübîleri*, s. 118.

<sup>13</sup> İbnü'l-Esir, XII, s. 455; İbn Vasil, IV, s. 301; Demir, *Ahlat Eyyübîleri*, s. 190-191.

<sup>14</sup> Oğuz Tekin, "Sikke", 37, *DİA*, İstanbul, s. 179.

<sup>15</sup> Abdürrahim Şerif, *Ahlat Kitabeleri*, Hamit Matbaası, İstanbul, 1932, s. 67-68.

<sup>16</sup> İbrahim Kafesoğlu, "Ahlat ve Çevresinde 1945'de Yapılan Tarihi ve Arkeolojik Tetkik Seyahati Raporu", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, 1949, s. 184-185.



### Melik el-Evhad Dönemi Sikkeleri

Ahlat'ta bol miktarda bulunan madenlerden biri de bakırdı. Günlük yaşamda pek çok ürün içinde yer alan bakır, süs eşyaları gibi araçlarda da kullanımı yaygındı. Sikkelerin yapımında sıkça tercih edilen bu maden Ahlat'ta kesilen sikkelerde de kullanıldı. Eyyübilerin Ahlat hâkimi Melik Necmeddin el-Evhad (604-607/1207-1210) kendi adına kestirdiği üç sikkenin iki tanesi bakır bir tanesi de gümüştür. Ahlat'ta kesildiği belli olsa da tarihi belli olmayan gümüş sikke 2.75 gramdır. Sikkenin her iki dış yüzeyinde dairesel sarmaşık yapraklar vardır.

Sikkenin ön yüzünde dış kısımda "Hilat sene ..." yazar; tarihi belli değildir. Merkezde Mühr-ü Süleyman ve içerisinde hükümdarın ismi yazar.<sup>17</sup>

#### Ön yüz okunuşu:

Ortasında: الملك الأوحده أبو الفتح أيوب أرمن شاه

Anlamı: Fethin babası el-Melik el-Evhad Eyyüb Ermen Şah

#### Arka yüz okunuşu:

Arka Yüzünde: لا إله إلا الله محمد رسول الله

Anlamı: Allah'tan başka İlah yoktur, Muhammed (S.A.) onun elçisidir.

Arka yüzün ortasında: الإمام الناصر الملك العاديل أبو بكر

Anlamı: el-İmam en-Nasır el-Melik el-Adil Ebu Bekir

Melik el-Evhad'ın Ahlat hâkimiyetinin ardından sikkelerdeki "Şah Ermen" lakabını kullanması Ermeniye bölgesi hâkimiyet sembolüdür. Ahlat ve çevresine hâkim olan hanedanlar bu lakabı yaygın bir şekilde kullanırdı. Melik el-Evhad'ın burayı ele geçirdiği haberini Eyyübî sultanının büyük sevinç ve övgülerle karşılaması buraya verilen değeri gösterir. Melik el-Evhad'da kendisinden önceki Ahlat hâkimlerinin iktidar sembollerini kullanması önemlidir. Nitekim kendisinden sonra buraya hâkim olan kardeşi Melik el-Eşref'in de aynı geleneğe uyduğu görülmektedir.



Ön Yüz

Arka Yüz

Sikkenin merkezine yerleştirilen Mühr-ü Süleyman'ın Eyyübî meliklerinin kestirdikleri sikkelerde sıkça kullandığı motiflerden biridir. Bu motif mühürlerde, muskalarda ve şifa taslarında kullanılarak kötü ruhlardan korunmak için tılsım özelliği taşıdığına inanılmaktaydı.<sup>18</sup>

Bir başka sikke 605/1208 yılına aittir; kesim yeri belli olmasa da tarz olarak Meyyâfârikîn'de kesildiği düşünülen bu bakır sikkenin ağırlığı 11 gram, çapı ise 2.8 cm'dir. Sikkenin ön yüzünde başı taçlı, omuzları kalın harmani ile örtülü bir hükümdar tasviri; hemen üst

kısım sağ tarafta "sene hamse"; sol tarafta "sitte mie" (H. 605) yazıları dairesel bir şekildedir.<sup>19</sup>

#### Ön yüz okunuşu:

Üst kısımda: سنة خمسة وست مئى

Anlamı: 605 senesi

Ortasında: الملك الأوحده نجمو الدنيا و الدين شاه أرمن ابو الفتح اين بن الملك العاديل

Anlamı: Dinin ve Dünyanın yıldızı, Fethin babası, Ermen Şahı el-Melik el-Evhad İbn b. el-Melik el-Adil

#### Arka yüz okunuşu:

Mühr-ü Süleyman'ın içindeki kısımda: لا إله إلا الله محمد رسول

Anlamı: Allah'tan başka İlah yoktur, Muhammed (S. A.) onun elçisidir.

Altı üçgen içinde: الإمام الناصر الملك لدين أمير المؤمنين

Anlamı: el-İmam en-Nasır el-Melik Lidinillah Emîrü'l-Mu'minin c

Altı açığı içinde: أملك العاديل سيف الدين ابو بكر بن ايوب

Anlamı: Dinin kılıcı el-Melikü'l-Adil Seyfüddin Ebü Bekir b. Eyyüb



Ön Yüz

Arka Yüz

### Melik el-Eşref Dönemi Sikkeleri

Melik el-Eşref Musa, 607-617/1210-1220 yıllarında Ahlat'ta hükümdarlık yaptı. Bu sırada kendi adına birkaç sikke kestirdi. Melik el-Eşref'in hâkimiyetindeki diğer şehirlerden olan Meyyâfârikîn, Harran ve Sincar'da kestirdiği sikkelerde "Şah-ı Ermen" ve "Ebu'l-Feth" unvanlarını kullandığı görülmektedir.<sup>21</sup> Meyyâfârikîn'de kesilen 612/1215 yılına ait bakır sikkenin her iki yüzünde de baş tarafta "Şah-ı Ermen" merkezde sağ dizinin üzerinde otururken, sağ elinde bir küre sol eli ise belinde taçlı bir hükümdar şeklinde resmedilmektedir. Arka yüzünde iç bükey üçgen olarak kabartılmış bir zırh şeklindedir.<sup>22</sup> Sikkenin ağırlığı 13.4 gram, çapı ise 3.1 cm'dir.<sup>23</sup>

#### Ön yüz okunuşu:

Ortasında: الملك الأشرف مزافر الدين شاه أرمن ابو الفت موسى

Anlamı: Fetih sahibi dini zafere ulaştıran Ermen şahı Melik el-Eşref Musa

<sup>17</sup> Paul Balog, *The Coinage of The Ayyubids*, London, 1980, s. 255; Mustafa Alican, "Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfârikîn (Silvan)", Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2012, s. 255; <https://www.zeno.ru/showfull.php?photo=254762>, erişim tarihi, 01.7.2021.

<sup>18</sup> Necla Dursun, Mardin Müzesindeki Eyyübî Sikkeleri, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı/2019), s. 88.

<sup>19</sup> Balog, *Ayyubids*, s. 254; Dursun, "Mardin Müzesindeki Eyyübî Sikkeleri", s. 84.

<sup>20</sup> Dursun, "Mardin Müzesindeki Eyyübî Sikkeleri", s. 84, İsmail Galib, *Meskukat-ı İslâmiyye Kısmından Meskukat-ı Türkmaniyye Kataloğu*, Mihran Matbaası, İstanbul, 1311, s. 152.

<sup>21</sup> Balog, *Ayyubids*, s. 259.

<sup>22</sup> İsmail Galib, *Meskukat-ı İslâmiyye Kısmından Meskukat-ı Türkmaniyye Kataloğu*, Mihran Matbaası, İstanbul, 1311, s. 154; Balog, *Ayyubids*, s. 257.

<sup>23</sup> <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=111443>, erişim tarihi, 10.07.2021.

**Arka yüz okunuşu:**

Dış kısımda: الملك العادل سيف الدين أبو بكر بن أيوب

Anlamı: el-Melikü'l-Adil Seyfüddin Ebû Bekir b. Eyyüb

İç kısımda: أمير المؤمنين الإمام الناصر لدين الله

Anlamı: Mü'minlerin Emiri el-İmam en-Nasır Lidinillah



Ön Yüz

Arka Yüz

Melik el-Eşref'in 617/1220 yılında Ahlat'ta kestirmiş olduğu dirhem (gümüş) sikkede Mühr-ü Süleyman motifi kullanıldığı görülmektedir.

**Ön yüz okunuşu:**

Üst kısımda: ضربية اخلاط سنة سبعة عشر و ست مئى

Anlamı: Ahlat'ta 617 yılında darbedildi

Dış kısımda: لا اله الا الله محمد رسول الله

Anlamı: Lâ ilâhe illallah Muhammed Resullullah (Allah'tan başka İlah yoktur), Muhammed (S.A.) onun resulüdür.

Merkezinde: الملك الاشرف موسى بن ابو بكر ابن ايوب

Anlamı: Ebubekir b. Eyyüb b. Melik el-Eşref Musa

**Arka yüz okunuşu:**

Arka Yüzünde: احمد الإمام الناصر الملك الكامل محمد

Anlamı: Ahmed el-İmam en-Nasır el-Melik el-Kamil Muhammed

Kullanılan yazı biçimi diğer Eyyübî sikkelerinde olduğu gibi kufidir.<sup>25</sup> Bu sikke 2.90 gram ağırlığında 2.1 cm çapındadır.<sup>26</sup>



Ön Yüz

Arka Yüz

**Melik Şerafeddin Gazi Dönemi Sikkeleri**

Melik el-Eşref Musa, Ahlat'ın ve Meyyâfârik'in idaresine tayin ettiği kardeşi Melik Muzaffer Şhabeddin Gazi tarafından kestirilen, 618/1221-1222 yılına ait dört sikke mevcuttur. Bunlar Melik el-Eşref'in kestirdiği sikkelere nazaran daha sade bir görünümüne sahiptirler. Bir kare içine unvan ve çevresinde dua ile tarih yazılıdır.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=218785>, Erişim tarihi, 10.07.2021.

<sup>25</sup> Balog, *Ayyubids*, s. 259-260.

<sup>26</sup> <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=255590>, erişim tarihi, 10.07.2021.

**Ön yüz okunuşu:**

Üst kısımda: ضربية خلاط سمانية عشره و ست مئى

Anlamı: Ahlat'ta 618 senesinde darpedildi.

Merkezde: الملك الاشرف موسى الملك المظفر غازي

Anlamı: el-Melik el-Eşref Musa el-Melik el-Muzaffer Gazi

**Arka yüz okunuşu:**

Dış kısımda: لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد رسول الله

Anlamı: Lâ İlahe İllallah (Allah'tan başka İlah yoktur), onun şeriki yoktur. Muhammed (S.A.) onun resulüdür.

İç kısımda: الإمام الناصر الأحمد الملك الكامل محمد

Anlamı: el-İmam en-Nasır el-Ahmed el-Melik el-Kamil Muhammed



Ön Yüz

Arka Yüz



Ön Yüz

Arka Yüz



Ön Yüz

Arka Yüz



Ön Yüz

Arka Yüz

**Sonuç**

Orta çağda birçok Müslüman devlet ve beyliğin idaresinde kalan Ahlat, iklimi ve topraklarının verimliliği dışında ticarî yolların üzerinde bulunması gibi avantajlarıyla büyük bir merkeze dönüştü. Ayrıca yer altı ve yer üstü kaynaklarının bolluğu da buradaki iş kollarını çeşitlendirdi. Özellikle XII. yüzyılda Sökmenli hanedanı döneminde herhangi bir saldırı ve yağmaya maruz kalmadığından şehrin tarım ve ticaret alanları korundu. Bu hanedanın sınırlarını geniş bir bölgeye ulaştırması, şehrin ekonomik ve kültürel manada kalkınmasında çok büyük bir rol oynadı.

Eyyübîlerin Anadolu'nun doğusundaki beylikleri hâkimiyetine almak için verdiği mücadelede Ahlat çok farklı ve özel bir yerdedi.

<sup>27</sup> <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=255590>, 10.07.2021.

<sup>28</sup> Balog, *Ayyubids*, s. 262; ayrıca bkz. <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=150246>, erişim tarihi, 10.07.2021; Alican, "Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfârik'in", s. 247.

<sup>29</sup> <https://www.zeno.ru/showgallery.phpcat=20598>, erişim tarihi, 10.07.2021.

Şüphesiz şehrin çevresindeki diğer yerlere nazaran siyasi ve ticari büyüklüğü bunda etkiliydi. Selahaddin Eyyübî başta olmak üzere birçok Eyyübî meliki burayı ele geçirmek için çeşitli seferlerde bulundu. Ancak Melik el-Evhad döneminde alınan Ahlat'ta Eyyübîler, yarım asra yakın bir süre hâkimiyet kurdular. Ahlat'ın kervan ticareti ve hacıların güzergahı üzerinde yer almasından dolayı bu dönemde ticari faaliyetler daha da arttı. Ahlat'a daha önce hâkim olan hanedanlar gibi Eyyübî melikleri de kendi adlarına sikke kestirdi. Eyyübîlerin burada kestirmiş olduğu sikkeler genellikle gümüş ve bakır malzemedendi.

Bu çalışmada Ahlat Eyyübîlerinin buraya hâkim olmasının ardından siyasi ve ticari etkinliğinin bölgedeki yansıması ele alınmıştır. Eyyübî tarihinde önemli gelişmelere sebep olan Ahlat'ın ekonomik hayatının geliştirilmesine ve buradaki hâkimiyet sembolü olan sikkelerin özelliklerine dikkat çekilmiştir. Mesela şehir ele geçirildikten sonra Eyyübî sultanı Melik el-Adil'in hâkimiyetindeki yerleri temsil eden unvanlarının yanına Ahlat'ı da eklemesi buraya verilen önemi göstermektedir. Ayrıca Ahlat hâkimi Eyyübî meliklerinin "Ebu'l-Feth" ve "Ermen Şah" lakaplarını kullanmaları buranın ehemmiyetine örnektir. Eyyübî sikkelerinde devrin kültür ve sanat anlayışının yansımaları gibi hükümdarlık sembollerinin kullanılma biçimi de görülmektedir. Sikkelerde yer alan Mühr-ü Süleyman motifi, hem kültürel hem de idari değer taşımasından dolayı yoğun olarak kullanılmış olması dikkat çekicidir. Ahlat hâkimi Melik el-Evhad ve Melik el-Eşref döneminde kesilen sikkelerde daha sanatsal yönler baskın iken, kardeşleri Melik Şerafeddin Gazi'nin kestirdiği sikkeler daha sade ve yalın bir halde olduğu görülmektedir. Şerafeddin Gazi'nin sikkelerde Melik el-Eşref'in adının ardından kendi adını anması matbusu olmasıyla ilgilidir. Ahlat'ın orta çağda yıkım ve tahribata uğramadan önce en parlak dönemini bu sırada yaşamış olması da Eyyübîlerin şehre verdiği önemi gösterir. Son olarak Eyyübîlerin Ahlat ve çevresindeki hâkimiyetleri sırasında burada kestirdikleri sikkelerin ticari hayatta yoğun olarak kullanılmış olması gerekir.

**KAYNAKÇA**

- Alican, Mustafa, “Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfârikîn (Silvan)”, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2012.
- Balog, Paul, *The Coinage of The Ayyubids*, London, 1980
- Demir, Ahmet, *Ahlat Eyyübileri Tarihi*, Nûbihar Yayınları, İstanbul, 2019.
- Dursun, Necla, Mardin Müzesindeki Eyyübî Sikkeleri, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı/2019), (s. 75-90).
- Ebu'l-Fida, *Tarih-i Ebu'l-Fida Muhtasar fi Ahbarû'l-Beşer*, I-II, thk. Mahmud Deyyûb, Beyrut, 1997.
- ez-Zehabi, *Tarih-i'l-İslâm ve Vefayâtü'l-Alâm*, I-XV, thk. Maruf Bassar, A. Marûf, Beyrut, 1999.
- Galib, İsmail, *Meskukat-ı İslâmiyye Kısmından Meskukat-ı Türkmaniyye Kataloğu*, Mihran Matbaası, İstanbul, 1311 (1893).
- Güner, Ahmet, “Melik”, XXIX, *TDVİA*, Ankara, 2009, s. 52.
- Gürhan, Bahadır, “Dokuzuncu ve Onuncu Yüzyılda Bizans-Abbasi Sınırı”, *Ankara Üniversitesi DTFC Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 46, C. 28, s. 168.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, I-XIII, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2008.
- İbn Şeddad, *el-A'laku'l-Hatire fi Zikri Ümerâi Şam ve'l-Cezire*, I-III, thk. Yahya Zekeriya Abbare, Dımaşk, 1991.
- İbn Şeddad, *Siret-u Selahaddin el-Eyyûbî*, Yeni Baskı, Kahire, 2012.
- İbn Vasıl, *Müferricû'l-Kurûb fi Ahbar Benî Eyyûb*, I-V, thk. Cemaleddin eş-Şeyyal, 1957.
- İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi Tarih*, I-XII. Çev. Beşir Eryarsoy, Bahar Yayınları, İstanbul, 1991.
- İmâdeddin el-İsfahanî, *Kitabû'l-Feth el-Kasî fi el-Feth-i Kudsi*, thk. C. De Landberg, Leiden, 1888.
- Müverrih Vardan, “Vardan Kroniği”, çev. Hrand D. Andresyan, *Tarih Semineri Dergisi*, İstanbul, 1937, (s. 154-255).
- Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'atu-Zaman fi Tarihi'l-Ayan*, I-XXIII, thk. Muhammed Barakat, Kamil el-Hazzût, Ammar Riâvi, Beyrut, 2013.
- Sümer, Faruk, “Ahlat Şehri ve Ahlatşahlar”, L, 197, *Belleten*, 1986, (s. 447-494).
- Şerif, Abdurrahim, *Ahlat Kitabeleri*, Hamit Matbaası, İstanbul, 1932.
- Kafesoğlu, İbrahim, “Ahlat ve Çevresinde 1945’de Yapılan Tarihi ve Arkeolojik Tetkik Seyahati Raporu”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, 1949, (s. 167-200).
- Şeşen, Ramazan, *Selahaddin'den Baybars'a*, İlam Tarih ve Kültürünü Araştırma Vakfı, İstanbul, 2007.
- Tekin, Oğuz, “Sikke”, XXXVII, *TDVİA*, İstanbul, s. 179.
- Turan, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, 10. Basım, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 2013.
- <https://www.zeno.ru/showfull.php?photo=254762>, erişim tarihi, 01.7.2021.
- <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=111443>, erişim tarihi, 10.07.2021.
- <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=218785>, Erişim tarihi, 10.07.2021.
- <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=255590>, erişim tarihi,10.07.2021.
- <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=255590>, 10. 07. 2021.
- <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=150246>, erişim tarihi, 10.07.2021
- <https://www.zeno.ru/showgallery.php?cat=20598>, erişim tarihi, 10.07.2021.

**EXTENDED ABSTRACT**

Ahlat, which is a district of Bitlis in the eastern Anatolia region, is an ancient city dating back to ancient times. Since it was a buffer zone during the Roman-Persian wars, it was subject to destruction for many years. The city, which was taken during the first Islamic conquests, was used as a base for campaigns on Byzantium. Ahlat was also used as a base during the Anatolian campaigns of the Turks and became a customs point for the return of the raiders. After gaining its main importance in the Medieval Ahlatshas, the city is praised in the sources of the period as it is both a commercial and a cultural center. After the end of Ahlatshahs, who made Ahlat a center of trade, culture and civilization in the middle ages, the city passed under the rule of the Ayyubids. The eastern branch of the Ayyubids, who ruled the city for nearly half a century, moved their headquarters in Meyyafârikîn to Ahlat, which is an indication of the importance they attached to this place.

The Ayyubids' capture of Ahlat enabled them to secure their eastern borders. The fact that the city had cities and towns at the level of a large country increased its importance for the Ayyubids. In this respect, the kings, who were engaged in all kinds of development activities in the city, assigned the officials they appointed here after them for the development of the city. In this study, Ayyubid coins used in the commercial life of Ahlat, which hosted many Muslim dynasties, will be discussed. It is noteworthy that the Ayyubid kings used the nicknames "Abu'l-Feth" and "Armenian Shah" on the coins they had minted there. Medieval Islamic period coins are historical records in terms of showing the symbols of sovereignty as well as commercial life and economic structure. Considering the communication possibilities of the period, the ruler's reaching the most remote place in his borders was, in a way, through coins. It is possible to see the religious, social and cultural traces of the period on Ayyubid coins. In this way, the motifs and figures used on Ayyubid coins are also important in terms of understanding the different aspects of the period such as culture, art and craftsmanship.

In this study, symbols and motifs of sovereignty that the Ayyubids used in the coins they minted after they dominated Ahlat will be discussed. It is seen that the Ayyubid rulers used their own symbols of sovereignty on their coins and also included the names of the caliph and the Ayyubid sultan. Two coins belonging to the period of Melik el-Evhad will be introduced. Two coins of Melik el-Eşref while he was in Ahlat and four coins minted in his name by his brother Şerafeddin Gazi, whom he appointed to his place, will be introduced and analyzed.

## Joos van Ghistele’nin Hac Seyahati Anlatısında (1491) İslam ve Osmanlılara Dair Söylemi

Hilmi KAÇAR<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, İSTANBUL.

\* [hilmi.kacar@izu.edu.tr](mailto:hilmi.kacar@izu.edu.tr)

+ORCID: 0000-0002-0619-9052

**Öz** – Bu makale, Ortaçağ Avrupa zihniyet tarihi açısından zengin bilgiler sunan Burgonyalı soylu Joos van Ghistele’nin 1491’de Ambrosius Zeebout’a yazdığı Hristiyan hac seyahatnamesinin söylem analizini içermektedir. Bu seyahatname, 15. yüzyılın sonlarında Hristiyan Avrupa medeniyetinin İslam’ı ve Osmanlı’yı tasvir ederken ürettiği yaygın söylemi incelemek için önemli bilgiler içeren bir kaynaktır. Çalışmanın amacı, Burgonya kökenli metindeki İslam ve Türk karşıtı söylem ve temsilin, ortaçağdan itibaren Avrupa’da dini, siyasi ve kültürel hedefler doğrultusunda nasıl kurgulandığını beyan etmektir. İdeolojik düzlemde bu söylemin, 15. yüzyılda Avrupa’da oluşmaya başlayan merkezi devlet yapılarıyla bağlantılı olduğu ve Latin Kilisesinin dogmaları tarafından belirlendikleri öne sürülmüştür. Bu söylemin ana hatlarının, modern zamanlardaki Batı sömürgeciliğinden çok önce, orta çağda Hristiyan teolojisi ve haçlı ideolojisi bağlamında şekillendiği vurgulanmıştır. Joos van Ghistele seyahatnamesinde bu söylem, belli bir strateji güdülerek kullanılmıştır. Osmanlıların Avrupa’nın ezeli hasmı ve İslam’ın “sapkın bir mezhep” gibi kurgulanması Avrupa’nın kendisini “mükemmel, erdemli ve üstün Hristiyan” olarak tanımlamasına hizmet etmiştir.

**Anahtar Kelimeler**– Orta Çağ, Avrupa, Seyahatname, İslam, Türkler

## Discourse on Islam and the Ottoman Turks in Joos van Ghistele’s Pilgrimage Narrative (1491)

**Abstract** – This article explores the discourse of the Christian pilgrimage narrative of the Burgundian nobleman Joos van Ghistele, written by Ambrosius Zeebout in 1491. The influential account of the travels of van Ghistele offers us remarkable perspectives on the world view of Burgundy and the history of medieval European mentality. Situated within the discursive tradition of medieval Northern Europe, this article analyses the travel narrative in order to determine the nature of the Burgundian discourse on Islam and the variety of motives it served. This article claims that the negative representation of Islam and the Turks in this popular travel report was produced in answer to the religious imperatives and political and ideological needs of the Burgundian dukes. This discourse was shaped by the ideology of the Latin Church and influenced by the process of European state building in the 15th century. Its contours were defined by medieval Christian theology and the crusading ideology. This article highlights that within the discursive strategy of van Ghistele’s travel report, the Ottomans and Muslims functioned as the political and religious arch-rivals in opposition to whom Europe established its own identity as virtuous, Christian and superior.

**Keywords** – Medieval, Europe, Travel Narratives, Islam, Turks

## Giriş

Bu makalenin odak noktası, Flaman asilzade Joos van Ghistele'nin 1481-1485 yıllarında Kudüs'e ve Hristiyanlığın kutsal yerlerine yaptığı hac seyahatini konu alan *Efendi Joos van Ghistele'nin Seyahati (Tvoyage van Mher Joos van Ghistele)* adlı seyahatnamesindeki İslam ve Osmanlı tasvirleridir.<sup>1</sup> Eser, 1491 yılında Felemenkçe dilinde rahip Ambrosius Zeebout tarafından yazıldıktan sonra 16. yüzyılda art arda matbu baskıları yayımlanmış ve çok rağbet görmüş tipik efsane-hayal-gerçek karışımı popüler bir gezi anlatısıdır. Yakın döneme kadar çok az bilinen bu metni bazı araştırmacılar, Geç Ortaçağ Hristiyan hac seyahatname yazıcılığının "en eksiksiz ve son derece gerçekçi türünün Felemenkçe dilindeki en ayrıntılı ve en büyüleyici olanları" arasında saymaktadırlar.<sup>2</sup> Nadir ve zengin bir kaynak olmasına gerekçe olarak, metnin kapsamı ve içerdiği malumat zenginliği gösterilmiştir. Zira eserin yazma nüshası yaklaşık 400 büyük yaprakтан, matbu nüshası dörtlü olarak 348 sayfadan oluşmaktadır.<sup>3</sup>

Türkiye'de yapılan tarih çalışmalarında, Joos van Ghistele seyahatnamesi çok az kullanılmış ve söylem analizi ise hiç yapılmamıştır. Mevcut Türkçe yayınlar bu metne, Güneydoğu Anadolu şehirleri hakkında bilgi veren Batılı bir kaynak olarak referans vermekle yetinmişlerdir.<sup>4</sup> Ancak van Ghistele seyahatnamesini coğrafya, topoğrafya, din, folklor ve tarih alanlarında içerdiği malumatlar dışında ele almak gerekmektedir.<sup>5</sup> Öyle ki Ambrosius Zeebout'un bu muazzam derlemesi, 'Batılı meraklı bir seyyahın' görgü tanıklığına ve şahsi gözlemlerine dayanan gezi rehberinden çok daha fazlasını yansıtan girift bir kurmacadır. Zeebout, van Ghistele'nin gezi notlarının yanı sıra kütüphanesinde bulunan birçok farklı kaynak türünden ödünç aldığı bilgileri de derleyerek metinler arası bir anlatı üretmiştir.

Metnin bu kurmaca yapısı, 'etnografik gözlemler' ve tarihsel 'gerçekçi' bilgi sunmanın ötesinde bir dizi başka veri sağlamaktadır.<sup>6</sup> Joos van Ghistele seyahatnamesi, Ortaçağ Avrupa zihniyetinde İslam'ın ve Osmanlıların yerini incelemek için gayet uygun bir metindir. Bu nedenle van Ghistele hac seyahati anlatısı bu çalışmada, 15. yüzyılın sonlarında Avrupa Hristiyanlığının yaygın İslam ve Osmanlı temsil biçimi ve tasviri açısından bize zengin bilgiler sunan bir kaynak olarak incelenmiştir. Nitekim ağırlıklı olarak 'kendilik ve ötekinin' temsili çerçevesinde kurgulanan van Ghistele seyahatnamesi, 15. yüzyılda Avrupalıların dünyayı algılayış

biçimlerini keşfetmek için değerli veriler sunmaktadır. Kendini tanımlamak için ötekine duyulan ihtiyaç, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur.<sup>7</sup> Bu bağlamda seyahatnamenin yazarı Zeebout'un anlatım stratejisi açısından, metni polemik amaçlı Hz. Muhammed'in düzmece ve hakaretamiz biyografisi ile başlatması dikkat çekici ve anlamlıdır.<sup>8</sup> Kitabını İslam karşıtı bir retorikle başlatmayı tercih etmesi, Zeebout'un Müslüman kavimlere dair söyleminin rengini, tonunu ve amacını baştan belirlemektedir. Bu ilk bölümdeki İslam tasvirini Flaman soylunun seyahat anlatısından ayırarak Zeebout, okurlarının Müslüman kültüründen etkilenmelerini engellemek ve Hristiyanlığın sorgulanması gibi durumları önlemek istemiştir.

Joos van Ghistele seyahatnamesini daha önceden inceleyen Batılı araştırmacılar, anlatıdaki İslam karşıtı söylemi veya Memluk sultanının tasvirlerini incelemekle yetinmişlerdir.<sup>9</sup> İlginç biçimde, seyahatnamedeki menfi Fatih Sultan Mehmet tasvirlerini suskunlukla geçiştirmişlerdir. Her ne kadar Flaman asilzade seyahati sırasında Osmanlı topraklarına bizzat gitmemiş olsa da, Zeebout metne Osmanlı İmparatorluğu'nun teşkilatı ve yapısına dair kapsamlı tasvirler eklemiştir. Bu tasvirlerden en dikkat çekici olanı, Fatih Sultan Mehmet'in kişiliğini 'zalim ve cani ruhlı' olarak betimlediği düzmece hikâyesidir.<sup>10</sup>

Bu makalede, mevcut çalışmalarda analiz edilmeyen ve çok dikkate alınmayan Fatih'in tasvirleri İslam karşıtı söylemle irtibatlandırılarak metindeki İslam ve Osmanlı temsili ve söylemi incelenmiştir. Özellikle Fatih ve Hz. Muhammed tasvirlerinde birbirini destekleyen klişe kalıplara dikkat çekilmiştir. Böylece metinde ifade edildiği biçimiyle orta çağdan itibaren Avrupa'nın başlıca 'ötekisi' sayılan Türklere dair söylemin doğası ve bu temsilin hizmet ettiği işlevler ele alınmıştır. Bir diğer ifadeyle, van Ghistele seyahatnamesi üzerinden Osmanlı ve İslam'a dair Avrupalı söylem ve temsil kalıplarının soy kütüğünün orta çağlara kadar uzanan derinliğine ışık tutulmaya çalışılmıştır. Bu temsil ve söylemin, Hristiyan teoloji düşüncesinin polemik yazıcılığı içinde nasıl şekillendiğini göstererek, popüler hayal gücündeki etkileyici sicilini aydınlatan bu çalışmayı ortaya koymak amaçlanmıştır. Burgonya kökenli seyahatname metninin dayandığı zihniyetin ve içerdiği söylemin anlaşılabilmesi ancak tarihsel bağlama yerleştirildiğinde mümkün olacaktır. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümlerinde Burgonya tarihi ve haçlı ideolojisinin ana hatları kısaca verilmiştir. Akabinde Joos van Ghistele'nin hayatı ve

<sup>1</sup> Seyahatnamenin tenkitli bir yayını için: Ambrosius Zeebout, *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele*, haz. Renaat J. G. A. Gaspar, Verloren, Hilversum, 1998. Metin dijital erişime de açıktır: [http://www.dbnl.org/tekst/zeeb002tvo01\\_01/downloads.php](http://www.dbnl.org/tekst/zeeb002tvo01_01/downloads.php)

<sup>2</sup> Istvan Bejczy, "Between Mandeville and Columbus. *Tvoyage* by Joos van Ghistele", (Ed.) Z. Van Martels, *Travel Fact and Travel Fiction. Studies on Fiction, Literary Tradition, Scholarly Discovery and Observation in Travel Writing*, Brill, Leiden, 1994, s. 85-86; Antoon Viane, *Vlaamse pelgrimstochten. Een verzameling opstellen over bedevaarten en bedevaarders vanuit Vlaanderen in de late middeleeuwen*, Gidsenbond, Brugge, 1982, s. 196; G.R. Crone, "Joos van Ghistele and His Travels in the Levant", *The Geographical Journal*, 83/5 (1934) s. 410-411.

<sup>3</sup> Zeebout, *Tvoyage*, haz. Gaspar, s. XLVIII-LI.

<sup>4</sup> Örneğin bakınız: Ali Mıynat, "Batılı Seyyahların Gözüyle Hasankeyf", *I.Uluslararası Batman ve Çevresi Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, c. II, İstanbul, 2009, s.128.

<sup>5</sup> Van Ghistele'nin takip ettiği seyahat güzergâhı ve metnin geniş bir özeti için bakınız: Alexia Lagast, "Omitted in Manuscript, Praised in Print: Nameless Noblemen in the Middle Dutch Travel Narrative *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele* (ca. 1491)", *Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, 82 (2011) s. 101-118.

<sup>6</sup> Seyahatnamelerin kaynak olarak kullanımı üzerine bir değerlendirme için bakınız: İbrahim Şirin, "Seyahatnamelerin Sosyal Bilimlerde Kullanım Değeri: Seyahatname Metodolojisi Geliştirilmesinin Zorunluluğu", *Türk Yurdu Dergisi*, 33/310 (2013) s. 38-43.

<sup>7</sup> Osmanlı fikir dünyasının da kendi ötekisine dair söylem ve temsilleri vardı, fakat Osmanlı'da bu söylem epistemolojik bir bütünlük içinde süreklilik göstererek ırkçı siyasetlere zemin hazırlamamıştır. Bir inceleme için örneğin bakınız: İbrahim Şirin, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Lotus Yayınları, Ankara, 2006. Öteki imgesine eskiçağdan bir örnek için bakınız: Murat Hanılçe, "Turizm Tarihinin Kaynakları", *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi* 32 (2021) s. 110-119.

<sup>8</sup> Zeebout, *Tvoyage*, I 3-4-5, s. 10-31.

<sup>9</sup> Örneğin bakınız: Stefan Schröder, "The Encounter with Islam between Doctrinal Image and Life Writing: Ambrosius Zeebout's Report of Joos van Ghistele's Travels to the East 1481-1485", içinde: (Ed.) Cordelia Heß ve Jonathan Adams, *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*, De Gruyter, Berlin, 2015, s. 83-106; Alexia Lagast, "Polémique ou neutralité? La représentation de Mahomet dans les récits de voyage de Josse de Ghisteltes (1481-1485) et de Bernhard von Breidenbach (1483-1484)", *Publications du Centre Européen d'Etudes Bourguignonnes*, 56 (2016) s. 175-189; Stijn Villerius, "Op zoek naar pape Jan of naar avontuur? Een discoursanalyse van boek III van *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele* (1482-1483)", *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 63 (2009) s. 27-60.

<sup>10</sup> Joos van Ghistele seyahatnamesinde ortaçağ Felemenkçe dilinde yazılan Fatih'in cenaze merasimi ve Bayezid-Cem arasındaki taht mücadelesine dair tasvirler daha yayımlanmayan bir başka çalışmamıza ele alınmıştır. Bu pasajların Fransızcaya çevrilerek yayını için bakınız: Renaat J.G.A. Gaspar, "An Old Account of Turkey in 1481", *Bibliotheca Orientalis*, LVII (2000) s. 20-39.

seyahatnamenin yazılış serüveni tanıtılmış ve sonrasında metnin söylemi incelenmiştir.

### 15. Yüzyılda Burgonya Dukalığı

*Duché de Bourgogne* (Fr.) veya *Hertogdom Bourgondië* (Flem.) olarak bilinen Burgonya Dukalığı, Frank Krallığı'nın parçalanmasıyla 877'de bağımsız siyasi bir yapıya kavuşmuş ve 1477'ye kadar bağımsızlığını muhafaza edebilmişti. Bu süre zarfında farklı hanedanlar dukalığı yönetmiştir. 1364'den itibaren Valois hanedanının idaresine giren Burgonya, 15. yüzyılda Batı Avrupa'nın en zengin ve güçlü devletlerinden biri olmuştur. Valois-Burgonya dukleri, toprakları günümüzde Belçika, Lüksemburg ve Hollanda'nın tamamına, kuzey ve doğu Fransa'da bazı bölgelere ve Almanya'nın batısına kadar uzanan bir devlet kurmuşlardır.<sup>11</sup>

Burgonya Dukalığı'nın 15. yüzyıldaki siyasi tarihi, Avrupa'da ortaçağ devlet inşasının en iyi örneklerinden birini sunmaktadır. Fransa Krallığı'na bağlı vasal statüsündeki Burgonya Dukalığı, esasen Dük III. Filip'in (*Philippe le Bon*, saltanatı 1419-1467) ve oğlu I. Şarl'ın (*Charles le Téméraire*, saltanatı 1467-1477) idaresinde merkezi bir idare biçimine kavuşmuştur. Valois hanedanına mensup olan Burgonya dukleri, savaş ve evlilikler yoluyla güçlü ve bileşik bir siyasi yapı kurmayı başarmışlardır. Burgonya Devleti'nin ağırlık merkezi, Alçak Ülkeler (*Low Countries*) olarak tabir edilen Flander, Brabant ve Hollanda gibi Kuzey Denizi havzasındaki ticarete hâkim en zengin vilayetlerinde bulunmaktaydı. Burgonya dukleri, iktidarlarını güçlendirmek için hukuki ve mali işleri merkezi otoritenin denetimine bağlayarak Gent ve Bruges gibi zengin ve bağımsız büyük şehirlerin gücünü baltalamaya yönelik bir siyasi program yürütmüşlerdir.<sup>12</sup>

Bundan başka dukler, merkezi idarenin tesisi için etkili bir yöntem daha kullanmışlardır. Merkezi devlet inşasını destekleyen yeni bir hâkim sınıf oluşturarak, bu idari zümreye yerel siyasi seçkinlerin (kentli patrisyenler), varlıklı tüccarların ve bankacıların katılmalarını sağlamışlardır. Özellikle kentli tüccar ve bankacılar, dönemin sınırlı yatırım olanaklarını göz önünde bulundurarak, çıkarlarını çeşitlendirmek için devlet görevlerini elde etmeye istekliydi. Ancak Burgonya duklerinin iktidarı merkezileştirme çabaları, Gent ve Bruges gibi şehirlerdeki zanaatkarların ve yerel seçkinlerin çıkarlarına ters düşen çatışmacı bir siyasetti. Nitekim Burgonya sarayının denetimi artırma ve vergilendirme baskısına karşı, yüzyıl boyunca farklı kentler art arda birçok şiddetli isyanlara girişmişlerdir. Bu isyanlar zorla bastırılabilmiştir.<sup>13</sup> Her hâlükârda Burgonya Dukalığı, 15. yüzyılda ve 16. yüzyıl başlarında Avrupa'nın en önemli siyasi ve ekonomik güçlerinden birisi haline gelmiştir.<sup>14</sup>

15. yüzyılda Avrupa'da merkezi devletlerin inşası sürecinde Burgonya da çağdaşı olan Osmanlı Devleti'nin merkezi bir yapıya kavuşmasına benzer bir süreci takip etmiştir. Bir diğer ifadeyle Avrupa'da merkezi yönetim, merkezkaç ve merkezietçi siyasi güçler

arasında çelişkili ve gerilimli iç dinamiklerin neticesinde tesis edilmiştir. Özellikle Batı Avrupa'da, savaşların küçük ölçekli feodal çatışmaların yerine büyük ve daimi ordular tarafından icra edilir hale gelmesi, devletlerin ortaya çıkmasını sağlayan önemli bir diğer unsur olmuştur.<sup>15</sup> Geç Ortaçağ döneminde Avrupa devletlerinin mali geliri iki kat artınca, daha profesyonel bir vergilendirme sistemi oluşmaya başlamıştır. Bu dönüşümün bir sonucu olarak önemini ve gelirlerinin çoğunu kaybeden küçük ve yerel soylular, örneğin Burgonyalı asilzade van Ghistele ailesi gibi, dük ve kralların hizmetine giderek kayıplarını telafi etme çabasına girmişlerdir. Ancak Burgonyalı soylular, devlet görevi ve makam edinmek için daha yetenekli, eğitilmiş ve profesyonel kentli burjuva yetkililerle rekabet etmek zorunda kalmışlardır.<sup>16</sup>

Dük III. Filip ve I. Şarl'ın iktidarı tek elde toplama çabalarına rağmen, Burgonya Dukalığı'nın yasal konumu gerçek anlamda bir devlet olmaktan uzaktı. Bazı tarihçiler dukalığın, hükümdarın şahsi otoritesi altında suni bir birlik sergileyen ancak gerçekte çok parçalı ve yarı bağımsız beylik mülklerinden mürekkep derleme bir yapıya sahip olduğunu vurgulamışlardır. Her ne kadar III. Filip ve I. Şarl, merkezi kurumlar oluşturmuş olsalar da farklı bölgeler ortak bir idari ve hukuki mevzuatı paylaşmıyorlardı.<sup>17</sup> Ayrıca Burgonya dukleri yer yer bağımsız hareket etme imkânı bulsalar da, yasal olarak Fransa Krallığı'na ve Kutsal Roma İmparatorluğu'na tâbi devlet statüsünden kurtulamamışlardır. Bu, duklerin belki de önemli sancılarında birisiydi ve hep bağımsız bir krallığa kavuşma hayalinin peşinden gitmişlerdir.

Avrupa'nın 15. yüzyıldaki siyasi koşulları, Burgonya duklerine yasal statülerini yükseltmeleri için pek az alan bırakıyordu. Burgonya Dükü 'Korkusuz Jean' (*Jan Zonder Vrees*, saltanatı 1404-1419), tahta oturunca Fransa hanedanı üzerinde etkinliğini artırmak için çatışmacı bir siyaset gütmüş ve Fransa kraliyetindeki veraset mücadelesine müdahil olmuştur. Dükün amcası ve Fransa Kralı IV. Şarl'ın akli dengesinin giderek bozulması bir iktidar boşluğu yaratmıştır. Bu durumdan istifade eden Dük Jean, kralın kardeşi Orléans Dükü Louis ile Fransa tahtı üzerinde hâkimiyet çatışmasına girmiş ve nihayet 1407'de Louis'i suikastla öldürterek bertaraf etmiştir. Bunun üzerine patlak veren iç savaş neticesinde, Dük Jean 1418'de Paris'i ele geçirecek kendisini Fransa kralının hamisi ilan etmiştir. Ne var ki Burgonya dükü daha bağımsız hareket eder hale gelse de, Fransız Valois hanedanı kendisini düşman olarak görmeye başlamıştır. Nitekim Dük Jean'ın çatışmacı siyaseti sonucunda kendisi de suikastla öldürülmüştür. 1419'da, Fransa tahtının varisi ve sonraki Kral VII. Şarl ile yaptığı barış görüşmesi sırasında, Şarl'ın iki yakın danışmanı tarafından huzurda katledilmiştir.<sup>18</sup> Tüm hızıyla süren Yüzyıl Savaşlarına denk gelen Fransız Valois ve Burgonya hanedanlarının bu çekişmesinden faydalanan İngiltere olmuştur. Zira Agincourt Savaşı'nda (1415) İngiltere karşısında Fransa ağır bir hezimete uğramış ve zayıflamıştır. Bununla birlikte Burgonya Dükü III. Filip (saltanatı 1419-1467) İngilizlerle ittifak kurarak babasının intikamını almıştır. Bu ittifak sayesinde imzalanan Troyes

harcamalar, feodal derebeylerinin ekonomik kapasitesini aşan daha büyük ölçekli sermaye gerektirir oldu. Ortaya çıkan devletler meşruyetlerini yargılama yetkisinin yanı sıra özellikle savaş yapma ve vergi toplama hakkı üzerine temellendiriyordu. Böylelikle iktidarı tek elde toplamaya yarayan mali, askeri ve idari kurumlar inşa edildi. Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*, Blackwell, Oxford, 1994.

<sup>16</sup> Vaughan, *Philip the Good*, s. 130-148.

<sup>17</sup> Jean-Marie Cauchies, "État bourguignon ou États bourguignons? De la singularité d'un pluriel", (Ed.) Peter Hoppenbrouwers, Antheun Janse ve Robert Stein, *Power and Persuasion. Essays on the Art of State Building in Honour of Wim Blockmans*, Brüksel Brepols, 2010, s. 49-58; Marc Boone, "Yet another failed state? The Huizinga-Pirenne Controversy on the Burgundian State Reconsidered", (Ed.) Peter Arnade, Martha Howell ve Anton van der Lem, *Rereading Huizinga: Autumn of the Middle Ages. A Century Later*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2019, s. 105-120.

<sup>18</sup> Richard Vaughan, *John the Fearless. The Growth of the Burgundian Power*, Boydell, Londra, 1973, s. 263-271.

<sup>11</sup> Burgonya Dukalığı'nın siyasi, ekonomik ve kültür tarihine dair daha fazla bilgi için bakınız: Wim Blockmans ve Walter Prevenier, *The Promised Lands. The Low Countries Under the Burgundian Rule, 1369-1530*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999.

<sup>12</sup> Blockmans ve Prevenier, *The Promised Lands*, s. 114-122 ve s. 142-150.

<sup>13</sup> Richard Vaughan, *Philip the Good. The Apogee of the Burgundian State*, Longman, Londra, 1970, s. 85-95; Blockmans ve Prevenier, *The Promised Lands*, s. 124-132. Wim Blockmans, "La Répression de révoltes urbaines comme méthode de centralisation dans les Pays-Bas bourguignons", *PCEEB*, 28 (1988) s. 5-9.

<sup>14</sup> Vaughan, *Philip the Good*, s. 105-106.

<sup>15</sup> Bu konuyu nitelikli bir katkıda bulunan Charles Tilly, savaş ve vergilendirme ile devlet oluşumu arasında nedensel bir ilişki olduğunu vurgulamıştı. Tilly'e göre, ortaçağın sonlarına doğru Avrupa'da savaşlar giderek daha kitlesel ve tahripkâr bir hal aldı. Önceleri feodal derebeylerinin rakiplerine karşı yürüttükleri çatışmalar yerini monarşik yapıların profesyonel ordularıyla yaptıkları büyük ölçekli savaşlara bıraktı. Bu değişimde askeri



Anlaşması'yla (1420) İngiltere Kralı V. Henry Fransa kraliyet tahtının yasal sahibi haline gelmiştir.<sup>19</sup>

### Burgonya Düklerinin Haçlı İdeolojisi

1435'te Arras Kongresi'nde Burgonya Dükü III. Filip ile Fransa Kralı VII. Şarl arasındaki kan davası bir siyasi uzlaşmayla sona ermiştir. Filip, Şarl'ı Fransa kralı olarak resmen tanımış ve karşılığında krala biat etme zorunluluğundan muaf tutulmuştur. Bundan sonra, Dük Filip Fransa taht meselelerine pek karışmamış ve dikkatini merkezileşme siyaseti doğrultusunda kendi topraklarında kurumlarını pekiştirmeye yoğunlaştırmıştır. Ne var ki bağımsızlık emellerinden vazgeçmeyen Burgonya dükü için geriye Osmanlılara karşı haçlı seferi düzenlemekten başka itibar ve şan edinme yolu kalmamıştı. Eğer muvaffak olursa, elde edeceği askeri başarının mükafatı olarak Papa'nın kendisini kraliyet tacıyla kutlamasını ümit ediyordu. Bu nedenle 15. yüzyılda Avrupa'da haçlı ideolojisine ve şövalye kültürüne en çok yatırım yapan Burgonya Valois hanedanı olmuştur.<sup>20</sup>

1396'da Dük II. Filip (*Philippe le Hardi*, saltanatı 1363-1404), oğlu Kont Jean de Nevers'i haçlı idealinin yanı sıra hanedanın statüsünü yükseltmek gayesiyle, Fransız kuvvetlerinin kumandanı olarak Niğbolu Savaşı'na yollamıştı. Ancak haçlı ordusu Sultan Yıldırım Bayezid karşısında büyük bir hezimet yaşayarak oğlu tutsak düşmüştür.<sup>21</sup> Bu beklenmedik yenilgiden sonra, Kont Jean ile beraberindeki yüksek dereceli Burgonyalı soylular bir yıl boyunca Bursa'da esarette kalmışlardır. Ancak Osmanlı Devleti'ne ödemek zorunda kaldıkları yüksek miktarlarda fidyeler sonrasında Burgonya'ya dönebilmişlerdir.<sup>22</sup> Bütün bu gelişmeler Burgonya saray erkânında büyük bir şaşkınlık, utanç ve travmaya neden olmuştur. Ne var ki Kont Jean ülkesine döndüğünde babası tarafından bir savaş kahramanı gibi karşılanmıştır. Tarihiçi Jacques Paviot, Dük II. Filip'in oğluyla birlikte taht varisi olduğu topraklarda zafer yürüyüşleri düzenleyerek hanedanın zedelenen itibarını iade etmeye çalıştığını belirtmektedir.<sup>23</sup> Bu gösterişli törenlere rağmen, Burgonyalıların hafızalarında ve tarih yazıcılığında Niğbolu Savaşı'nın acı hatırası çok derin izler bırakmış ve 'yenilmez korkunç Türk' imgesi oluşmaya başlamıştır.<sup>24</sup>

Pahalıya mal olan Niğbolu macerasından sonra Dük 'Korkusuz' Jean kendi saltanat döneminde haçlı siyasetini toprağa gömmek zorunda kalmıştır. Ancak 1419'da, oğlu Dük III. Filip'in tahta geçmesiyle Burgonya sarayında haçlı ideolojisi ve coşkusu yeniden canlanmıştır. Zira III. Filip, dış siyasetinin en önemli parametresini haçlı seferleri üzerine kurgulamıştı. Öyle ki dük, Türklere karşı planladığı haçlı

seferi için istihbarat toplamaları için 1421'de Has Odabaşısı Ghillebert de Lanoy'ı ve 1432'de bir başka özel saray görevlisi<sup>25</sup> Bertrandon de la Broquière'i rapor hazırlamaları için doğuya yollamıştır.<sup>26</sup> Filip, yakın çevresinden birçok soyluyu Kudüs ve çevresindeki Hristiyan yerlerine hac seyahatine gitmelerini bizzat desteklemiştir. Hatta Dük Filip'in kendisi de 'kutsal seyahatle' (*saint voyage*) çok ilgiliydi. Burgonyalı kronik yazarı Georges Chastellain, İngiltere Kralı V. Henry'nin Burgonya'nın genç dükü ile ittifak kurmasının nedeninin "onun da kendisi gibi benzer idealleri – yani Hristiyanlık için Kutsal Topraklara haçlı seferine çıkma fikrine sahip bulunması" olduğunu aktarmaktadır.<sup>27</sup>

Haçlı ideolojisinin en önemli göstergesi olan Hristiyan şövalye kültürüne Filip'in bu derece bağlılığı, siyasi fırsatçılıkla birlikte Burgonya sarayında haçlı siyasetinin gelişmesini sağlamıştır.<sup>28</sup> Zira Filip için haçlı siyaseti iyi bir ideolojik araçtır. Vatikan da Dük Filip'in haçlı siyasetini destekliyordu ve Osmanlı'ya karşı mücadelede Burgonya'nın bir deniz gücü olarak ortaya çıkmasına dair büyük umutlar besliyordu.<sup>29</sup> Filip'in en kayda değer askeri girişimi, Burgonya-Venedik karması bir haçlı donanması toplayarak 1444'te yapılan Varna Savaşı'na verdiği destek olmuştur.<sup>30</sup> Bilindiği üzere, Çandarlı Halil Paşa'nın boğazın iki yakasına yerleştirdiği topçu birlikleri haçlı donanmasını intikal yerine yaklaştırmamış ve Burgonyalı gemiler Sultan II. Murad'ın ordusuyla birlikte Rumeli'ye geçişini uzaktan seyretmek zorunda kalmışlardır. Nitekim kayda değer askeri faaliyet gösteremeyen Burgonya filosu Karadeniz kıyılarında Ceneviz kolonilerine karşı korsanlık yapmış ve Tuna boyundaki bazı Osmanlı üsleriyle ufak tefek çatışmalar gerçekleştirdikten sonra ülkelerine dönmüşlerdir.<sup>31</sup>

Fiyaskoyla sonuçlanan bu deniz seferinden umduğu askeri başarıyı ve siyasi itibarı elde edemeyen Burgonya dükü hayal kırıklığı yaşamıştır. Bunun üzerine Filip, Avrupa arenasında ihtiyacı olan siyasi sermayeye ulaşmak için elindeki tüm diplomatik ve kültürel araçları harekete geçirmiştir. Öncelikle unvanlarına *İsa'nın Pehlivanı* (*Athleta Christi*) lakabını ekleyerek kendisini haçlıların önderi ve Hristiyanlığın öncü savunucusu olarak ilan etmiştir. Haçlı idealine adanmışlığını daha geniş çevrelere yaymak için farklı propaganda araçlarıyla Avrupa'nın önde gelen saraylarını etkilemeye çalışmıştır. Kendi maiyetindeki üst düzey idarecilerin ve soyluların dini duygularını coşturmaya yönelik muhteşem gösteriler düzenlemiştir.<sup>32</sup>

Burgonya sarayının önde gelen tarihçileri ve edebiyatçıları dükün haçlı siyasetinin devlet ideolojisi haline gelmesine önemli katkılar sağlamışlardır. Eserlerinde Hristiyan orta çağın geleneksel retorikini, şövalye sembolizmini, saray adabını, soylu etiği ve haçlı

<sup>19</sup> Vaughan, John the Fearless, s. 274.

<sup>20</sup> Burgonya düklerinin sarayında haçlı ideolojisine adanmış kültüre ve edebiyata dair bakınız: Jacques Paviot, *La politique navale des ducs de Bourgogne, 1384-1482*, Presses Universitaires, Lille, 1995; J. Paviot, *Les ducs de Bourgogne. La croisade et l'Orient*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2003, s. 117-120; Jean Richard, "La Bourgogne des Valois et l'idée de croisade et la défense de l'Europe", (Ed.) Marie-Thérèse Caron ve Denis Clauzel, *Le banquet du faisan*, Arras, 1997, s. 15-27.

<sup>21</sup> Jean Richard, "Les prisonniers de Nicopolis", *Annales de Bourgogne*, 68 (1996) s. 75-83.

<sup>22</sup> Dük II. Filip (*Philippe le Hardi*) esir düşen oğlu Jean'ın fidyeye parası olan 187.000 altın florini toplamak için bir hayli çaba sarfeder. Osmanlı Devleti ile yapılan müzakereler için bakınız: Paviot, *Les ducs de Bourgogne*, s. 42-49.

<sup>23</sup> Paviot, *Les ducs*, s. 49.

<sup>24</sup> Örneğin Burgonyalı devlet adamı ve kronik yazarının eserine bakınız: Philippe de Mézières, *Une epistre lamentable et consolatoire adressée en 1397 à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, sur la défaite de Nicopolis (1396)*, haz. Philippe Contamine ve Jacques Paviot, Paris, 2008, s. 53-64. Burgonya tarih yazıcılığında Niğbolu etkisinin incelemesi için: Hilmi Kaçar ve Jan Dumolyn, "The Battle of Nicopolis (1396). Burgundian Catastrophe and Ottoman Fait Divers: The Relevance of the 'Other' in State Ideologies", *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 91/4 (2013) s. 905-934.

<sup>25</sup> De la Broquière, Dük Filip'in yanında *écuyer tranchant* olarak bulunmaktadır; dükün sofrasında etini kesmekle görevli saray hizmetlisi.

<sup>26</sup> Her iki seyahatname ya da casus raporu da yayımlandı: *Oeuvres de Ghillebert de Lannoy, voyageur, diplomate et moraliste*, haz. Ch. Potvin, Lefevre, Leuven, 1878; Bertrandon de la Broquière, *Le voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière*, haz. C. Schéfer, Leroux, Paris, 1892. Türkçe tercümesi için: *Bertrandon de la Broquière'in Denizaşırı Seyahati*, (Çev.) İlhan Arda, Eren, İstanbul, 2000.

<sup>27</sup> Chastellain kroniğine yapılan atıf ve alıntı için: Paviot, *Les ducs*, s. 63: "Henry s'associa au jeune duc de Bourgogne, parce que en luy véoit matière semblable la sienne: c'estoit du voyage en la Sainte-Terre par chrestien effort."

<sup>28</sup> Paviot, *Les ducs*, s. 62-65.

<sup>29</sup> Paviot, *La politique navale*, s. 108-111; Roger Degryse, "Les expéditions bourguignonnes à Rhodes, Constantinople et Ceuta", *RSDHA* 21 (1987) s. 39-41.

<sup>30</sup> Fiyaskoyla sonuçlanan Burgonya armadasının Boğaziçi, Karadeniz ve Tuna'daki faaliyetlerini, filo komutanın yeğeni tarihiçi Jehan de Wavrin kroniğinde anlatılmaktadır. Türkçe çevirisi için bakınız: Colin Imber, *Varna Savaşı*, (Çev.) Ayda Arel, Kitap Yay., İstanbul, 2007.

<sup>31</sup> Henri Taparel, "Une episode de la politique orientale de Philippe le Bon: Les Bourguignons en Mer Noire (1440-1446)", *Annales de Bourgogne*, 55 (1983) s. 5-29.

<sup>32</sup> Jeffrey C. Smith, "Portable Propaganda: Tapestries as Princely Metaphors at the Courts of Philip the Good and Charles the Bold", *The Art Journal* 48/2 (1989) s. 123-129.

idealinı vurgulayan efsaneler, destanlar, tavsiye ve nasihatlerle hitap ettikleri soylulara 'öz imajlarını' (*self image*) yüceltmeleri için gerekli malzemeyi üretmişlerdir.<sup>33</sup> Joos van Ghistele'nin seyahatnamesi de Burgonya sarayında gelişen bu edebi geleneğin ve kültürün tipik bir ürünüydü. Kısaca, Dük Filip'in geniş çaplı propaganda faaliyetleri soyluların sadakatini kazanmasını kolaylaştıran ideolojik ve siyasi fayda sağlamıştır. Haçlı ideolojisi, Burgonyalı idari ve soylu sınıfını bu dogma ve şövalye ideali zemininde bir aidiyet duygusu edinmelerini sağlayan birleştirici bir doktrin olmuştur.<sup>34</sup>

Bilindiği üzere, 29 Mayıs 1453'te Fatih'in İstanbul'u fethi Avrupa'da muazzam bir etki yaratmış ve Türklere karşı haçlı seferi kaçınılmaz dini bir zorunluluk olarak görülmeye başlanmıştı.<sup>35</sup> Bu ortamda, Papa Nikola büyük umutlar bağladığı Dük Filip'e yönelerek ondan bir haçlı seferi tertip etmesini istemişti.<sup>36</sup> Papanın çağrısı üzerine Burgonya dükü, kendi soylu ve şövalyelerinin haçlı şevkini gayretlendirmek için 1454'te Lille'deki sarayında geç ortaçağın en görkemli törenlerinden birini düzenlemiştir.

Tarihe ünlü 'Sülün Yemini Ziyafeti' (*Banquet of the Vow of the Pheasant*) olarak geçen bu girişim, haçlı edebi geleneğine öykünmeler, şövalye simbolizmi, efsanevi tasvirler ve siyasi teatral gösterilerden oluşan şaşaalı bir propaganda seremonisiydi.<sup>37</sup> Ziyafetin doruk noktasında, dükün üst düzey devlet adamı Olivier de la Marche sahneye çıkmıştı. İstanbul'daki Ayasofya Kilisesi'ni temsilen kadın kılığına girmişti, kadın sesini taklit ederek ağlayıp sızlanmakta ve Türk kıyafetleri giymiş bir dev tarafından esir tutulmaktaydı. Bu teatral ve siyasi bir kinayeydi. Doğu Roma İmparatorluğu kadımsı, zayıf ve savunmasız olarak sembolize edilerek Latin Hristiyan ordularının imdadına yetişmesini bekleyen aciz bir zavallı olarak tasvir edilmişti. Nitekim de la Marche kadın kılığında yerde sürüklenerek dükün masasına gitti. Filip'in, Türklere karşı haçlı seferi için yemin etmesinin ardından diğer soylular da ona katılarak topluca 'kutsal seyahate' çıkacaklarına dair ant içtiler. Ancak bu şatafatlı gösteriye rağmen haçlı seferi hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Ne var ki Burgonya dükü bu gösteriden kalıcı ve maddi açıdan önemli bazı menfaatler elde etmeyi başarmıştır.<sup>38</sup> Osmanlı karşıtı haçlı ideali ve şevki, Burgonya devlet ideolojisinin kalbinde kalıcı bir yer edinmiş ve Burgonya düklerinin halefi Habsburg hanedanının da en temel siyasi doktrinini olmuştur.

Joos van Ghistele seyahatnamesinde görüleceği üzere, kısmen temas yoluyla ama büyük ölçüde ve ağırlıklı olarak savaş ve çatışma fikri üzerinden giderek daha görünür hale gelen Türk imgesi orta çağ Avrupa'sının en önemli ötekisiydi. Zira geç orta çağlarda Hristiyan Avrupa'nın toparlandığı, teşkilatlandığı, ilerlemeler kaydetmeye başladığı bir dönemde onların yayılmasını, askeri ve siyasi üstünlüğü sayesinde durdurup geciktiren İslami bir yapıya sahip olan Osmanlı

Devleti olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde Avrupa'da İslam karşıtı söyleminin Osmanlı menfi imgesi ile iç içe geçmesi pek de şaşırtıcı değildir.<sup>39</sup> Aşağıda incelenecek olan söylem ve imgeler, esasen Avrupa'nın kendilik imajı ve kimlik inşasına hizmet eden ideolojik araçlarıydılar. Öyle ki Hristiyanlık, ortaçağda Avrupa kimliğinin en temel ve varoluşsal değeriydi. Bu açıdan Joos van Ghistele metnindeki İslam ve Türk karşıtı söylemin, bir yönüyle Burgonya düklerinin siyasi amaçlarına hizmet ederken, diğer yönüyle de haçlı ideolojisi ve Hristiyan teolojisinin bir yan ürünü olduğu söylenebilir.

### Joos van Ghistele'nin Hayatı (1446-1516)

Joos van Ghistele, 1446 yılında Burgonya Dukalığı'nda Flaman vilayetinin en zengin ve mühim şehirlerinden birisi olan Gent'te soylu bir anne babanın çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Gerard van Ghistele, günümüzde Hollanda'da bulunan Terneuzen kenti yakınında Axel ve Moere arazisinin sahibi olan bir asilzadedir. 1441 yılında Gerard van Ghistele, Gent'te Şehir Meclisi üyeliğine seçilmiş ve 1449'da Burgonya Dükü III. Filip tarafından yine aynı şehre Baş Mübaşir (*grootbaljuw*)<sup>40</sup> olarak tayin edilmişti.<sup>41</sup> Ancak aynı yıl Dük Filip adına tuz vergisi toplamak isteyince 1453'e kadar süren Gent İsyanı patlak vermiştir. 1451 yılında Gent loncaları Gerard van Ghistele ve ailesini şehirden sürgün edince, aile ata mülkü olan Moere şatosuna sığınmıştır.<sup>42</sup>

Gerard van Ghistele, Burgonya düklerine sadık kalarak oğlu Joos'u taht varisi olan Kont Şarl'ın maiyetine yerleştirmişti. Joos, gençlik çağını Burgonya sarayında geçirmiş ve Brustem Savaşı (1467) sırasında gösterdiği fedakârlık nedeniyle Dük Şarl (*Charles le Téméraire*, saltanatı 1467-1477) tarafından kendisine şövalye unvanı verilmişti. Burgonya sarayı ile yakın bağı, sonraki kariyerini önemli oranda belirlemiştir. Burgonya hanedanının son hükümdarı, Dük Şarl'ın Fransa'dan bağımsız kraliyet elde etme siyasetine destek vermiştir. Ancak Dük Şarl'ın 1477'de Nancy Savaşı sırasında ölmesi üzerine Joos van Ghistele Gent'e dönmüş ve burada şehir meclisi başkanı seçilmişti. Bu makama 1480'de yeniden seçilmiştir. İkinci görev döneminin sona ermesinden birkaç ay sonra, 1481 yılında Kudüs'e 'kutsal seyahat' yolculuğuna çıkmıştır.<sup>43</sup>

Joos van Ghistele'nin, Gent başta olmak üzere bazı Flaman şehirleri ile Burgonya sarayı arasında gerginliğin arttığı bir dönemde seyahate çıkması dikkat çekmektedir. Dük Şarl'ın 1477'de ölümünden sonra kızı ve varisi olan Burgonyalı Maria (*Marie de Bourgogne*), Habsburg hanedanından Avusturyalı I. Maximilian ile evlenmişti. Bu evlilik Habsburg hanedanına Burgonya toprakları ve hanedanı üzerinde hâkimiyet sağlamıştı. Burgonya-Habsburg sarayının artan baskısı, özellikle Gent'in yerel seçkinleri arasında rahatsızlık yaratmıştı. 1481'de Habsburg hükümdarı ile Flaman şehirleri

<sup>33</sup> Bernhard Sterchi, "The Importance of Reputation in the Theory and Practice of Burgundian Chivalry: Jean de Lannoy, the Croÿs, and the Order of the Golden Fleece", (Ed.) Boulton ve Veenstra *The Ideology of Burgundy: The Promotion of National Consciousness, 1364-1565*, Brill, Leiden, 2006, s. 99-115; Paviot, *Les ducs*, s. 117-119.

<sup>34</sup> Örneğin Dük Filip, yalnızca hanedan mensuplarının ve asilzadelerin üye olabileceği Katolik mezhebine dayalı Altın Post Tarikatını (*L'Ordre de la Toisan d'or*) 1430'da bu amaçla kurmuştu. Bakınız: D'Arcy J. D. Boulton, "The Order of the Golden Fleece and the Creation of Burgundian National Identity", (Ed.) Boulton ve Veenstra *The Ideology of Burgundy*, s. 24-55.

<sup>35</sup> İstanbul'un fethinden hemen önce ve sonrasında önde gelen Avrupa sarayları arasında yürütülen diplomasi trafiğinin bir dökümü için: Yvon Lacaze, "Politique 'mediterranéenne' et projets de croisade chez Philippe le Bon: de la chute de Byzance à la victoire chrétienne de Belgrade (1453-1456)", *Annales de Bourgogne* 41/161-162 (1969) s. 5-42 ve s. 81-132.

<sup>36</sup> İstanbul'un fethinin Burgonya saray çevrelerinde yarattığı etki ile 'kayıp ve düşüş' söyleminin ideolojik araç olarak kullanımına dair bir inceleme için: David J. Wrisley, "The Loss of Constantinople and Imagining Crusade at the Fifteenth-Century Court of Burgundy", *Al-Abhath* 55/6 (2007) s. 85-112.

<sup>37</sup> Bu ilginç propaganda vakasına dair çok sayıda detaylı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin bakınız: Marie-Thérèse Caron, *Les vœux du faisán*,

*noblesse en fête, esprit de croisade. Le manuscrit français 11594 de la Bibliothèque nationale de France*, Brepols, Turnhout, 2003; Marie-Thérèse Caron ve Denis Clauzel (Ed.), *Le Banquet du Faisán, 1454. L'Occident face au défi de l'Empire ottoman*, Artois Presses Université, Arras, 1997; Agathe Lafortune-Martel, *Fête noble en Bourgogne au 15e siècle: Le Banquet du Faisán (1454): Aspects politiques, sociaux et culturels*, Vrin, Paris, 1984.

<sup>38</sup> Sülün Ziyafeti etkinliğinin detaylı bir betimlemesi için bakınız: Paviot, *Les ducs de Bourgogne*, s. 128-143.

<sup>39</sup> Osmanlıların ortaçağ Avrupa düşüncesinde en temel 'öteki' imgesi olarak temsil edildiğine dair benzer bir yaklaşım için: Thierry Hentsch, *Hayali Doğu. Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, Metis, İstanbul, 1996, s. 81-93.

<sup>40</sup> *Baljuw* (Flamanca) ya da *Bailiff* (İngilizce), ortaçağlarda kral veya dükün idari temsilcisi olarak gönderildiği yerde devlet adına iş yapmaya yetkili olan kimse. *Baljuw*'ün yetkileri arasında bulunduğu yerde kral adına yasaları uygulamanın (mahkeme kurmak) yanı sıra idareden ve maliyenin kontrolünden (vergi toplamak) de sorumludur.

<sup>41</sup> Villerius, "Op zoek naar pape Jan of naar avontuur?", s. 28.

<sup>42</sup> Jelle Haemers, *De Gentse opstand (1449-1453). De strijd tussen netwerken om het stedelijke kapitaal*, Heule, Kortrijk, 2004, s. 503.

<sup>43</sup> Gaspar, *Tvoyage*, s. XVI-XVII.

arasında silahlı bir çatışmanın kaçınılmaz bir hal aldığı ortamda, Joos van Ghistele muhtemelen tüm taraflarla kurduğu bağlantılarını tehlikeye atmamak için hac kisvesi altında yurtdışına gitmeye karar vermiş olmalıdır.<sup>44</sup>

İslam egemenliğindeki topraklarda toplam dört yıl süren serüvenine papaz Jan van Quisthout da eşlik etmiştir. Seyahat etmenin başlı başına bir amaç olmakla hayli masraflı ve bol sermaye gerektiren bir uğraş olduğu bu devirde Joos van Ghistele, Kudüs ve çevresindeki Hristiyan kutsal yerleri ziyaretinden sonra ana hatlarıyla Lübnan, Mısır, Yemen, Suriye, Türkiye ve İran'daki bir dizi kentleri de dolaştıktan sonra 1485 yılında tekrar Gent'e dönmüştür. Ertesi yıl yeniden Gent şehri Meclis Başkanlığına seçilmiş ve 1492-1494 arasında Burgonya sarayı tarafından tıpkı babası gibi şehre Baş Mübaşir olarak atanmıştır. Saraya hizmetlerinden dolayı kendisine onursal anlamda verilen I. Maximilian'ın Danışmanı (*councilor*) ve 'Has Odabaşısı' (*chamberlain*) fahri unvanlarıyla Joos emekli olmuş ve 1516'da vefat etmiştir.<sup>45</sup>

### *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele* ('Efendi Joos van Ghistele'nin Seyahati')

Orta çağ Avrupa'sında soyluların deniz aşırı hac seyahatleri geleneksel olarak bir âlim tarafından yazılırdı. Joos van Ghistele'nin hac seyahati de Ambrosius Zeebout tarafından yazıya dökülmüştür. Zeebout'un hayatı hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Burgonyalı soylunun çağdaşı olduğu ve Gent şehrinde yaşadığı bilinmektedir. Metne damgasını vuran Ambrosius Zeebout'un, Gent şehrinde bulunan Karmelit Tarikatının manastırına bağlı iyi eğitilmiş bir keşiş veya rahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>46</sup> Burgonyalı asilzadenin isteği ve siparişi üzere metni 1491'de kaleme alan Zeebout ilginç şekilde önsözünde, Joos van Ghistele'nin ismini zikretmemiştir. Sadece soylu bir seyyahın deniz aşırı gezisinde duyduklarından ve tuttuğu notlarından yararlanarak bu anlatıyı kendisinin derlediğini belirtmiştir. Zeebout amacının, yabancı ülkeler ve şehirler hakkında hikâyeye dinlemekten hoşlananları eğlendirmek ve gelecekte doğuya seyahat etmeyi düşünenler için bir kılavuz sunmak olduğunu yazmıştır.<sup>47</sup>

Muhtemelen orijinal metin geniş bir kitle için yazılmamıştı. Bu tür bir çalışma, dönemin geleneğine göre bir asilzadenin 'öz-imgesi' (*self-image*)<sup>48</sup> oluşturma çabasının bir ürünü olarak başta daha küçük bir kitleye hitaben yazılmıştı. Ancak çok rağbet görmesi üzerine metne bir başlık eklenip 1530'da ilk matbu baskısına kavuşmuştur. Seyahatnamenin müellif nüshası kayıp olmasına rağmen, eserin üç adet yazma istinsahı ve üç adet matbu kopyası mevcuttur. 1998'de Renaat Gaspar, metnin tenkitli bir neşirini yayımlayarak eserin mevcut kopyaları üzerinde detaylı bir inceleme yapmıştır.<sup>49</sup> Gaspar, seyahatnameyi derleyen Zeebout'un, farklı türlerden çoğunluğu Latince dilinde olmak üzere altmıştan fazla yazılı kaynak eseri kendi metnine kattığını belirtmektedir. Başlıca olarak İncil ve İncil'in yorumları ile Katolik Kilisesi'nin doktrinlerini ifade eden Augustinus'un metinlerini kullandığını tespit etmiştir. Bunların yanı sıra Zeebout şu metinlerden de derlemeler yapmıştır. Alman seyyah Bernhard von Breidenbach'ın menfi Hz. Muhammed biyografisi

<sup>44</sup> Villerius, "Op zoek naar pape Jan", s. 29.

<sup>45</sup> Gaspar, *Tvoyage*, s. XVIII.

<sup>46</sup> Maurits van den Boogert, "Ambrosius Zeebout", içinde: *Christian-Muslim Relations 1500-1900*, (Ed.) David Thomas, Brill Online, erişim 29 Mayıs 2021.

<sup>47</sup> Zeebout, *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele*, yay. Gaspar, s. 1: "ic, Ambrosius Zeebout, bij goeden middele vanden voorseyden edelen mannen verstaen ende vercreghen tghuend dat zij inden landen van overzee ghehoort ende bevonden hebben. Twelke ter beden van diversschen edelen mannen ende andere ic in dit jegenwoordich bouc te gadere gecoppelt ende ghestelt hebbe, ten solaesse van hemlieden ghenouchte nemende te hooren lesene van vremen saken, landen ende steden, ende oec ter instructie vanden ghenen die in toecomenden tijden inde voorseyde landen zullen willen reysen ende voyagieren."

(1486), haçlı efsaneleri ve anlatıları, ortaçağ kronikleri, Batlamyus'un (*Ptolomeus*) antik coğrafya metinleri, hümanist yazılar, ansiklopediler, seyahat anlatıları (örn. Marco Polo ve Jan van Mandeville) ve aslı kaybolan İtalyanca dilinde Fatih dönemini ve Osmanlı devlet yapısına dair bir metin. Zeebout'un bu muazzam derleme eseri en az beş yıl süren bir çalışma sonucunda tamamladığı tahmin edilmektedir.<sup>50</sup>

Burgonyalı soylunun seyahatini sonradan kayda geçirterek kendi hayatına dair bir imge ve algı oluşturma çabası nedeniyle, bu metin ayrıca bir çeşit 'ben-anlatısı' olarak görülebilir. Şüphesiz Joos van Ghistele, Zeebout'un ilk taslaklarını gözden geçirerek kendisi için hoş olmayan bir şeyin yazılmadığına özen göstermiş olmalıdır. Nitekim metinde Joos van Ghistele dindar bir hacı ve cesur bir kâşif, aynı zamanda keskin bir gözlemci ve bilgili bir âlim gibi sunulmaktadır. Burgonyalı soylunun zihniyet dünyasına hitaben metin, hem seyyahın şahsi hedeflerine hem de okuyucu kitlesinin beklentilerine uygun bir söylem ve anlatı kurgulanmıştır.

Metnin yazarı Zeebout, Joos van Ghistele'ye seyahatinde eşlik etmediği gibi onun gezdiğini iddia ettiği yerleri ve konuştuğu insanları da görmemiştir. Dolayısıyla bu seyahatname, engin bir merak duygusu ile gezerek notlar alan ve gezip gördüklerini başkalarına anlatma arzusuyla hareket eden bir seyyahın görgü tanıklığını yansıtmamaktadır. Bu haliyle de eser, seyyahın Müslüman kavim ve kültürle temasının 'şeffaf ve gerçekçi' bir raporu değildir. Makul ölçüde şahsi gözlemlerin 'nesnel' bir biçimde aktarılmasından ziyade Müslüman doğuya dair belli varsayımlar ve algıların üzerine inşa edilmiş bir anlatıdır. Bu yönüyle, ortaçağ hac seyahatname yazıcılığı geleneğine uygun olarak üretilen bu şahsi anı, sözlü aktarım ve diğer 'otorite sahibi' metinlerden alınan bilgilerin harmanlandığı ve kurgulandığı bir eserdir. Evde kalan okuyucunun uzaklara duyduğu özlemi ve doğuya dair merakını cezbeden metin, bilineni tekrarlayıp kendi toplumunun üstünlüğü vurgulamaktadır. Propaganda amacı ve eğlence özelliğinin ağır bastığı bu tip metinlerde, sahipsiz bilgi sunmanın çok da önemli olmadığı için hayali tasvirlerin bolca yer bulması olağan bir durumdur.<sup>51</sup>

Joos van Ghistele seyahatnamesi, Bertrandon de la Broquière'in deniz aşırı seyahatnamesinden bazı farklılıklar göstermektedir. Her iki metin de Hristiyan hac seyahatname anlayışı içinde üretilmiş olsa da, iki metnin hitap ettiği kitle ve anlatım stratejileri birbirinden farklıdır. Broquière'in metni öncelikle ve doğrudan Burgonya Dükü III. Filip ile saray erkânına hitap etmektedir. Dükün Türklerle karşı tasarladığı bir haçlı seferi planını gerçekleştirme için 'gerçek zamanlı' veri ve bilgileri elde etme çabası neticesinde hazırlanan bir metindir. Broquière 1432'de, hacı kisvesi altında doğuya giderek bölgeyi inceleyip, Osmanlılar hakkında askeri ve siyasi istihbarat toplayıp bunları rapor halinde sunmak için bizzat Burgonya Dükü Filip tarafından görevlendirilmişti. Bu nedenle van Ghistele metnine kıyasla nispeten daha az hayali tasvir ve imgelere yer verilmiş olması anlamlıdır. Ancak en nihayetinde Broquière'in seyahatnamesinin de dükün haçlı siyasetine hizmet eden ve Hristiyan kutsal savaş şevkini arttırmaya çalışan ideolojik bir metin olduğu unutulmamalıdır.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Kişinin çevresiyle etkileşiminde kendisinin kurguladığı özellikler üzerinden başkalarının onu değerlendirmelerini sağlamaya yönelik bir çaba denebilir.

