

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

OAD

V/I

HAZİRAN 2022

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YILDA İKİ DEFA YAYINLANAN
ULUSLARARASI HAKEMLİ BİR DERGİDİR.

YIL/YEAR: 2022 CİLT/VOLUME: V SAYI/ISSUE: I (HAZİRAN 2022)

YIL/YEAR:2022

CİLT/VOLUME:5

SAYI/ISSUE:1

SAHİBİ/ OWNER

Doç. Dr. Murat SERDAR

mserdar61@live.com

EDİTÖR KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Murat KEÇİŞ / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (Sorumlu Editor / Editor in Chief)

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

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Erkan ATAK / Sakarya Üniversitesi (Türk-İslam Sanatları)

Doç. Dr. Fatih DURGUN / İstanbul Medeniyet Üniversitesi (Ortaçağ Avrupa Tarihi)

Doç. Dr. Fatma İNCE / İnönü Üniversitesi (Selçuklu Tarihi)

Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK / İstanbul Üniversitesi (Türk-İslam Devletleri)

Doç. Dr. Özlem GENÇ / Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Ortaçağ Avrupa Tarihi)

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ / Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi (İlahiyat)

Dr. Dirk KRAUSMÜLLER / Universität Wien (Bizans Tarihi)

Dr. Öğr. Üyesi İlgül KAYA / Yozgat Bozok Üniversitesi (Bizans Sanatı)

Dr. Öğr. Üyesi Uğur ADA / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi (Ortaçağ Batı Edebiyatı)

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ/ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Prof. Dr. Arda ARIKAN / Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Uğur ADA / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Murat HANAR / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Pınar SAVAŞ / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

SEKRETERYA

Kübra TEKİN / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Murat HANAR / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

e-ISSN

2667-4882

YAZIŞMA ADRESİ/ CORRESPONDENCE

Murat SERDAR Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Taşıçiftlik 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 Grebenshchikova	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. Ahmet Çaycı	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Altay Tayfun Özcan	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir Biçer	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bülent Nuri Kılavuz	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice Oruç	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Telliöğlu	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas Gökhan	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Prof. Dr. İrfan Yıldız	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Aytaç	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Lütfullah Cebeci	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Kazım Paydaş	Harran Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Çoğ	Samsun Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem Kesik	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Nahide Bozkurt	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Tülay Metin	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Çelik	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Nurullah Özdal	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Sağlam	Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Doç. Dr. Bahattin Keleş	Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Arif Köse	Artvin Çoruh Üniversitesi
Doç. Dr. Burak Gani Erol	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doç. Dr. Derya Coşkun	Erzurum Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan Şen	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin Aydoğdu	Erzurum Teknik Üniversitesi

Doç. Dr. Hüsnü Aydeniz	Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Gülseren Azar Nasırabadı	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Ali Kapar	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Kutlu	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Meryem Gürbüz	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Mikail Acıpınar	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Murat Tural	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Murat Zengin	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Şahin	Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Uyar	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Özkan Dayı	Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Sayime Durmaz	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Doç. Dr. Seyfettin Kaya	Siirt Üniversitesi
Doç. Dr. Tuba Tombuloğlu	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Yusuf Acioğlu	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Zafer Duygu	Dokuz Eylül Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Mekin Kandemir	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali Mıynat	Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yazıcı	Trabzon Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Canan Hanoğlu	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Cüneyt Güneş	Milli Savunma Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fevzi Yiğit	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Duman	Yalova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İllir RRuga	Trakya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kemal Taşçı	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kubilay Atık	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Recep Keleş	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih Yalçın	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yalçınkaya	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Necla Kaplan	Martin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nevzat Keleş	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nilay Ağırnaslı	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Osman Karaağaç	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sevtap Gölgesi Karaca	Trakya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Suna Çağaptay	Bahçeşehir Üniversitesi-University of Cambridge
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Önal	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Pınar Kaya Tan	Kırklareli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yunus Kaymaz	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Güngör	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Gülnur Özer	Arkhe Dergisi
Dr. Mikail İpek	Erzincan Ortaokulu
Dr. Muhittin Çeken	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Dr. Murat Çaylı	Selenge Yayınevi
Dr. Tolgahan Karaimamoğlu	Mersin Üniversitesi

Editörden

Değerli Bilim insanları,

2022 yılının Haziran 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 her geçen gün hedeflerini gerçekleştirmede bir adım daha atmakta ve bu hususta bünyesine yeni alan editörleri katmaktadır. Bu sayıda aramıza katılan Sayın Prof. Dr. Arda Arıkan'a ve gelecek sayıdan itibaren bizlerle olacak Sayın Prof. Dr. Altay Tayfun Özcan hocalara hoş geldin diyoruz.

OAD'ın elinizdeki bu sayısında her biri kıymetli ve uzun uğraşlar sonucunda hazırlanmış 17 araştıma makalesi, 3 çeviri makale ve 2 kitap tanıtımı olmak üzere 22 yayına 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

Prof. 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 %20'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 kaçınılmalıdır.

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 bulundurulup 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

All articles submitted to OAD are checked for plagiarism before publication. The similarity rate should not exceed 20 %.”

Articles should not have been published elsewhere or be simultaneously considered for publication in another journal. Papers presented at a symposium may be submitted for publication provided that they have not been published.

Scientific Research Ethics

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

While conducting 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 works should not be cited as references.

All or part of any work 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/her criticism objectively and clearly. Reviewer should not act in line with his/her 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. He/she should also take into account the scientific research and publication ethics.

Editorial Ethics

Editor (s); the candidate is obliged to appoint at least two reviewer appropriate to the subject of the candidate article. They should ensure the communication between the reviewer (s) and the responsible author, taking into account the blind review process. They should maintain their 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. They should also consider scientific research, publication and reviewer ethics.

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELER

Kader ALTIN Elif KÖMÜRCÜ	Türk Tarihinin Siyasi Evliliklerine Bir Örnek: Atabey Evlilikleri <i>An Example of Political Marriages in Turkish History: Atabey Marriages</i>	1-10
Kübra VURAL ÖZBEY	Bir Orta Çağ Kadınının Ruhani Gelişimi: Margery Kempe'in Kitabı <i>The Spiritual Development of a Medieval Woman: The Book of Margery Kempe</i>	11-19
Mahmut Recep KELEŞ	Zengî ve Fâtımîlerin Eyyübîlerin Kuruluş Devri Askerî Teşkilatlanmasındaki Yeri <i>The Importance of Zangids and Fatimids in The Military Organization of The Establishment Period of the Ayyubids</i>	20-28
Orhun KÜSKÜ	Bulgar-Bizans İlişkilerine Ankhialos Savaşlarının Etkisi <i>The Effect of Ankhialos Wars on Bulgarian-Byzantine Relations</i>	29-41
Ömer Faruk ÇAKIR	Eyyübî Yönetim Organizasyonunun Kabilesel Kökenleri <i>The Tribal Origins of Ayyubid Administration Organization</i>	42-52
Suzan YALMAN	Fotoğrafların Tanıklığı: 19. Yüzyıl Sonunda Konya'da Âsâr-ı Atıka Anlayışı ve Selçuklu Surlarından Bazı Devşirme Rölyeflerin Akıbeti <i>Photographs as Testimony: Understanding Antiquities in Late 19th-Century Konya and the Fate of Some Spoiled Reliefs from the Seljuk Walls</i>	53-72
Halil TEMİZTÜRK	Orta Çağ'da Kilise ve Hıristiyan Mistikler Arasındaki Ortodoksi ve Heresi Tartışmasının Temel Nedenleri <i>The Main Reasons of the Orthodoxy and Heresy Controversy Between Church and Christian Mystics in the Middle Ages</i>	73-83
Mustafa YALÇINKAYA	İbn Hazm'a Göre Delâilü'n-Nübüvve Bağlamında Mûcizenin Konumu <i>The Position of Miracle in the Context of Prophethood According to Ibn Hazm</i>	84-99
İsmet Burak BATIR Efe YEŞİLDURAK	Selçukluların Askerî Üssü: Hûzistân <i>Military Base of Seldjûkids: Khûzistân</i>	100-108
Sedat BİLİNİR	Orta Çağ'da Savaş Esnasında Yaşanan Taraf Değişimleri <i>Switching Sides During Warfare in The Middle Ages</i>	109-120
Osman KARAAĞAÇ	Nedensellik Bağlamında Gazâlî ve David Hume'da Mucize <i>Miracle in Imam Ghazali and David Hume in the Context of Causality</i>	121-129
Rıdvan YİĞİT	Türk Sanat Tarihi Araştırmalarına Bir Katkı: Muhammed b. Kalavun Dönemi Memlûk Mimarisi <i>A Contribution to Turkish Art History Studies: Mamluk Architecture during Muhammad b. Kalavun Period</i>	130-146
Samet ALIÇ	Kuruluşundan Emîr Timur Hâkimiyetine Kadar Mihribânîler (1236-1383) <i>Mihribanids from Its Foundation to Amir Timur Domination (1236-1383)</i>	147-155
İbrahim DUMAN	Şâhnâme'de Yer Alan Okçuluk ile İlgili Kayıtlar <i>The Records about Archery in the Shâhnâme</i>	156-162
Ensar MACİT	Timurlularda Yeme İçme Kültürü <i>The Culture of Eating and Drinking in Timurids</i>	163-171
Erbil CÖMERTLER AKTUĞ	Kaybolan Bir Kültür Varlığımız "Çermik Hanı" ve Kervan Yolu Güzergâhı <i>Our Lost Cultural Property "Çermik Khan" and The Route of The Caravan Road</i>	172-181
Umut CAN Şükran YAŞAR	1234 Anonim Süryani Kroniği ve Diğer Yerel Hristiyan Kaynakları Çerçevesinde İmâdüddin Zengî'nin Urfa'yı Fethi <i>Conquest of Urfa by Imad-Al Din Zangî within the Framework of 1234 Anonymous Syriac Chronicle and the Other Local Christian Sources</i>	182-196

ÇEVİRİ MAKALELER

Yazar: Jorge AGUADÉ BOFILL Çevirmen: Ayşegül TOPRAK	İskenderiye'nin Endülüslü Bir Grup Müslüman Tarafından Fethedilmesine İlişkin Bazı Hadisler <i>Some Hadiths About the Conquest of Alexandria by a Muslim Group From al-Andalus</i>	197-207
Yazar: Daphne PENNA Çevirmen: H. Ömer ÖZDEMİR	Benzer Sorunlar, Benzer Çözümler? İtalyan Şehir Cumhuriyetleri ile İlgili Yasal Konularda Bizans Chrysobulları ve Haçlı Sözleşmeleri <i>Similar Problems, Similar Solutions? Byzantine Chrysobulls and Crusader Charters on Legal Issues Regarding the Italian Maritime Republics</i>	208-216
Yazar: Kate FLEET Çevirmen: Müjdat NAMGAR	On Dördüncü Yüzyılın Sonlarında Türk-Latin İlişkileri <i>Turkish-Latin Relations at the End of the Fourteenth Century</i>	217-220

KİTAP TANITIM

Abdullah Mesut AĞIR	İbretü'n-Nâzırın <i>Ibrat al-Nâzırîn</i>	221-223
Barışcan ABDAL	Yüz Yıl Savaşları Bir Halk Tarihi <i>Hundred Years War: A People's History</i>	224-227

OKUL

Türk Tarihinin Siyasi Evliliklerine Bir Örnek: Atabey Evlilikleri

Kader ALTIN^{1*}

¹ Dr.Öğr. Üyesi. *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ERZİNCAN.*

* kpolat@erzincan.edu.tr

+ORCID: 0000-0002-4874-0652

Elif KÖMÜRCÜ^{2*}

² Doktora Öğrencisi. *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ERZİNCAN*

* elifkmcu@gmail.com

+ORCID: 0000-0003-0674-1769

Öz- Atabey, hükümdar çocuklarının yetiştirilmesinde birinci derece sorumlu devlet memuru idi. İlk başlarda şehzâdenin terbiyesi ile ilgili bir görevken bir süre sonra müesseseye dönüşerek siyasallaşmıştır. Bu siyasallaşmanın en belirgin yönü ise atabeylerin, şehzadelere kendi kızlarını vermeleri ya da şehzadelere dul kalmış anneleri ile evlenmelerini sayabiliriz. Böylece atabeyler bu görevlerinin devlet idaresinde önemli bir mevki haline gelmesini sağlamış, yönetimde de daha etkili olmuşlardır. Atabeylerin özellikle Selçuklu şehzadeleri arasındaki saltanat mücadelelerinde ne kadar önemli roller oynadıkları ve devletin merkezî idaredeki gücü devam ettiği sürece, kendi adlarına bir bağımsızlık mücadelesine girmedikleri ama devlet merkezinin zayıfladığı noktada şehzadelerin tüm gücünü kendi adlarına kullanmaya başladıklarını görüyoruz.

Siyasî evlilikler yoluyla sıhriyet bağları kurmak ve bunun üzerinden bir siyaset oluşturmak devlet adamlarının izlediği bir yoldur. Bu yol doğrultusunda sultanlar, melikeler, atabeyler evlilikler yapmıştır. Evliliklerdeki temel amaç devletin otoritesini sağlamlaştırmak, beyliklerin biatını almak, isyanları önlemek ve hanedanlar arasındaki ilişkilerde etkin rol oynamaktır.

Bu çalışmada Türk tarihinde siyasî amaçlarla yapılan evliliklerden biri olan atabey evliliklerinin Türk siyasî tarihindeki etkileri üzerinde durularak tarihsel süreçte yapılmış on beş atabey evliliğinden örnekler verilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler- Tarih, Aile, Evlilik, Atabey, Kadın

An Example of Political Marriages in Turkish History: Atabey Marriages

Abstract- Atabeys were civil servants who were responsible primarily for raising the children of the ruler. At first, it was a duty regarding the education of the prince, after some time, it became an institution, and then became politicized. The most obvious aspect of this politicization was the atabeys giving their daughters to the princes or marrying the widowed mothers of the princes. In this way, the atabeys enabled these duties to become an important position in the state administration, in which they also became more effective over time. We see that atabeys played important roles in the fights for sultanate, especially among the Seljukian princes, and as long as the power of the state continued in the central administration, they did not enter into a struggle for independence on their own behalf, but they began to use all the power of princes on their own behalf at the point where the state center weakened.

Establishing family ties through political marriages and forming a policy based on them is a path followed by statesmen. In line with this path, sultans, melikes, atabeys made marriages. The main purpose of marriages is to consolidate the authority of the state, to take the allegiance of the principalities, to prevent rebellions and to play an active role in the relations between the dynasties.

In the present study, the effects of atabey marriages, which is among the marriages made for political purposes in Turkish history, on Turkish political history were evaluated by giving examples from fifteen atabey marriages made in the historical process.

Keywords – History, Family, Marriage, Atabey, Women.

Türkçe ata ve beg kelimelerinden meydana gelen atabeg¹ terkininin, Selçuklular ve daha sonraki Türk devletlerinde kullanılan bir unvan olduğunu görülmektedir.² Şehzadenin terbiyesi ve yetiştirilmesi ile ilgili bir görev olup, yüksek mevkî sahibi kimseler için kullanılan Türkçe bir terimdir.³ Zamanla bir memuriyete dönüşen atabeylik, sonraları atabeylerin, yanlarında bulunan meliklere, kızlarını vermeleri ya da meliğin dul kalmış annesinin oğlunun atabeyi ile evlenmesiyle önemli bir konuma gelmiştir.⁴ Selçuklularda atabeylik unvanı ilk kez vezir Nizâmülmülk'e verilmiştir.⁵ Nizâmülmülk'den itibaren bu unvan, yüksek bir devlet memurluğuna dönüşmüştür. Atabeyler, devlet otoritesinin zayıflamasıyla birlikte himayelerinde bulunan şehzadenin yerine kendi hâkimiyet alanlarını genişletmeye başlamışlardır. Böylece Dımaşk Atabeyliği-Tog-Teginliler (1104-1154); Azerbaycan Atabeyliği- İldenizliler (1146-1225); Fars Atabeyliği-Salgurlular (1194-1286); Musul Atabeyliği-Zengiler (1127-1233) gibi devletler ortaya çıkmıştır.⁶ Atabeyler buldukları bölgelerde yarı bağımsız bir hükümdar gibi davranıyor olsalar da doğrudan sultana bağlıydılar.⁷ Atabeylerin genel stratejileri devletin güçlü olduğu dönemlerde devlete tabi olmalarıdır. Ancak devletin zayıf düştüğü dönemlerde şehzadeler üzerindeki etkilerini kullanarak hâkimiyet mücadelesi içine girmişler ve kendi devletlerini kurmuşlardır.⁸

Büyük Selçuklular döneminde ortaya çıktığı kabul edilen bu müessese yalnızca Büyük Selçuklularda değil kolları olan Suriye Selçukluları, Kirman Selçukluları, Türkiye Selçukluları ve Irak Selçuklularında da bulunmakta idi. Fakat atabey evliliklerinin Büyük Selçuklu Devletinde görülmeyp ilk örneğini Anadolu Selçuklularında görmekteyiz. Bu anlamda Anadolu Selçuklularında ilk atabey evliliğinin I. Kılıcarşan'ın eşi Ayşe Hatun ile atabey İl-Arslan arasında gerçekleştiği görülmektedir. I. Kılıcarşan 1106 yılında Malatya'yı ele geçirdikten sonra iki oğlu ve eşi Ayşe Hatun ile birlikte Musul'a doğru hareket ederken Habur Nehri kıyısında 1107 yılında yapılan savaşta hayatını kaybetti.⁹ I. Kılıcarşan'ın ardından Ayşe Hatun sırasıyla üç Türk beyi (İl-Arslan, Emir Çavlı ve Belek Gazi) ile evlenerek onları oğluna atabey yapmıştır.¹⁰ Emir Çavlı ile Emir Bozmuş'un Musul'a karşı gösterdiği mukavemetten sonra şehre tamamen hâkim olan Çavlı'nın hutbeyi Muhammed Tapar adına okutması ile Emir Bozmuş sultanın en küçük oğlu ile Ayşe Hatun'u alarak Malatya'ya götürdü. Ayşe Hatun burada oğlunu hükümdar ilan ettirdi. Ayşe Hatun oğlunun henüz küçük yaşta olmasından dolayı Emir İl-Arslan ile komple düzenleyerek Emir

Bozmuş'u öldürüp evlendiler. Ancak ilerleyen zamanlarda Ayşe Hatun, Malatya halkına baskı yapması nedeniyle İl-Arslan'ı yakalatarak hapsetirdi.¹¹ Daha sonra Ayşe Hatun, Artukoğullarından Belek Gaziye giderek oğlu Malatya Sultanı Tuğrularşan'ın atabeyliğini üstlenmesini istedi. Hatunun bu isteğini kabul eden Belek Gazi, onunla evlenerek 1113 yılında Malatya'ya hâkim oldu. Belek Gazi, Tuğrularşan'ın atabeyliğini üstlendi ancak idarede asıl söz sahibi Ayşe Hatun'du.¹²

Anadolu Selçuklularında bu müessesenin devlet siyasetinde ne kadar etkili olduğunun en iyi göstergelerinden bir diğeri de Atabey Pervâne Muînüddin ile Gömeç Hatun¹³ arasında yapılan evlilikte görmekteyiz. IV. Rükneddin Kılıç Aslan'ın vefat etmesinin ardından kaynaklarda yaşı konusunda farklı bilgiler yer alan (2 ile 6 yaş arası) III. Gıyaseddin Keyhüsrev, Anadolu Selçuklu tahtına oturmuştur.¹⁴ Yaşının çok küçük olması nedeniyle devlet idaresini Atabey Pervâne Muînüddin ele geçirmiştir. Anadolu Selçuklu devletinin tüm kontrolü Moğolların desteğini alan Pervâne Muînüddin hâkimiyetinde ilerlemiştir. Böylece Pervâne, sıhriyet bağı kurarak siyasi etkinliğini daha da artırmıştır. IV. Rükneddin Kılıcarşan'ın dul kalan eşi, III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in annesi Gömeç Hatun ile evlenerek Selçuklu üzerindeki nüfuzunu güçlendirmiştir.¹⁵

Anadolu Selçuklularında bir diğeri atabey evliliği ise I. İzzeddin Mesud'un kızı Selçuk Hatun ile Nüreddin Mahmud b. Zengî arasında gerçekleşmiştir. İmâdüddin Zengî ve Nüreddin Mahmud Zengî gibi devlet adamları her ne kadar atabey unvanını taşısa da bağımsız bir devlet kurmuş emir konumundadırlar. Konumuz açısından bahsedilen nokta onların emirlikleri değil evlilikleridir. Böylece Zengî, diplomatik olarak ilk girişimini de Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Mesud'a, Ahmed el-Kâsânî'yi elçi olarak göndermesinden anlayabiliriz.

I. Mesud'un ise asıl amacı çıkacağı doğu seferi öncesi Nüreddin Mahmud b. Zengînin desteğini almaktır. Çünkü Nüreddin Mahmud Haçlılara karşı önemli başarılar elde etmişti. Bu sebeple Mahmud'un talebini kabul etmiştir. Aynı zamanda siyasi olarak kurulan bu ilişkileri akrabalık bağı ile de güçlendirilmek istendi. Bu akrabalık bağı Selçuk Hatun¹⁶ ile Nüreddin Mahmud b. Zengî'nin

¹ Coşkun Alptekin, "Atabeg", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.IV, İstanbul, 1991, s.38-40; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara, 1998, s.47; Faruk Sümer, "Ağa", *DİA*, I, s.451; Fuat Köprülü, "Ata", *DİA*, C.I, s.712

² Muharrem Kesik, *At Üstünde Selçuklular (Türkiye Selçuklularında Ordu ve Savaş)*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s.52./ Muharrem Kesik, *Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi Sultan I. Mesud Dönemi 1116-1155*, TTK, Ankara 2013, s.124.

³ Hasan Akyol- Erol Kara, "Melikşah Dönemi", *Selçuklu Tarihi El Kitabı*, Ed: Refik Turan, Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, s.235-345. Bu müessese Osmanlı Devleti'nde Lala adıyla devam etmiştir. Bknz: İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Teşkilatına Medhal*, Ankara, 1988, s.47-48.

⁴ Lambton, *Atebetü'l- Ketebe'ye Göre Sancar İmparatorluğunun Yönetimi*, (Çev: N. Kaymaz), Belleten, XXXVII, S.147, s.372./ Akyol- Kara, "Melikşah Dönemi", s.235.

⁵ Coşkun Alptekin, "Büyük Selçuklular", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, C.VII, s.199

⁶ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötügen 2020, s.314./ Zeki Atçeken& Yaşar Bedirhan, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi*, Eğitim Yayınevi, Konya 2012, s.209.

⁷ M. Fuat Köprülü, "Ata" Maddesi, *DİA*, C.I, s.711-718.

⁸ Akyol- Kara, "Melikşah Dönemi", s.236.

⁹ Abu'l Farac, *Abu'l Farac Tarihi*, s.346-379./ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi (İslam Tarihi)*, Çev.: Abdülkerim Özyayın-Ahmet Ağırakça, C.X, Bahar yayınları, İstanbul, 1987, s.339-345./ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötügen, İstanbul, 2013, s.137-138.

¹⁰ Claude Chan, *Osmanlıdan Önce Anadolu'da Türler*, (Çev.: Yıldız Moran), E yayınları, İstanbul, 1979, s.101.

¹¹ Abu'l Farac, *Abu'l Farac Tarihi*, s.349; Emine Uyumaz, "Türkiye Selçuklu Sultanları, Melikleri ve Melikelerinin Evlilikleri", *Eyyübiler Yönetim, Diplomasi, Kültürel Hayat*, (Ed.: Önder Kaya), İstanbul, 2012, s.356-357; Tülay Metin, "Türkiye Selçuklu Siyasi Hayatında Kadının Rolü Üzerine", *Orta çağda Kadın*, (Ed.: Altan Çetin), Lotus Yayınevi, Ankara, 2011, s.474; Süryani Mihael, *Süryani Patrik Mihail'in Vekâyi-Nâmesi*, (Türkçe Terc.: Hrant D. Andreasyan), I-II, Ankara, 1944, s.54.

¹² Alptekin, "Büyük Selçuklular", s.38-40; Faruk Sümer, *Anadolu Selçukluları, DİA*, C.XXXVI, 2009, s.381; Gülay Ögün Bezer, *Sultan I. Mesud ve II. Kılıç Arslan Dönemi*, Türkiye Selçuklu Tarihi, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013, s.58.

¹³ Ahmet Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri*, C.I, (Çev.: Tahsin Yazıcı), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1995, s.361.

¹⁴ İbn Bibî, *El-Evâmirül Alâ'iyye Fi'l Umûri'l Alâ'iyye*, C.II, (Çev.: Mürsel Öztürk), T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996, s.170; Eflâki, age, s.86; Neşri, *Kitab'ı Cihannüma Neşri Tarihi*, (Haz: F. Reşit Unat- M. Altay Köymen), TTK, Ankara, 1995, s.41; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi I*, Barış Basımevi, Ankara, 1999, s.63; Münecimbaşı Ahmet bin Lütfullah, *Camiud'düvel Selçuklular Tarihi II Anadolu Selçukluları ve Beylikler*, (Haz.: Ali Öngül), Akademi Kitabevi, İzmir, 2001, s.113; Zeki Velidi Togan, *Umûmi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981, s.234; Gregory Abu'l Farac, *Abu'l Farac Tarihi*, C.II, (Süryaniceden İngilizceye Çev.: Sad A. Wallis Budge), (Trk. Terc: Ömer Rıza Doğrul), TTK, Ankara, 1999, s.587.

¹⁵ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti II*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1998, s.149-150.

¹⁶ I. Mesutun kızı

evlendirilmesiyle gerçekleşti. Ortak çıkarlar ile gerçekleştirilen bu evlilik, iki devlet adamının yakınlaşmasını da sağlamıştır.¹⁷

Türk devletleri arasında Kafkaslar bölgesinin hâkimi olan Azerbaycan Atabeyliği, Batı İran ve Azerbaycan'da güçlü bir otorite kurmuştur. Selçuklular, devleti korumak için güvenebilecekleri reisler ile idare edilen güçlü bir orduya sahip olmak amacıyla iktâ sistemi kurmuşlardır. Ancak merkezi otoritenin zayıfladığı dönemde devletin belirli kısımlarında atabey olarak adlandırılan askeri valilerin eline geçmiştir. Atabey Şemseddin İldeniz'de bunların en güçlüsü olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸ Zengiler döneminde yapılan evliliklere baktığımızda barışın sürekliliğini sağlamak amacıyla siyasi amaçlarla gerçekleşmiştir. Bu nedenle evlilikler barışın hemen öncesinde ya da sonrasında yapılmıştır.¹⁹

Diğer bir atabey evliliğine baktığımızda Dimaşk Selçuklu meliki Melik Dukak, 1104 yılında vefat etmesinin ardından, Atabey Tuğtekin, 1,5 yaşındaki oğlu Tutuş'u melik makamına oturttu. Ayrıca dul kalan eşi Safvatü'l-Mülk Hatunla'da evlenerek siyasi iktidarını sağlamıştır.²⁰ Atabey Tuğtekin'den sonra meliklik makamına geçecek kardeşinin olmamasından dolayı Dimaşk Selçuklu melikliğinin yerine Tuğtekin'in oğlu Tâcülmülk Börî geçmiştir. Tâcülmülk Börî adından dolayı Böriler Hanedanı dönemi başlamıştır.²¹

Irak Selçuklularında ilk atabey evliliği ise, Azerbaycan atabeyi Şemseddin İldeniz²² ile Mümine Hatun arasında gerçekleşmiştir. Zekâsı ve kabiliyeti ile kısa sürede Sultanın ilgisini çekmeyi başaran Şemseddin İldeniz, sultanın ölen kardeşi Tuğrul'un dul kalan eşi Mümine Hatun ile evlendi. Bu evlilik Şemseddin İldeniz'in, atabeyler içindeki konumunu güçlendirdi. Ayrıca Azerbaycan'daki bazı bölgeler kendisine iktâ olarak verildi.²³ İldeniz, Azerbaycan atabeyi olarak büyük başarılar sağladı. Ömrünün sonuna kadar buranın atabeyi olarak kalmış ve kendisinden sonra oğulları ve torunları bu atabeyliği devam ettirmişlerdir. Şemseddin İldeniz eşi Mümine Hatun için Hemedan'da iki ayrı medrese inşa ettirip vasiyetleri gereği de bu medreselerin avlusuna gömülmüşlerdir. Bu medreselere dönemin önemli âlimleri davet edilerek buralarda dersler vermeleri sağlanmıştır.²⁴

Azerbaycan Atabeyliğindeki atabey evliliklerinden biri de Atabey Özbek ile Selçuklu Sultanı III. Tuğrul'un kızı Melike Hatun arasında gerçekleşmiştir. Melike Hatun yaptığı evliliklerle Azerbaycan Atabeyliğinin kaderinde önemli roller oynamıştır. Celâleddin Harezşah'ın Tebriz önlerine kadar ilerlediğini öğrenen Atabey Özbek, eşi Melike Hatunu burada bırakarak şehri terk etmiştir. Bu duruma çok kızan Melike Hatun şehri, Celâleddin Harezşah'a teslim etmiştir. Melike Hatun, Celâleddin Harezşah'a gönderdiği elçiler aracılığı ile kocasıyla arasındaki bağların koptuğunu, ondan boşandığını gösteren fetvalarla beraber sultanla evlenmek istediğini bildiren bir mektup gönderdi. Daha sonra Melike Hatun, Hoy'a doğru yola çıktı. Sultanda 1225 yılında halkın büyük sevinç gösterileri arasında şehre girdi. Birkaç gün burada kalan sultan, Nahcivan'a geçti ve burada Melike Hatun ile evlendi. Ancak Melike Hatun bu evlilikten de memnun kalmayarak Ahlat'a gitti.²⁵

Atabey evliliklerinden en dikkat çekici olanı Salgurlularda görmekteyiz. Salgurlularda on bir atabeyin adı zikredilmekte ve bunlar arasında dönemin siyasetinde son derece etkili olan Türkân Hatun gibi kadın atabeyleri de görmekteyiz. Türkân Hatun (Terken Hatun) Kirman Meliki Kudbeddin'in kızıdır. Annesi ise Kirman emiri Barak Hâcib'in kızı Yâkut Terken'di.²⁶ Dönemin siyaseti gereği kızı Türkân Hatun'u Fars Atabeyi II. Sa'd ile evlendirmiştir. Fakat atabey II. Sa'd, adına hutbe okunmamasından on iki gün sonra 30 Mayıs 1260 yılında Tefriş'te ölmüştür. Yerine henüz küçük yaşta olan oğlu Muhammed geçmiştir.²⁷ Muhammed'in yaşının küçük olması nedeniyle onun nâbeliğine annesi Türkân Hatun üstlenmiştir. Böylece hatun devlet idaresinde doğrudan söz sahibi oldu.²⁸ Türkân Hatun'un 1260 yılında nâbeliğe getirilmesiyle, Fars Atabeyliği'nde ilk kez kadın lider dönemi başlamıştır. Atabey Muhammed iki yıl yedi aylık bir süre atabeylik yapmasının ardından saraydan düşerek vefat etmiştir. Böylece annesi Türkân Hatun'un nâbeliği de son bulmuştur.²⁹ Atabey Muhammed'in ölümüyle birlikte atabeylik tahtına kimin oturacağı hususu devlet erkânı arasında tartışılmaya başlanmıştır. Uzun müzakereler sonucunda Muhammed Şah b. Salgur Şah'ın atabeyliğine karar verilmiştir. Türkân Hatun'un Muhammed Şah b. Salgur Şah'ı kabul etmesindeki en büyük etken kızı Salgom ile evli olması idi.³⁰ Türkân Hatun'da devlet idaresindeki gücünü devam ettirmek istediği için Muhammed Şah'ın atabeyliğini destekledi, çünkü damadı üzerinden bu nüfuzunu devam ettirmek istiyordu.

¹⁷ Mükrimin Halil Yınanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I*, Haz. Refet Yınanç, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2013, s.266; Mustafa Eğilmez, "Musul ve Halep Atabeyi Nureddin Mahmud", *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, C.IV, s.825-835; M. K. Setton, "Nureddin'in Faaliyetleri", Çev.: K. Yaşar Kopruman, *DTCF TAD*, 4 (6), Ankara 1966, s.505-520; Bahattin Kök, "Nureddin Zengi, Mahmud", *DİA*, İstanbul, 2007, C.33, s.259-262; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötügen 2020, s.314; Erdoğan Merçil, *Kirman Selçukluları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1989, s.55-56.

¹⁸ Mirza Bala, "İldenizliler", *DİA*, C.V, s.962./ Yaşar Bedirhan, *Selçuklular ve Kafkasya*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2015, s.171.

¹⁹ Tülay Yürekli, Zengilerde Evlilik ve Kadının Yeri, *Dini Araştırmalar*, C.XI, Eylül-Aralık, 2008, s.231.

²⁰ Coşkun Alptekin, *Dimaşk Atabeyliği (Toğ-Tekinliler)*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1985, s.21.

²¹ Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, TTK, Ankara, 2000, s.260; Gülay Ögün Bezer, Böriler (Dimaşk Atabeyliği) (1104-1154), *Türkler*, C.IV, s.846.

²² Atabey Şemseddin İldeniz Kıpçak asıllıdır. Onun ailesi ve çocukluğu hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Mirhond, *Târîhu Ravzatu's-Safâ*, Tahran 1339, C.IV, s.599; H. Alyârî, *Azerbaycan Atabegleri İl-Deniz Oğulları*, İst. Ün. Ed. Fak. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1966, s.2; Hüseyin Kayhan, Azerbaycan Atabeyliği'nin Kuruluşu ve Atabey İldeniz, *Türkiyat Mecmuası*, C.28/1, 2018, s.45-65.

²³ Hüseyin Kayhan, "Azerbaycan Atabegleri (İldenizliler)", *Türkler*, C.IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s.871; Mirza Bala, "İldenizliler", *DİA*, C.V, s.962; Gülay Ögün Bezer, "İldeniz Şemseddin", *DİA*, C.22, İstanbul, 2000,

s.81-82; Ziya Bünyadov, *Azerbaycan Atabeylikleri Devleti (1136-1225)*, Bakü, 2007, s.38.

²⁴ Kayhan, "Azerbaycan Atabegleri (İldenizliler)", s.274./ Ravendi, *Râhatu's-Sudûr ve Âyeti's-Sûrûr*, (Çev.: Ahmet Ateş), Râhatu's-Sudûr ve Âyeti's-Sûrûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti), C.II, Ankara, 1957, s.286.

²⁵ Ergin Ayan, Harezşahlı Hânedânının Evlilikleri, *Karadeniz Dergisi*, S.32, 2016, s.32; Ahmet Taşağul, "Özbek" (İldeniz Atabeyi), *DİA*, C.34, İstanbul, 2007, s.106./ Ebulfez Elçibey, "Ebulfez Elçibey ve Üç Makale ve Onların Tenkiti Hakkında Notlar", (Çev.: Muhammet Kemalöğlü), *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53(1), 2013, s.381-382; Alaeddin Ata Melik Cüveyni, *Tarih-i Cihan Güşa*, TTK, Ankara, 2013, s.358-359.

²⁶ Cihan Gençtürk, "Kutlughanlılar'da Kadın Bir Nâibe: Kutlug Terken Hatun", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (Ek Sayı), 2016, s.100./ Mehmet Çalışkan, "Tarih-i Güzide'ye Göre Kirman Karahıtaçları", *İran Araştırmaları Dergisi*, I (2), 2017, s.37-39; Aydan Okumuş, *Yezd Atabeyliği (1141-1318)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2012, s.61.

²⁷ Erdoğan Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1991, s.100.

²⁸ Şeyh Sâdi-i Şirâzi, *Bostan ve Gülistan*, (Trc. Kilisli Rıfat Bilge), Meral Yayınevi, İstanbul, 1980, s.62.

²⁹ Hamdullah Müstevfi Kazvîni, *Tarih-i Güzide*, (Çev.: Edward G. Browne-R. A. Nicholson), London, 1913, s.121; Yasemin Aktaş, Salgurlular'da Naibe Türkân Hatun ve Atabeg Abiş Hatun'un İdaresi, *Mavi Atlas Araştırma Dergisi*, 8(2), 2020, s.492.

³⁰ Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular*, s.101; Mirhand, *Ravzatü's-Safa*, Tahran, 1338-39, C.IV, s.614.

Fakat atabey Muhammed-Şah kendisinden beklenen iradeyi gösteremedi böylece Türkân Hatun'un girişimiyle idam edildi.³¹

Salgurlularda bir diğer atabey evliliği ise atabey Selçuk Şah ile Türkân (Terken) Hatun arasında gerçekleşmiştir. Türkân Hatun, Muhammed Şah'ı bertaraf ettikten sonra Fars atabeyliğinin lidersiz kalmaması için atabey arayışında bulundu. Yapılan istişarelerin ardından 1262 yılında Muhammed Şah'ın kardeşi Selçuk Şah atabey seçildi. Selçuk Şah'ın atabeyliğine kadar Sagurlular 9 ay lidersiz kaldı. Selçuk Şah devlet idaresinde ve halk nezdinde Türkân hatunun etkisinin ve gücünün farkındaydı. Selçuk Şah saltanatını kimseye paylaşma niyetinde olmamasına rağmen Türkân Hatunun gücünden yararlanmak için onunla evlendi. Selçuk Şah tahta geçince ülke için zararlı gördüğü emirleri ortadan kaldırarak Türkân Hatun'unun nüfuzundan faydalandı. Ayrıca Selçuk Şah, Türkân Hatun'u yönetimden ayrı tutarak Sagurluların tüm hazinesini tasarrufuna aldı.³² Ancak bir süre sonra devlet işlerinden uzaklaşan Selçuk Şah zevk ve eğlenceye düşkün bir hayata başladı. Atabey Selçuk Şah bir gece eğlencesinde zenci bir köleyi yanına çağırarak Türkân Hatun'un başını istemiştir. Emri gerçekleştiren zenci köle hatunun başını altın bir leğen içine koyarak Selçuk Şah'a getirdi. Sarhoşluğun etkisinde olan Selçuk Şah, Türkân Hatun'un başındaki küpeleri alarak şarkıcıların önüne attığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Böylece Türkân Hatun'un beklenmedik ölümüyle kızları Salgom ve Âbiş Hatun'da atabeyin emriyle Sefid Kalesine hapsedildi. Türkân Hatun'un öldürülmesiyle beraber Fars bölgesindeki karışıklıklar da artmaya başlamıştır. Selçuk Şah'ın 7 ay süren saltanatı 1264 yılında Moğolların Sefid kalesini 12 günlük kuşatmasıyla sona ermiştir.³³

Salgurlulardaki üçüncü atabey evliliği ise Türkân Hatun'un kızı Âbiş Hatun³⁴ ile Hülâgû'nün oğlu Mengü Timur ile yapılan evliliğidir. Bu evlilik ile İlhanlılar, bölgede ve devlet üzerinde kontrollerini sürdürmeyi ve yönetime doğrudan müdahil olma hakkına sahip olmuşlardır. Âbiş Hatunun saltanatı, Moğol kontrolünde 22 yıl sürmüş olup Tebriz yakınlarındaki Çerendâb'da²⁹ Aralık 1286 yılında ölmüştür.³⁵ Âbiş Hatun'un kız kardeşi Salgom Hatun da Yezd atabeyi Yusuf Şah (1263-1291) ile evlenmiştir.³⁶ Moğol hanları, oğullarını kendilerine bağlı hükümdarların kızları ile evlendirmeyi, ileride bu devletlerin mirasçısı olmak amacıyla bir devlet politikası haline getirmişlerdir.

Atabey evliliğinden kasıt bu makama tayin edilen kimselerin hanedan mensubu hatunlarla siyasi bir mahiyet taşıyan nikâhlarıdır. Bu nikâhlardan biri de Musul Atabeyi İmâdüddin Zengî³⁷ evliliğidir. Musul Atabeyliği (Zengiler) (1127-1233) atabey devletler arasında en geniş sınırlara ulaşarak Suriye, Irak ve el-Cezire bölgelerinde siyasi birliği sağlayarak Haçlılara karşıda mücadele eden bir atabeylikti.³⁸ Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre İmâdüddin Zengî'nin altı evliliği olup bunlardan Emir Çavlı'nın kızı Dimaşk emiri Şemsülmülk İsmail'in annesi Safvatül-mülk Zümrüd Hatun ile yaptığı evlilik atabey evliliğine girmektedir. Zümrüd Hatun, Çavlı'nın³⁹ kızı ve Dimaşk emiri Şemsülmülük Melik Dukak'ın⁴⁰ anne bir kız kardeşidir.

Atabey İmâdüddin Zengî Haçlılara karşı verdiği mücadelenin yanı sıra Dimaşk Atabeyliğinin topraklarını kan dökülmeden ele geçirmek istiyordu. Bu amaçla Dimaşk atabeyi Tâcü'l-Mülük'ten dul kalan eşi Safvetü'l-mülk Zümrüd Hatun ile evlenmek istediğini Dimaşk'a bildirdi. Sihriyet bağlarını daha da güçlü tutmak için kendi kızını da Dimaşk Atabeyi Mahmud'a verdi.⁴¹ Zümrüt Hâton ile evlilik akdini yapmak üzere Atabey'in Humus'taki ordugâhına Dimaşk'tan elçiler gönderildi. Hatun, Ramazan ayının sonlarına doğru saraydan ayrılarak Atabey'in Hama ve Humus topraklarındaki ordugâhına gitti. (Mayıs 1138)⁴² Zümrüt Hatun yapılan anlaşmaya göre, çeyiz olarak Atabey İmâdüddin Zengî'ye, Humus şehrini getiriyordu. Uzun uğraşlar verip alamadığı bu şehri Zümrüt Hatun aracılığı ile ele geçirdi. Böylece Dimaşk'ı da elde edebileceğinin hesaplarını yapmaya başlamıştı. Fakat bu amaçla giriştiği propaganda faaliyetleri aleyhine dönüşünce çok geçmeden Zümrüt Hatun'u terk etti. Kızı üzerinden oluşturmaya çalıştığı sihriyet bağı teşebbüsü de Dimaşk Atabeyi Mahmud'un en yakın adamları tarafından öldürülmesi ile sonuçsuz kaldı.⁴³ Diğer taraftan cömert ve hayır sahibi bir kadın olan Zümrüt Hatun, Dimaşk ve çevresinde üç câmi yaptırarak, önemli hizmette bulunmuştur. Ayrıca kelâm ilmi ile ilgilenen Zümrüt Hatun bir medrese de yaptırmıştı.⁴⁴ Bu medrese 1132'de yaptırılan Medresetü'l-Hatüniyye adlı Hanefî medresesidir. Saffetülmülk Hatun ve Melik Dukak, Dimaşk'ta Zümrüt Hatun Mescidi adıyla anılan bir mescit yaptırmıştı.⁴⁵

İbn Kesir'de onun hakkında şu bilgiler verir: “Zümrüt Hâton, serveti azalınca kadar sadaka vermiş, malını dağıtmış ve az bir mala sahip iken vefat etmişti. Ömrünün sonunda buğday ve arpayı eler ve

³¹ Mirhand, *Ravzatü's-Safa*, s.42.

³² Bahriye Üçok, *İslâm Devletlerinde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2011, s.156-157; Aktaş, *Salgurlular'da Naibe Türkan...*, s.493.

³³ Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular*, s.103-104; Aktaş, *Salgurlular'da Naibe Türkan...*, s.496; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri*, TTK, Ankara, 1991, s.206-14; Erdoğan Merçil, “Sagurlular”, *DİA*, C.36, İstanbul, 2009, s.29-31; Çetin Kaska, Sa'dî-i Şîrâzî ve Salgurlular, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Prof. Dr. Bahaeddin Ögel Sayısı, Yıl/Vol.4, S.I, Bahar 2019 s.325; Mirhand, *Ravzatü's-Safa*, s.43-44; Merçil, age, s.104; Aktaş, *Salgurlular'da Naibe Türkan...*, s.6; Haşim Karakoç, *Kadı Beyzavi ve Nizamü't-Tevarih'inin Edisyon Kitiği ve Tahlili*, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale, 1998, s.11.

³⁴ Faruk Sümer, *Abiş Hatun*, *DİA*, C.I, İstanbul, 1988, s.310-311.

³⁵ Karakoç, *Kadı Beyzavi ve Nizamü't-Tevarih'inin Edisyon...*, s.129-130; Bertold Spuler, *Iran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2011, s.162; Şîrin Beyani, *Moğol Dönemi İran'ında Kadın*, Çev.: Mustafa Uyar, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015, s.13.

³⁶ Kazvinî, *Tarih-i Güzide*, s.122; Merçil, age, s.111; Üçok, *İslâm Devletlerinde Türk Nâibeler...*, s.163; Faruk Sümer, *Abiş Hatun*, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.I, İstanbul, 1988, s.310.

³⁷ Fazıl Bayat, *İmâduddin Zengî ve Musul Atabeyliği*, *Türkler*, C.IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2014, s.814-824.

³⁸ Coşkun Alptekin, “Musul Atabeyliği”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, C.III, s.533; Osman Gürbüz, XI. Yüzyıl İslam Dünyasında Örnek Bir Yönetici İmâmeddin Zengî, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.54.

³⁹ Azimî, *Azîmî Tarihi*, (Çev.: Ali Sevim), Duman Ofset Matbaacılık, 2. Baskı, Ankara, 2006, s.40; Bknz: Cihan Piyadoğlu, Büyük Selçuklu Devleti Emiri Atabeg Çavlı Sakavu, *Tarih Dergisi*, S.38, s.37-59.

⁴⁰ Bkz. İbnü'l-Kalânîsi, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, (Çev.: Onur Özatağ), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s. 2, 6, 8, 11, 15, 17, 26, 73.

⁴¹ Alptekin, “Musul Atabeyliği”, *DGBİT* (VII: 534-578), Çağ Yayınları, İstanbul, 1988, s.543; Bezer, “İldeniz Şemseddin”, s.260; Alptekin, *Dimaşk Atabeyliği (Toğ-Tekinliler)*, s.543; Nadir Karakuş, “Haçlı Seferlerinde üç Kadın ve İslâm Birliğinin Sağlanması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.43, 2017, s.262- 263; David Nikolle, *İkinci Haçlı Seferi Tarihi*, (Çev.: L. Ece Sakar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, II. Basım, İstanbul, 2014, s.9.

⁴² İbnü'l-Kalânîsi, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, s.144;

⁴³ İbnü'l Esir, *El-Kamil fi't-Tarih*, C.IX, (Çev.: Abdülkerim Özyayın), Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.145-146; İbnü'l Kalânîsi, *Zeylû Târihu Dimaşk*, (Çev.: Onur Özatağ), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s.424-428; Bahattin Kök, “Musul ve Halep Atabeyi Mevdud ve Zamanı,” *Türkler*, Ankara, 2002, C. IV, s.836- 839; Karl Wilhelm Zettersteed, “Mevdud,” *DİA*, MEB, Ankara, 1979, C.VIII, s.163; Coşkun Alptekin, *Dimaşk Atabeyliği (Toğ-Tekinliler)*, Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s.113-121; Halil İbrahim Gök, *Musul Atabeyliği Zengiler (Musul Kolu 1146-1233)*, TTK, Ankara, 2013, s.49-50.

⁴⁴ Gülay Ögün Bezer, “Tuğteginliler”, *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLI, s. 350; Karakuş, “Haçlı Seferlerinde üç Kadın...”, s.265.

⁴⁵ Bezer, “Tuğteginliler”, s.351; Karakuş, “Haçlı Seferlerinde üç Kadın...”, s.265.

elemenin ücreti ile azığını temin edip geçinirdi. Bu da tam bir hayır ve mutluluk olup güzel bir sondur.”⁴⁶

İmâdüddin Zengî'nin, Haçlı Seferlerinde gösterdiği başarılar, Dımaşk Atabeyliğini kendine bağlayıp, Kuzey Suriye'de bulunan Caber Kalesini ele geçirerek bu birlikteliği sağlamak istiyordu. Kaleyî muhasara ettiği sırada, ordugâhtaki bir kölesi tarafından 1146'da şehit edildi. Zengî'nin öldürüldüğü haberi Dımaşk'a ulaşınca Toğteginliler'in veziri Muînüddin Üner, Ba'lebek'i 1146'da kolayca ele geçirdi. 1148'de Filistin'i ele geçiren Haçlıların yeni hedefi Dımaşk idi. Buranın haçlılar tarafından kuşatılmasından çekinen Muînüddin Üner, Nureddin Zengî ve kardeşi Seyfeddin Gazi'den yardım istedi. Bu yardım sayesinde II. Haçlı seferinin büyük bir başarısızlıkla sonuçlanmasını sağladı. Muînüddin Üner, Dımaşk emîrinin dul annesiyle evlendi. Yeni eşinin Şam hanedanından bir Hatun olması Muînüddin Üner'in itibar ve gücünün artmasını sağlamıştı.⁴⁷

Seyfeddin Gazi, 1146'da Musul atabeyliğinin yönetimini devralması ile Mardin Artuklu Hükümdarı Timurtaş ile Hısn-ı Keyfâ Hükümdarı Kara Arslan, yönetim değişikliğinin oluşturduğu otorite boşluğundan faydalanarak Zengî'nin daha önce kendilerinden almış olduğu yerleri yeniden ele geçirdi. Haberi önce Seyfeddin Gazi, Mardin'i kuşattıktan sonra Çermük, Erganim, Tell-i Saf, Hâlâr, Heysem ve Dârâ'yı 1148'de tekrar geri aldı.⁴⁸ Sonuç olarak iki devlet barış yapma yoluna gitti ve bu barışın bir göstergesi olarak da Seyfeddin Gazi'nin, Timurtaş'ın kızı Zümürüd Hatun'la evliliğine karar verildi. Zümürüd Hatun, Musul'a geldiğinde ölüm döşeginde olan Seyfeddin Gazi, yaklaşık 40 yaşındayken Ekim-Kasım 1149 yılında vefat etti.⁴⁹ Seyfeddin Gazi'nin saltanatını bırakacağı bir oğlu olmaması nedeniyle yerine vasiyet ettiği gibi kardeşi Kutbeddin Mevdûd geçti. Atabey Kutbeddin Mevdûd'un ilk icraatlarından biri ise siyasi evliliklerden biri olan levirat (ölen kardeşin dul kalan eşiyle evlilik) gerçekleştirdi. Dârâ'nın Mardin Artuklu Hükümdarı Hüsameddin Timurtaş'a verilmesi koşuluyla ağabeyi Seyfeddin Gazi'nin dul kalan eşi Zümürüd Hatun'la evlenmek oldu.⁵⁰

Zengîlerde diğer bir atabey evliliği Muînüddin Üner'in kızı İsmetüddin Hatun'un Böri hanedanının meşru varisi Selâhaddin Eyyübî ile 1176 yılında yaptığı evliliğidir. İsmet Hatun ilk evliliğini Halep emîri Nureddin ile 28 Mart 1147 yılında yapmıştı. Bu evlilik, II. Haçlı seferinin akabinde yapılmış olması ve Nureddin'in de bu evlilikte Halep ve Şam'ı birleştirmeyi hedeflemesi bu evliliğin siyasi amaçlar doğrultusunda yapılmış olduğunu göstermektedir. İki devlet arasındaki siyasi ilişkileri güçlendirmeyi amaçlayan bu evlilikten İsmet Hatun'un iki erkek bir kız çocuğu dünyaya gelmiştir.⁵¹ 1176 yılında Nureddin'in, Dımaşk'ta vefat etmesi üzerine yerine el-Melikü's-Salih İsmail geçti. El-Melikü's-Salih henüz 10 yaşında olduğu için İsmet Hatun siyasi hayatta etkili bir rol üstlenmiştir. Selâhaddin Eyyübî, İsmet Hatun ile evlenmeden önce Halep ve Suriye

hâkimiyeti nedeniyle el-Melikü's-Salih İsmail ile aralarında savaş yapacak kadar büyük mücadeleler yaşanmıştı. Bu mücadelenin son bulmasında İsmet Hatun ile Ağustos 1176'da yapılan evlilik akdinin büyük payı vardır.⁵² Bu evlilikle Selâhaddin hem Zengî'nin, hem de Böri hanedanının meşru varisi olarak konumunu güçlendirmişti.⁵³

İsmetüddin Hatun, son derece iffetli, Türk bir aileden gelmenin kültürel ve dini yönlerini taşıyan ve döneminde yaptırdığı medrese ve vakıflar ile de bunu ortaya koymuştur. İlk olarak 1146'da şehrin Sünni medreselerinden birini kurdu.⁵⁴ Çok sayıda vakfı bulunan İsmet Hatun, 1177 yılında Dımaşk'ta Hacerezzeheb mahallesinde Medresetü'l-Hâtüniyye el-Cevvâniyye'yi inşa ettirmişti.⁵⁵ Ayrıca İsmet Hatun biri Halep, diğeri Dımaşk'ta Banâs nehri kıyısında iki hanğâh⁵⁶ yaptırmıştır. Dımaşk'ta 1182-83'te yaptırdığı hanğâh, Hanğâhü'l-Hâtüniyye (Hankâhü's-Sit Ümmi'l-Meliki's-Sâlih) adıyla tanınmıştır. İsmet Hatun'un gerek Nüreddin ile gerekse de Selâhaddin Eyyübî ile yaptığı evlilik, Haçlı Seferlerine karşı bir birlikteliğin oluşmasında önemli katkısı olmuştur. İsmet Hatun, Dımaşk'ta çıkan ve pek çok kişinin ölümüne sebep olan veba salgını sonucu Şubat 1186'da ölmüştür.⁵⁷

Bir diğer atabey evliliğini de Erbil Atabeyliğinden (Begteginliler) Atabey Muzaffereddin Kökböri ile Rabia Hatun arasında gerçekleşen evlilik akdinde görmekteyiz. Selâhaddin Eyyübî, kız kardeşi Rabia Hatun'u el-Cezire bölgesinin alınmasında kendisine yardım eden Atabey Muzaffereddin Kökböri'ye Urfa'yı iktâ edip kız kardeşi ile evlendirmiştir.⁵⁸ Bu evlilikten doğacak kız çocukları siyasi ilişkilerin kurulmasında ve atabey evliliklerinin gerçekleşmesinde önemli rol oynayacaklardır. Erbil Atabeyliği ile Musul Atabeyliği arasındaki ilişkiler sıhriyet bağları üzerinden doğan iki kızını Nüreddin Arslan Şah'ın oğulları ile evlendirdi. Bu ilişkide özellikle damat İzzeddin Mesud zamanında daha iyi bir seviyeye geldi. Hatta Kökböri diğer damadı İmâdüddin Zengî'nin Musul Atabeyi olması için Bedreddin Lulu ile uzun zaman mücadele etmiştir.⁵⁹

Yapılan bu siyasi evliliklerde atabeylerin devlet idaresinde zamanla elde ettikleri güç sultanlarla ve hâkim oldukları sahalarn çevresindeki ülkelerle münasebetleri ve içinde sahip oldukları iktidar üzerinde durulmuştur.

Sonuç

Atabeylik müessesesi ortaya çıktığı andan itibaren devlet görevlileri arasında hızlı bir gelişme kaydetmiş, Selçuklu devletinden sonra da birçok devlette görülmüştür. Başlangıçta bir memuriyet iken zamanla güçlenerek, devletin iktidarına ortak olacak kadar nüfuz sahibi olmuş ve kendi atabey devletlerini kurmuşlardır. Siyasi evlilikler yoluyla sıhriyet bağları kurmak ve bu bağlar üzerinden bir siyaset oluşturmak devlet adamlarının izlediği bir yol olmuştur. Siyasi evlilikler yoluyla sıhriyet bağları kurmuş sultanların, melikelerin, atabeylerin evlilikleri bu amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Bu siyasi

⁴⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XII, s. 265.

⁴⁷ Karakuş, “Haçlı Seferlerinde üç Kadın...”, s.264; Nikolle, “Haçlı Seferlerinde üç Kadın...”, s.39; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C.II, Ankara, 1947, s.145.

⁴⁸ Gök, *Musul Atabeyliği Zengîler*, s.50-51; Remzi Ataoğlu, *Hısn-ı Keyfâ Artuklu Devleti*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1989, s.76.

⁴⁹ Ataoğlu, *Hısn-ı Keyfâ Artuklu Devleti*, s.79; Tülay Yürekli, *Zengîler Döneminde Musul ve Çevresi*, Ankara Üniversitesi Doktora Tezi, Ankara, 2009, s.11.

⁵⁰ Bahattin Kök, “Musul ve Halep Atabeyi Mevdûd ve Zamanı”, *Türkler*, C.IV, s.836.

⁵¹ Hilal Görgün, “İsmet Hatun”, *DİA*, İstanbul, 2001, C.CXXIII, s.140

⁵² Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyübî ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987, s.73.

⁵³ P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, (Çev.: Özden Arıkan), Numune Matbaacılık, İstanbul, 1999, s.56.

⁵⁴ Cengiz Tomar, “Şam”, *DİA*, İstanbul, 2010, C.CXXXVIII, s.312; Nikolle, “Haçlı Seferlerinde üç Kadın...”, s.39

⁵⁵ Karakuş, “Haçlı Seferlerinde üç Kadın...”, s.273-274.

⁵⁶ *Hankah kelimesi Farsça hân (خان) “kervansaray, ev, mâbed, sultan”; hân (خوان) “sofra, eyvan” ve hâne (خانه) “ev, oda” kelimelerine yer bildiren -gâh ve -geh eklenerek türetilmiştir. “Yemek yenilen, sofraya kurulan yer” anlamına gelen hōrdengeh kelimesinden geldiği ileri sürülür. İlk hankah'ın tarihi verilmeyen bir zamanda ilk kez Remle'de yapıldığı yanında, Basra civarında eski bir yerleşim yeri olan Abadan'da Abdülvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) bir müridi tarafından kurulduğunu söyleyenler de vardır. Bknz: Süleyman Uludağ, “Hankah”, *DİA*, İstanbul, 1997, C.XVI, s.42-43.*

⁵⁷ Şeşen, *Selâhaddin Eyyübî ve Devlet*, s.84.

⁵⁸ İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, C.XI, s.511,551; Gülay Ögün Bezer, *Begteginliler: Erbil'de Bir Türk Beyliği*, İstanbul, 2000, Türk Gençlik Vakfı Yayınları, s.867, Kafesoğlu, “Kök-Böri”, *DİA*, İstanbul, 1977, Millî Eğitim Bakanlığı, s.885; Coşkun Alptekin, “Erbil'de Bir Türk Beyliği-Begteginliler”, *Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi* (3):1. İstanbul, 1982, Marmara Üniversitesi Yayınları, s.8; Gülay Ögün Bezer, Kökböri, *DİA*, Ankara, 2002, C.26, s.234-235.

⁵⁹ Alptekin, “Erbil'de Bir Türk Beyliği-Begteginliler”, s.8-9; Bezer, Kökböri, s.234-235.

evliliklerdeki temel amaç devletin otoritesini sağlamlaştırmak, beyliklerin biatını almak, isyanları önlemek ve hanedanlar arasındaki ilişkilerde etkin rol oynamaktır. Atabeylerin, şehzadelere kendi kızlarını vermeleri ya da şehzadelerin dul kalmış anneleri ile evlenmeleri de bu yollardan biri idi.

Atabey Pervâne Muînüddin ile Gömeç Hatun evliliği, Ayşe Hatunun Atabey İlarıslan-Emir Çavlı ve Atabey Belek Gazi ile evlilikleri, Nüreddin Mahmud b. Zengî ile Selçuk Hatun evliliği, Atabeğ Tuğtekin ile Safvatü'l-Mülk Hatunun evliliği, Atabey Şemseddin İldeniz ile Mümine Hatunun evliliği, Atabey Özbey ile Melike Hatun evliliği, Fars Atabeyi II. Sa'd ile Türkân Hatunun evliliği, Salgom Hatun ile Atabey Muhammed-Şah b. Salgur Şah'ın evliliği, Atabey Selçuk Şah ile Türkân Hatunun evliliği, Atabey Mengü Timur ile Abiş Hatunun evliliği, Atabey Yusuf-Şah ile Salgom Hatunun evliliği, Atabey İmâdüddin Zengî ile Safvatü'l-mülk Zümrüd Hatunun evliliği, Atabey Seyfeddin Gazi ile Zümürüd Hatunun evliliği, Selâhaddin Eyyübî ile Sittü Hatun İsmetüddin'in evliliği, Atabey Muzaffereddin Kökböri ile Rabia Hatunun evliliklerini sayabiliriz.

Melik annelerinin atabeylerle evlendirme geleneğinin en önemli sonuçlarından biri de kadınların devlet siyasetinde etkin bir rol oynamalarını sağlamıştır. I. Kılıçaslan'ın eşi Ayşe hatunun üç Türk beyi ile evlenmesi, onları oğluna atabey yapması ve bu üç atabeyi birbirlerine öldürtmesi, Ayşe hatunun siyasi hakimiyeti kendi elinde tutma arzusudur. Kadınların siyasi iktidar üzerindeki güçlerinden faydalanmak isteyen atabeylerde bu evlilikler yoluyla atabeyler içindeki konumlarını güçlendirdiler. Atabeylik müessesesi bir süre sonra devletin parçalanmasına neden olan bir sonuç ortaya çıkardı. Çünkü atabeyler kendi çıkarlarını korumak amacıyla bir şehzadenin görevine son veriyor ve başka bir meliki atayabiliyorlardı. Üzerinde otorite kurabileceği zayıf bir melik atayarak, hakimiyeti kendi ellerinde tutmaya başladılar. Buda devletin yıkılışına giden süreçleri ortaya çıkarıyordu.

KAYNAKÇA

- Abu'l Farac; *Abû'l Farac Tarihi*, C.II, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2000.
- Azîmî; *Azîmî Tarihi*, (Çev.: Ali Sevim), Duman Ofset Matbaacılık, 2. Baskı, Ankara, 2006.
- Alptekin, Coşkun; "Atabeg", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.IV, İstanbul, 1991, s.38-40.
- Alptekin, Coşkun; "Büyük Selçuklular", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, C. VII, s.199
- Alptekin, Coşkun; "Musul Atabeğliği", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, C.III, s.533.
- Alptekin, Coşkun; *Dımaşk Atabeğliği (Toğ-Tekinliler)*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1985.
- Alptekin, Coşkun, "Musul Atabeğliği", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (VII: 534-578)*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1988.
- Alptekin, Coşkun; "Erbil'de Bir Türk Beyliği-Begteginliler", *Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi* (3):1, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1989, ss.1-10.
- Ataoglu, Remzi; *Hisn-ı Keyfâ Artuklu Devleti*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989.
- Atçeken, Zeki & Bedirhan, Yaşar; *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi*, Eğitim Yayınevi, Konya, 2012.
- Akdağ, Mustafa; *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi I*, Barış Basımevi, Ankara, 1999.
- Akyol, Hasan- Erol Kara; *Selçuklu Tarihi El Kitabı*, "Melikşah Dönemi", (Ed: Refik Turan), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.
- Aktaş, Yasemin; Salgurlular'da Naibe Türkan Hatun ve Atabeg Abiş Hatun'un İdaresi, *Mavi Atlas Araştırma Dergisi*, 8(2), 2020, s.490-506
- Alyârî, H.; *Azerbaycan Atabegleri İl-Deniz Oğulları*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1966.
- Ayan, Ergin; Harezmsâhlar Hânedânının Evlilikleri, *Karadeniz Dergisi*, S.32, 2016, ss.13-36.
- Köprülü, Mehmet Fuat; "Ata", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C I, s.711-712
- Bala, Mirza; "İldenizliler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.V, ss.961-964.
- Bayat, Fazıl; İmaduddin Zengi ve Musul Atabeğliği, *Türkler*, C.IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2014, ss.814-824.
- Bedirhan, Yaşar; *Selçuklular ve Kafkasya*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2015.
- Bünyadov, Ziya; *Azerbaycan Atabeylikleri Devleti (1136-1225)*, Bakü, 2007.
- Beyani, Şirin; *Moğol Dönemi İran'ında Kadın*, (Çev.: Mustafa Uyar), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015.
- Bezer, Gülay Öğün; Böriler (Dımaşk Atabeğliği) (1104-1154), *Türkler*, C. IV.ss.846-855
- Bezer, Gülay Öğün; "İldeniz Şemseddin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.22, İstanbul 2000, ss.81-82.
- Bezer, Gülay Öğün; *Begteginliler: Erbil'de Bir Türk Beyliği*, Türk Gençlik Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Bezer, Gülay Öğün; "Tuğteginliler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.XLI, İstanbul, 2012, ss.349-351.
- Bezer, Gülay Öğün; "Kökböri", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.26, Ankara, 2002, ss.234-235.
- Bezer, Gülay Öğün; "Sultan I. Mesud ve II. Kılıç Arslan Dönemi", *Türkiye Selçuklu Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013.
- Cüveyni; *Tarih-i Cihan Güşa*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2013.
- Chan, Claude; *Osmanlıdan Önce Anadolu'da Türkler*, (Çev.: Yıldız Moran), E yayınları, İstanbul, 1979.
- Çalışkan, Mehmet; "Tarih-i Güzîde'ye Göre Kirman Karahıtayları", *İran Araştırmaları Dergisi*, I(2), 2017, s.35-43.
- Eflâki, Ahmet; *Ariflerin Menkibeleri*, C.I, (Çev.: Tahsin Yazıcı), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1995.
- Eğilmez, Mustafa; "Musul ve Halep Atabeyi Nureddin Mahmud", *Türkler*, C.IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, ss.825-835.

- Elçibey, Ebulfez; “Ebulfez Elçibey ve Üç Makale ve Onların Tenkiti Hakkında Notlar”, Çev.: Muhammet Kemaloğlu, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, S.53(1), 2013, s.375-388.
- Gençtürk, Cihan; “Kutlughanlılar’da Kadın Bir Nâibe: Kutlug Terken Hatun”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (Ek Sayı), 2016, ss.97-112.
- Gregory Abu’l Farac; *Abû’l Farac Tarihi*, C.II, (Süryaniceden İngilizceye Çev.: Sad A. Wallis Budge), (Trk. Terc: Ömer Rıza Doğrul), TTK Yay., Ankara, 1999.
- Gök, Halil İbrahim; *Musul Atabeğliği Zengiler (Musul Kolu 1146-1233)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.
- Görgün, Hilal; “İsmet Hâtun”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.XXIII, İstanbul, 2001, s140.
- Gürbüz, Osman; XI. Yüzyıl İslam Dünyasında Örnek Bir Yönetici İmameddin Zengi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.51-66.
- Hamdullah Müstevfi Kazvîni, *Tarih-i Güzide*, (Çev.: Edward G. Browne–R. A. Nicholson), London, 1913.
- Holt, Peter Malcolm, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517’ye Yakınoğu*, (Çev.: Özden Arıkan), Numune Matbaacılık, İstanbul, 1999.
- İbn Bîbî, *El-Evâmirül Alâ’iyye Fî’l Umûri’l Alâ’iyye*, C.II, (Çev.: Mürsel Öztürk), T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996.
- İbnü’l Esir, *El-Kâmil fi’t-Tarih*, C.IX, (Çev.: Abdülkerim Özyayın), Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Tarih Tercümesi (İslam Tarihi)*, (Çev.: Abdülkerim Özyayın-Ahmet Ağırakça), C.X, Bahar yayınları, İstanbul, 1987.
- İbnü’l Kalânîsî, *Zeylû Târîhu Dimaşk*, (Çev.: Onur Özatağ), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.
- İbnü’l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, (Çev.: Onur Özatağ), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.
- Kafesoğlu, İbrahim, “Kök-Böri”, *İslam Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1977, ss.885-892.
- Karakoç, Haşim, *Kadı Beyzavi ve Nizamı’t-Tevarih’inin Edisyon Kritiği ve Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale, 1998.
- Karakuş, Nadir, “Haçlı Seferlerinde üç Kadın ve İslâm Birliğinin Sağlanması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.43, 2017, ss.253-282.
- Kaska, Çetin, Sa’dî-i Şîrâzî ve Salgurlular, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Prof. Dr. Bahaeddin Ögel Sayısı, Yıl/Vol.4, S.I, Bahar 2019, s.323-344.
- Kayhan, Hüseyin, Azerbaycan Atabeğliği’nin Kuruluşu Ve Atabey İldeniz, *Türkiyat Mecmuası*, C.28/1, 2018, ss.45-65.
- Kayhan, Hüseyin, “Azerbaycan Atabeğleri (İldenizliler)”, *Türkler*, C.IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s.871.
- Kesik, Muharrem, *At Üstünde Selçuklular (Türkiye Selçuklularında Ordu ve Savaş)*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- Kesik, Muharrem, *Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155)*, TTK, Ankara, 2013.
- Kök, Bahattin, “Musul ve Halep Atabeyi Mevdud ve Zamanı,” *Türkler Ansiklopedisi*, C. IV, Ankara, 2002, ss.836-839.
- Kök, Bahattin, “Musul ve Halep Atabeyi Mevdûd ve Zamanı”, *Türkler*, C. IV.ss.836-839
- Kök, Bahattin, “Nureddin Zengi, Mahmud”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, C.33, ss.259-262.
- Köprülü, Mehmet Fuat, “Ata” Maddesi, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.I, s.711-718.
- Lambton, Ann K. S, Atebetü’l- Ketebe’ye Göre Sancar İmparatorluğunun Yönetimi, (Çev: N. Kaymaz), *Belleten*, XXXVII, S.147, s.365.-394.
- Mîrhond, *Târîhu Ravzatu’s-Safâ*, Tahran, 1339, C. IV.
- Merçil, Erdoğan; *Fars Atabegleri Salgurlular*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1991.
- Merçil, Erdoğan, *Müslüman Türk Devletleri*, TTK, Ankara, 1991.

- Merçil, Erdoğan, “Sagurlular”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.36, İstanbul, 2009, ss.29-31.
- Merçil, Erdoğan, *Kirman Selçukluları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1989.
- Müneccimbaşı Ahmet Bin Lütfullah, *Câmiud'düvel Selçuklular Tarihi II Anadolu Selçukluları ve Beylikler*, (Haz.: Ali Öngül), Akademi Kitabevi, İzmir, 2001.
- Metin, Tülay, “Türkiye Selçuklu Siyasi Hayatında Kadının Rolü Üzerine”, *Ortaçağ da Kadın*, (Ed.: Altan Çetin), Lotus Yayınevi, Ankara, 2011.
- Neşri, *Kitab'ı Cihannüma Neşri Tarihi*, (Haz: F. Reşit Unat- M. Altay Köymen), TTK, Ankara, 1995.
- Nikolle, David, *İkinci Haçlı Seferi Tarihi*, (Çev.: L. Ece Sakar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, II. Basım, İstanbul, 2014.
- Okumuş, Aydan, *Yezd Atabegliği, (1141-1318)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2012.
- Piyadeoğlu, Cihan, Büyük Selçuklu Devleti Emiri Atabeg Çavlı Sakavu, *Tarih Dergisi*, S.38, ss.37-59.
- Ravendi, *Râhatu's-Sudûr ve Âyeti's-Sûrûr*, (Çev.: Ahmet Ateş), Râhatu's-Sudûr ve Âyeti's-Sûrûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti), C.II, Ankara, 1957.
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C.II, Ankara, 1947.
- Sevim, Ali, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2000.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2011.
- Sümer, Faruk, “Abiş Hatun”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.I, İstanbul, 1988, ss.310-311.
- Şeşen, Ramazan, *Selahaddin Eyyubî ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987.
- Şeyh Sâdî-İ Şîrâzî, *Bostan ve Gülistan*, Trc. Kilisli Rıfat Bilge, Meral Yayınevi, İstanbul, 1980.
- Taşagıl, Ahmet, “Özbek” (İldeniz Atabeği), *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.34, İstanbul, 2007, ss.106-107
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken 2020.
- Turan, Osman, *Türk Cihân Hâkimiyeti II*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1998.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken, İstanbul, 2013.
- Togan, Zeki Velidî, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981.
- Tomar, Cengiz, “Şam”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, C. XXXVIII.
- Uludağ, Süleyman, “Hankah”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, C.XVI, ss.43-46
- Uyumaz, Emine, “Türkiye Selçuklu Sultanları, Melikleri ve Melikelerinin Evlilikleri”, *Eyyübiler Yönetim, Diplomasi, Kültürel Hayat*, (Ed.: Önder Kaya), İstanbul, 2012.
- Uzunçarşılı, İbrahim Hakkı, *Osmanlı Teşkilatına Medhal*, Ankara, 1988.
- Üçok, Bahriye, *İslâm Devletlerinde Türk Nâibeler ve Kadın Hükümdarlar*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2011.
- Yürekli, Tülay, Zengilerde Evlilik ve Kadının Yeri, *Dini Araştırmalar*, C.XI, Eylül-Aralık 2008, ss.229-231.
- Yürekli, Tülay, *Zengiler Döneminde Musul ve Çevresi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.
- Yınanç, Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I*, (Haz. Refet Yınanç), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2013.
- Zettersteen, Karl Wilhelm, “Mevdud”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.VIII, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

EXTENDED ABSTRACT

The compound noun “Atabeg”, which consists of the Turkish words “ata” and “beg”, was a title that was used in the Seljukians, and later in Turkish States. In the Atabeg System, the princes were sent to the cities under the supervision of an Atabeg to be raised as good statesmen so that they would learn the state administration and train their own forces. “Meliks” or princes became closer to the people, were more understandable, reliable, and wiser sultans when they were enthroned with the education and training and first-hand experience they received from the Atabegs. After the king or prince they trained were enthroned, the Atabeg who trained him usually reached higher ranks such as a vizier or a commander. They could also be independently responsible for the administration of a city. After the establishment of the Atabeg institution, it made a rapid development among state officials, and it was adopted by many states after the Seljukian State. Although it was a civil service in the beginning, it became stronger over time, gained adequate influence to be a partner in the power of the state administration, and established their own Atabeg states. The Atabeg institution, which emerged as a title and turned into a civil servant over time, later became a more important position as they gave their daughters to the meliks to marry or because of the marriage of the son of the widowed mother of the melik, the king. The title of Atabeg was given to the vizier Nizâmülmülk for the first time in the Seljukians. After Nizâmülmülk, this title turned into a high civil service.

The Atabeg institution began to establish their dominance in their own name instead of the prince who was under their protection after the weakening of the state authority. In this way, the states such as Damascus Atabeg-Tog-Teginlis (1104-1154); Azerbaijan Atabeg- Ildenizlis (1146-1225); Persian Atabeg-Salgurlus (1194-1286); Mosul Atabeg-Zengis (1127-1233) emerged. Although the Atabegs acted as semi-independent rulers in the areas they ruled, they were directly subordinate to the Sultan. In the Middle Ages, this institution became a civil service that was passed from father to son after some time. Establishing kinship bonds of Atabegs through political marriages and forming policies based on these bonds were a way followed by statesmen. The marriages of sultans, meliks, and atabegs, who established bonds of kinship with political marriages, were made for these purposes. And the main purpose of these political marriages was to consolidate the authority of the state, take the allegiance of the principalities, avoid rebellions, and play active roles in the relations between dynasties. After the defeat of the Anatolian Seljuk State in 1243 in Köseadağ, the institution of Atabeg continued during the domination of the Mongols in Anatolia. However, it is now known that the title of Atabeg assumed a kind of being of an advisor and supervisory role as it was in the Great Seljuks, their successors, and the Anatolian Seljuks.

It is possible to list the marriages made for these purposes as follows; the marriage contract of Atabeg Pervane Muineddin and Gömeç Hatun in the Anatolian Seljuks, the marriage of Ayşe Hatun, wife of I. Kılıcarıslan, and Atabeg Ilarslan, and also, Ayşe Hatun’s marriage of three Turkish chiefs (Ilarslan, Emir Çavlı, Belek Gazi) as Atabegs. The marriage of Selcuk Hatun, the daughter of Izzeddin Mesud I, to Nureddin Mahmud b. Zengi; the marriage contract between Cenahüdevle Hüseyin, the mother of Ridvan, son of Tacüdevle Tutuş, the melik of the Syrian Seljuk state; the marriage of Şemseddin II-deniz and the widow of the Sultan’s deceased brother Tuğrul to Mümine Hatun, the marriage of Atabeg Özbek and the Seljukian Sultan III. Tuğrul’s daughter Melike Hatun, the marriage of Salgurlus Türkan Hatun to Persian Atabeg II. Sa’d; the marriage contract between Atabeg Selçuk-Şah and Türkan (Terken) Hatun, and the third Atabeg marriage in the Salgurians was Atabeg Sa’d b. Ebubekir and Abiş Hatun, the daughter of Türkan Hatun, and Mengü Timur, the son of Hülâgü; Imameddin Zengi had six marriages and the one to Safvatül-mulk Zümrüd Hatun, the mother of Damascus Emir Şemsül-mulk Ismail, daughter of Emir Çavlı was an Atabeg marriage. Again, the marriage between Muineddin Uner’s daughter es-Sittü Hatun Ismetüddin and Selahattin Eyyübi, the legitimate heir of the Börî dynasty in 1176, and the marriage between Muzaffereddin Kökböri from the Erbil Atabeg (Begtegin) and Rabia Hatun may also be listed in this respect.

One of the most important outcomes of the tradition of marrying the mothers of meliks to the Atabegs enabled women to play active roles in state politics. Atabegs also strengthened their authority over these women. After some time, the Atabeg institution gave rise to a result that caused the state to break up. Because Atabegs could terminate the duty of a prince and appoint another ruler to protect their own interests. They also began to take their place, appointing a weak ruler over whom they could use their authority.

Atabegs disappeared over time, just like states, because of wars, internal conflicts, economic, or social reasons which emerged with the loss of power of the Great Seljuk State.

VURAL ÖZBEY, Kübra, “The Spiritual Development of a Medieval Woman: The Book of Margery Kempe”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/1, Haziran 2022, s. 11-19.

Makale Türü: İngiliz Dili ve Edebiyatı Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1089803>

Geliş Tarihi / Received: 19 Mart/March 2022
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran/June 2022
Published Online: 26 June 2022

The Spiritual Development of a Medieval Woman: *The Book of Margery Kempe*

Kübra VURAL ÖZBEY^{1*}

¹ Arş. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, MUĞLA.

* kubravural@mu.edu.tr

+ORCID: 0000-0001-8596-0809

Bir Orta Çağ Kadınının Ruhani Gelişimi: *Margery Kempe'in Kitabı*

Öz– Doğum tecrübesine kadar sıradan bir hayat yaşayan Margery Kempe, hayatını bağlılıkla Tanrı'ya adayan kadın bir mistiğe dönüşmüştür. Okuma yazma bilmemesine rağmen, Orta Çağ toplumunda kadın bir mistik olarak kendi deneyimine odaklanarak hayat hikayesini anlatabilmiştir. İsa'yla ilgili hayali gördüğü şeylerin hikayesi hakkında iki erkek katip tarafından yazılan *Margery Kempe'in Kitabı* adlı otobiyografik çalışması, ataerkil toplumda bir Orta Çağ kadınının hayatına dair pek çok detayla birlikte, Margery'nin ruhani gelişimini tasvir etmektedir. Kendisi için ruhani bir kariyer çizen Margery, toplumunun kısıtlayıcı kurallarına direnmiştir ve kitabı aracılığıyla kendisini güçlendirmiştir. Bu çalışma, *Margery Kempe'in Kitabı* 'nda anlatılan hayat hikayesine göre Margery Kempe'i sıradan bir Orta Çağ kadını, mistik bir kadın ve hacı olarak öne çıkarmayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler– Margery Kempe, *Margery Kempe'in Kitabı*, Orta Çağ'da Kadınlar, Mistik.

The Spiritual Development of a Medieval Woman: *The Book of Margery Kempe*

Abstract– Living an ordinary life until her experience of childbirth, Margery Kempe turned into a female mystic who devotedly dedicated her life to God. Despite her illiteracy, she was able to tell her own life story by focusing on her experience as a female mystic in the medieval society. As an account of her visions of Christ, her autobiographical work, *The Book of Margery Kempe*, written by two male scribes, depicts Margery's spiritual development tinged with various details about the life of a medieval woman in the patriarchal society. Making a spiritual career for herself, Margery resisted the restrictive norms of her society and empowered herself through her book. This paper aims to bring the figure of Margery Kempe into focus as an ordinary medieval woman, a female mystic and a pilgrim in reference to her life story narrated in *The Book of Margery Kempe*.

Keywords – Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, Women in the Middle Ages, Mystic.

Introduction

Born in Bishop's Lynn in England, Margery Kempe (1373-1438) is one of the eccentric female figures in the medieval period. Coming from an eminent family, Margery was the daughter of John Brunham who was the mayor of Lynn five times, a merchant and a member of the parliament. At the age of twenty, she married John Kempe and, hence, she shared a similar fate with the majority of medieval women by moving from one patriarchal domain to another and became a wife and a mother. However, the pain of childbirth induced her to have the first vision of Christ, and her life totally changed after a while since she dedicated herself to the love of God. *The Book of Margery Kempe* – probably written in the second half of the 1430s – recites Margery's life story in fragments by focusing on her spiritual experiences as indicated in "The Proem," the prologue part of the book: "Thys boke is not wretyn in ordyr, every thyng aftyr other as it wer don, but lych as the mater cam to the creatur in mend whan it schuld be wretyn, for it was so long er it was wretyn that sche had forgetyn the tyme and the ordyr whan thyngs befellyn."¹ This work encompasses Margery's spiritual development in that she abandons earthly pleasures and concerns and metamorphoses into a pious figure with the guidance of God. While the book presents her personal life story in the manner of autobiography in its episodic chapters, this work mostly covers her spiritual experiences with the details on her sufferings and pilgrimages similar to hagiographical writings. Therefore, Margery's work, according to Laurie A. Finke, is "a mélange of medieval genres. It is part hagiography, part mystical revelations, part confession, part travelogue."²

Yet, as Clarissa W. Atkinson suggests, *The Book of Margery Kempe* is "a most unusual autobiography"³ in that Margery's authorship becomes a topic of discussion because of her illiteracy. She was an illiterate figure, but she was able to produce a text of her visions upon God's order after twenty years of spiritual experiences. She dictated her experiences to two different male scribes, the first of whom was a man living in Germany with poor English; the second scribe was a priest, and he corrected the first scribe's writing and helped Margery to finish her book although it took a few years for him to believe in the author of the book. The act of writing by the two male figures, however, makes one question the voice of Margery as an author⁴ since her experiences are not narrated by herself. On the other hand, "The Proem" is functionally used to draw attention to the fact that Margery Kempe is the authoritative figure considering that this work is particularly about Margery's own experiences as a mystic woman in the medieval society. She is able to gain a kind of authority throughout her spiritual progress and defines her identity in her relationship with God. Rather than a domestic woman at home with her husband and children, Margery Kempe becomes a mystic and a pilgrim. This paper, accordingly, aims to analyse Margery Kempe as a medieval woman, mystic and pilgrim with respect to the accounts given in *The Book of Margery Kempe*.

The Ordinary Life of a Medieval Woman as Depicted in Margery Kempe's Life Story

In the Middle Ages, the social status of women was bound to their familial and domestic identity as a daughter, wife, mother or widow. Therefore, marriage played an important role in the representation of women in social life⁵ as the position of women changed in relation to their marital or nonmarital status. In this regard, the categorisation of women was linked with "a life stage model of maid-wife-widow" as well as "a hierarchical model of virgin-widow-spouse."⁶ This order was constructed by the powerful institution of the Church in the medieval age. The dominant discourse of Christianity shaped female identity in terms of sexuality through the binary images of Eve and the Virgin Mary. As the inferior sex, women, the descendants of Eve, were claimed to be vulnerable to seductions. However, "[a]s the figure of worship, the Virgin Mary focused the painful contradictions in the struggle, waged throughout the Middle Ages, to control female sexuality. Medieval churchmen divided women into a tripartite hierarchy; at the top were virgins, then widows, and last – and least – wives."⁷ The beginning of Margery Kempe's work opened in *medias res* in that the work directly introduced Margery as a wife by excluding her previous position as a virgin daughter: "Whan this creatur was twenty yer of age or sumdele mor, sche was maryed to a worschepful burgeys and was wyth chylde wythin schort tyme, as kynde wolde."⁸ That is to say, she began her journey in the lowest status of a medieval woman through her marriage.

Initially, Margery's matrimony served the main aim of this type of relationship on the belief that "marriage was intended for procreation."⁹ Becoming a wife, Margery, thus, grew into a mother: "And, aftyr that sche had conceyved, sche was labowrd wyth grett accessys tyl the chylde was born, and than, what for labowr sche had in chyldyng and for sekenesse goyng befor, sche dyspered of hyr lyfe, wenyge sche myght not leyn."¹⁰ From the patriarchal point of view, motherhood is always an important stage in women's lives as it is a sign of more mature identity for women. Anne Woollett advocates that "[m]otherhood is highly valued symbolically as the key to adulthood: having a child makes a woman a mother *and* an adult."¹¹ However, Margery's motherhood was troublesome as she suffered from labour pain and seemed to lose her healthy mental state after this birth. Along with maternity, her guilty conscience about an unnamed sin made Margery believe that the devil possessed her. It is described that "in this tyme sche sey, as hir thowt, develys opyn her mowthys al inflaumyd wyth brennyng lowys of fyr as thei schuld a swalwyd hyr in, sumtyme rampyng at hyr, sumtyme thretyng her, sumtym pullyng hyr and halyng hir bothe nygth and day duryng the forseyd tyme."¹² She became violent by harming herself and others and lost her mind after the birth. Although this abnormal psychology was related to the idea that Margery was under the control of the devil, her state referred to postpartum depression.¹³ To illustrate Margery's problem, postpartum or postnatal depression is the experience of women who cannot adapt themselves to the new identity of motherhood since they are inclined to feel anxious and distressed following delivery as a result of "identity formation, endocrine

¹ Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, (Ed. Lynn Staley), Michigan University Press, Michigan, 1996, p. 20.

² Laurie A. Finke, *Women's Writing in English: Medieval England*, Longman, London, 1999, p. 177.

³ Clarissa W. Atkinson, *Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe*, Cornell University Press, London, 1983, p. 18.

⁴ Carolyne Larrington, *Women and Writing in Medieval Europe: A Sourcebook*, Routledge, London, 1995, p. 223.

⁵ Christine Peters, "Gender, Sacrement and Ritual: The Making and Meaning of Marriage in Late Medieval and Early Modern England", *Past&Present*, 169, 2000, p. 63.

⁶ Cordelia Beattie, *Medieval Single Women: The Politics of Social Classification in Late Medieval England*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 15.

⁷ Finke, *Women's Writing*, p. 16.

⁸ Kempe, *The Book*, 1.1.21.

⁹ Larrington, *Women and Writing*, p. 12.

¹⁰ Kempe, *The Book*, 1.1.21.

¹¹ Anne Woollett, "Having Children: Accounts of Childless Women and Women with Reproductive Problems", *Motherhood: Meanings, Practices and Ideologies*, (Eds. Ann Phoneix, Anne Wollett, and Eva Llyod), SAGE, London, 1991, p. 53.

¹² Kempe, *The Book*, 1.1.22.

¹³ Finke, *Women's Writing*, p. 178. Sandra J. McEntire, "The Journey into Selfhood: Margery Kempe and Feminine Spirituality", *Margery Kempe: A Book of Essays*, (Ed. Sandra J. McEntire), Garland Press, London, 1992, p. 56.

changes and role transition.”¹⁴ It is probable to think that Margery went through this sort of depression, but her despair ended with the divine consolation as she had the first vision of Jesus Christ who told her: “Dowtyr, why hast thou forsakyn me, and I forsoke nevyr the?”¹⁵ After this spiritual experience, Margery returned to life again and carried out her responsibilities at home¹⁶ although *The Book* did not portray Margery as a mother taking care of her children except for the scenes where she helped her son to repent his sins.¹⁷

What is more, the domestic territory of home was not the only place that medieval women were located. They appeared in public life by working in different jobs although the options were limited for women. Mavis E. Mate remarks that “[m]arried women, whatever their social class, contributed by their labour to the economic well-being of their families” and lists some works for women such as “baking, brewing, selling fish and preparing wool” as well as some positions in merchantry and land management especially in the cases when the husbands were absent or dead.¹⁸ Likewise, Margery was an active woman in business life for a while. *The Book* illustrates that Margery was of envy and pride in that she ambitiously worked as a brewer: “And than, for pure coveytyse and for to maynten hir pride, sche gan to brewyn and was on of the grettest brewers in the town N a three yer or four tyl sche lost mech good, for sche had nevyr ure therto”¹⁹ Margery’s depiction of her business life draws attention to the dominant patriarchal approach to “the notable woman [. . .] viewed as an anomaly, extraordinary in vigor and ambition, an exception to her age”²⁰ in medieval society. Although she was very successful, she suddenly fell down on the job which led her to believe that God punished her for her interest in material gain.²¹ Yet she did not give up and had a horse-mill, but this job also ended with failure. Michael D. Myers expounds that Margery’s attempt to achieve success in different jobs can be regarded as “a search to recover status and prestige” and a struggle “to establish feminine independence in an overtly masculine world.”²² However, Margery considered her efforts as the works of her proud nature. Then, she completely understood that her failure in those earthly achievements was God’s call for her spiritual development as she told: “An than this creatur, seyn alle this adversytes comyng on every syde, thowr it weryn the skourges of owyr Lord that wold chastyse hir for hir synne. Than sche askyd God mercy and forsoke hir pride, hir coveytyse, and desyr that sche had of the worshepys of the world, and dede grett bodyly penawnce, and gan to entyr the wey of evyrlestyng lyfe.”²³

Margery Kempe as the Female Mystic

Margery’s spiritual awakening became more concrete when she heard a heavenly melody one night. The divine music transformed her identity in that it “caused this creatur whan sche herd ony myrth or melodye aftyrward for to have ful plentyuows and habundawnt teerys of hy devocyon wyth greet sbbyngs and syhyngys aftyr the blysse of heven, not dredyng the schamys and the spytys of the wretchyd World.”²⁴ From this moment, she began to retreat herself from the world and those around her because God’s love only pleased

Margery. Therefore, her spiritual development prompted her to have bodily penance at first. Margery made a habit of fasting and praying at the church regularly while dedicating herself to the grace of God. Her strict life style attracted the attention of her community. Carolyn Dinshaw upholds that Margery’s new state after hearing the melody “is a very private experience [which] opens up a gapping difference between her and those around her in her everyday sphere.”²⁵ Firstly, she had great trouble with her husband because she wanted to live in chastity. However, this demand was against the nature of marital relationship on the grounds that marriage was based on the conjugal debt which can be defined as follows:

Conjugal debt was a doctrine of medieval theology, enforceable under canon law, that a married person possessed a tightly correlated set of rights and duties to claim sexual relations from his or her marital partner. The idea of the conjugal debt takes its origin in the medieval reflection on the teaching of St. Paul that ‘the wife had not authority over her body, but the husband; the husband likewise had not authority over his body, but the wife [. . .].’²⁶

In other words, Margery’s husband John had the right to ask for intercourse, and his authority over her body was approved by the religious doctrine. As she could not persuade her husband to have the vow of celibacy, Margery continued to give birth. She became a mother of fourteen children, but R. N. Swanson highlights that although “[m]otherhood is a part of her own life [. . .] Margery is strangely silent”²⁷ about her maternal identity. In relation to the discussion of sexuality, motherhood and celibacy, Eluned Bremner argues that “[a]s a wife and mother of fourteen children she is marked as a sexually active woman yet she resists the cloister as a means of redemption from her fleshly past.”²⁸ For the sake of her spiritual dedication, she challenged John when he asked her “if her come a man wyth a swerd and wold smyte of myn hed les than I schulde comown kendly wyth yow as I have do befor, seyth me trewth of yowr consciens [. . .] whether wold ye suffyr myn hed to be smet of er ellys suffyr met o medele wyth yow agen as I dede sumtyme?”²⁹ She replied that keeping her chastity would be more important than his life which angered her husband. He claimed that Margery “arn no good wyfe”³⁰ as it was his natural right to have sex with his wife. Therefore, Margery felt herself shameful and unworthy of God’s mercy as long as she had sex with her husband. As a case in point, when the almighty Lord informed her that she was pregnant again, Margery said “I am not worthy to heryn the spekyn and thus to comown wyth myn husband. Nerthelesse it is to me gret peyn and grey dysese.”³¹ Yet God’s response to her was outstanding since God’s views contradicted the hierarchy of women’s status maintained by the Church:

Ya, dowtyr, trow thou rygh wel that I lofe wyfes also, and specyal tho wyfys wech woldyn levyn chast, yf thei mygtyn have her wyl, and don her besynes to plesyn me as thou dost, for, thou the state of maydenhode be mor parfyte and mor holy than the state of

¹⁴ Virginia N. Walther, “Postpartum Depression: A Review for Perinatal Social Workers”, *Social Work in Health Care*, 24(3-4), 1997, p. 100.

¹⁵ Kempe, *The Book*, 1.1.23.

¹⁶ Kempe, *The Book*, 1.1.23.

¹⁷ Kempe, *The Book*, 2.12. 207-213.

¹⁸ Mavis E. Mate, *Women in Medieval English Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 14, 15.

¹⁹ Kempe, *The Book*, 1.2.24.

²⁰ Susan Mosher Stuard, “Introduction”, *Women in Medieval Society*, (Ed. Susan Mosher Stuard), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1976, p. 2.

²¹ Kempe, *The Book*, 1.2.24.

²² Michael D. Myers, “A Fictional-True Self: Margery Kempe and the Social Reality of the Merchant Elite of King’s Lynn”, *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 31(3), 1999, p. 392.

²³ Kempe, *The Book*, 1.2.25.

²⁴ Kempe, *The Book*, 1.3.26.

²⁵ Carolyn Dinshaw, *How Soon is Now?: Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*, Duke University Press, Durham, 2012, p. 110.

²⁶ Charles J. Reid, “Conjugal Debt”, *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, (Ed. Margaret Scahus), Routledge, New York, 2006, p. 164.

²⁷ R. N. Swanson, “Will the Real Margery Kempe Please Stand Up!”, *Women and Religion in Medieval England*, (Ed. Diana Wood), Oxbow, Oxford, 2003, p. 148.

²⁸ Eluned Bremner, “Margery Kempe and the Critics: Disempowerment and Deconstruction”, *Margery Kempe: A Book of Essays*, (Ed. Sandra J. McEntire), Garland Press, London, 1992, p. 120.

²⁹ Kempe, *The Book*, 1.11.37.

³⁰ Kempe, *The Book*, 1.11.37.

³¹ Kempe, *The Book*, 1.21.59.

wedewhode, and the state of wedewhode mor parfyte than the state f wedlake, yet dowtyr I lofe the as wel as any mayden in the world.³²

As can be observed, albeit God's recognition of the rank in terms of women's status, Margery's position was unique in that her wifhood did not diminish God's love for her. After fourteen children, Margery finally took a vow of chastity with her husband, and they started to live separately. Nevertheless, the pressure of the society was felt by Margery as a wife even after their separation. When her husband's health got worse after he had fallen down the stairs, Margery was not only held responsible for nursing him but also accused of his illness by others: "And than the pepil seyde, yf he deyde, hys wyfe was worthy to ben hangyn for hys deth, forasmeche as sche myth a kept hym and dede not. They dwellyd not togedyr, ne thei lay not togedyr, for, as is wretyn befor, thei bothyn wyth on assent and wyth fre wil of her eithyr haddyn mad avow to levyn chast."³³ Rather than the pressure of the community, however, Margery was persuaded by God to look after her ill husband for the sake of His love.

In contrast to the rupture in her relationship with John, Margery achieved a spiritual union as Lynn Staley pinpoints that "[t]o this rigid concept of marriage as a physical union, Kempe juxtaposes a different way of thinking about intimacy. Margery abandons physical union with John for spiritual marriage to the Godhead."³⁴ The spiritual marriage is presented in *The Book* as follows: "Also the Fadyr seyde to this creatur, 'Dowtyr, I wil han the weddyd to my Godhede, for I schal schewyn the my prevyneys and my counsels, for thou schalt wonyn wyth me wythowtyn ende'.³⁵ Her marriage spiritually took place in front of Christ, the Virgin Mary, the Holy Ghost and other saints and apostles as she was told that "I [Godhead] take the, Margery, form y weddyd wyfe, for fayrar, for fowelar, for richar, for powerar, so that thou be buxom and bonyr to do what I byd the do."³⁶ More interestingly, however, this union had complex dynamics because Margery was not only God's bride, but also she played other female roles in her holy relationship with God: "Dowtyr, thou desyrest gretly to se me, and thou mayst boldly, when thou art in thi bed, tak eme to the as for thi weddyd husbond, as thy derworthy derlyng, and as for thy swete sone, for I wyl be lovyd as a sone schuld be lovyd wyth the modyr and wil that thou love me, dowtyr, as a good wife owyth to love hir husbonde."³⁷ To put it differently, Margery became God's wife, daughter and mother in a way that she managed to turn the mundane female roles into a sacred position through her spiritual development.

In addition to her marital relationship, Margery's devotion was also problematised on social level with her community. For instance, before her commitment to God, Margery used to wear gold pipes, fashionable hoods and cloaks to show off.³⁸ While those clothes were a sign of her social status as a wealthy wife, her interest in her appearance signified her arrogance and pride. After her withdrawal from the earthly concerns, however, Margery turned into a humble figure only wearing white clothes upon God's order. Nevertheless, the colour of white troubled Margery because "[w]hite was a symbol of purity, particularly sexual purity, as well as of holiness."³⁹ In other words, white was not the colour for wives to wear so "hir owyn cuntremen wer obstynat, and specyaly a preste that was amonx hem.

He steryd meche pepyl agen hir and seyde mech evyl of hir, for sche weryd white clothyng mor than other dedyn which wer holyr and bettyr than evyr was sche as hym thowt."⁴⁰ At another instance, the Archbishop of York questioned her white clothes, asking "[w]hy gost thou in white? Art thou a mayden?"⁴¹ Then, he ordered his men to tie her because she was "a fals heretyke."⁴² Despite such threats and imprisonment, Margery kept her promise to God by wearing white throughout her whole life. Therefore, "Kempe expresses the ideal of spiritual virginity externally by wearing white clothes"⁴³ in her daily life. Like her clothes, Margery changed her eating habit, too. She fasted regularly and gave up eating meat unless God ordered otherwise. Therefore, she achieved humility with her diet as eating meat was only a privilege of the aristocracy in medieval society,⁴⁴ and Margery refused her social class with her rejection to consume meat. She endured the harsh reaction of her society whenever she did not attend their feast.

More troubling than her dressing and eating codes, Margery's weeping was another problematic practice that came out during her spiritual path. God speaking in her mind blessed Margery with weeping out of divine love. However, her cries were so loud that the community who could not have Margery's insight condemned her; she was even othured by the religious figures around her. For example, when Margery was in a church in Canterbury, "sche was gretly despyed and reprevyd for cawse sche wept so fast bothyn of the monkys and prestys and of seculer men ner al a day bothe afornoon and aftyrnoon, also in so mech that hyr husbond went away fro hir as he had not a knowyn hir."⁴⁵ Her weeping was a source of discomfort even for the monk that she was declared to be a heretic and a Lollard, and people wanted her to be burnt.⁴⁶ Such announcements of Lollardy and heresy were repeated throughout the book because Margery's weeping as her own way of speaking⁴⁷ threatened the authority of the Church. Katherine L. French argues that "[s]cholars studying heretical groups often assume that women were more active in heretical sects because of the patriarchal nature of medieval Christianity and the lack of opportunity for women within the established Church."⁴⁸ Although her tears were called "fre gyftys of God"⁴⁹ for Margery, her incessant weeping, a sign for her everlasting love of God, disrupted sermons and intimidated the power of the Church; hence, she was regarded as a Lollard. Finke further argues that

[t]here is no reason to believe that Kempe was herself a Lollard and much evidence against such a conclusion. Her regular participation in such practices as pilgrimage and fasting, her fascination with relics, her worship of the saints, and her participation in the rituals of the Eucharist all testify to her orthodoxy. Yet she shares with the Lollards a contempt for the wordliness of the clergy, an abhorrence of swearing, and a claim to enjoy a direct relationship with God unmediated by the clergy.⁵⁰

In other words, Margery's private connection with God was against the Church's missionary agency between humankind and God. From this point of view, Margery's weeping became a sort of menace considering that "her tears and her cries [were] her public language, an individual expression of separateness through bodily action in

³² Kempe, *The Book*, 1.21.59.

³³ Kempe, *The Book*, 1.76.172.

³⁴ Lynn Staley, *Margery Kempe's Dissenting Fictions*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1994, p. 63.

³⁵ Kempe, *The Book*, 1.35.91.

³⁶ Kempe, *The Book*, 1.35.92.

³⁷ Kempe, *The Book*, 1.36.94-95.

³⁸ Kempe, *The Book*, 1.2.24.

³⁹ Atkinson, *Mystic and Pilgrim*, p.51.

⁴⁰ Kempe, *The Book*, 1.33.89.

⁴¹ Kempe, *The Book*, 1.52.124.

⁴² Kempe, *The Book*, 1.52.124.

⁴³ McEntire, "The Journey into Selfhood," p. 65.

⁴⁴ "Medieval Diet", *British Library*, n.p.

⁴⁵ Kempe, *The Book*, 1.13.40-41.

⁴⁶ Kempe, *The Book*, 1.13.42.

⁴⁷ Huriye Reis, *Adem'in Bilmediği, Havva'nın Gör Dediği: Ortaçağda Türk ve İngiliz Kadın Yazarlar*, Dörtbay Yayıncılık, Ankara, 2005, p. 105-106.

⁴⁸ Katherine L. French, "Maidens' Light and Wives' Stores: Women's Parish Guilds in Late Medieval England", *The Sixteenth Century Journal*, 29(2), 1998, p. 400.

⁴⁹ Kempe, *The Book*, 1.14.43.

⁵⁰ Finke, *Women's Writing*, p. 182.

defiance of the prohibitions of custom and the ecclesiastical system.”⁵¹ More interestingly, her sense of otherness and her radical opposition to the Church authorities establish a strong tie of female solidarity between Margery and female saints. According to Alexandra Verini, Margery’s acts of wearing, eating and crying echo the habits of female saints with whom Margery developed a bond of spiritual female friendship although she had never met them. Verini clarifies the fact that “[s]uch acts suggest that Margery’s imitation of female exemplars was the forerunner of a practice of female imitation that adumbrated a larger web of female interconnections. [. . .] Margery’s bonds with holy women she has never met can be considered friendships.”⁵² This amounts to saying that Margery’s power resides in the female tradition of religious devotion so that her state of otherness and the acts of discrimination can be deemed relevant to the patriarchal hegemony dominant within the different institutions of medieval society.

Undoubtedly, Margery’s appearance with religious authority was intolerable for her society. In one of her private communication with God, it was revealed to Margery that God’s voice could be heard in her speech as God was always with her: “I am in the, and thou in me. And thei that heryn the thei heryn the voys of God.”⁵³ In this regard, God’s grace was shown in that He even chose a married woman to convey His message. Nevertheless, her words uttered in the public were denounced through religious discourse. The Archbishop of York, for example, warned her not to preach, and a cleric “browt forth a boke and leyd Seynt Powyl for hys party ageyns hir that no woman schulde prechyn.”⁵⁴ However, she firmly presented herself as God’s servant to transmit the divine message and became a kind of prophet figure according to Ellen M. Ross: “Like the biblical prophets [. . .], Kempe perceives herself as God’s spokesperson, personally charged to preach the dangers of spiritual lassitude and to deliver God’s offer of mercy and compassion, exhorting believers to reform their lives and renew their spiritual vigor.”⁵⁵ She was thought to have a strong insight thanks to the knowledge that God provided her. At one instance, she helped a monk to confess his sins;⁵⁶ at another one, her intuition was juxtaposed with the priest who was blind enough to believe in a dishonest man although Margery warned the religious figure before deception.⁵⁷ The power of her knowledge brought autonomy to Margery, and she was particularly condemned by the Church whenever she preached a sermon to those around her. On this account, Margery was observed to subvert the legacy of St Paul who misogynistically prohibited female voice in the public. In a conversation with God, St Paul was said to apologise Margery because she suffered from his writings against women: “Seynt Powle seyde unto the that thou haddest wryfford mech tribulacyon for cause of hys wrytyng, and he behyte the that thou schuldest han as meche grace ther agens for hys lofe as evyr thou haddest schame er reprefe for hys lofe. He telde the also of many joys of hevyn and of the gret lofte that I had to the.”⁵⁸ This apology was of significance in terms of Margery’s stance as a medieval woman. Indeed, she deconstructed

the patriarchal discourse by using the most powerful religious authority that was God. From this vantage point, it can be maintained that Margery, like other medieval women, “used what they were allowed to use, the power of their visionary spirituality”⁵⁹ to go against the grain of misogyny.

Additionally, Margery went on pilgrimage in and out of England as part of her spiritual career. In fact, pilgrimage “was a normal part of medieval religious life,”⁶⁰ and Margery “was a typical medieval pilgrim in that she traveled to greater and lesser shrines to venerate relics, to commemorate the lives and deaths of Christ and the saints, and to expiate her sins. Pilgrimage reflected her devotion to the sacred humanity of Christ and her desire to share in his Passion.”⁶¹ Her narration about the travels to the holy places can be interpreted in two ways. Firstly, Margery was able to give a realistic account of the pilgrimage in the Middle Ages. As a woman, she was not allowed to travel alone without the permission of her husband. For this reason, she sometimes went on pilgrimage with her husband,⁶² but when she was alone, she was asked to prove her husband’s written permission letter for her travel.⁶³ In other cases, she was accompanied by male figures.⁶⁴ It was not easy to make a pilgrimage as journeys were dangerous for the whole pilgrims at those times; there were thieves on the roads,⁶⁵ and Margery as a woman was afraid of being raped or violated.⁶⁶ Furthermore, pilgrimage was used to criticise the medieval society in this work. As a case in point, the journey to Constance was a great torment for Margery with other pilgrims; they discriminated her because of her eating habit, weeping and clothes.⁶⁷ As Staley demonstrates, “[s]upposedly bound together by shared religious values, these pilgrims reject Margery for her unwillingness to abandon her private rule and join their more earthly community.”⁶⁸ She could not be a part of the pilgrims’ community although their holy aim was supposed to bring those people together for the sake of God. While she was under the threat of violation as a vulnerable female figure, Margery also felt insecure even among the pilgrims. Therefore, her account of pilgrimage became a means of social criticism: “Kempe’s reasons for imagining that society the way she does are directly related to her analysis of its weakness and to her sense of the danger she might incur as a social critic.”⁶⁹ Nevertheless, Margery gave importance to her relationship with God and revealed her determination to continue her spiritual progress in her visits to the holy places. Despite troubles and hard conditions, she was able to complete her journeys with God’s love in her heart.

Conclusion

With respect to the analysis of *The Book of Margery Kempe*, it can be concluded that Margery who changed after her holy connection with God became the target of harsh treatment and criticism.⁷⁰ However, she strived to continue her spiritual career and defined herself in her sacred relationship with God. Following the divine will and using the powerful religious discourse, Margery gained authority and autonomy in that she was challenged by her society. Therefore, her

⁵¹ Dhira B. Mahoney, “Margery Kempe’s Tears and the Power over Language”, *Margery Kempe: A Book of Essays*, (Ed. Sandra J. McEntire), Garland Press, London, 1992, p. 40.

⁵² Alexandra Verini, “Medieval Models of Female Friendship in Christine de Pizan’s *The Book of the City of Ladies* and Margery Kempe’s *The Book of Margery Kempe*”, *Feminist Studies* 42(2), 2016, p.384.

⁵³ Kempe, *The Book*, 1.10.36.

⁵⁴ Kempe, *The Book*, 1.52.126.

⁵⁵ Ross, Ellen M. “Spiritual Experience and Women’s Autobiography: The Rhetoric of Selfhood in *The Book of Margery Kempe*”, *Journal of the American Academy of Religion*, 59(3), 1991, p. 540.

⁵⁶ Kempe, *The Book*, 1.12.39-40.

⁵⁷ Kempe, *The Book*, 1.24.64-67.

⁵⁸ Kempe, *The Book*, 1.65.155-156.

⁵⁹ Armstrong, Elizabeth Psakis. “‘Understanding by Feeling’ in Margery Kempe’s *Book*”, *Margery Kempe: A Book of Essays*, (Ed. Sandra J. McEntire), Garland Press, London, 1992, p. 33.

⁶⁰ Powell, Raymond A. “Margery Kempe: An Exemplar of Late Medieval English Piety”, *The Catholic Historical Review*, 89(1), 2003, p. 14.

⁶¹ Atkinson, *Mystic and Pilgrim*, p. 51.

⁶² Kempe, *The Book*, 1.10.36.

⁶³ Kempe, *The Book*, 1.51.123.

⁶⁴ Kempe, *The Book*, 1.27.73.

⁶⁵ Kempe, *The Book*, 1.30.83; 1.42.103.

⁶⁶ Kempe, *The Book*, 2.7.224.

⁶⁷ Kempe, *The Book*, 1.26.69-71.

⁶⁸ Staley, *Margery Kempe’s*, p. 52.

⁶⁹ Staley, *Margery Kempe’s*, p. 78.

⁷⁰ Huriye Reis, “*Margery Kempe’in Kitabı: Bir Ortaçağ İngiliz Kadın Yazarından Ortaçağ Kadını ve Evlilik*”, *Ortaçağdan On Yedinci Yüzyıla İngiliz Kadın Yazarlar*, (Ed. Deniz Bozer), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2014, p. 90.

life story narrated in *The Book of Margery Kempe* not only reflected Margery as a woman in the medieval age but also introduced her to the reader as a fearless mystic and pilgrim who did not feel herself bound to accepted social norms.

WORKS CITED**Primary Source**

Kempe, Margery. *The Book of Margery Kempe*, (Ed. Lynn Staley), Michigan University Press, Michigan, 1996.

Secondary Sources

Armstrong, Elizabeth Psakis. “Understanding by Feeling’ in Margery Kempe’s Book”, *Margery Kempe: A Book of Essays*, (Ed. Sandra J. McEntire), Garland Press, London, 1992, pp. 17-35.

Atkinson, Clarissa W. *Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe*, Cornell University Press, London, 1983.

Beattie, Cordelia. *Medieval Single Women: The Politics of Social Classification in Late Medieval England*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Bremner, Eluned. “Margery Kempe and the Critics: Disempowerment and Deconstruction”, *Margery Kempe: A Book of Essays*, (Ed. Sandra J. McEntire), Garland Press, London, 1992, pp. 117-35.

Dinshaw, Carolyn. *How Soon is Now?: Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*, Duke University Press, Durham, 2012.

Finke, Laurie A. *Women’s Writing in English: Medieval England*, Longman, London, 1999.

French, Katherine L. “Maidens’ Light and Wives’ Stores: Women’s Parish Guilds in Late Medieval England”, *The Sixteenth Century Journal*, 29(2), 1998, pp. 399-425.

Larrington, Carolyne. *Women and Writing in Medieval Europe: A Sourcebook*, Routledge, London, 1995.

Mahoney, Dhira B. “Margery Kempe’s Tears and the Power over Language”, *Margery Kempe: A Book of Essays*, (Ed. Sandra J. McEntire), Garland Press, London, 1992, pp. 37-50.

Mate, Mavis E. *Women in Medieval English Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

McEntire, Sandra J. “The Journey into Selfhood: Margery Kempe and Feminine Spirituality”, *Margery Kempe: A Book of Essays*, (Ed. Sandra J. McEntire), Garland Press, London, 1992, pp. 51-69.

“Medieval Diet”, *British Library, bl.uk*, Web, 10 Mar. 2022.

Myers, Michael D. “A Fictional-True Self: Margery Kempe and the Social Reality of the Merchant Elite of King’s Lynn”, *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 31(3), 1999, pp. 377-94.

Peters, Christine. “Gender, Sacrement and Ritual: The Making and Meaning of Marriage in Late Medieval and Early Modern England”, *Past&Present*, 169, 2000, pp. 63-96.

Powell, Raymond A. “Margery Kempe: An Exemplar of Late Medieval English Piety”, *The Catholic Historical Review*, 89(1), 2003, pp. 1-23.

Reid, Charles J. “Conjugal Debt”, *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, (Ed. Margaret Scahus), Routledge, New York, 2006, p. 164.

Reis, Huriye. *Adem’in Bilmediği, Havva’nın Görmediği: Ortaçağda Türk ve İngiliz Kadın Yazarlar*, Dörtbay Yayıncılık, Ankara, 2005.

---. “Margery Kempe’in Kitabı: Bir Ortaçağ İngiliz Kadın Yazarından Ortaçağ Kadını ve Evlilik”, *Ortaçağdan On Yedinci Yüzyıla İngiliz Kadın Yazarlar*, (Ed. Deniz Bozer), Hacettepe Üniversitesi Yayınevi, Ankara, 2014, pp. 85-105.

Ross, Ellen M. “Spiritual Experience and Women’s Autobiography: The Rhetoric of Selfhood in *The Book of Margery Kempe*”, *Journal of the American Academy of Religion*, 59(3), 1991, pp. 527-46.

Staley, Lynn. *Margery Kempe’s Dissenting Fictions*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1994.

Stuard, Susan Mosher. “Introduction”, *Women in Medieval Society*, (Ed. Susan Mosher Stuard), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1976, p. 1-12.

Swanson, R. N. “Will the Real Margery Kempe Please Stand Up!”, *Women and Religion in Medieval England*, (Ed. Diana Wood), Oxbow, Oxford, 2003, pp. 141-65.