<sup>49</sup> Bakınız: Gaspar, *Tvoyage*, s. IX-LXVII.

<sup>50</sup> Gaspar, *Tvoyage*, s. LXVIII.

<sup>51</sup> Benzer durum Alman seyyah Bernhard von Breidenbach'ın kurmaca anlatısı için de geçerlidir, bakınız: Schröder, "The Encounter with Islam", s. 88-91.

<sup>52</sup> Somut olarak Broquière, askeri istihbarat seviyesinde Osmanlı ordusunun yapısı, askeri birlikleri, karargâh sayıları, tedarik sistemi, deniz kuvvetleri, kaleler, topçu kuvvetleri hakkında bilgiler vermektedir. Siyasi anlamda ise Balkanlarda Osmanlıya tabii Hristiyan topluluklarını ve Sultan II. Murad'ın idaresinin etkinliğini incelemektedir. Dolayısıyla metnin ana hedefi, Burgonya Dükü Filip'i Osmanlıya karşı haçlı seferinin yapılabilirliğine ikna etmeye yönelik bir çabanın ürünüdür. Broquière'nin metni tenkitli ve dengeli bir şekilde ele alındığında Sultan II. Murad dönemine dair Osmanlı

Zeebout'un derlediği van Ghistele seyahatnamesinin hedef kitlesi Flaman kentli burjuvazi ve Burgonyalı soylu sınıftır. Yazarın menfi bir Hz. Muhammed imgesi ve genel olarak Doğulu kavimler ve kültürler hakkında acayip ve garaip hikâyelerle okuyucusunu eğlendirmek istediği anlaşılmaktadır. Hedef kitlesinin merakını cezbeden bu tasvirlerle onların algısında en önemli düşmanı olarak yer etmiş İslam ve Osmanlı imgesine dair basmakalıp fikirleri canlı tutarak olası bir haclı seferi için 'kamuoyu' oluşturma hedefini taşıdığı da söylenebilir.

Zeebout'un, sekiz ayrı bölümden oluşan seyahatnamenin ilk bölümünü menfi ve hakaret dolu Hz. Peygamberin biyografisiyle ('*Vita Mahometi*') başlatması bu anlamda önemlidir.<sup>53</sup> Zeebout bu ilk bölümü, Flaman okuyucusuna İslam dünyasının dini ve siyasi durumuna dair bir arka plan sunmak amacıyla eklediğini belirtir. Buradaki hakaretimiz Hz. Muhammed kurgusunu Zeebout büyük ölçüde çağdaşı Alman seyyah Bernhard von Breidenbach'ın hac seyahatnamesine (1486) dayandırmaktadır.<sup>54</sup> İkinci ve sekizinci bölümlerde Türklere ve Osmanlılara dair tasvirler yer verilmektedir. Örneğin, Osmanlı Devleti'nin yapısı ve fetihlerin anlatıldığı kısımlar (*Tvoyage* II 3,4,6); Fatih'e dair aşığılayıcı hikâyeler (*Tvoyage* VIII, 7 ve 15); Fatih'in vefatı ve cenaze töreni (*Tvoyage* VIII 8,9,10); Şehzade Cem ile II. Bayezid arasındaki taht mücadelesi (*Tvoyage*, VIII, 12). Renaat Gaspar Osmanlılara dair bölümlerin Zeebout'un hangi kaynaklardan ödünç aldığına dair detaylı bir inceleme yapmış ve aslı şu an kayıp olan '*Operetta del Turco*' adlı İtalyanca bir yazmaya işaret etmektedir. Aslı kaybolan bu İtalyanca yazmanın Zeebout tarafından metne eklenerek muhafaza edildiğini tahmin eden Gaspar, bu nedenle van Ghistele seyahatnamesini nadir bilgi içeren değerli bir kaynak olarak görmektedir.<sup>55</sup>

### Orta Çağ Avrupa'sında İslam Karşıtlığı

Dini ve siyasi ideolojiler etkili olabilmek için her zaman bir dış düşmana ihtiyaç duymuşlardır. Avrupa'da ise İslam karşıtı söylem, erken ortaçağ döneminde başlayarak bir dizi dini, siyasi ve kültürel amaçlar doğrultusunda kurgulanmıştır. Özellikle 12. yüzyıl, Hristiyan Latin Avrupa'da İslam'ın din olarak reddedilmesini amaçlayan teolojik polemiklerin yoğunlaştığı bir dönem olmuştur.<sup>56</sup> Cluny tarikatı başrahibi Peter the Venerable'nin önderliğinde başlayan bu gelenek Avrupa'da daha oryantalizmin adı konmamışken 'oryantalist araştırmaları' öncülü olarak gelişmiştir. Cluny tarikatında başlayan İslam araştırmaları neticesinde, 1147'de Kur'an-ı Kerim tarihte ilk defa Latinceye tercüme edilmiştir. Tüm bu çalışmaların gayesi anlamaktan öte İslam'ı din olarak kati şekilde reddetmeye yarayacak verilerin toplanması ve düzenlenmesi olmuştur. Böylece İslam'ı,

Hristiyanlığın siyasi ve dini doktrinleri bağlamında reddeden bir söylem gelişmeye başlamıştır.<sup>57</sup>

Bu dönemdeki bir diğer önemli gelişme, ortaçağ Hristiyan Avrupa dünyasının İslâm karşıtı söylemine Hz. Muhammed'in dâhil edilmesi olmuştur. Hristiyan ilahiyatçıları, tebaalarını Hz. Muhammed'in 'sapkın ve sahte peygamber' olduğuna inandırmak amacıyla Hz. Muhammed'in kişiliği ve hayatına (*Gesta Mohameti*) dair uydurma ve hakaretimiz bir efsane geliştirmişlerdir.<sup>58</sup> Latin ilahiyatçıların 12. yüzyılda ürettiği İslam dini ve Hz. Muhammed'e dair hakaretlerden oluşan bu söylem, sonraki dönemlerde her ne kadar çeşitlilik ve değişim gösterse de sistematik bir biçimde tekrarlanmış ve Batı'da köklü bir entelektüel şecere oluşturarak günümüze kadar gelmiştir.<sup>59</sup> Özellikle 13. yüzyıldan itibaren bu söylem, Hristiyan hac seyahatnamelerine de eklenerek bu metinler aracılığıyla daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşır hale gelmiştir.<sup>60</sup> İslam hakkında gerçek bilgi kaynağı gibi sunulan bu hakaretimiz tasvirler, Joos van Ghistele seyahatnamesinde de tarihi olgular gibi öne sürülmüştür.

Seyahatnamenin yazarı rahip Zeebout, Bernhard von Breidenbach'ın seyahatnamesinden (1486) derlediği düzmece ve hakaret dolu Hz. Muhammed (*sav*) kurgusunun bazı unsurlarını özetleyerek aktarmıştır. Breidenbach'ın çok daha saldırgan ve sövüğü dolu ifadelerini Zeebout'un yer yer yumuşatmış veya silmiş olması, onun daha nesnel veya saygılı bir yaklaşım sergilediği anlamına gelmemektedir. Zira Zeebout tasvirlerine, Hz. Muhammed'in doğumunu '*kötü meyve*' ve '*sahtekâr düzenbaz*' gibi sövüğü dolu tanımlarla aşığılayarak başlamıştır.<sup>61</sup> Devamında Hz. Muhammed'in genç yaşa gelince, zengin tüccar Hatic'e'yi [*Cadigam*] 'baştan çıkarıp' onunla evlendiğini ve böylece onun servetini ve gücünü ele geçirdiğini iddia etmiştir.<sup>62</sup> Kendisi de tüccar olduktan sonra, Yahudi ve Hristiyanlarla yakın temas kurarak bunların inançları ve adetleri hakkında çok şey öğrendiğini ileri sürmüştür. 'Gücünü artırmaya hırslı ve kral olmak isteyen biri' olarak tasvir ettiği Hz. Peygamber'in, çevresine "*haydut, sahtekâr, hırsız ve katillerden oluşan bir çete toplayarak servetini artırdı ve giderek hem çevre ülkelerine hem de ticaret yollarına hâkim olduğunu*" iddia etmiştir.<sup>63</sup>

Karmelit Tarikatı rahibi Zeebout devamında, Hz. Muhammed'in sözde 'sahte öğretisini' tebliğ etmek için Yatrib şehrinde (yani Medine'de) bir 'tapınak' (cami) inşa ettiğini ileri sürmüştür.<sup>64</sup> Anlatım stratejisinin ana hedefi, Hz. Muhammed'e (*sav*) vahiy gelmediğini, bilakis Hz. Peygamberin kişisel hırs ve arzularını yerine getirmek için 'sapık bir mezhep' ürettiği faraziyesini vurgulamıştır. Nitekim Zeebout'un dayandığı Hristiyan gelenek, Hz. Muhammed'i mucize ve keramet sahibi bir peygamber olarak kabul etmemiş ve peygamberliğini reddetmiştir. Mucize göstermenin peygamberliğin

kaynaklarının belirtmediği bazı bilgileri sunması sebebiyle kayda değer bir kaynak olarak görülebilir. Burgonya Dükü tarafından casus olarak görevlendirildiğine dair iddia için: Albrecht Classen, "The Diplomat Pilgrim Bertrandon de la Broquière", (Ed.) A. Classen, *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times. Transcultural Experiences in the Premodern World*, De Gruyter, Berlin, 2013, s. 49-59.

<sup>53</sup> Zeebout, *Tvoyage*, s. 9-31.

<sup>54</sup> Schröder, "The Encounter with Islam", s. 89.

<sup>55</sup> Gaspar, "An Old Account of Turkey in 1481", s. 15-19.

<sup>56</sup> İlk olarak sekizinci yüzyılda Doğulu Hristiyan ilahiyatçıları ve daha sonra İspanyol teologlar tarafından üretilen İslam karşıtı polemikler, on ikinci yüzyılda Batı Avrupa'da Latin Hristiyan ilahiyatçıları tarafından devralınarak sürdürülmüştür. Hristiyan ilahiyat geleneğinde İslam karşıtı retorik üretilmesine dair birçok çalışma vardır. Örneğin bakınız: David R. Blanks ve Michael Frassetto (Ed.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, Palgrave, New York, 1999; John V. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York, 2002; İbrahim Kalın, "Batı'da İslam Algısının Tarihine Giriş", *Divan İlmî Araştırmalar* 15/2 (2003) s. 1-51.

<sup>57</sup> Marie-Thérèse D'Alverny, "Deux traductions latines du Coran au Moyen Age", *Archives d'Histoire Doctrinaire et Littéraire du Moyen Âge* 16 (1947-1948) s. 69-131.

<sup>58</sup> Michelina Di Cesare, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, De Gruyter, Berlin, 2012.

<sup>59</sup> Günümüzde karikatürler örneğinde de görüldüğü üzere, Batı'da İslam karşıtı söylemin merkezine temsili olarak Hz. Peygamber'in konulması sadece geçmişe ait bir olgu değildir.

<sup>60</sup> Detaylar için bakınız: Tolan, *Saracens*, s. 175-206; Kalın, "Batı'da İslam Algısının", s. 4-10.

<sup>61</sup> Zeebout, *Tvoyage*, s. 9: "valsche bedriegher (...) valssche vrucht Mahomet".

<sup>62</sup> Zeebout, *Tvoyage*, s. 9-10.

<sup>63</sup> Zeebout, *Tvoyage*, s. 10: "Machomet was zeere ghierich om dominacie ende de meester te werdene, peinsende met meneghen manieren hoe hij hem zelven zoude connen prince oft coninc ghemaken onder dat volc." s. 11: "sculdenaers, valsschaerts, moordenaers, dieven ende roovers, metten welken hij begonste te domineerne de aerme lieden die in Arabien (...)"

<sup>64</sup> Zeebout, *Tvoyage*, s. 11: "zeyde openbaerlic dat hij een prophete was, van Gode ghesonden omme den volke te leerne, te openbaerne ende te stellene inde rechte wet Gods (...) in dese voorsejde stede dede hij maken eenen tempel diemen seit een moskea of gyemma, daer uut hij eerst begonst den volke te leerne zijne verm[al]jedide wet".

en önemli ispatlarından birisi olduğundan, Hristiyan polemiklerden beslenen Zeebout metinde sürekli Hz. Peygamberin mucizelerini ‘büyüculük ve sahtekâr hileler’ olarak nitelemiştir. Örneğin, Hz. Muhammed’in peygamberliğini reddetmek için “geçirdiği epilepsi nöbetlerini çevresindekileri kandırmak için Melek Cebrail ile görüşmelerinden kaynaklanan mucizeler olarak anlattığını” ileri sürmüştür.<sup>65</sup> Veya Hz. Peygamber’in savaşta aldığı yaralardan bahsederek ilahi korumaya sahip olmadığını göstermeye çalışmıştır.<sup>66</sup>

İslam’ın Hristiyanlığın içinden çıkmış ‘fâsık bir mezhep’ olduğuna inanan Hristiyan gelenek doğrultusunda Zeebout başka tuhaf hikâyeler de anlatmıştır. Flaman yazar Hz. Muhammed’in, iki Yahudi ve Sergius adında ‘rezil bir Hristiyan keşiş ve mürtet’ (burada Hristiyan din adamı Bahîrâ’ya atıf yapıyor) ile dostluk kurduktan sonra bunların aracılığıyla Eski ve Yeni Ahit hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia etmiştir. Keşiş Sergius’un desteğiyle Hz. Muhammed’in “İncil’den gerçek ve değerli bölümleri aldığını ve bunları kendi sahte öğretisi ve yalanlarıyla harmanlayarak sapkın bir mezhep tebliğ ettiğini” ileri sürmüştür.<sup>67</sup> Hristiyan teolojisine dayanan rahip Zeebout’a göre, İslam yeni bir vahiy olmadığı gibi meşru bir din hiç değildir. Geleneksel Hristiyan bakış açısını tekrarlayarak İslam’ı, paganizmin unsurları ile Hristiyan ve Yahudi öğretilerinin bir karışımı olarak göstermeye çalışmıştır. Breidenbach’tan ödünç aldığı bu fikri Zeebout şöyle ifade eder: “Yahudiler Musa’nın öğretilerinden sapınca ve Hristiyanlar da kutsal kanunları değiştirdince, Tanrı’nın emriyle Muhammed bu iki inançta bulunduğu saf ve hakiki unsurları alıp kendi kanunlarını oluşturdu.”<sup>68</sup> Karmelitli rahip ayrıca Kuran’da Hz. İsa’nın mucizeler gösteren rahmani bir peygamber olarak yüceltilmesine rağmen Müslümanların Hz. İsa’nın Tanrı’nın oğlu olduğuna inanmadıklarını beyan etmektedir. Zeebout’a göre bu inkâr, İslam’ı Hristiyanlığın sahte bir sürümü olarak tanımlamak için yeterli bir kanıttır.<sup>69</sup>

Müslüman âlimlerin bilime sunduğu muazzam katkıları görmezden gelerek, İslam’ın akıl ve bilim karşıtı bir din olduğunu ileri süren Zeebout Hz. Muhammed’in Müslümanlara yedi sanat ve bilim dalını incelemelerini yasakladığı yalanını ortaya atmaktadır: “Muhammed mantık ve doğa bilimleriyle uğraşan takipçilerinin İslam inancının hatalarını ortaya çıkarmalarından çekindiğini için bu yasağı koymuştu.”<sup>70</sup> Bu tezviye Zeebout ayrıca, Hz. Muhammed’in insanları baskıyla ve şiddetle zorla Müslüman yaptığını, İslam’a girmeyi reddedenleri öldürttüğü şeklindeki iftiralara da eklemiştir.<sup>71</sup> Şiddet ve baskı temasına büyü ve cinsellik *topoilarını* da ekleyerek Hz. Muhammed’i “zalim, gaddar ve şehvet düşkünü” olarak resmetmiştir.<sup>72</sup> Göreceğimiz gibi “kana susamış cani ruhlu katil ve şehvet düşkünü cinsellik” temaları, Flaman keşişin Fatih Sultan Mehmed tasvirinin de en dikkat çekici klişe anlatım kalıplarını oluşturmaktadır.

<sup>65</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 24: “gheplaecht met eenen vallenden evele dat zeer fel was, vanden welken hij dicwilt bestaan wart ende te lijdene hadde (...) Als hij datte vernam, zeggende dat God dicwilt bij hem sant den inghel Gabriel omme hem te troostene ende te informeerne vander wet, ende mids der claetheit des inghels (...)”

<sup>66</sup> Age, s. 13.

<sup>67</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 12. “zo begonsten zij te ordonneerne den alcoram, dats den bijbel der heydenscher wet; vele pointen zijnder in die goet ende waer zijn, die zij ghenomen hebben uutten Ouden ende Nieuwen Testamente, gheminghelt met grooter valscheden ende ongheoorloofden lueghenen.”

<sup>68</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 20: “joden Moeyesse ghevalscht hebben, ende die kerstenen hebben ghevalscht die ewangelien, bijden welken de zelve Machomet seyt dat hij niet anders in zijne wet ghestelt en heeft bij bevel Gods, dan de rechtveerdege ende puere pointen die hij in beede de voorseyde wetten bevonden heeft.”

<sup>69</sup> Age, s. 19-20: “daer hij van Jhesus spreect, dat Hij een zeere goet man was, ende een prophete van Gode ghesonden up dese weerelt omme den volke vele goeder mierakelen te toeghene (...) Dat Jhesus Christus Gods zone was en gheloeven zij niet.”

Özetle Zeebout, Hz. Muhammed’i (*sav*) aşağılayıcı ve hakaret dolu kurgusunda İslam Peygamberini sahtekâr ve yalancı, şiddet yanlısı, zalim ve kan dökücü, şehvet düşkünü ve baştan çıkarıcı, bağnaz, şeytani, büyücü gibi klişe temalar üzerinden resmetmiştir. Böylece Hz. Muhammed’in kişiliğini aşağılayarak ve kutsiyetini yadsıyarak Allah Resulünü, Hz. İsa ve Hristiyan azizlerinin antitezi olarak betimlemiştir. Bu retoriğin hedefi nettir. Amaç böylesi dünyevi haz ve arzular peşinde koşan bir ‘sahtekârın’ Allah’ın peygamberi olmasının mümkün olmadığı propagandasına okuyucusunu inandırmaktır.

Flaman rahip, 1491’de kaleme aldığı metinde yeni olan hiçbir şey söylememiştir. Neredeyse dokuz asırdır Hristiyan ilahiyatçıların yazdıkları Hristiyan teolojik polemiklerden derlediği aşağılayıcı tezvirleri Zeebout sadece tekrarlamıştır. Hz. Muhammed’in şahsına yönelik hakaret ve sövgü dolu ifadeler üzerinden İslam’ı dini ve ahlaki düzlemde aşağılama geleneğini devam ettirmiştir. Zeebout’un İslam’a dair söylemini şekillendiren esasen onun zihinsel haritasıydı. Onun Müslümanlar hakkında ileri sürdüğü düşünceler, Latin-Hristiyan kültürünün belirlediği kategorilere göre önceden tasarlanmış ve yapılandırılmış olan fikirdir.

Zeebout’un bu İslam karşıtı söylemi kitabın en başına koymasının işlevsel bir anlamı vardı. Böylelikle Zeebout, okuyucusunun aklında hiçbir tereddüt bırakmayacak şekilde, soylu Joos van Ghistele’nin gidip gördüğü Müslüman ülke ve insanları bu menfi imgelerle metnin en başından tanımlamış ve kategorize etmiştir. Öyle ki, Avrupa Hristiyanlığı ve İslam dünyası arasında düşmanlığa ve nefrete dayalı bir fay hattı çizerek çatışmanın Hristiyanlık için dini ve ahlaki bir mecburiyet olduğunu vurgulamıştır.

#### Batı Avrupa Algısında Osmanlı Türk Karşıtı Söylem

Avrupa’nın İslam karşıtı söylem geleneğinde, Türklerin askeri ve siyasi tarih sahnesine çıkmaları yeni bir döneme işaret eder. İspanya’da, Hristiyan ‘yeniden fetih’ (*reconquista*) hareketiyle ‘Moriskolar’ ve ‘Sarazenler’ olarak adlandırılan Endülüs Müslümanları mağlup edilmiş ve siyasi güçleri önemli ölçüde kırılmıştır. Ancak aynı dönemde, Selçukluların Anadolu’ya hâkim olmasıyla birlikte Avrupa’da İslam algısının merkezine ‘Morisko ve Sarazen’ terimleri yerine Türk imgesi ikame edilmiştir. Orta çağ ve Rönesans dönemi Avrupalı ilahiyatçılar, edebiyatçılar ve kronik yazarları, tüm Müslümanları ‘Türk’ mahlasıyla ifade etmeye başlamışlardır. Özellikle Osmanlı’nın Balkanlar ve Avrupa’daki askeri ve siyasi başarıları Avrupa’nın İslam tasavvurunda yeni bir aşama oluşturmuştur.<sup>73</sup> Orta çağdan itibaren Batı’nın Müslüman tasavvuru, Avrupa’nın kendisine en hayati tehdit olarak algıladığı ve çatıştığı en önemli ‘ötekisi’ olan Osmanlı Türkleriyle ilişkili bir tecrübe içerisinde şekillenmeye ve ifade edilmeye başlamıştır.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 14-15.

<sup>71</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 11.

<sup>72</sup> Söзде ‘haz evliliği’ ve çok eşlilik gibi okuyucusunun egzotik muhayyilesine hitap eden cinsellik teması, Zeebout’un İslam ve Hz. Muhammed’e dair çizdiği imajın değişmeyen unsurudur. Bakınız: Zeebout, *TVoyage*, s. 12 ve s. 16-18.

<sup>73</sup> Anthony Luttrell, “Latin Responses to Ottoman Expansion before 1389”, (Ed.) Elizabeth Zachariadou, *The Ottoman Empire, 1300-1389*, Crete University Press, Rethymnon, 1993, s.119-134.

<sup>74</sup> Ortaçağ, Rönesans ve sonraki dönemlerde Avrupa’nın Osmanlı/Türk algısı ve söylemine dair detaylı araştırmalar için bakınız: Nancy Bisaha, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004; Margaret Meserve, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 2009; Özlem Kumrular, *Avrupa’da Türk Düşmanlığının Kökeni: Türk Korkusu*, Doğan Yayınları, İstanbul, 2008; Michael Curtis, *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

Hz. Muhammed'in şahsına dair aşağılayıcı söylemin unsurlarının neredeyse tamamı Avrupa'da üretilmiş olan, özelde Sultan II. Mehmed ve genelde Türk imajını besleyen klişe temalarla yeniden kullanılmıştır. Orta çağdan itibaren Avrupa metinlerinde Türk imajı yaygın olarak zalim, insafsız, cani, barbar, vahşi, ahlaksız ve şehvet düşkünü gibi temalarla ilişkilendirilmiştir. Örneğin Birinci Haçlı Seferi'nin kroniklerinde Türkler 'Şeytani yaratıklar' ve 'Tanrısız ırk' olarak tanımlanmıştır. Veya İstanbul'un fethinden sonra, Papa II. Pius Fatih Sultan Mehmed'i 'gaddar ve eli kanlı kasap' olarak nitelmiştir.<sup>75</sup> Bu yaygın menfi Türk imgesi, Batı söylemine öylesine yerleşti ki bir efsaneye dönüşüp günümüze kadar gelmiştir.<sup>76</sup> Dolayısıyla efsaneye dönüşen bu klişe anlatım kalıplarının, geçmiş olduğu kadar bugünü ve geleceği de temsil ettiğinden her dönemde geçerli olmak gibi bir özelliği olmuştur. Bu bakımdan Joos van Ghistele seyahatnamesinde ifade edilen Osmanlı'ya dair söylem ve algı, tarihi veriler ile tarih dışı ve anakronik tasavvurların iç içe geçtiği bir manzara sergilemektedir.

Orta çağda Hristiyan Avrupa, Osmanlıları yalnızca askeri bir tehdit olarak algılamamıştır. Zira Osmanlı'nın dayandığı İslam medeniyetinin iktisat, hukuk, bilim, mimari, kültür ve sanat alanlarında kendisinden daha üstün ve ilerde olmasından dolayı Avrupa'nın bir nevi aşağılık kompleksi yaşadığı söylenebilir.<sup>77</sup> Genel anlamda bu medeniyet ve iktisadi üstünlük Avrupa'nın varlığına Osmanlı'yla askeri çatışmadan daha hayati bir tehdit hissini ve algısını temsil ediyordu. Bu nedenle Blanks ve Frassetto, Avrupa'nın kendi 'mükemmel Hristiyan' kimliğinin inşasında işlevsel bir araç olarak kullanmak için düşman ve kötücül Müslüman ve Türk 'öteki' imgesini oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yazarların aşağıdaki ifadeleri Avrupa'nın Türk söyleminin tarihi bağlamını veciz bir şekilde özetlemektedir:

"Avrupa'nın dünya görüşünün şekillenmesinde Müslüman 'öteki' ile teması en temel belirleyici unsurdur. Bu gerçek, özellikle Haçlı Seferleriyle başlayarak Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasına kadar süren yüzyıllar boyunca geçerli olmuştur (...) Hristiyan Avrupa, kendisinden daha güçlü ve kültürel açıdan daha gelişmiş rakiplerinin imajını aşağılayarak kendi 'benliğini' (self-image) tanımlıyor ve kendini yücelterek özgüven inşa etmeye çalışıyordu."<sup>78</sup>

Bu nedenle van Ghistele seyahati anlatısında betimlenen Müslümanlar ve Osmanlılarla karşılaşma, dini ve hatta kültürel bir çatışma olarak algılanmış ve tanımlanmıştır. Zira seyyah van Ghistele ve yazar Zeebout, her ikisi de Latin-Hristiyan kültürünün mensubuydular, aynı kültürel hafızayı ve önyargılı fikirleri paylaşıyorlardı. İslam'ı ve Osmanlı'yı bu zihinsel kurgunun dışında algılamaları ve anlatmaları neredeyse imkânsızdı.

## Seyahatnamede Osmanlılar ve Fatih Sultan Mehmed'in Temsili

Diğer ortaçağ Hristiyan hac seyahatnamelerinde olduğu gibi Joos van Ghistele seyahatnamesi de, tarihi bilgiler ile gerçek-dışı, efsanevi hikâyeler ve menfi imgelerin iç içe geçtiği ince patikalardan oluşan bir anlatıyı bize sunmaktadır. Örneğin Balkan coğrafyasının, şehirlerinin ve topoğrafyasının betimlendiği seyahatnamenin ikinci bölümünde Sultan II. Mehmed'in Balkanlar'da gerçekleştirdiği fetihleri tarihi gerçeklere gayet uygun ve detaylı bir biçimde sıralanmıştır.<sup>79</sup> Zeebout, bu bilgileri aldığı anonim İtalyanca kaynaktan olmayan bir malumat eklemiştir. 1396'da Niğbolu Savaşı'nda Sultan Yıldırım Bayezid tarafından esir alınan Dük 'Korkusuz' Jean ile birlikte Claeys Uuten Hove ve 'birçok Burgonyalı asilzadeden' bahsetmiştir. İsmi verdiği Burgonyalının Bursa'da yedi yıl esaret hayatı geçirdikten sonra Gent'e dönebildiğini ve macerasının hâlâ Flandria'da anlatıldığını belirtmiştir.<sup>80</sup> Niğbolu Savaşı'nın yenilgisi Burgonya'da 15. yüzyılın sonunda hâlâ yankılanmaktadır.

Zeebout, bu bölümün devamında uzun ve detaylı bir tasviri Osmanlı Devleti'nin Fatih devrindeki idari yapısına ve ordusuna ayırmıştır.<sup>81</sup> Anlatısının tamamında Sultan II. Mehmed'e sürekli 'Türk' (*den Torck*) ve Osmanlılara (*de Toorcken*) 'Türkler' kelimeleriyle atıfta bulunmuştur. İlk olarak Fatih'in daima yanında bulunan ve ona refakat eden 'Hristiyan dönmelerden' oluştuğunu ileri sürdüğü ve 'on bin soylu kişiden' oluştuğunu iddia ettiği bir birlikten bahsetmiştir. Bunlar bozuk imlayla '*capeciolij*' olarak tanıttığı kapıcılar ve sayılarını abartmıştır. Nitekim Fatih devrinde kapıcıların sayısı elli civarındadır ve görevleri saray muhafızlığı, teşrifatçılık ve rikâb-ı hümâyün hizmetleridir.<sup>82</sup> Bu zümrenin görevleri ve sayısı hakkında verdiği yanlış bilgilerle bakılırsa, Zeebout büyük olasılıkla bu terimi daha geniş olarak saray hizmetlileri anlamında kullanmıştır. Zeebout, kapıcıların Osmanlı sarayındaki görevlerini Burgonya saray hizmetlilerinin unvanlarıyla kıyaslayarak açıklar: "*Hepsi de iyi silahlanmış ve yevmiyeli 'şarabdar' (essansons), 'hükümdar sofrasında et kesici' (esquiers trenchans), 'ekmekçi' (pennetiers), 'at bakıcı' (escuiers de lescuierie) gibi görevleri icra eden saray hizmetlileridir.*"<sup>83</sup>

Bunların yanı sıra Zeebout, sayısını yine abartarak on bin olarak verdiği yeniçeri (*genisseren*) teşkilatını tanıtmaktadır. Bu seçkin piyade birliğinin de Hristiyan dönmelerden oluştuğunu belirtmiş ve padişahın muharebede en çok itimat ettiği askeri sınıf olduğunu vurgulamıştır. Yeniçerileri şöyle tasvir etmiştir:

"Tümü iyi silahlanmış, iyi yevmiyeli sağlam ve sert adamlardır. Yüzlerindeki sakalı tıraş edip yalnızca bıyık bırakırlar ve bu onlara ürpertici bir izlenim verir. Başlarına, ön tarafından altından büyükçe bir sorguç bulunan ak bürk giyerler ve başlıklarını arkaya doğru yatırıp ikiye katlarlar. Bu haliyle etkileyici bir görünümü vardır ve daima Türk'ün yanında bulunurlar."<sup>84</sup>

<sup>75</sup> Bisaha, *Creating East and West*, s. 148.

<sup>76</sup> Bu menfi söylemin izleri ortaçağdan günümüze kadar Batı'da tarih yazıcılığında edebiyata, sinemadan eğlence sektörüne kadar geniş alanlarda takip edilebilir. Örneğin günümüzde 'vahşi ve gaddar' Türk ve Müslüman stereotipinin *Midnight Express* (1978), *The Usual Suspects* (1995), *Dracula Untold* (2014) veya *Homeland* gibi dizi ve sinema filmlerinde işlendiği görülebilir.

<sup>77</sup> Janet Abu-Lughod, on beşinci yüzyılın başlarına kadar İslam dünyası, Hindistan ve Çin'in hâkim merkezler olarak ön plana çıktığı küresel bir dünya sisteminin var olduğunu ve Avrupa'nın bu uluslararası sistemde çevre konumunda kaldığını ortaya koyar. Bakınız: Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony: the World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, Oxford, 1989. Türkçeye çevirisi için: Janet Abu-Lughod, *Avrupa Hegemonyasından Önce: 1250-1350 Yılları Arasında Dünya Sistemi* VBKY, İstanbul, 2020.

<sup>78</sup> Blanks ve Frassetto, *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, s. 1 ve s. 3.

<sup>79</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 54-60.

<sup>80</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 54: "in welc land hertoghe Jan ghevanghen was vanden Torck, vele heeren met hem, ende onder dandere mer Claeys Uuten Hove, de welke daer bleef zeven jaer als ghevanghen, ende daer thenden quam hij noch tsijnen huuse, zomen daer af breedere in Vlaenderen wel weet te spreken."

<sup>81</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 54-56.

<sup>82</sup> Abdülkadir Özcan, "Kapıcı", *TDV İslam Ansiklopedisi* (online erişim).

<sup>83</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 54: "ende zijn manieren van essansons, esquiers trenchans, pennetiers, escuiers de lescuierie ende zulke officien ten hove vanden zelven heere dienende, alle wel ghewapent, betaelt ende altoes bij hem."

<sup>84</sup> Age, s. 54-55: "up de welke de zelve Torck meer zijn betrouwen heeft dan up eeneghe andere ordonnancie bij hem wesende, ende zijn daer ghenaeft genisseren, meest alle rebuste mannen, zeer wel ghewapent, de baerden onder ende an beede zijden vanden aensicht ghescoren maer boven den monde niet, dat al te afgrijpselic es om ansien; up thoof draghen zij witte capproenen, vooren met breedere, goudenen spanghen, de capproenen achter met eenen langhen tippe, recht als eenen zac daermen yprocas in maect, achter dobbel up

Makul düzeyde nesnel bir betimlemeyle anlattığı yenicilerin aksine azab askeri birliğine dair çizdiği menfi imaj dikkat çekicidir. ‘Ayak takımı’ olarak tabir ettiği ve kırmızı börk giyen azab piyade sınıfını, ‘pis, işe yaramaz ve canı bir gürh’ sıfatlarıyla aşağılamıştır.<sup>85</sup> Öncü kuvvet mahiyetinde savaşta katılan azab askerinin,<sup>86</sup> Türkler arasından toplanıyor olması rahip Zeebout için bu birliği karalamak için geçerli bir nedendir. Yenicileri teşkilatından çok daha önce kurulmuş ve hafif okçu olarak düzenli orduya katılan azab birliğini, Zeebout tuhaf bir şekilde Fransa’daki *francs archers* (‘özerk okçu’) birliğine benzetmiştir.<sup>87</sup> Ama bu anlamsız bir mukayesedir. 1448’de Fransa’da düzenli piyade birliği oluşturmaya yönelik bir girişim olarak ortaya çıkan bu ‘özerk okçu’ (*francs archers*) milisleri, 15. yüzyılın sonlarında edebiyatta mağrur, ürkek ve askeri açıdan yetersiz olarak tasvir edilen bir hiciv figürüne dönüşmüştü.<sup>88</sup>

Akabinde yine imlasını bozarak ‘*acquiynes*’ olarak verdiği akıncı ocağını tanıtmaktadır. Bu süvari birliğinin de sayısını abartarak yirmi bin civarında olduğunu ileri sürer ve şu şekilde tanımlamıştır: “[Akıncıların] hepsi çok üstün süvaridirler ve yeniciler gibi çok iyi bir donanıma sahiptirler; eğer bir savaş çıkarsa sefere daima hazır olmak zorundadırlar. Seferde yarım günlük mesafeye düzenli ordunun hep önünde bulunurlar.”<sup>89</sup>

Zeebout, Osmanlı ordusunun bazı teşkilatlarının yanı sıra idari yapısına dair de bazı bilgiler vermektedir. Öncelikle Osmanlı taşra teşkilatında en büyük idari birim olan eyaletlerin askeri ve idari amirleri olan Anadolu ve Rumeli beylerbeylerini tanıtmaktadır. Anadolu beylerbeyinin emrinde, her birinin en az yüz veya iki yüz civarında askeri olan altmış kumandan bulunduğunu belirtmektedir. Rumeli beylerbeyinin emrinde ise kırk sekiz kumandan bulunduğunu, bu seraskerlerin aylık maaş aldıklarını, kırsalda ve köylerdeki karargâhlarda konakladıklarını ve hükümdarın izni olmadan askerleriyle şehirlere veya kalelere gelmelerinin yasak olduğunu yazmaktadır. Bu iki beylerbeyinin daima padişahın yanında bulduklarını aktarmaktadır. Bunların yanı sıra, merkezi idare ve maliyeden sorumlu ayrıca iki vezir ve iki defterdarın görev yaptığını yazmıştır.<sup>90</sup> Zeebout’un aslı kaybolan İtalyanca kaynağından ödünç alarak verdiği bilgilerin tarihi veriler ile büyük oranda örtüştüğü söylenebilir. Fâtih Kanunnâmesi’nde *baş defterdar* ve *defterdarlar* tabirlerinin geçmesi, bu devirde biri Rumeli diğeri Anadolu’nun mali işlerine bakan iki defterdarlığın varlığını göstermektedir.<sup>91</sup>

İlginç biçimde tüm önyargısına rağmen Zeebout, bu müesseseler üzerinden Osmanlı mülkünün adil bir yönetim ile idare edildiğini belirtmektedir: “*Vah ki ona eğer bu beylerden birisi adaleti ihmal ederse. Burada makul düzey olsa adalet tecelli ettirilir. Bu ülkede İran Krallığı, Yemen veya çevresindeki ülkelerden çok daha güvenle seyahat edilebilmektedir. Tüm ülkesinde Türk’e [padişah] itaat*

*edilmekte ve sevilmektedir.*”<sup>92</sup> Seyahatnamenin bu satırlarında, Türklerle dair egzotik ve menfi klişelerin yanı sıra Orta Çağ’ın sonunda gerçekçi bir siyasi bakışım da gelişmekte olduğu görülmektedir. Bu dönemde Avrupa açısından Osmanlı askeri gücü ve idari başarısı inkâr edilemeyecek bir realite olduğu için çarpıtılması zor olan bazı temel bilgilerin metne ustaca eklendiği anlaşılmaktadır. Ancak istenen etkiyi yaratabilmek için tüm metinde müspet veya nesnel ifadeler bunlarla sınırlı bırakılmıştır.

Seyahatnamenin sekizinci bölümünde, günümüzde Bodrum Kalesi olarak bilinen ancak Hospitalye Tarikatı (Rodos) Şövalyeleri tarafından 1437’de inşa edilen Aziz Pierre Kalesini tasvir ederken Türklerle ilgili menfi bir efsane anlatılmaktadır. Bu kalede konuşlu haçlı şövalyelerin ‘muhafız köpeklerinin’ efsanesi, on beşinci yüzyılda birçok Hristiyan seyahatnamesinde yaygın bir *topos* olarak anlatılması göze çarpmaktadır.<sup>93</sup> Söylentiye göre, söz konusu ‘akıllı köpekler’ geceleri kalenin çevresindeki arazide devriye gezmiş ve “*burunlarının koku alma kabiliyeti sayesinde Türkleri Hristiyanlardan ayırt edebilirlermiş. Böylece Türkleri buldukları yerde öldürürken, Hristiyanlara refakat edip istedikleri yere sağ salım ulaştırırlarmış.*”<sup>94</sup>

Hristiyan efsaneler ve doğaüstü söylentilerle örülü seyahatnamenin bir başka pasajında Zeebout, Fatih Sultan Mehmed’i yaygın ‘zalim ve canı Türk’ temasını işleyerek tasvir etmiştir. Bozcaada ve Çanakkale boğaz bölgesini Truva efsanesine atıflar yaparak betimlerken, Fatih’in Truvalı krallarla aynı soydan geldiğini ileri sürmüş ve onun bu bölgeye çok özel bir ilgi ve alaka gösterdiğini belirtmiştir. Zeebout’a göre Sultan II. Mehmed, unvanlarına ‘Osmanlıların ve Hristiyanların İmparatoru, Truvalıların İntikamcısı’ ifadesini bu nedenle eklemiştir. Faraziyyeye göre:

“Türk’ün intikam hisleri öylesine güçlüydü ki, tahta geçtiği ilk andan itibaren her gün kendi elleriyle bir Yunanlı Hristiyan’ı öldürmekten zevk alırdı. Türk, hükümdarı olduğu ve soyundan geldiği Truva’ya ihanetleri ve yaptıkları yıkımlardan ötürü bu Türkleşmiş dönem ve sapkın Yunanlıları cezalandırmak istediğini belirterek saltanatı boyunca her gün bir Hristiyan’ı öldürdü.”<sup>95</sup>

Metne Türkler ve Truvalılar arasında bir soy ve köken bağı kuran bu efsaneyi ekleyen Zeebout, Truva’nın intikamını almanın Fatih’in tüm askeri stratejisinin ve fetihlerinin en temel sebebi olduğu söylentisini öne sürmüştür.<sup>96</sup>

Orta çağ Avrupa söyleminde Türk imgesinin değişmez unsurları olan ‘zalim canı’, ‘şehvet düşkünü’, ‘Hristiyanları öldürmekten zevk duyan’, ‘rahibelere ve Hristiyan bakirelere tecavüz eden’ gibi basmakalıp klişeler yaygın olarak kullanılmıştır.<sup>97</sup> Zeebout, bu

ghecoppelt, ende es zeer wel voughende om anscauwen; dese zijn altoes bijden persoon vanden zelven Torck ende wel betaelt.”

<sup>85</sup> Azeb birliğinin de imlasını bozarak ‘*asapij*’ olarak verir: Age, s. 55: “ende voetknechten zijn daer ghenamt asapij, alle draghende roode capproenen, ende es alte vuul, onnutte, mordadich gheselschap, ende zijn meest alle gheboren Toorcken.”

<sup>86</sup> Osmanlı ordusunda hafif piyade sınıfı olarak öncü görevler icra eden azablar için bakınız: İdris Bostan, “Azeb” maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi* (online erişim).

<sup>87</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 55: “recht zo als de francq artchiers in Vrankerijcke.”

<sup>88</sup> David Potter, *Renaissance France at War. Armies, Culture and Society, 1480-1560*, Boydell Press, Woodbridge, 2008, s. 102-103 ve s. 324-327.

<sup>89</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 55.

<sup>90</sup> Age, s. 55.

<sup>91</sup> Ancak Rumeli defterdarı daima Anadolu defterdarından önce gelmiş ve baş defterdar kabul edilmiştir. Bakınız: Mübahat S. Kütükoğlu, “Defterdar” maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi* (online erişim).

<sup>92</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 55: “zo wee een vanden vier voorghenomden heeren daer ghebrec in ware van justicien te doene. Men doeter redelicke justicie; men rijtter vele veylegher dant doet inden landen vanden souldaen oft conincrijck

van Perssen, Aden of Barbarien oft in dien landen daer ontrent gheleghen. De Torck esser wel gheobediend ende ghemint alle zijne landen duere.”

<sup>93</sup> Batıda yaygın olan bu efsaneye dair bakınız: Jean-Louis Bacqué-Grammont, “Le château Saint-Pierre de Bodrum et ses défenseurs à quatre pattes au temps des Chevaliers de Rhodes”, *Anthropozoologica* 43/2 (2008) s. 39-46.

<sup>94</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 368.

<sup>95</sup> Zeebout, *TVoyage*, 371: “Ic Michemedy, keyser der Octomanen ende der kerstenen, wreker der Troyanen” (...) “ic wille wrake doen over dese verloochende Torcken Griecken, mids der verraderien ende destruction die zij crudelic met quader causen ghedaen hebben up de Troyanen ten tween of ten drien reisen, van welcken huuse ic commen ende als nu heere ben.”

<sup>96</sup> Türkleri Truvalılar ile aynı soya bağlayan bu efsanevi tarih anlayışı için örneğin bakınız: James G. Harper, “Turks as Trojans; Trojans as Turks: Visual Imagery of the Trojan War and the Politics of Cultural Identity in Fifteenth-Century Europe”, (Ed.) Ananya Kabir ve Deanne Williams, *Translating Cultures: Postcolonial Approaches to the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 151-179.

<sup>97</sup> Papa II. Urban’ın 1095’de Clermont Konseyinde, Türklerle karşı ilk Haçlı Seferini başlatmak için verdiği nutuk örnek olarak gösterilebilir. II. Urban’ın Türkleri aşağılayıcı klişelerin çoğunu içeren tiradı, sonraki dönemlerde haçlı ideolojisi ve propagandasını işleyen birçok metne ilham kaynağı olmuştur.

yaygın söylemin bazı unsurlarını Fatih Sultan Mehmet'le ilgili anlattığı absürt bir hikâyede birleştirmiştir. Selanik'in fethinden hemen sonra geçtiği iddia edilen düzmece hikâyede, 'Türk' olarak atfta bulunulan padişahın adı verilmemiştir. Hikâyesinin hemen sonrasında söz konusu padişahın Rodos üzerine sefere çıktığını ve kısa süre sonra da vefat ettiğini yazılmıştır. Fakat Selanik'i Sultan II. Murad 1430'da fethetmiştir ve Rodos'u 1480'de kuşatan ise Fatih'in veziri Mesih Paşa'dır. Dolayısıyla tarihi verilerindeki bu tutarsızlık ve anakronizm, Zeebout ve hitap ettiği okuyucusu açısından önemli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira hayali ve menfi Türk imgesini işleyerek Osmanlı hükümdarını karalamak, bu düzmece hikâyenin temel gayesidir.

Ana hatlarıyla bu uydurma anlatı şöyledir. Selanik'in fethinden sonra adını belirtmediği padişah bu şehirdeki çok güzel bir kadını haremine almış. Sonrasında bu güzel kadına daha önce hiç görülmemiş bir aşkla bağlanmış ve gece gündüz yanından ayırmamış. Padişah kadına öylesine bağlanmış ki, Hristiyanlara karşı çıktığı seferleri tamamlamadan iptal edip, bu kadına duyduğu arzu ve sevgi nedeniyle saraydan dışarı çıkmamış. Birkaç yıl sonra aşkı soğumaya başlayınca, Padişah bu süre zarfında bir zafer gerçekleştiremediğini fark etmiş ve karısını terk etmeye karar vermiş.<sup>98</sup>

Bu nedenle bir gün, devletin üst düzey vezirlerini ve komutanlarını güzel karısının da bulunduğu bir toplantıya çağırılmış. Padişah, toplantıya katılan devlet erkânına karısının güzelliği, zarafeti ve mükemmelliği hakkında ne düşündüklerini sormuş. Padişah'ın 'tehlikeli yapısını' bildikleri için, davetliler ne cevap vereceğini bilememiş. Ancak Padişah'ın ısrarı üzerine, aralarında "*Türk'ün garip davranış hallerini iyi bilen*" biri varmış. Bu kişi, Padişah'ın karısı gibi güzel, zarif ve mükemmel bir kişiyi Tanrı'nın ancak sevilmesi için yarattığını söylemiş. Zeebout'a göre, "*bu sözler üzerine Türk hiç konuşmadan kılıcını çekmiş ve sevgili karısının başını soğukkanlılıkla bedeninden ayırmış.*" Bu manzara karşısında dehşete düşen davetliler ne diyeceklerini bilememişler. Sultan ise eylemini şu garip sözlerle açıklamış:

"Ben fetihler peşinde koşan bir hükümdarken, bu kadının aşkı yüzünden utanç verici şekilde tüm seferlerimi iptal ettim ve mükemmel itibarım yerle bir oldu. Bu kadına beslediğim aşk yüzünden ondan ayrılacak gücüm yoktu. Büyük bir ıstırap verse de karımı kendi ellerimle öldürerek şanımin ve şöhretimin önündeki engeli ortadan kaldırdım. Gördüğünüz gibi yaşadığım aşk sarhoşluğu değersiz bir kimseye değildi. Bilakis Tanrı'nın yarattığı en mükemmel varlığa yönelik olan sevgime tanık olmanızı istedim ve bu eylemi huzurlarınızda gerçekleştirdim."<sup>99</sup>

Flaman rahip hikâyesini, "*Türk'ün sevdası da böylece sona erdi ve Hristiyanlara karşı büyük savaş yeniden başlatarak Rodos'u kuşattı. Vefatına kadar da Hristiyanlara karşı hep savaştı*", diyerek sonlandırmıştır.<sup>100</sup> Hristiyan ortaçağ seyahatname geleneğinin uydurmaya müsait yapısının tipik bir ürünü olan bu tasvirlerle Sultan II. Mehmed, sevdiği kadını kendi elleriyle öldürmekten çekinmeyen 'cani ruhlu, katil ve kibirli' birisi olarak anlatılmıştır.

Bu hikâyenin farklı bir versiyonunu Alman oryantalist Franz Babinger, Fatih Sultan Mehmed'in hayatı ve saltanatı üzerine klasikleşen ve epeyce tartışmalara yol açan akademik çalışmasına eklemekte bir sakınca görmemiştir. Öyle ki Babinger bu öyküyü gerçek olarak kabul etmiş ve Fatih'in "ne kadar kana susamış, zalim, vahşi ve insafsız bir tiran olduğunu" ortaya koyan birkaç örnekten biri olarak takdim etmiştir.<sup>101</sup> Babinger, Fatih devrinde Bellini ile aynı sırada Osmanlı sarayında bulunduğunu ileri süren Gian-Maria

Angioiello adlı bir İtalyan'ın anılarına atfta bulunarak kitabında bu düzmece hikâyeye yer vermiştir. Babinger'in anlattığı menkıbede kadının adı İrene olarak verilmiştir ve faraziye Selanik değil İstanbul'da geçmektedir. Hikâyenin örgüsü ve ana teması aynıdır. Fetihten sonra on altı yaşındaki İrene'yi Fatih görünce âşık olmuş. Onun yüzünden devletin idaresini öyle ihmal etmiş ki, danışmanları onu uyarmaya başlamış. Hükümdar olduğunu vezirlerine göstermek için bunları sarayının büyük salonunda toplamış. Ve onları güzel elbiseler giyinmiş, büyüleyici İrene ile birlikte karşılamış. Etrafindakilere, hayatlarında bu kızdan daha güzel bir şey görülmediklerini sormuş. Hepsisi de Sultan'ın seçimini övmeye başlayınca, Padişah: "*dünyada hiçbir şey beni Osmanlı hanedanının gücünü korumaktan alkoyamaz, diye haykırarak, Romalı kızı saçından tutup kendisine çekmiş ve hançerini çıkararak boğazını kesmiş.*"<sup>102</sup>

Bu menkıbeyi sorgulamayan ve hakikat olarak değerlendiren Babinger'in amacı basittir. Alman oryantalist kitabında yer yer Fatih'i insani vasıf ve öğelerinden arındırarak basmakalıp 'cani ruhlu, katil ve insafsız' Türk imgesiyle resmetmiştir. Babinger, Fatih Sultan Mehmed'i şöyle tanımlamıştır:

"Mehmed'in bırakın herhangi bir kadının buyruğuna girmeyi, bir kadını uzun süre sevdiğine dair bile kanıtımız yoktur. Kadınları (ve bildiğimiz gibi oğlanları da) bir hobi ve haz kaynağı olarak görüyordu. Bundan daha fazlasını hissedebildiği yolunda hiçbir kanıt yoktur. Soğuk, hesapçı, vahşi ve zalim bir adamdı. Başkalarına karşı olan tavırlarındaki tek belirleyici etken, işine ne kadar yarayabilecekleriydi."<sup>103</sup>

Batı'nın İslam ve Türk temsilinde büyümlü ve egzotik gizemi olan harem ile edilgen kadın figürü hep kullanılmıştır. Sultan II. Mehmed'e dair düzmece hikâyedeki "Türk'e tutsak düşen güzel kadın" motifi, Avrupalı erkek öznenin kendini 'kurtarıcı' ve 'ahlaken üstün' olarak konumlandırmasına hizmet etmektedir. Hem keşiş Zeebout'un anlatısında hem de Babinger'in akademik çalışmasında aktardıkları hikâyede, Fatih, kendi kibir ve gururunun ideal nesnesine tapınmaya dönüşmüş bir öz narsisizm içinde resmedilmiştir. Sultan II. Mehmed'in temsili ve anlatımı tek boyutlu ve sığ bir imgeye sahiptir. Babinger ve Zeebout okuyucularının inanmalarını istedikleri Fatih'in, kimseyi sevemeyecek kadar insani özelliklerden yoksun, 'güce tapan, hesapçı ve vahşi bir tiran' olduğu tezviridir.

Sultan II. Mehmed'i karalamaya yönelik üretilen düzmece hikâyenin, bilimsel ve nesnel olduğu ileri sürülen bir çalışmada yer verilmesindeki keyfiyet dikkat çekicidir. Babinger'in Fatih portresinde kullandığı klişe imgeler, Türk ve İslam karşıtı söylem repertuarının bütün imgelerini sahnelemektedir. Bunlar Zeebout'un Hz. Muhammed'i karalamak için ürettiği hayali ve saldırgan tasvirleriyle de örtüşmektedir. Joos van Ghistele seyahatnamesini 1998 yılında tenkitli yayına hazırlayan dil bilimci Renaat Gaspar da aynı Babinger gibi, Sultan II. Mehmed'i karalayan bu hikâyeyi sorgulama gereği duymamış ve gerçek bir olay gibi aktarmıştır.<sup>104</sup> Bu hikâyenin, Türklere dair menfi kalıp ve temsilin bir parçası olarak akademik çevrelerde hâlâ etkin olması ve sürekliliğini koruması çarpıcı bir veridir.

Gerçeği kurguyla, korkuyu nefretle ve tüm bunları egzotik merakla birleştirme biçimi, orta çağ Avrupa'sında İslam'a ve Türklere dair oluşturulan bu hikâyeye ile sınırlı kalmamıştır. Öyle ki, bu hikâyenin bazı unsurları, her ne kadar kullanılan mecrâ, medya ve çağ farklılaşsa da, çarpıcı bir benzerlikle *The Usual Suspects* (1995) sinema filminde sahnelenen Türk karakterinde yeniden

Bakınız: Bisaha, *Creating East and West*, s. 15-16, s. 148. Papa II. Urban'ın söylevleri haçlı kronikçisi Keşiş Robert'in eserinde bulunabilir: *Medieval Sourcebook*, Center of Medieval Studies at Fordham University, online erişim: <http://legacy.fordham.edu/halsall/source/urban2-5vers.html>.

<sup>98</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 381-382.

<sup>99</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. 382-383.

<sup>100</sup> Age.

<sup>101</sup> Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, Princeton University Press, New Jersey, 1978, s. 427-428. Türkçe çevirisi: F. Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, (Çev.) Dost Körpe, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2003, s. 365.

<sup>102</sup> Babinger, *Mehmed the Conqueror*, s. 427.

<sup>103</sup> Age, s. 427.

<sup>104</sup> Zeebout, *TVoyage*, s. XXIX.



üretilmiştir.<sup>105</sup> Her ne kadar İslam ve Türklere dair temsil ve söylemi etkileyen nedenler zaman içinde değişip çeşitlenmiş olsa da bu söylem günümüze kadar ulaşmıştır.

Zeebout'un seyahatnamede klişe kalıplar etrafında aşağılayıcı imgelerle çizdiği Fatih imajının belli bir amaç ve işlevi vardı. Avrupalı bir hükümdarın antitezi olarak kurgulanan Fatih portresi, Batı açısından kendisini tanımlamak ve bir aidiyet hissi oluşturmak için işlevsel bir amaç taşıdığı söylenebilir. Hristiyan Avrupa'nın İslam'a ve Türklere dair pejoratif tasavvurunun ölçütlerine uygun biçimde üretilen Fatih imgesi, egzotik kötülüklerden ibaret bir 'garabet tablosudur' adeta. Orta çağlı rahip Zeebout ve asırlar sonra Babinger, Hristiyan Avrupa'nın sahiplendiği hiçbir erdemin Osmanlı'da ve İslam'da bulunmadığına inanmışlardır. Bütün ahlak dışı kötü özelliklerin Fatih'in şahsında tecelli ettiğini ima etmişlerdir.

Mensubu olduğu kültürün ürünü olan basmakalıp imgeleri kullanan Zeebout, Fatih ve Türkler hakkında olumsuz söylemi tekrarlamış ve Hristiyanlığın teolojik dogmalarını onaylamıştır. Acayip hikâye ve imgelerle Zeebout, hitap ettiği okuyucu kitlesinin – kentli Flaman burjuvazisi ve soylularının – beklentilerine uygun ve çok rağbet gören bir metin üretmiştir. Bu yönüyle metin, dönemin tipik bir ortaçağ Hristiyan popüler kültür ürünü olarak bir çeşit kent eğlencesi niteliğini taşımaktadır. Metne eklediği menfi İslam ve Türk söylemi, Zeebout'un devrinde haçlı ruhunu şevke getirmeye yararken, Babinger'in modern çağında İslam ve Doğu üzerinde zihinsel tahakkümü pekiştirmeye hizmet etmiştir.

## Sonuç

Bu çalışmada, 15. yüzyılın sonunda Burgonya Dukalığı'nda yazılan Joos van Ghistele hac seyahatnamesi üzerinden bir orta çağ Avrupa zihniyet okuması yapılmış ve Avrupa'nın İslam'a ve Osmanlıya dair imgelem ve temsilinin soy köütüğü ele alınmıştır. Bu temsil ve söylemin, ortaçağlardan itibaren farklı türlerdeki Hristiyan metinlerinde üretilip dolaşıma sokulduğu ortaya konulmuştur. İdeolojik ve kültürel düzlemde bu söylemin, 15. yüzyılda Avrupa'da oluşmaya başlayan merkezi devlet yapılarıyla ve kimlik inşa süreçleriyle bağlantılı olduğu öne sürülmüştür. Haçlı ideolojisi Burgonya Dukalığı'nın ve Habsburg İmparatorluğu'nun en temel unsurları olmuştu. Dolayısıyla bu makalede, Avrupa'nın başlıca 'ötekisine' dair söylemin Osmanlı siyasi ve kültürel varlığıyla ilişkili olduğu vurgulanmıştır.

İncelenen seyahatnamedeki İslam ve Osmanlıya dair saldırgan söylemin, esas itibariyle Hristiyan teolojisinin fikir ve önyargıları ile edebi gelenekleri üzerinden dogmatik yorumlama ve algılama kalıpları içinde şekillendiği belirtilmiştir. Bu yönüyle metnin, Burgonya fikir dünyasındaki hâkim haçlı ideolojisinden, kültürel uygulamalardan ve haçlı tasavvurlardan beslendiği kadar onları da tanımladığı ifade edilmiştir. Zira hem seyyah ve hem yazar, her ikisi de Latin-Hristiyan kültürünün mensubuydular, aynı kültürel hafızayı ve önyargılı fikirleri paylaşıyorlardı. İslam'ı ve Osmanlı'yı bu zihinsel kurgunun dışında algılamaları ve anlatmaları neredeyse imkânsızdı. Sonuç olarak Joos van Ghistele seyahatnamesi, tasvir ettiği şeyden çok orta çağ Avrupa'sının dünya görüşünü ve zihniyetini yansıtan bir metin olarak okunabilir.

Anlatıda okuyucusuna İslam ve Osmanlı hakkında neyin tanıdık, neyin acayip ve tuhaf görülmesi, neyin sahte olarak anlaşılması veya neyin nefret ve korku aşılması gerektiğini belirlemek için bir takım

basmakalıp imgeler demeti sunulmuştur. Anlatının yazarı Katolik keşiş Ambrosius Zeebout, İslam'ı tanımlarken yeni sayılacak hiçbir şey söylememiştir. Bilakis dokuz asırdır Avrupa'da Hristiyan ilahiyatçıların ürettiği teolojik polemiklerden esinlenerek, Hristiyan tarih yazıcılığında, haçlı efsanelerinden ve diğer hac seyahati anlatılarından derlediği İslam karşıtı retorik sadece tekrarlamıştır.

Metindeki İslam karşıtı söylem, Osmanlılara dair menfi imgelemle iç içe geçmiş bir bütünlük göstermektedir. Seyahatnamede, özelde Burgonya ve genelde orta çağ Avrupa fikir dünyasının kendisini 'mükemmel Hristiyan', 'erdemli ve üstün' olarak inşa etmeye çalıştığı gözlemlenmiştir. Bu öz-imegyi kurgulamak için işlevsel olarak 'sapkın, ahlaksız ve vahşi' Müslüman ve Türk imgesi yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bu nedenle metinde betimlenen Sultan II. Mehmed ve Hz. Muhammed tasvirleri, insani vasıflarından arındırılmış 'folk-etimolojik' hayali ve basmakalıp karakterlerdir.

Seyahatnamede yer yer Osmanlılar hakkında bazı olumlu ifade ve tasvirlerle yer verilmiş olması, Türk ve İslam karşıtı söylemin epistemolojik bütünlüğünün ya da sistemik düşünce yapısının ayrılmaz parçalarıdır. Bu epistemolojik bütünlük ve süreklilik, mevcut oryantalizm araştırmalarında genelde pek dikkate alınmamıştır. Edward Said, oryantalizm olgusunu sömürgeciliğin 'keşif kolu' olarak Batı'nın hegemonyasının kurulduğu 19. yüzyıla sınırlandırmış ve Avrupa'nın asırlardır kendi karşıtı olarak gördüğü ötekine dair söylemin en hayati boyutunu, Osmanlıları görmezden gelmiştir. Hâlbuki Avrupa'nın İslam'a ve Doğu'ya dair söylem ve temsilinin mantığını ve dinamizmini sömürgecilik ve emperyalizmle sınırlandırmak çok eksik kalmaktadır. Nitekim Osmanlıların Avrupa'nın tecrübesindeki tarihi boyutu anlaşmadan Said'in oryantalizm çalışmasını bütünüyle başarılı saymak mümkün değildir.

Bu önemli eksiği tamamlamak adına bu çalışmada, Avrupa'nın İslam ve Türk karşıtı söyleminin soy köütüğünü anlamaya yönelik bir katkıda bulunulmuştur. Burgonyalı soylunun seyahatnamesinde incelediğimiz İslam ve Osmanlı karşıtı söylemin, Avrupa'nın Doğu üzerinde askeri, siyasi ve kültürel tahakküm kurma arayışının sömürgecilik çağının çok daha öncesinde başladığı vurgulanmıştır. En iyimser tahminle 17. yüzyılın sonuna kadar Avrupa Osmanlı karşısında askeri ve siyasi alanda daha zayıf bir konumda bulunmaktaydı, hatta Türkler tarafından ele geçirilme korkusu yaşamaktaydı. Bu çalışmada vurgulandığı gibi, orta çağlardan itibaren Avrupa'nın, ürettiği söylem ve algıyla henüz fiilen hükmedemediği İslam dünyası üzerinde bir iktidar kurmaya çabaladığı görülmektedir. Dolayısıyla Batı'nın kasıtlı yanlış ve saldırgan temsilleri sadece 'İslam ve Türk tehdidine' bir tepki olarak 19. yüzyılda üretilmemiştir. Oryantalizmi, Doğu'ya hâkim olmak için emperyalizmin bir keşif kolu olarak değerlendirmek meseleyi eksik sunmaktadır. Zira Hristiyan Avrupa'nın İslam ve Türk karşıtı söylemi, orta çağın derinliğinde oluşmuş ve kültürel benliğine kök salarak günümüze kadar gelmiş olan ırkçı bir epistemolojik bütünlüğün tezahürüdür.

yaşadıkları evleri yakıp yıkar. *The Usual Suspects* filmi Amerikan sinemasının Türklere yaftaladığı tehlikeli, barbar, cani ruhlu gibi olumsuz nitelermeler ve uyuşturucu, cinayet, mafya liderliği suçlarıyla ilişkilendirilen Türk imgesinin en belirgin örneklerinden birisidir. Batı sinemasında buna benzer birçok örneğe rastlanabilir. Bir inceleme için bakınız: Sezai Türk ve Fatih Şahinoğlu, "Oryantalist Söylem Doğrultusunda Oluşturulan Türk ve Türkiye İmgesinin Amerikan Sinemasında Sunumu", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2018) s. 463-490.

<sup>105</sup> Filmde Türk olduğu söylenen, uyuşturucu taciri, katil ve her şeyi perde arkasından 'şeytani ustalıklı' idare edebilen gizemli bir suç örgütü lideri sahnelenir. Onun bölgesini ve işlerini ele geçirmek isteyen düşmanları evini basar, tüm ailesini rehin alır ve çocuklarının önünde karısına tecavüz eder. Evine geldiğinde durumu gören Türk karakter olanları şerefine sığdıramaz, çok sevdiği karısını ve çocuklarını soğukkanlılıkla bizzat kendisi öldürür. Sonrasında ailesine bunu yapan çete üyelerini, onların çocuklarını, karılarını, ana-babalarını, hatta dostlarını ve onlara borcu olanları bile öldürüp

**KAYNAKÇA****Birincil Kaynaklar**

- De la Broquière, Bertrandon, *Le voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière*, haz. C. Schéfer, Paris, Leroux 1892.
- Bertrandon de la Broquière'in Denizaşırı Seyahati*, (Çev.) İlhan Arda, İstanbul, Eren, 2000.
- De Mézières, Philippe, *Une epistre lamentable et consolatoire adressée en 1397 à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, sur la défaite de Nicopolis (1396)*, haz.. Philippe Contamine ve Jacques Paviot, Paris, 2008.
- Medieval Sourcebook*, Center of Medieval Studies at Fordham University, online erişim: <http://legacy.fordham.edu/halsall/source/urban2-5vers.html>.
- Oeuvres de Ghillebert de Lannoy, voyageur, diplomate et moraliste*, haz. Ch. Potvin, Leuven, Lefever, 1878.
- Zeebout, Ambrosius, *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele*, haz. Renaat J. G. A. A. Gaspar, Hilversum, Verloren, 1998. [http://www.dbnl.org/tekst/zeeb002tvoy01\\_01/downloads.php](http://www.dbnl.org/tekst/zeeb002tvoy01_01/downloads.php)

**Tetkik Eserler**

- Abu-Lughod, Janet, *Avrupa Hegemonyasından Önce: 1250-1350 Yılları Arasında Dünya Sistemi*, VBKY, İstanbul, 2020.
- Abu-Lughod, Janet, *Before European Hegemony: the World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Babinger Franz, *Mehmed the Conqueror and His Time*, Princeton University Press, New Jersey, 1978.
- Babinger Franz, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamani*, (Çev.) Dost Körpe, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2003.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Le château Saint-Pierre de Bodrum et ses défenseurs à quatre pattes au temps des Chevaliers de Rhodes", *Anthropozoologica* 43/2 (2008) s. 39-46.
- Bejczy, Istvan, "Between Mandeville and Columbus. Tvoyage by Joos van Ghistele", (Ed.) Z. Van Martels, *Travel Fact and Travel Fiction. Studies on Fiction, Literary Tradition, Scholarly Discovery and Observation in Travel Writing*, Brill, Leiden, 1994.
- Bisaha, Nancy, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.
- Blanks, David R. ve Frassetto, Michael (Ed.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, Palgrave, New York, 1999.
- Blockmans Wim ve Prevenier Walter, *The Promised Lands. The Low Countries Under the Burgundian Rule, 1369-1530*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999.
- Blockmans, Wim, "La Répression de révoltes urbaines comme méthode de centralisation dans les Pays-Bas bourguignons", *PCEEB* 28 (1988) 5-9.
- Boone, Marc, "Yet another failed state? The Huizinga-Pirenne Controversy on the Burgundian State Reconsidered", (Ed.) Peter Arnade, Martha Howell ve Anton van der Lem, *Rereading Huizinga: Autumn of the Middle Ages. A Century Later*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2019, s. 105-120.
- Bostan, İdris, "Azeb", *TDV İslam Ansiklopedisi* (online erişim).
- Boulton, D'Arcy J. D., "The Order of the Golden Fleece and the Creation of Burgundian National Identity", (Ed.) Boulton ve Veenstra *The Ideology of Burgundy: The Promotion of National Consciousness, 1364-1565*, Brill, Leiden, 2006, s. 24-55.
- Caron, Marie-Thérèse ve Clauzel, Denis (Ed.), *Le Banquet du Faisan, 1454. L'Occident face au défi de l'Empire ottoman*, Artois Presses Université, Arras, 1997.
- Caron, Marie-Thérèse, *Les vœux du faisán, noblesse en fête, esprit de croisade. Le manuscrit français 11594 de la Bibliothèque nationale de France*, Brepols, Turnhout 2003.

- Cauchies, Jean-Marie, “État bourguignon ou États bourguignons? De la singularité d’un pluriel”, (Ed.) Peter Hoppenbrouwers, Antheun Janse ve Robert Stein, *Power and Persuasion. Essays on the Art of State Building in Honour of Wim Blockmans*, Brepols, Brüksel, 2010, s. 49-58.
- Classen, Albrecht, “The Diplomat Pilgrim Bertrandon de la Broquiere”, (Ed.) A. Classen, *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times. Transcultural Experiences in the Premodern World*, De Gruyter, Berlin, 2013, s. 49-59.
- Crone, G.R., “Joos van Ghistele and His Travels in the Levant”, *The Geographical Journal*, 83/5 (1934) s. 410-411.
- Curtis, Michael, *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- D’Alverny, Marie-Thérèse, “Deux traductions latines du Coran au Moyen Age”, *Archives d’Histoire Doctrinaire et Littéraire du Moyen Âge* 16 (1947-1948) s. 69-131.
- Degryse, Roger, “Les expéditions bourguignonnes à Rhodes, Constantinople et Ceuta”, *RSDHA* 21 (1987) s. 39-41.
- Di Cesare, Michelina, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muḥammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, De Gruyter, Berlin, 2012.
- Gaspar, Renaat J.G.A.A, “An Old Account of Turkey in 1481”, *Bibliotheca Orientalis*, LVII (2000) s. 20-39.
- Haemers, Jelle, *De Gentse opstand (1449-1453). De strijd tussen netwerken om het stedelijke kapitaal*, Kortrijk, Heule, 2004.
- Hanilçe, Murat, “Turizm Tarihinin Kaynakları”, *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 32 (2021) s. 110-119.
- Harper, James G., “Turks as Trojans; Trojans as Turks: Visual Imagery of the Trojan War and the Politics of Cultural Identity in Fifteenth-Century Europe”, (Ed.) Ananya Kabir ve Deanne Williams, *Translating Cultures: Postcolonial Approaches to the Middle Ages*, Cambridge University Press. Cambridge, 2005, s. 151-179.
- Hentsch, Thierry, *Hayali Doğu. Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı*, Metis, İstanbul, 1996.
- Imber, Colin, *Varna Savaşı*, (Çev.) Ayda Arel, Kitap Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kaçar, Hilmi ve Dumolyn, Jan, “The Battle of Nicopolis (1396). Burgundian Catastrophe and Ottoman Fait Divers: The Relevance of the ‘Other’ in State Ideologies”, *Revue belge de Philologie et d’Histoire* 91/4 (2013) s. 905-934.
- Kalın, İbrahim, “Batı’da İslam Algısının Tarihine Giriş”, *Divan İlmi Araştırmalar* 15/2 (2003) s. 1-51.
- Kumrular, Özlem, *Avrupa’da Türk Düşmanlığının Kökeni: Türk Korkusu*, Doğan Yayınları, İstanbul, 2008.
- Kütükoğlu, Mübahat S., “Defterdar”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (online erişim).
- Lacaze, Yvon, “Politique ‘mediterranéenne’ et projets de croisade chez Philippe le Bon: de la chute de Byzance à la victoire chrétienne de Belgrade (1453-1456)”, *Annales de Bourgogne* 41/161-162 (1969) s. 5-42 ve s. 81-132.
- Lafortune-Martel, Agathe, *Fête noble en Bourgogne au 15e siècle: Le Banquet du Faisan (1454): Aspects politiques, sociaux et culturels*, Vrin, Paris, 1984.
- Lagast, Alexia, “Omitted in Manuscript, Praised in Print: Nameless Noblemen in the Middle Dutch Travel Narrative Tvooyage van Mher Joos van Ghistele (ca. 1491)”, *Bulletin des Musées Royaux d’Art et d’Histoire*, 82 (2011) s. 101-118.
- Lagast, Alexia, “Polémique ou neutralité? La représentation de Mahomet dans les récits de voyage de Josse de Ghisteltes (1481-1485) et de Bernhard von Breidenbach (1483-1484)”, *Publications du Centre Européen d’Etudes Bourguignonnes*, 56 (2016) s. 175-189.
- Luttrell, Anthony, “Latin Responses to Ottoman Expansion before 1389”, (Ed.) Elizabeth Zachariadou, *The Ottoman Emirate, 1300-1389*, Crete University Press, Rethymnon, 1993, s.119-134.
- Meserve, Margaret, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Harvard University Press, Cambridge 2009.
- Özcan, Abdülkadir, “Kapıcı”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (online erişim).
- Paviot, Jacques, *La politique navale des ducs de Bourgogne, 1384-1482*, Presses Universitaires, Lille, 1995.

- Paviot, Jacques, *Les ducs de Bourgogne. La croisade et l'Orient*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2003.
- Potter, David, *Renaissance France at War. Armies, Culture and Society, 1480-1560*, Boydell Press, Woodbridge, 2008.
- Richard, Jean, "La Bourgogne des Valois et l'idée de croisade et la défense de l'Europe", (Ed.) Marie-Thérèse Caron ve Denis Clauzel, *Le banquet du faisan*, Arras, 1997.
- Richard, Jean, "Les prisonniers de Nicopolis", *Annales de Bourgogne*, 68 (1996) s. 75-83.
- Schröder, Stefan, "The Encounter with Islam between Doctrinal Image and Life Writing: Ambrosius Zeebout's Report of Joos van Ghistele's Travels to the East 1481-1485", (Ed.) Cordelia Heß ve Jonathan Adams, *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*, De Gruyter, Berlin, 2015, s. 83-106;
- Smith, Jeffrey C., "Portable Propaganda: Tapestries as Princely Metaphors at the Courts of Philip the Good and Charles the Bold", *The Art Journal* 48/2 (1989) s. 123-129.
- Sterchi, Bernhard, "The Importance of Reputation in the Theory and Practice of Burgundian Chivalry: Jean de Lannoy, the Croys, and the Order of the Golden Fleece", (Ed.) Boulton ve Veenstra *The Ideology of Burgundy: The Promotion of National Consciousness, 1364-1565*, Brill, Leiden, 2006, s. 99-115.
- Şirin, İbrahim, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Lotus Yayınları, Ankara, 2006.
- Şirin İbrahim, "Seyahatnamelerin Sosyal Bilimlerde Kullanım Değeri: Seyahatname Metodolojisi Geliştirmenin Zorunluluğu", *Türk Yurdu Dergisi*, 33/310 (2013) s. 38-43.
- Taparel, Henri, "Une episode de la politique orientale de Philippe le Bon: Les Bourguignons en Mer Noire (1440-1446)", *Annales de Bourgogne*, 55 (1983) s. 5-29.
- Tilly, Charles, *Coercion, Capital and European States, AD 990-1992*, Blackwell, Oxford, 1994.
- Tolan, John V., *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, New York, 2002.
- Türk, Sezai ve Şahinoğlu, Fatih, "Oryantalist Söylem Doğrultusunda Oluşturulan Türk ve Türkiye İmgesinin Amerikan Sinemasında Sunumu", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2018) s. 463-490.
- Vaughan, Richard, *John the Fearless. The Growth of the Burgundian Power*, Boydell, Londra, 1973.
- Vaughan, Richard, *Philip the Good. The Apogee of the Burgundian State*, Longman, Londra, 1970.
- Viane, Antoon, *Vlaamse pelgrimstochten. Een verzameling opstellen over bedevaarten en bedevaarders vanuit Vlaanderen in de late middeleeuwen*, Gidsenbond, Brugge, 1982.
- Villierius, Stijn, "Op zoek naar pape Jan of naar avontuur? Een discoursanalyse van boek III van Tvoyage van Mher Joos van Ghistele (1482-1483)", *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 63 (2009) s. 27-60.
- Wrisley, David J., "The Loss of Constantinople and Imagining Crusade at the Fifteenth-Century Court of Burgundy", *Al-Abhath* 55/6 (2007) s. 85-112.

**EXTENDED ABSTRACT**

This article explores the discourse of the Christian pilgrimage narrative of the Burgundian nobleman Joos van Ghistele, who undertook his journeys during the period 1481-1485. After his return, the nobleman commissioned the Flemish priest Ambrosius Zeebout to write the account of his travels. Zeebout did not travel together with Joos van Ghistele. However, he described the Flemish knight's pilgrimage in a text that is known under the title *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele* in 1491. It is written in medieval Dutch in the form of a popular travel narrative, which was published in numerous editions during the 16th century. This pilgrimage narrative is a mixture of fable, fantasy and reality, as it was typical for the genre at the time.

Therefore, Zeebout's narrative of van Ghistele's travel cannot be considered as offering an accurate collection of geographical references, ethnographic observations or historically realistic information on Muslim lands and peoples. Nor is it purely an eyewitness account providing a transparent depiction of van Ghistele's encounters with Muslim peoples, whom the Flemish knight had met during his journey. The narrative is rather the result of Zeebout's handpicked selection and editing of a variety of sources ranging from personal memories of Van Ghistele to certain ideas and images that derived from other texts on 'the East' and Islam, which were considered authoritative at the time. With the negative depiction of Islam and Muslims in the very first chapter of his book, Zeebout aimed to prevent any incidents in which his readers might become attracted to the 'Muslim temptations' he described and may have caused them to question Christianity.

This article mainly scrutinises Zeebout's narrative strategy for incorporating a set of negative and dogmatic representations of Islam and the Ottoman Turks. Joos van Ghistele's pilgrimage account is used as a fascinating and rich source that offers us remarkable perspectives on the Burgundian view of Islam and the Turks. By analysing the Burgundian travel report, this article aims to contribute to the broader topic of the representation of Islam and the Ottoman Turks in the medieval European mentality. As indeed Zeebout's perception of Islam and the Turks was shaped by his mental map and ideas on the Other that were preconceived and structured according to categories that stemmed from his Latin-Christian culture. Situating it within this discursive culture of medieval Northern Europe, the article analyses Zeebout's narrative in order to determine the nature of Burgundian discourse on Islam and the variety of motives it served.

This article claims that the negative representations of Islam and the Turks in this popular travel narrative were produced to answer the religious imperatives and political and ideological needs of the Burgundian dukes. This discourse was ideologically produced as part of the larger process of European identity formation and state building in the 15th century and the contours of the negative representation of Islam and the Ottomans were defined by the medieval Christian theology and the crusading ideology. Zeebout's discourse on Islam was formed and influenced by the Christian dogmatic texts. In his account, the Flemish priest simply reproduced the distorted image of Islam and the offensive rhetoric on the Prophet Muhammad, which had been elaborated by Christian polemics over the past centuries. Zeebout represented Islam not only as an irrational, immoral and illegitimate religion, but also as a Christian heresy founded by a "sinful imposter", whose personal history he distorted in a pseudo-biographical misrepresentation. Almost every discursive theme and stereotype that Zeebout used to distort the personality of the Prophet Muhammed, were later reintroduced in the biased portrayal of the Ottoman Sultan Mehmed II. Influenced by the contemporary paradigm of the cultural and political antagonism against the Ottomans, Zeebout depicted Sultan Mehmed II as a bloodthirsty and cruel tyrant who liked to kill Christians.

In sum, when accounting the pilgrimage of Joos van Ghistele, Zeebout reiterated the dominant and stereotypical images of Islam and the Ottoman Turks. He deftly presented these images in an instructive way to propagate the negative portrayal of the Turks and to endorse the Christian theological enmity against Islam. His way of combining fact and fiction, fear and loathing together with the exotic curiosity, found in the Flemish knight's travel narrative, offer an interesting view of the Burgundian perception of the Muslims and Turks. Given that both the traveller and the author were part of the Burgundian Latin-Christian culture, they both shared its cultural memory and preconceived ideas about Islam and the Turks. To narrate an account about Muslims and their culture outside of this mental construct, was most probably impossible for them. In Zeebout's narrative, the encounter with the Muslims and Ottomans was perceived and described as a religious conflict and a cultural clash. In his discursive strategy, the Ottomans and Muslims functioned as the political and religious arch-rivals, in opposition to whom Europe constructed its own identity as virtuous, Christian and superior.

In conclusion, this article argues that Europe's pursuit of military, political and cultural hegemony over 'the East' had begun long before the modern age of colonialism, as Edward Said has claimed. In analysing the phenomenon of orientalism, Said focused predominantly on the age of imperialism and ignored medieval Western discourse. This article shows that in order to fully understand orientalism, we also need to look at the medieval European imagination and discourse on Islam and the Ottomans, whom Europe has perceived as arch-enemies for centuries. Europe's distorted conception of Islam and the Ottoman Turks took shape in the form of a bigoted epistemology during the middle ages and has persisted through the ages until today, becoming an old and fixed attribute of Europe's cultural identity.

## Bozkır Türk Kültüründe Mitolojik Demir ve Kutsal Efendileri (Demirciler)\*

Engin GÜNGÖR<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Dr. Öğretmen, Yusuf Ziya Öner Fen Lisesi, ANTALYA.

\* [ezgungormez@hotmail.com](mailto:ezgungormez@hotmail.com)

+ORCID: 0000-0002-3951-8371

**Öz-** İslamiyet öncesi dönemde Avrasya bozkırlarında uzun süre yaşam sürmüş olan bozkır Türkleri için metal işlemeciliği oldukça önemli bir zanaat olmuştur. Günümüz dünyasında da birçok alanda kullanılan altın, gümüş, bakır, tunç ve demir gibi metaller bozkır Türkleri tarafından ev eşyalarında, savaş aletlerinde, at koşum takımlarında, süs eşyalarında ve takılarda başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Bu durum hem buluntulardan elde edilen sonuçlardan hem de kaynakların verdiği bilgilerden net bir şekilde anlaşılmaktadır. En eski devirlerden itibaren bahsi geçen metalleri cevherinden ayırma ve işleme konusunda Dünya’da şöhret kazanan bozkır Türkleri için özellikle demir oldukça önemli kutsal bir metal olmuştur.

Bozkır Türkleri açısından demir bu Dünya’ya ait olmayan mitolojik bir metaldir. Bu durum araştırmacıların geneli tarafından demirin gökselliği ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim bozkır Türklerinin ilk işledikleri toprak altından çıkarılarak cevherinden elde edilen demir olmamıştır. Demir işleme sanatına ilk defa gökten düşen meteor demiri ile başlayan bozkır Türklerinin, göğü Tanrı mekânı olarak kabul ettikleri bilinen bir gerçektir. Bu inanış çerçevesinde değerlendirildiğinde gökten düşen meteor demirinin Tanrı tarafından hediye ve lütf olarak gönderilme ihtimali Türk kültürü açısından yadırganacak bir düşünce tarzı değildir. Demirin Türk kültüründeki bu kutsal pozisyonu onu işleyerek şekillendiren ve özel ruhlar vasıtasıyla korunduğu düşünülen demircilerin, hatta onların kullandığı örs, çekiç ve köruk gibi aletlerin dahi kutsal kabul edilmesine sebep olmuştur.

**Anahtar Kelimeler-** Bozkır, Türk, Demir, Demirci, Mitoloji

### Mythological Iron and Its Holy Masters (Blacksmiths) in Steppe Turkish Culture

**Abstract-** Metalworking has been a very important craft for the steppe Turks, who lived in the Eurasian steppes for a long time in the pre-Islamic period. Metals such as gold, silver, copper, bronze and iron, which are used in many fields in today's world, have been successfully used by steppe Turks in household goods, war tools, horse harnesses, ornaments and jewelry. This situation is clearly understood both from the results obtained from the finds and from the information given by the sources. Especially iron has been a very important sacred metal for the steppe Turks, who have gained fame in the world for separating and processing the mentioned metals from their ores since the earliest times.

For steppe Turks, iron is a mythological metal that does not belong to this world. This situation has been accepted by the researchers in relation to the celestuality of iron. As a matter of fact, the first iron processed by the steppe Turks is not the iron obtained from the ore by extracting it from the ground. It is a known fact that the steppe Turks, who started iron work with meteor iron falling from the sky for the first time, accepted the sky as the place of God. When evaluated within the framework of this belief, the possibility of sending meteor iron falling from the sky as a gift by God is a normal thought in terms of Turkish culture. This sacred position of iron in Turkish culture caused the blacksmiths who worked and shaped it and thought to be protected by special spirits, and even the tools such as anvils, hammers and bellows used by them were considered sacred.

**Keywords** – Steppe, Turk, Iron, Blacksmith, Mythology

\* Bu çalışma yazarın “Bozkır Türk Kültüründe Metalin Yeri ve Önemi (Tarih Öncesi Devirlerden Türklerin İslam Dini Medeniyetine Girişine Kadar)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## Giriş

Demir, bozkır Türk kültürünün oluşumunda son derece önemli bir yere sahiptir. Öyle ki çoğunlukla konargöçer bir yaşam süren bu medeniyet, hayatının her alanında demiri sıklıkla kullanmıştır. Tabii ki bu durum demirin verimli bir şekilde işlenebilmesinden sonra gerçekleşmiştir. Nitekim cevher olarak keşfinden hemen sonra henüz eritilmesi için gerekli ısı yakalanamadığından önce dövülerek işlenmiştir. Eritildikten sonra ise döküm tekniği kullanılarak gerçek formunu bulan demir, bozkır Türklerinin vazgeçilmez metali olmuştur.

Gerçek anlamda işlenmeye başlandıktan hemen sonra bakır ve tunç gibi kendisinden önceki metallerin yerine hızla geçen demir, bozkır Türkleri tarafından; hayvan takımlarında, delici ve kesici aletlerde, silahlarda, tarım ve ev aletlerinde etkili bir şekilde kullanılmıştır. Özellikle bu sağlam metalden yapılan ok uçları, kılıçlar, kamalar, mızraklar, zırhlar, miğferler ve kalkanlar gibi savaş aletleri onları savaş meydanlarında rakiplerine karşı oldukça üstün bir hale getirmiştir.

Coğrafyalarında cevheri bolca bulunan bu metal sayesinde kültürlerine dinamizm ve güç kazandıran Türkler; sosyal, siyasi, iktisadi ve askeri hayatta da önemli başarılar elde etmişlerdir. Maddi anlamda bozkırlı Türklerle sağladığı avantajlar demirin bu kültürde manada da önemli bir yer elde etmesini sağlamıştır. Özellikle bu makalenin konusu olan mitolojideki karşılığı oldukça dikkat çekici boyuttadır ve onu işleyen demircilerin kutsal kabul edilme sebebi de burada aranmalıdır.

## 1. Mitolojik Demir

Dünya dillerindeki en eski karşılığına Sümercede rastladığımız demir, aynı dildeki “an” ve “bar” yani “gök” ve “ateş” kelimelerinin birleşmesi ile isimlendirilmiştir. Sözcük bu dilde genel olarak “gök metali” ya da “yıldız-metal” şeklinde anlam kazanmıştır. Bazı araştırmacılar tarafından yine Sümerce “bar-gal” sözcüğünden yola çıkarak “ulu metal” şeklinde anımlandırılan bu metale konuyla ilgilenen dil bilimcilerinin bir kısmı da “göksel şimşek” manasının uygun görmüştür.<sup>1</sup> Tarihi buluntulardan anlaşıldığı kadarıyla demiri ilk işleyen medeniyetlerden olan Hititlerin dilinde ise “ku-an” olarak isimlendirilen ve cennetten geldiğine inanılan bu işlevsel metal aynı Sümerlerde olduğu gibi “gök-ateş” anlamını içermiştir. Yine İbranicede “parzil”, Asur dilinde ise “barzillu” olarak anılan demir, her iki dilde de Tanrı'nın veya cennetin metali anlamına gelmektedir.<sup>2</sup>

Türk milli kültürü hakkında yaptığı derin araştırmalarla bu alanda çalışan bilim insanlarına ışık tutan rahmetli İbrahim Kafesoğlu'nun deyişiyle at ile beraber bozkır Türk kültürünün temelini oluşturan demir,<sup>3</sup> Türk tarihinin en eski kaynaklarında ve günümüz çeşitli Türk lehçeleri sözlüklerinde “temir, temür, tamir”<sup>4</sup> şeklinde kaydedilmiştir. Nitekim Kuman Kitabı anlamına gelen ve Kıpçak Türkçesi hakkında bilgi sunan en önemli eserlerden Codex

Cumanicus'ta bu metal “temir” olarak kaydedilirken,<sup>5</sup> Türk kültür tarihine ışık tutan XI. yüzyılın iki önemli eseri Kutadgu Bilig ve Divanü Lugat-it Türk'te “temür” şeklinde yer almıştır.<sup>6</sup>

Eski Çağ toplumlarının geneli tarafından isimlendirilirken her daim gökselliğine vurgu yapılması ilk işlenen demirin meteor kaynaklı olmasıyla alakalıdır. Açıkçası demir, tarih öncesi çağlarda kullanılmaya başlandığında insanlık, henüz yeryüzündeki demir cevherinden habersizdir. Bu nedenle gökyüzünden düşen meteor demirinin işlenmesi yeryüzündeki demir içeren cevherlerin işlenmesinden çok daha öncelere tarihlendirilmektedir.<sup>7</sup> İşte bu durum Eski Çağ toplumları üzerinde mitolojik bir olgu yaratmıştır. Nitekim ilk madencilerin en kolay ulaştıkları bu meteoritlerin gökten alevler içerisinde dökülerek gelmesi insanlık tarafından Tanrı'nın yolladığı özel bir selâm olarak kabul edilmiş ve bu durum ona mitolojik bir anlam yüklenmesine sebep olmuştur.<sup>8</sup> Öte yandan meteor demiri, Dünya'nın birçok medeniyeti tarafından metal kültürünün en erken aşamalarında kullanılmıştır. İnsanlık altın ve bakır ilk defa kullanırken nasıl zeminin yüzeyinde hazır bir şekilde bulduysa aynı durum meteor demiri için de geçerli olmuştur.<sup>9</sup> Nitekim Antik Dönemde meteor demirinin birçok farklı coğrafyada kullanıldığını kanıtlayan çok sayıda buluntu ele geçirilmiştir. Örneğin; Girit adasındaki Kronnos mezarlarında MÖ. 2000'lere tarihlenen ve Minos Çağı'na dayanan işlenmiş meteor demiri kalıntıları bunlardandır.<sup>10</sup> Yine bugünkü Irak'ın güneydoğusunda yer alan Sümer antik kenti “Ur” da M.Ö. 3100'lere dayandırılan hançer parçaları ile Mısır'da bulunan ve M.Ö. 3000'lere tarihlendirilen demir boncuklar da bu türden buluntulara örnek teşkil etmektedir.<sup>11</sup> Bu durum Mısır kültüründe de demirin göksel kökenli olduğu inancını oluşturmuştur. Mısır dilinde kullanılan ve “gök demiri” veya “gök metali” anlamına gelen “biz-n.pt” terimi ise bu inanışın dile yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>12</sup>

Demirin gökselliği dolayısıyla Tanrı hediyesi olduğuna yönelik inanış sadece Eski Çağ toplumlarıyla da sınırlı kalmamıştır. Örneğin; XVI. yüzyılın başlarında Meksika'yı ele geçiren ve Aztek Krallığı'na son veren İspanyol kâşif Hernan Cortes'in ifadelerine göre; Aztek reislerine bıçaklarını nereden aldıkları sorulunca onlar gökyüzünü göstermişlerdir.<sup>13</sup> Bu herhalde, onların bıçaklarının değerini ifade etmek için başvurdukları bir yol olmuştur. Cortes bölgeye geldiğinde yalnızca Aztek seçkinlerinin pahada oldukça değerli meteor demirinden bıçak ve hançerlere sahip olduğunu ifade etmiştir. Nitekim eritme yönteminden habersiz olan Mayalar ve İnkalar gibi meteor demirini kullanan Aztekler için de bu demir o derece kıymetliydi ki çoğu zaman altından daha pahalı olmuştur.<sup>14</sup>

Bozkır Türk kültürünün merkezi olan Orta Asya'da ele geçirilen buluntulardan anlaşıldığı kadarıyla meteor demiri erken çağlardan itibaren bu coğrafyada birçok alanda kullanılmıştır. İşte M.Ö. 3. binden M.Ö. 1700'lere kadar uzanan Afanesyova kültürü bunlardandır. Bölgede bulunan Gora adındaki bir yerleşim yerinden çıkarılan kadın cesedinin kolundaki demir halkalarla çevrilmiş deri

<sup>1</sup> Mircae Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, (Çev. Mehmet Emin Özcan), Kocabalı Yayınevi, İstanbul, 2003, s.22-s. 23.

<sup>2</sup> Thomas Arthur Rickard, “The Use of Meteoric Iron”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 71, No. 1(2), 1941, s. 55.

<sup>3</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 214.

<sup>4</sup> K K Yudahin, *Kırgız Sözlüğü*, (Çev. Abdullah Taymas), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 724; Nicholas N.Poppe; *Mukaddimetü'l-Edeb Moğolca-Çağatayca Çevirinin Sözlüğü*, (Çev. Mustafa S. Kaçalın), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017, b. 35/63/198//199/270; Çetin Pekacar, *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 329; Ahmet Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 233.

<sup>5</sup> Comes Geza Kuun, *Codex Cumanicus*, Academie Hung, Budapestini, 1980, s. 180/208/286.

<sup>6</sup> Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lugat-it-Türk*, (Çev. Besim Atalay), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1985, C. I, 42/187/361/520, C. II, 11/21, C. III, 253; Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, (Çev. Reşid Rahmeti Arat), Kocabalı Yayınevi, İstanbul, 2005, b.3041/4263/4710/6551.

<sup>7</sup> Robert James Forbes, *Studies in Ancient Technology Vol. IX*, E.J. Brill Leiden, Netherlands, 1964, s. 198.

<sup>8</sup> Önder Küçükerman, N. Başgelen, G. Tanyeli, A. Batur, *Anadolu Sanayi ve Tasarım Tarihinin Ayak İzlerinde Maden Döküm Sanatı*, Türk Demir Döküm Fabrikaları Genel Müdürlüğü, İstanbul, 1994, s. 15.

<sup>9</sup> Rickard, “The Use of Meteoric Iron”, s. 55.

<sup>10</sup> Robert James Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, Leiden, Netherlands, 1950, s. 385-401.

<sup>11</sup> Rickard, “The Use of Meteoric Iron”, s. 55.

<sup>12</sup> Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, s. 428-429.

<sup>13</sup> Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, s. 22.

<sup>14</sup> Harold Peake, “The Origin and Early Spread of Ironworking”, *Geographical Review*, 1933, Vol.23(4), s. 640.

bilezik henüz balta, ok, mızrak ucu gibi savaş aletlerinin taştan yapıldığı bir dönemde meteor demirinin süs eşyası olarak kullanıldığını göstermektedir.<sup>15</sup>

Elbette Orta Asya dahil Dünya'nın birçok coğrafyasında ilk kullanılan demir olan meteoritlerin<sup>16</sup> erken çağlardan itibaren kullanılmaya başlaması tam olarak Demir Çağı'nın başladığı anlamına gelmemektedir. Bu dönemlerde oldukça nadir bulunan ve kimi zaman değer bakımından altının dahi önüne geçen meteor demirinin kullanım şekli çoğu zaman ayin amaçlı olmuştur. Oysa insanlık tarihinde, Taş Devri'nden Metal Devri'ne geçiş tam olarak madenlerin eritilebilmesi ile gerçekleşmiştir. Yine de eritme tekniği<sup>17</sup> daha geç dönemlerde keşfedilse de demir, insanlığın en eski medeniyetlerinin varlık sürdüğü Mezopotamya, Anadolu ve Mısır gibi coğrafyalarda M.Ö. III. binyıldan itibaren<sup>18</sup> Çin'de ise daha geç dönemlerde M.Ö. I. binyıldan itibaren kuzeyden gelen Türklerin etkisiyle kullanılmaya başlamıştır.<sup>19</sup>

Daha önce de bahsi geçtiği üzere Türklerin hayatının her alanında fevkalade bir yer edinmiş olan bu maden, sadece maddi anlamı ile değil manada da önemli bir yere sahip olmuştur. Örneğin; kültürde kötü ruhların kovucusu olduğuna inanılan demir, yüzyıllar boyunca yeni ölmüş insanların bekletilen cesetleri üzerine konulduğu gibi yine lohusa kadını rahatsız ettiğine inanılan ve "al karısı" ya da "albastı" olarak adlandırılan kötü ruhu kovmak için kadının yanına da konmuştur.<sup>20</sup>

Türk kültür tarihi açısından oldukça önemli bir yere sahip olan ve dinisihrimistik bir yapı olarak karşımıza çıkan Şamanizm'de de demirin ehemmiyeti hissedilmektedir. İnanışa göre kutsal demir; asıl işi insanların ruhsal sıkıntılarını gidermek olan ve bunun için icap ederse kötü ruhlarla mücadeleye giren şamanın ayinlerde özel olarak giydiği kıyafetinde, davulunda, tokmağında ve elinden düşürmediği arasında önemli bir oranda yer almıştır. Şamanların amacı Tanrısal olan bu madde ile insanlara musallat olan kötü ruhları korkutmak ve onlara galip gelmek olmuştur.

Demir şamanın ruhlar âlemine yapacağı yolculukta üzerindeki koruyucu hayvan figürleri sayesinde onun biçim değiştirmesine yardımcı olacağına inanılan ve bu nedenle Şamanizm'in vazgeçilmez unsurlarından biri olan kıyafetinde<sup>21</sup> oldukça mühim bir yer tutmuştur. Nitekim şamanlar düzenledikleri ayinleri genelde özel kıyafetleriyle yapmışlardır. Sıradan kıyafetlerle yapılan ayinler makbul kabul edilmediği gibi ayin kıyafetlerinin arka kısmı, göğüs kısmı ve kollarında hayvan şekilleri ile süslü birçok demir parçası yer almıştır. Bunlar vücudun her hareketinde birbirine çarparak kuvvetli

sesler çıkarmış ve şamanları mücadele ettiği kötü ruhlardan korumuşlardır.<sup>22</sup> Özellikle özgün şaman kıyafetlerine bakıldığında vakit onu kötü ruhlardan koruyacak olan kartal şeklindeki kıyafetlerin demir levhalardan hazırlanan tüyleri bir zırh görevi görerek kötü ruhlarla mücadelede üstünlük elde etmelerini sağlamıştır.<sup>23</sup> Aynı şekilde kıyafetlerin bağlanmasını sağlayan deri kemer veya kumaş kuşak üzerindeki demirden yapılmış nesnelerin yoğunluğu da dikkat çekicidir. Kemersiz hiçbir şekilde tören icra edemeyen şamanın bu aksesuarı üzerindeki kuş şekilleri veya arba<sup>24</sup> ruhlarını tasvir eden demir parçaları, çingiraklar ve bıçaklar onun mücadeledeki en önemli silahları olmuştur. Yine şamanın omuzunda bulunan ve onun zorluklar karşısındaki dayanıklılığını temsil eden demir zincir ile kötü ruhları korkutmak için elbiseye tutturulan ok-yay gibi demir silahlar, kıyafetin en önemli tamamlayıcılarıdır.<sup>25</sup> Öte yandan şaman tacının altında demir bir çember de vardır ki o da yine şamanın başını kötü ruhlara karşı koruma amaçlıdır.<sup>26</sup>

Şaman için ayini esnasından vazgeçilmez diğer bir unsur olan davulun çeşitli yerlerinde kullanılan ve niteliklerine göre anlam kazanan madeni parçalar özellikle kutsallığından dolayı demir madeninden seçilerek buralara yerleştirilmiştir.<sup>27</sup> Darkhatlar<sup>28</sup> "zengereg" olarak isimlendirdikleri şaman davullarında bulunan "eezi" adındaki sapın üst tarafına üç demir kazığı, davulun demir çemberine tutturulmuş çeşitli sayıdaki dörtgen demir halkaları ve yine sapı ortadan keserek karşıdan karşıya geçen ağaç bir sopanın altına at nalı şeklinde asılan demir çubukları<sup>29</sup> hep bu kutsal inanışla yerleştirmişlerdir. Altay coğrafyasında "kungru"<sup>30</sup> diye ifade edilen ve davulun sapını tam ortadan ikiye kesen ok biçimindeki demir parçalar da kötü ruhların kovucuları olmuştur. Nitekim şamanın rütbesine göre sayıları değişebilen ve gökten Tanrı tarafında gönderildiğine inanılan kutsal demir parçaları, onun bineği kabul edilen davulunun alelade aksesuarları olarak görülmemiştir. Aksine ruhlar âlemine yapacağı zorlu yolculukta tıpkı kıyafetinin üzerindeki demir parçaları gibi ona yardımcı olacağı ve kötü ruhlardan onu koruyacağı düşünülmüş olmalıdır.

Türk inanışında Tanrı'nın bahsettiği bir metal olarak gücün ve üstünlüğün temsili olan demir, aynı zamanda kötü ruhların elindeyken ıstırap verici bir unsur olarak da karşımıza çıkmaktadır. Anlaşıldığı üzere dokuz kattan oluşup karanlığı temsil eden ve tek gayeleri insanlara zarar vermek olan kötü ruhların hüküm sürdüğü yer altında yaygın olarak bulunan bir metaldir. İnanışa göre karanlıklar diyarındaki kötü mahlûkların başında yer alan ve bizzat Bay Ülgen tarafından yaratılan Erlik burada kara bir taht üzerinde oturur. Şamanların büyü dualarında baba diye hitap ederek çekindikleri bu

<sup>15</sup> A. Pavlovich Okladnikov, "Tarihin Şafağında İç Asya", (Çev. Alaeddin Şenel), *Erken İç Asya Tarihi*, (Der. Denis Sinor), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s.117-118.

<sup>16</sup> Thomas Arthur Rickard, "Meteoritic Iron in Antiquity", *Man*, vol. 27, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1927, 79-80; Rickard, *The Use of Meteoritic Iron*, s. 55.

<sup>17</sup> Kalay fakirliğinden dolayı Tunç elde etme konusunda zorluk çeken Anadolu'da demir işleme teknikleri hiç durmadan geliştirilmiş ve nihayet işlenebilir bir demir elde etmek için gerekli olan en düşük ısıya (1100-1150 °C) ulaşılabilmektedir. Dünya tarihinde ilk defa Hititler tarafından M.Ö. 1400'lerde ulaşıldığı düşünülen bu derecelerde demir mükemmel bir şekilde eriyip sıvı bir hal almıştır. Literatüre dökme demir olarak geçen bu maden ancak yarı eriyik ve birazda gözenekli bir halde içerisindeki yabancı maddelerden arınmak ve şekillendirmek için çekiçlenmiştir. Demirin bugünkü manada anladığımız şekliyle eritilebilmesi için gerekli olan sıcaklık 1530 ile 1540 °C civarındadır ve insanoglu bu ısıya ancak 19. yüzyılda ulaşabilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Rickard, "The Primitive Smelting of Iron", *American Journal of Archaeology*, 1939, s.43(1), s. 85; Harry Craig Richardson, "Iron, Prehistoric and Ancient", *American Journal of Archaeology*, Vol. 38, No. 4, 1934, s. 577; Thomas T. Read, "The Early Casting of Iron: A Stage in Iron Age Civilization", *Geographical Review*, Vol. 24, No. 4, 1934, s. 544; Leslie Aitchison, "A History of Metals", Vol. I, London, *Macdonald & Evans Ltd.*, 1960, s. 17; Ronald F. Tylecote, *A History of Metallurgy*, London, *Maney Publishing*, 1992, s. 48.

<sup>18</sup> Eliade, *Demirciler ve Simyaçılar*, s. 24-25.

<sup>19</sup> Wolfram Eberhard, *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995, s. 120.

<sup>20</sup> Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987, s. 231.

<sup>21</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 71.

<sup>22</sup> Wilhelm Radloff, *Sibirya'dan*, (Çev. Ahmet Temir), Maarif Basımevi, İstanbul, 1956, s. 20.

<sup>23</sup> Mihayl Hoppal, *Avrasya'da Şamanlar*, (Çev. Bülent Bayram – H. Şevket Çagaçay Çapraz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 207.

<sup>24</sup> Erlik'in ülkesinde yaşadığına inanılan canavar.

<sup>25</sup> Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 73-74.

<sup>26</sup> Hoppal, *Avrasya'da Şamanlar*, s. 214.

<sup>27</sup> Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 76.

<sup>28</sup> Darkhatlar; Kuzey Moğolistan'da yaşayıp hayvan yetiştiriciliği yapan Buryatlar ile sosyo-kültürel açıdan, Tuva Türkleriyle ise Şamanik unsurlar açısından oldukça benzer özellikler taşımaktadırlar. Bkz. Vilmos Dioszegi, "Ethnogenic Aspect of Darkhat Shamanism", *Acta Orientalia*, Budapest, 1963, s. 55-56.

<sup>29</sup> Dioszegi, "Ethnogenic Aspect of Darkhat Shamanism", s. 61-62.

<sup>30</sup> Bu ismi "koğura" diye kaydeden Anohin manasının "çingirak" olduğunu belirtmiştir. Bkz. Andrey Viktoroviç Anohin, *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, Kömen Yayınları, Konya, 2006.



kötülük Tanrısı tasvir edilirken onun ihtişamı ve heybeti sık sık vurgulanmıştır.

“..... Yeşil demirdir kılıcın,

Demirdendir kürek kemiğin,

..... Çadırının damı demirdir”<sup>31</sup>

şeklinde dualarda yer alan satırlar bize göstermektedir ki demir, Erlik’in gücünü ve ihtişamını ifade etmekte kullanılan oldukça önemli bir vasıttır. Nitekim; Türklerin “*tamu*”<sup>32</sup>, “*tamuk*”<sup>33</sup> veya “*tamuv*”<sup>34</sup> dedikleri yer altı cehenneminin ağzında demirden yapılan kazanlar vasıtası ile Erlik’e itaat etmeyen kötü ruhlar dahil cehenneme giden herkes cezasını çeker.<sup>35</sup>

Esasen demirin kutsallığı ile ilgili inancın, uygarlık seviyesi ne olursa olsun birçok eski medeniyette mevcut olduğundan bahsetmiştik. Eliade de bu durumu demirin gökselliğinde aramaktadır. Ona göre, demirin kutsallığını bir nesne tapınıcılığı şeklinde boş inanç olarak açıklamak doğru değildir. Bu medeniyetler için gökten gelen demir, bu evrene ait olmayan, başka yerlerden gelen dolayısıyla öte dünyaya işaret eden saygı duyulması ve kutsal yabancı bir nesnedir. Malezya krallarının kısa süre öncesine kadar korku ile karışık saygı duydukları kutsal bir demir parçasını üzerinde taşımaları, Hint’in eski halklarının komşu kabilelerden edindikleri ok uçlarına ilk ürün mahiyetindeki kıymeti göstermeleri, Sinalı Bedevilerin meteor demirinden kılıç yapabilen bir kişinin savaşta yara almadan bütün düşmanlarını alt edebileceği düşüncesi bu metalin kutsallığı ile alakalıdır. Yine Dünyanın birçok bölgesindeki günümüz halk inançlarında demirin insanları gece buhranlarından, cin ve şeytan gibi kötü varlıklardan koruduğu düşüncesi hakimdir. Avrupa’nın kuzeydoğusunda da demir nesnelere ekini hem kötü hava hem de kem gözlere karşı koruduğu anlayışı onun bu kutsallığı ile alakalıdır.<sup>36</sup>

## 2. Kutsal Efendiler (Demirciler)

Eski Türkçede demiri işleyen ve şekillendirerek çeşitli aletler yapan demirciler temür kökünden türetilen “*temürçi*”<sup>37</sup> kelimesi ile anılmışlardır. Kutadgu Bilig’de bilge kişi Ay-Toldı’nın hükümdar Kül-Togdı’ya tavsiyelerde bulunurken yakınında tutmasını, bu şekilde onlardan fayda göreceğini söylediği zanaat erbablarının başında gelen demirciler<sup>38</sup> ve onların sanatları bozkır Türk kültüründe kutsal kabul edilmiştir ki bu durumun sebebinin de demirin kutsallığında aramak gerekmektedir.

Bilindiği üzere tarihin en eski devirlerinden beri Türklerin gerçekleştirdiği büyük fetihlerde at yetiştiriciliği ve demircilik oldukça önemli rol oynayan iki sanattır. Türk hükümdarlarının bahar bayramında örs üzerinde demir döverek tören icra etmesi bu kültürde demir madenine ve demirciliğe verilen önemi gözler önüne sermektedir. Bu anlayış Türklerin meşhur Ergenekon destanında şu şekilde aktarılır: “*Tanrının gücü ile ateş kızdıktan sonra demir dağ eriyip akıverdi... O günü bayram sayarlar. Bir parça demiri ateşe salıp kazdırırlar. Önce Kağan bunu kışkaçla tutup örs koyar, çekiçle döver. Ondan sonra Beyler de öyle yapar. Bugünü mukaddes bilirler,*

*böylece Tanrı’ya şükretmiş olurlardı*”.<sup>39</sup> Esasen Türkler açısından hem dinî hem de millî bir bayram kabul edilen bu törende hakanın örs üzerinde demir dövmesi bu mesleğin Türklük açısından şerefle ifa edilen millî bir sanat olarak algılandığına işaret etmiştir.<sup>40</sup>

Türklerin demir ve demir işçiliği ile ilgili münasebetleri, Göktürklerin Koço denilen bölgeden sürülüşü ile ilgili yarı efsanevi rivayetlerde çok net bir şekilde görülmektedir. Rivayete göre 460 yılında Koço’dan sürülen Göktürkler, Altun-yış Dağlarının güney silsilesinde tolga şeklinde bir zirvede yüzyıl kadar demircilikle uğraşmışlardır. Hatta Tolga manasına geldiği söylenen Türk adının buradan türediği de iddia edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde bir Uygur resminde Budist mitolojisine ait “*Altın Dağ*” diye isimlendirilen efsanevi dağın yanında iki kişi çekiç vururken resmedilmiştir. Bunların demirci oldukları resmin altındaki “*bo temirçi*” (bu demircidir)<sup>41</sup> ifadesinden anlaşılmaktadır. Bu görüntü bize Göktürk döneminden gelen bu yarı efsanevi inancın yerleşikliği kabul eden Uygurlar döneminde de hafızalardan silinmediğini göstermektedir.<sup>42</sup> Bu tip efsanelerin yerleşik Uygurlarda korunması onların da hayatlarında demir ve demirciliğe oldukça önem verdiğine işaret etmiştir. Zaten kaynaklarda kısmen yerleşikliğe geçiş yapmış olsalar bile Uygurların dönemlerinin en iyi demir ve çelik işçilerinden oldukları aktarılmaktadır. Onların bu konudaki ustalıkları 981 ile 984 tarihleri arasında Turfan ve Beşbalgı’ı ziyaret eden Çin elçisi Vang Yen-tö’nün seyahatnamesindeki; “*Uygurların altın, gümüş, bakır ve demirden yapılan eşyalar yapımında gösterdikleri mükemmellik ve fevkaladeli Allah tarafından yalnızca onlara verilmiş bir vergi gibidir.*”<sup>43</sup> ifadelerden de anlaşılmaktadır.

Şaman kültürünün hâkim olduğu Yakutlarda demircinin de şaman kadar kutsal sayılması ve şamanla aynı yuvadan geldiği anlayışının var olması bu mesleği icra eden demircilerin de Türk kültüründe kutsal kabul edildiğini gösteren başka bir unsurdur.<sup>44</sup> Onların en büyük efsanevi demircilerinden birinin adı “*Ağlus*” olarak zikredilmiştir. Bu isim Yakut lehçesinde kutsal koruyucu ve muhafız anlamına gelmektedir. Yine Yakut inancında ilk ataları olarak bildikleri “*Elliei*” adlı kişi aynı zamanda Dünyanın ilk demircisidir.<sup>45</sup> Onlara göre “*Kıtay Bakı Toyon*” denilen ve Sekiz Yeraltı tanrılarının soyundan gelen ruh, insanlara kötülük etmesine rağmen demircilerin koruyucusu olmuştur. Demirciler onun şerefine kırmızı bir inek keserler ve bu ineğin kanına çekiç, örs, kerpeten, körük gibi aletlerini sürerlerdi. İneğin kızarttıkları ciğerini de örs üzerinde yok olana kadar çekiçlerlerdi.<sup>46</sup> Yine bir Yakut şaman duasında “*Yakutlara kudretli demirciler göndererek lütfeden Kıtay Bakı Toyan’a saygı göstereceğim. Eğer kudretli demirci hastalanırsa bir inek kesip ona kurban olarak sunacağım*” diyerek<sup>47</sup> kendilerine demirci gönderip lütfeden Tanrıya şükürde bulunmuşlardır. Bu durum Yakutlar tarafından demircinin büyük bir lütf olarak algılandığını ve insandan farklı olarak tanrısal bir kuvvetle donatıldığını göstermektedir. Nitekim onlarda bu meslek o derece saygı görmüş ve benimsenmiştir ki ilk atalarını ve köklerini burada aramayı tercih etmişlerdir.

Böylesine kutsal kabul edilen bu meslek, Göktürkler döneminde de müthiş bir itibar görmüştür. Öyle ki demircilik hanedan mesleği olarak algılanmış ve bu nedenle Göktürk hükümdarları aynı zamanda

<sup>31</sup> Radloff, *Sibirya’dan*, C. II, s. 13.

<sup>32</sup> Kaşgarlı, *Divanü Lugat-it-Türk*, C. III, s. 234.

<sup>33</sup> Kuun, *Codex Cumanicus*, s. 233.

<sup>34</sup> Abu Hayyan, *Kitab al-Idrak li-lisan al-Atrak*, (Haz. Ahmet Caferoğlu), Evkaf Matbaası, İstanbul, 1931, s. 97.

<sup>35</sup> Anohin, *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, s. 8.

<sup>36</sup> Eliade, *Demirciler ve Simyacilar*, s. 28-29.

<sup>37</sup> Kaşgarlı, *Divanü Lugat-it-Türk*, C. III, s. 268.

<sup>38</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, b.4458.

<sup>39</sup> M. Abdulhaluk Çay, *Türk Ergenekon Bayramı: Nevruz*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1988, s. 27.

<sup>40</sup> Jean Paul Roux, “Türk Göçebe Sanatının Dini Bakımdan Anlamı”, *Türk Kültürü El Kitabı (İslamiyetten Önceki Türk Sanatı Hakkında Araştırmalar)*, İstanbul, 1972, s. 2(1a), s. 76.

<sup>41</sup> Tuncer Baykara, “Eski Türk İktisadi Hayatı ve Şehir”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1975, s. 88.

<sup>42</sup> Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş (Türk Kültürü El Kitabı, II, Cilt I/b’den Ayrı Basım*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1987, s. 85-86.

<sup>43</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, s. 119.

<sup>44</sup> İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, C. II, 229-231.

<sup>45</sup> Waldemar Jochelson, *The Yakut*, The American Museum of Natural History, New York, 1931, s. 172.

<sup>46</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi*, C. II, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, s. 76.

<sup>47</sup> Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2006, s. 78.

demirci ustaları olarak kabul edilmiştir.<sup>48</sup> Nitekim sadece Göktürklerde değil diğer birçok Türk boyunda da Ergenekon'dan çıkışın her sene belli bir günde bayram olarak kutlandığını belirten Ziya Gökalp, hükümdarın demircilik uygulamasını gerçekleştiren altın örs ve altın çekiç kullandığını ifade etmiştir.<sup>49</sup> Görüldüğü üzere demircilik Türklerin en meşhur sanatı hatta bundan da öte adeta töresi olmuştur.<sup>50</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir unsur şudur ki demircilik mesleğinin kutsal bir meslek olarak kabul edilmesi sadece Türk kültürüne özgü bir durum değildir. Eski Çağ medeniyetlerinin çoğunda gökten gelen demire yüklenen kutsiyet onları işleyen kişilere hatta aletlere de verilmiştir. Bu eski inanışların çoğunda alet yapma sanatı ya Tanrıya ya da insanüstü varlıklara ait bir meziyettir. Bu nedenle ellerindeki demiri öldürücü bir silaha dönüştürebilen demircilerde normal insanlardan farklı varlıklar olarak kabul edilmiştir. Bu durum Taş Devri zamanlarına ait olan mitolojik unsurların metale aktarılmasının bir sonucu gibi görünmektedir. Taş Devrinde el baltası gibi taştan aletlerin gizemli güçlerle yüklü, tıpkı yıldırım gibi çarpabilen, yaralayabilen ve kıvılcım çıkarabilen bir alet olduğu inancı hâkim olmuştur. Metal Çağı'nda ise bu inanç baltanın mirasçısı olan çekiçlere yüklenmiş dolayısıyla bu çekiçleri kullanan demirciler de kutsal olarak kabul edilmişlerdir. Bu nedenle İlk Çağ mitlerinde; fırtına ve tarımsal bereket tanrılarının demirci olduğu, tanrıların demirci kılığında insanları koruduğu, göksel demirci ustalarının gökten tohum indirerek insanlara tarımı, hayvanları evcilleştirmeyi ve ateşi kullanmayı öğrettiği hatta yüce Tanrı'nın öz oğlu olarak kabul edilen demircilerin yine Tanrı tarafından yaradılışı tamamlamak ve mesleğin sınırlarını insanlara öğretmek için Dünyaya gönderildiği gibi birçok inanış ortaya çıkmıştır.<sup>51</sup>

Tarihi belgelerden anlaşıldığı üzere, Türk kültürünün merkezi olan Altay Dağları çevresi ve Issık Göl<sup>52</sup> civarına yakınlığı nedeniyle kısa sürede bu kültürün etkisine giren Sibiry'a'nın<sup>53</sup> tamamında demircilik yüksek rütbeli bir iş olarak kabul edilmiştir. Bu halklar açısından özel ruhlar tarafından korunan demircilerin kutsal meslekleri öyle herhangi biri tarafından öğrenilebilecek ticari bir iş değil ancak ilahi bir hediye olarak görülmüştür.<sup>54</sup> Nitekim Yakutlara ait efsanelere bakıldığında vakit burada bahsi geçen "Kıday Baxsı" adındaki ruhun demirci ustalarını korumakla görevli olduğu anlaşılmaktadır.<sup>55</sup>

Doğu Sibiry'a halklarından olan, sınırları kuzeyde Baykal Gölü, güneyde ise Rusya ve Moğolistan'a dayanan<sup>56</sup> Buryatlıların inanışlarında da kutsal kabul edilen demircilere yüklenen göksel tanrısallık oldukça dikkat çekicidir. Buryat inanışındaki efsaneye göre insanlar henüz demir işlemeyi bilmezken Ak Tengri göksel demirci "Boşintoj" ve dokuz oğlunu insanoğluna madenleri işlemeyi öğretsin diye yeryüzüne göndermiştir. Görevlerini yerine getiren bu göksel demircinin oğulları Dünyalı kızlar ile evlenmiş ve işte demircilerin ilk ataları bunlar olmuştur. Eğer bir kimse bu aileden gelmiyorsa asla demirci kabul edilmemiştir. Aynı efsanenin bir başka biçiminde bu göksel demircilerin ilk ders verdikleri insanlar demircilerin ataları olarak kabul edilmiştir. Buryat efsanelerindeki bu

demirci ruhları insanlara yardım etmekle kalmamış aynı zamanda onları kötü ruhlara karşı da korumuştur.<sup>57</sup>

Yukarıda bahsi geçen özellikleri düşünüldüğünde kutsal ve mitolojik kabul edilen demirciler, Türkler açısından aynı zamanda birer kahraman olarak da algılanmışlardır. Nitekim Yakutların geleneklerinde "Çiki" adını verdikleri efsanevi bir demirci kahraman vardır. Bu kişi bir yandan Yakut savaşçıları için silahlar yapıp onlara tavsiyeler verirken diğer yandan da iyi bir savaşçı olmaları için eğitim vermiştir.<sup>58</sup> Üstelik savaşçılar için yapılan silahlardan kasıt sadece madde olarak düşünülmemelidir. Demirci ustaları zanaatlarındaki gizemli uygulamalarla bu silahlara çeşitli olağanüstü güçler yükleyerek onları birer sihirli araca dönüştürmüşlerdir.<sup>59</sup> Çiki karakterinden de anlaşıldığı üzere Türkler açısından demirciler, icra ettikleri sanatlarının ötesinde önemli nasihatlerde bulunan bir bilge, savaşçılara ders veren usta bir savaşçı ve efsanevi bir kahramandır.

Demircinin kahramanlığı konusu, sadece sihirli silahları yapması ile alakalı da değildir. Mitolojiye göre kutsal demirci, aynı zamanda toprak kültürü için gerekli olan tarım aletlerini de getiren kişi olarak bilinir. Bu yönü ile uygarlaştırıcı bir kahraman olarak kabul edilen demirci aynı zamanda insanların yaşamlarında lazım olan tarım aletleri, silah ve gündelik hayatlarındaki birtakım eşyaları onlara kazandırdığı için tanrısal yaratıma katılan insanüstü bir varlık olarak kabul edilir. Nitekim Eliade'ye göre göksel demircinin uygarlaştırıcı kahramanlığı maddi unsurlara indirgenecek kadar basit değildir. Onun uygarlaştırıcılığı, insanoğlu açısından ruhsal bütünlüğü sağlayacak düzeydedir. Eğitimci demirci aynı zamanda insanoğlunu doğanın gizliliklerini anlayabilecek hale getirerek tanrının işini tamamlar ve onları maddî ve ruhi olarak kusursuzlaştırır. İşte demircinin insanoğlunu erginlemedeki bu rolü, onu toplumun dinsel yaşamında vazgeçilmez kılan yegâne unsur olmuştur.<sup>60</sup>

Türk kültüründe demircinin kutsal kabul edilmesinin önemli sebeplerinden biri de onun da tıpkı şaman gibi ateşin efendisi olarak algılanmasından ve bu vasfı ile ateşe hükmetmesinden kaynaklanmaktadır. Ateşi kullanarak demiri çeşitli aletler haline getiren demirciler, bu tanrısal eylemi yapabildikleri için çoğu eski Türk toplumlarında kutsal veya kahraman kabul edilmiş ve birçoğunda da şamanla eşit sayılmışlardır.<sup>61</sup> Yakut Türk kültürü açısından ise demircinin bir adım daha önde olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Atasözlerinde "demirci ve şaman aynı yuvadandır" diyen Yakutların inanışına göre ilk demirci, ilk şaman ve ilk çömlekçi öz kardeşler. Bunlardan en büyüğü olan demirci ise diğerlerinden daha büyük doğaüstü güçlere sahiptir. Bu nedenle demircinin ölümü şamanın elinden olamaz, o ne zaman demirciyi yutma girişiminde bulursa demircinin kendi gibi kutsal olan aletleri -maşası, çekici ve örsü- kanatlı yaratıklara dönüşürler, uçarak şamana vurur ve bu şekilde demirciyi korurlar. Şaman ne zaman demircinin ruhunu yakalamak istese bu ruh "koulgan" denilen ve metal delmeye yarayan demir plaka içine gizlenir; böylece şaman ona ulaşamaz. Yine Saha Türk kültürünün yoğun bir şekilde yaşatıldığı Dolgan inanışlarında şamanlar ateş ile korunan demirci ruhlarını asla yutamazlar fakat isterse demirci şamanı kolaylıkla öldürebilir.<sup>62</sup>

<sup>48</sup> Kürşat Koçak, "Bozkır Türk Kültüründe Demirin Ortaya Çıkışı ve İşlenip Yayılması", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2016, s. 83.

<sup>49</sup> Ziya Gökalp, *Kitaplar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 384.

<sup>50</sup> Hans Wilhelm Haussig, *İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*, (Çev. Müjdat Kayayerli), Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 156.

<sup>51</sup> Eliade, *Demirciler ve Simyacilar*, 31/100-101.

<sup>52</sup> Özellikle Oğuz efsanelerinde Türklerin destansı atası olan "Türk" ün vatani olarak kabul edilen yer. Bkz. Wilhelm Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, (Çev. Hüseyin Dağ), Divan Kitap, Ankara, 2015, s. 120.

<sup>53</sup> Hadî Atlasi, *Sibir Tarihi*, (Çev. Eser Havare), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2016, s. 1-2.

<sup>54</sup> Jochelson, *The Yakut*, s. 172.

<sup>55</sup> Yuriy Vasilyev, M. Fatih Kirişçiöğlü, Gülsüm Killi, *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1996, s. 129.

<sup>56</sup> Lubos Belka, "The Restoration of Buryat Buddhism: Some Notes about Monasteries", *Materialy*, 1994, s. 92.

<sup>57</sup> Eliade, *Şamanizm*, (Çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 512-513.

<sup>58</sup> Jochelson, *The Yakut*, s. 172.

<sup>59</sup> Eliade, *Demirciler ve Simyacilar*, s. 90.

<sup>60</sup> Eliade, *Demirciler ve Simyacilar*, s. 96/103.

<sup>61</sup> Küçükerman, vd., *Anadolu Sanayi ve Tasarım Tarihinin Ayak İzlerinde Maden Döküm Sanatı*, s. 17.

<sup>62</sup> Alexander Popov, "Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts", *The Journal of American Folklor*, Vol. 46, No. 181, 1933, s. 257-258.

Türk kültüründe demircinin ateşe hükmetmesinden dolayı kazandığı efsanevi vasfı sadece ondan faydalanarak maddeye şekil verebilmesiyle değil ateşin kutsallığıyla da alakalı bir durumdur. İslâm öncesi Türk kültüründeki yaradılış efsanelerine göre ilk insanlar meyve ve otlarla beslendikleri için ateşe ihtiyaçları olmamıştır. Tanrı onlara et yemelerini buyurduktan sonra ateşe ihtiyaç duymuşlardır. Bundan sora Tanrı Ülgen gökten biri siyah, diğeri beyaz iki taş indirmiş ve bu taşları birbirine sürterek ateş çıkartmayı insanoğluna öğretmiştir. Bundan dolayı eski Türklerde çakmak taşından elde edilen ateş kutsal sayılmıştır.<sup>63</sup> Yakutlarda bir peri olarak kabul edilen ateşin yandığı ocağın sönmemesine oldukça dikkat edilmiştir. Kazara sönsen bile kutsal kabul edilen ateş yabancıdan değil tanıdıklardan alınarak yeniden tutuşturulmuştur.<sup>64</sup>

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere Türk kültüründe atfedilen bu kutsallık, yalnızca demircilere ait değildir. Demircilerin kullandığı aletlerde onlar gibi kutsal kabul edilmiştir. Örneğin, demirci ustasının şöhreti onun körukleri ile alakalıdır. Bu köruk çok değerlidir. Genellikle atalarından miras kalmıştır ve hatta aileye özgü özel bir anlam taşımaktadır. Demircinin bir diğer ayrıcalığı da kullandığı örstür. Yapımı son derece gizli bir şekilde gerçekleştirilen bu alet üzerinde dövülmüş olan bitkilerin güçlü bir ilaç ve iyileştirici olduğuna inanılmıştır. Demirci vasıtasıyla büyü bir güce sahip olduğuna inanılan örsler üzerinde yapılan yemin özellikle bağlayıcı olarak kabul edilmiştir. Yine nesnelere döverek şekillendirdiği çekiç de demircinin şöhretini artıran en önemli aletlerden biri olmuştur. Öyle ki çekiç yapılırken tam olarak hazır olmadan asla dokunulmamıştır. Demirci tarafından bir hırsıza veya bir düşmana vurulabilen çekiç, demirci olmayan kabileler tarafından bile fetiş olarak evlerine asılmıştır. Yine yapılışı esnasında birçok gizemli ayinin uygulandığı ocaklar da demircinin kullandığı ve güç aldığı kutsal bir mekân olarak kabul edilmiştir. İnanış açısından tüm bu aletler ve ocaklar o kadar güçlü kabul edilmiştir ki demirci olmadan bile kendi büyüsel güçleri ile işleyebilmişlerdir.<sup>65</sup>

Bozkır Türk kültüründe kutsal kabul edilecek kadar önem atfedilen demircilerden sosyal statüleri icabı birtakım beklentiler oluştuğunu da ifade etmek gerekmektedir. Bu bağlamda öncelikle demirciler manevi ve fiziksel açıdan kesinlikle temiz olmalıdır. Kötü düşünce ve eylemlerden uzak durmak zorunda olan demirciler işe başlamadan önce muhakkak yıkanmalıdırlar. Kendilerinin kutsal kabul edildiği bu kültürde onların çok önemli eserlerini ürettiği demirhane de kutsal bir mekân olarak algılanmıştır. Öyle ki dua ve toplantılar için özel bir bina olmadığında demirhane bir ibadethane görevi üstlenmiş ve bu tarz toplantılar burada yapılmıştır.<sup>66</sup>

Anlaşıldığı üzere Türklerde önceleri Tanrı hediyesi olarak gökten geldiğine inanılan sonra ise maden olarak dişil kabul edilip toprağın bağrından sökülüp alınan demir, demircinin ellerinde kutsal ve temizleyici olarak kabul edilen ateş ile eritilip su verilerek tavlandıktan sonra; il kuran, zapt eden ve savunan silahlara dönüşmüştür. İşte bu üstün vasfı demiri kutsal bir maden yaptı gibi demirciyi de bu kutsal madene şekil veren kutsal bir kişi olarak ön plana çıkarmıştır.<sup>67</sup>

## Sonuç

Sonuç olarak bozkır Türk kültüründe ilk işlenen demirin meteor kaynaklı olması onun diğer metallerden ayrı tutulmasını sağlamıştır. Çünkü diğer işledikleri bütün metalleri yeryüzünde ya da yeraltında hazır bir şekilde bulan Türkler gökten gelen bu meteoritleri Tanrıların kendilerine birer lütfu olarak düşünmüşlerdir. Bu inanış ise sadece demiri değil ondan yapılan araç gereçler ile onu işleyen demircileri dahi Türk kültüründe kutsal bir yere taşımıştır. Öyle ki, bu metalden yapılan çingirak, zincir, kap kakak ve deri kemerler üzerindeki küçük metal parçaların çıkardığı sesler kütü ruhlarla mücadelede oldukça önemli kabul edilmiştir. Yine bu kutsal metalden yapılan silahlar bozkır Türklerinin rakiplerine karşı üstünlük sağlamasında en önemli faktörlerden olmuştur. Bu metali işleyen demirciler de diğer meslek guruplarından üstün tutularak toplum içerisinde sözü dinlenen kutsal kahramanlar ve bilge kişiler arasında yer almışlardır. Onların kullandığı aletler ve demirci ocakları ise sıradan araç gereçler olarak görülmemiştir. Her birinin kutsal ruhları olan bu aletlerin sahip oldukları güçleri, Tanrı tarafından gönderilen kutsal demire şekil vermeleri ve ondan güç almaları ile açıklanmalıdır. Kısacası bozkır Türk kültüründeki demir nesnelere, demircilere ve onların kullandığı aletlere atfedilen kutsallığın kaynağında, meteor kökenli demirin Tanrı tarafından gönderildiği felsefesi yatmaktadır. Kendilerine gönderilen bu kutlu hediye işleme ve kullanma konusunda gösterdikleri başarı bozkır Türklerinin demirle olan bağlarını kuvvetlendirmiş ve rahmetli Kafesoğlu'nun da ifade ettiği gibi kültürlerinin inşasında iki önemli unsurdan biri olmuştur.

<sup>63</sup> İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 66.

<sup>64</sup> Gökalp, *Kitaplar*, 116.

<sup>65</sup> Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, s. 83-84; Walter Cline, *Mining And Metallurgy In Negro Africa*, George Banta Publishing Company, Paris, 1937, s. 124.

<sup>66</sup> Jochelson, *The Yakut*, s. 172.

<sup>67</sup> Sencer Divitçioğlu, *Kök Türkler (Kut, Küç, Ülüğ)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1987, s. 86.

## KAYNAKÇA

- Abu Hayyan; *Kitab al-İdrak li-lisan al-Atrak*, (Haz. Ahmet Caferoğlu), Evkaf Matbaası, İstanbul, 1931.
- Aitchison, Leslie; *A History of Metals, Vol I*, Macdonald & Evans Ltd., London, 1960.
- Anohin, Andrey Viktoroviç; *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, Kömen Yayınları, Konya, 2006.
- Atlası, Hadi; *Sibir Tarihi*, (Çev. Eser Havare), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2016.
- Barthold, Wilhelm; *Orta Asya Türk Tarihi*, (Çev. Hüseyin Dağ), Divan Kitap, Ankara, 2015.
- Baykara, Tuncer; “Eski Türk İktisadi Hayatı ve Şehir”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1975, s.6, ss.75-104.
- Belka, Lubos; “The Restoration of Buryat Buddhism: Some Notes about Monasteries”, *Materialy*, 1994, s.2 (1), ss. 92-106.
- Caferoğlu, Ahmet; *Eski Uygur Türkçesi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2015.
- Cline, Walter; *Mining And Metallurgy In Negro Africa*, George Banta Publishing Company, Paris, 1937.
- Çay, M. Abdulhaluk; *Türk Ergenekon Bayramı: Nevruz*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1988.
- Çoruhlu, Yaşar; *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Dioszegi, Vilmos; “Ethnogenic Aspect of Darkhat Shamanism”, *Acta Orientalia*, Budapest, 1963, s.XVI, ss. 55-83.
- Divitçioğlu, Sencer; *Göktürkler (Kut, Küç, Ülüg)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1987.
- Eberhard, Wolfram; *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995.
- Eliade, Mircea; *Demirciler ve Simyacılar*, (Çev. Mehmet Emin Özcan), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Esin, Emel; *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş (Türk Kültürü El Kitabı, II, Cilt I/b'den Ayrı Basım)*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1987.
- Forbes, Robert James; *Metallurgy in Antiquity*, Leiden, Netherlands, 1950.
- Forbes, Robert James; *Studies in Ancient Technology Vol. IX*, E.J. Brill Leiden, Netherlands, 1964.
- Gökalp, Ziya; *Kitaplar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Haussig, Hans Wilhelm; *pek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*, (Çev. Müjdat Kayayerli), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2001.
- Hoppal, Mihayl; *Avrasya'da Şamanlar*, (Çev. Bülent Bayram – H. Şevket Çağatay Çapraz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019.
- İnan, Abdülkadir; *Makaleler ve İncelemeler (2 Cilt)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987.
- İnan, Abdülkadir; *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2006.
- Jochelson, Waldemar; *The Yakut*, The American Museum of Natural History, New York, 1931.
- Kafesoğlu, İbrahim; *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Kaşgarlı Mahmut; *Divanü Lugat-it-Türk*, (Çev. Besim Atalay), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1985.
- Koçak, Kürşat; “Bozkır Türk Kültüründe Demirin Ortaya Çıkışı ve İşlenip Yayılması”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2016, s.11(1), ss.77-88.
- Kuun, Comes Geza; *Codex Cumanicus*, Academie Hung, Budapestini, 1980.
- Küçükerman, Önder – Başgelen, N- Tanyeli, G – Batur, A; *Anadolu Sanayi ve Tasarım Tarihinin Ayak İzlerinde Maden Döküm Sanatı*, Türk Demir Döküm Fabrikaları Genel Müdürlüğü, İstanbul, 1994.
- Okladnikov, A. Pavlovich; “Tarihin Şafağında İç Asya”, (Çev. Alaeddin Şenel), *Erken İç Asya Tarihi*, (Der. Denis Sinor), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, 61-141.
- Ögel, Bahaeddin; *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.
- Ögel, Bahaeddin; *Türk Mitolojisi (2 Cilt)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014.

- Peake, Harold; “The Origin and Early Spread of Ironworking”, *Geographical Review*, 1933, s.23(4), ss. 639-652.
- Pekacar, Çetin; *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- Popov, Alexander; “Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts”, *The Journal of American Folklor*, 1933, s.46(181), ss.257-271.
- Poppe, Nicholas N.; *Mukaddimetü'l-Edeb Moğolca-Çağatayca Çevirinin Sözlüğü*, (Çev. Mustafa S. Kaçalın), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2017.
- Radloff, Wilhelm; *Sibirya'dan*, (Çev. Ahmet Temir), Maarif Basımevi, İstanbul, 1956.
- Read, Thomas T.; “The Early Casting of Iron: A Stage in Iron Age Civilization”, *Geographical Review*, 1934, s. 24(4), ss. 544-554.
- Richardson, Harry Craig; “Iron, Prehistoric and Ancient”, *American Journal of Archaeology*, 1934, s. 38(4), ss. 555-583.
- Rickard, Thomas Arthur; “The Use of Meteoric Iron”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1941, s. 71 (1/2), ss. 55-66.
- Rickard, Thomas Arthur; “Meteoric Iron in Antiquity”, *Man*, vol. 27, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1927, ss. 79-80.
- Rickard, Thomas Arthur; “The Primitive Smelting of Iron”, *American Journal of Archaeology*, 1939, s.43(1), ss. 85-101.
- Roux, Jean Paul; “Türk Göçebe Sanatının Dini Bakımdan Anlamı”, *Türk Kültürü El Kitabı (İslamiyetten Önceki Türk Sanatı Hakkında Araştırmalar)*, İstanbul, 1972, s. 2(1a), ss. 74-110.
- Tylecote, Ronald F.; *A History of Metallurgy*, Maney Publishing, London, 1992.
- Vasilyev, Yuriy - Kirişçiöğlü M Fatih - Killi Gülsüm; *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1996.
- Yudahin, Konstantin Kuzmiç; *Kırgız Sözlüğü*, (Çev. Abdullah Taymas), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, (Çev. Reşid Rahmeti Arat), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

## EXTENDED ABSTRACT

Iron has an extremely important place in the creation of steppe Turkish culture. Such that this civilization, which mostly lived a nomadic life, frequently used iron in every aspect of its life. Of course, this condition happened after the iron could be processed efficiently. As soon as it was discovered as an ore, it was first hammered, as the heat required for its melting could not be captured yet. Iron, which found its true form by using the casting technique after being melted, became the indispensable metal of the steppe Turks.

Iron, which quickly replaced the metals before it, such as copper and bronze, right after it started to be processed in real terms; It has been used effectively in animal tools, piercing and cutting tools, weapons, agricultural and household tools. In particular, war tools such as arrowheads, swords, daggers, spears, armor, helmets and shields made of this solid metal have made them quite superior to their opponents on the battlefield.

Thanks to this metal, which is abundantly found in their geography, bring dynamism and strength to their culture. So Turks have achieved significant success in social, political, economic and military life. The advantages it provided to the steppe Turks in material terms enabled iron to gain an important place in this culture. Especially its counterpart in mythology, which is the subject of this article, is quite remarkable, and the reason why the blacksmiths who worked it are considered sacred should be sought here. This profession, which is considered so sacred, was also honored by the Gokturks. So much so that blacksmithing was perceived as a dynastic profession and therefore Göktürk rulers were also accepted as blacksmith masters. As it is understood from the historical documents, blacksmithing was accepted as a high-ranking job in the whole of Siberia, which fell under the influence of this culture in a short time due to its proximity to the Altai Mountains, the center of Turkish culture, and the vicinity of Issyk Kul. For these peoples, the sacred profession of blacksmiths, protected by special spirits, was seen as a divine gift, not a commercial business that could be learned by anyone.

An important point to be noted here is that the blacksmithing profession being considered a sacred profession is not unique to Turkish culture. In most of the ancient civilizations, the holiness loaded on the iron coming from the sky was given to the people who processed them and even to the tools. In most of these ancient beliefs, the art of tool making is either a divine or superhuman skill. For this reason, blacksmiths whose iron can be turned into a deadly weapon are considered different beings from normal people. In fact, belief in the sanctity of iron is present in many ancient civilizations, regardless of their level of civilization. Eliade explains this situation with the celestialness of iron. According to him, it is not correct to explain the sanctity of iron as superstition in the form of object worship. For these civilizations, iron from the sky is a venerable and sacred alien object that does not belong to this universe, but comes from elsewhere, thus pointing to the afterlife.

As a result, the fact that the first processed iron in the steppe Turkish culture was originated from meteors has enabled it to be kept separate from other metals. Because the Turks, who found all the other metals they worked on, on the ground or underground, thought of these meteorites coming from the sky as a reward from their God. This belief carried not only iron but also the tools made from it and the blacksmiths who worked it to a sacred place in Turkish culture. So much so that the sounds of small metal parts on rattles, chains, utensils and leather belts made of this metal were considered very important in the fight against evil spirits. This weapons made from this sacred metal have been one of the most important factors for the steppe Turks to gain superiority over their rivals.

Blacksmiths working this metal were also among the holy heroes and wise people who were heard in the society by being superior to other professional groups. The tools and forges they used were not seen as ordinary tools. The power of these tools, each of which has holy spirits, must be explained by the way they shape and draw strength from the holy iron sent by God. In short, at the source of the sacredness of iron objects, blacksmiths and the tools they use in the steppe Turkish culture, there is the philosophy that the iron of meteoric origin was sent by God. Their success in processing and using this gift sent to them strengthened the bonds of steppe Turks with iron.

BALIK, İbrahim, “Türkiye Selçuklu Medreselerinde Eğitim ve Yaşamla İlgili Temel Birimler”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/II, Aralık 2021, s. 244-254.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1021173>

Geliş Tarihi / Received: 09 Kasım/November 2021  
Online Yayın: 26 Aralık 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Aralık /December 2021  
Published Online: 26 December 2021

## Türkiye Selçuklu Medreselerinde Eğitim ve Yaşamla İlgili Temel Birimler \*

İbrahim BALIK<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, DENİZLİ.

\* ibalik@pau.edu.tr

+ORCID: 0000-0003-0579-1107

**Öz-** Malazgirt savaşı sonrası süreçte, Anadolu’yu hızla vatanlaştıran Selçuklular, aynı zamanda burada çok ileri seviyede bir medeniyet de oluşturmuşlardır. Bu devirden günümüze ulaşan pek çok mimari eser, bu medeniyet seviyesinin en büyük şahitleridir. Türkiye Selçukluları bu yüksek medeniyet seviyesini oluştururken insan sevgisi ve hoşgörüyü ön planda tutmuşlardır. Elbette, böylesine ileri seviyeli medeni bir toplum yetiştirebilmede eğitim önemli bir rol oynamıştır.

Selçuklular, medrese sistemini geliştiren ve yaygınlaştıran bir devlettir. Onlar diğer hâkimiyet sahalarında olduğu gibi Anadolu’da da medrese eğitimini geliştirmeye devam etmişlerdir. Elbette sağlıklı bir eğitim ancak bu iş için ayrılmış iyi mekânlarda gerçekleştirilebilir. Selçuklular da medrese binalarını bu mantığa göre şekillendirmeyi amaçlamışlardır. Medrese binalarında öğrencilerin ve diğer personelin eğitim, ibadet ve fiziki ihtiyaçlarını giderebilecek bütün mekânları oluşturmaya özen göstermişlerdir. Günümüze ulaşabilen medrese binalarında bu birimlerin yerlerini tespit etmek önemlidir. Bunlar tespit edildikçe hem bu birimlerin fonksiyonel özellikleri hem de eğitime katkıları daha iyi anlaşılacaktır.

**Anahtar Kelimeler-** Medrese, Dershane, Müderris Odası, Kütüphane, Yatakhane.

## Basic Units Related to Education and Life in The Turkey Seljuk Madrasahs

**Abstract-** After the Battle of Manzikert period, The Seljuks, who quickly made Anatolia their homeland also established a very advanced civilization here. The greatest mellowness of this level of civilization are lots of architectural works that have survived from this era. The Turkish Seljuks featured human love and tolerance at high levels in this civilization. Education played an important role in such a raising advanced society

The Seljuks was a state that developed and expanded the madrasah system. They carried on to develop the madrasah education in Anatolia as well as in other specialized fields. Certainly, efficient education can only be achieved in such suitable places reserved for this study. In those madrasah buildings The Seljuks also aimed to shape the madrasah buildings according to this logic. they tried to create places that fulfills education, worship and physical needs of the students and other staff. It is important to determine the locations of these units in madrasah buildings that have survived to the present day. As long As these places are defined, either the functional characteristics of these units and their contribution to education will better be understood.

**Keywords** – Madrasah, Classroom, Mudarris Room, Library, Dormitory.

\* Bu makale SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde, Doç. Dr. Kemal Göde danışmanlığında tarafımdan hazırlanan “Anadolu Selçuklularında Eğitim (Vakfiyeler Çerçevesinde)” isimli Doktora Tezinden üretilmiştir.

## Giriş

Eğitim seviyesi, toplumların gelişmişlik düzeyini gösteren en önemli faktörlerden birisidir. Tarih boyunca da bu durum aslında çok değişmemiştir. Kendi çağlarının şartları çerçevesinde iyi eğitilebilen toplumlar, genellikle kendi dönemlerinin ileri gelen unsurlarından birisi haline gelmiştir. Bilindiği üzere Türkler de zaman zaman yaşadıkları dönemlerin önde gelen toplumları arasında yer almışlar; hatta dünya medeniyetini ve siyasetini yönlendiren temel öğelerden biri haline gelebilmişlerdir. Bu müreffeh dönemlerinde, diğer devlet kurumlarında olduğu gibi eğitim konusunda da iyi işlere imza atan toplumlardan birisi olmuşlardır. İslamiyet öncesi dönemlerde aile ve töre merkezli bir eğitim sistemi oluşturan Türk milleti<sup>1</sup>, bu eğitim yapısı ile göç ederek gittiği türlü coğrafyalarda baskın unsur olarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir.<sup>2</sup> İslamiyet'i kabul ettikten sonraki dönemlerde ise kendi kültürlerinde var olan eğitim algısını, İslamiyet'in ilim ve eğitim konusundaki teşvikleri ile birleştirip daha ileri seviyelere ulaşımlardır.

Selçuklular dönemi de Türklerin önemli atılımlar yaptığı, dünya siyasetinin ve medeniyetinin şekillenmesinde etkin rol oynadıkları dönemlerden birisidir. Özellikle 13. yüzyılda, Anadolu'da insan kavramını ön planda tutan müthiş bir medeniyetin temsilcisi olmuşlardır. Nitekim aynı yüzyıl içerisinde sadece bizim değerlerimiz olmaktan çıkıp, insanlığın ortak değeri hale gelen Mevlana, Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Veli başta olmak üzere pek çok mütefekkir ve mutasavvıfın yetişmesi bunun en güzel göstergesidir. Elbette bu büyük değerler tesadüfen yetişmiş olamaz. Onları yetiştiren ilmi ve fikri ortamı anlamadan, bu büyük mütefekkirleri anlamak pek mümkün değildir. Dolayısıyla, Türkiye Selçuklu Devleti'nin eğitim ve kültür seviyesinin belirlenmesi, o dönemdeki fikri ortamın nasıl oluşturulduğu sorusuna doğru cevaplar bulmamızda oldukça etkili olacaktır.

Muhakkak ki 13. yüzyıl Anadolu'sunda ortaya çıkan yüksek seviyeli ilmi ve fikri ortamın baş mimarları Selçuklu sultanlarıdır. Özellikle kuruluş yıllarındaki sancıkların ve I. Haçlı Seferinin olumsuz izlerinin hızla silinmeye başlandığı bu dönemde, Selçuklu Devleti ilmi ve fikri yapılanmasına da hız vermiştir. Bu gelişimde Danişmendlilerden Selçuklulara aktarılan kültürel mirasın da kısmen etkisi olmuştur.<sup>3</sup> Bunun yanında, I. Mesut'tan başlayarak, ardi ardına ilim ve fikriyata değer veren önemli sultanların iş başına gelmesi, fikri özgürlüğe dayalı bu iklimin oluşmasında çok büyük bir rol oynamıştır. Anadolu'daki ilmi ve fikri seviyeyi artıran bir başka faktör ise sonraki yıllarda devletin en büyük tahripçisi olacak olan Moğol istilasidir. Moğollar, batıya doğru ilerleyiş süreçleri içerisinde Türkistan'ın önemli kültür merkezlerini de yağmalamaktan çekinmediler. Buralarda yetişmiş olan pek çok âlim, mütefekkir ve mutasavvıf; bilgi, kendini güvende hissetmediği coğrafyayı terk eder şiarına uygun şekilde o yıllarda bir huzur ülkesi olarak ön plana çıkmış olan Türkiye Selçuklu Devletine göç ettiler. Böylece Anadolu'ya büyük bir beyin göçü yaşanmış oldu.<sup>4</sup> Bu göç,

Anadolu'nun bilimsel yapısına katkı sağlayan etmenlerden birisi olmuştur. Elbette Anadolu'da yaşanan fikri inkişafın başka sebepleri de mevcuttur. Ancak bizim asıl konumuz bu değildir. Bu sebepleri tahlile girişmeden şimdilik konuyu burada sonlandıracağız.

Ortaçağ'da, İslam dünyasında eğitimin en önemli ögesi hiç şüphesiz ki medreselerdir. Büyük Selçuklu Sultanı Alpaslan'ın emri üzerine, veziri Nizamü'l-Mülk tarafından inşa edilen Nizamiye Medreseleri ile yeniden düzenlenen ve sistematik bir yapıya bürünen medreseler, çok uzun süre İslam dünyasının en önemli eğitim kurumu olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>5</sup> Elbette bu sistem, şimdiki kadar değişik yönleri ile pek çok araştırmacı tarafından yeterince incelenmiştir. Biz de medreselerle ilgili bu araştırma sürecine bir katkı sunmak amacındayız. Bu çalışmamızda, Türkiye Selçuklu döneminde Anadolu'da faaliyet gösteren medreselerin, fiziki yapılarının bir bölümünü incelemeye çalıştık. Günümüze kadar ulaşabilmiş medrese vakfiyeleri ve özellikle de medreselerin bizzat kendi kalıntıları çalışmamızın ana kaynağını oluşturmuştur. Eğitim faaliyetleri çerçevesinde insanların sürekli yaşadığı bir mekân olması sebebiyle medreseler, pek çok ihtiyaca cevap verebilecek şekilde dizayn edilmiştir. Biz bu makalemizde öncelikle medreselerin eğitim için kullanılan birimlerini incelemeye çalıştık. Daha sonra ise burada yaşayan insanların ibadetleri için gerekli olan birimler ile fiziki ihtiyaçları açısından bulunması gereken mekânları tespit etmeyi hedefledik.

## 1. Medreselerde Doğrudan Eğitim Faaliyetleri İle İlgili Birimler

### 1. 1. Dershaneler

Bir eğitim öğretim kurumu olan medreselerde elbette öncelikli olarak istenen şey, eğitimin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesidir. Bunun için de medreselerde eğitim ile ilgili birimler en fazla alan teşkil eden unsurlardır. Doğrudan eğitim faaliyeti için tahsis edilen en önemli birimlerin başında dershaneler gelmektedir. Dershaneler, bazı medreselerde farklılık göstermekle beraber genellikle ana eyvanın her iki tarafına yerleştirilmiş kapalı mekânlardır. Medreselerin çoğunda iki dershane bulunur. Ancak öğrenci mevcutlarının durumuna göre daha fazla dershanesi olan medreseler olabileceğini de göz önünde bulundurmak durumundayız.

Kapalı ya da açık avlulu olsun bütün medreselerde, girişin karşısında bulunan ana eyvanın her iki tarafından birer tane kapalı alan bulunmaktadır. Bunlar genelde medreselerin en büyük mekânlarıdır.<sup>6</sup> Bu mekânların kışlık dershane olarak kullanıldığı bilinmektedir.<sup>7</sup> Ancak dershanelerin farklı yerlere yerleştirildiği medreseler de mevcuttur. Mesela Sivas Gök Medrese'de<sup>8</sup>

*Rahatu's-Sudur ve Âyetü's-Sürür*, (Çev. Ahmet Ateş), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1957, s. 54.

<sup>5</sup> Medreseler Anadolu'da fikri yapının inkişafında da önemli bir rol oynamıştır. Bu konuda bkz. Garry Leiser, "The Madrasah and the Islamization of Anatolia Before the Ottomans", *Law and Education in Medieval Islam*, (Ed. Joseph E. Lowry Devin J. Stewart and Shawkat M. Toorawa), Cambridge, 2004, p. 177.

<sup>6</sup> Yekta Demiralp, "Osmanlı Öncesi Anadolu Medreselerinde Örtü ve Erken Osmanlı Medreseleriyle Karşılaştırma" *Sanat Tarihi Dergisi*, S: 15/2, Ekim 2006, s.34.

<sup>7</sup> Aptullah Kuran, "Tokat ve Niksar'da Yağbasan Medreseleri", *Vakıflar Dergisi*, C. VIII, Ankara, 1968, s. 42; Gönül Öney, "Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi" *Bellekten*, C. XXX, S. 119, Ankara, 1966, s. 379; Haşim Karpuz, "Konya'da Selçuklu Karamanoğulları ve Osmanlı Medreseleri", *Dünden Bugüne Konya'nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1999, s. 65.

<sup>8</sup> Bu medrese Selçukluların son dönemindeki önemli devlet adamlarından birisi olan Sahib Ata Fahreddin Ali tarafından 1271 yılında yaptırılmıştır. Özkan Ertuğrul, "Gökmedrese", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XIV, İstanbul, 1996, s. 138.

<sup>1</sup> Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2015, s.5; Ahmet Taşağıl, *Kök Tengrinin Çocukları*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2014, s. 81; Bahaddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 247; Gülçin Çandarlıoğlu, *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s.93 vd.

<sup>2</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 49; Laszlo Rasony, *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1996, s. 247 vd.

<sup>3</sup> Osman Turan, *Selçuklu Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul, 1969, s. 260; Mikail Bayram, "Danişmendoğulları Devletinin Dini Siyaseti", *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yayınevi, Konya, 2005, s. 27.

<sup>4</sup> Mikail Bayram, "Selçuklular Zamanında Tokat ve Malatya Yöresinin Fikri Kültürel Yapısı ve Siyasi Boyutları", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 72, İstanbul, 1991 ss. 87-98; Muharrem Kesik, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2021, s. 287; Er Ravendi,



dershaneler giriş eyvanında bulunmaktadır.<sup>9</sup> Aynı şekilde, Sahib Ata Fareddin tarafından Kayseri’de yaptırılan ve Sahibiye Medresesi olarak bilinen medresede de dersane olarak girişteki iki kapalı mekânın kullanıldığını düşünmekteyiz. Dershanelerin Konya Altun Apa Medresesinde de yine aynı konumda bulunduğu belirtilmiştir.<sup>10</sup> Konya Sırçalı Medresede ise kışlık dershaneler ana eyvanın iki tarafında bulunmaktadır. Bu odalara revaklı kısımdan kemerli kapılarla girilmektedir.<sup>11</sup>

Mekânsal olarak çok büyük olmayan kapalı avlulu medreselerde ise girişin karşısında bulunan ana eyvan hem dersane olarak kullanılmış hem de vakit namazlarının kılındığı bir mescit görevi görmüştür.<sup>12</sup> Afyonkarahisar ilinin Çay ilçesinde bulunan Ebu’l-Mücahid Yusuf Medresesi, ana eyvanının hem dersane hem de mescit olarak kullanıldığı medreselerden birisidir.<sup>13</sup> Aslında kapalı dershanesi olan medreselerde de ana eyvanların zaman zaman dersane olarak kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle ısınma sıkıntısının bulunmadığı yaz aylarında bu mekânlar dersane olarak kullanılmıştır.<sup>14</sup>

## 1.2. Öğrenci Odaları

Selçuklu medreselerinin tamamı bu günkü anlayışla yatılı eğitim kurumlarıdır.<sup>15</sup> Medreselerin vakfiyelerinden de bu özellikleri rahatlıkla tespit edilebilmektedir.<sup>16</sup> Dolayısıyla, medreseler sadece öğrencilerin ders işlemesine yönelik değil, onların barınma ve beslenme ihtiyaçlarını da temin edebilecek şekilde düzenlenmiştir.