Verini, Alexandra. “Medieval Models of Female Friendship in Christine de Pizan’s *The Book of the City of Ladies* and Margery Kempe’s *The Book of Margery Kempe*”, *Feminist Studies* 42(2), 2016, pp. 365-391.

Walther, Virginia N. “Postpartum Depression: A Review for Perinatal Social Workers”, *Social Work in Health Care*, 24(3-4), 1997, pp. 99-111.

Wollett, Anne. "Having Children: Accounts of Childless Women and Women with Reproductive Problems", *Motherhood: Meanings, Practices and Ideologies*, (Eds. Ann Phoneix, Anne Wollett, and Eva Llyod), SAGE, London, 1991, pp. 47-65.

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to analyse the life story of Margery Kempe (1373-1438) by focusing on her portrait as an ordinary medieval woman, a female mystic and a pilgrim represented in her book entitled *The Book of Margery Kempe*. Although Margery Kempe was an illiterate medieval woman, she was able to produce her own work which was written down by two male scribes in the second half of the 1430s. The act of writing with the help of male figures might make one question Margery's authority as a female writer considering that she could not narrate her own story. Yet she was able to make her voice clearly heard throughout the book in a way that she established her authoritative power by drawing attention to her spiritual experience. In effect, *The Book of Margery Kempe* essentially narrates the title character's spiritual development, but it is tinged with the details about the life of medieval women. At first, the roles that Margery conforms to in her story are not unusual for a medieval woman. Coming from an eminent family as the daughter of the mayor of Lynn, John Brunham, Margery converts her role from a daughter to a wife with her marriage to John Kempe. Later, she becomes the mother of fourteen children and starts her spiritual journey in the lowest status of medieval women ranked by the Church in the Middle Ages. What is mesmerising about Margery's motherhood is that she does not show the reader her maternal identity so that the book does not consist of her life as a mother at home. More interestingly, however, Margery's experience of motherhood is quite significant for her spiritual career since she first hears a heavenly melody after the first birth. Although she believes that her body is possessed by the devil and, then, she feels herself blessed with the divine melody, she probably inclines to religious devotion as a way to cope with her postpartum depression after the labour. Moreover, *The Book* illustrates that Margery is allowed to work and lead different jobs as a brewer and a miller. Despite her active role in the business world, Margery later fails which causes her to question her agency. She accuses herself of ambition, envy and pride in a way that she echoes the patriarchal discourse which condemns empowered women in the society. What is of particular interest in this experience is that Margery regards it as a call for her spiritual development. In her autobiographical work, the life story of this medieval woman in fragments highlights her story as a female mystic. Isolating herself from the outside world and society, Margery dedicates herself to God by confessing her sins, having bodily penance, fasting and praying. However, her account of religious dedication displays that the spiritual path disrupts her private and social relationships at home and in the public sphere. On the one hand, Margery is at pains to subvert medieval women's mundane roles into a sacred connection with God, Christ, the Virgin Mary and female saints. In her visions of holy figures, she begins to establish a new identity for herself by making use of traditional patterns of womanhood in the medieval period. Her spiritual union with God transforms her into God's mother, wife and daughter so that she attributes herself a divine role through her subversion of stereotypical roles for women. On the other hand, Margery's new lifestyle radically disrupts her family ties and separates her from the society. Her vow of celibacy and her choice to wear white clothes can be regarded as the construction of virgin identity according to the norms of medieval society. While she disregards her role at home as John's wife, her new diet routine and her loud cries trouble her to the extent that she is accused of Lollardy. Her habits challenge the patriarchal authority at home and the religious institution in social life considering that she rejects certain norms and rules that limit herself as a woman. In this regard, her practice of preaching further afflicts Margery because she shatters not only social norms but also deconstructs religious authority and discourse. Her claim that God chooses her to deliver His message empowers her, and her religious knowledge gives her authority to act on behalf of God. Therefore, she helps people confess their sins and guides the public for the salvation by preaching without the fear of punishment although she is punished several times. Lastly, Margery is depicted as a female pilgrim who has to be accompanied by male figures during her journeys to holy places since women are not allowed to travel alone in the Middle Ages. Although her account of pilgrimage is realistically depicted in this aspect, Margery uses pilgrimage to criticise the hypocrisy of her society. Her religious practices and her means of communication with God put Margery in a vulnerable position among the pilgrims who cannot tolerate and respect her during the pilgrimage. To conclude, what emerges in Margery's book is that the female writer is exposed to harsh treatment and criticism while she tries to establish a new self after her religious devotion. Yet she insists on her religious authority by drawing her power from her connection with God through the holy visions. In her account of this sacred relationship, Margery not only delivers her holy message as a female mystic and pilgrim but also critically describes the life story of a medieval woman in social life.

KELEŞ, Mahmut Recep, “Zengî ve Fâtımîlerin Eyyübîlerin Kuruluş Devri Askerî Teşkilatlanmasındaki Yeri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/1, Haziran 2022, s. 20-28.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1109442>

Geliş Tarihi / Received: 26 Nisan/April 2022
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran/June 2022
Published Online: 26 June 2022

Zengî ve Fâtımîlerin Eyyübîlerin Kuruluş Devri Askerî Teşkilatlanmasındaki Yeri

Mahmut Recep KELEŞ^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, MUĞLA.

* mrkeles@nku.edu.tr

+ORCID: 0000-0002-5955-226X

Öz- Eyyübîler'in XII ve XIII. yüzyıllarda Mısır başta olmak üzere Yemen, Suriye, el-Cezire ve Güneydoğu Anadolu'da bir asra yakın sürdürmüş oldukları hâkimiyet, Ortadoğu'da kendisinden sonra gelen devletlerin de kaderini değiştirmiştir. Eyyübî Devleti'nin kurucusu sayılan Selâhaddin-i Eyyübî kendisini yetiştiren ve önemli görevler veren Nüreddin Zengî'nin vefatıyla birlikte onun mirasını korumak amacıyla harekete geçmiş ve bunu başta kendi ailesinin tamamının yanında durması ve Türkmen boyları ve Kürt aşiretlerinin destekleriyle önemli ölçüde gerçekleştirebilmiştir. Selâhaddin-i Eyyübî amcası Şirkûh'un ölümünden sonra Fâtımî halifesi Âdîd Li-Dinillâh'ın veziri olmuş ve o vefat edene kadar başta Nüreddin Zengî ve Abbasi halifesi olmak üzere oluşturmuş oldukları baskıya rağmen Fâtımî devletine resmî olarak son vermemiştir. Halife Âdîd Li-Dinillâh'ın ölümüyle birlikte Fâtımî devletini nihayete erdirse de idarî ve askerî kurumlarını tamamen feshetmemiştir. Selâhaddin-i Eyyübî'nin Fâtımî veziri olarak görev yaptığı ilk üç yıllık dönemde kendisiyle birlikte hareket eden Fâtımî bürokratlara kurmuş olduğu Eyyübî Devletinde de görevler vermeye devam etmiş ve onların idari tecrübelerinden istifade etmeye özel önem vermiştir. Selâhaddin-i Eyyübî kendisinin yetiştirmiş olduğu Zengî Devleti bürokrasisi ve askerî teşkilatını Fatimî bürokrasisi ve askerî teşkilatıyla mezc ederek orijinal bir idarî-askerî yapılanma yoluna gitmiş olup özellikle Haçlı ve diğer isyancı gruplara yönelik yapmış olduğu savaşlarda bu yeni yapının etkisi müspet anlamda devletin tüm kademelerinde görülmüştür.

Anahtar Kelimeler- Zengîler, Eyyübîler, Askerî teşkilat, Dîvân-ı İnşâ, Oğuzlar.

The Importance of Zangids and Fatimids in The Military Organization of The Establishment Period of the Ayyubids

Abstract- Ayyubids XII and XIII. the dominance they had maintained for nearly a century in Egypt, especially in Yemen, Syria, al-Jazeera and Southeast Anatolia in the centuries changed the fate of the states that came after them in the middle east. Saladin, who is considered the founder of the Ayyubid state, took action to protect the legacy of Nur al-din Zangi, who trained him and gave him important duties, and was able to achieve this to a great extent with the support of the Turkoman tribes and Kurdish tribes. After the death of his uncle Shirkuh, Saladin became the Fatimid Caliph Adid Li-din Allah and did not officially put an end to the Fatimid state, despite the pressure they had created by Nur al-din Zangi and Abbasid caliph, until his death. Although he ended the Fatimid state with the death of caliph Adid li-din Allah, he did not completely abolish its administrative and military institutions. During the Saladin's first three year term as Fatimid vizier, he continued to give duties to Fatimid bureaucrats who acted with him in the Ayyubid state he had established, and gave special importance to benefiting from their administrative experience. Saladin combined the Zangi state bureaucracy and military organization, where he was educated, with the Fatimid bureaucracy and military organization, and went for an original administrative-military structure, and the effect of this new structure was seen in all levels of the state, especially in the wars he waged against the Crusaders and the rebel groups.

Keywords – Zangids, Ayyubids, Military Organization, Diwan al-Insha, Oghuz Turks.

Giriş

Eyyübîler'in XII. yüzyılda tarih sahnesine çıkması Suriye, Anadolu ve Mısır'daki güç dengelerinin değişimi ile alakalıdır. Fâtımîler'in Abbâsîler gibi güç kaybedip siyasi erklerini vezir ve bürokratlara bırakmak zorunda kalmalarıyla birlikte Mısır'da iç karışıklıklar artmış ve sonraki süreçte yöneticiler arasında kanlı çatışmalar vukua gelmiştir. Bu durum Fâtımî halifelerinin gücünü ve nüfuzunu azaltan bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ XII. yüzyılda Suriye ve el-Cezire'deki siyasi nüfuz Selçuklu devletindeki iç karışıklıklar nedeniyle Musul, Dımaşk ve Halep gibi önemli şehirlerde atabeyler güç ve nüfuz kazanmışlardır.² Atabeyler ile birlikte bölgede güç kazanan ailelerden olan Eyyübîler özellikle İmâdeddin Zengî ile irtibatlı olmuş ve onun ölümünden sonra Nüreddin Zengî, Necmeddin Eyyüb ve Eseddüddin Şirküh Suriye'deki hâkimiyetlerini birlikte pekiştirmişlerdir.³ Türkmen ve Kürt aşiretleri tarafından desteklenen Eyyübîler Mısır'da Şirküh'un kumandasında 3 sefer düzenlemiş ve son seferde Şirküh Mısır'ı Haçlı tasallutundan kurtardıktan sonra Şâver b. Mücîr'i saf dışı bırakarak Fâtımî veziri olma hakkını kazanmıştır.⁴ Böylelikle Eyyübîler siyasi bağımsızlıklarını 1169 yılında farklı bir kıtada kısmen de olsa sağlayabilmişlerdir. Fakat bu yeni bir devlet kurulduğu manasına da gelmemektedir. Şirküh'un kısa süren vezirlik görevinden sonra Oğuzlar ile Kürt aşiretlerin desteğini alarak vezir olan Selâhaddin, Zengî devletinin himayesinde fakat Nüreddin Zengî'ye de tam anlamıyla bağımlı olmadan bir yönetim biçimi oluşturmuştur.⁵ Nüreddin Zengî'nin 1174 yılında vefatıyla Selâhaddin ayrı bir devlet kurmak için tüm şartların hazır olduğunu göreyerek, önce Nüreddin Zengî'nin oğlu ve veliahdı el-Melikü's-Sâlih'in atabeyi olmak için birbiriyle mücadele halinde olan Zengî emirlerine yönelik harekete geçerek inisiyatif elde etmiş ve çıkması olduğu seferlerle Zengîler'in Musul dışındaki tüm bölgelerin hakimiyetini ele geçirerek güçlü bir hükümdar olmayı başarmıştır.⁶ Böylelikle Selçuklular'ın başaramadığı Nil ile Fırat arasında birleştirerek Haçlılar'ı zor durumda bırakmıştır.⁷

Selâhaddin-i Eyyübî Abbasi halifesi Nâsır-Lidînilâh tarafından saltanatının onayını aldıktan sonra özellikle Müslüman halka büyük zulüm ve haksızlıklar yapan Haçlı liderlerine karşı harekete geçmiş, Kerek Prinkepsi Renand de Chattillon'un tecavüzkar tutumuna ve diğer Haçlıların da Renand'ı himaye edici tavırları dolayısıyla Haçlılar'ın Müslümanlar ile barış antlaşmalarını kaldırdıklarını ortaya koyarak Haçlılara yönelik topyekûn bir sefere çıkmayı kararlaştırmıştır.⁸ Selâhaddin-i Eyyübî kısa süre içerisinde Haçlıların Akdeniz sahil şerhinde bulunan şehirlerini ve Hitin savaşı sonrası Kudüs'ü ele geçirerek bölgedeki faaliyetlerini ortadan kaldırmayı başarmış ve Kudüs Haçlı devleti yıkılmıştır.⁹ Selâhaddin-i Eyyübî'nin başarılı askerî hareketleri dolayısıyla Haçlı seferlerine özellikle manevi dayanak olarak ileri sürülen Kudüs'ün de Haçlılar tarafından kaybedilmesi Avrupa'da büyük bir yankı bulmuş, özellikle Papa VIII. Gregorius tarafından I. Haçlı seferinde Papa Urbanus örneğinde olduğu gibi derin tesiri olmuştur. I. Haçlı seferindeki siyasi hava Hristiyan dünyasında yeniden hissedilmiştir. Kudüs'ün

düşmesiyle birlikte birbirine düşman devletler bile papalığın devreye girmesi ve özellikle VIII. Gregorius'un arabuluculuğu ile İngiltere ve Fransa arasındaki hasmâne tutumlar geçici olarak rafa kaldırılmış, İngiltere, Fransa ve Almanya kraları ordular hazırlayarak Doğu'ya sefere çıkmışlardır.¹⁰ Selâhaddin-i Eyyübî deha seviyesindeki askerî kabiliyetiyle III. Haçlı seferindeki orduları durdurmayı başarmış ve Haçlılar tarafından nihai hedef olan Kudüs'ün düşmesini önleyerek III. Haçlı seferini başarısız kılmıştır.¹¹

Selâhaddin'in Eyyübî Askerî Teşkilatında Uyarlamalar Yapması

Selâhaddin-i Eyyübî'nin İslam birliğini sağlaması, pek çok isyanla baş etmesi ve Haçlılar ile mücadelesindeki başarısında askerî teşkilatlanmasının önemli bir rolü bulunmaktadır. Eyyübîler'in askerî teşkilatı Zengî ve Fâtımî kaynaklıdır. Şirküh'un Mısır'ı ele geçirdiği 1169 yılındaki ordu Nüreddin Zengî'nin asker ve emirlerden oluşmaktaydı. Selâhaddin-i Eyyübî Fâtımî rejimini tasfiye ettiğinde çok önemli bir askerî güce daha kavuştu. Selâhaddin isyancıları tasfiye etse de askerleri cezalandırmamış, isyana katılan üst kademe emir ve kumandanları cezalandırmakla iktifa etmişti. Askerleri kendi ordusuna katarak özellikle Suriye'deki Zengîler'e karşı bağımsız bir askerî sistem kurarak ilk olarak Mısır'daki Zengîler'den bağımsız olmayı hedeflemiş ve buna göre askerî teşkilatını Mısır'daki Fâtımî unsurlardan ayrı bir şekilde oluşturmuştur.¹² Selâhaddin, kendisini Zengîler'den gelecek desteklere bağlasaydı bağımsız bir idareci olmaktan çıkacaktı. Selâhaddin-i Eyyübî bu problemi Selçuklular'ın bırakmış olduğu miras ile çözebilmiştir. Selçuklu düzeni esas itibarıyla askerî iktâ sistemi üzerine kuruluydu. Bu sistemin kısa sürede başarılı olması ve işlevselliği dolayısıyla Selçuklular İran içlerinden Akdeniz ve Karadeniz ve hatta Marmara'ya kadar yayılmayı başarmışlardır. Bu sistem sayesinde Selçuklu ordusunun mevcudu artsa da devletin hazinesine yük olmamıştır.¹³

Selâhaddin-i Eyyübî Mısır'da Fâtımî devletinin askerî teşkilat düzeninde yeni uyarlamalar yapmıştır. Buna göre farklı milletlerden askerleri istihdam eden Selâhaddin'in ordusunda Fâtımîler olduğu gibi Türkler, Berberiler, Ermeniler ve Nübeliler bulunmaktaydı. Fâtımîler, Selçuklular'ın güçlenmesi nedeniyle soydaşlarının herhangi bir darbeye tevessül etmemeleri için Türk askerlerine öncelik vermekten çekinmişler ve Nübeliler'e ağırlık vermişlerdir. Fâtımîler daha önce Türkleri merkezi askerî teşkilat olan mürtezika sınıfına dâhil etmişler ve Selçuklular güçlendikten sonra onlar yerine Nübeliler mürtezikaya dahil edilmiştir.¹⁴ Selâhaddin'in Mısır'da iktidarı devralmasıyla birlikte bu durumu kabullenemeyen Türk emirler bulunmaktaydı. Mısır'da var olan Oğuz nüfuzunun azalması ve Selâhaddin'in de özellikle Zengîler'e yönelik bağımsız davranma isteği dolayısıyla bu emirlerden Aynüddeve el-Yârukî Selâhaddin'e tabi olmayı reddetmiş ve Mısır'dan ayrılarak Nüreddin Zengî'nin

¹ Aydın Çelik, "Selçuklu-Fâtımî Münasebetleri", *Yeni Türkiye*, C. XXII, 83. sayı [Ortaoğu Özel Sayısı-II], Ankara 2016, s. 265-266; Muhammed Cemaleddin Sürür, *Nüfzü'l-Fatimî fi Biladi's-Şam ve'l-Irak fi'l-Karneyni'r-Rabi' ve'l-Hamis*, Kahire, 1957, s. 134.

² Coşkun Alptekin *DİA*, "Atabeg", c. IV, İstanbul, 1991, s. 38.

³ Coşkun Alptekin, "Musul Atabegliği Zengiler", *Türklik Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 1987, S. 3, s. 425.

⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut, 1992, C. IX, s. 298; İbn Şeddâd, *en-Nevadirü's-sultaniyye*, Kahire 1964, C. I, s. 75; Haliz Tawfeeq, *Fatimi Devletinin Yıkılışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elazığ, 2017, s. 37.

⁵ Bahattin Kök, "Mısır'ın Alınmasından Sonra Nuruddin Mahmut'la Selâhuddin Eyyübî Arasında Ortaya Çıkan Soğukluğun Sebepleri", *Belleten*, Ağustos, 1993, C. 57, S. 219, s. 436.

⁶ Selâhaddin'in Halep ve Dımaşk seferleri için bkz; Mahmut Recep Keleş, *Eyyubiler I*, İstanbul, 2021 s. 99-117.

⁷ Abdülhalim Oflaz, Nüreddin Zengî'nin, Selâhaddin Eyyübî Eliyle Gerçekleşen Hayalleri, *Journal of Islamicjerusalem Studies*, "Nureddin Zengî" Özel Sayısı, s. 32.

⁸ İbnül Esîr, *el-Bâhir*, s. 142; *el-Kâmil*, c. X, s. 17; Ebû Şâme *Kitâbü'r-Ravzateyn*, Beyrut 1997, c. II, s. 48; İbnü'l-İbrî, *Tarihü Muhtasari'd-Düvel*, Lübnân, 1994, s. 370.

⁹ Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyubi ve Devlet*, İstanbul, 1987, s. 109-112.

¹⁰ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Ankara, 1992 C. III, s. 4.

¹¹ Runciman, *Haçlı Seferleri* s. 65; Mahmut Recep Keleş, *Eyyubiler I*, s. 203.

¹² Nazir Hassân Sa' dâvî, *Ceyşü Mısır fi Eyyâmî Selâhaddin*, Kahire, 1957, s. 3.

¹³ Osman Turan, "Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku-Miri Topraklar ve Hususi Mülkiyet Şekilleri", *Belleten*, 1948, C. XII, S. 47, s. 567.

¹⁴ Emevilerden itibaren İslam Devletlerinin merkezini oluşturan orduda Divanülceys'e kayıtlı rızık devlete ait olan ve maaş alan, "mürtezika" denilen nizami ve dâimi konumda askerler bulunmaktadır. Bkz.; Mustafa Zeki Terzi, "Ordu", *DİA*, C. XXXIII, s. 358.

emrine girmiştir.¹⁵ Selâhaddin, Fâtîmî halifesinin ölümüyle birlikte Nûbeliler, Ermeniler ve Bedevi Arapları mürtezika sınıfından çıkartarak yardımcı kuvvetler olarak değerlendirmiş olup onları merkezi teşkilattan tasfiye etmiştir. Selâhaddin, Fâtîmî döneminden gelen iktâ sahiplerinin haklarını iptal ederek kendi emirlerine tahsis etmiştir. Mürtezika sınıfına sadece Türkler ve Kürtler dâhil edildiler. Buna mukabil Nûbeliler, Ermeniler ve Bedeviler devre dışı bırakıldılar.¹⁶ Selâhaddin-i Eyyûbî'nin merkezi teşkilatı bu şekilde düzene sokmaya çalışması daha Fâtîmî dönemindeki yozlaşmış askeri sistemin tekrar rayına oturtulması ile ilgiliydi. Selâhaddin ise varlık yokluk meselesi olarak gördüğü bu sistemin tamir edilmesi için olağanüstü bir çaba göstermiştir.¹⁷

Selâhaddin'in Mısır'da kısa bir süre kalması ve uzun seferlere çıkması bu askeri sistemin henüz belli bir temele oturmadan raydan çıkmasına ve tefessüh etmesine sebebiyet vermiştir.¹⁸ Emirler iktâları nedeniyle askerlere maaş ödemeleri gerekiyorken çeşitli nedenlerle bunları erteleyebiliyorlar ve hatta bazı durumlarda askerlere maaş vermiyorlardı. Bazı emirler ise mürtezika sınıfına daha az maaş ödeyebilmek için ahdâs ve diğer başıbozuk sınıfları mürtezika sınıfına dâhil etmişlerdir. Böylece Selâhaddin'in belirlemiş olduğu Türk ve Kürt askerler kadro dışı kalmışlardır. Uzun seferlerde Selâhaddin başarılı olduğundan bu durumun farkına varmamış olup hakikat ortaya çıkmamıştı.¹⁹ Bu durum 1190 senesinde Eyyûbîler için bir hezimet olan Akka Muhasarası'na kadar devam etmiştir.²⁰ Bu hezimetin sorumlusu var olan sistemi bozan emirlerdi. Nitekim Akka'daki muhasaracı güçlerin tazelenmesi için içerideki askerler dışarı çıkarılmış ve yeni gelen askerler içeriye girmişlerdi. Fakat bu taze kuvvetler kural ve kaideye göre tespit edilen askerler olmadığından ve Bedevi kuvvetler arasında mürtezika sınıfına dahil edildiklerinden tecrübesizlerdi. Dışarı çıkan muhasaracı birlik mürtezika sınıfından olup tecrübeli askerlerden oluşmaktaydı. İçeri giren grup ise tecrübesiz olup liyakata göre mürtezika sınıfına dâhil edilmediklerinden Müslümanlar açısından Akkâ Muhasarası başarısız olmuş ve Haçlılar burayı ele geçirmişlerdir.²¹

Eyyûbî Askeri Teşkilatında Yardımcı Birlikler Teşkil Edilmesi

Yardımcı birlikler Selâhaddin'in teşkil ettiği orduda büyük bir yekûn tutmaktaydı. Mürtezika sınıfına dâhil olan grupların ortalama sayısı 10.000 civarındayken yardımcı birliklerin sayısı daha fazlaydı. Selâhaddin yukarıda ifade edildiği üzere ordunun önemli bir kısmını iktâ sisteminin bir gereği olarak emirlere bağlı birliklerden oluşturmuştu. Her emirin iktâ bölgesinde askerlerini hazır tutması ve savaş çıkıp sultandan emir geldiğinde savaş meydanına gelmesi gerekmekteydi. Harp nihayete erdiğinde ise emirlere bağlı askerler kışlalara değil iktâ bölgelerindeki arazilerine dönerlerdi. Bunlar mürtezika gibi düzenli ücret almazlar ve savaş sonrası ganimetten pay ve yağma yoluyla geçimlerini sağlardı. Yardımcı birlikler de iktâlı emirlerin askerleri gibi devlet tarafından savaş esnasında istihdam edilirdi. Özellikle bedevilerden oluşan askerler ok atma, baskın yapma ve kaos çıkarma gibi düzenli orduların ve mürtezika kısmına dahil olan merkezi birliklerin yapamayacağı işleri üstlenmekteydiler. Yardımcı birliklerin başını Bedeviler çekmekteydi. Bunlar dışında

Dürziler ve Haşhaşiler gibi farklı meşrep ve mezhebe mensup gruplar da bulunmaktaydı. Şeyzer emirine bağlı askerler de Selâhaddin-i Eyyûbî'nin yardımcı kuvvetleri arasında önemli bir konumdaydı. Nitekim Bedevi gruplar gibi Şeyzer emirine bağlı askerlerin sayısı da 5000 civarındaydı. Selâhaddin 1171 senesinde yardımcı birlikler arasında Cüzzamlı bedevileri dâhil ederek Müslüman hükümdarlar arasında bir ilki gerçekleştirmişti.²²

Yardımcı birliklerin içerisinde yer alan ve düzensiz olarak nitelendirilen bu gruplar çıkarları doğrultusunda hareket etmekte olup zaman zaman Haçlılar ile de anlaşmaktaydılar. Selâhaddin bu durumu önlemek için hazinesini cömertçe kullanmıştır. 1177 senesinde sefere çıkan Selâhaddin düzensiz askeri gruplardan istifade etmiştir. Yaklaşık 20.000 Bedevi kendisine katılmış ve başarıya ulaşmıştı. Selâhaddin yardımcı askeri birliklerin her daim sefere hazırlıklı olmalarını temin etmek için onları teftiş etmekteydi. Ayrıca bu gruplara tamamen güvenilmez ve serbest te bırakılmıyordu. Mamafih Selâhaddin, Hittin savaşında zafere ulaşsa da yardımcı birlikler ordunun diğer birimlerini yavaşlatmışlar ve seferin uzamasına neden olmuşlardı. Selâhaddin bu durumu araştırmış ve yardımcı birliklerde gerekli teftişleri yaparak eksik yönlerin iyileştirilmesine çaba göstermiştir.²³ Akka'da ihtiyatı birlik olarak Nûbeliler ve Kıptiler bulunmaktaydı. Selâhaddin'in kardeşi Melik Âdil de Kıbtî ve Nûbelî gibi yardımcı birlikleri istihdam etmekteydi. Selâhaddin ile Âdil'in isyana teşebbüs etmiş eski Fâtîmî unsurlardan Nûbeliler'i yardımcı birlikler arasına dâhil etmeleri ilginç bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. 1169 senesinde Selâhaddin, isyan eden Nûbeliler ile kanlı bir savaşa girmiş ve sonrasında onları tasfiye etmişti. Fakat daha sonraki süreçte Selâhaddin, Fâtîmî ve Zengîleri mağlup edip İslam dünyasına egemen olduğunda mezkûr askeri grupları tekrardan istihdam etme yoluna gitmiştir. Nûbeliler Mısır ordusunda yardımcı birlikler olarak sayıları 30.000'e kadar çıkmıştı. Bu durum şunu gösteriyor ki Mısır'a hâkim olan bir siyasetçinin Nûbeliler'i gözardı ederek orada nüfuz elde etmesi mümkün değildir. Nitekim Firavunlar döneminde de Nûbelî askerlerin orduda istihdam edilmeleri söz konusu olup bu durum tarihi bir gerçeklik olarak görülmelidir. Mısır'a hükmeden hangi devlet olursa olsun Nûbeliler'in Mısır'daki gücünü göz ardı ederek orduyu teşkil etmesi de mümkün olmamıştır.²⁴

Selâhaddin-i Eyyûbî askeri teşkilatında Türkler ve Kürtleri esas unsur olarak belirlemiştir. Ordu oluşturulurken Türkler ve Kürtlere yer verilmekteydi. Daha sonra Nûbeliler, Bedeviler ve diğer Araplar bu teşkilatın içerisine girebiliyorlardı. Tüm bu unsurların sayısı iktâ sahibi emirlere göre azalıp çoğalmaktaydı. Selâhaddin'in ordusunda bedevilerin üçüncü aslî güç olarak görülmesi gerekmektedir. Her ne kadar yardımcı kuvvetler arasında yer alan ve düzensiz olarak anlatılan bedeviler, Selâhaddin'in ordusunun vazgeçilmez üçüncü unsuru olmuştur. Bedeviler, Selâhaddin'den önce de var olan ve bu işi kazanç karşılığı yapan "düzensiz" askerlerdi. Bedevilerin hayatlarını kazandıkları yol; savaşmak, yağmalamak ve ganimet elde etmek üzerineydi.²⁵ Bu durumda devlet güçlü ise sultanın yanında yer almaktaydılar. Herhangi bir taht mücadelesinde ise taht

¹⁵ İbnü'l-Esir , *el-Kâmil*, s. 141-142; Ebû Şâme, *Ravzeteyn*, s. 34; İbn Vâsil, *Müferricü'l-kürüb fî ahbâri Benî Eyyûb*, Kahire, 1957, c. II, s. 170; Ebü'l-Fidâ, *Târîhu Ebi'l-Fida*, Beyrut, 1997, C. II, s. 123; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldun*, Beyrut, 1992 C. V, s. 330.; Abdülkadir Turan, "Nüreddin Mahmud Zengî'nin Başarılarında Türkmenlerin Katkısı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 2018, C. XXXIII/1, s. 225.

¹⁶ Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyubi Devleti Teşkilatı*, Ankara, 2013, s. 342

¹⁷ Sa'dâvî, *Ceyşü Mısır*, s. 4.

¹⁸ Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyubi ve Dönemi*, İstanbul, 2018, s. 141.

¹⁹ Sa'dâvî, *Ceyşü Mısır*, s.14.

²⁰ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi (Akkâ Krallığı ve Daha Sonraki Haçlı*

Seferleri), C. III., (Çeviren:Fikret İşıltan), Ankara, 1992, s. 4-5.

²¹ İbn Şeddâd, *Nevadir*, s. 221; Şeşen, *Selahaddin Eyyubi ve Dönemi*, s. 187;

Sa'dâvî, *Ceyşü Mısır*, s. 11

²² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, C. XI, s. 350; Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, 1898, s. 204; Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army -I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London Vol. 15, No. 2 (1953), s. 223.

²³ Ayşe Dudu Kuşçu, *Askeri Teşkilat*, s. 353; Ramazan Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler Devleti*, s. 149.

²⁴ Nazir Hassan Sadavî, *Ceyşü Mısır* s. 13; İmadeddin, *Fethü'l-kussî*, s. 335; Ayşe Dudu Kuşçu, *Askeri Teşkilat*, s. 354.

²⁵ Bu konuda Selahaddin Nureddin Zengî'ye şikayette bulunmuştu. Fakat Nureddin Zengî Bedevilerin askeri özelliklerinin üstünlüğü nedeniyle onları kaybetmek yerine kazanılmasının gerektiği düşüncesindeydi. Daha sonra Selahaddin selefi Nureddin'in bu düşüncesini kabul edip Bedevilerden istifade etmiştir. Bkz.; Sadavî, *Ceyşü Mısır*, s. 14.

iddiacılarından birisini desteklemek şeklinde bir tutum takınmaktaydılar.²⁶

Zengîler Döneminden Önemli Bir Aktarım: Ahdâs'ın Mütetavvia'ya (Gönüllüler) Dâhil Olması

Suriye'de daha çok gençlerden teşkil edilen ve pek çok vazifeyi üstlenen genç adamlar anlamındaki "ahdâs" denilen savaşçılardan Suriye ve Irak'ta pek çok hükümdar istifade etmiştir.²⁷ Nüreddin Zengî'nin yardımcı birliklerine dahil ettiği gruplar arasında ahdâs önemli bir yer tutmaktaydı. Liderlerine "mukaddemü'l-ahdâs" veya "reisü'l-ahdâs" denmekteydi. Nüreddin Zengî, ahdâs gruplarından Haçlılar'a karşı yapılan pek çok savaşta yardım almıştır. Ayrıca kalelerin uzun süren muhasaralarında ahdâs gruplarının önemli bir vazifesi vardı. Onların halk ile bağlantıları dolayısıyla kale içerisine gönderilip propaganda yapmaları için görevlendirilmekte ve kalelerin içten fethedilmesi için bu gruplar önemli rol oynamaktaydılar. Nübeliler Mısır'da ne kadar etkinse Ahdâs da Suriye'de o kadar etkindi. Zengîler döneminde ahdâs grupları gönüllüler olarak da isimlendirilmiş olup Eyyübîler döneminde ahdâs yerine gönüllüler anlamına gelen mütetavvia kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir. Selâhaddin'in Nüreddin Zengî'den farklı olarak bu tarz teşkilatları gönüllüler olarak isimlendirmeyi daha uygun görmüştür. Nüreddin Zengî özellikle Haçlılar'a karşı yapılan seferlerde gönüllü birliklere yönelik propaganda yapmıştır. Nitekim gönüllülerin en kalabalık grubunu temsil eden ahdâs grupları, şehirde bulunan Fütüvvet ehli gençler ve fakirler gibi halkın pek çok kesimine yönelik propaganda faaliyetlerini yürüterek bir gönüllüler ordusu kurmaya çalışmışlardır. Nüreddin Zengî döneminde başlayan ve topyekûn halkın da seferlere iştirak etmesini sağlayan bu yöntem daha sonra halefi Selâhaddin tarafından tatbik edilmiş ve neticeye ulaşılmıştır. Zengîler dönemindeki ahdâs kelimesinin yerini Eyyübîler döneminde gönüllüler devralmıştır. Hem Nüreddin hem de Selâhaddin döneminde gönüllüler içerisinde medrese talebeleri, hangah ve zaviyede yaşayan zahid ve abidler ve onların çocuklarından oluşmaktaydı.²⁸

Selâhaddin Eyyübî Hittin savaşında gönüllülerden istifade etmişti. Tarihçi Lane Poole'a göre Kudüs muhasarasında gönüllülerin sayısı 10.000'i geçmekteydi.²⁹ Selâhaddin düzensiz grupların tamamını gönüllüler olarak tanımlayarak onları Haçlılar'a karşı cihat eden mücahitler olarak bilinmesini özellikle istemiştir. Ahdâs, zaman zaman isyan ve yağma faaliyetlerinde bulunduğu ve halk nezdinde olumsuz bir yönü olduğundan dolayı Selâhaddin, Müslümanların Haçlılar'a yönelik cihadının bu gruplar dolayısıyla zayıflamasının önünü almaya çalışmıştır. Selâhaddin gönüllüler olarak tabir ettiği bu kesime yönelik bir ayırım yapmamış ve özellikle Kudüs'te elde edilen zengin gelirin gönüllülere dağıtılmasını da emretmiştir. Selâhaddin-i Eyyübî gönüllülere yönelik motivasyonu sağlamaya çalışmış ve onların orduda yardımcı birlikler arasında olmasını devamlı sağlamaya çalışmıştır.³⁰ Nitekim Selâhaddin orduya hitap ederken özellikle gönüllülerin oluşturduğu müfrezelerde Tevbe süresi 41. Ayeti okuyarak seslenmektedir:

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"Ağır ve hafif her türlü savaş araç gereçleriyle seferber olun. Mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır."³¹

Gönüllü Birliklerin (Mütetavvia) Savaş Meydanlarındaki Faaliyetleri

Hem Selâhaddin hem de Nüreddin gönüllü birliklere büyük bir sevgi ve saygı hisleri içerisinde olmuşlardır. Bu gruplar Selâhaddin ve Nüreddin tarafından cihat duygusuyla bir araya getirilmiş olup ne Dîvânü'l-Ceyş'e ne de emirlere bağlı mukti değildiler. Bu yüzden onlara herhangi bir maaş verilmemekteydi. Fakat Nüreddin ve Selâhaddin dönemlerinde gönüllü gruplara cömert davranmışlar ve onları diğer askerlerden ayırmamaya gayret etmişlerdir. Gönüllülere verilen maaşlarla ilgili harcama giderleri için eleştiri alan Nüreddin Zengî bu eleştirileri yapanlara çok kızarak "Ben yatağında yatarken onlar bizim için savaşıyorlar. Bunlara yardım için ne gerekiyorsa yapacağız" diyerek gönüllülere cömert bir tavır takınmıştır.³²

Nüreddin Zengî Haçlılar ile olan savaşlarda gönüllülerden istifade etmiş ve bunları toplarken alim ve âbidlerin vaazlarda halkı teşvik ederek bu grupların toplanmasını sağlamışlardır. Gönüllüleri Haçlılar ile cihat için savaşmaya davet ederken cihada isteksiz davrananları da uyararak Haçlılar'ın İslam topraklarında yapmış olduğu vahşetleri anlatmak suretiyle ikna etmekteydi. Selâhaddin-i Eyyübî selefi Nüreddin Zengî'nin metodunu ve yolunu takip etmiştir. Selâhaddin, iktidarı elde ettikten sonra gönüllülerin yardımcı birlikler olarak yer almasını temin için ulemadan istifade etmiş ve bu konuda dönemin en meşhur âlimlerinin medreselerine kadar giderek gönüllerini ve dualarını almış ve mukaddes dava uğruna Haçlılara yönelik savaşlarda onların devreye girmesini temin etmiştir. Bu bağlamda Selâhaddin'in makamı devamlı fakihler, muhaddisler ve zahidler gibi ulemanın pek çok tabakasından mezhep ve meşrep fark etmeksizin önemli kişiler gelmekteydi. Selâhaddin savaş dışında halkın katıldığı vaazlara iştirak edenlerin oluşturduğu kalabalık topluluklarla beraber oluyor ve böylece idareci, alim ve halk buluşmasını sağlayarak toplumda geniş bir birliktelik sağlıyordu. Selâhaddin barış zamanında yapmış olduğu ulema ve idareci birlikteliğini sefer zamanında da gerçekleştirilmeye önem veriyordu.³³

Haçlılar ile yapılan savaşlarda daha çok geri saflarda bulunan, savaşa bilfiil katılmayan âlimlerden esirlerin boyunlarının vurulmasını istemekteydi. Pek çok âlim bu fiilin işlenmesine kendilerinin iştirak etmek istemediklerini söylese de Selâhaddin bu duruma tepki gösterdiğinden bazıları zorunlu olarak bu emri yerine getirmek mecburiyetinde kalıyorlardı. Selâhaddin bu isteğini yerine getirmeyenlere karşı tavır almaktaydı. Ziyâeddin et-Taberî ve Süleyman el-Mağribî, Selâhaddin'e tabi olanlar arasında yer almaktaydı. Tarihçi İmâdeddin Kâtip el-İsfahânî Selâhaddin'in yakın çevresinden olmasına rağmen bu emri uygulamadı. Buna gerekçe olarak elini kâfirin kanıyla kirletmek istememesini gösterdi. Selâhaddin'in gönlünü almak maksadıyla küçük yaşta bir Haçlı esirini yetiştirmek ve onu İslam ile müşerref kılmak için yanına aldı.³⁴

Selâhaddin-i Eyyübî, Remle savaşı öncesi Necmeddin Ebü'l-Berekât'ı ziyaret ettiğinde aralarında bir tartışma olmuştu. Bu ziyaret sonrasında gerçekleşen Remle mağlubiyeti bu olaya yorumlanmıştı. Bu durum ulemanın Eyyübî siyasetindeki rolünü ortaya koymaktadır. Selâhaddin, Hayyât b. Kays el-Harrânî'yi ziyaret ettiğinde ona Musul Zengî atabeyliğine yapılacak seferlerden vazgeçmesi gerektiğini belirtmişti. Bu ve bir önceki örnek, ulemanın Zengî ve Eyyübîler döneminde ne kadar etkin olduğunu ortaya koyar. Selâhaddin, Zengîler'in nüfuzunun âlimler nezdinde hâlâ devam ettiğini müşahede etmiş ve bu durumu engellemeye yönelik önlemler almıştır. Kudüs'ün ele geçirilmesi ve Haçlılar'a yönelik başarılı

²⁶ El-Bündârî, *Senâ'l-Berki's-şami*, Beyrut, 1971, s. 65.

²⁷ Ahmet N. Özdal, "Ayyârün vs. Ahdâs vs. Ahilik -Üç Farklı Tip Mesleki Örgütlenmenin Karşılaştırılması", Kırşehir, 2019, C. I., s. 95.

²⁸ Sadavî, *Ceyşü Mısır*, s. 21-23.

²⁹ Lane Poole, *Saladin* s. 264;

³⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, c. XII, s. 36; İmad, *Kitabü'l-Feth*, s. 224; Sallabî, *Zengiyye*, s. 8; Sanaullah, *Decline of the Saljuqid Empire*, s. 18.

³¹ Tevbe 41; <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1273/38-41-ayet-tefsir>, Erişim Tarihi: 29.04.2022.

³² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut 1986. C. IV, s. 181, İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, C. XI, s. 195.

³³ Ebü Şâme, *Ravzeteyn*, C. I, s. 133.

³⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, C. XII, s. 63; İbn Dokmak, *el-Cevâhirü's-Semîn*, s. 94; Sadavî, *Ceyşü Mısır*, s. 18.

seferler sonrasında âlimlerin tamamına yakını Zengîler yerine Eyyübîler'i desteklemişlerdir. Âlimler ordugâhlara gönüllü olarak gelmekte ve burada askerlerin motivasyonunu artırıcı vaaz ve nasihatlerde bulunmuşlardır. Zengîler döneminde başlayan âlimlerin seferlere katılması geleneği Eyyübîler devrinde de devam etmiş ve âlimler ordunun yardımcı birliklerinin bir kısmı olarak görülmeye başlamıştır.³⁵

Zengîler'den Eyyübîler'e Bir Diğer Miras: Ayyâr'ın Mütetavvia'ya Dahil Olması

Zengîler döneminde başlayıp ve Selâhaddin döneminde devam eden ve merkezi askeri teşkilatın içerisinde yer almayan ordunun yardımcı birliklerine mensup neftçiler, mancılıkçılar bulunmakta olup bu sınıf Zengîler'den Eyyübîler'e miras kalmıştır. İşsiz güçsüz kimselerin, ayak takımının, topraksız köylülerle ordudan ayrılmış askerlerin oluşturduğu ayyâr denilen zümrenin Zengîler ve Eyyübîler döneminde Haçlılar ile yapılan savaşlarda yer aldıkları görülmektedir. Ayyâr, savaşlarda özellikle taş atan zümre olup muharip askerlere büyük destek veriyorlardı. Süvari ayyâr grupları ise hayvanlarının yemliklerine taş doldurup düşmana taş atmak suretiyle yıldırma görevi görmekteydi. Ayyâr, külhanbeyleri ve gürültü çıkararak hep bir hareket ediyorlardı. Bu kesimin ebiseleri aba ve çuhadan olup bu görüntüleriyle korku arz ediyorlardı. Selâhaddin bu grupları savaş esnasında kargaşa, gürültü ve kaos çıkartarak rakibin moralini altüst etmeleri için değerlendiriyordu. Böylece her iki ordu arasında savaş şiddetleniyor ve tedbiri elden bırakan kaybediyordu. Bu gruplar özellikle düşman askerlerinin karargahlarına kadar gidip çadırlarını, mallarını, erzaklarını, sularını ve yiyeceklerini çalıyorlar, böylece savaş sonrası askerler karargahları yağmalandığı için zor durumda kalıyorlardı. Selâhaddin kendilerinden oldukça fazla olan düşman kuvvetlerinin morallerini ancak bu şekilde bozarak mağlup ediyordu³⁶

Zengîler ve Eyyübîler Döneminde Kadınların Rolü

Nüreddin Zengî döneminden kalan başka bir uygulama da Müslüman kadınların savaşlardaki varlığı ile ilgilidir. Haçlılar savaşlarda kadın süvarilerden ve askerlerden istifade etmekteydiler. Onların varlıkları Müslüman ve Haçlı kaynaklarında bulunmaktadır. Nitekim Selâhaddin pek çok kadın askeri ölü veya esir olarak ele geçirmiş olup bunların erkeklerden farkının olmadığını müşahede etmişti. Ancak öldüklerinde veya esir edildiklerinde kadın oldukları ortaya çıkmaktaydı. Müslüman kadınlar ise erkeklerle aynı safta çarpışmazlardı. Buna özellikle Doğunun gelenek ve görenekleri izin vermemekteydi. Müslüman kadınlar Haçlı kadınların aksine daha çok gönüllü gruplarla birlikte muharip olarak değil, yemek pişirmek, hasta bakmak, at tumar etmek ve çadır kurmak vb. işlerde büyük rolleri vardı. Erkekler savaşırken kadınlar erkeklerin bütün işlerini yerine getirmekteydiler. Bu konuda Nüreddin Zengî'nin hanımı ve daha sonra Selâhaddin-i Eyyübî'nin hanımı olacak olan İsmet Hatun'un da büyük bir rolü bulunmaktaydı. O Müslüman kadınların savaş meydanlarındaki varlıkları için gerekli yardım ve desteği kurmuş olduğu vakıflardan karşılamaktaydı. Kurmuş olduğu vakıf ve hastaneler de savaş ve barışta gazilerin tedavi edilebilmeleri için gerekli desteği vermekteydi. Aynı zamanda her sene gelirlerinden

³⁵ Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, Beyrut 2003, C. XXVI, s. 125.

³⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülük ve'l-ümem*, Ankara, 2014, C. XII, s. 46; Şenterinî, *ez-Zehire fi Mehâsini ehli'l-Cezire*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1979 C. V, s. 523; Sallabî, *Ceyşü Mısr*, s. 21; Corci Zeydan, *Tarihü Temeddüni'l-İslâmî*, Kahire t.y., C. I, s. 120; Ahmet N. Özdal *Ayyârün*, s. 95-96.

³⁷ Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyyübîler Devleti*, İstanbul, 1983, s. 207, 243, 261, 265; Tülay Yürekli, "Zengîlerde Evlilik ve Kadının Yeri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. XI, S. 32, s. 235; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, Beyrut, 1997, C. III, s. 20; İbn Kesir, *el-Bidâye*, Cize, 1998, C. XII, 317-318; Ebü Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn* (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut, 1997, C. III, s. 243-244, 247-248; Bahattin Kök, *Nüreddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*, İstanbul, 1992, s. 187, 193; İbn Şeddâd, *el-A'lâk*,

binlerce dinar bağışlayarak hastalar için bitkisel ot, ilaç ve macun ve şuruplardan yaptırıp dağıtmaktaydılar. Nüreddin Zengî ve Selâhaddin-i Eyyübî dönemi Haçlı seferleriyle geçtiğinden kurmuş olduğu vakıflardan elde edilen gelirlerle askerler, yaralılar, hastalar ücretsiz istifade etmekteydi.³⁷

Eyyübî Askerî Teşkilatında Memlûklerin Rolü

Zengîler döneminden Eyyübîler'e intikal eden bir diğer uygulama ise memlûklerdir. Nüreddin Zengî, memlûkleri askeri teşkilatın önemli ögesi olarak kullanmaktaydı. Kurmuş olduğu bu gruba Nüriye memlûkleri ismini vermişti. Nüriye memlûklerinin liderlerinden Emir Cordik en-Nürî, Şirkûh ve Selâhaddin-i Eyyübî'nin hizmetine dahil edilmişti. Zengîlerin Mısır'a yapmış olduğu üç savaşta da Nüriye memlûkleri en aktif konumda olduğu görülmektedir. Nitekim Fâtımî veziri Şâver'i bizzat öldüren de Emir Cordik olmuş olup bu durum Nüriye memlûklerinin Mısır muharebelerindeki faaliyetlerini göz önüne sermektedir. Esedüddin Şirkûh'un ve Selâhaddin'in de memlûkleri bu bağlamda değerlendirilmelidir. Memlûklerin askeri teşkilat içerisinde dahil edilmesi Zengî döneminin bir devamı niteliğindedir. Şirkûh'a tabi olanlara Esediyye; Selâhaddin'e tabi olanlara ise Salahiyye veya Nâsırıyye denmekteydi. Memlûkler, Zengî ve Eyyübî devlet teşkilatında o kadar etkiliydi ki Esedüddin Şirkûh'un ölümünden sonra Selâhaddin'in vezir olarak tayininde Nüriye ve Esediyye memlûklerinin desteği sayesinde Selâhaddin vezir olabilmştir. Selâhaddin memlûklerin gücünün farkında olduğu için emirlerine önemli görevler ve iktâlar vermiştir. Bunlardan Emir Cordik, Kudüs naibi olmuştur. Selâhaddin'in ilk döneminde Esediyye memlûkleri ön planda olup emirlerinden fakih İsa el-Hakkârî haçlılar ile yapılan savaşlarda esir düştüğünden yaklaşık 60.000 dinar olan esaret fidyesi bizzat Selâhaddin tarafından ödenerek kurtarılmıştır. Memlûklerden Bahâeddin Karakuş ise Esediyye memlûklerinden olup uzunca bir süre Selâhaddin-i Eyyübî'nin hizmetinde bulunmuştur.³⁸

Selâhaddin-i Eyyübî döneminde 3 memlûk grubu oldukça etkin bir konumdadır. Bunlar "Memâlik-i Nüriye", "Memâlik-i Esediyye" ve "Memâlik-i Salâhiyye" olup Eyyübî askeri teşkilatının merkezinde yer almaktadır. Memlûk grupları mürtezika dahil olup başkentten ayrılmıyorlardı. Sultan başkenti terk edip sefere çıktığında veya bir isyan söz konusu olduğunda sultanın yanında bulunuyorlardı. Bu grupların emirlerine "*mukaddemü memâliki sultâniyye*" denmektedir. Nüriye döneminden Eyyübîlere geçen bir diğer teşkilat ise Eyyübîler'de ikinci etkin grup olan Kürtlerdir. Bunlar memlûklerden farklı olarak Hakkâriye, Mihrâniye, Hamidiyye ve Zerkâriyye gibi kolları bulunmaktaydı. Bu grupların liderleri Eyyübîler döneminde çok nüfuzlardı. Mesela Seyfeddin Gazi el-Meştûb ve Ebü'l-Heycâ es-Semîn önemli görevlere getirilmişlerdi.³⁹

Eyyübî Askerî Teşkilatında Dengelenme: Dîvânü'l-Ceyş'te Yapılan Düzenlemeler

Selâhaddin-i Eyyübî Dîvân-ı Ceyş'te bazı düzenlemelere gitmiştir. Mürtezika dahil olan askerlerinin maaşlarını ödediği bu divanda "Sâhibü'l-Ceyş" Fâtımîler'den gelmekte olup daha sonra Kürt aşiretlerden birisine mensup bir kişiye tevdi edilmiştir. Fâtımîler

C. II, s. 205; Sallabî, *Kaidü'l-Mücâhid Nureddin*, s. 17; *Asrî'd-Devleti'z-Zengiyye*, s. 266; Mahmut Dündar, "Eyyübîler Dönemi Dimâşk Medreseleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, C. IX, S. 1, s. 130.

³⁸ Sadavî, *Ceyşü Mısr*, s. 26; İbn Şeddâd, *Sîret*, s. 55; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, C. XI, s. 241; Hamevî, *Târihü'l-Mansûri*, Beyrut, t.y., C. I, s. 172; Ebü Şâme, *Ravzateyn*, C. II, s. 114; Ebü'l-fidâ, *el-Muhtasar fi ahbaril-beşer*, C. III, s. 91; İbnü'l-Verdî, *Târihü İbni'l-Verdî*, C. II, s. 109; Sallabî, *Salahaddin*, s. 180; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, C. V, s. 155.

³⁹ Sadavî, *Ceyşü Mısr*, s. 25; Ebü Şâme, *Zeylü'r-Ravzateyn*, s. 11; İbn Munkız, *Kitâbü'l-İtibâr*, Beyrut, 1981, s. 193; İbn Şeddâd, *Nevâdir*, C. I, s. 172; İbnü'l-Adîm, *Zübde*, C. I, s. 432; Ebü Şâme, *Uyûn*, C. I, s. 406; İbn Haldûn, *Tarih*, C. V, s. 289.

döneminde askere alma, askerî teçhizat işlerini gözetleme, nezaret etme işleri yapan kuruma “Dîvânü'l-İstifa” denmekteydi. Başında müstevfî bulunan teşkilatın adı Eyyübîler döneminde Dîvânü'l-Ceyş olarak değiştirildi. Bu kurum “Dîvânü'l-İktâ” olarak ta isimlendirilse de kaynaklarda daha çok “Dîvânü'l-Ceyş” olarak geçmektedir. Eyyübîler döneminde Dîvânü'l-İktâ kullanımı daha çok savaşlardan sonra ortaya çıkan yeni arazilerin yeni iktâ sahiplerine tevzi edilmesi veya muktinin değiştirilmesi söz konusu olduğunda bu isim kullanılmış olup iki divanın işleyişinin birbirinden farklı bulunmaktaydı. Gündem konusu askerlerle ilgiliyse “Dîvânü'l-Ceyş”; iktâ ile ilgiliyse “Dîvânü'l-İktâ” ismi tercih edilmiştir. Fâtımîler dönemindeki Dîvânü'l-İstifâ kurumu Eyyübîler iktidarı devraldığında Dîvânü'l-Ceyş ve Dîvânü'l-İktâ olarak değişti. Yöneticisine “Sâhibü'l-Ceyş” denmekteydi. Sâhibü'l-Ceyş'in görevleri arasında savaşla ilgili işler, silahlar, askerlerin yoklaması ve askerlere verilen elbiseler bulunmaktadır. Askerlikle ilgili tüm hususlar Fâtımîler'de müstevfî, Eyyübîler'de ise Sâhibü'l-Ceyş'in görevleri arasında yer almaktadır.⁴⁰ Fâtımîler'den Eyyübîler'e geçen bu kurumda bir de Kâtibü'l-Ceyş kadrosu bulunmaktadır. Bu vazife askerlerin ve mürtezikanın maaşlarının aynı olarak ödenmesi, tevzii ve isimlerinin tespiti gibi görevler yer almaktadır. Selâhaddin-i Eyyübî Sâhibü'l-Ceyş vazifesini Fâtımî bürokratlardan alıp bu kadroyu Kürt ümeraya tahsis etmiş olup böylece merkezi askeri teşkilatın yönetimini Fâtımî bürokrasisine bırakmak istememiştir. Fakat Kâtibü'l-Ceyş vazifesi ise bir Fâtımî bürokrati olan Mısır'daki zirai sistemi çok iyi bilen İbn Memmâti'ye tevdi edilmiştir. Askerlere ve hak sahiplerine ödemeler zamanında yapılmadığında kaos ortaya çıkabilirdi. Özellikle Eyyübîler'in yeni kuruluş döneminde ortaya çıkabilecek isyanlar, devleti zor duruma düşürebilirdi. Ayrıca Eyyübîler'in Haçlılar ile uzun süren savaşlarda güçlü bir merkezi askeri sisteme ihtiyacı vardı. Bu yüzden Selâhaddin Dîvânü'l-Ceyş'te dengeyi kurarak yönetimi Eyyübîler'e, yürütmeyi ise Fâtımî bürokratlara bıraktı.⁴¹

Sonuç

Eyyübîler tarih sahnesine çıkmalarıyla birlikte daha önceki yöneticilik tecrübelerinin yanı sıra pek çok hanedanla birlikte çalışma fırsatı buldular. Bu durum Eyyübîler'in zaman içerisinde idarî ve askerî teşkilat yapılarının eklektik hale gelmesine neden oldu. Eyyübîler tıpkı Selçuklular örneğinde olduğu gibi kendi iktidar sahalarını oluşturmak için pek çok fırsatı kollamışlardır. Uzun süren bu arayış ailenin de oportünist yanı göz önünde bulundurulduğunda Suriye'de Zengî hanedanıyla iş birliği içerisinde girmelerini sağlamıştır. Zengîler ve Eyyübîler özellikle Irak Selçuklu Devleti ve Abbasî Halifeliğine karşı iktidar sahalarını genişlettiler. Bu iki hanedan Haçlılar'a karşı güç birliği halinde olarak birbirlerine olan itimatlarını da pekiştirdiler. Selçuklu idarî ve askerî teşkilatının bir devamı olan Zengî Devleti teşkilat yapısı, Eyyübîler'in de devletlerini kurarken bu yapıyı merkeze almasına neden oldu. Aslında hem Zengîler hem de Eyyübîler Selçuklu kültür coğrafyasında yaşadıkları için Sâsânî devletindeki gibi merkezi yapıdan ziyade âdem-i merkeziyetçi bir idarî yapı içerisinde hareket ettiklerinden, devraldıkları idari ve askerî yapıyı kolayca benimsediler. Eyyübîler, Zengîler'den farklı olarak Mısır'da yarı bağımsız bir idare oluşturmuşlardı. Mısır Fâtımî Devlet teşkilatıyla Zengi Devleti teşkilatı arasında Mısır coğrafyasının kendisine has özellikleri nedeniyle benzerlikleri bulunmaktaydı. Hem vergi hem de askerî iktâ sisteminin buradaki işleyişi oldukça farklı olmuştur. Selâhaddin-

i Eyyübî Mısır'a hâkim olduktan sonra mezkûr durumun farkına vardığından kendisine isyan etmeyen Fâtımî bürokrasisini tasfiye etmeyerek onlardan istifade etti. Bunun için de Fâtımî halifeliğine son vermeyerek buradaki Fâtımî siyaset anlayışını üç sene gibi kısa sürede kavradı. Tâbisi Nüreddin Zengî ile karşı karşıya gelmek tehlikesini de göz önünde bulundurarak Fatimî siyasi tecrübesini edindi. Babası Necmeddin Eyyüb'un idarî ve iktisadî tecrübelerini de göz önünde bulundurarak Mısır'da yeni bir yönetim ve organizasyon ortaya çıkardı. Selâhaddin-i Eyyübî merkezi askeri teşkilatını kurarken Bedevi, Nûbeli, Berberi, Hristiyan, Şamlı, Fıratlı, Musullu, Diyar-ı Bekirli gibi farklı meşrep mezhep, örf ve geleneklere mensup askerleri bir arada tutacak bazı önlemler aldı. Merkezi askeri teşkilat olan mürtezika sınıfına sadece Türk ve Kürt askerleri dâhil etti. Diğer unsurları da yardımcı birlikler olarak istihdam ederek onları askeri teşkilatın dışına itmedi. Böylece devletin birlik ve beraberliğini sağladı. Askerî bürokrasiye de yenilikler getirdi. Dîvânü'l-Ceyş'te; Sâhibü'l-Ceyş'in Kürt ve Türk ümeradan, Katibü'l-Ceyş'in ise Fâtımî ümerasından olmasını sağladı. Böylece Mısır'daki askeri bürokrasiyi ne sadece Fâtımîlere ne de Kürt ve Türk ümeraya bırakmayarak bir denge kurdu.

⁴⁰ Sadavî, *Ceyşü Mısır*, s. 33; Ayalon, *Mamluk Army*, s. 207; İbn Fazl el-Ömerî, *et-Tarîf bi'l-Mustalâhi's-Sherîf*, s. 89; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ*, C. XI, s. 93; Nüveyrî, *Nihâyet*, Kahire, t.y., C. VI, s. 200; Coşkun Alptekin, “Selçuklu Devleti'nin Askerî Teşkilatının Eyyubi Devleti Askerî Teşkilatına Tesiri”, Ankara, 1990, *Belleten*, C. LIV. S. 209, s. 117; Ramazan Şeşen, "B)

Eyyübîler'de Divan.", *İslam Ansiklopedisi (TDV)*, C. IX, İstanbul, 1994, s. 381.

⁴¹ İbn Hallikan, *Vefeyât*, C. I, s. 99-100; Yakut el-Hamevî, *Mucemü'l-üdeba*, Beyrut, t.y., C. II, s. 248; Ebû Şâme, *Zeylü'r-Ravzateyn*, s 104; Sadavî, *Ceyşü Mısır*, s. 34; Fatih Yahya Ayaz, Abbasiler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vizirlik Müessesesi, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2012, S. 28, s. 139-140.

KAYNAKÇA

- Alptekin, Coşkun; "Atabeg", *DİA*, IV, İstanbul 1991.
- Alptekin, Coşkun; "Musul Atabegliği Zengiler", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3. S. 425. Ankara 1987.
- Alptekin, Coşkun; "Selçuklu Devleti'nin Askeri Teşkilatının Eyyübî Devleti Askeri Teşkilatına Tesiri", Ankara, 1990. - *Belleten*, LIV. cilt, 209.
- Ayalon, David; "Studies on the Structure of the Mamluk Army –I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 15, No. 2 (1953), pp. 203-228, s. 223.
- Ayaz, Fatih Yahya; "Abbâsiler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı: 28, s. 139-140.
- Aynî, Bedreddin; Mahmûd, *İkdu'l-Cumân fi Târîhi Ehli'z-Zaman el-Asru'l-Eyyübî*, Cilt I-II, tah. Mahmûd Rızık Mahmûd, Kahire 2010.
- Çelik, Aydın; "Selçuklu-Fâtımî Münasebetleri" *Yeni Türkiye*, XXII. cilt, 83. sayı [Ortaoğu Özel Sayısı-II], Ankara, 2016. s. 265-266.
- Dündar, Mahmut; Eyyübîler Dönemi Dımaşk Medreseleri, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches], 2018, cilt: IX, sayı: 1.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddin; el-Muhtasar fi âhbârî'l-beşer, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Ezb-Yahya Seyid Hüseyin-Muhammed Fahri el-Vasif, Kahire t.y., III.
- El-Kalkaşandî, Ahmed b. Ali; *Subhu'l A'sa fi Smâatü'l İnşâ*, Kahire, 1915.
- el-Ömerî, İbn Fazlullah; *et-Ta'rif bi'l-mustalahi's-şerif*, thk. Semîr Mahmûd Derubi, Kerek 1992.
- Şenterini, Ebü'l-Hasan Ali b. Bessam el-Endelüs İbn Bessam; *ez-Zahire fi mehasini ehli'l-cezire*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1979.
- Hamevî, Yakut; *Mucemü'l-üdebâ*, Beyrut (t.y)
- İbn Cevzî, Abdurrahman; *El- Muntazam Fi Tarihi'l Ümem'de Selçuklular*, (Çev. Ali Sevim), Ttk, Ankara, 2014.
- İbn Dokmak, Sârimüddin; *el-Cevherü's-semîn fi siyeri'l-hulefa ve'l-müluk ve's-selatin*, thk. Saîd Abdülfettah Aşur. -- Mekke [t.y.)
- İbn Haldûn, Abdurrahman; *Târîh-i İbn Haldûn Dîvânü'l-Mubtedâ ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevî's-Sultânî'l-Ekber*, Cilt IV-V, thk. Halil Şihâde- Süheyl Zekkâr, Beyrut 2000.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr; *Vefeyâtü'l-Â'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, tah. İhsan Abbas, Beyrut 2003.
- İbn Kadi Şuhbe, Ahmed; *el-Kavakibü'd-Durriye fi's-Sira en-Nûriye*, Yay. M. Zaid, Beyrut 1971.
- İbn Kesir, İmâdüddin; *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize 1997
- İbn Munkız, Üsâme b. Mürşid, *Kitabü'l-İtibâr*, thk. Philip Khuri Hitti, Beyrut 1981.
- İbn Nazîf, Ebü'l-fazâil; *et-Târîhu'l-Mansûri*, nşr. Ebü'l-İd Dûdû, Dımaşk 1981.
- İbn Şeddâd, Ali b. İbrâhim; *el-A'lakü'l-hatire fi zikri ümerai's-Şam ve'l-cezire*, thk. Yahyâ Zekeriyâ Abbare, Dımaşk 1991.
- İbn Şeddad, Ali b. İbrâhim; *en-Nevâdir (Sîret-i Selâhaddin)*, thk. Cemaleddin Şeyyâl, Mektebetü'l-hanci, Kahire 1994.
- İbn Vâsıl, Cemaleddin Muhammed İbn Sâlim; *Müferricü'l-kürüb, fi ahbârî Benî Eyyüb*, Thk. Cemâleddin Şeyyâl (I-III, Kahire 1953-1960).
- İbnü'l-Adîm, Ömer b. Ahmed; *Zübdetü'l Haleb Min Tarih-i Haleb*, Beyrut 1996,
- İbnü'l-Esir, İzzeddin; *Kâmil fi't-tarih*, thk. Halil Me'mun Şiha, Beyrut 2002.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin; *Târîhu'l-Bâhir fi'd- Devleti'l-Atabekiyye*, thk. Abdulkadir Ahmed Tuleymat, Kahire 1963.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-ferec; *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, Dârü'r-Râid, Lübnân, 1994.
- İbnü'l-İmad, Ahmed b. Muhammed; *Şezeratü'z-Zeheb fi ahbari men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut 1991.
- İbnü'l-Verdî, Zeyneddin; *Târîhü İbni'l-Verdî*, Beyrut 1996.
- İsfahânî, İmâdeddin; *el-Fethü'l-Kussî fi'l-Fethi'l-Kudsî*, Kahire 2004.
- Keleş, Mahmut Recep; *Eyyübîler I*, İstanbul 2021.
- Kivâmüddin Bündârî; *Sene'l-Berki's-Şâmî*, Thk. Ramazan Şeşen, İstanbul 2004.
- Kök, Bahattin; "Mısır'ın Alınmasından Sonra Nuruddin Mahmut'la Selahuddin Eyyübî Arasında Ortaya Çıkan Soğukluğun Sebepleri", *Belleten*, Ağustos 1993, Cilt 57-Sayı 219.
- Kök, Bahattin; Nüreddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri, İstanbul 1992.
- Kuşcu, Ayşe Dudu; *Eyyübî Devleti Teşkilatı*, Ankara 2013.

- Nüveyrî, Şihâbeddîn Ahmed b. Abdulvehhâb; *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, Cilt XXVIII, tah. Necîb Mustafa Fevvâz-Hikmet Kaşlı Fevvâz, Beyrut 2004.
- Oflaz, Abdülhalim; Nüreddîn Zengî'nin, Salâhaddîn Eyyübî Eliyle Gerçekleşen Hayalleri, *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 18 (3), s. 32.
- Özdal, Ahmet N.; "Ayyârûn vs. Ahdâs vs. Ahilik -Üç Farklı Tip Mesleki Örgütlenmenin Karşılaştırılması", *IV. Uluslararası Ahilik Sempozyumu: XIII-XVI. Yüzyıllarda Ahilik*, 27-29 Eylül 2018, Kırşehir
- Poole, Stanley Lane; *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, Beyrut 1964.
- Runciman, Steven; *Haçlı Seferleri Tarihi*, Ankara 1992.
- Sa'dâvî, Nazîr Hassân; *Ceyşü Mısır fî Eyyâmî Selâhaddîn*, Kahire 1957.
- Safedî, Selâhaddîn Halil b. Aybek; *Kitâbu'l-Vâfî bi'l-Vefeyât*, tah.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed; *Asrû'd-Devleti'z-Zengîyye ve necâhu meşrûi'l-İslâmî bi-kıyâdeti Nüreddin eş-Şehid fî mukâvemeti't-tegalguli'l-bâtînî ve'l-gazvi's-salîbî*, Dımaşk Dâru İbn Kesir, 2012/
- Sallabi, Ali Muhammed Muhammed; *Asrû'd-Devleti'z-Zengîyye*, Dımaşk 2007.
- Sanaullah, M. F; *The Decline of The Saljûqid Empire*, Calcutta 1938
- Sürür Muhammed Cemaleddin; *Nüfüzü'l-Fâtûmî fî biladi's-şam ve'l-Irak fî'l-Karneyni'r-rabi ve'l-hamis ba'de'l-hicre*, Kahire 1957.
- Şeşen, Ramazan; *Selâhaddîn Eyyübî ve Dönemi*, İstanbul 2018.
- Şeşen, Ramazan; " B) Eyyübîler'de Divan.", *TDV*, c. IX, İstanbul 1994.
- Şeşen, Ramazan; *Salâhaddîn Devrinde Eyyübîler Devleti*, İstanbul 1983
- Şeşen, Ramazan; *Selâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, İstanbul 1987.
- Şihâbüddîn, Ebû Şâme; *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâr-i'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, Thk.İbrâhîm Şemseddîn, I-V, Beyrut 2002.
- Tawfeeq, Haltz; *Fâtûmî Devletinin Yıkılışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2017.
- Turan, Abdülkadir; "Nüreddîn Mahmud Zengî'nin Başarılarında Türkmenlerin Katkısı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXXIII / 1, 2018.
- Turan, Osman; "Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku-Miri Topraklar ve Hususi Mülkiyet Şekilleri", *Belleten* 1948, c. XII, sayı 47, s. 567.
- Yürekli, Tülay; "Zengîlerde Evlilik ve Kadının Yeri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. XI, sy. 32.
- Zehebî, Ebû Abdullah, *Siyer-i alamü'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Salih es-Semer, Beyrut 1982.
- Zeydan, Corci; *Tarihü temeddüni'l-İslâmî*, nşr. Hüseyin Mûnis, Kahire :t.y

EXTENDED ABSTRACT

In the 12th century, the Ayyubids first entered the service of the Seljuks and then the Atabegs and gained important experience in administrative and military affairs. The existence of the Ayyubids was mostly in the Azerbaijan region, where they ruled for a long time as a branch of the Hezbani tribe. When the later political adventure of the family is examined, it is seen that they are adorned with regularly increasing political and military power. This situation was also related to the search for an administrative field in which they could be active, like the Seljuks, which also revealed the organizational form of the family and had similar examples. Since the Azerbaijan region was not sufficient for the development of this family, the known members of the Ayyubid family, who gained fame by seizing opportunities, migrated from Duvin to Iraq, where they cooperated with Bihruz, one of the most powerful rulers of the Iraqi Seljuks. The relations between Bihruz and Najm al-Dīn Eyyūb and Asad al-din Shirkuh, two important leaders of the Ayyubid family, advanced and they assumed the task of the castle commander of Tikrit, one of the important cities of Iraq. The fact that the Ayyubids took over the management of a castle for the first time in Tikrit had a significant impact on their gaining important administrative and military experience, although for a short time. As the Ayyubids grew up during this time, a province like Tikrit began to seem small to them. For this reason, they gained influence in Tikrit and Mosul by contacting the Mosul Atabeg Imad al-din Zangi. The chaotic situation that has been going on for a while in this geography has led to developments against the Ayyubids. As a matter of fact, the political consequences that emerged against the Ayyubids required them to emigrate from Tikrit altogether. The new homeland of the Ayyubids was Syria and its environs, which were now under the rule of the Zangids. The Ayyubids came under the command of the Zengids by immigrating to Syria, a region where they were trapped and could create more comfortable spheres of influence than Tikrit, where they could not develop and grow. Imad al-din Zangi gave iqta (i.e. fief) to this family, whom he knew to be very influential, in his own region of dominance and saw how important they were, especially in the wars they made with the Crusaders. Ayyubids, on the other hand, was pleased to come to Syria, which is suitable for political development and organization from regions such as Azerbaijan and Iraq, which are not suitable for their own development. While the Ayyubid family ruled together with the Zengids, Nacm al-din Eyyub, who was the leader of the family, showed himself more like a bureaucrat, while his brother Asad al-din Shirkūh showed the success of rising up to the army commander of Nūr al-Dīn Zangī with his courage and valor. Ayyubids became one of the most important political figures of the 12th century by increasing their activities in places such as Damascus, Homs and Rahba. On the other hand, Saladin, who is considered the real founder of the state, was taking lessons from his father Nacm al-din Eyyub and Zangi sultan Nur al-din Zangi and gaining important administrative and military experiences. On the one hand, the military activities of Shirkuh, on the other hand, the successful bureaucracy of Nacm al-din Eyyub, especially when Damascus was transferred to the Zengids, caused the family to become stronger. Nacm al-din Eyyub notably, Asad al-din Shirkūh and Turanshah brothers developed themselves politically, economically and culturally, especially during the time they were in the service of the Zengids, in the whole arena where they fought politically from Azerbaijan to Syria. The fact that the Ayyubids became so strong and powerful also meant that they could no longer rule in the same political geography with the Zengids with whom they were in cooperation. In Egypt, the center of the Fatimid caliphate, political stability had disappeared for a long time. Political animosities among the Fatimid viziers had become an internal conflict. Shaver b. Mujir's coming to Damascus and requesting military aid from Nur al-din Zangi revealed the opportunity for Nur al-din Zangi to establish Zangi influence in Egypt. Nur al-din Zangi also wanted to channel the political power of the Ayyubids, which has increased recently, to prevent future struggles for the throne. Nur al-din Zangi's giving weight on Egypt's expedition emerges especially with the presence of Saladin, son of Nacm al-din Eyyub, whom he served alongside Shirkuh, and the most important Oghuz and Kurdish emirs of the Zengi state. Although Saladin was young, he was a very resourceful and intelligent administrator who benefited from the experiences of his father Nacm al-din Eyyub and his uncle Asad al-din Shirkuh. Saladin, who was in three expeditions in Egypt, became the sole ruler of Egypt with the titles of Fatimid vizier and Zangi state siphsalar, after the death of his uncle, who was the Fatimid vizier, after the murder of Shaver after the last expedition. Although Nur al-din Zangi asked his commander-in-chief to end the Fatimid domination as soon as possible, this situation was not accepted by Saladin by putting forward various excuses and he remained in this position as the Fatimid vizier for nearly three years. During this period, Saladin employed the Fatimid bureaucracy, which did not rebel against him and cooperated with him, and when the Fatimid state came to an end, these bureaucrats continued their duties. This situation caused the Ayyubids to internalize the Fatimid bureaucracy, to understand the similarities and differences between the two states, and to create a new administration and organization in Egypt, where the organizational structure was different due to geographical conditions. Saladin with the suggestions of his father Nacm al-din Eyyub, created a new administration that included the Fatimid bureaucracy, the Zangid military organization structure, which was a continuation of the Seljuk administrative and military structure in the military and administrative organization especially in tax revenues.

KÜSKÜ, Orhun, “Bulgar-Bizans İlişkilerine Ankhialos Savaşlarının Etkisi”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/1, Haziran 2022, s. 29-41.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1021277>

Geliş Tarihi / Received: 09 Kasım/November 2022
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Mart/March 2022
Published Online: 26 June 2022

Bulgar-Bizans İlişkilerine Ankhialos Savaşlarının Etkisi Orhun KÜSKÜ^{1*}

¹ Arş. Gör., KTO Karatay Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, KONYA.

* orhun.kusku@karatay.edu.tr

+ORCID: 0000-0002-0200-4430

Öz – Tuna Bulgar Devleti (Birinci Bulgar Devleti) yedinci yüzyılın sonlarında Tuna (*Istros*) ile Balkan dağ silsilesi (*Haemus*) arasında ortaya çıktığı zaman Bizans İmparatorluğu Balkan Yarımadası’nda güçlü bir rakiple karşılaşmıştır. Onuncu yüzyılın sonlarına değin iki devlet arasında kıyasıya bir nüfuz mücadelesi süregelmiştir. Balkanlar üzerinden girişilen bu mücadelede, özellikle sınır hattında yer alan Ankhialos her iki güç için de değerli bir sınır kalesi ve limanı hâline gelmiştir. Balkanlar üzerindeki hegemonya yarışında sürekli el değiştiren Ankhialos iki tarafı da etkileyen önemli savaşlara sahne olmuştur. Karadeniz’in batı sahil şeridi üzerinde bulunan Ankhialos’un sahip olduğu coğrafi konumu bilhassa Bizans’ın Bulgarlara yönelik savaş planlarında etkin bir rol oynamıştır. Bu mevkide Bizans, Bulgar Devleti’ne karşı üç tane büyük saldırı gerçekleştirmiş ve her biri Bulgarları Balkanlarda bir tehdit olmaktan çıkarmayı amaçlamıştır. Ancak bu gaye doğrultusunda tertiplenen tüm saldırılara rağmen Bulgarlar, uzun yıllar Bizans İmparatorluğu’nun batı toprakları için ciddi bir tehlike olmayı sürdürmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler – Tuna Bulgar Devleti, Bizans İmparatorluğu, Ankhialos, Balkanlar.

The Effect of Anchialos Wars on Bulgarian-Byzantine Relations

Abstract – When the Danube Bulgarian State (First Bulgarian State) emerged between the Danube (Istros) and the Balkan mountain range (Haemus) in the late seventh century, the Byzantine Empire faced a strong rival in the Balkan Peninsula. The fierce struggle for domination between the two states continued until the end of the tenth century. In this struggle over the Balkans, especially Anchialos which was located on the border line, became a valuable border fortress and port for both powers. Anchialos, constantly changing hands in the race for hegemony on the Balkans, was the scene of important wars that affected both sides. The geographical location of Anchialos, located on the western coastline of the Black Sea, played an active role particularly in the Byzantine war plans against the Bulgarians. At this site, Byzantium carried out three major attacks against the Bulgarian State and each of them aimed to remove the Bulgarians from being a threat in the Balkans. However, despite all the attacks organized for this purpose, the Bulgarians continued to be a serious threat to the western lands of the Byzantine Empire for many years.

Keywords – Danube Bulgarian State, Byzantine Empire, Anchialos, Balkans.

Giriş

Türk kavimlerinden Bulgarların meydana getirdiği Büyük Bulgar Devleti, kurucusu Kobrat'ın¹ ölümünden (665) sonra komşu Hazar baskısına daha fazla dayanamayarak parçalandı ve ardından kalabalık Bulgar kütelleri, Kobrat'ın oğullarının liderliğinde farklı bölgelere doğru göç etmeye başladı. Hükümdarın ölümünden sonra vârisleri olan beş oğlu arasındaki süreci benzer ifadelerle aktaran Theophanes ve Patrik Nikephoros'a göre, Bulgarlardan bir grup Asparuh² (679-702) adlı üçüncü oğul öncülüğünde Dinyeper ve Dinyester nehirlerini geçerek düşman tarafından zapt edilmesi zor bir yer olan Tuna Nehri civarındaki *Onglos* ya da *Oglos* (köşe, bucak) adını verdikleri bölgeye geldi.³

670-680 yılları arasında bu bölgede faaliyet gösteren Bulgarlar, Bizans'ın doğu cephesinde Araplarla olan mücadelesinden istifade ederek Dobruca'ya kadar rahatça ilerlediler ve bu durum Bizans'ın Balkan sınırında ciddi bir tehditle yüzleşmesini zorunlu kıldı. Bizans hâkimiyetindeki Tuna havzasında beliren Bulgarların Balkanlardaki genişlemesine karşın, dönemin Bizans İmparatoru IV. Konstantinos (668-685) ancak Arapların 674-678 yılları arasındaki Konstantinopolis (İstanbul) kuşatmalarını bertaraf ettikten sonra sefer hazırlıklarını başlatabildi. 680 yılında Trakya üzerinden büyük bir orduyu gönderirken kendisi de deniz yoluyla Tuna'ya doğru harekete geçti. Fakat savaş arazisinin ordunun hareket kabiliyetini kısıtlaması ve Bulgarların ani taarruzunun etkisiyle hezimete uğrayan Bizans, Tuna Nehri ile Balkan Dağları arasındaki bölgeye yerleşen Bulgarlarla anlaşmak mecburiyetinde kaldı. 681 yılında yapılan bu antlaşmayla kendi toprakları üzerinde kurulan Tuna Bulgar Devleti'ni resmen tanıyan Bizans İmparatorluğu aynı zamanda Bulgarlara yıllık vergi vermeyi de taahhüt etti. Böylece Balkan Yarımadası'nda yaklaşık üç asır boyunca sürecek olan Bulgar-Bizans mücadelesi ortaya çıktı.⁴

Bu tarihten itibaren hiç şüphesiz Pliska merkezli yeni kurulmuş Bulgar Devleti'nin en sıkı siyasi, ekonomik ve askerî ilişkileri Balkanlar üzerinden sınır komşusu olduğu Bizans İmparatorluğuyla gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Bulgarların o zamana kadar Balkan coğrafyasında münferit gruplar hâlinde siyasi teşkilatlanmadan yoksun "Yedi Slav" kabilesini kendilerine tabi kılarak⁵ bölge genelinde siyasi otoritelerini sağlamlaştırmaları ve güney ve güneydoğu yönünde sınırlarını genişletme çabaları bu ilişkilerin daha çok çatışma odaklı olmasına sebebiyet vermiştir.

Mamafih Bizans'ın Bulgar sınırına yakın Karadeniz'in batı kıyısı boyunca elinde tuttuğu jeopolitik konumu önemli birkaç şehir mevcuttu. Bunlar arasında en kuzeyde Burgaz Körfezi'nin kuzeydoğusunda Mesembria (Nesebar), ardından daha güneyde

sirasıyla Ankhialos (Pomorie), Develtos (Burgas) ve Sozopolis şehirleri gelmektedir. Bu şehirler sadece Konstantinopolis'e giden nispeten düz sahil yolunu kontrol etmekle kalmayıp aynı zamanda doğal limanları ve verimli hinterlandı ile Bulgarlara yönelik seferler için askerî üs olarak da kullanılmışlardır.⁶ Bundan dolayıdır ki bu bölgeler Bulgar-Bizans çatışmasının yoğun bir şekilde yaşandığı ve birçok savaşın yapıldığı alanlardır. Bu çalışmanın konusu da bahsi geçen savaş merkezlerinden biri olan Ankhialos bölgesidir. Bu araştırma kapsamında, Ankhialos'un her iki devlet için önemi sorgulandıktan sonra bu bölgede farklı tarihlerde gerçekleşen üç büyük savaşın neden ve sonuçlarına göz atılacaktır.

1. Ankhialos'un Önemi

V. yüzyılın ikinci yarısında Hun İmparatorluğu'nun dağılmasıyla bütün Balkan topraklarında bir otorite boşluğu meydana geldi. Attila'nın ordularının tahrip ettiği Tuna'nın güneyindeki büyük istihkâm kentlerinin çoğu, harabe hâle gelerek nüfusu azaldı. Roma'nın bu coğrafyada egemenliğini güçlülükle sağlayabilmesi, Dinyeper üzerinden Tuna'ya doğru hareket eden yeni halkların istilalarına kapı araladı.⁷

İmparator I. Iustinianos (527-565), Doğu Balkanlarda imparatorluğun kontrolünü yeniden tesis etmek için bölgedeki istihkâmın çoğunun bakımını yaptırdı. Ankhialos kenti de İmparator'un Balkan topraklarını kuzey "barbarlarına" özellikle Slavlara ve Bulgarlara karşı savunmayı amaçlayarak Tuna boyunca inşa ettirdiği bir dizi kale sisteminden biriydi. Kaisareialı Prokopios'un *De Aedificiis* (Binalar Hakkında) adlı eserinde detaylıca aktardığı malumata göre, Ankhialos şehri önceden korunaklı duvarlara sahip olmadığından barbar akınlarına müsait bir yapıdaydı. Ancak Trakya genelinde olduğu gibi I. Iustinianos'un burayı da imar ettiği ve surlarla çevrili bir şehir hâline getirdiği kaydedilmektedir.⁸

Gelgelelim I. Iustinianos'un bu büyük çabası birçok kez Slav ve Bulgar akınlarıyla sınıandı ve VI. yüzyılın ortalarında çıkagelen Avarlar tarafından sonuçsuz bırakıldı. İmparatorluğun Balkanlardaki politikasını meşgul eden Avarlar, 583'te barışın sürdürülmesine karşılık Bizans'tan aldıkları yıllık haraç miktarına (80.000) 20.000 daha eklenmesi talepleri İmparator Mauricius (582-602) tarafından reddedilince sırasıyla Singidunum (Belgrad), Augustae, Viminacium ve Ankhialos'u ele geçirdiler. Avarlar, 588 yılında önceki akınlarına benzer şekilde Ankhialos'a ve Anastasios surlarına karşı saldırılarını yenilediler.⁹

VII. yüzyılın ortalarına doğru Avarların gücünün azalmasıyla Karadeniz çevresinden çekilmeleriyle yerlerini, gittikçe kuvvetlenen ve kendi hanlarının idaresinde bir devlet yapısına kavuşan Bulgarlar aldı.

¹ Halkını 'toplayan' anlamındaki Kobrat/Kubrat, Bulgar tarihi için önemli bir belge niteliği taşıyan "Bulgar Hakanlar Listesi"nde *Kur-t, Kourt'* Bizans kaynaklarında (Theophanes ve Patrik Nikephoros) *Kobratos, Kuvratos* şeklinde geçmektedir. Bkz. Louis Bazin, *Eski Türk Dünyasında Kronoloji Yöntemleri*, Çev. Vedat Köken, TDK Yayınları, Ankara, 2011, s. 463; Peter B. Golden, *Khazar Studies*, Vol. I, Akadémiai Kiado, Budapest, 1980, s. 44. İsim hakkındaki tartışmalar için bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Bulgarların Kökeni*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1985, s. 12-13.

² Asparukh, Esperih, İşperih şekillerinde kaynaklarda geçen isim "delice doğan" manasındadır. Bkz. Bazin, *Eski Türk Dünyasında...*, s. 474-475; Kafesoğlu, *Bulgarların Kökeni*, s. 17; Ali Ahmetbeyoğlu, "Bulgar Hakanlar Listesi", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 14, (1994), s. 4.

³ *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Trans. Cyril Mango, Roger Scott, Clarendon Press, Oxford, 1977, s. 498; *Nikephoros Patriarch of Constantinople: Short History*, Trans. Cyril Mango, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1990, s. 89; Golden, *Khazar Studies*, s. 45.

⁴ *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 498-499; *Nikephoros Patriarch of Constantinople*, s. 91; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret Işıltan, TTK, Ankara, 2019, s. 117-118; Robert Browning, *The Byzantine Empire*, The Catholic University of America Press, Washington, 1992, s. 51-52; İstvan Zimonyi, "Bulgarlar ve Ogurlar", *Türkler*, Cilt II, Yeni

Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s. 1063; Ayşe Kayapınar, "Bulgarların Balkanlara Göçü ve Tuna Bulgar Devleti", *Balkanlar El Kitabı*, Cilt I, (Ed. Bilgehan A. Gökdağ - Osman Karatay), Akçağ Yayınları, Ankara, 2017, s. 111.

⁵ *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 499; Steven Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, G. Bell&Sons, London, 1930, s. 28; Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453*, Praeger Publishers, New York, 1971, s. 64; Florin Curta, *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500-700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 347.

⁶ Panos Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria, 775-831*, Brill, Leiden, 2012, s. 54.

⁷ Stephen Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi MS 284-641*, Çev. Turhan Kaçar, TTK Yayınları, Ankara, 2020, s. 600-601.

⁸ Procopius, *Buildings*, III, https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Procopius/Buildings/3*.html, Loeb Classical Library, 1940, s. 219. (Erişim tarihi: 15.10.2021).

⁹ *The History of Theophylact Simocatta*, Trans. Michael and Mary Whitby, Oxford University Press, Oxford, 1986, s. 24-25, 154-155; *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Trans. Michael Whitby, Liverpool University Press, Liverpool, 2000, s. 301; Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, s. 604-605.

Bulgarların Tuna havzasında belirmesiyle sınır hattında yer alan Ankhialos ve diğer önemli liman kentleri, Bizans İmparatorluğuyla olan mücadelede merkez hâline geldiler. Bunun nedeni imparatorluğun yüzyıllar boyunca bu yerleri taarruz harekâtları için manevra sahası olarak kullanmasıdır. Örneğin; İmparator Mauricius ve generallerinin 591'de Avar tehdidine karşı saldırılarında merkez, Ankhialos askerî kamp bölgesiydi.¹⁰ Özellikle Ankhialos'un askerî kamp alanına sahip olması, bu liman kentine ayrı bir önem atfedilmesine sebep olmuştur. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ifade edileceği gibi Bizans'ın Bulgar saldırılarında yine Ankhialos'u etkin bir şekilde kullandığı görülmektedir.¹¹

Ankhialos'un aktif savaş bölgelerinden biri olmasında bulunduğu konumun etkisi hayli fazladır. Bizanslıların hâkim olduğu coğrafyadaki iyi organize edilmiş yol ağı, şehirler arası bağlantıyı kurarken aynı zamanda imparatorluğun otoritesinin de yayılmasını kolaylaştırmıştır. Balkan Yarımadası'nın engebeli coğrafyasında doğu ve batı yönünde bir takım dağ geçitleriyle tamamlanan üç ana geçiş güzergâhı (bkz. Harita 1) hem Bizanslıların seferlerinde hem de rakipleri Bulgarların akınlarında kullanılmıştır. Bunlardan ilki ve en önemlisi Adrianopolis (Edirne) üzerinden Konstantinopolis'i Singidunum (Belgrad)'a bağlayan *Via Militaris* (Ordu Yolu) yoludur. İkincisi, *Via Egnatia* (Egnatia Yolu) olarak adlandırılan güney Balkanlar boyunca doğu-batı yönünde uzanarak Adriyatik kıyısındaki Dyrrhakhion (Draç)'u Thessalonike (Selanik) ve daha sonra Konstantinopolis'e bağlayan yoldur. Sonuncu ana yolun rotası ise Karadeniz'in batı kıyısı boyunca liman şehirleri Ankhialos, Mesembria ve Odessos (Varna)'a ve ardından Tuna ağzına kadar devam etmektedir.¹²

Ayrıca gelişmiş Karadeniz liman ve rıhtım ağı ve Bizans gemilerinin kıyı seyri için tasarlanmış olması, Bizans'ın deniz yollarını tercih etmesinde önemli amillerdendir. Bu yollar vasıtasıyla büyük liman kentleri Konstantinopolis'e bağlanmıştır. Nitekim bu meşhur kıyı deniz yollarından birisi, imparatorluk başkentini Karadeniz'in batı sahilindeki Ankhialos ve Tuna deltasında yer alan limanlara bağlıyordu. Oradan kuzeybatı şeridi boyunca devam ederek Dinyeper ve Dinyester nehirlerine ve ardından kuzey Karadeniz kıyılarına, Kherones'e ulaşmaktaydı. Bu durum kaynak yazarlarının belirttiği gibi liman şehirlerinin askerî amaçlar için kullanıldığı kadar ticari amaçlar için de kullanılmasına imkân sağlamıştır.¹³

Ankhialos ve diğer liman şehirlerine ticaret gözüyle bakıldığında, bu bölgedeki Bulgar-Bizans mücadelesi daha net anlaşılabilir. Trakya tahılının Bizans şehirlerine ihraç edilmesi ve Konstantinopolis ve Akdeniz dünyasında üretilen eşyaların Balkan içlerine ulaştırılması, Bulgarların hâkim olduğu topraklardaki kara yoluyla ve ayrıca Karadeniz'in batı kıyısındaki liman şehirleri aracılığıyla mümkün olmuştur. Bizans'ın söz konusu limanları ticari anlamda kaybetmek istemeyişi ve Bulgarların güney istikametindeki genişleme çabaları, kaçınılmaz olarak bu bölgede Bulgar-Bizans çatışmasını tetiklemiştir. İmparatorluğun kaynak tedarikinde başta Tuna Bulgarlarına olmak üzere, boğazın kuzeyindeki halklara bağımlı olması ve Bulgar Hanlığı'nın Konstantinopolis'te ticari beklentiler içinde olması, şartların her iki devlet için de hassaslığını ortaya koymaktadır. Nitekim Bulgar ve Bizans devletleri arasında 716 yılındaki antlaşmada ve 812 yılında önerilen uzlaşmada yer alan ticari

hükümler ile ticaret konusunda bir anlaşmazlık yüzünden Symeon döneminde ortaya çıkan 894 yılı savaşı, Burgaz Körfezi'ndeki Ankhialos ve Mesembria gibi limanlarla Bizans başkenti Konstantinopolis arasında gerçekleşen ticari faaliyetlerin birer göstergesidir.¹⁴

Karadeniz kıyısında Burgaz Körfezi denilen bu sahada Bulgar-Bizans çatışmasının sıklıkla yaşanmasındaki bir diğer neden, Bizans'ın sahip olduğu deniz gücüdür. Bulgar Devleti'nin Bizans deniz gücüne karşılık verememesi, Bulgarları Karadeniz kıyılarından saldırılara açık hâle getirdi. Bulgarların hiçbir zaman büyük bir donanma geliştirememesi, Karadeniz'in uzun yıllar rakipsiz bir şekilde Bizans hâkimiyetinde kalmasına neden oldu. Böylece imparatorluk donanması, Bizans'ın özellikle Karadeniz'deki saldırı politikalarında ciddi yarar sağladı.¹⁵

Bulgarların Dobruca'ya geldikleri ilk andan itibaren imparatorluk donanması, Bulgarlara karşı girişilen stratejik seferlerde hem imparatorluğun askerî birliklerini ve mühimmatlarını takviye etme hem de Avrasya bozkırından göçebe mütteliklerini Tuna karşısına taşıma konularında büyük ölçüde kolaylık sağladı. Ayrıca Bizans'ın gemi trafiğine elverişli Karadeniz sahili veya Tuna kıyısındaki, imparatorluk filosunun rahatlıkla devriye gezebildiği, düşman topraklarına yakın kilit noktalara -Ankhialos, Mesembria, Develtos gibi- ciddi şekilde askerî yatırım yapmasını kolaylaştırdı. Böylece bu durum, Bizans'ın her iki cephede de saldırı düzenlemesine imkân tanyarak Bulgarlar karşısında avantajlı hâle gelmesini sağladı.¹⁶

Buna ek olarak, Karadeniz'in batı kıyısındaki bu mevkiiler Bizans başkentine yapılabilecek olası saldırıları engelleme noktasında aşırı öneme sahiptiler. Karadeniz'in kuzeyinden gelebilecek göçebe toplulukların akınlarına karşı savunma merkezi niteliğindediler. Nitekim Bulgarların zayıfladığı onuncu yüzyılın ortalarından itibaren Rus, Peçenek ve Macar tehlikesi bu müstahkem şehirlerin ehemmiyetini artırdı.¹⁷ Bununla beraber bu yerler, Bulgar Devleti'nin başkenti Pliska'ya (893 yılından sonra Preslav'a) yakınlıkları (bkz. Harita 2) sebebiyle de Bizans saldırı planlarında ayrıca önemliydiler. Özellikle Ankhialos'ta gerçekleşen savaşlar, Bulgar-Bizans ilişkilerinde her iki devlet için de önemli sonuçların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

2. 708 Yılı Tervel-II. Iustinianos Savaşı

İkinci Bulgar hükümdarı Tervel¹⁸ Han (702-718) dönemi, Bizans iç siyasetine dahil olacak kadar mühim gelişmelere sahne oldu. 695 yılında tahttan indirildikten sonra burnu kesilip Kırım'daki Kherones'e sürgün edilen II. Iustinianos (685-695; 705-711) ilk olarak sığındığı Hazarlardan umduğu yardımı bulamayınca Bulgar Hanı Tervel'e kardeşi Stephanos'u gönderdi. Mevcut Bizans İmparatoru II. Tiberios (698-705) ile arası iyi olmayan Tervel, devrik imparatorun teklifini memnuniyetle karşıladı. 705 senesinde ordusunun başında Konstantinopolis surları önüne gelen Tervel, II. Iustinianos'un ikinci kez Bizans tahtına oturmasını sağladı. Bunun karşılığında Bizans İmparatoru, Tervel'i saraya davet ederek ona

¹⁰ *The History of Theophylact Simocatta*, s. 154-155.

¹¹ Ivan Hristov, *Mare Ponticum: Coastal Fortresses and Harbour Zones in the Province of Haemimont 5th-7th Century*, Unicart, 2018, s. 145-146.

¹² John Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, UCL Press, London, 1999, s. 54-56; Andreas Kuelzer, "The Byzantine Road System in Eastern Thrace: Some Embarks", *Byzantinische Forschungen*, C. 30, (2011), s. 179-180; Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria*, s. 55-56.

¹³ Hristov, *Mare Ponticum*..., s. 76-77.

¹⁴ Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, s. 66; John L. Teall, "The Grain Supply of the Byzantine Empire, 330-1025", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 13, (1959), s. 117-118.

¹⁵ R. J. Crampton, *A Concise History of Bulgaria*, Cambridge University Press, New York, 2005, s. 10.

¹⁶ Arnold Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, Oxford University Press, London, 1973, s. 337-338; Haldon, *Warfare, State and Society*..., s. 182.

¹⁷ Alexandru Madgearu, *Byzantine Military Organization on the Danube, 10th-12th Centuries*, Brill, Leiden, 2013, s. 22, 45.

¹⁸ Bulgar Hakanlar Listesi'nde Tervel', Bizans kaynaklarında Terbelis, Latin ve Arap kaynaklarında Terbellus diye geçen isim 'direnme, karşı koymak' anlamındadır. Bkz. Bazin, *Eski Türk Dünyasında*..., s. 478; Talât Tekin, *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, TDK Yayınları, Ankara, 1987, s. 13.

birçok değerli hediyenin yanında -yabancı bir hükümdara tarihte ilk kez olmak üzere- *kaesar*¹⁹ unvanını verdi.²⁰

Bununla birlikte ikinci iktidarının ilk yıllarında kendisine ihanet edenleri cezalandırmak ve rakiplerini tasfiye etmekle meşgul olan II. Iustinianos, 708 yılına gelindiğinde barışı bozarak Bulgarlara savaş açtı. Muhtemelen Tervel'in daha fazla vergi ve haraç istemesi yüzünden daha önce verdiği tavizlerden pişman olan ve Bulgar müttefikinin daha güçlü ve tehditkâr bir hâle geldiğini fark eden Bizans İmparatoru,²¹ Opsikon *themasının*²² süvari birliklerinden oluşturduğu ordusunu kara ve deniz yoluyla Trakya'ya sevk etti. Karadeniz kıyısındaki Ankhialos'a ulaştığında, donanmayı kalenin önüne demirledi ve askerlere kamp kurmaları için emir verdi. Ancak Bizans askerleri herhangi bir tehlikenin olmadığı hissiyatıyla rahat hareket ederek ordu disiplininden yoksun hâldeydiler. Bu durumdan casusları vasıtasıyla haberdar olan ve puslu kurma noktasında mahir olan Bulgarlar, aniden saldırıya geçerek Bizans kuvvetlerini bozguna uğrattılar. Büyük bir kıyım gerçekleştiren Bulgar ordusu birçok esir ve ganimet elde etti. Ordusundan geriye kalan az bir kısımla Ankhialos kalesine sığınan ve kapıları mühürleyen II. Iustinianos, üç gün boyunca Bulgarların kuşatması altında kaldı. Bulgarların sabrını gören İmparator, gece gizlice gemiye binerek -Theophanes'in ifadesiyle- "utanç içerisinde Bizans'a yelken açtı".²³

Bulgar Hanı Tervel, bu zaferin ardından Pliska yakınlarında kendisini at üstünde uzun saçlı ve miğferli olarak betimleyen bir kabartma heykel yaptırmıştır. Madara heykeli olarak bilinen bu dev heykelin yanı sıra bastırıldığı mühürlerinde de bu tasvir yer almaktadır.²⁴ Tervel'in zaferi, Ankhialos'un Bulgarların kontrolüne geçmesini sağlamanın yanında Bizans'tan büyük meblağlarda ödemelerini almaya devam etmesini de sağladı ve Bulgar Devleti'nin bölgesel bir Balkan gücü olarak konumunu perçinledi. Ayrıca zafer sonrası süreçte Bizans'a karşı devam eden akınların ve imparatorluk içerisindeki karışıklıkların neticesinde Bulgarlar önemli bir antlaşmaya imza attılar. 716 yılında Bizans İmparatoru III. Theodosios (715-717) ve Bulgar Hanı Tervel arasındaki antlaşma şartlarına göre, ilk olarak Trakya'da Meleona sınır hattı oldu. İkincisi, Bulgar Hanı'na ödenen yıllık haraç miktarı artırıldı. Üçüncüsü, karşılıklı esir, göçmen ve mülteci değişimi uygulandı. Son olarak, iki devlet arasındaki ticaret normalleştirildi ve resmî olarak düzene

sokuldu. Bulgarlar böylece Konstantinopolis'te aktif bir pazara sahip oldular.²⁵

Tervel'in Ankhialos'taki zaferi, sadece genç Bulgar Hanlığı'nı kudretli Bizans İmparatorluğu karşısında güçlü hâle getirmekle kalmamış, aynı zamanda varlığını iyice pekiştiren Bulgarların sonraki yıllarda Balkanlar üzerinden Bizans ile giriştikleri egemenlik mücadelesinde önemli bir başlangıç olmuştur. Her ne kadar Tervel'den sonraki hükümdarlar döneminde Bulgar iktidarı sarsıntılı ve dengersiz bir süreç yaşasa da zamanında elde edilen nüfuz sayesinde Bizans bu durumu lehine kullanmayı başaramamıştır.

3. 763 Yılı Bulgar Yenilgisi

718 yılında Tervel'in ölümünden sonra "Bulgar Hakanlar Listesi"ne göre, başa geçen iki Bulgar hanı (Tvirem' ve Sevar) dönemleri için kaynaklar sessiz kalmaktadır. Ancak bu dönem itibarıyla Bulgar *boyarları* (asilzadeleri) arasında, iki farklı görüş etrafında iktidar mücadelelerinin zuhur ettiğini öğrenmekteyiz. Bu görüşlerden ilki, Bizans ile anlaşarak barış sürecine girip Bulgar Devleti'nin varlığını pekiştirmek üzerine kuruluyken, diğer görüş ise Bizans İmparatorluğu ile savaş hâlini sürdürerek Bulgar Devleti'nin topraklarını genişletmeyi savunmaktaydı. Nüfuzlu soylu aileler arasında gerçekleşen bu güç mücadeleleri yüzünden Bulgar tahtı daimî surette değişikliklere maruz kaldı.²⁶

Bulgar Hanlığı'nda iç kargaşa ortamı sürdüğü sırada Bizans tahtında olan V. Konstantinos (741-775), 754'te Bulgar sınırına müstahkem mevkiiler inşa ettirdi ve bu yeni tahkim edilmiş bölgelere Erzurum (Theodosiopolis) ve Malatya'dan (Melitene) getirdiği Suriye ve Ermeni uyruklu kimseleri yerleştirdi.²⁷ Aynı yıl Bulgarlar, inşa edilen kalelerin 716 yılındaki antlaşmayı ihlal ettiği gerekçesiyle imparatorun fazladan haraç istedi. Ancak bu isteğin reddedilmesi üzerine harekete geçen Bulgarlar, Trakya'ya saldırarak Anastasios'un Uzun Duvarı'na kadar birçok yeri istila ettiler. Bulgarların imparatorluk arazisine saldırılarına karşılık büyükçe bir orduyla düşman topraklarına giren V. Konstantinos, Bulgar ordusunu mağlup ederek önemli bir zaferle başkente geri döndü.²⁸

Bulgar kraliyet ailesi Dulo sülalesinden olmayan Kormisoş²⁹ (739-754), bahsi geçen yenilgiden sonra Bulgar *boyarları* tarafından öldürülerek yerine Bizans kaynaklarında zikredilmeyen Vinch³⁰

¹⁹ Bizans İmparatorluğu'nda hiyerarşide en büyük ikinci unvan, ilk defa yabancı bir hükümdara verilmiştir. Bkz. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 133; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. I, (Edit. Alexander P. Kazhdan), Oxford University Press, New York, 1991, s. 363; Cüneyt Güneş, *Bizans İmparatorluğu Kurumları ve Unvanları (IX. ve XI. Yüzyıllar)*, Selenge Yayınları, İstanbul, 2021, s. 52-59. Ayrıca Tervel'in *kaesar* unvanını gösteren mühürleri için bkz. G. Zacos - A. Vegler, *Byzantine Lead Seals*, Vol. I/III, No. 2672, J. J. Augustin, Basel, 1972, s. 1441; Nicolas Oikonomides, *A Collection of Dated Byzantine Lead Seals*, No. 26, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1986, s. 38-39.

²⁰ *Nikephoros Patriarch of Constantinople*, s. 103, 105; *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 522-523. Zlatarski gibi bazı araştırmacılar, Bizans kroniklerinde bahsi geçmemekle birlikte, Balkan Dağları ile Burgaz Körfezi arasında kalan Zagora adlı bölgenin de Tervel'e hediye olarak verildiğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 31; Robert Browning, *Byzantium and Bulgaria*, Temple Smith, London, 1975, s. 48; John V. A. Fine, *The Early Medieval Balkans*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1991, s. 74.

²¹ Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 32; Géza Fehér, *Bulgar Türkleri Tarihi*, Çev. Heyet, TTK Yayınları, Ankara, 1984, s. 49; Osman Karatay, "Tuna Bulgarları", *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, (Ed. Osman Karatay - Serkan Acar), Kronik Kitap, İstanbul, 2021, s. 261.

²² Askerî, idari ve coğrafi olarak ayrılan ve idari ve askerî güce sahip bir *strategos* tarafından yönetilen bölgeler için kullanılan bir terim. Bkz. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. III, s. 2034; Cüneyt Güneş, *Bizans Anadolu'sunda Askerî ve İdari Bir Sistem: Thema Sistemi (VII. Yüzyıldan XI. Yüzyıla Kadar)*, TTK Yayınları, Ankara, 2021, s. 23-30.

²³ *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 525; *Nikephoros Patriarch of Constantinople*, s. 105; J. B. Bury, *A History of Later Roman Empire, from*

Arcadius to Irene (395-800), Vol. II, Macmillan and Co., London, 1889, s. 361-362; Güneş, *Thema Sistemi*, s. 170-171.

²⁴ Karatay, "Tuna Bulgarları", s. 262; Florin Curta, "Qagan, Khan or King? Power in Early Medieval Bulgaria (Seventh to Ninth Century)", *Viator*, XXXVII, (2006), s. 11-14. Ayrıca kabartma hakkında detaylı bilgi için bkz. Uwe Fiedler, "Bulgars in the Lower Danube Region, A Survey of the Archaeological Evidence and of the State of Current Research", *The Other Europe in the Middle Ages, Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans*, (Edit. Florin Curta), Brill, Leiden, 2008, s. 202-207. Heykelin Krum'a ithafen oğlu Omurtag tarafından yaptırıldığına dair bilgi için bkz. Ali Ahmetbeyoğlu, "Madara Kaya Kabartması ve Kitâbeleri", *Tarih Dergisi*, S: 35 (1994), s. 35-54.

²⁵ Theophanes söz konusu antlaşmadan bir yüzyıl sonra Krum'un savaşları sırasında geriye dönük atıfta bulunarak bahsetmektedir. *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 681; Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 33; Fine, *The Early Medieval Balkans*, s. 75; Kayapınar, "Bulgarların Balkanlara Göçü...", s. 113.

²⁶ Stanley G. Evans, *A Short History of Bulgaria*, Lawrence&Wishart, London, 1960, s. 33.

²⁷ *The Chronicle of the Logothete*, Trans. Staffan Wahlgren, Liverpool University Press, Liverpool, 2019, s. 143-144; Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 35-36.

²⁸ *Nikephoros Patriarch of Constantinople*, s. 145; *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 593.

²⁹ "Korunan" anlamındaki Kormisoş, Bizans kaynaklarında Kormesios olarak geçmektedir. Bkz. Bazin, *Eski Türk Dünyasında...*, s. 464.

³⁰ Bazin, *Eski Türk Dünyasında...*, s. 480; Tekin, *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, s. 13.

(754-760) geçti. Selefiyle birlikte Vokil ailesine mensup olan Vineh'in saltanat yılları epey çalkantılıydı. Bunun nedeni Bulgarları imparatorluğun "baş düşmanı" olarak gören V. Konstantinos'un kesintisiz olarak sürdürdüğü seferlerine³¹ karşın etkisiz ve barış yanlısı bir yönetim sergilemesiydi. Bundan dolayı savaş yanlısı Bulgar *boyar*ları ayaklanarak veraset yoluyla başa geçmiş hanlarını öldürüp yerine başka bir güçlü sülale olan Ugayin'den Teleç³² (760-763)'i getirdiler.³³ Bulgar iç siyasetinde süregelen anlaşmazlıklara dikkat çekmesi açısından kaynaklarda 208 bin Slavın Bulgar topraklarını terk ettiği ifade edilmektedir. Karadeniz'den gemilerle kaçarak Bizans İmparatorluğu'na sığınan bu kalabalık göçmen grubu V. Konstantinos'un Bitinya (Bithynia)'ya yerleştiği kaydedilmektedir.³⁴

Öte yandan taraftarlarının beklentilerini karşılamak üzere başa geçmez Trakya'ya akınlar düzenleyen Teleç, bir dizi kaleyi ele geçirip yerleşim yerlerini talan etti. Bununla birlikte Bizans'tan gelecek saldırılara karşı ise sınırını kuvvetlendirme yoluna giderek çoğunluğu Slavlardan müteşekkil 20.000 kişilik yardımcı askerî birlikle savunma pozisyonunu güçlendirdi. Ne var ki öteden beri Bulgar sorununu kökünden halletmek isteyen Bizans İmparatoru V. Konstantinos, bu vesileyle 800 parçalık donanmayı Tuna havzasına gönderirken kendisi de kara yoluyla Trakya'ya doğru harekete geçti ve büyük çaptaki ordusunu Burgaz Körfezi'ndeki imparatorluk şehri Ankhialos'ta birleştirdi. 30 Haziran 763 tarihinde Teleç'in ordusuyla birlikte Bizanslıların kamp kurduğu alana gelmesiyle iki taraf arasında beş saat süren bir meydan savaşı gerçekleşti. Bulgar ve Slav kuvvetleri ağır bir yenilgi yaşarken, Bulgar Hanı Teleç savaş meydanından kaçmak durumunda kaldı.³⁵

Bizans İmparatoru, bu büyük zaferin ardından başkentte törenlerle karşılandı ve hipodromda büyük şenlikler düzenlendi. Ayrıca imparatorluk başkentine getirilen esirler şehir halkına dağıtıldı ve Altın Kapı'nın dışında infaz edilmeleri emredildi. Diğer taraftan Bulgar cephesinde ise bu felaket ülke atmosferinde zaten gergin olan havayı daha da karamsar bir boyuta taşıdı. Teleç, ülke içinde birliği sağlayamadığından iktidarını korumakta güçlük çekti ve en sonunda öfkeli tebaası tarafından öldürülerek yerine Vokil soyundan Kormisoş'un "kayınbiraderi" Savin (763-766) getirildi.³⁶ Bu tarihten itibaren Bulgarlar arasında karışıklıklar hiç eksik olmadı ve iktidar mütemadi değişikliklere uğradı. Üstelik başa geçecek olan hükümdarın kim olacağı noktasında Bizans idaresi karar mercii konumuna geldi.³⁷

763 yılı zaferi, Bizans'a iyice bunalım dönemine giren Bulgarlara karşı etkili bir hamle yapma imkânı tanıdı. Bulgar idaresine bela olan ayrışmaların farkında olan İmparator V. Konstantinos, yenilgi sonrası epey güçten düşerek zayıflamış Bulgar Devleti'ne istikrara kavuşmadan önce nihai darbeyi vurmayı amaçlayan yeni bir birleşik kara ve deniz harekâtı tertipledi. 21 Haziran 766 tarihli bu harekât için tüm askerî birliklerden donattığı 2600 savaş gemisini yine Ankhialos'a gönderdi. Fakat bu sefer, donanmanın karaya yaklaşmasıyla çıkan şiddetli rüzgâr sonucu bütün gemiler harap oldu

ve birçok Bizans askeri suda boğuldu. Bunun üzerine İmparator, 17 Temmuz'da perişan bir hâlde başkente geri döndü.³⁸

Bunun sonucunda Bulgar Hanı Savin, Bizans'ın saldırı planının akamete uğramasından dolayı imparatorlukla uygun koşullarda barışı yeniden müzakere etmek için iyi bir fırsat doğduğunu düşündü ve V. Konstantinos'a bir elçi gönderdi. Lakin bazı Bulgar *boyar*ları böylece Bizanslılar tarafından köleleştirileceklerini addedip bu durumu kabullenmeyerek ayaklanma başlattılar. Savin de maiyetindekilerle beraber Karadeniz üzerinden Konstantinopolis'e sığınmak zorunda kaldı.³⁹

Mamafih 763 yılı Ankhialos Zaferi, Bizans İmparatorluğu'nun ilk Bulgarların Tuna bölgesine geldiklerinden beri onları ortadan kaldırmaya yönelik güttüğü politikanın ilk ciddi kazanımı olmuştur. Zira bundan önce Bulgarlar, Bizans'a karşı üstünlüklerini koruyarak imparatorluktan çeşitli haklar elde etmeyi başarmışlardı. Ancak V. Konstantinos'un ölümüne değin sürdürdüğü askerî ve diplomatik mücadele sayesinde imparatorluğun Kuzey Balkanlardaki kudreti Mauricius dönemindeki gibi zirveye taşınmış olmasına rağmen, Bulgar Devleti'ne boyun eğdirilememiştir. Hatta 763 yılında kazanılan Ankhialos zaferi dahi Bizans'ın Bulgarları Balkan coğrafyasından çıkarmasına yetecek ve Bulgar tehlikesini ortadan kaldıracak ölçüde bir kazanç sağlamamıştır.