Öğrencilerin yatakhane olarak kullandığı yerler genellikle medrese avlularının sağında ve solunda bulunan odalardır.<sup>17</sup> Sivas Gök Medresede avlunun her iki tarafında da öğrenci odaları bulunmaktadır. Aynı şekilde, Konya Karatay Medresesinde avlunun sağ ve solunda üçer adet toplam altı adet öğrenci odası mevcuttur.<sup>18</sup> Medreselerin bir kısmında öğrenci odaları, avlunun her iki tarafına yerleştirilirken bazılarında ise sadece bir tarafına yerleştirilmiştir.<sup>19</sup> Sivas’ta bulunan İzzeddin Keykavus Darüşşifasında öğrenci odaları girişin sol tarafında bulunmaktadır.<sup>20</sup> Sağ taraf ise tamamen sultanın türbesine tahsis edilmiştir. Aynı şekilde Kayseri Sahibiye Medresesinde de avlunun sadece bir tarafında öğrenci odaları bulunmaktadır.<sup>21</sup> Açık avlulu medreselerde öğrenci odalarının üstü revaklarla örtülmüştür.<sup>22</sup> Böylece öğrencilerin vakitlerinin önemli bir bölümünü geçirdiği bu mekânlar yağmur ve güneşten korunmuş olmaktadır.



Şekil 1. Sivas Gök Medresede Öğrenci Odalarının Önündeki Revaklar



Şekil 2. Akşehir Taş Medresede Öğrenci Odalarının Önündeki Revaklar

Öğrencilerin ikametlerine ayrılan bu odalar çok geniş olmayıp, iki ya da üç kişinin kalabileceği büyüklüktedir.<sup>23</sup> Ahmet Eflâki de Mevlana ile ilgili bir olaydan bahsederken medresedeki her odada 2-3 öğrencinin bulunduğunu belirtmiştir.<sup>24</sup> Öğrenciler bu odaları hem yatakhane hem de derslere hazırlık yaptıkları bir nevi etüt salonu olarak kullanmışlardır. Nitekim Aptullah Kuran, Tokat Yağı Basan Medresesindeki odaların öğrenciler tarafından hem oturma, hem çalışma odası hem de yatakhane olarak kullanıldığını belirtmiştir.<sup>25</sup> Bir istisna olarak, Kayseri Sahibiye Medresesindeki odalar muhtemelen sadece yatakhane olarak kullanılmıştır. Bu medresedeki öğrenci odalarında hiç pencere yoktur. Dolayısıyla ışık almayan bu mekânlar yatma ve uyuma dışında, başka bir şekilde kullanılmaya uygun değildir.<sup>26</sup>

Aslında medreselerde bulunan öğrenci odaları pencere yönünden çok konforlu değildir. Özellikle doğrudan dışarıya açılan pencere yok gibidir. Bu odalarda bulunan pencerelerin neredeyse tamamı medresenin avlusuna açılmaktadır. Birkaç medresede karşımıza çıkan, dışa açılan pencereler ise oldukça yukarıdadır. Dolayısıyla, öğrencilerin buradan dış dünya ile iletişim kurma imkânları yoktur. Yani medrese binalarında pencereler sadece ışık ve hava alma dışında bir fonksiyona sahip değildir. Böylece öğrencilerin olabildiğince dışarıdan soyutlanması sağlanmış ve onların eğitimlerine olan konsantrasyonlarını engelleyecek faktörler en aza indirgenmeye çalışılmıştır. Kayseri’de bulunan Külünk Medresesinde, pencereler daha aşağıdadır ve öğrencilerin

<sup>9</sup> Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar*, Vakıflar Bankası Yayınları, Ankara, 1986; Rıdvan Nafiz – İsmail Hakkı, *Sivas Şehri*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928, s. 117.

<sup>10</sup> Zeki Atçeken, *Konya’daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 194.

<sup>11</sup> Emine Yıldız Kuyrukçu, “Anadolu Selçuklu Medreselerinin Yapısal ve Mekansal Özellik Bağlamında Değerlendirilmesi: Konya Sırçalı Medrese Örneği”, *Online Journal of Art and Design*, Volume: 8, Issue: 1, January 2020, s. 15.

<sup>12</sup> Demiralp, *Osmanlı Öncesi Anadolu*..., s. 34.

<sup>13</sup> Mehmet Özkarcı, *Afyon Çay’da Ebu’l-Mücahid Yusuf Külliyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996, s. 7

<sup>14</sup> Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, İstanbul, 1991, s. 264.

<sup>15</sup> Akyüz, *Türk Eğitim*..., s. 41.

<sup>16</sup> Osman Turan, “Selçuklu Devri Vakfiyelerinden Celaeddin Karatay Medresesi Vakfiyesi”, *Belleten*, S. 45, Ankara, 1948, s. 17.

<sup>17</sup> Kuran, *Tokat ve Niksar*’da..., s. 62; Mehmet Önder, *Mevlana Şehri Konya*, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1962, s. 128.

<sup>18</sup> Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, ODTÜ yayınları, Ankara, 1969, s. 53; Karpuz, *Konyada Selçuklu*..., s.68.

<sup>19</sup> Öney, *Kayseri Hacı Kılıç*..., s.385.

<sup>20</sup> Nafiz – Hakkı, *Sivas Şehri*, s. 101.

<sup>21</sup> Orhan Cezmi Tuncer, *Kayseri Sahip Ata Medresesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s. 54.

<sup>22</sup> Demiralp, *Osmanlı Öncesi Anadolu*..., s. 33.

<sup>23</sup> Albert Gabriel, *Kayseri Türk Anıtları*, (Çev. Ahmet Tütenk), Güneş Matbaası, Ankara, 1954, s. 56; Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s. 90.

<sup>24</sup> Ahmet Eflaki, *Menakibü’l-Arifin*, (Çev. Tahsin Yazıcı), C. I, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973, s. 319.

<sup>25</sup> Kuran, *Tokat ve Niksar*’da, s. 43.

<sup>26</sup> Tuncer, *Kayseri Sahip Ata*..., s. 55.

yetişebileceği bir konumdadır. Ancak yol seviyesi medresenin oldukça altındadır. Dolayısı ile öğrencilerin burada da yoldan geçenlerle kolay iletişim kurma imkânları yoktur.<sup>27</sup> Medreselerin genel mimari yapılarında da bu durumu gözlemlemek mümkündür. Yüksek ve sağlam duvarlara sahip, adeta kale gibi binalar olmaları savunma amaçlı olduğu kadar, dış dünyadan olabildiğince soyutlanma düşüncesi ile de planlanmış olduğu kanaatindeyiz.

Medreselerdeki öğrenci odalarının sayısı medresenin fiziki yapısına ve öğrenci mevcuduna göre değişiklik göstermektedir. Kayseri Hacı Kılıç Medresesinde 11 adet öğrenci odası bulunmaktadır.<sup>28</sup> Konya’da, Mevlana’nın da uzun süre ders verdiği Gühertaş Medresesinde 12 oda vardı.<sup>29</sup> Konya Sırçalı Medresede, avlunun kuzey ve güneyine yerleştirilmiş toplam sekiz adet öğrenci odası bulunmaktadır.<sup>30</sup> Sivas Gök Medresede ise 24 adet öğrenci odası mevcuttur.<sup>31</sup> Bu medresede, vakfiyesinden tespit ettiğimize göre toplam 20 öğrenci eğitim görmekte idi.<sup>32</sup> Dolayısı ile burada her öğrenciye bir oda tahsis edilmiş olmalıdır. Yine bu medresedeki verilerden hareketle, öğrenci odası olarak planlanan alanların tamamının öğrencilerin ikametine ayrıldığını, bu odaların bir kısmının kiler, kütüphane vb. farklı amaçlar için kullanıldığını söyleyebiliriz.

Öğrencilerin vakitlerinin önemli bir kısmını geçirdiği odaların tezyin ve tefrişi ile ilgili de kaynaklarda bazı bilgiler mevcuttur. Bu odalarda, öncelikle yer yataklarının bulunduğunu ve bunların her gün serilip toplandığını biliyoruz. Nitekim Konya Karatay Medresesi vakfiyesinde, öğrencilerin yataklarını serin ve toplayan “*ferraş*”<sup>33</sup> isimli görevliden bahsedilmektedir.<sup>34</sup> Öğrenci odaları, genelde sadedir. Buralarda fazla süsleme olmadığı gibi muhtemelen temel ihtiyaçlar dışında (rahle, su kabı, ders materyalleri vs.) fazla eşya da bulunmuyordu. Bazı medrese kalıntılarında bu odalarda birer küçük dolap ve ısınma için birer ocak bulunduğu ile ilgili verilere ulaşılabiliyoruz.<sup>35</sup>

Günümüze kadar gelebilmiş bazı medrese kalıntılarında, öğrenci odalarında süsleme amaçlı bir takım veciz yazıların bulunduğunu tespit edebiliyoruz. Bu yazıların çoğu ilim öğrenmenin önemi ve fazileti ile ilgili ayet, hadis ve özlü sözlerdir. Konya Karatay Medresesinde öğrenci odalarında bulunan ve günümüze kadar ulaşan süsleme amaçlı olarak kullanılan aynı zamanda öğrencilerin eğitim konusunda motivasyonunu artırmayı hedefleyen yazıların bir kısmı şunlardır:<sup>36</sup>

Amaller niyet iledir. بالنيات الاعمال

Kendisi ile istişare yapılan emin olmalıdır. مؤتمن لمستشارا

Soru sormak bilginin yarısıdır العلم نصف السؤال

Din nasihatıdır النصيحة الدين

Toplantıda rahmet vardır رحمة الجماعة

Sivas Gök Medresedeki öğrenci odalarında bulunan yazıların bir kısmı ise şunlardır:

Ümmetimin en faziletli ibadeti Kur’an okumaktır.

القران اقرأة متي عبادة افضل

Her kim bir şeyi sonuna kadar öğretirse yeri cennettir.

الجنة منتها يكون حتمى علم من

Allah kimin hayırda olmasını isterse onu dinde fakih yapar.

الدين فى يفقه حيرا به يردالله من



Şekil 3. Sivas Gök Medresede Öğrenci Odalarındaki Yazılardan Biri (Ümmetimin En Faziletli İbadeti Kur’an Okumaktır)

### 1.3. Kütüphaneler

Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Selçuklu medreselerinde mevcut olan önemli birimlerden birisi de kütüphanelerdir. Aslında sadece Türkiye Selçuklularında değil, Ortaçağ İslam dünyasında kitap ve kütüphaneye büyük önem verilmiştir. Bağdat ve Kahire kütüphaneleri bu çağda oldukça meşhurdur ve dünyanın her tarafından okuyucu çeken büyük kütüphanelerdir.<sup>37</sup>

Vakfiyelerdeki bilgilerden, medreselerin bünyesinde bir kütüphanenin varlığını tespit edebiliyoruz. Sivas Gök Medrese vakfiyesinde, medresenin kütüphanesinde bulunan kütüphane ile ilgilenen “*Hazinü'l-Kütüb*” ünvanlı bir görevliden bahsedilmektedir.<sup>38</sup> Aynı şekilde, Kırşehir Caca Bey Medresesinde de bir kütüphanenin varlığını tespit edebiliyoruz. Vakfiyesinden öğrendiğimiz bilgiye göre bu medresenin hazinü'l-kütüblük görevine medresenin banisi Nureddin Caca Bey’in azatlısı olan Seyfeddin Sungurca atanmıştır. Bu kişi medreseye vakfedilen kitapları muhafaza edecek, her hafta Pazartesi ve Perşembe günleri

<sup>27</sup> Ziya Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitimi Tarihi*, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı yayımları, İstanbul, 1995, s. 67.

<sup>28</sup> Öney, *Kayseri Hacı Kılıç*..., s. 384.

<sup>29</sup> Mehmet Ali Hacıgökmen, *Türkiye Selçuklu Devlet Adamları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2018, s. 131.

<sup>30</sup> Önder, *Mevlana Şehri*..., s. 128; Karpuz, *Konya’da Selçuklu*..., s. 65; Kuyrukçu, *Anadolu Selçuklu*..., s. 15; Faik Soyman – İbrahim Tongur, *Konya Eski Eserler Kılavuzu*, Yeni Kitabevi, Konya, 1944, s. 45.

<sup>31</sup> Nafiz – Hakkı, *Sivas Şehri*, s. 101.

<sup>32</sup> Bu medresenin vakfiyesi Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde 604 numaralı defterin, 68-73 sayfalarında kayıtlıdır. VGMA, Defter No: 604, sayfa: 67, satır: 40 – 45.

<sup>33</sup> Ferraşlar, genelde medreselerin temizliğinden ve düzeninden sorumlu görevlilerdir. Bkz. İbrahim Balık, “Selçuklu Medreselerinin İdari ve Hizmetli Kadrosu” *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C: III, S: 2, Afyonkarahisar, 2001, s. 33.

<sup>34</sup> Bu medresenin vakfiyesinin bir sureti Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde 577 numaralı defterde kayıtlıdır. VGMA, Defter No: 577, sayfa: 29, satır: 35-40.

<sup>35</sup> Kazıcı, *İslam Müesseseleri*..., s. 264.

<sup>36</sup> Ferit Uğur – Mesut Koman, *Selçuk Büyüklerinden Celaeddin Karatay*, Konya Halkevi Yayınları, Konya, 1940, s. 42.

<sup>37</sup> İslam dünyası kütüphaneleri ile ilgili olarak bkz. Abdü'l-Mecid Ebu'l-Fütuh Bedevî, *Tarihü'l-Siyasi ve'l-Fikri*, Cidde, 1983, s. 212; Müjgan Cumbur, “Selçuklu Devri Konya Kütüphaneleri”, *SÜSAM Selçuk Dergisi*, Yıl:2, S. 1, Konya, 1984, s. 37; P.K. Hitti, *İslam Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 635; Chick Baumrane, “İslam Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları”, (Çev. Nesim Yazıcı), *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXX, Ankara, 1988, s. 284; Aydın Sayılı, “Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri”, *Türk Kültürü*, S. 276, Ankara, 1986, s. 217.

<sup>38</sup> VGMA, Defter No: 604, sayfa: 67, satır: 43.

kütüphaneyi açık bulunduracaktı. Medrese öğrencilerine veya dışarıdan kimselere belli bir rehin ücret karşılığı ödünç kitap verecekti.<sup>39</sup> Sivas Gök Medrese vakfiyesinden de bu medresede bir kütüphanenin varlığını tespit edebiliyoruz.<sup>40</sup> Sivas Buruciye Medresesinde ise medrese avlusundaki revakların arasına madalyonlar halinde yazılan vakfiye bölümlerinde de kütüphaneden bahsedilmiştir.<sup>41</sup> Konya Altun Apa Medresesinin vakfiyesinde de kütüphaneden bahseden bölümler vardır. Buna göre vakif gelirlerinden her yıl belli bir miktarın, medresedeki kütüphaneye yeni kitaplar alınması için ayrılması istenmiştir.<sup>42</sup>

Bütün bu verilerden anlaşıldığına göre medreselerde eğitimle ilgili önemli birimlerden birisi de kütüphanelerdir. Ancak medrese içinde kütüphanenin nerede olduğu ile ilgili kaynaklarda her hangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu yüzden kütüphanelerin medresedeki konumunu tespit edemiyoruz. Muhtemelen, her medrese kütüphane olarak kendi fiziki imkânları çerçevesinde uygun bir yer tahsis etmekte idi. Kütüphaneler büyük ihtimalle, çok ayakaltı olmayan, korunaklı, küçük mekânlar şeklinde tasarlanmış olmalıdır. Sivas Buruciye Medresesinde kışık dershanelerin yanında, ana eyvana bitişik olarak yerleştirilmiş küçük odalar kütüphane için uygun durmaktadır.<sup>43</sup>

#### 1.4. Müderris Odası

Selçuklularda ilim adamlarının, dolayısıyla müderrislerin, ayrıcalıklı bir yer almıştır. Onların ekonomik durumları oldukça iyi olup toplumda itibarlı bir hayat sürdürmüşlerdir.<sup>44</sup> Müderrisler o dönemki genel algıya bağlı olarak, genellikle medreselerde ikamet etmişlerdir. Nitekim Alaeddin Keykubad, Mevlana ailesi Konya'ya geldiğinde Bahaeddin Veled'i sarayına davet etmiştir. Ancak O, "Sultalara saray, yolculara hânîkâh, âlimlere medrese yakıştır" diyerek bu teklifi geri çevirmiş ve Güher Taş medresesinde ikamet etmeye başlamıştı.<sup>45</sup> Bu anlayış müderrislerin barınma problemini de büyük ölçüde çözmüştür. Bazen müderrislerin medreselerde aileleri ile birlikte ikamet ettikleri bilinmektedir.<sup>46</sup> Aynı şekilde kaynaklarda Mevlana'nın ailesi ile birlikte Gühertaş Medresesine bitişik olarak inşa edilen evde yaşadığı ile ilgili bilgiler mevcuttur.<sup>47</sup>

Mevlevî kaynaklarda da müderrislerin medreselerde ikamet ettikleri ile ilgili bir hayli bilgi mevcuttur. Ahmet Eflâki'de bu konuda geçen örneklerden birisi şudur: "...Bir gün Hakk'ın halifesi Hüsameddin ile birlikte Hüdâvendîgâr'ı ziyaret için medreseye gitmiştik. Birden bire bahçenin kapısı açıldı. Birde baktım ki Çelebi Emir Arif'i küçük bir arabaya oturtmuşlar, lalası da O'nun arabasını çekiyordu"<sup>48</sup>. Bu metinden anlaşıldığına göre, Mevlana'nın aile efradı medresede

bulunuyordu. Bir başka örnekte ise konu daha net olarak ortaya konmaktadır. Şems-i Tebrizi, Mevlana'nın ısrarlı davetlerine dayanamayarak tekrar Konya'ya gelmiş ve Mevlana'nın evinde büyüyen, Kimya hatunla evlenmişti. Bunun üzerine, medresenin tabhânesi perde ile bölünerek yeni evliler için bir ikamet yeri oluşturulmuştu.<sup>49</sup> Her ne kadar yukarıdaki örnekte olduğu gibi bizzat medreselerin içinde müderrislerin ve ailelerinin ikametleri söz konusu ise de bunun her zaman rastlanan bir durum olmadığı kanaatindeyiz. Bu uygulama, medresenin asıl işi olan eğitim öğretimi ciddi şekilde aksatan bir durum teşkil edebilirdi. Yine bu durum, genele şamil olan bir uygulama olsaydı oldukça teferruatlı bilgiler aktaran medrese vakfiyelerinde müderris ve ailesinin ikamet ettiği bu birimlerden de bahsedilirdi. Ancak vakfiyelerde bu konuda bilgiler mevcut değildir. Muhtemelen müderris ve aileleri için medrese yakınında ayrı bir ikametgâh tahsis edilmiş de olmalıdır. Bilindiği gibi, hicretten sonra Hz. Muhammed için de aynı zamanda bir eğitim müessesesi olan cami ve suffaya yakın bir ev inşa edilmişti. Bu uygulama uzun yıllar İslam dünyasında uygulanmıştır.

İhtimal dâhilindeki bu yaklaşımlar bir tarafa kesin olan şey, medreselerde bir bakıma müderrislerin makam odası olarak tanımlayabileceğimiz bir müderris odasının ayrılmış olmasıdır. Konya Sırçalı Medrese ve İnce Minare Medreselerinde müderrislere ait birer odanın bulunduğu bilinmektedir.<sup>50</sup> Kayseri Sahip Ata Medresesinin yan eyvanlarının kuzeyinde bulunan odalar medresenin müderris ve müderrislerin müderrisleri için ayrılmıştır.<sup>51</sup> Aynı şekilde, Tokat Yağı Basan Medresesinde de müderrise ait bir odanın olduğuna dair kaynaklarda bilgiler mevcuttur.<sup>52</sup> Mevlevî kaynaklardan Sipehsalardaki da öğrencilerin sabahleyin müderrisi odalarında bulamadıkları ve Mevlana'nın üstün sezgisi ile öğrencilere yardımcı olduğu ve müderrisi bulduklarından bahsedilir.<sup>53</sup> Bütün bu verilerden net olarak anlıyoruz ki medreselerde müderrislerin bir makam odası vardı. Ahmet Çelebi de Eğitim Tarihi açısından son derece kıymetli olan eserinde bu konuya değinmiştir. O, müderrislerin medreselerde ikamet ettikleri mekânlar olabileceği gibi bir nevi makam odası olarak tanımlayabileceğimiz birimlerin de bulunduğu ve bunların birbirinden ayrı yerler olduğunu belirtmiştir.<sup>54</sup>

Müderrisler ders sırasında ikametgâhlarından ya da makam odalarından çıkarlar ve dershanelerde eğitim faaliyetlerine katılırlardı. Çoğu kere müderris dershanenin ortasına oturur, öğrenciler de onun karşısında halkalar şeklinde yerlerini alırlardı. Nitekim Mevlana bir keresinde, Kadı Siraceddin'e başkөşe neresidir diye sordu. Kadı Siraceddin de "...bilginlerin medreselerinde başkөşe sofanın ortasıdır. Çünkü müderrisin oturduğu yer burasıdır" cevabını verdi.<sup>55</sup>

#### 1.5. Toplantı Salonu

Medreseler, eğitim faaliyetlerinin yanında sosyal işlevleri de olan kurumlardı. Bu açıdan medreselerde kendi muhitindeki insanlara yönelik bazı faaliyetler de yapılmıştır. Özellikle mübarek geceler, Ramazan ayı ve bayramlarda halka açık kutlamalar tertiplenmiştir. Sivas Gök Medrese vakfiyesinde bu konuda oldukça detaylı bilgiler mevcuttur. Bu vakfiyede medresede yapılacak törenler şöyle anlatılmıştır: "... fukahâdan ehl-i salâh ve Şaîfi mezhebinden olan imamın medresenin mescidinde Regaib, Berat ve Kadir gecelerinde

<sup>39</sup> Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Cacaoğlu Nureddin'in 1272 Tarihli Arapça – Moğolca Vakfiyesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1959, s. 133.

<sup>40</sup> VGMA, Defter No: 604, sayfa: 68, satır: 40-45.

<sup>41</sup> Bu medresede ilginç bir uygulama yapılmıştır. Medrese vakfiyesinin bazı önemli bölümleri avludaki revakların arasına madalyonlar içine yazılmıştır. Böylece medrese ayakta kaldığı müddetçe vakfiyenin bu önemli bölümlerinin varlığını sürdürmesi sağlanmıştır. Taşa kazınan bu vakfiye örneklerine zaman zaman rastlanmaktadır. Kütahya'da Germiyan Beyliğinden kalan Yakup Bey Medresesinde de vakfiyenin bazı bölümleri medrese duvarına yazılmıştır.

<sup>42</sup> Bu vakfiyenin orijinali İstanbul Türk İslam Eserleri Müzesinde 3416 numarada kayıtlıdır. ŞAV, satır: 175.

<sup>43</sup> Demiralp, *Osmanlı Öncesi Anadolu...*, s. 39.

<sup>44</sup> Türkiye Selçuklularında müderrislerin ekonomik ve sosyal durumları ile ilgili olarak bkz. İbrahim Balık "Selçuklular Devrinde Anadolu'da Müderrislerin Sosyo – Ekonomik Durumları", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi (Prof. Dr. Kemal Göde Armağanı)*, Isparta, 2013, ss. 315 – 325.

<sup>45</sup> Eflaki, *Menakib...*, s. 123.

<sup>46</sup> Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde...*, s. 91.

<sup>47</sup> Eflaki, *Menakib...*, s. 123; Hacıgökmen, *Türkiye Selçuklu Devleti...*, s. 131; Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, Konya, 1998, s. 104; Mehmet Önder "Mevlana'nın Konya'daki Evi ve Medresesi", *Mevlana Üzerine Araştırmalar*, Konya, 1983, s. 44.

<sup>48</sup> Eflaki, *Menakib...*, s. 263.

<sup>49</sup> Nafiz – Hakkı, *Sivas Şehri...*, s. 7.

<sup>50</sup> Önder, *Mevlana Şehri...*, s. 128; Atçeken, *Konya'daki Selçuklu Yapılarının...*, s. 192.

<sup>51</sup> Tuncer, *Kayseri Sahip Ata*, s. 54.

<sup>52</sup> Kuran, *Tokat ve Niksar'da...*, s. 45.

<sup>53</sup> Feridun b. Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlana ve Etrafındakiler*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977, s. 84.

<sup>54</sup> Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, (Çev. Ali Yardım), Damla Yayınevi, İstanbul, 1983, s. 126.

<sup>55</sup> Eflaki, *Menakib...*, s. 186.

edası müstehab olan nafile namazları cemaatle eda etmesini ve sıcak pide alınıp medresenin minaresinden fukara ve yoksullara başa karmaksızın dağıtmasını şart koştu... Mütevellî, müşrif, müderris çeşitli yemekler yaptıracak, bayramlarda safranlı zerde pilav yapılacak, sofraya döşenip yeterince ekmeğ konduktan sonra müderris, iki müd, fukaha, nakib ve sair alakalılarından dileyen hazır olacaklardır. Sükûn ve sükût ile yendikten sonra nakib, Sultan-ı Müslimîne, Ümera-ı Mü'minîne, vâkıfa, ecdada, evladına ve bütün Müslümanlara dua edip cemaat âmin diyecek. Bunun gibi vâkıf, Ramazanın Cuma gecelerinde ballı kadayıf alınmasını, müderris, iki müd, fukaha nakib ve öğrencilerin kendilerini temyiz eden bir kıyafet giymelerini, bayramlarda Regaib ve Berat gecelerinde mütevellî ve müderrisin tayin edilen ücretle emin, sâlih ve her türlü yemek yapabilen bir aşçı tutup mezkûr vakitlerde türlü yemekler yapılmasını şart kıldı<sup>56</sup>."

Bazı medreselerde bu tür halka açık törenler için ayrı bir mekânın var olduğu bilinmektedir. Bu konu ile ilgili kaynaklarda bir takım bilgiler mevcuttur. Ahmet Eflaki, Mevlana ile ilgili bir olayı anlatırken bize bu konuda şu bilgiyi aktarmaktadır: "Malatyalı Mevlana Şemseddin şöyle rivayet etti. Bir gün Mevlana hazretlerine gitmişim. Kendisini medresenin toplantı yerinde yalnız başına oturmuşu gördüm<sup>57</sup>." Elbette her medresede, toplantılar ve törenler için ayrılmış özel mekânların bulunması mümkün değildir. Muhtemelen bu tür özel toplantılar için eyvanlardan biri ya da genişçe bir dersane kullanılıyordu. Ahmet Çelebi de toplantı yeri olarak eyvanları işaret etmektedir.<sup>58</sup>

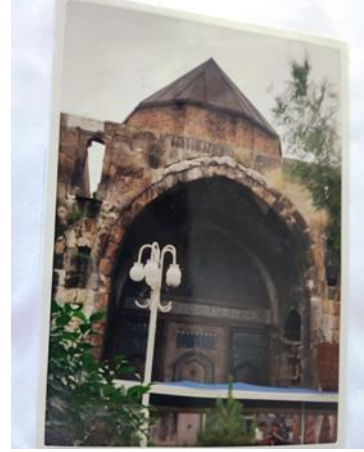
## 2. İbadet Amacı İle Kullanılan Birimler

### 2.1. Mescitler

Anadolu medreselerinde mescitlerin varlığını Artuklular döneminden beri biliyoruz.<sup>59</sup> Özellikle dini eğitimin daha ön planda tutulduğu Selçuklu medreselerinde, mescidin asli unsurlardan birisi olacağı muhakkaktır. Anadolu'da Selçuklu dönemi medreselerinin bir kısmında özel bir mescit mekânı bulunmamaktadır. Bu medreselerde çoğu kere kışık dersane veya ana eyvana mihrap ilave edilerek mescide dönüştürülmüştür. Bunun yanında daha ilk inşası sırasında, mescit olarak ayrı bir yerin belirlendiği medreseler de vardır.<sup>60</sup> Hatta medrese personelinin ibadetlerini yapmaları için tahsis edilen bu mescitler, zaman zaman halka da açılmıştır. Nitekim Sivas Gök Medrese vakfiyesinde mübarek gün ve gecelerde yapılacak ibadetlerin halka da açık olacağı belirtilmiştir.<sup>61</sup> Aynı şekilde, Kırşehir Caca Bey Medresesi vakfiyesinde de Cuma günleri medresenin mescidinde hutbe okunması şart kılınmıştır.<sup>62</sup> Cuma namazının sahihliği açısından, Cuma namazı kılınan yerlerin halka açık olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu medresenin mescidinin de halka açık olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

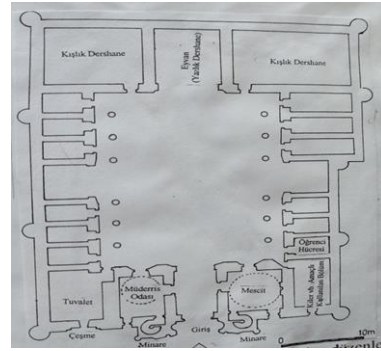
Bünyesindeki mescidin konumunun en net tespit edilebildiği eğitim kurumlarından birisi, Sivas İzzeddin Keykâvus Dârüşşifasıdır. Bu dârüşşifanın girişinin karşısında bulunan büyük eyvan mescit olarak kullanılmıştır. Burada, sonraki yıllarda ocak olarak da kullanılan bir mihrabın varlığı<sup>63</sup> ve ayetlerle tezyin edilmiş olması bu eyvanın mescit olarak kullanıldığını net olarak ortaya koymaktadır. Eyvanın mescit olarak kullanıldığı bir başka medrese ise Tokat Yağı Basan

medresesidir. Bu medresedeki eyvanlardan biri yazlık dersane, diğeri ise mescit olarak kullanılmıştır.<sup>64</sup>



Şekil 4. Sivas İzzeddin Keykavus Darüşşifasında Mescit Olarak Kullanılan Eyvan

Sivas Gök Medrese vakfiyesinde ise "...girişinde bir mescidi..." ifadesi ile mescidin yeri net bir şekilde belirtilmiştir. Bu ifadeye göre medresenin girişindeki iki kapalı mekândan birisinin mescit olduğu kesindir. Ayrıca girişteki bu iki kapalı odaya bitişik, iki minarenin bulunması da mescidin burada olduğunun en önemli işaretlerinden birisidir. Aynı şekilde Afyonkarahisar'ın Çay ilçesinde bulunan Ebu'l-Mücahit Yusuf Medresesinde de ana eyvan namaz vakitlerinde mescit olarak kullanılmış, diğer zamanlarda ise derslik olarak hizmet vermiştir.<sup>65</sup> Konya Altun Apa Medresesi vakfiyesinde, medresedeki cemaate namaz kıldırma görevli bir imam ve müezzinden bahsedilmektedir.<sup>66</sup> Dolayısıyla bu medresede de bir mescidin varlığı kesindir. Bazı medreselerde ana eyvanın yanındaki odalardan birisinin mescit olarak kullanıldığı görülmüştür.<sup>67</sup>



Şekil 5. Sivas Gök Medrese Yerleşim Planı ve Mescidin Yeri

Bazı medreselerde ise mescitler müstakim bir bina olarak medreseye yakın şekilde inşa edilmiştir. Akşehir Taş Medrese<sup>68</sup> ve Kayseri Sahib Ata Medresesi<sup>69</sup> bu medrese tiplerinin örnekleridir. Sahib Ata

<sup>56</sup> Sivas Gök Medresenin vakfiyesinin tercümesi Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde 2114 numarada kayıtlıdır. VGMA, Defter No: 2114, sayfa: 657.

<sup>57</sup> Eflaki, *Menakib*..., s.189.

<sup>58</sup> Çelebi, *İslam'da Eğitim*, s. 109.

<sup>59</sup> Fügen İlter, "Erken Devir Türk Mimarisinde Artukoğulları Medreselerinin Yeri", *Vakıflar Dergisi*, S. VIII, Ankara, 1986.

<sup>60</sup> Demiralp, *Osmanlı Öncesi Anadolu*..., s. 38.

<sup>61</sup> VGMA, Defter No: 2114, sayfa: 657.

<sup>62</sup> Caca Bey Medresesinin vakfiyesi İstanbul Türk İslam Eserleri Müzesinde 2198 numarada kayıtlıdır. CMV, satır: 375-380.

<sup>63</sup> Nafiz – Hakkı, *Sivas Şehri*, s. 101.

<sup>64</sup> Kuran, *Tokat ve Niksar'da*..., s. 42.

<sup>65</sup> Özkarcı, *Afyon Çay'da*..., s. 7.

<sup>66</sup> ŞAV, satır: 155 – 160.

<sup>67</sup> Demiralp, *Osmanlı Öncesi Anadolu*..., s. 36

<sup>68</sup> Zehra Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri Sahib Ata Fahreddin Ali ve Vakıfları*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2019, s. 102; İbrahim Hakkı Konyalı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir Tarihi*, Numune Matbaası, İstanbul, 1945, s. 279.

<sup>69</sup> Tuncer, *Kayseri Sahib Ata*..., s. 53.

Medresesindeki mescidin, medresenin karşısında bulunduğu ve arasından bir yolun geçtiği belirtilmiştir.<sup>70</sup>

## 2.2. Türbe

Selçuklu devri Anadolu medreselerinde yaygın olarak bulunan birimlerden birisi de türbedir. Medreselerin değişik yerlerine konuşlandırılan türbeler, önemli unsurlardan birisidir.<sup>71</sup> Aslında medrese banisi olan kişilerin çoğunda, başka eserler de yaptırmış olmalarına rağmen, öldüklerinde medreseye defnedilmeleri şeklinde bir eğilim mevcuttur.<sup>72</sup> Böyle bir düşüncenin oluşmasında muhtemelen, ilimle uğraşan medrese personelinin yapacağı hayır duaların daha makbul olacağı algısı etkili olmuş olmalıdır. Mesela Melikşah, vasiyeti gereği İsfahan'da yaptırdığı medresedeki türbesine defnedilmiştir.<sup>73</sup> Artuklular döneminden itibaren türbe, medreselerin önemli birimlerinden biri haline gelmeye başlamıştır. Kırşehir Caca Bey Medresesi vakfiyesinde, türbede Kur'an okuyacak dört hafız için ayrı bir ödenek ayrıldığını görüyoruz.<sup>74</sup>

Türbelerin medreselerdeki yerleri standart değildir. Her medresede türbe yeri olarak farklı bir mekân belirlenmiştir. Bazı medreselerde girişin yanındaki odalardan birisi türbe olarak ayrılırken, bazı medreselerde ise yan eyvanlardan birisi türbeye tahsis edilmiştir.<sup>75</sup> Bazen de ana eyvanın yanındaki geniş odalardan birinin türbe olarak ayrıldığı olmuştur.<sup>76</sup> Kayseri Gevher Nesibe Darüşşifası, Kırşehir Caca Bey Medresesi, Sivas Buruciye Medresesi, Konya Karatay Medresesi gibi medreselerde türbe eyvanlardan birine bitişik olarak inşa edilmiştir. Sivas İzzeddin Keykavus Darüşşifasında ise yan eyvanlardan birisi tamamen türbeye tahsis edilmiştir. Bazı medreselerde ise türbe medreseye bitişik ya da yakın bir yerde müstakil bir bina olarak inşa edilmiştir. Isparta Ertokuş Medresesinde türbe medreseye bitişik ayrı bir binadır.<sup>77</sup> Akşehir Taş Medrese ise türbesi yakın yerde müstakil olarak inşa edilmiş medreselerden birisidir.

Türbeler, süsleme ve gösteriş bakımından medreselerin en özel yerlerinden birisidir. Çoğu, gayet güzel çiniler, ayet ve hadislerle süslenmiştir. Türbelerin hemen tamamında medresenin yapıt kitabesinin dışında kendi inşa kitabeleri bulunmaktadır. Bu kitabelerin bir kısmı uzun edebi bir metin hüviyetindedir.<sup>78</sup> Bir örnek teşkil etmesi açısından I. İzzeddin Keykavus'a ait kendi şifahanesindeki türbede bulunan kitabenin tercümesini vermek faydalı olacaktır. "Yazıklar olsun ki, biz geniş görkemli saraylardan karanlık dar kabirlere girdik. Zenginliğimiz ve servetimizin çokluğunun faydası olmadı. Saltanatımız yok olup, zevalin eşiğinde fani âlemden bakı âleme ölüm yolculuğu gerçekleşti. Bu yolculuk 617 yılının 4 Şevvalinde oldu"<sup>79</sup>.

Medrese içinde ya da medresenin çok yakınında türbelerin bulunması, pedagojik açıdan ayrı bir değerlendirme konusudur. Medreselerde, eğitim hayatının henüz başında bulunan küçük yaşta çocuklar da bulunmakta idi. Bu şekilde küçük yaşta çocukların da eğitim aldığı bir kurumunun içinde bir mezarın

bulunması, o dönem eğitim anlayışı için problem olarak algılanmamıştır.

## 3. Fiziki İhtiyaçlar ile İlgili Birimler

### 3.1. Yemekhane – Mutfak

Yatılı bir eğitim kurumu olan medreselerde öğrencilerin beslenmeleri önemli bir konu idi. Bu amaç için de medreselerde bazı mekânların ayrıldığı muhakkaktır. Medreselerin çoğunda, öğrenciler yemeklerini medrese bünyesinde oluşturulan yemekhanelerde yemekte idi. Ancak yemekhanesi bulunmayan bazı medreselerin de varlığını biliyoruz.<sup>80</sup> Bu medreselerde öğrenciler yemeklerini yakınlarında bulunan bir aşevinde yiyorlardı. Nitekim Akşehir Taş Medresede eğitim gören öğrenciler, külliye bünyesinde bulunan imarethaneden yemek yemişlerdir.<sup>81</sup> Medrese öğrencilerinin yemek ihtiyacını karşıladığı bu mekân, medresenin hemen karşısında bulunmakta idi.<sup>82</sup> Bazı medreselerin ise yemekhanelerinin kapasiteleri oldukça büyük olup, bu medreseler kendi personeli dışında başka yerlere de yemek göndermişlerdir.<sup>83</sup>

Medreselerde yemekhanelerin konumunu net olarak tespit etmek pek mümkün olmamaktadır. Muhtemelen bu konuda standart bir uygulamadan da bahsetmek mümkün değildir. Her medrese kendi fiziki imkânları çerçevesinde uygun olan bir yeri yemekhane olarak belirlemiş olmalıdır. Ancak, Kayseri Hunat Hatun Medresesinde yemekhane olarak kullanıldığı tahmin edilen bir mekân günümüze kadar ulaşmıştır. Buradaki is tabakaları ve bir ocağın bulunması, yemekhane olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.<sup>84</sup>

### 3.2. Çeşme

Medreselerde, personelin su ihtiyacının karşılanması için çeşme ya da benzer bir su kaynağının bulunduğu muhakkaktır. Bu su kaynağı içme amaçlı kullanıldığı gibi banyo ve tuvalet ihtiyacı içinde temel bir gereksinimdir. Ayrıca medreselerin hemen tamamında küçük birer havuz bulunmaktadır. Daha çok süs amaçlı kullanıldığını düşündüğümüz bu havuzlar için de bir su kaynağına ihtiyaç vardır.<sup>85</sup>

Bizim burada suya dayalı kısımlardan üzerinde duracağımız asıl konu, personelin abdest almak için veya içme suyu temininde kullandığı çeşmeler olacaktır. Çeşmeler genellikle medresenin banisi tarafından, binanın bir parçası olarak inşa ettirilmiştir.<sup>86</sup> Konya Karatay Medresesinin vakfiyesinde "... medresede inşa edilen çeşmeye..."<sup>87</sup> ifadesinden çeşmenin medrese ile birlikte inşa edildiği net olarak anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Sivas Gök Medresenin vakfiyesinde de medresenin inşasından bahseden kısımda "... suyunu akıttı"<sup>88</sup> ibaresi bulunmaktadır. Vakfiyede bulunan bu ibare de medrese inşa edilirken çeşmenin yapıldığını ortaya koymaktadır. Bu medresede iki tane çeşme olduğu bilinmektedir.<sup>89</sup> Günümüze kadar ulaşan bu çeşmelerden birisinin kitabesi bize oldukça detaylı bilgi vermektedir. Kitabenin metni şöyledir: "Bu çeşmenin yapılmasını Büyük Sultan, fetihler babası Kılıç Arslan'ın oğlu Keyhüsrev'in saltanat günlerinde hayır ve hasenatların babası, dinin ve devletin fahri Ali b. Hüseyin

<sup>70</sup> Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri...*, s. 197.

<sup>71</sup> Kesik, *Selçuklu Müessesesi...*, s. 292.

<sup>72</sup> Nermin Şaman Doğan, "Anadolu Selçuklu Medrese ve Darüşşifalarında Türbe" *Belleken*, C. 33, S. 297, Ankara, 2019, s. 520.

<sup>73</sup> Ez – Zehebî, *Âlamu'n-Nubelâ*, Beyrut, 1985, s. 57.

<sup>74</sup> CMV, satır 375-380

<sup>75</sup> Selçuklu medreselerinde türbelerin yerleri ile ilgili olarak bkz. Doğan, *Selçuklu Darüşşifalarında Türbe...*, s.521 vd.

<sup>76</sup> Demiralp, *Osmanlı Öncesi Anadolu...*, s.36.

<sup>77</sup> Kitabelerin estetik yönü ile ilgili olarak bkz. Murat Serdar, "Osmanlı Öncesi Anadolu'daki Eğitim Kurumları Kitabelerinin Dili", *Ahmed Cevad Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları V*, (Ed. Yunus Emre Tanı), İKSAD Yayinevi, Gaziantep 2020, s. 171.

<sup>78</sup> Serdar, *Kitabelerin Dili*, s. 167.

<sup>79</sup> Hikmet Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları*, Vakıflar Bölge Müdürlüğü Yayınları, Sivas, 1988, s. 89.

<sup>80</sup> Kazıcı, *İslam Müesseseleri...*, s. 263.

<sup>81</sup> Konyalı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri...*, s. 279.

<sup>82</sup> Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri...*, s. 113.

<sup>83</sup> Osman Turan, "Selçuklular Zamanında Sivas Şehri, *AÜDTCF Dergisi*, C. X, S. 4, Ankara, 1951, s. 453.

<sup>84</sup> Gabriel, *Kayseri Türk...*, s.56.

<sup>85</sup> Muhtelif medreselerdeki havuzlarla ilgili olarak bkz., Aptullah Kuran, "Tokat ve Niksarda Yağı Basan Medreseleri", *Vakıflar Dergisi*, C. VII, Ankara, 1968, s. 43; Ziya Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, s. 67; Özkarcı, *Afyon Çay'da...*, s. 6.

<sup>86</sup> Nafiz – Hakkı, *Sivas Şehri...*, s. 121; Özkarcı, *Afyon Çay'da...*, s. 6.

<sup>87</sup> VGMA, Defter No: 2105, s. 305.

<sup>88</sup> VGMA, Defter No: 604, s. 67, satır: 35 – 40.

<sup>89</sup> Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri...*, s. 203.

emretmiştir.<sup>90</sup> Burada bahsi geçen “Ali b. Hüseyin” medrese kitabesinde de adı geçen kişidir ve Selçuklu son dönem önemli devlet adamlarından birisi olan Sahib Ata Fahreddin Ali’dir. Dolayısıyla çeşme, medrese ile birlikte aynı zamanda yapılmıştır. Yine aynı kişi tarafından yaptırılan Kayseri’deki Sahibiye Medresesinde de bir çeşme mevcuttur. Bu çeşmenin kitabesi ise şöyledir: “*Bu mübarek çeşmenin akıtulmasını, Kılıç Arslan’ın oğlu, yüce sultan, din ve devletin koruyucusu, fetihler sahibi Gıyaseddin Keyhüsrev – Allah saltanatını daim kılsın- zamanında Safer 665’te (1266) Alla Teala’nın rahmetine muhtaç, zayıf kul Hüseyin oğlu Sahib Ali emretti. Allah O’nu kuvvetlendirsinsin.*” Aynı kişi tarafından yaptırılan Akşehir Taş Medresede de üzerinde balık kabartmaları bulunan bir çeşme mevcut idi.<sup>92</sup>

Medreselerde, insan hayatının devamlılığı için asli bir ihtiyaç olan içme suyu inşa edilen çeşmelerden sağlanmıştır. Bu çeşmeler muhakkak ki, medrese inşa edilirken planlanmış ve medresede uygun bir yere yerleştirilmiştir. Nitekim yukarıda örneklerini verdiğimiz, gerek vakfiyelerdeki ibarelerden ve gerekse kitabelerden, medrese çeşmelerinin varlığını net olarak tespit edebiliyoruz.

### 3.3. Hamam

Medreselerde personelin fiziki ihtiyacı ile ilgili bir başka önemli mekân ise hamamdır. Sağlık ve temizlik için şart olan hamamların medreselerdeki durumları ile ilgili olarak kaynaklardaki bilgiler diğer birimlere göre daha azdır. Muhtemelen bu bilgi azlığının en önemli sebebi, hamamların çoğu kere medrese bünyesinde, onun temel müstemilatlarından birisi olmamasıdır. Hamamlar genelde medreseye yakın bir yere, ancak medreselerden ayrı bir bina olarak inşa edilmiştir.<sup>93</sup> Mesela Sivas Gök Medresenin güney kısmına yakın arsanın medreseye ait hamam yeri olduğu ifade edilmiştir.<sup>94</sup>

Bazı özel durumlarda ise hamam medrese içine de inşa edilebilmiştir. Özellikle Dârüşşifalarda bu duruma daha fazla riayet edildiğini söyleyebiliriz. Hastaların banyo ihtiyacı için ayrı bir yere gitmesinin zorluğu sebebiyle buralarda hamamlar bina içinde uygun bir yere inşa edilmiştir.

### 3.4. Tuvalet

Muhakkak ki temel ihtiyaçlar çerçevesinde medreselerde bulunması gereken bir başka unsur ise tuvaletlerdir. Ancak tıpkı hamamlarda olduğu gibi kaynaklarda tuvaletler ve bunların medrese içindeki konumları ile ilgili de bilgi oldukça azdır. Kaynaklarda bilgi azlığına rağmen hem insanî bir ihtiyacın giderilmesi zorunluluğu hem de İslam’ın temizlik ve taharete verdiği önem göz önünde bulundurulursa tuvaletlerin bütün medreselerin asli unsurlarından birisi olduğu ortadadır. Günümüze kadar ulaşan bazı medrese binalarında tuvaletlerle ilgili kalıntılar mevcuttur. Mesela Sivas Gök Medresede, medresenin giriş kısmında bir tuvalet bölümünün kalıntısı mevcuttur. Bu medresede tuvaletlerin medresenin kuzeybatı köşesinde bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>95</sup> Kayseri Sahip Ata Medresesinde de hemen hemen aynı konumda tuvaletlerin mevcut olduğu tespit edilebilmektedir.<sup>96</sup> Isparta Ertokuş Medresesinde de

medresenin kuzey doğu köşesinde tuvalet olduğu düşünülen bir mekân tespit edilmiştir.<sup>97</sup>

### Sonuç

İslam dünyasında çok uzun yıllar eğitimin en temel unsuru teşkil eden medreseler, Selçuklularla birlikte yeni bir hüviyet kazanmıştır. Büyük Selçuklu Sultan’ı Alpaslan’ın emri ile Nizamü’l-Mülk tarafından kurulan ve en meşhuru Bağdat’ta inşa edilen ve zamanla ülkenin her yerine yayılan Nizamiye Medreselerini model alan Türkiye Selçukluları, medreselere bazı dokunuşlarla Anadolu’da bu sistemi daha da geliştirmiştir. Bu tarza uygun olarak sultanlar başta olmak üzere, önemli devlet adamları tarafından pek çok medrese inşa ettirilmiştir. Açık avlulu ve kapalı olmak üzere iki genel kategoriye ayrılan Selçuklu dönemi Anadolu medreseleri, öğrenciler başta olmak üzere bütün medrese personelinin ihtiyacını giderecek şekilde dizayn edilmiştir. Biz bu çalışmamızda Türkiye Selçukluları döneminde inşa edilmiş olan bazı medreselerin, günümüze ulaşabilen kalıntıları veya vakfiyelerini esas alarak; bu önemli eğitim kurumlarının temel birimlerini tespiti ve fonksiyonlarını irdelemeye çalıştık. Medreselerin temel işi her şeyden önce eğitimidir. Dolayısıyla bir medresede en temel unsurların eğitim işi için ayrılmış birimler olması beklenir. Selçuklu medreselerinin günümüze ulaşabilen kalıntıları incelendiğinde de beklenildiği gibi, yapı içerisindeki en ağırlıklı kısmın eğitim faaliyetlerine ayrıldığı gözlemlenebilmektedir. Klasik bir medresede eğitimle ilgili birimler dershaneler, müderris odaları, kütüphane ve öğrencilerin hem yatakhaneleri hem de ders dışı vakitlerini geçirdikleri mekânlar olan öğrenci odalarının oluşmaktadır. Dershaneler ve öğrenci odalarının medrese içindeki konumlarını kolayca tespit etmek mümkündür. Ancak, müderris odaları ve özellikle kütüphanelerin konumu standart değildir. Bu birimler her medresede kendi yerleşim planına bağlı olarak ayrı bir konuma yerleştirilebilmiştir.

Medreselerde karşımıza çıkan ikinci önemli kısım ibadetle ilgili yerlerdir. Hiç şüphesiz, ibadetlerle ilgili olarak kaynaklarda en fazla bahsi geçen medrese birimi mescittir. Uygun pozisyonda olması durumunda, çoğu kere girişin karşısındaki ana eyvan mescit olarak kullanılmıştır. Ancak bunun yanında, Sivas İzzeddin Keykavus Darüşşifasında olduğu gibi yan eyvanlardan birinin de mescit olarak kullanıldığı olmuştur. Zaman zaman dini bir takım aktivitelerin yapıldığı türbeleri de medreselerdeki ibadetle ilgili kısma dahil etmek mümkündür. Bazı medrese vakfiyelerinde, derse başlamadan önce medreseyi yaptıran vâkıfa topluca dua edilmesi, ondan sonra derse geçilmesi istenmiştir. Muhtemelen türbesi içeride veya kendine bitişik olan medreselerde bu dua faslı türbe içinde yapılmakta idi. Banilerinin çoğunun isteğine bağlı olarak türbeler medrese içinde veya medreseye bitişik ayrı bir mekân şeklinde inşa edilmiştir. Medreselerde karşımıza çıkan üçüncü önemli kısım ise öğrenciler ve diğer medrese personelinin fiziki ihtiyaçlarını gidermek için oluşturulan birimlerdir. Bunlar yemekhane, çeşme ve tuvalet olarak belirlenebilir. Kaynaklarda bu birimlerin konumu ve fonksiyonları ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu yüzden eğer bir medrese kalıntısında bu birimlerin yeri net olarak gözlemlenemiyorsa, bunların medrese içindeki konumunu belirlemek oldukça güç olmaktadır.

Elbette fiziki şartların iyiliği ve eğitime uygunluğu, bir eğitim kurumunda istenecek en önemli özelliklerden birisidir. Selçuklular da aynı bina içinde öğrencilerin hem barınma, hem eğitim, hem ibadet hem de fiziki ihtiyaçlarını giderebilecek şekilde medrese mimarilerini geliştirmişlerdir. Medrese binalarında yapılacak daha teferruatlı çalışmalar ve kazılar, Selçuklunun eğitim anlayışını ve eğitim seviyesini anlamamıza katkı sağlayacaktır.

<sup>90</sup> İbrahim Hakki Konyalı Vakıf Kütüphanesi Arşivi Defter No: 412.

<sup>91</sup> Halil Edhem, *Kayseri Şehri*, (Haz. Kemal Göde), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 121.

<sup>92</sup> Konyalı, *Nasreddin Hocanın Şehri*..., s. 293.

<sup>93</sup> Tuncer, *Kayseri Sahib Ata*..., s. 54-55

<sup>94</sup> Nafiz – Hakki, *Sivas Şehri*, s. 117.

<sup>95</sup> Odabaşı, *Selçuklunun Son Veziri*..., s. 203.

<sup>96</sup> Tuncer, *Kayseri Sahib Ata*..., s. 55.

<sup>97</sup> Ali Osman Uysal, “Atabey Ertokuş Medresesi Kazısının Mimari Sonuçları”, *SÜ VI. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, Konya, 1997, s. 155.

## KAYNAKÇA

- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2015.
- Arabacı, Caner, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, Konya 1998.
- Atçeken, Zeki, *Konya'daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988.
- Balık, İbrahim, “Selçuklular Devrinde Anadolu’da Müderrislerin Sosyo – Ekonomik Durumları”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi (Prof. Dr. Kemal Göde Armağanı)*, Isparta 2013 (ss. 315 – 325)
- Balık, İbrahim, “Selçuklu Medreselerinin İdari ve Hizmetli Kadrosu” *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C: III, S: 2, Afyonkarahisar 2001, (ss. 29-39).
- Baumrane, Chick, “İslam Tarihinde Eğitim Öğretim Kurumları”, (Çev. Nesim Yazıcı), *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXX, Ankara 1988, (ss. 279 – 285).
- Baykara, Tuncer, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Bayram, Mikail, “ Selçuklular Zamanında Tokat ve Malatya Yöresinin Fikri Kültürel Yapısı ve Siyasi Boyutları”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 72, İstanbul 1991 (ss. 87-98.).
- Bayram, Mikail, “Danişmendoğulları Devletinin Dini Siyaseti”, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yayınevi, Konya 2005, (ss. 23 – 33).
- Bedevî, Abdü'l-Mecid Ebu'l-Fütuh, *Tarihü'l-Siyasi ve'l-Fikri*, Cidde 1983.
- Cumbur, Müjgan, “Selçuklu Devri Konya Kütüphaneleri”, *SÜSAM Selçuk Dergisi*, Yıl:2, S. 1, Konya 1984, (ss. 37 – 43).
- Çandarlıoğlu, Gülçin, *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.
- Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, (Çev. Ali Yardım), Damla Yayınevi, İstanbul 1983.
- Demiralp, Yekta, “Osmanlı Öncesi Anadolu Medreselerinde Örtü ve Erken Osmanlı Medreseleriyle Karşılaştırma” *Sanat Tarihi Dergisi*, S: 15/2, Ekim 2006, (ss.29 – 48).
- Denizli, Hikmet, *Sivas Tarihi ve Anıtları*, Vakıflar Bölge Müdürlüğü Yayınları, Sivas 1988.
- Doğan Şaman, Nermin, “Anadolu Selçuklu Medrese ve Darüşşifalarında Türbe” *Belleten*, C. 33, S. 297, Ankara 2019, (ss. 519 – 553).
- Edhem, Halil, *Kayseri Şehri*, (Haz. Kemal Göde), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.
- Eflaki, Ahmet, *Menakibü'l-Arifin*, (Çev. Tahsin Yazıcı), C. I, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973.
- Er Ravendî, *Rahatu's-Sudur ve Âyetu's-Sürûr*, (Çev. Ahmet Ateş), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1957.
- Ertuğrul, Özkan, “Gökmedrese”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XIV, İstanbul 1996 (ss. 138 – 139).
- Ez – Zehebî, *Âlamu'n-Nubela*, Beyrut 1985.
- Gabriel, Albert, *Kayseri Türk Anıtları*, (Çev. Ahmet Tütenk), Güneş Matbaası, Ankara 1954.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali, *Türkiye Selçuklu Devlet Adamları*, Çizgi Kitabevi, Konya 2018.
- Hitti, P. K., *İslam Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989.
- İlter, Fügen, “Erken Devir Türk Mimarisinde Artukoğulları Medreselerinin Yeri”, *Vakıflar Dergisi*, S. VIII, Ankara 1986, (ss. 197 – 207).
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1984.
- Karpuz, Haşim, “Konya’da Selçuklu Karamanoğulları ve Osmanlı Medreseleri”, *Dünden Bugüne Konya'nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1999, (ss. 61 – 80).
- Kazıcı, Ziya, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.

- Kazıcı, Ziya, *İslam Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1991.
- Kesik, Muharrem, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2021.
- Kırşehir Caca Bey Medresesi Vakfıyesi, İstanbul Türk İslam Eserleri Müzesi No: 2198.
- Konya Karatay Medresesi Vakfıyesi, VGMA, Defter No: 577, sayfa: 29.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir Tarihi*, Numune Matbaası, İstanbul 1945.
- Kuran, Aptullah, "Tokat ve Niksarda Yağı Basan Medreseleri", *Vakıflar Dergisi*, C. VII, Ankara 1968 (ss. 38 – 43).
- Kuran, Aptullah, *Anadolu Medreseleri*, ODTÜ yayımları, Ankara 1969.
- Garry Leiser, "The Madrasah and the İslamization of Anatolia Before the Ottomans", *Law and Education in Medieval İslam*, (Ed. Joseph E. Lowry Devin J. Stewart and Shawkat M. Toorawa), Cambridge, 2004, (pp. 174 – 191).
- Nafiz, Rıdvan – Hakkı, İsmail, *Sivas Şehri*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928.
- Odabaşı, Zehra, *Selçuklunun Son Veziri Sahib Ata Fahreddin Ali ve Vakıfları*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2019.
- Ögel, Bahaddin, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- Önder, Mehmet, "Mevlana'nın Konya'daki Evi ve Medresesi", *Mevlana Üzerine Araştırmalar*, Konya 1983, (ss. 43 – 49).
- Önder, Mehmet, *Mevlana Şehri Konya*, Yeni Kitap Basımevi, Konya 1962.
- Öney, Gönül, "Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi" *Belleten*, C. XXX, S. 119, Ankara 1966, (ss. 3773 – 387).
- Özkarıcı, Mehmet, *Afyon Çay'da Ebu'l-Mücahit Yusuf Külliyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.
- Rasony, Laszlo, *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1996.
- Sayılı, Aydın, "Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri", *Türk Kültürü*, S. 276, Ankara 1986.
- Murat Serdar, "Osmanlı Öncesi Anadolu'daki Eğitim Kurumları Kitabelerinin Dili", *Ahmed Cevad Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları V*, (Ed. Yunus Emre Tansü), İKSAD Yayınevi, Gaziantep 2020, (ss. 161-191).
- Sipehalar, Feridun b. Ahmed, *Mevlana ve Etrafındakiler*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977.
- Sivas Gökmedrese Vakfıyesi, VGMA, Defter No: 604, sayfa: 67.
- Soyman, Faik – Tongur, İbrahim, *Konya Eski Eserler Kılavuzu*, Yeni Kitabevi, Konya 1944.
- Şemseddin Altun Apa Medresesi Vakfıyesi, İstanbul Türk İslam Eserleri Müzesi No: 3416.
- Taşgaıl, Ahmet, *Kök Tengrinin Çocukları*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014.
- Temir, Ahmet, *Kırşehir Emiri Cacaoğlu Nureddin'in 1272 Tarihli Arapça – Moğolca Vakfıyesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1959.
- Tuncer, Orhan Cezmi, *Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar*, Vakıflar Bankası Yayınları, Ankara 1986.
- Tuncer, Orhan Cezmi, *Kayseri Sahip Ata Medresesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Turan, Osman, "Selçuklu Devri Vakfiyelerinden Celaleddin Karatay Medresesi Vakfıyesi", *Belleten*, S. 45, Ankara 1948, (ss.17 – 170).
- Turan, Osman, "Selçuklular Zamanında Sivas Şehri", *AÜDTCF Dergisi*, C. X, S. 4 Ankara 1951, (ss. 447 – 457)
- Turan, Osman, *Selçuklu Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul 1969.
- Uğur, Ferit – Koman, Mesut, *Selçuk Büyüklerinden Celaleddin Karatay*, Konya Halkevi Yayınları, Konya 1940.
- Uysal, Ali Osman, "Atabey Ertokuş Medresesi Kazısının Mimari Sonuçları", *SÜ VI. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, Konya 1997 (ss. 151 – 165).
- Yıldız Kuyrukçu, Emine, "Anadolu Selçuklu Medreselerinin Yapısal ve Mekansal Özellik Bağlamında Değerlendirilmesi: Konya Sırçalı Medrese Örneği", *Online Journal of Art and Design*, Volume: 8, Issue: 1, January 2020, (ss. 1- 19).



**EXTENDED ABSTRACT**

The Seljuks having survived the difficulties of the foundation years and the negative effects of the Crusades introduced a rapid development process. This development was evident not only in the political field, but also in the scientific and intellectual setting. In particular, scientists and intellectuals who came to Anatolia by fleeing from the Mongols made a significant contribution to the rise of Anatolia's cultural background. In addition, sultans who value science and scientists had a significant impact on the development of the cultural enhancement in Anatolia. This rise also contributed to the education field. Many madrasahs were established, contributing to the intellectual development of the society. The study of the madrasah, which constitute very basic element of education, is of great importance in terms of a good understanding of Seljuk education system. In this study, the physical structures of the madrasahs established in the Seljuk period in Anatolia have been examined.

It is possible to examine the physical structures of Seljuk period madrasahs in three categories according to their basic functions. One of them is the units where educational activities used to be carried out. The other is the places reserved for the worship of students and other officials. The third is the places created for the physical needs of the staff in the madrasah.

Classrooms are the primary places reserved for educational activities. These places, where students used to study, were generally located in closed spaces located opposite the entrance. In summer months, the main iwan opposite the entrance in all madrasah buildings served as a classroom. The closed spaces on both sides of the iwan would serve as winter classrooms. Another important unit allocated for students was student rooms. These rooms were not very large, but are large enough to accommodate two or three people. Students generally used these rooms as dormitories. The number of student rooms in the madrasah was not standardized. It varied in accordance with the student population in madrasah. In some madrasah, students' rooms are decorated with verses and hadiths that motivate them. The libraries created in madrasah are also one of the important places that contribute to education. A certain amount of share was allocated from madrasah revenues for libraries. Libraries were generally located in more secluded places within the madrasa. There are also rooms for the professors, who are the most important executives of education in the madrasah. These rooms were generally in the nature of the office of the professors. In addition, places were built in the madrasa for the professors to live with their families. Sources report that Mevlana and his family lived in the Gühertaş Madrasa in Konya for a long time. In addition, meetings were held in the madrasahs with the participation of the people from region on some special days. These meetings were held either in the iwan of the madrasah or in a large classroom.

The most important place reserved for worship in madrasahs was the masjid. One of the iwans was generally served as masjid. Masjids were also open public worship from time to time. Masjids were places with more ostentatious decorations. There are also tombs in these madrasahs created for education. The understanding of education at that time consented the presence of tombs in a place where children were also educated. These tombs having the builders' grave were placed in different places in the madrasah.

Measures were also taken to meet the food, water and toilet needs of the people living in madrasahs. The cafeterias are mostly located inside the madrasah. However, sometimes a soup kitchen close to the madrasah served for food needs. For example, in Taş Madrasa built by Sahib Ata Fahreddin Ali in Akşehir, students used to have their meals in a soup kitchen located close to the madrasah. There is detailed information about the meals prepared in the madrasahs in the foundation charters of some madrasah. Fountains were built to meet the water needs of the madrasah staff. The fountains and inscriptions of some madrasah have survived today. Taking a bath is one of the important needs for students who spend most of their time in the madrasah. The Seljuks did not consider it appropriate to build a bath in madrasahs. They were included in madrasahs, probably because the construction of baths was a more elaborate and laborious task. Instead, one of the baths planned in the city was built close to the madrasah and the students' bathroom needs were met here. Toilet is one of the basic physical elements in madrasahs. However, the location of the toilets can be detected in very few madrasah ruins. Thanks to this architectural structure, madrasahs served as self-sufficient institutions.

## Memlûklerde La‘bü‘l-Kürre “Çevgân”

Esra ÇIPLAK<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, MUŞ.

\* [e.ciplak@alparslan.edu.tr](mailto:e.ciplak@alparslan.edu.tr)

+ORCID: 0000-0003-4577-3026

**Öz–** Memlûk Devleti’nin tüm kademelerinde varlık bulduğu askerî yapı, disiplinli bir askerî eğitimin sonucudur. Memlûk sistemi olarak adlandırılan bu askerî eğitimin baş yapıtı sayılan furûsiyye ilmi içerisindeki aktiviteler, memlûklerin yeteneklerini geliştirmeleri için önemli olup fizikî kondisyonla beraber pek çok konuda deneyim kazanmalarına neden olmuştur. Furûsiyye ilminin başlıklarından biri olan çevgân oyunu da bu minvalden olup Türk atlı bozkır kültüründen doğmuştur. Türklerin Orta Asya’dan Mısır’a getirdiği at kültürü ile askerlik kabiliyetlerini zinde tutan bu tür aktiviteler sadece talimgahta talim olarak değil aynı zamanda özel merasimlerde gösteri olarak sergilenmiştir. Edebiyatta bazen sevgilinin beni, bazen saçı bazen de aşkın kendisi olan çevgân bu yönüyle sanatın da konusu olmuştur. Askerî talim ve eğlencenin kesiştiği noktada çevgân, memlûklerde lâ‘bü‘l-kürre olarak adlandırılmış ve bu makalede oyun tanıtılarak oyunun ana malzemesinin sorumlusu olan çevgândârın saray hizmetindeki önemine dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Kelimeler–** Memlûk, La‘bü‘l-Kürre, Çevgân, Çevgândâr, Furûsiyye.

### La‘bu‘l-Kurre “Çawgân” in Mamluks

**Abstract–** The military structure in which the Mamluk State found its presence at all levels is the result of a disciplined military education. The activities in the science of furûsiyya, which is considered as the masterpiece of this military education, which is called the Mamluk system, are important for the Mamluks to develop their skills and cause them to gain experience in many subjects together with their physical condition. The çawgân game, which is one of the titles of the science of furûsiyya, is of this kind and was born from the Turkish steppe culture. These kinds of activities, which keep their military skills strong with the horse culture brought by the Turks from Central Asia to Egypt, were exhibited not only as drills in the drill, but also as a show in special ceremonies. Çawgân, which is sometimes the lover’s me, sometimes the hair and sometimes the love itself in literature, has also been the subject of art with this aspect. At the intersection of military training and entertainment, çawgân was named as *la‘bu‘l-kurre* in the Mamluks, and in this article, the play was introduced and attention was drawn to the importance of çawgân-bâzî/ çawgândâr, who was responsible for the main material of the play, in palace service.

**Keywords –** Mamluk, La‘bu‘l-Kurre, Çawgân, Çawgân-bâzî/ Çawgândâr, Furûsiyya.

## Giriş

*Onun yüzü güzellik meydanıdır, onu özene bezene yaratan Rabbim ne kadar yücedir,*

*Kalbi alıp götürür yolunu gözleyenlere dönüp bakmaz bile*

*Kaşları onun çevgânı, burnundaki ben ise toptur....”<sup>1</sup>*

13-16. yüzyıllarda Mısır, Hicaz ve Suriye’de hüküm süren Memlûk Devleti (1250–1517) askerî, siyasi, kültürel ve ilmi olarak bu coğrafyaya ve tarihe derin izler bırakmıştır. Memlûk sisteminin devlete dönüştüğü ve klasik devlet yapısından farklı olarak ortaya çıkan Memlûk Devleti’nin merkezi Kahire’dir. Memlûk sisteminde küçük yaşlarda satın alınan ya da esir olarak ele geçirilenlerin eğitimi Kahire’de Kal’atü’l-Cebel’de bulunan *tibâklarda* (askerî okul) başlamıştır<sup>2</sup>. İlk eğitmenleri olan *tavâşinin* (mukaddemü’t-tibâk) sorumluluğunda eğitimlerinin ilk aşamasına geçen memlûk, temel seviyede dil ve din belenimiyle beraber güreş, ok atma, at binme talimleriyle fiziki kondisyonunu geliştirmiştir<sup>3</sup>. Kabiliyetlerine göre farklı alanlarda hizmete verilen memlûklerin eğitiminin hayli sert, cezaların ise ağır olduğu bu disiplinde genç askerin; maaş, ikramiye, at, silah ve askerî kıyafetten oluşan teçhizata sahip olabilmesi, eğitimi tamamlamasına bağlıdır. Memlûk askerî eğitiminin ders kitabı mahiyetindeki *furûsiyye/binicilik*; memlûkün bilmesi ve uzmanlaşması gereken bir ilim olup ideal savaşçı kişiliği açıklayan bir kavram olarak kullanılmıştır. Memlûkün eğitimi, antrenmanlarını ve kazanması gereken beceriyi kapsayan bu kavramın içinde atçılık dışında savaş taktikleri, veterinerlik hatta askerî denizcilik de bulunmaktadır<sup>4</sup>. Kargı (mızrak), okçuluk, kılıç, gürz, güreş eğitimleriyle, avcılık, at yarışı, kabak ve la’bü’l-kürre/çevgân<sup>5</sup> gibi oyunlar *furûsiyyenin* (binicilik) bölümlerinden olup *meyâdin* (meydanlar) denilen büyük alanlarda talim ve gösteri olarak yapılmıştır<sup>6</sup>. Oyunun malmemelerinden *kürre* (top) düşmanların kesik başına, atların ayağı ise *çevgâna* benzetildiği gibi tasavvuf edebiyatında *çevgân*; Allah’ın ezeli iradesini, top; ilâhî iradeye boyun eğen mahlûkatı, meydan ise aşk davasının sürdürüldüğü tasavvuf yolunu temsil etmektedir<sup>7</sup>. Bu meydanların en eskilerinden bir tanesi Kahire yakınlarında Kal’atü’l-Cebel ile Cebelü’l-Ahmer’in yanındaki Kubbetü’n-Nasr arasındaki

Meydanü’l-Kabak’tır. Bu oyunlara hayli düşkün olan ve Meydanü’l-Kabak’ı askerî amaçlı oyunlar oynansın diye inşa ettiren Memlûk Sultanı Baybars’ın (ö.1277), Mısır’da iken haftada iki gün (Salı ve Cumartesi), Suriye’de iken de bir gün mutlaka bu oyunu oynadığı ve çok iyi at bindiği dönemin müelliflerinin kaydettiği malumatandır<sup>8</sup>. Bahrî Memlûklerinde (1250-1382) Kahire ve civarında çok sayıda meydanlarda *furûsiyye idmanları* düzenli ve yoğun olarak yapılırken Burcî Memlûkler (1382-1517) döneminde talim yapılan meydanların sayısının azaldığı, çürümeye bırakıldığı ve eğitim amaçlı oyunların önemsizleştiği, Memlûk Devleti’nin özünü ihtiva eden askerî eğitimin ihmâl edildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir<sup>9</sup>. Meydandan elde edilen gelir çok büyük iken el-Melikü’s-Salih İmadeddin Ebu İsmail (744/1344) gibi bu oyunları yasaklayan sultanlar da olmuştur<sup>10</sup>.

Çevgân oyununun unsurlarından olan at ile ilgili memlûklerin hassasiyeti binicilikte usta olmalarından kaynaklanır. Sultan en-Nasır Muhammed’in (ö.1341) hayvan sevgisi ve atlarla ilgili hemen her konudaki bilgisi kaynaklarda yer almaktadır<sup>11</sup>. Memlûklerde at yetiştiriciliğine ciddi manada önem verilmiş ve bu konuda hususi daireler oluşturulmuştur<sup>12</sup>. Atları korumak için onlara bazı ayetlerin yer aldığı boncuklar takılmış hatta ata binme ayrıcalığı ile ilgili hükümler verilmiştir (755/1353)<sup>13</sup>. Saltanat ahırları çatılı, iymi havalandırılmış çok geniş ve kapalı bir mekân olup zemin, ince kumla veya ahşapla döşenmiştir. Sultanın atlarına ait levazımın/koşum takımlarının muhafaza edildiği bir depo mahiyetindeki “rikâbhane” Kal’atü’l-Cebel’de yer almaktadır<sup>14</sup>. Binicilik ekipmanlarının da muhafaza edildiği ahır, kısımlara ayrılmıştır. *İstabl el-hucure* adı verilen bölümde farklı atlı spor ve çevgân için kullanılan atlar bulunmaktadır<sup>15</sup>.

Devletler sahip oldukları gücü; siyasi irade, stratejik planlama, askerî ve ekonomik kapasite, nüfus ve coğrafya gibi birçok kaynaktan almaktadır. Bunlardan maddi ve manevi güçlerden beslenen askerî erk; savaş meydanlarında çağının silahlarını kullanarak zafere ulaşmış, barış zamanlarında ise taybakatlarla kondisyonunu yüksek tutmuş, halkın moralini artırmak veya eğlenmek gibi nedenlerle resmî ya da gayri resmî bazı törenlere katılmışlardır. Talim ve gösterilerin savaş oyunlarından olan Orta Asya’dan Mısır’a intikal etmiş *ucu eğri*

<sup>1</sup> Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *‘İkd el-cumân fi tarihi ehl ez-zamân, ‘asr el-selâtin el-memlûki*, (thk. Muhammed Muhammed Emin), C.III, Dârü’l-Kütüb ve el-Vesâik el-Kavmiyye, Kahire, 2010, s. 198.

<sup>2</sup> Kal’atü’l-Cebel, Kahire’de Memlûk sultanlarının sarayının bulunduğu bir kale olup geniş bir alan üzerinde kurulmuştur. Halil ibn Şahin, *Zübdetü keşf el-memâlik ve beyân et-tarik ve el-mesâlik*, (nşr. Halil el-Mansur), Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 23; Takîyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâb el-mevâ’iz ve el-i’tibâr fi zikr el-hutat ve el-âsâr*, (nşr. Muhammed Zinhum-Mediha eş-Şarkavî), C.III, Kahire, 1998, s. 34-43; David Ayalon, “Memlûk Devleti’nde Kölelik Sistemi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, IV, 1989, s. 211-247; Kâzım Yaşar Kopruman, “Mısır Memlûkleri (1250–1517)”, *DGBİT*, VI, İstanbul, 1986, s. 434-445.

<sup>3</sup> Altan Çetin, *Memlûk Devletinde Askerî Teşkilat*, Eren Yayınları, İstanbul, 2007, s. 79-92.

<sup>4</sup> David Nicolle-Angus McBride, *Men-At-Arms Series-The Mamluks 1250-1517*, (ed. Martin Windrow), Osprey Publishing, London, 1993, s. 8; David Nicolle, Peter Dennis, *Mamluk Askari 1250-1517*, Osprey Publishing, London, 2014, s. 43.

<sup>5</sup> Özbay Güven, *Türklerde Spor Kültürü*, Türk Kültüründen Görüntüler Dizisi, Sayı:16, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, TTK Basımevi, Ankara, 1992, s. 33-35; Henri Massé, “Cawgân”, *EXII*, C.II, Leiden 1991, s. 16-17; Muammer Eroğlu, “Çevgan”, *İA*, C.III, İstanbul, 1945, s. 388-389; Feyzi Halıcı, “Çevgân”, *DİA*, C.VIII, İstanbul, 1993, s. 294-295; D. Nicolle-P. Dennis, *Mamluk Askari 1250-1517*, s. 43-46; Süleyman Özbek, *Memlûklerde Devlet ve Saltanat*, Berikan Yayinevi, Ankara, 2019, s. 135.

<sup>6</sup> Said Abdülfevâh Aşur, *el-Müctem’a el-mısıri fi ‘asr selâtin ve el-memâlik*, Kahire, 1992, s. 19; Muhammed eş-Şeştâvî, *Meyâdin el-kahire fi’l-asr el-memlûki*, Dârü’l-Mısıriyyetü’l-Benâniyye, Kahire, 1999, s. 5-6. Bkz. Ek1.

<sup>7</sup> *Marifetin bostanında canını veren / Muhabbetin meydanında baş oynayan / Hakikatın denizinden cevher alan / Dalgıç gibi o denizden çıkmaz olur.* bkz.

Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, (haz. Hayati Bice), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 161; Adem Ceyhan, *Bedr-i Dilşad’ın Murad-name’si*, Marmara Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1994, s. 54.

<sup>8</sup> *es-Sülûk*, C.II, s. 86; *el-Hutat*, C.II, s. 637 ve C.III, s. 280-287; M. eş-Şeştâvî, *Meyâdin el-kahire fi’l-asr el-memlûki*, s. 62.

<sup>9</sup> David Ayalon, “Notes on the Furûsiyya Exercises and Games in the Mamluk Sultanate”, *Scripta Hierosolymitana*, C.IX, Kudüs, 1961, s. 37-38.

<sup>10</sup> *es-Sülûk*, C.III, s. 377, 395-396; Cüneyt Kanat, “Memlûk Devletinde Eğlence Kültürü”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 22/1, 2007, s. 56.

<sup>11</sup> *el-Hutat*, C.II, s. 224; *es-Sülûk*, C.III, s. 304, 306. Ebu’l-Meâlî el-Melikü’n-Nâsir Nâsirüddin Muhammed b. Kalavun (ö. 741/1341)

<sup>12</sup> Takîyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâb es-sülûk li-ma’rifet düvel el-memlûk*, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1997, C.III, s. 308, C.IV, s. 195.

<sup>13</sup> Tâceddin es-Sübki, *Mu’idü’n-ni’am-makam ve meslek ahlâki*, (haz. Harun Yılmaz), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 262.