4. Sonraki Yıllarda Ankhialos'un Durumu

780-790 yılları arasında oğlu VI. Konstantinos (780-797)'un naipliğini üstlenen Eirene, Balkanlardaki Slav nüfusunu kontrol altına almak ve olası Bulgar saldırılarını engellemek amacıyla civar bölgeyi koruyacak askerî birliklere güvenli alanlar sağlayan bir dizi kalenin ve müstahkem yerleşim yerinin yeniden yapımına ya da tamirine karar vererek 784 yılında büyük bir orduyla Trakya'ya doğru yola çıktı. VI. Konstantinos ile ilk olarak V. Konstantinos'un Bulgarlara karşı sürdürdüğü savaşlar sırasında tahrip edilen Ankhialos'a gelen Eirene, bu şehrin tahkimatlarının onarımını yaptırarak Philippopolis (Filibe) istikametinde yoluna devam etti.⁴⁰ Eirene'nin iktidarı döneminde dış politikadaki en büyük başarı olan bu "Trakya turu" sayesinde Bulgar sınırındaki kalelerin -Ankhialos, Beroia (Irenopolis)⁴¹ ve Philippopolis- güçlendirilmesinin yanında Slav nüfusunun yoğunlukta olduğu bereketli arazilerin kontrolü Bizans'ın eline geçti.⁴²

Güçlü Bulgar Hanı Krum (803-814) döneminde Bizans İmparatoru I. Nikephoros (802-811)'a karşı 26 Temmuz 811 tarihinde kazanılan zafer Bulgar Devleti tarihinin en önemli olaylarından biridir. Bu savaşta Bizans hükümdarı katledilerek Krum'un ve Bulgarların şöhreti artmıştır.⁴³ Ertesi yıl Bulgar Hanı, kuzey Trakya'daki Bizans kale zincirlerini daha fazla kendi devletine bir tehdit oluşturmasını istemediğinden ele geçirmeye ya da yok etmeye karar verdi. Çünkü bu kaleler aracılığıyla Bizans kara ve deniz yolundan düzenlediği seferlerinde bu merkezleri etkin şekilde kullanılmaktaydı. Bundan dolayı ilk olarak Konstantinopolis'i Karadeniz liman kentleri,

³¹ Ostrogorsky imparatorun 9 sefer yaptığını bildirmektedir. Bkz. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 156. V. Konstantinos'un seferlerinin ana amacı ise Bizans'ın o dönemin en önemli tarım bölgesi olan Trakya'ya Bulgarların genişlemesini durdurmak. Bkz. Jonathan Shepard, "Slavs and Bulgars", *The New Cambridge Medieval History*, c. 700-900, Vol. II, (Edit. Rosamond McKitterick), Cambridge University Press, 2008, s. 232-233.

³² Bizans kaynaklarında Teletzes veya Telessios diye anılmaktadır. Bkz. Bazin, *Eski Türk Dünyasında...*, s. 480.

³³ Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 38.

³⁴ Bury, *A History of Later Roman Empire*, s. 471; Güneş, *Thema Sistemi*, s. 168.

³⁵ Nikephoros Patriarch of Constantinople, s. 149; *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 599; Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 39.

³⁶ Nikephoros Patriarch of Constantinople, s. 151; *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 599.

³⁷ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 157.

³⁸ *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 605; *The Chronicle of the Logothete*, s. 145-146.

³⁹ Nikephoros Patriarch of Constantinople, s. 151; *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 599.

⁴⁰ *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 631; *The Chronicle of the Logothete*, s. 150; Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria*, s. 162.

⁴¹ Bu yerin günümüzdeki konumu hakkında bkz. Nicolay Sharankov - Dimitar Yankov, "A 784 AD Inscription of Constantine VI and Irene from Beroe-Irenopolis (Modern Stara Zagora, South Bulgaria)", *Archaeologia Bulgarica*, XII/1, (2008), s. 77-86.

⁴² Warren Treadgold, *The Byzantine Revival, 780-842*, Stanford University Press, Stanford, 1988, s. 73, 124.

⁴³ *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 673-674. Ayrıca bkz. "9. Yüzyıl Bizans Kroniği Scriptor Incertus (811 Kroniği)", Çev. Hüseyin Uçar, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, C. 127, S: 251 (2021), s. 367-374.

Ankhialos ve Mesembria'ya bağlayan ana kara yolunu kesmek için harekete geçti ve Burgaz Körfezi'nin ortasındaki kuzey-güney sahil yolunu kontrol eden Develtos'a saldırdı. Şehrin duvarlarını yıktırarak ahalisini Bizans'ın yaptığı gibi kendi topraklarına yerleştirdi.⁴⁴

Bizans'ta başa geçen I. Mikhail Rangabe (811-813), Krum'a karşı yola çıktıysa da daha sonra Opsikion ve Thrakesion themalarındaki⁴⁵ birlikler arasında çıkan isyan yüzünden geri dönmek zorunda kaldı. Bulgarlar ise bu fırsatı değerlendirerek Makedonya ve Trakya içlerine kadar nüfuz ettiler. Durumdan haberdar olan Ankhialos'un da içinde bulunduğu civardaki garnizon birlikleri, herhangi bir savaştan çekindiklerinden görev yerlerini terk ederek birçok kaleyi ve mevki boş bıraktılar. Bunun sonucunda, dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde I. Nikephoros'un Anadolu'dan Slavların yoğun olduğu Struma (Strymon) bölgesine getirdiği göçmen kitle yurtlarına geri dönme imkânı yakalayarak yola koyuldu. Bu suretle sabık imparatorun bölgede uygulamaya çalıştığı iskân politikası başarısızlıkla sonuçlandı.⁴⁶

812 yılının sonuna doğru Karadeniz'in batı kıyı şeridinde yer alan - Ankhialos, Develtos, Sozopolis- imparatorluğun sınır kale hattı Bulgarların eline geçti ve Bizans ile Trakya üzerindeki sınır güneye doğru çekilirken stratejik olarak askerî durum Bulgarların lehine döndü. Her ne kadar Bizans'ın önemli donanma üsleri Bulgarların eline geçse de deniz gücünden mahrum olmalarından dolayı Karadeniz üzerinde bir hâkimiyet kuramamışlardır.⁴⁷

Krum'dan sonraki Omurtag (814-831) döneminde ise 816 senesinde yapılan otuz yıllık anlaşma gereğince Develtos her iki devlet arasında sınır oldu. Develtos'un güneyindeki Sozopolis ve Agathopolis gibi şehirler Bizans'a geçerken; Ankhialos ve Mesembria Bulgarların egemenliğinde kaldı. Bunun yanında Develtos ve Ankhialos gibi şehirler nüfustan arındırılmış topraklar hâline getirildi.⁴⁸ 853 yılına gelindiğinde Bulgar hükümdarı I. Boris (852-889), Sicilya'da Arap tehdidiyle meşgul olan ve reşit olmayan İmparator III. Mikhail (842-867) adına hareket eden bir naiplik tarafından yönetilen Bizanslılardan, Trakya'da istediği ek toprak imtiyazları sayesinde Develtos ve Ankhialos'un durumunu pekiştirdi.⁴⁹

Ancak Bulgar Devleti'nin Hristiyanlaşma sürecinde 862 yılında Frank Krallığı ile ittifak kurması, Bizans'ın zorunlu olarak da olsa Bulgarlarla iyi ilişkiler kurmaya çalışmasını tersine çevirdi. Çünkü bu ittifak, Güneydoğu Avrupa'daki güç dengesini değiştirebilecek nitelikteydi. Bundan dolayı Bizans İmparatoru III. Mikhail vakit kaybetmeden ertesi sene Karadeniz üzerinden Bulgarlara saldırdı. Bulgar hükümdarı Boris, hazırlıksız yakalanması ve Franklardan yardım gelmemesi sonucu yenildi ve Bizans'ın şartlarına boyun eğmek zorunda kaldı. Antlaşma şartları uyarınca Boris, Frank Kralı ile ittifakından çekilmeyi, Hristiyanlığı Bizans'tan almayı ve Bizans

din adamlarının Bulgar topraklarına girmesini kabul etti. Bunun haricinde, III. Mikhail Karadeniz'in batı kıyısındaki Mesembria, Develtos ve Ankhialos şehirlerini de imparatorluk kontrolüne aldı. Böylelikle Ankhialos üzerindeki hâkimiyet yeniden Bizanslılara geçmiş oldu.⁵⁰

5. Symeon'un 917 Yılı Zaferi

Onuncu yüzyılın başlarında Bulgar Devleti tarihinin en güçlü hükümdarlarından Symeon (893-927)'un döneminde, Bizans İmparatorluğu'na karşı gerçekleştirilen birçok sefer Bulgar-Bizans ilişkisine damgasını vurmuştur. Sekizinci yüzyılın ortalarında Bulgar Hanlığı'nın içinde bulunduğu istikrarsızlık ve bu durumdan istifade eden Bizans'ın özellikle V. Konstantinos zamanında ardı arkası kesilmeyen seferlerine zemin hazırlamıştı. Hatta daha önce bahsettiğimiz 763 yılındaki büyük hizmetin yaşanmasına sebebiyet vermişti. Bununla birlikte bu tarihten yaklaşık yüz elli yıl sonra durum tersine dönerek bu kez, Bizans İmparatorluğu dâhilinde kaos ortamı hâkimken, Bulgar Devleti'nde ise güçlü bir hükümdar olan Symeon dönemiyle altın çağ yaşanmaktaydı.

Bulgar-Bizans savaş döneminin yeniden canlanmasına sebep olan olay, 896 yılında iki devlet arasında imzalanan antlaşmanın mucibince her yıl ödenmesi gereken verginin iktidara gelir gelmez Bizans İmparatoru Aleksandros (912-913) tarafından reddedilmesidir. Saltanatının başlangıcından itibaren gücünü artıran Bulgar hükümdarı Symeon, bu durumu fırsat bilerek savaş hazırlıklarına girişti. Savaş perdesini aralayan Aleksandros ise 6 Haziran 913 tarihinde öldü ve yerine yedi yaşındaki yeğeni VII. Konstantinos (913-959) geçti. Onun adına devlet işlerinin yönetimini başkanlığında Patrik Nikolaos'un bulunduğu bir heyet devraldı.⁵¹

Symeon, ordusuyla beraber 913 yılının Ağustos ayında imparatorluk başkentine kadar çok fazla dirençle karşılaşmadan ulaştı ve Blakhernai Sarayı ile Altın Kapı arasında yer alan bölgeye yerleşti. Ancak muhteşem Bizans surlarına karşı öncülleri gibi gücünün yetersiz olduğunu kavradı ve barış teklifinde bulundu. Symeon, genç İmparator VII. Konstantinos'un naipliğini üstlenen Patrik Nikolaos tarafından büyük bir törenle başkentte ağırlandı ve daha sonra patrik ona kendi tacını⁵² giydirdi.⁵³ Barış müzakereleri neticesinde birikmiş vergilerin tahsilini yanında Symeon, genç imparatorun kendi kızlarından biriyle evlenme sözünü de alarak ülkesine geri döndü. Böylece Bulgar hükümdarı öteden beri istediği imparatorluk tacına *basileopator*⁵⁴ (imparatorun babası) unvanıyla bir adım daha yaklaşmış olacaktı.⁵⁵

Bununla beraber Symeon ülkesine döner dönmez Bizans iktidarında değişiklik meydana geldi ve Patrik Nikolaos -muhtemelen verdiği tavizler yüzünden- naiplik makamından uzaklaştırıldı ve yerine imparatorun annesi Zoe geldi. İmparatoriçe, evlilik ahdini

⁴⁴ *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 679; V. N. Zlatarski, "Kurum Han", Çev. M. Türker Acaroğlu, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S: 10-11 (1982), s. 130; Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria*, s. 222; Dennis P. Hupchick, *The Bulgarian-Byzantine Wars for Early Medieval Balkan Hegemony*, Palgrave Macmillan, 2017, s. 91-92.

⁴⁵ Bu bölgelerin hangi coğrafyaları kapsadığı hakkında bkz. Güneş, *Thema Sistemi*, s. 178-185, 198-204.

⁴⁶ *The Chronicle of Theophanes Confessor*, s. 679; Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 55-57; Treadgold, *The Byzantine Revival*, s. 181.

⁴⁷ Browning, *Byzantium and Bulgaria*, s. 137.

⁴⁸ Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, s. 81-82; Browning, *Byzantium and Bulgaria*, s. 51; Madgearu, *Byzantine Military Organization...*, s. 13.

⁴⁹ John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, Trans. John Wortley, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 92.

⁵⁰ Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History*, s. 90-92; Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, s. 84; Browning, *Byzantium and Bulgaria*, s. 55; Fine, *The Early Medieval Balkans*, s. 118; Hupchick, *The Bulgarian-Byzantine Wars...*, s. 136; Madgearu, *Byzantine Military Organization...*, s. 16; Timothy E. Gregory, *Bizans Tarihi*, Çev. Esra Ermert, YKY, İstanbul, 2021, s. 243.

⁵¹ Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History*, s. 190-191; *The Chronicle of the Logothete*, s. 220; Browning, *The Byzantine Empire*, s. 102-103; Gregory, *Bizans Tarihi*, s. 257.

⁵² Ostrogorsky'e göre, Symeon patriğin elinden 'imparatorluk tacını' giymiştir. Bkz. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 244-245. Bu konudaki tartışmalar için bkz. G. A. Loud, "A Re-Examination of the 'Coronation' of Symeon of Bulgaria in 913", *The Journal of Theological Studies*, Vol. 29, No. 1, (1978), ss. 109-120; Ian Mladjov, "The Crown and the Veil: Titles, Spiritual Kinship, and Diplomacy in Tenth-Century Bulgaro-Byzantine Relations", *History Compass*, Vol. 13/4, (2005), ss. 171-183.

⁵³ Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History*, s. 194; *The Chronicle of the Logothete*, s. 223-224; *Theophanes Continuatus*, Trans. Paul Stephenson, <http://web.archive.org/web/20010713052818/http://homepage.mac.com/paulstephenson/trans/theocont1.html>, 1998 (Erişim tarihi: 01.11.2021); Browning, *The Byzantine Empire*, s. 104.

⁵⁴ Unvan hakkında bkz. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. I, s. 263-264; Güneş, *Bizans İmparatorluğu Kurumları ve Unvanları*, s. 151.

⁵⁵ Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 157; Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, s. 366.

reddettiğini ilan ederek Symeon'un imparatorluk yolundaki beklentilerine ket vurdu.⁵⁶ Bulgar Hanı'nın Bizans'a karşı uzun süre devam edecek olan amansız düşmanlığı bu andan itibaren başladı. Symeon, aldığı haber üzerine harekete geçerek 914 yılında Adrianopolis (Edirne)'i zapt etti. Sonraki yıllarda Dyrrhakhion (Draç) ve Selanik'e kadar olan Bizans arazisi Bulgar akınlarıyla tahrip edildi. Hatta 916 yılında Korinthos (Korint) Körfezi'ne kadar olan bölge dahi Bulgar saldırılarının hedefi oldu.⁵⁷

İmparatoriçe Zoe, Symeon'un bir türlü sonu gelmeyen saldırılarını nihayete erdirmek adına büyük bir sefer hazırlığı başlattı. Bundan dolayı öncelikle doğu cephesinde Araplarla hızlıca anlaşma yoluna gitti ve doğudaki askerî birlikleri batıya kaydırarak büyük bir ordu topladı.⁵⁸ Bulgarları tamamen ortadan kaldırma niyetinde olan İmparatoriçe, aynı zamanda kuzey bozkır halkları Peçenekler, Macarlar ve Sırlardan destek arayışında bulunarak onlara elçiler gönderdi.⁵⁹

Bizans ordusu, İmparatoriçe'nin güvenini kazanmış Leon Phokas komutasında Karadeniz kıyısı boyunca düşman topraklarına kadar ilerledi. İmparatorluk donanmasının başında ise *droungarios*⁶⁰ unvanıyla Ermeni I. Romanos Lekapenos bulunuyordu. 20 Ağustos 917 tarihinde Ankhialos yakınındaki Akheloos mevkiinde gerçekleşen savaşta sayıları tam olarak bilinmeyen Symeon'un ordusu, Bizans kuvvetlerini feci bir şekilde yenilgiye uğrattı. Yüksek rütbeli pek çok komutanını kaybeden Leon Phokas yanındaki çok az adamla birlikte güçlülük Mesembria (Nesebar) üzerinden başkente kaçabildi.⁶¹

Savaşın kaybedilmesindeki etkenlerden birisi, donanmanın başında olan I. Romanos'un müttefikleri Peçenekleri Tuna'nın güneyine nakletmeyi kabul etmemesidir. I. Romanos'un Khersones *strategos* Ioannes Borgas ile aralarındaki anlaşmazlık yüzünden müttefikleri Peçenekler ülkelerine geri döndü ve bundan dolayı Bizans yalnız başına savaşa girmek zorunda kaldı. Böylece Symeon, iki cepheye birden savaşa zorunluluğu kalmadan birliklerini sadece güney taraftaki Bizans kuvvetlerinin üzerine sürebildi ve neticesinde büyük bir zafer elde etti.⁶²

Bu zaferin ardından Symeon tekrardan Trakya üzerinden Konstantinopolis'e doğru harekete geçti. İmparatoriçe Zoe derhal bir ordu toparlayarak komutasına yine Leon Phokas'ı getirdi. Fakat Konstantinopolis yakınlarındaki Katasyrtai'de Bizans ordusu yenilgiden kurtulamadı. 917 zaferiyle önündeki engelleri kaldıran Bulgar hükümdarı, sonraki süreçte Balkan Yarımadası'nda egemen hâle geldi. Symeon hâkimiyet sahasını Karadeniz'den Korinthos Körfezi'ne kadar genişletmeyi başardı.⁶³

Aslında Symeon'un siyasi-ideolojik hedefi Konstantinopolis'i ele geçirerek imparatorluk tacını giymektir. Küçük yaşta Bizans

başkentinde eğitim gören Symeon, Bizans toprakları üzerinde yeni ve cihanşümul bir imparatorluk kurma hayaline sahipti.⁶⁴ Ne var ki Symeon'un sahip olduğu bu hayali esasen kendi hedefine ulaşmada bir engel oldu. Çünkü onun daimi surette Bizans'ı yıpratması ve zaferler kazanması, mevcut Bizans yönetiminin çöküşünü hızlandırarak askerî rejimin gerekliliğini ortaya çıkardı. Nihayetinde Romanos Lekapenos güç yarışını kazanarak hükümetin dizginlerini eline aldı ve niyabet makamında olan İmparatoriçe Zoe ve yardımcılarını zaman içerisinde saf dışı bırakmayı başardı. Dahası giderek şahsî hâkimiyetini güçlendiren Romanos, 919 yılının Mayıs ayında kızı Helene ile genç İmparator VII. Konstantinos'u evlendirerek *basileopator* unvanını elde etti. Ertesi yıl 24 Eylül'de damadı onu *kaesarlığa* yükseltti ve yine aynı yılın sonunda 17 Aralık'ta bu kez onu "müşterek imparator" ilan etti.⁶⁵

Böylelikle Bulgar sınırlarını üç denize (Karadeniz, Adriyatik ve Ege) kadar genişleterek aynı zamanda mükemmel bir askerî lider olduğunu gösteren Çar Symeon'un kazandığı savaşların neredeyse hiçbir anlamı kalmadı. Üstelik 927 yılındaki ölümünden sonra yerine geçen oğlu Çar Peter (927-969)'in iktidarının başlangıcında, Karadeniz'in batı kıyısı boyunca elde edilen Mesembria, Ankhialos, Develtos ve Sozopolis şehirleri tekrardan Bizans'ın hâkimiyetine bırakıldı.⁶⁶

Sonuç

Tuna havzasında görüldüklerinden itibaren Bulgarlar, Bizans'ın Balkan toprakları için her zaman ciddi bir tehdit unsuru olmuşlardır. Devletin kurucusu Asparuh'un ilk yıllarında kavimleri dize getiren imparatorluk karşısında büyük bir zafer kazanması ve onu haraca bağlaması genç Bulgar Devleti'nin kaderini belirlemiştir. İki devlet arasında onuncu yüzyılın sonlarına değin süren Balkan Yarımadası'ndaki hâkimiyet mücadelesinde, sınır hattında yer alan Ankhialos, her biri Bulgarları Balkanlardan atmayı hedefleyen üç büyük savaşa tanıklık etmiştir. Karadeniz'in batı sahil şeridindeki Bizans şehri Ankhialos, başkent Konstantinopolis'ten Balkanlara ulaşımı sağlayan üç ana geçiş güzergâhından birinin üzerinde bulunması, askerî birliklerin ve müttefiklerin sevkini donanma ile yapılabilecek bir konuma sahip olması, limanı sayesinde ticari faaliyetler için elverişli olması ve Bulgar başkentine yakın olması gibi sebeplerden ötürü Bulgar-Bizans gelişmesinde değerli bir liman kenti ve çatışma sahası hâline gelmiştir. Bilhassa Bizans'ın Bulgar tehlikesini savuşturmak için tertip ettiği geniş çaptaki saldırı planları, bu şehir üzerinden hayata geçirilmiştir. Bulgar-Bizans çatışmasında tarih boyunca sürekli el değiştiren Ankhialos, kara ve denizden birleşik bir saldırı hazırlığı için Bizans'a büyük kolaylık sağlamıştır. Ancak girişilen mücadelelerden istenilen sonuçlar çoğu zaman elde edilememiştir. Nitekim 708 yılında II. Iustinianos'un Bulgar Hanı Tervel'e düzenlediği seferde Bizans ordusu Ankhialos'ta büyük bir yenilgi yaşamıştır. Hatta imparatorun kendisi başkente güçlülük

⁵⁶ Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 158; Fine, *The Early Medieval Balkans*, s. 148; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 245.

⁵⁷ Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 159; Romilly Jenkins, *Byzantium: The Imperial Centuries AD 610-1071*, Barnes & Noble Books, New York, 1993, s. 233; Fine, *The Early Medieval Balkans*, s. 197.

⁵⁸ İmparatorluk *tağması* (alay) yanı sıra sefer için Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden getirilenlerle Trakya ve Makedonya'daki birliklerin toplamı yaklaşık otuz bin kişilik bir ordu. Bkz. John Haldon, *The Byzantine Wars*, The History Press, 2013, s. 80.

⁵⁹ Nicholas I Patriarch of Constantinople, *Letters*, Trans. R. J. H. Jenkins - L. G. Westerink, Dumbarton Oaks, Washington, 1973, s. 59; *The Chronicle of the Logothete*, s. 224.

⁶⁰ Unvan hakkında bkz. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. I, s. 663; Güneş, *Bizans İmparatorluğu Kurumları ve Unvanları*, s. 136-138.

⁶¹ Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History*, s. 197-198; *The History of Leo the Deacon: Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, Trans. Alice-Mary Talbot - Denis F. Sullivan, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 2005, s. 171; *The Chronicle of the Logothete*, s. 225-226; *Theophanes Continuatus*,

<http://web.archive.org/web/20010713053416/http://homepage.mac.com/paulstephenson/trans/theocont2.html>; Browning, *Byzantium and Bulgaria*, s. 63.

⁶² Nicholas I, *Letters*, s. 61; Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History*, s. 198; *The Chronicle of the Logothete*, s. 226; *Theophanes Continuatus*, <http://web.archive.org/web/20010713053416/http://homepage.mac.com/paulstephenson/trans/theocont2.html>; Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, s. 111.

⁶³ Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 161; William Miller, "The Rise and Fall of the First Bulgarian Empire (679-1018)", *The Cambridge Medieval History*, Vol. IV, (Edit. J. B. Bury), Cambridge University Press, Cambridge, 1923, s. 238.

⁶⁴ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 244.

⁶⁵ Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History*, s. 202, 205; *The Chronicle of the Logothete*, s. 230, 232; Liudprand of Cremona, *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, Trans. Paolo Squatriti, The Catholic University of America Press, Washington DC., 2007, s. 124-127; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 246.

⁶⁶ Romilly Jenkins et al, *Constantine Porphyrogenitus De Administrando Imperio A Commentary*, Dumbarton Oaks, Washington, 2016, s. 58; Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, s. 180.

dönebilmiştir. Fakat 763 yılına gelindiğinde Bulgarların iki farklı görüş etrafında iç siyasetteki dalgalanmaları, Bizans'ın V. Konstantinos liderliğinde defaten Bulgar arazisine saldırılarına olanak tanıyarak Ankhialos'ta önemli bir zafer kazanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Bulgar Hanlığı, bu yenilgi sonrası epey güçten düşse de Bizans karşısındaki mücadelesini sürdürmüştür. Onuncu yüzyılın başlarında Bulgarların güçlü hükümdarı Symeon zamanında ise Bizans, rakibi karşısında âciz durumda kalmıştır. 917 yılında büyükçe bir ordunun sevk edilmesi dahi Bulgarları engellemeye yetmemiştir. Ankhialos civarında gerçekleşen savaş sonrası Çar Symeon, Bulgar Devleti'ni Balkan Yarımadası'nın tek hâkimi hâline getirmiştir. Diğer taraftan Ankhialos'un sunduğu avantajlar Bizans'a Bulgarlar karşısında üstünlük sağlasa da Tuna Bulgar Devleti, Balkan Yarımadası'ndaki varlığını XI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürdürmeyi başarmıştır.

KAYNAKÇA

- “9. Yüzyıl Bizans Kroniği Scriptor Incertus (811 Kroniği)”, Çev. Hüseyin Uçar, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, C. 127, S: 251, (2021), ss. 367-374.
- Ahmetbeyoğlu, Ali; “Bulgar Hakanlar Listesi”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, S: 14, (1994), ss. 1-8.
- Ahmetbeyoğlu, Ali; “Madara Kaya Kabartması ve Kitâbeleri”, *Tarih Dergisi*, S: 35, (1994), ss. 35-54.
- Bazin, Louis; *Eski Türk Dünyasında Kronoloji Yöntemleri*, Çev. Vedat Köken, TDK Yayınları, Ankara, 2011.
- Browning, Robert; *Byzantium and Bulgaria*, Temple Smith, London, 1975.
- Browning, Robert; *The Byzantine Empire*, The Catholic University of America Press, Washington, 1992.
- Bury, J. B.; *A History of Later Roman Empire, from Arcadius to Irene (395-800)*, Vol. II, Macmillan and Co., London, 1889.
- Crampton, R. J.; *A Concise History of Bulgaria*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- Curta, Florin; *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500-700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Curta, Florin; “Qagan, Khan or King? Power in Early Medieval Bulgaria (Seventh to Ninth Century)”, *Viator*, Vol. XXXVII, (2006), ss. 1-31.
- Evans, Stanley G.; *A Short History of Bulgaria*, Lawrence&Wishart, London, 1960.
- Fehér, Géza; *Bulgar Türkleri Tarihi*, Çev. Heyet, TTK Yayınları, Ankara, 1984.
- Fiedler, Uwe; “Bulgars in the Lower Danube Region, A Survey of the Archaeological Evidence and of the State of Current Research”, *The Other Europe in the Middle Ages, Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans*, (Edit. Florin Curta), Brill, Leiden, 2008, ss. 151-236.
- Fine, John V. A.; *The Early Medieval Balkans*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1991.
- Golden, Peter B.; *Khazar Studies*, Vol. I, Akadémiai Kiado, Budapest, 1980.
- Gregory, Timothy E.; *Bizans Tarihi*, Çev. Esra Ermert, YKY, İstanbul, 2021.
- Güneş, Cüneyt; *Bizans Anadolu'sunda Askerî ve İdarî Bir Sistem: Thema Sistemi (VII. Yüzyıldan XI. Yüzyıla Kadar)*, TTK Yayınları, Ankara, 2021.
- Güneş, Cüneyt; *Bizans İmparatorluğu Kurumları ve Unvanları (IX. ve XI. Yüzyıllar)*, Selenge Yayınları, İstanbul, 2021.
- Haldon, John; *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204*, UCL Press, London, 1999.
- Haldon, John; *The Byzantine Wars*, The History Press, 2013.
- Haldon, John; *Bizans Tarih Atlası*, Çev. Ali Özdamar, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021.
- Hristov, Ivan; *Mare Ponticum: Coastal Fortresses and Harbour Zones in the Province of Haemimont 5th-7th Century*, Unicart, 2018.
- Hupchick, Dennis P.; *The Bulgarian-Byzantine Wars for Early Medieval Balkan Hegemony*, Palgrave Macmillan, 2017.
- Jenkins, Romilly et al; *Constantine Porphyrogenitus De Administrando Imperio A Commentary*, Dumbarton Oaks, Washington, 2016.
- Jenkins, Romilly; *Byzantium: The Imperial Centuries AD 610-1071*, Barnes & Noble Books, New York, 1993.
- Kafesoğlu, İbrahim; *Bulgarların Kökeni*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1985.
- Karatay, Osman; “Tuna Bulgarları”, *Doğu Avrupa Türk Tarihi*, (Ed. Osman Karatay - Serkan Acar), Kronik Kitap, İstanbul, 2021, ss. 257-275.
- Kayapınar, Ayşe; “Bulgarların Balkanlara Göçü ve Tuna Bulgar Devleti”, *Balkanlar El Kitabı*, Cilt I, (Ed. Bilgehan A. Gökdağ - Osman Karatay), Akçağ Yayınları, Ankara, 2017, ss. 109-131.
- Kuelzer, Andreas; “The Byzantine Road System in Eastern Thrace: Some Embarks”, *Byzantinische Forschungen*, C. 30, (2011), s. 179-202.
- Liudprand of Cremona, *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, Trans. Paolo Squatriti, The Catholic University of America Press, Washington DC., 2007.
- Loud, G. A.; “A Re-Examination of the 'Coronation' of Symeon of Bulgaria in 913”, *The Journal of Theological Studies*, Vol. 29, No. 1, (1978), ss. 109-120.
- Madgearu, Alexandru; *Byzantine Military Organization on the Danube, 10th–12th Centuries*, Brill, Leiden, 2013.
- Miller, William; “The Rise and Fall of the First Bulgarian Empire (679-1018)”, *The Cambridge Medieval History*, Vol. IV, (Edit. J. B. Bury), Cambridge University Press, Cambridge, 1923, ss. 230-245.
- Mitchell, Stephen; *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi MS 284-641*, Çev. Turhan Kaçar, TTK Yayınları, Ankara, 2020.

- Mladjov, Ian; “The Crown and the Veil: Titles, Spiritual Kinship, and Diplomacy in Tenth-Century Bulgaro–Byzantine Relations”, *History Compass*, Vol. 13/4, (2005), ss. 171-183.
- Nicholas I Patriarch of Constantinople; *Letters*, Trans. R. J. H. Jenkins - L. G. Westerink, Dumbarton Oaks, Washington, 1973.
- Nikephoros Patriarch of Constantinople: Short History*, Trans. Cyril Mango, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1990.
- Obolensky, Dimitri; *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453*, Praeger Publishers, New York, 1971.
- Oikonomides, Nicolas; *A Collection of Dated Byzantine Lead Seals*, No. 26, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1986.
- Ostrogorsky, Georg; *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, TTK Yayınları, Ankara, 2019.
- Runciman, Steven; *A History of the First Bulgarian Empire*, G. Bell&Sons, London, 1930.
- Sharankov, Nicolay - Yankov, Dimitar; “A 784 AD Inscription of Constantine VI and Irene from Beroe-Irenopolis (Modern Stara Zagora, South Bulgaria)”, *Archaeologia Bulgarica*, XII/1, (2008), ss. 77-86.
- Shepard, Jonathan; “Slavs and Bulgars”, *The New Cambridge Medieval History, c. 700-900*, Vol. II, (Edit. Rosamond McKitterick), Cambridge University Press, 2008, ss. 228-248.
- Skylitzes, John; *A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, Trans. John Wortley, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Sophoulis, Panos; *Byzantium and Bulgaria, 775–831*, Brill, Leiden, 2012.
- John L. Teall, “The Grain Supply of the Byzantine Empire, 330-1025”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 13, (1959), ss. 87-139.
- Tekin, Talât; *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, TDK Yayınları, Ankara, 1987.
- The Chronicle of the Logothete*, Trans. Staffan Wahlgren, Liverpool University Press, Liverpool, 2019.
- The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, Trans. Cyril Mango - Roger Scott, Clarendon Press, Oxford, 1977.
- The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Trans. Michael Whitby, Liverpool University Press, Liverpool, 2000.
- The History of Leo the Deacon: Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, Trans. Alice-Mary Talbot - Denis F. Sullivan, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 2005.
- The History of Theophylact Simocatta*, Trans. Michael and Mary Whitby, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. I-II-III, (Edit. Alexander P. Kazhdan), Oxford University Press, New York, 1991.
- Toynbee, Arnold; *Constantine Porphyrogenitus and His World*, Oxford University Press, London, 1973.
- Treadgold, Warren; *The Byzantine Revival, 780-842*, Stanford University Press, Stanford, 1988.
- Zacos, G. - Veglery, A.; *Byzantine Lead Seals*, Vol. I/III, No. 2672, J. J. Augustin, Basel, 1972.
- Zimonyi, Istvan; “Bulgarlar ve Ogurlar”, *Türkler*, Cilt II, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, ss. 1054-1073.
- Zlatarski, V. N.; “Kurum Han”, Çev. M. Türker Acaroğlu, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S: 10-11, (1982), ss. 125-146.

İnternet Kaynakları

- Procopius; *Buildings*, III, https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Procopius/Buildings/3*.html, Loeb Classical Library, 1940 (Erişim tarihi: 15.10.2021).
- Theophanes Continuatus*, Trans. Paul Stephenson, <http://web.archive.org/web/20010620021821/homepage.mac.com/paulstephenson/trans/theocont.html>, 1998 (Erişim tarihi: 01.11.2021).

EXTENDED ABSTRACT

With the collapse of the great Gok-Turk dominance in Asia in 630, the state's entry into the interregnum period led to disintegration within the Turkish unity and revealed the struggle to establish their own state among the Turkish masses. Although the Bulgarians, who were among these Turkish tribes, were first subject to Avar domination in Europe, the Bulgarian leader of that time, Kuvrat/Kurt (Kobratos, Kuvratos), with the support of the Byzantine Emperor Herakleios (610-641), opposed the Avars, who lost their political influence in the Balkans and Eastern Europe after the unsuccessful siege of Istanbul in 626 and became the head of his own state. In this way, the first state with the name Bulgar arose in 635.

However, after Kurt's death in 665, the conflicts between his five sons, who were his heirs, and the pressure of the neighbouring Khazar State, which took advantage of this situation, caused the Great Bulgarian State to lose its power, and then under the leadership of Bulgarian princes, mass migrations began in different directions. Asparuh (Isperuh) who was the third son of Kurt and the founder of the Danube Bulgarian State, crossed the Dnieper and Dniester rivers and came to the area they called *Onglos* near the Danube, which was a difficult place to be captured by the enemy.

Byzantine Emperor Constantine IV (668-685), who did not want to allow the Bulgarians, who appeared in the Danube basin under Byzantine rule by the end of the 670s, to advance towards the Balkans, started the preparations for the expedition, and as a result, war broke out in 680. After the war, which resulted in the victory of the Bulgarians, with the agreement made between the two sides in 681, Byzantium officially recognized the Danube Bulgarian State, which was established on its own lands. Hereby the Bulgarian-Byzantine struggle emerged in the Balkan Peninsula, which would last for about three centuries.

Anchialos, located on the western coastline of the Black Sea, became one of the focal points of this Bulgarian-Byzantine struggle. This region constituted one of the active war zones due to the advantages that its geographical position provided to Byzantium. Anchialos became an indispensable element especially in Byzantine war plans due to reasons such as being located on one of the three main transit routes from Constantinople to the Balkans, having a port where the Byzantine navy could land, and being close to the Bulgarian capital. For these reasons, in the struggle for dominance in the Balkan Peninsula between the two states until the end of the tenth century, Anchialos, located on the border line, witnessed three major wars, each of which aimed to expel the Bulgarians from the Balkans.

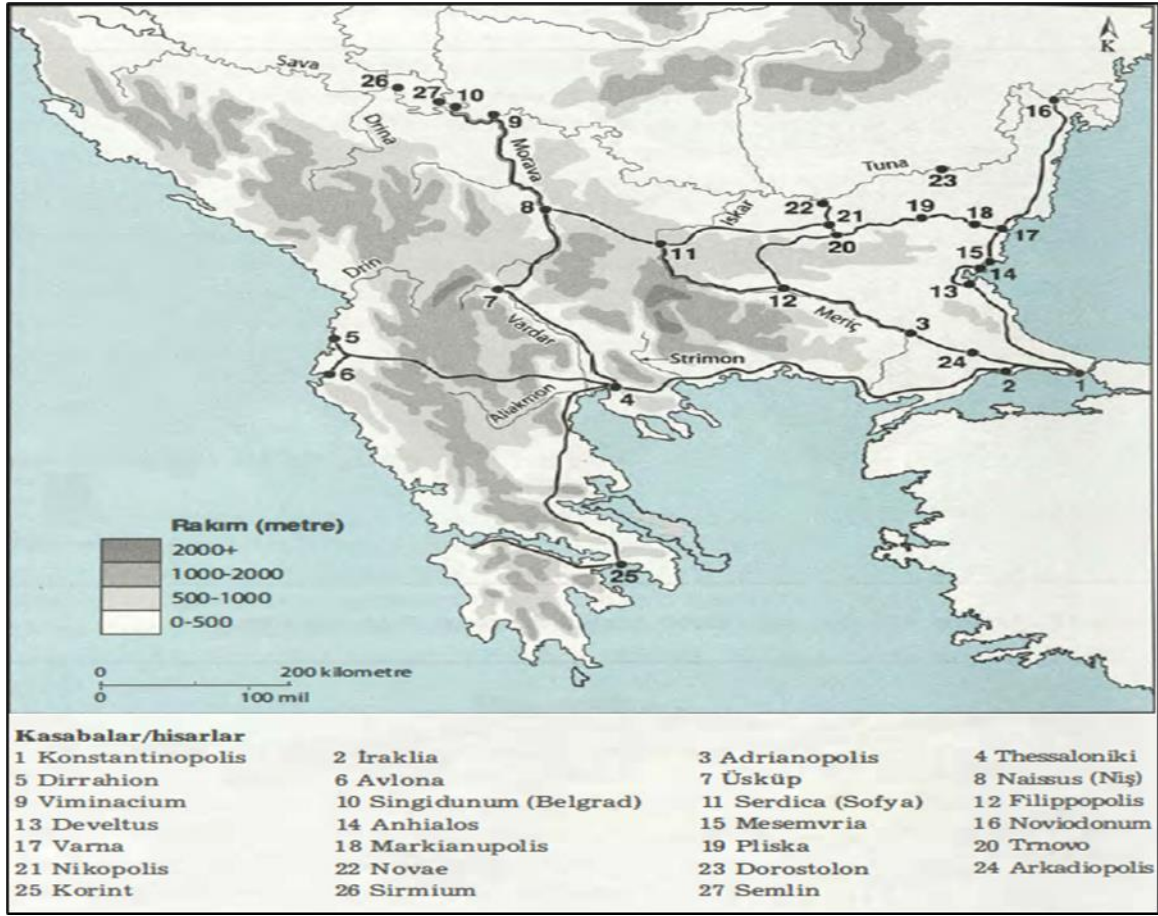
In the first struggle in Anchialos, the second Bulgarian Khan Tervel disastrously defeated the Byzantine Emperor Iustinianos II in 708. Although the Bulgarian ruler ensured Justinian's restoration to the Byzantine throne in 705, as the gradual rise of the Bulgarian State in the Balkans became alarming, Iustinianos broke the agreement and began preparations for the expedition. The Byzantine ruler, who organized a combined operation over land and sea, could not escape the defeat despite his strong army.

Nevertheless, after the death of Tervel Khan, the atmosphere of turmoil within the Bulgarian State provided great benefits for Byzantium. The polarization among the Bulgarian nobility and the fluctuation in domestic politics allowed numerous expeditions to be organized on Bulgarian territory during the reign of Konstantinos V (741-775). The Bulgarian State this time suffered a great defeat in Anchialos on 30 June 763. Although the Bulgarians showed signs of weakening after the defeat, they managed to continue their struggle against Byzantium.

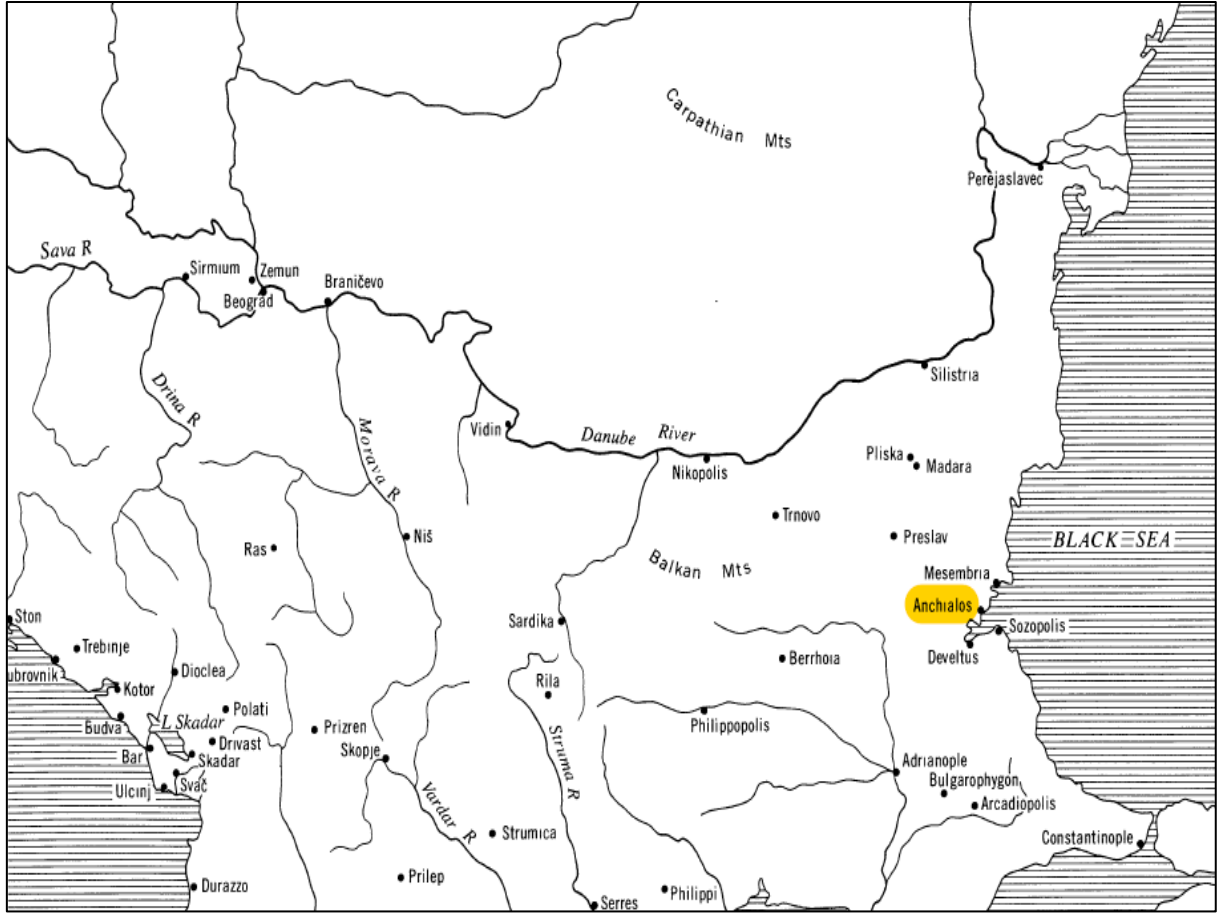
In the tenth century, Symeon (893-927) who would give the Bulgarian State its golden age, came to power. On the side of the mighty Byzantine Empire, political conflicts revived the period of instability. The Bulgarian Tsar's incursions into the Byzantine lands up to the Corinthian Gulf and his efforts to expand its borders pushed the current Byzantine administration to organize a new combined land and sea expedition. On the other hand, despite all the military units gathered and the foreign support received, the Byzantine army under the command of Leon Phokas suffered a heavy defeat in Anchialos on 20 August 917. Thence, Tsar Symeon made the Bulgarian State the sole ruler of the Balkan Peninsula.

Although all these wars were organized by Byzantium with the aim of expelling the Bulgarians from the Balkans, the desired result could not be achieved. Even though the advantages offered by Anchialos gave Byzantium superiority over the Bulgarians, the Danube Bulgarian State managed to maintain its presence in the Balkan Peninsula until the first quarter of the eleventh century.

EKLER



Harita 1. 7.-12. yüzyıllarda Balkanlardaki başlıca güzergâhlar, bkz. John Haldon, *Bizans Tarih Atlası*, Çev. Ali Özdamar, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021, s. 28.



Harita 2. Ankhialos'un Bulgar ve Bizans başkentlerine olan konumu, bkz. John V. A. Fine, *The Early Medieval Balkans*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1991, map 3.

ÇAKIR, Ömer Faruk, “Eyyübî Yönetim Organizasyonunun Kabilesel Kökenleri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/1, Haziran 2022, s. 42-52.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1088175>

Geliş Tarihi / Received: 15 Mart/March 2022
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Haziran/June 2022
Published Online: 26 June 2022

Eyyübî Yönetim Organizasyonunun Kabilesel Kökenleri*

Ömer Faruk ÇAKIR^{1*+}

¹ Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, YOZGAT.

* omerfaruk.cakir@bozok.edu.tr

+ORCID: [0000-0003-0367-5209](https://orcid.org/0000-0003-0367-5209)

Öz– Kabile menşeli bir hanedan devleti olan Eyyübîlerin idare yapıları, kabile normlarının izleriyle kaplıdır. Zayıf liderlik, kolektif sorumluluk, nepotizm ve maddi varlıkların üyeler arasında taksimatı gibi kabile öğretileri, Eyyübî sultanlarının genel siyasetlerini biçimlendiren unsurlardır. Hanedanın devletleşme ve politik-askeri başarısında da, yine aynı kökenden gelen dinamiklerin belirleyiciliğine işaret edilir. Bu araştırmanın hipotezi ise, Eyyübîlerin yükselişinde katkısı olduğu varsayılan kabile değerlerinin, aynı zamanda, devlet organizasyonlarının çözülmesine de doğrudan tesir etmiş olmasıdır. Bolca tarihsel malumat ışığında, hükümlerinin yönetsel tutumu ile kabile tipi davranış tarzı arasındaki benzerliğe dikkat çekilmiş ve ardından, hanedanın süregelen krizlerle yıpranmasında, söz konusu tutumun yıkıcı etkisi ispatlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler– Eyyübîler, Kabile Normları, Yönetim Organizasyonu, Hanedan Rejimi, Politik Yapı.

The Tribal Origins of Ayyubid Administration Organization

Abstract– The governing structures of Ayyubids which is a tribal origin dynastic state, seamed with tribal norms. Such tribal doctrines as weak leadership, collective responsibility, nepotism and division of material assets among members are factors that shape general policy of Ayyubid sultans. Dynasty's success in state-making and political-military processes are attributed to the determinant dynamics that emerged from the same origin. As for the hypothesis of this study, tribal values which presumably contributed to the rise of the Ayyubid, at the same time, brought about direct impacts on the dissolution of the state organization. In the light of rich historical data, the similarity between administrative attitudes of the rulers and tribe-like behavioural patterns are remarked and then it is tried to prove the destructive impact of the mentioned attitudes in the collapse of the dynasty by perpetual crises.

Keywords – Ayyubids, Tribal Norms, Administration Organization, Dynasty Regime, Political Structure.

* *Memlük Devleti'nde Merkezîyetçi Yapının Oluşumu (1250-1341)* başlıklı çalışmamızda, yüzeysel olarak değinilen “Eyyübîlerin kabile/aşiret kökenleri” mevzusu, ilave eser incelemeleriyle detaylandırıldığı bu makalede, konuya farklı bir bakış açısı kazandırmak amacıyla, yeniden ele alınmıştır.

Giriş

Anlık bakışta fark edilemeyen bir ilginçlikle, temelde, ilkel sosyal kümelenmeleri çağrıştıran kabile örgütlenmeleri, çok daha ileri ve komplike organizasyon biçimleri olarak devletlere –hatta kimi defa imparatorluklara- dönüşümü sağlayacak, değerler ve dinamikler üretir. Çokça emsalde, kendilerini buldukları dönem ölçütlerinde belirli bir erk ve yetkinlik derecesine yükselten, siyasi-askeri yapılarca izlenen kanunların düzeyi kazındığında, kabilesel kodlar belirir. Devleti inşa etme ve/veya süregelenleştirme noktasında kabiliyetli egemenlerin, –özellikle yönetsel konulardaki- karar alma tarzları ve davranış kalıplarının kökeni, ilkel bir topluluğun liderliğini üstlenmiş atalarının deneyimlerinde bulunabilir. Fakat, kabile yaşantısının ortaya çıkardığı –eşitlikçi statü, ortak sorumluluk, kolektif bilinç ve eylem gibi etmenlerden oluşan- değerler bütünü, *devletleştirme* hususundaki başarısı yanılsama da olabilir. Yahut, en azından, aynı değerlerin devlet organizasyonunu çözülmeye uğratmada da taşıdığı potansiyel, ihtiyatkâr bir yaklaşımı gerekli kılar. Kabilesel prensiplerin yönetim sistemleri üzerindeki ve yapım-yıkım yönündeki ikili etkisinden hangisinin daha başat olduğu tartışması, sınırlılıkları olan bu incelemeyi aşacak kapsamdadır. Bununla beraber, öncesinde, kabile düzeninin doğasını kavrama amaçlı bir girişim ve sonrasında, -Ortaçağ Ortadoğusu'nun kabile menşeli bir hanedan rejimi üzerinden- yapılacak bir örneklendirme, bu örgütlenme tipinin, modern öncesi devlet oluşumuna yönelik dolaysız tesirleri hakkında bir fikir sunabilir.

Tanımı gereği, -belki de *hayali*- bir ortak atadan gelme inancı, kabile insanlarını, diğerlerinden, kendileri ile aynı nesepten olmayan yabancılardan ayırıştıran en belirgin sınır gibi görünür. Bu açıdan kabile, veya benzer bir anlamsal içeriğe sahip *tribe* (aşiret),¹ müşterek bir soyu ve dolayısıyla akrabalığı vurgulayan yanıyla,² üyelerine bir kimlik kazandırır. Kuşkusuz bu, soy birliğinin, şekillenmesinde belirleyici ama tek unsur olmadığı bir kimliktir. Kabileyi meydana getiren insanların, teritoryal bir sahada ve topluluk liderinin etrafında bir arada tutulmaları, başkaca bir dizi niteliğin paylaşılmasına bağlıdır. Tariflerde öne çıkan, üyeleri arasındaki lisan birliği ve yabancılar karşısında ortak bir savunma yapma³ keyfiyeti, önemce pek de gölgelenebilecek özellikler değildir. Gerçekte, her ne kadar ayrı olarak sıralansalar da, bütüncül ve girift sayılabilecek bu hususiyetler, kabilenin bir bireyi olabilmenin dışında, bünyesinde kalabilmenin de kıstaslarını anlatır. İnsanlarını yalnızca ya da neredeyse yalnızca bir yığıntı olmaktan, ancak dikkat çekilen asal niteliklerin kususuzca içselleştirilmesi kurtarabilir. Öte taraftan, henüz kabilenin karakteristiği olabilecek, onu diğer yapılanmalardan bilhassa devlet teşekkülünden farklılaştıran, görece primitif ve aynı zamanda ayırıcı vasıflarına rastlamış değiliz. Böylesi bir arayışa, kabileye özgü yönetim örüntüsünü, liderlik algısını ve kaynak dağılımını açığa çıkaracak saptamalar yanıt verebilir.

Kabile evreninde de, bir idarecinin, sakinlerini çevresinde toplayabilecek ve yönlendirebilecek bir başkanın varlığı kendini belli eder. Hayatlarını, iktisadi uğraşlarıyla bağımlı surette, sahiplendikleri otlak arazilerde sürdüren kalabalıkların hareketlerine, tek bir yönetici istikamet verir.⁴ Lakin hemen eklenmelidir ki, buradaki *tek* olma hâline odaklanarak, yönetme erkini kullanmadaki

bireysel ağırlığın kolektivizmi baskıladığına hükmetmek, sadece kabile gerçekliğinden uzaklaştırmaya yarar. Zira dışarıya kapanmış ve aralarında kan bağı olanların teşkil ettiği bir sosyal ortamın tabiatındaki, Gellner'in tespitlerinde açık ifadelerini bulan, politikada ve diğer alanlarda müşterek katılımı ve sorumluluğu önceleyen normlarla, yetki bölüşümü ve buna koşut olarak zayıf liderlik⁵ anlayışı doğar. Bir sapma ile karşılaşmadıkça, sözü edilen anlayış, ne tümüyle kabile başkanını yadsıyan ne de tümüyle bu homojen kütleyi edilgenleştiren bir dizgeye esas oluşturur. Bu aşamada, görülmesi uyanıklık gerektirmeyen, birbirleriyle ilintili birkaç olgu da tezahür etmektedir. Mutlak bir etkinlikten yoksun lider ile aktif üyelerin üzerinde durdukları kabile zemininde, yine doğasına uygun şekilde, katı bir hiyerarşik dizilime yer bırakılmayacaktır. Tam aksine, şayet varsa bile bu, çizgileri oldukça belirsiz bir hiyerarşi olacaktır. Açık bir statü ayrımı türetmeyen bu alana, kolektivist tavrın bir uzantısı ya da bileşeni olan *egalitarian* (eşitlikçi) zihniyet hâkimdir. Sanıyoruz ki, yönetsel tutumdaki, grubu kısıtlama pahasına biçimlenecek bireysel otorite karışılığının, üyeleri birbirlerine denk gören anlayışın neticesi veyahut bir ihtimal nedeni olduğunu, ayrıca tonlama lüzumu yoktur. Sonunda, bu sözde gelişmemiş dünyayı -ve onun bir alt birimi olarak klanı-, tasvirlerinde de mutlaka sivrilen⁶ *eşitlikçi* umdesi ile beraber, ayakta tutan sütunları belirginleşmektedir. Her biri topluluk içi sosyal akışı ve işleyişi düzenleyen söz konusu maşerî ölçütler, kaynakların, edinilen tüm maddi imkân ve getirilerin kabile içindeki taksimatını da sistemleştirir. Mensupları soydaş/akraba olan dar zümrelerin, (bir bulguya göre, *eşitlikçi* düşüncenin münhasıran, daha çocukluk çağındaki birisinin dahi kendisini hiç kimseye tâbi ve hizmetli addetmeyecek kadar yayılma gösterdiği Ortadoğu modellerinin)⁷ hiyerarşiyi ve konum farklılığını reddeden dünya görüşleri, ekonomik varlıklar üzerindeki tasarruf ve kontrol hakkını da birine veya bazılarına bırakmayı onaylamayacaktır. Yüksek olasılıkla, maddi değerlerin paylaşımında de, karmaşık olmamanın yanı sıra muhtemel gerilimleri önleyebilmede pratik, sadece ayrıcalıklı bir kesimin değil kabilenin bütünüyle sürece dâhil olduğu ve -belki değişen oranlarda fakat üyelerinin az ya da çok-fayda sağladığı bir yöntem takip ediliyordu.

Kabile yaşamının normal akışı, genel hatlarıyla bahsedilen kurallarla ilerler. Öbür taraftan, burada asıl ilgilenecek konu ise, benimsenen kuralların edindirdiği kabile alışkanlıklarının, insanlarını olağan seyirden uzaklaştırıp yeni ve değişik koşullar barındıran bir düzene taşıma ve uyumlandırma gücüdür. Hourani'nin bir çalışmasında problem, vazih bir soru ile sadeleştirilir: Devletlerin oluşumunda, devamlılıklarının korunmasında ve yıkılmalarında kabilelerin rolü nedir?⁸ Tahlili güç olan bu sorunsal, İslam tarihinden seçilen çeşitli referanslarla ve nispeten detaysız cevaplarla değerlendirilen Hourani'nin tersine, tek bir örnekle (Eyyübilerin inişli çıkışlı ve üç çeyrek yüzyıldan biraz fazla süren serüvenlerine yoğunlaşmak suretiyle) ve görece derinlemesine çözümlemeyi deneyeceğiz.

Eyyübî Yönetimi: Kabile Kökenleri ve Hanedan Rejiminin Doğası

Şecerelerinden malumat aktaran kronik yazarları, Eyyübî tarihinin gerçek manadaki başlatıcısı Salâhaddin'in uzak atalarını sadece ismen anmakla yetinebilirler. Yaşam öykülerine dair kayıtları, babası

¹ J. Lecker, "Ashîra", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden, 1986, s. 700; Joseph Chelhod, "Kabîla", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Leiden, 1997, s. 334.

² Marshall D. Sahlins, *Tribesmen*, Prentice-Hall, New Jersey, 1968, s. 49; Ira M. Lapidus, "Tribes and State Formation in Islamic History" in *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1990, s. 26; Chelhod, "Kabîla", s. 334.

³ Gladys A. Reichard, *Social Life, in General Anthropology*, ed. Franz Boas (New York, D. C. Heath and Co., 1938), s. 413-4'ten naklen Daniel P. Biebuyck, "On the Concept of Tribe", *Civilisations*, vol. 16, No. 4 (1966), s. 501.

⁴ Chelhod, "Kabîla", s. 335.

⁵ Ernest Gellner, "Tribalism and the State in the Middle East", in *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1990, s. 117-8.

⁶ Sahlins, *Tribesmen*, s. 53; Richard Tapper, "Tribe and State in Iran and Afghanistan: An Update", *Etudes Rurales*, No. 184, Juillet-December 2009, s. 37-8.

⁷ Charles Lindholm, "Kinship Structure and Political Authority: The Middle East and Central Asia", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 28, No. 2, Apr. 1986, s. 349.

⁸ Albert Hourani, "Conclusion: Tribes and States in Islamic History", in *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1990, s. 307-9.

Necmeddin Eyyüb'den dedesi Şâdî'ye doğru gidildikçe suskunlaşır ve nihayet büyük dedeleri hakkında nakledebilecekleri bilgi yok gibidir. Geçmiş kuşaklara yönelik müphemlik, Necmeddin Eyyüb ve kardeşi Şîrkûh'tan itibaren, yerini daha kesin ve ayrıntılı anlatımlara bırakır. Nitekim -onların Dvin şehri halkından oldukları gibi tamamlayıcı bir notun yanı sıra- Eyyübilerin, asılları Ezd Araplarına kadar giden ve sonraları (VIII. yüzyıl ortalarında) Abbasilerce iskân olundukları Azerbaycan'da zamanla Kürtleşerek melez bir topluluğa evrilen Revvâdiye kabilesinden türediği,⁹ esasen mezkûr iki kardeşi konu alan pasajlardan öğrenilir. Müelliflerin soy ağacının gövdesine Revvâdiye'yi yerleştirmeleri, Eyyübilerin kabile menşeli bir topluluk oldukları noktasında şüpheye düşürmemektedir. Buna ilaveten bazen bir hanedan bünyesinde bazen de yerel bir idareci hizmetinde gelişen, üst düzey memuriyet ve rütbelere dolu kariyerlerine bakıldığında, yakın ölçüde tartışma götürmez olan, Necmeddin Eyyüb ve Şîrkûh'un kabile başkanları mertebesinde değil devlet adamları seviyesinde bulduklarıdır. Yine de, kendi hanedanlıklarını kurma aşamasında, siyasi-askeri kademelerdeki tecrübelerinin, kabile genlerindeki davranış biçimlerini unutturacak şekilde edinilmediğini gösteren güçlü ipuçları da yakalanacaktır.

Ailenin, daha "Eyyübî" adıyla tanınmadıkları mazileri ile ilgili kısıtlı bilgiler, Transkafkasya'nın doğusunda (X ila XII. yüzyıllar arası) etkin bir hanedan olan Şeddâdîlerin hizmetinde görev aldıklarını söyler.¹⁰ Şâdî'nin, iki oğlu, Necmeddin Eyyüb ve Şîrkûh beraberinde olduğu halde Bağdat'a gitmesi ve peşinden Tekrit'e yerleşmesi,¹¹ Şeddâdî buyruğundaki dönemi sonlandırır. Eyyübî tarihinin gelişeceği coğrafyayı Kafkasya'dan Mezopotamya'ya kaydıran bu göçün, ailenin az ileride geçeceği yükseliş bakımından bir dönemeç olduğu açıktır ancak arındaki itkiyi kestirmek kolay değildir. Şâdî'nin geleceği Irak topraklarında gören düşüncelerine, daha ziyade, ayrıldığı ülke koşullarının mı yoksa geldiği ülke imkânlarının mı tesir ettiğini, kesin olarak bilemiyoruz. Tereddütsüz yargıları engelleyen eksikliklere rağmen, Şâdî'nin, aynı zamanda yakın arkadaşı olan devrin (XII. asrın ilk yarısı) Irak şahnesi Bihruz'un çağrısıyla hareket ettiğine ve takiben onun tarafından Dicle kenarındaki Tekrit'e dizdâr (kale komutanı) olarak atandığına dair sunulan veriler,¹² ikinci ihtimali birincisi karşısında kuvvetlendirir.

Sezgi ve kavrama gücüyle şöhretli Necmeddin Eyyüb'un varlığı, babasının ölümüyle boş kalan dizdârlık vazifesinin kendisine bırakılmasıyla, daha duyumsanır bir konuma erişecektir. Gene aynı şahne tarafından uygun görülen görevlendirme, ailenin şehirdeki yaşamını bir süreliğine daha uzatır. Fakat biraz sonra, atabeg İmâdeddin Zengî'nin, aralarındaki gerginlik üzerine çıkan savaşta (1132) Abbasî hilafet ordusuna yenilmesi, sadece mücadelenin taraflarında değil Eyyübiler üzerinde de izler bırakacak bir vaka olur. Tekrit civarında uğradığı hezimetten hayatını kurtarabilen mağlup atabeg adına kaçış, Dicle'yi geçmekle mümkündü ve nehri aşmada gerekli yardım için Necmeddin Eyyüb hazır bekliyordu. Tekrit dizdârı tedarik ettiği levazımatla tehlikeden uzaklaşmasını sağladığı Zengî'nin dostluğunu kazanmakla kalmayacak, ayrıca onun şahsında, müteakip yıllarda ihtiyaç duyacağı yeni bir efendi de bulacaktı.

Nitekim cereyan eden talihsiz bir olay, Eyyübî ailesini Tekrit'i terk etmeye zorlayınca, Musul'a, Zengî'nin katına varmak ilk seçenek olarak öne çıktı. Bihruz'a, onları şehirden kovma kararını, meydana gelen iki hadiseden birisi aldırdı: Ya Necmeddin Eyyüb'un kasıtsızca fırlattığı bir okla şahnenin bir memlûkû'nün ölümüne yol açması ya da Şîrkûh'un haksızca bir şahsı katletmesi. Musul hâkimi, sığınma arayışıyla huzuruna gelen (1138) Eyyübilere karşı minnetini, himayeci bir yaklaşım, cömert ikramlar, ordu kademelerinde görevlendirme ve ikta' bağışlarıyla ispatladı. Kısa bir müddet sonra (1139) Zengî'nin askerlerince teslim alınan Ba'albek'in dizdârlığına getirilmesi ise, Necmeddin Eyyüb'un kişisel prestijine bir işaretti. Atabeg nezdinde gördüğü ilgiyle Eyyübî ailesi, dramatik bir sürgünle kapanan Tekrit devrinin ardından, itibarlı günlerine yeniden kavuştu. İmâdeddin Zengî'nin ölümü (1146) ve oğlu Nüreddin'in temayüz etmesi, aile açısından bir saygınlık kaybına yol açmadı hatta nispi bir değer kazanımını beraberinde getirdi. Şîrkûh, yeni efendisine olan bağlılığını belli etmede geç kalmadı ve sadakati, kumandanlığa terfi ve Hıms ile Rahbe'nin ikta' olarak tahsisıyla ödüllendirildi. Bir süreliğine Zengî hükümetinin hizmetinden çıkan Necmeddin Eyyüb'un, Nüreddin'in iktidarına katılımı ise, ikincisinin Dimaşk'ı ilhak etme sürecinde yaptığı işbirliği sayesinde gerçekleşti.¹³ Eyyübîleri tekrardan tek bir saltanatta buluşturan bu hadise için, bazen sarsıcı krizlerle yavaşlayan ilerleme periyodunun asıl başlangıç noktası, denilebilir.

Oldukça belirgin olan bir vakıa, Salahâddin'in babasının ve amcasının hanedan yönetimi içerisinde, politik ve askeri işlerde, - Revvâdiye atalarıyla bağlantı kurulması tuhaflaşacak denli- yatkinlik göstermesi ve uzmanlaşmasıdır. Açıkçası, Şeddâdî devrinden Nüreddin'in hâkimiyet senelerine uzanan zamansal seyirin, kabilesel özü muhafaza edebilecek bir çizgide ilerlediğini savlamak için, açık göstergeler şöyle dursun karineler bulmak bile zordur. Üstelik, kimi ciddi araştırmacıların, "Necmeddin Eyyüb ve Şîrkûh'un, Irak ve Suriye'ye gün boyu uzak bir kayalıktan sürülerini izleyen yarı barbar çobanlar olarak gelmediğini, beraberlerinde bütün bir politik ve davranışsal sistemin birikimlerini getirdiklerini"¹⁴ içeren tespitleri, bir bakıma, epeydir kayıp durumdaki kabile kimliğini aramanın faydasızlığını ihlas eder. Fakat diğer taraftan, ailenin, bir egemenin nüfuz alanından çıkışını, başka bir ifadeyle, bir dereceye kadar da olsa hareket serbestliğine kavuşmasını beklemek, kabile değerlerinin su yüzüne çıkması için yeterli olabilir. Kanaatimizce, Eyyübilerin, Zengî güdümünden tedricen kurtulmalarını ve böylelikle kendi siyasal tutumlarını -olabilecek en az müdahaleye maruz kalarak- sergilemelerine imkân tanıyacak olan Mısır'a yerleşimleri ile kabile normları aktifleşecektir. Kuracakları devletin başlıca kanunlarını ve işleyiş biçimini de belirleyecek bu normların, akraba ve soydaşlarını etrafında toplamayı başaran Salahâddin tarafından, henüz yeni bir hanedan oluşumunun şafağında işlevsel kılındığı gözlemlenecektir.

Dönem Şî'î âleminin kalbi mesabesindeki Fâtımî hilafetini hatta hilafetin merkezi Kahire'yi paniğe uğratan bir Haçlı saldırısı (1169), Eyyübilerin Mısır'a gönderilmesine sebep teşkil etti. Herhangi bir harici destek olmaksızın tehdidi savuşturamayacak durumdaki aciz

⁹ eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye*, (thk. Abdülkadir Ahmed Tuleymat), Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, Kahire, 1963, s. 119; Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-A'yân*, c. XXI, (thk. İbrahim Zeybek), Risaletü'l-Alemiyye, Beyrut, 2013, s. 44; Cemaeddin Muhammed bin Salim İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurûb fi Ahbâri Beni Eyyüb*, c. I, (thk. Cemaeddin eş-Şeyyâl), Kahire, 1953, s. 3. Eyyübilerin nesebi konusunda ayrıca bkz. Murtazâ ez-Zebidî, *Tervihu'l-Kulûb fi Zikri Mülûki Beni Eyyüb*, (thk. Salâhaddin el-Müneccid), Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrut, 1983, s. 35-6. Revvâdiye/Revvâdiler hakkında bkz. C. E. Bosworth, "Rawvâdids", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, Leiden, 1995, s. 469-70; Cengiz Tomar, "Revvâdiler", *TDV*, c. XXXV, İstanbul, 2008, s. 37.

¹⁰ Vladimir Minorsky, *Studies in Caucasian History*, Cambridge Oriental Series No. 6, Taylor's Foreign Press, London, 1953, s. 109, 133; Andrew S. Ehrenkreutz, *Saladin*, State University of New York Press, Albany, 1972, s.

26-7. Şeddâdî hanedanı ile ilgili olarak bkz. E. Denison Ross, "Şeddâd", *IA*, c. XI, Eskişehir, 2001, s. 381; Robert Bedrosian, "Shaddadids", *Dictionary of the Middle Ages*, vol. XI, 1988, s. 217; C. E. Bosworth, "Shaddadids", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, Leiden, 1997, s. 169-70.

¹¹ Ebu'l-Abbas İbn Hallikân, *Ve'feyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâü'z-Zamân*, c. VII, (thk. İhsan Abbas), Dârü Sadır, Beyrut, 1972, s. 140.

¹² Minorsky, *Caucasian History*, s. 130.

¹³ Necmeddin Eyyüb ve kardeşinin, yaşamlarının, Tekrit yıllarından Nüreddin'in hükümlerindeki vaziyetlerine kadar olan kesiti için bkz. İbnü'l-Esîr, *Târîhu'l-Bâhir*, s. 119-20; İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, c. XXI, s. 44-5; İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurûb*, c. I, s. 7-10. Sürecin ayrıntılı bir anlatımı için ayrıca bkz. Minorsky, *Caucasian History*, s. 130-1; Ehrenkreutz, *Saladin*, s. 27-30.

¹⁴ Minorsky, *Caucasian History*, s. 136. Minorsky'nin ilgili saptamasını, Ehrenkreutz da eserine aktarır bkz. *Saladin*, s. 27.

Fâtımî halifesi Âdid, -birçok kez savaşım hâlinde oldukları bir mezhebin (Sünnîlik) taraftarı olan- Nüreddin Zengî'den yardım dileyinca, sonuncusu, Şîrküh'un komutasında ve içerinde Salahâddîn'in de yer aldığı bir birliği Mısır'a yolladı. Zengî kuvvetlerinin ülkeye yaklaştıkları haberi yayılınca, Haçlılar çekilmeye başladı ve akabinde Şîrküh, kurtarıcı olarak geldiği Kahire'de Şîi halifenin yoğun teveccüh gösterileriyle karşılandı. Öyle ki, Zengî kumandanı, biraz sonra kendini, yeğeni Salahâddîn ve beraberindeki bir grubun -Âdid'in de onayıyla- katlettiği, Haçlı yanlısı tutumuyla bilinen Fâtımî veziri Şâver'in koltuğunda buldu. Şîrküh'un, vezaret makamındaki kariyerini takriben iki ay ile sınırlandıran ölümü üzerine, amcasının ardılı olarak Salahâddîn, Fâtımîlerin yeni veziri oldu.¹⁵

Lehinde geliyor gibi yansıyan olayların akışı, aslında, Salahâddîn'i, pek az tarihsel figürün deneyimlediği bir kimlik ve misyon karmaşasının derinliğine çekti. Mısır'a Zengî savaşçısı sıfatıyla gelmesine karşın, birkaç ay zarfında, Şîi bir idarede -halifenin ardından- *ikinci adam* mevkiine ulaşmıştı. Konumunu daha az bulanıklaştırmayan bir diğer keyfiyet ise, kendisini, gelecekteki otonom bir hanedan yönetiminin kurucu sultanlığına hazırlayan eğilimiydi. Neyse ki, akılcı ve temkinli tavırları, birbirleriyle çatışan bu kimliklerin yol açtığı bunalımdan, kademeli ve kısmen sorunsuz bir şekilde sıyrılmasını mümkün kıldı. Evvela, bir Sünnî olarak üstlendiği Fâtımî vezirliği, bizzat kendi girişimleri neticesinde vuku bulan, Şîi hilafetinin çöküşüyle geçerliliğini yitirdi. Salahâddîn, Mısır'da Şîi faaliyetlerinin durdurulması yönündeki talimatı, arada azımsanmayacak bir mesafe olsa da her fırsatta efendisi olduğunu hatırlatan Nüreddin'den almıştı. Zengî atabegi, Kahire'deki vekilini, ülkede Sünnî doktrinini hâkimiyetini sembolleştirecek ve icrası fazlaca ertelenmemesi gereken ritüel, hutbede Âdid'in yerine Sünnîlerin ruhani otoritesini, Bağdat Abbâsî halifesini ismen zikretme hususunda baskıladı. Başlangıçta Salahâddîn, efendisini hiddetlendirme pahasına sözü edilen emrin tatbikinde aceleci olmadı. Olası bir Şîi fanatizminin hortlaması ve mensuplarının tepkilerini üzerine çekme kaygısı, Sünnileştirme uygulamalarına yönelik çekimserliğini haklı gösteriyordu. Yine de, eninde sonunda, uzunca süre direnmeyeceği Nüreddin'in tazyiklerine boyun eğdi ve bu esnada, süreci engellemesine imkân vermeyecek bir hastalık hâlindeki Âdid'in hutbede okunan adını, zamanın Bağdat halifesi Müstezî ile değiştirdi. Mısır'da üstünlüğün Sünnîlere geçtiğini duyuran hutbe değişikliği ve hemen hemen senkronik olarak gerçekleşen Âdid'in vefatı (1171), Fâtımî tarihini sonlandırdı.¹⁶ Tabiatıyla, Salahâddîn'in, yükümlülüklerini yerine getirmekle sorumlu olduğu vezirlik makamı da, artık hükümünü kaybetmişti. Bunun dışında, Salahâddîn'in, efendisinin buyruğunu hayata geçirmedeki tereddüdü ve yavaşlığıyla, Nüreddin'in nâibi olma statüsünü aşındırması, sürecin çok daha çarpıcı bir boyutudur. Yapılması istenileni mevcut koşullara olan elverişsizliğinden dolayı ötelemesi, Nüreddin'e karşı açık bir riayetsizlik şeklinde

yorumlanamasa bile, talimatlarını sorgulanamaz olarak değerlendirmedeği izlenimini uyandırır. Atabeg gözünde kötü bir intaba bırakan aynı yaklaşım tarzı, Haçlılara karşı düzenlenmesi tasarlanan ortak bir sefere iştirak konusunda yinelenince, ikili arasındaki soğukluk ciddi bir krize dönüştü.

Zengî hükümdarı, hedefi Kerak olarak kararlaştırılan bir saldırı için, bölgedeki askerlerin devşirilip asıl ordu ile birleştirmek üzere harekete geçmesini haberi Mısır'a yolladı. Önce, derhal hazırlıklara başlayan ve bu doğrultuda efendisine bir rapor da ileten Salahâddîn, savaşa katılım fikrinden vazgeçirecek iki ihtimali; Nüreddin ile buluşmanın doğurabileceği sakıncaları ve ülkeden ayrılmasıyla patlak verebilecek isyanları hesaba katınca, özrünü arz edip mevzubahis vazifeden kaçındı. Ne var ki çeşitli korku ve endişelerle, askeri ödevini yapmaktan geri durması, kendisini sürmek maksadıyla Mısır'a gelmeyi planlayacak kadar öfkelenmediği Nüreddin'in düşmanlığını kazanmak gibi büsbütün aksi bir netice peydı etti. Toplanma gayesi, bu meseleye çözüm üretmek olan bir mecliste, Salahâddîn, içlerinde -henüz Fâtımî veziri iken Kahire'ye gelen- babası Necmeddin Eyyüb, dayısı Şehabeddin Harimî ve yeğeni Takiyüddin Ömer'in de yer aldığı akrabaları ile emirlerinin önerilerine başvurdu. Serdedilen ihtilafı tavsiyeler arasında, özellikle adı geçen yeğene ait "onunla (Zengî) mücadeleyle girişilebileceğine" ilişkin çatışmacı görüşü sindiren, Necmeddin Eyyüb'un itaatkâr olma telkinleriyle yüklü uzlaşmacı fikri kabullenildi. Eyyübî çağı gözlemcilerinin yazdıklarından çıkan sonuç, Salahâddîn, babasının verdiği salık uyarınca Nüreddin'e ikna edici bir tabiiyet bildirisi sunmasaydı, olasıdır ki, efendi ile nâibini neredeyse bir savaşın eşiğine getirecek olan tansiyon hiç düşmeyecekti.¹⁷

Karşılaşılan kritik bir sorunu aşmada izlenen metodu, giderek -daha ziyade siyasi ve askeri varlık bağlamında- sülale hüviyetine bürünen Eyyübî ailesi tarafından, bazı kabile ilkelerinin canlandırılması olarak yorumluyoruz. Yukarıda bahsedilen toplantı, birtakım veçheleriyle, böyle bir değerlendirmeyi makul kılabacak tarihsel malzemeyi sağlar. Toplantıya dâhil olanların listesine bakıldığında, babası, dayısı ve yeğeni gibi, Salahâddîn'e kan bağı cihetinden en yakın kimselerin hazır buldukları ve benimsenen karar üzerindeki etkileri düşünüldüğünde, bu kimselerin pasif katılımcılar olmadıkları fark edilir. Bu çerçevede, isimlerini bilemediğimiz ama akraba vurgusu dışında belirtilmelerinden ötürü Eyyübî nesebinden gelmediklerini varsaydığımız emirlerin de mecliste yer aldıkları malumati, kayda değer bir ayrıntıdır. Çünkü, toplantının, aile içinde gerçekleşmediği dolayısıyla tezat düşüncelerle ortaya çıkan akrabaların, emirleri de geri plana itmek üzere sivrildikleri noktasını netleştirir. Sıradan bir akraba olarak anılmasına izin tanımayacak mikyasta politik birikime ve donanımına sahip Necmeddin Eyyüb'un görüşünü beyan etmesi ve hatta dayatması, Eyyübî tesanüdünün mahiyetini yeterince aydınlatamayacak kadar olağandır. Lakin yaş ve liyakat yönünden aşağı olan Takiyüddin Ömer'in, -kesin surette reddedilse dahi- fikrini

¹⁵ Haçlıların Mısır'a yönelik taarruz ve kuşatmalarından Salahâddîn'in vezirliğe tayinine kadar ki hadiseler için bkz. Nâsîrüddin Muhammed İbnü'l-Furât, *Târih-u İbnü'l-Furât*, c. IV/I, (nşr. Hasan Muhammed eş-Şemâ'a), Matba'at-ü Haddad, Basra, 1967, s. 19-67; Sarimüddin İbrahim İbn Dokmak, *el-Cevherü's-Semîn fi Siyeri'l-Mülük ve's-Selâtin*, c. I-II, (thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin Ali), Alemü'l-Küttüb, Beyrut, 1985, (c. I) s. 268-9, (c. II) s. 13; Ahmed bin Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ*, c. III, (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Darü'l-Küttübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 495-6; Celaleddin Abdurrahman es-Süyüfî, *Târihu'l-Hulefâ*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Matba'atü's-Saâde, Kahire, 1952, s. 444; aynı yazarın, *Hüsnu'l-Muhâdara fi Târihi Mısır ve'l-Kâhire*, c. II, (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Dâru lhyâi'l-Küttübî'l-Arabîyye, Kahire, 1968, s. 4-5. Şâver'in ortadan kaldırılması ile ilgili olarak ayrıca bkz. İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurûb*, c. I, s. 162-3; İbn Hallikân, *Veşâyâtü'l-A'yân*, c. II, s. 440-1, 447-8; Zeynüddin Ömer İbnü'l-Verdî, *Tetimmetü'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer (Târihu İbnü'l-Verdî)*, c. II, (thk. Ahmed Rifât Bedrâvî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1970, s. 116.

¹⁶ Hutbede Abbâsî halifesinin ismini zikretme uygulamasına geçiş hakkında bkz. Kemaleddin Ebu'l-Kasım İbnü'l-Âdim, *Zübdetü'l-Haleb min Târihi*

Haleb, (thk. Halil Mansûr), Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 354; İbnü'l-Furât, *Târih-u İbnü'l-Furât*, c. IV/I, s. 89, 161-3; Süyüfî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 445-7. Son Fâtımî halifesi Âdid'in ölümü ile ilgili olarak bkz. İbn Hallikân, *Veşâyâtü'l-A'yân*, c. III, s. 111-2; İbn Dokmak, *el-Cevherü's-Semîn*, c. I, s. 269; Süyüfî, *Hüsnu'l-Muhâdara*, c. I, s. 609.

¹⁷ İbnü'l-Esir, *Târihu'l-Bâhir*, s. 158-9; İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, c. XXI, s. 172-3; İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurûb*, c. I, s. 221-3. Bazı araştırmacıların, Nüreddin ile Salahâddîn arasındaki gerilimli münasebete yönelik kıymetlendirmeleri için bkz. R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, State University of New York Press, Albany, 1977, s. 42; aynı yazarın, "Eyyübî Konfederasyonunun Kökenleri", *Salahaddin'in Mirası*, (çev. Yerdar Şengül - Bilal Öztunç), Avesta Yayınları, İstanbul, 2011, s. 109; Claude Cahen, "Ayyubids", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden, 1986, s. 797; C. H. Becker, "Eyyübîler", *İA*, c. IV, Eskişehir, 2001, s. 425; Musaed Jaber Alenezi, *Political and Economic Relations between the Ayyubids and the Bahri Mamluks and the Ashraf of Hijaz, 567-784 A.H./1171-1382 A.D.*, Unpublished Phd Thesis, University of Leicester, 2017, s. 53-4.

ileri sürebilmesi, soydaşlar arasında müşterek akli merkeze alan bir zihniyet oluşumunun bariz bir ifadesidir. Daha bağımsız bir hükümdar gibi hareket edemediği yıllardan itibaren, kabile solidarizmini andıracak bir yönetim mantığını önemseyen Salahâddîn'in, sülale mensuplarına salâhiyet ve sorumluluk verme temayülleri, devletleşme safhasına geçişle birlikte olgunlaşacak Eyyübî yasaşının da habercisiydi.

Bundan sonra aile adına daimi bir tehdit olan Nüreddin Zengî, Eyyübîlerin bir araya getirilmesini zorunlu kılan tehlikelerden sadece biriydi. Bu yüzdendir ki, hiç olmayacak kadar isabetli bir vakitte gelen ölümü (1174), Salahâddîn'in zihnini meşgul eden sorunların tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmeyecekti. Ortaçağ'da Mısır toprakları, mezhepsel gerginlikler, toplumsal kargaşalık ve ayaklanmalar açısından fazlasıyla bereketliydi. Coğrafyanın dezavantajları, münhasıran, egemenliğinde -sivil direnişle karşılaşılabilecek- bir dinî doktrini yaygınlaştıran bir saltanat namına, kayıtsız kalmamayacak sakıncalara dönüşebilirdi. Şii hukukçuları azletmek üzere Şafîî olanları atamak¹⁸ ve eski rejimin kalıntısı olan kuvvetlerin yerine kendine bağlı bir ordu vücuda getirmek,¹⁹ Salahâddîn tarafından Mısır'ı yönetmenin risklerine karşı alınan, yargısal ve askeri alandaki birtakım tedbirlerdi. Öte taraftan, hiç kuşkusuz sözü edilen düzenlemelerle, kuruluş aşamasındaki bir devletin yalnızca bazı birimleri yenilenmiş bulunuyordu. Salahâddîn'in önünde, istihdamı taze bir bürokrasi kadrosunu gerektiren bir dizi yüksek memuriyet duruyordu. Eyyübîlerin ilk sultanı, ihtiyaç duyduğu insan kaynağını, akraba ve soydaşlarında buldu. Fâtımî vezirliğini üstlendiği yıllarda, memleketin hazine ve dolayısıyla mali işlerinin birisine tevdi edilmesi gerektiğinde, bu kimse, Kahire'ye biraz evvel gelmiş olmasına rağmen babası Necmeddin Eyyüb oluyordu.²⁰ Veyahut sonraları, özerk ve bölgesel genişlemeye girişebilecek ölçüde kudretli bir hükümlan iken, bir ilhak hareketi gereği Mısır'dan ayrıldığında, gerisinde vekili olarak kardeşi Âdil'i ya da bir başka akrabasını bırakıyordu.²¹

Bahis konusu tayinlerin görünür kıldığı nepotizm anlayışı, yayılcı ilerleyişin akabinde hudutlara katılan eyaletlerin yöneticilerini belirlemeye yönelik yapılan tercihlerle perçinlendi. Nüreddin'in vefatıyla hissedilen, Mısır'ın doğal uzantı sahası olan Suriye'deki iktidar boşluğu, Salahâddîn'e, bölgenin merkezi noktalarını kontrol altına almanın yolunu açmıştı. Müzminleşen seferler Kudüs krallığının denetimindeki toprakları da hedef edinmiş ve Eyyübî fetihlerine uğramayan bazı yerler dışında, Haçlı idaresindeki pek çok mevki İslamlar lehine el değiştirmişti.²² Erken dönemin haritasını da çıkaran askeri başarılarla, çoğu hanedan mensubunu teşmil eden bir yetki paylaşımına gereksinim doğdu. Mısır, Suriye ve hâkimiyet çemberine alınan diğer ülkeler, Eyyübîlerce elde edilen fiziki kazanımlardı ve Salahâddîn bu mühim kazancı, -tıpkı etrafını çevreleyen üyelere günün ganimetini dağıtan bir kabile lideri gibi- yakın ve uzak akrabaları arasında taksim etmişti. Dimaşk'taki ölümü (1193), hangi Eyyübî soylusunun hangi eyaleti sahipleneceğini ihtiva eden toprak bölüşümünü de kesimleştirdi. Dağılıma göre, Dimaşk'ın idaresi en büyük oğlu Efdal'da kaldı; öteki evlatlarından Azîz Mısır'a ve Zâhir Halep'e egemen olurken, yeğenlerinin hükmettiği yerlere oranla tali kıymetteki, Cezire ve Ürdün'ün belirli kısımları Âdil'in

hissesine düştü. Hıms, Hama, Rahbe ve Ba'albek ise, Salahâddîn'in kuzeninin ve yeğenlerinin çocuklarına bırakıldı.²³ Böylelikle her birini -konjonktürel şartlara göre- otonom ya da yarı otonom emîrlik (beylik) düzeyine getiren taksimatla, Eyyübî hanedanında, konfederatif bir devlet mekanizması çalışmaya başladı.

Eğer hanedanın Revvâdiye menşei bilinmeseydi, buradaki, gerçekte oldukça çapaşık olan vetireyi izah etmek çok daha uğraştırıcı bir çözümlenmeye gerektirebilirdi. Salahâddîn'in, sultanlık kariyerinin hemen hemen tamamını hasrederek tesis ettiği bölgesel bütünlüğü ve siyasal birliği, toprak ve yetki bahşederek parçalaması şaşırtıcı dahası paradoksal gözükebilir. Hâlbuki yönetsel otoritenin soydaşlar arasında dağılmasını tek bir bireyde toplanmasına yeğleyen geleneğin taşıyıcısı olan bir ailede büyümesi hatırlandığında, değinilen tavir, ne Salahâddîn ne de Eyyübîler için aykırıydı. Ataları uzun bir zaman - en iyimser tahminle Tekrît'teki veladetinden (1138)²⁴ onlarca yıl-öncesinde kabilesel yaşantıdan kopmuş olsa da, anlaşılan o ki, kalıtımsal kabile değerleri hâlen hafızalardaydı ve hâlihazırda Salahâddîn'e rehberlik ediyordu. Başka bir perspektiften, kabile kültürüne, tüm Eyyübî siyasasını açıklayabilecek yegâne anahtar etmen olarak yoğunlaşmak, kolaylıkla çürütülebilecek bir yaklaşıma sürükleyebilir. Salahâddîn'in politik karakterini, ailenin Irak ve Suriye'ye taşınma değin edindikleri deneyimlerin yanı sıra Zengî ve diğer etkileşim içerisinde olunan hanedanlardan öğrenilenlerin de biçimlendirdiğini savunan görüş,²⁵ bu bağlamda, tarihsel gerçeklikle pek çelişmemektedir. Buna ilaveten, müteakip zamanlarda kazanılan pratikleri önemsizleştirmemekle birlikte, kabile benliğinin daha köklü olmasına istinaden daha baskın olabileceği şeklindeki bir varsayım da, sanıyoruz ki hayal mahsulü bir hipoteze indirgenemeyecektir.

Öte taraftan, devletleşme sürecinde bir kılavuz olarak kullanılan kabile normlarını olumlama hususuna kuşkuyla bakmayı ve hatta böylesi bir yönelimin yanlıya düşüreceğini vurgulamak, bu incelemeyi özgünleştirebilecek esas noktadır. Eyyübî hanedanını, hızla etkin bir politik-askeri organizasyona ve ardından çağının bölgesel bir gücüne dönüştüren normların, gene süratle, toparlanamaz bir çöküntüye de uğrattığını düşünmekteyiz. Kanaatimizce, buradaki garabetin kaynağı, Salahâddîn'in ve saltanatının kendine mahsus niteliklerinde aranmalıdır. Onun -zayıf bir liderliği temsil eden kabile başkanı tipiyle kesinlikle örtüşmeyen- muktedir ve birleştirici bir sultan oluşu, ardıllarında rastlanamayan ayırıcı bir özelliğidir. Hanedanı nazarındaki emsalsiz yerini ve itaatinden çıkmaya yanaşılmayan bir otokrat olma vasfını, şüphesiz, soydaşlarını kendi şahsında yükseltme başarısına borçluymuştu. Hiçbir halefinin, parçalı idare sisteminin yaşattığı iç çekişmelerden kurtulup da ulaşamadığı bu konum, Salahâddîn monarşisini, Eyyübîler nezdinde tipik değil ütöpik bir rejim yapıyordu. Bu bakımdan, Holt'un, "(Eyyübîlerde) tek bir kişinin hüküm sürmesinin sapma"²⁶ olduğuna dair iddiaları, en azından temelsiz olmakla eleştirilemez. Denilebilir ki, "Eyyübî" olmanın derecesi yönetsel çok başlılıkla özdeşleşmeye göre belirlenseydi, Salahâddîn herhangi bir ardılından daha fazla "Eyyübî" sayılamazdı. Kabile paylaşımcılığını akla getiren bir usulle, bir sonraki Eyyübî nesli için uyguladığı eyalet/vilayet parselasyonu, hanedanının, kendisi ayarında ikinci bir sultan yetiştirememesi

¹⁸ İbnü'l-Furât, *Târîh-u İbnü'l-Furât*, c. IV/I, s. 125; Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, c. II, s. 5.

¹⁹ Hamilton A. R. Gibb, "The Rise of Saladin, 1169-1189", *A History of the Crusades*, vol. I, The University of Wisconsin Press, 1969, s. 565.

²⁰ İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurûb*, c. I, s. 185-6.

²¹ İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurûb*, c. II, s. 152-3.

²² Bedrettin Basuğuy, *Eyyübîler: el-Melikü's-Sâlih Dönemi*, Siyer Yayınları, İstanbul, 2017, s. 28-9.

²³ Mevzubahis eyalet/vilayet taksimatına dair malumat nakleden bazı birincil kaynaklar için bkz. Abdurrahman bin İsmail Ebu Şâme, *Kitab-ı Ravzateyn fi Ahbârî'd-Devleteyn: en-Nürîyye ve's-Salâhiyye*, c. IV, (nşr. İbrahim Şemseddin), Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 237-40; İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurûb*, c. III, s. 3-4; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, c. III, s. 419;

İsmail bin Ali Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbarü'l-Beşer*, c. II, (nşr. Mahmud Düyyub), Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 174; İbn Dokmak, *el-Cevherü's-Semîn*, c. II, s. 19. Konu hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Hamilton A. R. Gibb, "The Aiyübids", *A History of the Crusades*, vol. II, The University of Wisconsin Press, 1969, s. 693; Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 75, 80-3; Cahen, "Ayyübids", s. 798-9. Salahâddîn'in vefatı ile ilgili olarak ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, c. XXII, s. 14; Zebidî, *Tervihu'l-Kulûb*, s. 68.

²⁴ Zebidî, *Tervihu'l-Kulûb*, s. 68.

²⁵ Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 69; aynı yazarın, "Eyyübî Konfederasyonunun Kökenleri", s. 145.

²⁶ P. M. Holt, *Haçlılar Çağı: 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, (çev. Özden Arıkan), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 62-3.

haricinde, sonu gelmez emirlik savaşlarıyla yıpranmasında doğrudan rol oynadı. Oğulları arasında, ölümünü izleyen birkaç yıl boyunca devam eden iktidar kavgaları, yeni düzenin mahzurlarını kavramak yönünden fazlaca bekleme lüzumu da bırakmayacaktı.

İkinci kuşak Eyyübîlerin tarihi, kardeşler arası çatışmalarla doludur. Dımaşk hâkimi Efdal, politik konulardaki istidatsızlığını belli eden çoğu tercih ve davranışlarıyla, devrin siyasal özneleri arasında en zayıf mizaçlı olanıydı. Hükûmet işlerine ilgisizliği ve sefahate olan düşkünlüğü, katındaki kıdemli devlet adamlarını taraf değiştirmeye sevk etmiş²⁷ ve kardeşi Azîz'i de ülkesini ele geçirmeye kamçılımıştı. Nitekim sonuncusu, çokça ötelemeyip Dımaşk'ı muhasara etme teşebbüsünde bulduysa da, şimdilik uzlaştırıcı rolünü üstlenen amcası Âdil ile diğer kardeşi Zâhir'in aracısı oldukları barışla, kuşatması sonuçsuz kalmıştı.²⁸ Efdal'in geleceğe dair ihtiyatsızlığı, mezkûr ara bulucuların gayretlerini sadece geçici bir konsensüs sağlamaya yetmekle kısıtladı. Zira Mısır'ın efendisi Azîz, bir müddet sonra yeniden ve bu kez yeğeni Efdal'in karşısında yer alan amcası Âdil ile beraber, Dımaşk önlerinde görünecekti. Hâkiminin müdafaa hususundaki yeteneksizliğine ablukayı dağıtacak dışarıdan bir müdahalenin veya desteğin olmayışı da eklenince, şehrin kuşatanlarca teslim alınması kaçınılmaz hale geldi. Ancak üç sene kontrolünde tutabildiği bölgeyi tahliyeye zorlanan Efdal, Sarhad kalesine çekildi. Azîz'in uzunca süre kalmadığı şehrin yönetimini, -darbedilen para yüzünde ve hutbede isminin geçmesi gibi metbûluğunu yansıtacak teamüllerin yerine getirilmesi koşullu- amcasının uhdesine bırakması ise,²⁹ Dımaşk'ın yeni statüsünü belirledi. Salahâddin sonrası dönemin bu ilk hanedan içi mücadelelerinde, belki rakipsizliğini değil ama üstünlüğünü kanıtlayan Azîz'in zaferi, Kahire'nin öteki eyaletler karşısındaki özel mevkiisini de parlatmıştı.

Emirliklerden birisi lehine artan nüfuzla kurulabilecek dengeyi, apansızın meydana gelen bir olayın altüst edebilmesi, Eyyübî dâhili siyasetinin kırılma noktasına başladığının bariz bir deliliydi. Azîz, 1198'de, kendi zamanı için bile gençlik denilebilecek çağlarında (öldüğünde yirmi yedi yaşındaydı)³⁰ vefat edince, gerisinde bir ülkenin yanı sıra ülke idaresinin kime devredileceği hakkında ciddi bir belirsizlik bıraktı. Ümera tarafından yerine geçmesi üzerine ittifak edilen küçük yaştaki oğlu Nâsireddin'in saltanatı,³¹ yalnızca sembolik bir değer taşıyordu. Mısır'daki bu ani gelişmelerle, devlet umurunda, akrabalar arasından çocuk sultana vekâlet edecek birisine duyulan ihtiyaç, Efdal'e, Sarhad'da iken kenarında kaldığı hanedan gündeminin tekrardan merkezine yerleşme şansını sundu. Ne var ki Kahire'deki atabegliği de, Âdil'e kapırdığı eski topraklarını derhâl geri alma hırsı yüzünden, hüsrarla bitmişti. Kardeşi Zâhir'in teşvikiyle ve onunla müştereken giriştiği Dımaşk muhasarası (1199), mevsimsel şartların ağırlığı, erzak kıtlığı ve en mühimi müttefik kardeşiyle ihtilafa düşmesi gibi olumsuzluklar üzerine maksadına ulaşamadı.³² Efdal hesabına, akim kalan bu kuşatmayla uğranılan zarar, başarısız bir seferle yurda dönmüş olmanın da ötesindeydi. Çetin bir savunmanın ardından karşı hücumla geçen Âdil'in Mısır'daki iktidarı gasbetmesiyle,³³ yetinebileceği atabeglik görevinden de artık mahrumdu. Yorucu ve bunaltıcı bir savaşlar silsilesi sonunda diğer emirliklere sultanlığını kabul ettiren Âdil'e gelince, egemenliğinde, Eyyübî hükûmeti kısmi bir istikrar yakaladı.

Çatışmaların sakinleşmesiyle ortaya çıkan haritanın, hanedan kurucusunun miras bıraktığı taksimatla pek az bir benzerliği bulunabilirdi. On yılı bile doldurmayan bir süreç içerisinde,

eyaletlerin yöneticileri ve hudutları bakımından geçirdiği radikal değişim, Salahâddin'in öngördüğü bölüşümü feshetmişti. Sürecin anlattığı bir diğer vakıa, yukarıda da değinilen bir mevzu olarak, her biri idari güce ortak edilen emirlerin sayısal artışıyla, Eyyübîleri – özellikle hanedanı topyekûn ilgilendiren meselelerde- seferber edebilecek tek ve erk sahibi bir sultana rastlama ihtimalinin düşmesiydi. Daha sarıh bir tabirle, zayıf liderlik olgusunun palazlanmasıydı. Her ne kadar bu durum, nispeten toparlayıcı ve yetkin bir sultan olan Âdil'in önderliğiyle perdelenecekse de, oğulları zamanında şiddetini artırarak nüksedecekti. Kabilesel öğretilerle devlet organizasyonuna işlerlik kazandırma denemesi, Salahâddin devrinin debdebeli günlerindeki Eyyübî birliğini ve ahengini, önlenemez bir çözülmeye itiyordu. Bunun yanında hayret edilecek olan, hanedan bütünlüğü üzerindeki yıkıcı tesirlerini bizzat deneyimleyen Âdil'in aynı öğretilere sadık kalarak, sözü edilen denemeyi Eyyübî devlet geleneğinin mutad bir uygulamasına dönüştürmesiydi.

XII. asrın bitiminde muktedir bir hükûmrânın kontrolüne geçen ülke toprakları, hanedanı bir kez daha kaotik bir düzene çekecek, yeni bir paylaşımına konu oldu. Yeğenleriyle mukayese edilemez bir politik zekâyâ ve tecrübeye sahip olan Âdil, salâhiyet dağıtma mevzusunda, saltanatına azımsanamaz hizmetler sunduğu ağabeyi Salahâddin'in izini sürdü. Hükûmü doğrultusunda, büyük oğlu Kâmil'e, merkezi eyalet statüsündeki Mısır'ı yönetme imtiyazı tanıdı. Öteki oğullarından Muazzam'ın hâkimiyet sahası Suriye'nin orta kısımları ile Ürdün ve Filistin bölgelerini kapsayacak iken, Cezire ve Kuzey Suriye mntıkları Eşref Musa'nın hudutlarını oluşturacaktı. İleride karşılıklı cepheleşecek olan kardeşlerin hareket alanlarını tespit eden bir özel sınırlar, Âdil'in ölümünü (1218)³⁴ izleyen dönemde de geçerliliğini korudu.³⁵ Fakat bu muvazene hâli, uyum ve sükûnet ortamı sayesinde değil, kesintili mücadele ve çarpışmalara rağmen devam etti. Muazzam emirlik hayatı süresince, Mısır'ın efendisi Kâmil için, çoğunlukla bir hasım ve tehdit unsuruydu. Aralarındaki güvensizlik, ikincisinin kardeşine karşı, Eyyübîlerin senelerdir savaşım içerisinde oldukları Haçlılara –altıncı seferlerinde- komuta eden Alman imparatorunun desteğini isteyebilecek boyutlardaydı. Kâmil'i, II. Frederick'ten yardımda bulunma garantisini almaya kıskırtan düşman, Muazzam idi.³⁶ Netice itibarıyla, kendileriyle birlikte eyaletlerini de karşı karşıya getiren ikili arasındaki çekişmenin sona ermesini ancak taraflardan birisinin ölümü mümkün kılabilirdi. Muazzam vefat edince (1227) mülkündeki toprakların vârisi oğlu Nâsır Davud oldu. Bu vaziyetle Dımaşk, sultan Kâmil adına hiç olmadığı kadar açık bir hedef durumundaydı. Nitekim kardeşi Eşref Musa ile menfaat birliğine varmak ve ardınca bölgeyi ihata etmek suretiyle, Muazzam idaresindeki dokuz yıl zarfında korku uyandıran eyaleti teslim almıştı. Nâsır Davud'un vilayeti, amcalarının ortak saldırısı karşısında uğraştırıcı bir direnç sergilemeksizin düşmüştü. Galip taraflarla yaptığı anlaşma mucibince, Kerak, Şevbek ve havalisi kendisine terk edildi. Eyyübî tarihinin pek çok kesitinde kuşatmalarla maruz kalan Dımaşk'ın yeni yönetiminin ise, doğudaki topraklarını Kâmil'e devretmek kaydıyla, Eşref Musa'da kalması kararlaştırıldı.³⁷ Yine de, daha öncesinde olduğu gibi, hanedan içi bir çatışmanın sonucuna göre şekillenen bu dağılımın ömrü de, gemlenemeyen ilhak tutkuları yüzünden kısılacaktı.

Eşref Musa ile Kâmil'in aşağı yukarı yarım sene arayla vaki olan ölümleri, anlaşmazlıklar, kırıklar ve hizipleşmelerle damgalı bir kuşağın devrini bitiriyordu. Eyyübî Suriye'si, fetret bunalımı yaşamaksızın gene aynı aileden İsmail'in, hükûmeti çabucak ele

²⁷ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, c. II, s. 175, 178.

²⁸ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, c. II, s. 178.

²⁹ Ebu Şâme, *Kitab-ı Ravzateyn*, c. IV, s. 252-3; İbnü'l-Verdi, *Tetimmetu'l-Muhtasar*, c. II, s. 167.

³⁰ Abdurrahman bin İsmail Ebu Şâme, *Zeyl-i Ravzateyn (Terâcimü Ricâli'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi)*, c. V, (nşr. İbrahim Şemseddin), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 25.

³¹ Ebu Şâme, *Kitab-ı Ravzateyn*, c. IV, s. 260-1.

³² İbn Vasıl, *Müferricü'l-Kurûb*, c. III, s. 91-108.

³³ İbnü'l-Furât, *Târîh-u İbnü'l-Furât*, c. IV/II, s. 176-8.

³⁴ Ebu Şâme, *Zeyl-i Ravzateyn*, c. V, s. 168.

³⁵ Basuğuy, *Eyyübîler: el-Melikü's-Sâlih Dönemi*, s. 32-4.

³⁶ R. Stephen Humphreys, "Ayyubids, Mamluks, and the Latin East in the Thirteenth Century", *Mamluk Studies Review*, vol. II, 1998, s. 7.

³⁷ Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, c. II, s. 236, 240-1.

geçirmesine tanıklık etti. 1237'nin ortalarında vefat eden sabık hükümdar Eşref Musa'nın kardeşi olan İsmail, Dimaşk'ın hâlihazırda meliki idi. Dolayısıyla Kâmil'in, ölümünden (1238)³⁸ biraz evvel ve yeğeni Nâsır Davud ile beraber şehre yönelik gerçekleştirdiği muhasaranın muhatabı da kendisiydi. Savunucuların kuşatma saldırısını püskürtemeyişi sonucunda, saltanat ortaklarının âdeta kapışma sahasına dönen Dimaşk, bir kez daha, hücum eden tarafça zapt olundu. Buna mukabil Ba'albek ve Busrâ, Kâmil'in, mağlup kardeşi İsmail'e verdiği avuntu payıydı.³⁹ Âdil'in oğullarının karıştığı bu son kavgayı, yakın gelecekte, bu defa ahfadı arasında ortaya çıkacak olan saltanat rekabeti izleyecekti.

Kabile ilkelerinden mülhem Eyyübî nizamı, her geçen nesilde yoğunlaşan -ve bir yandan da hanedan değerlerini içten içe kemiren-sarsıntuları engellemede güdük kalıyordu. Toprak ve yetki dağıtım sistemi, düzenin temel bir bileşeniydi. Lakin bu yerleşik uygulama, her an bir anarşi ve kargaşaya zemin hazırlama gibi sakıncalarla yüklüydü. Yaptırım gücü yüksek bir egemenin yoksunluğu, işaret edilen olasılığın vukuunda, soydaşları uzun süreli gerginliklerle yıpratın buhranı yatıştırabilecek bir otoriteden mahrum olmak demektir. Üstelik böyle bir mahrumiyet, Eyyübî militarizmini diri tutan özel bir motivasyon olarak "inançsızlarla" savaşma ülküsünün zayıflaması yönündeki, daha az travmatik olmayan bir vaziyetle yuma yüzü getirebiliyordu. Kâmil'in kardeşine karşı ittifak arama çerçevesinde bir Haçlı imparatoru ile görüşebilmesi ve muhtevası itibarıyla benzer olayların müteakip dönemlerde tekrarlanması, münhasıran Salahüddin zamanındaki, din uğruna mücadele etme idealinin iflasını bildiriyordu. Sanyoruz ki, emirlikler arasındaki, en kritik anlarda dahi bir arada toplanmalarına mâni olan kopukluk, açık bir derecelendirmeyi tanımlayabilecek hiyerarşik bir yapının olmayışıyla doğrudan bağlantılıydı. Mısır'daki taht sahibinin siyasi ve askeri açıdan, genellikle, ötekiler karşısında somut ve statüsel bir baskınlığı vardı. Ancak aynı ağırlığın, mutlak ve daimî anlamda, hegemonik bir karşılığı yoktu. Bu, hiyerarşi eksikliğiyle -yahut belirsizliğiyle- ilintili olarak, eyaletleri yönlendiremeyen ve ister istemez aralarındaki ayrışmaları da gideremeyen, cılız bir üstünlüktü. Lüzumsuz bir hatırlatmadır ki, Eyyübî varlığını hastalandıran söz konusu öğeler (zayıf liderlik, hiyerarşi noksanlığı ve olabildiğince eşitlikçi bir statü ve taksimat sistemi) kabile ikliminde yetişiyordu.

Salih Eyyüb'un, üzerinde durulan hanedan teamüllerine aldırış etmeyen, köktenci teşebbüslerle dolu sultanlığı, tam manasıyla bir kopuşu simgeler. Kuşkusuz onun, devlet geleneklerini hiçe sayan yönüyle öncellerinden farklılaşan politik kişiliği, veliahtlık döneminden itibaren karşılaştığı hadiselerle şekillenmeye başlamıştı. Babası sultan Kâmil tarafından taht vârisi seçilmek gibi bir avantajla yükselen konumu, aleyhinde yapılan propaganda ile düşüşe geçmişti. Veliahtlıktan ve Mısır'dan uzaklaştırılmasına, devşirdiği memlûkleri vasıtasıyla, babasının idaresini darbe ile sonlandıracağı doğrultusundaki şayialar yol açtı. Gayet tedirgin edici içerikteki ithamları göz önünde bulunduran Kâmil, hükümdarlık haklarının mirasçısı olarak belirlediği Salih Eyyüb'un bu imtiyazını iptal etti. Onun azledilmesi üzerine münhal durumdaki veliahtlık koltuğu, Kâmil'in tayin ettiği öteki oğlu (II. Âdil) ile dolduruldu.⁴⁰ Salih Eyyüb adına, mevzubahis olayın, Eyyübî sultanlığına ulaşmayı ciddi oranda zorlaştırdığı muhakkaktı. Öte taraftan, saltanat yürüyüşünü sekteye uğratan bu talihsiz gelişmeye rağmen, babasının talimatıyla -ve aslında tanıdığı da bir fırsatla- ülkenin Mezopotamya'daki topraklarına gönderilmesi,⁴¹ tümüyle saf dışı bırakılma olarak yorumlanabilecek bir cezalandırma değildi. Zira eninde sonunda ele

geçireceği Mısır tahtına uzanan yolculuğunun başlangıç noktası, birikim kazandıran Mezopotamya bölgesi olacaktır.

Veliaht değişimi, Eyyübî memleketini yeniden harp alanına çevirecek olan kardeşleri, kendiliğinden, birbirlerinin doğal rakibi yapmıştı.

Sultan Kâmil hayatta iken filizlenen bu rakiplik hâli, otoritesini diğerine dikte etme hırslarını dizginleyebilecek yegâne kişi olan mezkûr hükümdarın vefatıyla, düşmanlığa evrilmeye hazırды. Gerçekten de Salih Eyyüb, babasının ardından, hareket alanını ertelemeksizin Kahire istikametinde genişletme eğilimiyle, böylece bir savaşıma teşne olduğunu gösterdi. Henüz 1239 senesinin ilk aylarında, Dimaşk etkinlik sahasına katılmıştı. Çok geçmeden, gerisinde vekili sıfatıyla oğlu Muğis Ömer'i bırakarak, saltanatı teslim almasına dair çağrılarını da teşvikiyle Mısır seferine kalkıştı. Fakat kardeşi II. Âdil'in tahtını amaçlayan ilerleyişi, kendisinde ve ordusunda umutsuzluğa neden olacak kötü bir sürprizle durdu. Tarafına ulaşın, sefer gerekçesiyle ayrıldığı Dimaşk'ın amcası İsmail'in kontrolüne geçtiği haberi, askerleri arasında da yayılınca birliğin dağılması önlenemedi ve doğal olarak ordunun ilerleyişi sürdürülemedi. Nablus civarında, çaresizlik içinde kalan Salih Eyyüb'un, Kerak hâkimi olan kuzeni Nâsır Davud ile yollarının kesişmesi, tümüyle aleyhine gelişen gidişatı tersine döndürdü. Aslına bakılırsa bu karşılaşma bile, ilk aşamaları itibarıyla, kuzeni tarafından yakalanılmış ve hatta bir süreliğine Kerak'ta alıkonulmuş olmasından ötürü pek memnun edici sayılmazdı. Bunun yanı sıra Nâsır Davud, biraz sonra, birtakım beklentilerle ve çıkarlarına daha uygun olacağı sanısıyla II. Âdil'e karşı desteklemeyi kararlaştırdığı Salih Eyyüb'u serbest bıraktı ve peşinden onunla, belirlenen ittifak şartları üzerine ahitleşti.⁴² Şaşırtıcı bir biçimde, bu sıralarda Mısır'dan gelen bir havadis, kısa bir müddet evvel talihsizliklerle boğuşan Salih Eyyüb'a, herhangisi bir askeri kıtaya veya müttefike ihtiyaç duymaksızın, kardeşinin tahtına kurulabileceğini müjdeledi. Oyun ve eğlenceye olan iptilasından başka devlet adamlarına yönelik kayıtsızlığıyla da, etrafındakileri bezdirdiği anlaşılan II. Âdil, kızgınlıklarını üzerine çektiği seçkin bir muhalif grup tarafından tutuklanmış ve akabinde hapsedilmişti. Sultansız vaziyetteki taht için, Kahire'yi fikir ayrılığına düşüren iki namzetten biri Salih Eyyüb, öteki ise amcası İsmail idi. Nihayetinde ismi üzerinde uzlaşmaya varılan⁴³ birincisi, davet edildiği Mısır'a gelerek ülkenin yeni meliki oldu (1240).

Geç devrin Eyyübî dünyasında, -öncekilerin ihlal etmekten kaçındığı- yazısız hanedan kurallarını çiğneyen olaylar sahnelendi. Aşına olunmadık bir dizi gelişme, rastlantı olarak açıklanamayacak surette, Salih Eyyüb zamanında meydana gelmiş daha doğrusu getirilmişti. Onun dönemine kadar aile yahut sülale mensupları arasında çıkan pek çok savaşa karşın, hiçbir Eyyübî asilinin uğradığı bir suikast sonucu katledildiği işitilmezken, kendisinin gözetimi sırasında siyasi cinayete kurban giden II. Âdil, bu bağlamda bir istisna oluşturuyordu.⁴⁴ Bu dramatik vakayla ilgili aktarımda, öldürme talimatının bizzat tarafından verilmesi hususu kısmen karanlıkta kalsa da, maktul kardeşinin, Şevbek'e nakledilmeyi içeren emrini reddetmesinin ardından katledilmesine ve ayrıca suikastçılarla görüşmelerine dair malumatlar ışığında,⁴⁵ cinayette dahlinin olmadığına inanmak zordur. Böylelikle ilk kez Eyyübülerden bir egemen, politik dürtülerle, kan bağı bulunan -ve üstelik en yakınlarından- birisini ortadan kaldırma usulünü tatbik etmişti.

Denetim altına alınan bir bölgeyi, yönetme hakkını bir soydaşa devrederek özerkleştirmek yerine doğrudan sultana tâbi bir naibe aktarmak üzere merkezin yörüngesine çekmek, Salih Eyyüb

³⁸ Eşref Musa ile Kâmil'in vefatları ve Dimaşk idaresinin İsmail tarafından devralınması hakkında bkz. Ebu Şâme, *Zeyl-i Ravzateyn*, c. V, s. 253-5; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, c. II, s. 262-3.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, c. XXII, s. 347.

⁴⁰ Basuğuy, *Eyyübiler: el-Melikü's-Sâlih Dönemi*, s. 38, 45-6.

⁴¹ Gibb, "The Aiyûbids", s. 705.

⁴² Ebu Şâme, *Zeyl-i Ravzateyn*, c. V, s. 257, 259; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, c. II, s. 266-9.

⁴³ İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurûb*, c. V, s. 262-4.

⁴⁴ Ramazan Şeşen, "Eyyübiler", *DİA*, c. XII, İstanbul, 1995, s. 23.