<sup>14</sup> *Subh el-a’sa*, C.IV, s. 12; *el-Hutat*, C.II, s. 204,227; Muhammed Abdullah Sâlim el-Amâyire, *el-Mu’cemü’l-askeriyyi’l-memlûki*, Amman, 2011, s. 142-143; *Nihâyetü’l-ereb* C.VIII, s. 221-228; *Subh el-a’sa*, C.IV, s. 9-13; *Zübdetü keşf el-memâlik*, s. 124-126; Abdülmunim Macid, *Nüzumu devleti selâtinü’l-memâlik ve rûsûmuhum fi mısır*, C.II, Kahire, 1982, s. 15-41.

<sup>15</sup> İstabl el-has, istabl el-cevq, istabl el-bimaristan, istabl el-ceşar, istabl el-berid, istabl el-bagal gibi farklı işler için farklı bölümlere ayrılmıştır. Bkz. Cemal el-Gaytânî, *Melâimü’l-kahire fi elf sene*, Dârü Nehde, Kahire, 1997, s. 38-39; Eşref Semir Tefvîk, “el-Hayvan ve’t-tayr fi’l-buyût es-sultaniyyetü’l-memlûkiyye”, *Mecelletü Külliyyetü’l-Âdâb*, 2/37, 2014, s. 385-386.

*baston* anlamındaki *çevĠĠan*<sup>16</sup> (çevgen, çevken, çöĠen, çöven) oyununun geçmiŖi çok eski dönemlere uzanmaktadır. KaŖgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te bahsettiĠi oyunun amacı kiŖinin at üzerinde hareket kabiliyetlerini geliŖtirmesini saĠlamak ve kiŖiyi savaŖa hazırlamaktır. ÇöĠen kelimesi, Kutadgu Bilig'de "*Kalı atlanur bolsa begler süke / Ya kuŖka çöĠenke ya il körgüke*" şeklinde geçmektedir<sup>17</sup>. Beyler tarafından oynandıĠı belirtilen *çevĠĠan* oyununda, gönderilen elçilerin de mahir olması gerektiĠi vurgulanmakta ve eserde *çevĠĠan* oyununa karŖılık gelen on dört kelime daha yer almaktadır<sup>18</sup>.

**1-** "La'bü'l-Kürre"nin (ÇevĠĠan) Özellikleri: Her oyunda olduĠu gibi oynanıŖ şekli ve kurallar, oyuncular, malzemeler, alan gibi hususların yer aldıĠı oyun hakkında Burcî Memlûkleri döneminde Mısır'ı ziyaret eden elçi/seyyah Pero Tafur'un (ö.1490?) anlattıkları mühimdir. Tafur'a göre oyun sahası; *geniŖ bir alanın bölünüp beyaz çizgilerle her iki tarafına ana hatlar çizilmesiyle olur. Sahada çok sayıda memlûkün olduĠu oyunda her memlûk at üstündedir ve her birinde uzun bir sopa bulunur. Alanın ortasındaki topu her iki takım da kendi tarafına çekmeye çalıŖır ve böylece galip ortaya çıkar*<sup>19</sup>. Sultan *kürre alayı* ile meydana geldiĠinde onun baŖı üzerinde *el-kubbe ve't-tayr* yani çetir açılmaz ancak büyük emirler sultanın önünde gâŖiye taŖırlardı. Cuma günü iki defa oynanan oyunun ilki öĠle namazı vakti girene kadar ikinci evresi ikinci namazına kadar devam ederdi. Oyundan sonra maĠlup olan taraf kazanan tarafa büyük bir eğlence ve yemek ziyafeti verir. Bu ziyafetler masrafı yüz bin dirhem bulan meblaĠa ulaŖırdı. Yemeklerde küçük büyük baŖ hayvanlardan baŖka, atlardan ve kuŖ etleri piŖirilir, helva ve çeŖitli meyve Ŗerbetleri ikram edilir. Ziyafet sonrasında sultan yine alayla kaleye döner<sup>20</sup>.

**i-** Nasıl Oynanır? ÇevĠĠan oyunu; geniŖ bir alanda, at üstünde (dörder veya altıŖar kiŖilik?) iki takım tarafından uzun, ucu eğik bir asa (sulucan) ile meydanın ortasındaki küçük topa (kürre/guy) vurmak suretiyle baŖlar ve topu belirlenen sınır dıŖına çikarmayı yani rakip takımın alanına (kalesine) isabet ettirmeyi amaçlar. At sırtındaki oyuncular *çevĠĠan*la sürdürdükleri topu takımları lehine hedefe önce ulaŖtırmalıdır. Oyun sona erene kadar isabet sayısı maç sayısını belirler<sup>21</sup>. Meydana çikarılan gruplardan ilkini sultan, diĠer grubu ise emiru'l-ümerâ (atabekü'l-asâkir) komuta eder. ÇevĠĠandâr, çevĠĠanı alana getirerek oyunculara verir ve topu oyuncuların arasında yere bırakır ve ilk olarak kendisi topa vurarak oyunu baŖlatır. Oyunda her iki tarafta ellerindeki sopalarla topu rakip tarafa taŖımaya ve iŖaretli alanın içinden geçirmeye çalıŖır. Oyunun bitiŖi nevbet takımının davul çalmasıyla oyunculara bildirilir<sup>22</sup>.

**ii-** Oyunun Malzemeleri: AhŖaptan yapılmıŖ ucu eğik 1/2 zira<sup>23</sup> çengel şeklinde ve yaklaŖık dört arŖın

(216,16cm)<sup>24</sup> uzunluĠunda yaĠlı bir asa (sulucan) yani oyuna adını veren *çevĠĠan* ilk malzemedir. Top (kürre), keçi derisinden içi ot ve samanla doldurulmuŖ ya da mantar gibi hafif bir malzemeyle yapılmıŖtır.<sup>25</sup> Topun çapı hakkında malumat olmamakla birlikte küçük olduĠu belirtilmiŖ günümüze intikal eden polodan örnekle 10 cm kadar olduĠu tahmin edilebilir. Oyunun bir diĠer canlı aracı olan at ile ilgili Halil ibn Ŗahin, *Zübdetü keŖfü'l-memâlik* adlı eserinde memlûk sarayı ahırlarını ihtiva eden *istablât* hakkında bilgi verirken "istabl-ı hâss/ istabl-ı sultânî" diye isimlendirdiĠi ahırda sultana ait hayvanların bulunduĠunu ve sultanın *çevĠĠan* için bu hayvanlar arasından seçim yaptıĠını kaydetmektedir<sup>26</sup>.

**iii-** Oyunun yeri: Sultanların hususen yaptırdıĠı hipodrom büyüklüĠündeki meydanlar oyunun alanıdır. Oyun alanının eni 100 zira<sup>27</sup>, uzunluĠu ise 1000 zira<sup>28</sup> ideal olarak gösterilmiŖtir. Olası bir yaralanma, düşme, çarpıŖma durumu gözetilmiŖ ve bu nedenle alanın zemini killi toprakla düzlenmiŖ taŖlık ya da sulak olamamasına ise özen gösterilmiŖtir. Büyük meydanların/alanların etrafı taŖ duvarlarla çevrili olup içeride çeŖitli binalar bulunmaktadır. el-Lûk kenarındaki Meydânü'z-Zâhirî, Meydânü'l-Kabak ve Meydânü'n-Nâsirî *çevĠĠan* oyun alanı olarak güzel örneklerdendir<sup>28</sup>.

**iv-** Oyuncular ve Görevliler: Sultanların tutkuyla baĠlı oldukları bu oyunlarda baŖarılı olan memlûkler hem kendi grupları içinde hem de yöneticiler nezdinde itibar elde edip kariyerlerinde yükselmiŖlerdir. Asgari baŖarıyı gösteremeyenler ise ya pasif görevlere getirilmiŖ ya da ordudan uzaklaŖtırılmıŖtır. Gösterilere katılan memlûkler; oyun ve yarışların yapıldıĠı meydana üzerlerinde zırhlar, baŖlarında tolgalar ve ellerinde kılıçlarla gelirler *Memâlikü's-Selâtinî'l-Müttekaddime*'den bazılarına *küsvetü'l-havâis* denilen altın kemerler verilir ve kapanıŖ eğlencesi *çevĠĠan* ile tören sona ererdi<sup>29</sup>. İlk zamanlarda kürre oyuncuları, üstlerinde sultanlara has beyaz nakıŖlı bir hil'at, baŖlarında da yine ayrırcı renkte kelutut (baŖlık) bulunurken sonraları gruplardan biri *sarı ipek kuŖak* diĠer grup ise *kırmızı ipek kuŖak* kullanmıŖlardı<sup>30</sup>. Kal'atü'l-Cebel'de meydana oynanan oyun hakkında Memlûk tarihçilerinden el-KalkaŖandî'nin eserinde, *sultanın çevĠĠanını taŖıyan resmi bir görevli* olduĠu belirtilir. ÇevĠĠandâr, çöĠendar, çükendar diye adlandırılan bu görevli hükümdarın oyuna gidiŖi

<sup>16</sup> KaŖgarlı Mahmud, *Dîvânu lugâti't-türk*, C.I, (çev. Besim Atalay), TDK Yayınları, Ankara, 1992, s. 163, 198, 205, 337.

<sup>17</sup> Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, ReŖit Rahmeti Arat, MEB Yayınları Ankara, 1947, s. 271, 276.

<sup>18</sup> *Bandal, eĠiŖdi, eĠtürdi, ılıŖdı, kapıŖdı, tanguk, tasal, top, topık, tuldi, ümleŖü, ümleŖü, yarmandı, yuvdı*. Bkz. Aysun Eydurân, "Türk Kültürü ve Edebiyatında ÇevĠĠan Oyunu", *ERDEM*, 53, 2009, s. 86-87.

<sup>19</sup> *Zübdetü keŖf el-memâlik*, s. 73; Pero Tafur, *Rihletu Tafur fi aleml-karni'l-hamisi aŖerü'l-miladi*, (çev. Hasan HabŖi), Mektebetü's-sekafâ ed-diniyye, Kahire, 2002, s. 74.

<sup>20</sup> S. Özbek, *Memluklerde Devlet ve Saltanat*, s. 136.

<sup>21</sup> Nebil Muhammed, *el-Melâiyib fi asrı selâtinî'l-memâlik*, s. 30-32.

<sup>22</sup> S. Özbek, *Memluklerde Devlet ve Saltanat*, s. 135-136.

<sup>23</sup> Bu ölçü zira'ü'l-yed olabilir. 49,875:2=24,9375. Bkz. Walter Hinz, *İslam'da Ölçü Sistemleri*, (çev. Acar Sevim), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1990, s. 75.

<sup>24</sup> *İslâmiyet'te arŖın ölçülerinin çikıŖ noktası er-Ravda adasındaki 861 yılından kalma eski Nil ölçüĠinin arŖınıdır. Bu arŖın, ortalama 54,04 cm gelir. Bkz. W. Hinz, İslam'da Ölçü Sistemleri*, s. 67.

<sup>25</sup> Said Abdülfettah AŖur, *el-Asru'l-memâlik fi mısır ve'Ŗ-Ŗam*, Darü'n-Nehdet'il-Arabiyye, Kahire, 1976, s. 329; aynı müellif, *el-Müctem'a el-musri fi' asr selâtin ve el-memâlik*, s. 71; M. eŖ-ŖeŖtâvî, *Meyâdin el-kahire fi'l-asr el-memlûkî*, s. 25-26; S. Özbek, *Memluklerde Devlet ve Saltanat*, s. 136.

<sup>26</sup> *Zübdetü keŖf el-memâlik*, s. 106.

<sup>27</sup> Nebil Muhammed Abdülaziz Ahmed, *el-Melâiyib fi asrı selâtinî'l-memâlik (el-kasmu'l-evvel: el-el'abu'r-riyadiyye)*, Mektebetü el-Ancelo el-Misriyye, Kahire, 2002, s. 26.

<sup>28</sup> *el-Hitat*, C.III, s. 25-34; Nebil Muhammed, *el-Melâiyib fi asrı selâtinî'l-memâlik*, s. 26.

<sup>29</sup> *Subh el-a'Ŗa*, C.IV, s. 8, 47, 55, 59; C. Kanat, "Memlûk Devletinde Eğlence Kültürü", s. 56.

<sup>30</sup> S. Özbek, *Memluklerde Devlet ve Saltanat*, s. 136.

sırasında onun yanında bulunmaktadır<sup>31</sup>. Çevgândâr; *tahta, dar ve sivri uçlu, dört arşın uzunluğunda yağlanmış bir çubuğu taşır, alana getirir ve oyun başlardı*<sup>32</sup>. İbn Tagrıberdî'ye göre sultan, emirlerine terfileri üzerine armalar tahsis etmekteyken, el-Kalkaşandî (1355-1418) her emirin kendi armasını kendisinin seçtiğini ileri sürmektedir<sup>33</sup>. Çevgândâr için ise çevgân sopası armasını kullanılmıştır<sup>34</sup>. Çevgân sopalı memlûk armalarından biri Sultan Kalavun tarafından yetiştirilen el-Melik (Almelik) Çevgândâr Emir el-Hâc Seyfeddin'indir<sup>35</sup>.

- 2- "La'bû'l-Kürre"nin (Çevgân) Riskleri: Oyun sırasında düşme, kavis yapma, tökezleme, çarpışma, kayma gibi nedenlerle ağır yaralanmalar görülmüş hatta oyuncuların bir kısmı bu sebeple hayatını kaybetmiştir. Çevgân çok seven Sultan Baybars, zehirlendiğinde dahi vücudundaki kırgınlığı gidermek için Dımaşk'ta çevgân oynamış ancak aldığı ilaçların da tesiriyle iki hafta sonra ölmüş (1277) oğlu Melikü's-Said Berke (ö.1280) ise Kerek meydanında çevgân oynarken düşmüş kaburgasını kırmış ve sonra ölmüştür<sup>36</sup>. Sultan el-Mansur Laçin (696/1296) de çevgân oynarken sahada atın düşmesi sonucu vücudu ezilmiş, kolu ve sağ bacağı kırılmıştır<sup>37</sup>. 15. yüzyılın önemli divan şairlerinden Bedr-i Dilşad, *Murad-nâme* adlı eserinde; "Eğer daima yüz aklığın lazımsa, çevgânı vurmaya adet edinme!" diyerek risklerinden ötürü sultanın bu oyunları alışkanlık hâline getirmemesini tavsiye etmiş oyun yüzünden nice kimselerin yaralandığını, sakatlandığını belirterek Kur'an'ın "...Ellerinizi kendinizi tehlikeye atmayın"<sup>38</sup> emrini hatırlatmıştır. *Bilhassa meydanda kuvvetli atlar çok olursa, oyuncularından kimisi attan düşebilir, top ansızın yüze çarpabilir, insanlar birbirine karışır, oyun sahası savaş meydanına dönebilir. O halde genç sultan ve tâbii kendi küçük âleminde bir nevi kumandan ve çoban olan herkes, çevgân vurmanın fayda getirmeyeceğini bilmelidir. Eğer her şeye rağmen oynamaya heves edilirse, çok atlıyı çıkarmamak lazımdır ki, belâdan emin olunsun*<sup>39</sup>. Oyundan mıdır bilinmez ama Sultan Berkük'un da kürre oyunundan sonra kahta balı ve kuş eti yediği akabinde şarap içtiği ve sonrasında ishal halinin ölünceye kadar devam ettiği bilgisi mevcuttur<sup>40</sup>.

Memlûkler, bahsedilen meydanlarda idman yaparlar, yarışlar ve sultan bazen onları seyrederek bazen de onlara katılırdı. Herkesin ata binemediği memlûk toplumdaki at ile ilgilenen en önemli grup haliyle memlûklereydi. 792/1390 yılında vezir veya sır kâtibi dışında *halkın ata binmemesi* hakkında bir hüküm çıkarıldığı bilgisi dikkat çekicidir<sup>41</sup>. Halkın bu tür spor ve kutlamalardaki payı ise seyirci olmalarıdır. Memlûk Sultanı İsmail ibn en-Nâsır Kalavun (ö.1345) döneminde 746 yılı olayları anlatılırken "*kadınlardan oluşan grup yavru Arap atlarına bindiler ve yarışlar, bazen tam ipeklî ata bindiler, çevgân oynadılar*" bilgisi hayli ilginçtir<sup>42</sup>. İbn Haldun (ö.1406) Abbasi Devleti'nin ilk dönemlerine kadar uzanan kadın oyuncuların eskiliğini anlatırken bu oyunlarla ilgili eğlencelerin bilgisini verir. *Kürrec* adı verilen, kadınlar tarafından giyilen kıyafetin uçlarına asılan ağaçtan yapılmış olan eyerlenmiş at figürleri ile kadınlar; ata binmeyi taklit ederler, oyun oynar gibi hep beraber koşarlar biri diğerine saldırır, biri kaçır ve birbirini yakalamaya çalışırlar yani fârisler gibi maharet gösterirler<sup>43</sup>. Çevgân oyunu sultanların ve halifelerin sevdiği oyunlardandır. Harun Reşid (ö.809) Abbasi Devleti'nde bu oyunu oynayan ilk kişi olarak kaydedilmektedir<sup>44</sup>. Es-Suyûtî, Harun Reşid'in oğlu Emin'in, halifelüğünden kısa bir süre sonra el-Mansur sarayının yanında bu oyun için meydan yaptırmasına dikkat çekmiştir<sup>45</sup>. Ahmed b. Tulun (ö.884), Fustat dışında bu oyunu oynamak için geniş bir alan inşa ettirmiştir<sup>46</sup>. 12. yüzyıla gelindiğinde Nureddin Mahmud Zengî (ö.1174) ve Selahaddin Eyyübî'nin (ö.1193) çevgân oynamaktaki maharetleri ve tutkuları kaynaklara aksetmiştir<sup>47</sup>. Nureddin, çevgânı bir binicilik egzersizi olarak ve Haçlılarla savaşmada hazırlık olarak yaptıysa da meliklerin bunu boş zaman eğlencesi olarak gördüğü konusu mukayese edilmiştir. El-Makdisî onu şöyle tasvir etmiştir: "*Bir atın sırtında ondan daha iyi görülmediğini, sanki hareket etmeden ve titremeden onun üzerine yaratılmış gibi ve topla oynayan en iyi insanlardan ve en yeteneklilerinden biriydi. Başında yükselen çevgânı görmedi ve topa vurup atı çalıştırıp eliyle havadan alıp sahanın ucuna fırlatabilirdi ve eli görünmedi ve çevgân içindeydi, daha çok kolundaydı.*"<sup>48</sup>

Sultan Seyfeddin Kalavun'un (ö.1290) oğlu el-Melikü's-Sâlih Alâeddin Ali'nin (ö.1288) çevgân oynadığı hakkında bilgi bulunmaktadır<sup>49</sup>. Aybek'in atabeki Alameddin Sencer el-Halebî (ö.1293) bu güç gerektiren sporları sever ve hükümet işlerinden sonra oynardı<sup>50</sup>. İbn Tagrıberdî; Sultan Nâsıreddin Muhammed b.

<sup>31</sup> Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî, *Subh el-a'sa fi sinâ'ati'l-inşâ*, C.V, Dârü'l-Kütübî'l-Hidiviyye, Kahire, 1915, s. 458; Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Abdulvehhab b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fununî'l-edeb*, (thk. Mufid Kamiha), C.XXXIII, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 179; İbn Tagrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, (thk. M. Muhammed Emin), C.VI, Merkezü Tahkiki't-Türâs, Kahire, 1990, s. 9, 20; Ebû Şâme, *Uyûnu'r-ravzateyn fi-ahbâri'd-devleteyn*, (thk. Ahmed el-Beysûmî), C.I, İhyâü Turâsî'l-Arabî, Dımaşk 1991, s. 363.

<sup>32</sup> *Zübdetü keşf el-memâlik*, s. 72; el-Amâyire, *el-Mu'cemü'l-askeriyî'l-memlûkî*, s. 96; Aysun Eyduvan, "Türk Kültürü ve Edebiyatında Çevgan Oyunu", *ERDEM Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, S. 53, Nisan 2009, s. 83-114; Mehmet Türkmen, "Dünden Bugüne Türk Toplumlarında Çevgan / Çögen / Çevgan / Polo Oyununa Genel Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 183, Kasım-Aralık 2009, s. 479-492.

<sup>33</sup> Bethany Joelle Walker, "Ceramic Evidence for Political Transformations in Early Mamluk Egypt", *Mamluk Studies Review*, 8/1, 2004, s. 55, 56.

<sup>34</sup> Doris Behrens-Abouseif, "The Architecture of the Bahri Mamluks", *In Islamic Architecture in Cairo: An Introduction*, Leiden, New York 1989, s. 121.

<sup>35</sup> Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu el-vâfi bi'l-vefeyât*, (thk. Ahmed el-Arnâvet-Türkî Mustafa), C.IX, Beyrut, 2000, s. 214; *es-Sülûk*, C.IV, s. 42; *el-Menhelu's-sâfi*, C.III, s. 85-88; Hayrunnisa Turan, "Kudüs'teki Memlûk Türk Devleti Armaları (Renkler)", *Belleten*, 83/298, 2019, s. 887-912.

<sup>36</sup> İmâdüddin İsmail Ebu'l-Fida, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, (thk. Mahmud Deyyüb), C.II, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 342-343, 345; *es-Sülûk*, C.II, s. 126; *el-vâfi bi'l-vefeyât*, C.X, s. 207-214; Süleyman Özbek,

*Moğolları Durduran Türk: Sultan Baybars*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2018, s. 155-161. el-Melikü'z-Zâhir Rükneddin es-Sâlihî el-Bundukdârî (ö. 676/1277)

<sup>37</sup> *es-Sülûk*, C.II, s. 281; Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf ibn Tagrıberdî, *en-Nücüm ez-zâhire ez-zâhire fi misr ve el-kahire*, (thk. Fehim Muhammed Şiclut), C.VIII, Kahire, 1972, s. 72.

<sup>38</sup> Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/195.

<sup>39</sup> A. Ceyhan, *Bedr-i Dilşad'ın Murad-name'si*, s. 54.

<sup>40</sup> Abdülbâst b. Halil ibn Şahin ez-Zahiri el-Hanefî, *Neylü'l-emel fi zeylü'd-düvel*, (thk. Abdüsselam Tedmürî), C. I/III, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2002, s. 22-23; S. Özbek, *Memlûklerde Devlet ve Saltanat*, s. 138.

<sup>41</sup> Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik 1250-1517*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009, s. 179.

<sup>42</sup> *en-Nücüm ez-zâhire*, C.X, s. 80.

<sup>43</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), C.II, 6. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 760.

<sup>44</sup> Sibt ibn Acemî, *Kunuz ez-zehab fi tarihi haleb*, C.II, Dârü'l-Kalem, Haleb, 1916, s. 94.

<sup>45</sup> Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Tarihü'l-hulefâ*, 1. Baskı, Beyrut, 1974, s. 236.

<sup>46</sup> *en-Nücüm ez-zâhire*, C.III, s. 16.

<sup>47</sup> Ebu Şâme el-Makdisî, *Kitâbu ravzateyn fi ahbâri devleteyn en-nuriyye ve's-salâhiyye*, (Haz. İbrahim Şemseddin), C.II, Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 21, 25, 163, 202.

<sup>48</sup> Ebû Şâme, *Uyûnu'r-ravzateyn fi-ahbâri'd-devleteyn*, (thk. Ahmed el-Beysûmî), C.I, İhyâü Turâsî'l-Arabî, Dımaşk 1991, s. 366.

<sup>49</sup> *en-Nücüm ez-zâhire*, C.VIII, s. 14.

<sup>50</sup> *en-Nücüm ez-zâhire*, C.VIII, s. 33-34

Kalavun'un (ö.1341) *Kal'atü'l-Cebel'in altında bir meydan inşa ettiğini bunun için her Salı orada emirler, melikler ve hasekiye ile çevgân oynadıklarını ve onun bu konuda oldukça iyi olduğunu* belirtmiştir<sup>51</sup>. Müellif, 1345 yılı olaylarını anlatırken Sultan el-Kâmil Şaban'ın (ö.1346) Siryakus'a gittiğini burada "bahh" adında sopayla oynanan bir oyun sonucunda bir kişinin öldüğünü sultanın olaya müdahale ettiğini anlatırken onun burada her gün çevgân oynadığının da altını çizmiştir<sup>52</sup>. Sultanın emirlerle çevgân oynadığı sırada Emir Yelboğa es-Sâlihî'nin (ö.1346) bir başkasıyla çarpışması sonucu ikisinin de atlarından düşmesi ve Yelboğa'nın üzerine düşen atından ötürü feci şekilde can verdiği yine kaydedilen bilgilerdendir<sup>53</sup>. İbn Tagrıberdî, Sultan Muzaffer Hacı'nın (ö.1347), hasekilerle oynamak üzere çevgân meydanına atının üzerinde geldiğini ve Emir Meliktemur el-Hicazi'yi oyunda yendiğini ve sonuçta beş yüz baş koyun ve on at kesildiğini, fiçılarla şekerli içecekler dağıtıldığını, ikramların yapıldığını o gün için *unutulmaz* ifadesini kullanmıştır (748/1347)<sup>54</sup>. Sultan Selâhaddin Sâlih'in (ö.1360) adet olduğu üzere oynadığı çevgân hakkında bilgi verilirken onun iktidarda isminden başka bir rolünün olmadığı kaydedilmiştir<sup>55</sup>. Sultan Berkük'un (792/1390)'de kalenin altındaki büyük meydana oynadığı çevgân oyununda Emirü'l-Kebir Ayıtmış el-Becasi'yi yenmesi sonucu verilen ziyafet kayda değerdir. Emir Yelboğa ve Bedreddin Muhammed et-Tûhî (ö.1404-5), meydana *simât es-sultânî'yi* (ziyafet sofrası) organize etmişler ve mağlup Ayıtmış'tan tahsil edilen masraf; "yirmi bin rıt ve iki yüz çift kaz, bin tavuk, yirmi at, otuz kantar şeker ve otuz kantar yağ ayrıca boza yapmak için altmış irdeb un ve çömlekte içeceğin yapımı" harcamasıyla iki yüz bin gümüş dirhemdir<sup>56</sup>. Oyunda mağlup olanın önemli bir görevi veya büyük bir ziyafeti yerine getirmesi âdetlerdendir<sup>57</sup>. Sultan Ferec döneminde onun saltanatına muhalif bir isim olan Emir Sudun Taz'ı öldürmek isteyen bini aşkın saltanat memlûkü 19 Haziran 1402 tarihinde Atabek Baybars'ın evinin alanında çevgân oynadığı zamanı fırsat bilmiştir<sup>58</sup>.

Nil nehrinin taşmasından (*vefâu'n-nil*) sonraki gün halicin önündeki seddin kırılarak (*kesr el-halic*) törenlerinin bir parçası olarak her yıl büyük küçük bütün naibler la'bü'l-kürre oynamaları için davet edilmiş hususi olarak giydirilen oyuncular için atları hazırlanmış ve büyük meydana tören yapılmıştır<sup>59</sup>. Bu davette naibler at binip la'bü'l-kürre oynarlar ve skorlar kaydedilirdi. Davet mektuplarında ve oyun hakkındaki bilgiler kayda geçirilirken "...top güneş gibidir, bazen sürüklenir ve kaybolur ve oyuncular çevgânın düşmesinden endişe ederler; ...atlar koşarken görülmezler ve bir top bir asa ile onurlandırılır; ...topu ve asayı birleştirdiler" gibi ifadelerle törenlerdeki oyunun hem resmi hem de eğlence manasında önemine değinilmiştir<sup>60</sup>. Sultanların âdetlerinden biri de bir tür siyasi propaganda, medeni bir görünüm ve ülkenin iyi sisteminin ve refahının bir göstergesi olarak misafirleri/elçileri oyuna davet etmeleridir<sup>61</sup>. Sultanlar oyunlara pek çok açıdan önem vermişlerdir. Çevgân oyunu, kişilerin aralarındaki gerginliği azaltmak veya bitirmek için fırsat olarak görülmüş Sultan Berkük ile Emir Berke el-Çobanî arasındaki sorun bu şekilde çözümlenmiştir (780/1378)<sup>62</sup>. Burcî Memlûklerinde meydanların bakımsızlığına atıfta bulunuluyorsa da takriben otuz yıl hüküm süren Sultan Kayıtbay

(ö.1496) dönemi; sanatın, sporun, eğlencenin zaferle taçlandırıldığı bir iktidar olarak karakterize edilmiştir. Ölümüne yakın bir zamanda hasta olmasına rağmen iyi bir vuruş yaparak la'bü'l-kürreyi başlatması onun konu hassasiyetinden olmalıdır (900/1495)<sup>63</sup>.

Memlûk tarihinin kaynakları binicilik uygulamaları hakkında birçok veri içerir. En önemli kaynaklar, büyük bir Memlûk emirinin oğlu olan ve zamanını bazı büyük binicilik ustalarıyla yakın ilişki içinde olan İbn Tagrıberdî'nin ifadesine göre fârisin kabiliyet ve zekasına atfen; *binicilik, cesaret ve yiğitlikten farklıdır*. Cesur bir adam mutlak bir cesaretle rakibini devirirken fârisin vurup koştuğunda atını verimli bir şekilde yönlendiren kişi olduğu açıktır. Atı ve silahları hakkında ihtiyaç duyduğu tüm bilgileri ve bunların hepsini nasıl kullanacağını özümseyen bu sanatın ustaları için *ahlaki eğilimi yüksek bir kişi* veya *fâris* denildiği ise malumdur<sup>64</sup>.

## Sonuç

Çevgân için özel bir sistem kuran memlûkler oyunun alanını tahsis etmiş, zamanını belirlemiş ve malzemelerine ihtimam göstermişlerdir. Sporun bir yaşam biçimi olarak özümseyen memlûklerin askerî eğitimlerinin bir parçası olan binicilik oldukça mühim olup at bakımı ve binicilik üzerine hususi daireler oluşturmuşlardır. Bir avuç elit askerinin iki yüz elli yılı aşkın bu askerî yeteneklerini diri tutmaları yukarıda bahsedilen disiplinli eğitim, talim ve bunların eğlence ve ilme dönüştürülmesiyle mümkün olabilmektedir. Bu eğitimlerin aslı, köklerini ata yurdunda bulan bir gelenekle başlar ve devam eder. Zaman zaman zaafa uğradığı görülmüşse de bu oyunlardan çoğunun bugün hala oynanıyor olması oyunun insana kattığı yararlılıkla açıklanabilir.

<sup>51</sup> *en-Nücüm ez-zâhire*, C.IX, s. 179.

<sup>52</sup> *en-Nücüm ez-zâhire*, C.X, s. 104-105; *Neylü'l-emel*, C.II, s. 127-128.

<sup>53</sup> *Neylü'l-emel*, C.II, s. 128.

<sup>54</sup> *en-Nücüm ez-zâhire*, C.X, s. 124-125.

<sup>55</sup> *es-Sülûk*, C.IV, s. 139, 207; *en-Nücüm ez-zâhire*, C.X, s. 199, 205, 224. Sultan el-Melikü's-Sâlih Selâhaddin Sâlih b. en-Nâsır Muhammed b. Kalavun.

<sup>56</sup> *es-Sülûk*, C.V, s. 416; *en-Nücüm ez-zâhire*, C.XII, s. 66.

<sup>57</sup> M. eş-Şeştâvî, *Meyâdin el-kahire fi'l-asr el-memlûki*, s. 25-27.

<sup>58</sup> *en-Nücüm ez-zâhire*, C.XII, s. 225; yaklaşık olarak 1 rıt: 450 gr. 1 irdeb:69.6 kg. Ölçüler hakkında bkz. W. Hinz, W. Hinz, *İslam'da Ölçü Sistemleri*, s. 35-36, 47-49.

<sup>59</sup> *Subhu'l-Aşâ*, C.VIII, s. 333-334; Hatice Güler, *Memlûk Sultanlarının Alayları 1250-1517*, DBY, İstanbul, 2018, s. 107.

<sup>60</sup> *en-Nücüm ez-zâhire*, C.IX, s. 47; M. eş-Şeştâvî, *Meyâdin el-kahire fi'l-asr el-memlûki*, s. 103-107.

<sup>61</sup> M. eş-Şeştâvî, *Meyâdin el-kahire fi'l-asr el-memlûki*, s. 28, 31.

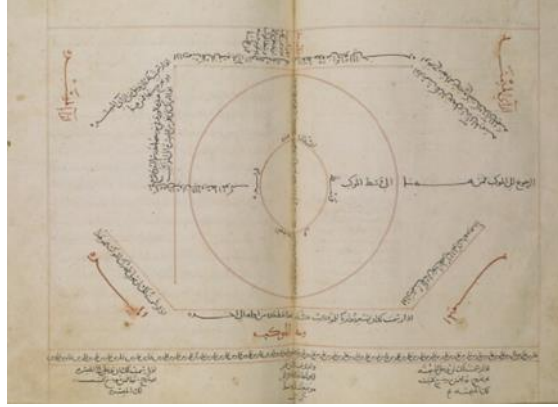
<sup>62</sup> *es-Sülûk*, C.V, s. 50; İbn Hacer bu olayı 782 yılı olayları içinde kaydeder. Bkz. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ el-'umr*, (thk. Hasan Habeşi), C.I, Kahire, 1969, s. 210. el-Melikü'z-Zâhir Seyfuddin (ö. 801/1399)

<sup>63</sup> Lütfi Ahmed Nessar, *Vesâilü'l-teftîyye fi asrı selâtin el-memâlik fi Mısır*, el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmmetü li'l-Kitâb, Kahire, 1999, s. 248-249; S. A. Aşur, *el-Asru'l-memâlik fi mısır ve ş-şam*, s. 182. Ebu en-Nasr Seyfeddin Hâdimü'l-Haremeyni's-ş-şerifeyn el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay ez-Zâhirî (ö. 901/1496)

<sup>64</sup> *en-Nücüm ez-zâhire*, C.XV, s. 257-258 ve C.XVI, s. 134, 184.

EKLER

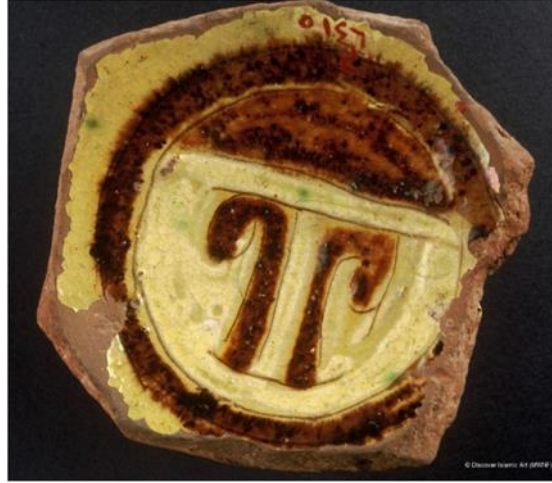
Ek1: Meydanda tören alayı için konuşlanan atlılar ve diğer görevlilerin konumu.<sup>65</sup>



Ek2: Memlûk dönemine ait dörtlüğe giden on iki kûrre oyuncusunun yer aldığı şişe (700/1300).<sup>66</sup>



Ek3: Çevgân armalı çömlek kap (15. yüzyıl).<sup>67</sup>



<sup>65</sup> Muhammed ibn İsa ibn İsmail el-Hanefî el-Aksarâyî, *Nihayatü's-sül ve'l-umniyye fi ta'lim a'mal al-furusîyya*, tıpkı basım, varak. 93-94.

<sup>66</sup>[https://islamicart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=object;ISL;de;Mus01;33;en](https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL;de;Mus01;33;en)

<sup>67</sup>[https://islamicart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=object;isl;eg;mus01;19;en](https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;isl;eg;mus01;19;en)

## KAYNAKÇA

- Abdülbâsıt b. Halil ibn Şahin ez-Zahiri el-Hanefi, *Neylü 'l-emel fi zeylü 'd-düvel*, (thk. Abdüsselam Tedmüri), C.I/I, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2002.
- Abdülmunim Macid, *Nüzumu devleti selâtini 'l-memâlik ve rüsûmuhum fi mısır*, C.II, Kahire, 1982.
- AYALON, David, "Memluk Devleti'nde Kölelik Sistemi", (çev. Samira Kortantamer), *Tarih İncelemeleri Dergisi*, IV, 1989, ss. 211-247.
- AYALON, David, "Notes on the Furûsiyya Exercises and Games in the Mamluk Sultanate", *Scripta Hierosolymitana*, C.IX, Kudüs, 1961, ss. 31-62.
- AYAZ, Fatih Yahya, *Memlükler Döneminde Vezirlik 1250-1517*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009.
- Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî, *İkd el-cumân fi tarihi ehl ez- zamân, 'asr el-selâtin el-memlûkî*, (thk. Muhammed Muhammed Emin), C.III, Dârü'l-Kütüb ve el-Vesâik el-Kavmiyye, Kahire, 2010.
- Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Tarihü 'l-hulefâ*, 1. Baskı, Beyrut, 1974.
- Cemal el-Gaytânî, *Melâmihi 'l-kahire fi elf sene*, Dâru Nehde, Kahire, 1997.
- ÇETİN, Altan, *Memlük Devletinde Askerî Teşkilat*, Eren Yayınları, İstanbul, 2007.
- Ebu Şâme el-Makdisî, *Kitabu ravzateyn fi ahbâru devleteyn en-nuriyye ve 's-salâhiyye*, (Haz. İbrahim Şemseddin), C.II, Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Ebü Şâme, *Uyûnu 'r-ravzateyn fi-ahbâri 'd-devleteyn*, (thk. Ahmed el-Beysûmî), C.I, İhyâü Turâsi'l-Arabî, Dımaşk 1991.
- Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Abdulvehhab b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü 'l-ereb fi fununi 'l-edeb*, (thk. Mufid Kamîha), C.VIII, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî, *Subh el-a 'şa fi sinâ 'ati 'l-inşâ*, C.IV, V, VIII, Dârü'l-Kütübü'l-Hidiviyye, Kahire, 1915.
- Ebu'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed (ibn Hacer) el-Askalânî, *İnbâ 'ü 'l-gumr bi-ebnâ el-'umr*, (thk. Hasan Habeşi), C.I, Kahire, 1969.
- Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf ibn Tagrıberdî, *el-Menhelu 's-sâfi ve 'l-müstevfi ba 'de 'l-vâfi*, (thk. M. Muhammed Emin), C.VI, Merkezü Tahkiki't-Türâs, Kahire, 1990.
- Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf ibn Tagrıberdî, *en-Nücûm ez-zâhire ez-zâhire fi mısır ve el-kahire*, (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), C.III, VI, VIII, IX, X, XII, XV, XVI, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Emin Muhammed Cemâleddin, *en-Nüveyrî ve kitabuhu nihâyetü 'l-ereb fi funûni 'l-edeb*, Dâru Sâbit, 1. Baskı, Kahire, 1984.
- Eşref Semir Tefvik, "el-Hayvan ve 't-Tayr fi 'l-Buyût es-Sultaniyyetü 'l-Memlûkiyye", *Mecelletü Külliyyetü 'l-Âdâb*, 2/37, 2014, ss. 379-418.
- EYDURAN, Aysun, "Türk Kültürü ve Edebiyatında Çevgan Oyunu", *ERDEM Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, S. 53, Nisan 2009, ss. 83-114.
- GÜLER, Hatice, *Memluk Sultanlarının Alayları 1250-1517*, DBY, İstanbul, 2018.
- GÜVEN, Özbay, *Türklerde Spor Kültürü*, Türk Kültüründen Görüntüler Dizisi, Sayı:16, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, TTK Basımevi, Ankara, 1992.
- Halil ibn Şahin, *Zübdetü keşf el-memâlik ve beyân et-tarak ve el-mesâlik*, (nşr. Halil el-Mansur), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- HINZ, Walter, *İslam 'da Ölçü Sistemleri*, (çev. Acar Sevim), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1990.
- [https://islamicart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=object:ISL;de;Mus01;33;en](https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object:ISL;de;Mus01;33;en)
- [https://islamicart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=object:isl;eg;mus01;19;en](https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object:isl;eg;mus01;19;en)
- ibn Haldun, *Mukaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), C.II, 6. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009.
- İmadüddin İsmail Ebu'l-Fida, *el-Muhtasar fi ahbari 'l-beşer*, (thk. Mahmud Deyyûb), C.II, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- KANAT, Cüneyt, "Memlûk Devletinde Eğlence Kültürü", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 22/1, 2007, ss. 53-62.
- Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü lugâti 't-türk*, (çev. Besim Atalay), C.I, TDK Yayınları, Ankara, 1992.
- KOPRAMAN, Kâzım Yaşar, "Mısır Memlûkleri (1250-1517)", *DGBİT*, VI, İstanbul, 1986, ss. 434-445.
- Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/195.
- Lütfî Ahmed Nessar, *Vesâili 'l-tefiyye fi asrı selâtin el-memâlik fi Mısır*, el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmmetü li'l-Kitâb, Kahire, 1999.
- Muhammed Abdullah Sâlim el-Amâyire, *el-Mu 'cemü 'l-askeriyyi 'l-memlûkî*, Amman, 2011.
- Muhammed eş-Şeştâvî, *Meyâdin el-kahire fi 'l-asr el-memlûkî*, Dârü'l-Mısriyyeti'l-Benâniyye, Kahire, 1999.
- Muhammed ibn İsa ibn İsmail el-Hanefî el-Aksarâyî, *Nihayatu 's-sûl ve 'l-umniyye fi ta 'lim a 'mal al-furusiyya*, tıpkı basım, varak, 93-94.
- Nebil Muhammed Abdülaziz Ahmed, *el-Melâyib fi asrı selâtin el-memâlik (el-kısmu 'l-evvel: el-el 'abu'r-riyadiyye)*, Mektebetü el-Ancelo el-Mısriyye, Kahire, 2002.
- NICOLLE, David-Angus McBride, *Men-At-Arms Series-The Mamluks 1250-1517*, (ed. Martin Windrow), Osprey Publishing, London, 1993.
- NICOLLE, David-Peter Dennis, *Mamluk Askari 1250-1517*, Osprey Publishing, London, 2014.
- ÖZBEK, Süleyman, *Memluklerde Devlet ve Saltanat*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2019.
- ÖZBEK, Süleyman, *Moğolları Durduran Türk: Sultan Baybars*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2018.



- Pero Tafur, *Rihletu Tafur fî aleml-l-karni-l-hamisi aşerü-l-miladi*, (çev. Hasan Habeşi), Mektebetü's-sekafe ed-diniyye, Kahire, 2002.
- Said Abdülfettah Aşur, *el-Asru'l-memâlik fî mısır ve 'ş-şam*, Darü'n-Nehdet'il-Arabiyye, Kahire, 1976.
- Said Abdülfettah Aşur, *el-Müctem'a el-mısırî fî 'asr selâtîn ve el-memâlik*, Kahire, 1992.
- Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu el-vâfi bi'l-vefeyât*, (thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa), C.IX, Beyrut, 2000.
- Sıbt ibn Acemi, *Kunuz ez-Zehab fî Tarihi Haleb*, C.II, Dârü'l-Kalem, Haleb, 1916.
- Tâceddin es-Sübki, *Mu'idü'n-ni'am-makam ve meslek ahlâkı*, (haz. Harun Yılmaz), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:123, İstanbul, 2019.
- Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitab el-mevâ'iz ve el-i'tibâr fî zikr el-hutat ve el-âsâr*, C.II, 3, (nşr. Muhammed Zinhum-Mediha eş-Şarkavî), Kahire, 1998.
- Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâb es-sülûk li-ma'rifet düvel el-mülûk*, C.II, III, IV, V, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- TÜRKMEN, Mehmet, "Dünden Bugüne Türk Toplumlarında Çevgen / Çöğen / Çevgan / Polo Oyununa Genel Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 183, Kasım-Aralık 2009, ss. 479-482.
- WALKER, Bethany Joelle, "Ceramic Evidence for Political Transformations in Early Mamluk Egypt", *Mamlûk Studies Review*, 8/1, 2004, ss. 1-114.
- Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, (Haz. Reşit Rahmeti Arat), MEB Yayınları Ankara, 1947.

**EXTENDED ABSTRACT**

The aim of this study is to reveal the importance of la'bu'l-kurre, as the name of the cewgan game in the Mamluk Sultanate, in this state. Information about the importance of the play of cewgan in the historical course, its origin, how it was reflected in the literature and how it was carried to the present are the questions that guide the study. When the national and international literature is examined, it is seen that there are various studies about this game and its importance. The game of cewgan is described in studies about traditional sports and in literature. As a result of the examination of the 13th and 15th century works, it was noticed that the cewgan was called with a special name in the mamluks and that there were special ceremonies and officials related to this and even used as a symbol, and the study emerged on this awareness. In addition to the reflection of games and game equipment in literature and studies related to this, the liveliness of the game is very valuable because of the reflection of history to today. The fact that the game has a place in art has shown how much impact it has on life. In the Mamluks, the practices of almost every sultan with cewgan for both entertainment and military purposes show the importance of la'bu'l-kurre among the sultans. Within the scope of the research, it was determined that there was no similar study with the title of this article, especially in national studies, but various studies on cewgan were found. In international studies, especially the works written in Arabic drew attention. This study has benefited from the studies mentioned in the bibliography, which was created by examining the works of the Mamluk period. As a result of the examination of the data about the game in the works, it was concluded that the game was a part of the military and entertainment culture in the medieval states, both politically and socially and depending on the furûsiyya. The study was created by evaluating the information obtained from the sources of the Mamluk period. Regarding the structure of the state, the features of these games are explained through the examples given in the sources. The importance of the game in the eyes of the sultans was especially emphasized in the article in which the features such as the name, gameplay and players of the game in the Mamluks were explained. Today, when traditional sports and games are popular, the historical course of these games has aroused more curiosity in the research of these games. Mamluk historical sources, including cewgan, pronounced with the words prestige and status in Mamluks, contain a lot of data on equestrian practices. The game of cewgan was encouraged, as it was believed that it was beneficial for the horsemen for the practice of furûsiyya training, especially sword, spear and archery. In addition, horse mastery was seen as a stage of training the horseman and horse in individual and collective maneuvers. Since every subject in furûsiyya is a physical and mental application for war, it requires continuous training. The information about the role of the cewgan, which takes its name from a material with a curved stick in the game, in military education, has a very large place in the mamluks. The origin of these trainings started and continued with a tradition that found its roots in the ancestral homeland. Cewgan, which has a place in war, sports and politics, has also been used as a tool to explain spiritual concepts such as divine will, love and lover. If the game, in which features such as horse selection, riding ability and coordination are important in winning the game, is compared with today's games, it can be said that the most obvious point is the spiritual identity of the games.

MIYNAT, Ali, “Sikkelerin Gözünden Norman Hâkimiyeti Altında Sicilya’da Çok Kültürlülük ve 12. Yüzyılda Normanların Burada Bastırdıkları Sikkeler”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/II, Aralık 2021, s. 264-279.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1024497>

Geliş Tarihi / Received: 18 Kasım/November 2021  
Online Yayın: 26 Aralık 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık /December 2021  
Published Online: 26 December 2021

## Sikkelerin Gözünden Norman Hâkimiyeti Altında Sicilya’da Çok Kültürlülük ve 12. Yüzyılda Normanların Burada Bastırdıkları Sikkeler

Ali MIYNAT<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ISPARTA.

\* [alimiynat@sdu.edu.tr](mailto:alimiynat@sdu.edu.tr)

+ORCID: 0000-0001-9000-6550

**Öz-** Bu çalışma Normanlar tarafından yönetilen 12. yüzyıl Sicilya’sına odaklanacak, yazılı kaynakların yanında özellikle nümismatik bulgular vasıtasıyla buradaki çok-kültürlü yaşamı değerlendirecektir. Birkaç yüzyıl kadar Müslümanların kontrolünde olan bu çok-kültürlü, çok-dilli adanın Normanlar tarafından ele geçirilmesinin ardından, burada Norman kont ve krallarının Müslümanlar, Katolik Latinler, Ortodoks Hıristiyanlar, Yahudilerle birlikte koekzistans (birlikte yaşama) kültürü tesis etme çabaları görülür. Aslında adanın yeni sahibi Normanlar, hakimiyet tesis ettikleri bu coğrafyanın tüm unsurlarından pragmatik bir tavırla azami derece de istifade etmişlerdir. Bu da beraberinde etkileşimleri kaçınılmaz kılmıştır. Bu etkileşimlerin izlerini mimari ve sanat eserlerinde, giyim kuşamlarında, ordu teşkilatında, tesis ettikleri devlet kurumlarında ve de çalışmamızın önemli bir bölümünü kapsayacak bastırdıkları sikkelerde görmek mümkündür. Norman Sicilya’sının sikkelerinin lejantlarında Arapça, Latince ve Grekçe dillerini bazen müstakil, bazen de bir diğeriyle beraber çift-dilli olarak görürüz. Daha da ilginç ilk dönem bastırdıkları sikkeler kelime-i şahadet gibi İslami ibareler taşır. Bu nümismatik bulguları 12. yüzyıl Sicilya’sındaki çok-kültürlü yapıyı yansıtmaya açısından çok önemlidir.

Çalışmada ayrıca İngiltere’nin önemli sikke koleksiyonlarından birine sahip olan *The Barber Institute of Fine Arts*’da bulunan Norman Sicilyası’nda I. Roger, II. Roger, I. William, II. William ve Tancred tarafından bastırılan sikkelerin kataloglaması yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler-** Sicilya, Normanlar, Koekzistans, Çok kültürlülük, Sikkeler.

### Multiculturalism in Sicily Under the Reign of Normans Throughout the Eyes of Coins and Their Coins Struck Here in the 12th Century

**Abstract-** This study will focus on 12th-century Sicily, ruled by the Normans, and will investigate the multicultural life here by especially numismatic findings apart from written sources. After the Norman conquest of this multicultural and multilingual island, which was under the control of Muslims for several centuries, the efforts of Norman counts and kings to establish a culture of coexistence with Muslims, Catholic Latins, Orthodox Christians, and Jews can be seen here. In fact, the new owner of the island, the Normans, made maximum use of all the elements of this geography, which they dominated, with a pragmatic attitude. This made interactions inevitable. It is possible to see the traces of these interactions in their architectural and artistic works, their clothing, the army organization, the state institutions they established, and the coins they minted, which will cover a significant part of our work. In the legends of the coins of Norman Sicily, we see the Arabic, Latin, and Greek languages, sometimes independently, sometimes as bilingual with one another. More interestingly, the coins they minted in the first period bear Islamic inscriptions such as “kalimah shahadah”. These numismatic findings are very important in terms of reflecting the multicultural structure of 12th-century Sicily.

The study will also catalog the coins minted by Roger I, Roger II, William I, William II and Tancred in Norman Sicily kept in *The Barber Institute of Fine Arts*, which has one of the most important coin collections in England.

**Keywords** – Sicily, Normans, Coexistense, Multiculturalism, Coins

## Giriş

Sicilya Adası'nın Norman hâkimiyeti yılları ve buradaki çok kültürlü yaşam uzun yıllardır özellikle Batılı araştırmacıların dikkatini çekmiş ve bu konuda çok sayıda eser kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Son yıllarda Türkiye'de de Sicilya'daki Norman varlığının gerek lisansüstü tezlerle<sup>2</sup> gerekse diğer akademik çalışmalara<sup>3</sup> konu olduğu görülmektedir. Bu çalışma, söz konusu eserlerden farklı olarak ayrıca Norman Sicilya'sındaki sikkeler üzerinden buradaki çok-kültürlü yapıya odaklanacak, İngiltere'nin Birmingham ilinde yer alan *The Barber Institute of Fine Arts*'da yer alan bu döneme ait sikkelerin katalogunu da okuyucusuna sunacaktır.

11. ve 12. yüzyıllar Orta Çağ Doğu Akdeniz'i ve Avrupası için siyasi, demografik ve sosyo-kültürel anlamda önemli değişimlerin yaşandığı, yeni güçlerin tarih sahnesinde rol almaya başladığı bir dönemdir. Bu değişimlerin en önemli mimarlarından birincisi hiç şüphesiz Türkler, bir diğeri ise Normanlardır. Doğu'dan gelen Selçuklu Türkleri ve beraberindeki Türkmen grupların fetihleri Ön Asya'yı kasıp kavururken, 8.-9. yüzyıllardan itibaren kuzeyden güneye doğru ilerleyen İskandinav asıllı Normanlar da güçlerinin zirvesine ulaşmışlardır. Bir taraftan Bizans topraklarını tehdit ederek onları güç durumlara sokarken, diğer taraftan Avrupa'da İngiltere, Fransa, Güney İtalya ve Sicilya gibi önemli yerleri ele geçirmeyi başarmışlardır. Normanlar 8. Yüzyılın son çeyreğinde İngiltere'de görülmeye başlamış, bugün ki İngiltere'nin kuzeyine tekâbül eden Northumbria bölgesinde bir dizi yağma ve istila faaliyetlerinde bulunmuşlardır. 842 yılına gelindiğinde ise artık Norman orduları İngiltere'nin kalbi Londra'ya kadar ulaşmışlardır. Nihayetinde 10. yüzyılın sonuna doğru Norman kralı Svend İngiltere'yi tamamen egemenliği altına almayı başaracaktır.<sup>4</sup> Bu arada Normanların İngiltere'yi istilası devam ederken bazı Norman gruplarının 9. yüzyılda Avrupa'nın içlerine doğru ilerledikleri görülmektedir. Bu seferlerin neticesinde sırasıyla Antwerp (837), Ruen (841), Hamburg (845), Paris (845) ve Charlamagne'nin eski başkenti Aachen (881) Normanların hâkimiyetine girmiştir.<sup>5</sup> Doğu'da ise I. Haçlı Seferi'ne birlikleriyle bizzat katılan Hauteville ailesine mensup Robert de Guiscard'ın oğlu Norman asıllı Bohemond, 1098 yılında Antakya Haçlı Prinkepsliği'ni (1098-1268) tesis etmiş, böylelikle Normanlar

burada uzun sayılabilecek bir süre varlıklarını muhafaza etmeyi başarmıştır.<sup>6</sup> Aşağıda açıklanacağı üzere yine aynı ailenin mensupları 11. yüzyılın ikinci yarısının başlarından itibaren Sicilya'ya işgale başlamışlar, yüzyılın sonlarına kadar bu süreç devam etmiştir.

Tarihsel geçmişi, jeostratejik konumuyla doğru orantılı olarak oldukça eskilere dayanan Sicilya Adası'nı MÖ 750 yılından itibaren Grekler koloniler kurarak Helenleştirmiştir. MÖ 262 yılında Roma topraklarına dahil edilen ada, miladi beşinci yüzyılda Kavimler Göçü'yle bölgede görülen Vandal ve Ostrogot (488) istilalarına uğramış, ardından Bizans İmparatorluğu tarafından 552 yılında topraklarına dahil edilmiştir.<sup>7</sup>

Sicilya, Müslümanlar tarafından ise ilk olarak halife Hz. Osman devrinde (644-656) Diyâr-ı Şam valisi Muâviye bin Ebû Süfyân'ın hazırladığı mütevazi bir donanma ile 652 yılında kuşatılmış ancak fethedilememiştir. Hali hazırda Bizans İmparatorluğu'nun bir toprağı olan Sicilya üzerine düzenlenen İslam ordularının seferleri Emeviler devrinde de devam etmiş, ancak buranın fethi Emevi halifelerine de nasip olmamıştır.<sup>8</sup> Nihayetinde Kuzey Afrika'da müstakil bir devlet kuran Ağlebîler (800-909) bu stratejik adayı topraklarına katmayı başaracaklardır. Ağlebîler, Sicilya'ya ilk seferlerini 827 senesinde düzenlerken, bu fetih süreci yetmiş beş yıl kadar sürmüş, 902 senesinde sona ermiştir.<sup>9</sup> 909 yılına gelindiğinde ise büyük uğraşlar sonucunda Sicilya'ya almaya muvaffak olan bu devlet, Kuzey Afrika'da henüz kurulmuş Fâtımî Devleti (909-1171) tarafından yıkılmış, böylelikle Sicilya'ya da içine alan Ağlebî toprakları Fatımîlerin hâkimiyet alanına dahil olmuştur. Fâtımîler tarafından yönetilmeye başlanan Sicilya'da, Fâtımî halifesi Mansûr-Billâh'ın (946-953) Benî Taberî İsyânı'nı bastırması için Hasan b. Ali el-Kelbî'yi Sicilya'ya vali tayin etmesiyle (335/947), adada yaklaşık bir asır kadar yarı bağımsız olarak hüküm süren Kelbîler dönemi başlamıştır.<sup>10</sup> Sicilya'nın İslam hâkimiyeti altında en parlak günlerini Kelbî yönetimi altında yaşadığı söylenebilir.<sup>11</sup> Kelbî yönetimi bittiğinde (445/1053) ise Sicilya, Normanlar bölgeyi ele geçirene kadar, birbiriyle sürekli mücadele içerisinde olan "mahallî asiller" tarafından yönetilmeye çalışılmıştır.<sup>12</sup>

<sup>1</sup> Charles Homer Haskins, *The Normans in European History*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1915; Edmund, Curtis, *Roger of Sicily and the Norman Lower in Italy*, G. P. Putnam's Sons, New York ve Londra, 1912; Donald Matthew, *The Norman Kingdom of Sicily*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992; Gordon S. Brown, *The Norman Conquest of Southern Italy and Sicily*, Macfarland & Co., Jefferson, 2002; Hubert Houben, *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West*, İngilizce çev. G.A. Loud and Diane Milburn, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; Alex Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009; Karen C. Britt, "Roger II of Sicily: Rex, Basileus, and Khalif? Politics, and Propaganda in the Cappella Palatina", *Mediterranean Studies*, 16, 2007, ss. 21-45; Jerzy Hauziński, "Outlook on the Golden Age in the History of Sicily", *Slupskie Studia Historyczne* 17, 2011, ss. 59-69.

<sup>2</sup> Seyhun Şahin, *Normanlar Döneminde Sicilya Adası (11.-12. Yüzyıllar)*, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012. Bu doktora tezi daha sonra kitap olarak yayımlanmıştır: Seyhun Şahin, *Sicilya'da Normanlar ve Müslümanlar*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2016. İbrahim Altan, *İslam Tarihinde Sicilya Adasının Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993; Gülmiş Vesile Canik, *Sicilya'da Müslümanlar (827-1243)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010; Fatih Şen, *Normanların Güney İtalya ve Sicilya'ya Fetihleri (1059-1130)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015; Gizem Musul, *Norman İdaresi II. Roger Yönetiminde Sicilya Adası (1095-1154)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Akdeniz Uygurlukları Araştırma Enstitüsü, 2017.

<sup>3</sup> Mehmet Azimli, "Sicilya'daki İslam Medeniyetinin Avrupa'ya Etkileri", *Mariye*, 9/2, 2009, ss. 63-82; Yusuf Yıldız, "15. Yüzyıla Kadar Sicilya ve İtalya'da Müslümanlar", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 40, 2017, ss. 67-88; Mehmet Demiralay, "IX. Ve XIII. Yüzyılları Arası Sicilya Adası'nda İslam Kültür ve Medeniyetinin İzleri", *Türk, Uluslararası Dil,*

*Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 6/12, 2018, ss. 227-249; Edip Akyol, "İslam Medeniyetinin Batı'ya Etkileri ile İlgili Bazı Değerlendirmeler", *İstem*, 4/7, 2006, ss. 117-134.

<sup>4</sup> Şahin, *Normanlar Döneminde Sicilya Adası...*, ss. 22-23.

<sup>5</sup> Şahin, *Normanlar Döneminde Sicilya Adası...*, s. 24.

<sup>6</sup> Bkz. Seyhun Şahin, "Norman İstilasının I. Haçlı Seferi'ne Yansımaları (Antakya'nın İşgâline Kadar I. Bohemund ve Tancred'in Faaliyetleri)", *Cappadocia Journal of History and Sciences*, 1, 2013, ss. 42-52; Bohemond, Güney İtalya ve Sicilya'nın fethinde rol alsada da kardeşi Roger Borsa ve amcası I. Roger'le burada giriştiği hâkimiyet mücadelesinde bir başarı elde edememiştir. Bunun üzerine şansını Doğu'da denemek yeni toprak ve zenginlikler elde etmek için Haçlı Seferleri'ne iştirak etmiştir. Yanında en büyük yardımcısı olarak da kız kardeşi Emma'nın oğlu Tankred yer almıştır. Seyhun Şahin, "Norman İstilasının...", s. 45.

<sup>7</sup> Mahmut H. Şakiroğlu, "Sicilya", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 37, İstanbul, 2009, s. 138.

<sup>8</sup> Emeviler tarafından 667, 720, 728, 731, 734 ve 736 yıllarında Sicilya üzerine seferler düzenlenmiştir. Azimli, "Sicilya'daki İslam...", ss. 64-65.

<sup>9</sup> 827 yılında adadaki Mâzere kenti, 831'de Palermo, 843 yılında adanın en stratejik şehirlerinden Messina ve sonraki süreçte de Sicilya'nın diğer bölgeleri ele geçirildi. Bkz. Azimli, "Sicilya'daki İslam...", s. 65; Şakiroğlu, "Sicilya", s. 138; Abdülkerim Özyayın, "Ağlebîler", *DİA*, C. 1, İstanbul 1988, ss. 476-477.

<sup>10</sup> Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, s. 44-46; Azimli, "Sicilya'daki İslam...", ss. 65-66; Şakiroğlu, "Sicilya", s. 138.

<sup>11</sup> Devrin en önemli coğrafyacılarından İbn Havkal'ın hicri 362 (972-3) yılında buraya yaptığı seyahatinden kalan kayıtlar özellikle Palermo halkının ne derece bolluk ve refah içinde yaşadığını göstermektedir. Bkz. İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, Çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2017, ss. 123-136.

<sup>12</sup> Azimli, "Sicilya'daki İslam...", s. 66; Şakiroğlu, "Sicilya", s. 138.

## Normanlar Sicilya'da

Normanların Güney İtalya'ya yolları ilk olarak, 11. yüzyılın ilk yarısında, Lombard prensleri ve Bizans generallerinin ordularında vazifeli oldukları dönemde düşecektir. Buna karşın Sicilya'daki ilk Norman fetihleri 1060'larda başlamış, 1091 yılında adanın güneydoğusundaki Noto şehrinin alınmasıyla tamamlanmıştır.<sup>13</sup> Bu askeri başarılarında Robert Guiscard (ö. 1085) ve kardeşi I. Roger d'Hauteville'in (ö. 1101) rolleri büyük olmuştur. I. Roger, adadaki nüfuzunu tesis etmek ve hâkimiyetini sağlamlaştırmak için büyük mücadele vermiş, nihayetinde 1094 yılında burada kontluğunu tesis etmiştir. Adanın ilk Norman kontu Roger 1101'de vefat ettiğinde, kendi ismini taşıyan oğlu II. Roger (kontluk 1101-1130; krallık 1130-1154) henüz 6 yaşında olduğundan annesi Adelaide, 1112 yılına kadar ona naiplik yapmıştır.<sup>14</sup> 1112 yılından itibaren bağımsız "Sicilya ve Calabria kontu" olarak görev yapan II. Roger, 1127 yılında, Dük William'ın ölümüyle kendisini aynı zamanda Apulia dükü ilan edecektir.<sup>15</sup>

1130 noeline gelindiğinde ise II. Roger'e Papa II. Innocent tarafından taç giydirilmesi ve papalığın onayı ile Sicilya Krallığı tesis edilmiştir. Böylelikle Sicilya'da Norman krallarının devri de başlayacaktır. II. Roger'in 1154 yılında ölümüyle birlikte önce oğlu I. William (1154-1166), sonra torunu II. William (1166-1189), onun ardından ise Tancred (1189-1194) Norman kralları olarak Sicilya Krallığı'nda tahtta oturmuşlardır. 1194 yılında Tancred öldüğünde Sicilya tahtının varisi henüz çocuk olan William idi. Ancak ne annesi Sybille ne de adanın Norman soyluları III. William'ın adına ülkelerini Alman imparatoru VI. Henry'den koruyabileceklerdi. II. Roger'in kızı Constance'ın kocası olan VI. Henry'nin Sicilya tahtına cebir ile oturmasıyla Sicilya'daki kısa süren Norman hâkimiyeti de son bulmuştur.<sup>16</sup>

I. Roger, 1091 senesinde Sicilya'nın fethini tamamlamasının ardından, *de facto* hükümdar olarak adada yaşayan Müslümanlar, Katolik Latinler, Ortodoks Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi farklı halklarla bir arada yaşama kültürüne (koekzistans) sadık kalmıştır.<sup>17</sup> Bu durum oğlu ve halefi II. Roger zamanında da gelişerek devam edecektir. Sicilya'nın ilk Norman *krallı* olan II. Roger, bu bağlamda sahip olduğu topraklarda yaşayan Grekler, Araplar, Yahudiler, Lombardlar ve Normanların haklarının korunacağı ve kimsenin ikinci sınıf vatandaş olmadığı yönünde 1140 yılında bir kanun dahi çıkarmıştır.<sup>18</sup> Farklı halkların birbirleriyle entegrasyonunu sağlama noktasında başarılı olduğunu söyleyebileceğimiz Norman kralı, sarayında Müslüman âlimleri de muhafaza etmiş, onları eserler vermesi yönünde desteklemiştir. Bunlardan en bilineni hiç şüphesiz meşhur coğrafyacı Muhammed bin Muhammed el-İdrisi'dir. İdrisi uzun yıllar II. Roger'in hizmetinde bulunmuş, onun direktif ve destekleriyle, Norman kralına ithafen *El-Kitâb al-Rujârî* (Roger'in Kitabı) olarak bilinen eşsiz *Nuzhet el-Müştâkfî İhtirâk el-Âfâk* adındaki coğrafya kitabını kaleme almıştır.<sup>19</sup>

Normanların, Sicilya'da hâkim oldukları süreçte kendilerinden önce burayı yöneten Müslüman Ağlebî, Fatimî ve Kelbîlerin saray adet ve merasimlerini devam ettirdikleri de bilinmektedir.<sup>20</sup> Müslümanlardan

kendilerine miras kalan "muhafız alayları" uygulamasını aynen sürdürmüşlerdir ki<sup>21</sup> I. Roger ordusunda İslam askerlerinden oluşan bir birlik dahi tesis etmiştir.<sup>22</sup> Aynı şekilde oğlu II. Roger'in ordusunun da çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ve bu ordusuyla birçok askeri sefer düzenlediği bilinmektedir.<sup>23</sup> Hatta İslam dünyasına has Arapça *emîrû'l-ümerâ* (emirlerin emiri) unvanının Latince versiyonu *ammiratus ammiratorum*, II. Roger tarafından en üst rütbeli kişi olarak kraliyet donanmasının başkomutanına uygun görülerek takdim edilmiştir.<sup>24</sup>

Bu devirde ayrıca İslam müesseselerinden bir nevi özel kalemlik makamını temsil eden *haciplik* kurumunun kullanılması ve yine İslamî idare sistemine ait *divan*ların varlığı dikkat çekicidir. Norman Sicilya'sındaki *divan* kurumu üzerine yapılan ilk çalışmalarda bu divanların, Normanlar tarafından kendilerinden önce bölgenin Müslüman sahipleri Ağlebî, Fatimî ve özellikle Kelbîler tarafından burada kullanılan sistemin bir devamı niteliğinde olduğu ifade edilse de Jeremy Johns'un Norman Sicilya'sındaki divan kurumu üzerine yaptığı eşsiz ve kapsamlı çalışmasında aslında durumun böyle olmadığı ortaya konulacaktır. Johns, Sicilya'nın Norman fethi tamamlandıktan sonra Grek memurların Arapça kaynakların adaptasyonu için çalıştırılmaya başlandığını, Arapça kayıt tutulmasının bırakıldığını, Arapça'nın yerini Grekçe, Arap memurların yerini Grek memurların aldığını, bu durumun ise yirmi yıl kadar bir süre devam ettiğini bildirir. Buna karşın II. Roger, 1130 yılında Sicilya Krallığı'nı tesis ettikten sonra oldukça profesyonel yeni bir *saltanat divanı* kurmuş, burada gerek Arapça gerekse çift-dilli (Arapça-Grekçe, Arapça-Latine) evraklar yazılmaya başlanmıştır. Bu divan özellikle Fatimî Devleti'ndekiler örnek alınarak kurulmuşsa da onun devamı niteliğinde değildir.<sup>25</sup> Aslında bu bilgiler, Normanların kendilerine miras kalan müesseseleri doğrudan kullanmak yerine, bilinçli bir şekilde çok kültürlü topraklarını en iyi şekilde idare etmek için kendi sistemlerini oluşturmaya çalıştıklarını göstermektedir. Bu durum aslında kendini Normanların Sicilya'da bastırıldığı sikkelerde de göstermektedir. Gerek klasik dönem, gerek Bizans, gerekse İslam nümismatik geleneğinden izler taşıyan bu Norman sikkeleri kendilerine miras kalmış nümismatik malzemelerinin direkt kopyası değildirler. Aksine aşağıda bahsedileceği üzere, bir bilinçle, belli bir siyasi ve idari amaç ve hedef doğrultusunda tasarlanmışlardır.

<sup>13</sup>1060'lı yıllarda Calabria, Rometta, Milazzo, Messina, 1072'de Palermo, 1080'lerde Catania, Castrogiovanni, 1091'de Noto alınmıştır. Bu dönemdeki Norman fetihleri için bkz. Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, ss. 88-111; Graham A. Loud, *The Age of Robert Guiscard: Southern Italy and the Northern Conquest*, Routledge, London, 2000.

<sup>14</sup>Houben, *Roger II of Sicily*..., ss. 27-29.

<sup>15</sup>Haskins, *The Normans*..., s. 210; Curtis, *Roger of Sicily*..., ss. 117-120; Şahin, *Normanlar Döneminde Sicilya Adası*..., ss. 87-88.

<sup>16</sup>Şahin, *Normanlar Döneminde Sicilya Adası*..., s. 158.

<sup>17</sup>Geniş bilgi için bkz. Brian A. Catlos, *Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050-1614*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, ss. 97-101 ve Charles D. Stanton, "Roger de Hauteville, Emir of Sicily", *Mediterranean Historical Review*, 25, 2010, ss. 113-132.

<sup>18</sup>Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, s. 164.

<sup>19</sup>S. Maqbul Ahmad, "Cartography of al-Sharif al-İdrisi", *The History of Cartography*, Book 1: *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, vol. 2, (Ed. John B. Harley ve David Woodward), University of Chicago Press, Chicago, 1992, ss. 156-76.

<sup>20</sup>Altan, *İslam Tarihinde Sicilya*..., s. 80; Azimli, "Sicilya'daki İslam...", s. 69.

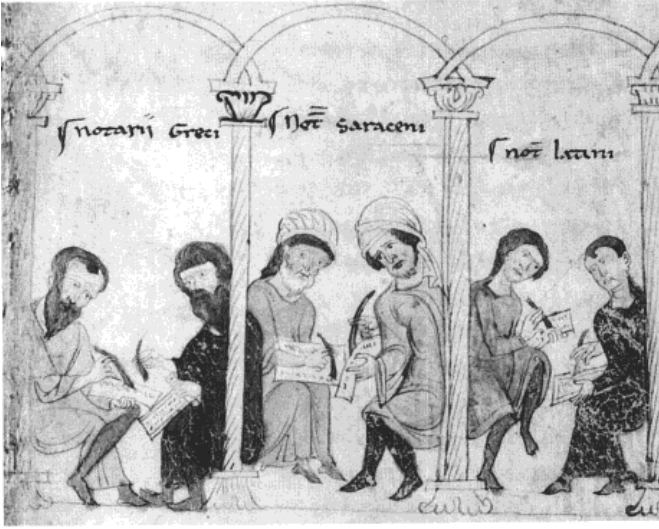
<sup>21</sup>Azimli, "Sicilya'daki İslam...", s. 69.

<sup>22</sup>Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy*, s. 26.

<sup>23</sup>Azimli, "Sicilya'daki İslam...", s. 70.

<sup>24</sup>Hauziński, "Outlook on the Golden Age...", s. 64.

<sup>25</sup>Bu tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Jeremy Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily, The Royal Dîwân*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 1-10



**Resim 1:** Kraliyet divanında Grek, Arap ve Latin kâtipler. Petrus de Ebulo, *Liber ad honorem Augusti*, yak. 1194, Burgerbibliothek, Codex 120 II, f. 101. <https://normanempire.blogspot.com/p/normans-in-sicily.html> (Erişim: 10.11.2021)

Sicilya'daki Norman hâkimiyeti yıllarına dair Müslüman perspektifinden kaleme alınmış en çarpıcı ve değerli bilgileri Endülüslü seyyah ve yazar İbn Cübeyr el-Kinani'nin meşhur seyahatnamesinden okumaktayız. O, 1 Şubat 1183 yılında çıktığı haç yolculuğunun dönüşünde, uzun ve meşakkatli bir deniz yolculuğunun neticesinde 1184 yılı Aralık ayında Messina kentine ayak basmıştır. Daha sonra ise bir süre konaklayacağı Norman kralı II. William'ın sarayının da yer aldığı Palermo kentine geçti. Endülüslü seyyah, Sicilya Adası'nın kentlerinde, kasabalarında, köylerinde yaşayan Müslümanların yılda iki mevsim vergi ödediklerini ve Hıristiyanlarla birlikte yaşadıklarını belirtirken, II. William'ın Müslüman halkla ilişkisi hakkında da eşsiz bilgiler sunmaktadır: *"Bu kralın idaresi ve Müslümanlara iyi davranması ve Müslüman gençleri sarayda çalıştırması ilginçtir. Bu gençlerin hepsi veya çoğu, imanını gizlemekte ve İslam şeriatına bağlı yaşamaktadır. Kral, Müslümanlara çok güvenmekte; önemli işlerini onlara tevdi etmekte ve sırlarını onlara açmaktadır. Hatta baş aşçısı Müslüman'dır. Hizmetinde Müslüman zenci köleler bulunmaktadır ve başlarında yine kendilerinden biri vardır."*<sup>26</sup>

İbn Cübeyr, Norman kralın yönetimde sağ kolu olan gençlerin de mütedeyyin Müslümanlardan müteşekkil olduğunu, saray terzisi, cariyeleri ve odalıklarının hepsinin de Müslüman olduğunu belirtir.<sup>27</sup> Endülüslü yazar bir Hıristiyan kralın Müslümanlara bu denli iyi davranması ve mahiyetinde bu kadar Müslümanı buldurması karşısında şaşkınlığını gizleyememektedir. Ancak yazdığı satırlardan bu durumdan pek de hoşnut olmadığı ve kafasının da karışık olduğu anlaşılmaktadır. Bir taraftan kralın sarayında ve yönetimindeki bu kişilerin ölüm korkusundan dolayı ibadetlerini gizlice yapmak zorunda kaldıklarını söylerken, başka bir yerde kralın inançlara karşı toleransından bahsetmektedir. Örneğin yaşanan bir deprem esnasında saraydaki Müslüman cariyelerin ve gizli Müslüman olmuş bazı

gençlerin korkuyla Allah'ı zikretmeleri ve Hz. Muhammed'e salavat getirmelerine şahit olan II. William'ın onları rahatlatmak için "Herkesin tanrısı kimse ve kime tapıyorsa onu ansın" dediğini söylemektedir.<sup>28</sup>

Endülüslü seyyahın verdiği en değerli bilgilerden bir tanesi, II. William'ın Arapça okuyup yazabiliyor olmasıdır. O, Arapça'yı babası I. William'ın hocalığını da yapan özel hizmetçilerinden birinden öğrenmiştir.<sup>29</sup> Dolayısıyla bu bilgiden I. William'ın da Arapça öğrendiği sonucu çıkarılabilir. Diğer taraftan II. Roger'ın da Arapça bildiği bilinmektedir ki resmi yazışmalarda ve dokümanlarda o Arapça "Elhamdulillahî şükran li-niamihî" ibaresini imzası olarak kullanmaktaydı.<sup>30</sup>

İbn Cübeyr, Norman kralın kanun koyma, yönetmelik getirme, hiyerarşik düzene göre bir yönetim uygulama, krallığın ihtişamlı bir hale getirip, onu sergileme hususlarında Müslüman sultanlara benzeme çabasının olduğundan bahsetmektedir.<sup>31</sup> Dahası 1184 yılı Noel'inde, II. Roger'ın hizmetinde bulunan Antakyalı George tarafından 1132 yılında Palermo'da yaptırılan Martorana Kilisesi'ni (Santa Maria dell'Ammiraglio) ziyaretinde Hıristiyan kadınların Müslüman kadınlar gibi giyindiklerine dair çarpıcı gözlemlerde bulunmuştur: *"Bu kentteki Hıristiyan kadınların giysileri, Müslüman kadınların ki gibidir; konuşmaları düzgün, tesettürlü ve peçelidirler. Bu bayram, sırmalı ipek elbiseleriyle dışarı çıkmışlardı. Çok hoş giysilere bürünmüş, renkli peçeler takınmış, altın işlemeli pabuçlar giymişlerdi. Müslüman kadınlar gibi süslenmiş, kına yakıp kokular sürünmüş olarak kiliseye gelmişlerdi."*<sup>32</sup>

Aslında bu devirde sadece halk değil, Norman kralların da Müslüman hükümdarlar gibi giyindikleri, İbn Cübeyr'in bahsettiği üzere Müslüman sultanlara benzemeye çalıştıkları görülmektedir. Öyle ki üzerinde Arapça *kûfî* yazılar bulunan, İslam dünyasına has, *tiraz* denilen giysileri giydiklerine şahit olmaktadır.<sup>33</sup> II. Roger'ın bu tür İslami tarzda desenlerle süslü giysiler giydiği, Hıristiyan olduğunu bilmeyen birisinin onu bu giysilerin içinde onu Müslüman zannedeceği, hatta bu yüzden kendisinin Hıristiyanlar tarafından "yarı dinsiz" olarak anıldığı bilinmektedir.<sup>34</sup> Bunun en çarpıcı görsel kanıtlarından bir tanesi II. Roger devrinde Palermo'da tamamlanmış Palatine Şapeli'nde (Cappella Palatina) bulunmaktadır. Şapelin İslam sanatına ait *mukarnas* tekniğiyle inşa edilmiş tavanında bulunan II. Roger'ın kaftan içerisinde, bağdaş kurarak oturmuş portresi oldukça ilgi çekicidir. Söz konusu Norman kralı hakkında değerli bir çalışma kaleme alan Karen C. Britt'in belirttiği üzere bu poz "saç ve sakal stili olarak Batılı olsa da temsil olarak İslami" bir mahiyet taşımaktadır.<sup>35</sup>

<sup>26</sup>İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler, Selenge Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 242-243.