⁴⁵ İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurûb*, c. V, s. 379-80. Muasır bir tarihçi olmayan Nüveyri'nin olayla ilgili kayıtlarında görece daha kesin bilgiler mevcuttur bkz. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fütûni'l-Edeb*, c. XXIX, (thk. Necib Mustafa Fevvez - Hikmet Keşli Fevvez), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 213-4.

devriminin bir başka uygulamasıydı. Seleflerinin aksine, sınırlarına katılan bir toprak parçasıyla ilgili yetkiyi, ne yakın ne de uzak akrabalarından birine başışlama niyetindeydi. Dımaşk'ı, karşısında giderek güçsüzleşen amcası İsmail'den kurtardığında, kuruluştan beri hanedanın ayrı ve özel bir ehemmiyet atfettiği bu vilayetin idari sorumluluğunu, kendisine bağlı bir vekiline (Muineddin bin Şeyhu'-Şüyüh) yükledi.⁴⁶ Keza Nâsır Davud'un erkek evlatları arasında çıkan kargaşa neticesinde, hiçbir zahmete katlanmaksızın mülkiyetine geçen Kerak ve Şevbek'in yönetsel işlerini de, nesebinden veya sülalesinden birine tevdi etmedi. Teslim olunmasıyla yaşadığı büyük sevinçten oldukça önemsedığı anlaşılabilir yerlerin idaresine, gene merkeze güdümlü bir naibini, Bedreddin Savabî'yi atadı.⁴⁷ Bu minval üzere, devletin rejimini konfederatif işleyişten merkeziyetçiliğe doğru kaydıran Salih Eyyüb'un başlattığı dönüşüm, sadece akrabalarına değil, aynı zamanda onları ekseriyetle birbirine düşüren hanedan geleneklerine karşı da açık bir meydan okuma olarak değerlendirilebilir.

Belki konu hakkında, erkek çocuklarından çoğunun kendisinin sağlığında iken hayatlarını kaybetmelerinin, idari birimlere soydaş olmayan kimseleri tayin etmesinin bir sebebi olabileceği yönünde karşıt bir argüman serdedilebilir. Aktarımlardan öğrenebildiğimiz kadarıyla, Muğis Ömer, Melik Kahir ve Halil adı geçen Eyyübî hükümdarının, kendisinden önce vefat eden oğullarıydı. İçlerinde, ömrü, babası Salih Eyyüb'un ölüm haberini almaya yeten yalnızca Turanşah vardı. Dolayısıyla, söz konusu evlatların yaşam sürelerine bağlı olarak Salih Eyyüb tarafından daha alışıldık bir siyasal tutumun benimsenebileceği tartışması, varsayımsal ve tahmini olmanın ötesine geçemeyecektir. Üstün vasıflardan ötürü karakterini onayladığı ve derin bir muhabbet beslediği büyük oğlu Muğis Ömer'i veliahdı olarak seçtiğine dair kayıtlardan, hakikatte, Salih Eyyüb'un da aile egemenliğini sürdürme gayesinde olduğunu çıkarsamak mümkündür. Ne var ki bu, gözde saltanat varisinin genç yaştaki ölümüyle, hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir amaç olarak kaldı. Sonuçta, aradaki farklı planlamalara rağmen, Salih Eyyüb'un devletin yönetim tarzıyla alakalı nihai tasavvuru vasiyetiyle netleşmekteydi: Tahtın, mizacından pek de memnuniyet duymadığı oğlu Turanşah'a ve hanedanından herhangi bir kimseye bırakılmamasının yanı sıra halifenin hükmüne göre hareket edilmesini öğütledi.⁴⁸ Tek başına, dikkat çekilen telkini dahi, onun, genelde Eyyüboğullarına özeldi ise özümstedikleri -kabile kökenli- değerler sistemine ne denli aykırı olduğunu yansıtmaya yetmektedir.

Sonuç

Eğer kesin başlangıç, -Âdid'in ölüm senesi olan- 1171 olarak sabitlenirse, Turanşah'ın katli (1250) ile Mısır'daki fiili iktidarını bütünüyle ve yanı sıra zamanın Ortadoğu'sundaki ağırlığını da büyük ölçüde yitiren Eyyübî hanedanının, seksen yıl gibi, kimi modern öncesi imparatorlukların kuruluş veya başka bir deyişle, devletleşme periyodundan bile daha az, bir sürede miadını doldurduğu görülecektir. Görece çok süratli bir siyasi-askeri parlama ve çözümlenin, Ortaçağ'da -muhtemelen ortalama olmayan- bir insan ömrüne sığdırılması, mevzubahis hanedanın, araştırılmaya değer ilginç bir yönüdür. Nitekim buradaki çalışma da, işaret edilen tuhaflığın; Eyyübîlerin, yakın bir geçmişte yaşanan zirve çağından sadece birkaç on yıl uzaklaşmakla, yakalandıkları yıkım ve çöküntünün, tüm gerekçelerini değil ama başat olanını saptama denemesidir.

Bir kabile topluluğunun torunları olan Eyyübîleri, -bir devletin yöneticileri de yapan- bu sosyal yapının genelgeçer kanunlarının,

inkıraza uğramalarına dolaysız bir etkide bulunduğu, mevcut incelemenin elde ettiği asıl bulgudur. Diğer yünden, böyle bir sonuç, salt -yani herhangi bir komplike organizasyon içinde işlevsel kılınmayan- kabile normlarını değersizleştirmeye dair bir iddia taşımaz. Tarihsel kıymete haiz, pek çok azametli devletin -ve çoğu kere ordunun da- kurucularını yetiştirmesiyle, kabile, bu anlamdaki potansiyeli yadsınmaz bir sosyal yapı olarak gözüktür. Lakin, en azından Eyyübî örneği, aynı kabilenin, fazlasıyla sade bir toplumsal örgütlenme içinde işe yarayabilecek olan ilkelerinin, çok daha az basit olan bir politik sistemde, üst düzey yetke sahipleri arasındaki nispeten karmaşık ilişkileri tanzim etme noktasında yetersiz kaldığını anlatır. Bu durum, yalınlığın giderek kaybolmaya yüz tuttuğu bir ileri safhanın, kabile kurallarının elverişliliğine getirdiği bir sınırlama olarak da yorumlanabilir.

Bitirirken, tıpkı çok boyutlu sayısız tarihî olay için geçerli olduğu gibi, Eyyübî varlığının sona ermesinin de tek bir olgu ile açıklanamayacağını vurgulamak, yerinde olacaktır. Çalışma bütününde, böyle bir düşüncenin savunulmamasının yanı sıra akla gelmesine yol açabilecek ifadelerden de sakımlıdır. Bununla beraber, daha temel bir problem olarak, kabile öğretileri üzerine kurulu -ve aslında bu yönüyle, hanedan mensuplarını bir sorunlar sarmalı içinde hapseden- Eyyübî yasasının, tespit edilen öteki etkenlere kıyasla daha tahripkâr olduğu ileri sürülebilir.

⁴⁶ İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurub*, c. V, s. 348-9. Salih Eyyüb döneminde Dımaşk'ın değişen statüsü için bkz. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 283-4; Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 79.

⁴⁷ Takıyüddin Ahmed bin Ali el-Makrizi, *es-Sülük li-Marifet Düvel el-Mülük*, c. I, (thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata), [el-Mektebetü'ş-Şamile], Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 440-1.

⁴⁸ İbn Vasil, *Müferricü'l-Kurub*, c. VI, s. 98-100.

KAYNAKÇA**Temel Kaynaklar**

- Ebu'l-Fidâ, İsmail bin Ali; *el-Muhtasar fi Ahbarü'l-Beşer*, c. II, (nşr. Mahmud Düyyub), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Ebu Şâme, Abdurrahman bin İsmail; *Kitab-ı Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn: en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, c. IV, (nşr. İbrahim Şemseddin), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Ebu Şâme, Abdurrahman bin İsmail; *Zeyl-i Ravzateyn (Terâcimü Ricali'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi')*, c. V, (nşr. İbrahim Şemseddin), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- İbn Dokmak, Sarimüddin İbrahim; *el-Cevherü's-Semîn fi Siyeri'l-Mülük ve's-Selâtin*, c. I-II, (thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin Ali), Alemü'l-Kütüp, Beyrut, 1985.
- İbn Hallikân, Ebu'l Abbas; *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, c. II-III-VII, (thk. İhsan Abbas), Dârü Sâdır, Beyrut, 1972.
- İbn Vasıl, Cemaleddin Muhammed bin Salim; *Müferricü'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyüb*, c. I, (thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl), Kahire, 1953; c. II, (thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl), İskenderiye, 1957; c. III, (thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl), İskenderiye, 1960; c. V, (thk. Hüseyin Muhammed Rebia – Said A. Aşûr), Kahire, 1975; c. VI, (thk. Ömer Abdusselam Tedmüri), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2004.
- İbnü'l-'Adîm, Kemaleddin Ebu'l-Kasım; *Zübdetü'l-Haleb min Târihi Haleb*, (thk. Halil Mansûr), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- İbnü'l-Esir, eş-Şeybânî el-Cezerî; *Târihu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atâbekiyye*, (thk. Abdülkadir Ahmed Tuleymat), Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire, 1963.
- İbnü'l-Furât, Nâsirüddin Muhammed; *Târih-u İbnü'l-Furât*, c. IV/I, (nşr. Hasan Muhammed eş-Şemâ'a), Matba'at-ü Haddad, Basra, 1967; c. IV/II, (nşr. Hasan Muhammed eş-Şemâ'a), Dâru Tıbbâ't-ü Hadîs, Basra, 1969.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer; *Tetimmetü'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer (Târihu İbni'l-Verdî)*, c. II, (thk. Ahmed Rıfat Bedrâvî), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1970.
- Kalkaşendî, Ahmed bin Ali; *Subhu'l-A'şâ fi Sinaâti'l-İnşâ*, c. III, (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- Makrizî, Takıyüddin Ahmed bin Ali; *es-Sülûk li-Marifet Düvel el-Mülük*, c. I, (thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata), [el-Mektebetü's-Şamile], Darü'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed bin Abdülvehhâb; *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, c. XXIX, (thk. Necib Mustafa Fevvaz – Hikmet Keşli Fevvaz), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer; *Mir'âtü'z-Zamân fi Târihi'l-A'yân*, c. XXI-XXII, (thk. İbrahim Zeybek), Risaletü'l-Alemiyye, Beyrut, 2013.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman; *Târihu'l-Hulefâ*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Matba'atü's-Saâde, Kahire, 1952.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman; *Hüsnü'l-Muhâdara fi Târihi Mısır ve'l-Kâhire*, c. I-II (c. I-1967, c. II-1968), (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire.
- Zebidî, Murtazâ; *Tervihu'l-Kulûb fi Zikri Mülûki Benî Eyyüb*, (thk. Salâhaddin el-Müneccid), Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, Beyrut, 1983.

Araştırma-İnceleme Eserleri

- Alenezi, Musaed Jaber; *Political and Economic Relations between the Ayyubids and the Bahri Mamluks and the Ashraf of Hijaz, 567-784 A.H./1171-1382 A.D.*, Unpublished Phd Thesis, University of Leicester, 2017.
- Basuğuy, Bedrettin; *Eyyübiler: el-Melikü's-Sâlih Dönemi*, Sıyer Yayınları, İstanbul, 2017.
- Becker, C. H.; "Eyyübiler", *İA*, c. IV, Eskişehir, 2001, ss. 424-429.
- Bedrosian, Robert; "Shaddadids", *Dictionary of the Middle Ages*, vol. XI, 1988, ss. 217-218.
- Biebuyck, Daniel P.; "On the Concept of Tribe", *Civilisations*, vol. 16, No. 4 (1966), ss. 500-515.
- Bosworth, C. E.; "Rawwâdids", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, Leiden, 1995, ss. 469-470.
- Bosworth, C. E.; "Shaddâdids", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, Leiden, 1997, ss. 169-170.
- Cahen, Claude; "Ayyûbids", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden, 1986, ss. 796-807.
- Chelhod, Joseph; "Kabîla", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Leiden, 1997, ss. 334-335.
- Ehrenkreutz, Andrew S.; *Saladin*, State University of New York Press, Albany, 1972.

- Gellner, Ernest; "Tribalism and the State in the Middle East", in *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1990, ss. 109-126.
- Gibb, Hamilton A. R.; "The Rise of Saladin, 1169-1189", *A History of the Crusades*, vol. I, The University of Wisconsin Press, 1969, ss. 563-589.
- Gibb, Hamilton A. R.; "The Aiyübids", *A History of the Crusades*, vol. II, The University of Wisconsin Press, 1969, ss. 693-714.
- Holt, P. M.; *Haçlılar Çağı: 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*, (çev. Özden Arıkan), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.
- Hourani, Albert; "Conclusion: Tribes and States in Islamic History", in *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1990, ss. 303-311.
- Humphreys, R. Stephen; *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, State University of New York Press, Albany, 1977.
- Humphreys, R. Stephen; "Ayyubids, Mamluks, and the Latin East in the Thirteenth Century", *Mamluk Studies Review*, vol. II, 1998, ss. 1-17.
- Humphreys, R. Stephen; "Eyyübi Konfederasyonunun Kökenleri", *Selahaddin'in Mirası*, (çev. Serdar Şengül - Bilal Öztunç), Avesta Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 107-171.
- Lapidus, Ira M.; "Tribes and State Formation in Islamic History", in *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1990, ss. 25-47.
- Lecerf, J.; "'Ashîra", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden, 1986, ss. 700.
- Lindholm, Charles; "Kinship Structure and Political Authority: The Middle East and Central Asia", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 28, No. 2, Apr. 1986, ss. 334-355.
- Minorsky, Vladimir; *Studies in Caucasian History*, Cambridge Oriental Series No. 6, Taylor's Foreign Press, London, 1953.
- Ross, E. Denison; "Şeddâd", *İA*, c. XI, Eskişehir, 2001, ss. 381-382.
- Sahlins, Marshall D.; *Tribesmen*, Prentice-Hall, New Jersey, 1968.
- Şeşen, Ramazan; "Eyyübîler", *DİA*, c. XII, İstanbul, 1995, ss. 20-31.
- Tapper, Richard; "Tribe and State in Iran and Afghanistan: An Update", *Etudes Rurales*, No. 184, Juillet-December 2009, ss. 33-46.
- Tomar, Cengiz; "Revvâdîler", *TDV*, c. XXXV, İstanbul, 2008, ss. 36-37.

EXTENDED ABSTRACT

It is widely accepted that the Ayyubid family descend from the Rawwâd tribe. Hence, this dynasty's members who founded a vigorous state in the late Middle Ages were descendants of a tribe community. In the studies about Ayyubids, their tribe origins are referred to commonly and relatively detailed or undetailed manner. Some researchers stressed the family's tribe background in regard to shaping Ayyubid's administration organization. Also, attention is drawn to impacts of such origin on the dynasty's state-making. In this article, the mentioned problematic is tackled and attempted to add a new dimension to the discussion. Firstly, it focused on understanding the nature of tribal living in general terms. In this framework, some basic principles of tribal order were determined. It has been ascertained that elements such as weak leadership, common responsibility, egalitarian mindset, nepotism, collective consciousness and action come to the fore. Subsequently, it was concentrated on the determinant issue of the same tribal values on Ayyubid political structure. As indicated by some phenomena and specific events, it was concluded that parallelism may be established between administrative attitudes of the Ayyubid ruler and tribal norms. As for the essential argument of this examination, the mentioned tribal norms have both positive and negative impacts on Ayyubid state organization. Starting with Saladin who is the founder of the state, members of the dynasty were appointed to high-ranking offices. Like high-ranking offices, administrative units of the country were shared out among close relatives and cognates. The administrative rights of principalities were distributed to sons, brothers and/or nephews of the current sultan. A similar right and power sharing took place in almost all government change. Thus Ayyubids created a sovereignty based on lineage. On the other hand, the phenomenon of strong leadership began to disappear after the death of Saladin. After that time, there was no obvious difference among the Ayyubid rulers in terms of status and hierarchy. By this organization manner, the state evoked the tribal system and gradually began taking the form of confederative. However, this kind of structuring became one of the basic reasons for the dissolution of the Ayyubid political system. Every distribution of powers and rights resulted in endless dynasty wars among the relatives, particularly brothers. The Ayyubid law, based on the tribe codes, was insufficient for finding a way to solve the crises set against members of the dynasty. These crises began to occur intensively during the reign of Saladin's sons. Saladin, in the manner of tribal sharing, divided lands under the control of the dynasty among his sons and close relatives. Yet, this division that he left as a legacy, lost validity shortly after his death. The ambitions of his sons to extend their domain led to the outbreak of wars among them. With the special borders which emerged at the end of this process, the mentioned division was cancelled. Adil was Saladin's brother and ascended to the throne of Ayyubid in the wake of fierce battles, following the same tradition. In a similar way, he distributed the strategic principalities to his sons. After his death, the dynasty drifted into a deep chaos again. Indeed, Ayyubids began to seriously get exhausted because of dynastic wars. In conclusion, the political structure of the dynasty was eroded by the state traditions that were inspired by the tribal value system. During the reign of Salih Ayyub who is Adil's grandson, he adopted administrative attitude contrary to this state tradition. Contrary to his predecessors, Salih Ayyub did not appoint his relatives as province rulers. In other words, he did not adopt nepotism which was one of situated practices of Ayyubids. Moreover, he took care of excluding members of the dynasty from his administrative system. As a matter of fact, Salih Ayyub bequeathed that neither his son (Turanshah) nor someone from the dynasty would be enthroned after his death. Nevertheless, Salih Ayyub's revolutionary practices did not work for the continuity of the state. The *de facto* dominance of the Ayyubids came to an end shortly after he died. Many reasons can be put forward for the collapse of the Ayyubid administration structure. According to the findings of the present examination, tribal principles have an important place in Ayyubid policy. It is an undeniable truth that the role of aforesaid principles had an impact on the formation process and even the politic-military success of many states in history. In this context, the Ayyubids were no exception too. However, it seems that tribal norms have negative effects to eroding of the administration organization in some instances like the Ayyubid case. As a result, tribal background may have occasionally been detrimental to the continuity of the state.

YALMAN, Suzan, "Fotoğrafların Tanıklığı: 19. Yüzyıl Sonunda Konya'da Âsâr-ı Atıka Anlayışı ve Selçuklu Surlarından Bazı Devşirme Rölyeflerin Akıbeti", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, VI/1, Haziran 2022, s. 53-72.

Makale Türü: Sanat Tarihi Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1024182>

Geliş Tarihi / Received: 16 Kasım/November 2022
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Mayıs/May 2022
Published Online: 26 June 2022

Fotoğrafların Tanıklığı: 19. Yüzyıl Sonunda Konya'da Âsâr-ı Atıka Anlayışı ve Selçuklu Surlarından Bazı Devşirme Rölyeflerin Akıbeti

Suzan YALMAN^{1*+}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Koç Üniversitesi, İnsanî Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü, İSTANBUL.

* suzanyalman@ku.edu.tr

+ORCID: [0000-0003-3589-1141](https://orcid.org/0000-0003-3589-1141)

Öz– On dokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti'nde "âsâr-ı atıka" olarak bilinen eski eserler, 1869 ve 1874'ten sonra, 1884 yılında yeni bir Âsâr-ı Atıka Nizamnamesi ile daha kapsamlı bir şekilde korunmaya alınmıştı. Daha sonra, 1889 yılında Müze-i Hümayun Nizamnamesi çıkartılmış ve 1899 yılında da Konya Âsâr-ı Atıka Müzesi Anadolu'da Müze-i Hümayun'un ilk şubesi olarak açılmıştı. Bu gelişmeler Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme çabalarının önemli bir kesitiydi ve vilayetlerdeki eserleri korumak için Osmanlı valileri yetkilendirilmekteydi. Nizamnamelerdeki değişikliklerden sonra müzenin açılışına kadar geçen on beş yılda Konya'daki süreç koruma anlayışı açısından nasıl ilerlemişti? Bu çerçevede bir vaka örneği olarak şehrin Ortaçağ surlarının akıbeti önem taşımaktadır. Örneğin, bir yandan Konya'daki eski eserler koruma altına alınırken, diğer yandan şehrin on üçüncü yüzyıldan kalma meşhur Selçuklu surları yık(tır)ılıyordu. Çelişkili görünen bu durumun bir açıklaması olabilir miydi? Elimizdeki yazılı kaynaklar, özellikle surların akıbeti konusunda yeterli bilgi içermemektedir. Ancak, yeni bir teknoloji olan fotoğraf, o dönemdeki gelişmelere tanıklık edilebilmesi açısından önem taşır. Bu makale, Konya'nın on dokuzuncu yüzyıl sonundaki kültür tarihine ve surlarının akıbetine, o yıllarda çekilmiş ve özellikle surlarda bir friz olarak sergilenen bazı devşirme rölyeflerin fotoğrafları aracılığıyla ışık tutmayı hedefler.

Anahtar Kelimeler– Konya, Âsâr-ı Atıka, Müze-i Hümayun, Selçuklu Surları, Devşirme Malzeme

Photographs as Testimony: Understanding Antiquities in Late 19th-Century Konya and the Fate of Some Spoliated Reliefs from the Seljuk Walls

Abstract– The late nineteenth century was a period of transition and transformation for the Ottoman Empire. New laws were established in 1869, 1874, and 1884, in response to increasing foreign interests in antiquities found in the Ottoman lands. Moreover, in 1889, a new regulation was established for the Imperial Museum and in 1899 its first branch opened in Konya. During the fifteen years between 1884 and 1899, what kinds of developments occurred in Konya in terms of protecting antiquities? The city's medieval walls are especially important as a case study. For instance, while on the one hand antiquities were coming under protection, on the other, the city's renowned thirteenth-century Seljuk walls were being destroyed. Was there an explanation for this seemingly contradictory situation? The textual sources do not provide sufficient information regarding the dismantling of the walls. However, as a new technology, photography offers critical testimony for the time period in question. In this article, I try to shed light on the late nineteenth-century cultural context and the fate of the walls through the lens of photographs taken during those years. While discussing this period, I focus on some spoliated reliefs exhibited together as a frieze on the Konya walls.

Keywords – Konya, Antiquities, Cultural Heritage, Seljuk City Walls, Spolia

Amerikalı arkeolog ve seyyah John Robert Sitlington Sterrett (1851-1914), 1884 yılı yazında Konya seyahati sırasında vilayetin Osmanlı valisi ile yaptığı görüşmeyi şu sözlerle anlatır:

“İngiltere’de öğrenim görmüş ve akıcı bir şekilde İngilizce konuşan Konya Valisi Sahib Paşa, bize birçok yönden nazik davrandı. Bölgenin en önemli antik eserlerini, gün ışığına çıktıkça, İstanbul’daki müze için topluyor. Elindeki koleksiyon ilgi uyandıracak niteliktedir. Bu eserler arasında yüksek kabartmalı bir frize değinmek gerekir. Ne yazık ki, koleksiyonun fotoğraflarına erişemedik.”¹

Sterrett’in İngilizce iletişim kurduğu (ve adını karıştırdığı) vali, 1881-87 yılları arasında Konya’da görev yapmış ve eğitimi sebebiyle “İngiliz” lakabıyla tanınan Said Paşa (1831-96) olmalıdır.² O yaz, Anadolu’da gezerken gördüğü eserleri kısa bir rapor halinde yayımlayan Sterrett, fotoğraf çekemediğinden yakınsa da Said Paşa’nın gösterdiği ilgiden memnun kaldığı anlaşılır.

Sterrett’in önemli bir taşra kentinden yazılı olarak aktardığı gözlemleri, Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde gelişen kültürel miras anlayışı başta olmak üzere çok sayıda yeni soruyu tetiklemektedir. Örneğin, bu anlatı ile aynı yıl yürürlüğe giren 1884 tarihli Âsâr-ı Atika Nizamnamesi ile eski eserler daha kapsamlı bir şekilde korunmaya alınmış olmakla birlikte, vilayetlerdeki eserleri korumak için yetkilendirilmiş valiler bu nizamnameyi ne şekilde değerlendirmiş ve uygulamışlardır?³ Konya valilerinin eski eser toplama süreciyle ilgili rolü nedir? Nizamnamenin yayınlanmasından Konya’daki ilk müzenin kurulduğu 1899 yılına kadar geçen onbeş yılda, Konya’da hangi eserler, objeler “âsâr-ı âtika” olarak kabul edilmiş, hangi eserler kapsam dışında tutulmuştur?⁴ Said Paşa’nın Sterrett’in övgüyle bahsettiği koleksiyonu oluşturması sürecinde bir yandan şehrin on üçüncü yüzyıldan kalma meşhur Selçuklu surlarının yık(tır)ılmakta olduğu düşünüldüğünde, bu çelişkili durum nasıl açıklanabilir? Dönemin yazılı kaynakları surların akıbeti konusunda sessiz kalırken, Sterrett ile paylaşılmayan eser fotoğrafları ne tür bilgiler içerir?

Bu makale, yukarıdaki, her biri bir kitaba konu olabilecek kadar kapsamlı sorulara Sterrett’in “yüksek kabartmalı bir friz” olarak adlandırdığı fakat aslında surlardan söküldüğü anlaşılan bazı devşirme rölyefler aracılığıyla cevaplar aramaktadır. Bir yandan da, zaman içerisinde bağlamından kopa(rı)lan, kimliği ve temsil ettiği kültürel belleği yitiren bu friz parçalarını, eserin yaşam öyküsünden değişik anlara ait kareler yakalayan fotoğrafların tanıklığı sayesinde takip ederek on dokuzuncu yüzyıl sonunda Konya’daki eski eser anlayışına ve kültür tarihine ışık tutmayı hedefler.

Yazar notu: Bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki destek ve izinleri için adı geçen kurum ve kişilere minnettarım: Gertrude Bell Arşivi’nden Gianluca Foschi’ye; İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü’nden Berna Güler’e; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi’nden Emel Soyer Kolçak’a; Karaman Müze Müdürlüğü’nden İsmail Atıcı ve Alpago Göksekin’den; ve Max von Oppenheim Vakfı’ndan Baron Christopher von Oppenheim, Daniel Budke ile Lisa Schadow’a teşekkür ederim. Makalenin çeşitli aşamalarındaki destekleri için A. Hilal Uğurlu, Bihter Esener ve Fatma Elif Özsoy’a ve ayrıca metin hakkındaki kıymetli görüşlerini paylaşan hakem ve editörlere şükranlarımı sunarım.

¹ “The Governor of the Vilayet of Koniah, Sahib Pasha, who studied in England and speaks English fluently, showed us kind attentions in more ways than one. He is collecting the most important antiquities of the district, as they come to light, for the Museum in Constantinople, and his collection is not without interest. Among other things may be mentioned a frieze in very high relief. Unfortunately we were unable to get photographs of the collection.” John Robert Sitlington Sterrett, *Preliminary report of an archaeological journey made in Asia Minor during the summer of 1884*, Cupples, Upham, and Co., Boston, 1885, s. 16.

Bir Osmanlı Fotoğraf Albümü

Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri’nin Los Angeles kentindeki Getty Araştırma Enstitüsü Kütüphanesi’nde yer alan bir albüm, on dokuzuncu yüzyıl sonunda Konya’daki gelişmelere ışık tutar.⁵ Kırmızı meşin kapak üzerine altın yaldızlı harflerle Fransızca yazılmış *Souvenir de Constantinople* (Kostantiniye Hatırası) yanıltıcıdır çünkü albümün içeriği tamamıyla Konya’ya aittir (Resim 1). En başta yer alan genel şehir panoramasından sonraki ilk fotoğraf Hükümet Konağı binasıdır (Resim 2). Devleti sembolize eden bu yapıyı, albümün daha sonraki sayfalarında Mevlana Türbesi, Alaeddin Camii, İnce Minareli Medrese, Karatay Medresesi gibi anıtlar izler. Burada sanki belirtilmeyen bir önem sırası ya da hiyerarşi var gibidir. Albümün sonlarına doğru ise, nerede teşhir edildiği belirtilmeyen bazı eserler bulunur. Bunların arasında, Konya surlarının çeşitli noktalarına entegre edilmiş bir biçimde sergilendiği bilinen ve Selçuklu dönemine ait bazı kitabe levhaları ile kabartma eserlerden çift-başlı kartal ve melek figürleri gibi rölyefler görülmektedir (Resim 3).⁶

Albümün hazırlanış süreci ve hamiliği ile ilgili soruları daha iyi anlamak için albümü birinci elden görmek; siyasi bağlantıları anlamak içinse kapsamlı arşiv taraması gerekir. Örneğin, albüm kapağının içinde Artin Paşa’nın kütüphanesinden geldiğini gösteren bir *ex libris* vardır. Bu kişi, 1876-1901 yılları arasında Hariciye Nazırlığı yapmış olan meşhur Dadyan ailesi mensubu Artin Paşa (1830-1901) olmalıdır.⁷ Said Paşa’yla yaklaşık aynı yaşlarda ve aynı dönemlerde Avrupa tecrübeleri olduğundan, acaba Said Paşa bu albümü Hükümet Konağı’nın inşası bittikten sonra Artin Paşa’ya takdim etmek için düşünmüş olabilir miydi? Fakat, albümü daha dikkatli inceleyince, fotoğrafların aynı zamanlarda çekilmediği anlaşılıyor. Daha sonra görüleceği üzere, bazıları belki yaklaşık on yıl sonra, 1900 yılı civarında çekilmiştir. Bu durumda albümün kim(ler) tarafından tasarlandığı ve sunulduğu ilk tahminden çok daha karmaşıktır.

Albümün 26. sayfasındaki fotoğrafta altyazısı bulunmayan bir rölyef görülür. Kanımca, bu eser Sterrett’in sözünü ettiği “friz” olmalıdır. Sepya renklerindeki fotoğraf, birkaç taş ile desteklenerek samanlı bir zemin üzerinde ayakta duran zarif bir mermer rölyefi betimler (Resim 4). Yüksek kabartma tekniğinde yapılmış bu eserde, spiral sütunlarla ayrılmış ve arkalarda akantus sarmalları görünen beş kişi yer almaktadır. En solda oymalı bir niş içinde oturan bir erkek ile hemen yanında ona bir miğfer sunan topuzlu ve dökümlü giysili bir kadın figürü görülür. Ayrıca, diğer üç erkek figürden birinin Roma dönemi göğüs zirhi bulunmaktadır. Bazı figürlerin kolları ve ayakları eksiktir;

² Said Paşa için bk. Davut Erkan, “Said Paşa, Eğinli (1831-1896)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35. cilt, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2008, s. 574-575; Burhan Çağlar, *İngiliz Said Paşa ve Günlüğü (Jurnal)*, Art Sanat, İstanbul, 2010.

³ 1869 ve 1874 yıllarında yürürlüğe giren nizamnameler gibi, 1884 yılındaki nizamname de vilayetlerdeki eserleri korumak için Osmanlı valilerini yetkilendirmekteydi. Bk. Ahmet Mumcu, “Eski Eserler Hukuku ve Türkiye”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 26, 1969, s. 45-78; Halit Çal, “Osmanlı Devleti’nde Âsâr-ı Atika Nizamnameleri”, *Vakıflar Dergisi*, 26, 1997, s. 391-395.

⁴ Hüseyin Muşmal, “Anadolu’nun İlk Eski Eser (Arkeoloji) Müzesi: Konya Âsâr-i Atika Müzesi’nin Kuruluşu”, *International Periodical for History and Social Research*, 1, 2009, s. 121-142.

⁵ Pierre de Gigord, *Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti Fotoğraf Koleksiyonu*, Seri I. Getty Araştırma Enstitüsü, Los Angeles [96.R.14 (A19)].

⁶ Bugün bu eserler Konya İnce Minare Medresesi Taş ve Ahşap Eserler Müzesi’ne kayıtlıdır.

⁷ Dadyan ailesi için bk. Pars Tuğlacı, *Dadyan Ailesi’nin Osmanlı Toplum, Ekonomik ve Siyaset Hayatındaki Rolü / The Role of the Dadian Family in Ottoman Social, Economic and Political life*, Pars Yayın, İstanbul, 1993.

fakat fotoğrafta görünen metal kancalar, daha önceki yüzyıllarda bu eserin kırık bölümlerinin onarıldığına dair bize ipuçları verir.⁸

Bugün bahsi geçen bu kabartma Konya'daki müzelere kayıtlı değildir. Uzun araştırmalarım neticesinde, bu eserin Selçuklu döneminde surların belirgin bir noktasında friz olarak sergilenen bir devşirme kabartma olduğunu ve şu anda Karaman Müzesi'nde 2179 envanter numarası ile Sidamara tipinde bir Roma dönemi lahit paneli olarak sergilediği söylenebilir (Resim 5).⁹ Bu eser Karaman Müzesi kurulurken 1979 yılında Konya'dan hibe edilir. Aradan geçen zamanda yirminci yüzyılda bu eserin Konya surlarından geldiği unutulmuş gibi görünmektedir.

Konya'nın Selçuklu Surları

On üçüncü yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da siyasi bir atılım yapan Selçuklu Devleti'nin sultanları ardı ardına Antalya, Sinop, Alanya gibi önemli liman kentlerini ele geçirmişlerdi. İmparatorluk hayaliyle genişleyen bu topraklarda, "dar ül-mülk" olarak bilinen başkent Konya her zamankinden önemli bir konumdaydı. Örneğin, Sultan İzzeddin Keykavus (sal. 1211-1219), şehrin bugün Alaeddin Camii olarak tanınan ulu camisinin yenilenmesi ve genişletilmesi için emir vermişti.¹⁰ Kendisinden sonra tahta geçen kardeşi Sultan Alaeddin Keykubad (sal. 1220-1237) ise Konya'nın surlarla çevrilmesi için kendisine bağlı emirlerine talimat vermişti.¹¹ *Selçukname* olarak bilinen kitabı kaleme alan on üçüncü yüzyıl tarihçisi İbn Bibi, eserin bir bölümünü Selçuklu kültür, mimarlık ve şehir tarihi için önemli bir kayıt teşkil eden surların yapımına adanmıştır. Başlığı "Konya ve Sivas Kalelerinin yapımı ve oraların 615 (1218) yılında devlet emirlerine (umera-yı devlet) dağıtımı" olan bölümden kısa bir alıntı, inşa süreci hakkında aydınlatıcı bilgiler verir:

"Aradan çok geçmeden Sultan'ın devletinin büyükleri ve ayan'ı Konya ve Sivas'ta surların temelini atıp inşasına başladılar. Gece ve gündüz bütün imkânlarını ve güçlerini kullanarak o yapıyı tamamlamaya koyuldular. Yüce Tanrı'dan aldıkları destekle, büyük bir kararlılık ve metanetle en yüksek çabayı gösterdiler. Sağlam kaideler üzerine bedenleri ve burçları yükselttiler. Ham gümüşe benzeyen kayaların üzerine çeşitli kabartma resim ve heykeller (temasil) yaptılar. Yumuşak taşlar ve mermerler üzerine altın yaldızla Kur'an ayetlerinden,

Peygamber hadislerinin en çok tanınanlarından, Şehnâme'nin beyitlerinden ve vecizelerden parçalar yazarak, onların üzerinde hiç boş yer bırakmadılar."¹²

Konya'yı yüzyıllar boyunca ziyaret eden seyyahların hayran kaldığı ve seyahatnamelerinde yer verdiği bu surlar, bugün ne yazık ki ayakta değildir.¹³ Bu nedenle, Fransız arkeolog ve seyyah Léon de Laborde'un (1807-69) on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına ait surları tasvir eden gravürleri ile İngiliz diplomat Gertrude Bell'in (1868-1926) yirminci yüzyıl başına ait nadir fotoğrafları görsel belge niteliği taşır (Resim 6-7).¹⁴ Özellikle de Laborde, Selçukluların surlarda muhafaza ettiği ve sergilediği devşirme ve özgün eserler hakkında fikir verir. Ayrıca, İbrahim Hakkı Konyalı, Semavi Eyice ve Wendy Shaw da yayınlarında, Konya surlarının adeta bir açık hava müzesi olduğunu vurgularlar.¹⁵ Avrupalı yazarlar ise, geçmişin surlarda yüzyıllarca böyle anıtsal bir şekilde korunmasından sonra, on dokuzuncu yüzyılda kesme taşların başka yapılarda kullanılmak üzere bir taş ocağındaki gibi söküldüklerini fark edip hayrete düşerler.

Surlara ait kesme taşların devşirilerek kullanılması, Anadolu'da ve Konya'da uzun zamandır süregelen yerel yapı geleneğini devam ettirmekteydi. 1837 yılında şehri ziyaret etmiş olan Hamilton, iç kalenin seri bir şekilde yıkılmaya yüz tuttuğunu belirtir.¹⁶ On dokuzuncu yüzyıl boyunca devam eden bu talan, 1832 yılında Mısır'dan gelen Kavalalı Mehmed Ali'nin askerlerinin işgali ile çarşının büyük bir bölümünü küle çeviren 1867 yılındaki yangından sonra artmıştı.¹⁷ Taşlar, bu tarihte Kapı Camii'nin yapımında kullanılmıştı.¹⁸ Belki en bilinçli kullanım da, surlardan artakalan kesme taşların sökülüp 1885-86 yıllarındaki yeni Hükümet Konağının inşasında kullanılmasıydı. Bu tarihler, yukarıda bahsi geçen ve Sterrett'in övgüyle bahsettiği Said Paşa'nın valiliği zamanına rastlar.

Âsâr-ı Atîka ve Konya

Osmanlı döneminde "âsâr-ı atîka" olarak tabir edilen eski eserlerin korunması, arkeoloji ve müzeciliğin gelişmesi üzerine özellikle Zeynep Çelik, Edhem Eldem ve Wendy Shaw gibi araştırmacıların son yirmi yıldaki ufuk açıcı nitelikteki çalışmaları yeni bir saha yaratmıştır.¹⁹ Konya özelinde ise, Hüseyin Muşmal'ın çalışmalarına

⁸ Daha önce bu onarılan kabartmaya dikkat çekmiş ve Konya'da aramış fakat müze envanterinde bulamamıştım. Bk. Suzan Yalman, "Antikiteyi Onarmak: Okunabilirlik ve Konya'da Selçuklu Devşirme Malzemelerini Okumak", *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikağ'dan Osmanlı'ya Anadolu'da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, (Ed. Suzan Yalman – Ivana Jevtić), Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, İstanbul, 2018, s. 229-230 ve resim 9-10.

⁹ Bu konudaki detaylı analizim için bk. Suzan Yalman, "Translating Spolia: A Recent Discovery of Fragments from the Walls of Seljuk Konya and Their Afterlives", *Spoliation as Translation: Medieval Worlds in the Eastern Mediterranean*, (Ed. Ivana Jevtić – Ingela Nilsson), *Convivium supplementum* (özel sayı) 2021/2, 156-177.

¹⁰ Yapıyla ilgili farklı tarihleme ve saptamalar için bk. Haluk Karamağaralı, "Konya Ulucami", *Rölöve ve Restorasyon Dergisi* 4, 1982, s.121-132; Scott Redford, "The Alaeddin Mosque in Konya Reconsidered", *Artibus Asiae* 51, 1991, 54-74; Neslihan Asutay-Effenberger, "Konya Alaeddin Camisi Yapım Evreleri Üzerine Düşünceler / Some Remarks on the Building Phases of the Alaeddin Mosque in Konya", *METU JFA* 23/2, 2006, s. 113-122; ve Yaşar Erdemir, *Alaeddin Camii ve Türbeleri*, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2009.

¹¹ Surlar için bk. Mehmet Önder, *Mevlanâ Şehri Konya*, [1962], 2. baskı, Güven Matbaası, Ankara, 1971, s. 51-86; İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1964, s. 121-163.

¹² İbn Bibi, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el Ca'feri er-Rugadi, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye: Selçuknâme*, (Çev. Mürsel Öztürk), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2020, s. 277. Eserin el yazması tıpkıbasımı için bk. İbn Bibi, *El-evâmirü'l-'alâ'iyye fi'l-umûr-'l-'alâ'iyye*, (Ed. Adnan Sadık Erzi), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1956, v. 254.

¹³ Seyahatnameler için bk. Osman Eravşar, "Gezginlerin Gözüyle Konya", *Gez Dişnyayı Gör Konya'yı*, (Ed. Ahsen Erdoğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 240-287; *Seyahatnamelerde Konya*, (Ed. Ahmet Çaycı), Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2016.

¹⁴ Léon de Laborde, *Voyage en Orient: Voyage de l'Asie Mineure*, Firmin Didot, Paris, 1838, 1. cilt, şek. 64a. <https://bibliotheque-numerique.inha.fr/identif/1/16415> (erişim 20.11.2020).

¹⁵ Bk. Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 137; Semavi Eyice, "Arkeoloji Müzesi ve Kuruluşu", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 1985, s. 1596; Wendy Shaw, *Osmanlı Müzeciliği: Müzeler, Arkeoloji ve Tarihin Görselleştirilmesi*, İletişim, İstanbul, 2004, s. 33.

¹⁶ Hamilton bu taşların muhtemelen "Paşa'nın konağı" için söküldüğünü söyler. William John Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus, and Armenia: with Some Account of their Antiquities and Geology*, 2 cilt, J. Murray, London, 1842, 2. cilt, s. 205.

¹⁷ Salih Kış, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Anadolu Harekâtı ve Konya Muharebesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 2010, s. 145-158.

¹⁸ Bk. Hüseyin Muşmal, "1867 Konya Çarşısı Yangını ve Etkileri Üzerine Bir İnceleme Denemesi", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 32/1, 2008, s. 97-116.

¹⁹ Âsâr-ı Atîka terimi için bk. Celâl Esâd (Arseven), *Sanat Kamusu*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1926, s.18 ve Mustafa Önge, "Kültür Mirasını Tanımlamak İçin Türkiye'de Kullanılan İlk Özgün Terim: Âsâr-ı Atîka", *Avrasya Terim Dergisi* 6/1, 2018, s. 8-14. Arkeoloji ve müzecilik ile ilgili bk. *Geçmiş Hücüm: Osmanlı İmparatorluğu'nda Arkeolojinin Öyküsü, 1753-1914*, (Ed. Zainab Bahrani – Zeynep Çelik – Edhem Eldem), Salt, İstanbul, 2011; Zeynep Çelik, *Asar-ı Atika: Osmanlı İmparatorluğu'nda Arkeoloji Siyaseti*, (Çev. Aysen Gür), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016; Shaw, *Osmanlı Müzeciliği*.

değınmek gerekir.²⁰ Bu çalışmaların da vurguladığı gibi, 1869 ve 1874 yıllarındaki ilk âsar-ı âtika nizamnamelerinde Osmanlılar, Avrupalıların fırsatçı tavrına karşı savunma pozisyonu almışlardı. Bir yandan İstanbul'da uluslararası anlamda Batı'daki çağdaşlarıyla yarışan yeni bir müze kurma isteği, bir yandan da ellerindeki eserleri koruma dürtüsü mevcuttu. Bu dönemde müze müdürlüğü yapan yabancıların yerine, 1881 yılında Osman Hamdi Bey'in (1842-1910) atanması Müze-i Hümayun için bir dönüm noktası oldu. Bunun akabinde 1884 yılında yürürlüğe giren nizamname, yağmaya son vermek adına, eserlerin yurt dışına çıkarılmasını önledi.²¹

Başkentte bu tür gelişmeler olurken, vilayetlerdeki durum ne idi? Bir Osmanlı vilayeti olarak Konya'ya baktığımızda, valilerin eski eserleri korumada önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Onlara düşen görevler, kendi bölgelerinde ortaya çıkan eski eserleri korumaya almak, önemli olanları İstanbul'a göndermek ve geri kalanını yerinde muhafaza etmek olarak tanımlanabilir. Hüseyin Muşmal Safvet Paşa'nın Maarif Nazırı olarak görev aldığı yıllarda (Şubat 1868-Ekim 1871) gönderdiği genelgeden sonra 1869 yılında Konya Valisi Abdurrahman Paşa'nın "vilâyet dahilindeki eserleri İstanbul'a gönderdiği ve bu konuda en gayretli idarecilerden olduğu anlaşılmaktadır" diyor.²² Müze-i Hümayun'un "konservatörü" (*Conservateur des Musees Imperiaux*) unvanına sahip olan Fransız arkeolog ve uzman Gustave Mendel, Abdurrahman Paşa'nın gönderdiği bazı eserlerin müze kayıtlarına 1870 yılında girdiğini belirtir.²³ Bu tarihten yaklaşık yirmi sene sonra, Mayıs 1889'da Müze-i Hümayun Nizamnamesi çıkartılmış ve nihayet 1899 yılında Konya Âsar-ı Atika Müzesi Anadolu'da Müze-i Hümayun'un ilk şubesi olarak açılmıştır.²⁴ Bu gelişmeler Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme çabalarının da önemli bir kesitiydi. Nizamnamelerdeki değışiklikler dışında arada geçen bu yıllarda Konya'daki süreç koruma anlayışı açısından nasıl ilerlemişti? Bu çerçevede bir vaka örneği olarak şehrin Ortaçağ surlarının akıbeti önem taşımaktadır.

Sterrett, 1884 yazında Konya'yı ziyaret ettiğinde Said Paşa'nın nizamnamede belirttiği gibi, vilayetteki önemli antik eserleri toplayıp İstanbul'daki müze için koleksiyon oluşturmaya çalıştığını anlatır. Bu durumda, Muşmal'ın bahsettiği Vali Abdurrahman Paşa'dan sonra Said Paşa'nın da Konya'da âsar-ı âtika konusunda önemli bir rol oynadığını anlıyoruz. Mühendislik eğitimi ve çağdaş vizyonuyla vilayete katkılarda bulunmuş olan Said Paşa'nın, yol ve köprü gibi imar çalışmaları, tarım-ziraat alanındaki teknolojik gelişmeler, kuraklık ve dönemin önemli sorunlarından biri olan çekirgelerle savaşma konularındaki emekleri dikkate şayandır.²⁵

Said Paşa, çalışma hayatı boyunca tutmuş olduğu ve *Jurnal* adını verdiği günlükte Konya tecrübelerine de yer verir.²⁶ Kaydettiği gelişmeler arasında, şehri içine düştüğü buhrandan kurtarma ve modernleştirme çabalarının yanı sıra yeni Hükümet Konağı inşası (1885-86) da yer alır. Burada bahsi geçmeyen şudur ki, bu yeni devlet binası için surlardan alınan kesme taşlar kullanılmıştı. Dolayısıyla,

burada bir paradoks oluşur. Said Paşa, bir yandan önemli antik eserleri belirleyip İstanbul için koruma altına alırken, diğer yandan aynı yıllarda, şehrin on üçüncü yüzyılda Selçuklular tarafından kapsamlı bir şekilde genişletilen ve yüzyıllar boyunca ayakta kalan surlarının yeni Hükümet Konağı inşası için sökülmesine göz yummuştu.²⁷

1891 yılında Konya'yı ziyaret eden Fransız şarkiyatçı Clément Huart (1854-1926) hayal kırıklığını şu şekilde ifade eder:

"Alaeddin Câmii'nden hiç sapmadan inen ve dümdüz yürüyen bir kişi kesme taştan yeni yapılmış âdi bir binâya rastlayacaktır. Burası hükümet konağıdır. Hiçbir özelliği olmadan inşâ edilen kışla gibi bina, Avrupavâri pencereleri, bir orta avlunun etrafındaki kemerleri ile Konya'ya yeni gelen bir yabancı için üzücü bir rastlantıdır. Zira Konya'nın bütün geçmişı bu binanın taşları arasına gömülmüştür. Gerçekten hükümet konağı, bugün yerinde yeller esen Konya surlarının taşları ile örülmüştü. Selçuklu devrine ulaşan antik eserler, bütün Grek, Lâtin ve Arap kitabeleri, yüzlerce yılı aşarak gelmiş ve burada XIX. asırda taşçının hâin çekici altında yok olmuştu."²⁸

Jurnal'in Konya bölümünü yayına hazırlayan Ali Işık'ın sert bir dille ifade ettiği gibi, Said Paşa surların akıbeti konusunda sessizdir.²⁹ Özellikle, 1884 nizamnamesi düşünüldüğünde bu konudaki kayıtsızlığı anlamak güçtür. Acaba Said Paşa içine düştüğü çelişkinin farkında mıydı? O dönem için önemli olan başka bir husus ise, Abdurrahman Paşa'nın İstanbul'a gönderdiği Selçuklu eserleri bir yana, henüz İslam dönemine ait eserlerin tam olarak güvene altına alınmamasıydı. Örneğin Said Paşa, valiliği döneminde Selçuklu sultanlarının Konya'da yaptırdığı Ulu Cami olan Alaeddin Camii için defalarca İstanbul'a yazdığını ama bir türlü cevap alamadığını belirtir.³⁰ Peki, Alaeddin Camii için bu şekilde girişimde bulunan Said Paşa neden Konya surlarının devlet eliyle yok olmasına izin vermişti? Kanımca, Avrupa'da eğitim almış ve kendini modernleşmeye adanmış bir devlet adamı olarak burada belki de Ortaçağ karşıtı bir tutum vardı. Nitekim, Avrupa ve Galata'da da Ortaçağ surları konusunda benzer yaklaşımlar mevcuttu ve birçok şehir "karanlık" olarak algılanan bu geçmişten ve sur duvarlarından kendini arındırılmıştı.³¹

Fotoğraflar Işığında Koleksiyonun Oluşma Süreci

Sterrett ve 1884 yazında Anadolu'da beraber seyahat ettiğini bildiğimiz Amerikalı fotoğrafçı John Henry Haynes (1849-1910), Konya'da yeni oluşturulan koleksiyonun görüntülerini edinememişti. Sultan II. Abdülhamid (sal. 1876-1909) dönemindeki yeni eski eser koruma anlayışı çerçevesinde bu araştırmacılar yerine koleksiyonun belgelenmesi için resmi olarak görevlendirilen yerel bir fotoğrafçı olmalıydı.³² Getty'nin dijital katalog kayıtlarında yukarıda bahsi geçen "friz" resminin fotoğrafçısı olarak Garabed Solakian ve tarih

²⁰ Hüseyin Muşmal, *Osmanlı Devleti'nin Eski Eser Politikası: Konya Vilayeti Örneği (1876-1914)*, Kömen Yayınları, Konya, 2009; Muşmal, "Anadolu'nun İlk Eski Eser...", s. 121-142; ve Hüseyin Muşmal, "Konya Asar-ı Atika Müzesi", *Konya Ansiklopedisi*, c. 6, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya, 2014, s. 7-10.

²¹ Bk. Shaw, *Osmanlı Müzeciliği ve Çelik, Asar-ı Atika*.

²² Muşmal, *Osmanlı Devleti'nin Eski Eser Politikası*, s. 78-79 ve Muşmal, "Anadolu'nun İlk Eski Eser...", s. 130.

²³ Gustave Mendel, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, Müze-i Hümayun, Kostantiniyye, 1914, 2:483.

²⁴ Bk. Muşmal, "Anadolu'nun İlk Eski Eser...", s. 129.

²⁵ Said Paşa ve jurnal hakkında bilgi için bk. Çağlar, *İngiliz Said Paşa*.

²⁶ Jurnalın Konya bölümü sadeleştirilip ayrıca basılmıştır. Bk. *Vali İngiliz Sait Paşa'nın Konya Günleri*, (Ed. Ali Işık), Çizgi, Konya – İstanbul, 2018.

²⁷ Konya Hükümet Konağı için bk. Yasemin Avcı, *Osmanlı Hükümet Konakları: Tanzimat Döneminde Kent Mekanında Devletin Erki ve Temsili*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2017, s.142-172. Kültür varlıklarıyla ilgili tutumlar için bk. Emre Madran, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kültür*

Varlıklarının Korunmasına İlişkin Tutumlar ve Düzenlemeler: 1800-1950, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, Ankara, 2002.

²⁸ Clément Huart, *Mevleviler Beldesi Konya*, (Çev. Nezih Uzel), Tercüman, İstanbul, 1978, s. 102. Orijinali için bk. Clément Huart, *Konia, la ville des derviches tourneurs, souvenirs d'un voyage en Asie Mineure*, Paris 1897, s. 154-155. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1172370n> (erişim 20.11.2020). Huart için bk. Semavi Eyice, "Huart, Clément Imbault (1854-1926)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18. cilt, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998, s. 262-264.

²⁹ Bk. Ali Işık, "Sonuç", *Vali İngiliz Sait Paşa'nın...*, s. 167-170.

³⁰ Alaeddin Camii için bk. *Vali İngiliz Sait Paşa'nın...*, s. 107-108.

³¹ Bk. Michel Carmona, *Paris'in Kentsel Dönüşümü: Haussmann Uygulamaları*, (Çev. Murat Aykaç Erginöz), Genar, İstanbul, 2004; Esra Okur Coşkunçay, "Galata Surları'nın Yıkım Süreci, *Tasarım Kuram*," 14/25, 2018, s. 33-58.

³² Haynes için bk. Robert Ousterhout, *John Henry Haynes: A Photographer and Archaeologist in the Ottoman Empire 1881-1900*, Cornucopia Books, İstanbul, 2016.

olarak da 1890 kaydı görünüyor. Solakian, Konya'daki ilk fotoğraf stüdyosunu kuran Ermeni asıllı ustaydı. Konya fotoğraf tarihini araştıran Haşim Karpuz, Solakian'ın stüdyosunu 1895'te açtığını ve 1916 yılında dükkanını kalfası Behçet Bey'e devredene kadar Konya'da çalıştığını belirtiyor.³³

Hayatı konusunda fazla bilgimizin olmadığı Solakian, 1895 tarihinden önce de Konya'da çalışmış olabilir miydi? II. Abdülhamid Albümleri olarak bilinen meşhur fotoğraf albümlerinde Solakian'ın çeşitli eserleri bulunduğundan, devletin resmî olarak görevlendirdiği fotoğrafçılardan biri olduğunu söylenebilir. Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarındaki modernleşme çabalarını kaydetmek ve dış dünyaya yansıtma için hazırlanmış olan Abdülhamid Albümleri, yeni kurulan okullar, hastaneler, devlet binaları ile beraber gelişen mühendislik örnekleri olanak köprüler, yollar ve benzeri faaliyetleri fotoğraflar aracılığıyla yansıtır.³⁴ Buradaki örneklerde fark edilen bazı detaylar, örneğin konuların sunumundaki kurgu ve betimlenen insanların vermiş olduğu formel pozlar, Solakian'ın fotoğraflarında resmî belgeleme teknikleri kullandığını gösterir.

Getty albümündeki kabartma frize dönecek olursak, fotoğraf yakın markajdan çekildiği için eserin bulunduğu mekânı göremiyoruz (Resim 4). Odakta rölyef var ve onun arkasına perdeyi andıran bir kumaş yerleştirilerek stüdyo havası verilmiş. Yerdeki saman, mekânın mütevazılığı konusunda bir fikir verse de, objenin sunumu fotoğrafçının kurgusu sayesinde daha resmî bir hava kazanıyor. Bu kabartmanın benzer bir fotoğrafı ise, Viyana ekolünün tanınmış Polonya-Avusturya kökenli sanat tarihçisi, Josef Strzygowski'nin (1862-1941) 1901 yılında yayınlanan *Orient Oder Rom?* adlı eserinde yer alır (Resim 8). İlginç olan şudur ki, Strzygowski fotoğrafçı olarak "G. Berggren" ismini verir ve eserin "Eski-Bedesten" denilen bir yerde bulunduğunu belirtir.³⁵ Bu şekilde, her iki fotoğraftaki samanlı mekânın, Konya'da eski eserlerin ilk etapta toplandığı/depolandığı yer olarak bildiğimiz Bedesten olduğunu öğreniyoruz.³⁶

Strzygowski'nin adını verdiği Guillaume Berggren (1835-1920), Galata'daki ilk beş fotoğraf stüdyosundan birini kuran İsveçli bir fotoğrafçıdır. Berggren, İstanbul'a ilk geldiği yıllarda çok başarılı olur ve sarayın da dikkatini çeker; fakat hayatının sonuna geldiğinde ekonomik sıkıntılar içinde vefat eder.³⁷ Berggren'in eserlerinin önemini anlayan İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü (DAI), vefatından önce sanatçıdan bütün arşivini satın alır.³⁸ Sol alt köşede mermer kabartmayı ayakta tutan taşlar dahil olmak üzere fotoğrafların kurgularındaki birçok benzerlik, acaba sanatçılar birbirleriyle cam filmlerini paylaşıyorlar mıydı sorusunu akla getiriyor. Nitekim Getty albümünün kapağında da Solakian'ın değil, meşhur saray fotoğrafçıları Sébah ve Joaillier'in isimleri

bulunmaktadır.³⁹ Fotoğrafçılar arasında nasıl bir ilişki vardı? Konya ve İstanbul arasında Artin Paşa'ya kadar uzanan hamilik zinciri nasıldı? Yazılı kaynak olmadan bu bağlantıları çözmek kolay değil. Bu soruları düşünüp DAI arşivinde Berggren'in Konya resimlerini ararken fotoğrafçının başka bir eseri karşımıza çıktı.

Berggren'in bu fotoğrafında samanlı bir zemin üzerinde gelişigüzel dizilmiş bazı rölyefler görülür (Resim 9). Muntazam bir sıra halinde olmayan bu kabartmaların en solunda Solakian'ın fotoğrafında da yer alan levha vardır. Geri kalan parçalar ise, Roma dönemine ait lahidin yine bugün Karaman Müzesi koleksiyonunda bulunan diğer parçalarıdır. Bunların arkasında, Konya Larende Kapısı'ndan olduğu bilinen ve bugün İnce Minareli Medrese Müzesi'nde sergilenen melek kabartmalarından biri yer alır. Genişçe ve loş bir mekânda bulunan bu taş eserler, sanki arka planda yer alan ince uzun odunlara yaslanmıştır. Burada sıralanmış lahit parçaları bize, bu eserlerin Konya surlarındaki sergilenişleri hakkında fikir vermektedir. Büyük ihtimale aynı lahidin iki uzun panelini oluşturan parçaların yan yana dizilimi, rölyeflerin tek bir eser ya da Sterrett'ten de gördüğümüz gibi bir "friz" olarak algılanmasına neden olmuştur.⁴⁰ Melek kabartması ile beraber bulunmaları ise, bu levhaların Konya surlarından geldiklerini teyit eder niteliktedir.

Bedesten

Solakian'ın Getty albümündeki fotoğrafıyla karşılaştırıldığında, rölyefleri buldukları ortamda oldukları gibi betimleyen Berggren'in bu fotoğrafı, Konya'da Sterrett'in bahsettiği ilk eski eser toplama çabalarının durumunu göstermektedir. Fotoğraflarda görülen saman, ilk bakışta bir odunluğu andıran mütevazı bir depolama ortamını işaret eder. Fotoğrafın çekildiği sene arşivde belirtilmemiş olmasına rağmen, G. Berggren imzalı fotoğrafta Fransızca "Konya Eski Bedesten'deki heykel fragmanları" (*Fragments de sculpture dans l'Eski Bedesten a Koniah*) ibaresi bulunmaktadır. Belge niteliğindeki bu görsel ve altındaki kayıt, Solakian ve Berggren fotoğraflarındaki mekânın, Konya'da eski eserlerin ilk muhafaza edildiği yer olarak bildiğimiz Bedesten olduğunu teyit eder. 1538 yılında Sultan Süleyman döneminde dokuz üniteli klasik bir bedesten planıyla yapılmış bu yapının kitabesi bugün Konya Mevlana Müzesi'ndedir.⁴¹ On dokuzuncu yüzyıl sonlarında ticari niteliğini yitirmiş olan bu bina, yeni Hükümet konağına yakın olan konumu nedeniyle emniyetli bulunmuş olmalıdır. Nitekim, II. Abdülhamid Albümlerinde bu binayı "Zabita Deposu" olarak tanımlayan ve o dönemdeki dış görüntüsünü belgeleyen "Photographie J. Lazaridis" imzalı bir fotoğraf vardır (Resim 10).

Clément Huart, 1891 senesindeki Konya ziyareti sırasında "Belediye Müzesi" (*Le musée municipal*) adını verdiği bir müzeden hayretle

³³ Haşim Karpuz, "Anadolu'nun İlk Fotoğrafhanesi, Konya Foto Behçet'in Tarihi", *Sanat Tarihi Dergisi*, 22/1, 2013, s. 131. Konya fotoğraf tarihi hakkında daha fazla bilgi için bk. Naci Bakırcı ve Hacer Kara, *Müzenin Saklı Hazinesi: Cam Filmlerde Konya Anıtları*, Konya Müze Müdürlüğü, Konya, 2011; Haşim Karpuz, *Konya Fotoğraf Tarihi*, Selçuklu Belediyesi, Konya, 2008; Haşim Karpuz, "İlk Fotoğraf ve Kartpostallardaki Konya Şehri", *İpek Yolu Konya Kitabı*, 9, 2006, s. 265-272. Solakian'ın arşivi önce kalfası Behçet Bey'e geçmiş, fakat zaman içinde Foto Behçet'in de kaptanmasıyla Konya Koyunoğlu Müzesi'ne bağışlanmıştır.

³⁴ Bk. Engin Özendes, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğrafçılık: 1839-1923*, YEM Yayın, İstanbul, 2017, s. 32-35; Edhem Eldem, "Görüntülerin Gücü: Fotoğrafın Osmanlı İmparatorluğu'nda Yayılması ve Etkisi", *Camera Ottomana: Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğraf ve Modernite, 1840-1914*, (Ed. Zeynep Çelik – Edhem Eldem; Çev. Ayşen Gür), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 112-116. Yıldız Albümleri olarak bilinen albümler günümüzde Milli Saraylar ve İstanbul Üniversitesi işbirliği ile dijital ortama aktarılmış ve erişime açılmıştır: http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/results?te=&lm=I UNEKABDUL (erişim 21.03.2021).

³⁵ Josef Strzygowski, *Orient Oder Rom? Beiträge Zur Geschichte Der Spätantiken Und Frühchristlichen Kunst*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1901, s. 49, şek. 17.

³⁶ Ali Baş ve Tolga Bozkurt, "Konya Bedesteni", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 2003, s. 507-528.

³⁷ Bk. Haşim Karpuz, "G. Berggren ve Konya'nın İlk Anıt Fotoğraf Albümleri / Monument Photographs of Konya Pertaining to Berggren", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, (Prof. Dr. Hamza Gündoğdu Armağanı), 6/25, 2013, s. 283-291.

³⁸ Günümüzde bu eserler DAI'nin çabalarıyla dijitalleştirilmiştir fakat ne yazık ki Strzygowski'nin referans verdiği ve Solakian'a benzeyen Berggren'in fotoğrafı DAI arşivinde bulunamamıştır.

³⁹ Sébah ve Joaillier bk. Özendes, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğrafçılık*, s. 242-272.

⁴⁰ Benzer bir yapıya Bizans döneminde tamir edilen Ayasuluk Kalesi Takip Kapısında rastlamak mümkündür. Bk. Suna Çağaptay, "Yeniden İnşa Edilen Geçmiş: Ayasuluk'taki Takip Kapısının Bizans Dönemindeki Tamiri", *Ege Mimarlık Dergisi*, 108 n.3, 2020, 56-63, s. 57.

⁴¹ Bedesten ve kitabesi için bk. Baş ve Bozkurt, "Konya Bedesteni", s. 507-528. Bedestenin kitabesi için ayrıca bk. Mehmet Yusuf, *Konya Asarı Atika Müzesi Muhtasar Rehberi*, Alâeddin Kılıç Matbaası, İstanbul, 1930, 90.

bahseder. Elimizde bir fotoğrafı olmasa da, “harab ve terk edilmiş eski bir bedestendir” diyerek tanımladığı bu mekânın, Belediye Müzesi ile aynı yer olduğunu anlıyoruz:

“*Pek gariptir ki şehir bir müzeye sahip bulunuyor. Burada, surların tahribi sırasında, tesadüfen kurtulmuş ve akıllı idarecilerin zoru ile bir araya getirilmiş birkaç taş yer alıyor. Müze harab ve terk edilmiş eski bir bedestendir. Giriş kapısının üzerindeki farsça kitabede binanın, XVI. yüzyılda Kanuni Süleyman devrinde tamir edildiği yazılı. Yarı yarıya toprağa gömülmüş enkaz halinde bir yapı. Kapısında kocaman bir asma kilit. İçeri girmek için Belediye’den izin aldık. Küçük bir pencereden ışık sızan koca bir mağaraya girmiştik. Etrafi görebilmek için kapıyı açık bırakmak gerekiyordu. Her tarafa, karmakarışık yazılı taşlar atılmıştı. Kısaca göz gezdirdik.*”⁴²

Huart’ın enkaz halinde ve karanlık bir mağaraya benzettiği “müze”, Berggren’in fotoğrafında yansıttığı ortamı tarif eder gibidir. Buradaki “karmakarışık” duruma rağmen, Huart eserlerin kurtarılma çabasını takdir eder. Sterrett ve Huart’ın “akıllı idareciler” ile ilgili aktarımları ve bahsettiğim fotoğrafların tanıklığı sayesinde, Konya surlarına ait rölyeflerin Said Paşa zamanında “kurtulmuş” olduğunu söyleyebiliriz. Aynı dönemde Hükümet Konağı’nın inşası devam ettiğine göre, belki de surlardaki kesme taşlardan yapı malzemesine uygun olduğu düşünülenler bu devlet sarayının yapımında devşirilerek kullanılmış, âsâr-ı âtika statüsündeki parçalar ise, Bedesten’de toplanmak üzere korumaya alınmıştı. Berggren’in fotoğrafında görülen melek figüründen, “antik” eserler ile Selçuklu dönemine ait İslamî eserlerin (surların inşa kitabeleri ve rölyeflerin) karışık bir şekilde derlendiğini görüyoruz.

Huart’tan altı sene sonra, Bedesten’deki eserlerin durumunun değişmediğini başka bir görgü tanığından öğreniyoruz. 1897 yılının yaz mevsimini Konya’da geçiren tarihçi ve para mütehasısı Ahmed Tevhid Bey (1868-1940) şehir hakkındaki izlenimlerini kaydettiği ruznamesinde Bedesten hakkında şu sözleri aktarır:

“*Eski Bedesteni gördüm. Kanuni Sultan Süleyman zamanında yapılmıştır. Bir aralık Askeri debboy olmuş, şimdi Belediyenin hırdavatı ile bir de kale harabelerinden toplanılan mahkûk ve musavver taşlar mevzu’dur. On sekiz parça kadar taş vardır. Bunlardan üç adedinin yazılarını istinsah ettim. Roma veyahut Yunan Devrinden kalma kabartmalı güzel mermer üzerine resimler varsa da yazı göremedim.*”⁴³

Birkaç gün sonra kaydettiği notlarda ise, Ahmed Tevhid Bey surların akıbeti hakkında da fikir verir:

“*Konya’nın kale duvarlarından pek cüzî eser kalmıştır. İstasyona açılan şose kalenin Garp duvarı Hendeğinden geçerek İstasyona gider. Amma ne hendek kalmış, ne duvar.*”⁴⁴

Bu kısa alıntı sayesinde 1897 yılında Konya’nın Selçuklu surlarından “pek cüzî eser” kaldığını anlıyoruz. Yazar, aynı zamanda şehrin o

dönemdeki değişimiyle ilgili önemli bir bilgi daha paylaşıyor. Ahmet Tevhid Bey’in ruznamesinde bahsettiği bu “İstasyon”, Konya’da yapılmış yeni bir tren istasyonuydu (Resim 11). 1888 yılında kurulan Osmanlı Anadolu Demiryolları (Fr. Chemins de Fer d’Anatolie), 1893’te Eskişehir-Konya hattı için Alman Hükümeti ile anlaştı ve 1896’da Konya hattını hizmete soktu. Hatta İsviçreli fotoğrafçı Berggren’in Konya’ya gelişi, Almanların bu bölgedeki demiryolu yapımı faaliyetleriyle ilgiliydi.⁴⁵ Demiryolu yapımı on dokuzuncu yüzyıl sonunda hız kazanan Osmanlı modernleşmesinin en önemli örneklerinden biridir. Bu dönemde, Konya önemli bir merkez olmuştu. 1903 yılında Konya-Bağdat hattının yapımına başlandı. Aynı yıllarda ise, Şam’dan Hijaz’a demiryolu yapımı başladı. Ancak araya I. Dünya Savaşının girmesiyle çalışmalar durdu.⁴⁶

Bahsedilen gelişmelerden görüldüğü gibi, Konya bir yandan çağın teknolojik yeniliklerine ayak uydurmaya çalışırken, diğer yandan da bazı eski eserlerin yıkımına şahit oluyordu. Ne yazık ki, bu süreçte yıkılan bir diğer tarihi eser de Sultan Süleyman döneminden miras kalan Bedesten binasıydı. 1898 yılında (Ahmed Tevhid Bey’in ziyaretinden kısa bir süre sonra) dinamitle patlatılan bu yapının yerine, Solakian’ın II. Abdülhamid Albümleri arasında yer alan bir fotoğrafının da belgediği Sanayi-i Nefise Mektebi inşa edildi (Resim 12).⁴⁷ Bu dönemde Konya’nın valisi, Avlonyalı Ferid Paşa (1851-1914; Konya valiliği 1898-1902) idi (Resim 13).⁴⁸

Konya’da Müze-i Hümayun

İstanbul’da kurulan Müze-i Hümayun’un ilk şubesi olan Konya Müzesi, 1899 yılında Vali Ferid Paşa’nın önderliğinde açılmıştı.⁴⁹ Osmanlı İmparatorluğu’ndaki müzeleşme sürecini modernleşme bağlamında kapsamlı biçimde ele alan Zeynep Çelik, yerel yönetimlerin ilk etapta mekân olarak okulları tercih etmesinden ve fotoğraf teknolojisinin öneminden bahseder.⁵⁰ Benzer bir şekilde, okul (idadi) ile müzenin iç içe olduğunu Konya’da da görüyoruz. Beraber açılan bu kurumların genellikle binanın dış cephesinden çekilmiş çeşitli fotoğrafları dönemin önde gelen *Servet-i Fünun* dergisinde yer alır (Resim 14-15).

Müze-i Hümayun’un iç mekânının fotoğrafına Alman diplomat ve arkeolog Max von Oppenheim’in (1860-1946) Anadolu seyahatlerinin albümünde rastlıyoruz.⁵¹ 1899 tarihli bir fotoğrafın altında “Koniah Museum” (Konya Müzesi) ibaresi bulunur.⁵² Fotoğrafta aydınlık bir mekânda sergilenen bazı taş eserler dikkat çeker (Resim 16). Arkadaki büyük ve üstü kavisli pencereler, geçtiğimiz yıllarda yeniden inşa edilen ve 2017 yılında Konya İl Eğitim Tarihi Müzesi olarak açılan müze binasındaki pencerelere benzemektedir.⁵³ Oppenheim’in fotoğrafında, ön yüzünde karşılıklı oturan iki kişi ve yan panellerinde Medusa başı olan bir lahit ve bu eserin arkasındaki kesişen iki duvar boyunca sıralanmış bazı kabartma taş eserler görülür. Sol taraftaki duvar dibinde, Konya surlarından bilinen Selçuklu melek kabartmaları ve sağ taraftaki duvar boyunca ise, günümüzde Karaman Müzesi’nde bulunan lahit parçaları sıralanmıştır. Konya surlarındaki bir friz gibi yan yana

⁴² Huart, *Mevleviler Beldesi Konya*, s. 121-122. Ayrıca bk. Huart, *Konia, la ville...*, s. 186.

⁴³ Ahmed Tevhid (Ulusoy)’un mektupları daha sonra Süheyl Ünver tarafından basılmıştır. Bk. Süheyl Ünver, “Yetmiş Yıl Önce, Konya”, *Belleten* cilt 31 sayı 122 (1967): 207-8.

⁴⁴ Ünver, “Yetmiş Yıl Önce, Konya”, s. 208.

⁴⁵ Karpuz, “G. Berggren ve Konya’nın”, s. 285; Özendes, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Fotoğrafçılık*, s. 205.

⁴⁶ Almanlar ve Osmanlı demiryolları hakkında bk. Peter Christensen, *Germany and the Ottoman Railways: Art, Empire, and Infrastructure*, Yale University Press, New Haven – Londra, 2017. Ayrıca bk. Michael Greenhalgh, *From the Romans to the Railways: The Fate of Antiquities in Asia Minor*, Brill, Leiden, 2013.

⁴⁷ Baş ve Bozkurt, “Konya Bedesteni”, s. 514. Dinamitle patlatma için bk. Abdulhamit Kırmızı, *Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet*, Klasik, İstanbul, 2014, s. 177.

⁴⁸ Konya valiliği için bk. Kırmızı, *Avlonyalı Ferid Paşa*, s. 95-183.

⁴⁹ Muşmal, “Anadolu’nun İlk Eser...”, s. 121-142; Muşmal, “Konya Asar-ı Atika Müzesi”, s. 7-10.

⁵⁰ Çelik, *Asar-ı Atika*, s. 115-116.

⁵¹ Max von Oppenheim, *Expedition in der Asiatischen Türkei 1899. Adana – Konia Bd. 8*. Berlin, 1930. Albüm bugün Köln’de Rheinisch-Westfälisches Wirtschaftsarchiv’dedir. Oppenheim için bk. Lionel Gossman, *The Passion of Max von Oppenheim: Archaeology and Intrigue in the Middle East from Wilhelm II to Hitler*, Open Book Publishers, Cambridge, 2013.

⁵² Daha sonraları harf devrimiyle Konya olarak standardize edilmeden önce, şehrin ismi Osmanlıca’dan Batı dillerine Koniah, Konia, Konieh gibi çeşitli şekillerde çevriliyordu.

⁵³ Bk. “Konya İl Eğitim Tarihi Müzesi açıldı”, 28 Kasım 2017, <http://selcuklu.meb.gov.tr/www/konya-il-egitim-tarihi-muzesi-acildi/icerik/340> (erişim 15.03.2021).

sergilenmiş olduğunu tespit ettiğimiz lahit parçaları, Oppenheim'in fotoğrafında da yüzyıllarca sergilendikleri şekilde dizili görülmektedir. Solakian ve Berggren'in fotoğraflarında samanlar arasında muhafaza edilmiş halleriyle kaydedilen bu eserler, Müze-i Hümayun'un Konya'daki yeni şubesi sayesinde tekrar gün yüzü görmüş ve halkın karşısına çıkmıştı.

Müzenin iç mekanını Oppenheim'in fotoğrafı sayesinde tanıma fırsatı bulup Getty albümüne tekrar göz atınca, buradaki başka görsellerin de Müze-i Hümayun'da çekilmiş olduğu anlaşılmaktadır (Resim 17). Albümde, hem Bedesten'den hem de 1899 yılında açılan müzeden fotoğraf bulunması, değişik yıllara ve farklı valilerin dönemlerine ait fotoğrafların tek bir albümde derlendiğini gösterir. Konya valileri yaptıkları çalışmaları tanıtmak adına böyle bir albüm hazırlayıp İstanbul'a göndermiş olabilirler. Öte yandan, albümün II. Abdülhamid Albümlerine benzerliği de merkezi bir organizasyonu çağırır. Albümde, İnce Minareli Medrese'nin minaresini 1901 yılındaki yıldırımın zarar görmemesi için ve sonra "gerçek durumu" (*l'etat actuel*) gösteren fotoğraflar bu yıldan sonrasına işaret eder. Bu fotoğrafın altındaki el yazısı, diğer sayfalarındakiyle de uyumludur. *Ex libris*'e göre albümün sahibi olan Artin Paşa aynı yıl vefat etmiştir. Bu durumda, albümün hazırlanışı Avlonyalı Ferid Bey'in valiliği dönemine ait olabilir.

Yirminci Yüzyıl Başlarken...

Müze-i Hümayun'un kuruluşuyla beraber Konya'daki eski eserlerle ilgili bilgiler yayınlarda daha bilimsel bir şekilde ele alınmaya başladı. Bunun bir örneği olarak, Josef Strzygowski'nin 1901 yılında yayınlanan *Orient Oder Rom?* isimli eserindeki Berggren'in fotoğrafından yukarıda bahsedilmişti (Resim 8). Bir sene sonra, 1902 yılında İstanbul'daki Müze-i Hümayun'un uzman arkeoloğu Gustave Mendel (1873-1938), Konya'daki yeni müze hakkında bir tanıtım yazısı ve katalog yayımladı.⁵⁴ Mendel, Getty albümünde ve Berggren fotoğraflarında gördüğümüz lahit paneli için Strzygowski'ye atıfta bulunur; lahit kırık haldeki diğer panelinin görsellerini paylaşmış ve eserlerin Konya surlarından geldiğini kaydeder.⁵⁵ Osmanlı Devleti'nin resmî bir görevlisi olan Mendel sayesinde, bugün Karaman Müzesi'nde teşhir edilen bu lahit fragmanlarının Konya surlarından geldiğini kesin olarak söylemek mümkündür (Resim 18-19).

Müze-i Hümayun koleksiyonunun oluşumu döneminde surlardan sökülüp muhafaza edilmiş devşirme malzemelerin ilk yapılış devirlerine atfen antik ya da klasik döneme tarihlendirildiği görülmektedir. Çoğu yabancı araştırmacının ilgisi de bu yöneydi. Sterrett gibi bazıları özellikle kitabeleri etüt ediyordu. Strzygowski ve Mendel gibi yazarlar kabartmaların surlardan geldiğini söylese de aslında eserin lahit olarak ilk yapılış dönemindeki ikonografisi ve

anlamıyla ilgilenmiş ve kabartmalardaki figürlerin Truva savaşından Aşil'in hayatını betimlediğini anlatmışlardı. Amerikalı sanat tarihçisi Charles Rufus Morey (1877-1955) de 1924 yılında bu yazarlara ve fotoğraflarına atıf yaparak, lahit parçalarını benzer bir şekilde ele almıştı.⁵⁶ Morey, hazırladığı lahit kataloğunda bahsi geçen parçaları "Konieh (Iconium)" başlığı altında yer vermişti. Eserin surlardan geldiğini söyleyen Morey, betimlenen Aşil mitindeki her figürü tek tek detaylı bir biçimde inceleyip aktarmıştır.⁵⁷ Bu örneklerde görüldüğü gibi, Konya surlarından gelen rölyefler klasik arkeoloji araştırmaları ve lahit katalogları arasında yer almaya başladı. Yirminci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, Alman sanat tarihçisi ve arkeolog Hans Wiegartz (1936-2008), 1965 yılında yayınladığı katalogta eserleri Morey gibi detaylı bir şekilde lahit bağlamında paylaştı.⁵⁸

Wendy Shaw, klasik arkeolojiye olan ilginin, Batılı araştırmacılar için Hellenistik ve Roma dönemlerinin Avrupa kimliğine etkisi ile alakalı olduğunu vurgularken, Osman Hamdi Bey'in Müze-i Hümayun'u sanattan ziyade Osmanlıların toprak hakimiyeti söylevi açısından ele aldığını belirtir.⁵⁹ Bu nedenle, âsâr-ı atıka ve müzecilik konuları dönemin politik ve diplomatik ortamıyla doğrudan bağlantılıydı.⁶⁰ Bu savunmacı yaklaşımda, Osmanlı ve İslam sanatı eserleri belki ilk başta tehdit altında görülüyor ve antik/klasik eserlerle beraber âsâr-ı atıka olarak güvence altına alınmıyordu. Halbuki, bu eserlerin Müze-i Hümayun'da ayrı bir bölümde sergilenmesi için 1889 yılında bir yönetmelik çıkarılmıştı. Fakat, İslam eserlerini muhafaza etmek ve sergilemek amacıyla Evkaf-ı İslamiye Müzesi'nin kurulması 1914 yılına bulacaktı. Müze-i Hümayun'u 1910 yılında vefat eden Osman Hamdi Bey'den devralan kardeşi Halil Edhem Bey (1861-1938), bu konuda aktif rol oynamış ve çağrılarını yankı uyandırmıştı.⁶¹ Buna rağmen Evkaf-ı İslamiye Müzesi kapatıldı. Yirmi yedi yıl kapalı kaldıktan sonra, 1949 yılında Çini Köşk'teki eserlerle beraber Türk ve İslam Eserleri Müzesi olarak yeniden açıldı. Çeşitli hırsızlık skandallarının da yer aldığı bu sancılı süreci, müzenin yüzüncü yıl kutlamaları için yayımlanan kitapta Sevgi Kutluay etraflıca anlatmıştır.⁶²

İstanbul'da durum böyle iken, Konya'da İslami eserlerin sergilenmesi Cumhuriyet'in ilanından sonra 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması kanunu ile gündeme gelmişti. Aralarında Halil Edhem Bey'in de olduğu kurulun kararıyla Mevlana Dergahı, Konya Âsâr-ı Atıka Müzesi olarak 2 Mart 1927'de ziyarete açıldı.⁶³ Dönemin müze müdürü Mehmet Yusuf (Akyurt) burada bazı düzenlemeler yapmış; Müze-i Hümayun deposundan eserler getirip avluda sergilemiş ve 1930 yılında *Konya Âsârı Atıka Müzesi Muhtasar Rehberi* başlıklı bir yayın hazırlamıştı.⁶⁴ Konya'nın tarihi eserleriyle ilgilenen ve müzeyi gezen Atatürk, ziyaretçi defterine takdirlerini belirten bir yazı yazmıştı.⁶⁵ 1953 yılında arkeolojik eserlerin İplikçi Camii'ne

⁵⁴ Mendel hakkında bk. *Éclats d'antiques: sculptures et photographies: Gustave Mendel à Constantinople*, (Ed. Martine Poulain – François Queyrel – Gérard Paquot), Armand Colin, Paris, 2013; Edhem Eldem, *Mendel-Sebah: Müze-i Hümayun'u Belgelemek / Mendel-Sebah: Documenting the Imperial Museum*, İstanbul Arkeoloji Müzeleri, İstanbul, 2014.

⁵⁵ "Fragments d'un grand sarcophage de m.bl trouvé en morceaux dans le mur d'enceinte de la ville." Gustave Mendel, "Le Musée de Koniah", *Bulletin de correspondance hellénique*, 26, 1902, s. 225 ve şekil 4-5.

⁵⁶ Charles Rufus Morey, *The Sarcophagus of Claudia Antonia Sabina and the Asiatic Sarcophagi*, cilt V, The American Society for the Excavation of Sardis, Princeton, 1924, s. 33, şek. 36-37.

⁵⁷ Morey, *The Sarcophagus of Claudia Antonia Sabina and the Asiatic Sarcophagi*, cilt. V, s. 33-34, şek. 36 ve 37.

⁵⁸ Hans Wiegartz, *Kleinasiatische Säulensarkophage: Untersuchungen Zum Sarkophagtypus Und Zu Den Figürlichen Darstellungen*. Istanbul Forschungen, Bd. 26. Mann, Berlin, 1965, s. 162-63.

⁵⁹ "...Osman Hamdi used the museum as a means of expressing a collective Ottoman identity that would include classical civilization as part of its territorial heritage, thereby constructing a meta-narrative of identity rooted in intrinsic links between the empire and Western civilization. Thus the

Ottoman museum narrative was rooted in a discourse of territory, not of art, as a metonym for culture." Wendy Shaw, "Museums and Narratives of Display from the Late Ottoman Empire to the Turkish Republic", *Muqarnas*, 24, 2007, s. 258.

⁶⁰ Amerikalılarla olan ilişkiler için bk. *Osman Hamdi Bey ve Amerikalılar: Arkeoloji, Diplomasi, Sanat*, (Ed. Renata Holod – Robert Ousterhout), Pera Müzesi, İstanbul, 2011.

⁶¹ Halil Edhem hakkında bk. *Halil Edhem Hatıra Kitabı / In Memoriam Halil Edhem*, [1947-48], 2 cilt, Türk Tarih Kurumu, 2013; Halil Edhem, *Müzecilik Yazıları: Modern Sanat Müzesinin Tasarımı*, (Ed. Ali Artun), İletişim, İstanbul, 2019.

⁶² Sevgi Kutluay, "Evkaf-ı İslamiye Müzesi'nin Kurulmasını Hazırlayan Ortam ve Kurucuları", *Türk ve İslam Eserleri Müzesi: 100 Yıl Önce 100 Yıl Sonra*, (Ed. Seracettin Şahin – Sevgi Kutluay – Miyase Çelen), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2014, s. 7-41.

⁶³ Bk. Hüseyin Karaduman, "Belgelerle Konya Mevlânâ Müzesi'nin Kuruluşu", *Vakıflar Dergisi*, 29, 2005, s. 135-61.

⁶⁴ Mehmet Yusuf, *Konya Âsârı Atıka...*

⁶⁵ Bk. Mehmet Önder, *Atatürk Konya'da*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1989.

taşınmasıyla dergah Mevlana Müzesi adını almıştı.⁶⁶ Daha sonra, 1962 yılında müze müdürü Mehmet Önder döneminde Konya’da yeni müzelerin kurulmasıyla, Arkeoloji Müzesi’deki gibi, İnce Minareli Medrese’de de Konya Müzesi Selçuklu Devri Taş ve Ahşap Eserler Seksiyonu kurulmuştur.⁶⁷ Bu vesileyle, arkeolojik ve İslami eserler giderek ayrı mekanlarda sergilenmeye başlandı. Aynı aileye mensup olmalarına rağmen Osman Hamdi Bey ve Halil Edhem Bey’in kendi ilgi alanlarında da şahit olduğumuz klasik arkeoloji ve İslami eserler ayrımı, tasnif ve teknik sınıflandırma olarak eserlerin arasındaki bağların yitirilmesine neden oldu. Müzelerin de ayrı mekanlar olarak ayrılmasıyla, bir yandan yeni bir farkındalık oluşturulurken, diğer yandan da kültürel bellekte kopukluk meydana getirilmiştir.

Yitirilen Kültürel Bellek

İbrahim Hakkı Konyalı (1896-1984) 1964 yılında basılan meşhur *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi* adlı kitabında, Roma dönemi başlığı altında “Sidamara tipinde bir Lahid parçası” diye Solakian ve Berggren’in de fotoğrafını çektiği sağlam lahit panelinin fotoğrafını verir.⁶⁸ İlginçtir ki, 1954-64 yılları arasında Konya Müze Müdürlüğü yapmış olan Önder, *Mevlanâ Şehri Konya* adlı önemli eserinde, on dokuzuncu yüzyıl seyyahlarının surların gördüğü ve detaylı bir şekilde tarif ettiği lahit parçalarının atıfta bulunsa da, Konyalı’nın yakın zamanda fotoğrafını yayımlanmış olduğu eserden hiç bahsetmez. Örneğin, Fransız seyyah Charles Texier’den (1802-1871) alıntı verir: “Güney burçlarının birinde bulunup, Avrupalıların hayretine mucip olan bir lâhid şayan-ı dikkattir. Bunun yüzü kavis şeklinde sekize bölünmüş ve (Aşil’in (Scyros) a ait hikâyesi resmedilmiştir.”⁶⁹ Daha sonra, “Konya Kal’asına Ait Figürlü Plastik Eserler” başlıklı bölümde Fransız entomolojist/böcekbilimci Guillaume-Antoine Olivier’in (1756-1814) gözlemlerini paylaşır:

“... Olivier, Kal’a kapılarından biri üzerindeki bir sarkofaj parçasını veya bir steli şöyle anlatmaktadır: (... Sağ tarafta başsız bir Herkül heykeli, sol üst tarafta, on kişilik bir gurubu tasvir eden bir kabartma bulunmaktadır. Bu on kişinin üçü çıplak, dördü giyinik erkektir. Diğerleri kadındır. Şahısların aralarında burmalı sütunlar vardır. Kapının solunda, duvarda başka tasvirler de vardır. Meselâ, yüksek ayaklı yataкта, bir adam ile önünde bir kadını tasvir eden bir kabartmadan başka, kalkanlı bir süvari savaşçı ile yaya başka bir savaşçı kabartması görülür...”⁷⁰

Olivier’in bu alıntısıyla Konya surlarındaki figürlü plastik eserlere giriş yapan ve Avrupalı seyyahların tasvir ettiği klasik devre ait buluntulardan bahseden Önder, bölümün geri kalanında detaylı bir şekilde çift başlı kartal, kanatlı melek veya simurg gibi Selçuklu kabartmalarına yer verir. Devşirme malzeme olarak sadece aslanlardan bahseder ve bir aslan heykeli fotoğrafı ilave eder.⁷¹ Hatırlanacağı üzere Selçuklu devrine ait taş ve ahşap eserler Önder döneminde Arkeoloji Müzesi bünyesinden ayrılmış ve İnce Minareli Medrese’de teşhir edilmeye başlanmıştır. Bilimsel çalışmaları ve

geçiş sürecindeki kıymetli tecrübesi düşünüldüğünde Önder’in Texier ve Olivier’in tasvirlerinden yola çıkarak bahsi geçen lahit panellerinin müze envanterinde olduğunu tespit edememiş olması burada önemli bir kopukluğa işaret eder.

Özetlemek gerekirse, yirminci yüzyılda akademik etütlerin ve müzecilik çalışmalarının tasnif ve kataloglama metotları gereğince, surlardan sökülen eserler zaman içinde yapıldıkları çağa göre klasik/arkeolojik ve İslami/Selçuklu olarak dönemlere ayrılmıştır. Koleksiyonlar büyüyüp genişlediğinde farklı müzelerin kurulması bu eserlerin birbirinden ve bağlamlarından iyice uzaklaşmalarını beraberinde getirmiştir. Tam da bu sebeple, Selçuklu dönemine atfedilen eserler bugün halen İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi ile Konya İnce Minareli Medrese Taş ve Ahşap Eserler Müzesi’nde muhafaza edilmektedir. Ancak Önder’in bahsettiği aslanlar hariç surların muhteviyatını oluşturan devşirme eserlerin akıbeti meçhuldür.

Konya Arkeoloji Müzesi bünyesindeki eksiksiz ve bütün olarak sergilenen Roma dönemi lahitlerinin sayısı arttıkça, bu çalışmaya konu olan frizi oluşturan lahit fragmanları muhtemelen depoya kaldırılmıştır. Yerlerinin değiştirilmesi ağırlıkları sebebiyle oldukça zor olan bu taş eserlerin tekrar teşhiri için yeni bir müze mekânı uygun bulunmuş olsa gerek ki, zamanla kent belleğinin önemli bir parçası olmaktan, depoda sergilenmeyi bekleyen “klasik/arkeolojik parçalara” dönüşen bu fragmanlar 1979 yılında yeni açılan Karaman Müzesi’ne hibe edilir. Bu aşamadan sonra artık fragmanların Konya ile bağı tamamen kopmuş gibidir. 2001 yılında müzedeki Roma lahitleri üzerine yapılan bir yüksek lisans tezinin kataloğunda yer alır.⁷² Bu tezde, daha önceki çalışmalar gibi Aşil mitolojisi ve parçaların tahmini rekonstrüksiyonuna yer verilmiştir.⁷³ Morey, Wiegartz gibi yazarların çalışmalarına da atıf yapıp buluntu yeri olarak Konya’dan bahsedilse de, fragmanların surlarla ilişkisine dair herhangi bir bilgi bulunmaz.⁷⁴ Son olarak ise, sağlam lahit paneli 2005 yılında Karaman Müzesi tanıtımında kullanılan katalogun kapağında yer almıştır.

Bu friz örneğinden yola çıkarak, devşirme malzemelerin özellikle Müze-i Hümayun koleksiyonunun oluşumu döneminde ilk yapılaş devirlerine atfen antik ya da klasik döneme tarihlendirildiği görülmektedir. Konya surlarının tamamıyla yok olmasıyla, bu eserlerin yüzyıllar boyunca sergilendikleri bağlamın ve beraberinde oluşan kültürel belleğin de zaman içinde yitirildiği söylenebilir. Surlardan geldikleri bazı akademik çalışmalarda not edilse bile, lahit işlevinden farklı olarak tekrar kullanılan iki uzun lahit panelinin Ortaçağ’da yekpare bir “friz” görevi üstlendiği ve on dokuzuncu yüzyıla kadar şehrin surlarında Texier ve Olivier gibi ziyaretçileri karşılayıp hayran bıraktıkları hafızalardan silinmiştir. Halbuki, İbn Bibi’nin de yukarıdaki alıntıda işaret ettiği gibi, kabartma ve yontulmuş eserler on üçüncü yüzyılda belli bir bilinçle surlara yerleştirilmiştir. Scott Redford devşirme lahit kullanımının Selçuklular için insanı hayrete düşüren “‘acā’ib” nesnelere olarak algılanmasıyla ilgili olduğunu vurgular.⁷⁵ Buradaki imgeler çeşitli

⁶⁶ Haşim Karpuz, “Mevlanâ Müzesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29. cilt, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2004, s. 452-454.

⁶⁷ *Konya Müzesi Selçuklu Devri Taş ve Ahşap Eserler Seksiyonu Rehberi (İnceminare)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1962.

⁶⁸ Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 1165.

⁶⁹ “Charles Texier, Konya Kal’asını tarif ettikten sonra (Burçları pek düzgün kesme taşlardan yapılmıştır. Bunlar arasında, daha eski asardan alınmış birçok taşlar, Bizans yazıları bulunan kitabeler, sütun başlıkları ve gövdeleri de vardır. Selçuklular, Osmanlılar gibi canlı tasviri yapmaktan kaçınmamışlardır. Kendilerinden önceki medeniyetin asarını, kemâl-i itina ile kal’a duvarına döşeyerek muhafaza etmişlerdir. Güney burçlarının birinde bulunup, Avrupalıların hayretine mucip olan bir lâhid şayan-ı dikkattir. Bunun yüzü kavis şeklinde sekize bölünmüş ve (Aşil’in (Scyros) a ait hikâyesi resmedilmiştir. Kal’anın iç kısmı, iç kal’a adında küçük bir şato ile müdafaa edilmiştir. Selçuklu Sultanlarının arması olan doğan kuşu resmi, büyük kapısı üzerine hakedilmiştir.) demektir.” Charles Texier, *Küçük Asya*, (Çev. Ali

Suat), c. III, s. 206, İstanbul, 1340, bk. Mehmet Önder, *Mevlanâ Şehri Konya*, [1962], 2. baskı, Güven Matbaası, Ankara, 1971, s. 66.

⁷⁰ G. A. Olivier, *Voyage dans L’Empire Ottoman*, t. V. p. 488, Paris, 1807, bk. Önder, *Mevlanâ Şehri Konya*, s.71.

⁷¹ Bk. Önder, *Mevlanâ Şehri Konya*, s.75-77.

⁷² Kılıçhan Sevmen, “Karaman Müzesi Roma Lahitleri”, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 41-46, şek. 8-20. (Müze envanter numarası 2179 olarak bilinmektedir ancak katalogta A-2180 olarak yer almaktadır.)

⁷³ Sevmen, “Karaman Müzesi Roma Lahitleri”, şek. 20.

⁷⁴ Bk. Sevmen, “Karaman Müzesi Roma Lahitleri”, s. 41-43.

⁷⁵ Scott Redford, “Devşirme Malzeme Olarak Lahit: On Üçüncü Yüzyıl Konya’sından Örnekler”, *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ’dan Osmanlı’ya Anadolu’da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, (Ed. Suzan Yalman – Ivana Jevtić), Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, İstanbul, 2018, s. 215.

hikayelerin icat edilmesine vesile olur. Benzer düşüncelerle ben de Konya'nın kuzey surlarında de Laborde'un betimlemiş olduğu eser grubunu inceleyerek burada bahsedilen frizi bulmaya çalışmış fakat eserin kendisine erişemediğim için çizimler ve Olivier gibi seyyahların tasvirlerinden yola çıkarak surların dekoratif programına odaklanmış ve hikayelere anlam vermeye çalışmışım.⁷⁶ Yerini ancak daha sonra tespit edebildiğim bu frizin Konya'da değil de Karaman Müzesi'nde olduğunu ortaya koyduğum makalede, ikonografi ve göstergebilim analizleriyle frizin surlardaki işlevini ve yansıttığı mitleri Anadolu'nun o çağdaki çeşitli kültürel gelenekleri (Roma, Pers ve Türk-İslam) çerçevesinde incelemeye çalıştım.⁷⁷

Sonuç

Yabancı araştırmacıların on dokuzuncu yüzyıldaki Konya seyahatlerinde bahsettikleri bu "friz" uzun zamandır gözden kaçmıştı. Olivier ve Texier'nin surlarda dikkatini çeken ve de Laborde'un detaylı bir şekilde resmini çizdiği, daha sonra ise Sterrett'in depolanmış halde gördüğü "friz" yıllardır tespit edilememişti. Söz konusu eseri, Mendel'den sonra Morey de kataloglamış ve onlardan neredeyse altmış sene sonra ise Wiegartz tarif etmişti. Son olarak Konyalı, bu eserin fotoğrafını yayımlamış olsa da "friz" parçalarının izi kaybolmuştu. Bu makalede özellikle Solakian, Berggren ve Oppenheim fotoğraflarının aracılığıyla, bu eserlerin surlardan söküldükten sonraki yaşam hikayeleri takip edilerek nasıl bir süreç yaşandığı aydınlatılmaya çalışılmıştır. Osmanlı'nın Selçuklu ve Ortaçağ geçmişine bakışı ve kültür tarihi açısından bu araştırma bize önemli bazı bilgiler sunmaktadır.⁷⁸

On dokuzuncu yüzyıl sonunda âsâr-ı atika nizamnamelerinde eski eserler koruma altına alınmış ancak Selçuklu ve diğer İslami eserlerle ilgili farkındalık yirminci yüzyılın başlarından itibaren oluşmaya başlamıştır. Buna rağmen Halil Edhem, 1930'lu yıllarda Selçuklu eserlerinin "şayanı esef" hallerinden bir "hürmetsizlik" olarak bahsetmiş ve bunun başlıca sebebinin "tahsisatsızlık" ya da ödenek eksikliğine bağlamıştır.⁷⁹ Konya örneğine baktığımızda, eski eser olarak depolanan parçalar arasında hem klasik döneme ait eserler hem de bazı seçilmiş Selçuklu kitabeleri ile rölyepleri yer alır. Eserlerin ilk depolama alanı olarak kullanılan Bedesten'deki mütevazı ortamın da "tahsisat" sorunlarına işaret ettiği söylenebilir. Benzer bir şekilde, surların bir taş ocağı gibi görülüp kullanılması da, ihtiyaçları karşılama amacıyla ilişkilendirilebilir. Eski eserleri korumaya yönelik çabaların arttığı bir dönemde, surların âsâr-ı atika olarak algılanmadığı ve başlı başına bir eser olarak koruma altına alınmadığı anlaşılır. Sanat değeri olduğu düşünülen ve "âsâr-ı atika" statüsüyle koruma altına alınan eserlerin Bedesten'de depolandığı ya da Abdurrahman Paşa'nın yaptığı gibi İstanbul'a gönderildiğini, kalan kesme taşların yapı malzemesi için faydalı bulunduğunu, geriye kalan molozun da görünüm ve işlevini yitirdiği için ortadan kaldırıldığını anlıyoruz.

İlginç olanı şudur ki, harap haldeki Konya surları bu stratejik yıkımla eriyip giderken, 1890'ların sonunda, Konya vilayetine bağlı Antalya şehrinin surları için de tartışmalar devam etmektedir. Ferid Paşa, yer yer tehlike arz ettikleri için surları kaldırmak istemiş ve bunun için defalarca İstanbul'a, "sur esasen bir kıymet-i tarihiyyeyi hâiz olmadığı gibi, zamanla hemen her tarafı haraba yüz tutmuş ve mevki ve vaziyetiyle şehrin ümrânına daima hâmil olmakda" diye yazmıştır.⁸⁰ Buradan anlaşılabilir ki, İstanbul'dan atanan ve kendi amaçlarını vilayeti belli bir refah seviyesine getirmek olarak gören Konya valileri, Ortaçağ surlarının modernleşmeye ket vuran fiziksel bir engel olduğunu düşünüyorlardı. Nitekim bu kentsel gelişim anlayışı Galata ya da Paris'ten çok da farklı değildir. "Surun bir taşına bile dokunulmamasına yönelik bir irade-i seniyye" olması sebebiyle, Ferid Paşa Antalya surlarını yıkamamış olsa da ne yazık ki Konya surlarının akıbeti farklı olmuştur.⁸¹ Bu iki örnek arasındaki tutarsızlık dikkate şayandır.

Devşirme eserlere gelince, bu konudaki çalışmalar da benzer bir sınıflandırma sorunu ile karşılaşmıştır. Önceleri eserin ilk yapıldığı dönemi esas alınıp tekrar kullanımına değer verilmezken; son yıllarda ise maddi kültür alanında yapılmış çalışmalar, ilk ortamlarından kopan ve devşirilen eserlerin yeni bir hayatı olduğunu vurgular. Ivana Jevtić, "yeniden doğmak" (*reincarnation*) ve "sonraki yaşam" (*afterlife*) kavramlarıyla "maddi nesnelere, binaların ve mekânların yenilenmiş kullanımlarını, onlara benzersiz bir varoluş sağlayan ve onları unutulmaktan kurtaran bir tür yeni yaşam olarak" kurgulayarak yeni bir akademik yaklaşıma işaret eder.⁸² Bu bağlamda, söz konusu olan eserlerin birçok "sonraki yaşamı" olduğu düşünülebilir (lahit şeklinde, friz olarak surlarda, Bedesten'de, Müze-i Hümayun'da, Konya Âsâr-ı Atika Müzesi'nde, Konya Arkeoloji Müzesi deposunda, Karaman Müzesi'nde gibi). Bazı yazarlar, bu yaşamlardan nesnenin biyografisi olarak bahseder.⁸³ Lahit panellerini değerlendirdiğimiz zaman, Konya surlarında yüzyıllarca sergilenip şehre yaklaşan ziyaretçileri karşılayan eserler arasında yer almaları, hem nesne olarak kendi yaşamlarında hem de kent belleği açısından önem taşır.

Yılmaz Önge surların yok olmasıyla Konya'yı "Hafızasını Kaybeden Şehir" olarak tanımlar.⁸⁴ Surların bütünlüğünün, kentsel bağlamının, kitabe ve bezeme programının kaybolmasının yanı sıra, bunlara ipucu sağlayan nitelikteki fragmanlar olarak devşirme malzemelerin yaşam öykülerinin kaybolması, burada Selçukluların yaratmış olduğu ve on dokuzuncu yüzyıla kadar hayranlık uyandıran "acâ'ib" tabakanın da yok edilmesi anlamına gelmektedir. Osmanlı valilerinin Konya'da "âsâr-ı atika" konusunda aldıkları kararlar netice olarak tarihin bu sayfasına sünger çekse de fotoğrafların tanıklığı sayesinde bu nesnelere hayat öykülerini takip etmek ve bu şekilde Konya kültür tarihine bir nebze ışık tutmak mümkün olabilmiştir.

⁷⁶ Bk. Yalman, "Antikiteyi Onarmak", s. 219-241.

⁷⁷ Bk. Yalman, "Translating Spolia", s. 156-177.

⁷⁸ Geçmişe bakış için, bk. Sibel Bozdoğan ve Gülru Necipoğlu (Ed.); *History and Ideology: Architectural Heritage of the "Lands of Rum"*, *Muqarnas* 24, 2007 ve Nina Ergin ve Scott Redford (Ed.), *Cumhuriyet Döneminde Geçmişe Bakış Açıları: Klasik ve Bizans Dönemleri*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, ilgili bölümler.

⁷⁹ Halil Edhem, *Tarihi Eserlerimizi Korumağa Mecburuz*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1933. s.8-9.

⁸⁰ ŞD 1750/6, 1319 L 27, Belge No.2, bk. Kırmızı, *Avlonyalı Ferid Paşa*, s.183, n. 179.

⁸¹ Ferid Paşa'nın biyografisini kaleme alan Kırmızı, Antalya surları için "surun kaldırılması halledemediği işlerinden biri oldu" diye aktarıyor. Kırmızı, *Avlonyalı Ferid Paşa*, s.183.

⁸² Ivana Jevtić, "Giriş", *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ'dan Osmanlı'ya Anadolu'da Objelerin, Materyallerin ve Mekânların Sonraki Yaşamları*, (Ed. Suzan Yalman – Ivana Jevtić), Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, İstanbul, 2018, s. 5.

⁸³ Jevtić, "Giriş", s. 7 ve 10; Igor Kopytoff, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, (Ed. A. Appadurai), Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 64-94.

⁸⁴ Yılmaz Önge, "Hafızasını Kaybeden Şehir: Konya", *Merhaba Gazetesi, Akademik Sayfalar*, cilt 12, sayı 29, 21 Kasım 2012 Çarşamba, (Ed. M. Ali Uz – Ali Işık), s. 460-464. [Orijinali için bk. *İktibas: Konya Mimarlar Odası Bülteni* 90/1 Konya, 1990, s. 4-8.] Aynı yayın içinde bk. Haşim Karpuz, "Ortaya Çıkan Konya Sur Kalıntıları Yok Edilmemelidir", s. 449-455 ve Osman Eravşar, "Konya Ahmedî Ah Çekerken!", s. 456-459.

KAYNAKÇA

- (Arseven), Celâl Esâd; *Sanat Kamusu*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1926.
- Asutay-Effenberger, Neslihan; “Konya Alaeddin Camisi Yapım Evreleri Üzerine Düşünceler / Some Remarks on the Building Phases of the Alaeddin Mosque in Konya”, *METU JFA*, 23/2, 2006, s. 113-122.
- Bahrani, Zainab, Zeynep Çelik ve Edhem Eldem (Ed.); *Geçmişe Hücum: Osmanlı İmparatorluğu'nda Arkeolojinin Öyküsü, 1753-1914*, Salt, İstanbul, 2011.
- Bakırcı, Naci ve Hacer Kara; *Müzenin Saklı Hazinesi: Cam Filmlerde Konya Anıtları*, Konya Müze Müdürlüğü, Konya, 2011.
- Baş, Ali ve Tolga Bozkurt; “Konya Bedesteni”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 2003, s. 507-528.
- Bozdoğan, Sibel ve Gülru Necipoğlu (Ed.); *History and Ideology: Architectural Heritage of the “Lands of Rum”*, *Muğarnas* 24, 2007.
- Carmona, Michel; *Paris'in Kentsel Dönüşümü: Haussmann Uygulamaları*, (Çev. Murat Aykaç Erginöz), Genar, İstanbul, 2004.
- Christensen, Peter; *Germany and the Ottoman Railways: Art, Empire, and Infrastructure*, Yale University Press, New Haven – Londra, 2017.
- Çağlar, Burhan; *İngiliz Said Paşa ve Günlüğü (Jurnal)*, Art Sanat, İstanbul, 2010.
- Çal, Halit; “Osmanlı Devleti'nde Âsâr-ı Atika Nizamnameleri”, *Vakıflar Dergisi*, 26, 1997, s. 391-395.
- Çaycı, Ahmet (Ed.); *Seyahatnamelerde Konya*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya, 2016.
- Çelik, Zeynep; *Asar-ı Atika: Osmanlı İmparatorluğu'nda Arkeoloji Siyaseti*, (Çev. Ayşen Gür), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Çelik, Zeynep; *Avrupa Şark'ı Bilmez: Eleştirel bir Söylem (1872-1932)*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020.
- De Laborde, Léon; *Voyage en Orient: Voyage de l'Asie Mineure*, Firmin Didot, Paris 1838.
- Eldem, Edhem; *Mendel-Sebah: Müze-i Hümayun'u belgelemek / Mendel-Sebah: Documenting the Imperial Museum*, İstanbul Arkeoloji Müzeleri, İstanbul, 2014.
- Eldem, Edhem; “Görüntülerin Gücü: Fotoğrafın Osmanlı İmparatorluğu'nda Yayılması ve Etkisi”, *Camera Ottomana: Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğraf ve Modernite, 1840-1914*, (Ed. Zeynep Çelik – Edhem Eldem; Çev. Ayşen Gür), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 112-116.
- Eraşar, Osman; “Gezginlerin Gözüyle Konya”, *Gez Dünyayı Gör Konya'yı*, (Ed. Ahsen Erdoğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 240-287.
- Erdemir, Yaşar; *Alâeddin Camii ve Türbeleri*, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2009.
- Ergin, Nina ve Scott Redford (Ed.); *Cumhuriyet Döneminde Geçmiş Bakış Açuları: Klasik ve Bizans Dönemleri*, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Erkan, Davut; “Said Paşa, Eğinli (1831-1896)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35. cilt, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2008, s. 574-575.
- Eyice, Semavi; “Arkeoloji Müzesi ve Kuruluşu”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 1985, s. 1596-1603.
- Eyice, Semavi; “Huart, Clément Imbault (1854-1926)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18. cilt, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998, s. 262-264.
- Gossman, Lionel; *The Passion of Max von Oppenheim: Archaeology and Intrigue in the Middle East from Wilhelm II to Hitler*, Open Book Publishers, Cambridge, 2013.
- Greenhalgh, Michael; *From the Romans to the Railways: The Fate of Antiquities in Asia Minor*, Brill, Leiden, 2013.
- Halil Edhem, *Tarihi Eserlerimizi Korumağa Mecburuz*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1933. s. 8-9.
- Halil Edhem, *Müzecilik Yazıları: Modern Sanat Müzesinin Tasarımı*, (Ed. Ali Artun), İletişim, İstanbul, 2019.
- Halil Edhem Hatura Kitabı / In Memoriam Halil Edhem*, [1947-48], 2 cilt, Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Hamilton, William John; *Researches in Asia Minor, Pontus, and Armenia: with Some Account of their Antiquities and Geology*, 2 cilt, J. Murray, London, 1842.
- Holod, Renata, ve Robert Ousterhout (Ed.); *Osman Hamdi Bey ve Amerikalılar: Arkeoloji, Diplomasi, Sanat*, Pera Müzesi, İstanbul, 2011.
- Huart, Clément; *Konia, la ville des derviches tourneurs, souvenirs d'un voyage en Asie Mineure*, Ernest Leroux, Paris, 1897. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1172370n> (erişim 20.11.2020).
- Huart, Clément; *Mevleviler Beldesi Konya*, (Çev. Nezh Uzel), Tercüman, İstanbul, 1978, s. 102.
- Işık, Ali (Ed.); *Vali İngiliz Sait Paşa'nın Konya Günleri*, Çizgi, Konya – İstanbul, 2018.

- İbn Bibi, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el Ca'feri er-Rugadi; *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye: Selçuknâme*, (Çev. Mürsel Öztürk), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2020.
- İbn Bîbî (el-Hüseyin b. Muhammed b. 'Alî el-Ca'ferî er-Rugedî); *El-evâmirü'l-'alâ'iyye fi'l-umûr'l-'alâ'iyye*, Tıpkıbasım, (Ed. Adnan Sadık Erzi), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1956.
- Jevtić, Ivana; "Giriş", *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ'dan Osmanlı'ya Anadolu'da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, (Ed. Suzan Yalman – Ivana Jevtić), Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, İstanbul, 2018, s. 3-23.
- Karaduman, Hüseyin; "Belgelerle Konya Mevlânâ Müzesi'nin Kuruluşu", *Vakıflar Dergisi*, 29, 2005, s. 135-61.
- Karamağaralı, Haluk; "Konya Ulucami", *Rölöve ve Restorasyon Dergisi* 4, 1982, s.121-132.
- Karpuz, Haşim; "Mevlânâ Müzesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29. cilt, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2004, s. 452-454.
- Karpuz, Haşim; "İlk Fotoğraf ve Kartpostallardaki Konya Şehri", *İpek Yolu Konya Kitabı*, 9, 2006, s. 265-272.
- Karpuz, Haşim; *Konya Fotoğraf Tarihi*, Selçuklu Belediyesi, Konya, 2008.
- Karpuz, Haşim; "Anadolu'nun İlk Fotoğrafhanesi, Konya Foto Behçet'in Tarihi", *Sanat Tarihi Dergisi*, 22/1, 2013, s. 131-144.
- Karpuz, Haşim; "G. Berggren ve Konya'nın İlk Anıt Fotoğraf Albümleri / Monument Photographs of Konya Pertaining to Berggren," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, (Prof. Dr. Hamza Gündoğdu Armağanı), 6/25, 2013, s. 283-291.
- Karpuz, Haşim; "Trabzon'un İlk Anıt Fotoğraflarının Değeri", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 18, 2015, s. 113-130.
- Kırmızı, Abdulhamit; *Avlonyalı Ferid Paşa: Bir Ömür Devlet*, Klasik, İstanbul, 2014.
- Kış, Salih; "Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Anadolu Harekâtı ve Konya Muharebesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 2010, s. 145-158.
- Konyalı, İbrahim Hakkı; *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1964.
- Kopytoff, Igor; "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process," *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, (Ed. A. Appadurai), Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 64-94.
- Kutluay, Sevgi; "Evkaf-ı İslamiye Müzesi'nin Kurulmasını Hazırlayan Ortam ve Kurucuları", *Türk ve İslam Eserleri Müzesi: 100 Yıl Önce 100 Yıl Sonra*, (Ed. Seracettin Şahin – Sevgi Kutluay – Miyase Çelen), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2014, s. 7-41.
- Madran, Emre; *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kültür Varlıklarının Korunmasına İlişkin Tutumlar ve Düzenlemeler: 1800-1950*, Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, 2002.
- Mehmet Yusuf, *Konya Âsarı Atika Müzesi Muhtasar Rehberi*, Alâeddin Klişe Matbaası, İstanbul 1930.
- Mendel, Gustave; "Le Musée de Konia", *Bulletin de correspondance hellénique*, 26, 1902, s. 209-246.
- Mendel, Gustave; *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, Müze-i Hümayun, Kostantiniyye, 1914.
- Morey, Charles Rufus; *The Sarcophagus of Claudia Antonia Sabina and the Asiatic Sarcophagi*, cilt V, The American Society for the Excavation of Sardis, Princeton, 1924.
- Mumcu, Ahmet; "Eski Eserler Hukuku ve Türkiye," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 26, 1969, s. 45-78.
- Muşmal, Hüseyin; "1867 Konya Çarşısı Yangını ve Etkileri Üzerine Bir İnceleme Denemesi", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 32/1, 2008, s. 97-116.
- Muşmal, Hüseyin; "Anadolu'nun İlk Eski Eser (Arkeoloji) Müzesi: Konya Âsâr-i Atika Müzesi'nin Kuruluşu", *International Periodical for History and Social Research*, 1, 2009, s. 121-142.
- Muşmal, Hüseyin; *Osmanlı Devleti'nin Eski Eser Politikası: Konya Vilayet Örneği (1876-1914)*, Kömen Yayınları, Konya, 2009.
- Muşmal, Hüseyin; "Konya Asar-ı Atika Müzesi", *Konya Ansiklopedisi*, c. 6, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya, 2014, s. 7-10.
- Okur Coşkunçay, Esra; "Galata Surları'nın Yıkım Süreci, *Tasarım Kuram*," 14/25, 2018, s. 33-58.
- Ousterhout, Robert; *John Henry Haynes: A Photographer and Archaeologist in the Ottoman Empire 1881-1900*, Cornucopia Books, İstanbul, 2016.
- Önder, Mehmet; *Konya Müzesi Selçuklu Devri Taş ve Ahşap Eserler Seksiyonu Rehberi (İnceminare)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1962.
- Önder, Mehmet; *Mevlânâ Şehri Konya*, [1962], 2. baskı, Güven Matbaası, Ankara, 1971.
- Önder, Mehmet; *Atatürk Konya'da*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1989.

- Önge, Mustafa; “Kültür Mirasını Tanımlamak İçin Türkiye’de Kullanılan İlk Özgün Terim: Âsâr-ı Âtika”, *Avrasya Terim Dergisi* 6/1, 2018, 8-14.
- Önge, Yılmaz; “Hafızasını Kaybeden Şehir: Konya”, *Merhaba Gazetesi, Akademik Sayfalar*, cilt 12, sayı 29, 21 Kasım 2012 Çarşamba, (Ed. M. Ali Uz – Ali Işık), s. 460-464. [Orijinali için bk. *İktibas: Konya Mimarlar Odası Bülteni* 90/1 Konya, 1990, s. 4-8.]
- Özendes, Engin; *Osmanlı İmparatorluğu’nda Fotoğrafçılık: 1839-1923*, YEM Yayın, İstanbul, 2017.
- Poulain, Martine, François Queyrel ve Gérard Paquot (Ed.); *Éclats d’antiques: sculptures et photographies: Gustave Mendel à Constantinople*, Armand Colin, Paris, 2013.
- Redford, Scott; “The Alaeddin Mosque in Konya Reconsidered”, *Artibus Asiae* 51, 1991, 54-74.
- Redford, Scott; “Devşirme Malzeme Olarak Lahit: On Üçüncü Yüzyıl Konya’sından Örnekler”, *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ’dan Osmanlı’ya Anadolu’da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, (Ed. Suzan Yalman – Ivana Jevtić), Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, İstanbul, 2018, 201-215.
- Sevmen, Kılıçhan; “Karaman Müzesi Roma Lahitleri”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Shaw, Wendy; *Osmanlı Müzeciliği: Müzeler, Arkeoloji ve Tarihin Görselleştirilmesi*, İletişim, İstanbul, 2004.
- Shaw, Wendy; “Museums and Narratives of Display from the Late Ottoman Empire to the Turkish Republic”, *Muqarnas*, 24, 2007, s. 252-279.
- Sterrett, John Robert Sitlington; *Preliminary report of an archaeological journey made in Asia Minor during the summer of 1884*, Cupples, Upham, and Co., Boston 1885.
- Strzygowski, Josef; *Orient Oder Rom? Beiträge Zur Geschichte Der Spätantiken Und Frühchristlichen Kunst*, J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung, Leipzig, 1901.
- Tuğlacı, Pars; *Dadyan Ailesi’nin Osmanlı Toplum, Ekonomi ve Siyaset Hayatındaki Rolü / The Role of the Dadian Family in Ottoman Social, Economic and Political life*, Pars Yayın, İstanbul, 1993.
- Ünver, Süheyl; “Yetmiş Yıl Önce, Konya”, *Belleten*, 122, 1967, s. 201-220.
- Yalman, Suzan; “Antikiteyi Onarmak: Okunabilirlik ve Konya’da Selçuklu Devşirme Malzemelerini Okumak”, *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ’dan Osmanlı’ya Anadolu’da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, (Ed. Suzan Yalman – Ivana Jevtić), Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, İstanbul, 2018, s. 219-241.
- Yalman, Suzan; “Translating Spolia: A Recent Discovery of Fragments from the Walls of Seljuk Konya and Their Afterlives”, *Spoliation as Translation: Medieval Worlds in the Eastern Mediterranean*, (Ed. Ivana Jevtić – Ingela Nilsson), *Convivium supplementum* (özel sayı) 2021/2, s. 156-177.
- Wiegartz, Hans; *Kleinasiatische Säulensarkophage: Untersuchungen Zum Sarkophagtypus Und Zu Den Figürlichen Darstellungen*, Istanbululer Forschungen, Bd. 26, Mann, Berlin, 1965.

EXTENDED ABSTRACT

The late nineteenth century was a period of transition and transformation for the Ottoman Empire. New laws were established in 1869, 1874, and 1884, in response to increasing foreign interests in antiquities found in the Ottoman lands. Moreover, in 1889, a new code was established for the Imperial Museum (Müze-i Hümayun) and in 1899, its first branch opened in Konya. During the fifteen years between 1884 and 1899, what kinds of developments occurred in Konya in terms of protecting antiquities? The city's medieval walls are especially important as a case study. For instance, while on the one hand antiquities were coming under protection, on the other, the city's renowned thirteenth-century Seljuk walls were being destroyed. Was there an explanation for this seemingly contradictory situation? The textual sources do not provide sufficient information regarding the dismantling of the walls. However, as a new technology, photography offers critical testimony for the time period in question. In this article, I try to shed light on the late nineteenth-century cultural context and the fate of the walls through the lens of photographs taken during those years. While discussing this period, I focus on some spoliated reliefs exhibited together as a frieze on the Konya walls.

The case of the mentioned spolia, once embedded in the Seljuk walls of Konya is particularly revealing. These works had drawn the attention of many travelers and are best known from the engravings of the French archaeologist and traveler, Léon de Laborde. Since the walls no longer exist today, the whereabouts of these artifacts have been a mystery. Late nineteenth-century photography helps unveil what happened to such works when the walls were stripped down.

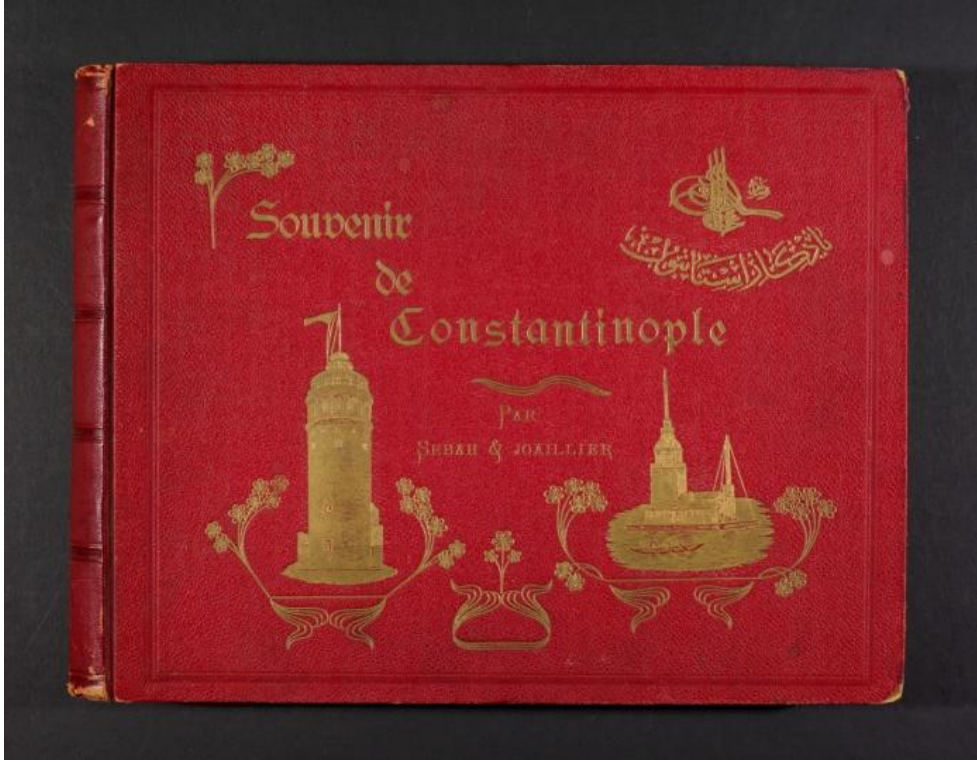
Thanks to photographs taken by Garabed Solakian, Guillaume Berggren and Max von Oppenheim, we can observe the process of preservation, categorization and establishment of museum practices. We can see how some of the reliefs removed from the walls were placed for safekeeping in the run-down sixteenth-century Bedesten. Other cut stones from the walls were used for rebuilding the Konya Governor's Palace in 1885-86. Eventually, the Bedesten was also torn down in 1898 to build the new Sanayi-i Nefise and the objects were transferred to the new Konya branch of the Müze-i Hümayun. The contrast of protecting some artifacts while destroying certain buildings indicates that these sites did not enjoy the same "antiquities" status and therefore were not deemed worthy of preservation. There appears to be a tension between the Ottoman perception of the past and the increasing demand for modernization. Eventually, Islamic art and monuments would gain more attention in the early twentieth century. However, city walls seemed to be in a different category as vestiges of a medieval past.

With the establishment of the Konya Museum, scholarly works and catalogues began to appear. Gustave Mendel's introductory catalogue published in 1902 is particularly important for verifying that the sarcophagi panels on display had originated from the Konya walls. While this information appeared in a few other sarcophagi catalogues, by the 1960s, the trace was lost in the local context. This seemed to indicate a disconnect in the cultural memory. Why?

Following the taxonomic cataloguing methods of the early twentieth century, the artifacts that were removed from the Konya walls were categorized as classical/archaeological and Islamic/Seljuk. As the collections grew, with time new museums were established. As museum publications indicate, the wooden and stone works from the Seljuk period came to be exhibited in the İnce Minareli Medrese in 1962. What happened to the frieze from the walls at this time? I believe that as the number of complete and reputable sarcophagi placed on display at the Konya Archaeological Museum grew, these pieces may have lost their status due to their fragmentary nature, leading to their placement in storage. Since such large stone reliefs are difficult to move in and out of storage, they must have been reevaluated and deemed suitable to display when objects were being sought for the new Karaman Museum.

In a similar way, the academic studies of *spolia* have also encountered issues of categorization. While early on scholars seemed more interested in the original phase of artistic production, the growing awareness in material culture studies have turned attention to the new life of reused/spoliated artifacts. In her introduction to a volume of essays on this theme, Ivana Jevtić, discusses the "reincarnation" of objects, buildings and spaces and their later reuse as "afterlife." In the case of the *spolia* from the Konya walls, they also had many lives (as a sarcophagus, as a frieze on the walls, in the Bedesten, on display and in storage in the Konya Museums and finally at the Karaman Museum). The testimony of photography has made it possible to document some of these afterlives. When considering these sarcophagus panels, the fact that they were among the works displayed on the Konya walls that greeted visitors to the city for centuries, is not only important for the object's life but is also significant for the cultural memory of the city.

ŞEKİLLER



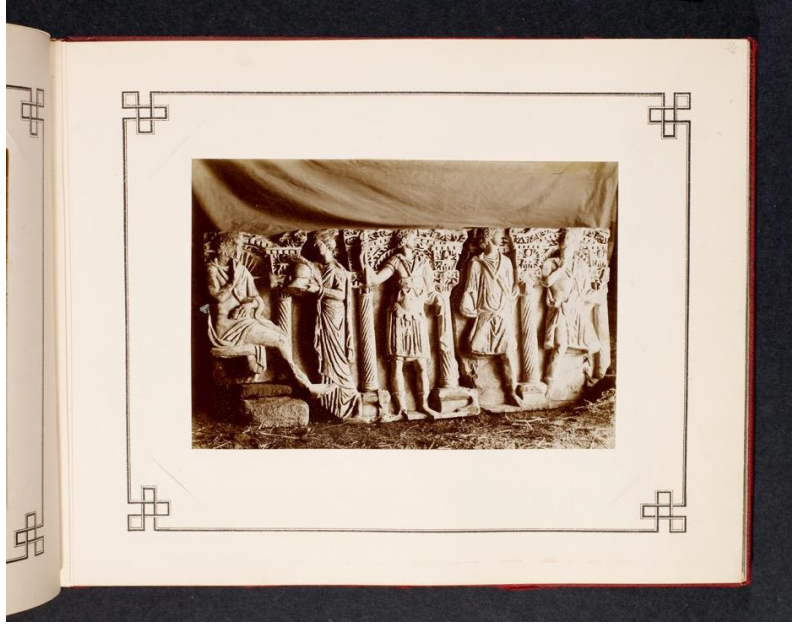
Resim 1. Fotoğraf albümü, Kapak, “Kostantiniyye Hatırası” (*Souvenir de Constantinople*), Sébah ve Joaillier. Pierre de Gigord Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti Fotoğraf Koleksiyonu, Seri I. Getty Araştırma Enstitüsü, Los Angeles [96.R.14 (A19)].



Resim 2. “Hükümet Sarayı” (*Le Palais du gouvernement, Konia*), Konya. Getty Araştırma Enstitüsü, Los Angeles [96.R.14 (A19)].



Resim 3. İsimsiz bir kitabe fotoğrafı. Getty Araştırma Enstitüsü, Los Angeles [96.R.14 (A19)].



Resim 4. İsimsiz bir rölyef fotoğrafı. Getty Araştırma Enstitüsü, Los Angeles [96.R.14 (A19)].



Resim 5. Lahit paneli (Karaman Müzesi, envanter no. 2179).
Karaman Müze Müdürlüğü izniyle.



Resim 6. Konya surları, Mayıs 1905. Fotoğraf: D_096, Gertrude Bell Arşivi, Newcastle Üniversitesi izniyle.



Resim 7. Konya surları (üstte) ve surlardan bazı eserler (altta) (Léon de Laborde, *Voyage en Orient: Voyage de l'Asie Mineure*, Firmin Didot, Paris, 1838, cilt 1, lev. 64). Institut national d'histoire de l'art (INHA) Dijital Kütüphanesi.

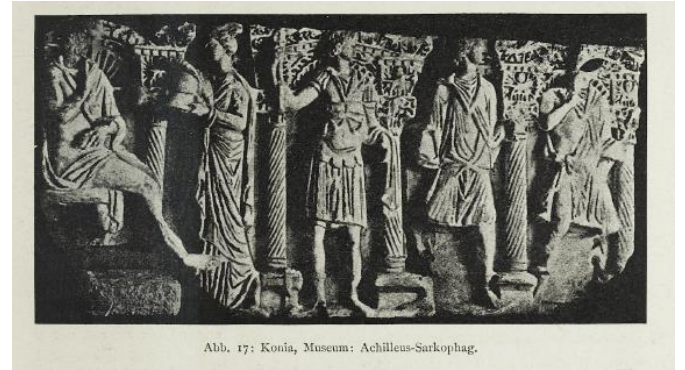


Abb. 17: Konia, Museum: Achilleus-Sarkophag.

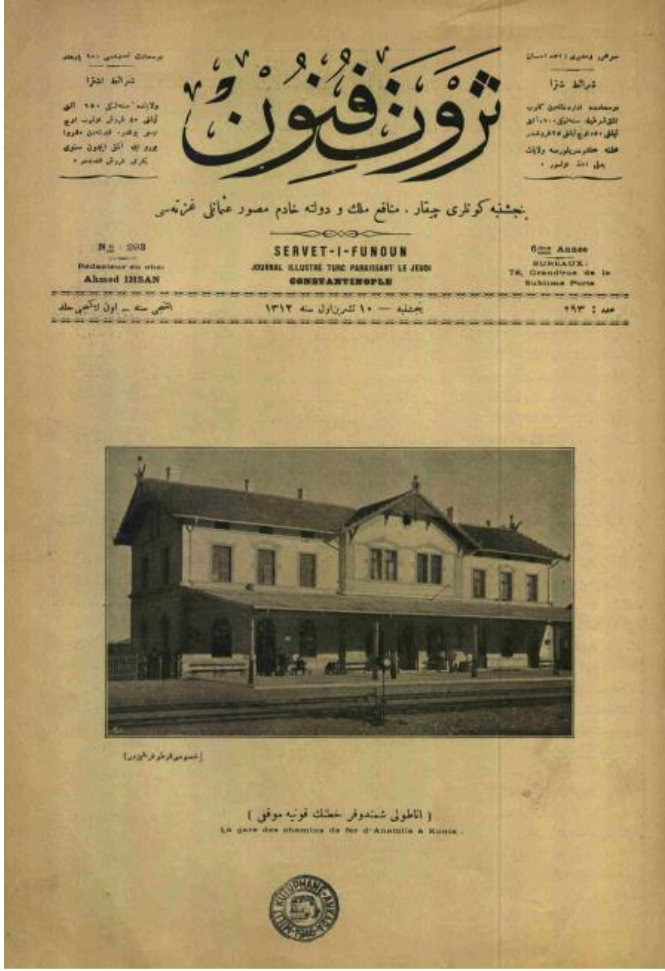
Resim 8. “Konya, Müze, Aşil Lahdi”, Fotoğraf: G. Berggren (Josef Strzygowski, *Orient Oder Rom? Beiträge Zur Geschichte Der Spätantiken Und Frühchristlichen Kunst*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1901, s. 49, şek. 17).



Resim 9. “Konya Eski Bedesten’de bazı heykel parçaları” (*Fragments de sculpture dans l’Eski Bedesten a Koniah*), Fotoğrafçı: Guillaume Berggren. İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü (DAI) izniyle.



Resim 10. “Konya’da vaki olub elyevm Zabıta Deposu ittihaz olunan atik ve kâgir bedestenin resmidir.” Fotoğraf: J. Lazaridis. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri (yer no. NEKYA90433/30).



Resim 11. “Anadolu Şimendifer Hattının Konya Mevkifi,” *Servet-i Fünun*, 1896, sayı 293 kapak. Milli Kütüphane Süreli Yayınlar Koleksiyonu.



Resim 13. “Konya Vali-i Cedidi Atufetlü Ferit Beyefendi Hazretleri,” *Servet-i Fünun*, 1898, sayı 369 kapak. Milli Kütüphane Süreli Yayınlar Koleksiyonu.



Resim 12. İnşaat halindeki Konya Sanayi-i Nefise Mektebi. Fotoğraf: Garabet K. Solakian. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri (yer no. NEKYA779-92/4).



Resim 14 ve Resim 15. “Konya’da Mekteb-i İdadi Kurbunda Tesis Olunan Müze Şubesi,” *Servet-i Fünûn*, 1900, sayı 462, s. 316 ve 312. Milli Kütüphane Süreli Yayınlar Koleksiyonu.

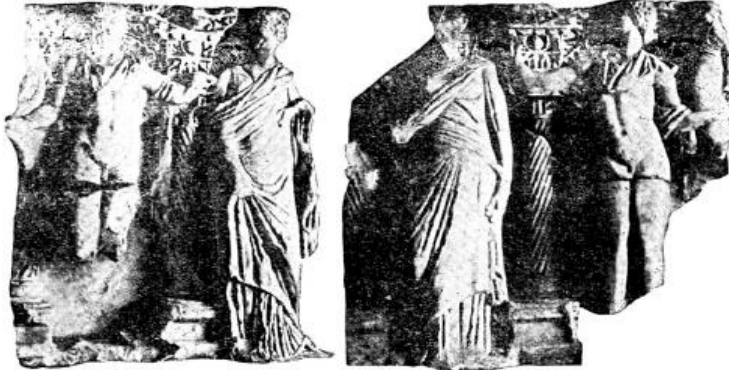


Slg. Oppenheim 10/8 S.96a

Resim 16. “Konya Müzesi” (*Koniah Museum*). Fotograf: Max von Oppenheim. Albüm: *Expedition in der Asiatischen Türkei 1899. Adana – Konia Bd. 8. Köln, Rheinisch-Westfälisches Wirtschaftsarchiv. Max Freiherr von Oppenheim Vakfi izniyle.*



Resim 17. Getty albümünden isimsiz bir fotoğraf. Oppenheim'ın Konya Müzesi fotoğrafı (Resim 16) ile karşılaştırıldığında, soldaki pencerenin altında dizili duran eserler aynıdır. Getty Araştırma Enstitüsü, Los Angeles [96.R.14 (A19)].



Resim 18. Konya surlarından lahit parçaları (Gustave Mendel, “Le Musée de Konia”, *Bulletin de correspondance hellénique*, 26, 1902, s. 225, şek. 4-5).



Resim 19. Lahit fragmanları. Karaman Müze Müdürlüğü izniyle.

TEMİZTÜRK, Halil, "Orta Çağ'da Kilise ve Hıristiyan Mistikler Arasındaki Ortodoksi ve Heresi Tartışmasının Temel Nedenleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, VI, Haziran 2022, s. 73-83.

Makale Türü: Din Bilimi Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1076258>

Geliş Tarihi / Received: 20 Şubat/February 2022
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Mayıs/May 2022
Published Online: 26 June 2022

Orta Çağ'da Kilise ve Hıristiyan Mistikler Arasındaki Ortodoksi ve Heresi Tartışmasının Temel Nedenleri

Halil TEMİZTÜRK^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, TEKİRDAĞ.

* haliltemizturk@gmail.com

+ORCID: [0000-0002-4564-5561](https://orcid.org/0000-0002-4564-5561)

Öz- Pavlus'un misyon seyahatleri ile farklı coğrafyalara yayılan Hıristiyanlık, erken dönemde Roma Devleti, Yahudiler ve diğer paganlar tarafından çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Gizli bir halk hareketi olarak devam eden bu dönemin ardından 381 yılında Roma Devleti'nin Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesiyle kilise kurumu güçlenmiştir. Kilise bundan sonra muhalif olarak gördüğü gruplara karşı baskı uygulamış ve kilise otoritesine engel olduğu düşünülen veya farklı din anlayışlarını benimseyen bu gruplar heretik sayılmıştır. Bu baskı Gnostiklerden Valdensiyenlere, Bogomillerden, Katharlara ve nihayetinde reform yanlısı Protestanlara yönelik olmuştur. Farklı zümreleri kapsayan bu heretik suçlamasından etkilenen bir diğer dinî grup da Hıristiyan mistiklerdir. Bu çalışmada Katolik Kilisesi'nin egemenlik mücadelesi içerisine girdiği Hıristiyan mistikleri hangi açılardan heretik gördüğü araştırılmıştır. Ortodoksi ve heresi arasındaki sınırların ele alındığı bu çalışmada, mistiklerin durumuna dair örnekler seçilmiş ve tarihsel bir değerlendirme yapılmıştır. Kilise ve Hıristiyan mistikler arasındaki mücadeleye dair bu tarihsel değerlendirme için daha fazla örneklem içermesi bakımından 12. ve 15. yüzyıl arasındaki dönem seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler- Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Kilise, Mistisizm, Orta Çağ.

The Main Reasons of the Orthodoxy and Heresy Controversy Between Church and Christian Mystics in the Middle Ages

Abstract- Christianity spread to different geographies with the mission travels of Paul and was subjected to pressure by the Roman State, the Jews and other pagans in the early period. Christianity was seen as a secret public movement in this period, then the Roman State accepted Christianity as the official religion in 381 and thus the Church became stronger institutionally. The Church pressured the opponents and regarded them as heretics because they undermined the church authority and adopted different religious understandings. This pressure was directed against the Gnostics, the Waldensians, the Bogomils, the Cathars, and finally the reformist Protestants. Another religious group, affected by the hunting of heretics, is the Christian mystics. In this study, it is revealed in what ways Christian mystics are seen as heretical by the church and conflicts between the Catholic Church and mystics. In this historical research on the struggle between the Church and the Christian mystics has been chosen the period between the 12th and 15th centuries because it has more samples.

Keywords – History of Religions, Christianity, Church, Mysticism, Middle Age.

Giriş

İnsanoğlunun anlam dünyasında önemli yeri olan dinler, kendilerine özgü doktrinleri, ahlaki-hukuksal normları ve buldukları bölgelerin kültürleriyle harmanlanan gelenekleriyle toplumsal hayata tesir etmişlerdir. Dinî geleneklerin kültürel, coğrafi ve toplumsal kodları çeşitlendikçe dinin yorum biçimleri de farklılaşmakta, böylece aynı din içerisinde farklı düşünce ve eylem çeşitlikleri meydana gelmektedir. Kutsal metinlerin farklı yorumları, tarihsel-sosyolojik arka plan ve akıl sahibi bir varlık olan insanın dinî düşünceler hususunda geniş bir yorum alanına sahip olması gibi nedenlerle bu çeşitliliğin yaşandığı söylenebilir.¹ Bu bakımdan tarih boyunca aynı dinin üyeleri arasında çeşitli itikadî yorumları benimseyip, ibadet ve pratiklerde birbirinden farklılaşan mezhep, cemaat ve geleneklere mensup insanlar var olagelmıştır. Ancak tarihsel süreçte dinî geleneklerin aslı temsilcileri olduklarını iddia eden, genellikle çoğunluğu elinde bulunduran, siyasî, ekonomik ve ilmi güce sahip olan zümreler, farklı din anlayışlarına karşı fikirselle ve eylemsel olarak mücadele etmişlerdir. *Ortodoksi* olarak adlandırılan ve kurumsal dinlerin merkezinde yer alan bu gruplar, otantik/kurumsal dinsel yaşamı tehdit ettiklerini düşündükleri hareketlere karşı kimi zaman şiddet içeren tepkilerde bulunmuşlardır. Tarihsel süreçte ortodoks zümrenin *merkez*, heretik zümrenin ise *öteki* olarak kabul edilmesi, ortodoks ve heretik çizgisinin bakılan yerle, görülen yer arasında değiştiğini göstermektedir. Nihayetinde merkez taraf, *öteki*ni *kafir*, *heretik* veya *sapkın* gibi isimlerle anarak dinin esas merkezinden uzaklaştırmak istemiştir. Böylece ortodoksi ile muhalif kesimi temsil eden heretik hareketler, esas görevi barış huzur ve adalet olan dinlerin birer çatışma unsuruna dönüşmesine önayak olmuşlardır.

Ortodoksi ve heretik çatışmasının bir örneği de dinlerin ruhani boyutlarını temsil eden mistik geleneklerle, o dinlerin kurumsal temsilcileri arasında yaşanmıştır. Yani mistisizm, tarihî süreçte bir yandan dinin en yalın hâli, Tanrı hakkında doğrudan bir farkındalık sağlayan veya hayatın bizâtihi kendisi olarak anılırken, diğer yandan heretik bir düşünce olarak kabul görmüştür.² Gershom Scholem bütün mistik geleneklerin çatışmacı ve aynı zamanda tamamlayıcı iki yönü olduğuna, bunlardan birinin kurumsal dinî geleneklerle uyumlu, diğerinin ise devrimci bir yapıya sahip olduğunu ifade ederek, mistik geleneklerin bu iki yönlü potansiyeline işaret etmiştir.³ Ortodoks Yahudilik ile Kabala geleneği, Sünnî İslam ile sufilik, Roma Katolik Kilisesi ile mistik Hıristiyanlığın çatışmaları bu duruma örnektir.

Elinizdeki çalışma ortodoksi ile heretiklik arasındaki çıkar çatışmasının mistik geleneklerde nasıl tezahür ettiğine bir örnek teşkil etmesi için Hıristiyan mistisizmi ile Kilise⁴ arasındaki ilişkileri ele almaktadır. Çalışmada Hıristiyan mistisizminin hangi argümanlarla test edildiği ve Hıristiyan mistikleri için ortodoksi çizgisinin nasıl

belirlendiği tartışılmaktadır. Makalede öncelikle kavramsal analiz yapılmış, ardından Orta Çağ'da heretik sayılan Hıristiyan mistikler çerçevesinde Kilise'nin Hıristiyan mistikleri hangi gerekçelerle heretik kabul ettiğine ilişkin dinî ve sosyolojik argümanlar ele alınmıştır.

Her ne kadar ülkemizde Hıristiyan mistisizmine dair bazı araştırmalarla, ortodoksi, heretiklik ve Kilise siyasetini kapsayan çalışmalar bulunsa da Hıristiyan mistikler ve Kilise arasındaki ortodoksi mücadelesine ilişkin spesifik bir akademik yayın bulunmamaktadır.⁵ Dolayısıyla makalenin bu alanda yapılacak çalışmalara katkı sağlaması beklenmektedir. Kilise, otorite, mistisizm, cinsiyet paradigması gibi çok yönlü konuları barındıran bu makalede incelenen dönem ve konular da sınırlandırılmıştır. Makalede Kilise kavramıyla Roma Katolik Kilisesinin heretiklerle mücadelesi esas alınmış, mistikler dışındaki heretikler kapsamı dışında tutulmuştur. Ayrıca Hıristiyan mistisizminin tamamı çalışmanın hacmini aşacağından, Hıristiyan mistisizminin en parlak dönemi olarak kabul edilen ve Hıristiyan mistikleriyle Katolik Kilisesinin din anlayışı arasındaki çatışmaya dair daha fazla örnek bulunan 11. ve 15. yüzyıl arası dönem incelenmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve: Mistisizm, Ortodoksi, Heresi ve Heretik Nedir?

Hıristiyan mistisizmi ve heretiklik arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi için öncelikle mistisizm, ortodoksi ve heretik gibi kavramları ele almak gerekmektedir. Bu kavramlardan mistisizm, Greçe *gözleri ve dudakları kapatmak* anlamında kullanılan *Mwo* (muo) kelimesine dayanmaktadır.⁶ Grek geleneği ve Sır dinlerinde bu kelime, kutsal olana ulaşmayı hak etmiş seçilmiş kişilere, ritüellerdeki sırların açık olduğu, ama onun dışındakilere bu sırlarının gizlendiği manasında kabul görmüştür. Mistisizm, Platonizm ve Grek felsefesinin tesiriyle Hıristiyanlığa geçmiş, özellikle Origenes (MS 253/254) ve Pseudo Dionysius'un (Sahte Dionysius/5 yy.) katkılarıyla Hıristiyan geleneğiyle kaynaşmıştır.⁷ Mistisizm, dinî hayatın ruhani/bâtini boyutunu temsil etmekle geçmişten günümüze toplumsal hayata tesir etmektedir. Ancak mistikler, eserlerinde radikal fikirleri savunur, hassas dinî otorite dengelerine temas ederlerse o takdirde mevcut otoriteye itaat etme ile baskı görme arasında bir seçimle karşı karşıya gelmişlerdir.⁸ İşte bu dengeyi belirleyen ortodoksi ve heretiklik arasındaki ince çizgidir. Dolayısıyla kurumsal dinî otoritenin çizdiği ortodoksi ve heretik sınırı, mistiklerin hangi tarafta yer aldığını ifade etmektedir.

Ortodoksi, Yunanca *orthós*/orthos (doğru) ve *dóξα*/doksa (görüş, fikir) kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır.⁹ Kelimenin ilk anlamından hareketle *doğru fikir* veya *hak yol* olarak dilimize çevrilmesi mümkün bir kavramdır. Terim olarak asıl doğru öğretinin

¹ Dinlerde yaşanan ayrılık ve çatışma nedenleri hakkında geniş bilgi için bk. Şinasi Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 2012, s. 1-19; John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, State University of New York Press, New York, 1998. Hıristiyanlık tarihinde yaşanan ortodoksi-heresi mücadelesi için bk. Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, (Ed. Robert A. Kraft - Gerhard Krodel), Sigler Press, Mifflintown, 1996; William Greenough Thayer Shedd, *Orthodoxy and Heterodoxy: A Miscellany*, Charles Scribner, New York, 1893; Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Forgotten Books, Malden, MA, Oxford, UK, 2002.

² Halil Temiztürk, *Hıristiyan Mistisizmine Giriş*, Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2021, s. 11.

³ Gershom Scholem, "Mysticism and Society", *Diogenes*, 58, 1967, s. 15.

⁴ Çalışmada kilise kelimesinin yazılışında kavram kargaşasına girmemek için büyük harfle belirtilen *Kilise* ile Roma Katolik Kilisesi, küçük harfle yazılan kilise ise kilise kurumunun geleneksel yapısını ve hiyerarşisi kast edilmektedir.

⁵ Hıristiyan mistisizmi ile ilgili Cengiz Batuk'un çalışması her ne kadar verimli bir bilgiler sunsa da Hıristiyan mistikler ve kurumsal Kilise arasındaki

tartışmalara değinmemiştir. bk. Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012. Diğer taraftan Şinasi Gündüz'ün *Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası* adlı makalesi genel bir çerçevede ortodoksi ve heresi arasındaki mücadelede etkin olan sebepleri irdelemektedir. Gündüz'ün "*Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık*" adlı kitabında ise Hıristiyan tarihinde heretiklere yapılan muameleler ele alınırken, Hıristiyan mistikler ve Kilise arasındaki çekişmelere pek değinilmemiştir. İki eser için bk. Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık*, Etüt Yayınları, Samsun, 2002.; Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 2012, s. 1-19.

⁶ Dan Cohn-Sherbok - Lavinia Cohn-Sherbok, *Jewish & Christian Mysticism: An Introduction*, Continuum Publishing Company, New York, 1994, s. 2.

⁷ Temiztürk, *Hıristiyan Mistisizmine Giriş*, s. 17.

⁸ Patrick Hornbeck, "Heresy", *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, (Ed. Julia A. Lamm), Wiley-Blackwell, West Sussex, 2013, s. 90.

⁹ Greville Ewing, *A Greek and English Lexicon: Originally a Scripture Lexicon; and Now Adapted to the Greek Classics; with a Greek Grammar Prefixed*, J. Duncan, 1827, s. 353, 642; Barclay M. Newman, *Greek-English Dictionary of the New Testament, Revised Edition*, German Bible Society, Stuttgart, 2010, s. 129, 341.

temsilcisi olduğunu savunan dinî inançlardır. Ortodoksi olarak kendini tanımlayan zümreler, toplumsal olarak çoğunluğun inancını temsil ettiklerini ve tarihsel-geleneksel din anlayışını savunduklarını belirtmektedirler. Hıristiyanların erken dönemlerde diğer inançlardan kendilerini ayırmak için kullanılan *ortodoksi* kelimesi daha sonraki süreçte Katolik Kilisesinin ayrılan ve merkezi İstanbul olan Fener Rum Patrikliği bünyesindeki *Ortodoks Hıristiyanları* ifade etmek için kullanılmıştır.

Heresi kavramı ise *ayırma*, *yönelme* ve *seçme* anlamına gelen Yunanca *αἵρεσις/aireis* kelimesine dayanmaktadır.¹⁰ İngilizcede *heresy* kelimesinden dilimize geçen kavram, kelime manasıyla merkez kabul edilen dinî anlayıştan başka bir yere yönelme anlamına gelmektedir. Kelimenin kökenindeki *seçme* anlamını muhafaza edecek şekilde herkesin kabul ettiği dışında bir inancı yönelme olarak kabul görmüştür.¹¹ Heresi, ortodoksi olarak kendini tanımlayan dinî otorite tarafından tehlikeli ve yanlış kabul edilen inançlar için kullanılmaktadır.¹² Ortodoksi ve heresi olmanın belirleyici nedenlerinden birisi olan çoğunluk olma halinin değişken olması sebebiyle ortodoksi ve heresinin döngüsel bir harekete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yani sosyo-politik zeminin değişmesi, ortodoksi veya heretik zümreleri himaye edenlerin iktidardan düşmeleri veya ilmi otoritenin yer değişmesi gibi nedenlerle çoğunluk ve azınlık olan dinî grupların tarihsel süreçte iktidar veya muhalefet olma durumları değişmektedir. Hıristiyanlık tarihinde Kilise ile Arius hareketi arasındaki ilişkiler ile İslam tarihinde Sünni siyasi erk ve ulema ile sufiler arasındaki münasebetlerin değişken olması bu duruma örnektir.¹³ *Heretik* ise (*αἱρετικός/airetikos*) ayırma ve seçme işini tercih eden yani, heresi olarak görülen inancı kabul eden kişiye verilen addır.¹⁴ Hıristiyanlığın erken dönemlerinde farklı inançlar için daha çok *kafir*, *inançsız* ve *pağan* gibi kelimeler yaygın ilen Orta Çağ'da ayrılıkçı grupların artmasıyla genel bir isim olarak heresi kavramı yaygınlaşmıştır.

Dinler tarihi çalışmalarında farklı dinler için kullanılsa da ortodoksi ve heresi kelimelerin daha çok Hıristiyanlıkla özdeşleştiğini söylemek mümkündür. Özellikle Kilise kurumunun Roma

İmparatorluğunun hiyerarşik düzeni almasından sonra elde ettiği dünyevi gücün etkisiyle heretik kabul edilen kişi ve hareketler belirgin hale gelmiştir. Bu bakımdan Katolik Kilisesi merkeze alındığında Hıristiyanlık Gnostisizm'den, Valdensiyenlere¹⁵, Katharlardan¹⁶ Protestan Reformculara kadar farklı heretiklere sahip olmuştur.¹⁷ Dördüncü yüzyıla kadar heretikler genellikle sürgün, kilise görevinden alınma ve sessiz olmakla cezalandırılırken, Augustinus'un (ö. 430), Donatistler karşısında idarenin güç kullanmasının haklı olduğu yönündeki söylemleriyle hapis ve öldürme cezaları yaygınlaşmıştır. Daha sonraki süreçte heretikler soruşturulup engizisyonla cezalandırılmış ve heretik sayılan gruplara karşı Haçlı Seferleri düzenlenmiştir.¹⁸

2. Mistiklerin Ortodoksi-Heresi Sınırmı Etkileyen Sebepler

2.1. Kilise Otoritesini Sorgulama

Farklı dinlerde karşılaşılan teolojik tartışmaların ve mezhepsel ayrılıkların nedeni ilk bakışta dinî temelli gibi görünse de bu tartışmalarda siyasi ve dinî otorite sahiplerinin yürüttüğü politikalar ve sosyo-ekonomik nedenler belirleyici olmaktadır. Roma tarafından resmi din olarak kabul edilmesinden önce Hıristiyanlık zaten bir var olma mücadelesi içinde olduğu için erken dönemde otorite bölünmesi veya çatışması gün yüzüne çıkmamıştır. Ancak Hıristiyanlığın devlet erkini elde etmesiyle Kilise gücünü artırmış ve dinin tek elden yönetilmesi adına farklı muhalif gruplara karşı sıkı önlemler alınmıştır. Bu duruma dikkat çeken Şinasi Gündüz, Hıristiyanlık tarihindeki ortodoks-heterodoks kavgasının arkasındaki asıl belirleyici etkenin dinsel olmaktan ziyade sosyal ve siyasal olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁹ Ona göre Roma İmparatorluğunun siyasal desteğini arkasına alan Kilise, kendisi dışındaki din yorumlarını, kendi varlığına ve imparatorluk üzerinde kurmuş olduğu etkiye bir tehdit olarak değerlendirmiş ve dolayısıyla bunları yok etmeye yönelik hiçbir fırsatı kaçırmamıştır.²⁰

Kilisenin erken dönemde otorite konusunda henüz bir tehlike olarak görmediği mistik hareketler ve asketikler zamanla taraftar toplamaya

¹⁰ Newman, *Greek-English Dictionary of the New Testament, Revised Edition*, 14.

¹¹ Robert S. Ellwood - Gregory D. Alles, *The Encyclopedia of World Religions*, Facts on File, New York, 2006, s. 197.

¹² Heresi olarak görülen ayrılıkların bir sistem haline gelmiş ve artık din veya mezhep gibi kurumsallaşmış hale gelmesine *heteredoksi* denilmektedir. Heteredoksi, *εἵρεσις/heteros* (diğer, başka, öteki) ve *δόξα/doksa* (görüş, fikir) kelimelerinin birleşiminden oluşmakta ve *öteki inançlar* olarak dilimize çevrilmektedir. Bu anlamda heterodoksi, çoğunluğun veya siyasi gücün doğru ve kabul edilebilir saydığı resmi öğretinin dışında kalan her türlü akımın mezhep, cemaat veya bir gelenek gibi toplumsal bir hareket oluşturmasıdır. Bk. Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma", s. 10; Örneğin, çoğunluğa karşı azınlığı ve resmi din anlayışına karşı muhalefeti temsil eden akımlar *heterodoks mezhepler* olarak değerlendirilmişlerdir. Heterodoksi, heresi ve heretik kavramlarına göre daha modern bir kullanım olup yakın dönemlerde Hıristiyanlık dışı dinler içerisindeki muhalif mezhep ve topluluklar için kullanılmaktadır. Kadir Albayrak, "İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hıristiyan Akımları", Uluslararası İznik Sempozyumu, İznik Belediyesi, İznik, 2005, s. 104, 105.

¹³ Arius ve Kilise arasındaki ilişkiler için bk. John Henry Newman, *The Arians of the Fourth Century*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Carolina, 2017; Bilal Baş, "Monoteist bir Hıristiyanlık yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2000, s. 167-200. Sufi-siyaset ilişkileri hakkında bk. Necmeddin-i Daye, *Sufi Diliyle Siyaset*, çev. Kasım b. Mahmud Karahisarlı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010; Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2015. Yakın dönemde Sufi-siyaset ilişkileri hakkında farklı konuları ihtiva eden bir uluslararası sempozyum düzenlenmiştir. bk. Salih Çift - Takyettin Karakaya (ed.), *Tarihten Günümüze Sufi-Siyaset İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2020.

¹⁴ Nils Grübel, "Heresy", *The Brill Dictionary of Religion*, Brill, Leiden&Boston, 2006, s. 1/345.

¹⁵ Kaynaklarda Waldensler veya Valdoculuk olarak da geçen Valdensiyenler, 12. yüzyılda yaşamış olan Lyonlu Petrus Valdo'nun kurucusu olduğu bilinen asketik temelli bir gruptur. O dönemde İtalya, İspanya ve Almanya gibi bölgelerde ortaya çıkan Valdensiyenler, İsa Mesih'in öğretileri için yegane kaynağın Kutsal Kitap olduğuna inanan ve Kilise öğretilerine karşı çıkan ve bu bakımdan Luther'in öncülleri olarak kabul edilen bir dinî topluluktur. Kilise'nin öğretilerinin havarilerin sade yaşamlarıyla uyumadığını söyleyen Valdensiyenler, tarihsel süreçte Kilise'nin baskılarına maruz kalmış ve topluluğun birçok üyesi öldürülmüştür. Daha fazla bilgi için bk. Joseph Visconti, *The Waldensian Way to God*, Xulon Press, Maitland, 2003; Peter Biller, *The Waldenses, 1170-1530: Between a Religious Order and a Church*, Ashgate/Variation, Aldershot, 2001.

¹⁶ 12. yüzyılda Fransa, İtalya ve güney Avrupa'da ortaya çıkan, bekarlığı esas alan ve Kilise'nin öğretilerini eleştirmekle bilinen düalist ve gnostik kökenli bir dinî topluluktur. Ayrıntılı bilgi için bk. Sean Martin, *The Cathars*, Pocket Essentials, Harpenden, 2005; Halim Işık, "Katharlar: Balkan Kökenli, Avrupa Ortaçağında Katoliklerce Yakılarak Öldürülen Heretik Hıristiyan Dinî Hareket Üzerine Bir İnceleme", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2019), 279-321.; Feyza Uzunoğlu, *Ortaçağ Avrupası'nda Bir Düalist Heretik Hareket Olarak "Katharlar"*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010.

¹⁷ Erken dönem Hıristiyanlıkta heretik problemi için bk. M. J. Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Ashgate, Farnham, 2009; Randy Colver, *Heroes and Heretics in the Early Church*, Colver Publishing, Fairburne, 2009; Paul A. Hartog, *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*, Wipf and Stock Publishers, 2015; Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.

¹⁸ Frank Flinn, *Encyclopedia of Catholicism*, Facts On File, New York, 2007, s. 346.

¹⁹ Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık*, s. 40.

²⁰ Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma", s. 17.

başlamıştır. Mısır, Filistin ve Suriye gibi bölgelerde ortaya çıkan karizmatik liderler ve Aziz Antony, Çöl Babaları ve sütcü azizler gibi asketik yaşam süren münevzeler hem seküler hem de dinî zümreden takipçiler kazanmışlardır.²¹ Özellikle Orta Çağ'da manastır kurumunun güçlenmesiyle beraber mistiklerin etkisi daha da artmıştır. Bu dönemde halkın zor şartlarda yaşamasına rağmen kilise kurumunun zenginleşmesi ve Haçlı Seferlerinin istenen başarıya ulaşmaması sonucu eskatolojik beklentiler ve tedirginlikler artmış, bu durum alternatif din modeli olarak görülen mistiklerin hayatlarını örnek alma idealini kuvvetlendirmiştir. Mistiklere yönelik bu rağbetin artması zamanla Kilise'ye karşı alternatif oluşturma olarak algılanmış, ayrıca onların Katharlar ve Valdensiyenler gibi heretik gruplara benzer bir kilise karşıtı duruş sergilemesi mistikler için tehlike oluşturmuştur.²² Beghardlar ve Beguinelerin²³, Sistersiyen, Benedikten ve Fransisken gibi tanınmış manastır kurallarına tâbi olmadan bağımsız bir hayat yaşamaları da Kilise'nin otoritesini sorgulamak olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla kilise otoritesinin, insanları etkileme gücüne sahip mistikleri, konsiller ve kilise kurallarıyla sınırladığını, eserlerini incelediğini ve sıkı bir şekilde denetlediğini söylemek mümkündür.

Bernard McGinn, mistikler ve dinî otorite arasındaki sorunun bizatihi mistiklerin kendilerinin değil, onların otorite tarafından algılanma biçimleri olduğunu ifade ederek otorite ve mistikler arasındaki ilişkiye işaret etmiştir. Dolayısıyla Kilisenin iktidarı elinde bulundurma ve paylaşmama isteği alternatif bir dinî yaşam modeli oluşturdukları düşünülen mistikleri şüpheli konumuna sokmuştur. Bu bakımdan Marguerite Porete²⁴ (1250-1310) ve Meister Eckhart'a²⁵ (1260-1328) yönelik heretik suçlamasının teolojik olduğu kadar Kilise öğretilerine ısrarla karşı gelmekten kaynaklandığını söyleyebiliriz. Porete'nin eserinde mantık ve akılla yönetilen ve derece olarak düşük bir Kutsal Kilise'den bahsetmesi ve bunun karşısında İlahi Aşk adını verdiği ve mistikler tarafından yönetilen Kutsal Kilise arasında farklar olduğunu dile getirmesi, Kilise'ye muhalif olduğuna delil gösterilmiştir. Ayrıca mahkeme soruşturmalarında sürekli sessizliği tercih etmesi de kilise otoritesine bir başkaldırı olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bütün Beguine üyelerinin değil de sadece Porete'nin heretiklikle suçlanması meselenin dinî temelli değil otorite kaynaklı olduğunu göstermektedir. Çünkü Porete'nin, düşüncelerinde ısrarcı olması ve kendisine yöneltilen soruları yanıtızsız bırakması bir başkaldırı olarak algılanmıştır. Nitekim kilise öğretilerine Porete kadar muhalif düşüncelere sahip diğer Beguine'ler'e saygı bile duyulmuştur. Bu duruma dikkat çeken Amy Hollywood, bir Beguine üyesi olan Magdeburglu Mechthild'in (1207-1282) mistik bir kadın olarak

Tanrıyla doğrudan vahiy aldığı iddia eden *Das fließende Licht der Gottheit* (*The Flowing Light of the Godhead*) adlı eserine rağmen heretiklikle suçlanmadığını, çünkü onun kilise hiyerarşisine yönelik bir eleştirisi veya şüpheli yaklaşımı bulunmadığını, esas problemin otoritenin test edilmesi olduğunu ifade etmiştir.²⁶

2.2. Mistiklerin Kitab-ı Mukaddes Yorumu ve Vizyonları

Kutsal kitabın geleneksel okumalarından biri literal (lafzi) okuma, diğeri de İskenderiyeli Philo (ö. MS 50) ve Origenes'in katkılarıyla yaygınlaşan alegorik okuma yöntemidir. Üçüncü bir yorum olan mistik okuma yöntemi ise, Orta Çağ'da Hıristiyan mistiklerin, Platonizm ve Grek felsefesiyle beraber Kitab-ı Mukaddes metinlerini mistik bir şekilde yorumlamalarıyla ortaya çıkmış ve durum yeni tartışmalar meydana getirmiştir. Örneğin mistik kadınların kendilerini gelin, Hz. İsa'yı ise bir damat olarak yorumlamaları, sakramentlerin mistik yorumları, ruhun aşamalar kaydederek Tanrıyla bir olması ve bu bireyin artık geleneksel ibadetlerden muaf olduğu yönündeki söylemler Kilise'nin eleştirilerine neden olmuştur. Bu okuma tarzı, kilise kurumunu iki açıdan rahatsız etmiştir. Birincisi Kitab-ı Mukaddes'i yorumlamak yıllar süren eğitim ve donanımla mümkün görülürken kişisel tecrübelerle dayanan mistik yorumların geçerliliği tartışma konusu olmuştur. İkincisi mistik dilin erotik ifadeler içermesinin Hıristiyan değerlerine uymadığı eleştirisidir. Gelin mistisizmi (bridal mysticism) veya aşk mistisizmi (love mysticism) adı verilen okuma yöntemi özellikle Eski Ahit'in Ezgilerin Ezgisi bölümünde geçen gelin ve damat arasındaki ilişkiye odaklanmakta ve rahibelerin Hz. İsa ile manevi evliliğine işaret etmektedir. Clairvauxlu Bernard (1090-1153) ve Beguine mistikleri tarafından benimsenen okuma yöntemiyle Tanrı ve insan arasındaki sevgi ve Hz. İsa ile rahibeler arasındaki manevi aşk, cinsel içerikli temalarla tasvir edilmiştir.²⁷ Ancak Bernard'ın, Haçlı Seferlerine destek vermesi ve Kilise içerisinde önemli bir konumda olması nedeniyle eserlerindeki ifadeler Beguine'ler kadar tepki çekmemiştir. Diğer taraftan bir Beguine olan Antwerp'li Hadewijch (1200-1248) *Visionenboek* (Book of Visions) adlı eserinin yedinci vizyonunda Tanrı ile ruhun iletişimini çok tartışmalı bir üslupla ele almıştır. Hadewijch şu ifadeleri kullanmıştır:

“Sevgilimi eksiksiz bir şekilde tamamlamay, itirafta bulunmayı ve tadını sonuna kadar çıkartmayı, güçlü ve mükemmel olmayı, böylece onu mükemmel bir şekilde tatmin etmeyi istedim. Bu amaçla Tanrılığıyla içimde tek bir ruhta tatmin olmayı ve hiçbir sınır olmadan onun her şeyim olmasını istiyorum.”²⁸

²¹ Mary Frohlich, “Authority”, *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, (Ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, s. 309.

²² Frohlich, “Authority”, s. 310.

²³ 12. yüzyılda Aşağı Ülkeler olarak bilinen ve bugün Hollanda, Belçika ve Lüksemburg gibi ülkeleri kapsayan bölgede ortaya çıkan Beghardlar ve Beguine'ler herhangi bir manastır kuralına tabi olmayan ve ömür boyu manastırda kalma yeminine bağlı olmadan bağımsız mistiklerdir. Bk. Walter Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2010, s. 35.

²⁴ Marguerite Porete ise günümüzde Belçika sınırlarında kalan Hainat'ta dünyaya gelmiştir. Porete, Beguine'ler grubuna dâhil olması, savunduğu fikirler nedeniyle soruşturma geçirmesi ve kazıkta yakılarak öldürülmesiyle tanınmaktadır. En bilinen eseri Eski Fransızca olarak yazılan *Le Mirouer Des Simples Ames Anienties Et Qui Seulement Demeurent En Vouloir Et Désir D'amour* ya da daha bilinen ismiyle *The Mirror of Simple Souls*/Basit Ruhların Aynası olarak bilinmektedir. Porete'nin ölümünden sonra eser farklı edisyonlarla basılmıştır. Tarihsel süreç ve eserle ilgili bilgi için bk. Marguerite Porete, *The Mirror of Simple Souls*, çev. Robert E. Lerner, Paulist Press, New York, 1993.

²⁵ Meister Eckhart, 1260 yılında Almanya'nın Thuringia bölgesinde dünyaya gelmiş, bir müddet Dominikenlere katılmış ve ardından Paris ve Köln gibi üniversitelerde teoloji dersi vermiştir. Hem eserleri hem de vaazları nedeniyle

kilise otoritesiyle ters düşmüştür. Eckhart, kendisinin samimi bir inanan olduğunu ve hata ile suçlanabileceğini ancak heretiklikle suçlanmayacağını, çünkü hatanın zekâ belirtisi iken heretikliğin bir irade etrafında Hıristiyan inançlarını bozmak anlamına geldiğini söylemiş ancak yine de suçlamalardan kurtulamamıştır. Bk. Joel F. Harrington, *Dangerous Mystic: Meister Eckhart's Path to the God Within*, Penguin, New York, 2018, 278. Eckhart, kilise soruşturmasına uğramış ve 1329 yılında papalık tarafından eserlerinin bir kısmı yasaklılar listesine alınmış ve soruşturması devam ederken ölmüştür. Bk. Hayley Pangle, “Christian Mysticism as a Threat to Papal Traditions”, *Grand Valley Journal of History*, 2012, s. 2. Diğer taraftan Kilise tarafından kınanmasında onun Özgür Ruh hareketine benzer şekilde ruhun yaratılmamış olduğuna ve Tanrıyla aynı doğaya sahip olduğunu savunmasının etkisi vardır şeklinde teoriler de bulunmaktadır. Edward Howells, “Early Modern Reformations”, *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, (Ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, s. 120.

²⁶ Amy M. Hollywood, *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995, s. 53.

²⁷ Rosemary Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, University of California Press California, 2006, s. 177-178.

²⁸ Hadewijch, *Hadewijch: The Complete Works*, çev. Mother Columba Hart, Paulist Press, New York, 1980, s. 280.

Benzer erotik dil Magdeburglu Mechtild (ö. 1282), Meister Eckhart (ö. 1328), Jan Hus (ö. 1369) ve John Wycliffe (ö. 1384) gibi teolog ve mistikler tarafından da kullanılmıştır. Mistikler bu okuma yönteminin kaynağının erotik bir üsluba sahip olan Ezgilerin Ezgisi adlı Eski Ahit pasajı olduğunu ve bu yorum tarzının Origenes ve Sahte Dionysius gibi birçok teolog tarafından kullanıldığını ifade etseler de, Kilise bu okuma yönteminin mistikler gibi eğitimsiz kişilerce yorumlanmasına karşı gelmiştir.²⁹ Her ne kadar mistikler bu metinleri literal olarak anlamayı, bunun bir metafor olduğunu dile getirirler de kilise bu yöntemin tehlikelerinin farkındaydı. Nitekim Paris piskoposu Auvergneli William (ö. 1249) coşku ve aşkla yorumlanan bu metinlerin şeytani olabileceğini ifade etmiş, 14. yüzyılda da teologlar, mistiklerin vecd haliyle ifade ettikleri bu erotik yorumların bireysel bir yorum veya Tanrı vergisi bir hediye olup olmayacağını bilenebileceğini savunarak bu okuma yönteminin problemlili olduğunu belirtmişlerdir.³⁰

Mistiklerin heretiklik sınırına geçmesindeki diğer bir etken Tanrıyla aracısız birlik düşüncesi ve artık bu birliğe ulaşan kişinin ibadet ve sakramentler gibi uygulamalardan daha öte bir seviye olan Tanrı sevgisine ulaştıkları iddiasıdır. Özellikle Beguinelerin yaşam tarzları kadar antinomializme benzer bu düşüncelere sahip olması heretik suçlaması için başka bir sebep olmuştur. Çünkü antinomializm mistik aydınlanmaya erişen kişinin artık günahsız hale geleceğini ve Tanrı'nın lütfuna daha fazla mazhar olarak mükemmelliğe ulaşabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla bu duruma ulaştıktan sonra, oruç tutmanın, duaların ve kilisenin tüm emirlerinin mükemmelliğe erişmiş bir ruh için geçerli olmadığı inancıyla Beguinelerin yaşantıları ve düşünceleri arasında benzerlikler kurulmuştur.³¹

2.3. Yerel Dilleri Kullanma ve Rahip Sınıfı Dışındakilere Vaaz

Hiristiyanlığın erken dönemlerinde Grekçe, Orta Çağ'da ise Latince hem akademik teoloji dili hem de dua ve pratiklerin uygulanmasında geçerli dillerdir. Orta Çağ'da din dili olarak Latincenin kullanılması uzunca bir süre Latinceyi elitlerin dili yapmıştır. Öyle ki 1200'lü yıllara kadar okuma yazma bilmenin sadece Latince bilme ile tanımlanması ve el yazmalarını okuma yazma ve çoğaltma işinin Latinceyle yapılması bu dilin toplum üzerinden etkisini artmıştır. Öyle ki okuma yazma bilmeyenlere verilen *illitteratus* kelimesinin eş anlamlısı olarak *rusticus* (köylü) ve *idiota* (cahil) kelimesinin kullanılması bu durumu açığa çıkarmaktadır.³² Ancak Orta Çağ'ın başlarından itibaren gün yüzüne çıkan Okkitan (Occitan), eski Almanca (High German), eski İngilizce, Anglo-Sakson (Old English/Anglo-Saxon) ve eski Fransızca (Old French) gibi yerel diller kutsal diller olarak kabul edilen Grekçe ve Latincenin yerini almaya başlamıştır. Latincenin aksine yerel diller, birer konuşma dili olarak yazara ayrıcalık vermiş, bu dillerde öncelikle şiir, destan, müstehcen hikâye ve aşk romanları gibi eserler ortaya çıkmıştır.³³ Seküler alanda ortaya çıkan bu eserlerden sonra zamanla yerel diller Hiristiyanların dinsel metinleri ve vaazlar için de kullanılmaya başlamıştır. Her ne kadar yerel dilde bir eser vermese de kitaplarında eski Almanca kelimeler kullanan Bingenli Hildegard (ö. 1179) ile başlayan bu gelenek 13. ve 14. yüzyılda Hadewijch'in Felemenkçe, Magdeburglu Mechtild'in Almanca, Marguerite Porete'nin Fransızca ve

Norwichli Julian'ın İngilizce yazdığı eserlerle devam etmiştir. Yine İtalyanca vaaz veren ama eserlerini Latince'ye çeviren Folignolu Angela³⁴ (1248-1310), ilk İngilizce otobiyografi yazar Margery Kempe³⁵ (1373-1438) gibi isimler dikkat çekicidir. Ayrıca hem Latince hem de yerel dilleri bilen Meister Eckhart'ın Latince yazdığı eserlerde herhangi bir soruşturma uğramamışken Almanca vaazları hususunda mahkeme edilmesi kayda değerdir.³⁶ Eckhart'ın bu vaazlarının laik sınıf ve kadınlara hitap etmesi ayrı bir eleştirisi konusu olmuştur.³⁷ Ayrıca Kilise tarafından daha sonra azize ve kilise doktoru unvanı almasına rağmen Avıvalı Teresa'nın İspanyolca yayımladığı eserler ve yerel dillerde mistik metinlerin basımına ilişkin *Engellenmiş Kitaplar Listesi* (Index of Prohibited Books) kararıyla yasaklanmıştır.³⁸

Bu örneklerde görüldüğü üzere yerel dilleri kullanmada problem yaşayanların daha çok kadın mistikler olduğunu söylemek mümkündür. Bir taraftan Hz. İsa'nın yanındaki kadınların dindarlıklarıyla övülmesi, diğer taraftan dindarlıklarını göstermek için kendi dillerinde ibadet, dua ve vaaz vermek isteyen kadınların engellenmesi kadınlara çizilen sınırlara ilişkin bir yaklaşım belirsizliğini ortaya çıkarmıştır. Kilise otoriteleri kadınların rahibe olarak dinî hayata girmeleri konusunda bile hala mutabakat sağlamamışken bir de onların yerel dillerde dua etmeleri ve vaaz verme hakkı talep etmeleriyle karşılaşmıştır. Ayrıca kadın mistiklerin artık rahip olmayı ve Latinceyi bilmeyi sadece birer araç olarak kabul etmeleri ve gerçekte Tanrı sevgisine ulaşmanın ve onunla bir olmanın tüm araçlarından daha yüce bir hedef olduğunu savunmaları kadın mistiklerin heretik olarak görülme tehlikesini artmıştır. Bunun örneklerinden birisi, eserini Fransızca yazan ve soyluluk veya Latince bilmek gibi araçlardan ziyade Tanrı'da kaybolmanın gerçek amaç olduğunu savunan Beguine hareketi temsilinden Marguerite Porete'dir. Her ne kadar hangi nedenden dolayı öldürüldüğü tam olarak bilinmese de bu görüşlerinin heretik suçlamasına delil olarak kullanıldığı söylenebilir. Ayrıca Beguine hareketinin kurucusu olarak kabul edilen Lambert Le Bègue'nin 1175 yılında *Havarilerin İşleri* ve *Aziz Agnes'in Hayatı* adlı eserleri hareketin üyeleri için Fransızca bir şiire çevirmesi onun heretiklikle suçlanmasına zemin hazırlamıştır.³⁹ Nitekim Beguine, İkinci Lyon Konsili'ne (1274) ulaşan üç şikayet belgesinde disiplinsiz yaşamak, rahiplerin hakkı olan asketik yaşam tarzını yanlış bir şekilde gasp etmek ve kutsal yazıları yerel dilde tercüme etmek ve halka açık olarak okumakla suçlanmışlardır. Fransisken yazar Tournailli Guibert (ö. 1284) konsilde Beguineleri, kutsal metinleri tercüme etmeleri ve Fransızca Kitab-ı Mukaddes'i Paris'te dükkanlardan bile alınabilecek hale getirmelerinden dolayı şikayet etmiştir. Guibert, kutsal metnin heretikler tarafından yanlışlarla dolu şekilde çoğaltılmaması ve Tanrı kelamının yerel dillerle değer kaybetmemesi için bütün Beguine kitaplarının ve tercümelerinin yok edilmesini konsile tavsiye etmiştir.⁴⁰ Sonuçta daha önce toplanan Dördüncü Lateran Konsili'nin (1215) almış olduğu yeni tarikatlara yönelik yasak pekiştirilmiş ve bu konsilden sonra kurulan ve havarilerin onayını hak etmeyen dilenci yaşam biçimleri yasaklanmış, yayıldıkları sürece onları bastırma

²⁹ Pangle, "Christian Mysticism as a Threat to Papal Traditions", s. 1.

³⁰ Dyan Elliott, "Raptus/Rapture", *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, (Ed. Amy Hollywood- Patricia Z. Beckman), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, s. 197.

³¹ Hornbeck, "Heresy", s. 92.

³² Frohlich, "Authority", s. 226.

³³ Frohlich, "Authority", s. 226.

³⁴ Angela of Foligno, *Complete Works*, çev. Paul Lachance, Paulist Press, New York, 1993, s. 20.

³⁵ "The Oxford Companion to English Literature", *Autobiography*, (Ed. Dinah Birch), Oxford University Press, 2009, Oxford, s. 83. Ancak bu otobiyografinin Kempe tarafından yazılıp yazılmadığı hususu tartışmalıdır.

bk. Diana Watt, "Margery Kempe", *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*, (Ed. Margaretta Jolly), Routledge, London, 2001, c.1, s. 524.

³⁶ Frohlich, "Authority", s. 232.

³⁷ Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, s. 94.

³⁸ Hornbeck, "Heresy", s. 99.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Walter Simons, "Staining the Speech of Things Divine": The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities", *The Voice of Silence: Women's Literacy in a Men's Church*, (Ed. Thérèse de Hemptinne-Maria Eugenia Góngora), Brepols, Turnhout, 2004, s. 85-110.

⁴⁰ Frohlich, "Authority", s. 230.

kararı alınmış, dolayısıyla Beguineler'e karşı heretik avı başlatılmıştır.⁴¹

Mistikler kendi dillerinde eser yazarken Latincenin zor gramer yapısından ziyade kendi dillerinin vermiş olduğu kolaylıktan yararlanmışlardır.⁴² Yine Hildegard gibi Latince eser yazmak zorunda kaldığı için bir yardımcı bulmak veya ikinci bir dile tercüme ederken düşüncelerini tam olarak aktaramama durumunda kalmadıklarından daha rahat hareket etmişlerdir. Yerel diller mistikler için kolaylık sağlamasına rağmen, kilise otoritesi yerel dillerin dinî otoriteyi sarsacağı düşüncesindedir. Çünkü ibadeti yönetme ve vaaz verme gibi kilise görevlerini elinde bulunduran rahip sınıfının egemenliğine karşı, yerel dillerin yaygınlaşması bir alan kaybetme olarak anlaşılmıştır. Yerel dilde eser yazma başı başına bir heretik belirtisi olmasa da Latincenin egemen olduğu Orta Çağ'da farklı bir dille vaaz vermek ya da eser yazmak ister istemez bir şüphe doğurmaktaydı. Bu hem din dili olan Latinceye bir başkaldırı anlamı olarak görülmüş, hem de yerel dille yapılan öğretilerin takip edilmesi, değerlendirmesi ve soruşturulmasında zorluklar meydana getirmiştir. Ayrıca yerel dildeki metinlerin Latince tercümelemedeki yanlışlar veya ifadeleri tam aktaramama sorunu bu dillerde eser yazan mistiklerin şüphelerle karşılaşmasına sebep olmuştur. Diğer taraftan dilin, bir ulus için bağımsızlık simgesi olması dolayısıyla Kilise'nin egemenliği altında kalan bir halkın evrensel dil olan Latince yerine yerel dilleri kullanılıyor olması yeni bir milliyetçi hareket olarak devrimci bir tercih olarak görülmüştür.⁴³ Her ne kadar ulusalcı görüşlerin etkin olması ve Kilise'den kopma düşüncesinin Rönesans döneminde daha fazla öne çıktığı bilirse yerel dillerin etkinliğinin artmasının bu şekilde anlaşılabileceğini söylemek mümkündür.

Bununla birlikte bazı eserlerde yerel dillerin kullanmasına izin verilmesi dikkat çekmektedir. Çünkü bu eserlerin kilise tarafından ortodoksi sınıfına dâhil kişiler tarafından yazıldığı bilinmektedir. 1200'li yıllarda Clairvauxlu Bernard'ın *Sermones super Cantica Canticorum/ Sermons on the Song of Songs* (Ezgilerin Ezgisi Hakkında Vaaz) ve Aziz Thierryli William'ın (1085-1148) *Epistola ad fratres de Monte-Dei* (Monte-Dei'nin Kardeşlerine Mektubu) veya daha sonraki isimle *Golden Epistle* (Altın Mektup) adlı eserlerin Fransızca tercümelemlerinin yaygınlaşması bu duruma örnektir. Barbara Newman (d. 1953), yerel dillerle yazılan eserlere örnek olarak 1420'li yıllarda anonim olarak yazılan Latince *De Imitatione Christi* (İsa'ya benzemek) adlı çalışmayı saymaktadır. Her ne kadar sonraları Thomas Kempis'e atfedilmiş olsa da eserin aslında New Devout adlı bir yazara nispet edildiğini ifade eden Newman, 750 civarında el yazması ve binlerce edisyonuyla eserin 1500 yılından önce yaygınlaştığını ve 1700'li yıllarda kadar Felemenkçe, Almanca, Ermenice, Japonca ve Neoklasik Fransızcaya tercüme edildiğini ifade etmektedir.⁴⁴ Bu durum bize Kilise'nin Hristiyanlığın yayılması ve toplum üzerindeki etkisi ve saygınlığının yayılması amacıyla hareket ettiğini ve yerel dillerin ancak ortodoksi grubuna dâhil yazarlarca kullanımına izin verdiğini göstermektedir. Yine de yerel dillerde yazılan eserler Rönesans'a kadar gözlem altında tutulmuştur. Dolayısıyla Orta Çağ'ın başlarındaki Latince egemenliğinin 16. yüzyıla kadar baskın olduğunu fakat yerel dillerin etkinliğinin kilisenin baskına rağmen arttığını söylemek mümkündür.

2.4. Cinsiyet

Pavlus'un (MS 64/67) "kadınlar kilisede sessiz durmaları"⁴⁵ tavsiyesi ve Tertullian, Augustinus ve Thomas Aquinas gibi teologların kadınların kilise hiyerarşisinde olmaması gerektiği yönündeki uyarıları özellikle Orta Çağ'da kadınların Hıristiyan kilise örgütlerinden uzaklaştırılmasına sebep olmuştur. 11. yüzyılda Gregoryen reformuyla da erkek rahipler sınıfının kilise hiyerarşisinde öne çıkması ve kadınların kutsama, vaaz, günah itirafı gibi kilise görevlerinden uzaklaştırılması, kadınların mistik yaşama daha fazla rağbet etmesine neden olmuştur. Böylece kilise hiyerarşisinde görev alamayan kadınlar manastırlarda yaşamaya ve buralarda idari görevler üstlenmeye yönelmişlerdir.

Özellikle 12. yüzyılda kadın mistiklerin toplum nazarında daha çok öne çıktıkları söylenebilir.⁴⁶ Her ne kadar evharist ayini ve toplu ibadetleri bir rahip olmadan yönetemeseler de hem manastır işlerinde aldıkları vazifeler hem de magistra adı verilen öğretmenlik gibi görevler, kadınları mistik hayatta daha görünür kılmıştır. Manastırların aynı zamanda bir eğitim yeri olması dolayısıyla kadınların Avrupa'da üniversitelerin kurulmasına kadar toplumsal alanda aktifliklerinin mistisizm sayesinde mümkün olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Orta Çağ'da kadınların tamamen ezildiği yönündeki radikal feminist teorilere veya indirgemeci söylemlerin genelleyici tezlerine temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Orta Çağ'da kadınlar kadar erkeklerin de belli sınırlara bağımlı olduklarını kabul ederek ve kadınların vizyonları ve eserlerinin yazılma sürecinde erkek yardımcıların katkılarına göz önüne alarak ve nihayetinde erkekler ve kadınların toplumsal cinsiyet rolleri konusundaki adaletsizliklere karşı mücadele etmek için iş birliği yaptığını kabul ederek meseleye yaklaşmak daha objektif bir bakış açısı sağlayacaktır.⁴⁷ Bu bakış açısı elbette ki kadınların mistik hayatta zorluklar yaşadığı gerçeğini yadsımak anlamına gelmemektedir. Öncelikle kadın mistikler, erkek din adamlarının karşılaşmadığı otorite sorunuyla mücadele etmişler, erotik bir dil kullanmakla dikkat çekmişler ve dinî sahada görünürlüklerini vizyonlar, vedd ve stigmata gibi karizmatik işaretlerle sağlayabilmişlerdir.⁴⁸ Mistik kadınların kendi bedenlerinin ve kişiliklerinin zayıf ve kırılğan olduğunu o yüzden Tanrı'nın kendilerine ancak vizyonlarla hitap ettiğini belirtmeleri dikkat çekicidir. Örneğin Hildegard kendisi için *homo simplex* (basit insan), *paupercula mulier* (küçük zayıf kadın) ve *indocta mulier* (kültürsüz kadın) tabirlerini kullanarak geleneğin kadına çizdiği hatlarda kalmaya çalışmıştır.⁴⁹ Bu durum kadın mistiklerin her ne kadar açıkça dile getirmeseler de rahipler gibi dini otoriteye sahip olmadıkları için dindar bir hayatı sadece mistik bir yaşamda bulabildiklerini ortaya koyması açısından önemlidir.

Bununla beraber zamanla sayıları artan kadın manastırları veya çifte manastırlardaki kadın mistiklerin başrahibe olarak siyasi ve dinî alanda taraftar toplaması ve otorite kazanmaları kilisenin sınırlamasını beraberinde getirmiştir. Yukarıdaki başlıkta ifade edildiği gibi yerel dilleri kullanma, vaaz verme ve vizyonlar konusunda kadın mistiklerin daha sıkı takip edildikleri söylenebilir. Ayrıca Norwichli Julian (ö. 1416) ve Margery Kempe (1373-1438) gibi mistikler kendileri ilahi bir görevle vasıflandırılmaları veya Kestep gibi kendisinin Hz. İsa tarafından gönderilen bir öğretmen olduğunu iddia ederek aslında kilise görevlerine mahsus vazifelere

⁴¹ Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, Georgetown University Press, Washington, 1990, c.1, s. 326.

⁴² Walter Haug, *Vernacular Literary Theory in the Middle Ages: The German Tradition, 800-1300, in Its European Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 32.

⁴³ Konuyla ilgili farklı tartışmalar için bk. Johanna Svensson, "Exploring the Borderlands", *Dynamics of Neo-Latin and the Vernacular: Language and Poetics, Translation and Transfer*, (Ed. Tom Deneire), Brill, Leiden, Boston, 2014, s. 102.

⁴⁴ Frohlich, "Authority", s. 236.

⁴⁵ *Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit: Tevrat, Zebur (Mezmurlar) ve İncil*, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001, İstanbul, 1. Kolesililer'e Mektup, 14:34.

⁴⁶ Weber Alison, "Gender", *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, (Ed. Amy Hollywood- Patricia Z. Beckman), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, s. 316.

⁴⁷ Alison, "Gender", s. 316.

⁴⁸ Alison, "Gender", 317.

⁴⁹ Halil Temiztürk, *Bir Mistik Rahibe: Bingenli Hildegard* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2019), 143-144.

talip olduğunu dile getirmesi otorite paylamışındaki gerilimini artırmıştır.⁵⁰

Ayrıca mistik kadınların eserlerinde erotik dil kullanımı ve birçok metaforun cinsellik çağrıştırması da problem teşkil etmiştir. Bu erotik dil, mistik kadınlar tarafından kendi seslerini duyurmak için dikkat çekici bir yöntem olarak kabul görmüştür. Mistik kadınlar bu yorum biçiminin erken dönemden itibaren yaygın bir alegorik okuma olduğu gerekçesiyle tehlikeli görmemişlerdir. Hz. İsa ile mistik evlilik yaptıkları için bekâr kaldıkları kabul edilen mistik kadınlar, öte yandan baştan çıkarıcı doğaya sahip oldukları gerekçesiyle her an günaha teşvik etme potansiyelleriyle gözlem altında tutulmuşlardır. Örneğin Viyana Konsili'ndeki *Ad nostrum* kararıyla Beguinelerin kimseye itaat sözü vermedikleri, onaylanmış herhangi bir kurala tabi olmadıkları, özel kıyafetler giymelerine ve kendilerini dine adanmalarına rağmen, aslında hiç dindar olmadıkları hatta şehvete yol açan özel çekicilikleriyle birçok basit insanı tuzağa düşürdükleri, dolayısıyla onların ve diğer kadınların artık bu yaşam tarzını hiçbir şekilde izlememeleri, aksi takdirde aforoz edilebilecekleri ilan edilmiştir.⁵¹

2.5. Aristokratik ve Seküler Korumadan Muaf Olma

Mistiklerin heretik olarak görülme ihtimalini azaltan bir diğer husus ise, mistiklerin aile bağları, aristokrasiye yakınlıkları ve kendilerini himaye eden laik sınıfla ilişkileridir. Dolayısıyla Orta Çağ'da mistiklerin tamamen dünyadan feragat eden ve manastırda yaşayan münzeviler olduğunu düşünmemek gerekir. Birçok kadın mistiğin ailesi tarafından manastıra drahoma (çeyiz) ile verilmesi ve dönemin koşulları düşünüldüğünde bunun yüklü meblağlar olması manastıra giren kadınların sosyo-ekonomik durumunu göstermektedir. Her ne kadar aralarında dullar, bekarlar ve fakir ailelerden gelenler olsa da onların farklı manastırlarda kaldığı ve sayıca daha az olduklarını söylemek mümkündür. Dolayısıyla mistik kadınların eğer arkalarında güçlü aile bağları veya kilise otoritesi varsa, soruşturma, takibat ve cezalar hususunda daha avantajlı olduklarını söylenebilir. Örneğin Hildegard, dönemin hükümdarı I. Friedrich (1112-1190) ile iyi ilişkiler kurmuş, Clairvauxlu Bernard tarafından vizyonları onaylanan bir mistik olarak bazı muhalif görüşlerine rağmen korunmuş, manastır kurma sürecinde soylu ailesinden destek görmüş ve kendisine verilen cezaların kaldırılması için seküler bağlantılarını kullanmıştır. Yine Magdeburglu Mechthild (1207-1282), Faenzalı Umilta (1226-1310) ve Sienalı Catherine (1347-1380) gibi kadın mistikler güçlü aristokratik bağlantılarını hem politik görevlere müdahale etmekte hem de mistik hayatlarındaki otoriteyi güçlendirmekte kullanmışlardır. Ayrıca Mechthild ve Eckhart'a göre politik ve dinî olarak kendini koruyacak zümrelerden mahrum olan Porete'nin öldürülmesinde bu himayeden mahrum olma durumu gözden kaçırılmamalıdır.⁵²

2.6. Tarihsel Dönemin Koşulları

Mistiklerin, heretik görülmesindeki bir diğer sebebin de Kilise'nin korku duyduğu heretiklerle aynı dönemde yaşamaları olduğu söylenebilir. Çünkü bir mistik, heretiklik endişelerinin arttığı bir zamanda ve bölgede yaşıyorsa veya acımasız dinî liderlerin otoritesine tabiyse, bir heretik olarak muamele görme olasılığı daha yüksektir.⁵³ Araştırmacılar Hıristiyan mistisizminin Orta Çağ'da

farklı dönemler geçirdiğini teyit etmektedirler. Örneğin Pangle, Orta Çağ Avrupa'sında iki ana dönem olduğunu belirtmektedir. Pangle'ye göre ilk dönem olan 12. yüzyılda, laik dindarların teoloji eğitimine tâbi olmadan kişisel olarak tecrübe ettikleri mistik deneyimlerle, mistisizmi canlandırdığını, ancak 14. yüzyıldan itibaren, papalığın bu laik hareketleri kontrol altına alma ve hatta ortadan kaldırma girişimleriyle başlayan ikinci dönemde mistisizmin hoşgörüsüzlük ve baskıya maruz kaldığını belirtmektedir.⁵⁴ Bu bakımdan 12-14 yüzyıllar arasında mistiklerin toplum üzerinde karizmatik güçleriyle etkili olduklarını, fakat 15. yüzyıldan itibaren bu durumun değiştiğini söylemek mümkündür. Çünkü 15. yüzyıla gelindiğinde, yeni sosyolojik ve dinî baskılar mistiklerin toplumsal etkisinin azalmasına neden olmuştur. Aşırı nüfus, iklimdeki değişiklikler ve Büyük Bölünme'nin (1378-1417) halk nezdindeki gerilimi büyütme ve cadılar hakkında artan söylentiler ve heretikler hakkında üretilen komplolar derin bir endişeye dönüşmüştür.⁵⁵

Mistiklerin tarihsel süreçte heretik görülme durumunu değiştiren bir diğer husus da halka vaaz verme iznidir. Zira Pavlus tarafından çizilen kadınların öğretme yasağı Tertullianus ve Augustinus gibi kilise babaları tarafından uzun bir süre devam ettirilmiştir. Ancak 10. yüzyıldan itibaren kadınların dinî hayatta daha fazla görünür olmalarının bir sonucu olarak kadınlara kısmî vaaz verme hakkı tanınmıştır.⁵⁶ Dolayısıyla bu dönemde yaşayan Hildegard gibi mistikler kadınlara verilen bu kısmi vaaz izninden yararlanmışlardır. Çünkü bu dönemde halkın dindarlığına katkıda buldukları ve heretiklere karşı bu vaazlarla halkı bilinçlendirdikleri düşünülmüştür. Ancak 1230 yılından sonraki süreçte Thomas Aquinas gibi düşünürlerin ilahi mesaja muhatap olsa bile kadınların zorunlu haller dışında vaftiz yapmaması⁵⁷ ve halka açık vaaz vermemesi gerektiği düşüncesi, mistik kadınların tekrar manastırlara kapanmasına neden olmuştur.⁵⁸ Dolayısıyla mistik kadınların 10 ve 12. yüzyılda vaaz verme konusunda kısmi bir izin hakkına sahip olsalar da genel olarak sınırlandırıldıklarını söylemek mümkündür.

Ayrıca kadın mistiklerin Orta Çağ'da Kilise'ye faydaları olmaları açısından himaye edildiği ve ancak daha sonraki süreçte itibar kaybına uğradığı söylenebilir. Jo Ann McNamara gibi tarihçiler 11. yüzyılda mistik kadınlar ve din adamları arasındaki başarılı iş birlikleri olduğunu ve din adamlarının kadınları heretiklere karşı yararlı mütefikler olarak gördüğünü fakat, 15. yüzyılda, Fransız ilahiyatçı Jean Gerson (1363-1429) gibi din adamları tarafından da bu gücün itibarsızlaştırılmaya başlandığını altını çizmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla kadınların dindarlıklarıyla etki güçleri arasındaki ilişkinin tarihsel olarak belirli koşullara bağlı olduğunu söylemek mümkündür.

Mistikler Orta Çağ'ın belirli dönemlerinde, Kilise tarafından heretik kabul edilen hareketlerle çağdaş oldukları için sıkıntılar yaşamışlardır. Örneğin Kilise reformu yapma yanlısı olan John Wyclif (ö. 1384) ve onun takipçileri olarak ortaya çıkan *Lollardlar* ve 14. yüzyılda Hollanda'da, İsa Mesih'e basit bir hayatla bağlı olduklarını vaaz eden Gerard Groote tarafından kurulan *Ortak Yaşam Kardeşleri* (The Brethren of the Common Life) gibi heretik sayılan hareketlerle aynı dönemde yaşamak mistikler için daha zor koşullar oluşturmuştur. Nitekim Papa IX. Bonifas (ö.1404) Ortak Yaşam Kardeşleri gibi toplulukları aşağılamak için onların Beghardlar ve

⁵⁰ Ruth Shklar, "Cobham's Daughter: The Book of Margery Kempe and the Power of Heterodox Thinking", *Modern Language Quarterly*, 1995, s. 278-279.

⁵¹ Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, c. 1, s. 374.

⁵² Hornbeck, "Heresy", s. 95.

⁵³ Hornbeck, "Heresy", s. 91.

⁵⁴ Pangle, "Christian Mysticism as a Threat to Papal Traditions", s. 1.

⁵⁵ Frohlich, "Authority", s. 312.

⁵⁶ Özlem Genç, "Orta Çağ Avrupasında Kadın", *Orta Çağ'da Kadın*, (Ed. Altan Çetin), Lotus Yayınevi, Ankara, 2011, s. 265.

⁵⁷ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 205.

⁵⁸ Halil Temiztürk, "Kilise, Mistisizm ve Feodalite Perspektifinden Orta Çağlı Bir Hıristiyan Mistik: Bingenli Hildegard", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 2019, s. 390-391.

⁵⁹ Jo Ann McNamara, "The Need to Give: Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages", *Images of Sainthood in Medieval Europe*, (Ed. Renate Blumenfeld-Kosinski - Tímea Szell), Cornell University Press, Ithaca, 1991, s. 199-221.

Lollardlar gibi olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Özellikle 13. ve 14. yüzyılda bu sıfatların eş anlamlı kabul edilmesi söz konusu problemi teyit etmektedir.

Sonuç

Dinler tarihinde birçok örneği görüldüğü üzere muteber din anlayışını temsil ettiğini düşünen ve çoğunluğu elinde bulunduran kurumsal din otoriteler kendilerini ortodoksi olarak tanımlamış ve dinî inançların koruyucu olduğu söylemiyle kendilerinden farklı olan hareketlere karşı mesafeli bir tavır takınmışlardır. Dinî yaşam, siyasî idare ve geleneksel din anlayışı üzerinde güvende kalmayı ifade eden ortodoksi hareketler, bu güveni tehdit ettiği düşüncesiyle diğer din anlayışlarına mesafeli olmuşlardır. Heresi olarak adlandırılıp gözlem altında tutulması gerektiğine inanılan bu hareketler kimi zaman kontrol altında tutulmuş, kimi zamansa tarih sahnesinden silinmişlerdir. Hıristiyanlık tarihinde ortodoksi ve heresi arasındaki çatışmaya ilişkin birçok örnek bulmak mümkündür. Siyasî iktidarların koruyuculuğu altında hareket eden dinî yapıların ortodoksiyi daha sıkı muhafaza etme gayesi düşünüldüğünde, Hıristiyanlığın da Roma İmparatorluğu'nun desteğini alması sonrası ortodoksi ve heresi arasındaki ayrımı daha önem verdiğini söyleyebiliriz. Özellikle Orta Çağ'da kilise kurumu, kendisini merkeze alan bir ortodoksi sınırı belirlemiş ve kutsal metinlerin yorumu, İsa anlayışı (kristoloji) ve farklı dinî yaşam modelleri uygulama gibi nedenlerle kiliseden farklı din anlayışları benimseyen gruplar takibata alınmış ve bu hareketlerin bazı temsilcileri öldürülmüştür.

Takibata alınan bir diğer zümre de mistiklerdir. Erken dönemden itibaren toplumsal hayatta dinamik bir etki gücüne sahip mistikler, Kilise tarafından heresi veya ortodoksi tarafında olma potansiyeline sahip olmalarıyla temkinli yaklaşılması gereken bir başka zümre olarak kabul edilmişlerdir. Her ne kadar Hz. İsa sonrasında bir halk hareketi olarak yayılan, erken dönemde azizler, şehitler (marty) ve manastır temelli asketik yaşamla mistik bir yapıya bürünmesiyle Hıristiyanlık, mistisizme yakın dursa da, özellikle Orta Çağ'da kilise ve mistikler arasında otorite mücadelesinin baş gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu dönemde Beghard, Beguinelar, Katharlar, Valdensiyenler ve Özgür Ruh Hareketi üyeleri ile Marguerite Porete ve Meister Eckhart gibi mistiklerin kilise tarafından heretiklikle suçlanması ve mahkum edilmesi bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Çalışmada ortaya konduğu üzere mistiklerin Orta Çağ'da heretik görülme durumların çok boyutlu olduğu görülmektedir. Bir mistik için Kilise otoritesini sorgulama, Latince yerine yerel dilleri kullanılma veya aristokrat zümreden bir destek görememe gibi nedenlerin heretik görülme sebepleri olduğunu ifade edebiliriz. Kilise'nin dünyevi gücüne karşın Hıristiyan mistiklerin Hz. İsa dönemindeki sadeliğe ve *vita apostolica* denilen havarilerin dönemindeki yaşama dönme arzusu ve onların sadece din adamlarına hitap etmekle kalmayıp, kadınlar, dullar, münzeviler ve diğer laik kesim için olumlu rol modeller olarak benimsenmesi mistikleri daha görünür kılmıştır. Bütün bunların üzerine mistiklerin, kutsal metni mistik-erotik bir temelde yorumlamaları, vizyonları ve bazı dinî uygulamalarda kiliseden bağımsız hareket etmeleri gibi nedenler eklenince Katolik Kilisesi ve mistikler arasındaki çatışma kaçınılmaz olmuştur. Ayrıca kadın mistiklerle kilisenin Katharlar ve Valdensiyenler gibi gruplarla mücadele ettiği şansız bir dönemde yaşayan mistiklere ilişkin algının da daha olumsuz olduğunu

söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle bir mistiğin yanlış zamanda ve mekânda yaşaması, yanlış bir yerel dili kullanması, yanlış bir gruba benzemesi ve en önemlisi Kilise gibi bir güce karşı yanlış bir otorite mücadelesine girmesi onları heretik olmanın kıyasına itmiştir. Sayılan bütün bu nedenlerin merkezinde Kilise'nin kendi otoritesini paylaşma ve egemenliğinin zarar görme ihtimalinin olduğunu söyleyebiliriz. Diğer heretiklik maddelerinin bu esas sebebe bağlı olduğu görülmektedir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'in mistik yorumları, vaaz hakkı, yerel dilde eser yazma gibi heretiklik sebepleri aslında Kilise kurumunun dinî alanda otoriteyi tek elden yürütme hedefine aykırı kabul edilmiştir.

Bununla beraber kırsal kesimin dinî yaşantısını organize eden, etkili vaazlarıyla Hıristiyan inancını yayan ve kilise kurumunun dışladığı kadınlara dinî bir alan açan mistiklerin Kilise tarafından bir çırpıda göz ardı edilecek gruplar olarak görülmediğini ifade etmeliyiz. Çünkü bazı kadın mistiklere vaaz izni verilmesi veya mistiklerin heretiklerle mücadele ve Haçlı Seferleri gibi hareketlere destek vermeleri onların kolların için yeterli sebep teşkil etmiştir. Nihayetinde Kilise, dinî alanda otorite mücadelesine giriştiği mistikleri tamamen dışlama yoluna gitmemiş, onları diğer heretiklere karşı mücadelede yardımcı kuvvet olarak öne sürerek pragmatik bir orta yol benimsemiştir.

⁶⁰ Hornbeck, "Heresy", s. 95.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Kadir; "İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hıristiyan Akımları", *Uluslararası İznik Sempozyumu (5-7 Eylül 2005)*, İznik Belediyesi, İznik, 2005.
- Alison, Weber; "Gender", *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, (Ed. Amy Hollywood- Patricia Z. Beckman), Cambridge University Press, Cambridge, 2012. ss. 315-328,
- Baş, Bilal; "Monoteist bir Hıristiyanlık yorumu: Aryüschülük Mezhebi", *Divan, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2000, ss. 167-200.
- Batuk, Cengiz; *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Bauer, Walter; *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, (Ed. Robert A. Kraft- Gerhard Krodel), Sigler Press, Mifflintown, 1996.
- Billier, Peter; *The Waldenses, 1170-1530, Between a Religious Order and a Church*, Aldershot, Ashgate/Variorum, 2001.
- Cohn-Sherbok, Dan - Cohn-Sherbok Lavinia; *Jewish & Christian Mysticism, An Introduction*, Continuum Publishing Company, New York, 1994.
- Colver, Randy; *Heroes and Heretics in the Early Church*, Colver Publishing, Fairburne, 2009.
- Cosman, Madeleine Pelter - Jones, Linda Gale; *Handbook to Life in the Medieval World*, I. cilt, Infobase Publishing, New York, 2009.
- Çift, Salih - Takyettin Karakaya (Ed.), *Tarihten Günümüze Süfi-Siyaset İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2020.
- Daye, Necmeddin-i; *Süfi Diliyle Siyaset*, çev. Kasım b. Mahmud Karahisari, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.
- Eckhart, Meister; *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*, (Ed. Bernard McGinn), Paulist Press, New York, 1st edition, 1986.
- Edwards, M. J; *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Ashgate, Farnham, 2009.
- Elliott, Dyan; "Raptus/Rapture", *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, (Ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, ss. 189-200.
- Ellwood, Robert S. - Gregory D. Alles (Ed.); *The Encyclopedia of World Religions*, Facts on File, Revised edition, New York, 2006.
- Ewing, Greville; *A Greek and English Lexicon, Originally a Scripture Lexicon; and Now Adapted to the Greek Classics; with a Greek Grammar Prefixed.*, J. Duncan, 1827.
- Flinn, Frank; *Encyclopedia of Catholicism*, Facts On File, New York, 2007.
- Foligno, Angela of; *Complete Works*, çev. Paul Lachance, Paulist Press, New York, 1993.
- Frohlich, Mary; "Authority", *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, (Ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, ss. 305-315.
- Genç, Özlem; "Orta Çağ Avrupasında Kadın", *Orta Çağ'da Kadın*, (Ed. Altan Çetin), Lotus Yayınevi, Ankara, 2011.
- Grübel, Nils; "Heresy", *The Brill Dictionary of Religion*, Brill, Leiden&Boston, 2006, c.1, ss. 845-847.
- Gündüz, Şinasi; "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 2012, ss. 1-19.
- Gündüz, Şinasi; *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık*, Etüt Yayınları, Samsun, 2002.
- Hadewijch; *Hadewijch: The Complete Works*, çev. Mother Columba Hart, Paulist Press, New York, Revised edition., 1980.
- Harrington, Joel F; *Dangerous Mystic: Meister Eckhart's Path to the God Within*, Penguin, New York, 2018.
- Hartog, Paul A; *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis*, Wipf and Stock Publishers, 2015.
- Haug, Walter; *Vernacular Literary Theory in the Middle Ages: The German Tradition, 800-1300, in Its European Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Henderson, John B; *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, State University of New York Press, New York, 1998.
- Hollywood, Amy M; *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995.
- Hornbeck, J. Patrick; "Heresy". *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, (Ed. Julia A. Lamm). Wiley-Blackwell, West Sussex, 2013, ss. 89-103.
- Howells, Edward; "Early Modern Reformations". *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, (Ed. Amy Hollywood - Patricia Z. Beckman), Cambridge University Press, Cambridge, 2012. ss. 114-137.

- Işık, Halim; "Katharlar: Balkan Kökenli, Avrupa Ortaçağında Katoliklerce Yakılarak Öldürülen Heretik Hıristiyan Dini Hareket Üzerine Bir İnceleme", *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2019), 279-321.
- Jr, Barclay M. Newman; *Greek-English Dictionary of the New Testament, Revised Edition*, German Bible Society, Stuttgart, 2010.
- Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit : Tevrat, Zebur (Mezmurlar) ve İncil*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001.
- Lambert, Malcolm; *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Forgotten Books, Oxford, UK ; Malden, MA, 2002.
- Lerner, Robert E; *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1972.
- Lüdemann, Gerd; *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.
- Martin, Sean; *The Cathars*, Pocket Essentials, Harpenden, 2005.
- McGinn, Bernard (Ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, Continuum, New York, 1997.
- McGinn, Bernard; *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, Herder & Herder, New York, 2003.
- McNamara, Jo Ann; "The Need to Give: Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages", *Images of Sainthood in Medieval Europe*, (Ed. Renate Blumenfeld-Kosinski - Tímea Szell), Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- Newman, John Henry; *The Arians of the Fourth Century*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Carolina, 2017.
- Öztürk, Özkan; *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2015.
- Pangle, Hayley; "Christian Mysticism as a Threat to Papal Traditions", *Grand Valley Journal of History*, 2012, ss. 1-7.
- Porete, Marguerite; *The Mirror of Simple Souls*, çev. Robert E. Lerner, Paulist Press, New York, 1993.
- Ruether, Rosemary; *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, University of California Press, California, 2006.
- Scholem, Gershom, "Mysticism and Society". *Diogenes*, 1967, ss. 1-24.
- Shedd, William Greenough Thayer; *Orthodoxy and Heterodoxy: A Miscellany*, Charles Scribner, New York, 1893.
- Shklar, Ruth; "Cobham's Daughter: The Book of Margery Kempe and the Power of Heterodox Thinking", *Modern Language Quarterly*, 1995, ss. 277-304.
- Simons, Walter; "Staining the Speech of Things Divine": The Uses of Literacy in Medieval Beguine Communities", *The Voice of Silence: Women's Literacy in a Men's Church*, (Ed. Thérèse de Hemptinne - María Eugenia Góngora), Brepols, Turnhout, 2004. ss. 85-110.
- Simons, Walter; *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2010.
- Svensson, Johanna; "Exploring the Borderlands", *Dynamics of Neo-Latin and the Vernacular: Language and Poetics, Translation and Transfer*, (Ed. Tom Deneire), Brill, Leiden; Boston, 2014, ss. 86-108.
- Tanner, Norman P; *Decrees of the Ecumenical Councils*, Georgetown University Press, Washington, 1990.
- Tarakçı, Muhammet; *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Temiztürk, Halil; *Hıristiyan Mistisizmine Giriş*, Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2021.
- "The Oxford Companion to English Literature", *Autobiography*, (Ed. Dinah Birch), Oxford University, Oxford, Press, 2009.
- Uzunoğlu, Feyza; Ortaçağ Avrupası'nda Bir Düalist Heretik Hareket Olarak "Katharlar", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010.
- Visconti, Joseph; *The Waldensian Way to God*, Xulon Press, Maitland, 2003.
- Watt, Diana; "Margery Kempe", *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*, (Ed. Margaretta Jolly), Routledge, London, 2001, c. 1, ss. 523-524.

EXTENDED ABSTRACT

Sects, congregations and traditions have emerged that have distinct understandings in terms of interpretation, worship, and other practices within many religions in history. These groups, who are accepted as the fundamental representatives of religious traditions, are generally the majority, and hold political, economic, and academic power, have intellectually and actively struggled against different religious understandings. Referred to as "orthodoxy" and located in the center of institutional religions, these groups have occasionally reacted violently against people and actions they thought threatened the authentic/institutional religious life. Ultimately, orthodoxy, which represents the authority, and the heretic movements, which represents the opposing wing, have taken the lead in turning religions into elements of conflict.

An example of this conflict emerged between institutional Christianity and Christian mysticism, especially in the Middle Ages. It can be stated that at the root of this conflict lied the period of change and transformation Christianity went through through power of the state. Having spread into various geographies through Paul the Apostle's missionary travels, Christianity had endured a number of oppressions by the Roman state, Jews, and other pagans in the early period. After this period during which it continued as a secret civil movement, the church institution gained strength when the Roman state accepted Christianity as the official religion in 381 AD. This time, the church oppressed the groups it saw as opposition and having been believed to prevent church authority or adopting different religious understanding, these groups were seen as heretics. This oppression was directed against the Gnostics, the Waldensians, the Bogomils, the Cathars, and finally the reformist Protestants. Another religious group affected by these accusations of being a heretic were the Christian mystics.

Present study investigates the relationship between the Christian mysticism and the Catholic church in order to exemplify how the conflict between the orthodoxy and heresy manifests itself in mystic traditions. The study discusses which tools were used by the church in order to test Christian mysticism's line of orthodoxy and which factors were effective in whether Christian mystics crossed this line or not. First, the concepts of orthodoxy and heresy were discussed, then, Christian mystics who were labelled as heretics in the Middle Ages were listed, and ultimately, religious and sociological arguments about which reasons were put forward by the Church in declaring the Christian mystics as heretics were discussed.

No academic research has been conducted on the subject in our country. Although there are some studies on the Christian mysticism and studies that cover orthodoxy, heresy, and the Church politics, no study specifically focuses on heresy discussions between the Christian mystics and the Church. Therefore, this study is both expected to fill this gap in the field of history of religions, and also be beneficial for researchers studying the Church, politics, authority, and heresy. There are also limitations of this research. As this paper containing multi-faceted themes such as the Church, authority, mysticism, and the gender paradigm had to be contained within certain limitations, both subject-based and historical boundaries were established. Thus, the concept of the Church in this study refers to the Roman Catholic Church, and all heretics except the mystics are excluded. Also, the period between the 11th and 15th centuries, which is considered the brightest period of Christian mysticism, were examined since the entirety of the Christian mysticism that started with early period mystics such as Paul the Apostle and Origen would exceed the volume of this study. For there are more examples in this period on the conflict between the Christian mystics and the religious understanding of the Catholic Church.

The reasons the mystics were seen as heretics in the Middle Ages may be said to be multidimensional. A mystic to live in the wrong time and place, use a wrong local language, resemble a wrong group, and most importantly enter the wrong authority struggle against the Church pushed them to the brink of being heretics. The mystical interpretation of the Bible, using an erotic language, and not being supported by the aristocracy were also among the reasons why mystics were considered heretics. Furthermore, female mystics' comments that were critical of the traditional understanding of religion, their visions and use of erotic language caused them to be considered as heretics even more than men. The main reason behind the Church's struggle with all heretics was the fact that it did not wish to share its authority and wanted to protect its sovereignty. All other reasons asserted in the article in relation to heresy seem to be related to this main reason. For the causes of heresy such as mystical interpretations of the Bible, the right to preach, and writing works in vernaculars are actually part of the Church's goal in running the authority in the religious arena single-handedly. The Church did not choose to outcast the heretics with whom it struggled for authority entirely, but saw them as an auxiliary force against other heretics and supported them as they contributed to the piety of the people living in the countryside. Effective sermons of some female mystics, and their support on mystics' struggle with the heretics or the Crusades had become sufficient reasons for the Church to protect them. However, whenever the mystics were accused of establishing their own authority or adopting a religious understanding critical of the norms of the Church, they were brought into line by the Church. Thus, it may be argued that the Church utilized the mystics with a utilitarian understanding.

İbn Hazm'a Göre Delâilü'n-Nübüvve Bağlamında Mûcizenin Konumu

Mustafa YALÇINKAYA^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, ERZİNCAN.

* myalcinkaya@erzincan.edu.tr

+ORCID: 0000-0003-0401-1893

Öz- Kelâm ekolleri genel olarak mucize meselesini, mucizenin tanımı, şartları, gerçekleşme biçimleri ve nübüvvetle delil oluşturmadaki konumu bakımından incelemeye tabi tutarlar. Biz bu çalışmada kelâm ekollerinin mucize konusuna yaklaşımlarını kısaca ele alarak aktardık. İbn Hazm'ın da bu konudaki görüşünü ve kabul ettiği şartları ortaya koyduk.

Mucize konusu kelâmî ekollerin karakteristik farklılıklarının çok etki etmediği bir konudur ve genelde ortak kabuller daha fazladır. İbn Hazm da bu konuda genel yaklaşımlarla uyum içindedir. Ancak mucizenin tanımı ve nübüvvetle delil oluşu bakımından kelâmcıların geneliyle aynı ifadeler kullansa da 'mucizenin nübüvvetle delil oluşu' konusunda bazı farklı yaklaşımları da olmuştur. Bu konuya getirmiş olduğu bakış açısını incelediğimizde İbn Hazm'ın; Kur'an dışındaki mucizelerde tehdidin şart koşulmasını doğru bulmadığını ispat etmeye çalıştığı görülmektedir. Bununla birlikte O, Kur'an'ın belâgat yönünden mucize olup olmaması hakkındaki görüşlerinde İslam ulemasının genelinden farklı bir yol takip etmiştir.

O, Allah'ın kelâmında belâgat açısından Arap belâgatı ile bir ortaklığının olamayacağını düşünür. Bunun yanında o, mucizenin delil oluşuna verdiği önemden ötürü mucizeye benzer yönleri bulunmakla birlikte mucize kategorisine girmeyen gerek keramet gibi dini gerek din dışı sayılan sihir ve büyü gibi bazı olağan üstü haletleri de reddetme yoluna gitmiştir.

Anahtar Kelimeler- İbn Hazm, Nübüvvet, Mucize, Delâilü'n-Nübüvve, Tehaddî.

The Position of Miracle in the Context of Prophethood According to Ibn Hazm

Abstract- Theological schools generally examine the issue of miracle in terms of the definition of the miracle, its conditions, its realization forms and its position in creating evidence for prophethood. In this study, we briefly discussed the approaches of the Kalam schools to the subject of miracles. We put forward the opinion of Ibn Hazm on this issue and the conditions he accepted.

The subject of miracle is a issue that the characteristic differences of theological (Kalam) schools do not affect much, and there is generally more common acceptance. Ibn Hazm is also in harmony with the general approaches on this issue. However, although he used the same expressions as the majority of theologians in terms of the definition of miracle and being evidence for prophethood, there are also some different approaches to "miracle being evidence for prophethood". When we examine the perspective he brought to this subject, it is seen that he tries to prove that he does not find it correct to stipulate the condition of al-tahaddî (The challenge of the Quran) in miracles other than the Qur'an. However, he followed a different way from the General Islamic scholars in his views on whether the Qur'an is a miracle in terms of rhetoric or not.

He thinks that in terms of eloquence in Allah's word, he cannot have a partnership with Arab eloquence. In addition, due to the importance he attaches to miracles as evidence, he also tried to reject some extraordinary states such as Karamat (disambiguation) in religion, which does not fall under the category of miracle although it has similar aspects to a miracle. He also rejects magic and sorcery, which are considered non-religious.

Keywords – İbn Hazm, Prophecy, Miracle, Dalail an-Nubuwwah, Tahaddî.

Giriş

Mûcize meselesi kelâm ve akaid ilimlerinde çoğu yönleriyle ortak kabul görmüş temel bir konudur. Kelâm içerisinde ulûhiyyet ve ahiret ile birlikte üç ana başlığı oluşturan nübüvvet konusunun en temel dayanağı olarak görülmüştür. Önemi sebebiyle âlimler bu konuya özel ilgi göstermişlerdir. İbn Hazm (ö. 456/1064) da kendi düşünce sistemi içerisinde konuyu ele almış ve kendine özgü yaklaşımlar sergilemiştir. Onu, kelâmcıların genelinden ayrılan bazı kabulleri bu konuda da etkisini göstermiştir. Çalışmamızda görüleceği üzere O, kendi sistemi içinde son derece tutarlı ve güçlü şekilde mûcize meselesini ele almıştır. Mûcize ve ilgili terimlerin tanımları hakkında kelâmcıların geneli ile ittifak halinde olmakla beraber bazı noktalarda kendi zahiri bakış açısını korumuştur.

İbn Hazm'da mûcizenin peygamberliğe delil oluşu önemli ve özel bir konudur. Onun, harikulade olayların sadece peygamberlere has olduğunu kabul etmesi de bunu göstermektedir. Peygamberler dışındaki kişiler hakkında rivayet edilen her türlü olağan üstü halleri reddetmiştir. Bir yönüyle sıradan insanların peygamber seviyesine çıkarılmasına sebep olabilecek her türlü etkeni ortadan kaldırma çabası göstermiştir. Tabiatteki جاری olan kanunları ihlal edip değiştirecek hadiseleri Allah'ın sadece peygamberler için yaratacağını savunmaktadır.¹

İbn Hazm'ın açıklamalarına göre mûcizelerin hepsi peygamberin getirdiği mesajı doğrulamak ve muarızları aciz bırakarak susturmak amacıyla gelmemiştir. Bazı harikulade olaylar nübüvveti ispatlamaktan ziyade peygambere ve etrafındakilere destek mahiyetinde olup peygamberin muarızlarına meydan okuma değildir. Ona göre bu durum mûcize için tehadînin şart olmadığını göstermektedir. Diğer peygamberlerin hissi mûcizelerinin bazılarında meydan okuma açık şekilde ifade edildiğinden onlarda tehadî gerçekleşmiştir. Ancak Hz. Muhammed'in gösterdikleri arasında tehadînin gerçekleştiği tek mûcize Kur'an-ı Kerim'dir.²

Mûcize anlayışı gereği İbn Hazm, Kur'an'ın Peygamber efendimizin nübüvvetini tasdik edip muarızlarını susturan yegâne mûcize olduğunu kabul ettiği için Kur'an-ı Kerim'e özel bir yer vermektedir. Zira Kur'an'ın pek çok yönüyle mûcize olduğunu kabul eden İbn Hazm, onun belâgat mûcizesi oluşuna farklı bir yaklaşım getirmektedir. Ona göre Kur'an'ın belâgatı insanların yaptığı türden değildir ve onlarla kıyaslanmak suretiyle en üstün olduğu ortaya konulamaz.

Çalışmamızda ilk olarak mûcizenin kelime anlamı etrafında söylenenleri aktarıp değerlendirmesini yapacağız. Ardından Ehli Sünnet'in terim olarak nasıl bir tanımlama yaptığını bakacağız. Daha

sonra İbn-i Hazm'ın konuya yaklaşımını ve değerlendirmesini ele alarak incelemeye çalışacağız.

1. Mûcizenin Anlam Alanı ve Kelamcıların Mûcize Konusundaki Genel Yaklaşımları

Mûcize kavramı Arapçada farklı kullanım alanlarına sahiptir. Arap dil bilimcileri mûcize kavramının “عجز” “a-c-z” kökünden türeyip, güç yetirmenin, kudretin zıddı, harikulade, karşı konulmaz, güçsüz kılan şey anlamlarında kullanılmaktadır.³

Bu bağlamda ele alındığında mûcize, aciz olma şeklinde kullanılır ve o şeyi yapamama ve ona güç yetirememe anlamına gelir. Birisi için etken fiil olarak kullanıldığında “onu geçti ve o yetişemedi” anlamına gelir. Ettirgen fiil olarak “bir kimsenin diğerini aciz hale getirmesi” anlamında kullanılır.

Aczin aslı bir şeye geç kalma ve ona geç ulaşmak ise de yaygın anlamı kudretin zıddıdır. Yaşlı kimseye aciz olduğu yani pek çok şeye güç yetiremediği için *acüz* denmiştir. İbni Fâris (ö. 395/1004) Mekâyis’inde ayın, cim ve ze harflerinin aslı olduğunu söylemiş ve iki manaya işaret etmiştir. Bunlardan birincisi “zayıf” ikincisi de “bir şeyin sonu” manalarıdır.⁴

Mûcize'nin yine sözlük anlamını ifade eden, “mûcizevi durum” ve “mûcize” tabirleri a-ce-ze fiilinin sözlükteki anlamlarına dayanmaktadır. Buna göre mûcize terim anlamı olarak da “insanı bir benzerini getirmekten aciz bırakan şey” şeklinde açıklanabilir.⁵

Mûcize, insanlık tarihine bakıldığında pek çok inançta var olduğu görülür. İslam geleneğindeki keramet ve mûcize ayrımının diğer dinlerde olmadığı da göze çarpmaktadır. Diğer kültürlerde peygamberlerden başka dini şahsiyetlerin veya sadece karizmatik kişiliklerin gösterdiği harikulade olay ve yetenekler mûcize ile aynı kapsamda karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda mûcize, keramet, sihir ve illüzyon birbirine karışmaktadır. İslam dininde ise mûcizenin diğer “harikulade” türünden olaylarda farklı ve özel bir yeri vardır.⁶

Kelâm âlimlerine göre mûcize; ‘peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin peygamberliğini ispat etmek için, bütün mahlûkatın -melek, insan ve cinlerin- güçlerini aşan, Allah'ın izniyle vuku bulup doğa kanunlarına aykırı olan,⁷ benzerinin getirilmesi imkân dışı olan şeye’ şeklinde ifade edilir.⁸ Bu bağlamda Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) bir kısım kelâmcıya göre Peygamberlerde ortaya çıkan olayın mûcize sayılabilmesi için şu şartları taşıması gerekmektedir: Mûcize ‘fiil’ olarak Allah'a ait olmalıdır, zira onun yardımı ve desteği olmadan bir fiilin oluşması imkânsızdır. Peygamber her ne kadar “Bu benim mûcizemdir” dese de bu nispet mecazîdir. Çünkü mûcize olayının meydana gelmesi Allah'ın yardım ve desteğiyledir. Mûcize, peygamberden istenildiği zaman veyahut

¹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel vel'Ehvâi ve'n-Nihal*, (çev. Halil İbrahim Bulut), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, c. 1, s. 352.

² Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel vel'Ehvâi ve'n-Nihal*, Kahire, 1903, s.5.

³ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kütâbu'l-'Ayn*, (thk. Abdulhamîd el-Hendâvî), Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. 3. S.101; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, Daru'l-İhya, Beyrut, 2002, s. 325; Muhammed b. Ebü Bekr b. Abdülkâdir el-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1986, s. 174; Ebü'l-Fadil Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* Darü'l-İlim, Beyrut, 1990, s. 2817.

⁴ Ahmet b. Zekeriyya el-Kazvîni İbni Fâris, *Mekâyisi'l-lüga*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Daru'l-fikr, 1979, s. 232.

⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, s. 370.

⁶ Salime Leyla Gürkan, “Mucize”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2005, c.30, s. 352-353.

⁷ Gazâlî'ye göre mucizenin doğa kanunlarına aykırı olması onu olağan olanın dışına çıkarmaz. Çünkü kişi mucizeyi gördüğü zaman onun mümkün ve ilahî bir kudretin ürünü olduğunu anlar ve bilir. Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l Felasife*, (thk. Ahmet Ferit el-Mezidi), Daru'l Kutubi'l İlmiye, Beyrut, 2003, s.196.

⁸ Ebu'l-Muallâ Rüküddin İmamul Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Cüveynî, *El-İrsâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-i Tikâd*, (thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim Abdülhamid) Mısır, 1950, s. 264; Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İci, *Kitabu'l-Mevâkıf*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Daru'l-cil, Beyrut, 1997, s. 339.

meydan okuma (tehadî) esnasında meydana gelmelidir. Mûcize gösterme iddiasında olan peygamberin bunu iddia etmeden önce meydana gelmesi ya da iddiasından uzun bir süre geçtikten sonra meydana gelmesi mûcizenin gerçekliğini göstermez. Mûcize, ortaya atılan iddiaya uygun olmalıdır. Mesela bir peygamber, ben mûcize olarak Allah'ın izniyle "gökten bir sofraya indireceğim" deyip sonra sofraya yerine başka bir şey inerse bu mûcize niteliği taşımaz. Mûcize gösteren peygamberin karşısındaki insanlar, bunun benzerini gösterme konusunda aciz kalmalıdır. Mûcize ortaya koyan peygamber bu mûcize kendisini yalanlamamalı. Örneğin cansız bir varlığı konuşturup bu cansız varlığın onu yalanlaması onun gösterdiği şeyin mûcize olduğuna işaret etmez.⁹

İslam dünyasında tefsir ve hadis alanında meşhur olan Kurtûbî ise mûcizeyi; "karşılığı verilemeyen meydan okuma ile bitişik gerçekleşen harikulade durum" diye tarif etmiştir. O, tanımda fiil yerine özellikle durum tabirini kullandığını belirtir. Çünkü bu şekilde terimin hem harikulade fiili hem de mutat fiilin engellenmesini kapsamasını amaçlamıştır. Örneğin eğer bir peygamber "benim delilim bugün kimsenin konuşmamasıdır" dese ve o gün kimse konuşmasa, bu durum onun doğruluğuna bir delildir ve onun için bir mûcizedir. Ancak o bilinen herhangi bir fiil ortaya koymamıştır. Aksine bilinen bir fiili engellemiştir. Meydan okumaya bitişik denmesi de bir yalancının daha önceki bir peygamberin mûcizesini sahiplenmemesi içindir. Ayrıca keramet ile karıştırılmaması için de bu bitişiklik ifade edilmiştir. Tanımdaki diğer bir ifade olan karşılığının verilememesi ise mûcizenin sihribazlık ve illüzyonistlikten ayırt edilmesi içindir.¹⁰

İ'câz, muhatapların mûcizenin bir benzerini getirememeleri suretiyle aciz kalmaları anlamına gelir. Bununla muhatapların aciz bırakılması sağlanmaktaysa da nihai amaç bu değildir. Asıl hedef insanların kalbinde peygamberin doğruluğunun yerleştirilmesidir. Bazı mûcizelerde muhatapların aciz bırakılması daha fazla ön planda durmaktadır. Kur'an mûcizesinde olduğu gibi onların aciz bırakılması amaçlanması öncelikli olarak kastedilebilir. Bir kısım mûcizelerde de aciz bırakma ön planda olmadan olağan üstü durum peygamberin elinde yaratılabilir. Bu yönüyle bu kısımdakilere mûcize yerine delil denilmesi gerektiği de ifade edilmiştir. Bu delillerle asıl amaçlanan muhatapların bir benzerini getirmekten aciz bırakılması değil peygamberlerin teyit edilmesidir. Çünkü bunlar onların peygamberliğinin delilleridir.