<sup>27</sup>İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, ss. 243-244.

<sup>28</sup>İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, s. 244.

<sup>29</sup>İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, s. 243.

<sup>30</sup> Azimli, "Sicilya'daki İslam...", s. 70; Hauziński, "Outlook on the Golden Age...", s. 63.

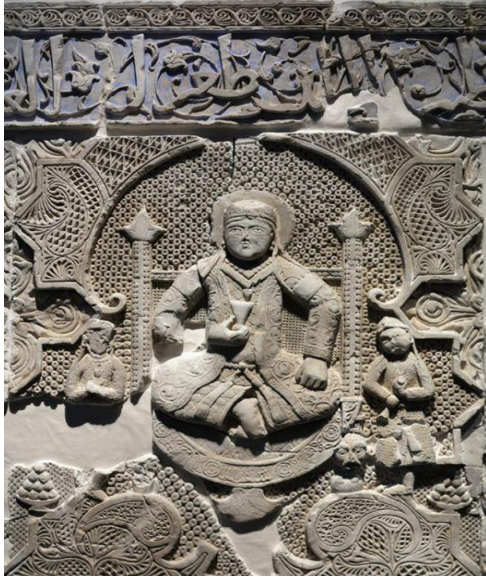
<sup>31</sup>İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, s. 243.

<sup>32</sup>İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, s. 250.

<sup>33</sup> Azimli, "Sicilya'daki İslam...", s. 69.

<sup>34</sup>Azimli, "Sicilya'daki İslam...", s. 70.

<sup>35</sup>Britt, "Roger II of Sicily...", s. 29.



**Resim 2:** Üstte: II. Roger'in Palatine Şapeli'nin tavanında yer alan portresi; Altta: Tahtta elinde kadeh tutan Irak Selçuklu sultanı figürü (Sultan II. Tuğrul / 12. Yüzyıl ikinci yarısı), Philadelphia Müzesi, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/642332> (Erişim: 01.05.2021)

Bunun yanında II. Roger'in, Palermo'daki Martorana Kilisesi'ndeki mozaik panel üzerinde Bizans imparatorluk giysisi ve tacı ile resmedildiği görülür. Dahası bu tasvirde Bizans ikonografisinden aşına olduğumuz İsa peygamberin kralı taçlandırma töreni sahnesi yer almaktadır.<sup>36</sup> II. Roger'in gerek Palatine Şapeli'ndeki İslami tarzdaki temsili, gerek Martorana Kilisesi'ndeki Bizans imparatorluk kostümleriyle tasviri, farklı kültürlerden etkilenmeleri açısından, Norman Sicilya'sında bastırılan sikkelerle de paralellikler göstermektedir.



**Resim 3:** II. Roger'in Hz İsa tarafından taçlandırılması tasviri (Martorana Kilisesi). <https://www.atlasobscura.com/places/the-martorana> (erişim: 10.11.2021)

### Norman Sicilya'sında Sikke Basım Faaliyetleri

Güney İtalya ve Sicilya'da Norman krallarının Arapça, Grekçe ve Latince olarak bastırıldığı, çok farklı orijinlerden beslenen ikonografi ve figürleriyle sikkeler, buradaki çok kültürlü, çok dilli siyasi ve idari yapının en önemli kanıtları olarak ortada durmaktadır. Aslında bu sikkeler, diğer yazılı, görsel ve mimari kaynakların araştırmacılara sunduğu bilgileri doğrular nitelikte olmakla birlikte, Norman krallarının siyasi tavırlarını, iddialarını ve propagandalarını, "mesaj taşıyıcı" özelliklerini kullanarak muhataplarına ulaştırdıkları araçlar olarak düşünülebilir. Nüsmatik bulgularına bakıldığında, Sicilya'da Normanlar tarafından bastırılan Bizans ve İslami türde sikkelerdeki unsurların doğrudan kopya edilmekten ziyade, Norman kont ve kralların söz konusu kültürlerden etkilenilerek kendi para basım geleneklerini ve sikke ikonografilerini inşa ettikleri düşünülmelidir.

Norman fetihleri başladığında Sicilya üç ana bölgeye ayrılmış durumdaydı: Apulia, Campania ve Calabria. Bu üç bölgede Bizans paraları uzun zaman boyunca kullanılmış, bunun bir sonucu olarak Bizans sikke basım gelenekleri takip edilmişti. Ancak, özellikle Calabria'da 10. yüzyılın sonlarından itibaren Arapça yazılı Sicilya altın *tarilerine* rastlanmaya başlanmış ve bu durum artarak devam etmiştir.<sup>37</sup> Norman hakimiyeti döneminde *küfi* ve sonraları *neshi* Arapça, Sicilya'nın bütün altın, çoğu gümüş ve bakır sikkelerinde, ayrıca II. Roger ve I. William tarafından Kuzey Afrika'da bastırılan altın *dinarlar*da kullanılmıştır. Hatta Arapça yazılar Norman krallardan sonra Hohenstaufen hanedanından VI. Henry (1194-1197) ve II. Frederick'in (öl. 1250) altın *tarilerinde* de kullanılmaya devam edecektir.<sup>38</sup>

Bahsedildiği üzere Sicilya'nın Norman altın sikkeleri genel itibarıyla İslam dinarlarının etkisinde kalmıştır. Sebebi ise Güney İtalya pazarlarına Fatımilerin bastırıldığı çeyrek-dinarların (*rubu*) uzun süredir hükmediyor, böylelikle tüccarlar ve normal halk tarafından kabul görmüş olmasıdır. Bu altın sikkeler, figürlü olmamakla birlikte hâkim unsur olan Arapça lejantlara ilk zamanlarda *tau*, ardından Grek haçı, nihayetinde ise dört bir köşesinde IC XC NI

<sup>36</sup> Britt, "Roger II of Sicily...", s. 26.

<sup>37</sup> Lucia Travaini, "The Normans Between Byzantium and the Islamic World", *Dumbarton Oaks Papers*, no. 55, Washington, D.C. 2001, s. 180.

<sup>38</sup> Philip Grierson ve Lucia Travaini, *Medieval European Coinage with a Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum, Italy (III), South Italy, Sicily, Sardinia, vol. 14*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 15.

KA yazılı haç motifleri eşlik etmiştir. Bu durum hiç şüphesiz Sicilya'nın Hıristiyan yöneticilerinin geleneksel İslam inancına ait ibareler taşıyan sikkeleri kendi inançlarına uygun hale dönüştürme çabasıdır.<sup>39</sup> Bununla bağlantılı olarak Sicilya'daki Norman hâkimiyetinin ilk yıllarında İslam dininin temel prensiplerini vurgulayan bazı dini ifadelerin sikkeler üzerinde kendilerine yer bulduklarını belirtmeliyiz. Örneğin I. Roger'ın (1072-1101) altın *tarilerinde* kelime-i şahadet (La ilahe illallah Muhammedun Resululaha / Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed onun resulüdür) ifadesi bulunurken, (Resim 4) II. Roger'ın kontluk devrine ait *tarilerde* "La ilahe illallah, vahdehû lâ şerîke leh / Allah'tan başka ilah yoktur, O birdir ve asla ortağı yoktur" İslamî ibaresine rastlanmaktadır.<sup>40</sup> (Resim 5) Şunu da belirtmek gerekir ki erken dönem Norman altın *tarilerinde* gözükten İslami şahadet ve sadakat ifadeleri, II. Roger'ın 1130 yılında "Hıristiyan kral" ilan edilmesiyle son bulmuştur.<sup>41</sup>



Resim 4: Roger'ın altın tarisi, Palermo veya Messina, 1,03 gr, 14 mm, <https://www.acsearch.info/image.html?id=2434522> (Erişim: 10.11.2021)



Resim 5: II. Roger'ın altın tarisi, Palermo veya Messina, 1,35 gr, 14 mm, <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=1276&lot=799> (Erişim: 10.11.2021)

Ayrıca Norman Sicilya'sının ilk zamanlarından itibaren Salerno ve Amalfi'de anlam bütünlüğü olmayan *pseudo-Arabic* (sahte-Arapça) altın *tariler* bastırılırken, (Kat. No. 5) Palermo ve Messina'da bastırılanlar daha doğru Arapça ile darp ettirilmiştir. Bunlar da

Arapça olarak sikkenin basım yeri ve senesini bulmak mümkündür ki basım yılı hicri takvimle verilmiştir.<sup>42</sup>

Erken dönem Norman Sicilya'sında bastırılan gümüş sikkeler de tıpkı altın paralarda olduğu gibi Arapça etkisinde iken, daha sonraları II. Roger'ın bastırıldığı gümüş *ducalisler* (*ducat/düka*) örneğinde olduğu gibi doğrudan Bizans tarzını yansıtmaya başlayacaktır.<sup>43</sup> Aşağıda sikke katalogunda da bir örneği yer alan bu *ducalis*, bir yüzünde İsa'nın cepheaden büstünü yansıtırken, diğer yüzünde II. Roger ve oğlunun ayakta duran pozunu resmetmektedir. (Kat. No. 6) Bunun yanında adanın bakır sikkeleri de (*follaro*) Bizans ikonografisinden esinlenilmiş İsa, Meryem, St. Nicholas, veya St. Demetrius gibi dini figürleriyle karşımıza çıkmaktadır.<sup>44</sup> Numismatik bulgular adada çok sayıda ve çok farklı türlerde bakır *follarolar* bastırıldığını göstermektedir. Özellikle II. William'ın bastırıldığı *follarolar*da görülen aslan büstleri ve palmiye ağaçları bölgenin antik dönemlerinden izler taşımaktadır ki (Kat. No. 17-18) Bu sikkelerin Rhegium ve Palermo'nun milattan önceki devirlere ait *tetradrachm*'lerindeki benzer figürlerden esinlenilerek ürettiği düşünülmektedir.<sup>45</sup>

Diğer taraftan altın ve gümüş sikkeler de olduğu gibi çok sayıda Arapça lejantlar taşıyan bakır *follarolar* da vardır. Arapça'dan başka, adanın hâkim dili olan Latince ve Grekçe de adada basılmış sikkelerde sıklıkla görülmektedir. Latince daha sade Batı Avrupa stilineki paralarda karşımıza çıkarken, Grekçe özellikle Bizans sikke ikonografisinden etkilenmiş, İsa veya aziz figürlerinin bulunduğu paralarda karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Metcalfe, II. Roger (1130-1154) dönemindeki sikkeleri üç gruba ayırmıştır: Birincisi İslam numismatik geleneğine uygun olarak darp ettirilmiş, *küfi* Arapça yazıya sahip ve figürsüz paralar; ikincisi Bizans sikkeleri tipinde olanlar, üçüncüsü ise Latince yazılar ve sade resimlerle Karolenj sonrası Batı Avrupa sikkeleri stiline olanlar.<sup>46</sup>

Bu noktadan hareketle, söylemeliyiz ki II. Roger 1130'dan önceki sikkelerinde oldukça mütevazı bir şekilde isminin baş harfi R ve Romen rakamıyla II (bakır *follarolar*da R/II olarak)<sup>47</sup> ya da Arapça *Roger es-Sani* (İkinci Roger) ifadesini kullanırken, kral olduktan sonra bu kullanımları terk etmiştir. Sicilya kralı olduktan sonra ise farklı dillerde pek çok unvan ve lakap kullanmaya başlamıştır. Bu tarihten sonra birçok Sicilya sikkesinde Arapça "kral" unvanına denk gelebilecek *'melik'* kelimesine yer verilmiş, hatta bu unvan *muazzam* sıfatıyla güçlendirilerek *meliku'l-muazzam* şeklinde kullanılmıştır. (Kat. No. 11) Bu unvanın dışında Sicilya'nın Norman krallarının sikkeler üzerinde *mu'tez-billâh* (II. Roger), *mustaiz-billâh* (I. ve II. William), *mansûr-billâh* (Tancred) gibi çok çeşitli Arapça lakaplar kullandıkları da görülmektedir.<sup>48</sup>

<sup>39</sup> Grierson ve Travaini, *Medieval European Coinage...*, s. 10.

<sup>40</sup> Lucia Travaini, "Two Hoards of Sicilian Norman Tari", *The Numismatic Chronicle*, vol. 145, 1985, ss. 182-183.

<sup>41</sup> Grierson ve Travaini, *Medieval European Coinage...*, s. 15.

<sup>42</sup> Philip Grierson, "The Coinage of Norman Apulia and Sicily in teir International Setting", *Anglo-Norman Studies*, 15, 1993, s. 123.

<sup>43</sup> Grierson ve Travaini, *Medieval European Coinage...*, s. 10.

<sup>44</sup> Grierson ve Travaini, *Medieval European Coinage...*, s. 16. Norman Sicilya'sında ayrıca Bizans anonim follis'lerinin imitasyonlarının bastırıldığını biliyoruz.

<sup>45</sup> Grierson ve Travaini, *Medieval European Coinage...*, s. 10-11.

<sup>46</sup> David Michael Metcalf, "Islamic, Byzantine and Latin Influences In the Iconography of Crusader Coins and Seals", *Orientalia Lovaniensia Analecta, East and West in the Crusader States, Context - Contacts - Confrontations*, vol. 2, (Ed. Krijnie Ciggaar ve Herman G.B. Teule), Peeters Publishers, Leuven, 1999, s. 163.

<sup>47</sup> Sikkenin örnekleri için bkz. Grierson ve Travaini, *Medieval European Coinage...*, s. 109, no. 162-169; Lucia Travaini, *La monetazione nell'Italia normanna*, Nuovi Studi Storici 28, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1995, ss. 281-282.

<sup>48</sup> Travaini, "Two Hoards of Sicilian...", ss. 184-186. Bu Arapça unvan ve lakaplar hakkında daha geniş bir değerlendirme için bkz. Metcalf, *The Muslims of Medieval Italy*, s. 147 vd.



Bu Arapça unvan ve lakapların dışında II. Roger'in krallığına vurgu yapan daha önce basılmış sikkelerde kullanılmamış Grekçe *ρηξ* (PHE) ve *αβαξ* (ANAE) unvanlarını kullandığına,<sup>49</sup> yine bunlara Latince 'rex' unvanını da ekleyerek, kendini sikkeleri üzerinde ROGERIVS REX olarak takdim etmeye başladığına şahit oluyoruz.<sup>50</sup> Nüsmatik bulguları, bu unvanın II. Roger'den sonraki Norman kralları tarafından da kullanılmaya devam edildiğine işaret etmektedir.

### Para Reformları ve Yeni Sikke Türleri

Kendi adıyla sikke bastırmaya ancak annesinin naipliğinden kurtulduğu 1112 yılından itibaren başlamış olabileceği tahmin edilen II. Roger,<sup>51</sup> devrindeki yüksek ticarî ve endüstriyel gelişimle doğru orantılı olarak daha fazla paraya ihtiyaç duymuş ve çok miktarda sikke darp ettirmiştir.<sup>52</sup> Bununla bağlantılı olarak para basım faaliyetlerini bir sistematige oturtmak için yeni bir para reformuna ihtiyaç duymuştur. 1140 senesinde krallığındaki farklı para geleneklerini bir araya getirmek ve düzene sokmak için İslami ve Bizans unsurlarından beslenen yeni bir para sistemini yürürlüğe sokmuştur.<sup>53</sup> Burada ayrıca belirtmek gerekir ki bu tarihten itibaren Sicilya'da bastırılmış birçok Norman sikkesinde bu türlerin iç içe geçtiği görülür. Örneğin, bazı sikkelerin bir yüzü İslami özellikler taşıırken diğer yüzü Bizans ya da Batı Avrupa stilinde olabilmektedir.

II. Roger tarafından tesis edilen yeni para sistemi beş para biriminden oluşmaktaydı. Bunlardan üçü var olanların devamı (Sicilya *tarisi*, *kharruba*, Sicilya/Salerno *follarosu*) iken, diğer iki tanesi, gümüş *ducalis* ve *tercianducalis*, tamamen yeni idi.<sup>54</sup> Bakır *follarolar* ağırlıklarına göre dört farklı ölçüyle birimlendirilmiştir: *mezzofollaro* (1-1,5 gr), *follaro* (2-3 gr), *doppio follaro* (5-7 gr) ve *trifollaro* (9-12 gr). II. William (1166-1189) hükümdarlığının son zamanlarında (1185 yılı civarı) yaptığı para reformuyla birlikte gümüş *ducalis*lerin yerine *apuliensis* denilen daha hafif gümüş sikkeler bastırmayı tercih etmiştir. Bunları da üç farklı versiyonda piyasaya sürmüştür: 1/3 (*tercia* veya *terzo*), 1/6 (*sesto*) ve 1/12 (*dodicesimo*). Yine bu devirde çeyrek-*tercenarius* (1/4 *tercenarius*) denilen gümüş *billonlar* basılmaya başlanmıştır.<sup>55</sup>

### Barber Müzesi'ndeki Norman Sicilya'sı Sikkeleri

Koleksiyonda Sicilya'nın Norman kont ve krallarına ait 24 sikke tespit edilmiştir. Bunlardan 2 tanesi I. Roger, 10 tanesi II. Roger, 4 tanesi I. William, 6 tanesi II. William ve 2 tanesi Tancred dönemine aittir. Bu sikkelerden sadece bir tanesi altın (*tari*) olup II. Roger ve I. William'ın (II. Roger'le birlikte) bastırıldığı 2 gümüş *ducalis* de koleksiyonun önemli parçalarıdır. Bu *ducalis*lerin yanında daha hafif

gümüşten imal edilen ve yukarıda bahsedildiği üzere II. William'ın para reformuyla ilk defa piyasaya sürülen 1/4 *tercenario* ve 1/3 *apulienselerden* birer adet bulunmaktadır. Yine Tancred devrinde basılan hafif gümüşten üretilmiş *denaroda* koleksiyonda yer almaktadır. Geri kalan 18 sikke ise bronz *follaro* ve onun çeşitli fraksiyonlarından oluşmaktadır.

	I. Roger	II. Roger	I. William (II. Roger ile)	I. William	II. William	Tancred	Toplam
Altın Tari		1					1
Ducalis		1	1				2
1/4 Tercenario					1		1
1/3 Apuliense					1		1
Denaro						1	1
Mezzofollaro	1	5		2	2		10
Follaro		1		1	1	1	4
Doppiofollaro		1					1
Trifollaro	1	1			1		3
<b>Toplam</b>	<b>2</b>	<b>10</b>	<b>1</b>	<b>3</b>	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>24</b>

**Tablo 1:** Barber Institute of Fine Arts Sikke Koleksiyonunda Yer Alan 12. Yüzyıl Norman Sicilya'sına Ait Sikkelerin Genel Görünümü

<sup>49</sup>Lucia Travaini, "Aspects of the Sicilian Norman Copper Coinage in the Twelfth Century", *The Numismatic Chronicle*, vol. 151, 1991, s. 161; Travaini, *La monetazione...*, s. 51.

<sup>50</sup>Grierson ve Travaini, *Medieval European Coinage...*, s. 16.

<sup>51</sup>Paul Balog, "Contributions to the Arabic metrology and coinage, III, On the Arabic coinage of Norman Sicily", *AJN*, 27-8, 1980-1, s. 149; Travaini, *La monetazione...*, s. 47. Ayrıca bkz. Grierson ve Travaini, *Medieval European Coinage...*, s. 108.

<sup>52</sup>Travaini, "Two Hoards of Sicilian...", s. 178.

<sup>53</sup>Detaylı bilgi için bkz. Travaini, "The Normans Between...", 2001, s. 184-185.

<sup>54</sup>Grierson ve Travaini, *Medieval European Coinage...*, s. 119.

<sup>55</sup>Barrie Cook, Stefano Locatelli, Giuseppe Sarcinelli ve Lucia Travaini (eds.), *The Italian Coins in the British Museum, vol. 1, South Italy, Sicily, Sardinia*, The Trustees of The British Museum & Edizioni D'Andrea s.n.c., Bari, 2020, ss. 31-32.

Koleksiyondaki sikkelerden 15 tanesinin üzerinde Arapça lejanta rastlanmıştır. Bunlardan 5'i II. Roger, 3'ü I. William, 5'i II. William ve diğer 2'si Tancred tarafından bastırılmıştır. Bunlardan 7'sinin iki yüzünde de Arapça yazılar yer almakta olup 6'sı çift dillidir. Bu çift dilli sikkelerden hepsi Arapça-Latince'dir. Diğer Arapça sikke ise Amalfi'de II. Roger devrinde bastırılan pseudo-Arabî (sözde Arapça) *tarî*lerden bir örnektir. Bu Arapça sikkelerin bazılarında İslami sikke basma geleneğinden aşına olduğumuz yazı ile basım yeri ve basım yılımı verme tekniği kullanılmıştır. Yukarıda Sicilya'nın Norman yöneticilerinin kullandığını belirttiğimiz *melik*, *el-meliku'l-muazzam*, *el-musta'iz-billâh* gibi bazı unvan ve lakaplara bu koleksiyondaki sikkelerde denk gelmekteyiz.

Ayrıca sikkelerden 8 tanesi figürlü olup, koleksiyonda Bizans sikke ikonografisinden etkilenildiği görülen 4 adet İsa (pantokrator), 2 adet Meryem (kucağında bebek İsa ile) figürlü sikke yer almaktadır. Sicilya'nın antik dönemine işaret eden aslan büstü ya da maskesi ve palmye ağacı figürlü örnekler de koleksiyonda yer almaktadır.

### Sonuç

Çalışmada yer verdiğimiz gerek yazılı kaynaklardaki bilgiler gerek mimari eserlerdeki görsel malzemeler gerekse nümismatik bulgular 12. yüzyıl Norman devri Sicilya'sındaki çok kültürlü yapıyı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İlk olarak halife Hz. Osman (644-656) döneminde İslâm orduları tarafından kuşatılan, daha sonra Emeviler devrinde birçok kez askeri sefer düzenlenen Akdeniz'in bu güzide adasını Ağlebîler (800-909) fethetmeye nail olmuşlardır. Müslümanlar, Bizans hâkimiyetinin ardından burada uzunca bir süre egemenliklerini tesis etmişler, kendi idarî, askerî, ekonomik sistemlerini uygulamışlardır. 11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Normanların buradaki şehir ve kasabaları peyderpey ele geçirmesiyle beraber Akdeniz üzerinde jeostratejik önemini muhafaza eden Sicilya Adası bu kez kuzeyli yeni yöneticilerine ev sahipliği yapmıştır.

Adanın yeni yöneticileri Normanların, Ada'da kendilerine miras kalan her türlü unsurdan azami derecede istifade etme gayreti içinde oldukları aşikardır. Kaynaklar onların idari, ordu ve saray teşkilatı içerisinde dini ve diline bakmaksızın yetişmiş insan gücünü etkili bir şekilde kullandıklarını, kendilerinden önce bölgenin pazarlarında sirkülasyonda olan para kaynaklarını taklit ederek, kendilerine mal edip yeni bir forma dönüştürmek suretiyle darp ettiklerini göstermektedir. Bu yönüyle nümismatik verileri buradaki çok kültürlü yapıyı anlamak ve açıklamak için çok değerli kanıtlar olarak günümüzde varlığını korumaktadır. Bu çalışmada sunulan *The Barber Institute of Fine Arts*'daki 12. yüzyıl Sicilya'sında Normanlar tarafından bastırılan sikkeler, bu devirde üretilen sikkelerin çok küçük bir bölümünü ifa etse de Bizans, İslam ve Batı Avrupa stilindeki örneklerle diğer kaynaklardaki bilgileri desteklemektedir.

Sikke buluntularının da gösterdiği üzere Sicilya Adası'nda Norman hâkimiyeti yıllarında gerek Grekçe, gerekse Arapça yoğun olarak kullanılmaktaydı. Bunların dışında Latince de bu dillere eşlik etmekteydi. Makalede bahsettiğimiz üzere aynı zamanda kraliyet divanında alınan kararlar kâtipler tarafından bu üç dilde kayıt altına alınmaktaydı. Sicilya'da bastırılan Norman sikkelerinde görülen gerek Bizans sikke ikonografisine gerekse İslâm dinine ait ifadeler buranın siyasî ve idarî geçmişine dair izler ya da miraslar olarak değerlendirilebilir.

## EKLER KATALOG<sup>56</sup>

### I. ROGER

Öy. Hz. Meryem, kucagında bebek İsa. Etrafında Latince (MARIA) MATER DNI [DOMINI] (Meryem, Tanrı'nın annesi).  
Ay. Roger'in at üzerinde mızrak ve Norman kalkanı ile poz. Etrafında Latince ROGERIVUS COMES (Kont Roger).

1. AE, 12,33 gr., Env. No. N002

### I. ROGER

Öy. Daire içinde Davut yıldızı. Ortada nokta işareti.  
Ay. Daire içinde Davut yıldızı. Ortada nokta işareti.

2. AE, 0,23 gr., Env. No. N005

### II. ROGER

Öy. Oldukça yıpranmış. İç içe iki daire. İki dairenin arasında okunamayan Arapça ifadeler. İçerdeki dairenin merkezinde üç nokta.  
Ay. Oldukça yıpranmış. İç içe iki daire. İki dairenin arasında okunamayan Arapça ifadeler. İçerdeki dairenin merkezinde üç nokta.

3. AE, 0,26 gr., Env. No. N004

### II. ROGER

Öy. Silik ve oldukça yıpranmış.  
Ay. Oldukça yıpranmış. Arapça olarak Roger'in (رجار) ismi okunmakta.

4. AE, 0,28 gr., Env. No. N006

### II. ROGER

Öy. Ortada Latin Haçı motifi. Etrafında pseudo-Arabik (sözde Arapça) yazı.  
Ay. Ortada R. yazılı. Etrafında pseudo-Arabik (sözde Arapça) yazı.

5. AV, 0,87 gr., Env. No. N007

### II. ROGER

Öy. + IC XC RG IN AETERN (Jesus Christus regnat in aeternum/ İsa Mesih sonsuza dek hüküm sürer).  
Ay. Kral Roger (sağda) ve oğlu düğ Roger'in patrik haçını tuttıkları ayakta duran figürleri. Sol elinde küre tutan II. Roger Bizans stili 'pendilia'lı bir taç ve 'loros'la resmedilmiş. Latince olarak Ortada: AN R X; Sağda: R RX SLS (Rogerius Rex Siciliae / Roger, Sicilya kralı); Solda: R DX AP (Rogerius Dux Apuliae / Roger, Apulia düğü) yazılı.

6. AR, 2,67 gr., Env. No. N010

### II. ROGER

Öy. Tahtta oturan elinde haç tutan II. Roger'in figürü.  
Ay. İsa'nın cepheden büstü (Pantokrator İsa).

7. AE, 6,27 gr., Env. No. N012

### II. ROGER

Öy. Ayakta elinde mızrak tutan II. Roger'in figürü.  
Ay. Haç motifi. [IC XC NI KA] silik.

8. AE, 4,10 gr., Env. No. N014

### II. ROGER

Öy. Yıpranmış.  
Ay. Ortada ملك رجار (Melik Roger) ifadesi okunmakta.

9. AE, 0,53 gr., Env. No. N017

### II. ROGER

Öy. Haç motifi. Her bir köşesinde IC XC [N]I K[A].  
Ay. Tahtta oturan II. Roger'in figürü. Etrafi silik.

10. AE, 1,03 gr., Env. No. N019

### II. ROGER

Messina, 1145-6

Öy. Oktagon, içinde yıldız. Çevresinde kûfi Arapça ile بامر الملك رجار المعظم "Bi-emr / el-melik / Rujjar (Roger) / el-muazzam" (Büyük Melik Roger'in emriyle) yazılı.

<sup>56</sup> Katalogda kullanılan kısaltmalar şu şekildedir: AV (Altın), AR (Gümüş), AE (Bakır), Öy (Ön Yüz), Ay (Arka Yüz), gr (gram), Env. No (Envanter Numarası).

Ay. Merkezde küçük daire içinde bir nokta. Etrafında *ضرب بميسينا سنة اربعين و خمسمائة* "Duribe bi-Messina sene erbain hamsemie" (540 yılında Messina'da basıldı) yazılı.

11. AE, 1,12 gr., Env. No. N020

## II. ROGER

Öy. Elinde gospel tutan Hz. İsa büstü.

Ay. II. Roger'in tahta oturan figürü.

12. AE, 10,14 gr., Env. No. N021

## I. WILLIAM (II. ROGER İLE BİRLİKTE)

Öy. İsa'nın cepheden büstü (Pantokrator İsa).

Ay. William ve II. Roger'in ayakta duran pozu.

13. AR, 2,39 gr., Env. No. N022

## I. WILLIAM

*Messina, 1155-6*

Öy. Hz Meryem ve kuaçığında bebek İsa

Ay. Merkezde REX / .W.

*ضرب بميسينا سنة خمسين و خمسمائة* "Duribe bi Messina sene hamsîn ve hamsemie" (550 yılında Messina'da basıldı) yazılı.

14. AE, 1,65 gr., Env. No. N023

## I. WILLIAM

Öy. الملك غليالم المعظم

"El-Melik / Giliyalm / el-muazzam"

Ay. بالله المستعز "Billâh / Musteiz"

Ortada haç işareti.

15. AE, 0,65 gr., Env. No. N025

## I. WILLIAM

*Messina, 1141-2*

Öy. Üç satır halinde *kûfi* Arapçayla,

بلامر الملكي ضرب "Bi'l-emr el-meliki duribe" (Kralın emriyle basıldı) yazılı.

Ay. İç içe daireler. Merkezde haç motifî. Çevresinde *kûfi* Arapça ile

ضرب بميسينا سنة

سته و ثلاثين و خمسمائة

"Duribe bi Messina Sene sitte ve selâsin ve hamsemie" (536 yılında Messina'da basıldı) yazılı.

16. AE, ..., 1,22 gr., Env. No. N026

## II. WILLIAM

Öy. Aslan büstü

Ay. Üzerinde meyveleriyle Palmiye ağacı

17. AE, 10,57 gr., Env. No. N008

## II. WILLIAM

Öy. Noktalı daire içinde Aslan kafası

Ay. الملك غليالم الثاني

"el-Melik / Giliyalm / es-Sâni" (Melik II. William)

18. AE, 0,89 gr., Env. No. N027

## II. WILLIAM

Öy. QVART / A TERCE / NARII• (Çeyrek tercenario)

Ay. Çevresinde, *kûfi* Arapça ile:

ضرب بمدينة صقلية حماها الله

"Duribe bi-medinet-i Sicilya, hamâ hallah" (Sicilya şehrinde basıldı. Allah onu korusun) yazılı.

Merkezde düz bir daire için de haç.

19. AR, 0,51 gr., Env. No. N028

## II. WILLIAM

Öy. Merkezde daire içinde Arapça olarak الملك غليالم الثاني

"el-Melik / Giliyalm / es-Sani" (Melik II. William) yazılı.

Etrafında ise TERCİ APVLIENSIS:I yazılı.

Ay. Üzerinde meyveleriyle Palmiye ağacı (hurma muhtemelen), .W. R X

20. AR, 0,82 gr., Env. No. N029

## II. WILLIAM

Öy. Merkezde daire içinde ... الملك غيلالم / el-Melik / Gilliyalm ... (Melik William...) yazılı.

Ay. Merkezde بالله المستعز "Billâh el-musta'iz" yazılı.

21. AE, 0,54 gr., Env. No. N030

## II. WILLIAM

Öy. Merkezde + OPERATO IN VRBE MESSANE, etrafında REX W / SCDS

Ay. Merkezde daire içinde Arapça olarak الملك غيلالم الثاني

"el-Melik / Giliyalm / es-Sâni" (Melik II. William) yazılı.

Çevresinde Arapça olarak ضرب بامر الملك المعظم المستعيز بالله

"Duribe bi emr el-melik el-mu'azzam el- musta'iz billâh" (Allah'a sığınan, büyük Melik'in emriyle basıldı) yazılı.

22. AE, 1,49 gr., Env. No. N031

## TANCRED

Öy. Merkezde REX, etrafında + ROGERIVS

Ay. İki satır halinde Arapça الملك ثنقرید

el-melik / Tanqrid (Melik Tancred)

23. AE, 2,11 gr., Env. No. N033

## TANCRED

Öy. Üç satır halinde Latince ĀCD / REX SI / CILIE (Tancred, Sicilya kralı)

Ay. Üç Satır halinde Arapça تنقرید ملك صقلية

"(Tancred) / Melik / Sicilya" yazılı.

24. AR, 0,97 gr., Env. No. N036

## KATALOG - LEVHALAR







19



N029

20



21



22



23



24



## KAYNAKÇA

- Ahmad, S. Maqbul, "Cartography of al-Sharif al-Idrīsī," *The History of Cartography*, Book 1: *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, vol. 2, (Ed. John B. Harley ve David Woodward), University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Akyol, Edip, "İslam Medeniyetinin Batı'ya Etkileri ile İlgili Bazı Değerlendirmeler", *İstem*, 4/7, 2006, ss. 117-134.
- Altan, İbrahim, *İslam Tarihinde Sicilya Adasının Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- Azimli, Mehmet "Sicilya'daki İslam Medeniyetinin Avrupa'ya Etkileri", *Marife*, 9/2, 2009, ss. 63-82.
- Balog, Paul, "Contributions to the Arabic metrology and coinage, III, On the Arabic coinage of Norman Sicily", *AJIN*, 27-8, 1980-1, ss. 137-50.
- Brown, Gordon S., *The Norman Conquest of Southern Italy and Sicily*, Macfarland & Co., Jefferson, 2002.
- Britt, Karen C., "Roger II of Sicily: Rex, Basileus, and Khalif? Politics, and Propaganda in the Cappella Palatina", *Mediterranean Studies*, 16, 2007, ss. 21-45.
- Canik, Gülmis Vesile, *Sicilya'da Müslümanlar (827-1243)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Catlos, Brian A., *Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050-1614*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Cook, Barrie; Locatelli, Stefano; Sarcinelli, Giuseppe ve Travaini, Lucia (eds.), *The Italian Coins in the British Museum, vo. 1, South Italy, Sicily, Sardinia*, The Trustees of the British Museum & Edizioni D'Andrea s.n.c., Bari 2020.
- Curtis, Edmund, *Roger of Sicily and the Norman Lower in Italy*, G. P. Putnam's Sons, New York ve Londra, 1912.
- Demiralay, Mehmet, "IX. Ve XIII. Yüzyılları Arası Sicilya Adası'nda İslam Kültür ve Medeniyetinin İzleri", *Türük, Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 6/12, 2018, ss. 227-249.
- Grierson, Philip, "The Coinage of Norman Apulia and Sicily in teir International Setting", *Anglo-Norman Studies*, 15, 1993, ss. 117-132.
- Grierson, Philip ve Travaini, Lucia, *Medieval European Coinage with a Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum, Italy (III), South Italy, Sicily, Sardinia, vol. 14*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Haskins, Charles Homer, *The Normans in European History*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1915.
- Hauziński, Jerzy, "Outlook on the Golden Age in the History of Sicily", *Slupskie Studia Historyczne* 17, 2011, ss. 59-69.
- Houben, Hubert, *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West*, İngilizce çev. G.A. Loud and Diane Milburn, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler, Selenge Yayınları, İstanbul, 2003.
- İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, trc. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2017.
- Johns, Jeremy, *Arabic Administration in Norman Sicily, The Royal Dîwân*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Loud, Graham A., *The Age of Robert Guiscard: Southern Italy and the Northern Conquest*, Routledge, London, 2000.
- Matthew, Donald, *The Norman Kingdom of Sicily*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Metcalf, David Michael, "Islamic, Byzantine and Latin Influences In the Iconography of Crusader Coins and Seals", *Orientalia Lovaniensia Analecta, East and West in the Crusader States, Context - Contacts – Confrontations*, v. 2, (Ed. Krijnie Ciggaar ve Herman G.B. Teule), Peeters Publishers, Leuven, 1999, ss. 163-175.
- Metcalf, Alex, *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.
- Musul, Gizem, *Norman İdareci II. Roger Yönetiminde Sicilya Adası (1095-1154)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, 2017.
- Özaydın, Abdülkerim, "Ağlebiler", *DİA*, C. 1, İstanbul 1988, s. 476-477.
- Stanton, Charles D., "Roger de Hauteville, Emir of Sicily", *Mediterranean Historical Review*, vol. 25, 2010, ss. 113–132.
- Şahin, Seyhun, *Normanlar Döneminde Sicilya Adası (11.-12. Yüzyıllar)*, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Şahin, Seyhun, "Norman İstilasının I. Haçlı Seferi'ne Yansımaları (Antakya'nın İşgâline Kadar I. Bohemund ve Tancred'in Faaliyetleri)", *Cappadocia Journal of History and Sciences*, vol. 1, 2013, ss. 42-52.
- Şahin, Seyhun, *Sicilya'da Normanlar ve Müslümanlar*, Arkeoloji ve sanat Yayınları, İstanbul, 2016.
- Şakiroğlu, Mahmut H., "Sicilya", *Diyabet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 37, İstanbul, 2009, ss. 138-139.



Şen, Fatih, *Normanların Güney İtalya ve Sicilya'yı Fetihleri (1059-1130)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Travaini, Lucia, "Two Hoards of Sicilian Norman Tari", *The Numismatic Chronicle*, vol. 145, 1985, ss. 177-208.

Travaini, Lucia, "Aspects of the Sicilian Norman Copper Coinage in the Twelfth Century", *The Numismatic Chronicle*, vol. 151, 1991, ss. 159-174.

Travaini, Lucia, *La monetazione nell'Italia normanna*, Nuovi Studi Storici 28, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1995.

Travaini, Lucia, "The Normans Between Byzantium and the Islamic World", *Dumbarton Oaks Papers*, no. 55, Washington, D.C. 2001, ss. 179-196.

Yıldız, Yusuf, "15. Yüzyıla Kadar Sicilya ve İtalya'da Müslümanlar", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 40, 2017, ss. 67-88.

## EXTENDED ABSTRACT

The years of Norman domination of the Island of Sicily and the multicultural life there have attracted the attention of Western researchers for many years, and many works have been written on this subject. In recent years, it is seen that the Norman presence in Sicily in Turkey has also been the subject of both postgraduate theses and other academic studies. Different from the aforementioned works, this study also focused on the multicultural structure of Norman Sicily over the coins, and presented the catalogue of coins from this period in *The Barber Institute of Fine Arts* in Birmingham, England.

The 11th and 12th centuries were a period in which important political, demographic and socio-cultural changes were experienced for the Medieval Eastern Mediterranean and Europe, and new powers began to take a role in the historical scene. One of the most important architects of these changes is undoubtedly the Turks, and the other is the Normans. While the conquests of the Seljuk Turks from the East and their accompanying Turkmen groups swept through Asia Minor, the Scandinavian-origin Normans, who had been advancing from north to south since the 8th and 9th centuries, reached the peak of their power. On the one hand, while threatening the Byzantine lands and putting them in a difficult situation, on the other hand, they managed to seize important places in Europe such as England, France, Southern Italy and Sicily. The Normans first found their way to Southern Italy in the first half of the 11th century, when they were stationed in the armies of Lombard princes and Byzantine generals. However, the first Norman conquests in Sicily began in the 1060s and were completed in 1091 with the capture of the city of Noto in the southeast of the Island. Robert Guiscard (d. 1085) and his brother Roger d'Hauteville (d. 1101) played a major role in these military successes. Roger I fought hard to establish his influence on the island and consolidate his dominance, and eventually established his county here in 1094.

It is also known that during the Normans' rule in Sicily, the Normans continued the Muslim Aglabids, Fatimids and Kalbids' palace customs and ceremonies. They also continued the practice of "guard regiments" inherited from the Muslims, and Roger I even established a military unit of Islamic soldiers in his army. Likewise, the majority of the army of his son Roger II was composed of Muslims and he organized many military expeditions with this army. Furthermore, the Latin version of the Arabic title of *amîru'l-umerâ* (amîr of amîrs) belonging to the Islamic world, *ammiratus ammiratorum*, was presented by Roger II as the highest ranking person, to the commander-in-chief of the royal navy. In addition, after Roger II established the Kingdom of Sicily in 1130, he instituted a very professional *royal diwan*, where both Arabic and bilingual (Arabic-Greek, Arabic-Latin) documents began to be written.

In fact, the Normans consciously sought to create their own system to best manage their multicultural land, rather than directly using the institutions they inherited. This situation actually shows itself in the coins minted by the Normans in Sicily. These Norman coins, which bear traces of both the classical, Byzantine and Islamic numismatic traditions, are not direct copies of their inherited numismatic materials. On the contrary, they were designed in line with a certain political and administrative purpose and goal.

Coins with iconography and figures from very different origins, struck in Arabic, Greek and Latin by the Norman kings in Southern Italy and Sicily, stand as the most important evidence of the multicultural, multilingual political and administrative structure here. While these coins confirm the information presented by other written, visual and architectural sources to researchers, they can be considered as the means by which the Norman kings conveyed their political attitudes, claims and propaganda to their addressees by using their "message bearer" features. Considering the numismatic findings, it should be thought that the Norman counts and kings built their own coinage traditions and coin iconography by being influenced by the mentioned cultures, rather than directly copying the elements of the Byzantine and Islamic type coins minted by the Normans in Sicily.

In conclusion, it is obvious that the new rulers of the Island, the Normans, are trying to make maximum use of all the elements inherited from the Island. Sources show that they used the trained manpower effectively in the administrative, army and palace organization, regardless of their religion and language, and produce their coins by imitating the money resources that were circulating in the markets of the region before them. The Normans transformed these coins into a new form and appropriate them indeed. In this respect, numismatic data maintains its existence today as very valuable evidence to understand and explain the multicultural structure here. Although the Norman Sicily coins kept in *The Barber Institute of Fine Arts* presented in this study represent a very small part of the coins produced in this period, they support the information in other sources with some samples in Byzantine, Islamic and Western European styles.

ÇALIŞIR, Abdurrahman Onur, “Çocuk Haçlı Seferi” *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/II, Aralık 2021, s. 280-284.

*Makale Türü: Tarih Çeviri*

DOI No:

*Geliş Tarihi / Received: 25 Haziran/June 2021*  
*Online Yayın: 26 Aralık 2021*

*Kabul Tarihi / Accepted: 08 Aralık/December 2021*  
*Published Online: 26 December 2021*

---

## Çocuk Haçlı Seferi \*

Dana C. Munro\*

The Children's Crusade

Çevirmen

Abdurrahman Onur ÇALIŞIR<sup>1\*+</sup>

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, İZMİR.

\* onrcalisir@gmail.com

+ ORCID: 0000-0001-5255-2462

---

\* Bu makale şurada yayımlanmıştır: Dana C. Munro, “The Children's Crusade”, *The American Historical Review*, 19/3, 1914, ss. 516-524. Yazar makalede sıklıkla kaynakların *Monumenta Germaniae Historica* külliyyatının *Scriptores* serisinde yayımlanan Latince metinlerine başvurmuş ve bunları MGSS. şeklinde kısaltarak vermiştir.

Genellikle Çocuk Haçlı Seferi olarak bilinen harekâtlar, dönemin çağdaş yazarları üzerinde güçlü bir etki yarattı. On üçüncü yüzyılda gerçekleşen nispeten çok az sayıdaki olay, birden fazla kronik yazarı tarafından bu kadar farklı şekillerde anlatıldı. Sefere dair anlatılar sıklıkla “*Eodem anno fuit iter stultorum puerorum*”<sup>1</sup>, “*Multitudo infancium ab hereticis traditur Saracenis*”<sup>2</sup> veya “*Eodem anno peregrinacio puerorum*”<sup>3</sup> gibi birkaç sözcükten ibarettir. Öte yandan uzun anlatılar da bulunmaktadır ki bunların arasından özellikle kulaktan dolma bir ifadeyle Alberic<sup>4</sup> tarafından aktarılanı, Akdeniz’i geçen çocuklara ne olduğunun hikâyesidir. Bu anlatıların bazıları ise basit mısralar şeklindedir:

Annis millenis bis centenis duodenis

Est cruce signata puerorum multa caterva.<sup>5</sup>

Annis millenis duodenis adde ducentos;

Tunc multi pueri sunt effecti peregrini.<sup>6</sup>

Anno milleno bis centeno duodeno

Cum pueris pueri currunt loca sancta tueri.<sup>7</sup>

Res fit mira nimis; puero ductore marinis

Sedibus innumeri conveniunt pueri.<sup>8</sup>

Diğerleri, şekil ve üsluplarıyla kullandıkları malzemeleri ortak bir manzuma kaynaktan aldıkları gerçeğini ele verirler. Bu iki kaynak türü, Çocuk Haçlı Seferi’nin erken dönemlerde yaygın olarak bilinen popüler şiirlerin bir teması haline geldiğini göstermektedir. Diğer yandan Beauvaisli Vincent ve Roger Bacon gibi birkaç on yıl sonra yazan insanlar, seferle ilgili didaktik eserlerinde ondan söz etmelerini haklı çıkarmak için seferin yeterince kendine has özelliklere sahip olduğunu hissettiler<sup>9</sup>.

Kısa süre sonra, on üçüncü yüzyılda, efsaneler böyle popüler bir konu üstünde kümelenildi. Muhtemelen seferin, katılımcılardan birisi tarafından kaleme alınan anlatısı bulunmamaktaydı. Kimi kronik yazarları seferlerin başlangıcı hakkında bir şeyler biliyordu; diğerleriyse sefere katılan grupların ilerleyişini görmüştü. Oysa kimse tüm hareket hakkındaki gerçekleri bilmiyordu. Bu nedenle hepsi, bilgi sahibi olmadıkları noktaları açıklarken hayal güçlerini takip etmekte özgür hissetti. Tam anlamıyla çağdaş olan yazarlar ya da

çocukların heyecanının cazibesi altında yazanlar, hareketin kökenini ilahi ilhama<sup>10</sup> veya bir meleğin mesajına<sup>11</sup> yahut bir sanrıya<sup>12</sup> bağlama eğilimindeydiler. Çocukların başarısızlığı hakkında bir şeyler bilen yazarlar ise hareketi şeytanın işi olarak algıladılar<sup>13</sup>; bu düşünce sabit bir şekilde yer edindi ve daha sonraki tüm anlatıları şekillendirdi. Ancak bu durum kronik yazarlarının hiçbiri tarafından Thomas Fuller’in yaptığından daha naif bir şekilde ifade edilmedi. O dört yüz yıl sora *Holy War* adlı eserinde şöyle yazdı: “*Bu, adeta insanların katledilmesiyle uzun süredir doymuş zayıf midelerini rahatlatmak için çocuk kanından bir ilaç isteyen şeytanın içgüdüseli tarafından yapıldı (diyor yazarım [yani Parisli Matthew]).*”<sup>14</sup>

Doğal olarak bu efsaneler ve inanışlar hem o zaman hem de o zamandan beri gerçeği bir dereceye kadar gizledi. Oysa on üçüncü yüzyılda yaşamış yaklaşık altmış yazardan toplanacak çok sayıda malzeme bulunmaktadır ve bu yazarların en az on altı tanesi tamamen veya kısmen gövne layık müstakil anlatı bırakmıştır. Buna rağmen modern tarihçiler, hareketin romantik aşamalarından etkilenmişlerdir ve diğer olayları anlatırken kullandıkları eleştirel yöntemleri izlememişlerdir. Genelde çok temkinli ve gerçekçi olan Röhricht bile *Geschichte des Königreichs Jerusalem* adlı kitabında olayların kronolojik özetlerini, son derece kullanışlı olmasına karşın oldukça sönük bir şekilde yazdı. Çocuk Haçlı Seferi’ni anlatırken,<sup>15</sup> kendi hikâyesini tamamlamak için Alberic’in masalımsı ifadelerini eleştiriye tabi tutmadan kabul eder. Anlatısı genel olarak en iyi olan Janssens<sup>16</sup>, tüm kaynaklardan haberdar değildi ve kaynaklarını eşit ölçüde eleştirmeden kullandı. Görünüşe göre resmedilmeye değer ve çarpıcı olanı arıyordu. Aynı özellikler Gray’in *Children’s Crusade*<sup>17</sup> isimli eserinde ve bir dereceye kadar Molinier’in *La Grande Encyclopédie* içerisindeki makalesinde de görülür. Sonuç olarak bu konu ile ilgili gerçekleri burada ortaya koymakta yarar görülmüştür.

1212 yılında birisi Fransız çocuklardan, diğeri Alman çocuklardan oluşan iki hareket bulunmaktaydı; şayet bir şekilde birbirleriyle bağlantılılarsa -ki bu mümkün gözükmemektedir- bu bağlantı mevcut kaynaklardan yola çıkılarak kanıtlanamaz. Fransız çocuklar için en güvenilir kaynaklar Laonlu<sup>18</sup>, Mortemerli<sup>19</sup>, Jumiègesli<sup>20</sup> ve Andresli<sup>21</sup> anonim yazarların kronikleridir. Bu yazarların tümü, açıkça aynı hareketi tarif etmektedir ama birden fazla kişi tarafından aktarılan çok az sayıda ortak olay bulunmaktadır. Onların kısa anlatılarından aşağıdaki hikâye inşa edilebilir.

1212 yılının<sup>22</sup> Haziran ayında, Vendôme yakınlarındaki Cloyes köyünden Stephen<sup>23</sup> adlı bir çoban, Hz. İsa’nın kendisine fakir bir hacı kılığında görüldüğünü, onun verdiği kutsal ekmeği yediğini<sup>24</sup> ve Fransa Kralı’na götürmesi için kendisine bir mektup verdiğini söyledi. Akranı olan erkek çoban çocuklarla birlikte St. Denis’e gitti ve orada birçok kişinin şahit olduğu üzere Hz. İsa onun aracılığıyla

<sup>1</sup> Ann. Ellenhardi, *MGSS.*, XVII. 101. [Tr. O sene ahmak çocukların seferi gerçekleşti. -ç.n.]

<sup>2</sup> Ann. Heimburg., *MGSS.*, XVII. 714. [Tr. Çocuklardan oluşan güruh sapkın Sarazenlere hainlikle teslim edildi. -ç.n.]

<sup>3</sup> Cont. Claustroneoburg, *MGSS.*, IX. 634. [Tr. O sene çocukların hac seyahati (gerçekleşti.) -ç.n.]

<sup>4</sup> *MGSS.*, XXIII. 893.

<sup>5</sup> Flores Temp., *MGSS.*, XXIV. 240. [Tr. Sene bin iki yüz on iki / Çocuklardan oluşan çok sayıda güruh haçla işaretlendi. -ç.n.]

<sup>6</sup> Chron. Elwacen., *MGSS.*, X. 37. [Tr. Bin iki yüz yılına ekle on iki / İşte o vakit hayli çocuğun hacı olması gerçekleşti. -ç.n.]

<sup>7</sup> Ann. Thuring. breves, *MGSS.*, XXIV. 41. [Tr. Bin iki yüz on iki senesinde / Çocuklar çocuklarla gitti kutsal yerleri görmeye. -ç.n.]

<sup>8</sup> Ann. Zweifalt, *MGSS.*, X. 58. [Tr. Ziyadesiyle garip bir hadise gerçekleşti; / Sayısız çocuk bir çocuğun önderliğinde sahil kentlerinde bir araya geldi.]

<sup>9</sup> Vincent, *Bibl. Mundi*, XXX., böl. 5 ve *Speculum Hist.*, XXXI., böl. 5; Bacon, *Opus Majus* (ed. Bridges), I. 401.

<sup>10</sup> Chron. regia Colon., *MGSS.*, XVII. 826; Chron. Anon. Laud., Bouquet, XVIII. 715.

<sup>11</sup> Ann. Placent. Guelfi, *MGSS.*, XVIII. 426.

<sup>12</sup> Sicardus, Muratori, VII. 624.

<sup>13</sup> “*Ex deceptione maligni hostis*”, Chron. Ebersheim., *MGSS.*, XXIII. 450; “*instinctu diabolico*”, Ann. Admunt. cont., *MGSS.*, IX. 592.

<sup>14</sup> Pickering baskısı (Londra, 1840), s. 160.

<sup>15</sup> *Hist. Zeitschrift*, XXXVI. I vd. (1876).

<sup>16</sup> “Étienne de Cloyes et les Croisades d’Enfants”, *Bulletin de la Soc. Dunoise*, (Chateauduni 1891).

<sup>17</sup> İlk olarak 1870’te yayımlandı ve o zamandan beri birçok defa yeniden basıldı. Bu küçük ilginç kitabın yazarı, eğitilmiş bir tarihçi değildi. Dolayısıyla iyi, kötü ve vasat kaynakları aynı güvenle kullandığını görmek şaşırtıcı değildir. Otuz başlıktan oluşan kaynakçasında, hareket başlamadan önce ölen çağdaş bir adama atıf yapar, üç olayda aynı anlatıyı iki farklı isim altında aktarır ve diğer pek çok hatası bulunmaktadır.

<sup>18</sup> Bouquet, XVIII. 715.

<sup>19</sup> *MGSS.*, VI. 467.

<sup>20</sup> Genelde “Anon. cont. App. Robarti de Monte” denilen, *MGSS.*, XXVI. 510.

<sup>21</sup> Bouquet, XVIII. 574. Andres, Calais’nin yakınlarında bulunmaktadır.

<sup>22</sup> Laon Kroniği. Senenin 1212 olduğunda şüphe yoktur. Mortemer Kroniği’nde 1213 tarihini veriliyor ancak bağlam hatanını neden yaptığını gösterir.

<sup>23</sup> Fr. Etienne -ç.n.

<sup>24</sup> Efkariştiya ayininde yenilen ekmeğin -ç.n.

birçok mucize gerçekleştirdi. Ayrıca birçok yerde, ayak takımı tarafından büyük bir saygıyla karşılanan çok sayıda başka erkek çocuk da vardı. Öyle ki onların da mucizeler yarattıklarına inanılıyordu. Orada çocuklardan oluşan bir kalabalık, sanki efendileri ve prensleri olarak kabul ettikleri kutsal çocuk Stephan'ın liderliği altına girmeyi planlamışlar gibi onlara katıldı<sup>25</sup>. Bazı genç ve yaşlılarla birlikte erkek ile kız çocuklarından oluşan gruplar sancaklar, mumlar ve haçlar taşıyarak, buhurdanlıklar sallayarak, ana dillerinde “*Hıristiyanlığı yücelt yüce Tanrımız! Gerçek Haç'ı bize geri kazandı yüce Tanrımız*” şeklinde şarkı söyleyerek şehirler, kaleler, kasabalar ve köyler boyunca tören alayı halinde yürüdüler. Yalnızca bu sözleri değil başka pek çok şey de söylüyorlardı. Çünkü muhtelif tören alayları vardı ve her biri istediği gibi çeşitlilikler yaptı<sup>26</sup>. Ebeveynleri veya diğerleri tarafından kendilerine nereye gitmek istedikleri sorulduğu zaman, hepsi sanki tek bir ruh tarafından yönlendirilmiş gibi “*Tanrı'ya!*” cevabını verdiler<sup>27</sup>. Çocuklar başlangıçta dizginlenemedi ancak Jumiéges Yıllıkları'na göre en sonunda aklıktan evlerine dönmek zorunda kaldılar. Laon Kroniği'ne göre, Fransa Kralı nihayetinde meseleyi Paris Üniversitesi hocalarına danıştı ve bunun sonucunda çocuklar kralın emriyle evlerine döndüler. Diğer iki kronik yazarı hareketin bitişine dair hiçbir şey söylemiyor. Hareketin genişliğiyle ilgili olarak birisi çocukların Galya'nın çeşitli yerlerinden geldiklerini; diğeri hareketin neredeyse tüm Galya'ya yayıldığını; bir üçüncüsü hareketin Fransa Krallığı'nda olduğunu; dördüncüsü çocukların çeşitli şehirlerden, kalelerden, kasabalardan ve köylerden geldiklerini söylüyor. Jumiéges ile Mortemer'in Rouen yakınlarında, Andres'in de Calais'in yakınlarında bulunduğu dikkat edilmelidir. Sonuç olarak bilimizin eriştiği yerler, hareketin Vendôme'da başlaması ve çok daha geniş bir alana yayılmış olması ihtimaliyle birlikte, kabaca Paris, Laon, Calais ve Rouen arasındaki bölgeyi içermekteydi. Dört kaynağın dördü de harekete katılanların çok sayıda olduğunu bildiriyor; bir tanesi muazzam büyüklükteki bir kalabalıktan bahsediyor; Laon Kroniği Stephen'ın yanında olanların sayısını 30.000 olarak veriyor.

Bu kaynaklardan yalnızca bir tanesinin Stephen'dan bahsetmesi ve hareketin herhangi bir birliğinin veya “*Tanrı'ya*” gitmek dışında bir amacı olduğunu belirtmemesi önemlidir. Daha sonraki anlatılar doğal olarak boşlukları doldurmaya meyilliydiler. Laon Kroniği'nde, birçok kişi tarafından bu durumun, kendiliğinden bir araya gelen bu masum insanlar aracılığıyla Hz. İsa'nın büyük ve yeni bir şey yapmak üzere olduğu şeklinde görüldüğü, ancak çok fark bir şekilde sonuçlandırıldığı söyleniyor. Mesela Mortemerli kronik yazarı, bunun gelecekte yaşanacak olayların, yani ertesi sene “*Roma Kilisesi'nin legatusu*”<sup>28</sup> yeni bir Haçlı seferi için bir kalabalığı haçla işaretlediğinde” meydana gelecek olayların bir âlâmeti olduğuna inanıyordu. Bu fikir pekâlâ, Andres'teki kronik yazarının çocuklar “*Akdenize doğru hızla ilerliyorlardı*” şeklindeki müphem ifadesinden beslenmiş olabilir. Fakat en güvenilir kaynaklar olan bu dörtlütenden hiçbirisi, çocukların bir Haçlı seferi hatta bir hac yolculuğu bile yapmayı düşündüklerini ima etmez. Buna karşın az bir zaman sonra yazan kişilerin zihinlerinde bu hareket Haçlı Seferleri'yle bağlantılıydı: Soissons Yıllıkları'nda<sup>29</sup> küçük ve büyük çocukların

Kutsal Haç'ı aramak için denizi geçeceklerini söyledikleri belirtiliyor ve Barnwel Kroniği'nde<sup>30</sup> çocuklara ne yapmayı tasarladıkları sorulduğunda İsa'nın çarmıhını kurtarmak üzere oldukları cevabını verdikleri bildiriliyor. Fransız çocukların bir Haçlı seferi planladıkları fikri kısa sürede genelleşti. Sonraki yazarlar daha fazla ayrıntı eklediler. Anonim bir yazar, Parisli Matthew'in kroniğine Akdeniz'e doğru ilerleyişin anlatısını ekledi. Liderleri silahlı muhafızlarla çevrili bir savaş arabasına binmişti ve o kadar kutsal sayılıyordu ki başından bir saç teli ya da giysisinden bir iplik elde eden herkes kendisini şanslı sayardı. “*Ancak hepsi ya karada ya denizde helak oldular.*”<sup>31</sup> Önceden Albericus Trium Fontium'un eseri addedilen derlemenin içerisinde uzun bir anlatı verilmiştir ki yukarıda atıfta bulunulmuştur. “*İlk önce Vendôme'a komşu yerlerden Paris'e geldiler.*” Sayıca yaklaşık 30.000 civarındayken, Sarazenlere karşı denizi geçmeyi planlamışlar gibi Marsilya'ya ilerlediler. Hugo Ferreus ve William Porcus adlı iki tacir orada onlara Akdeniz'i ücretsiz geçirmeyi teklif etti. Yedi büyük gemiyi çocuklarla doldurdular; iki tanesi kaza yaptı ve gemideki herkes boğuldu. Diğer beş gemi Bugia'ya ve İskenderiye'ye gitti. Çocuklar Sarazenlere satıldı. Halife, hepsi ruhban olmak üzere yetiştirilen ve aralarından seksen tanesi de rahip olan dört yüzünü satın aldı. Aynı halife önceleri Paris'te din adamı kıyafeti içerisinde eğitim görmüştü. Çocuklardan on sekizi, Hıristiyan inancından vazgeçmeyi reddettikleri için ölene kadar işkence gördü ancak diğerlerinden hiçbirini dininden dönmedi. Rahip olanlardan birisi kaçıp bu olayları anlatı ve seferden on sekiz yıl sonra bile İskenderiye hâkiminin elinde hâlâ “*artık çocuk değil olgun erkekler olan*” 700 kişi bulunduğunu ekledi. Bu anlatıdan, iki tacirin başka kötülüklerinin tespit edilip asıldığını öğrenmek okuyucu için memnuniyet vericidir<sup>32</sup>. Bu hikâye, geri döndüğünü iddia eden bir rahibin tanıklığına dayanır ve çocukların sekseninin rahip olması veya Müslümanların çocukları dinlerinden döndürmek için işkence yapmaları gibi açıkça gerçekleşmesi mümkün olmayan ihtimallerle doludur. Daha sonraki yazarlar bu beyanlardan birkaçını tekrarlar ve bazı mucize anlatıları eklerler. Ancak hiçbir kronik, Paris ile Marsilya arasındaki herhangi bir yerde bulunan çocuk kafilesinden söz etmez. Loire'in güneyinde kaleme alınmış tek bir kronik bile hiçbir şekilde bu hareketten bahsetmez. Hareketin çağdaş yazarlarının haklı olduğu ve çocukların bir süre çevrede dolaşıp alaylar halinde şarkı söyledikten sonra evlerine döndükleri çok açıktır.

Alman çocuklara dair malzeme daha geniştir ve onların girişimi pekâlâ bir Haçlı seferi olarak adlandırılabilir. Gerçi kronik yazarlarından hiçbirinin tüm hareketi tasvir etmediği ve her birine sadece birkaç durum için güvenebileceği doğrudur. Fakat birbirinden tamamen bağımsız birkaç yazar, ayrı ayrı tarihler ile coğrafi bulgular veriyor ki bunlar düzgün bir şekilde uyuyorlar, Haçlı seferinin bazı bölümlerini büyük bir doğrulukla takip etmemizi sağlıyorlar ve dahası bazı ayrıntılar konusunda birbirlerini doğruluyorlar. Bu anlatıların en iyileri Köln'de<sup>33</sup>, Treves'te<sup>34</sup>, Spire'ste<sup>35</sup>, Alsas'taki Marbach'ta<sup>36</sup>, Schlettstadt'ın kuzeybatısında bulunan Ebersheim'da<sup>37</sup>, Salzburg yakınlarındaki Admunt'ta<sup>38</sup>, Cremona'da<sup>39</sup>, Piacenza'da<sup>40</sup> ve Cenova'da<sup>41</sup> yazıldı. Cremona ve Cenova'da yazılanlar hariç hepsi anonim yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Diğer yandan hepsi ya 1212'den sonraki birkaç yıl

<sup>25</sup> Buraya kadarki her şey Laon Kroniği'nden. Ayrıca Jumiéges Yıllıkları'nda da hareketin Vendôme'dan başladığı belirtiliyor.

<sup>26</sup> Mortemer Kroniği. Andres Kroniği ve Jumiéges Yıllıkları'ndaki anlatılarda da şehirlerden, kalelerden vs. bahsedilir.

<sup>27</sup> Andres Kroniği. “*Tanrı'ya!*” cevabı için karş. Jumiéges Yıllıkları.

<sup>28</sup> İngilizce *legate* kelimesi Latince *legatus* sözcüğünden gelmektedir. Kelimenin elçi, temsilci gibi anlamları olmasına karşın burada terimsel bir anlamı olduğu için orijinal halinin verilmesi uygun görülmüştür. Papalar tarafından belirli bir misyonla üst düzey din adamları arasından seçilen legatuslar, papa adına ona danışmadan görevlendirildikleri meselede karar alma yetkisine sahiptiler. Papalar Haçlı seferini idare etmeleri için de legatuslar tayin etmişlerdir ki burada söz konusu olan legatus da budur. -ç.n.

<sup>29</sup> MGSS., XXVI. 521.

<sup>30</sup> 1227 civarında, İngiltere'de kaleme alındı.

<sup>31</sup> M. Paris, *Chron. Maj.* (ed. Luard), II. 556; karş. Önsöz, s. X.

<sup>32</sup> MGSS., XXIII. 893.

<sup>33</sup> İki ayrı anlatı: Cont. II., MGSS., XXIV. 17-18; Cont. III., *Age.*, XVII. 826. Diğerlerinden daha az güvenilirlerdir.

<sup>34</sup> MGSS., XXIV. 398-399 [Günümüzde Trier -ç.n.]

<sup>35</sup> *Age.*, XVII. 84 [Günümüzde Speyer -ç.n.]

<sup>36</sup> *Age.*, s. 172.

<sup>37</sup> *Age.*, XXIII. 450.

<sup>38</sup> *Age.*, IX. 592. [Günümüzde Admont -ç.n.]

<sup>39</sup> 1215'te ölen Cremona Piskoposu Sicardus tarafından kaleme alındı. Muratori, VII. 624; Migne, *Patr. Lat.*, CCXIII. sütun 539.

<sup>40</sup> MGSS., XVIII. 426.

<sup>41</sup> Hareketin çağdaşı Ogerius tarafından kaleme alındı. Muratori, VI. 403; MGSS., XVIII. 131.

içerisinde yazılmıştır ya da anlatının bir görgü şahidinden alındığı izlenimini uyandıran ifadeler içermektedir. Şimdilik daha az değerli olan başka pek çok anlatı göz ardı edilerek, Alman çocukların seferinin hikâyesi bu dokuz veya on bağımsız kaynaktan aşağıdaki şekilde inşa edilebilir.

Alman hareketinin lideri Könlü Nicholas isimli bir çocuktur<sup>42</sup>. Hareketin nerede başladığı belirsiz ancak muhtemelen Ren vadisinde veya yakınlarında başladı<sup>43</sup>. Sene 1212'yi<sup>44</sup> ve vakit muhtemelen Paskalya ile Hamsin Yortusu arasındaydı<sup>45</sup>. Harekete katılanların çok sayıda olduğu<sup>46</sup> ve geniş bir bölgeden geldikleri söyleniyor<sup>47</sup>. Erkekler ile kadınlar, oğlanlar ile kızlar<sup>48</sup> hatta kadınların göğüslerinde meme emen bebekler vardı<sup>49</sup>. Büyük çoğunluğunu gençler oluşturuyordu. Sabanlarını, el arabalarını yahut sürülerini bıraktıkları ve kırsal kesimlerde yürüyen kafilelere katılmak için acele etikleri kaydedildiği<sup>50</sup> için esas olarak tarım sınıfına mensup oldukları görülüyor. Bazı kötü adamlar ve kadınlar, heyecandan veya fırsattan istifadeyle yağmacılık ve kötülüğün cazibesine kapıldılar<sup>51</sup>. Çeşit çeşit grupların<sup>52</sup> Nicholas'ın önderliğinde tam olarak ne zaman ve nerede bir araya gelip yürüyüşe geçtikleri tespit edilememiştir. Fakat İtalya'ya ilk kez girdikleri ve Cenova'ya ilerledikleri esnada sadece bir kafiye varmış gibi görünüyor.

En iyi kaynaklardan ikisi hariç hepsi, bu hareketten bir Haçlı seferi veya hac yolculuğu olarak bahseder ve çocuklar haçlar, değnekler ve yazılı belgeler taşırken tasvir edilir<sup>53</sup>. Nicholas'ın kendisi Yunan alfabesindeki taf harfi<sup>54</sup> biçiminde bir haç taşıyordu. Ancak Treves'teki kronik yazarı, bu haçın neyden yapıldığını söylemenin kolay olmadığını ifade ediyor. Hac yolculuğu, muhtemelen çocukların ebeveynleri ile arkadaşları dışında insanlar tarafından olumlu karşılandı<sup>55</sup> ve çocuklara memnuniyetle yiyecek verildi. Bazı din adamlarının muhalefeti kiskançlıklarına bağlanıyordu<sup>56</sup>.

Başlıca rotaları Ren vadisinden yukarı doğru gidip, Alpler üzerinden İtalya'ya inmekti<sup>57</sup>: Spire's'te ve Piacenza'da bulunmalarından bahsedilmektedir. Muhtemelen onlardan bazıları 25 Temmuz'da Spire's'ten geçmişti<sup>58</sup> ve Nicholas 20 yahut 21 Ağustos'ta Piacenza'ya ulaşmıştı<sup>59</sup>. 25 Ağustos Pazar günü Cenova'ya geldiler ve "erkeklerden, kadınlardan, oğlanlardan ve kızlardan oluşan hacılar, iyi adamların tahminine göre yedi binden fazlaydı."<sup>60</sup> "Bir sonraki Pazar günü şehirden ayrıldılar ancak erkeklerin, kadınların, oğlanların ve kızların birçoğu Cenova'da kaldı."<sup>61</sup> Bazılarının

Marsilya'ya<sup>62</sup>, diğerlerinin "denize yakın bir şehir olan Vieneiam"a gittiği "ve orada bazılarının gemilere bindirilip korsanlar tarafından Sarazenlere satılmak üzere götürüldüğü"<sup>63</sup> söyleniyor. Buna karşın kimileri Brindisi'ye gittiler ve burada "kumpası tespit eden piskopos, onların gemiye binmelerine izin vermedi. Çünkü Nicholas'ın babası tarafından kafirlere satılmıştı."<sup>64</sup> Bu anlatılardan besbelli ki kafiye dağılıyor ve çeşitli limanlarda Kutsal Topraklara geçmeye çalışılıyor<sup>65</sup>. İtalya'ya ilk girdikleri zaman hepsi "tek yürek ve tek sesle deniz tabanında yürüyerek denizi geçeceklerini ve Kutsal Topraklar ile Kudüs'ü geri alacaklarını" ilan etmişlerdi<sup>66</sup>. En nihayetinde hepsi hayal kırıklığına uğramış gibi görünüyor: Kimisi sıkıntılardan, açlıktan ve susuzluktan dolayı ormanlarda ve ıssız yerlerde telef oldu; kimisi Lombardiyalılar tarafından soyuldu<sup>67</sup>; kimisi de çeşitli yerlerde köle olarak satıldı<sup>68</sup>. Sonunda bazıları girişimlerinin aptallığını anlayınca Roma'ya gitti<sup>69</sup> ve küçük çocuklar ile yaşlılar Haçlı Seferi'ne çıkma yeminlerinden azade edildiler. Diğerleri yeminlerinden kurtulamadılar lakin yeminlerini bir süreliğine ertelemelerine müsaade edildi.

Memleketine geri giden az sayıda çocuk, tek başına ya da küçük gruplar halinde, sessizce ve üzüntüyle aşağılanmış bir halde döndü. Görkemli ilerleyişlerinde onların ihtiyaçlarını cömertçe karşılayan insanlar, şimdi onların isteklerine kulak tıkadılar ve bakire olarak yola çıkıp şimdi utanç içerisinde geri dönen genç kızları hor gördüler<sup>70</sup>. Nicholas'ın daha sonra Akkâ'da ve Dimyat Kuşatması'nda cesurca savaştığı ve zarar görmeden geri döndüğü kaydedilir<sup>71</sup>.

Çağdaş yazarların hayal gücü doğal olarak bu hareketin akıbetinin beraberinde getirdiği belirsizliği değerlendirdi ve hayali anlatılar ile açıklamalara kısa süre içerisinde inanıldı. Bu Haçlı Seferi'nin kökenini açıklamak için icat edilen öykülerden en ilginç olanı, seferi, Dağın Yaşlısı'nın genç savaşçılardan oluşan elit bir grup elde etme arzusuna bağlıyordu<sup>72</sup>. Röhrich, daha evvel bahsedilen anlatısında, Fareli Köyün Kavalcısı Hikâyesi'ni Çocuk Haçlı Seferi'yle ilişkilendirir. Bu hikâyenin orijinalinin 1284'e tarihlendiğini ve orada yüzlerce çocuğu sihirle peşinden sürükleyen fare avcısından bahsedildiğini belirtiyor. Efsanede, çocukların dağlarda kaybolmalarının nakledilmesinin ardından, Haçlıların Kutsal Topraklara giderken kullandıkları geleneksel rota olan Şarلمان Yolu'nda<sup>73</sup> yeniden ortaya çıkmalarının kayda değer olduğunu düşünüyor<sup>74</sup>.

<sup>42</sup> "Puerulus Nicolaus nomine veniens a pago Coloniensi", Chron. Ebersheim.; karş. Ogerius, Ann. Plac. Guelfi, Gesta Trev., Ann. Admunt.

<sup>43</sup> Sicardus "in partibus Coloniae" diyor ancak Nicholas'tan bahsetmiyor ve hareketin başlangıç yerini hareketin liderinin memleketiyle karıştırmış olabilir.

<sup>44</sup> Bir tanesi hariç yukarıda bahsedilen tüm kaynaklar ve başka pek çok kaynak bu tarihi verir.

<sup>45</sup> Yanlış sene veren Chron. reg. Colon. Cont. II.'de.

<sup>46</sup> En iyi kaynaklardan altısına göre.

<sup>47</sup> Bu kaynaklardan üçü hem Almanya'dan hem de Galya'dan katılımcılardan bahsediyor ve bir tanesi Burgonya'dan da katılımcıların olduğunu ekliyor. Gesta Trev. Almanya'nın tüm kasabalarından ve köylerinden katılımcılar olduğunu ifade ediyor.

<sup>48</sup> Bu kaynakların sekizine göre.

<sup>49</sup> Ann. Plac. Guelfi.

<sup>50</sup> Chron. reg. Colon. Cont. III.; karş. Ann. Marbac.

<sup>51</sup> Chron. reg. Colon. Cont. III.; karş. Ann. Admunt.

<sup>52</sup> Chron. reg. Colon. Cont. II.; Gesta Trev.

<sup>53</sup> Ogerius.

<sup>54</sup> T τ -ç.n.

<sup>55</sup> Chron. reg. Colon. Cont. II.

<sup>56</sup> Ann. Marbac.

<sup>57</sup> Karş. Chron. reg. Colon. Cont. II. Farklı rotaları takip eden çeşitli kafilelerin olması muhtemeldir. Almanya'nın Ren vadisinden çok uzaktaki bölgelerinde yazılan kroniklerdeki bazı ifadeler, bu varsayımın daha kolay anlaşılabilir. Lakin eldeki bulgular bu savı doğrulamak için oldukça yetersizdir.

<sup>58</sup> Ann. Spir., MGSS., XVII. 84.

<sup>59</sup> Ann. Plac. Guelfi; karş. Chron. reg. Colon. Cont. II.

<sup>60</sup> Ogerius.

<sup>61</sup> Age.

<sup>62</sup> Chron. reg. Colon. Cont. II. Bu muhtemelen Fransız çocuklar hakkındaki hikâyeye yol açtı.

<sup>63</sup> Chron. Ebersheim. Tekrar karş. Fransız çocukların hikâyesi.

<sup>64</sup> Gesta Trev.

<sup>65</sup> Çocukların Trevios'ya (MGSS., IX. 780) ve muhtemelen Monza'ya (Chron. reg. Colon. Cont. II.) gittikleri söyleniyordu ancak bu yer Mainz olabilir.

<sup>66</sup> Sicardus, Muratori, VII. 624.

<sup>67</sup> Chron. reg. Colon. Cont. III.

<sup>68</sup> Ann. Admunt.

<sup>69</sup> Chron. reg. Colon. Cont. II.; Ann. Marbac.

<sup>70</sup> Chron. Ebersheim.; Ann. Marbac.; Gesta Trev.; Chron. reg. Colon. Cont. III.

<sup>71</sup> Ann. Admunt 1217'de "Post non multum temporis in peregrinatione sancte crucis prefatus dux transfretavit, et apud Akirs et in obsidione Damiate, ad duos fere annos [1219] strenue militavit; et tandem incolomis remeavit: et hoc totum infra spacium tam presentis anni quam etiam duorum precedentium annorum" der ki bu kesinlikle olayların çağdaşı olduğunu gösterir.

<sup>72</sup> Beauvaisli Vincent; karş. Lanercost Kroniği. Dağın Yaşlısı, Haşşâşilerin başıydı.