Tüm bu zikrettiklerimizle beraber icazın bir gerçek olarak kabul edilmesi kevnî sünnetleri (kozmozolojik kanunlar) de kabul etmeye dayanır. Mûcizeyi diğerlerinden ayırmak ancak süregelen sünnetlere (tabiat kanunlarına) uygun olan ve mûcize sayılmayan ile bu sünnetleri ihlal eden olayları birbirinden ayırt etmekle olur ancak

normal tabiat kanunlarına uygun olduğu halde çok ilgi çekici hadiseler de vardır.

Mûcizeler birden fazla sayıdadır ve çeşitlere ayrılır. Ancak genel hatlarıyla iki kısımda incelenebilir. Bunlardan ilki akli mûcizelerdir. Bu kısım mûcizeler akide âlimlerinin vurguladığı üzere Hz. Muhammed ile en açık şekilde temsil edilmiştir. Bu özel mûcize Kur'an'dır.¹¹

İkinci kısım ise hissi mûcizelerdir. Hz. Musa'nın asası ve eli, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, alacaklıları iyileştirmesi bunlara örnektir. Bu tür mûcizeler sadece ona şahit olanlarla veya onun haberi şüpheye imkân bırakmayacak şekilde mütevatir yolla kendisine ulaşanlarla sınırlıdır.

Allah Teâlâ'nın hikmeti gereğince her nebinin mûcizesi kavmini ikna etmeye ve onlara karşı galip gelmeye uygun olarak verilmiştir. Araplar beyan, belâgat ve dil kavmi olduklarından Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi Kur'an hissi değil akli ve edebi bir mûcizedir. Bu durum İnsanlığın çocukluk devrini aşmış olması ile daha uyumludur. En son ve ebedi risalete daha layıktır. Hissi mûcizeler meydana geldiği anla sınırlıyken akli mûcizeler kalıcıdır. Bu büyük Kur'an mûcizesine ek olarak Allah Nebisine pek çok Kevni deliller, harikalar ve hissi mûcizeler de ikram etmiştir.¹² Fakat bunlarda meydan okuma ayrıca talep edilmemiştir. Benzerinin meydana getirilmesi konusunda hissi mûcizeler açıkça insan kudretini aşan hadiselerdir. İbn Hazm ve zâhirî anlayış bu konuda Hz. Muhammed'in hissi mûcizelerine farklı bir önem atfeder ve onlarda meydan okumanın olmadığını savunur. Onlara göre bu hissi mûcizelerle onun peygamberliğinin doğruluğu için delil ikame amaçlanmamış, Allah'tan bir ikram, bir rahmet, destek, ona ve yanındakilere sıkıntı zamanında yardım olarak verilmiştir. Bu harikuladelikler inanmayanların talebine cevap olarak değil Allah'ın resulüne ve müminlere rahmet ve ihsan olarak gerçekleşmiştir. Bu durum meydan okumayı sadece Allah tarafından muhataplara yönelik olarak değerlendirmelerinin bir sonucudur.

İmkân ve vücub bakımından Peygamber gönderilmenin durumu ne ise mûcize de aynı konumda değerlendirilebilir. Peygamber göndermenin imkânı meselesi Berâhime¹³ ile olan tartışmalarda gündeme daha çok gelmiştir. İbn Hazm *el-Fasl* adlı kitabında peygamberlerin gönderilmesini imkânsız gören Berahime'ye reddiye yaparken aynı zamanda Allah'ın elçi göndermesinin mümkün, mümteni ve vaciplik durumunu da ele almıştır. O, peygamber gönderilmeden önce, peygamberin gelip gelmeyeceğini Allah açısından mümkün, gönderildikten sonra vacip olarak anlaşılabilirliğini, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra peygamber gönderilmeyeceğini haber vermesiyle mümteni konumuna geldiğini söylemiştir.¹⁴

⁹ Fahreddin er-Râzî, *en-Nübüvvet*, (thk. Ahmet Hicazi el-Sakâ), Dâru İbn Zeytün, Beyrut 1986, s.11; Ebû Mansur Maturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, (çev. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, İstanbul, 2018, s.347-348, 360, 364, 368-374.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Ebî Bekr b. Ferahü'l-Ensârî el-Hazrecî Şemsüdin Kurtubî, *el-İ'lâm bi mâ fi dîni'n-nasârâ min elfsâd ve'l-evhâm ve izhâru mehâsini'l-islam*, thk. Ahmet Hicazi Es-Seka, Dâru't-türâsî'l-Arabî, Kahire, 1980, s.239.

¹¹ Ebû Muhammed Nûruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *Maturîdiyye Akaidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, s.103; Ebû Mansur Maturîdî, *Tevilatü'l-Kura*, İstanbul 2007, (ed. Bekir Topaloğlu), Mizan Yayınları, İstanbul, 2007, s.351-355; Maturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.371-372; Mustafa Saim Yeprem, *Maturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015, s.28.

¹² Örneğin: ilahî kitaplarda Hz. Muhammed'in maddî ve manevî vasıfları, hatta onun ortaya çıkış zamanı ve ona tabi olacak kişilerin vasıfları

anlatılmıştır. Bunların yanında Hz. Peygamberin düşmanlarının tuzaklarına karşı Allah'tan bir güven içerisinde bulunması, ayın ikiye bölünmesi, ağacın yürüyüp gelmesi, taşın konuşması, ağaç kütüğünün inlemesi, devenin sahibini şikâyet etmesi, iki omuzu arasında bulunan peygamberlik mührü, göğsünün açılması, cahiliye döneminde yaşayan birisi olarak çocukluğunda bile putlara tapmaması, bulutun Hz. Peygamberi gölgelemesi, az yemekle birçok kişiyi doyurması, peygamberin bedduasıyla düşmanın kuraklığa maruz kalması gibi mucizeler gösterilebilir. Bkz: Maturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 372-373, 395-396; Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 182; Sâbûnî, *Maturîdiyye Akaidi*, s. 104-106.

¹³ Güney Tamer, "Brahmanizm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul,1992, c.6, s.329-333.

¹⁴ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, c. 1, 63.

Eş'ariler mücizenin tarifi ve şartlarının beyanı sadedinde onun âdete muhalif (harikulade), meydan okumaya ve nübüvvet iddiasına bitişik ve karşılık verilmekten emin olması gerektiğini beyan ederler. İmam Eş'arî¹⁵ mücizenin kudretin veya ilmin ya zaid oluşu ya da yoksunluğu durumunun kişiyi aciz bırakması durumu olarak açıklar. İnsanın kudretine zait bir kudretle meydana gelen bir olay mücize olabileceği gibi normalde kudretinin yettiği bir şeyi yapamama durumunun acizliğe yol açtığını hatırlatır.¹⁶ Kudretten yoksunluk sebebiyle aciz kalma "sarfe" başlığı altında ele alınır ve daha çok Mu'tezile geleneğinde bahse konu olur.

Bâkîllânî (ö. 403/1013) mücizeyi "Peygamberlerin kendi ümmetlerine onun bir benzerini getirmeleri için meydan okuması üzerine Allah'ın ortaya koyduğu adete muhalif fiilleridir."¹⁷ şeklinde tanımlar. Cüveynî de aynı anlamda; "O(mücize), Allah'ın, âdete muhalif olarak ve peygamberin iddiasına göre gösterdiği fiilleridir." der.¹⁸ Teftâzânî *Şerhu'l-Makâsîd*'inde mücizeyi "Karşılığı verilemeyecek şekilde, meydan okumaya bitişik, âdeti bozan durumdur." diye tanımlar.¹⁹

Bâkîllânî bu konuda müstakil bir kitap yazmış ve *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârencât* (Mücize, Keramet, Hile, Kehanet, Sihir ve Tılsım Arasındaki Farklar) diye isimlendirmiştir. Bu kitapta daha önceki anlam problemlerini yazmış ve onları yeterli gördüğü şekilde cevaplamıştır. Eş'arî gelenekte tüm işlerin hakiki failinin Allah olduğu kabul edilmesi mücize meselesinde ekol mensuplarının birtakım açıklamalar yapmasını gerektirmiştir. Çünkü normal bir insanın kendi iradesini kullanıp meydana getirdiği fiilin yaratıcısı şayet Allah ise herkesin yapamadığı bir takım doğüstü şeyleri yapan sihirbazların fiilleri de aynı kapsama girmekte midir? Mücize ile sihir birbirinden nasıl ayırt edilir ve bu şekilde sihirbazın gösterdiği şey ile peygamberin gösterdiği mücize arasındaki fark nasıl anlaşılır? Peygamber dese ki: "Ben şu ip üzerinde göğe doğru yükseliyorum, elimi şu ineğin karnına sokuyorum sonra çıkarıyorum, karı ile kocanın arasını açan işler yapabiliyorum, şu canlı kişiyi öldüren, sağlığını hasta eden işler yapıyorum ve o kişiler benim fiilimle ölüyor ve hasta oluyor." Eğer böyle bir şey olmuş olsaydı ve onun elinde bu işler ona delil ve doğruluğunu ispat için gerçekleşseydi. Bu durumda sihir ile mücize arasında ne fark olurdu? Bâkîllânî'ye göre bunun cevabı kolaydır. Bahsedilen tüm bu harikulade fiillerin mücize olarak sayılması peygamberin meydan okuması ile birlikte gerçekleşmesi ve muhaliflerin acizlikleriyle azarlanması ile birlikte mümkün olmaktadır. Bir şey peygamberin meydan okuması olmadan ve nübüvvet delil olarak getirilmeden meydana gelirse mücize

olmaz. Böyle olursa sihir peygamberin delili olan mücizeye benzemekten çıkar. Sihirbazın gerçekleştirdiği fiil peygamberlerin gösterdiği mücizeler ve Allah'ın meydan okuma esnasında yarattığı şeyler cinsinden olsa bile mücize değildir.²⁰ Bu açıklamalarıyla Bâkîllânî'nin mücize ile diğer olağan üstü olaylar arasında gerçeklik bakımından bir ayırım yağma endişesi taşımadığı görülmektedir. O sadece mücizenin peygambere izafesinin doğru yapılmasını vurgulamıştır. Bunun için meydan okuma ve nübüvvet iddiasına paralel olmasını öne çıkarmıştır.

Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre mücize evrenin içinde Allah'ın irâdesiyle peş peşe vuku bulan şeylerdir ve bu manada mücizeler üç kısma ayrılmaktadır. Bu kısımlar: hissi (duyusal) mücizeler, akli mücizeler, hayali mücizeler.²¹ Bununla beraber kâinatın yaratılışı, işleyiş ve düzeni dahi düşünen kimseler için başlı başına bir mücizeler silsilesidir. Aynı şekilde yaratılışın kendisi de bir mücizedir. Bundan dolayı peygamberlerin nübüvvet, risâlet görevinde tasdik etmenin aracı olan mücizeyi göstermeleri imkân dışı değildir. Mücizenin doğüstü olması Gazzâlî'ye göre imkânsızlık anlamına gelmemektedir.²²

"Mâtürîdî Allah'ın, mücize konusunda toplumda yaygın olan durumlara göre peygamberlerine mücize gösterme yetkisi verdiğini, bu sebeple de bütün peygamberlerin aynı mücizeyi değil, aksine toplumun en çok bilgi sahibi olduğu konularda, ihtiyaçlarına ve fitratlarına uygun farklı farklı mücizeler gösterdiklerini savunmaktadır.²³ Örneğin Hz. Mûsâ zamanında sihir toplumunda çok yaygın bir durumdu ve insanların birçoğu sihir ilmiyle uğraşıyordu, bu sebeple sihir nasıl yapıldığını, sihirde nasıl bir hile olduğunu biliyorlardı. Dolayısıyla Allah, Hz. Mûsâ'ı gönderdiği söz konusu topluma, peygamberliğine kanıt olarak o insanların bir nevi meslekleri olan sihre benzer türden mücizeler verdi. Onlar, bu sihre benzeyip ancak sihir olmayan olağan üstü olayın, onların gücünü aşan, güçlerinin üstünde olmasından dolayı sihir olmadığını, aksine iradesi bütün iradelerin üstünde olan Allah'ın irâdesiyle meydana gelmiş bir mücize olduğunu anlayıp iman ettiler. Aynı şekilde Hz. İsa'nın gönderilmiş olduğu toplum tıp ilmi konusunda bilgi sahibiydi. Bundan dolayı Hz. İsa'nın getirmiş olduğu mücizeler kavminin yapmış olduğu tıp ilmine uygun türden olaylardır.²⁴ Toplumun sosyal yapısına uygun olan bu mücizeler peygamberlerin nübüvvetinin toplum arasında sağlam bir temele oturmasına neden olmuştur. Mâtürîdî'nin mücize konusundaki bu görüşleri Hz. Muhammed dâhil bütün peygamberleri kapsamaktadır. Ancak Mâtürîdî, Hz.

¹⁵ Adil Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mü'cize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mü'cizelerin Değerlendirilmesi", *MÜİFD*, İstanbul, 18, 2000, s.122; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn -İlk Dönem İslâm Mezhepleri-*, (çev. Mehmet Dalkılıç), Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 317-318; Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (thk. Daniel Gimaret), Dâru'l-meşrik, Beyrut, 1986, s.176.

¹⁶ Eş'arî; mu'cize türünden olan harikulade olayların peygamber olmayan kişiler tarafından meydana getirilmesini mümkün görmemekle birlikte salih kişilerin Allah'ın izin ve irâdesiyle kerâmet göstermesini caiz ve mümkün görmektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usulî'd-diyâne*, (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud), Dâru'l-Ensâr, Kahire, 1397, s. 36-37; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâletün ila Ehli's-Sağr bi Bâbî'l Ebvâb*, (thk. Abdullah Şakir el-Cüneydî), İmadetü'l-Bahsi'l-İlmîy, Medine, 1413, s.183-184; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s.11.

¹⁷ Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. El-Kasım Bâkîllânî, *el-İnsâfî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî*, Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-türâs, Mısır, 2000, s.58.

¹⁸ Ebu'l-Muallâ Rüküddin İmamul Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Cüveynî, *Lümaü'l-edille fi kavâidi akâidi ehli's-sünneti ve'l-cemaa*, (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud), Alemü'l-Kütüp, Beyrut, 1987, s. 124.

¹⁹ Sa'deddin b. Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, (thk. İbrahim Şemseddin), Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut, 2001, c. 2, s.176.

²⁰ Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. El-Kasım Bâkîllânî, *El-Beyân Ani'l-fark Beyne'l-Mucizat ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehânât ve's-Sihr ve'n-Nârencât*, El-Mektebetü'l-Şarkîyye, Beyrut, 1958, s.93-94.

²¹ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, (çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, s.236; Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyau Ulumi'ddin*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul, 2019, c. 4, s.291.

²² Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, s.245; Gazzâlî, *İhyau Ulumid-din*, c. 4, s.208.

²³ Ebü Mansur Maturîdî, *Tevilatu'l-Kuran*, c. 7, s.391-392.

²⁴ Maturîdî, *Tevilatu'l-Kuran*, İstanbul 2007., c. 6, 19-20.

Peygamberin mucizelerini ayrı bir başlık altında ele almıştır.²⁵ Yine Mâtürîdî, mucizenin eğitim, öğretim, gayret ve çabayla gerçekleşen bir şey olmadığını, peygamberlerin de eğitim ve çabayla bunu gerçekleştirdiğini, bunun tamamen Allah'ın lütuf ve ihsanı olduğunu savunmuştur.” Bu nedenle “şâyet mucize eğitim ve çabayla gerçekleşmiş olsaydı sadece dünya geçimliliği açısından bir yeterlilik ifade edecekti, bu ise onların nübüvvet iddiasında doğru olmadıklarının kanıtını oluşturacaktı.” demiştir.²⁶

Mu'tezile, peygamberlerin mucizesi dışında sihir gibi olağanüstü fiillerin hiçbirini kabul etmemiştir. Nazzam (ö. 231/845) gibi ilk dönem Mu'tezile âlimleri de Hz. Peygamber için Kur'an dışında bir mucize olmadığını söylemiş ve hissi mucizeleri kabul etmemiştir. Mu'tezile peygamber göndermeyi Allah için vacip kabul etmiş, mucizeyi de nübüvvetin temel şartı kabul etmiştir. Bu sebeple mucizenin yaratılması da vacip konumuna gelmiştir.

Kadî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Mucizeyi “Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delalet eden fiil” diye tarif eder.²⁷ Akabinde onun şartlarını sıralar. Allah Teâlâ tarafından gelmeli veya ölülere diriltmek ve körlerin gözünü açmak hükmünde olmalıdır. Nübüvvet iddiasının akabinde olması gerekir. Eğer bir mucize ile nübüvvetini ispatlamışsa ve davet görevi sona erdikten sonra başka bir mucize getirirse o da geçerlidir. Peygamberimizin gaybtan haber vermesi ve Ammar'a “seni haddi aşan bir topluluk öldürecek” buyurması buna örnektir. İddia ettiği konuya mutabık olmalıdır. İddia ettiği şeye mutabık olmayan mucize o kişinin yalancılığına delildir. Alışla gelmiş şeylere aykırı olarak gerçekleşmelidir.²⁸

Mucize insanın aciz bırakılması anlamı itibariyle onun fiilleri konusundaki kelâmi yaklaşımları de ilgilendirmektedir. Ancak ekoller insan fiillerine tamamen farklı bakmalarına rağmen mucize konusunda aynı sonuca ulaşmış ve onu tanımlarken benzer ifadeler kullanmışlardır. Mucizenin her iki ekol tarafından Allah'ın fiili olarak kabul edilmesi en önemli ortak noktadır. Ancak mucize olan fiilin insan fiiliyle kıyaslanması ve acizliğin ortaya konması bazı küçük farklılıklara sahne olmuştur. En büyük tartışma Kur'an'ın belâgat mucizesi hakkında olmuştur.

Mucizelerin nübüvvet delâleti konusunda selef ve halef dönemi kelâm âlimlerinin aksine son dönem İslâm düşünürleri genellikle inkârcı bir tutum sergilemişlerdir. Bu düşünürlerin bir kısmı, mucizeleri sebep sonuç ilişkisiyle ele alıp izah etme yoluna giderken, diğer bir kısmı ise günümüz dünyasında bunlara ihtiyaç kalmadığını savunmuştur.²⁹

Son dönem düşünürlerden Seyyid Ahmed Han'a göre tabiat kanunları, Allah'ın değişme imkânı olmayan yasalarıdır. Bu yasaların aksinin meydana gelmesi imkân dâhilinde değildir. Halbuki mucize, doğa kanunlarının aksine vuku bulan bir yapıdadır, bu nedenle Ahmed Han, mucizeyi kabule yanaşmamıştır. Şunu

belirtmek gerekir ki Ahmed Han; mucizelerin akli imkânsızlığından değil, bizzat Kur'an'ın doğa yasalarını ihlal edecek herhangi bir olayın vuku bulmayacağını savunmasında kaynaklandığını ifade eder. Ancak yine de tabiatta bulunan yasaları ihlal etmeyen ve iliyet kanunlarına uygun yapıda harikülade olayları kabul edeceğini de savunmuştur.³⁰

Kur'an'ı Kerim'de insanın yaratılış evrelerini anlatan âyetleri ele alan Seyyid Ahmed Han, bu âyetlere bağlı olarak anlatılan Hz. İsa'nın doğumuna değinmektedir. Kur'an'ın anlatımına göre Hz. İsa mucizevi bir şekilde babasız dünyaya gelmiştir.³¹ Ancak Ahmed Han'a göre onun doğumu fizyolojik olarak doğal süreçlerle diğer normal insanların doğumu gibi gerçekleşmiştir. Yine denizi yarıp İsrailoğullarıyla beraber karşıya geçen Hz. Musa'nın bu mucizesi hakkında; sanılanın aksine böyle bir şeyin zahiri olarak meydana gelmediğini aslında suyun çekildiği (med-cezir) bir sırada bu geçişin gerçekleştiğini ve o zamanlarda Kızıldeniz'in bu kadar derin olmadığını iddia etmektedir.³² Yani bütün bu olayların doğal süreçlerle gerçekleştiğini ve aslında sanılanın aksine doğaüstü bir şeyin olmadığını savunmuştur”.

Çağdaş düşünürlerden Muhammed Abduh, İslâm dininin iman esaslarından olan Allah'ın varlığı ve birliğine imanın, akla dayalı olduğundan dolayı mucizelere yer olmadığını, çünkü dinlerde tekâmül sonucunda değişikliklerin meydana geleceğini³³ ve bu durumun kaçınılmaz olarak beraberinde mucizenin sunumunda bazı değişikliklerin meydana getireceğini savunmuştur. Bu değişiklikler sonucunda kevnî yapıdaki mucize günümüzde akli ve fikri bir hüviyet kazanmıştır. İslâm tebliğinin yayılım gösterdiği çağda insanlar fikir noktasında olgunluk çağına ulaşmadığından mucizeye ihtiyaç duymaları ve mucizeyle karşılaşmaları mümkündür. Ancak İslâm tebliğinin ve Kur'an'ın iniş sürecinin tamamlanmasıyla insanlar fikri noktada olgunluk seviyesine ulaşmışlardır. Bundan dolayı içinde yaşadığımız bu akli olgunluk çağında mucizeye ihtiyaç olmadığı gibi bugün bunu tartışmaya da lüzüm kalmadığını ifade etmektedir. O, mucizelerin ancak peygamberlerin peygamberliğinin ispatı noktasında söz konusu olabileceğini ve bu durumun, peygamberin yaşadığı çağ ile sınırlı tutulması gerektiğini savunur. Ancak Abduh, Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik eden yegâne gerçek mucizenin ilahî bilgi olan Kur'an-ı Kerim olduğunu da ifade etmektedir.³⁴

Çağdaş düşünür Reşid Rızâ ise mucizeye şöyle bir yaklaşım getirmiştir: İslâm'dan önce akli noktada yetersiz olan insanlık, bu dinin gelişyle birlikte fikri noktada yeterli olgunluğa ulaşmıştır, bundan dolayı mucizeler devri kapanmıştır. Bu düşünceden hareketle Reşid Rızâ dinlerin ilk çıkış zamanlarına göre mucizelerin bugün

²⁵ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabıratü'l-edille fi Usûli'd-Dîn*, (çev. Şaban Ali Düzgün- Hüseyin Atay), DİB Yayınları, Ankara, 2012, c. 2, s.59-62; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *Maturîdiyye Akaidi*, s.103; Maturîdî, *Tevîlatu'l-Kuran*, c. 8, s. 351-355; Sa'deddin b. Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c. 5, 37; Yeprem, *Maturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s.28.

²⁶ Maturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s.359.

²⁷ Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire,1996, s.568.

²⁸ Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 568-572; Adile Tahirova, *Kâdî Abdülcebâr ve Ebû'l-muîn En-Nesefî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004, s.256.

²⁹ M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s.206.

³⁰ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, s.75-77.

³¹ *Kur'an-ı Kerim*, 19:16-26, 3:47.

³² Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, s.78.

³³ Muhammed Abduh, *Tevhîd Risalesi*, (çev. Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara, 1986, s.201-212.

³⁴ Abduh, *Tevhîd Risalesi*, s. 184-190; Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 158-159; Mansur Yayla, *Kur'an'daki Mu'cizeleri Akileştirme Çabalarına Dair Bazı Mülahazalar -Muhammed Abduh Bağlamında-*, *Akl Kitabı-7*, (ed. Turgut Akyüz), Ravza Yayınları, İstanbul, 2021, s. 290.

artık imamı kuvvetlendirme noktasında bir katkısının olmadığını ifade etmektedir.³⁵

Muhammed Abîd el-Câbirî ise, hissî ve aklî mucizeleri kabul etmektedir. Bu kabul, diğer çağdaşlarının aksine, onun mucizeleri akla ve fizik kanunlarına aykırı görmediğini ortaya koymaktadır. Ancak Câbirî'ye göre, hissî mucizelerle Hz. Peygamberin peygamberliğini ispat etmeye kalkışmanın eksiklik doğuracağından dolayı peygamberliğin ispatı için bu mucizelere gerek olmadığını ifade etmektedir.³⁶ Aklî mucize konusunda ise Kur'an'ın Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatı için önemli bir delil olduğunu kabul etmektedir. Zira Câbirî, peygamberlik kurumunun akıl eksensiz temellendirilmesine büyük önem vermektedir.³⁷

Çağdaş düşünürlerin mucize konusunda değindikleri noktalardan biri de *İsrâ* ve *Mirac* olayıdır. *İsrâ* ve *Mirac* olayının mucize olma noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mûsâ Cârullah'a göre, bir olayın mucize sayılabilmesi için o olayın birileri tarafından müşâhede edilmiş olması gerekir. Şayet birileri tarafından müşâhede edilmemişse bu durumda o olay hiçbir surette mucize olarak kabul edilmeyeceğini savunur. *İsrâ* mucizesini de bu çerçevede ele alan Cârullah'a göre Kur'an, her ne kadar bu olaya değinmişse de kimse tarafından müşâhede edilmediği için Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatı için delil olarak ileri sürülmeyeceğini savunur.³⁸

Bu konuda Ferîd Vecdî; *İsrâ* olayının aklî açıdan birtakım zorlukları barındırır da günümüz modern bilimden deliller getirerek bu olayın hem ruhen hem de bedenen gerçekleşmiş olabileceğini ve imkânsız olamayacağını savunmuştur. Ancak aynı tavrı miraç meselesinde ortaya koymamaktadır. Ona göre miraç meselesi, günümüz astronomi ilmiyle çeliştiği için, gerçekleşmiş olması imkân dâhilinde değildir.³⁹ Miraç konusunda Ahmed Hilmi,⁴⁰ Muhammed Hamidullah ve Fazlur Rahman,⁴¹ Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşünün aksine sadece ruhen yaşadığını bunun bedenlenmiş olduğunu kabul etmenin Kur'an'ın ruhuna ve İslâm'ın gerçeklerine tamamen zıt olacağını savunmuşlardır.

Sonuç olarak Batının bilimsel ve akılcı dünya görüşünden etkilenen çağdaş İslâm düşünürleri, bugüne kadar konuyu ele alan kelâm âlimlerinin aksine hissî mucizeleri 'tabiat kanunlarının değişmemesi' olgusundan hareketle –ki bu olgu dedikleri şeyin olgu olup olmadığının bilimsel olarak net bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir-, akla ve bilime aykırı gördüklerinden dolayı reddetmişlerdir. Ancak kendini aklî ilimlere adapte etmeye çalışan çağdaş düşünürler, bilim, doğa yasası ve aklî prensiplerle uygun olacağını düşündükleri için 'aklî mucizeleri' kabule yönelmişlerdir. Bilim ise, her seferinde eski bilim adamlarının olgu dedikleri şeylere muhalif olarak bu kâinatın ne derece bol miktarda olağan dışı olgular taşıdığını her geçen gün keşfetmeye ve bizlere göstermeye devam etmektedir.⁴²

³⁵ Muhammed Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, (çev. Salih Özer), Fecr Yayınları, Ankara, 1991, s.58-60.

³⁶ Muhammed Âbid Câbirî, *Medhal il'l-Kur'an'il-Kerim*, Daru'l Kütütüb, Beyrut, 2006, s.187-188.

³⁷ Câbirî, *Medhal il'l-Kur'an'il-Kerim*, s.144, 188.

³⁸ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, (çev. Musa Bilgiz), Kitabiyât Yayınları, Ankara, 2001, s.68-74.

³⁹ Sema Geyin, "Muhammed Ferîd Vecdî'nin Tefsir Anlayışı ve Yaşadığı Dönem Açısından Tefsirinin Değerlendirilmesi", *Journal of Intercultural and Religious Studies* 4 (2013), s.119-122.

⁴⁰ Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, (çev. Hüseyin Rahmi Yananlı), Huzur Yayınları, İstanbul, 2011, s.165-177.

2. İbn Hazm'a Göre Mucize

Kelâm âlimleri mucizeleri incelerken nübüvvetin bir gereği olması yönüyle değerlendirmişlerdir. Peygamber göndermenin imkân ve vücubundan başlayarak onun insan için bir lütuf olmasına kadar ilerleyen bir yelpazede meseleyi açmışlardır. Bu bakış açısında mucize genelde nübüvvet kavramından sonra anlaşılmaktadır.

İbn Hazm ise bu saydığımız alanlara atıf yapmadan mucizeleri direkt olarak inceler. O, tarih boyunca insanların aslanın ejderhaya dönüşmesi, hurma kütüğünün ağlaması, sadece kemikleri kalmış ölünlü diriltmesi gibi pek çok olağan üstü hadiseler gördüklerini veya rivayet ettiklerini belirterek bir gerçeklik olarak meseleyi ortaya koyar.⁴³ Tarihte insanların kabul ettiği mucize türünden olayların gerçekleştiğini hatırlatır. Ona göre mucizeleri inkâr etmek aslında mütevatir haberi reddetmektir.⁴⁴ Çünkü bu olayların vuku bulduğu kesin şekilde rivayet edilmektedir. Ancak bilinmelidir ki kâinatın tek fail Allah'tır. Meydana gelen bu harikulade olaylar eşyada var olan tabiatlara müdahale eden fiillerdir. Tabiatların değişmesi de ancak O'nun eliyle gerçekleşebilir. Bu sebeple harikulade olayları Allah'ın peygamberi doğrulamak için onların elinde yarattığını kabul eder.

İbn Hazm Mucizeleri "Allah tarafından, peygamberlerin getirdikleri mesajı tasdik eden şahitlerdir. Mucizeler, nebilere verilen bilgilerin doğruluklarını kesin olarak gösteren delillerdir. Bizim peygamberlere tabi olarak onlara itaat etmemizi gerektiren şeyler bunlardır." Şeklinde tanımlar. "Dolayısıyla onların bildirdikleri her şeyin, gerçek ve zorunlu bilgi olması da gerekir.⁴⁵ Ona göre mucize, "Allah'ın, peygamberlerinin doğru söylediklerine şahadet etmek için yarattığı işler"⁴⁶ olup, nübüvvet iddia eden kişinin mucize göstermesi zorunludur.⁴⁷

İbn Hazm'ın mucize dışındaki eşyanın tabiatına müdahale anlamındaki hadiseleri reddettiğini daha önce belirtmiştik. Onun bu yaklaşımının sebebi cevherlerin tabiatlarına müdahale etme kudretinin yalnız Allah'ta bulunduğunu kabul etmesidir. Ancak insanları hakkında nakledilen rivayetlerde gerçekleşen sihir ve büyü cinsinden şeylerde cevherin sabit tabiatına değil de onun taşıdığı arazlara bir müdahale varsa durum farklıdır. İbn Hazm tılsım denilen ve cisimdeki arazların değişmesine etki eden sihirlerin varlığını kabul eder. İbn Hazm örnek olarak bazı canlıların korkutma gibi koşullanmalarla bir yere bir daha girmemesini sağlamak ya da günümüzde illüzyon diye bilinen göz boyamaları zikreder.⁴⁸ Ancak zikredilenler günümüzde normal doğa kanunlarına uygun şekilde gerçekleştirilen bir tür teknik veya el becerisi olarak kabul edilmektedir.

2. 1. İbn Hazm'ın Tehaddî Konusuna Yaklaşımı

Tehaddî peygamberin mucizeleri bir meydan okuma ile gerçekleştirmesi demektir. Kelâm ekollerinin mucize anlayışlarını anlattığımız yukarıdaki kısımda da görüldüğü üzere çoğu tanımda

⁴¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, s.150-153.

⁴² Mehmet Şerif Maral, *Eş'ari ve Maturîdî Düşüncede Nübüvvet Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, s.107-110.

⁴³ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, s.358.

⁴⁴ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, s.354.

⁴⁵ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *el- Usûl ve'l- Furû*, Beyrut, 1984, s.48.

⁴⁶ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, s.95.

⁴⁷ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, s.61.

⁴⁸ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel*, s.358.

tehadî gerekli bir şart olarak zikredilmiştir. Çoğu kelâmcı tehadîyi mücizenin bir şartı olarak görür.

Mücizenin tarifi meydan okumanın, onun şartlarından biri olduğunu vurgulamaktadır. Öyle ki peygamber insanlara meydan okur ve onlar da onun bir benzerini getirmekten aciz kalırlar. Bu olay onların kalbinde peygamberin nübüvvetini tasdik ve davetini teyit için o fiili Allah'ın onun elinde gerçekleştirdiğinde dair kesin bilgi oluşturur.

İbn Hazm tehadînin şart olması konusunda Ehli Sünnet'in çoğunluğuna muhalefet ederek meydan okumayı mücizenin şartlarından saymamıştır. Bu görüşünün ifadesi olarak "*Meydan okumanın Peygambere delil olmada şart olması görüşü yalan ve anlamsız bir iddiadır. Bunun doğruluğuna Kur'an'da, Sahih veya uydurma hadislerden, icmâdan, sahabe sözlerinden ve akli delillerden hiçbir dayanak yoktur. Bu zayıf gruptan başka kimse bu görüşü söylememiştir.*"⁴⁹ demiştir. Ardından yine İbn Hazm: "*Eğer onların dedikleri doğru olsaydı Peygamber efendimizin parmakları arasından su akması, bir sa' miktarda arpa ve bir oğlak ile onlarca mümini doyurması, su pınarına tükürmesi ile bugüne kadar ondan bol su çağlaması, kütüğün ağlaması, etin konuşması, devenin ve kurdun şikâyeti, gayptan haber vermesi ve Câbir'in hurmalığı gibi pek çok büyük mucizeleri geçersiz duruma düşerdi. Çünkü bu saydığımız mucizelerde Peygamberimiz kimseye meydan okumamış ve bunları sadece kendisine yakın ile iman eden sahabeleri huzurunda göstermiştir.*"⁵⁰ demiştir. İbn Hazm zahiri anlayışa uygun olarak peygamberin mucize esnasında bizzat muhataplarına meydan okuma ifadeleri kullanmamasını esas alır. Yine aynı yaklaşım sonucu tehadînin şart olması konusunda şer'î delillerden hiçbirinin bulunmadığını söyler. Ancak tartışılan konu, bu şer'î delillerden öncelikli ve onların temelini oluşturan konumdur. Ayrıca meydan okumayı şart kabul edenler onun yukarıda saydığı hissi mucizeleri reddetmemekte ve onlarda lafzen olmasa da manen bir meydan okumanın olduğunu kabul etmektedirler.

İbn Hazm'ın görüşlerine paralel olarak İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre de Allah Resul'ünün mucizelerin genelinde meydan okuma olmamıştır. Kur'an mucizesinde müşrikler ona, "uydurmadır" dedikleri için meydan okuma olmuştur. Ve Kur'an için başlangıçta meydan okuma gerçekleşmemiştir. Diğer mucizelerde ise meydan okuma yoktur. Nakledilenler içinde meydan okumanın olduğu tek mucize Kur'an'dır.⁵¹

Bu iki İslam düşünürü Peygamberimizin Kur'an ile muhaliflerine meydan okumasını reddetmemektedir. Zaten bu durum meydan okuma ayetlerinde lafzen ve mana olarak açıktır. Ancak onlar Kur'an mucizesinin meydan okuma ile zorunlu bir ilişkiye sahip olmadığını düşünmekte ve diğer mucizelerdeki meydan okumayı reddetmektedirler.

Farklı bir yaklaşıma göre peygamberin elinde gerçekleşen tüm harikulade olaylar birer delildir ve bunlarla kimseye meydan okuma yapılmamıştır. Bu yaklaşım delil ile mücizenin birbirinden ayrılmasına dayanmaktadır. Buna göre iki kavram alışla gelmiş olan ihlal etme yönünden ortak olsa da mucize kendisiyle meydan okumanın kastedilmesi bakımından diğerinden ayrılır. Ayrıca mucize Peygamberin talep etmesi üzerine gerçekleşir. Delilde ise bu amaçlanmaz ve onun talebi veya iradesiyle olması gerekmez.

Yukarıdaki gibi "mucize ve delil" ayrımı üzerinden değerlendirilecek olursa asanın yılanı dönüşmesi hem mucize hem de delildir. Çünkü

bunula meydan okuma kastedilmiştir. Denizin yarılması ise sadece delidir. Çünkü bununla Hz. Musa ve beraberindekilerin kurtarılması kastedilmiş ancak meydan okuma gerçekleşmemiştir. Aynı yarılması hadisesi Hz. Peygamber'in müşriklere meydan okumak üzere talep etmesi sebebiyle hem mucize hem de delildir. Peygamberimizin mukaddes parmaklarından su akması olayı bir delil olmasına karşın mucize değildir. Çünkü bu olay suyun çok kıymetli olduğu bir zamanda sahabeye yardım için gerçekleşmiştir. Câbir'den şöyle rivayet edilmiştir: Hudeybiye günü insanlar susuzluk çekmişti. Hz. Peygamber'e geldiler ve onun önünde de küçük bir su kabı bulunmaktaydı. Ve dediler ki: Senin önündeki şu kaptan başka ne abdest almak için ne de içmek için bir suyumuz kalmadı. Hz. Peygamber'in elini su kabının üzerine koydu ve su kabından sanki bir pınar gibi su kaynarak çıkmaya başladı. Biz bununla abdest aldık ve suyumuzu içtik. Câbir'e o gün kaç kişi oldukları sorulduğunda dedi ki: Eğer o gün yüz bin kişi dahi olsaydık o su bize yeterdi. Ve biz o gün bin kişiydik.⁵²

Buna göre her mucize bir delildir ancak her delil mucize değildir. Hz. Salih'in devesi bir mucizedir. Çünkü muhatapları ondan yavrusu ile beraber deveyi belirledikleri bir kayanın içinden çıkarması konusunda meydan okumuşlardır. Ve istedikleri şekilde deve kayadan çıkmıştır. Hz. Musa'nın asası mucizedir. Çünkü bu olay o dönemde firavun kavminde meşhur olan sihir türünden bir şeydi. Musa'nın asası ona benzemekle beraber bir sihir değildi. Hz. Musa'nın sihirbazlarla buluştuğunda onlar yapılan sihir sebebiyle hareket ediyormuş gibi görünen iplerini ve asalarını ortaya attılar. Bu durumda Hz. Musa'nın kendi içinde bir korkuya kapıldı. O eğer bir sihirbaz olsaydı bu şekilde korkmazdı. Çünkü sihir yapanlar sihirden dolayı korkmazlar. Musa asasını attığında ise onların yaptığı sihirlerin hepsini yutuverdi. Ardından asa eski haline geri döndü.

Eş'arî ve Mâtürîdîlerin meydan okumayı mucize için zorunlu şart görmelerinin en temel sebebi onu mümkün kabul ettikleri sihir ve büyü türünden şeyler veya velilerin gösterdiğine inanılan keramet gibi harikulade olaylardan ayırt etmektir. İbn Hazm Eş'arîyye'de gördüğümüzün aksine farklı cisimleri oluşturan cisimlerin de farklı özellikte olduğunu yani bunların özdeş olmadığını söyler. Bunun devamında yine Ehli Sünnetten farklı olarak tabiatları kabul eder. O, harikulade olayları cisimlerin ayınlarında yani zatlarında bulunan tabiatlara müdahale olarak kabul ettiğinden bunu peygamberlerden başkası ile ilişkilendirmek istemez. Bunun sonucunda da sihir, büyü ve hatta keramet gibi olguların hiçbirinin gerçek olmadığını söyler. Çünkü tüm bu olaylar cismin cüzleriyle birlikte cisimlerin müdahale anlamına gelmektedir ve bu sadece Allah'a mahsustur. İbn Hazm Allah'ın cisimlerdeki böyle büyük bir müdahaleyi peygamberlerden başkası için yapacağına ihtimal vermez. Ona göre sihir ve büyü gibi şeyler gerçekliği olmayan göz boyamadan ibarettir. Evliyalar ve Şii imamları hakkında rivayet edilen olağan üstü hallerin de ona göre aslı yoktur.⁵³ Kelâmcılar tabiatları kabul etmeyen ve cüzleri özdeş sayan yaklaşımlarına uygun olarak peygamber dışındakiler için de harikulade olayların yaratılmasını reddetmemişlerdir. Peygamberi diğerlerinden ayırmak için de meydan okumayı zorunlu kabul etmişlerdir.

2. 2. İbn Hazm'ın Kur'an'ın Belâgat Yönünden İcâzına Bakışı

İbn Hazm Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatı hususunda Kur'an'ı en büyük mucize olarak kabul etmiştir.⁵⁴ Çünkü Hz. Peygamber, gönderildiği müşrik Arap toplumuna Kur'an ile meydan okumuş bu

⁴⁹ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel*..., s. 5.

⁵⁰ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel*..., s. 4.

⁵¹ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Kitâbu'n-Nübüvât*, (thk. Abdulaziz b. Salih et-Tüyân), Edvâu's-Selef, Riyad, 1420, s. 794.

⁵² Muhammed b. İsmail Ebü Abdullah el-Ca'fî Buhari, *El-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahihü'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah Sallallahualeyhi Vesellem ve Sünenühü ve Eyyâmuhu*, (thk. Muhammed b. Zühreyr Nasır En-Nasır), Daru Tavku'n-Necât, 1422, s.3576.

⁵³ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel*..., s. 95.

⁵⁴ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel*..., s. 460.

durum karşısında onlar herhangi bir cevap verme kudretine sahip olamadığı gibi bu acizlikleri karşısında onu öldürmeye yeltenmişlerdir. Hz. Peygamberin yaşadığı çağda Arap toplumu edebiyat ve belâgat noktasında zirvede olduğu tarihi bir vakiydir, ancak İbn Hazm'a göre gerek Hz. Peygamberin içinde yaşadığı toplum gerek ondan sonraki dönemlerde Arap toplumu Kur'an'ın belâgatı karşısındaki acizliği ilahi kudretin onlardan Kur'an'ın bir benzerini getirebilme gücünü tamamen ortadan kaldırmış olmasındandır.⁵⁵

İbn Hazm'ın bu mucize hakkında şiddetle itiraz ettiği bir konu vardır. O, Arapların ve onlardan ilim okuyan diğer Belâgat sahiplerinin Kur'an'a muaraza yapmaktan aciz kalmalarının sebebinin onun Belâgatının en yüksek derecede olması olduğunu asla kabul etmez.⁵⁶ O, Kur'an'ın ulaşamayacak bir belâgat özelliğine sahip olduğunu kabul eder ancak insanların belâgatı ile aynı türden olmadığını şu şekilde ifade eder:

“Bunu tıpkı bir kimsenin, diğer insanlardan daha güçlü olmadığı halde, ‘Ben, bugün bu yolda yürüyeceğim. Benden sonra hiç kimse orada yürümeye güç yetiremeyecektir’ demesi gibidir. Şayet söz konusu yolda yürümekten âciz kalmak, yolun güçlüğünden ya da yürüyenin kuvvetinden dolayı olmuş olsa idi, elbette bu acizlik ne bir ayet ne de bir mucize olurdu.”⁵⁷

İbn Hazm'a göre Kur'an insanların sahip olduğu türden bir belâgata en yüksek mertebeden sahip olsaydı bu durum bir mucize olmazdı. Çünkü her yüksek seviye insanların ulaşması için bir hedeftir ve kimsenin bir gün ona ulaşamayacağından hatta onu geçemeyeceğinden emin olunamaz.⁵⁸ İbn Hazm'ın “en üste çıkan diğer her şeyin elde edebileceği bir sıfattır” demesine değinecek olursak; hiçbir âlim Kur'an'ın insanların kelâmı ile aynı tür tabakadan olduğunu söylemiştir. Bu yüzden onun dediği söylenemez. Hatta Kur'an kendisi olmadan tüm emeller kesildiği, tüm gayretlerin onda aciz kaldığı bir mevkide olduğunu söylemişlerdir. Onun ancak Mu'tezile'den bazılarının “sarfe”⁵⁹ nazariyesini temellendirmek için söylediklerine karşılık verdiği ifade edilebilir.

İbn Hazm Kur'an'ın belâgatının insanlarınkiyle aynı türde olmadığını ondan örnekler vererek açıklar. Örneğin Kur'an'da surelerin baş kısımları ve *hurûf-ı mukattaa* gibi hiç kimsenin anlamını bilmediği hususlar vardır. Bu bildiğimiz insan belâgatı türünden değildir.⁶⁰ Yemin ifadelerinde Arap dilinde kusurlu görülecek ve onların belâgatına göre reddedilecek bir yön yoktur. Hurufu mukattalara gelince onları pek çok kişi yorumlamamış bazıları ise yorum yapmıştır. İbn Hazm bu harfleri müteşabihlerden saymışsa da âlimlerin çoğu onunla aynı fikirde değildir. Onun burada geri durması konu hakkında yorum yapmaya engel değildir.

Kur'an, insanların belâgatıyla aynı türdendir. Onda insanların alışkın olmadığı üslûpların vardır. Onun inmiş olduğu Arapça, onun tabiatına güç yetirebilen ve onun yüksek kıymetini taşıyan bir durumdadır. Bu dil iki kelâmın arasında birbirinden ayrılmaktadır. Bunlardan birisi son derece edebîdir ancak güç yetirilebilendir. Diğeri ise tüm vecihleriyle zahir ve anlaşılır beyanıyla bu gücü aşan kelâmıdır.

İbn Hazm, Ebu Zerr el-Ğıfârî'den bir hadis nakleder: Ebu Zerr Kur'an-ı Kerim'i iştir ve “Bu kelâm Belâgat sahipleri ve şairlerin dili üzerine kuruludur.” Demıştır. Bu nakledilene muvafık bir söz ve ifadeye uygun manaya rastlanmamaktadır. Kur'an beşer türü bir belâgatta değildir. O, daha yüksek bir mertebededir ve Allah tüm yaratılmışları onun benzerini getirmekten menetmiştir.⁶¹

Şair Üneys'in Müslim tarafından uzun bir hikâyede aktarılan sözü de Kur'an belâgatının eşsizliğini dile getirmektedir: “*Kahinlerin sözlerini dinledim ama bu onların sözü değildir. Onların sözlerini karşılaştırdım ama hiçbir birine benzemiyordu. Allah'a yemin olsun ki o Kur'an doğru diğerleri yalancıdır.*”⁶² Bu Müslüman olan kimsenin itiraz edeceği bir söz değildir.

İbn Hazm Kur'an'daki ifadelerin Arap belâgatı içindeki kurallara göre tahlil edilip onun üstünlüğünü göstermekten yana değildir. O, Kur'an'ın en sade ifadelerini de kapsayacak şekilde mutlak ve kıyaslanamayan bir belâgat ortaya atar. Örneğin o, “*Kısasta sizin için hayat vardır.*”⁶³ Ayetinin ve benzer bazı seçilen ayetlerin, Kur'an'ın mucizeliğinin Arap dilindeki mevcut edebi sanatlar nev'inden bir üstünlük olduğu sonucuna götürülerek açıklanmasına şiddetle karşı çıkar. Eğer böyle bir şey söylenirse bu durumda sadece yukarıda belirtilen ayetlerin mucize olduğu diğerlerinin olmadığı iddia edilmiş olacaktır. O, böyle bir ifadeden Allah'a sığındığını ifade eder. Söz konusu yaklaşımın küfür olduğunu ve bir Müslümanın kabul edemeyeceğini savunur.⁶⁴ Ancak karşı taraf seçilen ayetlerin sadece örnek olduğunu ve mucizeliğin tüm ayetleri kapsadığını söyleyerek savunma yapabilir. Ancak bu cevap da İbn Hazm'ı tatmin etmez ve bu ayetlerin seçilerek ifade edilmesinin cahiller için yanlış anlamaya sebep olacağını söyler. Ona göre karşı tarafın tutumu bazı ayetlerin mucize iken bazılarının olmadığını çıkarımını yapma hatasına götürebilir.⁶⁵ Onun bu tartışmaları Kur'an belâgatına nasıl baktığını açık şekilde göstermektedir.

İbn Hazm Kur'an'daki icâzın Arap belâgatına göre ölçülemeyeceğini göstermek için “*Biz Nüh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrâhim'e, İsmâil'e, İshak'a, Ya'küb'a, torunlara, İsâ'ya, Eyyüb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a vahyettik. Dâvûd'a da Zebûr'u verdik.*”⁶⁶ ayetini örnek gösterir. Karşı tarafa ayet üzerinden sorular sorar. Öncelikle bu ayetin mucize olup olmadığını karşı tarafa sorar. Onlar mucize değildir diyemezler çünkü küfre götürür. Eğer mucizedir derlerse o zaman ayetin karşı tarafın şartlarına göre edebi açıdan en üst seviyede olup olmadığını sorar. Evet derlerse büyümüş ve boşa çabalamış olurlar. Çünkü ayette geçen ifadeler sadece erkek isimlerinden ibarettir ve onların belâgat şartlarına uymamaktadır.⁶⁷

Açıkça görülmektedir ki İbn Hazm Kur'an ayetlerinin mucize oluşunu kabul etmektedir. Fakat o, ayetin belâgat açısından en üst seviyede olduğu görüşünü tartışmaktadır. Ayrıca onun örnek verdiği bir ayet üzerinden küfür konusunu gündeme getirmesi kabul edilemez. Çünkü tek bir ayetin mucizeliğini kabul etmeyen kişi tekfir edilemez. Müslüman imamların çoğunluğu mucize olan ayet sayısının en az üç olduğunu kabul etmiştir.

⁵⁵ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Mile...*, s. 446.

⁵⁶ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Mile...*, s. 87.

⁵⁷ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Mile...*, s. 446.

⁵⁸ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Mile...*, s. 87.

⁵⁹ Fethi Ahmet Polat, “Bir İcâzî'l-Kur'an İddiası: Sarfe”, *Marife Dergisi* 3/3 (2003), 197, 200-201; Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, c.36, s.140-141.

⁶⁰ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Mile...*, s. 87.

⁶¹ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Mile...*, s. 87.

⁶² Ebû'l-Hüseyn el-Kureyşî en-Nisaburî Müslim b. Haccac, *el-Müsnedü's-Sahihü'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adli ani'l-Adl ila Rasulillah*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Dâru't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1956, s.132.

⁶³ Kur'an-ı Kerim, 2:179

⁶⁴ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Mile...*, s.12.

⁶⁵ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Mile...*, c. 3.

⁶⁶ Kur'an-ı Kerim, 4/163.

⁶⁷ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Mile...*, c. 3.

Biz bu ayetlerin hem mucize olduğunu hem de belâgat açısından en üst seviyede olduğunu kabul ediyoruz. Ancak buradaki belâgat teşbihin güzelliği, istiarenin inceliği ve hüsn-ü iltifat değildir. Aksine burada daha başka belâgat unsurlarından olan tertibin güzelliği, ahengin düzgünlüğü, isimlerin uyumu, başlangıç ve bitirişin inceliği vardır. Bu özelliğin başka bir ifadesi “Bağlamın, manaların, olayların, sevinç ve üzüntü durumlarının dikkate alınmasına verilen önem” şeklindedir. Bu ve benzeri bazı ayetleri âlimler incelemiş ve bunlara has güzelliklerden bahsetmişlerdir.

İbn Hazm’ın yukarıdaki yaklaşımları onun mantık sistemine göre sergilenmiş ve dar kapsama alınmıştır. Daha farklı açılardan bakıldığında ilk bakışta mucizeliği görülemeyen ayetlerin kendine has belâgat özelliklerine sahip olduğu görülmüş olacaktır. Bu da aslında İbn Hazm’ın vurguladığı “insan belâgatından farklı türde olma” özelliğini sağlamış olurdu. Örneğin Bâkîllânî “*Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, ... size haram kıldı.*”⁶⁸ ayeti örnek verilerek Kur’an’da nazmı belâgata uymayan kelimeleri iyi seçilemeyen ayetler olduğu şeklindeki iddiayı ele alır. Bâkîllânî’ye göre bu gibi ayetlerde icâz bakımından itibara alınan şey hitabın inzal edilişi, tertip ve manada hikmetin ortaya çıkmasıdır. Bu ayette de tüm bunlar hasil olmuştur. Dikkat edilmelidir ki ayete, hürmetinin büyüklüğü, kendisinden bir parça olması ve kıymeti sebebiyle anne zikredilerek başlanmıştır. O, fedakarlıkta bulunanların aslıdır. Onan daha yakın bir akraba yoktur. Ardından arada bağ olan diğer kadınlara gelince sütannelerin hükmünü sıraya koydu. Çünkü beden aldığı gıdalarla süt verir. Bu yolla da bedeninden bir parça olma durumu gerçekleşir. Bu şekilde hürmete göre kişileri anneden itibaren sıralar. Sütanneliğin peşine ekleyerek süt kardeşleri de zikreder ve bu şekilde başkasına fedakarlıkta bulunanlara dikkati çeker. Bu ve benzerleri ayetlerdeki hikmetleri ve manaları tek tek zikretmek çok uzun süreceğinden kitabımıza almadık... Bu ayetler hala yazım biçimindeki, telifindeki ve manasındaki çeşitli icâz hikmetleri normal söz sanatlarının yerini tutan dizilişe sahip kabul edilir. Soru sahibi sözün delillendirilmesi, anlamları, kelime yapısı, sanatları ve yönelimleri bakımından kendisine diyecek bir şey kalmadığını anlamıştır. Adların zikredildiği yerin sözün güzelleştirilmesine katkısı şüürde de kabul edilir.

İbn Hazm Arap belâgatına büyük önem vermekte onun yetkinliğini teslim etmektedir. Ona göre eğer Kur’an’ın icâz mucizesi onun belâgat açısından en yüksek seviyede bulunması olsaydı o zaman Hasan, Sehl b. Harun, Câhîz’in sözleri ve İbn Kays’ın şiirleri mertebesine konmuş olurdu. Çünkü en yüksek seviyeye çıkan her şeyin daha sonra yakalanamayacağı veya geçilmeyeceğinden kesin olarak emin olunamaz. Bu ihtimal her zaman vardır. Ya da sadece “Allah muarazadan menetmiştir.”⁶⁹ demekten başka çıkar yol yoktur. Daha önce de söyledığımız üzere ona göre Kur’an Arap kelâmı tabakasından değildir.

İbn Hazm Kur’an belâgatının en az üç ayette olduğu görüşüne karşı çıkararak onun Arap dili ve belâgatından bağımsız olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre eğer onun mucizevi belâgatı alışlagelmiş olanın en yüksek mertebesinde bulunması demek olsaydı bu durumun bir ayette ve daha azında da olması gerekirdi. Bu durum mucizelik en az üç ayette gerçekleşir görüşünü nakzeder.⁷⁰ İbn Hazm’ın bu görüşüne karşı belâgat sanatlarında amacın ortaya çıkması için söylenen kelâmın açıklığa kavuşması gerektiği itirazı yöneltilebilir. Bu ise en az “Kevser Suresi” miktarı kadar kelâmı gerektirir. Ancak o, belâgat mucizesini Arap dilinden ayrı

değerlendirdiğinden bu cevap onu tatmin etmeyecektir. Ehli Sünnet açısından da ayetlerdeki her kelimenin bağlamı ve yerine uygunluğu bakımından mucize oluşuna bir itiraz yoktur.

İbn Hazm Kur’an ayetlerini belâgat bakımından insanlarınkinden ayrı tutarken ilahi kelâmın insanlar için fasih ve belîğ olmadığını da iddia etmez. Hatta o, Kur’an’ın belâgat açısından en üst seviyede olmasını bazı kayıtlarla ifade etmek gereği duyar ve der ki: “*Eğer bununla Allah’ın kendi irade ettiğini belîğ kıldığını kastediyorsanız evet Kur’an son derecede belâgatludur ve ondan üstünü yoktur. Ancak yaratılmışların kelâmı seviyesinde en üst derecede olduğunu kastediyorsanız hayır deriz. Çünkü o yaratılmışların kelâmından değildir. Onların ne en üstü ne en altı ne de ortasıdır.*”⁷¹ İbn Hazm’ın “Allah irade ettiği şeyi belîğ kıldı/bildirdi” ifadesi müphem bir ifadedir. Allah acizlerle, hastalarla, kötürümlerle de irade ettiği şeyi bildirmiştir. Acziyyet, hastalık ve oturma insanlara kendisi ile meydan okuma yapılan bir mucize değildir. Onun “o yaratılmışların kelâmı içinde en üst seviyededir” sözünü ise hiç kimse söylememiştir. Bu başı ve sonu çelişen bir ifadedir. Sonuç olarak Allah’ın kelâmı yaratılmışların kelâmından daha fasihtir.

İbn Hazm’ın Kur’an belâgatının insanlarınkinden farklı oluşuna dair sunduğu önemli delillerden birisi de hurûf-u mukattaadır. Buna göre eğer bir insan kendi yazmış olduğu mektup, hutbe, kitap veya öğüt gibi bir metnin içine hece harflerini ayrıık şekilde koysa şüphesiz bu alışlagelmiş tüm belâgata muhalif olurdu. Bu da gösterir ki Kur’an, beşer belâgatı nev’inden değildir. Allah Teâlâ yaratılmışları onun benzerini getirmekten, icâzına benzemekten menetmiş ve hepsinin kelâmından onu farklı kılmıştır.⁷²

Kur’an’ın insan belâgatı ile aynı türden olmadığına dair İbn Hazm başka bir delil getirir. Ayette hikâye edilen cehennemliklere neden buraya düştükleri sorulmasını örnek verir. Ayette “*Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir? Onlar şöyle cevap verirler: "Biz namaz kılanlardan değildik; Yoksulu doyurmuyorduk, (Günaha) dalanlarla birlikte biz de dalyorduk, Ceza gününü de asılsız sayıyorduk, Sonunda bize ölüm geldi çattı.*”⁷³ buyurulmaktadır. Başka bir ayette de kafirler hakkında “*"Bu" dedi, olsa olsa eskilerden nakledilmiş bir sihiridir. Bu, insan sözünden başka bir şey değildir.*”⁷⁴ Diğer yerde iki kişi hakkında “*Dediler ki: "Sen bizim için yerden bir kaynak fıskırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parçalar yağdırmalısın veya Allah’ı ve melekleri şöyle karşımıza getirmelisin. Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmedeğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız."* De ki: “*Rabbimi tenzih ederim! Ben sadece bir beşer-peygamberim.*”⁷⁵

İbn Hazm bu ayetlerde aktarılan sözlerin tamamının Allah’tan başkasına ait olması sebebiyle mucize olmadığını ve her Müslümanın bunu böyle kabul ettiğini hatırlatır. İşte o, bu ayetlerdeki ifadelerin sadece Kur’an’da zikredilmek suretiyle Allah tarafından mucize konumuna getirildiğini ve benzerinin ortaya konmasından engellediğini söyler. Ona göre bu çok kesin ve başka şeye ihtiyaç bırakmayan bir delildir.⁷⁶

İbn Hazm’dan yukarıdaki son aktardığımız kısım hakkında er-Râfîî alay eder ve der ki: Bu delil yeterlidir hatta yeterlinin de üstündedir. Çünkü İbn Hazm onu kendine görüş olarak aldığı için yeterlidir ve başkasına ihtiyaç yoktur. Burada Kur’an’ın mucizeliği için Allah

⁶⁸ Kur’an-ı Kerim, 4/23

⁶⁹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel vel' Ehvâi ve'n-Nihal*, (çev. Halil İbrahim Bulut), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, c. 2, s.13.

⁷⁰ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, c. 2, s.13.

⁷¹ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, c. 2, s.13.

⁷² İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, c. 3, s.12.

⁷³ Kur’an-ı Kerim, 74/42-47.

⁷⁴ Kur’an-ı Kerim, 74/24-25.

⁷⁵ Kur’an-ı Kerim, 17/90-93.

⁷⁶ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, c. 3.

kelâmı olması dışında başka bir delil yoktur.”⁷⁷ Allah insanların sözlerini bize hikâye ettiğinde onu Kur'an üslubu ve belâgatıyla aktarır.

Allah Kur'an'da Hz. Âdem, Nûh, İbrahim, Mûsa ve İsa'nın küssalarını belîğ ve fasih bir Arapça ile anlatmıştır. Fakat bu kişiler Benî Sa'd kabilesinde mi doğdular veya Temim mahallesinde mi büyüdüler? Öyle olmadığı ise bellidir. İbn Hazm 'ın dediği gibi; Allah azze ve celle her kişinin sözlerinin manalarını anlayabilmemiz için belîğ bir Arapça ila aktarır.⁷⁸

İbn Hazm'ın bu bölümdeki tüm açıklamaları Kur'an'ın yaratılmışların kelâmı ile ortak bir tanı ve kıyas içine girmesini reddetme merkezi etrafında döndüğünü söyleyebiliriz. Ancak kesinlikle bu Belâgat icazı hakkında görüş bildiren hiç kimsenin söylemediği bir şeydir. İbn Hazm'ın da aktardığı “Kur'an'ın yaratılmışların belâgatı içinde en üst seviyededir.” Görüşünde kastedilen aslında onun belâgatının yaratılmışlarınkinden onları soluksuz bırakacak ve muaraza yapma emelinden vaz geçirecek, dilleri tutulacak, davalarından döndürecek ve hatta kişi arkadaşıyla yüz yüze gelip konuşamayacak kadar üstün olduğudur.⁷⁹

İbn Hazm Kur'an'ın az bir kısmının da çoğunun da mucize olduğunu kabul eder. Bu görüş Kur'an'ın en az bir sure kadarının mucize olduğunu kabul edenlere karşı ileri sürülmüştür.

İbn Hazm Kur'an'ın yüceliğini nefyetecek şekilde “sarfe”yi kabul eder. Ancak onun eğer Allah insanları serbest bıraksaydı onun bir benzerini getirirlerdi şeklinde bir ifade veya ona benzer bir açıklamasına rastlamış değiliz. Bilakis aksini gösteren ifadeleri vardır. Bununla ilgili hususları sarfe konusunu ele alıp on beş başlığa itiraz ettiği yerde ele almıştır.

İbn Hazm Kur'an kelâmının insan kelâmından başka cin kelâmından da üstün olduğunu ifade eder: “Söylediklerimize göre anlaşılmıştır ki Kur'an'ın belâgatı yaratılmışlarınkinden ayrıdır. O, tüm yaratılmışların bir benzerini getirmekten Allah tarafından engellendiği bir rütbededir. Aşağıda, eşit veya üstün olma bakımından da olsa o yaratılmışların belâgatı nevinden ayrıdır.” İbn Hazm “O ... bir rütbededir.” Sözüyle ilk olarak yaratılmışların tümünün üzerinde ona bir rütbe vermiş ve şu sözünüyle bunu açıklamıştır: “Sahih olmuştur ki o insanların belâgâtı nevinden değildir. Allah insanları onun benzerini getirmekten alıkoymuş, ona i'câzı giydirmiş ve yaratılmışların kelâmından farklı kılmıştır.” İbn Hazm'ın “Allah insanları onun benzerini getirmekten alıkoymuş, ona i'câzı giydirmiştir.” sözü üzerinde düşünülürse dediğimiz anlaşılacaktır.

“O, yaratılmışlar kelâmı türünden değildir. Ne en üstte ne en altta ne de ortadadır.”⁸⁰ Diyen İbn Hazm Kur'an'ın belâgatlar içinde en üst seviyede kabul edilmesinin onun değerini artırmak yerine azalttığını düşünür. Kur'an'ın “belâgat” adıyla beşer kelâmıyla aynı kıyasa sokulması ona göre yanlıştır. En üst mertebeye de de olsa en altta da olsa yanlıştır.

Belâgat konusundaki yaklaşımların genel olarak mucizeye bakışı ile irtibatlı ele alır. Onun mucize anlayışında Peygamberlerin mucizeleri rutin olanın, alemdeki tüm tabiatların ve alemin bünyesinin haricindedir. Bu mucizeler bilinen bir tabiat kanunu ve bir kural üzere işlemez. Fakat bunlar Ayın ikiye ayrılması, denizin yarılması,

yiyecek ve su ortaya çıkarılması, asanın yılanı dönüştürülmesi, yok olmuş ölünün diriltilmesi olaylarında olduğu gibi varlığın zatının değiştirilmesi ve asli sıfatlarının dönüştürülmesidir.”⁸¹ Bu sebeple İbn Hazm belâgat mucizesinin de alemdekilerden ayrı olduğunu düşünür.

Aslında onun “Eğer onun i'câzı belâgatta en üst seviyede bulunması olsaydı bu durum hiçbir delil olmazdı. Çünkü aynı durum en üst seviyede bulunan her şeyde mevcuttur. Peygamberlerin delilleri ise alışılmışın dışındadır.”⁸² sözü i'câzı ihlal etmektedir. Sanki o, belâgatı sadece beşerî kelâmın güzelliğinin ölçüsünden ibaret görmektedir. Kur'an ise bu ölçülerin hiçbiri altında değildir. Kur'an'ın beşer kelâmından daha belîğ olduğunu söylemek ona bir zulümdür ve Allah'ın kudreti insanın kudretinden daha şiddetlidir, ilmi insanlarınkinden daha genişir demeye benzer. Bu hakkaniyetsiz bir kıyaslamadır. İnsanların kudreti ve ilmi Allah'ın kudreti ve ilmi yanında yok hükmündedir. Ayete de “Allah bilir siz bilmezsiniz”⁸³ buyrulmaktadır.

İbn Hazm bir zahiri olarak, yaratılmışların Kur'an'ın benzerini getirmekten aciz kalmalarının delili için, onların hâlihazırda aciz kalmış olmalarından başka bir şey kabul etmemektedir. Sarfe nazariyesini de bu manayı ifade ettiği için tercih etmiştir. Bu nazariyeyi savunanlar insanların aciz kalmasına sebep olarak sadece Allah'ın böyle irade etmesini zikrederler. Allah'ın fiilleri ve ahkâmı için hiçbir sebep ve illeti kabul etmeyen zahiri İbn Hazm'ın kastettiği budur. O, bu konuda kıyas ve talilin nefyi için defalarca kez mücadele etmiştir. İbn Hazm'ın tercih ettiği görüş kendi düşünce sisteminin geneli ile tam bir uyum içindedir.

2. 3. İbn Hazm'ın Nübüvvetin Delaleti Bakımından Mucizeye Bakışı

Mucizenin nübüvvet delaleti meselesinde temel ihtilaf İslam filozofları ile kelâmcılar arasındadır. Sonrasında kelâmcılar arasında da konunun ayrıntıları üzerinde ihtilaflar mevcuttur. Kelâmcılar için mucize nübüvvetin zorunlu bir şartı ve delili iken, İslam filozofları genel olarak mucizenin nübüvvet için bir delil olmadığını söylemişlerdir. Farabi kendi Allah-âlem ilişkisi anlayışı bağlamında mucizeyi belirli kabiliyetlere sahip kimseler için doğal bir hadise olarak kabul eder. İbn Sînâ'nın da kabul ettiği üzere Filozoflar da kendi çabalarıyla faal akılla ittisale geçip doğa olaylarının farklı işlemlerine sebep olabilirler. Bu sebeple mucize peygamberliği ispatlayan yeterli bir delil değildir. Ancak yine de onlara göre mucize görevi ile irtibatı bakımından sadece peygambere hastır. Sıradan insanların peygambere inanmasını kolaylaştırmak için ona mucizelerin verilmesi gereklidir.⁸⁴ Filozoflar mucize konusuna daha çok varlık anlayışları çerçevesinde yorum getirirken kelâmcılar bilgi anlayışı çerçevesinde açıklamalar yapmışlardır. Allah'ı, alemi ve aralarındaki ilişkiyi kelâmcılara göre daha sistemli ve ayrıntılı açıklayan İslam Filozofları mucizeyi delil olarak yeterli görmemiştir. Aşağıda da görüleceği üzere nübüvveti ve mucizeyi daha çok haber ve bilginin doğrulanması üzerinden değerlendirmişlerdir.

Kelâm ekolleri içinde nübüvvetin gerçekleşmesi meselesi bazı yönleriyle tartışmaya konu olmuştur. Onun gerekliliğinin akli mi nakli mi, vacip mi mümkün mü olduğu kelâm ekollerince ele alınmıştır. Bu aşamadan sonra ayrıca bir mesele daha vardır ki o da

⁷⁷ Mustafa Sadık Rafî, *Tarihi âdâbi'l-arab*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1999, c. 1.

⁷⁸ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (thk. Muhammed Hamid Osman), Daru'l-Hadis, Kahire, 1998, c. 1.

⁷⁹ Ebû Bekir Abdülkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz fi ilmi'l-meânî*, (thk. Muhammed Reşid Rıza), Darü'l-Ma'rîfe, Beyrut, 2001, s. 590.

⁸⁰ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, c. 3.

⁸¹ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, c. 5.

⁸² İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...*, c. 3.

⁸³ Kur'an-ı Kerim, 2:216

⁸⁴ Murat Pay, “İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47 (2015), s. 146-151.

nübüvvete delil oluşturan hususların ne olduğudur. Peygamberin sözü ve iddiası ispatlanması gerek konu olarak değerlendirildiğinde ayrıca bir delile ihtiyaç hasıl olmaktadır. Onun kişisel tavırları, toplum içindeki yeri, getirdiği mesajın içeriğindeki güzellik gibi pek çok şey delil olarak kullanılabilir olsa da bilgi felsefesi açısından daha fazlasına gerek duyulmuştur. Bir şeyin hakikati gösteren bir bilgiye kaynak olabilmesi için özel şartlar gerekmektedir. Neredeyse tüm kelâm ekolleri bilginin kaynakları konusunda ortak tavır içinde akıl, duyular ve mütevatir haberden oluşan üçlüyü kabul etmektedir. Ve bunlar içinde konumuzla ilgili olarak akıl ve duyular öne çıkmaktadır. Peygamberin iddiasının bu ikisi ile desteklenmesi onun sözlerini bağlayıcı konuma getirmede en önemli rolü üstlenmektedir. Bu çerçevede mucizenin bilgi türleri bakımından hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiği kelâmcılar arasındaki ilk ihtilaf olarak zikredilebilir. Az sayıda kişi onu zorunlu bilgi kaynağı kabul ederken çoğunluk istidlali bilgi kategorisine koyar.⁸⁵ Mucizenin zorunlu bilgi değil de istidlali bilgi oluşturması İslam inanç sistemi içinde doğru bir yere oturur. Çünkü İslam dini insanların kendi akıllarıyla ilahi mesajı kabul etmelerini amaçlar. İnanç bir yükümlülük olarak da görüldüğünden kelâmdaki tekli kavramı karşımıza mucize ile irtibatlı olarak çıkar. Teklifte esas olan akliselim ile tevhidin kabul ve tasdik edilmesidir. Eğer mucize zorunlu bilgi oluşturacak şekilde Allah'ın fiili olarak ortada olsaydı inanç konusunda teklifin şartları gerçekleştirilmez ve insan kendi tercihiyle müminliği hak etmemiş olurdu. Burada mucize inanca zorunlu olarak götürmeyen ancak Allah'ın kullarına bir lütfu olarak güçlü bir şekilde ona delalet eden konumdadır.

Mucizenin insanlar için zorunlu bilgi oluşturduğunu savunanlar da vardır. İbn Hazm da bu görüştedir.

İbn Hazm mucizeyi zorunlu bilgi oluşturan bir konumda kabul eder. Onun bu görüşü iki temele dayanmaktadır. Birincisi ortaya koymuş olduğu varlık anlayışıdır. İkincisi de kendi bilgi sisteminde mucizeyi mütevatir haberle aynı mertebeye koymasındadır.

Mucizeyi zorunlu bilgi oluşturan bir konumda kabul eden İbn Hazm, Bu görüşü iki temele dayanmaktadır: Birincisi ortaya koymuş olduğu varlık anlayışıdır. İkincisi de kendi bilgi sisteminde mucizeyi mütevatir haberle aynı mertebeye koymasındadır.

İbn Hazm'ın varlık anlayışı bazı yönleriyle Eş'ariyye ve Mâtürîdîyye'den farklıdır. Ona göre cevherlerin tamamen birbirinin aynısı özdeş atomlardan oluşmamaktadır. Onların her birinin sahip olduğu tabiatlar vardır. Allah'ın cevherlere verdiği bu tabiat ve rütbelere göre hadiseler gerçekleşir. Bunlar kainattaki olayları belirli bir düzende sabit tutar. Mucizeler ise bu tabiatların değiştirilmesi onlara yeni bir tabiat verilmesidir. Bu durum hadiselerin ilk yaratılması gibidir. Bu ise sadece Allah' aittir. Varlık anlayışı ile konuyu ele almaya başlayarak Allah'ın yegâne fail olması ve mutlak kudret sahibi olmasına vurgu yapar. Mucize alemdeki varlığa ve olaylara müdahale olduğundan doğrudan Allah'ın fiilidir. O, akla gelebilecek her şeyi yapmaya kadirdir. Ancak Allah alemdeki olayları yaratırken onları belirli bir âdet üzere gerçekleştirir. Koyduğu kanunların ve yarattığı tabiatların arkasındaki gerçek fail O'dur. Her şey düzenli bir akış içerisinde olmakla beraber mutlak kudreti gereği bu akışı istisna olarak değiştirebilir. Bu türden bir hadise gördüğümüzde biz hemen bunun Allah tarafından yapıldığını biliriz. Olayın elinde gerçekleştiği kişinin peygamber olduğunu anlarız.⁸⁶

Hadiselerin olağan akışına aykırı bazı olaylar insanlık tarihinde gözlenmiştir. İmkânsız görünen şeylerin gerçekleşmesini sağlayan Allah'tır. Nitekim bir kayanın deveye ve asanın yılanı dönüşmesi, avuç içi kadar bir kap sudan iki yüz kişinin içip, abdest alması gibi olaylar vuku bulmuştur. Hadiselerin seyri değiştirilmekte ve varlıkların tabiatlarına müdahale edilmektedir. Allah böyle harikulade halleri bizzat görevlendirdiği kimselerin elinde yaratır. Buradaki amacı o kişilerin doğruluğunu göstermektir. Muhataplarında davetinin gerçekliği hakkında kesin bir bilgi oluşturan ilahi bir etkidir. Kendisi de yaratılmış olan insanın elinde gerçekleşen bu olaylara şahsi olarak hükmetme gücü yoktur. Bu hadiseler onu göstermek suretiyle Zat'a kesin olarak işaret eder. Bu alametlerle muhatapları üzerinde onu tasdik etme zorunluluğu doğar. İbn Hazm tabiatları kabul etmesinin yanında mucizede Allah'ın fail oluşu üzerinde ısrarla durmaktadır. İnsanın alışa geldiği ve uyum sağladığı tabiat yasalarına müdahale ederek onu aciz bırakan yine Allah'tır. İnsan bu harikuladelikler karşısında karşı koyamayacağı güç sahibi karşısında acziyetini idrak etme imkânı bulur.⁸⁷

İbn Hazm'ın bu konudaki ikinci yaklaşımı da bilgi kaynakları ile ilgilidir. Ona göre tarih boyunca gerçekleşen her harikulade olay bir peygamberin mucizesidir. Diğer bir deyişle peygamberlerden başka harikulade olay gösteren yoktur. Bu olağan dışı hadiseler çok sayıda insanın huzurunda gerçekleştiğinden ve herkesin dikkatini çektiğinden yalan söylemesi mümkün olmayacak kadar kişi tarafından nakledilmiştir. Mucizenin inkârı ancak mütevatir haberin inkâr ile mümkün olur. İbn Hazm Mucizeyi peygamberlere has bir gerçeklik olarak kabul ettiğinden tevatüren nakledildiğinde zorunlu bilgi oluşturur. Kişi ister kendisi mucizeye şahit olsun isterse başkasından duysun durum aynıdır. İbn Hazm mucizenin inkâr edilmesini mütevatir haberin reddedilmesi olarak gördüğünden konunun muhaliflerine karşı reddiye olarak büyük toplulukların haberinin geçerliliğini uzunca açıklar.⁸⁸

Mucize konusu nübüvvete dayanır. Nübüvvetin gerekliliği konusunda İbn Hazm kendisinden önceki düşünce geleneğine uyarak ilimler ve mesleklerin öğrenilmesi üzerinden değerlendirir. Bu düşünceye göre insanlık tarihinin en başından beri bazı ilim ve mesleklerin biliniyor olması bunların öğretilmiş olduğunu gösterir. Deneme yanılma yoluyla öğrenilemeyecek meslekler vardır. Tıp, astronomi, tarım, dokuma ve daha pek çok meslek insanlığın en başta dışarıdan bir öğretilme ile elde edebileceği şeylerdir. Örneğin hastalıkların çarelerini bilmek ancak öğrenme ile mümkündür. Birisi tarafından öğretilme olmadan bu imkânsızdır. Konuşmak bile Allah'ın ilk defa vahiyle kelâmı göndermesi ile öğrenilmiştir. Tüm bu tarihi ve beşerî gerçeklikler üzerine nübüvvetin gerekliliği ve gerçekliği bina edilir.⁸⁹

İbn Hazm nübüvvetin bilinmesi için mucizeyi zorunlu şart gören çoğunluğun yaklaşımını kabul ederek şöyle der: "Peygamberlerin gösterdikleri mucizeler, Allah tarafından, onların getirdiklerini doğrulayan şahitlerdir. Mucizeler, peygamberlere bildirilenlerin kesin doğru olduklarını gösteren delillerdir. Bunlar, bizim peygamberlere boyun eğip, itaat etmemizi gerektirir. Dolayısıyla onların bildirdikleri her şeyin, gerçek ve zorunlu bilgi olması da gerekir."⁹⁰ Ona göre peygamberlik iddiasında bulunan kişinin mucize göstermesi zorunludur. Allah peygamberin sözünün doğruluğunu göstermek için bu türlü işleri özel olarak yaratır.⁹¹

⁸⁵ Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2005, c.30, s.350-352.

⁸⁶ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...* c. 1, s.350.

⁸⁷ Kılavuz Ulvi Murat, "İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), s. 5.

⁸⁸ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...* c. 1, s. 352.

⁸⁹ Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmi Görüşleri*, Kayseri Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2005, s. 267-274, 341-344.

⁹⁰ İbn Hazm, *el- Usûl ve'l- Furû*, c. 1.

⁹¹ İbn Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel...* c. 1.

3. Mücize Dışındaki Delâilü'n-Nübüvve Unsurları

Peygamberlerin mesajı temel olarak insan aklına hitap eder. Bu sebeple ilk bakışta mesajın akıl için bağlayıcı içeriğe sahip olması kendi başına delil olarak yeterli gözükmemektedir. Nitekim bazı İslam düşünürleri akla hitap eden peygamber davranışları ve anlattıklarının içeriği gibi dahili ve harici hususları nübüvvet delil olarak yeterli görmüşlerdir. Fakat bu kabul âlimlerin geneli için geçerli olmamıştır. Çoğunluk nübüvvet delil olması için, zikredilen bu delillerin yanında zorunlu bilgi kaynakları ile de desteklenmesini şart koşmuştur. Asıl ihtilaf edilen nokta mücize ile diğer deliller arasında kategorik bir ayrıma gidilmesi ile başlamaktadır. Mücize dışındaki hususların bir delil değil sadece destekleyici husus olduğunu kabul etmiştir. İşte konu üzerinde ihtilaf edilen iki duruş bunlardır.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu nübüvvetin ispatı için mücizeyi temel şart kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre nübüvvetin delilleri mücize ile sınırlıdır. Bu görüşü ifade eden âlimlerden Kâdî Ebübekir El-Bâkîllânî "Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğu sadece ortaya koyduğu davet ile sabit olmaz. Bilakis mücize ile sabit olur." demiştir.⁹²

İmam'u'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) "Nübüvvet için mücizeden başka bir delil yoktur. Eğer; güç yetirilebilen bir şey üzerine nübüvvet için bir delil ortaya konması mümkün müdür denilirse biz de deriz ki bu mümkün değildir. Çünkü nübüvvet delil olarak düşünülen şeyler ya alışılmış normal şeydendir ve salih ile facir onda aynı durumdadır. Böylelikle bir delil olması imkânsız olur. Ya da nübüvvet delil olarak düşünülen şey harikulade olur. Bu durumda ise bu harikulade olayın nübüvvet iddiası ile ilişkili olması zorunludur. Harikulade olan her olayın direkt olarak Allah'ın fiili olduğunu kabul etmek mümkündür. Eğer bu olayın nübüvvet iddiası ile ilişkisi konusunda şüphe yoksa işte bu mücizedir."⁹³

İsfehânî (ö. 749/1349) ise "Peygamberlerin nübüvvetinin delili mücizelerdir. Hz. Muhammed (S.A.V.)'in nübüvvetinin delili de nazmı ve manası mücize olan Kur'an'dır." demiştir.⁹⁴ Bu konuda benzer nakiller Teftâzânî'de (ö. 792/1390) de vardır.⁹⁵

Diğer bir grup ise mücizeyi nübüvvet için yeterli bir delil olarak yeterli gören ancak peygamberlerin halleri ve kendisindekilerin müjdelemesi gibi başka delilleri ayrıca delil kabul edenlerdir. Bu kısımdakilere göre başka yollarla da nübüvvet sabit olur. Âlimler mücizeyi nübüvvetin ispatında vazgeçilemeyecek zorunlulukta bir şart olarak görmüşlerdir. İbn Ebü'l-iz'in (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*'deki ifadeleri onun konuya ilişkin tutumunu açıklamaktadır. O, kelâmcıların nübüvvetin ispatında mücizeyi merkeze alan yaklaşımlarını eleştirir. Ona göre bu problemler bir yoldur. Ebü'l-iz'e göre mücizenin sahih bir delil olduğuna şüphe yoktur. Ancak delil sadece mücize ile sınırlı değildir. Çünkü peygamberlik iddiasında bulunanlar ya en doğru sözlü kimselerdir ya da en yalancı kişilerdir. Ve bu iki grubun birbirine karıştırılması cahil kişiler dışında mümkün değildir. Hatta onların tavırları kendileri hakkında birer karinedir ve bilgi verir. Peygamberlik konusu dışında da bir yalancı ve doğru sözlünün ayırt edilmesi için pek çok yol varken aynı durum nübüvvetinde de geçerli görülmesi gerektiğini

⁹² Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecübü i'tikâdihü ve lâ yecüzü'l-cehlu bihi*, s. 58.

⁹³ Cüveynî, *El-İrsâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-i'Tikâd*, s. 351.

⁹⁴ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Şerhu Akîdeti'l-İsfehâniyye*, (thk. Muhammed b. Riyad El-Alhmed), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1425, s. 137.

⁹⁵ Sa'deddin b. Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c. 2.

⁹⁶ Sadrüddin Muhammed b. Alaüddin Ali b. Muhammed El-Hanefî El-Ezraî Es-Salihî Ed-Dimeşkî İbni Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Darüsselam, Mısır, 2005), s. 150.

kaydeder.⁹⁶ Ayrıca bu konuda İmam El-İcî (ö. 756/1355) *Mevâkıf*'inde Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair delillendirme "ikinci meslekte" "nübüvvetten önceki, daveti esnasındaki ve nübüvvetin tamamlanmasından sonraki halleri ile delillendirme" diye ifade etmiştir.⁹⁷ Ve ayrıca "üçüncü meslek" te kendinden önceki peygamberlerin Tevrat ve İncil'de haber vermesi meselesini zikretmiştir. Ardından bu konuda asıl dayanağın peygamberin elindeki mücize olduğunu, diğer delillerin ise tamamlayıcı eklemeler ve açıklamalar mahiyetinde olduğunu ifade etmiştir." Nübüvveti ispatlayan hususları "mücize ve delil" şeklindeki bu ayrım klasik kelâm eserlerinde göze çarpmamaktadır. Konunun sadece lafzi bakış açısıyla değerlendirildiği görülmektedir.

Kelâm âlimleri genel olarak mücize ile delâilü'n-nübüvveyi birbirinden ayırmamasını değil meşhur muhaddislerin aksi yöndeki yaklaşımını referans alırlar. Hadisçiler bu ikisini birbirinden ayrı kabul etmiş ve nübüvvetle ilgili kitap bölümlerini Buhârî'nin *Sahih*'inde⁹⁸ yaptığı gibi "Nübüvvetin Alametleri" veya Beyhâkî ve diğerlerinin yaptığı gibi "Delâilü'n-Nübüvve" diye isimlendirmişlerdir. Burada kastedilen; Hz. Peygamberin nübüvvetini ispatlayan ve onun doğruluğunu kanıtlayan her şeyin -herhangi bir sınırlama ve şart koşma olmaksızın- delil olduğudur. Bunlar, onun bedeninde bulunan özel işaretleri, alametleri ve ondan önce gelmiş olan peygamberlere indirilen semavi kitapların onun gelişini müjdelemesini de kapsar. Söz konusu anlayışa göre her mücize, sahibinin nübüvvetine kesin bir delildir. Ancak nübüvvet dair her delil veya alamet muhatabı aciz bırakan, alışlagelmiş olanı ihlal eden ve meydan okumaya biçişik olan konumunda değildir. Mücize delil ve alametten daha özeldir. Bu görüşe göre ayrıca nübüvvet dair müjdelerin varlığı da mücizeden başka isimlendirmelerin olabileceğini göstermektedir. Bu kısım deliler "beşâirü'n-nübüvvet" başlığı altında aktarılır.⁹⁹ Pek çok ayette de ehli kitaba yönelik kendilerinden sonraki nebiler hakkında çeşitli müjdelere bildirilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

-“İsrâiloğulları bilginlerinin bunu bilmesi onlar için bir delil değil midir?”¹⁰⁰

-“O inkârcılar, "Sen peygamber değilsin" diyorlar. De ki: "Sizinle benim aramda şahit olarak bir Allah, bir de kitap bilgisine sahip olanlar yeter."¹⁰¹

-“(De ki: "Allah'tan başka bir hakem mi arayacağım? Halbuki size kitabı açıklanmış olarak indiren O'dur." Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, Kur'an'ın gerçekten rabbın tarafından indirilmiş olduğunu bilirler. Sakın şüpheye düşenlerden olma!”¹⁰²

-“Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar.”¹⁰³

Ancak "beşâirü'n-nübüvvet" isimlendirmesi adından da anlaşılacağı üzere ispatlayıcı ve nihai bir delil değildir. Bir müjdeleme olsa bile onun iddia sahibini gösterdiğini anlamak için delile ihtiyaç olacaktır.

Nübüvvet delalet eden hususların mücize ve delil diye ayrılması ve bunun meydan okuma olup olmamasına dayandırılması isabetli bir

⁹⁷ el-İcî, *Kitabu'l-Mevâkıf*, c. 3.

⁹⁸ Buhârî, *El-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahihü'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah Sallallahualayhi Vesellem ve Sinenühü ve Eyyâmuhu*, c. 4.

⁹⁹ Mehmet Aydın, "Beşâirü'n-Nübüvve", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, c.5, s.549-550.

¹⁰⁰ Kur'an-ı Kerim, 26/197.

¹⁰¹ Kur'an-ı Kerim, 13/43.

¹⁰² Kur'an-ı Kerim, 6/114.

¹⁰³ Kur'an-ı Kerim, 2/146.

yaklaşım değildir. Ehli Sünnetin meydan okuma ile kastettiği anlam sadece olay anı ile sınırlı değildir. Bir mucize gerçekleştirilirken her zaman bir iddia ve meydan okuma potansiyel olarak mevcuttur. O an huzurda bulunanlar için bir meydan okuma dile getirilmese bile o mucizeyi tevatüren duyacak başkaları için bir meydan okuma söz konusudur. Nübüvvet iddiası kendi içinde meydan okumayı her zaman barındırır.

Sonuç

Mucize nübüvvet başlığının temel dayanağıdır. Bu sebeple kelâm eserlerinde yer almıştır. Ancak kelâmcıların mucizeyi açıklamalarına baktığımızda konunun mesailen olan nübüvvet alanının dışında mebadi denilen varlık ve bilgi anlayışı ile de ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Mucize kendi başına bir olay olarak değerlendirildiğinde varlık bahsine konu olurken, nübüvvet delalet etmesi bakımından da bilgi bahislerine konu olmaktadır.

İslam kelâm ekolleri içinde varlık anlayışı ne olursa olsun herkes onun failinin Allah olduğunu kabul etmiştir. Adete muhalif olarak gerçekleşen bu hadiselerin açıklanması da yine cevher ve araz anlayışı içinde yapılmıştır. İbn Hazm bu konuya büyük önem vererek böyle harikulade bir etkinin Allah tarafından sadece peygamberler için yapılacağını savunmuştur.

Mucizenin nübüvvet delil oluşturmasında kelâm ekolleri arasında bir ihtilaf yokken bu delaletin istidlali mi yoksa zaruri mi olduğu konusunda farklı düşünenler olmuştur. İbn Hazm da bunlardandır. O, varlık anlayışı içinde açıkladıklarına uygun olarak mucizeyi zorunlu bilgi kaynağı kabul etmiştir. Onun sihir, büyü ve keramet gibi rivayetleri reddetmesi de buna dayanmaktadır. Tarih boyunca aktarılan sihir ve büyü gibi hadiseleri ise ilginç biçimde doğal fizik kanunları ile açıklamakta ve onların harikulade olmadığını göstermektedir. Bazı sanatlar veya ilmi tekniklerle harikulade gibi görünen olayların gerçekleştirilebileceğini söylemektedir. Onun bu yaklaşımı güncel bir probleme de parmak basmaktadır. Fizik biliminin ilerlemesi ile batı dünyasında mucizevi olayların yeni keşfedilen doğa kanunları ile yeniden incelenmesi gündeme gelmektedir. İslam dünyasında da benzer araştırmalar yapılması gündeme getirilebilir.

Görmekteyiz ki İbn Hazm Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna muhalif olarak mucizede tehattî şartını kabul etmemektedir. O, sadece Allah'ın Araplara bir benzerini getirmeleri konusunda meydan okuduğu Kur'an için tehattîyi kabul etmektedir. Eğer meydan okuma mucizenin şartlarından olsaydı o zaman bazılarının benzerini yapabileceği sihir, keramet ve benzeri diğer harikuladelikler de aynı kategoriye girerdi.

Kur'an'ın belâgat i'câzına gelince İbn Hazm onun azının da çoğunun da yaratılmışlar için eşit şekilde mucize olduğunu söylemektedir ki bu görüş bir sure veya bir ayetin mucize olduğunu savunanlara karşılık ifade edilmiştir. Ve gördük ki o, Kur'an belâgatının insanların belâgatıyla iç içe olmasını ve onun en üst seviyede bulunmasıyla onlardan ayrıldığını kabul etmemektedir. O, bizim "Kur'an'ın belâgati insan belâgatının en üst seviyesindedir" sözümüzün onun değerini ve mertebesini azalttığını düşünmektedir. O, belâgati insan kelâmının güzelliğinin bir ölçüsü olarak görmektedir. Ona göre Kur'an bu ölçülerin kapsamına girmez. Kur'an beşer kelâmından daha belîğdir demek Kelâmullah'a bir zulümdür.

Şu an bizim için Hz. Muhammed'in akıl, belâgat ve fesâhat mucizesi olan Kur'an'dan başka bir mucize kalmamıştır. Bu mucize de Hz. Muhammed'in kendilerine gönderildiği kavimde meşhur olan şeyler türündendi. O, bununla onlara meydan okumuş ve onun bir benzerini, on suresinin benzerini ya da en kısa suresinin benzerini getirmelerini

söylemiştir. Onların bunu yapmaktan aciz kaldıkları bir gerçektir. Eğer yapabilselerdi onu yapmaktan bir an bile geri durmazlardı. Peygamberimizi yalancı çıkarma konusunda çok hırslıydı. Ve eğer bunu başarabilselerdi Müslümanlar ile aralarında akan kanı korumuş olurlardı. Şimdiye kadar Kur'an'ın i'câzını ve onun edebî, ilmi, tıbbî, astronomik ve daha başka alandaki sırlarını inceleyen kitap yayımlanmıştır ve bunların hepsi onun sadece tek bir milletin ve sınırlı bir zaman diliminin kitabı olmadığını ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Abduh Muhammed, *Tevhîd Risâlesi*, Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Aydın Mehmet, "Beşâirü'n-Nübüvve", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 5/549-550, İstanbul: 1992.
- Bâkîllânî Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. El-Kasım, *El-Beyân Ani'l-fark Beyne'l-Mucizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehânât ve's-Sihr ve'n-Nâricât*. Beyrut: El-Mektebetü'ş-Şarkıyyr, 1958.
- Bâkîllânî Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. El-Kasım, *el-İnsâf fi mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-türâs, 2000.
- Bebek Adil, "Kelâm Literatürü Işığında Mü'cize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mü'cizelerin Değerlendirilmesi". *MÜİFD* 18 (2000).
- Bigiyef Mûsâ Cârullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, çev. Musa Bilgiz, Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2001.
- Buhari Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Ca'fi, *El-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar min Umûri Rasulillah Sallallahualeyhi Vesellem ve Sünenühü ve Eyyâmuhu*, çev. Muhammed b. Zühreyr Nasır En-Nasır, Daru Tavku'n-Necât, 1422.
- Bulut Halil İbrahim, "Mücize", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 30/348-351, İstanbul: 2005.
- Câbirî Muhammed Âbid, *Medhal il'l-Kur'an'il-Kerim*, Beyrut: Daru'l Kütütüb, 2006.
- Cüveynî Ebu'l-Muallâ Rûknüddin İmamul Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *El-İrşad ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-i'Tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim Abdülhamid. Mısır, 1950.
- Cüveynî Ebu'l-Muallâ Rûknüddin İmamul Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Lümaü'l-edille fi kavâidi akâidi ehli's-sünneti ve'l-cema'a*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Alemü'l-Kütüp, 1987.
- Dorman M. Emre, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Düzgün Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- el-Eş'arî Ebû'l-Hasan, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- el-Eş'arî Ebû'l-Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musellin (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*. çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- el-Eş'arî Ebû'l-Hasan, *Risâletün ila Ehli's-Sağr bi Bâbi'l-Ebvâb*. thk. Abdullah Şakir el-Cüneydî. Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmiy, 1413.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamîd el-Hendâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- el-Gazzâlî Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Tehafütü'l-Felasife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Makâsıdu'l Felasife*. thk. Ahmet Ferit el-Mezidi. Beyrut: Daru'l kutubi'l ilmiye, 2003.
- el-İcî Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *Kitabu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Daru'l-cil, 1997.
- el-İsfehânî Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Rağîb, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-İhya, 2002.
- el-Kureyşî Ebû'l-Hüseyin en-Nisaburi Müslim b.Haccac, *el-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adli ani'l-adl ila Rasulillah*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1956.
- el-Râzî Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdülkâdir, *Muhtârü's-Sihâh*, Beyrut: Mektebetu Lübnan: 1986.
- en-Nesefî Ebu'l-Muîn Meymun b.Muhammed, *Tabsiratü'l-edille fi Usûli'd-Dîn*. çev. Şaban Ali Düzgün- Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- er-Râzî Fahreddîn, *en-Nübüvvet*. thk. Ahmet Hicazi el-Sakâ. Beyrut: Dâru İbn Zeytün, 1986.
- es-Sâbûnî Ebû Muhammed Nûruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Geyin Sema, "Muhammed Ferîd Vecdî'nin Tefsir Anlayışı ve Yaşadığı Dönem Açısından Tefsirinin Değerlendirilmesi", *Journal of Intercultural and Religious Studies* 4 2013.
- Güney Tamer, "Brahmanizm". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 6/329-333 İstanbul: 1992.
- Gürkan Sâlime Leyla, "Mücize". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 30/351-354, İstanbul: 2005.
- Hilmi Ahmed, *İslâm Tarihi*, çev. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul: Huzur Yayınları, 2011.

- İbn Füreke Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü makâlâti 'ş-şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.
- İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid, *El-Fasl fi 'l-Milel vel '-Ehvâi ve 'n-Nihal*. Kahire, 1903.
- İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid, *El-Fasl fi 'l-Milel vel '-Ehvâi ve 'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. C. 3, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Manzûr Ebû'l-Fadıl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanü 'l-Arab*. Beyrut: Darü'l-İlim, 1990.
- İbni Fâris Ahmet b. Zekeriyya el-Kazvîni, *Mekâyisi 'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Daru'l-fikr, 1979.
- İbni Teymiyye Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *Kitâbu 'n-Nübüvvât*, thk. Abdulaziz b. Salih et-Tüyân Riyad: Edvâu's-Selef, 1420.
- Kılavuz Ulvi Murat, "İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 1-31.
- Kurtubî Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Ebî Bekr b. Ferahu'l-Ensârî el-Hazrecî Şemsüdin, *el-İ'lâm bi mâ fi dîni 'n-nasârâ min elfsâd ve 'l-evhâm ve izhâru mehâsini 'l-islam*. thk. Ahmet Hicazi Es-Seka. Kahire: Dâru't-türâsi'l-Arabî, 1980.
- Maral Mehmet Şerif, *Eş'arî ve Mâtürîdî Düşüncede Nübüvvet Anlayışı* Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Mâtürîdî Ebû Mansur, *Kitabü 't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî Ebû Mansur, *Tevlatu 'l-Kuran, İstanbul 2007*. ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2007.
- Pay Murat, "İslam Düşüncesinde Bazı Mûcize Telakkileri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 18/47, 2015.
- Polat Fethi Ahmet, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe". *Marife Dergisi* 3/3 (2003), 185-218.
- Serdar Murat, *İbn Hazm'in Kelâmi Görüşleri* Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005
- Teftazânî Sa'deddin b. Mesûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu 'l-Mekâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Yavuz Yusuf Şevki, "Sarfe". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Yayla Mansur, Kur'ân'daki Mûcizeleri Aklileştirme Çabalarına Dair Bazı Mülâhazalar Muhammed Abduh Bağlamında-, *Akıl Kitabı-7*, haz. Akyüz Turgut, İstanbul: Ravza Yayınları., 2021.
- Yeprem Mustafa Saim, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

EXTENDED ABSTRACT

Theological schools generally examine the issue of miracle in terms of the definition of a miracle, its conditions, its realization forms and its position in creating evidence for prophethood. In this study, we briefly discussed the approaches of the Kalam schools to the subject of miracles. We widely put forward the opinion of Ibn Hazm on this issue and the conditions he accepted. The subject of miracle is a issue that the characteristic differences of theological (Kalam) schools do not affect much, and there is generally more common acceptance. Although they look at human actions completely differently, they have a great deal of common acceptance of miracles. For example, Ash'ari defines the miracle as being against the custom, adjoining to the challenge and the claim of prophethood, and being sure of being reciprocated. On the other hand, al-Baqillani defined miracles as "acts contrary to the custom put forward by Allah upon the challenge of the prophets to bring a similar one to their ummah" and claimed that the challenge and prophecy are parallel. This parallelism prevents nonsense like magic from being considered a miracle. Qurtubi also described the miracle as a marvelous situation that happens with a challenge that cannot be imitated. Ibn Hazm is also in harmony with the general approaches on this issue. However, although he used the same expressions as the majority of theologians in terms of the definition of miracle and being evidence for prophethood, there are also some different approaches to "miracle being evidence for prophethood". When we examine the perspective he brought to this subject, It is seen that he tries to prove that he does not find it correct to stipulate the condition of al-tahaddi (The challenge of the Quran) in miracles other than the Qur'an. However, he followed a different way from the general Islamic scholars in his views on whether the Qur'an is a miracle in terms of rhetoric or not. In this study, Ibn Hazm's views on these issues have been extensively studied. For Ibn Hazm, the fact that miracles are proof of prophethood is an important and special issue. According to him, wonderful events are reserved for prophets only. Mu'tazila also agrees with this view. Because mu'tazila did not accept any of the extraordinary acts such as miracles and magic, except for the prophets. This supports proof of Ibn Hazm that miracles are reserved for prophets only. In fact, since Ibn Hazm was against raising ordinary people to the level of prophets, he did not accept all kinds of extraordinary situations reported about people other than prophets for this reason. Because Allah only changes the natural order with the miracle He created for the prophets. According to him, not all miracles came to confirm the prophecies of the prophets and the divine message they brought. Some miracles came to support the prophets and the communities that believed in them and to challenge the disbelievers who stood against them. In fact, Ibn Hazm agrees with most scholars in these views. The point where he differs from other scholars about miracles is that the Qur'an is a miracle in terms of rhetoric and does not see tahaddi as a condition for miracles. Because, according to him, if tahaddi was a condition, before every miracle, the Prophet clearly challenged with it. For example, there is no challenge before the miracles of the Prophet such as "the weeping of the wood or the speaking of the meat". Also, some of the other prophets have threatened in their visible miracles, but there is not tahaddi in all of their miracles. According to Ibn Hazm, the Quran has a special place among miracles. Because the only miracle of the Prophet that happens with tahaddi is the Qur'an. It has been determined that Ibn Hazm had a different approach to the Qur'an's being a miracle in terms of rhetoric on this subject, which we touched on in detail in our study. In this regard, the eloquence of the Qur'an is not like the eloquence of man. In this case, no comparison can be made and it would not be right to talk about any superiority, because the Qur'an has rhetoric that cannot be reached. If people had the highest level of eloquence that the Qur'an has, this would not be a miracle. Because the highest level is also a goal for humans. It would be uncertain whether this level would be reached or not. And This is not possible for the Qur'an. In addition to this, there are matters that no one knows the meaning of, such as the hurūf muqatta'āt in the Qur'an. These are not the kind of human eloquence we know. In short, Ibn Hazm was not in favor of demonstrating his superiority by analyzing the expressions in the Qur'an according to the rules in Arabic rhetoric. He reveals that the Qur'an is absolute and incomparable rhetoric, including its simplest expressions. He thinks that he has no partnership with Arab eloquence in terms of rhetoric in Allah's word. According to Ibn Hazm, the miracle is necessary knowledge for people. The first reason affecting this view is the understanding of existence, and the second reason is that it puts miracles on the same level as mutawatir news in its own information system. According to the understanding of existence, Allah is the sole maker and the absolute power. A miracle is an act of Allah because it intervenes in existence and events in the world. And since Allah is the only power that can intervene in this natural order and events, Allah performs this kind of situation, that is, a miracle, in the hands of the prophet. Therefore, Ibn Hazm emphasizes that Allah is the perpetrator of the miracle. According to him, every marvelous event that has taken place throughout history is a miracle of a prophet. For this reason, there is no one who shows extraordinary events other than the prophets. It cannot be denied as it is observed by large groups and many people in these extraordinary situations. Therefore, the denial of the miracle can only be achieved by the denial of the mutawatir news. According to him, miracles are unique to prophets and are necessary knowledge in the way they are transmitted by tawatur. The opinions and views of Ibn Hazm on the subject of our study as evidence for the prophethood of the miracle were evaluated by examining them one by one.

Selçukluların Askerî Üssü: Hüzistân

İsmet Burak BATIR^{1*}

¹ Dr., İSTANBUL.

* ismetburakbatir90@gmail.com

+ ORCID: 0000-0003-0572-6110

Efe YEŞİLDURAK^{2*}

² Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, SAKARYA.

* eyesildurak@sakarya.edu.tr

+ ORCID: 0000-0003-4924-7998

Öz– Hüzistân, eskiçağlardan beri stratejik konumu dolayısıyla siyasi, iktisadi ve askerî öneme sahiptir. Abbâsi Halifesi Mansûr tarafından Bağdat’ın kurulmasından sonra bölgenin siyasi ve iktisadi öneminin azalmasına rağmen askerî önemi devam etmiştir. Hilâfet merkezine yakınlığı nedeniyle askerî önemini muhafaza eden bölge özellikle Selçuklular devrinde saltanat iddiasında bulunan melikler tarafından askerî üs olarak kullanılmıştır. Tuğrul Bey zamanında Selçuklu hâkimiyetine geçen Hüzistân, Büyük Selçuklular devrinde askerî iktâ olarak Hezâresb’e verilmiştir. Onun ölümünden sonra Melikşah devrinde Emîr Porsuk ve oğulları Hüzistân’a hâkim olmuştur. Bu çalışma, iki başlık altında incelenmiştir. İlk olarak Büyük Selçuklu Devleti sultanı Melikşah’ın vefatından sonra saltanat mücadelesine giren Berkıyaruk ve Muhammed Tapar arasındaki mücadelede Hüzistân’ın önemine değinilecektir. Bunun yanında Porsukoğullarının bu süreçte Selçuklu meliklerine karşı izlediği politika değerlendirilecektir. Çalışmanın ikinci kısmında ise başkenti ele geçirmek isteyen Irak Selçuklu Devleti meliklerinin saltanat iddiası sürecinde Hüzistân’ın askerî önemi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler– Hüzistân, Büyük Selçuklular, Berkıyaruk, Muhammed Tapar, Irak Selçukluları.

Military Base of Saldjükids: Khuzistân

Abstract– Khuzistân was political, economic and military importance since ancient times due to its strategic location. After the establishment of Baghdad by the Abbasid Caliph al-Mansur, the military importance of the region continued although the decrease in its political and economic importance. The region, which preserved its military importance due to its vicinage to the center of the caliphate, was used as a military base, especially during the Saldjükid era, by the maliks who claimed the reign. Khuzistân, which came under the rule of the Saldjükid during the reign of Toghril (I) Beg, was given to Hezaresb as a military iqta’ during the reign of the Great Saldjükids. After the death of Hezaresb, Amir Bursuk and his sons took over the Khuzistân during the reign of Malik-Shâh. This study is examined in two parts. Firstly, the importance of Khuzistân in the struggle between Berkyârük and Muhammad Tapar, who embarked on the struggle for the reign after the death of Malik-Shâh, the sultan of the Great Saldjükid State, will be mentioned. Moreover, the policy of the sons of Bursuk against the Saldjükid maliks in this process will be evaluated. In the second part of the study, the military importance of Khuzistân in the process of claiming the reign of the Iraqi Saldjükid State maliks who want to seize the capital will be emphasized.

Keywords – Khuzistân, Great Saldjükids, Berkyârük, Muhammad Tapar, Iraqi Saldjükids.

Giriş

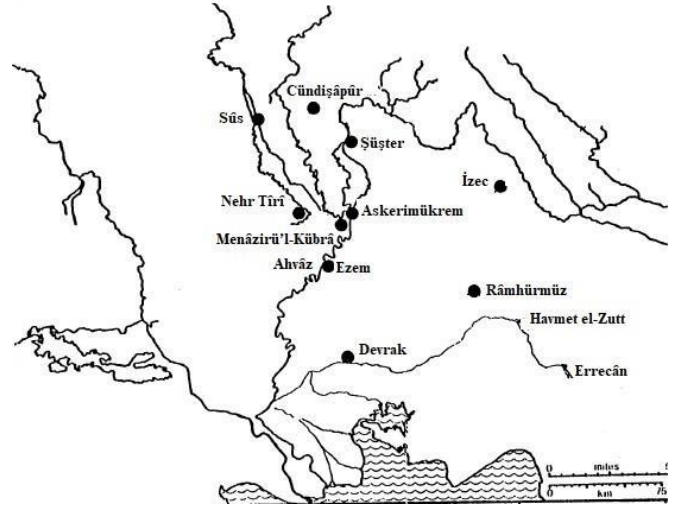
Hüzların yaşadığı yer anlamına gelen Hüzistân, Hüz (خور) kelimesi ve -stan (ستان) ekinin birleşiminden oluşmaktadır. İslâm coğrafya yazarlarına göre Hüzistân'ın doğusunda Fars ve İsfahân, batı tarafında Vâsit, kuzeyinde Cibâl, güney ve güneybatısında Basra Körfezi yer almaktadır.¹ İran'ın en eski yerleşim yerlerinden olan bölge, Aryâi kavimlerin (Medler, Persler, Partlar) bölgeye gelmesiyle medeniyetin hızla geliştiği yerlerden biri olmuştur. Sâsânilerin kuruluşundan sonra Hüzistân siyasi, askerî, iktisadî ve bilimsel gelişmelerin merkezi haline geldi. Sâsânî hükümdarlarının bilimsel gelişmeleri desteklemesi neticesinde Cündişâpur'da büyük bir üniversite inşa edildi.² Kurulan bu üniversiteye daha sonra hastane, kütüphâne, rasathâne, tercüme evi (Dâru'l-ilm) gibi kurumlar da eklenerek birçok bilim insanına ev sahipliği yapmıştır.

Hüzistân, Bağdat'ın kuruluşuna kadar önemini sürdürdü. Abbâsiler döneminde Bağdat hilâfet merkezi olduktan sonra İslâm dünyasının ilim ve kültür merkezi haline geldi. Böylece Hüzistân İslâm öncesi var olan şöhretini her alanda kaybetti. Abbâsilerin siyasi otoritesini kaybetmesiyle Tâhirîler (205/821-259/873) ve Saffârîler (247/861-393/1003) gibi mahallî hânedanların Hüzistân'ı işgal etmesi ve 15 Şevval 255 (26 Eylül 869) tarihinde çıkan Zencî isyanı³ bölgenin sosyo-ekonomik yönden çöküşüne zemin hazırladı. Bunun yanında Hüzistân'a vergi tahsili için görevlendirilen Beridî ailesinin⁴ keyfi uygulamaları halkta huzursuzluğa yol açtı ve bunun neticesinde halk bölge şehirlerinden uzaklaştı.

Deylem bölgesinde ortaya çıkan Büveyhioğulları İran'ın güneyine ilerleyerek Ali b. Büveyh (İmâdüddeve) (320/932-338/949) önderliğinde Fars'ı ele geçirdiler. Akabinde Ali b. Büveyh'in kardeşi Ahmed b. Büveyh de (Muizzüddeve) (334/945-356/967) Hüzistân'ın yönetimini Beridîlerden alarak bölgeye hâkim oldu. Hüzistân'ı askerî üs olarak kullanan Muizzüddeve Bağdat'ı ele geçirerek Abbâsî hilâfeti üzerinde siyasi hâkimiyet kurdu. Büveyhî hükümdarı Adudüddeve'nin halefleri arasında meydana gelen mücadeleler bölge şehirlerini oldukça tahrip etti. Büveyhilerin Hüzistân hâkimiyeti Selçukluların gelişine kadar devam etti. Selçuklu sultanı Tuğrul Bey zamanında Hüzistân dâhil Büveyhî toprakları Selçukluların eline geçti.⁵

Hüzistân'ın Büyük Selçuklu Devleti hâkimiyetine geçmesinden sonra bölge, her yıl merkezî yönetime muayyen bir vergi göndermek kaydıyla Tâcü'l-mülûk Ebû Kâlicâr Hezâresb b. Bengîr'in

yönetimine bırakıldı.⁶ Hezâresb'in 462 (1069) yılında ölümünden sonra Melikşah'ın vefatına kadar bölgenin kim tarafından yönetildiği bilinmemektedir. Bu çalışma, doğudan batıya giden güzergâh üzerinde bulunması nedeniyle hem Büyük Selçuklu Devleti hem de Irak Selçuklu Devleti'nde saltanat mücadelelerinde ön plana çıkan Hüzistân bölgesinin askerî üs olması konu edinecektir.



Hüzistân şehirlerini ve akarsularını gösteren bir harita.⁷

1) Büyük Selçuklu Devleti Döneminde Hüzistân

Sultan Melikşah 16 Şevval 485 (19 Kasım 1092) tarihinde ölünce Büyük Selçuklu Devleti tahtına oğlu Berkıyaruk geçti. Ancak Berkıyaruk, hükümdarlığının ilk yıllarında Terken Hatun'un⁸ oğlu Mahmûd'un isyanıyla karşılaştı. Terken Hatun Halife Muktedî-Biemrillâh ile anlaşarak Mahmûd adına hutbe okutup onu sultan ilan etti. Berkıyaruk bunun üzerine Terken Hatun ile saltanat mücadelesine girişti. Terken Hatun yenilmesi üzerine yapılan anlaşma gereğince Fars ve İsfahân dışında kalan yerler Berkıyaruk'a bırakıldı. Terken Hatun anlaşmadan sonra diğer hânedan üyeleriyle birlikte Berkıyaruk üzerine yürüdüysen de başarılı olamadı. Daha sonra Berkıyaruk Bağdat'a gitti. Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından Rükneddin unvanıyla 14 Muharrem 487 (3 Şubat 1094) tarihinde adına hutbe okundu ve sultan ilan edildi.⁹

¹ İstahrî, *Ülkelerin Yolları*, (Çev. Murat Ağarı), Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2015, s. 96; İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, (Çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 231; *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrikile'l-mağrib*, (Çev. Murat Ağarı), Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 87; İbnü'l-Belhî, *Fârsnâme*, (Nşr. G. le Strange-R. A. Nicholson), Esâtîr, Tahran, 1384 hş., s. 121; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, C. II, Dâru Sâdır, Beyrut, 1977, s. 405; Ebû'l-Fidâ, *Ebû'l-Fidâ Coğrafyası*, (Çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 258; Hamdullâh Müstevfî, *Nühzetü'l-kulûb*, (Nşr. Muhammed Debir Siyâkî), Ketâbhâne-i Tâhûrî, Tahran, 1336 hş., s. 109.

² I. Şâpûr (240-272) tarafından kurulan Cündişâpur şehri, Sûs ile Hemedan şehirleri arasında almaktadır. 256 yılında I. Şâpûr ile Roma İmparatoru Valerianus (252/253-260) arasında yapılan savaşta Valerianus ve askerleri esir alındı. Esir alınanların içerisinde bulunan sanatçılar, bilginler ve işçilerden oluşan kalabalık bir grup Cündişâpur'a getirilerek şehrin entelektüel bir şehir olmasını sağlandı. Recep Uslu, "Cündişâpur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. VIII, İstanbul, 1993, s. 117; Emine Bilgiç, "Pers Kralı I. Şapur'un Roma İmparatoru Valerianus'u Esir Alması", *MJH*, C. II/2, s. 25-34.

³ Zencî isyanı için detaylı bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, Ali b. Muhammed ez-Zencî, *DİA*, İstanbul, 1989, C. II, s. 413-414.

⁴ Beridîler hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülkerim Özyayın, "Beridîler", *DİA*, İstanbul, 1992, C. V, s. 501-502.

⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, (Çev. Kıvameddin Burslan), TTK Yayınları, Ankara, 2016, s. 280-281; Hemedânî, *Tekmilletü't-tâberî*, (Nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), (Taberî, Tarih içinde), C. XI, Beyrut,

t.y, s. 292; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, (Nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdülkâdir Atâ), C. XV, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 349; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, (Çev. Abdülkerim Özyayın), C. VIII, Bahar Yayınları, İstanbul, 1991, s. 231-232; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, C. VI, İstanbul, 1992, s. 496-500.

⁶ Sultan Tuğrul Bey, Hüzistân ve Basra'yı yıllık üç yüz altmış bin dinar karşılığında Hezâresb'e iktâ olarak verdi. Sultan Alparslan döneminde biriken borçlar istenince Hezâresb'in borcunu göndermemesi üzerine merkezle arası bozulmuştur. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XVI, s. 3; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, C. IX, s. 466; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, (Thk. Muhammed Enes el-Hin, İbrahim Zeybek), C. XVII, Dimaşk, 1434, s. 496.

⁷ Nanette Merie Pyne, *The impact of the Seljuq invasion on Khuzestan: an inquiry into the historical, geographical, numismatic, and archaeological evidence*, Basılmamış Doktora Tezi, Near Eastern History, Archaeology and Literature, Washington 1982, s. 157.

⁸ Gülay Öğün Bezer, "Terken Hatun", *DİA*, C. XL, İstanbul, 2011, s. 510.

⁹ Zahîrü'ddin Nişâbüri, *Selçuknâme*, (Çev. Ayşe Gül Fidan), Kopernik Kitap, İstanbul, 2018, s. 98-100; el-Hüseynî, *Ahbârü'd-devleti's-selçukiyye*, (Çev. Necati Lugal), TTK Yayınları, Ankara, 1999, s. 51-52; Râvendî, *Râhatü's-südûr ve ayetü's-sürûr*, (Çev. Ahmed Ateş), C. I, TTK Yayınları, Ankara, 1999, s. 136-139; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, C. X, s. 184-185; Bündârî, *Zühdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-usra*, (Çev. Kıvameddin Burslan), *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara, 1999, s. 83-84 (bundan sonra Bündârî/Kıvameddin Burslan); Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, (Çev.

Berkyaruk, Terken Hatun ile mücadelesinden sonra diğer hânedan üyeleri ile de mücadele etmiştir. Bunlardan en önemlisi kardeşi Muhammed Tapar ile oluydu. Hûzistân'ın Bağdat'a yakın olması hasebiyle Berkyaruk ve Muhammed Tapar hilâfet merkeziyle irtibatı Hûzistân güzergâhıyla sağlıyordu. Bu nedenle taraflar arasında yapılan mücadeleler sırasında Hûzistân'ın askerî üs olarak kullanılması ve ordu için lojistik destek sağlaması bölgeyi daha da önemli hale getirmiştir. Bu kısımda Berkyaruk ve Muhammed Tapar ile mücadelesinde Hûzistân'ın askerî üs olarak öneminden bahsedilecektir.

Sultan Berkyaruk, Büyük Selçuklu Devleti tahtına geçince Muhammed Tapar'a melik sıfatıyla Gence ve civarını iktâ etti. Ancak Muhammed Tapar, Berkyaruk tarafından azledilen Müeyyidülmülk b. Nizâmülmülk (ö. 494/1101)'ün başını çektiği bir grup emirîni kışkırtmasıyla ağabeyi Berkyaruk'a karşı isyan hareketi başlattı.¹⁰ İleri gelen emirlerin katılımıyla güçlenen Muhammed Tapar, Emîr Gevherâyîn'i Bağdat'a gönderdi. Ardından Halife Müstazhir Billâh'tan kendi adına hutbe okutmasını talep etti. Muhammed Tapar'ın bu isteğini kabul eden Halife onun adına 17 Zilhicce 492 (4 Kasım 1099) tarihinde Bağdat'ta hutbe okuttu. Bu durumdan haberdar olan Sultan Berkyaruk, isyanı bastırmak üzere derhal Zencân'a gitti. Bu sırada Hûzistân'da bulunan Emîr Porsuk'un oğulları Zengî ve Akböri'ye kendisine yardım etmeleri için mektup yazdı.¹¹ Porsukoğulları babalarının ölümünden sorumlu tuttukları dönemin Veziri Mecdülmülk (ö. 492/1099)'ün¹² kendilerine verildiği takdirde yardım edeceklerini bildirdi. Her ne kadar Berkyaruk böyle bir talebe razı olmamasına rağmen Mecdülmülk'ü öldürdü. Hûzistân hâkimi olan Porsukoğullarının Selçuklu sultanına sözünü geçirebilecek kadar güçlü olması dikkate değerdir. Mecdülmülk'ün ölümü Berkyaruk'un ordusunda büyük bir huzursuzluğa yol açtı. Hatta bazı emirlerin Muhammed Tapar'ın tarafına geçmesine neden oldu. Bu sırada İzzülmülk b. Nizâmülmülk ve Emîr Yınal b. Ânûstekin'in birlikleriyle beraber Berkyaruk'un tarafına geçmesi bozulan güç dengesini biraz da olsa düzeltmiştir. Berkyaruk yanındaki 200 süvâri birliği ile Rey'e geldiyse de kardeşi ile savaşmayı göze alamadığından başkent İsfahân'a gitti. İsfahân kapısına kadar giden Berkyaruk'a şehrin kapıları açılmayınca o da Hûzistân'a çekilmek zorunda kaldı. Berkyaruk ve birlikleri Hûzistân'a geldiğinde perişan hâldeydi. Berkyaruk'un Hûzistân'da olduğu haberini alan bazı emirler buraya geldi. Berkyaruk Hûzistân'ı kendine üs olarak seçti. Bundan sonra atacağı adımlar karar vermek ve ordusunu teçhiz etmek için bir müddet burada kaldı. Yaptığı planlar neticesinde ilk önce Hûzistân'dan Vâsit'a oradan da Bağdat'a

hareket ederek 15 Safer 493 (31 Aralık 1099) tarihinde kendi adına hutbe okuttu.¹³

Yukarıda izah edilen mücadeleden başka Berkyaruk ve Muhammed Tapar arasında beş savaş meydana geldi. Meydana gelen bu mücadelelerden konumuzu ilgilendiren kısımlarına değineceğiz. Berkyaruk Bağdat'ta kışı geçirdikten sonra hazırlıklarını tamamlayarak Muhammed Tapar ile savaşmak için Hemedân yakınlarındaki Sefidrûd'a geldi. İki tarafın ordusunda da devrin meşhûr kumandanları yer almaktaydı. Meydana gelen savaşta Muhammed Tapar safında yer alan Emîr-i âhûr İnanç Yabgu'nun saldırısı sonucunda Sultan Berkyaruk'un ordusu dağılmaya başladı. Orduyu toparlamak isteyen Emîr Gevherâyîn'in öldürülmesiyle kesin şekilde yenilgiye uğrayan Berkyaruk yanında kalan 50 askerî ile kaçmak zorunda kaldı. Bağdat'ta Berkyaruk adına okunan hutbe 14 Recep 493 (25 Mayıs 1100) tarihinden sonra Muhammed Tapar adına okunmaya başlandı.¹⁴ Berkyaruk bu yenilgiden sonra diğer kardeşi Horasan Meliki Sencer ile mücadeleye girdi ancak yine başarılı olamadı ve Cürcân taraflarına kaçtı. Buradan Dâmgân'a giden Berkyaruk'un yanında sadece 17 süvâri birliği bulunuyordu. Dâmgân'da Berkyaruk'a katılan Emîr Çavlı (ö. 510/1116) ve bölgedeki önde gelen emirlerin de katılımıyla onun maiyeti 3000 kişilik bir süvâri birliğine ulaştı. Berkyaruk yeteri kadar asker sayısına ulaşınca İsfahân'a doğru yola çıktı. Bu gelişmeleri haber alan Muhammed Tapar ise Berkyaruk'tan önce hareket ederek İsfahân'ı ele geçirdi. Muhtemelen Berkyaruk İsfahân'a giderken ordusunu Muhammed Tapar ile savaşacak kadar yeterli donanımda görmedi. Bu nedenle onunla karşılaşmaktan vazgeçerek Hûzistân'a doğru yola çıktı. Hûzistân hâkimi Emîr Porsuk'un iki oğlu Zengî ve İlbeyi o sırada Askerimükrem¹⁵ şehrinde bulunuyordu. Berkyaruk onların yanına giderek Muhammed Tapar ile girişeceği mücadeleye destek istedi. Porsukoğulları, Berkyaruk'a desteğini açıklayarak kendilerine bağlı askerî birliği sultanın emrine verdi.¹⁶

Berkyaruk iki ay kaldığı Hûzistân'dan Hemedân'a hareket etti. Hemedân'da nüfuz sahibi olan Emîr Ayaz'ı kendi yanına çekmeyi beheran Berkyaruk, kardeşi Muhammed Tapar ile yapılacak savaş öncesi hazırlıklarını tamamladı. Muhammed Tapar yapılan savaşta yenilince kardeşi Sencer'in yanına gitti. Savaş sırasında Müeyyidülmülk de esir alınarak öldürüldü. Muhammed Tapar ile yapılan savaşın sonra Berkyaruk'un ordusuna sürekli yeni emirler katılmaktaydı. Hatta ordunun 100.000 kişiyi geçtiğinden bahsedilir. Ordunun sayıca fazla olması iase problemini de beraberinde getirmişti. Bu nedenle Berkyaruk ordunun bir kısmını tasfiye etmek zorunda kaldı. Ordudan ilk ayrılan Nüruddevle Dübeys b. Sadaka¹⁷

Ömer Rıza Doğrul), C. I, TTK Yayınları, Ankara, 1945, s. 334-335; Reşîdü'ddîn Fazlullâh, *Cami'ü't-tevârih (Zikr-i târih-i âl-i selçuk)*, (Çev. Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2014, s. 96-99; Kırş. Abdülkerim Özeydin, *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104)*, İÜEF Yayınları, İstanbul, 2001, s. 16-17; Muharrem Kesik, *Selçukluların Muhteşem Sultanı Melikşah*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2021, s. 223; a.mlf, "Berkyaruk", *DİA*, C. V, İstanbul, 1992, s. 514-516.

¹⁰ Müeyyidülmülk, Berkyaruk'un kendisini vezirlikten azletmesi sebebiyle ona karşı kin ve nefret duyuyordu. Görevden alınmasının nedenini de Berkyaruk'un annesi Zübeyde Hatun ve Divân-ı İstifâ'nın reisi Mecdülmülk Ebü'l-Fazl olduğunu düşünüyordu. Bunun yanında bu süreçte Müeyyidülmülk ile kardeşi Fahrülmülk'ün de babalarının mirası sebebiyle araları açıldı ve Fahrülmülk bu durumdan istifade ederek Sultan Berkyaruk'a yüklü miktarda para gönderip vezirlik istedi. Bütün bu gelişmeler neticesinde hapse atılan Müeyyidülmülk hapisten çıktktan sonra bütün gücüyle Muhammed Tapar'ın isyanına destek verdi. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, C. X, s. 237-238; Bündârî/Kıvameddîn Burslan, s. 88-89; Reşîdü'ddîn, *Cami'ü't-tevârih*, s. 101; Abdülkerim Özeydin, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, TTK Yayınları, Ankara, 1990, s. 12-13; a. mlf, "Müeyyidülmülk", *DİA*, C. XXXI, Ankara, 2020, s. 490; Pınar Kaya Tan, "Câmi'ü't-Tevârih'te Selçuklu Devlet Adamları Hakkındaki Şiirler", *Tokaz Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, sy. XVI/I, s. 53.

¹¹ Porsukoğullarının Hûzistân'daki faaliyetleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Özeydin, "Büyük Selçuklular'ın Hizmetinde Bir Aile: Porsukoğulları", *Tarih Dergisi*, sy. 71, s. 91-113.

¹² Mecdülmülk'ün siyasi hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Esra Türkoğlu, *Büyük Selçuklu Devlet Adanı Müstevfi Mecdü'l-Mülk, Hayatı ve Faaliyetleri (1049-1099)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005.

¹³ Nişâbüri, *Selçuknâme*, s. 101-102; Râvendî, *Râhatü's-südûr*, C. I, s. 142; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, C. X, s. 242; Bündârî/Kıvameddîn Burslan, s. 90; Reşîdü'ddîn, *Cami'ü't-tevârih*, s. 102; Hamdullâh Müstevfi, *Târih-i güzide*, (Nşr. Abdülhüseyn Nevâi), Müessesesi-İ İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran, 1364 hş., s. 442; H. İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, (Çev. İsmail Yiğit v.dğr.), C. V, Kayhan Yayınevi, İstanbul, 1985, s. 57; Özeydin, *Sultan Muhammed Tapar*, s. 14-15; a. mlf, *Sultan Berkyaruk*, s. 57-59; Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular*, C. I, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 213.

¹⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, C. X, s. 243; Özeydin, *Sultan Muhammed Tapar*, s. 19.

¹⁵ Günümüzde mevcut olmayan Ahvâz'ın kuzeyinde bulunan eski bir şehirdir. Mustafa L. Bilge, "Askerimükrem", *DİA*, C. III, İstanbul, 1991, s. 493-494.

¹⁶ Cihan Piyadeoğlu, "Büyük Selçuklu Devleti Emiri Atabeg Çavlı Sakavu", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sy. 38, İstanbul, 2003 s. 40.

¹⁷ Nüruddevle Dübeys b. Sadaka'nın siyasi hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Özeydin, "Dübeys b. Sadaka", *DİA*, C. X, s. 14; Pınar Kaya

(ö. 529/1135) oldu. Daha sonra Emîr Ayaz ve Kürboğa'nın da aralarında olduğu emîrlere ordudan ayrılınca Berkyaruk'un asker sayısında önemli derecede azalma meydana geldi. Bunu haber alan Muhammed Tapar vakit kaybetmeksizin Melik Sencer ile birlikte hazırlıklara başladı. Bu sırada Berkyaruk Hemedân'a gitmeye karar vererek, burada bulunan Emîr Ayaz'la görüşüp ordusunu güçlendirmeyi planladı. Ancak Emîr Ayaz'ın Muhammed Tapar ile görüşüğünü öğrenince Hemedân gitmekten vazgeçti ve Hüzistân'a doğru yola çıktı. Berkyaruk, Şüşter şehrine gelirken şehrin hâkimi Porsukoğullarına haber gönderdi. Ancak Muhammed Tapar'dan korkan Porsukoğulları, Berkyaruk'tan gelen habere itibar etmedi. Bunun üzerine 17 Zilkade 494 (13 Eylül 1101) tarihinde Bağdat'a giden Berkyaruk adına hutbe okuttu.¹⁸

Berkyaruk'un Bağdat'tan çıkmasını fırsat bilen Muhammed Tapar, Melik Sencer ile birlikte Bağdat'a gelerek hutbeyi kendi adına okuttu. Muhammed Tapar Bağdat'tan ayrılınca Berkyaruk da onu takibe başladı. Ordusunu güçlendirmek için ilk olarak Vâsıt'a gelen Berkyaruk burada önde gelen emîrlere kendisine katılmasını istedi. Berkyaruk talebine olumlu cevap veren emîrlere sultanın ordusuna katıldı. Yönünü Hüzistân'a çeviren Berkyaruk maiyetiyle birlikte Ahvâz'da bulunan Porsukoğullarının yanına geldi. Bu sefer Berkyaruk'un teklifini kabul eden Porsukoğulları yanındaki emîrlere birlikte sultana katıldı. Porsukoğullarının kendisine katılmasıyla ordusu güçlenen Sultan Berkyaruk Nihâvend'e gitti. Nihâvend'in yakınında bulunan Rûzrâver'de¹⁹ karşılaşılan iki ordu arasında yapılan savaş kısa sürdü. Berkyaruk'un üstünlüğüyle biten savaş sonunda yapılan anlaşmada Muhammed Tapar, Berkyaruk'u sultan olarak tanıdı.²⁰ Kısa süre sonra anlaşmayı bozan Muhammed Tapar ağabeyine karşı isyan etti. Bunun üzerine Muhammed Tapar'ın üzerine ordu sevk eden Berkyaruk, Rey civarında yapılan savaşta onu mağlûp etti. Muhammed Tapar daha sonra az sayıdaki askerleriyle birlikte İsfahân'a geldi. Berkyaruk bu sefer de Muhammed Tapar'ı İsfahân'da kuşatma altına aldı. Kuşatmaya çok fazla dayanamayan Muhammed Tapar gizlice yanındaki süvârî birliğiyle birlikte Sâve tarafına kaçmak zorunda kaldı. Berkyaruk bunu haber alınca ağabeyinin peşine düşerek Muhammed Tapar ile Hoy Kapısı'nda karşılaştı. Taraflar arasında 8 Cemâziyelevvel 496 (19 Şubat 1103) tarihinde yapılan savaşta Muhammed Tapar, ağabeyine yine mağlûp oldu. Bu, iki taraf arasında yapılan beşinci ve son savaştı. Rebîülâhîr 497 (Ocak 1104)'de yapılan anlaşmaya göre Hüzistân dâhil İran topraklarının çoğu Berkyaruk'a, İran'ın batısında kalan topraklar ise Muhammed Tapar'a verilecekti.²¹

Görüldüğü üzere Sultan Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında geçen mücadelede Hüzistân son derece önem teşkil ediyordu. Berkyaruk, kardeşi Muhammed Tapar'a karşı güçsüz duruma düştüğü zaman Hüzistân'dan askerî ve lojistik sağlamak suretiyle taht mücadelesinde üstünlük sağlamaya çabalıyordu. Bu mücadelede

bölgenin hâkimi Porsukoğullarının Berkyaruk'a desteği yadsınamaz bir gerçektir. Muhtemelen bu desteğin arka planında Emîr Porsuk'un Melikşah'ın vefatından sonra Berkyaruk'un safında yer alması yatmaktadır. Büyük Selçuklu Devleti'nde olduğu gibi Irak Selçuklularında da Hüzistân taht mücadelesi için önemli rol oynayacaktır. **Bir sonraki başlıkta bu durumu inceleyeceğiz.**

2) Irak Selçuklu Devleti Döneminde Hüzistân

Sultan Muhammed Tapar ölümünden önce oğlu Mahmûd'u veliâht ilân etti. Mahmûd, babasının vefatı üzerine İsfahân'da Büyük Selçuklu Devleti tahtına oturdu. Sencer yeğeninin hâkimiyetini kabul etmeyerek onunla mücadeleye girişti. Sâve yakınlarında 2 Cemâziyelâhîr 513 (10 Eylül 1119) tarihinde iki taraf arasında meydana gelen savaşta Mahmûd yenilerek İsfahân'a çekilmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Sultan Sencer, yeğeni Mahmûd'a Irak, Hüzistân'ın yarısı, İsfahân, Hemedân, Cibâl, Fars, Kirmân, Azerbaycan, Diyarbekir, Suriye ile Musul topraklarını vererek Irak Selçuklu Devleti sultanı unvanıyla ülkesine gönderdi. Ayrıca Mahmûd'un kendisi için tehlike oluşturmasının önüne geçmek amacıyla kardeşlerinden Selçuk Şah'a ve atabegi Karaca es-Sâkî (ö. 526/1132)'ye²² Hüzistân'ın yarısı, Fars ve İsfahân'ı; Tuğrul'a ise Cibâl'in doğu toprakları ile Gîlân'ı iktâ etti.²³

Irak Selçuklu sultanı Mahmûd, I. Tuğrul ve Melik Selçuk Şah dönemlerinde Hüzistân'ın askerî üs olarak kullanıldığına dair ciddi emârelere rastlamıyoruz. Sultan Mahmûd'un oğulları Melik Muhammed ve Melik Melikşah'ın saltanat mücadeleleri ve sonrasında Irak Selçuklu melikleri tarafından Hüzistân'ın askerî amaçlarla kullanıldığını görüyoruz. Amcaları Sultan Mes'ûd'un 547 (1152) yılında vefat etmesi üzerine yeğenleri Muhammed ve Melikşah Irak Selçuklu Devleti tahtına geçmek için harekete geçti. O sırada Hüzistân'da bulunan Muhammed Hemedân'ı; Melikşah ise İsfahân'ı zaptetmek için yola çıktı. Devletin ileri gelen emîrleri Muhammed'in tahta geçmesini istediye de Sultan Mes'ûd'un hâcibi ve dönemin en nüfuzlu adamlarından biri olan Has Bey ve Azerbaycan nâibi Emîr Zengî Candar Melikşah'ın tahta geçmesi için Melikşah'a destek verdi. Nitekim Melikşah Sultan Mes'ûd'un ölümünün ardından Irak Selçuklu Devleti tahtına geçti. Ancak Melikşah'ın eğlence ve içkiye düşkünlüğü ve devlet yönetimine karşı kayıtsız kalması nedeniyle Has Bey onu tutuklatarak Hemedân Kalesi'ne hapsedti. Akabinde Emîr Cemâleddin İl-Kafşud b. Kaymaz'ı Hüzistân'da bulunan Melik Muhammed'i Hemedân'a getirmesi için görevlendirdi. Emîr İl-Kafşud Hemedân yolunda Melik Muhammed'e Has Bey'in saltanatı ele geçirmek için yaptığı gizli planlardan bahsetti. Has Bey'in planlarını öğrenen Melik Muhammed Has Bey ve adamlarını şüphelendirmemek adına onlara yakınlık göstererek güvenlerini kazandı. Hemedân'daki Köşk-i Cedîd'de 17 Muharrem 548 (14 Nisan 1153)²⁴ tarihinde emîrlere yemin alarak

Tan, "Irak Selçuklu, Abbâsî Hilâfeti ve Büyük Selçuklu Üçgeninde Kudretli Hille Emîri: Dübeys B. Sadaka", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 16, s. 225-249.

¹⁸ Nişâbüri, *Selçuknâme*, s. 103; el-Hüseynî, *Ahbârü 'd-devleti's-selçukiyye*, s. 53; Râvendî, *Râhatü's-südûr*, C. I, s. 144; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, C. X, s. 250-253; Bündârî/Kıvameddin Burslan, s. 89; Reşîdü'ddin, *Cami'ü't-tevârih*, s. 104; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Çev. Mehmet Keskin), C. XII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 307-308; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber*, C. V, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1979, s. 28-30; *Mücmelü't-tevârih ve'l-kıyas*, (Nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran, 1939, s. 409-410; Krş. Özeydın, *Sultan Muhammed Tapar*, s. 22-24; a. mlf, *Sultan Berkyaruk*, s. 65-66; Özgüdenli, *Selçuklular*, C. I, s. 215; Özeydın, "Muhammed Tapar", s. 579-580.

¹⁹ Nihâvend yakınlarında bulunan bir belde. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, C. III, s. 78.

²⁰ Anlaşmanın tam metni için bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, C. X, s. 271; Özeydın, *Sultan Muhammed Tapar*, s. 28.

²¹ el-Hüseynî, *Ahbârü 'd-devleti's-selçukiyye*, s. 54; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, C. X, s. 203, 301; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, C. XII, s. 316; Reşîdü'ddin,

Cami'ü't-tevârih, s. 104; Müstevfî, *Târih-i güzide*, s. 443-444; Krş. Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel*, C. V, s. 60; Özeydın, *Sultan Muhammed Tapar*, s. 35; a. mlf, *Sultan Berkyaruk*, s. 79-80; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 230; Özgüdenli, *Selçuklular*, C. I, s. 216; Özeydın, "Muhammed Tapar", s. 580.

²² Atabeg Karaca Sâkî'nin hayatı ve siyasî faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Murat Öztürk, *Irak Selçuklu Devleti Atabegleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2019, s. 24-35.

²³ Nişâbüri, *Selçuknâme*, s. 113; el-Hüseynî, *Ahbârü 'd-devleti's-selçukiyye*, s. 62; Râvendî, *Râhatü's-südûr*, C. I s. 166; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, C. X, s. 435; Bündârî/Kıvameddin Burslan, s. 121 v.d.; Reşîdü'ddin, *Cami'ü't-tevârih*, s. 114-115; Müstevfî, *Târih-i güzide*, s. 448; Krş. Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel*, C. V, s. 67; Hüseyin Kayhan, *Irak Selçukluları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001, s. 46; Osman G. Özgüdenli, *Selçuklular*, C. I, s. 236-237; Özeydın, "Sencer", *DİA*, C. XXXVI, İstanbul, 2009, s. 508.

²⁴ İbnü'l-Esir, Sultan Muhammed'in tahta geçtiği tarihi 548 yılı Safer ayı başları/Nisan 1153 sonları olarak vermektedir. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, C. XI, s. 143.

Irak Selçuklu Devleti sultanı oldu. Sultan Muhammed ilk iş olarak Has Bey ve maiyetindeki emirleri ortadan kaldırmak oldu. Sarayda bir ziyafet yemeği tertip ederek Has Bey'i, Emir Zengî Candar'ı ve Şümle'yi (ö. 570/1174-75) davet etti. Bu davete giderken bir şeylerin ters gittiğini anlayan Şümle, Has Bey ve Emir Zengî Candar'ı uyardı. Ancak onların gitmelerine engel olamadı. Sultan Muhammed davet yemeğinde Has Bey ve Emir Zengî Candar'ı yaptığı plan gereği öldürttü. Şümle de Sultan Muhammed'e karşı bağlılığına son vererek Hüzistân'a doğru yola çıktı.²⁵

XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Hüzistân'ın siyasî hayatında önemli rol oynayan Şümle ve oğulları hakkında kısa da olsa bilgi vermek doğru olacaktır. Adı Aydoğdu b. Küştöğän et-Türkmânî el-Afşarî olan Şümle'nin nisbesinden de anlaşılacağı üzere Avşar boyuna mensuptur. XII. yüzyılın ilk yarısında Deşt-i Kıpçak (Seyhun) boylarında Türkmen boyları ile birlikte Hüzistân bölgesine göç etmiştir.²⁶ Has Bey'in önemli emirlerinden biri olan Şümle onun ölümünün ardından Hüzistân bölgesinde rahat hareket edebilme imkânı bulmuştur. Sultan Muhammed ile Melikşah arasındaki taht mücadelelerinden faydalanarak Hüzistân dışındaki topraklarını genişletme ve bağımsız bir emirlik kurma çabası içine girmiştir. Kısmen başarılı olan Şümle güç kime geçerse safını değiştirerek bölgedeki varlığını sürdürmeyi amaçlamıştır. Bu durum onun Hüzistân topraklarında bağımsız bir emirlik kuramamasına neden olmuştur.

Melikşah bu gelişmelerden sonra Hemedân Kalesi'ndeki muhafızların gevşekliğinden faydalanarak Hüzistân'a kaçtı. Sultan II. Muhammed ise kardeşinin peşine düşmeyerek onu kendi haline bıraktı. Melikşah, Hüzistân'a vardığında Şümle ondan önce bölgedeki hâkimiyeti sağlamıştı. Nitekim Melikşah'ın Hüzistân'ı ele geçirme planı Şümle'nin Hüzistân'ı ele geçirmesiyle boşa çıktı. Şümle, Melikşah'ın Hüzistân'da bulunduğu süre zarfında gücünü harcamamak adına onunla mücadeleden kaçındı. Melikşah da Irak Selçuklu Devleti tahtına geçmek için burada ordusunu güçlendirmeye gayret ediyordu. Hatta kendisine özel bir sevgi besleyen kız kardeşi Gayher Neseb, ağabeyi Melikşah'a Hüzistân'da bulunduğu sırada, kardeşi Sultan II. Muhammed'e karşı asker toplaması için yüklü miktarda altın ve gerekli eşyalar gönderiyordu. Bunu fark eden Sultan II. Muhammed, Atabeg Ayaz'ı görevlendirerek Melikşah'a gönderilen mallara el koydu.²⁷

Yukarıda bahsedilen olayların yaşandığı sırada Sultan Mes'ûd'un öldükten sonra hapiste tutulan kardeşi Süleymanşah serbest kaldı. Sultan Sencer'in Oğuzlara esir düşmesi üzerine Süleymanşah Büyük Selçuklu Devleti'nin başına geçti (19 Cemâziyelâhîr 548/11 Eylül 1153). Ancak devlet yönetiminde tecrübesiz olması nedeniyle devleti dağılmaktan kurtaramadı. Bunun üzerine Irak Selçuklu Devleti'nin başına geçmek isteyen Süleymanşah Azerbaycan ve Arrân Atabegî İldeniz (1148-1175)²⁸ ve diğer önde gelen emirlerden Sultan II. Muhammed ile mücadele edebilmek amacıyla yardım istedi. Has Bey

konusunda Sultan II. Muhammed'e karşı menfi tavır takınan İldeniz, Süleymanşah'ın bu teklifini kabul ederek ona yardım etti. Süleymanşah Hemedân'a geldiğinde Sultan II. Muhammed hazırlıksız yakalandı. Süleymanşah'a karşı mücadele edemeyeceğini anlayan sultan, yanındaki emirlerle birlikte Hüzistân'a kaçtı. Burada bir müddet ikamet eden Sultan II. Muhammed Süleymanşah'ın emirler tarafından istenmemesi nedeniyle yeniden Hemedân'a döndü.²⁹ Görüleceği üzere Irak Selçuklu Devleti sultanları da Hüzistân bölgesini kendileri için askerî anlamda "güç toplama" merkezi olarak kullanmıştır. Hüzistân aynı zamanda taht mücadelesi sırasında kendilerini güvende hissettikleri bölge olma özelliğini de taşımaktadır.

Sultan II. Muhammed, halifenin Selçuklu sultanları adına okunmakta olan hutbeyi kaldırması ve bölgede iktaları bulunan Selçuklu emirlerini kovması nedeniyle Bağdat'ı kuşattı. Bunu fırsat bilen İldeniz otorite boşluğundan faydalanarak Melikşah'ı Irak Selçuklu Devleti'nin sultanı ilan etti. Hatta Melikşah taraftarları Hemedân'ın boş kalmasından dolayı başkenti ele geçirdi. Sultan II. Muhammed bu haberi alınca derhal kuşatmayı kaldırıp Hemedân'a geri döndü. Bunun üzerine Melikşah Hüzistân'a; İldeniz de Arrân'a dönmek durumunda kaldı. Hüzistân'da Şümle ile mücadele halinde olan Melikşah, onu etkisiz duruma getirerek bölgenin önemli bir kısmına hâkim oldu.³⁰ Sultan II. Muhammed'in ölmesi üzerine Salgurlulardan Tekle b. Zengî'nin de desteğiyle harekete geçen Melikşah Irak Selçuklu Devleti tahtını ele geçirmek istedi. Bu sırada İldeniz Melikşah'tan önce hareket ederek Arslanşah b. Tuğrul (1160-1177)'u devletin sultanı ilan etti. Şümle önceki mücadelelerde olduğu gibi güçlü olan tarafı destekleme yoluna gitmiş ve Arslanşah'ı desteklemişti. Nitekim Melikşah'ın 555 (1160) yılında İsfahân'da zehirlenerek öldürülmesi Arslanşah'ı rakipsiz bıraktı. Arslanşah, tahta geçme sırasında kendisini destekleyen Şümle'yi mükâfatlandırarak Melikşah'ın oğlu Mahmûd'a atabeg olarak tayin etti. Arslanşah'ın bunu yapmasındaki amacı Melikşah'ın oğlunun herhangi bir isyana girişmesinin önünü kesmek olduğu söylenebilir. Şümle böylelikle Hüzistân topraklarında meşruiyetini de sağlayarak hareket alanını genişletme imkânı bulmuştur.

Şümle 570 (1175) yılında vefat ettiğinde Garşüddîn ve Şerefeddîn Emîrân adında iki oğlunun varlığından bahsedilmektedir.³¹ Şerefeddîn Emîrân'ın Hüzistân'ın siyasî hayatında ve Irak Selçuklu Devleti'nin taht mücadelelerinde etkin olduğu anlaşılmaktadır. Arslanşah b. Tuğrul'un ölümünden sonra İldeniz'in yerine geçen Cihan Pehlivan yanında bulunan Melik Tuğrul'u Irak Selçuklu Devleti tahtına geçirdi. Şerefeddîn ise Hüzistân'da bulunan Melikşah'ın oğlu Melik Muhammed'in atabegliğini yapmaktaydı. Şerefeddîn, siyasî menfaat temin edebilmek amacıyla Melik Muhammed'i Irak Selçuklu tahtını ele geçirmesi konusunda cesaretlendirdi. Hatta İsfahân'a gitmesini ve İsfahân'a vardığında çevredeki emirlerin de ona katılacağını bildiği kendisinin de askerleriyle birlikte ona yardıma geleceğini söyledi. Melik

²⁵ Nişâbüri, *Selçuknâme*, s. 136-137; el-Hüseynî, *Ahbârü'd-devleti's-selçukiyye*, s. 89; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, C. XVIII, s. 92; Râvendî, *Râhatü's-südür*, C. II, s. 249-250; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, C. XI, s. 143; Bündârî/Kivameddîn Burslan, s. 208; Reşîdü'ddîn, *Cami'ü't-tevârih*, s. 151-152; Mîrhând, *Ravzatü's-safâ (Tabaka-i Selçukiyye)*, (Çev. Erkan Göksu), TTK Yayınları, Ankara, 2015, s. 224-225; Krş. Hüseyin Alyârî, *Azerbaycan Atabegleri (İldenizoğulları) 1146-1225*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1966, s. 13-15; Kayhan, *Irak Selçukluları*, s. 205; Ziya Bünyadov, *Azerbaycan Atabeyler Devleti (1136-1225-ci iller)*, Şarq-Garp, Bakü, 2007, s. 32; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2016, s. 264; Ergin Ayan, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Dağılıma Sürecinde Hüzistân Avşarları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Merkezi*, C. IV, sy. 18, s. 187-188; Qiyas Şükürov, "Hüzistân Avşar Emirî Şümle ve Ahfâdî", *Tarih Dergisi*, sy. 48, s. 5; a. mlf, "Şümle", *DİA*, EK-2, Ankara 2019, s. 565.

²⁶ Zerküb-i Şirâzî, *Şirâznâme*, (Nşr. İsmâil Vâiz Cevâdî), Çâphâne-yi Dâverpenâh, Tahran, 1350 hş., s. 70; Vassâf, *Tahrîr-i târîh-i vassâf*, (Nşr.

Abdülmuhammed Ayetî), Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, Tahran, 1346, s. 86; Krş. Lambton, "Aspect of Saljuq-Ghuzz Settlement in Persia", *İslamic Civilisation 950-1150*, ed. D.S. Richards, London, 1973, s. 122.

²⁷ Nişâbüri, *Selçuknâme*, s. 136; Râvendî, *Râhatü's-südür*, C. II, s. 245; Reşîdü'ddîn, *Cami'ü't-tevârih*, s. 149.

²⁸ İldeniz hakkında detaylı bilg için bkz. Gülay Ögün Bezer, "İldeniz Şemseddin" *DİA*, C. XXII, İstanbul, 2000, s. 81-82.

²⁹ Nişâbüri, *Selçuknâme*, s. 139; Râvendî, *Râhatü's-südür*, C. II, s. 254-255; Bündârî/Kivameddîn Burslan, s. 211-212; Müstevfî, *Târîh-i güzide*, s. 460; Krş. Kayhan, *Irak Selçukluları*, s. 207-208.

³⁰ Nişâbüri, *Selçuknâme*, s. 142-143; Râvendî, *Râhatü's-südür*, C. II, s. 259; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, C. XI, s. 183, 193; Reşîdü'ddîn, *Cami'ü't-tevârih*, s. 157; Müstevfî, *Târîh-i güzide*, s. 460; Merçil, "İldenizliler (Azerbaycan Atabegleri)", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, C. VIII, İstanbul 1988, s. 82.

³¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, C. XI, s. 327, 339.

Muhammed İsfahân'a varınca Şerefeddin'in dediği gibi Kafşud b. Kaymaz gibi dönemin önde gelen emirleri Muhammed'e katıldı. Bunu haber alan Cihan Pehlivan derhal İsfahân'a gelerek Muhammed ile karşılaştı. Yapılan savaşta Muhammed mağlûp oldu ve ordusunu güçlendirmek amacıyla Hûzistân'a döndü. Ancak Cihan Pehlivan'dan çekinen Şerefeddin, Melik Muhammed'i Hûzistân'da istemedi. Muhammed bunun üzerine ilk önce Vâsıt daha sonra Salgurlu hânedanı hâkimiyetindeki Fars bölgesine gitti. Fars hâkimi Zengî de korkusundan Muhammed'i Cihan Pehlivan'a iade etti. Muhammed, Sercihân Kalesi'ne hapsedilerek hayatının sonuna kadar orada kaldı (571/1176).³² Hûzistân meliki Muhammed'in bu başarısız girişiminin ardından kaynaklarda Irak Selçuklu meliklerinin Hûzistân'ı askerî üs olarak kullanıp saltanat iddiasına karıştığına dair kayda rastlanılmamıştır.

Sonuç

Hûzistân her ne kadar Selçuklular döneminde siyasî, iktisadî ve ilmî gelişmelerde ön planda olmasa da askerî bakımdan önemini koruduğu görülmektedir. Sultan Melikşah'ın vefatının ardından Büyük Selçuklu Devleti tahtına geçebilmek adına oğulları Berkyaruk ve Muhammed Tapar arasında askerî amaçlarla sıkça kullanılmıştır. Özellikle Berkyaruk, kardeşi Muhammed Tapar'la yaptığı savaşlarda mağlûp olması neticesinde Hûzistân'a gitmiştir. Bölgede ordusunu güçlendirerek kardeşinin karşısına daha güçlü bir şekilde çıkmayı başarmıştır. Üstelik bölgenin hâkimi olan Porsukoğullarının da desteğini alan Berkyaruk zaman zaman onların da kendisine katılmasını sağlamıştır. Irak Selçuklu Devleti saltanat mücadelelerinde de Hûzistân önemli rol oynamıştır. Irak Selçuklu sultanı Mahmûd'un oğulları Melik Muhammed ve Melik Melikşah'ın saltanat mücadeleleri ve sonrasında Irak Selçuklu melikleri tarafından Hûzistân'ın askerî amaçlarla kullanıldığı görülmektedir. Irak Selçuklu melikleri bölgenin hâkimi Şümle ve oğullarının desteğini de almak suretiyle saltanat mücadelesini yürütmüştür. Netice itibarıyla Hûzistân konumu gereği Selçuklu tahtında hak iddia eden hânedan mensupları tarafından sıklıkla askerî üs olarak kullanılmıştır.

³² Nişâbüri, *Selçuknâme*, s. 150; el-Hüseynî, *Ahbârü'd-devleti's-selçukiyye*, s. 119; Râvendî, *Râhatü's-südüür*, C. II, s. 273; Mîrhând, *Ravzatu's-safâ* s. 246

v.d.; Merçil, "İldenizliler", s. 90; Şükürova, "Hûzistân Avşar Emiri Şümle ve Ahfadı", s. 12.

KAYNAKÇA

- Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), TTK Yayınları, C. I, Ankara, 1945.
- Alyârî, Hüseyin, *Azerbaycan Atabegleri (İldenizoğulları) 1146-1225*, Basılmamış Doktora Tezi, İÜEF, İstanbul, 1966.
- Ayan, Ergin, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Dağılıma Sürecinde Hûzistân Avşarları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Merkezi*, C. IV, sy. 18, (ss. 183-195).
- Bezer, Gülay Öğün, "Terken Hatun", *DİA*, C. XL, İstanbul, 2011, (s. 510).
- Bezer, Gülay Öğün, "İldeniz Şemseddin" *DİA*, C. XXII, İstanbul, 2000, (ss. 81-82).
- Bilge, Mustafa L., "Askerimükrem", *DİA*, C. III, İstanbul, 1991, (ss. 493-494).
- Bilgiç, Emine, "Pers Kralı I. Şapur'un Roma İmparatoru Valerianus'u Esir Alması", *MJH*, C. II/2, 25-34.
- Bündârî, *Zübdetü'n-nusra ve nuhbetü'l-usra*, (Çev. Kıvameddin Burslan), *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara, 1999.
- Bünyadov, Ziya, *Azerbaycan Atabeyler Dövleti (1136-1225-ci iller)*, Şarq-Garp, Bakü, 2007.
- Ebü'l-Fidâ, *Ebü'l-Fidâ Coğrafyası*, (Çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2017.
- Hamdullâh Müstevfî, *Nüzhetu'l-kulüb*, (Nşr. Muhammed Debir Siyâkî), Ketâbhâne-i Tâhürî, Tahran, 1336 hş.
- Hamdullâh Müstevfî, *Târih-i güzîde*, (Nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran, 1364 hş.
- Hasan, H. İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, (Çev. İsmail Yiğit v.dğr.), C. V, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Hemedânî, *Tekmiletu't-târihi't-Taberî*, (Nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), (Taberî, Tarih içinde), C. XI, Beyrut, t.y.
- Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrikile'l-mağrib*, (Çev. Murat Ağarı), Kitabevi, İstanbul, 2008.
- el-Hüseyinî, *Ahbârü'd-devleti's-selcukiyye*, (Çev. Necati Lugal), TTK Yayınları, Ankara, 1999.
- İbnü'l-Belhî, *Fârsnâme*, (Nşr. G. le Strange-R. A. Nicholson), Esâtîr, Tahran, 1384 hş.
- İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülük ve'l-ümem*, C. XV, (Nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târih*, çev. Abdülkerim Özaydın, C. VIII, Bahar Yayınları, İstanbul, 1991.
- İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber*, C. V, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, (Çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2017.
- İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, (Çev. Kıvameddin Burslan), TTK Yayınları, Ankara, 2016.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, C. XII, (Çev. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul, 2000.
- İstahrî, *Ülkelerin Yolları*, (Çev. Murat Ağarı), Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2015.
- Kaya Tan, Pınar, "Câmî'ü't-Tevârih'te Selçuklu Devlet Adamları Hakkındaki Şiirler", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, sy. XVI, (ss. 49-57).
- Kaya Tan, Pınar, "Irak Selçuklu, Abbâsî Hilâfeti ve Büyük Selçuklu Üçgeninde Kudretli Hille Emîri: Dübeyş B. Sadaka", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 16, (ss. 225-249).
- Kayhan, Hüseyin, *Irak Selçukluları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001.
- Kesik, Muharrem, *Selçukluların Muhteşem Sultanı Melikşah*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2021.
- Lambton, A.K.S., "Aspect of Saljuq-Ghuzz Settlement in Persia", *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D.S. Richards, London, 1973, (ss. 105-125).
- Mîrhând, *Ravzatu's-safâ (Tabaka-i Selçûkiyye)*, (Çev. Erkan Göksu), TTK Yayınları, Ankara, 2015.
- Merçil, Erdoğan, "Büveyhiler", *DİA*, C. VI, İstanbul, 1992, (ss. 496-500).
- Merçil, Erdoğan, "İldenizliler (Azerbaycan Atabegleri)", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, C. VIII, İstanbul, 1988, (ss. 81-110).
- Mücmelü't-tevârih ve'l-kısas*, (Nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran, 1939.
- Özaydın, Abdülkerim, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, TTK Yayınları, Ankara, 1990.
- Özaydın, Abdülkerim, *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104)*, İÜEF Yayınları, İstanbul, 2001.
- Özaydın, Abdülkerim, "Berîdiler", *DİA*, C. V, İstanbul, 1992, (ss. 501-502).
- Özaydın, Abdülkerim, "Berkyaruk", *DİA*, C. V, İstanbul, 1992, (ss. 514-516).
- Abdülkerim Özaydın, "Dübeyş b. Sadaka", *DİA*, C. X, İstanbul, 1994, (s. 14).
- Özaydın, Abdülkerim, "Sencer", *DİA*, C. XXXVI, İstanbul, 2009, (ss. 507-511).

- Özaydın, Abdülkerim, “Müeyyidülmülk”, *DİA*, C. XXXI, Ankara, 2020, (ss. 490-491).
- Özaydın, Abdülkerim, “Büyük Selçuklular’ın Hizmetinde Bir Aile: Porsukoğulları”, *Tarih Dergisi*, sy. 71, (ss. 91-113).
- Özgüdenli, Osman Gazi, *Selçuklular*, C. I, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- Öztürk, Murat, *Irak Selçuklu Devleti Atabegleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2019.
- Piyadeoğlu, Cihan, “Büyük Selçuklu Devleti Emîri Atabeg Çavlı Sakavu”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sy. 38, İstanbul, 2003, (ss. 37-59).
- Râvendî, *Râhatü's-südûr ve ayetü's-sürûr*, (Çev. Ahmed Ateş), C. I-II, TTK Yayınları, Ankara, 1999.
- Reşidü'ddîn Fazlullâh, *Cami'ü't-tevârih (Zikr-i târih-i âl-i selçuk)*, (Çev. Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2014.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, C. XVII, (Thk. Muhammed Enes el-Hin, İbrahim Zeybek), Dımaşk, 1434.
- Şükürov, Qiyas, “Hûzistân Avşar Emiri Şümle ve Ahfadı”, *Tarih Dergisi*, sy. 48, (ss. 1-15).
- Şükürov, Qiyas, “Şümle”, *DİA*, EK-2, Ankara, 2019, (ss. 565-566).
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Türkoğlu, Esra, *Büyük Selçuklu Devlet Adamı Müstevfî Mecdü'l-Mülk, Hayatı ve Faaliyetleri (1049-1099)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Uslu, Recep, “Cündişâpûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VIII, İstanbul, 1993, (ss. 117-118).
- Vassâf, *Tahrîr-i târih-i vassâf*, (Nşr. Abdülmuhammed Ayetî), Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, Tahran, 1346.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, C. II-III, Dâru Sâdır, Beyrut, 1977.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Ali b. Muhammed ez-Zencî”, *DİA*, İstanbul, 1989, C. II, (ss. 413-414).
- Zahîru'ddîn Nişâbüri, *Selçuknâme*, (Çev. Ayşe Gül Fidan), Kopernik Kitap, İstanbul, 2018.
- Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, (Nşr. İsmâil Vâiz Cevâdî), Çâphâne-yi Dâverpenâh, Tahran, 1350 hş.

EXTENDED ABSTRACT

Khūzistān, which is home to ancient civilizations, is located in the southwest of Iran. According to Islamic geography writers, Isfahān and Fars are located in the east, Vasit in the west, Jibal in the north and the Persian Gulf in the south. Khūzistān became the center of political, military, economic and scientific developments, especially during the Sassanid period. After the Sassanid kings supported scientific developments, a large university was built in Jundishapur. Over time, institutions such as hospitals and libraries were added to this university.

Khūzistān maintained its importance even after it was conquered by the Muslims. However, the establishment of Baghdad during the reign of Caliph al-Mansūr decreased the importance of the Khūzistān. Baghdad became the scientific and cultural center of the Islamic world. After the Abbasids lost their political authority, Khūzistān was occupied by Tahirids and Saffarids. In addition, the revolts that emerged in the region paved the way for socio-economic collapse. Buwayhids who emerged in Daylam, captured the Fars region in the south of Khūzistān. Shortly after, Khūzistān was captured by the Buyids. Mu'izz al-Dawla captured Baghdad by using Khūzistān as a military base. He established political dominance over the Abbasid caliphate. The struggles that took place between the sons of Adud al-Dawla destroyed the cities of the region. The Khūzistān domination of the Buwayhids continued until the arrival of the Saldjūkids. After that, Khūzistān passed under the rule of the Saldjūkids during the reign of Toghril (I) Beg.

During the reign of Toghril (I) Beg, Khūzistān was given to Hezaresb as a military iqta'. Hezaresb continued the administration of the region until his death. It is understood that the administration of Khūzistān was given to Amir Bursuk during the Malik-Shāh period. After the death of Malik-Shāh, his son Berkyārūk became the sultan of the Great Saldjūkid State. He embarked on a struggle for reign with his brothers. Amir Bursuk died after Berkyārūk became sultan. Amir Bursuk was supporting Berkyārūk, so Bursuk's sons also supported him. Berkyārūk's most important struggle was with his brother Muhammad Tapar. When Berkyārūk came to the throne of the Great Saldjūkid State, he gave Ganja and its environs to his brother Muhammad Tapar as the malik. However, Muhammad Tapar embarked on a rebellion movement against his brother. As a result, Berkyārūk fought with Muhammad Tapar by getting support from Bursuk's sons. But when Berkyārūk was defeated, he had to retreat to Khūzistān. He chose the region as his military base. Then he went to Baghdad and a khutbah was read on his behalf. Five battles took place between Berkyārūk and Muhammad Tapar. When Berkyārūk was defeated, he went to Khūzistān to strengthen his army. As a result of the wars, the lands of Khūzistān and Iraq were given to Berkyārūk, and the lands to the west of Iran were given to Muhammad Tapar.

When Berkyārūk died, Muhammad Tapar became the sultan of the Great Saldjūkid State. Before he died, he appointed his son Mahmūd as heir to the throne. Sandjar did not accept Mahmud's dominance and embarked on a struggle with his nephew Mahmūd. In the war between Mahmūd and Sandjar, Mahmud was defeated and retreated to Isfahān. According to the agreement, Iraq, half of Khūzistān, Isfahān, Hamadhān, Kirmān, Adharbaydjān, Fars, Diyār bakr, Syria and al-Mawsil were given to Mahmud. In addition, Sandjar gave the other half of Khūzistān to Malik Saldjuk Shah as iqta. There were no serious indications that Khūzistān was used as a military base during the periods of Iraqi Saldjūkid State Sultan Mahmud, Toghril I and Malik Saldjuk Shah. Khūzistān was used for military purposes by the reign struggles of Sultan Mahmud's sons Malik Muhammad and Malik Malik-Shāh and by the Iraqi Saldjuk maliks. Has Beg, one of the top bureaucrats of the Iraqi Saldjūkid State, supported Malik Melikshah to become sultan. As a matter of fact, Melikshah became the sultan of the Iraqi Saldjūkid State. However, after he became sultan, he did not care about state affairs and constantly organized entertainment assemblies. Thereupon, Has Beg sent a message to Malik Muhammad who was in Khūzistān, and invited him to Hamadan. After Malik Muhammad came to Hamadan, he killed Has Beg and his amirs and became the solo ruler of the state.

Shumla, one of the important amirs of Has Beg, left Hamadhān and came to Khūzistān. Shumla, a member of the Afshar tribe, came to Khūzistān with the Turkmens from Seyhoun after the second half of the twelfth century. Shumla took advantage of the throne struggles between Sultan Muhammad and Melikshah, and tried to expand his lands outside of Khūzistān and to establish an independent emirate. Shumla, who was successful in this policy, supported the Saldjūkids maliks in the region for its own benefit. After Shumla died, his sons followed the same policy.

BİLİNİR, Sedat, "Orta Çağ'da Savaş Esnasında Yaşanan Taraf Değişimleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, VI, Haziran 2022, s. 109-120.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1065724>

Geliş Tarihi / Received: 31 Ocak/ January 2022
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran/June 2022
Published Online: 26 June 2022

Orta Çağ'da Savaş Esnasında Yaşanan Taraf Değişimleri

Sedat BİLİNİR^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, HATAY.

* sedatbilinir@hotmail.com

+ORCID: 0000-0002-2327-9038

Öz- Orta Çağ çok geniş bir dönemi kapsamakta ve bu dönemde, savaşlarda çok sayıda taraf değiştirme hadiselerinin yaşandığı bilinmektedir. Taraf değiştirmelerin tümüne bu çalışmada değinmemiz mümkün değil, ancak tespit ettiğimiz kadarıyla, verilen kategorilere örnek olması açısından bazı savaşlar sınıflandırılarak anlatılmaya çalışılmıştır. Taraf değiştirme savaşları kendi içerisinde alt başlıklara ayrılabilir ancak genel itibarıyla ikiye ayrıldığını görmekteyiz. Bunlar; Savaş esnasında gerçekleşen taraf değiştirmeler ile savaştan hemen önce alınan kararlarla gerçekleşen taraf değiştirmeler. Orta Çağ'da yaygın bir şekilde gerçekleşen taraf değiştirmelerin komutanlar ve liderler tarafından ne şekilde ele alındığı, durumu kendi lehlerine çevirebilmek için neler yaptıkları incelenmektedir. Bu bağlamda savaş öncesi evrede yapılan hazırlıklar arasında taraf değiştirmeye meyleden komutanlar ile taraf değiştirmeye maruz kalan komutanlar da ayrıca değerlendirilmelidir. Bazı komutanlar savaşı savaştan önce kazanma gayretindeyken bazıları da yalnızca savaş anına odaklanarak pek çok şeyi gözden kaçırmıştır. İşte bu gibi gelişmeler taraf değiştirmelerin boyutlarına etki etmektedir. Çalışmada bahsi geçen savaşlar daha çok Anadolu ve Ortadoğu coğrafyasında meydana gelen savaşlar olup dönem olarak ise XI. yüzyıl ve sonrasına ağırlık verilmiştir. Dolayısıyla Bizans İmparatorluğunun yanı sıra Büyük Selçuklu Devleti, bölge bey ve valileri arasında gerçekleşen savaşlar çalışmanın içeriğini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler- Taraf Değişimi, Savaş Stratejileri, Selçuklular, Bizans.

Switching Sides During Warfare in The Middle Ages

Abstract- The Middle Ages covers a very wide period and it is known that there were many changes of sides in wars during this period. It is not possible to mention all of the defections in this study, but as far as we have determined, some wars have been tried to be explained by classifying them in order to set an example for the given categories. Wars of switching sides can be divided into sub-headings, but we see that it is divided into two in general. These; Changes in sides during the war and changes in sides made just before the war. It is examined how the common defections in the Middle Ages were handled by the commanders and leaders, and what they did to turn the situation in their favor. In this context, among the preparations made in the pre-war phase, the commanders who tend to change sides and the commanders who are exposed to changing sides should also be evaluated. While some commanders were trying to win the war before the war, others focused only on the moment of war and overlooked many things. Such developments have an impact on the size of the change of sides. The wars mentioned in the study are mostly wars that took place in Anatolia and the Middle East, and as a period, the XI. century and beyond. Therefore, besides the Byzantine Empire, the wars between the regional beys and governors of the Great Seljuk State constitute the content of the study.

Keywords – Switching Sides, War Strategies, Seljuks, Byzantium.

Giriş

Savaş esnasında taraf değiştirme, Orta Çağ savaşlarında sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Savaş meydanında karşı karşıya gelen iki ordu kendi bünyesinde farklı gruplardan oluşmaktaydı. Orduyu oluşturan gruplar farklı ırklardan, farklı dinlerden, kültürlerden, coğrafyalardan ya da paralı askerlerden oluşabiliyordu. Savaşlar, bazı askerler için var olma anlamı taşıırken bazı askerler için de sadece maddi gelirden ibaretti. Yalnızca para kazanmak için orduya dâhil olan, askerlerin oluşturduğu bir ordu içerisinde tam anlamıyla bir bütünlük sağlamıyordu. Bu da savaşın gidişatına göre taraf değiştirme veya savaş meydanını terk etme olarak kendini gösterebiliyordu.

Daha detaylı bakacak olursak, kalabalık bir ordunun uzak bir bölgeye savaşa götürülmesi hem halkın hem de hükümdarın üzerine büyük bir maddi yükü. Sadece günlük harcamalar bile yüz binlerce dinarı bulabiliyordu. Bu süreçte sağlık ve beslenmede yaşanacak sıkıntılar, sefer süresinin uzaması gibi durumlar orduda kolay bir şekilde kopmaları beraberinde getirmekteydi. Tüm bunlara ilaveten savaşın kaybedilmesi ihtimali askerlerin taraf değiştirmesine neden olabilecek gelişmeleri de beraberinde getirmekteydi¹. Ayrıca aynı milletten olup birbirlerine rakip olan askerler savaş esnasında aynı saflara geçebiliyorlardı.

Bu bağlamda konuyla ilgili aklımıza birtakım sorular gelmektedir. Çok duyulan bir cümle vardır; “Savaşta her yol mübah” diye, öyleyse savaş esnasında taraf değiştirmek ihanet mi, yoksa taktik mi? Suçlu olan, taraf değiştiren askerler mi, yoksa ordusunda taraf değiştirmelere sebebiyet veren ve buna müdahale edemeyen ordu komutanı mı? Taraf değiştirme düşüncesine kapılan bir komutan duygularıyla mı hareket ediyor, yoksa aklıyla mı? Taraf değiştirme hadisesi, şartlara göre farklı anlamlandırılabilir mi? Bu soruların herkes tarafından kabul edilen, net ve kesin cevapları var mıdır? Yoksa cevaplar kişiye göre değişiklik arz edebilir mi? Bu çalışmanın amacı, bu olguyu ve bu olguya yüklenen anlamları sorgulamaktır.

Aslında genel olarak baktığımızda taraf değiştirmeyi kendi içerisinde ikiye ayırmak mümkün. Birincisi; savaş başlamadan önce rakip taraf ile anlaşarak alınan karar neticesinde gerçekleşenler, ikincisi ise; savaş meydanında, savaşın gidişatına göre olay anında alınan kararlar ile gerçekleşenler. Sayı olarak çok üstün olan orduların savaşın sonunda mağlup olduklarını görüyoruz. Sebebine baktığımızda ise pek çoğunda taraf değiştirme hadisesinin yaşandığını görmekteyiz. Bu gelişmeler aslında, en az savaş taktiklerini belirleme kadar müttefik seçmenin de önemli olduğunu göstermektedir. Görüldüğü gibi birlik olma olgusu her şeyde olduğu gibi savaş meydanında da en önemli unsurdur. Orta Çağ gibi geniş bir dönemde bu tarz savaşların sayıları da oldukça fazlaydı. Orta Çağ’da yaşanan taraf değiştirme hadiseslerinin tümüne bu çalışmada değinmemiz mümkün değil, ancak tespit ettiğimiz taraf değiştirme sebeplerine, örnek olması açısından dönemin önemli savaşlarında yaşanan taraf değiştirmeleri daha detaylı bir şekilde ele almaya çalıştık.

Taraf Değiştirmelerde Uygulanan Gelenekler

Mızrak Çevirme – Tuğ Çevirme

Savaş esnasında taraf değiştirme “*Mızrak Çevirmek, Tuğ çevirmek*”² olarak da adlandırılmaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, “Tuğ” kelimesi Türklere ait bir kavram olduğu için, taraf değiştirmeye, Tuğ çevirme, adını vermek Türklere ait bir uygulamadır. Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’in hükümdarlığı

döneminde, Arslan Besasiri isyanında yaşanan savaşta taraf değiştirme (mızrak çevirme) hadisesi yaşanmıştı. Arslan Besasiri genel olarak Mısır Fatimî halifeliğinden aldığı hem askeri hem de maddi destekle Abbasi halifeliğine karşı bölge emirlerini, valilerini kendi tarafına çekerek saldırılarda bulunuyordu. Yalnızca Musul emiri Kureyş, Besasiri’ye katılmadı. Bunun üzerine Besasiri intikam almak adına Kureyş üzerine yürüdü. Ancak savaştan önce Arslan Besasiri, Kureyş’in ordusunda bulunan askerler arasında kendi tarafına geçmeleri karşılığında yüksek miktarda ücretler teklif etti. Bu strateji kendini savaş meydanında gösterdi. Besasiri ile Kureyş ordusu karşı karşıya geldiğinde Kureyş’in ordusunda bulunan önce yaklaşık 200 kişi mızrağını ters çevirdi. Ardından taraf değiştirmede kararsız kalanlarda bu gelişmeyi görünce taraf değiştirdiler. Zor duruma düşen Kureyş hayatını kurtarmak için kaçmak zorunda kaldı. Ali Sevim ve Erdoğan Merçil ise Arslan Besasiri’nin Musul valisi Kureyş’in ordusunda bulunan askerleri değil, bizzat Kureyş’in kendisini, kendi tarafına çektiğinden bahseder. Böylece orduda bulunan pek çok Selçuklu askeri tuzağa düşürülmüş ve savaş meydanında katledilmişti³. Bu askerler Sultan Tuğrul tarafından yardım amaçlı Kureyş’e verilmiş askerlerdi. Bu savaştaki taraf değiştirme olayı, savaştan önce ücret karşılığı kararlaştırılmış bir eylem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sancak Açma

Sancak Selçuklularda hükümdarlık alametleri arasında yer almaktaydı⁴. Bu sebeple savaş esnasında hükümdarın sancağının dalgalanması büyük önem arz etmekteydi. Büyük Selçuklu Devleti’nde Berkyaruk ile Tutuş arasında yaşanan taht mücadelesinde sancak açma hadisesi savaşın kaderine etki edecek derecede bir gelişmeye sebep oldu. İki taraf Rey bölgesinde karşı karşıya geldiğinde Berkyaruk ordusunda bulunan komutanlar Sultan Melikşah’ın sancağını açtılar. Bu durum Tutuş ordusunda bulunan komutanları çok etkiledi ve Sultan Melikşah’ın sancağının dalgalandığı bir orduya karşı savaşmak istemeyerek onların tarafına geçtiler. Böylelikle savaşı kazanan Berkyaruk, Büyük Selçuklu Devleti tahtına oturdu⁵. Bu taraf değiştirmenin önceden planlanmış bir gelişme olmadığı, savaş esnasında alınmış bir karar olduğu kuvvetle muhtemeldir. Çünkü savaş esnasında Melikşah’ın sancağının açılması ve hemen ardından karşı tarafta bulunan askerlerin bu durumdan etkilenmiş olmaları planlanmış bir durum değildir.

Komutanların Kendi Stratejilerine (Çıkarlarına) Göre Taraf Değiştirmeleri

Çubuk Bey

1071 Malazgirt Savaşı’nın ardından Anadolu’yu yurt tutmak için gaza ve cihat faaliyetlerinde bulunmaya gelen Türkmen beylerinden biri olan Çubuk Bey’in bölge savaşlarında almış olduğu kararlar bu başlığa örnek olarak gösterilebilir. 1084 yılında Kutalmışoğlu Süleyman Şah’ın Antakya’yı fethi, bölgede Arap devleti kurmak isteyen ve Antakya’da da gözü olan Musul Valisi Müslim b. Kureyş’i rahatsız etti. Müslim ayrıca Antakya’nın Bizans valisi Ermeni asıllı Philaretos’tan her sene vergi alıyordu. Bu vergi de artık kesilmiş oldu. Vergi konusunu bahane eden Müslim, Süleyman Şah’a savaş ilan etti. İki taraf Afrin Çayı yakınlarında Kurzahil olarak adlandırılan bölgede karşı karşıya geldi. Savaş başladıktan bir süre sonra Müslim’in tarafında bulunan Türk komutan Çubuk Bey ve mahiyetindeki Türkmenler Süleyman Şah’ın tarafına geçtiler. Bu taraf değişikliği Müslim’in bozguna uğramasına ve savaş alanında öldürülmesine sebebiyet verdi. Gerçekleşen bu taraf değişikliği, savaşın öncesinde

¹ Sun-Tzu, *Savaş Sanatı*, (Çev. Adil Demir), Kastaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 83.

² Salim Koca, *Selçuklular Devri Türk Askerî Gelenekleri, Hunlardan Günümüze Türk Askerî Kültürü*, 2. Baskı, Edit. A. Sefa Özkaya, Kronik Yayınevi, İstanbul 2019, s. 489, 490.

³ Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, TTK, Ankara, 1995, s. 42.

⁴ İlhan Şahin, “Sancak”, *DİA*, C. XXXVI, İstanbul 2009, s. 97-99.

⁵ Abdülkerim Özyayın, “Berkyaruk”, *DİA*, C. V, İstanbul 1992, s. 515.

casuslar vasıtasıyla haberleşilerek uzlaşmış bir karardı. Ancak ilginçtir ki Kurzahal Savaşı'nın hemen ardından Halep önlerinde, Büyük Selçuklu Devleti'nin Suriye Melikliği'nin başında bulunan Melik Tacü'd-devle Tutuş ile Süleyman Şah bölge hâkimiyeti için karşı karşıya geldiler. Aynı's-seylem olarak adlandırılan savaşta Süleyman Şah tarafında yer alan Çubuk Bey bu defa savaş esnasında Süleyman Şah'ın saflarından ayrılarak mahiyetiyle birlikte Tutuş'un tarafına geçti. Bu gelişme ile tüm düzeni bozulan Süleyman Şah savaşı kaybetti ve esir olarak ele geçirilmemek için hançerini kalbine saplayıp kendi canına kıydı. Bölgenin kaderini yakından etkileyen bu çok önemli iki savaşta yer alan ve ikisinde de taraf değiştiren Çubuk Bey'in buradaki tek amacı kişisel çıkarlarıydı. İlk savaşta Büyük Selçuklu Devleti'nin Musul valisini terk eden Çubuk Bey'in ikinci savaşta Büyük Selçuklu Devleti'nin Suriye Meliki'nin tarafına geçmesi, daha çok kendisini ve ailesini garanti altına almak için çıkarları doğrultusunda hareket ettiğini göstermektedir⁶.

Germiyanogulları (Alişir oğlu Hüsameddin'in Nökerleri)

Bilindiği üzere Anadolu Beylikleri döneminde, Türkiye Selçuklu Devleti'nin çöküşünün ardından, her beylik kendi bağımsızlığını ilan etti. İlhanlı baskısının Anadolu'da azalmasının ardından da beylikler bu defa birbirleri ile Anadolu hâkimiyeti mücadelesine girdiler. Bu süreçte pek çok savaş yaşandı ve bu savaşlar arasında yine taraf değiştirme hadiseleri de oldukça fazla sayıdaydı. Tamamını bu çalışmada ele almak konuyu uzatacağından yalnızca birkaç tanesine yer verildi.

Baybars'ın 1277 yılında Anadolu'dan ayrılmasından hemen sonra Karamanoğlu Mehmet Bey yanına aldığı Cimri lakaplı Gıyaseddin Siyavuş'u da alarak başkent Konya'yı kısa bir kuşatmanın ardından ele geçirdi. Mehmed Bey'in Konya'yı ele geçirmesinin ardından Selçuklu Veziri Fahrettin Ali, Mehmed Bey'i Konya'dan çıkarabilmek için harekete geçti. İçerisinde oğulları Taceddin Hüseyin ve Nusretüddin Hasan'ın bulunduğu orduyla Mehmed Bey üzerine yürüdüler. Bu durumu haber alan Mehmed Bey ordusuyla birlikte Akşehir'e çekildi. Böylelikle iki taraf Akşehir yakınlarındaki Değirmen Çayı mevkiinde karşı karşıya geldiler. Savaşta Sahip Ata oğullarından Taceddin Hüseyin öldürüldü. Bu gelişme üzerine bir de savaş esnasında Germiyan Türkmenlerinin Karamanoğullarının tarafına geçmesi Mehmed Bey'in hiç beklemediği bir gelişmeydi ve kolay bir galibiyet almasını sağladı⁷. Germiyan Türkmenleri (Alişir oğlu Hüsameddin'in Nökerleri) sahte Selçuklu sultanı olarak ortaya atılan Cimri lakaplı Gıyaseddin Siyavuş'u da yakalayarak Selçuklu Sultanına teslim ettiler⁸. Bu taraf değiştirme hadisesinin planlı yapılması, eylemin savaştan önce alınmış bir karar olduğuna dair ihtimali oldukça güçlendirmektedir.

İnançoğullarından Ali Bey

İnançoğulları Beyliğinin Denizli-Antalya yöresinde bulunan şubesinin başında 1261 yılında Mehmet Bey bulunmaktaydı. Mehmet Bey ile kardeşi İlyas Bey bu dönemde İlhanlıların valisi gibi hareket eden IV. Kılıç Arslan'ın hâkimiyetini tanımadıklarını açıkladılar. Mehmet Bey kardeşi İlyas Bey, damadı Ali Bey ve Emirleri Sevinç

ve Salur Beyler birlikte hareket etmekteydiler. Ancak Selçuk-İlhanlı ordusunun kendileri için harekete geçme kararı aldıklarını öğrendiklerinde bu tutumlarını uzun süre devam ettiremediler ve geri adım atmak zorunda kaldılar. Bu geri adım zoraki alınmış bir karar olduğu için. Hülagü Han, Mehmet Bey'i çağırarak huzuruna gelmesini ve itaatini huzurunda arz etmesini istedi. Ancak Mehmet Bey bu durumdan endişe duyarak bu teklifi kabul etmedi ve Hülagü'nün huzuruna gitmedi. Böylelikle İlhanlı orduları Mehmet Bey üzerine harekete geçti. Fakat bu gelişmeler yaşanırken Hülagü casusları vasıtasıyla, Mehmet Bey'in damadı Ali Bey ile iletişime geçmişti.

Hülagü, Ali Bey'in hükümdarlık hırsı içinde olduğunu biliyordu ve bunu kullanmak istedi. Casusları vasıtasıyla Mehmed Bey'e değil de kendisine yardım edilmesi karşılığında, beyliğin başına kendisini geçirecekleri vaadinde bulundu. Ali Bey bu teklifi kabul etti ve İlhanlı ordularına savaş öncesinde yardım ederek onları Mehmed Bey'in hiç ummadıkları, Türkmenlerin yoğunlukta olduğu bölgeye girmelerini sağladı. Ayrıca Mehmed Bey ve ordusu hakkında bilgileri de paylaştı. Savaş öncesinde gerçekleşen bu taraf değiştirme hadisesi Mehmed Bey'i tam anlamıyla çaresiz bıraktı. Ali Beyden böyle bir ihaneti beklemediği için bu durum karşısında nasıl davranması gerektiğini kestiremedi. Netice itibarıyla Dalaman mevkiinde yapılan savaşta Mehmed Bey kaybetti ve kaçıp dağlara sığındı. Ancak kısa bir süre sonra af diledi ve af talebi kabul edildi. Dağlardan inip geri geldiğinde yakalanıp kardeşi İlyas Bey ile birlikte Uluborlu'da idam edildi. Netice itibarıyla İnançoğulları Beyliğinin başına vaat edildiği gibi Ali Bey geçti. Ali Bey Avşar boyundan gelmiş bir Türkmen'di. Kendisi kızıl bört giyme geleneğini kaldırıp yerine ak bört kullanmaya başladı. Karşılaştığı taraf değiştirme hadisesini canıyla ödeyen Mehmed Bey'in yerine damadı Ali Bey, söz verildiği üzere bir dönem beyliğin başına geçmiş oldu⁹.

Kişisel Husumet Sebebiyle Gerçekleşen Taraf Değişiklikleri

Bu tarz taraf değişiklikleri genelde ya hanedan üyeleri arasında ya da bölge emirleri, valileri arasında yaşanmaktaydı. Buna Bizans hanedanı içerisinde yaşanan olayı örnek olarak gösterebiliriz. İmparator II. İoannes 1139 yılında Karadeniz'e doğru sefere çıktı. Bu sefer boyunca Anadolu içlerinde Türkiye Selçuklu ordusunun yıpratma saldırıları ile karşılaştı ve neticesinde iki taraf Niksar'da karşı karşıya geldi. Bu savaşta Bizans imparatoru hiç beklemediği bir gelişme ile karşı karşıya kaldı. Yeğeni genç İoannes amcası ile arasında olan kişisel husumetleri içinde biriktirmiş, kendisine karşı gizli den gizliye kin beslemiş ve bunu savaş meydanında göstermişti. Genç İoannes savaş esnasında mahiyetindekilerle birlikte Sultan Mesut'un tarafına geçti. Bu gelişme üzerine morali bozulan Bizans İmparatoru, ordusunun teknik bilgilerinin de öğrenilmesinden korktuğu için geri çekilme kararı aldı. Ancak bu geri çekilme bozguna uğramasına sebebiyet verdi ve Türkiye Selçuklu ordusundan canını kurtarmak için kaçmak zorunda kaldı. Genç İoannes ise daha sonra Müslüman olup Sultan Mesut'un kızıyla evlenecek. Kişisel husumetlerin de savaş alanına yansması bu derece tehlikeli olabilmekteydi¹⁰. Bu taraf değiştirme de savaştan önce alınmış bir

⁶ Çubuk Bey Olayı hakkında daha detaylı bilgi için Bkz. Sedat Bilinir, Ortaçağ'da Türklerin Halep Hâkimiyeti, Duvar Yayınevi, Ankara 2021, s. 141-146. Ayrıca; Ali Sevim, "Süleyman Şah I", *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 105; Gülay Ögün Bezer, "Müslim b. Kureş", *DİA*, C. XXXII, İstanbul 2006, s. 95; Anna Kommena, *Alexiad*, (Çev. Bile Umar), İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996, s. 195; Suhayl Zakkar, *The Emirate of Aleppo (1004-1094)*, Dar al-Ammanah el-Risalah, Prefaced by Bernard Lewis, Beirut-Lebanon 1971, s. 216; Abdülkerim Özyayın, "Tutuş", *DİA*, C. XL, İstanbul 2012, s. 447.

⁷ Muharrem Kesik, *Anadolu Türk Beylikleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2018, s. 209.

⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*, TTK, 5. Baskı, Ankara 2003, s. 40; Ali Sevim-Erdoğan Mercil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 484-486.

⁹ Tuncer Baykara, "İnançoğulları", *DİA*, C. XXII, İstanbul 2000, s. 263, 264; Hüseyin Kayhan, "Lâdik Beyliği", *Türkler Ansiklopedisi*, C. VI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 764; Sait Kofçoğlu, "İnanç Oğulları Beyliği", Edt. Haşim Şahin, *Anadolu Beylikleri El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 249; Muharrem Kesik, *Anadolu Türk Beylikleri...*, s. 203; Feridun M. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikleri Dünyası*, 3. Baskı, Timaş Yayınevi, İstanbul 2016, s. 229, 276; Salim Koca, *Anadolu Türk Beylikleri Tarihi*, 3. Baskı, Berikan Yayınevi, Ankara 2015, s. 84, 115-117.

¹⁰ Salim Koca, *Selçuklular Devri Türk Askeri Gelenekleri*, s. 489, 490; Ali Sevim-Erdoğan Mercil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 439.

karardı ancak karşı tarafın daveti üzerine değil, tamamen kendi isteği üzerine gerçekleşmişti.

Orduda hükümdarı yahut ordu komutanını sevmeyen, kişisel inançları, kendisine kötü davranılması, maddi anlamda haksızlığa uğradığını düşünmesi gibi gerekçeler sebebiyle haksızlığa uğradığına kanaat getiren ordu mensubu, hükümdardan intikam almak için taraf değiştirebilir ya da savaş alanını terk edip geri çekilerek o hükümdarı savaş alanında güçsüz bir halde bırakabilirlerdi. Buna örnek olarak Romanos Diogenes'i gösterebiliriz. Bizans İmparatorluğu Ortodoks inancın temsilcisiydi ve bunu destekler nitelikte kararlar alması beklenilmekteydi. Ancak orduda farklı inançlara mensup Ermeni ve Rumların bulunması ve Ortodokslara göre onlara daha fazla iltimas tanındığının düşünülmesi İmparatorun Ortodoks düşmanı olarak görülmesine sebebiyet vermişti. Ortodoks Hıristiyanlar onu pek sevmezlerdi ve başarısız geçen bazı seferlerin sonunda mutlu olurlardı. Başarısız olunan seferlerde fırsatını bulanlar ise ordudan kaçıyorlardı¹¹.

Taraf Değiştiriyormuş Gibi Gösterilmek

Taraf değiştirme olayı öylesine yaygın ve olağan bir hale gelmişti ki, bu durumu tam tersine kullanıp yanıltmacalar da yapılmaktaydı. Örneğin ittifak yapma hazırlığında bulunan tarafların arasını bozmak için birbirlerinin ağzından yazılmış gibi mektuplar gönderiliyordu. Selçuklular Bizans ile yapacakları savaş öncesi Dânişmendli Meliki Zünnün'un, Bizans ile ittifak yapacağı haberinin alınması üzerine onu saf dışı bırakabilmek için Rumca bir mektup hazırlandı, mektup bir okun ucuna koyulup kale içerisine fırlatıldı. Mektupta şu yazıyordu; "Beraberinizde getirmiş olduğunuz Zünnün'a inanmayınız. Çünkü sizi aldatarak kendi milletine mensup kimselere teslim etmek istiyor"¹² denilmektedir. Bu durum Bizans'ta endişelere sebebiyet verdi. Malum, savaş esnasında taraf değiştirip Selçukluların tarafına geçebilirdi. Bu sebeple Zünnün ordusuyla birlikte geldiğinde kale içerisine alınmadı ve olası ittifak daha başlamadan sona ermiş oldu.

Rakip Cepheye Yer Alanları Taraf Değiştirmeye İkna Etmek

Rakip ordulardaki komutanlar, emirler ile gizlice irtibat kurabilmek önemli bir durumdu. Eğer gizlice temas kurulabilirse yalnızca taraf değiştirme değil tarafsız kalmaları da sağlanabilirdi. Tabî bunu sağlayabilmek için de çoğu zaman çok değerli hediyeler ya da yüklü miktarda altınlar verilmekteydi. Teklifler işe yaramazsa bunların yerini tehditler de alabilmekteydi. Yüksek rütbeli komutanları ikna etmek daha etkili sonuçlar doğurabiliyordu. Ancak yine de karşı taraftan en düşük rütbeli asker bile olsa taraf değiştirmeyi kabul ettiğinde casus olarak kullanılabilir¹³.

Türkiye Selçuklu Hükümdarı I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in vefatının ardından ülkede kardeşler arasında çetin bir taht mücadelesi yaşandı. İzzettin Keykavus ile kardeşi Alaeddin Keykubad birbirleriyle kıyasıya bir mücadelenin içerisine girdiler. Özellikle büyük kardeş İzzettin Keykavus'un 1211 yılında sultan seçilmesini kabullenemeyen Alaeddin Keykubad derhal yandaşlarını da bir araya getirerek harekete geçti. Bu mücadelede Alaeddin Keykubad'ın yanında Erzurum Meliki olan amcası Muğiseddin Tuğrul Şah, Uç Beyi görevinde bulunan Pervane Zahirüddin İli ve bunlara ilaveten Ermeni Prensi II. Leon bir araya gelip Kayseri'de bulunan İzzettin Keykavus üzerine yürüdüler. Kayseri Kalesi'ni kuşatma altına aldılar. Kuşatma günlerce sürdü, pek çok askerinin öldüğü çetin bir kuşatma

süreci yaşandı. Bu kuşatma sürecinde çaresiz kalan İzzettin Keykavus, taraf değiştirme seçeneğini kullanmak istedi¹⁴.

Bu amaçla Alaeddin Keykubad'ın safında bulunan Pervane Zahirüddin İli'ye mektup yazdı. Mektubunda şu ifadeler yer verdi: "Ben vücudu kalbine kadar eriyen bir mumum. Daha önce gülen yüzümün ağlamayan bir gecesi kalmadı. Senin samimi dostun benim diyen Pervane'de boynumun vurulmasına razı oldum"¹⁵. Mektup içerisinde vefasızlıktan da bahsederek ayrıca bir de şiir yazarak onu etki altına alıp taraf değiştirmeye zorladı. İzzettin Keykavus bununla da yetinmedi ve ittifakın diğer üyesi II. Leon'a çok değerli hediyeler göndererek ittifaktan ayrılıp gitmesine çalıştı. Bu hediyeler arasında İzzettin Keykavus'un kız kardeşine ait olan çok değerli bir sarığı gizlice Leon'a gönderdi. Sadece bu sarığın değeri 12 bin dinardı. Bu değerli hediyelerle birlikte gönderdiği mektupta şu ifadeler yer verdi: "Bunu sefer akçası (nalbaha) olarak kabul edin. Eğer yarın buradan giderde ülke İzzettin Keykavus'a kalırsa o 12 bin mud tahıl (72-135 litre arası) ülkenize yollarız"¹⁶. İfadesiyle Leon'un aklını çeldi. Tabî Leon işini şansa bırakmadı ve kendisinden ahitname istedi, yapılan ahitname gereğince Leon bir gece gizlice askerleriyle birlikte kuşatmadan ayrıldı. Leon açıkça taraf değiştirmemiş kendisine yapılan uyarıyı dikkate alarak hanedan mücadelesine taraf olmamıştı. Başka bir ifade ile görüntüde tarafsız hale gelmişti.

Zahirüddin'in ardından Leon'un da kuşatmadan ayrılması kuşatmayı sürdüren komutanları oldukça tedirgin etti ve hemen ardından Erzurum Meliki de kuşatmadan ayrıldı. Bu gelişmeler üzerine kalan askerlerle Kayseri Kalesi'ni ele geçiremeyeceğini anlayan Alaeddin Keykubad bu taraf değiştirmeler nedeniyle kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı¹⁷. Bu taraf değiştirme hadisesi savaş esnasında gerçekleşmiş bir hadisedir. Ancak burada meydan savaş değil kuşatma savaşı söz konusuydu. Kuşatma savaşları büyük bir maddi yük ve sabır gerektiriyordu. Gizlice yapılan mektuplaşmaların en fazla yaşandığı savaş türleri kale kuşatma savaşlarıdır diyebiliriz. Taraf değiştirmeler ise daha çok maddi karşılık ile oluyordu. Bu tarz kuşatmalara I. Haçlı seferinde 8 aylık kuşatmanın ardından Antakya kale muhafızlarından olan Ermeni asıllı Firuz'un altın karşılığında Antakya kale kapılarını bir gece gizlice Haçlı ordularına açtığı savaşı örnek olarak gösterebiliriz. Bu taraf değiştirme de binlerce insanın katledilmesine sebebiyet vermişti.

Kara Tatarlar (1402)

Dönemin iki büyük Türk hükümdarını (Y. Beyazıt ve Timur) karşı karşıya getiren Ankara Savaşı, görünürde esir tesliminin gerçekleşmemesi üzerine ortaya çıkmıştı. Fakat iki taraf arasındaki görüşmelerde gerçekleşen mektuplaşmalar hakaret boyutlarına ulaşınca ve iki tarafta hiçbir şekilde geri adım atmayınca savaş kaçınılmaz bir hal aldı. Genel olarak Yıldırım Beyazıt kendisini Selçuklu Devleti'nin mirasçısı olarak görürken Timur'da kendini Moğolların mirasçısı olarak görüyordu¹⁸. Her iki lider de büyük zaferleri ile ün salmışlardı. Durum böyle olunca geri adım atmaları, imkânsız bir hal alıyordu.

Celayirli Hükümdarı Ahmed ve Karakoyunlu Türkmen reisi Kara Yusuf, Timur'dan kaçıp Sultan Yıldırım Beyazıt'a sığınmıştı. Yıldırım Beyazıt, Timur'un isteğini geri çevirdi ve sığınmacıları teslim etmedi¹⁹. Tüm bunların üzerine mektuplaşmalarda ise çok ağır cümleler sarf etti. Hiçbir şekilde de geri adım atmadı. Anonim

¹¹ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, 3. Baskı, (Çev. Hrant D. Andreaşyan, TTK, Ankara 2000, s. 52.

¹² Abül Farac, *Abü'l Farac Tarihi*, C.II, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), TTK, Ankara 1999, s. 421, 422; Muharrem Kesik, *At Üstünde Selçuklular, Türkiye Selçuklularında Ordu ve Savaş*, 3. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 108.

¹³ Muharrem Kesik, *At Üstünde Selçuklular...*, s. 110, 117.

¹⁴ Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 455; Muharrem Kesik, *At Üstünde Selçuklular...*, s. 111, 112.

¹⁵ Muharrem Kesik, *At Üstünde Selçuklular...*, s. 111.

¹⁶ Muharrem Kesik, *At Üstünde Selçuklular...*, s. 112.

¹⁷ Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 455.

¹⁸ Halil İnalçık, "Beyazıt I", *DİA*, C.V, İstanbul 1992, s. 233; Feridun M. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, s. 86-92.

¹⁹ Yusuf Halaçoğlu, "Ankara Savaşı", *DİA*, C. III, İstanbul 1991, s. 210.

Tevârih-i Al-i Osman'da bu mektuplaşmalar için genel olarak şu ifadeler yer almakta; “*Timur Han, Yıldırım Han ile cevablaşdılar. Timur Han, Oglum Yıldırım Han, diyi izetler iderdi. Amma Yıldırım Han ne kadar âdem ve nâme göndürse , Leng Timur, diyu horlık suretiyle göndürürlerdi*”²⁰. Böylelikle savaş kaçınılmaz oldu. İki tarafın ordu sayılarına baktığımızda, Osmanlı ordusu 70 bin dolaylarında iken Timur’un ordusu 160 bin civarındaydı ve ordusunda 32 tane de fil bulunmaktaydı. Osmanlı saflarında yer alan Sırpların sayısının ise 20 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir²¹. Bu rakamlar Arap kaynaklarında²² genel olarak çok abartılı verilmiş olsa da burada verdiğimiz rakamlar genel olarak hem dönemin asker sayıları hem de çağdaş kaynakların hem fikir olduğu rakamlardır.

Timur, savaş casusları aracılığı ile Osmanlı ordusunda yer alan Kara Tatarlar ile gizlice iletişime geçti. Onlara beylerine, dostlarına, kardeşlerine karşı savaşacakları hatırlatmasında bulundu ve onları kendi tarafına çekti²³. Timur bununla da yetinmedi ve kendi ordusuna katılan Anadolu Beyleri aracılığıyla Sultan Beyazıd’ın ordusunda yer alan Anadolu Beylikleri askerlerini de kendi ordusunda bulunan beylerinin yanına çekmek için girişimlerde bulundu²⁴. Timur, Tatarlara hitabında Türk Beylerinden bahsederken; onlarla aynı soydan olduğundan ve vaktiyle Tatarların Anadolu’ya egemen olduğundan bahsederek, Eretna’nın sultanlığını hatırlatıyordu. Yine vaktiyle Türkmenlerin, Tatarların kölesi olduğunu dile getirerek, eğer Osmanoğulları aradan kalkarsa kendilerini orada tekrar egemen yapmayı vaat ediyordu²⁵. Bu şekilde kendisinin saflarına katılmaları gerekliliğinin nedenlerini vurgulamıştı. Sultan Beyazıd’ın asker maaşlarını zamanında ödememesi ve ödemelerde elini açık tutmaması zaten pek çok askerini kendisine karşı öfke duymasına sebebiyet vermişti²⁶. Bu tarz durumlar taraf değiştirmeyi kolaylaştıran gelişmelerdi. İki büyük ordunun Anadolu içlerindeki hareketlerinden, ilerledikleri güzergâhlardan da casusları aracılığı ile sürekli bilgi almaya çalışıyorlardı. Aslında bu durumu iki lider de biliyordu o yüzden farklı yollardan ilerleyip rakiplerini şaşırtmak için hamleler yapmaları da kaçınılmaz hale geldi²⁷. Bu dezavantajı, avantaj haline çeviren isim Sultan Beyazıd oldu.

Sultan Beyazıd, Timur’un Sivas dolaylarında olduğunu öğrendiği zaman hızlı bir şekilde hareket etmek için ağırlıklarını Ankara’da bırakarak Akdağ madeni ve Kadı Şehri dağlık bölgesine geldi. Özellikle Vezir-i Âzam Çandarlı Ali Paşa ve ordunun önde gelen kumandanları Timur bu dağlık bölgede savaşmak istiyorlardı. Çünkü Timur’un ordusu hem sayı olarak neredeyse Beyazıd’ın ordusunun iki katıydı hem de ordusunda çok sayıda süvari birliği ve filler yer almaktaydı. Böyle bir orduya karşı düzlük alanlarda, ovalarda savaşmak açık bir dezavantajdı. Ayrıca askerlerin maaşlarının fazlasıyla ödenerek gönüllerinin hoş tutulmasını istediler. Ögüt veren kumandanlar; “*Hiç olmazsa askerinin maaşını arttır*”²⁸ şeklindeki istekleri, aslında karşı orduda da Tatar askerleri ve Anadolu beylerinin yer almasının bir endişesiydi. Neticede bu defa

karşılarında Bizans ya da Frenk askerleri bulunmuyordu. İçinde buldukları durum çok kırılıyordu. Bunlara rağmen Sultan Beyazıd tüm bu talepleri ve fikirleri geri çevirerek kabul etmedi²⁹. Timur da savaş Sivas ve Tokat civarında yapmak istemiyor, bu sebeple geniş bir alan olarak Ankara’ya doğru Kayseri üzerinden ilerliyordu³⁰. Bu şekilde Sultan Beyazıd’ı da Ankara’ya çektiğini düşünüyordu.

Yıldırım Beyazıd, “Yıldırım” lakabını almasını sağlayan meşhur, orduyu hızlı hareket ettirme, yeteneğini burada da kullandı. Timur, Osmanlı ordusunu güney-doğu bölgesinden bekliyordu. Ancak Osmanlı ordusu kuzey-doğudan geldi ve Timur’un hiç beklemediği bir hızda gelmişti. Bu gelişme ile aslında çok ters yakalanmış ve büyük bir telaşa düşmüştü. Ordusunu çevirip yeniden savaş düzeni alması neredeyse bir gün sürdü³¹. Ancak Yıldırım Beyazıd, ordu komutanlarının da şiddetli ısrarlarını dinlemeyerek, Timur’a saldırmadı ve savaş düzeni almasını bekledi. Tabî bu gelişmeler orduyu iyice öfkeliyordu.

İki tarafın ordu düzenine baktığımızda; Osmanlı ordusunda Yıldırım Beyazıd’ın çocuklarını görmekteyiz. Şehzade Süleyman, İsa, Musa, Mustafa, Mehmet savaş alanındaydılar. Ordunun sağ kolunda Anadolu kuvvetleri; Kara Tatarlar onların da sağında okçular bulunmaktaydı³². Ayrıca Sırplar da yine sağ kolda görev almaktaydılar. Sol kolda ise; Aydın, Saruhan ve Karasî Beyliklerinden gelen askerler bulunmaktaydılar. Ayrıca Rumeli eyalet kuvvetleri ile şehzade Süleyman ve Mehmet bu kolada yer alanlar arasındaydı. Hemen arkalarında yine Kara Tatarlar yer alıyordu³³. Şehzade İsa, Musa ve Mustafa’nın genel olarak ordunun merkezinde durdukları bilinmektedir. Sultan Beyazıd ise merkezde on bin kişilik yeniçeri ordusuyla birlikteydi³⁴.

Timur’un ordusuna baktığımızda da yine aile üyelerini ve çocuklarını görmekteyiz. Timur’un 4 oğlu ve 5 torununun ordu içerisinde görev aldığı görmekteyiz³⁵. Ordunun sağ kanadında oğlu Miranşah ve Emirzâde Mehmet yer alıyordu. Sol kanadında ise bir diğer oğlu Şahrû Bahadır ile emirler vardı. Timur genel olarak ordusunu Türklerin kutsal rakamı olan dokuza ayırıyordu³⁶. Bu şekilde ordusundaki manevi gücü de artırıyordu.

Savaş 28 Temmuz 1402’de Ankara’nın Çubuk Ovası’nda yaşandı³⁷. Savaş başladıktan bir süre sonra Osmanlı ordusunun sol kanadında yer alan Kara Tatarlar Rumeli askerlerinin üzerine ok atışları yaparak onları saf dışı bıraktılar. Bu gelişme Osmanlı ordusunda büyük bir şaşkınlık ve paniğe yol açtı. Böylelikle ordunun sol kolu dağılmış oldu. Bu durumu Şükrullâh Efendi şu şekilde ifade etmiştir; “*Tıpkı Kûfe ehlinin Emirü’l-Mü’minin Hüseyin’e yaptıkları gibi bu iki taifede Sultan Beyazıd Gazi’ye aynısını yaparak yüz çevirdiler*”³⁸. Ancak ihanet bununla da sınırlı kalmadı, sağ kolda yer alan Anadolu

²⁰ Anonim, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Neşr. F. Geise, Haz. Nihat Azamat, Marmara Üniversitesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1992, s. 38.

²¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. I, TTK, 10. Baskı, Ankara 2011, s. 311; Yusuf Halaçoğlu, “Ankara Savaşı”, s. 211; İsmail Aka, “Timur”, *DİA*, C.XLI, İstanbul 2012, s. 175.

²² Arap kaynaklarda verilen rakamlar hakkında daha detaylı bilgi için bakınız; Musa Şamil Yüksek, “Dönemin Arap Kaynaklarına Göre Ankara Savaşı”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C.XXV, Sayı I, İzmir 2010, s. 363.

²³ J. Von Hammer, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, C. I, İlgî Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2007, s. 107.

²⁴ Yusuf Halaçoğlu, “Ankara Savaşı”, s. 211.

²⁵ Halil İncalcık, *Devlet-i Âliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, C. I, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 30. Baskı, İstanbul 2009, s. 28.

²⁶ J. Von Hammer, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 107.

²⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. I, s. 308.

²⁸ Alphonse de Lamartine, *Osmanlı Tarihi*, (Çev. Serhat Bayram), Kapı Yayınevi, İstanbul 2008, s. 109.

²⁹ J. Von Hammer, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 107; Alphonse de Lamartine, *Osmanlı Tarihi*, s. 109.

³⁰ Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, C. I, (Çev. Nilüfer Epçeli), Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2009, s. 289; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. I, s. 309.

³¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. I, s. 310.

³² Aşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman (Osmanoğullarının Tarihi)*, (Çev. Beşir Güneş), Çağdaş Kitabevi, İstanbul 2021, s. 88.

³³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. I, s. 311.

³⁴ Ahmet Şimşirgil, *Kayı I, Osmanlı Tarihi Ertuğrul’un Ocağı*, Timaş Yayınevi, 14. Baskı, İstanbul 2013, s. 144.

³⁵ J. Von Hammer, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 108, 109.

³⁶ Alphonse de Lamartine, *Osmanlı Tarihi*, s. 110; Ahmet Şimşirgil, *Kayı I*, s. 145.

³⁷ Halil İncalcık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*, İsam Yayınevi, İstanbul 2010, s. 116.

³⁸ Şükrullâh Efendi, *Behcetü’t Tevârih, (Tarihin Aydınlığında)*, (Çev. Hasan Almaz), Mostar Yayınevi, İstanbul 2013, s. 387.

Beyleri askerleri³⁹, Timur'un saflarında bulunan kendi beylerinin taraflarına geçtiler. Tüm bunlar yetmezmiş gibi bir de savaşı kaybedeceğini anlayan şehzadeler savaşmaya devam etmek yerine kendi şehirlerine (görev yerlerine) geri dönme kararı aldılar ve savaştan çekildiler. Yalnızca Musa ve Mustafa Çelebiler kaçmayı başaramadı ve onlar da esir düştüler⁴⁰. Böylelikle savaş alanında yalnızca mahiyetindeki merkez ordudan, yaklaşık iki bin kişi ile birlikte mücadeleye devam eden Sultan Beyazid esir düşmekten kurtulamadı. Yıldırım Beyazid ordusunda yaşanan bu taraf değiştirme hadisesinin bedelini çok ağır ödemişti. Taraf değiştirme hadisesinde tek suçlu taraf değiştiren miydi? Burada karşı istihbarat geliştirmeyen komutanın suçu yok mu? Burada aklımıza şu sorular gelmektedir; “İçinde istihbarat veya karşı istihbarat olmayan bir savaştan veya liderlikten söz edilebilir mi? Entelektüel kültürel zeka, savaşı topyekûn olarak kabul eder Bu sebeple her türlü ihtimal savaşa dahildir”⁴¹.

Niğbolu Savaşı'nda esir olarak ele geçirilmiş olan Alman Schiltberger, Akkoyunlu birliklerin Müslüman-Ermeni Liderleri Mutahtarten'in eski hükümdarı Timur'dan koptuğu ve savaşmak istemediğini buna ilaveten Osmanlı ordusundaki askerlerin Timur'un ordusunda yer alan fillerden çok korktuğunu ifade etmektedir⁴². Ona göre bu gelişmeler savaşın daha başlamadan zihnen kaybedildiğini gösteriyordu. Öyle ki Osmanlı ordusunda yer alan yeniçeriler ilk defa bu denli ağır bir mağlubiyet almışlardı. Aslında savaş boyunca büyük bir azimle savaşan Sırp komutan Lazar bile geri çekilmeyi son ana kadar düşünmedi ve yaşanan tüm gelişmelere rağmen son ana kadar savaş meydanında mücadelesini sürdürmüştü⁴³. Bu gelişme, Müslüman tarih yazarları tarafından özellikle vurgulanan bir mesele olarak kaynaklarda karşımıza çıkmaktadır.

Aslında aynı ırk, aynı dinden olan iki ordunun savaşında böyle bir durum çok şaşırtıcı değildi. Çünkü taraf değiştirenlere kıyasla Sırp'ları Timur'un ordusuna para ile çekebilmeyle başka hiçbir bağ kurulamazdı. Ancak diğer taraf değiştirenlere baktığımızda pek çok ortak nokta sayabilmekteyiz. Bu sebeple bu savaşta Sırp'ların taraf değiştirmek yerine mücadelelerine devam etmesi çok şaşırtıcı bir durum değil aksine olması gereken bir gelişmeydi. Eğer karşı tarafta Sırp askerler çoğunlukta olsaydı, işte bu durumda taraf değiştirmemeleri ilginç karşılanabilirdi.

Savaş neticesinde Sultan Beyazid esir düşmüştü. Ancak Timur kendisine esir muamelesi göstermedi, aksine gönülünü alarak iyi davrandı. Hatta Sultan Beyazid esir durumdayken bile Timur'a Anadolu'da neler yapmasına dair birtakım öğütlerde bulundu. Öğütleri arasında Tatarların Anadolu'dan çıkarılıp götürülmesi de vardı. Timur bu öneriyi kabul edip yerine getirdi⁴⁴. Neticede Beyazid, Bizans'a karşı onca yıldır Anadolu'da ele geçirilmiş olan üstünlüğün kaybedilmesini istemiyordu ve Timur'da bu konuda Beyazid ile aynı görüşteydi. Timur, beraberinde Kara Tatarları da Anadolu'dan çıkarıp göç ettirdi. Temmuz 1404 tarihinde Semerkant'a döndüğünde burada günlerce süren çok büyük kutlamalar, toylar, ziyafetler düzenlendi⁴⁵.

Timur dünya harp tarihine adını yazdırmış hükümdarlardan bir tanesiydi. Onun bu yeteneği ve tecrübesi, savaştan önce savaşı kazanmasını sağlıyordu⁴⁶. Ankara Savaşı'nda rakip ordudan iki

büyük grubu henüz savaş başlamadan tarafına çekmeyi başarmıştı. Bu durum çok ince hesaplarla, çok kırılğan görüşmelerle ve çok gizli bir şekilde sağlanabilmekteydi. Beyazid'in ordusundaki komutanları böyle bir hadisenin yaşanabileceğini maas konusu üzerinden gündeme getirmişlerdi. Hatta karşı istihbarat ile önlem alması istenmekteydi. Timur'un büyük bir ordusu vardı ancak bu ordunun zaafı da söz konusuydu. Örneğin orduda 32 filin bulunması, sadece filler için günde yaklaşık 150 litre suya ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bu ordunun geçeceği yollardaki su kuyularının kurutulması ya da kirletilmesi büyük bir avantaj sağlayabilirdi. Ancak bu tarz girişimlerde olmadı. Bölgenin detaylı bir haritası hazırlanmış olsaydı bu stratejik hamleler gerçekleştirilebilirdi⁴⁷. Savaşlarda tabii ki büyük ordular büyük avantajlar getirir. Ancak her büyük ordusu olan savaşı kesin kazanır diyemeyiz. Tarih sayıca küçük orduların sayıca büyük ordulara karşı kazandığı zaferlerle doludur. Bu da her savaşın kendi atmosferinin, kendi stratejisinin olduğunu göstermektedir. Clausewitz'in bu konuyla ilgili şöyle bir sözü vardır: “Muharebenin hesapları matematik ve fenne göre olmaz. Muharebenin kendi kuralları vardır. Çünkü harp belirsizlikler ortamıdır”. Genel olarak bakıldığında, Savaşlarda belirsizlikleri belirli hale getiren tarafın kazanmaya daha yakın olduğu söylenebilir⁴⁸. Netice itibarıyla Timur Dünya tarihi açısından baktığımızda İstanbul'un fethini neredeyse yarım asır geciktirmiş oldu. Avrupa Timur'a sırf bu sebeple minnettar olmuştur⁴⁹. Böylesine önemli bir hadisede de yine taraf değiştirme olayını görmekteyiz.

Savaş esnasında en ufak taktiklerin dahi çok büyük sonuçlar doğurduğunu hesaba katarsak büyük bir kesimin taraf değiştirmesi kazanılmakta olan savaşı kaybettirebilirdi. Hatta taraf değiştirme bir kenara, disiplinden kopmaları bile büyük bir tehlikeydi. Disiplinden kopma durumuna Uhud Savaşı'nda tepeleri terk eden okçuları örnek olarak gösterebiliriz. Kazanılması kesin gözüyle bakılan ve düşmanın dağılarak geri çekildiği savaşta, Hz. Muhammed'in bu konudaki uyarılarına rağmen⁵⁰ okçuların tepeleri terk etmesi, düşman tarafından iyi değerlendirildi ve kaybettikleri savaş bir anda kendi lehlerine döndü. Bu örnekle kıyaslandığında taraf değiştirmenin boyutları daha net anlaşılabilir.

Ortak Gelenek ve Kültürün Etkisiyle Gerçekleşen Taraf Değiştirme

Uzlar ve Peçenekler

Selçukluların Anadolu'da Bizans'a karşı yapmış olduğu bazı savaşlarda, savaşa ara verildiği bir gecede Bizans kamplarına gizlice yaklaşmış Bizans saflarında olan ve paralı asker olarak görev alan Türklere, onların duyacağı şekilde yüksek sesle davet yapmaktaydı. Bizans askerleri söylenenleri anlamadıkları için bu durumu yalnızca gözdağı vermek için yapılan bağırışmalar olarak algılamaktaydılar. Bu tarz bir gelişmeye Miryokefalon Savaşı'nı örnek olarak gösterebiliriz. Savaşta üstünlüğün Türklere geçtiği bir günde, ertesi gün tüm güçleriyle saldırmadan önce, gece vakti yapılan davette, eğer taraf değiştirmezlerse hepsinin öldürüleceği, bu son fırsatları olduğu söylenerek Bizans saflarındaki Uzların, Peçeneklerin endişe ve panik yaşamaları sağlandı. Bu taktik amacına ulaştı ve saf değiştirmeler

³⁹ Bu beyler özellikle şu şekilde bahsedilmiş; “Germiyan oğulları, Aydın oğulları, Mentеше oğulları, Saruhan oğulları ve cümle beg oğlanları cem oldu” Bkz. Anonim, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 37, 43.

⁴⁰ Aşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 88; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. I, s. 312-314; J. Von Hammer, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*..., s. 109; Halil İncalık, *Devlet-i 'Aliyye*..., s. 28; Ahmet Refik, *Bizans Karşısında Türkler*, Timaş Yayınevi, İstanbul 2020, s. 207; Ahmet Şimşirgil, *Kayı I*, s. 146.

⁴¹ A.Sefa Özkaya, “Kültür Tasnifi ve Türk Askeri Kültürüne Giriş”, *Hunlar'dan Günümüze Türk Askeri Kültürü*, 2.Baskı, Edt. A.Sefa Özkaya, Kronik Yayınevi, İstanbul 2019, s. 122.

⁴² Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 289, 290.

⁴³ Alphonse de Lamartine, *Osmanlı Tarihi*..., s. 112.

⁴⁴ Halil İncalık, *Devlet-i 'Aliyye*..., s. 28.

⁴⁵ İsmail Aka, “Timur”, s. 175.

⁴⁶ A.Sefa Özkaya, “Kültür Tasnifi ve Türk Askeri...”, s. 51.

⁴⁷ A.Sefa Özkaya, “Kültür Tasnifi ve Türk Askeri...”, s. 121.

⁴⁸ A.Sefa Özkaya, “Kültür Tasnifi ve Türk Askeri...”, s. 51.

⁴⁹ S.Frederick Starr, *Kayıp Aydınlanma, Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, (Çev. Yusuf Selman İnanç) 4. Baskı, Kronik Yayınevi, İstanbul 2020, s. 594.

⁵⁰ İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye (Büyük İslam Tarihi)*, C.IV, (Çev. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul 2017, s. 31.

gerçekleşti⁵¹. Uzlar ve Peçeneklerin kendi milletinin tarafına geçtiği savaş tek değildi. “Anadolu’nun kapılarının Türklere açıldığı” savaş olarak nitelendirilen Malazgirt Savaşı’nda da aynı durum söz konusuydu.

1071 Yılında Sultan Alp Arslan’ın Mısır Fatımi Halifeliğine son vermek için harekete geçtiği esnada Halep Kalesi önlerindeki İmparator IV. Roman Diogenes’in büyük bir orduyla Doğu Anadolu bölgesine gelmekte olduğu haberi aldı. Sultan Alp Arslan ise Halep emiri Mahmud’un direnişi nedeniyle çok zaman kaybetmişti⁵². Dolayısıyla Mısır seferini iptal etmek zorunda kaldı ve Halep önlerinden ayrılarak Bizans ordusunu durdurmak için çok hızlı bir şekilde bölgeye intikal etti. Sultan Alp Arslan’ın hazırlıksız yakalandığı bu savaşta Bizans ordusu Selçuklu ordusundan katbekat fazlaydı. Sayıca çok büyük bir orduya sahip olması İmparatoru böhürlenmeye itmiş ve Sultan Alp Arslan’ın savaştan önce görüşüp anlaşma teklifini de alaycı ifadelerle reddetmişti⁵³.

Rakamlarla ilgili verilen bilgilere baktığımızda genel olarak abartılı rakamlar verildiğini görmekteyiz. Örneğin İbn Kesir, Bizans ordusunda 35 bin komutan ve her komutanın emrinde 200 bin asker olduğundan bahsetmektedir⁵⁴. Ordu yapısında bulunan milletlere baktığımızda ise Makedonya Slavları, Frank-Normanlar, Bulgarlar, Gürcüler, Ermeniler, Oğuzlar (Uz), Peçenekler (Kuman), Varangilerden teşekkül olan bir ordu oluşturulmuştu. Orduda dil, din ve ortak hedef gibi bir olgu söz konusu değildi⁵⁵. İbnü’l Esir, el-Hüseynî, Kazvîni gibi kronikler ise; Rum, Ermeni, Frank, Rus, Peçenek, Gürcü ve o yörelerdeki diğer kavimler şeklinde ifade etmiş ve sayı olarak Bizans ordusunun 200 bin Selçuklu ordusunun ise yalnızca 15 bin ya da 12 bin kişi olduğundan bahsetmiştir⁵⁶. Ancak yaygın olarak kabul gören ordu sayıları; Selçuklu ordusu 45 ila 50 bin arasında olduğu Bizans ordusunun ise 200 bin kişi olduğu şeklindedir⁵⁷. Bu ordunun genel olarak liderliğinin Khatap ve Vasilag adlı iki Ermeni komutana teslim edildiği söylenilmektedir⁵⁸. Ancak savaşta ikisi de hayatlarını kaybedecekti. Ordunun birbirlerini tanımayan farklı unsurlardan olması planlı ve disiplinli hareket etmelerini de önlemekteydi. Görüldüğü üzere ordu çok farklı millet ve farklı dilden oluşan askerlerden oluşmaktaydı. Türklere karşı gerçekleştirilen bu savaşta ordu içerisinde paralı Türk askerleri de bulunmaktaydı. Bizans ordusunun ağırlığı ücretli askerlerden oluşuyordu. Ayrıca ordu içerisindeki komutanların çoğunun ya birbirleriyle ya da İmparator ile kişisel husumetleri söz konusuydu. Bunun aksine Sultan Alp Arslan’ın ordusu yalnızca Türk ve Müslüman unsurlardan oluşmaktaydı. Ordunun tamamı tek bir amaç uğrunda hareket ediyordu. Bu ordu bölgede var olma mücadelesi için bir araya gelmişti. Orduda ücretli asker bulunmamaktaydı. Ayrıca ordu içerisinde çok tecrübeli ve yetenekli komutanlar olan; Sav

Tegin, Ay Tegin, Porsuk, Gevherayın, Artuk, Saltuk, Danişmend, Mengüçük ve Süleyman Şah gibi beyler yer almaktaydı⁵⁹.

A.A.Vasiliev Bizans ordusunda bulunan Uzların ve Peçeneklerin savaş esnasında değil, savaştan çok kısa bir süre önce taraf değiştirdiklerinden bahsetmektedir. Hatta yaşanan bu gelişmenin Bizans ordusunda büyük bir korku ve tedirginlik oluşturduğunu ifade etmiştir⁶⁰. Ancak Urfalı Mateos, Uzların ve Peçeneklerin, savaşın kızıştığı bir anda yani savaş başladıktan bir süre sonra taraf değiştirmelerin gerçekleştiğini ve bu durumdan dolayı Bizans ordusunun telaşa kapıldığı bilgisini vermektedir⁶¹. Burada savaşın kaybedileceğini anlayıp taraf değiştirenlerin yaptığı gibi bir durum söz konusu değildir. Tamamen planlı bir şekilde hareket edildiği açık bir şekilde görülmektedir. Hatta savaştan önce Bizans ordusundan Selçuklu ordusuna gizli şekilde haberleşmelerin yaşandığı ve bunları hissedene bazı komutanların bu gelişmeleri imparatora bildirdiği bilinmektedir. Ancak İmparator toplamış olduğu ordunun büyüklüğüne güvenerek kesin zafer kazanacağını düşünüyor ve yanındaki komutanların getirdiği haberlere, savaş taktiklerine kulak asılmıyordu. Hatta çoğunu azarlayarak geri gönderiyordu. Mikhail Psellos İmparator için; savaş hattından uzak durması, savaşı uzaktan izleyip ancak gerektiği yerde komuta etmesi gerektiğini söylerken aslında savaş stratejilerinden anlamadığını ifade etmeye çalışmıştır⁶². Bu gelişmeler savaştan hemen önce taraf değiştirme kararlarının alındığına işaret eder⁶³. Bu önemlidir çünkü Bizans ordusunun sayıca bu kadar üstün bir durumda olması ve savaşa her açıdan hazır bir orduda olmaları, ilaveten ücretlerde bir sıkıntı yaşamamalarına rağmen Türklerin, sayıca az olan Selçukluların tarafına geçeceğini bildirmesi yalnızca milliyetçi duygularla açıklanabilecek bir durumdur.

Bizans ordusundaki bu Türklerin sayısının yaklaşık olarak 15 bin kişiden oluştuğu bilgisi verilmektedir. Bizans ordusundaki Uzların ve Peçeneklerin rakipleri Selçuklulara çok benzedikleri, ayrıca aynı kıyafetleri giydikleri bilinmektedir. Bu durum Orta-Asya’dan getirdikleri geleneklerine ne kadar bağlı olduklarının görülmesi açısından önemlidir⁶⁴. Savaşın gelişiminde Sultan Alp Arslan’ın göstermiş olduğu taktik zekâ ve başarıları Bizans ordusunda geri çekilmeleri hızlandırdı⁶⁵. Savaşa sahte ricat taktiği ile başlayan Sultan Alp Arslan bu şekilde düşman saflarının bozulmasını sağladı⁶⁶. Hemen ardından başlarında Tamış adlı komutan ile birlikte Uzlar ve Peçenekler harekete geçtiler⁶⁷. Önce Bizans ordusuna arka saflardan saldırdılar, bu durum Bizans ordusunda büyük bir şaşkınlık yarattı. Saflar tamamen bozulunca Türk süvari birlikleri bu defa Selçuklu ordusu saflarına geçtiler. Bu taraf değiştirme ile birlikte Nikephoros Bryennios komutası altındaki sol kanat birlikleri yok edilmiş oldu⁶⁸. Bu gelişme Bizans ordusunun bozguna uğramasına sebebiyet

⁵¹ Niketas Khoniates, *Historia*, (Çev. Fikret İşıltan), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995, s. 129; Muharrem Kesik, *At Üstünde Selçuklular...*, s. 107.

⁵² Mirdasî Emiri Mahmud b. Nasr’ın direnişiyle ilgili detaylı bilgi için Bkz. Sedat Bilinir, “Malazgirt Savaşının Kaderine Etki Eden Gelişme Kapsamında İstihbarat Teşkilatının Değerlendirilmesi”, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 16, Sayı: 44, Hatay 2019, ss. 1-13.

⁵³ İbnü’l Verdi, *Tetimmatü’l Muhtasar fi Ahbari’l-Beşer*, (Trc. Mustafa Alican), Kronik Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2017, s. 36.

⁵⁴ İbn Kesir, *El-Bidaye*, C. XII, s. 218.

⁵⁵ İbrahim Kafesoğlu, “Alparslan”, *DİA*, C. II, İstanbul 1989, s. 529.