<sup>73</sup> 10. yüzyıldan itibaren kaleme alınan kimi edebî eserlerin etkisiyle, Avrupa'da Frank Kralı Şarلمان'ın Kudüs'e bir hac seyahati gerçekleştirdiğine inanılıyordu. Burada yazarın atıfta bulunduğu yol, Ortaçağ'da Avrupalı hacıların kara yoluyla İstanbul üzerinden Kudüs'e gittikleri hac yoludur. -ç.n.

<sup>74</sup> Hist. Zeitschrift, XXXVI. 8 (1876).

Bu Haçlı hareketi nispeten daha az ilgi çekici olmakla birlikte, çağdaşlarının zihin dünyasına tuttuğu ışık açısından fevkalade ilgi çekicidir. Yukarıda kroniklerden aktarılan ifadelerin birçoğu bunu göstermektedir. Ayrıca çocuklar tarafından yürütülen bir şekilde benzer girişimlerin 1237’de ve 1458’de kaydedildiği de unutulmamalıdır<sup>75</sup>. Çocukların görkemli bir şekilde ilerleyen gruplara coşku içerisinde katılmayı neden arzu edebileceklerini anlamak kolaydır ancak ebeveynlerinin buna razı oluşlarını ve eğitimli din adamlarının Çocuk Haçlı Seferine ilişkin ayan beyan görünen olumlu görüşlerini açıklamak zordur. Bir yazar Papa Büyük III. Innocent’in ağzından şu haykırışı dile getiriyor: “*Bu çocuklar bizi utandırıyorlar. Çünkü biz uyurken onlar Kutsal Torakları kurtarmak için koşturuyorlar.*”<sup>76</sup> Innocent’in Haçlı Seferleri davası için gösterdiği gayrete rağmen, böyle bir girişimi onaylaması pek mümkün değildir. Ancak Luchaire’in bu papa hakkındaki derinlemesine incelemesi bile onun çok yönlü karakterinin tüm katmanlarını henüz ortaya çıkarmadı.

<sup>75</sup> Röhrich, *Hist. Zeitschrift*, XXXVI. 2 (1876); karş. Waverley Yıllıkları, 1214.

<sup>76</sup> MGSS., XVI. 355.

ÖZTÜRK, Canan, “Etnoğrafya ve Anlatı Arasında Georgios Pakhymeres: Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι 3.3-5” *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/II, Aralık 2021, s. 285-292.

Makale Türü: Tarih Çeviri

DOI No:

Geliş Tarihi / Received: 08 Eylül/September 2021  
Online Yayın: 26 Aralık 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Kasım/November 2021  
Published Online: 26 December 2021

---

## Etnoğrafya ve Anlatı Arasında Georgios Pakhymeres: Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι 3.3-5\*

Antonis K. Petrides\*

Georgios Pachymeres between Ethnography and Narrative: Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι 3.3–5

Çevirmen

Canan ÖZTÜRK<sup>1\*+</sup>

<sup>1</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, ANKARA.

\* [cnozturk016@gmail.com](mailto:cnozturk016@gmail.com)

+ ORCID: 0000-0003-2033-1045

---

\* Bu makale İngilizce olarak şurada yayınlandı, Antonis K. Petrides, “Georgios Pachymeres between Ethnography and Narrative: Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι 3.3–5”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 49 (2009) pp. 295–318.



Georgios Pakhmeres'in Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι'sı VIII. Mikhael Palaiologos ve oğlu II. Andronikos'un dönemlerini (yani 1260-1307 yıllarını) kaydeder.<sup>1</sup> Üçüncü kitabında, VIII. Mikhael'in Patrik Arsenios'la olan can sıkıcı etkileşimlerinin anlatıldığı son bölümden sonra, Pakhmeres<sup>2</sup> dikkatini Doğu politikasına (3-5 Bölümler), yani Τόχαροι (Moğollar) ve Αἰθίοπες (Memlûkler) ile diplomatik ilişkilere çevirir.<sup>3</sup> Pakhmeres, Memlûk elçilerinin Konstantinopolis'e gelmelerinden bahsederken, güya ἀσύνετος "akıl yoksunu" olmasına rağmen, eski efendilerinin ἄγαν συνετοί ve sofistike Etiyopyalıların Sultanı olarak gücü eline geçiren Kuman bir kölenin garip hikâyesini anlatır. Daha sonra, olandı çelişkili bir şekilde esmerlerin ve tembel Etiyopyalıların kralı olan bu beyaz, savaşçı Kuman, Euksenes'tan [Karadeniz] Mısır'a İskit köleleri gizlice sokarak Bizans İmparatorunu kandırmıştır. Eski köle, yeni kurduğu orduyla, acımasız gücüyle τὰ κατὰ Συρίαν "Suriye'nin aşağısında olanları" süpürüp attı (bölüm 5) ve imparatorluğu kasıp kavurdu. Çok ilginç hikâyesinin ortasında, sonlara doğru Yakın Doğu'da Bizans kayıpları için acıklı ve kızgın ağıtının arasına girdiğinde (καὶ νῦν κείται μὲν ἡ περιφανῆς Αντιόχεια ... θρηγεῖ Λαοδίκεια ... τὰ μεγάλα τῶν Ἰταλῶν ἄστεα ὡς οὐδ' ἂν ἦσαν λογιζόμεναι vb. "ve dikkat çekici Antakya şimdi ıstırap içerisinde bulunur ... Laodikeia ağıt yakar ... İtalyanların büyük şehirleri hiç [onlara] sahip olunmamış gibi sayılırlar"), Pakhmeres, "İskitlerin" ve "Etiyopyalıların" basmakalıp etnografik karşılaştırmasıyla asıl konudan uzaklaşır (bölüm 3). Bu bölümde Pakhmeres, iki halk arasındaki farklılıkları; fiziki özellikleri (siyah/beyaz, yumuşak/sert vb.), karakterleri (sert/miskin, cesur/korkak vb.) gibi ikili zıtlıklar vasıtasıyla kavramsallaştırıyor, böylece onların doğal ve psikolojik karakterlerinin fizyolojik anlatımına girişiyor. İleride de göreceğimiz gibi, tüm geleneksel imalara rağmen, bizzat arasözünü ilk bakışta içten bir düşünce gibi gözükten *curiosum* [ilginç bir şey] üzerine daha da garip bir bölüm takip ediyor (Bölüm 4: περί καμηλοπαρδάλεως ὁποῖόν ἐστιν "zürâfanın ne gibi olduğu hakkında").

Bu yüzden 3. kitabın 3-5. bölümleri, en azından yüzeyde, oldukça çeşitli tarihyazımı öğeleri derlemesinden oluşmaktadır: Tuhaf ve açıklanması zor şeyleri içeren metinler, etnografya ile; "trajik" ve retorik olarak abartılmış ve duygusal bir stil, kuru "bilimsel" fizyoloji ile, hikâyevari dedikodu mantıksal siyasi söylemle bir aradadır. Bu makalede, Pakhmeres'in Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι eserinin bu bölümünde, (a) eserin klasik gelenekten koptuğu yerlere yoğunlaşarak kültürel arka planının bir kısmını yeniden yapılandırarak ve (b) çeşitli anlatsal öğeler arasında bağlantı ve ilişkileri anlamaya çalışarak, bu bağlantısız parçaların nasıl bir arada durduğunu görmeye çalışacağız. Bu kısmın özünü 3. bölümde bulunan etnografik konudaki metin ve buradaki iddia edeceğimiz üzere, bu metnin klasik model ve motifleri bir yandan çağırıştırması ama öte yandan küçümsemesi oluşturuyor. Pakhmeres'in anlatımındaki en ikincil ve konu dışı görünen unsurlar, söyleminin politik gücünü bir kapsül gibi barındıranlar olabilir. Bu nedenle bu makale, Pakhmeres'in etnolojisini, "anlatı" ile yani tarihçinin genel tarihyazımı ve siyasi gündemiyle ilişkilendirecektir. Bu analiz, Pakhmeres'in ayrıntılı ve "belirsiz" dilini anlamamıza katkıda bulunacağı umulmaktadır.

Bu hayati metne bakacak olursak;<sup>4</sup>

τὸν δὲ γε τῶν Αἰθίοπων σουλτὰν ἄλλη τις χρεῖα τῷ βασιλεῖ σπένδεσθαι κατηγάκαζεν· ἐκ Κομάνων γὰρ ὦν ἐκεῖνος, εἷς τῶν εἰς δουλείαν ἀποδοδόμενων, τὸ γένος ἐζήτει κατ' αἰτίαν συνετήν ὅτι καὶ ἐπαίνων ἐγγύς. τὰ γὰρ ἀντικρὺ ἀλλήλων κλίματα τῆς γῆς, τὸ τε βόρειον καὶ τὸ νότιον, ἐμφύτοις τισὶ δυνάμεσιν ἐπὶ τε σωματικῇ καὶ ψυχικῇ διαθέσει ἀντιπεπόνθασιν, ὥσπερ δῆτα καὶ κράσεις, ἐν αἷς οὐ μόνον ζῶων ἀλόγων πρὸς ὁμοία ζῶα διαφορὰς εὐροί τις ἐμφανεῖς, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἀνθρώπων· βορείους γὰρ τὰ ζῶα λελευκώται, νοτίους δὲ μεμελάνωται· ἀνθρώποι δὲ ἐν μὲν βορείους ἀσύνετοι, ἄλλως δὲ καὶ μόλις λογικοὶ καταλαμβάνομενοι, ἐν οἷς οὐ λογικὰ ἐπιστήματα, οὐ μαθήματα φυσικὰ, οὐ γνῶσις, οὐ φρόνησις, οὐ περὶ τὸν βίον οἰκονομία καὶ τεχνῶν ἐργασίαι καὶ τᾶλλα οἷς τῶν ἀλόγων ἀνθρώποι διαστέλλονται, ὁρμὰς μέντοι παραβόλους καὶ πρὸς μάχην ἐτοιμοὺς ἔχοντες, ὡς ἐτοιμῶς ὀρμήσοντες, ἦν τις ἐποτρῦνοι, παράβολόν τι καὶ βακχικὸν θύοντες ἐπ' ἀλλήλους καὶ τῷ Ἄρει σπένδοντες. ἐν δὲ νοτίους τοῦναντίον ἅπαν· ἐκεῖνοι γὰρ εὐφροεῖς μὲν ἄλλως καὶ ἄγαν συνετοὶ καὶ ἀριστοὶ τὰ εἰς πολιτείαν καὶ τέχνας καὶ λογικὰ μαθήματα καὶ βουλὰς ἐφ' ἐκάστῳ, νοθοὶ δὲ τὰ εἰς ὁρμὰς καὶ μαλακοὶ πρὸς μάχας καὶ ἀπραγμοσύνη μᾶλλον συζῶντες, ὀλίγα ἔχειν ἢ πολλὰ πολυπραγμονοῦντες αἰρούμενοι. τούτων δὲ τὸν ἥλιον αἰτιάσαιτ' ἂν τις φυσικευόμενος, τῷ μὲν ὀμιλεῖν ὀλίγα καὶ πρὸς ὀλίγον οὐ μετρίως θερμαίνοντα τὸν ἐγκέφαλον, ὅθεν καὶ ἡ εὐφροία προσγίνεσθαι πέφυκε, τὸ δέρμα δὲ συμπιλοῦντα ἀπεραζόμενον τοῖς μέλεσι τὴν στερρότητα, ἐπὶ δὲ θάτερα τῶν μερῶν τῷ ἐπὶ πλεόν ὀμιλεῖν θερμαίνοντα μὲν εἰς εὐφροίαν, ἔκλυτον δ' εἰς ἀνδρίαν ἀπεραζόμενον τὴν ὀλομέλειαν τῶν σωματῶν· συμμετατίθεσθαι γὰρ τοῖς σώμασι τὰς ψυχὰς ὁ φυσικὸς λόγος δίδωσι.

Farklı bir gereksinim, Etiyopyalıların Sultanını, İmparator ile anlaşmaya varmaya zorladı. Kuman kökenli olduğu için köleliğe verilenlerdendi, bu yüzden anlaşılabilir ve neredeyse takdire şayan bir nedenle ırkının peşinden koşanlardan biriydi. Dünyanın zıt iklimleri olan Kuzey ve Güney, bazı doğuştan gelen nitelikler nedeniyle, fiziksel ve zihinsel mizaçlar ve keza elverişli oldukları huylar tarafından sadece aynı türden akılsız hayvanlar arasında değil, aynı zamanda insanlar arasında da karşıt bir şekilde sıralanırlar. Kuzey bölgelerinde hayvanların postları beyazken güney bölgelerinde koyu renklidir. Kuzey bölgelerindeki insanlar zekâdan yoksundur, bazı durumlarda akıldan yoksun oldukları görülmüştür. Bunların arasında entelektüel bilimler, doğa çalışmaları, bilim, tefekkür, günlük hayatın planlanması veya zanaat ya da insanların kendilerini akılsız hayvanlardan ayırdıkları diğer şeyler yoktur. Bilâkis, kontrolsüz ve savaşa her zaman hazırdirler; kurban peşinde koşan pervasız Bakkhalar veya Ares'in adak taşıyıcıları gibi, biri onları kışkırtırsa, birbirlerine karşı saldırmaya heveslidirler. Ancak güney bölgelerinde ise durum tam tersidir. Orada insanlar; asil ve çok bilgedirler ve siyaset biliminde, sanatta, entelektüel uğraşlarda ve her konuda müzakerede mükemmeldirler. Ancak savaşta yavaş ve dayanıksızdır, atalet içinde yarışlar ve çaba göstererek bolluk içinde yaşamak yerine daha azına sahip olmayı tercih ederler. Fiziksel olgular göz önüne alındığında<sup>5</sup>, buna neden olan şey, güneş olarak belirlenebilir. İlk bahsettiğimiz konuda, kuzeyde, güneşli gün sayısı

<sup>1</sup> Dönem hakkında bkz. D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaiologos and the West, 1258–1282* (Cambridge [Mass.] 1959); A. E. Laiou, *Constantinople and the Latins: the Foreign Policy of Andronicus II, 1282–1328* (Cambridge [Mass.] 1972); L. Mavromatis, *Οἱ πρότοι Παλαιολόγοι. Προβλήματα πολιτικῆς πρακτικῆς καὶ ἰδεολογίας* (Athens 1983); D. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium: 1261–1453* (Cambridge 1993). Pakhmeres'in *Tarihi*'nin kronolojisi hakkında yakın zamanda yayınlanacak olan bkz. S. Efthymiadis ve A. Mazarakis, "Questions de chronologie sur Ramon Muntaner (ch. 234) et Georges Pachymères (XIII, 27–38): la prise de Phocée et de Thasos en 1307," *Nea Rhome* 5 (2008).

<sup>2</sup> Pakhmeres'in eserlerinin genel bir değerlendirmesi için bkz. S. Lampakis, *Γεώργιος Παχυμέρης πρωτεύδικος καὶ δικαιοφύλαξ* (Athens 2004). Failler'in edisyonundaki Giriş bölümüne de bkz. (aşağıda, dipnot 4) ve A. Failler, "Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymère," *REByz*

39 (1981) 145–249. Daha fazla kaynakça için H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I* (Munich 1978) 453.

<sup>3</sup> Bu iki halkın Bizans tarih yazıcılığında ele alınması hakkındaki tarihi bilgiler Uspensky tarafından derlenmiştir, F. Uspensky, "Byzantine Historians on the Mongols and on the Egyptian Mamluks" [Rusça], *Vizantiiski Vremennik* 24 (1923–1926) 1–16, özellikle 7–8. Özellikle Karadeniz halkları için bkz. A. E. Laiou, "On Political Geography: the Black Sea of Pachymères," R. Beaton ve C. Roueché (eds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol* (London 1993) 94–121.

<sup>4</sup> *Georges Pachymères, Relations historiques I*, edisyon, giriş, notlar A. Failler, çev. V. Laurent (CFHB 24.1 [Paris 1984]) 237. Aksi belirtilmedikçe tüm çeviriler benimdir.

<sup>5</sup> Kelimenin tam anlamıyla, "doğa filozoflarının dilinde konuşmak" karşılaştırmız LSJ s.v. φυσικεύομαι.

çok azdır ve sadece kısa bir süreliğine çıktığı için beyni doğru ölçüde ısıtmaz, böylece doğanın yüceliği ortaya çıkmaz, daha ziyade cildin sertleşmesine ve vücut azalırında sertliğe neden olur. Sonra bahsettiğimiz konuda, güneyde ise vücut azalırıyla daha fazla temas yoluyla güneş, yücelik için beyni ısıtır, ancak genel olarak vücut azalırındaki erkekliği azaltır. Çünkü doğa kanunu, ruhların, bedenlerin geçirdiği değişikliklerden pay almasını emreder.

Pakhymeres'in etnik terminolojisini inceleyerek başlayalım. Burada Pakhymeres tarafından kullanılan türdeki onomastik arkaizm [isimlerde eski çağlardaki karşılıkları kullanmak] Bizans tarihçilerinde yaygındır. Pakhymeres'in nezdinde "İskitler", başta Kumanlar olmak üzere Avrasya bozkırlarının halkları anlamına gelir.<sup>6</sup> Aslen Mısır Eyyübî Sultanının muhafızlığını yapan ve daha sonra Sultan Baybars (1260-1277) yönetiminde Mısır'da Memlûk Sultanlığını kurmak için ülkenin kontrolünü ele geçiren köleler (Memlûkler) bu tür Kuman kökenli kölelerdi.<sup>7</sup> Tarihçi, "Etiyopyalılar" derken, o dönemde Memlûk yönetimi altında olan kuzeydoğu Afrika'nın koyu tenli ırklarına atıfta bulunuyor. Pakhymeres'in genel terim kullanımı -Azak Denizi'nin ötesindeki göçebe kabileleri kapsayacak şekilde "İskit", Nil boyunca yaşayan ve μεσόγαια Libya'dan (Libya içlerinden) Arap Yarımadasına kadar yayılan Nil'e özgü melez tipi ve siyahileri de kapsayacak şekilde "Etiyopyalı" (Diod. 3.8.1-2)- en güvenilir antik kaynaklara da uygundur, örneğin Strabon (1.2.27).<sup>8</sup>

Bir Yunan için Etiyopyalılar siyah tenli, düz burunlu, kalın dudaklı ve kıvrık, yapağı saçlı bir ırktı.<sup>9</sup> Saçlarının kıvrılmasına sıcaklık neden oluyordu (Arr. *Ind.* 6.9). Aynı neden bacaklarının şeklini de açıklıyor: [Arist.] *Probl.* 909a; [Verg.] *Moretum* 35; Petr. *Sat.* 102.15.

Pakhymeres'in ortaya koyduğu İskitler imgesi ve karakteri de (özellikle savaşta yetenekleri, ata binme ve okçuluktaki meşhur ustalıkları) topraklarının acımasız sertliği de gelenekseldir: Örneğin bkz. Herodotos'ta Σκυθικοῦ λόγος (4. Kitap) ve Hippokratik *De aëre aquis et locis* "Hava, sular ve yerler hakkında" 18-22, vb.<sup>10</sup> Pakhymeres, İskitlerin fiziksel görünümünden çok ἦθος "karakter" konusunda daha cömert bir anlatıma sahiptir: İskit halklarının anlatımlarında hâkim olan, ancak Pakhymeres'te ilginç biçimde göz

ardı edilen karaktere ilişkin önemli bir fiziksel ayrıntı, genellikle πανουργία'nın "zalimliği" bir işareti olan τὸ πυρρόν'dur "kızıl saçlılık" (Hippoc. *Aër* 20).<sup>11</sup> Pakhymeres ve klasik gelenek arasındaki başka bir farklılaşma da kaydedilebilir: Pakhymeres, İskitlerin kalınlaşmış derisini ve uzuvlarının στερρότης'ini "sağlamlığını" soğuşun doğal sonuçları olarak vurgularken, Hippokrates'e özenen yazar (*Aër* 19) bunun aksine, tam olarak aynı sebepten, onların ὑγρότης "nemliliğini", πιμελή "yağını" ve ψιλή "pürüzsüz" tenlerini ve παχέα ve σαρκώδεα εἶδεα'larını "kalın ve etli görünüşlerini" vurgular: İskitlerin kuru olarak algılanması, doğal bir nedenden değil, İskitlerin vücutlarını fazla nemi gidermek, beslemek, eklemli ve daha iyi bir hâle getirmek için dağlamalarıyla ilgili bir geleneklerinin sonucudur (*Aër* 20). Pakhymeres, İskitleri olabildiğince savaşçı ve korkutucu olarak sunma gayesiyle Hippokratik tezde merkezi bir argüman olan, iklimin yanında νόμος'un "adet veya habitasyon", φύσις "doğa" ve ἦθος'un "karakter" kadar kesin bir belirleyici olduğu gerçeğini görmezden gelir.

Bununla birlikte, genel olarak ve bazı ayrıntılı konulardaki küçük tutarsızlıklara rağmen, Pakhymeres'in anlatısını, eski çağ fizyoloji teorisi bağlamında, ve daha özel olarak da birbirine bitişik olan vücut salgılarına dayanan etnolojisi<sup>12</sup> ve fizyonomi alanlarında kaydetmeyi arzuladığına dair çok az şüphe vardır: τὸν ἥλιον αἰτιάσαιτ' ἄν τις φυσικευόμενος "doğuştan bir doğa bilgisini gibi konuşan birisi neden olarak güneşi gösterebilir" Galen'in φυσικευόμενοι τοῖς φιλοσόφοις ile karşılaştırmız "bir doğa bilimcisi gibi konuşan filozoflara" (*Adv. ea quae a Juliano*, XVIII 256.4 K.). δύναμις (güç, kuvvet), διάθεσις (tabiat), εὐφροία (dengeli yaratılmış, iyi huylu) ve tabii ki, κρᾶσις (mizaj) gibi terimler; keskin tıbbi gözlem ve etnografik deneyim ile ideoloji ve önyargılı bir araya getirir,<sup>13</sup> böylece bir yandan iklim, topografiya, beslenme ve vücut kimyası ile diğer yandan insan karakteri ve davranışı arasındaki ilişkiyi sistematik bir düzene koyar. Ele aldığımız şey; etnografi, astroloji, biyoloji, salgısal teori, felsefe, hatta sosyal mühendislik ve politika gibi farklı unsurların karmaşasıdır—ki bu ilk olarak Aristoteles ve okulu tarafından tutarlı bir sistemde birleştirilmiştir.<sup>14</sup> Fizyonomi, Hippokrates ve diğer öncülerine çok şey borçlu olsa da ve—önce Galenos<sup>15</sup> ve Polemon (MS II.) ve sonra Adamantius (MS. IV)<sup>16</sup> ile- Geç Antik Çağa kadar gerçek

<sup>6</sup> Kumanlar hakkında bkz. A. Savvides, "Οἱ Κουμάνοι καὶ τὸ Βυζάντιο: 11<sup>ος</sup>-13<sup>ος</sup> αἰώνες μ.Χ.," Byzantina 13 (1985) 937-955; I. Vasary, *Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans* (Cambridge 2005).

<sup>7</sup> 1260-1517 yılları arasında Mısır'ı yöneten Kuman kökenli bir halk olan Memlûkler (Μαμελούκοι) hakkında bkz. D. Ayalon ve P. M. Holt, "Mamlûks," *Encycl. of Islam*<sup>2</sup> 6 (1987) 314-331. Bizans ile diplomatik yazışmaları hakkında: P. Schreiner, "Byzanz und die Mameluken in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts," *Der Islam* 56 (1979) 296-304.

<sup>8</sup> Kanıtlar dikkatli bir şekilde Snowden'in eserinde derlenmiştir, F. M. Snowden, Jr., *Blacks in Antiquity. Ethiopians in Greco-Roman Experience* (Cambridge [Mass.] 1970) 1-21. Mısır ve Etiyopya hakkında "horoskopik" ve etnografik çalışmaların fragmanları Jacoby tarafından derlenmiştir, Jacoby, *FGHst* 608a-673, İskitya hakkında 841-844.

<sup>9</sup> Diod. 3.8.2: χρώασις εἰσι μέλανες, ταῖς δὲ ἰδέαισι σιμοί, τοῖς δὲ τριχώμασιν οὐλοῖ. Ayrıca Herodotos'un *Mısırlıları* μελάγχροες ... καὶ οὐλότριχες olarak tanımlamasını da karşılaştırmız (2.104).

<sup>10</sup> Daha önceki çalışmalara atıfta bulunan, İskit milletiyle ilgili geniş bibliyografya arasında bkz. D. Braund (ed.), *Scythians and Greeks. Cultural Interactions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire* (Exeter 2005). Özellikle Herodotos'un Σκυθικὸς λόγος, bkz. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris 1980) 23-51; ve S. West, "İskitler," E. J. Bakker ve diğerleri. (eds.), *Brill's Companion to Herodotus* (Leiden 2002) 437-456, önceki literatüre atıflarla. *De aëre*'deki İskit bölümü de akademik olarak çok ilgi çekmiştir: bkz. A. Ballabriga, "Les eunuques Scythes et leurs femmes," *Métis* 1 (1986) 121-138; E. Lieber, "The Hippocratic *Airs, Waters, Places* on Cross-dressing Eunuchs: 'Natural' yet also 'Divine,'" R. Wittern ve P. Pellegrin (eds.), *Medizin der Antike I Hippokratische Medizin und antike Philosophie* (Zurich/New York 1996) 451-476.

<sup>11</sup> [Arist.] *Phgn.* 812a6: οἱ πυρροὶ ἄγαν πανουργοὶ ἀναφέρεται ἐπὶ τὰς ἀλώπεκας.

<sup>12</sup> Antik etnografya tarihi hakkında bkz. K. E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung* (Wiesbaden 1972-1980).

<sup>13</sup> Fizyonomi alanındaki yazılar Foerster'da toplanmıştır, R. Foerster, *Scriptores Physiognomoni Graeci et Latini* (Leipzig 1893). Bulgularla ilgili en kapsamlı çalışma, E. C. Evans, *Physiognomics in the Ancient World* (Philadelphia 1969). Fizyonomi ve sosyal mühendislik arasındaki karşılıklı ilişkinin incelenmesi hakkında en verimli çalışmadır: bkz. M. M. Sassi, *The Science of Man in Ancient Greece* (Chicago 2001); T. S. Barton, *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire* (Ann Arbor 1994); ve M. W. Gleason, *Making Men: Sophists and Self-presentation in Ancient Rome* (Princeton 1995).

<sup>14</sup> Aristoteles'in etiği ve biyoloji ile tıpla olan ilişkileri hakkında bkz. W. Jaeger, "Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in his Ethics," *JHS* 77 (1957) 54-61; J. Longrigg, "Medicine and the Lyceum," P. J. van Eijk ve diğerleri (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-cultural Context II* (Amsterdam/Atlanta 1995) 431-445; M. López-Salvá, "Hippokratische Medizin und Aristotelische Handlungsphilosophie," Wittern ve Pellegrin, *Medizin* 203-216; R. Bolton, "The Material Cause: Matter and Explanation in Aristotle's Natural Science," ve P. J. Van der Eijk, "The Matter of Mind: Aristotle on the Biology of 'Psychic' Processes and the Bodily Aspects of Thinking," W. Kullmann ve S. Föllinger (eds.), *Aristotelische Biologie* (Stuttgart 1997) 97-124 ve 231-258.

<sup>15</sup> Bkz. G. E. R. Lloyd, "Scholarship, Authority and Argument in Galen's *Quod animi mores*," L. Garcia Ballester, "Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galen's Medical Thought," ve J. Pigeaud, "La psychopathie de Galien," P. Manuli ve M. Vegetti (eds.), *Le opere psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio galenico internazionale* (Pavia 1988) 11-42, 117-152, 153-183.

<sup>16</sup> Polemon hakkında bkz. S. Swain (ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul: Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam* (Oxford/New York 2007). Bildiğim kadarıyla Bizans'ta fizyonomi çalışması hala bir ihtiyaçtır [*desideratum*].

zirvesine ulaşamamış olsa da fizyonomiye işaretlerden ve izlerden tümevarım vasıtasıyla sağlam bir kıyas temelini (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυροῦς χρῆσθαι “belirsizlikler hususunda açık kanıtlar kullanmak gerekir”, Arist. *Eth.Nic.* 1104a13-14)<sup>17</sup>, ἐνθῦμημα ἐκ σημείων “belirtilerden elde edilen kıyas” unsuruyla Peripatetikler vermişler. Fizyonomi uzmanlarına, öncelikle sağlam bir kıyas temeli, (*An.pr.* 7a2)<sup>18</sup>, veren Peripatetiklerdi. Pakhymeres tarafından 3.3–5’te uygulanan etnolojik fizyonomi, yani ırka bağlı tipe dayanan ἦθος çıkarımları, Antik Çağ’da uygulanan üç ana fizyonomi metodolojisinden biriydi (diğerleri zoolojik analogi ve ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐπιφανομένων “görünen niteliklerden çıkarılan” türdü) bkz. [Aris.] *Phgn.* 805a18–32). Etno-fizyonomi diğer ikisinden muhtemelen daha az keyfi idi (yazarın eleştirisine bakınız, *Phgn.* 805b1-27), ancak daha az şematik ve önyargılı değildi.

Pakhymeres paragrafın son cümlesinde, açıkça disiplinin temel aksiyomunu yeniden formüle eder: συμμετατίθεσθαι γὰρ τοῖς σώμασι τὰς ψυχὰς ὁ φύσικὸς λόγος δίδωσι “çünkü fizik ilkesi ruha bedenle aynı zamanda hareket etmeyi bahşeder”.<sup>19</sup> Beden ve ruh uyum ve “beraber hissediş” içerisindedir; ikisi de karşılıklı olarak birbirlerini etkiler. Pakhymeres’in ἦθος’u iklimle ilişkilendirmesi, doğrudan insan vücudunun salgısal kimyası ile ilgili olmalarından ötürü, çevresel ve bütün coğrafi koşulların hem sağlığı hem de “karakteri” (ἦθος) belirlemesi hususundaki diğer temel ilkeyi kavrayışının göstergesidir. (Hippoc. *Aēr.* 1). Bu kimya ve böylece sağlık, karşıtlıkların dengesine dayanmaktadır (Karşılaştırmız: Pakhymeres’in ἀντιπεπόνθασιν “ters orantılıdır”): Öncelikle dört temel koşul (sıcak/soğuk, nemli/kuru) ve ardından dört χυμοί (“salgılar”) balgam, kan, sarı ve siyah safra.<sup>20</sup> Bu denge; sıcaklık ve mevsimlerin zamanında değişmesiyle sağlanır (Hippoc. *Nat.hom.* 7).

	Soğuk	Sıcak	Nemli	Kuru	
Balgam	•		•		Kış
Kan		•	•		İlkbahar
Sarı safra		•		•	Yaz
Siyah safra	•			•	Sonbahar

**Tablo 1:** *İnsan Doğası*’nda açıklandığı şekliyle, Hipokratik Salgı Teorisi

Bu sebeple Pakhymeres’in tartışması geleneksel etnolojik ilkeleri yansıtır. Tarihçi, Kuzey ve Güney arasında simetrik karşıtlığa sahip mutlak bir ikili model benimser. İskitya ve Etiyopya’yı hem coğrafya hem de insanların değerleri açısından zıt olarak görmektedir.

Kuzeyliler savaşta güçlü ve korkusuzdur, ancak neredeyse hiç mantıklı olmadıkları gibi hiç uygar değildirler. Güneyliler ise aksine yumuşak (μαλακοί korkak<sup>21</sup> anlamına da gelebilir) ancak εύφρεῖς’lerdir “zekidirler”; miskin, ama zekâ ve kültürün en yüksek niteliklerine sahiptirler. Kuzeyliler, Bakkhus’un gerçek tapınanları, γνῶσις veya φρόνησις “öngörü” sahibi olmadan Ares’e tapanlar olabilir; ancak bir liderleri varsa, savaşta durdurulamazlar. Güneyliler siyaset oyunun ustaları olabilirler, ancak bir seçenek verilirse, arkalarına yaslanıp hiçbir şey yapmayacaklardır.

Pakhymeres’te olduğu gibi, eski çağ coğrafya kayıtlarında, İskitya ve Etiyopya, tıpkı Hindistan ve İberya’nın Doğu ve Batı’yı belirlediği gibi, Kuzey ve Güney’de insanlığın en son sınırlarını oluşturur. Strabon’a göre İskitler ve Etiyopyalılar ἀντιποδοὺς ἀλλήλους “birbirlerinin zıttı”dırlar (1.1.13).<sup>22</sup> İskitler ve Etiyopyalılar arasındaki soğuk/sıcak, sert/yumuşak ve şiddetli/ruhsuz gibi çiftler temelindeki kontrast, Hesiodos’tan itibaren tüm Yunan edebiyatında süzülen bir κοινὸς τόπος “klişe” oluşturur.<sup>23</sup> F. M. Snowden, bu τόπος’un ardında üç farklı güdü tanımlar:<sup>24</sup> (a) Yunanlara atıfta bulunularak, Etiyopyalıları antropolojik veya coğrafi “öteki” örnekleri olarak sunmak; (b) ırksal çeşitliliğe neden bulmak için; (c) tüm insanlar κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ “Tanrı’nın imgesine ve suretine göre” eşit yaratıldığından ırkın önemsiz olduğu inancını ifade etmek için. Pakhymeres’te bunların hiçbirini tam olarak geçerli görmemektedir. Örneğin Herodotos’tan farklı olarak, “kendi” ile “öteki” arasında açık bir şekilde karşılaştırma yapmaz. İskitya/Etiyopya antitezinin doğal nedenlerini açıklamaya rağmen, Pakhymeres ırksal çeşitlilik konusunda uzun soluklu bir tartışmaya girmeye önem vermez ve kesinlikle bir Pazar vaazı vermez. Pakhymeres’in amaçlarını, bunun mümkün olduğu yere kadar, kavramak için anlatsının parçalarını takip etmemiz ve anlatsının genel çerçeveden ayrıldığı hususları anlamamız gerekir.

Öyleyse, Pakhymeres’in etno-fizyonomik anlatımında özel olan nedir? Aslında bu Etiyopya ile İskitya arasındaki keskin antitezin kendisi değildir (bu durum kendi başına nadir de değildir, açıklanamaz da değildir). İskit haşinliği imgesi de öyle değildir. Bu son özellik, İskit özelliklerinin genellikle σκαϊότης “uygunsuzluk”, ἀγριότης “zalimlik” ve κακότης “kötülük” işaretleri olarak yorumlandığı antik kaynaklar tarafından özellikle göze çarpıcı gelecek şekilde gösterilmemiş olabilir<sup>25</sup> ve kendilerine saygı duyulmasına rağmen, İskitler Pakhymeres’te olduğu gibi neredeyse hiç “onurlandırılmaz” (ἐτίμων τὸ Σκυθικὸν Αἰθίοπες, Bölüm 3 [s. 237.25]); ancak, Bizans tarihçisi buradaki modelden pek sapmaz. Bize tuhaf gelen, daha ziyade Αἰθιοπικὸς λόγος’tur “Etiyopyalı anlatısı”dır: Pakhymeres’in Etiyopyalılara gösterdiği sıcak övgü, coşkulu destek ve elbette farklı coğrafi bölgelerde yaşayan halklara ayrılmış diğer kaynaklardaki bilgilerin çoğunun onlara aktarılmasıdır. Sonuç olarak, Pakhymeres’in Kuzey ve Güney halklarını takdir etmeye yönelik samimi çabası, çoğu antik kaynakta olduğu gibi bir üçüncül karşılaştırmaya (*tertium comparationis*) atıfta bulunarak aşırı uçlar şeklinde değil, ancak birbirlerini atırları ve eksileriyle dengeleyen simetrik zıtlıklar olarak verilmeleri eski çağ metinlerinde

<sup>17</sup> Genel olarak antik gösterge çıkarımı hakkında bkz. J. Allen, *Inference from Signs. Ancient Debates on the Nature of Evidence* (Oxford 2001).

<sup>18</sup> Fizyonomi ile ilgili bilgi vermesi muhtemel kategori [genera] için bkz. [Arist.] *Phgn.* 806a26 vd.

<sup>19</sup> Galen’den başka, karşılaştırmız, Arist. *An.pr.* 70b6–8: τὸ δὲ φυσιογνωμονεῖν δυνατόν ἐστιν, εἴ τις δίδωσιν ἅμα μεταβάλλειν τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ὅσα φυσικά ἐσσι παθήματα, ve [Arist.] *Phgn.* 805a1–2: ὅτι αἱ διάνοιαι ἐπονται τοῖς σώμασι, καὶ οὐκ εἰσὶν αὐτὰ καθ’ ἑαυτὰς ἀπαθεῖς οὕσαι τῶν τοῦ σώματος κινήσεων.

<sup>20</sup> Karşılaştırmız Hippoc. *Nat.hom.* 4. Krotonlu Alcmaeon, fr. 4 D.-K., bile denge (ἰσονομία) ve dengesizliği (μουνρχία) belirtmek için siyasi terminoloji kullandı. Mizaç teorisi için bkz. P. Demont, “About Philosophy and Humoural Medicine,” P. J. van der Eijk (ed.), *Hippocrates in Context. Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium* (Leiden 2005) 271–286.

<sup>21</sup> Thuc. 6.13: ὅπως μὴ δόξει, ἐὰν μὴ ψηφίζηται πολεμεῖν, μαλακὸς εἶναι.

<sup>22</sup> Ayrıca bkz. Ephorus *FrGrHist* 70 F 30a ve 30b, özellikle ikincisi en önemli Bizans coğrafyacısı Cosmas Indicopleustes tarafından alıntlandı (burada ἀντίκενται kelimesi özellikle önemlidir). Antik Çağ’daki zıtlık [antipodes] kavramı hakkında bkz. G. Moretti, *Gli Antipodi. Avventure letterarie di un mito scientifico* (Parma 1994) özellikle 17–48.

<sup>23</sup> Tüm bulgular için bkz. Snowden, *Blacks* 171–177. Geleneksel kitap bölümlenmesinde eserin bütünü Herodotos’taki Σκυθικὸς λόγος’tan Αἰγυπτιακὸς’u ayrı tutması gerçeğine rağmen, her ikisinin de simetrik olduğu açıktır. Bkz J. Redfield, “Herodotus the Tourist,” *CP* 80 (1985) 97–118, özellikle 106–109.

<sup>24</sup> Snowden, *Blacks* 172.

<sup>25</sup> [Polemon] *Phgn.* 8 (I 393 Foerster).

bir benzere sahip görülmemektedir. Şimdi bu özellikleri daha yakından inceleyelim.

Fizyonomi külliyyatında; zekâ, gene olarak Etiyopyahlara veya Asyalılara sık sık atfedilen bir özellik değildir. Onlara atfedilen fizyonomik özellikler, oldukça gelişmiş bir medeniyetin ilerlemesine neden olamaz. Ps.-Aristotle *Physiognomonica*'da (807a12–33), Etiyopyalılar gibi halklar, ἄγαν μέλανες ve τρίχας σφόδρα οὐλας ἔχοντες ve δειλοί “çok siyah ve aşırı kıvrık saçlara sahip olan korkaklar” olarak nitelendirilir;<sup>26</sup> ancak, Pakhymeres nezdinde, δειλοί “korkak” olmalarından dolayı, bu tür halklar aynı zamanda εὐφυεῖς “akıllı” olma vasfından otomatik olarak uzak düşerler. Aslında, εὐφυής, İskit ve Etiyopya gibi uç tipler arasındaki *ortalamayı* oluşturmaktadır, bkz. [Arist.] *Phgn.* 807b12–19:

εὐφυοῦς σημεῖα σὰρξ ὑγροτέρα καὶ ἀπαλωτέρα, οὐκ εὐεκτικὴ οὐδὲ πιμελώδης σφόδρα· τὰ περὶ τὰς ὠμοπλάτας καὶ τράχηλον ισχνότερα, καὶ τὰ περὶ τὸ πρόσωπον, καὶ σύνδετα τὰ περὶ τὰς ὠμοπλάτας, καὶ τὰ κάτω ἀφειμένα· εὐλύτα τὰ περὶ τὰς πλευράς· καὶ τὸν νῶτον ἀσαρκότερος· τὸ σῶμα λευκέρυθρον καὶ καθαρὸν· τὸ δερμάτιον λεπτόν, τριχωμάτιον μὴ λίαν σκληρὸν μηδὲ λίαν μέλαν, ὄμμα χαροπὸν, ὑγρόν.

İyi yaradılışlı bir insanın belirtileri; teni oldukça nemli ve yumuşaktır, aşırı kondisyonlu veya aşırı şişman değildir. Yüz çevresinde olduğu gibi, kürek kemiği ve boyun, oldukça zayıf, yine kürek kemiklerinin etrafının alt kısımları iyi oturmuz ve daha serbesttir. Beli gevşek ve sırtı çok etli değildir. Vücutu pembe tenli ve parlaktır. Derisi ince, saçları aşırı sert veya siyah değildir. Gözleri parlak ve nemlidir.<sup>27</sup>

Aslında, Etiyopyalılar hakkındaki *communis opinio* [ortak kanaat] onların kültürlü olmaktan çok, vahşi oldukları yönündedir. Örneğin, Diodorus'un kaydı (3.8.1-6) mahvedicidir. Etiyopyalılar, ruhlarından ziyade yaşam tarzlarında vahşi ve hayvanidirler. Sefalet içinde yaşarlar, çoğunlukla çıplaktırlar, sadece mahrem yerlerini kapatırlar ya da derme çatma giysiler giyerler. Sosyal dayanışma duyguları yoktur; hiçbir “uygar yaşam” (βίος ἡμερος) belirtisi göstermezler. Bu imajın Pakhymeres'te görülen tecrübeli politikacılar, duyarlı yöneticiler ve mükemmel sanatçı ve düşünürlerle uyumsuzluğu dikkat çekicidir.

Sonunda, Pakhymeres'in Αἰθιοπικός λόγος'u, kesinlikle her şeyden önce temel bir nedenden dolayı çarpıcıdır: Etiyopyalıların aşırı coşkulu bir hâlde yeniden değerlendirilmesi ve onun mutlak ikili yapısı (tekrar ederek, *tertium comparationis* garip bir şekilde yok gibi görünüyor), metin, Yunan fizyolojik teorisinin temelini oluşturan en temel ilkeyi, Ortalama Doktrini'ni göz ardı ediyor gibi görünüyor.<sup>28</sup> Aristoteles'in oldukça bilgili bir yorumcusu ve öğreticisi<sup>29</sup> için bu kesinlikle gariptir. Pakhymeres'in Aristotelesçi okumalarında<sup>30</sup> hatasız olmadığı bilirse de Ortalama Doktrini'ni dikkate almamak, tamamen tesadüfen olamayacak kadar ciddi bir ihmaldir.

<sup>26</sup> Ayrıca bkz. [Polemon] *Phgn.* 6, 8, 56 (386–388, 392–397, 410 F.).

<sup>27</sup> Karşılaştırınız [Polemon] *Phgn.* 57 (411–412 F.).

<sup>28</sup> En alakalı çalışma T. Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle* (The Hague 1969).

<sup>29</sup> Pakhymeres, Aristoteles'in felsefesinin genel bir özeti yanı sıra, çok sayıda Aristoteles eseri üzerine yorumlar yazdı: bkz. E. Pappa, “Die Kommentare des Georgios Pachymeres zum Organon,” *Lesarten. Festschrift für A. Kambylis* (Berlin/New York 1998) 198–210 ve *Georgios Pachymeres. Philosophia. Buch 10. Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles* (Athens 2002); K. Oikonomakos, *Γεώργιος Παχυμέρης Φιλοσοφία. Βιβλίον ἐνδέκατον. Τὰ ἠθικά, ἤτοι τὰ Νικομάχεια* (Athens 2005); P. Golitsis, “Un commentaire perpétuel de Georges Pachymère à la Physique d'Aristote,” *BZ* 100 (2007) 637–676. Pakhymeres'de Aristoteles öğretilerinin spekülâtif bir yeniden inşası için bkz. P. Golitsis, “Georges Pachymère comme didascale. Essai pour une reconstitution de sa carrière et de son enseignement philosophique,” *JOBG* 58 (2008) 53–68.

Antik etnoloji ve etno-fizyonomi, istisnasız olarak Ortalama Doktrini'ne dayanmaktadır:<sup>31</sup> ἔλλειψις “eksiklik” ve ὑπερβολή “fazlalık”, bir mesότης “orta” etrafında birbirlerini dengelerler.<sup>32</sup> Üç (Aristoteles'te), beş (Parmenides ve Posidonius'ta) veya altı (Polybius'ta) coğrafi bölgeyi tanıdığı olsalar da tüm büyük Yunan coğrafyacıları ve etnologları εὐκρασία “ılımanlık” kavramını kabul etmişlerdir. Bu kavram önemli ölçüde, antik coğrafyacıların çalışmalarında Strabon'un yanı sıra, belki de en çok geçerliliğe sahip olan Pakhymeres'in kültürel ortamında<sup>33</sup> Klaudios Ptolemaios'ta da ima edilmektedir.<sup>34</sup> Sargılar teorisine dayanan tüm bu etnoloji, Kuzey ve Güney'i (ârkktik ζώνη ve tropikik ζώνη “arktik ve tropik kuşaklar”), bir mesότης'i, yani Akdeniz'in εὐκρατος ζώνη'sini “ılıman kuşağını” çevreleyen uç noktalar olarak kabul eder. Aristoteles, tüm olumlu karakter özelliklerini bu havzanın etrafına yerleştirmiştir; Pol.1327b20–36:35'teki *locus classicus* “açıklayıcı parça”:<sup>35</sup>

σχεδὸν δὴ κατανοήσειεν ἄν τις τοῦτο γε, βλέψας ἐπὶ τε τὰς πόλεις τὰς εὐδοκιμούσας τῶν Ἑλλήνων καὶ πρὸς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, ὡς διειληπταὶ τοῖς ἔθνεσιν. τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μὲν ἐστὶ πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης, διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μάλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίων ἄρχειν οὐ δυνάμενα· τὰ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν, ἄθυμα δὲ, διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ· τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει. καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικὸν ἐστὶν· διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μῖς τυγχάνον πολιτείας. τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφορὰν καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἔθνη πρὸς ἄλληλα· τὰ μὲν γὰρ ἔχει τὴν φύσιν μονόκωλον, τὰ δὲ εὐ κέρραται πρὸς ἀμφοτέρας τὰς δυνάμεις ταῦτα.

Şimdi bu [ideal yurttaşın doğal karakteri], Yunanistan'ın ünlü şehirlerine bakılarak ve tüm yerleşik dünyanın milletler arasında nasıl bölündüğünü gözlemleyerek hemen hemen fark edilebilir. Soğuk yerlerde yaşayan milletler ve Avrupa'daki milletler ruhla dolu ancak bir şekilde zekâ ve beceriden yoksundurlar, bu yüzden nispeten özgür olmaya devam ederler, ancak siyasi örgütlenme ve komşularını yönetme kapasitesinden yoksundurlar. Diğer yandan Asya halkları zeki ve yaradılıştan beceriklidir, ancak cesaretleri eksiktir, bu yüzden sürekli boyun eğme ve kölelik içindedirler. Ancak Yunan ırkı, coğrafi olarak orta konumda olduğu gibi, her iki karaktere de katılmaktadır, çünkü hem cesareti vardır hem de zekidir; dolayısıyla özgürlüğe, çok iyi siyasi kurumlara sahip olmaya ve anayasal birliğe ulaşırca tüm insanlığı yönetmeye muktedir olmaya devam etmektedir. Aynı çeşitlilik Yunan ırkları arasında da birbirleriyle kıyaslandığında mevcuttur: Bazıları tek tarafa eğimli bir doğaya sahiptir, diğerleri her iki açıdan da mutlu bir şekilde harmanlanmıştır. (İng. çev. Rackham)

Yakından incelendiğinde, Pakhymeres'in söylemi Aristoteles'in üçlü modeliyle uyumlu görünmemektedir. Aristoteles'in διανοητικὰ καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν'i “zekiler ve akli mahir olanlar”, Pakhymeres'in formülasyonlarına benzer görünebilir, ancak aslında Bizans

<sup>30</sup> Örneğin Bydén tarafından yapılan Oikonomakos kritiğine bakınız: B. Bydén, *JOBG* 58 (2008) 261–263.

<sup>31</sup> Burada en önemlisi [Polemon] *Phgn.* 5–6 ve Adamantius *Phgn.* 2.31–32 (382–388 F.). Galen de κρᾶσις fikrini etnolojiye uygulayarak, en iyi huylu (veya harmanlanmış) kişinin aşırı uçlar arasındaki mutlak ortalamayı temsil ettiğine inanır -incelik ve şişmanlık, yumuşaklık ve sertlik, sıcaklık ve soğuk. bkz. Evans, *Physiognomics* 25–26.

<sup>32</sup> Strabo tarafından korunan, Posidonius fr.49 Edelstein-Kidd'deki tartışmaya bakın.

<sup>33</sup> Bkz. Laiou, *The Making of Byzantine History* 95.

<sup>34</sup> Bkz. W. Hübner, “The Ptolemaic View of the Universe,” *GRBS* 41 (2000) 59–93, özellikle 71 vd.

<sup>35</sup> S. Lampakis Pakhymeres'e atıfta bulunarak bu pasajla ilgili bazı tartışmalar yapmaya çalışmıştır, “Υπερφυσικὲς δυνάμεις, φυσικὰ φαινόμενα καὶ δεῖσιδαμονίες στὴν ἱστορία τοῦ Γεωργίου Παχυμέρης,” *Symmeikta* 7 (1987) 77–100, s. 92.

tarihçisinin ölçüsüzce kullandığı üstün derecede çekimli sıfatlarının (ἄριστοι, ἄλλως καὶ ἄγαν συνειοί “en iyiler, ayrıca çok zekiler”) yaptığından çok daha azına imkân verir. Dahası, Pakhymeres beyinlerini ısıtan güneş ışığının derecesi yüzünden İskitlerin bir ἔλλειψις “eksiklik” oluşturduğunu açıkça kabul etse de (bölüm 3 [s. 237.19–20]: οὐ μετρίως θερμαίνοντα τὸν ἐγκέφαλον “kafalarının içi yeterince ısınmayan”), Etiyopyalıların kullandığı ἐπι πλεόν edatının “Ortalama’dan daha fazlası” (dolayısıyla bir ὑπερβολή) veya basitçe “İskitlerden daha fazla” anlamına gelip gelmediği, böylece aslında bir *Ortalama* oluşturup oluşturmadığı hiçbir şekilde net değildir. Son olarak ve en önemlisi, Pakhymeres, yukarıda gördüğümüz gibi, εἶχει τὴν φύσιν μονόκωλον “eşitsiz bir doğaya sahip” olan herhangi bir ulus için etno-fizyonomik teoride tabu olan ve sadece εἶ κέρραται “iyi karışmış” olanlar için kullanılan bir εὐφρεῖς “doğuştan güzel mizaçlı” sloganını kullanır. İnsan, bu okuduğumuz şeyin özensiz bir sözlü aşırı telafi durumu olup olmadığını ya da daha fazlasının anlaşılabilir anlaşılamayacağını merak ediyor.

Aristoteles’in *Politika*’sı, Yunanlar ve diğer milletler arasındaki belirgin farklılıkları kavramsallaştırma girişimidir. Bu nedenle doğal olarak önyargılıdır. Pakhymeres’in ikili modelinin *Havalar, Sular, Yerler*’in<sup>36</sup> ikinci bölümünün çizgisinde nesnel, kendine atıfta bulunmayan bir tartışma girişimini temsil ettiği düşünülebilir. Gerçekten, Hippokrates’e özenen yazar, dünyayı her zamanki üç kıta yerine iki kıtaya bölerek, “Avrupa” ve “Asya”yı (Etiyopya ikincisinin bir parçasıdır) Pakhymeres’i oldukça anımsatan ve görünüşe göre Asya konusunda da aynı onaylayıcı tonla karşılaştırır. Karşılaştırması, Pakhymeres’inkine oldukça yakın gibi görünen çifte bir inançla vurgulanmaktadır: (a) İki kıtanın birbirine zıt olduğu; (b) mevsimlerin dengeli döngüsü nedeniyle Asya’daki her şeyin Avrupa’daki her şeyden üstün olduğu (12.1–3):

βούλομαι δὲ περὶ τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης δεῖξαι ὁκόσον διαφέρουσιν ἀλλήλοισι ἐς τὰ πάντα καὶ περὶ τῶν ἐθνῶν τῆς μορφῆς, τί διαλλάσσει καὶ μὴδὲν ἔουκεν ἀλλήλοισι ... τὴν Ἀσίην πλεῖστον διαφέρειν φημί τῆς Εὐρώπης ἐς τὰς φύσεις τῶν ζυμπάντων τῶν τε ἐκ τῆς γῆς φουμένων καὶ τῶν ἀνθρώπων. πολὺ γὰρ καλλίονα καὶ μείζονα πάντα γίνεταί ἐν τῇ Ἀσίῃ ἢ τῆς χώρας τῆς χώρας ἡμερωτέρη καὶ τὰ ἦθεα τῶν ἀνθρώπων ἡμερωτέρη καὶ εὐοργητότερα. τὸ δὲ αἴτιον τούτων ἢ κρησις τῶν ὥρεων, ὅτι τοῦ ἡλίου ἐν μέσῳ τῶν ἀνατολέων κεῖται πρὸς τὴν ἡδ, τοῦ τε ψυχροῦ πορρωτέρω· τὴν δὲ αὐξησιν καὶ ἡμερότητα παρέχει πλεῖστον ἀπάντων, ὁκόταν μὴδὲν ἢ ἐπικρατέον βιαιώς, ἀλλὰ παντὸς ἰσομοιρῆ δύναστεύη.<sup>37</sup>

Şimdi Asya ile Avrupa’yı karşılaştırmak ve hem her açıdan ne kadar farklı olduklarını hem de her milletin fiziksel olarak diğerinden nasıl tamamen ayrı olduğunu göstermek niyetindeyim. Asya’daki tüm canlıların, hatta bitki örtüsünün bile Avrupa’dan çok farklı olduğunu düşünüyorum. Asya’daki her şey çok daha büyük bir güzelliğe ve boyuta ulaşır; bir bölge diğerinden daha az yabandır, orada yaşayanların karakteri ılımlı ve daha yumuşaktır. Bunun nedeni ılıman iklimdir çünkü Asya güneşin doğduğu yerin ortasında doğruya doğru uzanır ve soğuğa Avrupa’dan daha uzaktır. Yabaniyetten kurtulma ve inkişaf, hiçbir şey şiddetli biçimde baskın olmadığı zaman daha fazla gelişir fakat her açıdan eşitlik hüküm sürer. (İng. çev. Jones)

Pakhymeres’in güneş ışığının beyin üzerindeki etkileri konusundaki ısrarı ve kardiyovasküler sistemin rolünü açıkça göz ardı etmesi, Platon ve Aristoteles’in biyolojik çalışmalarında karşılaşılan kardiyov-

hemosantrizmden ziyade, Krotonlu Alkmaeon, Anaksagoras ve Hippokratik doktorların ensefalosentrik geleneğini izlemeyi tercih edebileceğinin kanıtıdır.<sup>38</sup> Bu, Pakhymeres’in Hippokratik modellerinin yeniden oluşturulma olasılığını arttırmaktadır fakat bu noktada aceleci olmamalıyız. Çünkü Hippokrates’e özenen yazar, Avrupa ile Asya arasında *mutlak* bir tezat kavramı üzerinde hareket etmektedir; sonuç olarak Pakhymeres’in, Hippokrates’in Ortalama Doktrini’ni aşan bir etnografik model bulduğu tartışılmaz.

Hippokrates’e özenen yazarın söylemi de tabii ki üçlü yapıları, dolayısıyla Ortalama’yı gerektiren uygun karışım ilkesi, κρησις, tarafından yönetilmektedir. Görünüşe göre çizginin tersine giden Hippokrates’e özenen yazar sadece iki kıtayı tanıyor olabilir; o iki zıt kutuptan (kuzey/güney, doğu/batı) oluşan ikili bir model üzerinde çalışıyor olabilir ancak ideal sonucu ortaya çıkaran simetri ve denge duygusundan kesinlikle bihaber olamaz. Hippokrates’e özenen yazarın genel çalışma modeli, yalnızca gerekli ayrıntılar ve istisnalar ile zaman içinde bunları nitelendirmek için genel kurallar koymaktır. Avrupa ile Asya arasındaki evrensel farklılık yasası, aslında bazı durumlarda, tam bir çelişkiye varacak kadar eksiksiz uzlaşmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: “Avrupa” ve “Asya”, iklim ve çevre açısından oldukça çeşitlidir. Aralarında geniş varyasyonlara sahip yedi farklı bölgesel çeşit, tek ve homojen bir “Avrupa” varsayımını bir hayli zorunlu hale getirmektedir. (*Aër*. 24). Asya da daha az heterojen olabilir ancak tek tip değildir. Yukarıda bahsedilen niteliklerin farklılaşmamış ve koşulsuz bir tavırla sadece Asya’nın tamamı için değil, aynı zamanda sıcak ve soğukun *ortasında* yer alan bölge için de geçerli olduğunu görebilecek kadar dikkatli olmalıyız (12, 19–45). Bu ılımlı doğa söz konusu olduğunda, yıllık döngünün μεσότης’i olan bahar mevsiminin tüm niteliklerine sahip bir parçadır. Buradaki lisan, Ortalama Doktrini’nin simgesidir.

Metnin günümüze aktarılması sürecinde, İskitya üzerine dört bölümün tamamını korumasına rağmen, 13. bölümün başındaki *De aère*’nin Mısır kısmının kaybedilmiş olması talihsiz bir durumdur. Ancak, elde kalan kısımdan Mısırlıların İskitlerin kontrastı olarak ele alındığına dair açık işaretler vardır. İki halk arasındaki bu simetri, İskitlerin Kuzey’in ὑπερβολή’sini temsil ettiği, Mısırlıların Güney’in ὑπερβολή’sini simgelediği anlamına da gelebilir. Mısırlılar ve İskitler arasındaki genel benzeşme, ölüm anındaki benzerlik, her iki bölgede de mevsimsel çeşitliliğin eksikliğine dayanmaktadır; bunlardan biri sıcaktan, diğeri aşırı soğuktan “muzdarip”tir (18. 1-5).

περὶ δὲ τῶν λοιπῶν Σκυθῶν τῆς μορφῆς, ὅτι αὐτοὶ ἐαυτοῖσιν εὐοικασί, καὶ οὐδαμῶς ἄλλοισιν, ὠντὸς λόγος καὶ περὶ τῶν Αἰγυπτῶν, πλὴν, ὅτι οἱ μὲν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ εἰσι βεβιασμένοι, οἱ

δ’ ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ.

Diğer İskitlerin fiziğine gelince, birbirlerine benzedikleri ve öbürleri gibi olmadıklarından, aynı yorum Mısırlılar için de geçerlidir, sadece Mısırlılar sıcaktan, İskitler soğuktan rahatsız olmuşlardır.

İskitler ve Mısırlılar arasındaki görünüşün homojenliği, bu halkların ılımlı mevsimsel değişime maruz kalmadıklarının kanıtıdır; bu nedenle Asya ve Avrupa’nın en εὐκρατοί “ılıman” bölgelerinde yaşamazlar. Şiddetli mevsimsel değişimin meydana geldiği yerlerde, sonuç genellikle önemli fiziksel görünüm çeşitliliği şeklindedir (24). Mevsimlerin tekdüzeligi, uygun κρησις’e “mizaç” izin vermezken, doğru bir döngü, bir mevsimin diğerini dengelemesiyle kurulur.<sup>39</sup> Bu döngüden herhangi bir sapmanın sağlıksız sonuçları doğacaktır:

<sup>36</sup> Çalışmanın tam bir tartışması için bkz. J. Jouanna, *Hippocrate II.2 Aërs, Eaux, Lieux* (Paris 1996) 7-82; onun Hipokrates külliyatı hakkında: Hippocrates (Baltimore/London 1999), 56–71, 373–416; sağlık, hastalık ve doğa üzerine, 323–347; çevrenin insan doğası üzerindeki etkisi hakkında, 210–242; etnografi üzerine, 217–224.

<sup>37</sup> Ayrıca karşılaştırmız *Aër*. 16.1: περὶ δὲ τῆς ἀθυμίας τῶν ἀνθρώπων καὶ τῆς ἀνανδρείας, ὅτι ἀπολεμώτατοι εἰσι τῶν Εὐρωπαϊῶν οἱ Ἀσῆνοι καὶ ἡμερωτέρη τὰ ἦθεα.

<sup>38</sup> Gal. *De usu partium* (I p.15.2–5 Helmreich): ὁ μὲν γὰρ τὴν καρδίαν, ὁ δὲ τὰς μὴνγγας, ὁ δὲ τὸν ἐγκέφαλον ἐν ἐαυτῷ φησὶν εἶχειν τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονοῦν. bkz. P. Manuli ve M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico* (Milan 1977) 9–27, 29–44; J. Rocca, *Galen on the Brain. Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century A.D.* (Leiden 2003) 17–48.

<sup>39</sup> Bkz. Tracy, *Physiological Theory* 57.

Mevsimsel tekdüzelik vücudun nemini artırır ve bu da fiziksel sağlamlığın azalmasına yol açar. Avrupalı coşkusu da bir yere kadar! Aslında, Σαρρομάται “Sarmatlar” (17) örneğine bakılırsa, Hippokrates’e özenen yazarın İskitlerin savaşçı karakterini, Asyalıların τὸ ἄναλκες’leri “güçsüzlükleri” kadar φύσις’ten “doğa” daha çok νόμος’un “habitasyonun” sonucu olarak gördüğünden şüphelenebiliriz (bkz. 16’da despotizmin Asya ἦθος üzerindeki etkisi hakkındaki ünlü tartışma). Söylediğimiz gibi, belirleyici olarak νόμος, Pakhymeres’in görmezden gelmeyi seçtiği bir şeydir.

Hippokrates’e özenen yazarın her kıtanın aşırılıkları konusundaki ısrarı, dünyayı sistematize ettiği ve araştırmasının ilk bölümünde (Kuzey/Güney, Doğu/Batı) yürürlüğe koyduğu kutuplaşmış coğrafi şemaya karşılık gelir. Bu şema hem iklim hem de erkeklerin ἦθος’undaki νόμος’un oynadığı belirleyici rolü göstermek için, ona en iyi şekilde hizmet eder. Son olarak, Asya’nın doğu akıntılarına maruz kalan ve iklimi ılımlı ve iyi karışmış olan kısmı, mümkün olan en iyi duruma yerleştirmesine imkân tanır. “Mükemmeliyet” ancak ἐν μεσότητι “orta/ara konumda” beslenebilir. Pakhymeres’in modeli Aristotelesçi değilse, nihayetinde Hippokratesçi de değildir.

Pakhymeres’in güney sıcağının en uç noktasında olan Etiyopyalıları, çoğu antik otorite ile çelişen ve “alışılmışın dışında bir şekilde” olumlu etnolojik değerlendirmesi için bir dizi açıklama önerilebilir. Biri kesinlikle, “Etiyopyalı” ve “Mısırlı”nın kavramsal ve söylemsel birleşimidir ki Yunanlar arasında ikincisine duyulan genel hayranlığı ilkine aktarır. Pakhymeres’in Etiyopyalılarla ilgili övgüde bulunmaya zorunlu hissettiği şeylerin çoğu, kesinlikle Αἰθιοπικοὶ λόγοι değil Αἰγυπτιακοὶ geleneğinden gelmektedir. Tıpkı “Etiyopyalı” kavramının Memlûk sultanlığının tüm halkını kapsayacak şekilde genel bir etnolojik terim olarak kullanılması gibi, Etiyopyalı kültürü hakkındaki bilgiler de belki de Mısırlıların kültürel ihtişamını kapsayacak şekilde karıştırılmış bir tarzda yeniden işlenmiş olabilir.

Bir başka makul neden de bazı Bizans kaynaklarının Etiyopyalıları yönelik farklı tutumları olabilir. Kosmas Indikopleustes’in (Hindistan seyyahı Kosmas) Aksum ve Nadulis krallıklarındaki yolculukları ve Etiyopyalıların doğu yollarını kontrol etmede Bizanslıların müttefikleri olması, Etiyopyalıların ara sıra şeytancılıkla suçlanmasına rağmen, erken Bizans ve daha sonrasında Etiyopyalıların olumlu gösterilmesine yol açtı. Homeros’un (II. 1.423) “suçsuz Etiyopyalıları”, haysiyetleri, itidalleri, bilgelikleri ve astroloji bilgileri; Hıristiyanlığın ekümenik misyonunun sembolleri haline geldi.<sup>40</sup>

Üçüncü olarak; Pakhymeres’in tarihsel anlatısının işleyişine dokunan, önceki ikisini hariç tutmaya gerek olmayan, daha incelikli bir süreç için içinde olabilir. İlk bakışta, Kuman soyundan gelen Etiyopya Sultanının σύνεσις’ine “bilgelğine” ve şu anda yönettiği halkın εὐφροία’sına “zekiliğine” övgülerin, İmparatorun politikaları ve İmparatorluğun yeni dostları için üstü kapalı bir övgü oluşturabileceğine inanmak yanlış olabilir. Sultan, İmparatorun ittifakını kazanmaya çalışarak σύνεσις “akıllılıkla” hareket eder. İmparator VIII. Mikhael Palaiologos’a gelen ve asıl amacı İskitya’dan köle ithalatı izni almak olan Etiyopya diplomatik ziyareti, Konstantinopolis’in yeniden ele geçirilmesinden sonra Bizans’ın yenilenen saygınlığının doğrudan bir sonucudur. Bizanslılar, Hellepontos’u [Çanakale Boğazı] bir kez daha kontrol etmektedirler: Euksenios [Karadeniz] ile iş yapmak isteyen herkes, “Yeni Konstantinos’un” onayını almak zorundadır (τοῦτο δὲ ποιεῖν

μη ἀξιούοντας τὸν βασιλέα ἀμήχανον “İmparatorun onayını almayanların bunu yapması imkansızdı”, s. 237.30; dolayısıyla 237.2’de κατηγάκαζεν “boyun eğdirdi”).

Bunların çoğu elbette doğrudur, ancak sonuçta Pakhymeres, VIII. Mikhael’in barbarlara yönelik politikalarını övmekten çok uzaktır. Kararının sonuçlarını önceden kestiremeyen -aslında, bu özel βουλή “karar” üzerinde gerekli φρόνησις’i “öngörü” gösteremeyen (Pakhymeres’in Etiyopya methiyesinin terimlerini hatırlayın)- İmparator, Etiyopyalıların Euksenios [Karadeniz] yoluyla İskit paralı askerlerini ithal etmesine izin verdi. Mısır bilgeliği İskit cesareti ile tamamlandı. Bu ne yarattı? İmparatorun beklediği gibi, Etiyopyalıları Bizans müttefiklerine ihanet etiklerinde barış değil, felaket oldu.

Başlangıçta ima ettiğimiz gibi, Pakhymeres, Etiyopyalıları ve İskitler arasındaki karşıtlığı İmparatorluk için ağır sonuçları olan bir paradoks olarak ele alıyor. Beyinlerin üstesinden gelen kas gücü ilk etapta nasıl ortaya çıkmış olabilir? Savaşçı, kaba bir Kuman önce tembel Mısırlıları köleleştirdi (*Akil, kas gücünün üstesinden gelir.*) ve sonra Mısırlıları cesaretini *takdir* ettikleri için onların Sultanı oldu: *Akil, gücün kasta olduğunu kabul ederek eksikliklerini dengeler.* Pakhymeres’in etnolojik modelinin, kendi başarıları olduklarında kusurlu olan iki barbar ulus arasındaki birleşimin -bu nedenle κρῆσις- yapıcı sonucunu daha da kesin bir şekilde vurgulamak için geleneksel üçlü yapılardan kaçındığını iddia etmek mantıklı görünmektedir. Sultan Baybars’ın *edinilmiş* σύνεσις’i, bu yeniliğin en uç örneği ve uğursuz dengedir: Tam tamına iki mutlak zittan en güzel uyum ortaya çıkar (ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν: Heraklitos fr.8 D.-K., Aristoteles’in alıntısı *Eth.Nic.* 1155b4, Pakhymeres’in bu çalışmayı yorumlaması hakkında bkz. dipnot 29). Bu nedenle iki kutupluluk; retorik ve anlatı açısından çok önemlidir; klasik etnolojiyle çelişki oluşturması önemsizdir.

Pakhymeres, aklın kas gücüyle birleşmesinin, potansiyel patlayıcı etkilerini tahmin edemediği için VIII. Mikhael’in, barbarlara yönelik politikalarını sert bir şekilde eleştirmektedir. Şimdiye kadar gözükmeyen “biz”, geleneksel etnolojik modellerin anlaşılması zor *tertium comparationis* [üçüncül karşılaştırması], gecikmeli ama bundan dolayı çok daha güçlü bir şekilde devreye giriyor. Kuzey ve Güneyin olumlu nitelikleri mükemmel bir denge haline geldi ve böyle yaparak yeni bir zorlu düşman yarattılar -esasen, eskisini geleneksel olarak kontrol edilen topraklarından çıkarmak için yeni bir μεσότης yaratıldı. Her iki uçta da üstünlüğe sahip olması gereken “biz”, Yunanlar, bunun gerçekleşmesine izin verdik ταῖς ἡμετέρας ἀβουλίαις ἢ κακονοίαις ἢ αὐτονόμοις ὀρμαῖς καὶ ὀρέξεσιν “düşüncesizliklerimizle ya da kötü niyetlerimizle ya da kendi irademizin dürtüleri ve arzularıyla”. Dil, yakıcı ve dayanılmaz bir geri dönüşün yankısına sahiptir: Nasıl, Etiyopyalıları kendilerini *akıllıca* İskitlerin (bölüm 5, s. 241.8-9: θαρροῦντας, ἀνδρίζεσθαι), olumlu özellikleriyle aşılamışlarsa, görünen o ki Yunanlar de kusurlarından etkilenmişlerdir: ἀβουλία (doğru siyasi müzakerenin yokluğu), κακόνοια (kötü niyet), ve hepsinden önemlisi ὀρμή ve ὀρέξις, bencillik, akıldışı dürtü ve arzu.

Bu, uygun tarihi kısımların (bölüm 3 ve 5) arasına yerleştirilen zürafanın (bölüm 4) ayrıntılı tanımının okunması gereken kıstasıdır. Etiyopya Sultanı tarafından İmparator’a bağışlanan bir hediyeye böylesine hoş bir ilgi gösterilmesi ve kaybedilen toprakların oldukça acımasız bir hesabının ortasında, muhtemelen bir merakın [*curiosum*] cazibesine direnemeyen Pakhymeres<sup>41</sup> adına eski tarih yazımının

<sup>40</sup> ODB II 733 s.v. “Ethiopians.” Erken Bizans dünya görüşünde Etiyopyalıların önemi için bkz. G. Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton 1993), özellikle 109–116. Bizans coğrafyası için ufuk açıcı bir çalışma olan Cosmas’ın *Hıristiyan Topoğrafyası* hakkında bkz. W. Wolska-Conus, *Recherches sur la Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustes* (Paris 1962). Metin için bkz: W. Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustes. Topographie chrétienne I–III* (Paris 1968–1973).

<sup>41</sup> Pakhymeres’in kaydı Cosmas Indicopleustes’e 11.4. dayanmıyor gibi görünüyor. Bizanslılar ve komşuları arasında hediye olarak değiş tokuş edilen hayvanlar için bkz. N. Drocourt, “Les animaux comme cadeaux d’ambassade entre Byzance et ses voisins,” B. Doumerc ve Chr. Picard (eds.), *Byzance et ses périphéries, Hommage à Alain Ducellier* (Toulouse 2004) 67–93, özellikle 70.

ἀκρισίας, yargı eksikliği (ya da ἀκрасία, ifrat!) gibi görünebilir. Bununla birlikte, aşağıda anlatılanlar karşısında, zürafa hakkındaki sözler acı bir alay kokusu taşır:

ὁ δὴ καὶ πολλὰκις γερονὸς ἐγνωμεν, ἐκεῖθεν μὲν τῶν χαρισμάτων πρὸς βασιλέα διαπεμπομένων, ἐντεῦθεν δ' ἀνοιομένης σφίσι τῆς πρὸς ἐκείνους κελεύθου ... τοῦτο [ἡ καμηλοπάρδαλις], ὥσει τι τέρας, ἐκεῖθεν πρὸς βασιλέα διακομισθέν, ἐκάστης θέαμα ἦν καὶ τρυφή τοῖς ὀρωσι δι' ἀγορᾶς ἐλκόμενον (bölüm 3, s. 239.3–5, 26–28).

Bunun aslında birkaç kez daha olduğunu öğrendik, oradan İmparator'a gönderilen hediyelerle, buradan İskitlere giden yol açıldı ... Ve oradan imparatora gönderilen bir tür canavar gibi bu zürafa, pazarda sürüklenirken her gün izleyiciler için bir zevk ve gösteri oldu.

Bu hayvan çeşidi, özünde bir τέρας “canavar” olan, özgünlüklerin ve ulusların tuhaf bir karışımı halindeki Memlûklerin krallığını sembolize edebilir.<sup>42</sup> Eğer öyleyse, burada zoolojik alegorinin bu şekilde kullanılması son derece ilginç olacaktır.

Pakhmeres adil olmaya çalışıyor: İmparator, Etiyopya ile ittifak yapmaya jeopolitik nedenlerden dolayı rıza göstermiş olabilir (δοκίσει τοῦ συνοίσειν τοῖς ἡμετέροις: bölüm 4, s. 241.1–2), fakat (başkente sadece bir kez değil, πολλάκις=sık sık, ulaşan diğer birçok χαρίσματα “hediyeler” arasında) τέρατα “canavarlar” bağışlamak gibi ucuz, çocukça dalavereler, görünüşe göre kötü yem değiştirdiler. Mikhael'in barbarlarla mücadele etmede hem öngörülü hem de güçlü olamaması (görünüşe göre Batıdaki düşmanlarına kıyasla bu tehdidi hafife aldığı için), barışı teşvik etme niyetine rağmen, “büyük bir felaket”i kaçınılmaz kıldı (ἐς μέγιστον ἐλυμήνατο: s. 241.3). Tokharlar (Moğollar) ve tabii ki Selçuklular kapıya dayanmışlardır (ante portas)\*. İmparator, onlara karşı bir taviz verme, ἐκ σκοτιῶν σπερμάτων “gayrimeşru tohumlarından” bir kızını da dahil ettiği evlilikler düzenleme ve muhtemelen hediyeler gönderme politikası uygulamaktadır (δουλικαῖς ὑπελειόμεσι κήδη ποιούντες καὶ δωροφοροῦντες συχνάκις τὰ κάλλιστά τε καὶ μέγιστα). Bu taviz verme politikasının sonucu, Tokharların “dostluk” yoluyla ellerine geçirmeyi başardıkları şey şudur: προσταλαιπωροῦντες πολέμῳ μόλις ἂν ἐκτῶντο “azmedenler savaşta tamamen galip gelirler” (bölüm 5, s. 243.4–10) Anlatının ilerleyen kısımlarında (bölüm 22) Pakhymeres, VIII. Mikhael'in Küçük Asya'nın kaybına ilişkin suçluluğunu ayrıntılarıyla açıklayacaktır: Kötü sosyal politikalar (sınırlarda yaşayan halkın isyanlarını bastırmak için ağır vergiler koyma); doğu sınırına gönderilecek imparatorluk devlet adamlarının kötü seçilmeleri; tabii ki her şeyden önce, Küçük Asya'nın “hemen şuracıkta olmasından dolayı” (ὡς ἐπὶ θύρας οὖσαν) kolayca geri alınabileceğine öte δὴ καὶ θελήσοι (kendisi ne zaman isterse) dair yanlış inanç. Belli ki Pakhymeres, Mikhael'in düşmanlarının düzenli gücünü ne kadar ön plana çıkarırsa, İmparatorun bu düşmanlara ve onlara set çekebilecekleri karşı mağrur tavrı o kadar felaketle sonuçlanacak şekilde görülecektir. Sonuç olarak, küçümseyici bir tavrıyla, VIII. Mikhael ἐπὶ τοῖς δυσκοῖς πᾶσαν εἶχεν τὴν ἀσχόλιαν τὰ ἐν ποσὶ καταπροῖεμενος (“Tamamen Batı ile meşgul oldu, gözlerinin önünde olanı tamamıyla ihmal etti.”).

Araştırmacılar, Pakhymeres'in Küçük Asya ve Karadeniz'e olan ilgisinin yanı sıra genel etnografik merakına da uzun zamandır dikkat

çekmektedirler. Ayrıca, bu bölgeler hakkındaki tüm etkileyici ve doğru gözlemlerine rağmen, Batıya olan ilgisinin oldukça sıradan ve genellikle Bizans-Batı ilişkileriyle sınırlı olduğunu belirtmişlerdir. Ancak akılda tutulması gereken en yararlı anlayış, Pakhymeres için coğrafyanın, dolayısıyla etnografinin de siyasi olduğudur.<sup>43</sup> Pakhymeres, etnografik ayrıntılar konusunda iyi bir göze ama aynı zamanda, kesinlikle, böyle bir gözlemi iç ve uluslararası karmaşıklıkların çetrefilli ve sofistike dokusuna dönüştürme konusunda olağanüstü bir yeteneğe sahipti. Bizans tarihçiliğinin etnografik gözlemleri, esas olarak nispeten bilinmeyen “barbar” milletler için kullanma eğiliminde olması ya da İznik'te doğup büyüyen Pakhymeres'in, İmparatorluğu özellikle Doğu<sup>44</sup> ile özdeşleştirilmesi ve Batıya<sup>45</sup> oldukça sınırlı bir alan ayırması, -bunlar Pakhymeres'in İmparatorluğun Doğudaki düşmanlarına gösterdiği saygının ölçüsünü yarım yamalak açıklamaya yarıyor. Pakhymeres'in Doğuya bakışı tarihsel gelgitleri okumasından, ve aslında imparatorun o gelgitleri okumasını geçersiz olarak gösteren bir okumadan kaynaklanır: Oysaki VIII. Mikhael, Batı'yı hâlâ İmparatorluğun bütünlüğüne yönelik en büyük tehdit olarak görüyordu ve siyasi çabalarını Anjou'lu Charles'ı veya Epiros'un Yunan yöneticilerini engelleme etrafında topladı: Pakhymeres, Moğolların ve Selçukluların artan gücünün er ya da geç hesaba katılmak zorunda olduğunu, onlarla ve diğer Doğu ülkeleriyle olan ittifakların, muhtemelen önleyebileceklerinden daha fazla kargaşaya neden olabilecek kısa görüşlü, doğaçlama çözümler olduğunu fark etti. Bu idrak, Ruth Macrides'in yakın zamanda “Herhangi bir Bizans yazarının yaptığı en iyi tarihsel analiz” şeklinde adlandırdığı bir metin olarak Pakhymeres'in eserinin giriş kısmına çatı-kurucu bir önem vermiştir.<sup>46</sup> Pakhymeres daha açık sözlü olamaz: İmparatorluğun kademeli olarak gerilemesinin nedeni, Doğu sınırının terk edilmesinden başka bir şey değildi.

Pakhmeres'in 3.3–5'teki anlatısı, nihayetinde eleştirel bir anlatı, kötü şeylerin geleceğine dair bir uyarı ve daha güçlü bir eli çağırarak için umutsuz bir çağrıdır.<sup>47</sup> Korkusuz bir güce sahip olmaksızın, hâlâ Tokharların cüretini gizliyoruz, (Τοχάρων δὲ τοῦ θράσους καὶ ἔτι ἀνέχομεν, οὐ δυνάμεσιν οὐμενοῦν θαρσαλέαις, bölüm 5, s. 243.3–4) Etnolojik anekdot, İmparatorun bu uluslarla ilişkilerinde sahip olması gereken ancak sahip olmadığı perspektifi gösterir: Bir dizi tehlikeli ittifakın ve İmparatorluğu her geçen gün daha da sıkıştıran barbar milletler arasındaki karşılıklı güçlenmenin yarattığı tarihsel hızın farkındalığı. Pakhymeres açıklamasında her bir etno-fizyonomik bilgi zerresinin doğruluğunu gözlemlenmekle ilgilenmiyordu: Standart etnolojik modellerden sapmakta tereddüt etmedi, çünkü asıl sorunu etnoloji değil, anlatıydı. Pakhymeres'in örneğin Aristoteles'e dair eserlerindeki tüm yanlışlarına rağmen, bu paragrafta yaptığı klasik gelenekten ayrılmaların ne cahilce ne de tesadüf eseri olduğunu düşünüyorum. Pakhymeres, kaynaklarının temel ifadelerini “cerrahi” müdahalelerle, büyük bir beceriyle değiştirir -bir fark yaratacak kadar önemli fakat hemen ayırt edilebilecek kadar açık değildir. Etiyopyalı entelektüelliğe aşırı önem verilmesi, Etiyopyalıların “Ortalama” ile ilgili özelliklerle donatılması, etnolojik olarak yanlış olabilir, ancak bu, anlatı açısından uygundur. Tarihsel nihai sonucun ışığında, çok mantıklıydı.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Bu noktayı Profesör Kaldellis'e borçluyum.

\* ante portas “Hannibal'in artık Roma kapılarına dayandığı zaman Cicero tarafından kullanılan kapıya dayanmış ve yapacak bir şey yok anlamında bir deyim.”

<sup>43</sup> Bkz. Laiou, *The Making of Byzantine History* 94–121, ve onun “Italy and the Italians in the Political Geography of the Byzantines,” *DOP* 49 (1995) 73–98.

<sup>44</sup> Laiou, *DOP* 49 (1995) 80.

<sup>45</sup> Laiou, *The Making of Byzantine History* 96.

<sup>46</sup> R. Macrides, “The Historian in the History,” C. N. Constantinides et al. (eds.), *Φιλὲλλην. Studies in Honour of Robert Browning* (Venice 1996) 205–224, s. 210.

<sup>47</sup> Konu hakkında modern tarihçilerin bakış açısı için bkz. Nicol, *Last Centuries* 80–81; A. Ducellier, “L'abandon de l'Asie par Byzance: de sens des mots à la réalité des choses,” *BF* 25 (1999) 15–45. Nikephoros Gregoras'ın eserinde VIII. Mikhael'in daha farklı ve olumlu değerlendirmesi için bkz. V. Georgiadou, *Ἡ εἰκόνα τῆς αὐτοκρατορικής ἐξουσίας καὶ ἡ ἰδεολογία τῆς Βυζαντινῆς ἱστοριογραφίας* (Atina Üniversitesi'nde Tez 1997).

<sup>48</sup> Faydalı yorumları ve teşvikleri için Profesörler Stephanos Efthymiadis, Anthony Kaldellis ve Dr. Christos Simelidis'e minnettarım. *GRBS*'nin editörler kurulu ve anonim hakeminin bibliyografik ve diğer önerileri de paha biçilemezdi. Profesör Efthymiadis'e Uspensky'nin Rusça eserine ve diğer pek çok şeye yardım ettiği için özellikle minnettarlık borçluyum.

YILMAZ, Bilen, Moğol Hanlarının Anılması ve Tarihlerinin Anlatılması, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/II, Aralık 2021, s. 293-296.

Makale Türü: Tarih Çeviri

DOI No:

Geliş Tarihi / Received: 06 Ekim/October 2021  
Online Yayın: 26 Aralık 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 31 Ekim/October 2021  
Published Online: 26 December 2021

## Moğol Hanlarının Anılması ve Tarihlerinin Anlatılması\*

Cemâl el-Karşi\*

Commemoration of the Mongol Khans and the Narration of Their History

Çevirmen

Bilen YILMAZ<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Dr.

\* bilenyilmaz111@gmail.com

+ORCID: 0000-0002-0310-6930

\* Djamal al- Karşi, *al-Mulhakat bi's- Surah*, İstoriya Kazakistana v Persidskih İstoçnikah, Çev. Ş. H. Vohidova - B. B. Aminova, Cilt: I, ss. 117-126, Dayk Press, Almatı, 2005 künyeli eserden çevrilmiştir.



Son zamanların hükümdarları, kargaşa ve ayartma dolu yolun takipçileri onlar değil miydi? Belki de Moğollar kıyametin işaretlerindedir. Allah onlara halkı yönetme gücünü vermekle ve insanları onlara itaat ettirmekle Fars padişahlarının boyunlarını kırmak ve Urum Sezarlarının aşırı hükmünü azaltmak gücünü verdi. Dünya üzerinde herkesi ve her yeri işgal eden, Allah'ın muzaffer kabilesidir onlar. Gittikleri her yerde zafer onları bekler ve nerede olurlarsa olsunlar galibiyet onları bulurdu. Savaşta hiçbir ordu onlara karşı koyamaz, okları hiçbir engel tanımaz her zaman hedefi vururdu. Tüm çatışmalarda, muharebelerde karşı tarafın yiğitlerini yenerlerdi. Karşılarına çıkan devletlerin hükümdarları onlara boyun eğdiklerinde o yerleri rahat bırakırlardı, aksi takdirde işgal ederlerdi. Onlar dünyanın dört bir yanını geçip önemsiz yerleşimlerin dışında, batıdan doğuya kadar tüm devletleri fethederlerdi. Bütün evrende onların adım atmadığı hiç bir yer, hiçbir yenilmez veya zapt edilemez kale kalmamıştı. Allah onlara tüm müreffeh ülkelerin ve bilinen kabilelerin üzerinde hâkim olma fırsatını verdi. Allah'ın emri ise kaderdir.

Bunların hepsi benden önceki kitaplarda yazılmıştır. Bilindiği gibi Moğollar eskiden kuzeydoğudaki bozkırlarda dağınık, küçük kabileler halinde yaşarlar ve kendilerine ait bir işleri, zanaatları veya meslekleri yoktu. Altun Han el-Hitayî'nin dışında hiç kimseye itaat etmezlerdi. Günün birinde aralarından birini seçip Altun Han'ın itaatinden çıkmaya karar verdiler. Bu seçilmiş kişinin adı Çingiz Han el-Mugul'dur. O kadir gecesi doğmuş âhir zamanların bir kahramanıdır. Onun dört oğlu ün kazandı; birincisi – Tubini (Cuci), ikincisi – Çağatay, üçüncüsü - Uktay, dördüncü oğlu ise Tuli. Onun Müslüman ülkelerine yaptığı ilk hücumu 616/1219-1220 senelere denk geldi. Rivayetlere göre Almalık hân ile Kuçluk-Han arasındaki kavga bu saldırının sebebi olmuş. Onların ülkelerinin arasındaki mesafe yarım ay, ya da daha azdır. Tuğrul-Han Çingiz Han'a dostluk, kardeşlik ve düşmanla mücadele edebilmek için yardım isteme adına oğlu Sıgnak Tegin'i çırak olarak, kızı Ayuk-Hatun'u ise hediye olarak gönderdi. Onların ve Moğolların arasındaki mesafe altı ay ya da daha fazla sürerdi. Tuğrul-Han Kuçluk'un yakınlarında bulunurken Çingiz-Han'ı ziyaret ettiğinde kararını verdi. Bunun karşılığında Kuçluk şiddet yoluna girdi, fitne ve düşmanlık kılıcını çıkardı, bir avda pusu kurarak Tuğrul-Han'ı yakaladı, kanını döküp çiğnedi. Büyük bir sabır, zekâ, gayret göstererek yaz sonundan sonbahar sonlarına kadar şehri kuşatma altında tuttu, ancak her şeye rağmen şehri ele geçiremedi. Tuğrul Han'ın eşi Selbek-Türkan koyabildiği her yere sütunlarda duran taş atma makineleri kurdu, ayrıca silahlı savaşçıları ve cesur adamları yerleştirdi, Kuçluk'un askerleri geri çekilene kadar yerinde kaldı. Muhammed Arslan-Han'ın cinayeti yüzünden sınırlanan Kuçluk Almalık'tan Kaşgar'a yollandı. Bu rivayetin bir kısmı Kaşgar hanların anılmalarında yer almaktadır. Tuğrul-Han'ın hakkında üzücü haber alan Çingiz-Han, Timcan-Noyan'ı Kuçluk'tan intikam almak için gönderdi. Timcan-Noyan'ın ordusundaki her savaşçı aslan kadar cesur ve korkusuzdu. Timcan-Noyan Almalık'a kadar ulaştı. Almalık'ta Kuçluk'u bulamayınca Kaşgar'a doğru yola çıktı. Kaşgar'ın yakınlarında onu yakaladı. Kuçluk'un ordusu başını kaybedince farklı yerlere kaçtı, dağıldı. Timcan-Noyan, Kuçluk'u yakalayıp öldürdü, böylece büyük bir kötülüğü yok etti. Önden giden ordunun peşinde Çingiz-Han, oğulları ve birçok asker ve atlı savaşçı ile karada ve suda yaşayan tüm canlıları korumak için yola çıktı.

Onlar hükümdar ve padişah avına çıkmış şeytana benzerlerdi. Çingiz-Han'ın erleri Moğol ve Türkler arasından seçilmiş en güçlü ve korkusuz, otlakları ve at yarışlarını seven, süngü ve mızraklarla silahlanmış, kana susamış haydutlar, tam bir ölüm iblisidirler. Bağırarak istedikleri yere girer, çıplak vücuda derileri giyer ve hiç talimat ve öneri dinlemezlerdi. Ne ricalar, ne yalvarmalar, ne de gözyaşı onları durduramazdı. Şımaran çocukları ve direnen yetişkinleri ağır cezalandırırlardı. 1220 yılının Mart-Nisan aylarında (Muharrem 617) cinayet ve şiddet yolu ile Mâverâünnehr'i ele

geçirdiler. 5 Mart 1221 tarihinde (9 Muharrem 618) Merv'i işgal ettiler. 1221 yılının Mart-Nisan (Safer 618) aylarında Harezmi ve 10 Nisan 1221 tarihinde (16 Safer 618) - Herat'ı ele geçirdiler. Sonra 31 Temmuz 1221 tarihinde (618) Gazne'ye gittiler. Çingiz-Han Horasan'dan ana topraklarına döndüğünde 24 Ağustos 1227 yılında (10 Ramazan) öldü. Oğlu Tuşi (Cuci) babasından önce 1225 yılında vefat etti. Diğer oğlu Tuli babasının ölümünden ve kardeşinin tahta çıkmasından sonra gözlerini yumdu -1232-1233 (630). 1229 tarihi 9 Ekim (18 Şevval 626) günü sabahında Ulu Han Uktay (Ogedey) ibn Çingiz-Han hanlık tahtına çıktı. Yağan yağmur gibi cömertti, toplantılarda ise kükreyen aslan kadar sertti. Tahta çıkmasıyla önceki kargaşalar ve çalkantılar sona erdi, devletler canlandı, talihsizler destek gördü, mahkûmlar serbest bırakıldı ve yoksullar zengin oldu. Onun saltanatı sırasında kurtlar ve kuzular barış içinde yan yana otladı. Karakurum devletin başkentiydi. Ünlü oğulları Güyük, Kistay, Kutay, Kadagan ve Melik hakkında bilgiler: Kistay, eşi Kaydu'ya hamileyken babasından önce öldü. Kaydu doğduğunda onu dedesi Kağan'a (Ogedey) getirdiler. Torununu kucağına alıp sevinçle bağrına bastı ve dedi "Bu oğlum büyüyünce benden sonra benim halefim olsun". Allah'ın dilediği gibi Kaydu'nun iyi beslenmesini ve bakılmasını emretti. Güyük-Han'ın babası Ulu Han'ın yerine tahta çıkması amcası Tuşi (Cuci)'nin oğullarının mutabakatları olmadan 1243-1244 (641) yıllarında gerçekleşti. Tahta çıkmasından 8 ay sonra İslam'a kötülük yapmak istediğinden dolayı ölümcül oklara hedef olup hayatını yitirdi. Rivayetlere göre bir kaç gün karnı çok ağrımişti, sonra şişmiş, sonunda da patlamış.

Güyük Han öldükten sonra onun yerine eşi Ogul-Kaymis ile oğulları Hoca ve Nakusat iki sene ve dört ay yönettiler. Tubini (Cuci) ibn Çingiz-Han'a gelince, o babasından önce canını kaybetti. Kırk oğlu olduğu bahsediliyor. Hurdad, Batu, Tankut, Şiban, Berke, Barakcar, Mitkafadan en bilinenlerdendir. 1226 (623) yılında dedesi Çingiz-Han'dan kalan tahta Batu çıktı. Yönettiği eyaletin yeni başkenti Sıfsin adlı nehrin kıyısında bulunan Saray kenti oldu. Bu eyalet Kıpçak, Rus, Çerkez, As, Bulgar, Ukak, Cend, Barçkend, Curcaniye ve Rum Boğazına kadar tüm yerlerden oluşurdu. Sartak ibn Batu'dan sonra yönetim hanlara geçti. Sartak'tan sonra tahta barış ve din koruyucusu Müslüman Berke-Han ibn Tubini-Han çıktı. Şeyhlerin şeyhine, Allah'ın yeryüzündeki sırrı olan Seyf el-Hakk ve-d-din Sa'id ibn el-Mutahhar el-Baharzi'ye<sup>1</sup>, Allah onun ruhunu ve kabrini nurlandırın, hizmet ederken, hac ve lütf için Buhara kentine vardı. Berke-Han'dan sonra tahta Mengü-Timur sonra onun kardeşi Duva-Mengü ibn Sartak geçti. Onlardan sonra Tokta ibn Mengü-Timur ibn Sartak başa geldi. Tahta çıkan Mengü ibn Tuli ibn Çingiz-Han'a Adil Mengü-Han adı verildi. Tuli'nin beş oğlu vardı; büyük oğlu Mengü, ondan sonra Kubilay<sup>2</sup>, Hulagü, Arig-Buka, beşincisi Muka,<sup>3</sup> Kardeşi Kubilay'a Hitay devletini verdi.

Kardeşi Hulagü'yü ordu ile Horasan devletine ve Irak bölgesine gönderdi. Bağdat'ı o fethetti ve müminlerin hükümdarı olan Halife el-Mu'tasım Billah'ı öldürdü. Kubilay, Güyük'ün oğulları ve diğerlerinin karşı çıkmasına rağmen Batu-Han ibn Tubini'nin yardımı ile Karakurum'da tahta çıktı. Güyük ve Kubilay'ın arasında büyük kin ve düşmanlık olmasına rağmen kudret ve kutsanmış gücün kullanımına güvenerek, kismet ve kaderin mutlu tesadüfî ile Batu hükümdarlığı elde etti. Güyük ile aralarında olan ve yıllarca süren bu kavga ve düşmanlık sonraki nesillere de geçti. Mengü Han Mayıs-Haziran 1250'de Güyük'ün oğullarını ve Çingiz-Han'ın sülalesinden gelen 40 amirden fazla ve yaklaşık 2000 savaş ağasını öldürüp hükmü ele aldı. Ancak bu cefalardan ve zulümlerden sonra Mengü-Han hükümdar gücünü sağlamlaştırabildi ve kendisini

<sup>1</sup> Seyf ed-din el-Baharzi - 1190-1261 yıllarında yaşayan Buhara kentinin şeyhi.

<sup>2</sup> Kubilay-Han, Tuli-Han'ın ikinci oğlu, o dönemin Ulu Hanı, 1259 yılında Kay Ming Fu kentinde 46 yaşındayken tahta çıktı. 35 sene hükümdarlık etti. 1294 yılında, 82 yaşındayken öldü.

<sup>3</sup> Muka, Tuli'nin diğer eşlerinden olan çocuklarından birisidir.

güvende hissetti. Onun zamanında yaşam bolluk, refah, ümran, huzur ve güvenlik ile tarihe geçti. Bu dönem ziyafet, eğlence, şölen ve dirilme, canlanma ve intibah dönemi olmuştur. Adaletli yönetimi sayesinde kuşlar şahinlerin gagalarında yuva yapar, evcil hayvanlar tepe ve bayırlarda kurtlarla barış içinde oturlardı. Mengü-Han ait olduğu soyunda ilk sülalesine kılıcını kaldırıp batırdı. Güyük'ün torunları intikam almak için taarruz etmeyi ve cinayeti planlamışlardı. Mengü-Han Güyük'ün torunlarının taç giyme törenine davetini kabul ettiğinde, torunları onlara karşı yapılan tüm zulümleri, kötü niyetleri ve hileleri unutmış gibi yapıp her şeyi affettiğini belirttiler. Mengü-Han planlarından haberdar olunca hemen cevap verdi. Gecenin kör bir saatinde ona karşı kötülük düşünenlere azgın cesur adamları ve soyguncuları gönderdi. Onları öldürüp cesetleri vahşi kuşlara ve hayvanlara bıraktılar. Güyük'ün evlatlarından kurtulduktan sonra Çağataylıların kapısını çaldı. O dönem Çağatay'ın tahtında Yisu-Mengü ibn Çağatay oturuyordu. Ordunun başında ise kardeşinin oğlu Buri yer alıyordu.

Yisu-Mengü ve Buri çok güçlülerdi, toprakları çoktu, hükümleri tamdı, silahları çoktu orduları büyüktü. Mengü, çok bilgiye sahip vezirine danıştı. Vezir Mengü-Han'a onun maiyetinde bulunan Çağatay'ın torununu Kara Hulagü ibn Mitügen ibn Çağatay'ı tahta çıkarmasını önerdi. Kara Hulagü, eşi Urkina Surugtani tarafından olan aile bağlarına güvenerek Mengü-Han'dan yardım istedi. Kara Hulagü dedesinin ona adadığı saltanatı yalanla aldıklarını belirterek geri alması için yalvardı. Mengü-Han, Kara Hulagü'ye kardeşi Buri'yi yanına çağırmasını ve kendi elleriyle bu düğümü çözmesini istedi. Kara Hulagü'nün ulağının Buri'ye getirdiği habere göre Kara Hulagü, ağabeyi Buri'ye dayısı Yisu-Mengü'nün tahtını ele geçirmesine yardımcı olacaktır. Bu haberi alan Buri, üst iktidari hayal ederken, ölüme itildiğini anlayamadı. Amcası Yisu-Mengü'nün yanına geldi. Aralarında aşağıdaki sohbet geçti: "Han'a cevap ver amca," dedi Buri. "Han kim?" sordu Yisu-Mengü. "Mengü-Han," cevap verdi Buri. "İlginç, ancak şu ana kadar senin için o bir han değildi. Nasıl oldu da bugün Mengü senin için bir han oldu?" sordu amcası. "O bizim hanımız ve bizim ona itaat etmemiz gerekmektedir." Buri cevap verdi. Bu konuşmadan sonra Yisu-Mengü istemeyerek yeğenin istediğini kabul etti. Böylece yalanları onu ölüme götürdüğünü anlamıyordu. İstemediği yola çıktı, ama kaderin onun için ne sakladığını bilmiyordu. Görenler kör oldu. Çok şaşkırtıcı, kader araya girince - gözler kör oluyor. Amcası ve yeğeni Mengü Han'ın konağına (ordunun durduğu yer) geldiğinde, onları hapsedtiler. Kaderleri belliydi. Onlar vahşi kuşlar gibi tuzağa düştü. Onları Mengü-Han'ın emri ile öldürdüler. Bundan sonra Mengü-Han'ın toprakları genişledi. Boylama göre doğu devletlerin sınırından uzak batı ülkelerine kadar; Enleme göre de er-Rum ve el-Faranca'dan el-Hinde ve ez-Zinca'ya kadar tüm toprakların hükümdarıydı. Bu topraklar Dara ve Zülkarney'in mülküydü. Bu muhteşem dönemde buralarda medeniyet geliyordu. Tüm insanlar büyükler ve küçükler, zengin ve en fakirler bile atlı gezerlerdi. Durumları o kadar iyiydi ki, yaya gezebildiklerini sanki unutmuslardı.

Halk yokluk ve acil ihtiyaç bilmiyordu. Allah üzerine yemin ederim ki onun çağı diğerlerine göre daha refah, adaletli ve zapturaptı vardı.

Ah, ne yazık ki taze gençlik zamanı geçti,

Gençlik bir anda şimşek gibi geçti.

Gençlik geçti, arzularım ise ona kaldı,

Ah, o dönem tesadüfen bana geri gelseydi,

Gençliğimde koyduğum hedeflere ulaşmış olurum.

Gerçekten, gençliğime arzularımı gösterirdim,

Ah, yaşlılıkta bestelenmiş bu şiirlerim olmasaydı,

Onlardan başka bir şey kalmayacaktı çünkü gençlik çoktan geçti.

Gençliğim geri dönseydi,

Karşılığında, ona ait olan her şeyi verseydim,

Fakat gençlik dönemi için bir yedek bulamıyorum.

Mengü-Han ailesinin diğer dallarından kısaca bahsederek şunları görürüz. Mengü Han, kardeşi Kubilay-Han ibn Tuli, Manzi<sup>4</sup> ülkesine gittikten sonra (658/1259 yılında orada vefat etti) Kubilay, Hitay eyaletinin tahtına çıktı. Arig-Buka kardeşi Mengü-Han'ın tahtını birçok amirin ve vezirin karşı çıkmasına rağmen Karakurum'da ele geçirdi (Şevval 658/ Eylül-Ekim 1260). Mengü-Han Manzi'ye karşı askeri eylem için gittiğinde kardeşi Arig-Buka'yı kendi yerine vekil olarak bırakmıştı. Mengü ölünce Kubilay acele ederek kardeşi Arig-Buka'ya zarar verip ellerini kardeşkanı ile kirletti. Kubilay-Kaan'dan sonra dedesinin adını taşıyan Timur tahta çıktı. Timur-Kaan bizim ülkemizin hanıdır. Onun dedesi Kubilay-Kaan bizim ülkemizi işgal etmek istemişti, ancak beklentileri gerçekleşmemiştir. Ne kendisi, ne de oğulları haklarımızı tahttan uzaklaştırmaz ve vatanımızı işgal edemediler. Hulagü tahta oturdu. Halife el-Mu'tasim Billah'ı öldüren ve Horasan'ı işgal eden, Irak'ı, er-Rum'u, Suriye'yi ve diğer Müslüman ülkelerini 654/ 1256-1257 yılları arası fetheden Hulagü oldu.

1263-1264 yılında oğlu Abaka<sup>5</sup> hükümetin başına geçti. Abaka'dan sonra kardeşi Ahmed-sultan<sup>6</sup> tacı taktı. Ahmed hiç hükmetmeden Argun ibn Abaka tarafından öldürüldü. Sonra Argun<sup>7</sup> başa geldi. Takiben Argun'un dayısı Baydak ibn Hulagü tahta çıktı. 1295 yılında tahta Kazan ibn Argun<sup>8</sup> çıktı. Kazan ibn Argun'un<sup>9</sup> İslam dinine geçtiği ve çok iyi bir Müslüman olduğu ağızdan ağıza yayıldı. Hayatı uzun ve günleri muhteşem olsun. Horasan'dan başlayarak Mısır, Suriye, er-Rum, Diyarbekir ve Farsa'nın sınırlarına kadar tüm yerlerin hükümdarıydı. Bu yerlerin insanları onun döneminde güvenli ve mutlu bir şekilde yaşarlardı. Kaydu ibn Kistay ibn ka'an al-kabir Oktay ibn Çingiz-Han bizim devletimizin hanıdır. Eylül 1271 tarihinde Taraze'de tahta çıktı. Kaydu ibn Kistay adil, cömert, tertemiz kalpli, yumuşak mizaçlı, ülkenin çıkarlarını anlayan, bilgin, merhametli ve Müslüman dostu birisiydi. Allah rahmet eylesin. Kaydu ibn Kistay'ın yönetiminin başında ve sonunda toplam iki kez hizmet etmek için işe alındım. Kendisi beni zengin elbiseleri hediye etmekle onurlandırdı. Hükümdarlığı otuz üç sene sürdü, 701/1301 yılında 68 yaşındayken gözlerini dünyaya yumdu. Kaydu'nun birçok oğlu var. Aralarında en büyüğü Çapar - Allah onu hidayete erdirsin, saltanatını ve dünya hayatını son güne kadar uzatsın- yaşadığım bu yerlerin şimdiki hanıdır, devletimizin ve şehirlereimizin hükümdarıdır. Allah, İslam camiasını çağında desteklesin ve onun yardımıyla imanın temellerini güçlendirsün. Devlet yönetimine Şevval 702/Mayıs-Haziran 1302 tarihinde İli civarlarında başladı. Çağatay soyuna gelince; Çağatay, Çingiz-Han'ın ikinci oğluydu. İli ve Maverâünnehr topraklarının tümü ona aitti. Almalık şehri devletin başkentidir. Başkentinde bulunan Cami-i Kebir'e Allah sınırsız nimetler versin.

Çağatay'ın bilinen diğer oğulları Mitügen, Yisu, Baydar ve Sarban'dır. Mitügen, Bamiyan kalesinde 1220-1221 yılında babasından önce vefat etti. Kaleyi işgal eden Çingiz-Han, çocuklar ve kadınlardan başka, kedilerin bile öldürülmesini emretti. Çağatay 642-1244-1245 yılında hayatını kaybetti. İki sene sonra babasının tahtına oğlu Yisu-Mengü çıktı. Oysa Çağatay'ın vasiyetine göre tahta torunu Kara-Hulagü ibn Mitügen çıkması lazımdı. Ancak

<sup>4</sup> Güney Çin. Burada Song Hanedanı hüküm sürüyordu.

<sup>5</sup> Moğol (İlhanlı) hanı (1265-1282).

<sup>6</sup> Ahmed Teküder, 1282-1284 yılları arasında hükmetti.

<sup>7</sup> Argun ibn Abaka 1284-1291 seneleri arasında hükmetti.

<sup>8</sup> Gazan Han, Moğol (İlhanlı) hanı (1295-1304).

vasiyet yerine getirilemedi. Kara-Hulagü dedesi Çağatay'ın tahtına, Mengü Han'ın yönlendirmesi ile Karakurum'da çıktı. Mengü Han'ın başkentinden kendi devletinin başkentine döndüğünde 640/1242-1243 tarihinde vefat etti. Devlet yönetimi eşi Orgina-hatun ve yaşı küçük olan oğulları Mubârek Şah'a geçti. Anne oğulun yönetimi 9 sene ve bir kaç ay sürdü. Algu ibn Baydar ibn Çağatay, Arig-Buka'nın emri doğrultusunda 659/1260-1261 tarihinde tahta oturdu. Tahta çıkabilmek için Orgina-hatunu Arig-Buka'ya teslim etti. 664/Mart-Nisan 1265 yılında Algu'dan sonra Ahangaran'da Karahulagü ve Orgina-hatunun oğulları ve mükemmel bir Müslüman olan Mübarek Şah hükmü ele geçirdi. Mübarek Şah devlet yönetiminden uzaklaştırılınca Barak ibn Yisu-Buka ibn Mitukan ibn Çağatay tahta çıktı. Bunu gerçekleştirebilmek için Zilhicce 664 / Eylül 1265 tarihinde Barak ibn Yisu-Buka Mübarek Şah'ı Hocend civarlarında yakalayıp esir etti. Barak 670/1271 yılında öldü. Nikbay ibn Sarban ibn Çağatay Barak'tan sonra Kaydu'nun yönetimi ile 679-1280 yılı ortalarında tahtı ele geçirdi. Buka-Timur ibn Kadagan ibn Buri ibn Mitukan ibn Çağatay, Kaydu'nun yönetimi ile 671/1272-1273 tarihinde gece çatışmasında Nikbay'ı öldürüp devletin başına geçti. Buka-Timur 680/1281-1282'de vefat etti.

681/1282-1283 yılında tahta yine Kaydu'nun talimatı doğrultusunda Duva ibn Barak oturdu. Kaydu, Duva'nın babası Barak'ı da tahta çıkarmıştı. Kaydu ve Barak'ın arasında güçlü müttefik ve dostane ilişkiler vardı. Duva ibn Barak zarif ve yakışıklı, sezgileri kuvvetli ve izânlı, nazik ve kibar bir handı. Sözleşmeleri bağlarken veya sorun çözerken etkili ve rütbelerin belirlenmesinde yüksek derecede saygındı. Çapar'ın devletinin yalnız büyük bir desteği değil, aynı zamanda onun öz kardeşiydi. Allah ona doğru yolu ve uzun ömrü mükâfatlandırsın. Allah'ın gösterdiği düz yolda hidayetle onu mutlu etsin. Tahta çıkan ve taç takan ne belirgin ve bilinen Moğol hanların adlarının altını çizdik, tarihlerini vurguladık. Onlar pek çok vardı, ancak birçoğunun yaşı küçük veya hayatları fazla bir ilgi çekmediğinden dolayı onları anmadık. Onlar beş grup-cemiyet oluşturmaktadır. Bir grubu Ulu Han Uktay'ın (Ogedey) oğulları oluşturmakta, bu cemiyete Kağaniyan adı verilmiş. Çapar ibn Kaydu şimdiki zamanda hanımızdır. Çağatay'ın cemiyeti: Şimdiki han Duva ibn Barak. Onlar ikisi de sözleşmeler yapıldığında uzlaştırıcıydı. Onların toprakları ortada bulunup Türkistan'dan başlayarak Horasan'a ve bazı güney ülkelerine kadar uzanırdı. Tubini'nin (Cuci) oğullarının oluşturduğu cemiyet. Tokta ibn Mengü-Timur onların hanydı. Kuzeyde bulunan topraklar onun devletini oluştururdu. Tuli oğullarından ise Kubilay. Timur-Kağan şimdiki hükümdarlarıdır. Doğuda bulunan toprakların sahibi Hulagü ibn Tuli cemiyeti. Günümüzde Gazan ibn Argun batıda bulunan harika ülkelerin hükümdarıdır. Yukarıda saydığım bu beş ana grubun dışında Çingiz-Han'la ikinci derece akrabalığı olan beş grup daha var. Onların sayısı aşırı çok olduğundan dolayı onları saymak olanaksızdır. Allah, yücedir, büyüktür ve O'nun yerine hiç kimse zühür edemez ve her şeyin sayısını ancak O belirler.

YURDAKAL, Osman, "Roman Yulianoviç Poçekaev Pravo Zolotoy Ordı (Altın Orda Hukuku)" *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/II, Aralık 2021, s. 297-299.

*Makale Türü: Kitap Tanıtımı*

DOI No:

*Geliş Tarihi / Received: 14 Ağustos/August 2021*  
*Online Yayın: 26 Aralık 2021*

*Kabul Tarihi / Accepted: 18 Ekim/October 2021*  
*Published Online: 26 December 2021*

---

**Roman Yulianoviç Poçekaev, Pravo Zolotoy Ordı, İnstitut İstorii im. Ş. Marcani AN RT, Kazan 2009\***

**Roman Yulianoviç Poçekaev, The Golden Horde Law, İnstitut İstorii im. Ş. Marcani AN RT, Kazan 2009**

Osman YURDAKAL<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> *Yüksek Lisans Öğrencisi, Kazan Federal Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Enstitüsü, Türk Halklarının Ekonomisi, Kültürü ve Tarihi Bölümü, KAZAN/TATARİSTAN CUMHURİYETİ/ RUSYA.*

\* osmaanyurdakal@gmail.com

+ORCID: 0000-0003-2961-6602

---

\* Roman Yulianoviç Poçekaev, *Pravo Zolotoy Ordı*, İnstitut İstorii im. Ş. Marcani AN RT, Kazan 2009, 260 s., ISBN 978-5-9690-0102-2.

Altın Orda tarihi çalışmalarında hukuk alanı en az çalışılan alanlardan biridir. Tanıtımı yapılacak olan kitap, Altın Orda hukuk tarihi için yapılmış en temel araştırmalardan birisidir.

Pravo Zolotoy Ordı (Altın Orda Hukuku) adlı kitap, Rusya Federasyonu Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi'nden Şahabettin Mercani'nin adını taşıyan Tarih Enstitüsü'ndeki Altın Orda Medeniyeti Araştırma Merkezi tarafından yayınlanmıştır. Kitabın yazarı, hukuk tarihi bilimleri uzmanı Roman Yulianoviç Poçekaev'dir. Yazar Altın Orda devlet ve hukuk tarihinin sorunlarıyla ilgili çalışmalar yapmakta olup, bu konuyla ilgili birtakım eserler yayınlamıştır. Poçekaev'in çalışması, geniş bir kaynak yelpazesine sahiptir. Bu kaynaklar rus letopisleri ve kronikler, çağdaş seyyahların eserleri ve nümizmatik materyaller ile orijinal dilde yabancı uzmanların çalışmalarıdır. Yazar, kitabında hem Altın Orda tarihini hem de hukuk tarihini tek bir çatı altında birleştirmiştir. Kitap sadece Altın Orda tarihi ile ilgilenen uzmanların değil, aynı zamanda yasa ve hukuk alanı üzerinde çalışan doğu araştırmacıların ilgisini çekmektedir.

Kitabın önsözünde (s. 8-14) Poçekaev, Altın Orda hukuk tarihinin bilgi durumuna genel bir bakış sunmaktadır. Yazar, Altın Orda hukuk tarihi hakkındaki ana kaynakların avantaj ve dezavantajlarını vermektedir. Ayrıca yazar, daha önce konuyla ilgilenen uzmanların çalışmalarının incelemesini de yapmaktadır. Bunun dışında önsöz de Altın Orda tarihiyle ilgili hem resmî belgeler hem de sözlü kaynaklar hakkında bilgiler yer almaktadır.

Birinci bölüm "Золотоордынская правовая система" (Altın Orda Hukuk Sistemi) (s. 15-90) adını taşımaktadır. Poçekaev, Moğol İmparatorluğu'nun ve ardından Altın Orda'nın temelini oluşturan Türk-Moğol halklarının hukuk yapısını incelemektedir. Altın Orda hukukunun kaynak sistemini analiz ederken, yazar, Altın Orda toplumunun yaşamını düzenleyen hukuk normlarına, farklı kökenlere ve farklı hukuksal güce sahip çok sayıda kaynaktan bahsetmektedir. Örneğin; Cengiz Han Yasaları ve Müslüman Hukuku gibi).

Poçekaev'in kitabının ilk bölümünün içerisinde yer alan ilk kısım "Ханские ярлыки как основной источник права Золотой Орды" (Altın Orda yasaının ana kaynağı olarak Hanların yarlıkları) (s. 61-90) şeklindedir. Altın Orda hanlarının yarlıkları, uzun zamandır araştırmacılar, filologlar, tarihçiler, diplomatlar ve paleografi uzmanları tarafından inceleme konusu olmuştur. Poçekaev, hukuk tarihinin bir kaynağı olarak yarlıkların değerini ikna edici bir şekilde göstermektedir. Yarlıklar aslında Altın Orda kökenli önemli tarihi kaynaklar olduğundan Altın Orda çalışmaları için ehemmiyetlidir. Kitabın yazarı aslında Altın Orda yarlıklarını tam bir hukuk tarihi kaynağı olarak bilimsel dünyaya taşımaktadır. Tarihçi, yarlıkların Altın Orda Devleti'nin devlet ve hukuk sistemindeki rollerini ve değişimini incelemiştir. Ayrıca yarlıkların yapılarını ve yasal olarak tanımını vermiş, kendi yarlık sınıflandırmasını da önererek, yarlıkları en yüksek yasal kuvvet olarak tanımlamıştır.

İkinci bölüm "Властные и общественные отношения в Золотой Орде: правовое регулирование" (Altın Orda Devletinde Halk ve Yönetim İlişkileri: Hukuksal Düzenleme) (s. 91-175) şeklindedir. Yazar, hanların yarlıklarından ve diğer tarihi kaynaklardan alınan bilgilere dayanarak, Altın Orda'da toplumsal yaşamın çeşitli alanlarının hukuksal düzenlenmesini incelemiştir. Altın Orda hukukunun şu yönlerini tutarlı bir şekilde göz önünde bulundurmıştır: idari, mali, ceza hukuku, özel hukuk. Her şeyden önce, yazar devlet makamlarının yasal statüsünü analiz etmiş, (hanların ve merkezi idari aygıtın statüsü) bölgesel yöneticilerin yetkilerini de göz önünde bulundurarak, Altın Orda'nın idari yönetimi ve toprak bölünmesi konularını ele almıştır. Ayrıca Poçekaev, Altın Orda'da alınan vergilerin bir tasnifini vermiş ve vergi muafiyeti konusunu da ayrıca incelemiştir. Örneğin; Tarhanların özel sınıfı. İkinci bölümde ele alınan diğer konular, suçlar ve cezalar sistemi (s. 124-141) ile Altın Orda'da mahkeme ve adalet (s.141-157) sistemidir.

Daha sonra yazar, özel hukuk konularının yanı sıra aile ve miras ilişkilerinin yasal düzenlemesi sorunlarını (s.157-166) incelemiştir. Son olarak, ikinci bölümünde yazar, Altın Orda'nın uluslararası politikasına, ülkedeki yabancıların statüsüne, diplomatik ve dış ticaret faaliyetlerinin hukuksal düzenlemesine (s.166- 175) yer vermiştir.

Son olarak, üçüncü bölüm "Право Золотой Орды в вассальных государствах (на примере Руси)" (Altın Orda'ya Vasal Devletlerde Altın Orda Hukuku (Rus Knezlikleri Örneği)) (s. 176-210) şeklindedir. Böylece Poçekaev, Rus-Altın Orda ilişkilerinin daha önce tarih yazımında çok zayıf bir şekilde ele alınan başka bir yönünü -hukuk alanını- değerlendirmeye çalışmıştır. Burada, çeşitli hukuk türlerini özümseyen bir ortak yaşam olarak Altın Orda hukukunun, Altın Orda'ya vasal olan devletlerin hukuk sistemini etkilediğini belirtmektedir.

Kitap, şemaların ve tabloların sunulduğu bir dizi ek bölümü ile sona ermektedir. Özellikle ek kısmında Altın Orda yarlıklarının karşılaştırmalı tabloları verilmiştir. Ayrıca ekte vergi ve harç sistemi ile bunlardan sorumlu görevlilerin isimlerini içeren tablolar yer almaktadır.

Eser, yaklaşık 400 kaynak ve çalışmanın bibliyografyası ile desteklenmektedir. Listede Rusça eserlerin yanı sıra İngilizce, Fransızca, Almanca, Tatarca, Moğolca, Türkçe, Lehçe, Ukraynaca eserler de yer almaktadır. Bize göre eser, Altın Orda ve diğer Türk-Moğol devletlerinin tarihi ve hukuku ile antik ve orta çağ hukuk tarihi konularında uzmanlar için başlı başına bilimsel bir değere sahiptir.

Poçekaev'in çalışmasında kullandığı ana araştırma yöntemlerinden biri karşılaştırmalı hukuk analizidir. Yazar, genellikle Altın Orda'nın hukuk normları ile diğer çağdaş devletler arasında paralellikler kurmuştur. Altın Orda ve diğer ülkelerin hukuk normlarının karşılaştırılması sayesinde yazar, hem Altın Orda hukuk sisteminin benzersiz doğasını hem de hukuk sistemleriyle ilişkisini ikna edici bir şekilde göstermiştir. Böylece yazar, Altın Orda'nın kendi tarihi boyunca diğer devletlerden izole bir devlet olmadığını, geniş uluslararası bağları olduğunu, uluslararası siyasi, yasal, ekonomik ve kültürel değişime aktif olarak katıldığını göstermektedir.

Poçekaev'in kitabı, Altın Orda tarihinin yanı sıra Avrasya'nın Türk-Moğol halklarının hukukunun araştırılmasında önemli bir kilometre taşıdır. Ayrıca, mevcut gelişmeleri göz önünde bulundurarak, çalışmanın yazarı tarafından vurgulanan bireysel yönleri daha ayrıntılı olarak ele alacak olan bu konudaki uzmanlar tarafından daha fazla araştırma için bir temel oluşturabileceğine inanıyoruz.

Sonuç olarak, Roman Yulianoviç Poçekaev'in, incelenmesi pek müşkül bir konuda hazırladığı eseri gerek yazılı kaynakların değerlendirilmesi gerek buradaki bilgilerin nümizmatik ve arkeolojik delillerle desteklenmesi ve gerekse de bibliyografyasıyla oldukça üstün bir çalışmadır. Altın Orda hukuk tarihi tetkiklerine büyük katkı sağlayan bu çalışmanın Türkçeye kazandırılması, özde Altın Orda Hanlığı incelemeleri, genelde ise Türk ve Moğol hukuk tarihi açısından oldukça yararlı olacaktır.



KÜÇÜKYILDIZ, Nagehan, “Bayram Arif Köse, Sâcoğulları Ve Güney Kafkasya (276-317/889-929)” *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/II, Aralık 2021, s. 300-304.

Makale Türü: Tarih Çeviri

DOI No:

Geliş Tarihi / Received: 01 Ağustos/August 2021  
Online Yayın: 26 Aralık 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Kasım/November 2021  
Published Online: 26 December 2021

Bayram Arif Köse, Sâcoğulları ve Güney Kafkasya (276-317/889-929), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2017\*

Bayram Arif KÖSE, Sacogullary and South Caucasus (276-317/889-929), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2017

Nagehan KÜÇÜKYILDIZ<sup>1\*+</sup>

<sup>1</sup> Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ARTVİN.

\* nagehan.guler@artvin.edu.tr

+ORCID: 0000-0001-8856-5898

\* Bayram Arif Köse, Sâcoğulları ve Güney Kafkasya (276-317/889-929), İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2017, Isnb: 978-605-2101-05-6, Ss. 1-484.

Bayram Arif Köse, *Sâcoğulları ve Güney Kafkasya (276-317/889-929)*, adlı kitabında, Azerbaycan Türklüğünün neredeyse ilk temsilcisi kabul edilen ve İslâm tarihi için olduğu kadar, Güney Kafkasya bölgesinde Müslüman-Türk dünyası için de mühim olan Sâcoğulları hanedanını tüm detaylarıyla incelemiştir.

Birinci el kaynakların titizlikle incelenmesinin yanında çok sayıda araştırma eserden yararlanılarak ortaya çıkarılan bu kitap içindekiler, ön söz, kaynaklar, giriş, ekler ve dizin hariç beş bölümden oluşmaktadır. İçindekiler, kısaltmalar ve ön söz, kısmının ardından kaynaklar, giriş bölümünden önce detaylı bir şekilde tanıtılmıştır. Yazar, eserin ön sözünde çalışmanın amaç ve kapsamından bahsettikten sonra konunun önemine atfen, Türklerin İslâmiyet'i kabulüyle İslâm dininin yeni bir süreç içerisine girdiğini ifade etmiştir. Daha sonra Sâcoğulları hakkında giriş mahiyetinde çeşitli bilgiler yer almaktadır. Yazar, Muhammed el-Afşin'den başlayarak kendinden sonra hanedanın başına geçen kardeşi Yusuf b. Ebü's-Sâc'ın Güney Kafkasya'daki hâkimiyetleri hakkında bilgiler vermektedir. Ön sözde çalışmasının temel sebebi olarak dünyada ve ülkemizde bu hanedanlığın önemli bir yere sahip olmasına rağmen yeteri kadar çalışılmamış olduğu vurgulanmıştır.

Eserin en dikkat çekici bölümlerinden biri olan kaynaklar kısmı *İslam Kaynakları ve Hristiyan Kaynakları* olmak üzere iki alt başlıkta ele alınmıştır. Yazar, *İslam Kaynakları* başlığı altında, çoğunlukla bu kaynakların Sâcoğullarının vali atanma dönemleri dışında Güney Kafkasya'daki görevleri hususunda verdikleri bilgilerin oldukça yetersiz olduğunu belirterek İslâm kroniklerini tenkit etmiştir. Buna rağmen sözü edilen kaynaklarda Sâcoğulları hanedanının Azerbaycan yılları öncesine ve hilafet merkeziyle alakalarına dair detaylı bilgilerin varlığına dikkat çekmiştir. Yazar, hanedanın Kafkasya'daki varlığının özellikle de, Ermeni ve Doğu Roma'yla ilişkisinin görmezden gelinmesini İslâm müelliflerinin Bağdat merkezli tarih yazıcılığının bir sonucu olarak görmekte ve bu sorunun araştırmacıları Ermeni kaynaklarına yönlendirdiğini iddia etmiştir.

Çoğunluğunu Ermeni kaynaklarının oluşturduğu *Hristiyan Kaynakları* başlığında ise yazar, Sâcoğulları idarecileri ve Ermeni Krallarıyla görüşme fırsatı yakalayan dönemim Katolikos'u Yovhannēs'in kayıtlarını, çalışmasına temel eser olarak görmektedir. Bunun sebebini ise Yovhannēs'in dönemin tek şahidi olmasına bağlamaktadır. Bu kaynakları değerlendiren yazar, bizzat tarafınca çevirileri ele alarak bir hayli emek sarf etmiştir. İslâm kronikleriyle birlikte Ermeni kaynak ve müelliflerinin detaylı araştırılması, ayrıca kayıtların Kafkasya Türklüğü açısından değerlendirilmesinden oluşan kaynaklar bölümüyle, araştırmacılara büyük kolaylık sağlayan, ana kaynakların öğrenilmesi ve bölge hakkında geniş bir literatüre sahip olmamıza vesile olan yazara bu hususta hakkını teslim etmek gerekir. Buna rağmen yazar konuyla alakalı tüm kronikleri incelemiş olmakla birlikte, konunun çağdaşı sayılabilecek Alî et-Tenûhî'nin üst düzey devlet adamlarının mücadelelerini konu edindiği *Nişvârü'l-muhâdra ve ahbârü'l-müzâkere* adlı eserdeki ilgili bazı bölümleri görmezden gelmiştir. Ancak bunun sebebini sözü geçen kaynaktaki yer alan bilgilerin kendinden önceki kaynakların tekrarı olmasına bağlayabiliriz. Yazar eserin tamamında, bilgiyi ilk aktaran müellifi referans alıp tekrarlarını önem sırasına göre dipnotlarda belirtmiştir. Takip ettiği bu üslup konuyla ilgili başvuru kaynaklarını eser içerisinde kıyaslama imkânı sunması açısından kayda değerdir.

Yazar, eserin mahiyeti ve kaynaklarını belirttiikten sonra *Güney Kafkasya'nın Tarihi Coğrafyası* adlı *Giriş* bölümünde bölgenin sınırlarını ayrıntılı olarak açıklamıştır. Devamında ise bölgenin önemli kısmını teşkil eden Azerbaycan'ın Erdebil, Merâgâ, Urmiye, Meyânic, Hunec, Ucan, Dâharrân, Hoy, Tebriz, Berzend, Versan, Mugan, Câbevan ve Üşnü gibi kalabalık şehirleri

ve Enderâb, Gerne, Lesub, Kûlsira, Selmâs, Bezz, Merend ve Serat gibi küçük şehirlerinin isimlerini belirtip bu şehirlerin birkaçı hakkında kısa bilgiler sunmuştur. Yazar, bu kısımda diğer önemli bir bölge olan Ermeniy'e'nin sınırlarının Debîl, Berzea, Beylekan, Şirvan, Sisecan, Ahlat, Bergeri, Kâlıkâlâ ve Vastan gibi önemli merkezleri kapsadığını belirtip yine aynı tarzda sadece önemli merkezler hakkında bilgiler vermiştir. Devamında Arran bölgesi ve merkezlerini de açıklamıştır. Ayrıca yazar, Güney Kafkasya'nın jeopolitik konumu hakkında verdiği bilgilerle bölgenin önemini sağlam bir zemine oturtmuştur. Çalışmanın bu bölümü, ülkemizde tarihi çok da öncelere uzanmayan tarihi coğrafya çalışmalarına misal teşkil etmiştir. Fakat bölgenin zamanla değişen sınırlarını sadece İslâm coğrafyacılarının verdiği bilgilerle açıklamakla yetinmiştir. Özellikle günümüzde var olmayan yer isimlerinin bu bölümde gerekli açıklama yapılmadan zikredilmesi okuyucunun zihninde mühim sorular bırakmıştır. Yine de çok geniş ve açıklayıcı dipnotlara yer veren yazar, yer isimlerini metinde ilk geçtiği yerde izah ederek okuyucuya kolaylık sağlamıştır.

Giriş kısmına *İslamiyet Öncesi Dönem* başlığıyla devam eden yazar, Güney Kafkasya'nın siyasî tarihini ele almış ve bölgenin önemli merkezlerinde İslâmiyet öncesi devirlerdeki hâkimiyet mücadelelerini okuyuculara sunmuştur. Özellikle Sâsânî ve Doğu Roma ilişkileri temelinde ele aldığı bu başlık, iki süper gücün bölgedeki yanlışlarının anlaşılmasını sağlamış ve kendilerinden sonra Müslümanların bölgeye hâkim olmalarının halk nezdindeki önemini yine dönemin kaynakları ışığında ortaya koymuştur. Yazarın, tüm çalışmasında Ermeni kaynaklarının tenkit edilmesi gerektiğini savunmasına rağmen, söz konusu Doğu Roma'nın Kafkasya halkını sömürmesi olunca, Ermeni kayıtlarının doğruluğundan yana tavır takındığı görülmektedir. *Giriş* bölümüne dâhil olan diğer bir alt başlık *İlk Müslüman Fetihleri ve Emevîler Dönemi*'dir. Bu başlığa ayrı bir önem veren yazar, fetihlerin sebeplerinin anlaşılmasının bölgedeki Müslüman-Türk varlığını anlamaktaki ilk adım olduğunu savunur. Yazar, Türklerin İslâmlaşma sürecini bu fetihlerin sonucuna bağladığı için, Sâcoğulları hanedanının yaşadığı Mâverâünnehîr bölgesine gerçekleşen Emevî fetihlerinin seyrini ve metodunu eleştirmekten çekinmemektedir. Müslüman-Türk ilişkisini daha çok *Abbâsiler Dönemi* başlığında, Halife Mu'tasım-Billâh ve hilafet merkezinin Fergana, Üşrüşene ve diğer Türk beldelerine duydukları ilgi bağlamında incelemeyi daha doğru bulmaktadır. Yazarın, Türklerin Sâcoğullarından önce İslâm dünyasındaki önemini açıklamada en büyük dayanak olarak Abbâsilerin *Sâmerrâ* dönemini ve *Câhiz'in Fezâilü'l-Etrâk* adlı eserini esas aldığı görülmektedir. Asıl konuya geçmeden önce okuyucunun zihninde altyapı oluşturan yazar; *"Abbâsiler döneminde İslam Devleti'ndeki köklü değişiklikler nedeniyle bölge siyaseti yeni bir hal aldı ve daha çok bölgeye gönderilen valilerin bağımsız mücadeleleri dikkat çekti."* sözleriyle Kafkasya siyasî hayatına yönelmiştir.

*Ebü's-Sâc Dîvdâd Dönemi* adlı birinci bölüm iki ana başlık ve ikinci başlığa ilave beş alt başlıktan müteşekkildir. *Sâcoğullarının Kökeni* adlı başlıkta sunulan bilgiler, bu konu hakkında görüş bildiren neredeyse tüm yabancı araştırmacıların tezlerine cevap ve delil niteliği taşıması bakımından eserin belki de en çarpıcı bölümüdür. Pek çok yazarın görmezden geldiği temel kaynakları irdeleyen yazar, özellikle Sâcoğullarını *Araplaşmış Soğd* kökenine indirgeyen ve bu hususta farklı araştırmacıları da etkileyen Minorsky'nin iddialarını, *Düvelü'l-munkat'a*'nın sahibi *Zâfir el-Ezdî*'nin, *Ebü's-Sâc Divdâd'ın Türk komutanlarının ileri gelenlerinden biri olduğu yönündeki kaydıyla* çürütmüştür. Divdât kelimesinin kökenine dair tartışmaları da etimoloji bağlamında ele alıp İstahrî ve İbn Havkal'ın kayıtlarıyla karşılaştırarak sağlam bir zemine oturtmuştur. Sâcoğullarının Üşrüşene'li Türklerden oldukları görüşünün ağır bastığını vurgulayan yazar Divdât gibi



Farsça unvanların bu görüşü değiştiremeyeceğini savunarak, hanedanın asıl kurucu olan Muhammed'in kaynaklarda Türk bey unvanı olan *Afşin* nispetiyle kaydedilmesini delil göstermiştir.

Bu bölümün ikinci başlığı ise; Divdâd'ın ilk görevi olan Bâbek isyanını bastırmada aldığı görevi, Mâzyâr b. Kârin'e karşı gönderilen birliklerdeki görevi ve Mengü-Çur isyanının bastırılmasındaki rolü gibi konuların incelendiği alt başlıklardan oluşan *Ebü's-Sâc Dîvdâd'ın Abbasilerde Çeşitli Faaliyetleri* adlı başlıktır. Yazar burada anayurtları olan Üşrüşene'den beri birbirlerine olan yakınlığıyla bilinen ve Abbâsilerin tanınan en güçlü Türk komutanı olan Haydar bin Kâvûs el-Afşin'le Divdât'ın ilişkilerini ele almıştır. Divdât'ın "*Bizzat devletin bekasına hizmet eden Haydar b. Kâvûs el-Afşin tarafından bu isyanları bastırmakla görevlendirilmiş olması hususu*" yazarın bu kısımda en çok öne çıkardığı konudur. Bu iki komutanın başarıları idarî görevlerle taltif edilmiştir. Yazar bu başlıkta belirtilen görevlerden Azerbaycan'daki Bâbek isyanı ve yine Azerbaycan'daki Mengü-Çur isyanının bastırılmasında Sâcoğullarının atasının görev almasının, daha sonra çocuklarının Azerbaycan'a görevlendirilmelerine etki edip etmediğine dair her hangi bir bilgi vermemiş ve bu hususta yorum da yapmamıştır. Bununla birlikte bazı olayları sorunları irdelerek yorumlamış olsaydı muhtemelen araştırmacıları daha fazla yönlendirebilirdi. Yine de yazarın gözünden kaçan bu konu hakkında okuyucuların böyle bir etkinin olabileceğine dair fikir beyan etmesinin önünde her hangi bir engel yoktur.

Abbâsilerin hilafet çekişmelerinin en önemlilerinden olan *Müstain ve Mu'tez arasındaki mücadele* Divdâd'ın yer aldığı konum itibarıyla bir başlık altında incelenmiştir. Divdâd'ın bu mücadelede takındığı ihtiyatlı tavır, Türklerin Abbâsî devlet kademelerinde yükseliş metotlarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Son olarak Divdâd'ın zenci isyanını bastırmasındaki rolü ve Rebûlâhîr 266'da (Kasım-Aralık 879) Cündîşâpûr'da vefat ettiği belirtilmektedir.

Kitabın *Ebü Ubeydullah Muhammed El-Afşin Dönemi* adlı ikinci bölümü hanedanın Kafkasya'ya geldiği ve bağımsız bir devlet olma sertüvenlerinin ele alındığı en mühim bölümdür. Yazar bu bölümü, birinci başlığın altına ilave olarak iki başlık ve ikinci başlığın altına ilave ettiği altı başlıktan oluşturmuştur. Yazarın, Muhammed el-Afşin'in Azerbaycan Valiliği öncesi siyasî hayatını anlattığı başlıkta en çok vurgu yaptığı konu, onun çeşitli isyanların bastırılmasındaki rolünden başka, Mekke Yolu Valiliğine getirilmesidir. Abbâsilerin en önemli meselelerinden biri olan hac yollarının güvenliğinin sağlanması görevinin Türk devlet adamına verilmesi onların devlet kademelerinde ne denli hızla yükseldiklerinin en önemli örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat yazarın bu başlıkta, cahiliye döneminden beri Türklerin Kâbe görevlerinde yer almasına atıf yapması beklenirdi. Dolayısıyla Muhammed el-Afşin'in kutsal mekânlara dair görev alan ilk Türk idareci olmadığı bilgisi okuyucuya verilmeliydi. Bir sonraki kısımda Muhammed el-Afşin'in Mısır ve Dimaşk'a hâkim olmak gibi önemli bir idealinin olmasından bahseden yazar, bunu sadece Mısır hâkimi Humâreveyh'in Tolunoğu Ahmet'ten sonra Mısır'ı yönetecek tecrübeye sahip olmadığına bağlamaktadır. Abbâsilerdeki iki nüfuzlu Türk hanedanının mücadelesini bu bölümde detaylı bir şekilde ele alan yazar konuyu Mısır kaynaklarında yer alan bilgiler bağlamında da değerlendirmiştir. Yazar, Muhammed el-Afşin'i topraklarına yeni yerler katma peşinde olan bir kişi olarak ifade etmekten kaçınsa da bu gerçeği göz ardı edememiştir. Ayrıca bu kısımda Muhammed el-Afşin ve Müsl ve Cezire valisi olan Abbâsî Türk komutanlarından İshak b. Kündacık el-Hazerî ile mücadeleleri hakkında da detaylı bilgiler vermektedir. Daha önce İranlılarla Araplar arasındaki dengelyi sağlamak adına devlet kademelerinde görevlendirilen Türklerin bu mücadeleleri, Abbâsilerin Türkler arasındaki dengelyi sağlamada

yetersiz kaldığını göstermektedir. Bu bölümün diğer ana başlığı *Azerbaycan Valiliğine Atanması*'dir. Çekişmeler neticesinde tüm iktidarın kaybeden Muhammed el-Afşin'in buna rağmen Muvaffak tarafından Azerbaycan'a vali atanması siyasî yaşamına yeni bir yön vermiştir. Kafkasya'nın siyasî seyrine dair asıl konular bu başlıktan sonra ele alınmaktadır. Bu bölgede kendine rakip kişilerle mücadeleye devam eden Muhammed el-Afşin, 280 (893-894) yılında Merâga hâkimini mağlup ederek bölgeye hâkim olmuş ve işlerini Erdebil'den yürütmeyi tercih ederek Azerbaycan idarî yapısını değiştirmiştir. Kısa süre sonra Abbâsiler adına bölgenin tek temsilcisi olan Muhammed el-Afşin'in yerel Ermeni Krallarına taç giydirmesi, yazar tarafından bölgede Doğu Roma sömürgeciliğinin önündeki en büyük engel olarak görülmektedir.

I. Simbat'ın Muhammed el-Afşin'in emriyle babasının mirasını devraldığı törende Halife Mu'temid'in gönderdiği tacı giymesini Kafkasya'da siyasî argümanları temelden değiştirmiştir. Fakat yazara göre; dönemin kaynakları incelendiğinde Muhammed el-Afşin'in burada hâkimiyetinin devamı bu kadar kolay olmamalıydı. Bu sorunun cevabını arayan yazar; Khalkedon (Kadıköy) konsül kararlarına vurgu yaparak okuyucuda merak uyandırmıştır. Özellikle Ermeni inanışlarını hiçe sayan ve onlara konsül kararlarının gereğini yapmaları hususunda askerî ve dinî baskı yapan Doğu Roma'nın bu tavır yazara belirttiğine göre Müslüman hoşgörüsü karşısında yenilmeye mahkûmdu. Öyle ki konsül kararlarını kabul ettirmek isteyen Romalı piskoposlar Ermeni kiliselerinde buna yönelik vaazlar veriyorlardı. Hatta tüm Ermeni prenslerinin zoraki hazır bulunduğu ayinde herkes kutsal suyla vaftiz ediliyordu. Roma'dan önce de Sâsânîlerin ateşgöde inanışlarına maruz bırakılan Ermeni halkı, yazara göre mabetlerine dokunmayan bu yeni dinin mensuplarına yakınlık göstermeliydi. Ancak ilginçtir ki, Muhammed el-Afşin'in, hem Müslümanlara yakınlık eden hem de Doğu Roma isteklerini göz ardı etmeyen Kral Simbat'a karşı giriştiği ilk savaş olan Alagöz Dağı Savaşı aleyhine sonuçlanmıştı. Yine de ilerleyen süreçte, *Ermeni Prenslarının İtaate Alınması* adlı başlıkta sunulan bilgiler Muhammed el-Afşin'in Ermeni prenslerini kendi safına çekme girişimlerinin planlandığı şekilde olduğunu vurgulamaktadır. Bu bölümün önemsenmesi gereken en mühim başlığı Muhammed el-Afşin'in Kars Kalesi'ni kuşatmasında yaşanan hadislerin anlatıldığı başlıktır. Muhammed el-Afşin'in burayı ele geçirmesine rağmen mücadelenin sonucunu sadece gözdağı vermek amacıyla kullanması bölgede farklı planlarının olduğunu göstermektedir. Dahası Muhammed el-Afşin'in, Van Seferi ve Vaspuragan hâkimiyeti de bu bağlamda değerlendirilmiştir. Yazarın bu bölümde Ardrouni hanedanının resmi kayıtlarından yararlanması eserin orijinalliğini arttırmıştır. Yazar, Doğu Roma'ya rağmen bölgedeki prensleri itaate alan ve siyasî birliği sağlayan Muhammed el-Afşin'in vebadan ani ölümünün bölgeyi yeni bir kargaşaya sürüklediğini ileri sürmüştür. Yazarın bu bölümde Sâcoğullarının Anadolu'yla ilişkisini anlatmasına rağmen Doğu Roma'yla sıcak çatışmaya girmemiş olmasını hangi sebebe bağladığını belirtmemiştir. Sadece birkaç kez Ermenilerin, Doğu Roma tarafından adeta bir piyon olarak kullanıldıklarını ispata çalışmıştır.

*Yusuf b. Ebü's-Sâc Dönemi* adlı üçüncü bölüm üç alt başlığa ayrılmış olup *Yusuf b. Ebü's-Sâc'ın Azerbaycan valiliği* bölümün ana temasını oluşturmuştur. Bu bölümde, onun Azerbaycan öncesi siyasî yaşamına dair bilgilerin yeterli olmadığını belirten yazarın, müelliflerinin bu tutumuna anlam veremediği anlaşılmaktadır. Buna rağmen kaynaklardaki dağınık bilgileri titizlikle bir araya getirmeyi başaran yazar, 37 yaşında bölgeye gönderilen Yusuf b. Ebü's-Sâc'ın faaliyetlerini dokuz alt başlıkta incelemiştir. *I. Simbat'la Anlaşma Sağlaması*, *Yusuf b. Ebü's-Sâc'la Halife Müktefi Arasındaki Gerginlik*, *Azerbaycan Valisi Olarak Tanınması*, *Balık Pazarı Savaşı* ve *I. Simbat'ın Yakalanması*, *Rusların Azerbaycan'a Saldırması*, *Alincak Kalesi'nin Alınması* ve

*I. Simbat'ın Öldürülmesi, Yusuf b. Ebü's-Sâc'ın Rey Şehrine Hâkim Olma Çabaları, II. Aşot'un Alincak Kalesi'ne Saldırması, Kostantinopolis Patriği ile Katolikos Yovhannes Arasındaki Mektuplaşma*, şeklinde oluşturulan bu başlıkların her biri çok kıymetli bilgiler barındırmaktadır. Bu bölümün en iddialı kısmı şüphesiz, yazarın, Kostantinopolis Patriğinin Katolikos Yovhannēs'le mektuplaşmalarından çıkardığı yargıdır. Yazara göre, Patriğin, Sâcoğullarını Ermenilere ait olduğu düşünülen Kafkasya'dan atmak için çağrıda bulunuşu ilk haçlı seferi çağrısı olarak nitelendirilmiştir. Öyle ki; sefere katılan Hristiyanların umumi olarak affedileceği, hatta çağrıya uymayanların, *İsa Efendimiz'in sürüsünden çıksınlar* tabiriyle aforozla tehdit edilmesi, daha da önemlisi çağrının Müslüman-Türk hanedanına karşı yapılmış olması yazarın bu iddiasındaki en büyük dayanağıdır. Bu iddia araştırmacıları meşgul ede dursun, bu bilgiler bile İslâm'ın Haçlılar karşısında gerçek bayraktarlarının Türkler olduğunu ispata yeterlidir. Yazarın bu görüşüne rağmen yine de bu iftiharın Selçuklu Türklerine ait olduğunu belirtmek gerekmektedir. Tüm bunları neredeyse tamamen Ermeni kaynaklarını süzerek ortaya çıkaran yazar, bazı konularda kıyaslama imkânı olmadığı için Ermeni kaynaklarına güvenmek zorunda olduğumuzu ifade etmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, Yovhannēs'in döneme şahitlik etmesi, pek çok yöneticiyle birebir görüşmesi, Sâcoğullarıyla Ermeni kralları arasında ara buluculuk yapmış olması, hatta esaret hayatında, zincirlere bağlı olarak Sâcoğulları lideriyle birlikte savaşlara katılmış olması bile, yazarı müellife güvenme hususunda tam olarak tatmin etmemiştir. Anlatısında dinî aidiyetinden kurtulamamış olan müellifin eserinde kullandığı bazı ifadelerin yazarı bu tutumunda etkilediği anlaşılmaktadır. Zaten Yovhannēs'ten, kendisini esarete mahkûm eden bir kişinin temsil ettiği hanedan hakkında tarafsız olması beklenemez.

*Azerbaycan'da Sebük Dönemi* adlı ikinci başlığın alt başlıkları; *Azerbaycan Valiliği'ne Atanması, Ermenistan'da İç Çekişmeler, Ermeni Prensleryle Mücadelesi, Bivakan Kalesi'nin Alınması ve Prenslerin İtaatinin Sağlanması*, şeklindedir. Bölümün son başlığı ise, *Yusuf b. Ebü's-Sâc'ın Azerbaycan'a ve Tüm Doğu İllerine Atanması*'dir. Bu başlık da; *Azerbaycan'a Dönüşü ve Faaliyetleri, Yusuf b. Ebü's-Sâc'ın Isbarabed Aşot'la İttifakı, II. Aşot'un Yusuf b. Ebü's-Sâc'a Tabi Olması, Karmatî İsyanlarına Karşı Görevlendirilmesi, Muhammed b. Halef en-Neyremâni'nin Entrikaları ve Azli, Karmatîlerle Savaş ve Yusuf b. Ebü's-Sâc'ın Esir Edilmesi, Yusuf b. Ebü's-Sâc'ın Öldürülmesi*, adıyla yedi alt başlığa ayrılmıştır. Bu bölümde yer alan kayıtlarla, Abbâsilerin en müşkül durumlarında bile tek dayanaklarının Türkler olduğunu ileri süren yazar, bu yargısını, eskiden beri isyanları bastırmada görev alan Sâcoğullarının bu kez Karmatî isyanlarına karşı üstün yetkilerle donatılmasıyla açıklamaktadır. Haçlıları katletmekten, Kâbe'ye bile saldırmaktan geri durmayan Ebü Tâhir'in sapkın askerlerine karşı Müslüman halk her yerde kahraman Yusuf b. Ebü's-Sâc için dua etmekteydi. İlginçtir ki öncesinde hilafet merkeziyle birkaç kez sorun yaşayıp hapse atılan Yusuf b. Ebü's-Sâc her defasında hapisten güçlenerek çıkmıştı. Hapse atılacağı zaman güzergâhında bekleyen halkın yollara dizilerek bu cesur ve yiğit Türk askerini görmek için izdiham yaşamasını ve halifeye baskı yapmasını okuyucuya adeta yaşatarak anlatan yazar betimleme gücünü de tarih anlatısına yansıtmıştır. Abbâsilerde pek çok görevde yer alan bu hanedanın üyelerinin özellikle de Yusuf b. Ebü's-Sâc'ın hilafetle kavgalı oluşunu, zaman zaman merkezi otoriteye verdiği zararı, hatta öncesinde Muhammed el-Afşin'in de Mısır'a hâkim olmak adına girdiği mücadeleleri dahi eleştirmekten imtina eden yazar okuyucuya bazen taraflı olduğu hissini vermektedir.

*Yusuf b. Ebü's-Sâc'dan Sonraki Dönem* adlı dördüncü bölümde Sâcoğullarının son zamanları ele alınmıştır. Ebü'l-Müsâfir Feth Muhammed El-Afşin dönemi olaylarına kısaca değinen yazar bu

dönemde kayda değer bir vakanın görülmediğini belirtmektedir. Bu sebeple Yusuf b. Ebü's-Sâc'ın ölümünü Sâcoğullarının sonu olarak değerlendirmiştir. Ayrıca *Müflih el-Yusufi (Sâci) Dönemi* olarak ele aldığı bölümde 320 (932) senesinde Berzea ve Erdebil'de, 323 (934-935) senesinde de Azerbaycan'daki paralarda el-Yusufi ismine rastlandığını ifade etmektedir. *Sâciyye Askerlerinin Abbasi Devleti'ndeki Faaliyetleri*'nin anlatıldığı bölüm, içerdiği; *Halife Muktedir-Billâh ve Münis el-Muzaffer Arasındaki Anlaşmazlıktaki Roller, Halife Kâhir-Billâh Tarafına Geçmeleri, Münis el-Muzaffer'in Yakalanmasındaki Roller, Halife Kâhir-Billâh'ın Azledilmesindeki Roller, Halife Ebü'l-Abbâs er-Râzi-Billâh Dönemindeki Faaliyetleri*, adlı başlıklar, Sâcoğullarının son bulmasından sonra bile devlet merkezi Bağdat'ta hala etkilerini sürdürdüklerini göstermektedir.

Kitabın son bölümü *Sâcoğulları Döneminde Güney Kafkasya'da İktisadi Durum* başlığı altında ele alınan konulardan oluşmuştur. Oldukça önemli bilgiler içeren bu bölümde yazar aktardığı bilgilerle, bölgenin ticaret güzergâhları ve iktisadî haritasını oluşturmaya imkân sağlamıştır. Ekler bölümüne ilave edilen aynı zamanda kitabın kapağında resmedilen yazar tarafından oluşturulan bölge haritasının metinde geçen bölgeleri tanıma da oldukça kullanışlı olduğu anlaşılmaktadır. Bölümün birinci başlığı olan *Ticaret ve Ticaret Yolları*, araştırmacılara bölgenin farklı dönemlerine dair kıyas imkânı sağlamaktadır. Yazar burada özetle, Azerbaycan'da Sâcoğullarının egemenliğinden evvelki ekonomik durumun etkin bir yapıya sahip olmadığını ancak Sâcoğullarının hâkimiyetiyle bölgenin hemen hemen çoğu yerinin ekonomik refaha kavuştuğunu belirtmektedir. Yazar, bu bilgilerin doğruluğunu İslâm coğrafyacılarının şahitlik ettiği olaylara dayandırarak kanıtlamaktadır. Ayrıca Kafkasya'nın Müslüman Arapların hâkimiyetine geçmesiyle beraber takip edilen fetih politikaları neticesinde Müslüman hanedanlar zamanında Doğu Transkafkasya yolu, Bakü, Bâbü'l-Ebvâb, Beylekan ve Berzea gibi merkezlerin ekonomik seviyesinin arttığını vurgulamaktadır. *Vergilendirme ve Paralar* adlı bölümde ise vergilendirme sistemi hakkında bilgiler vermektedir. Yazar; *"Sâcoğullardan günümüze ulaşan ve çeşitli müzelerde sergilenen belki de yegâne kültür unsurları paralardır."* cümlesiyle bu bölümün önemine dikkat çekmektedir. Büyük bir emeğin ürünü olan bu kısım, *Ebü's-Sâc Dîvdâd Dönemine Ait Paralar, Muhammed el-Afşin Dönemine Ait Paralar, Yusuf b. Ebü's-Sâc Dönemine Ait Paralar, Ebü'l-Müsâfir Feth b. Muhammed el-Afşin Dönemine Ait Paralar*, şeklinde dört başlıkta incelenmiştir. Özellikle bu bölüm, paraların daha iyi anlaşılması için yazar tarafından eklerde sunulan ve kendi çizimiyle oluşturulan para illüstrasyonlarıyla, nümizmatik çalışacak olanlara yol göstermektedir. Çeşitli müzelerde sergilenen veya müzayedede kataloglarında özellikleri belirtilen bu paraların basım yeri, basım tarihi, kim adına basıldığı ve ön ve arka yüzünde yer alan âyet-i kerimelerin izahından başka bilgilerinin resum edilerek okuyucuya sunulması daha önce kullanılmayan metot olarak alana büyük katkı sağlamıştır. Paralarda takip edilen üslup olarak tıpkı Tolunoğulları paralarında olduğu gibi en güçlü dönemlerinde bile halifenin adının yer almasının onların bağımsızlığına şüphe düşürmeyeceğini belirtmiştir.

Yazar, kitabın *sonuç* kısmında sınırlarını genişleten İslâm topluluklarının değişik milletler üzerinde egemenlik sağlamanın halifeleri yeni seçeneklere yönelttiğini ve devlet idaresinde değişik sistemlerin ortaya çıkmasına neden olduğunu ifade etmiştir. Sıradan vali sıfatıyla işe başlayan, ordu komutanı, vergi toplayıcı ve imamlık gibi vazifeleri icrâ eden Türk idarecileri ilerleyen dönemlerde bağımsız hareket ederek devletlerini kuracaklardır. Yazar, Azerbaycan ve Ermenistan'da bağımsızlık mücadelesi vererek devlet kuran bu hanedanın, halife lehine önemli değişikliklere neden olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Sâcoğullarının, Abbâsilerin idaresinde olup bağımsız hareket eden Tolunoğullarından sonra bu özelliği taşıyan ikinci Türk hanedanı

olduğunu nitelendirmektedir. Hatta Kafkasya'nın zor coğrafi koşullarına, gayrimüslim halkına hatta Doğu Roma tahakküme karşı son derece başarılı bir siyaset takip ettiğini öne süren yazar, bu hususta Müslüman halka ve zengin bir maliyeye hükmeden Tolunoğullarının Sâcoğullarıyla kıyaslanamayacağını belirtir. Bununla birlikte yazar, Sâcoğullarının döneme yaptığı olumlu katkılarına rağmen Müslüman Türk mimarisine dair herhangi bir eserin ortaya konulmamış olmasına ve bölgenin Türkleşmesine katkı sağlayamamalarına eleştirel gözle yaklaşmaktadır. Hâlâ mevcut olan paralardaki isimlere bakarak bilgi elde edildiği belirtilmektedir. Bu durum yazarın sadece tarihî kronikleri değil ayrıca geniş bir coğrafya literatürünü de taradığını göstermektedir.

Doç. Dr. Bayram Arif KÖSE tarafından kaleme alınan bu eser, Ortaçağ tarihinin önemli konularından biri olan Sâcoğulları hakkında yazılmış en önemli kitaplardan birisidir.

Sâcoğullarının ortaya çıkışı, gelişimi ve yıkılışına kadarki süreci eşsiz bir kaynakça eşliğinde okuyuculara sunan bu çalışma, belirli bir metot çerçevesinde yazılmış, iyi bir tarihçi mantığına ve üslubuna sahiptir. Alanında önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız eser, hem Ortaçağ tarihi konusunda araştırma yapanların, hem de tarihe ilgisi olan tüm okuyucuların faydalanabileceği, akademik bir çalışmanın ürünü olarak temel bir kaynak niteliği taşımaktadır.