⁵⁶ İbnü’l Esir, *el-Kamil fi’t-Tarih*, C. X, Bahar Yayınları, (Çev. Abdülkerim Özyayın), İstanbul 1991, s. 71; el-Hüseynî, *Ahbarü’l-devleti’s-Selçukiyye*, (Çev. Necati Lügal), TTK, Ankara 1999, s. 33-35; Kazvîni, *Târih-i Güzide*, (Edt. Erkan Göksu), Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2015, s. 34, 35.

⁵⁷ Ali Sevim, “Malazgirt Muharebesi”, *DİA*, C. XXVII, Ankara 2003, s. 481-483.

⁵⁸ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi...*, s. 143.

⁵⁹ İbrahim Kafesoğlu, “Alparslan”, s. 529.

⁶⁰ A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Arif Müfid Mansel, C. I, Maarif Matbaası, Ankara 1943, s. 450-453.

⁶¹ Lastivertli Aristakes, *Aristakes Lastivertic’i’s History*, (Ermeni Bir Rahibin Gözünden Selçuklular ve Anadolu’nun Fethi), (Çev. İlhan Aslan), Post Yayınevi, İstanbul 2019, s. 116-118; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi...*, s. 143.

⁶² Mikhail Psellos, *Khronographia*, (Çev. Işın Demirkent), TTK, Ankara 2014, s. 266.

⁶³ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötügen Yayınevi, İstanbul 2009, s. 181.

⁶⁴ Faruk Sümer- Ali Sevim, *İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*, TTK, Ankara 1971, s. 12.

⁶⁵ Bundârî, *Zübdetü’n-Nusra ve Nuhbetü’l Usra*, İran ve Horasan Selçukluları Tarihi, (Çev. Kıvameddin Burslan), Maarif Matbaası, İstanbul 1943, s. 40.

⁶⁶ İbnü’l Adîm, *Zübdetü’l Haleb min Târihi Haleb’te Selçuklular*, (Trc. Ali Sevim), TTK, Ankara 2014, s. 29; Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, (Haz. Erdoğan Merçil), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2011, s. 106-107.

⁶⁷ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi...*, s. 183.

⁶⁸ Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, s. 68; Mükrîmî Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, C. I, (Haz. Refet Yinanç), TTK, Ankara 2013, s. 67; Ali Sevim, *Malazgirt Meydan Savaşı*, TTK, Ankara 1971, s. 80.

verirken Sultan Alp Arslan için çok net bir zaferdi⁶⁹. Reşidü'd-din Fazlullah, Bizans ordusunu etrafa saçılmış renkli yünler gibi tarif etmektedir ve Türklerin bu savaş sonucunda elde ettiği ganimetlere ise; debir-i felek yani feleğin kâtibinin bile bu ganimetleri yazmaktan aciz düştüğü ifadesinde bulunmuştur⁷⁰. Savaş sürecinde gün batımına doğru İmparator Diogenes'in orduya ikmal ve yeniden toparlanma ayrıca düştükleri tuzaktan kurtulmak için orduyu karargâha çekme kararı almasının ordu tarafından savaşın kaybedildiği şeklinde yorumlanmasına ve bu telaş ile ordudaki askerlerin kaçmaya başladığına sebebiyet verdiği görüşü de mevcuttur⁷¹. Gerekeşi ne olursa olsun sayıca çok üstün olan Bizans ordusu dağılmış ve İmparator savaş alanında esir düşmüştü.

İmparator bu orduyu oluşturmak için tüm Bizans hazinesini kullanmıştı. Savaşın kaybedilmesi ile Bizans'ın artık Anadolu'da Türklere karşı koyabilecek bir ordu toparlaması çok uzun yıllar alacaktı, bu sebeple Türklere Anadolu'ya artık yerleşme amaçlı gelmeye başladılar. Bu da pek çok tarihinin bahsettiği gibi Anadolu'nun kapılarının Türklere açılmasını sağlamış oldu⁷². Neticede taraf değiştirme çok önemli bir gelişme olsa da bu durumu yönetmek ve rakibe göre çok az sayıdaki orduyu zafere taşımak kolay bir iş değildi. Malazgirt Savaşı'ndaki galibiyeti yalnızca taraf değiştirmeye indirgemek de çok büyük bir hata olur. Netice itibarıyla bu savaş Doğu Roma İmparatorunun, Sultan Alp Arslan'ın huzuruna getirilip, savaş esiri olarak Sultanın önünde diz çöktürüldüğü bir savaş olarak tarihe geçmiştir⁷³.

Sonuç

Savaş esnasında taraf değiştirme hadisesinin kulağa yaptığı ilk çağrışım "ihamet ve hain" kelimeleridir. Ancak Orta Çağ'da yaşanan bu duruma yalnızca ihamet şeklinde bakmak yeterli olmayacaktır. Çünkü işin iç yüzüne baktığımızda, altında çok daha fazlasının yattığını görmekteyiz. Taraf değiştirmeler genel olarak iki şekilde gerçekleşiyordu. Birincisi savaştan önce alınan kararlar, ikincisi savaş anında alınan kararlar. Peki, taraf değiştirme kararını alan komutanlar bu kararı hangi gerekçelerle alıyorlardı. Bunun altında da farklı gerekçeler yatmaktaydı. Ancak en fazla kabul gören gerekçeleri; aynı milletten, aynı boydan olan grupların birbirinin tarafına geçmesi, yani milli duygularla gerçekleşenler, maddi çıkarlar doğrultusunda gerçekleşenler, kişisel husumetler sebebiyle gerçekleşenler ve savaşın kaybedileceğini anlayıp taraf değiştirenler, şeklinde sıralayabiliriz.

Burada vurgulamamız gereken en önemli hadise, taraf değiştirmeye maruz kalan komutanların, liderlerin bu sürece nasıl geldiğidir. Orta Çağ'da savaş esnasında taraf değiştirmeler sıklıkla yaşanan bir gelişmeydi. Yani böylesi bir durum hiç beklenmedik bir hadise olarak görülmemeliydi. İlk defa gerçekleşen bir durum da değildi. Bu sebeple ordusunun başında savaşa giden liderler bu ihtimali her zaman göz önünde bulundurmalı ve bunun yaşanmaması için gerekli önlemleri almış olmalı. Görüldüğü üzere burada liderlere çok önemli görevler düşmekteydi. Öngörülü olmak ve daha önce yaşanan taraf değiştirme hadiselerinden ders çıkarmak çok önemliydi. Taraf değiştirmelere yalnızca ihamet, deyip diğer tüm etkenleri göz ardı etmek büyük bir hata olur.

Kişisel husumetler bile taraf değiştirmelere sebebiyet verebiliyorsa, işin içinde ne kadar fazla etkenin bulunduğu daha iyi anlaşılabilir.

Liderlerin ordu komutanları ile arasını iyi tutması çok önemliydi. Liderin, ordudaki komutanların herhangi biriyle ya da bir grupta arasının soğuk olması tehlikeli bir durumdu ve bu kişiler liderler tarafından yakın mercek altına alınıp atıkları her adımdan haberdar olması gerekmektedir. Huzursuzluk fazlaysa savaş öncesinde bu huzursuzluklar giderilmeli öyle sefere çıkılmıyordu. Ayrıca asker için maddi durum da çok önemliydi. Orta Çağ'da savaşların çok büyük bir bölümü askerler için ganimet, yani maddi gelir demektir. Lider olarak askerlerin maddi sıkıntı çekmesini önlemek, yani kesenin ağzını sonuna kadar açıp askerlerin gönlünü hoş tutmak gerekmektedir. Çünkü bu askerler özellikle uzun seferlerde ailelerinden çok uzun süre ayrı kalmakta, sefer süresince çok büyük sıkıntılar çekmekte, hastalıklara yakalanmakta ve büyük yorgunluklar yaşamaktaydılar. Bunların üzerine birde maaşların düşük tutulması ya da ödemelerin aksatılması çok büyük sorunları beraberinde getirebilir.

Bunların yanında milli duygularla taraf değiştirme durumlarında maddi destek çokta önem arz etmiyordu. Bölge kaderine etki edecek derecede büyük orduların karşı karşıya geldiği savaşlarda maddi hususlara göre öncelik arz eden ortak kültür değerleri çok daha önemliydi. Aynı milletten olan unsurların rakip orduda da yer alması böylesine bir ihtimali her zaman mümkün kılmaktaydı. Eğer böyle bir durum söz konusuysa lider, bu unsurları yakın takip altında tutmalı, hareketlerini casusları aracılığıyla sürekli takip etmelidir. Bu liderlerin asli görevidir. Böyle bir durumda bu tehlikeyi göz ardı etmek, takip etmemek büyük bir risk ve büyük bir hatadır. Savaş sonucunda lider bu durumu ya canıyla ödüyor ya da esir hayatı yaşayarak ödüyor. Pek çok savaşta görüldüğü üzere bu ihtimali görmezden gelip önlem almamanın telafisi savaş meydanında olmuyordu.

Savaş yalnızca bilek gücüyle kazanılan bir durum değildir. İçerisinde çok sayıda strateji, taktik barındıran karmaşık bir olgudur. Savaş öncesi iki taraf için çok sayıda belirsizlik söz konusudur. Bu belirsizlikleri belirli hale getiren, ön görüşü yüksek olan komutanlar, liderler her zaman bir adım öndeydi. Savaş çoğu zaman satranca benzetilmekteydi. Uzun uzun düşünüp, bir adım, iki adım hatta üç adım sonrasında bile hesaplanarak hamleler yapılmalı. Her ihtimal düşünülmeli, karşı stratejiler geliştirilmeli, planın işe yaramaması durumunda b planı, c planı devreye girmelidir. Savaşa bu bakış açısıyla bakıldığında taraf değiştirmelerde tek suçlunun taraf değiştiren olmadığı daha net görülmektedir. Çünkü liderlerin karşı tarafta yer alan ordu unsurlarını kendi tarafına çekme stratejisi de savaşta taktiksel olarak galip gelme başarısıdır.

Ordu sayısına bakılarak, ordu sayısı rakip ordunun 4-5 katı büyüklüğünde olan ordu liderlerinin böbürlenerek bazı olasılıkları göz ardı etmesi, herhangi bir strateji geliştirmeye gerek duymaması büyük hüsranların yaşanmasına sebebiyet vermekteydi. Özellikle savaş anında böbürlenerek ordu komutanlarının fikirlerine kulak asmamak, ordudaki askerlerin nabzını tutmamak yapılabilecek en büyük hatalardan bir tanesiydi.

Orta Çağ'da sıklıkla yaşanan gelişmelerden bir tanesi olan savaş esnasında taraf değiştirmeler tarihin neredeyse her döneminde karşımıza çıkmaktadır. Tek farkla, Orta Çağ'daki gibi bariz ve net bir şekilde değil, daha çok perde arkasında, kapalı kapılar ardında gerçekleşmekteydi. Orta Çağ'da savaş esnasında yaşanan taraf değiştirmelerin olumsuz sonuçlarını daha çok ordu komutanı öderken

⁶⁹ Sibt İbnü'l Cevzi, *Mir'âtü 'z-Zamân fi Târihi'l-Âyân*, (Trc. Ali Sevim), TTK, Ankara 2011, s. 170; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK, Ankara 2000, s. 12; Azimî, *Azimî Tarihi*, (Çev. Ali Sevim), 2. Baskı, TTK, Ankara 2006, s. 22-23; Râvendî, *Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr*, C. I, 2. Baskı, (Çev. Ahmed Ateş), TTK, Ankara 1999, s. 116, 117; Kemal S. Salibi, *Syria Under Islam (634-1097)*, Dar Nelson, Second Edition, Caravan Books, Lebanon 1977, s. 132; Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular I*, İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 155.

⁷⁰ Reşidü'd-din Fazlullah, *Cami'ü't-Tevârih*, (Çev. Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş), 2. Baskı, Selenge Yayınevi, İstanbul 2011, s. 114-115.

⁷¹ Ioannes Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, (Çev. Bilge Umar), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2008, s. 136, 137; Ali Sevim, "Malazgirt Muharebesi", s. 482.

⁷² İbn Fazlan, *Seyahatnâme*, (Trc. Ramazan Şeşen), Bedir Yayınevi, İstanbul 2016, s. 226.

⁷³ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 8. Baskı, TTK, Ankara 2015, s. 318.

tarihin ileriki dönemlerinde yaşanan taraf değiştirmelerin bedelini tüm millet demekteydi. Orta ağ'da ihanet olarak adlandırılan bu gelişmenin tarihin sonraki dönemlerinde yaşanan taraf değiştirmelere kıyasla çok daha masum kaldığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Arif Müfid Mansel, C. I, Maarif Matbaası, Ankara 1943.
- Abûl Farac, *Abû'l Farac Tarihi*, C.II, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), TTK, Ankara 1999.
- Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, (Haz. Erdoğan Merçil), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2011.
- Aka İsmail, "Timur", *DİA*, C.XLI, İstanbul 2012, ss. 173-177.
- Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK, Ankara 2000.
- Alphonse de Lamartine, *Osmanlı Tarihi*, (Çev. Serhat Bayram), Kapı Yayınevi, İstanbul 2008.
- Anonim, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Neşr. F.Giese, Haz. Nihat Azamat, Marmara Üniversitesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1992.
- Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman (Osmanoğullarının Tarihi)*, (Çev. Beşir Güneş), Çağdaş Kitabevi, İstanbul 2021.
- Azimî, *Azimî Tarihi*, (Çev. Ali Sevim), 2. Baskı, TTK, Ankara 2006.
- Baykara Tuncer, "İnançoğulları", *DİA*, C.XXII, İstanbul 2000, ss. 263-264.
- Bezer Gülay Öğün, "Müslim b. Kureyş", *DİA*, C. XXXII, İstanbul 2006, ss. 94-95.
- Bilindir Sedat, "Malazgirt Savaşının Kaderine Etki Eden Gelişme Kapsamında İstihbarat Teşkilatının Değerlendirilmesi", Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 16, Sayı: 44, Hatay 2019, ss. 1-13.
- Bilindir Sedat, *Ortaçağ'da Türklerin Halep Hâkimiyeti*, Duvar Yayınevi, Ankara 2021.
- Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l Usra, İnan ve Horasan Selçukluları Tarihi*, (Çev. Kıvameddin Burslan), Maarif Matbaası, İstanbul 1943.
- El-Hüseynî, *Ahbarü'd-devleti's-Selçukiyye*, (Çev. Necati Lügal), TTK, Ankara 1999.
- Emecen Feridun M., *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, 3.Baskı, Timaş Yayınevi, İstanbul 2016.
- Emecen Feridun M., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- Halaçoğlu Yusuf, "Ankara Savaşı", *DİA*, C. III, İstanbul 1991, ss. 210-211.
- Hammer J. Von, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, C. I, İlgi Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2007.
- Ioannes Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, (Çev. Bilge Umar), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2008.
- İbn Fazlan, *Seyahatnâme*, (Trc. Ramazan Şeşen), Bedir Yayınevi, İstanbul 2016.
- İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye (Büyük İslam Tarihi)*, C.IV, (Çev. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul 2017.
- İbnü'l Adîm, *Zübdetü'l Haleb min Târihi Haleb'te Selçuklular*, (Trc. Ali Sevim), TTK, Ankara 2014.
- İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, C. X, Bahar Yayınları, (Çev. Abdülkerim Özyayın), İstanbul 1991.
- İbnü'l Verdî, *Tetimmetü'l Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, (Trc. Mustafa Alican), Kronik Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2017.
- İnalcık Halil, "Beyazıd I", *DİA*, C.V, İstanbul 1992, s. 231-234.
- İnalcık Halil, *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, C I, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 30. Baskı, İstanbul 2009.
- İnalcık Halil, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları (1302-1481)*, İsam Yayınevi, İstanbul 2010.
- Jorga Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, C. I, (Çev. Nilüfer Epçeli), Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2009.
- Kafesoğlu İbrahim, "Alparslan", *DİA*, C. II, İstanbul 1989, ss. 526-530.
- Kayhan Hüseyin, "Lâdik Beyliği", *Türkler Ansiklopedisi*, C. VI, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, ss. 763-770.
- Kazvîni, *Târih-i Güzide*, (Edt. Erkan Göksu), Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2015.
- Kemal S. Salibi, *Syria Under Islam (634-1097)*, Dar Nelson, Second Edition, Caravan Books, Lebanon 1977.
- Kesik Muharrem, *Anadolu Türk Beylikleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul 2018.
- Kesik Muharrem, *At Üstünde Selçuklular*, Türkiye Selçuklularında Ordu ve Savaş, 3. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- Koca Salim, *Anadolu Türk Beylikleri Tarihi*, 3. Baskı, Berikan Yayınevi, Ankara 2015.
- Koca Salim, *Selçuklular Devri Türk Askerî Gelenekleri, Hunlardan Günümüze Türk Askerî Kültürü*, 2. Baskı, Edit. A. Sefa Özkaya, Kronik Yayınevi, İstanbul 2019, ss. 472-506.
- Kofoğlu Sait, "İnanç Oğulları Beyliği", Edt. Haşim Şahin, *Anadolu Beylikleri El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, ss. 247-256.

- Lastivertli Aristakes, *Aristakes Lastiverte 'i's History, (Ermeni Bir Rahibin Gözünden Selçuklular ve Anadolu'nun Fethi)*, (Çev. İlhan Aslan), Post Yayınevi, İstanbul 2019.
- Mikhail Psellos, *Khronographia*, (Çev. Işın Demirkent), TTK, Ankara 2014.
- Niketas Khoniates, *Historia*, (Çev. Fikret Işıltan), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995.
- Ostrogorsky Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, 8. Baskı, TTK, Ankara 2015.
- Özaydın Abdülkerim, "Berkyaruk", *DİA*, C. V, İstanbul 1992, ss. 514-516.
- Özaydın Abdülkerim, "Tutuş", *DİA*, C. XL, İstanbul 2012, ss. 446-449.
- Özgüdenli Osman Gazi, *Selçuklular I*, İsam Yayınları, İstanbul 2013.
- Özkaya A.Sefa, "Kültür Tasnifi ve Türk Askeri Kültürüne Giriş", *Hunlar'dan Günümüze Türk Askeri Kültürü*, 2.Baskı, Edt. A.Sefa Özkaya, Kronik Yayınevi, İstanbul 2019, ss. 11-142.
- Râvendî, *Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sûrûr*, C. I, 2. Baskı, (Çev. Ahmed Ateş), TTK, Ankara 1999.
- Refik Ahmet, *Bizans Karşısında Türkler*, Timaş Yayınevi, İstanbul 2020.
- Reşidü'd-din Fazlullah, *Cami'ü't-Tevârih*, (Çev. Erkan Göksu-H.Hüseyin Güneş), 2. Baskı, Selenge Yayınevi, İstanbul 2011.
- Sevim Ali, "Malazgirt Muharebesi", *DİA*, C. XXVII, Ankara 2003, ss. 481-483.
- Sevim Ali, "Süleyman Şah I", *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul 2010, ss. 103-105.
- Sevim Ali-Merçil Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, TTK, Ankara, 1995.
- Sıbt İbnü'l Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târihi'l-Âyân*, (Trc. Ali Sevim), TTK, Ankara 2011.
- Starr S.Frederick, *Kayıp Aydınlanma, Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, (Çev. Yusuf Selman İnanç) 4. Baskı, Kronik Yayınevi, İstanbul 2020.
- Sun-Tzu, *Savaş Sanatı*, (Çev. Adil Demir), Kastaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Sümer Faruk- Sevim Ali, *İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*, TTK, Ankara 1971.
- Şahin İlhan, "Sancak", *DİA*, C. XXXVI, İstanbul 2009, ss. 97-99.
- Şimşirgil Ahmet, *Kayı I, Osmanlı Tarihi Ertuğrul'un Ocağı*, Timaş Yayınevi, 14. Baskı, İstanbul 2013.
- Şükrullah Efendi, *Behcetü't Tevârih, (Tarihin Aydınlığında)*, (Çev. Hasan Almaz), Mostar Yayınevi, İstanbul 2013.
- Turan Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2009.
- Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, 3. Baskı, (Çev. Hrant D. Andreasyan, TTK, Ankara 2000.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*, TTK, 5. Baskı, Ankara 2003.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C. I, TTK, 10. Baskı, Ankara 2011.
- Yinanç Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, I, (Haz. Refet Yinanç), TTK, Ankara 2013.
- Yüksek Musa Şamil, "Dönemin Arap Kaynaklarına Göre Ankara Savaşı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C.XXV, Sayı I, İzmir 2010, ss. 351-369.

EXTENDED ABSTRACT

Switching sides during battle was a common occurrence in medieval warfare. The two armies that came face to face on the battlefield consisted of different groups within themselves. The groups that made up the army could be of different races, religions, cultures, geographies or mercenaries. While wars meant existence for some soldiers, it was just a material income for others soldiers. There was no complete unity in an army made up of soldiers who joined the army just to earn money. This could manifest itself as switching sides or leaving the battlefield, depending on the course of the war.

Switching sides can be divided into two. First; what happened as a result of the decision taken with the opposing side before the war started, and the second one; what happened on the battlefield with the decisions taken at the time of the event according to the course of the war. We see that the armies, which were very superior in number, were defeated at the end of the war. When we look at the reason, we see that many of them have changed sides. These developments show that choosing allies is as important as determining the war tactics. As it is seen, the fact of unity is the most important element on the battlefield, as in everything else.

The most important event that we need to emphasize here is how the commanders and leaders who were exposed to switching sides came to this process. In the Middle Ages, switching sides during warfare was a frequent development. So, such a situation should not be seen as an unexpected event. It wasn't the first time it happened, either. For this reason, the leaders who went to war at the head of their army should always consider this possibility and should have taken the necessary measures to prevent this from happening. As can be seen, leaders had very important duties here.

If even personal animosities can cause a change of sides, it can be better understood how many factors are involved. It is very important for the leaders to keep on good terms with the army commanders. If the unrest is high, these unrest should be resolved before the war and the expedition should be started. In addition, the financial situation was very important for the soldier. In the Middle Ages, most of the wars meant loot for the soldiers, that is, material income. As a leader, it was necessary to prevent the soldiers from suffering financial difficulties, that is, to open the mouth of the purse to the end and to please the soldiers. Because these soldiers were separated from their families for a very long time, especially during long campaigns, they were suffering from great difficulties during the campaign, they were caught in diseases and they were experiencing great fatigue. On top of that, keeping wages low or delaying payments could bring about huge problems.

In addition to these, financial support was not very important in cases of switching sides with national feelings. For this reason, there is always a possibility that the nations in the rival army will go to their side. If such a situation is in question, the leader should keep these elements under close watch and constantly monitor their movements through spies. This is the primary duty of leaders. In such a case, ignoring this danger and not following it is a great risk and a great mistake. There is no compensation for the side change that took place during the war, and as a result, the leader either paid with his life or lived a prisoner life. As seen in many wars, the compensation for ignoring this possibility and not taking precautions was not on the battlefield.

War is not a situation that is won only by the strength of the wrist. It is a complex phenomenon that includes many strategies, tactics and combinations. There are many uncertainties for the two sides before the war. Commanders and leaders, who made these uncertainties clear and had high foresight, were always one step ahead. War is often compared to chess. Moves had to be made by thinking long and calculating one step, two steps or even three steps ahead. Every possibility should be considered, counter-strategies should be developed, if the plan does not work, plan b, plan c should come into play.

Considering the number of armies, the army leaders, whose armies were 4-5 times the size of the rival armies, boasted and ignored some possibilities, and did not need to develop any strategy, causing great frustration. It was one of the biggest mistakes that could be made, especially during the war, not to listen to the ideas of the army commanders and not to take the pulse of the soldiers in the army. There is absolutely no compensation for these mistakes in wars. Switching sides during the war, which was one of the most common developments in the Middle Ages, appears in almost every period of history. The only difference, it was not happening as blatantly and clearly as in the Middle Ages. It mostly took place behind the scenes, behind closed doors. This development, which was called betrayal in the Middle Ages, remains much more innocent compared to the change of sides experienced in the later periods of history.

Nedensellik Bağlamında Gazâli ve David Hume'da Mucize

Osman KARAAĞAÇ^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ERZİNCAN.

* osman.karaagac@erzincan.edu.tr

+ORCID: 0000-0002-4942-3835

Öz- Tanrı'nın evrene müdahale edip etmediğiyle ilgili tartışma, Tanrı'nın varlığıyla ilgili tartışmanın doğal bir sonucudur. Tanrı'nın evrenle ilişkisi nasıldır? Geleneksel dönemlerde Tanrı'nın evrene müdahalesi mümkün olarak değerlendirilirken modern dönemlerde bilimsel verilere dayalı olarak evrenin işleyişinde birtakım yasaların olduğu tespit edilmiş, Tanrı'nın bu yasaların işleyişine müdahale edip edemeyeceği daha farklı bir şekilde tartışılmıştır. Gazâli'ye göre Allah dilediği zaman dilediği şekilde evrene müdahale edebilir. O, "bu 'O'nun yaratıcılığının ve hâkimiyetinin gereğidir şeklinde bir yaklaşım benimsemektedir. Buna karşılık evrenin işleyişinde sıkı bir determinist anlayışa sahip olan David Hume, Tanrı istese de evreninin işleyişine müdahale edemeyeceğini, böyle bir durumun gerçekleşmesi halinde bir düzenden bahsedilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu makalede şu amaçlanmaktadır: Mucizenin Tanrı'nın evrene müdahalesi anlamına gelip gelmediği, Tanrı'nın evrene müdahale etmesinin O'nun evreni yaratırken bir şeyleri eksik bıraktığı, bir şeylerin amaçlandığı gibi yolunda gitmediği durumlarda mucizenin devreye girdiğini ve bu durumun Tanrı için bir eksiklik olup olmadığını irdelemektir. Son zamanlarda batı düşünce dünyasında, evrende hâkim olan yasalardan dolayı evreni yaratıp bir kenara çekilmek zorunda bırakılan bir Tanrı inancı hâkim olmuştur. Bu durumda ya Tanrı'nın inkârını ya da O'nun figüratif bir varlık haline gelmesine sebep olmaktadır.

Anahtar Kelimeler- Din Felsefesi, Mucize, Tanrı'nın Gücü, Evrendeki Yasalar.

Miracle in Imam Ghâzali and David Hume in the Context of Causality

Abstract- The debate about whether God intervenes in the universe is a natural consequence of the debate about God's existence. How is God's relationship with the universe? While God's intervention in the universe was considered possible in traditional periods, it has been determined that there are some laws in the functioning of the universe based on scientific data in modern periods, and whether God can interfere with the functioning of these laws has begun to be discussed in a different way. According to Ghazali, Allah can intervene in the universe whenever He wishes. He exhibits an approach that this is a requirement of his creativity and dominance. On the other hand, David Hume, who has a strict deterministic understanding of the functioning of the universe, states that God cannot interfere with the functioning of the universe even if he wants to, and that there can be no order in the event of such a situation. The purpose of this article is to examine whether every miracle is an intervention in the universe, whether God's intervention in the universe can be understood as whether he did something wrong while creating the universe or if something did not go well as intended, and whether this is a deficiency for God. Recently, in the world of Western thought, a belief in God, who created the universe and was forced to step aside due to the laws prevailing in the universe, has prevailed. In this case, it either causes the denial of God or causes Him to become a figurative being.

Keywords – Philosophy of Religion, Miracle, Power of God, Laws in the Universe.

Giriş

Kutsal kitaplarda birçok mucizevi olay anlatılmaktadır. Anlatılan olayların bir kısmı insani gerekçelerden dolayı küçük çaplı olaylar olarak, bir kısmı ise fizik kuralları devre dışı bırakarak gerçekleşen devâsâ olaylardır. Bu mucizeler kimi zaman inananlara yardım, kimi zaman da inananlara bir meydan okuma şeklinde gerçekleşmiştir. Tanrı inancı olan bir kimse mucizeyi Tanrı'nın bir yardımı olarak görmekte ve mucizenin yaratılmasının Tanrı açısından mümkün ve gerekli olduğunu düşünmektedir.

Mucizenin inkârı-farklı yaklaşımlar olmakla beraber- bir yönüyle Tanrı'nın varlığını ve gücünü sorgulamanın neticesidir. Mucize Tanrısal bir eylem olduğuna göre Tanrı'nın varlığını inkâr eden ateizm, Tanrı-evren bütünlüğünü savunan panteist ve panenteizm savunucularının ve âleme müdahale etmeyen aşkın bir Tanrı inancına sahip deistlerin mucizeyi kabul etmeleri beklenemez. Aydınlanma dönemi diye nitelendirilen dönemde ortaya atılan yaklaşımlardan biri de determinizmdir. Bu yaklaşıma göre evren, varoluşsal anlamda varoluş gerekçelerinin dışına çıkamayan ve birbirini zorunlu bir şekilde destekleyen varlıklar kümesidir. Bu noktadan hareketle hiçbir varlık ontolojik yapısının dışında bir şekil alamaz ve başka türlü olamaz.

Evenin yapısı üzerinden mucizenin imkânı, tanrısal bir meydan okuma ve insanların güvenlik, yeme/içme ve sağlık konuları üzerinden mucizenin gerekliliği, tarihin bir döneminde gerçekleşmesi ve rivayetlere dayalı olması üzerinden güvenilirliğinin sorgulanması devam etmektedir. Bu çalışmada İslam düşünce geleneğinin önemli bir ismi olan Gazâlî(1058-1111) ve Batı düşünce geleneğinin önemli bir ismi olan David Hume'un(1711-1776) mucize konusundaki yaklaşımları değerlendirilecektir.

1.Mucize

Mucize, insanın bir benzerini yapmaktan aciz olduğu ilahî kudretin etkisiyle ortaya çıkan olağanüstü olaydır.¹ Arapçada aciz bırakan anlamına gelmekle beraber peygamber eliyle gerçekleşen sıradışı olay olarak ifade edilmektedir.² İngilizce de ise "miracle" kelimesiyle ifade edilen mucize, dini ya da din dışı olağanüstü olarak nitelendirilebilen her olay için kullanılır.³ Görüldüğü gibi Batı dünyasında anlaşıldığı haliyle mucize kavramı çok geniş bir kapsama sahiptir.

Beşerî ya da ilahî olsun fark etmeksizin bütün dinlerin kutsal metinlerinde mucizevi olaylara rastlamak mümkündür. Hindistan'da Buda olarak bilinen Siddhartha Guatama (MÖ. 563- 545) yaşamış olduğu aydınlanma olayı⁴ ve Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat'ta anlatılan Hz. Musa'nın gerçekleştirdiği bazı olaylar(Değneğin yılan dönüşmesi, Mısır'dan Çıkış,62, Zehirli yemeğin etkisizleştirilmesi, Krallar,393, Kuru kemiklerin ete kemige bürünüp canlanması, Hezekiel 905) mucizelerden bazılarıdır. İncil'de ise Hz. İsa'nın yaptıklarından (Hz. İsa'nın doğumu, Matta, 1010, Hastalıkları iyileştirmesi, Matta,1013, Dört bin kişiyi doyurması, Matta 1028.Suyun şaraba dönüşmesi, Yuhanna,1126, Suyun üzerinde yürütmesi, Yuhanna,1132) bahsedilmektedir. Kur'an'da ise İslam peygamberi Hz. Muhammed'in göstermiş olduğu mucizeler (Aynı ikiye Yarılması, Kamer Suresi, 54/1-4, İsra (Gece yolculuğu) Olayı, İsra Suresi,17/1) anlatılmaktadır.

Geçmişte mucize kavramı ağırlıklı olarak içerisinde Tanrı'nın inayetinin bulunduğu dinî motifli olaylar için kullanılırken günümüzde sıradışı olan birçok olay mucize olarak tanımlanabilmektedir. Ölümcül bir kazadan sağ kurtulmak ya da ağır bir hastalık olan kanserin pençesinden kurtulmak kimilerine göre tamamen bir şans ya da tedavi sürecinin istenilen şekilde ilerlemesi olarak değerlendirilirken kimlerine göre ise bu tamamen Tanrı'nın bir ihsanıdır. Karşılaşılan gündelik olayların sıradışılığına dair R. F. Holand (1932/2023) şöyle hayali bir hikâye anlatmaktadır: Oyuncağı ile oynayan küçük bir çocuk arabasıyla oynarken tren raylarının bulunduğu noktaya gelir. Rayların üzerinden geçen arabasının tekerleğini rayların arasına sıkıştırır. Çocuk arabasını kurtarmanın çabası içerisindeyken gelmekte olan trenin siren sesini duymaz. Bu arada çocuğunu aramaya çıkan anne, çocuğunun rayların üzerinde olduğunu ve trenin hızlı bir şekilde çocuğuna doğru gelmekte olduğunu görür. Bu noktada Tanrı'ya yalvarmaktan başka yapacak bir şeyi kalmamıştır. Nihayetinde makinist çocuğa çarpmadan tam zamanında treni durdurmayı başarır. Bu durum anne için tam bir mucizedir. Tanrı çocuğunu ona bağışlamıştır.⁵ Oysaki bu durum Holand'a göre sıradan bir durumdur. Holand'ın burada varmaya çalıştığı nokta şudur: Mucize diye nitelendirilen olaylar, insanların yaşamış oldukları sıradışı olayların neticesinde karşılaştıkları olağanüstü olarak nitelendirdikleri hallerdir. Oysaki ortada olağanüstü bir durum söz konusu değildir. Olayın kahramanı olan anne trenin bir makinist tarafından kontrol edildiğini ve treni durdurmanın makinist olduğunu bilseydi yaşadığı şeyin bir mucize olmadığını anlayacaktı. Ancak burada Holand'ın yanıldığı nokta trenin aniden durmasının mucize olarak değerlendirilip makinist tarafından durdurulmasının sıradan bir durum olarak ifade edilmesidir.

Her ne kar anlam genişlemesine uğramış olsa da mucize, en genel anlamıyla Tanrı'nın evrene müdahalesi olarak anlaşılmaktadır. Bu noktadan hareketle Gazâlî, (1058-1111) sebep-sonuç bağlamında zincirin halkaları arasındaki ilişkinin zorunluluğunun olmadığını ifade ederek filozofların nedensellik noktasında hata ettiklerini ifade etmektedir. Diğer taraftan David Hume (1711-1776), evrenin işleyişinde bir takım yasaların var olduğunu ifade ederek yasaların hiçbir şartta bozulamayacağını, Tanrı istese de evrene müdahale edemez şeklinde bir yaklaşım ortaya koymuştur. Gaz'âlî'ye göre beşerî kudretin yapmaktan aciz olduğu ve yalnızca Allah'ın yaratabileceği her fiil mucizedir.⁶ Hume'a göre bir şeyin mucize olabilmesi için onun bir kez gerçekleşiyor olması lazımdır. Doğada tekrarı bulunan bir şey mucize olarak değerlendirilemez.⁷ Görüldüğü üzere Gazâlî ile Hume'un mucize kavramına yükledikleri anlam ve içerik birbirinden çok farklıdır.⁸

2. Mucizenin İmkânı

Mucize, ister küçük ölçekte isterse büyük ölçekte olsun eşyanın süregelen fonksiyonunun dışına çıkması ile gerçekleşir. Suyun şaraba dönüşmesi, parmak uçlarından su akması ontolojik bir başkalaşım ile mümkündür. Mucizenin imkânı ile alâkalı olarak yürütülen tartışmaların odağında işte bu eşyanın başka türlü olup olamayacağı yer almaktadır. Antik Yunan'da maddeci yaklaşımıyla bilinen Demokritos (M.Ö. 460-371) evrenin atomlarla dolu olduğunu ve tabiatta mekanik bir zorunluluğun hâkim olduğunu ifade etmiştir.⁹ Demokritos'un bu yaklaşımını benimseyenler eşyanın başka türlü

¹ İsmail Parlatur - Türk Dil Kurumu (ed.), *Türkçe sözlük* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu), VII,237.

² İbn Manzur, *Lisanu'l Arab* (Beyrut: Darussadr, 1955), VII/237.

³ Susan Maingay (ed.), *Longman Active Study Dictionary of English* (Harlow, Essex: Longman, 1995), 435.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 21.

⁵Michael L Peterson William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 245.

⁶ Gazali, *İhya-i Ulum'id Din*, çev. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1991), 1/421.

⁷ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Münevver Özgen (Bursa: Biblos Yayınları, 2014), 142.

⁸ Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora, 2009), 189.

⁹ Özden H.Ömer & Elmalı Osman, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Bilge Yayınevi, 2017), 81.

olamayacağını dolayısıyla mucize diye nitelendirilen olayların gerçekleşmesinin mümkün olmadığını dile getirmişlerdir.

Sebep-sonuç ilişkisi mucizenin imkânı ile ilgili tartışılan en önemli noktadır. Sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu kabul edildiğinde mucizenin inkârı, sebep sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığı takdirde ise imkânı söz konusu olacaktır¹⁰. İşte Gazâlî'de buradan hareketle sebep ile sonuç arasındaki zorunlu bir sebep sonuç ilişkisi görmez. Zira her ikisi de ayrı ayrı şeylerdir. Birinin ispatlanması diğerini ispatlamadığı gibi, birinin nefyedilmesi yine diğerini nefyemez. Örneğin su, yapı itibarıyla susuzluk gidericidir. Susayan kişi su içerek susuzluğunu giderir. Ancak herhangi bir nedenden dolayı bir kimse aşırı derecede su içse bile susuzluğunu gideremeyebilir. Bu durum suyun susuzluk gidericilik vasfını ortadan kaldırmaz. Aynı şekilde bir çocuk için anne ve babanın birleşimine ihtiyaç vardır. Ancak her birleşimde çocuğun meydana gelmesi zorunlu değildir.¹¹

Görüldüğü üzere doğa yasaları gereği eşyanın doğasının dışına çıkamayacağına dair yaklaşıma Gazâlî, su ve sperm üzerinden cevap vermektedir. Suyun ve sperm görünüş halini bilen bir kimse suyun kaynarak buhar, donarak buz haline geldiğini, anne rahminde herhangi bir sperm ile birleşmeyen bir sperm kısa bir süre içerisinde öldüğünü, ancak yumurta ile birleşen sperm aşılandıktan sonra önce ete sonra da kemiğe dönüşmesi nesnelere başkalaşım yaşayabileceklerini göstermektedir.¹²

Gazâlî'ye göre bir şeyin yanında olmak onunla var olmayı zorunlu kılmaz. Şöyle ki, anadan doğma bir körün gözlerindeki perdeden dolayı gece ile gündüzün farkını bilmesee ve bu konuda herhangi bir kimseden bir şey işitmemiş olsa ve bir gün gündüz vakti gözleri ansızın açılrsa karşısındaki nesnelere görmesi kaçınılmazdır. Gece olup karanlık basınca görme kabiliyetini kaybeder. Bu durumda görme eylemine fâil neden olarak güneşin sebebiyet verdiğini düşünenecektir. Oysaki güneş görme eylemini kolaylaştırmanın ötesinde bir güce sahip değildir. Güneşin kaybolması ile görme eylemi yok olmaz. Eğer güneşin kaybolması ile görme eylemi kabulmuş olsaydı o zaman görme kaybı için başka nedenler aranabilirdi.¹³

Gazâlî'nin varmak istediği nokta: Bir nesne ile hareket eyleminin yan yana gelmesi o nesneye fâil olma gücü vermez. Nesnelere sadece eylemlerin gerçekleştirme araçlarıdır. O nedenle "Nesne, başka türlü olamaz." düşüncesi doğru değildir. Bu noktadan hareketle filozofların İbrahim Peygamber'in (a.s.) ateşe atıldığında ya İbrahim Peygamberin yanmaz hale getirildiği ya da ateşin yakma özelliğinin kaldırıldığı yönündeki düşünceleri doğru değildir. Zira Allah dilediği takdirde ateşin yakma özelliğini gidermeden de yakmama eylemini gerçekleştirebilir.¹⁴

Gazâlî'ye göre Allah alışılagelen şeyleri değiştirebilir. Eğer bunu yapmayacak olsaydı o zaman bu olasılıkları insanların zihinlerinden çıkarır ve onları yaratmazdı. Bir şeyin Allah'ın takdirinde mümkün olması demek onu her daim yaratacağı anlamına gelmez. Ayrıca bir vakit yarattığı şeyi bir daha yaratmayacağı anlamına da gelmez. Dolayısıyla Allah'ın dilediği an dilediği şeyi yaratmasına ya da yaratmamasına bir engel olmadığı gibi bir mecburiyet de yoktur.¹⁵

Bir ateşin aynı anda iki farklı pamuğu yakması normal bir durumdur. Ancak pamuklardan birinin herhangi bir nedenden dolayı yanmaması

imkân dâhilindedir. Allah dilerse ateşe atılan peygamberini yakmayabilir. Bunu peygamberin bedenini yanmaz hale getirerek de ateşin yakma eyleminden uzaklaşması şeklinde de gerçekleştirebilir. Gazâlî'ye göre Allah'ın öyle garip halleri vardır ki insan bunu anlamaktan acizdir. Allah dilerse ölüyü de diriltilebilir, asayı da ejderhaya çevirebilir. Hiçbir şey iken canlanıp var olan bir hayvan, toprağın bitki bitirmesi, anne/babası onu yiyip sperma dönüştürmesi, sperm kana, kanın ete, etin vücuda dönüşmesi mümkün olarak görülmekte iken bütün bu süreçlerden daha önce geçmiş olan varlığın yeniden hayata dönmesi de başlangıçta olduğu gibi mümkündür. Ayrıca âsa da bir zamanlar canlı bir mekanizma idi ve yeniden canlanıp farklı bir mahiyet kazanabilir.¹⁶

Gazâlî, alışılmış olanı bozmak imkânsız olmadığını göstermek için güneş ve ateş örneğini vermektedir. Ateş, güneş ile aynı yapıdadır. Güneş ısıtma eylemini tedrici olarak zaman içerisinde gerçekleştiren ateş etkisini defaten gösterir. Allah dilerse güneşe ateş, ateşe güneş özelliği verebilir. Dolayısıyla eşya farklı bir mahiyet alabilir.¹⁷

İslam düşünce geleneğinde Gazâlî'nin Allah dilerse sebep-sonuç ilişkisini bozabilir yaklaşımına itiraz eden isimler olmuştur Bu isimlerden biri İbn Rüşd(1126-1198)'tür. O, âlemin katı bir sebep-sonuç ilişkisi (determinist anlayış) üzerine kurulduğunu iddia edenleri de -ki onların maksatları Allah'ın varlığını inkâr etmektir- 'Allah dilerse sebepleri devre dışı bırakabilir' diyen İslam âlimlerinin (Eş'ariler) yaklaşımlarını da reddetmiştir. Eğer sebep sonuç ilişkisinin katı bir zaruretle ya da tesadüfen gerçekleştiği düşünülürse, o zaman yapılan işlerde hiçbir hikmet aranmaması gerekir. Bu Allah'ın inayetini ve gerekli gördüğü anlarda müdahalesini ortadan kaldıracaktır. Zira zaruret Allah'ın varlığını anlamsızlaştırırken, tesadüflere dayalı oluşum ise Allah'ın inayetini anlaşılabilir hale getirecektir. İbn Rüşd, Eş'arilere göre, Allah dilerse nedensellik ilkesini ortadan kaldıracaktır şeklindeki değerlendirmelerini kabul edilebilir bulmamaktadır. İbn Rüşd'e göre bu yaklaşım Allah'ın inayetini ortadan kaldırır. Eş'arilerin Allah dilerse sonuçları farklı şekillerde ortaya çıkarabilir. Örneğin Allah, dilerse pamuğu ateşe de suyla da yakabilir ve netice itibarıyla Allah'ın âleme koymuş olduğu yasalar zorunluluk arz etmez. İbn Rüşd'e göre böyle düşünüldüğü takdirde Allah'ın varlığına delil olarak gösterilen inayet bir nedeninin olmadığı sonucuna varılır ki, bu sonuç bizi tesadüflere dayalı bir âlem anlayışına götürür.¹⁸

İbn Rüşd'e göre Allah inancı adına nedenselliğin inkâr edilmesi, Allah'ın fiillerinde hikmet aranmaması sonucunu doğurur. Çünkü hikmet, iki şeyin anlamlı bir şekilde bir araya gelmesidir. Nesnelere ya da olaylar arasındaki bağlantı bilinemez/görülemez ise o zaman eşyanın ve hadiselerin arkasındaki hikmetler görülemez/ kavranamaz. Ona göre nedenselliğin inkârı iki önemli sonuç doğurur. Birincisi, âlemin şansı ve tesadüflere dayalı olarak meydana gelmesinin kabul edilebilir hâle gelmesidir. O zaman âlemin yapısı Allah'ın varlığı için delil olabilme vasfını kaybedecektir. Çünkü nedensiz bir şekilde meydana gelen şeylerde egemen olan şey, tesadüftür. Bu durum da Allah'a inananların savını daha güçlü kılar. Çünkü onların iddiasına göre âlemin var olma nedeni dört elementin bir araya gelmesidir. Eğer bugünkü şekilde değil de başka türlü bir birleşim olsaydı o zaman âlem bugünkü hâlden çok daha farklı bir şekilde olabilecekti. İkinci olarak ise, âlemin tesadüfen meydana gelme düşüncesi, her şeye gücü yeten, yaptığı her şeyi hikmetli olan bir Allah yerine, ne yapacağını bilmeyen ve yaptığı işlerde hiçbir hikmet

¹⁰ Fatih Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açıdan Mucize* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 93.

¹¹ Gazâlî, *Tehafüt ü Felasife*, çev. Bekir Karlıağa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 159; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993), 145.

¹² Gazâlî, *Tehafüt ü Felasife*, 160-167.

¹³ Gazâlî, *Tehafüt ü Felasife*, 160.

¹⁴ Gazâlî, *Tehafüt ü Felasife*, 161.

¹⁵ Yaşar Türkben, *Richard Swinburne ve Gazâlî'de Mucize Problemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi SBE, 2008), 21.

¹⁶ Gazâlî, *Tehafüt ü Felasife*, 163.

¹⁷ Gazâlî, *Ehli İçin el-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihî*, çev. Muammer Esen (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 75.

¹⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslul-Makal El-Kesf an Minhaci'l-Edille)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 2013), 215.

olmayan bir Allah inancı ortaya çıkacaktır. Bu nedenle İlahî hikmete dayalı sebep-sonuç ilişkisini kabul etmekten başka bir yol kalmamaktadır.¹⁹

Bir diğer isim ise Molla Sadrâ'dır(ö.1050/1641). O, olaya farklı bir zaviyeden bakarak mucize yetkin ve üstün bir seviyeye ulaşmış nefis vasıtasıyla gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Başka bir deyişle mucize gösterecek insanın ilmi gücü, mütehayyilesi, vehim ve idrak gücünün çok gelişmiş olması gerekir. Hâsılı Molla Sadrâ'ya göre mucize ilahî sebeplilik yasaının bir ürünüdür. Yani mucize, onu gösterebilecek seviyede yetkin insani nefislerin mevcut olması durumunda Allah'ın izniyle meydana gelmektedir.²⁰

Mucizenin imkânı geleneksel dönemde Tanrı'nın gücü üzerinden değerlendirilmiş ve Tanrı'nın böyle bir müdahalesinin meydana getireceği sonuçlar tartışılmıştır. Aquinalı Thomas (1225-1274) mucizeyi, Tanrı'nın evrenin doğal düzenin dışına çıkarak sıra dışı bir eylem olarak değerlendirmektedir. Ancak Thomas, gerçekleştirilen her mucizenin evrenin olağan düzenini bozmadığını ifade etmektedir. Olağan dışılık olarak değerlendirilen durumlar insanın göz aşinalığından ve başka türlü olabileme ihtimalini bilememesinden kaynaklanmaktadır.²¹

Mucizenin kapsamı açısından bakıldığında İslam düşünce geleneği ile Hıristiyan düşünce geleneği arasında bir farklılığın olduğu görülmektedir. Hıristiyan düşünce geleneğinde herkes mucize yaşayabilir; bu durum peygamberlerle sınırlı değildir. İslam düşünce geleneğine bakıldığında ise mucizenin peygamberlerle sınırlandırıldığı görülmektedir. Hatta peygamberlerin, peygamberlik öncesi dönemde yaşamış olduğu sıradışı durum dahi mucize olarak değil irhasat olarak değerlendirilmektedir.²² Peygamberlerin dışında birtakım insanların yaşamış olduğu sıradışı olaylar ise kerâmet olarak değerlendirilmektedir.²³

Mucize konusunda yeniçağda yapılan en güçlü itirazlardan birisi David Hume'a aittir. Âlemde bir mekanik yapının olduğunu ve bu yapının asla bozulamayacağını ifade eden Hume, mucize diye bir olayın tarihin hiçbir döneminde gerçekleşmediğini ve bunun yoksulların ve üfürükçülerin uydurmalarından başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. O, bu konuda İnsanın "Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma" adlı eserinde iki farklı tanım yapmaktadır:

- Genel anlamda mucize, tabiat yasalarının bir ihlalidir.
- Özel anlamda mucize, Tanrı'nın isteği veya görünmez bazı güçlerin araya girmesi ile özel bir tabiat yasaının ihlalidir.²⁴

Hume " *Din Üstüne*" adlı eserinde Philo, Cleanthes ve Demea'nın üzerinden yürüttüğü tartışmada Tanrısal yakaşımına Cleanthes'in karşı tezleriyle karşı çıkmaktadır. Philo, Cleanthes'in dini konuları bilimsel deneye tabi tutma düşüncesinden rahatsız olmaktadır. Ayrıca deney üzerinden genellemelere gidilmesinin de yanlışlığını ortaya koymaktadır. Örneğin kan dolaşımı üzerinden genellemeye gidilemez çünkü insan, balık ve kurbağanın kan dolaşımı birbirinden farklılık arz eder. Bilimsel konularda bile ortak bir kanaat oluşmamışken bu yaklaşımın dini konulara uyarlanması doğru değildir.²⁵

Hume, bir taraftan evrende süregelen bir düzen, süreklilik ve zorunluluğun olmadığını dile getirirken öte taraftan nesnelere arasında

gözlemlenen ilişkilerin aynı sonucu verip vermeyeceğini kimsenin bilemeyeceğini ifade etmektedir. O, bu düşüncesini bilardo masasında dizili olan toplar ve bilardo sopası arasındaki ilişki üzerinden yürütür. O, aynı kişi tarafından aynı yere aynı şekilde dizilen ve aynı kişi tarafından aynı yerden ve aynı şekilde vurulan topların hareketlerinin hiçbir zaman birbirlerinin aynı olamayacağını iddia etmektedir. Hume'un bu yaklaşımı kendince bir düzensizliğe işaret olarak değerlendirmektedir. Diğer taraftan evrendeki düzen bilardo topları üzerinden değerlendirildiğinde nesnelere arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığı ve zaman zaman farklı yansımalarının olabileceğini dolaylı bir şekilde kabul edilmiş olacaktır. Bu durum da göstermektedir ki mucizenin olması mümkündür.

Hume'u mucize konusunda imkânsızlığa iten sebeplerden biri de bu tür olayların tarihin bir döneminde gerçekleşmiş olmasıdır. Eğer böyle bir durum imkân dâhilinde ise günümüzde bu neviden olaylar neden gerçekleşmemektedir. Geçmişte mucize yaratma gücüne sahip olan Tanrı şimdi o güce sahip değil midir? ²⁶

Hume'un indirgemeci yaklaşımlarına itirazlar yapılmıştır. İtirazı yapanlardan biri Richard Swinburne'dir. Richard Swinburne'e göre indirgemeci yaklaşım doğru değildir. Zira her mucize doğa olaylarının ihlali değildir. Ayrıca 'olağanüstü' kavramının da doğru analiz edilmesi gerekir. Görünürde olağanüstü olan bir olay hiç de olağanüstü olmayabilir. Thomas Aquinas'ın(1225-1274) da ifade ettiği gibi cahil insan mıknaatın demiri çektiğini gördüğünde onu olağanüstü diye tanımlaması bu durumun olağanüstü olmadığını, aksine bilgi eksikliğinden kaynaklandığını göstermektedir. Aynı şekilde bugün doğa yasaı olarak bilinen bir durumun da daha sonra farklı bir tarafının olduğu ortaya çıkabilir. Dolayısıyla her alışık olunmayan duruma olağanüstü anlayışı ile yaklaşmamak gerektir.²⁷

Swinburne'e göre, Holland'ın iddia ettiği mucizelerin birçoğunun tabiat kanunlarını ihlâl etmesi söz konusu değildir. Swinburne'e göre, biz arkadaşımızın kanserden kurtulması için dua ederiz ve arkadaşımızın duanın akabinde o kanseri yenebilir. Kansere hastalığına yakalanan kişinin bedeninin tam durumunu ve kanser hastalığının gelişmesini yöneten doğal yasaları genelde ayrıntıları ile bilmediğimiz için, iyileşmenin doğal yasaların bir sonucu olarak meydana gelip gelmediğini söyleyemeyiz. Dindar mümin, Tanrı'nın müdahale ettiğine inanır. Eğer nakledildiği biçimde bir duanın hemen akabinde iyileşme gerçekleşmişse, Swinburne'e göre, açıkça doğa yasalarına aykırı bir şekilde meydana gelmiş olmaz.²⁸

Mantıksal pozitivizme dayalı bilim anlayışı mucize diye anlatılan olayların sorgusuz sualsiz kabul edilmesine ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Bu yaklaşımın etkisinde kalarak dini metinlerin yeni bir bakış açısıyla okunması gerektiğini düşünenler ise kutsal metinlerde geçen sıra dışı olayların literal manada okunmaması gerektiğini ve anlatılan olaylarda kullanılan kelimelerin ve kavramların çok daha farklı anlamlar içerebileceğini ve onların sembolik değerlerinin olabileceğini ifade etmektedirler.²⁹

¹⁹İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, 216.

²⁰Fevzi Yiğit, *Hikmet ve İlet- Molla Sadra'nın Nedensellik Teorisi-* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 306-312.

²¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, çev. by Fathers of the English Dominican Province (Ohio: Public Domain, 1947), 692.

²² Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize* (İzmir: Marifet Yayınları, 1984), 59.

²³ Süleyman Uludağ, "Keramet", *Diyanet Ansiklopedisi* (Ankara, 2002), XXV/265; Mehmet Canbulat, *Dini kavramlar sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı,2009), 327.

²⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 141.

²⁵ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İmge Yayınları, 1995), 168.

²⁶ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 147.

²⁷ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle* (London) [New York: Macmillan; St Martin's Press, 1970], 4.

²⁸ Swinburne, *The Concept of Miracle*, 5; Richard Swinburne, *Is there a God?* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 1996), 104.

²⁹ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 102; Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2004), 26.

3. Mucizenin Gerekliği

Mucize, niçin gereklidir? Bu soruya cevap verebilmek için mucizelerin ortaya çıkış anlarına ve şartlarına dikkat etmek gerekir.³⁰ Mucizeler ya ihtiyaç anında bir yardım ya da peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin peygamberliğini kabul etmeyenlere karşı meydan okuma şeklinde yaşanan sıradışı olaylardır.

Kutsal kitaplarda yer alan mucizelere bakıldığında özellikle Hz. Nuh'un kavminin yaşamış olduğu tufan olayı (Ankebut Suresi 29/14, Kitâb-ı Mukaddes, Yarattılış 5), Hz. Musa'nın kendisine inanan kimselerle Kızıl denizi ikiye yararak karşıya geçmesi ve sonrasında Firavun ve adamlarının boğulması (Şuara Suresi 26/52-60, Kitâb-ı Mukaddes, Mısrardan Çıkış 13,14) ve Hz. Muhammed'in ayı ikiye yarması (Kamer Suresi 54/1), Hz. İbrahim'in ateşten kurtarılması inkârcılara karşı bir meydan okumadır. (Saffat Suresi 37/97), Diğer taraftan inananları desteklemek için gösterilen mucizelere bakıldığında bunlarında genel itibarıyla ikiye ayrıldığı görülmektedir. Bunlar da ya inananların isteği üzerine gerçekleşmiş(Maide5/112)³¹ ya da herhangi bir talep olmaksızın Allah'ın kendisine inanan kullarını zor durumdan kurtarmak ve onları desteklemek için gerçekleşmiş mucizelerdir. (Kehf Suresi,18/25,Âl-i İmran Suresi,3/124)³²

İslam düşünce geleneğinde peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin mucize göstermesinin zorunluluğuna dair farklı yaklaşımlar dile getirilmiştir. Muhammed Hamidullah'a (1908-2002) göre peygamberin mucize göstermesi zaruri değildir.³³ Seyyid Şerif Cürçani'ye (1340-1413) göre ise peygamberin mucize göstermesi, onun doğruluğunu tasdik etmesi açısından zorunludur. Zira mucize iddianın doğruluğu ve yanlışlığı ayırt etme açısından ciddi bir araçtır.³⁴

Gazâli'ye göre mucize, inanan insanlara gösteriliyorsa bu onlara olağanüstü bir destek içindir;³⁵ yok inkârcılara karşı gösteriliyorsa o zaman bir meydan okuma söz konusudur. İnkârcıların bu tavrı ya peygambere sen Allah'ın elçisi isen bize bir mucize göster şeklindedir ya da daha ileri boyutta Allah'a bir meydan okuma şeklindedir. Her iki durumda da Allah'ın inkârcıları acz içerisinde bırakacak mucizeler göstermesi kaçınılmazdır.³⁶ Ayrıca iddiada bulunan bir kimsenin iddiasını destekleyecek delil sunması aklın gereğidir.³⁷ "Ben Allah'ın peygamberiyim" iddiası büyük bir iddiadır. Böyle bir iddianın mucize ile desteklenmesi gerekir.³⁸

Hume'a göre mucize bir dinin sisteminin temel taşı olamaz.³⁹ Dahası hiçbir insanın tanıklığı doğanın akışına tezat oluşturabilecek değere sahip değildir. Dolayısıyla çok geniş kitleler tarafından görülen bir olay dahi daha sonraki kuşaklar tarafından doğru olarak kabul edilmemelidir. Hume, mucizenin anlatılma gerekçesi olarak ortaya yeni çıkan dinlerin geniş kitleler tarafından kabul edilme duygusunu göstermektedir. Zira insanların duygularıyla oynamanın ve onları bir noktaya yönlendirmenin yolu sıra dışı olayların yaşandığını iddia etmektir.

Gerçekleşmemiş olayların gerçekleşmiş gibi gösterilmesi doğruluğun çığnemesi anlamına gelir. Hume, bu noktadan hareketle mucize, her şeye gücü yeten bir Tanrı inancını sarmaktan ziyade insanların zihinlerinin safсата ve hurafelerle doldurulmasını önlemek için engellenmelidir. Mucizenin kabul edilmesi sahtekârların halkı dolandırmasına sebebiyet vermektedir. Mucize düşüncesinin kötüye kullanılması sebebiyle toptancı bir reddiye kültürünün oluşmasına neden olduğuna ifade etmektedir.⁴⁰

Mucizenin gerekliliği konusunda teistlerle ateistler arasından görüş ayrılığı bilinen bir gerçek olmakla beraber teistler arasında da görüş farklılıkları bulunmaktadır. Bununla birlikte inandığı peygamberin/azizin zor anlarda Tanrı'nın desteğinin onlarla birlikte olduğunu hissetmeleri ya da kendilerine yönelen tehlike anında sıra dışı bir yardımın gelmesinin beklemek insani bir durumdur. Dolayısıyla bu konuda katı rasyonalist bir tavır takınmak insanın **duygu boyutunu görmemek anlamına gelecektir.**

4. Mucize'nin Güvenirliği

Mucizenin imkânı, gerekliliği kadar tartışılan bir diğer konu, onun güvenirliği üzerinedir. Güvenirliğine dayalı olarak dile getirilen önemli bir husus onun tarihin bir döneminde gerçekleşip günümüzde gerçekleşmemesidir. Kadim zamanlarda peygamberler eliyle gerçekleşen olayların "sihir" olarak nitelendirilmesi olayın gerçekleştiğinin gizli bir kabulüdür. Mucizenin güvenirliğine dair dile getirilen ikinci bir husus suiistimal edilme durumudur. Mucize fikrine alıştıran toplumlar, sihirbazlar tarafından daha rahat kandırılabilirler.

Gazâli, peygamberlerin göstermiş olduğu mucizelerin güvenirliğini peygamberlerin şahsiyetleri üzerinden ispatlama yoluna gitmektedir. Gazâli, yalan söyleme ihtimalleri olan sıradan insanlarla bile tehlike bildiren haberleri hiç tereddüt edilmeksizin kabul edilmektedir. Hayatları boyunca yalan söylememiş ve kendi menfaati için herhangi bir eylemde bulunmamış peygamberlerin güvenirliğinin sıradan insanlarla kıyaslanmayacak ölçüde sağlam olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Mucizenin sihirle karıştırılma ve kötüye kullanılma meselesine gelince sihir ve mucizenin ayırımında dikkat edilmesi gereken en önemli husus ortaya çıkan sonuçtur. Sihir, sadece bir göz yanılmasıdır. Oysa mucize bir gerçektir. Sonuçlarının gözle görünür, elle tutulur bir tarafı vardır.⁴² Ayrıca mucize ile sihir gösterim amaçları da birbirinden farklıdır. Sihir daha ziyade yöneticiler ve halk arasında itibar kazanıp bir menfaat temin etme düşüncesi ile gerçekleştirilmektedir. Mucize ise çoğu zaman peygamberlerin kendisine inanan arkadaşlarına yardım etme ve varoluşsal bir mücadelenin sonucunda gösterilmektedir. Bu varoluşsal mücadele ise ölüm, tehdit ve işkencelerle karşı karşıya gelmekle sonuçlanabilmektedir. Böylesine amaç, yöntem ve sonuç itibarıyla birbirlerinden farklı iki olgunun karıştırılmasını önleyecek tek şey basirettir. Gazâli, bu hususta hastalıkla alâkalı bir mesele doktordan soruluyorsa mucize ile alâkalı bilgi de işin ehlerinden sorulmalıdır.⁴³

Hume, mucizenin güvenirliğini rivayet ve tanıklık bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre Kutsal Kitap'ın anlattıkları rivayetten

³⁰ Mikâil İpek, *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması* (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Doktora, 2020), 55-60.

³¹ Hz. İsa'nın havarilerinin cennetten sofraya istemeleri

³² Ashab-ı Kehf olayındaki kişilerin bir mağarada 309 yıl uyumaları, Bedir savaşında üçbin meleğin inananları desteklemek için savaşmaları, Hz. Meryem'e cennetten sofraya indirilmesi gibi..

³³ Muhammed Hamidullah, *İslam peygamberi, I*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 103.

³⁴ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçani, *Şerhu'l Mevakıf* (İstanbul, 1911), 181.

³⁵ Gazâli, *İhya-i Ulum'id Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1991), 1/421.

³⁶ Gazâli, *El-İktisad Fi'l İtikad*, çev. İbrahim Ağâh Çubukçu - Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 206.

³⁷ Gazâli, *Arayanların Bahçesi*, çev. Abdulhalık Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 26.

³⁸ Gazâli, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Abdulhalık Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010), 314.

³⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 160.

⁴⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 162.

⁴¹ Gazâli, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 11.

⁴² Gazâli, *İtikad'da Orta Yol*, 145.

⁴³ Gazâli, *Kimya-yı Saâdet*, çev. Müftüoğlu Mehmed A. (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.), 788.

ibarettir. Mucize diye nitelendirilen olayları havarilerden başka gören yoktur. Dolayısıyla hiçbir insan için rivayet yoluyla anlatılan şeyler, duyu verileriyle bizzat tanıklık ettiği bir olay kadar değerli ve güvenilir değildir. Zira hiçbir kanıt kendinden daha zayıf bir kanıt çürütemez.⁴⁴ Duyu verilerinin tanıklığının rivayete göre daha sağlam olduğunu ifade eden Hume, olgularla ilgili olarak akıl yürütmelerimizin ve deneyimlerimizin de yanılabilme ihtimalini kabul etmektedir. Çünkü en emin olunan konuların bile aksi gerçekleşebilmektedir. Bu yüzden bilge bir insanın inancı kanıtla orantılı olmalıdır. Bir olayın gerçekliğini kabul etmeden önce o kanıtın aleyhinde deneyimi ve kanıt olanların bu yaklaşımını gözlemekten gelmemelidir.⁴⁵ Bu noktadan hareketle duyu verileri açısından anlatılan mucizelere tanık olmayanların tanık olanlardan daha fazla olması diğer taraftan bilimsel açıdan anlatılan olayların imkânsızlığı noktasından mucizelerin güvenilirmez sonucunu meydana getirmektedir.

Olağanüstü diye nitelendirilen olaylar çoğu zaman tecrübe eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Hume, bu konuda suyun donma halini bilmeyen bir Hintlinin donmuş suyun almış olduğu şekli bilemeyeceğini ve bunu mucize olarak düşünceğini ifade eder. Ancak suyun farklı şartlarda şekil değiştirdiğini bilen bir kimse için suyun donma hali sıradan bir durumdur. Hume'un bu örnek üzerinden varmaya çalıştığı nokta mucize diye nitelendirilen olaylar bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır.⁴⁶

Hume'a göre mucize doğa yasalarının çiğnenmesidir. Bu da Tanrı'nın kendi koyduğu yasayı bozması anlamına gelir. Bir olayın nadiren gerçekleşmesi onun mucize olduğu anlamına gelmez. Mesela sağlıklı benî görünen bir insanın aniden düşüp ölmesi nadir gerçekleşen bir durumdur ancak hiç gerçekleşmemiş bir durum değildir. Eğer bir ölü dirilirse bu gerçekten mucize olur. Böyle bir durumda hiçbir zaman gerçekleşmiş değildir. Hume, "Yanlışlığı, temellendirmeye çalıştığı olgudan daha mucizevi türde olmadıkça, hiçbir tanıklık mucizeyi temellendirmeye yetmez." İlkesinden hareketle biri bana ölü bir insanın dirildiğini gördüğünü söylerse bu durumda, onun kendisini, beni kandırması, bir de böyle bir olayın gerçekleşebilme ihtimalini düşünürüm. Genel bir durumu özel bir duruma tercih ederim. Bu durum da şudur: Tarihin hiçbir döneminde yanılma ihtimali olmayan güvenilir insanların mucize diye nitelendirilen sıra dışı bir olaya tanıklık etmeme halini mucize gördüğünü söyleyen kişiye tercih ederim.⁴⁷

Hume'u mucize konusunda güvensizliğe iten sebeplerden biri de mucizelere tanık olanların hep küçük gruplar olmasıdır. Böyle bir durum neden geniş kitlelerden esirgenmiştir. Böylesi bir tercih mucizelere saygıyı yok etmektedir.⁴⁸

Nihaî olarak mucizenin güvenilirliğine bakıldığında mucize kavramına yüklenen anlam, içerik ve yöntemle alakalı olarak farklılıkların olduğu görülmektedir. Gazâli İslam inanç esasları üzerinde bir yaklaşım sergilerken Hume'da doğal olarak genelde Hıristiyan inancı daha özeldir ise aydınlanmacı felsefenin izlerini yansıtmaktadır.

Gazâli'nin düşüncesinde peygamberlerin dürüstlüğü önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca mucize ihtiyaç anında gerçekleşen bir eylemdir. Burada herkesin görmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Diğer taraftan Hume, tanıkların azlığı ve güvensizliği üzerine vurgu yapmaktadır. Böyle bir şeyin neden geniş halk kitlelerinden gizlendiği yönünde itirazlarda bulunmaktadır.

Mucizenin gösterim amacı inananlar için bir yardım, inkâr edenler için de bir meydan okuma olduğuna göre bu eylemin bir anlık ve sadece muhataplarının göreceği şekilde olması kaçınılmazdır. Hume'un ifade ettiği gibi herkesin gözü önünde cereyan bir olay

gerçekleşmiş olsa dahi bir kez gerçekleşmiş olacak daha sonraki nesiller de yine bir güven problemi meydana gelecektir. Her dönem tekrarlandığında ise onun ifadesine göre bu eylem mucize olmaktan çıkacaktır.

Sonuç

Tanrı'nın sıfatları, tarih boyunca önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu sıfatlar içerisinde sıkça üzerinde değerlendirme yapılan konu ise Tanrı'nın gücü ve kudretidir. Tanrı'nın gücünün ilk yansıması O'nun yaratmasıdır. İkinci safha da ise yaratıcısı olduğu bu düzene zaman zaman da olsa müdahale edip etmediğidir. İçerisinde yaşamış olduğumuz bu sistem ne evrimcilerin iddia ettiği gibi sonu belli olmayan her türlü ihtimale açık bir yapıdadır ne de deterministlerin iddia ettiği gibi Tanrı'nın dahi müdahalesine kapalı bir vaziyettedir.

Mucize, Tanrı'nın yaratmış olduğu sistemin kusurlu ve eksik yaratıldığını kanıtı olmayacağı gibi birilerine ayrıcalıklı muamele edilmek için gerçekleştirilen bir eylem değildir. Bu durum tamamen Tanrı'nın yaratma eylemi ve insan yaşamının her an aktif olmasından kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın kendisine inanan ve kendisinden yardım isteyen kullarına yardım etmesinden daha doğal ne olabilir. Tanrı, yardım ettiği zaman "torpil" geçme, yardım etmediği zamanlarda da "ilgisiz" Tanrı ithamından kurtulamamıştır. Bu noktadan hareketle şunu söyleyebiliriz ki: Mucizeye yüklenen anlam kişinin yaratıcısı ile kurmuş olduğu duygusal bağla birebir ilintilidir. Zira inanan bir insan hiçbir zaman inanmış olduğu tanrı'sını "torpil" geçmekle ya da "ilgisiz"likle suçlama yoluna gitmez. Batı düşüncesi dünyasında Tanrı'nın varlığı kadar O'nun sıfatlarının da duygusallıktan uzak sadece akıl temelinde değerlendirilmesinin önemli bir payı vardır.

Konunun yoğun bir şekilde tartışılmasının en önemli nedeni Hıristiyan kültüründe mucize'nin çok geniş bir kapsamda değerlendiriliyor olmasıdır. Çok küçük sıradışı olayların bile mucize olarak değerlendirilmesi meseleyi bağlamından koparmaktadır. Bu durum konunun süistik edilmesine ve acımasızca eleştirilmesine sebebiyet vermektedir. Bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır: Tanrı'nın varlığı konusunda olumsuz rezervi olan ya da tereddütleri olan aynı zamanda duygusal olarak Tanrı'dan uzaklaşmış insanların mucize konusunda yapacakları değerlendirmeler doğru olmayacaktır.

Gazâli'ye göre Tanrı, istediği eylemi yaratma gücüne ve özgürlüğüne sahiptir. Zira yaratma ve tercih etme gücüne sahip olmayan bir Tanrı olamaz. Ona göre insanları yanlış düşünmeye sevk eden husus tabiatı cereyan eden olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi bağlamında bir zorunluluğun olma düşüncesidir. Böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Eşya başkalaşım yaşayabilir. Diğer taraftan mucizenin gösterilmesi gerek inananların imanını takviye etmek için gerekse inkâr edenlere meydan okumak için gereklidir. Gazâli, mucizenin güvenilirliğini ise inancı gereği peygamberlik sayfası kapandığı için ve yeni mucizelerin olmamasının normal bir şey olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca peygamberlerin ve muhatapların güvenilirliği açısından anlatılan mucizelerin güvenilirliği konusunda bir sorun görmemektedir.

Hume, evrenin yapısı üzerinden Tanrı'nın evrene müdahale etmemesi/ edememesi gerektiğini ifade etmektedir. Hume, bu yaklaşımını bazen determinist bir tavırla Tanrı'nın evren üzerindeki gücünü azaltmak bazen de teizmin güçlü ve bilgili Tanrısı üzerine şekillendirmektedir. Zira iddia edildiği gibi Tanrı, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık ise o zaman onun yarattığı şeyde bir eksiklik ve kusur olamaz. O, mucizenin gerekliliği üzerine şöyle düşünür: Mucize, geçmişte gerekli olan bir şey ise günümüzde de

⁴⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 135.

⁴⁵ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 137.

⁴⁶ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 141.

⁴⁷ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 144.

⁴⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 150.

gereklidir; bugün gerekli değil ise geçmişte de gerekliliği yoktur. Hume, mucizenin güvenilirliğini ise bir yanda evrenin yapısı ile bir yanda doğru söylediği dahi bilinmeyen rivayetçiler üzerinden değerlendirmektedir.

Mucize ilahi olsun olmasın inançla yakın ilişki içerisindedir. Dolayısıyla mucize kavramına yüklenen anlam farklı olduğu için ortak bir anlayış oluşturmak zor görünmektedir. Ayrıca modernitenin dayatmış olduğu kriterler ile mucize olayının kavranılması mümkün olmadığı gibi gerçekleştiğinin kabul edilemeyeceği de aşikârdır. Yapılması gereken şey bilimsel faaliyetler için konulmuş kriterlerin metafizik konular için de uyarlamaktan vaz geçilmesidir.

Modern dönemde yaşamış olduğu anlam genişlemesini bir kenara bırakarak genel manada anlaşıldığı şekliyle ele alındığında mucize, Tanrı'nın peygamberler eliyle, ihtiyaç anında kendisine inanan kullarına yardım, kendisini inkâr edenlere karşı ise bir meydan okuma şeklinde gerçekleştirmiş olduğu sıradışı eylemlerdir. Ayrıca Hume'un Tanrı'nın yaratmasının eksik ve kusurlu olduğu yönünde yapmış olduğu değerlendirme isabetli görünmemektedir. Çünkü evren ve hayat dinamik bir yapıdadır. Olması gereken şey olması gereken zamanda gerçekleşmelidir.

Nedensellik ilkesi üzerinden eşyanın başka türlü olamaz anlayışı Tanrı'nın gücünü sınırlamaktadır. Dolayısıyla Tanrı kendi yarattığı sisteme müdahale edemeyen âciz bir varlık konumuna indirgenmektedir. Tanrı, tüm yönleriyle mükemmelliğin simgesi olduğuna göre yeniden yaratma ve var olana müdahale etme kabiliyeti olmadığı takdirde Tanrı olma vasfını da kaybettiği anlamına gelmektedir.

Nihai olarak şunu söyleyebiliriz ki: Mucize, Tanrı inancı ile yakından ilişkilidir. Tanrı kavramına yüklenen anlam mucize konusuna bakışı lehte ve aleyhte de şekillendirmeye devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologia*. çev. by Fathers of the English Dominican Province,. Ohio: Public Domain, 1947.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Gazâli. *Aryanların Bahçesi*. çev. Abdulhalik Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gazali. *Ehli İçin el-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihî*. çev. Muammer Esen. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Gazali. *El-İktisad Fi'l İtikad*. çev. İbrahim Ağâh Çbukçu - Hüseyin Atay. Ankara: Nur Matbaası, 1962.
- Gazali. *İhya-i Ulum'id Din*. çev. Ahmet Serdaroglu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1991.
- Gazâli. *İtikad'da Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Gazâli. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. Müftüoğlu Mehmed A. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- Gazali. *Parlayan Nurlar*. çev. Abdulhalik Duran. İstanbul: Hikmet Nesriyat, 2010.
- Gazali. *Tehafüt ü Felasife*. çev. Bekir Karlıağa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi: (hayatı ve faaliyeti) I*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: İmge Yayınları, 1995.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Münevver Özgen. Bursa: Biblos Yayınları, 2014.
- İbn Manzur. *Lisanu'l Arab*. Beyrut: Darussadr, 1955.
- İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makal El-Keşf an Minhaci'l-Edille)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah, 2013.
- İpek, Mikâil. *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması*. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Doktora, 2020.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mucize*. İzmir: Marifet Yayınları, 1984.
- Karagöz, İsmail vd. (ed.). *Dinî kavramlar sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 1998.
- Maingay, Susan (ed.). *Longman Active Study Dictionary of English*. Harlow, Essex: Longman, 1995.
- Özden H.Ömer & Elmalı Osman. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Bilge Yayınevi, 3. Basım, 2017.
- Parlatır, İsmail - Türk Dil Kurumu (ed.). *Türkçe sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 9. baskı.
- Peterson, Michael L - Acar, Rahim. *Akıl ve inanç: din felsefesine giriş*, 2012.
- Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçani. *Şerhu'l Mevakif*. İstanbul, 1911.
- Süleyman Uludağ. "Keramet". *Diyanet Ansiklopedisi*. XXV/265. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Swinburne, Richard. *Is there a God?* Oxford ; New York: Oxford University Press, 1996.
- Swinburne, Richard. *The Concept of Miracle*. London] [New York: Macmillan; St Martin's Press, 1970.
- Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora, 2009.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Fatih. *Felsefî ve Teolojik Açından Mucize*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.
- Yaşar Türkben. *Richard Swinburne ve Gazali'de Mucize Problemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE, 2008.
- Yiğit, Fevzi. *Hikmet ve İllet- Molla Sadra'nın Nedensellik Teorisi-*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Kurân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2013.

EXTENDED ABSTRACT

The attributes of God have been an important topic of discussion throughout history. Among attributes, the subject that is frequently evaluated is the power and might of God. The first reflection of God's power is His creation. The second stage is whether He interferes with this order, of which it is the creator, even from time to time. This system we live in is neither open to all kinds of possibilities with an uncertain end, as evolutionists claim, nor is it closed to the intervention of even God, as determinists claim.

A miracle is not an act that is done to show that the system God has created is defective and incomplete, or to give someone preferential treatment. This is entirely due to God's creative act and the activeness of human life at all times. What could be more natural than helping God's servants who believe in him and ask for help? God could not get rid of the accusation of being "torpedo" when he helped, and "indifferent" God when he did not help. From this point of view, we can say that the meaning attributed to the miracle is directly related to the emotional bond that a person has established with his creator. Because, a believer never tries to accuse his God, whom he believes in, of being "torpedo" or "indifferent". In the Western world of thought, the existence of God, as well as His attributes, have an important role to be evaluated only on the basis of reason, away from emotion. The most important reason for the intense discussion of the subject is that miracle is considered in a very broad scope in Christian culture. Considering even very small extraordinary events as miracles takes the issue out of context. This situation causes the subject to be abused and ruthlessly criticized. It is useful to draw attention to one point: Just as it would not be truth for you to make an assessment of a person we do not know about or with whom we are not close, the evaluations of people who have negative reservations or hesitations about the existence of God, and who are emotionally distant from God,

According to Ghazali, God has the power and freedom to create whatever action he wants. For, there cannot be a God who does not have the power to create and choose. According to him, the thing that leads people to think wrong is the idea of having an obligation in the context "of cause-effect relationship" between events occurring in nature. There is no such requirement. The item can undergo metamorphosis. On the other hand, showing the miracle is necessary both to strengthen the faith of the believers and to challenge the unbelievers. Ghazali claims that the reliability of the miracle is because the page of prophethood was closed due to his belief and it is normal that there are no new miracles. In addition, he does not see any problem in the reliability of the miracles described in terms of the reliability of the prophets and addressees.

Hume states that God should not intervene in the universe through the structure of the universe. Hume sometimes shapes this approach on reducing God's power over the universe with a deterministic attitude, and sometimes on the powerful and knowledgeable God of theism. Because, as claimed, if God is an omnipotent and omniscient being, then there can be no defect or defect in what he created. On the necessity of the miracle, what was necessary in the past is also necessary today. It shapes it on the understanding that if it is not necessary today, it is not necessary in the past. Hume evaluates the reliability of the miracle on the one hand, the structure of the universe and on the other hand, the narrators who are not even known to be telling the truth. Miracles, divine or not, are closely related to faith. Therefore, since the meaning attributed to the concept of miracle is different, it seems difficult to create a common understanding. In addition, it is obvious that the miracle event cannot be understood and accepted as realized with the criteria imposed by modernity. What needs to be done is to give up adapting the criteria set for scientific activities for metaphysical subjects as well.

Finally, we can say that: Putting aside the semantic expansion experienced in the modern period, when considered as it is generally understood, miracles are extraordinary actions that God performed by the prophets in the form of helping his servants who believe in him in times of need, and as a challenge to those who deny him. In addition, Hume's assessment on deficiencies and faults does not seem accurate. Because the universe and life are in a dynamic structure. What should happen must happen when it should.

YİĞİT, Rıdvan, "Türk Sanat Tarihi Araştırmalarına Bir Katkı: Muhammed b. Kalavun Dönemi Memlûk Mimarisi", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/1, Haziran 2022, s. 130-146.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1080949>

Geliş Tarihi / Received: 01 Mart/ March 2022
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran/June 2022
Published Online: 26 June 2022

Türk Sanat Tarihi Araştırmalarına Bir Katkı: Muhammed b. Kalavun Dönemi Memlûk Mimarisi

Rıdvan YİĞİT^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, Develi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, KAYSERİ.

* ridvanyigit@kayseri.edu.tr

+ORCID: 0000-0003-2076-6583

Öz- Bu çalışma, Muhammed b. Kalavun Dönemi mimarisi hakkında genel bir değerlendirme mahiyetindedir. Kaynakların ittifakıyla birçok yönden Memlûk tarihinin en önemli sultanı olarak gösterilen Muhammed b. Kalavun, hem sayı ve çeşitlilik hem de içerik ve estetik bakımından Memlûk mimarisine ve imar tarihine başka bir boyut getirmiştir. Onun yaptırmış olduğu meydanlar, su kemerleri, kasırlar, köprüler, camiler, medreseler ve hankahlar başta olmak üzere farklı türde ve farklı amaçlara hizmet için inşa edilen yapılar, adeta ülkenin dört bir tarafını kuşatmıştır. Muhammed b. Kalavun bir taraftan önceki dönemlerde yapılmış olan eserlerin ihyası için çaba sarf ederken, diğer taraftan yeni eserler imar etmek için büyük kaynaklar ayırmıştır. Önemli Memlûk tarihçilerinden biri olan Makrizî, sultanın imara tahsis ettiği günlük bütçenin 80.000 dirhemin üzerinde olduğunu yazmaktadır. Fatimî dönemi Kahire'si ile Kalatü'l-Cebel arasındaki yapılaşmanın neredeyse tamamen Muhammed b. Kalavun Dönemi'ne ait olduğuna dair kayıtlar, Makrizî'nin verdiği bilgileri doğrular niteliktedir. Dahası, sultanın tüm imar faaliyetlerini bizzat kontrol ettiğine dair günümüze ulaşan bilgiler onu Memlûk tarihinde müstesna bir konuma yükseltmektedir.

Anahtar Kelimeler- Mısır, Memlûk Devleti, Muhammed b. Kalavun, Mimari.

A Contribution to Turkish Art History Studies: Mamluk Architecture during Muhammad b. Kalavun Period

Abstract- This study is a general evaluation of the architecture of the Muhammad ibn Kalavun Period. With the unanimity of the sources, Muhammad b. Kalavun contributed another dimension to Mamluk architecture and construction history in terms of both number and variety, content and aesthetics. The squares, aqueducts, pavilions, bridges, mosques, madrasas and hankahs he built, as well as the structures built to serve different types and purposes, have virtually surrounded all four sides of the country. Not only did Muhammad b. Kalavun make efforts to revive the works that were made in previous periods, but also devoted considerable resources to the reconstruction of new works. Makrizî, one of the prominent Mamluk historians, states that the daily budget allocated by the sultan for construction was over 80,000 dirhams. The construction between Fatimid Cairo and Qalat al-Jabal was almost entirely completed during Muhammad. b. Kavalun Period, confirmed by the records given by Makrizî. Moreover, the information reaching to the present days that the sultan personally controlled all the reconstruction activities raises him to an exceptional position in Mamluk history.

Keywords - Egypt, Mamluks, Muhammed b. Kalavun, Architectural.

Giriş

Mısır merkez olmak üzere Yakınoğdu'da 1250-1517 tarihleri arasında hüküm süren Memlûklar; devlet sistemleri, ulaştıkları iktisadi seviye, Haçlı ve Moğol saldırılarına karşı başarıları kadar sanat alanındaki mirasıyla da araştırmacıların dikkatini çekmeye devam etmektedir. Sanatın hemen her alanında Memlûk yadigarı bulgular, binalar, mimari eserler, ayakta kalan yapılar, elyazmaları, madenî eşyalar, cam eşyaları, tekstil ve seramikten yapılmış objeler günümüzde yalnızca Mısır'da değil, dünyanın birçok müzesinde ve bazı özel koleksiyonlarda muhafaza edilmektedir.¹

Memlûk dönemi sanat ve mimarisi konusunda çalışan bazı uzmanlar, bu dönemde mimarının diğer sanat kollarıyla kıyaslandığında rakipsiz olduğu görüşünü savunmaktadır. Örneğin Bloom'a göre, İran Orta Asya ya da Anadolu mimarisi ile kıyaslandığında çağdaşlarına göre Memlûk mimarisi temsil bakımından diğerlerinden öndedir. Mısır'ın önemli şehirlerinde ve Fransa'da/Louvre Müzesi'nde inceleme ziyaretlerimiz sırasında örneklerine tanık olduğumuz ayakta kalmış olan mimari eserler yahut müzelerde sergilenen taşınabilir öğeler hakkında edindiğimiz izlenim, Bloom'un tespitlerine² katılmamızı mümkün kılmıştır. Memlûk hâkimiyet sahası incelendiğinde, devletin yönetim merkezi olan Kahire başta olmak üzere genellikle dinî yapıların ihtişamı dikkat çekmektedir. Ancak, çalışmada detaylandırılacağı üzere sosyo-kültürel ve iktisadi hayata katkı sağlayacak nitelikteki mimari eserlerin de büyük yekûn tuttuğunu söylemek mümkündür.

1. Muhammed b. Kalavun Dönemi Memlûk İmar Politikasına Genel Bir Bakış

Memlûk Devleti'nin dokuzuncu sultanı olan Muhammed b. Kalavun, Memlûk Devleti'ni üç dönem halinde en uzun süre yöneten³ sultandır. Onun ilk dönemini çiraklık, ikinci dönemini kalfalık, üçüncü dönemini de ustalık dönemi olarak tavsif etmek mümkündür. Zira onun ilk döneminin -çocuk yaşta başa geçtiği için- kudretli emirlerin tahakküm dönemi olduğu görülür. İkinci döneminde de henüz muktedir olamadığı görülmektedir. Ancak tüm ipleri eline aldığı

* Dr. Öğretim Üyesi, Kayseri Üniversitesi, Develi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü, Kayseri, ridvanyigit@kayseri.edu.tr, ORCID:0000-0003-2076-6583 (Bu çalışma Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde Mısır'da Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat adlı doktora çalışmasının bir bölümünün gözden geçirilerek düzenlenmiş halidir.)

¹ 2016 yılında doktora çalışması sırasında incelemelerde bulunmak üzere gittiğimiz Mısır'da, bilhassa Kahire-İskenderiye hattında tanık olduğumuz camiler, medreseler, su kemerleri Memlûk mimarisinin ulaştığı seviye hakkında fikir verebilecek niteliktedir. Aynı şekilde 2017 yılında doktora tezi kapsamında gittiğimiz Fransa'da -Paris Louvre Müzesi- teşhir edildiğine tanık olduğumuz Memlûk Dönemi kültürel ve tarihi eserlerinin yalnızca çeşitliliği değil aynı zamanda estetik değeri de dikkate değer niteliktedir. Bu ziyaretlerimizde fotoğrafladığımız eserlerden örnekler için ekler bölümüne, ayrıca Memlûk sanatı ve mimarisi hakkında derli toplu bir değerlendirme için bk: Jonathan M. Bloom, "Mamluk Art and Architectural History: A review article", *Mamluk Studies Review*, III, 1999, 32 vd.

² Bloom, 36-41.

³ Muhammed b. Kalavun, 57 yıl 11 ay 5 gün yaşamış ve bu süre zarfında üç dönem halinde 43 yıl 8 ay 9gün hüküm sürmüştür.

⁴ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l- Mülûk*, Kahire: Muhammed Mustafa Ziyade (neşr.), Matbaatü'l-Cenne, 1939, Cilt 2/II, 537; Hovayda al-Hariry, "The Patronage, of al-Nasir Muhammad İbn Qalavun 1310-1341", *Mamluk Studies Review*, IV, 2000, 223.

⁵ J. E. François, imar faaliyetine konu olan yapıların yapım tarihlerini vermesinin yanı sıra tasnif numaraları ve mevkiini de vermektedir. Muhammed b. Kalavun Dönemi yapılarının da dâhil olduğu Bahri Memlûklar Dönemi'nde yapılmış olan eserlerin toplu bir listesi için bk: Edme François Jomard, *Vasfu Medinetü'l- Kahire ve Kal'atü'l-Cebel*, Fuad Seyyid (terc.), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988, 389-392.

⁶ Memlûk tarihinin hemen her alanında eser telif eden velûd isimlerin başında Makrizî gelmektedir. Eymen Fuad Seyyid tarafından -orijinalinde iki cilt olan-

üçüncü dönemde önce siyasi hâkimiyetini tesis etmiş, sonra da diğer alanlarda planlarını hayata geçirme imkânına kavuşmuştur. Muhammed b. Kalavun üçüncü döneminde dikkatini halkın refahını arttırmaya vererek; yollar, sulama sistemleri, köprüler, camiler ve çeşitli dinî kurumlar yaptırdı. Sultanın mimariye olan ilgisi sonucunda israf derecesine varacak kadar büyük paralar harcayarak ortaya çıkan eserler, kendinden sonraki süreçte de örnek alındı. Bu husus, Memlûk tarihçilerinin de dikkatini çekmiştir. Zira Makrizî: "Melik Nâsır mimari tutkunuydu. O üçüncü kez tahta oturmak için Kerek'ten döndükten sonra ölümüne kadar devasa binalar yaptırmıştır. Onun harcamalarının günlük tutarının 80.000 dirheme ulaştığı tahmin edilir. Sultan, sevmediği her yapıyı yıktırmak suretiyle yenisini yaptırdı. Ondan önce hiçbir sultanın mimariye bu denli yüksek paralar harcamadığı kesindir." değerlendirmesini yapmaktadır.⁴

İktisadi hayatın gelişmesine ayrı bir ihtimam gösteren sultanın, elde edilen zenginliğin imar faaliyetleriyle tekrar halkın yararına kullanılmasına öncülük ettiği söylenebilir. Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde yapılan imar faaliyetlerini esasen iki şekilde değerlendirmek gerektiği kanısındayız: Kendi döneminde yapılan imar faaliyetleri ve önceki dönemlerde yapılmış mimari eserlerin ihya ve tamir edilmesi. Makrizî'nin yukarıdaki kayıtları sultanın adeta ülkeyi kendi elleriyle yeniden inşa etme isteğini ve çabasını ortaya koymaktadır.

Muhammed b. Kalavun öncesinde yapılmış olan önemli imar faaliyetleri⁵ arasında ilk dikkat çeken eserlerden biri Zâhir Baybars tarafından 1266/ h. 665 yılında Hüseyniyye bölgesinde yaptırılan camidir.⁶ Kaynaklara göre bu bölgede Muhammed b. Kalavun zamanında 30 emir kalıyor ve onlar için yaptırılan tablhane sultan için tabl⁷ çalınıyordu. Bundan dolayı sultan, Hüseyniyye ile Haliç arasında bağlantı noktaları yaptırdı ve imar faaliyetleri onun ölümüne kadar devam etti. Öyle ki Fatimî dönemi Kahire'si ile Kalatü'l-Cebel arasındaki yapılaşma neredeyse tamamen Muhammed b. Kalavun Dönemi'ne aittir. Bazı kaynaklar tüm yapıların korunamadığı ve zaman içinde çeşitli nedenlerle mimarinin zarar gördüğünü⁸

Makrizî'nin Hitat eseri, orijinaline ilaveten tanıtıcı iki cilt eklemek suretiyle tekrar hazırlanmıştır. 2013 yılında basılan eserde Baybars Camii'nin otlarla dolu ve bakımsız olduğu görülmektedir. Kahire'yi ziyaret ettiğimiz 2016 yılında ise camide bakım ve onarım yapılmaktaydı. Baybars Camii hakkında bk: Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizî, *el-Hutatü'l- Makriziyye el-Mevaiız ve'l- İtibar fi Zikri'l- Hitat ve'l- Asar*, Eymen Fuad Seyyid (thk.), London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2013, Cilt 4, 188-204; Suut Kemal Yetkin'in, Muhammed b. Kalavun'un iç kalede yaptırdığı caminin planınınbu camiden alındığı yönündeki fikri tutarlı görünmektedir. Konuyla ilgili olarak bk: Suut Kemal Yetkin, *İslâm Mimârisi*, 2. Baskı, Ankara: Doğuş Ltd. Şirketi Matbaası, 1959, 270.

⁷ Tablhane; davulhane, mehterhane, nakkarhane, nevbahane gibi anlamlara gelmekte olup günümüzdeki askeri mızıkta birliklerine benzemektedir. Memlûklarda tablhane başında bulunan Re'sün- Nevbe ve görevleri hakkında bilgi edinmek için bk: Ebü'l Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ali Kalkaşandî, *Subhü'l- Â'şâ fi Sinâati'l-İnşa*, Muhammed Hüseyin Şemseddin (thk.), Beyrut: yy, 1987, Cilt 4, 18; Kalatü'l- Cebel'de günde iki defa tabl çalındığı ve Osmanlılardaki mehter tabirinin de kökenlerinin mihtar-ı tablhane geldiği yönündeki yorum için bk: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, 316.

⁸ Memlûk tarihçileri özellikle sosyal yönü ağır basan olayları detaylarıyla aktarmaktadır. Örneğin İbn Devâdârî, bu olayı *el-Hariku'l- Azim -Büyük Yangın-* olarak tanımlamakta ve olayın detaylarını vermektedir. Konuyla ilgili olarak şu üç kaynağa bakılabilir: Ebûbekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devadârî, *Kenzü'd-Dürrer ve Câmîu'l-Gurer: ed- Dürretü'z- Zekiyye fi Ahbârî Devleti (Mülûki)'t - Türkiyye*, Ulrich Haarman (thk.), Kahire: y.y., 1971, Cilt 9, 306; Makrizî, *es-Sülûk*, Cilt 2/I, 216-227; Ebü'l- Mehâsin Cemaeddin Yusuf b. Tagribirdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûk-ü Mısır ve'l- Kahire*, Muhammed Hüseyin Şemseddin (thk.) Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/ 1992, Cilt 9, 63-72

aktarmaktadır. Ülke'deki cami sayısı ile ilgili olarak da Memlûk döneminde farklı sayılar verilir. Makrizî cuma namazı kılınan cami sayısının 130 olduğunu söylerken Kalkaşandî bu konuda sayı verilemeyeceğini⁹ ifade etmektedir.

Muhammed b. Kalavun'un devasa projelerinden biri İskenderiye kanalı idi. Kanal yapım işi tamamlandıktan sonra Nâsriyye ismini taşıyan bir köy kurulmuştur. Bunun dışında sultan kalenin hemen yanı başında bir meydan¹⁰ ve Siryakus'ta bir hankah,¹¹ Kasrû'l- Eblak,¹² kendi adıyla anılan bir cami ve yedi adet toplantı salonu¹³ yaptırmıştır. Ayrıca sultanın, emirleri için yaptırmış olduğu güzel eserler de vardır. 1324/ h. 725 yılında Nâsriyye kanalı bitirildiğinde de bu kanalı geçebilmek için *Bâbü'l- Bahr* denen bir köprü de inşa edilmiştir.¹⁴

Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde emirlerin de sultanın açtığı yoldan giderek büyük eserler yaptırdıkları görülmektedir. Yapıtılan eserler topluca değerlendirildiğinde büyük kanalın üzerine 14, *Halicü'n-Nâsri'nin* üzerine de 5 adet köprü yapılmış olduğu görülmektedir. Bu yapıların estetik boyutu yanında ekonomik yönüne de odaklanılırsa, Mısır gelirlerini artırma ve iktisadi hayata katkı açısından ne denli hayati öneme sahip olduğu daha net görülür. Zira Kızıl Deniz'in ülke ve bölge açısından önemini ortaya koyan Muhammed Ceradât, bu kanal ve köprülerin paralel inşa planlarıyla hem sulama hem deniz taşımacılığının adeta mütemmim cüzü gibi hayati roller oynadığına¹⁵ dikkat çekmektedir. İbn Tagribirdî ve İbn İyas'ın verdiği bilgilere bakıldığında da, sultanın tüm bu imar faaliyetlerini bizzat kontrol ederek her bakımdan projeleri desteklediği¹⁶ görülmektedir. Geniş çapta yapılan bu imar faaliyetlerinden sonra Fil adası ile Bulak arasında kesintisiz bir bağlantı sağlanmış oldu. Bu bölgede oluşturulan boş alanlarda da askerler için talim yapılabilecek alanlar, saraylar, çarşılar, camiler ve evler kurulmuştur.¹⁷ Sultanın bu faaliyetlerle, şehre adeta yeni bir kimlik kazandırdığı, yeni rotalar çizerek Kahire'nin gelişmesine katkı sağladığı söylenebilir.

Muhammed b. Kalavun'un imar faaliyetlerini himaye politikası üzerine çalışan araştırmacıların, bu dönemde yeni bir mimari tarz ortaya çıktığı¹⁸ yönündeki tespitlerini yerinde görmek mümkündür. Al-Harity tarafından hipostil olarak adlandırılan bu tarzın sonraki dönem yapılarına da örnek teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Üç tanesi bizzat sultan tarafından yaptırılan 30'dan fazla hipostil cami hakkında İbn Dokmak ayrıntılı bilgiler vermektedir. Müellifin kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla bunlardan biri Nil kıyısında Fustat'ın kuzeyinde,

ikincisi Seyyide Nefise türbesinin yakınlarında, üçüncüsü de kalede inşa ettirdiği kendi adıyla anılan camidir. Bu eserlerden ilkinin günümüze ulaşan herhangi bir kalıntısı olmamakla beraber 1312/ h. 712 yıllarında inşa edildiğini İbn Dokmak cami planını da vererek belirtmektedir.1314/ h. 714 yılında inşa edilen ve onu adıyla bilinen ikinci cami de Seyyide Nefise Türbesi'nin yakınında inşa edilmişti. İbn Dokmak bu caminin planını verdikten sonra¹⁹ camiyle ilgili kısa açıklamalarda bulunmaktadır. Muhammed b. Kalavun döneminde kendi adıyla yapılmış olan üçüncü cami de kalede 1318/ h. 718 yılında yaptırılmıştır. Al-Harity, Makrizî'ye dayanarak verdiği bilgiye göre bu caminin orijinalinde Eyyübî sultanı Melik Kamil zamanında inşa edilmiş küçük bir cami durumunda olduğunu ve zamanla çeşitli hasarlar gören eserin Muhammed b. Kalavun zamanında temelden ele alınarak yenilendiğini²⁰ ifade etmektedir.

Birçok emirin bu dönemde sultanı örnek alarak Kahire'de Cuma camileri de yaptırdığı anlaşılmaktadır. Beş tanesi günümüze ulaşan bu eserlerden biri sultanın damadı olan Emir Kusun²¹ adına 1329/ h. 730 yılında yaptırılmış olan camidir. Günümüze bu camiden yalnızca kible duvarı kalmıştır. İkincisi ise Ölmez el-Hâcîp²² adına yine aynı yılda yaptırılan camidir. Emir Beştak en-Nâsir²³ tarafından 736/1335 yılında yaptırılan cami, aynı tarzda yaptırılmış olan üçüncü camidir.²⁴ Muhammed b. Kalavun'un bir başka damadı olan Emir Altunboğa el-Mardinî adına yaptırılmış olan ve 1339/ h. 740 yılında tamamlanmış olan cami de bu tarz camilere verilebilecek bir başka örnektir.²⁵ Yûsufî de Altunboğa el-Mardinî'nin bu cami için 300.000 dirhem harcadığı²⁶ bilgisini vermektedir.

Muhammed b. Kalavun'un siyasi başarıları ve vizyonundan sitayişle bahseden Takkûş, aynı zamanda onun dindar bir sultan olarak dini yapılara büyük önem verdiğinin altını çizmektedir. Zira sultanın, Memlûk yönetim merkezi olan Kaletü'l-Cebel'de 1318/ h. 718 yılında yaptırdığı camiye 1335/ h.735 yılında yıktırarak tekrar genişlettiği bilinmektedir. Cami inşaatı bittikten sonra en güzel sesli ve en doğru kıraate sahip müezzinleri, imamları çağırarak aralarından titizlikle 20 kişiyi seçmesini²⁷ sultanın bu konuya verdiği öneme atfetmek yerinde olacaktır.

Bejne'l- Kasreyn bölgesinde harikulade bir medrese inşa ettirerek o medresede dört mezhebin ders yapabileceği bir ortam oluşmasını sağlayan Muhammed b. Kalavun, babasının yaptırmış olduğu bîmâristanın bakımını da yaptırmıştır. Sultan, yaptığını eserleri kendi bütçesinden karşıladı. Memlûk kayıtları, onun imar faaliyetlerine

⁹ Ebü'l-Abbas Takrîyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizî, *el-Mevâiz ve'l- İtibar bi Zikri'l- Hutatve'l-Asâr el- Ma'ruf bi'l- Hihat-ı Makriziyye*, Cilt I-II, Beyrut: Darü's- Sadr, Tabatü Cedidetü Bil-Ufset. Tarihsiz, Cilt 2, 245; Kalkaşandî, *Subhu'l- A'şâ*, Cilt 3, 365.

¹⁰ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 228.

¹¹ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 422.

¹² Makrizî, *es-Sülûk*, Cilt 2/I, 129; al-Harity, *The Patronage*, 224; Ayrıca sultanın imar faaliyetlerinden 723 yılında Siryakus bölgesinin imarı,724 yılında halicin kazılması, 725 yılında halic bölgesinde 7 adetkantarın imar edildiğine dair kayıtları için bk: Sarimüddin İbrahim b. Muhammaed b. Aydemir İbn Dokmak, *el-Cevherü's-Semin fi Siyeri'l- Hulefa ve'l- Mülûk ve's- Selâtîn*, Muhammed Kemaleddin İzzed Ali (thk.), Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985/1405, 353-356.

¹³ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 212.

¹⁴ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 151; al-Harity, *The Patronage*, 225.

¹⁵ Raid Velid Muhammed Ceradât, *el-Ehemmiyetü'l-İstirateciyyeli'l-Bahri'l-Ahmar*, Doha: Darü's-Sekafe, 1986, 155.

¹⁶ İbn Tagribirdî, *en-Nücüm*, Cilt 9, 185; Ebü'l- Bereket Zeynüddin Muhammed b. Ahmed İbn İyas, *Bedai'üz- Zühür fi Vekâyi'd- Dühür*, Cilt I-V, Beyrut: Muhammed Mustafa (thk.), Müessesetü'r- Reyyan el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhâsi's- Şarkıyye, Cilt 1/I, 1431/2010, Cilt 1/I, 455.

¹⁷ Makrizî, *es-Sülûk*, Cilt 2/II, 539; al-Harity, *The Patronage*, 226.

¹⁸ Hovayda al-Harity'nin sıklıkla kullandığı hipostil kavramı, mimaride tavani sütunlarla taşınan salonları ifade etmektedir. Bk: Doğan Hasol, *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, İstanbul, YEM Yayınları,1998, 208.

¹⁹ Sarimüddin İbrahim b. Muhammaed b. Aydemir İbn Dokmak, *el-İntisarlı Vasıatı Akdi'l-Emsar fi Tarihi Mısır ve Cuğrafiyye*, Cilt I-II, Beyrut: Dârü'l-Afâkı'l-Cedide, Tarihsiz, Cilt 1, 76, 79-83, 124.

²⁰ al-Harity, *The Patronage*, 228.

²¹ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 307; Ebü'l- Fazl Şihabüddin Ahmed b. Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l- Kâmine fi A'yani'l- Mieti's- Sâmine*, Cilt I-IV, Beyrut: Darü'l-Cil, 1993/ 1414, Cilt 3, 257.

²² Biyografisi için bk: İbn Hacer, *ed- Dürer*, Cilt 1, 477.

²³ Biyografisi için bk: İbn Dokmak, *el-Cevherü's- Semin*, 381.

²⁴ Makrizî, *Hutat*, (Beyrut nüshası), Cilt 2, 262; al-Harity, *The Patronage*, 230.

²⁵ Ebü'l- Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tagribirdî, *el-Menhelü's- Sâfi ve'l- Müstevfî Ba'de'l- Vâfi*, Muhammed Muhammed Emin-Said Abdulfettah Aşûr, (thk.), Cilt I-VII, Kahire: y.y.,1984, Cilt 3, 67- 70; (al-Harity, oldukça yararlandığımız makalesinde Altunboğa el-Mardinî ile ilgili dipnot verirken İbn Tagribirdî'nin 4. cildini kaynak göstermiştir. Burada bir basım hatası ya da bilgi eksikliği olmalıdır. Çünkü İbn Tagribirdî, Altunboğa el-Mardinî'nin hal tercümesini eserinin 3. cildinde 539 kayıt numarasıyla vermektedir.) al-Harity, *The Patronage*, 232; Söz konusu caminin kapılarında birine ait bazı bölümler günümüzde Louvre müzesinde sergilenmektedir. 2017 yılı ocak ayında Louvre müzesine tarafımızdan yapılan araştırma gezisi sırasında çekilmiş olan fotoğraf için ekler bölümüne bakınız.

²⁶ Musa b. Muhammed Yahya Yûsufî, *Nüzhetü'n- Nâzir fi Sireti'l- Meliki'n- Nâsir*, Ahmed Hutayr(thk.), Beyrut: Alemü'l- Kütüb, 1986, 267.

²⁷ Muhammed Süheyl Takkuş, *Tarihü'l- Memâlik fi Mısır ve Bilâdi's- Şam 648- 923 H/1250-1517 M.*, Beyrut: Darü'n- Nefâis,1999, 293

dikkat çekerek, Memlûk sultanları arasında onun kadar imara düşkün bir sultan olmadığını²⁸ ifade etmektedir.

Muhammed b. Kalavun'un imar faaliyetleri cami ve medreselerle sınırlı değildi. Hastaneler, çeşmeler, su kemerleri ve meydanlar başta olmak üzere toplumun yararlanabileceği hemen her alanda sultanın iz bıraktığı görülmektedir. Örneğin, ölümüne yakın bir dönemde -1340/h. 741 yılında-Muhammed b. Kalavun Bereketü'l-Habeş'te bir halic yaptırdıktan sonra orada on kuyu açtırdığı bilinmektedir. Dönemin müellifleri, açılan bu kuyulardan her birinin 40 zira derinliğinde²⁹ olduğunu, bazılarının kaleye su taşınması için yapıldığını ve proje bittiğinde kaledeki herkesin faydalandığını³⁰ yazmaktadır. Dinî yapılar kadar sosyal yapılara da ehemmiyet veren Muhammed b. Kalavun'un özellikle Gize bölgesiyle ilgilenerek, oraya da pek çok bentler yaptırdığına, kuyular açtırdığına dair bilgiler yine dönem kaynaklarına yansımıştır. İbn Tagribirdî tarafından sırayla adları verilen yapılarından biri *Cisr-i Ümmü Diner* olup iki ayda bitirildi. Bütün Gize halkı bundan faydalandı. Bu yatırımların etkisiyle sonraki dönemlerde buranın tarımsal değeri çok artınca bazı emirler bu bölgelerde çok toprak aldı. Emirler buraları imar ettikten sonra burayı vakfettiler. Yine aynı kaynaktan isimleri geçen kemerlerden bazılarının adları şöyledir: *Kantaratü's-Siba*, *Kantaratü'l-Aksungur*, *Kantaratü'l-Öz*, *Kantaratü'l-Cedide*, *Kantaratü benî Vâil*, *Kantaratü Bâbü'l-Bahr* ve *Kantaratü'l-Hâcib*.³¹

Kaynaklar incelendiğinde, Memlûklardan önce Mısır ve Suriye'de inşa edilmiş olan camilerle Memlûkların tamir ya da inşa ettirdiği camilerin sayı ve nitelik bakımından mukayese edilemeyeceği sonucuna ulaşmak mümkündür. Bilhassa çalışmaya konu olan Muhammed b. Kalavun'un bu değişime olan katkısının büyük olduğu aşikârdır. Muhammed b. Kalavun ile çağdaş olan İbn Devâdârî'nin kayıtlarından, Kahire'nin o dönemde üç şehirden oluştuğu ve bu şehirlerin Fustat, Kahire ve Kalatü'l-Cebel olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde yapılmış ya da faaliyet gösteren camilerin doyurucu bir listesini de veren müellif bu dönemde kalede inşa edilen önemli eserler arasında; sultanın adını taşıyan camiye ilaveten, Kasrül-Eblak ile eyvanı, yedi adet toplantı salonu, kalenin alt tarafındaki tablhane ve kaleye su getiren kemerleri³² saymaktadır.

Yazmış olduğu pek çok eser arasında ona şöhret kazandıran ve Kahire'nin topoğrafyasını en iyi şekilde yansıtan Hitat adlı eserinde Makrizî, kentin yüzyıllar içinde değişimini kayda geçirmiştir. Bu kayıtlara bakıldığında Muhammed b. Kalavun zamanında Kahire'nin yalnızca Fatımîler döneminden kalan bir bölgeyi ifade ettiği ve Fatımîlerin yaptırdığı surlardan Hüseyniyye'ye kadar olan bölgeyi kapsadığı görülmektedir. Sonradan Seyyide Zeynep Camii'nin, Bâbü'z-Züveyle'nin³³ ve yukarıda bahsedilen halicin batısındaki bölgenin de Kahire'ye dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Bu kayıtlara göre³⁴ Mısır ile Kahire birleşip Muhammed b. Kalavun zamanında tek

şehir halini aldı ve Nil kıyısından Mukattam Dağı'na kadar bu bölge genişledi. Kentin demografik yapısına dair kaynaklarda geçen bilgiler, Muhammed b. Kalavun'un vefat ettiği sıralarda Kahire nüfusu 500 ya da 600 bin civarında³⁵ olduğu yönündedir. Kahire'nin bu devasa nüfusa ulaşmasında Muhammed b. Kalavun'un imar politikalarının büyük etkisi olduğu yönündeki dönemin müelliflerinin ortak görüşünü de kayda geçirmek gerektiği kanısındayız.

Muhammed b. Kalavun'dan sonraki dönemde yaşanan siyasi problemlerin iktisadî hayatı olumsuz etkilediği, bunun doğal olarak devleti dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı daha kırılgan hale getirdiği, bilhassa Timur'un neden olduğu yıkıcı etkilerle imar faaliyetlerinin zarar gördüğü anlaşılmaktadır. Saydığımız bu olumsuzlukların çoğuna tanık olan İbn Tagribirdî, bu etkenlere veba ve kıtlıklar da ekleyerek, sıralanan sorunlar nedeniyle Kahire nüfusunun üçte ikisinin ortadan kalktığını³⁶ kaydetmektedir.

Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde çehresinin oldukça değiştiğini anladığımız yapılardan biri de Kalatü'l-Cebel'dir. Memlûk tarihi boyunca yönetim merkezi olarak kullanılan, günümüzde de gerek turistlerin gerekse çeşitli alanlarda araştırma yapan araştırmacıların ilgi odağı olan ve Selahaddin Eyyûbî tarafından yaptırılan kale, *Kalatü'l-Cebel*³⁷ adıyla bilinir. Selahaddin Eyyûbî'nin kalenin inşası için seçtiği stratejik yerin, yüzyıllarca buranın yönetim merkezi olarak kalmasını sağladığı söylenebilir. Bu kale, Kahire'nin doğusunda Mukattam Dağı yakınındaki bir tepenin üzerine inşa edilmiştir. İncelenen dönemin mimari mirası incelenirken yalnızca teknik değil, aynı zamanda stratejik yönlerin de dikte alınması gerektiğini savunan Nüveysî'ye göre Selahaddin Eyyûbî bu kaleyi Fatımîlerin kaldığı mekânlardan uzakta olmak istemesi ve Fatımîlere yakın kişilerin darbe girişiminde bulunması nedeniyle suikast ihtimalini düşünerek inşa ettirmiştir. Ayrıca, Kahire'yi her yönden görebilmek ve kontrol edebilmek, Haçlılara karşı da korunaklı bir yer bulabilmek gibi amaçlar da³⁸ gözetilmiş olmalıdır.

Kaleyle ilgili teknik bilgiler de veren Nüveysî; Kaletü'l-Cebel'in Mukattam dağı taşlarından ve piramitler bölgesinden getirilen taşlardan yapıldığını, doğudan batıya 650, kuzeyden güneye 317 metre olduğunu yazmaktadır. Kalenin batı kapısı Kahire'ye bakar ve *Bâbü'l-Kebir* diye adlandırılır. İkinci kapı doğuda olup *Bâbü'l-Karraf*, üçüncü kapı güneyde olup *Bâbü'l-Matar* diye adlandırılır. Bununla beraber küçük kapılar da bulunmakta ve bu kapılara *Bâbü's-Sır* denmektedir.³⁹ Konunun uzmanları, Muhammed b. Kalavun

²⁸ Takkûş, *Tarihü'l-Memâlik*, 295.

²⁹ Zira, 54.04 cm uzunluğunda bir ölçü birimidir. Zira ve türevleriyle ilgili olarak bk: Walter Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, Acar Sevim (çev.), İstanbul: Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990, 67-80.

³⁰ Sarimüddin İbrahim b. Muhammaed b. Aydemir İbn Dokmak, *en-Nüfhatü'l-Miskiyye fi'd-Devleti'l-Türkiyye: min Kitabi'l-Cevheri's-Semin fi Siyeri'l-Hulefa ve'l-Mülük ve's-Selatin (min sene 637 hatta sene 805)*, Ömer Abdüsselam Tedmürî (thk.), Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999, 136; Hayat Nâsır el-Haccî, *es-Sultanü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ve Nizâmü'l-Vakf*, Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1983, 42.

³¹ İbn Tagribirdî, *en-Nücüm*, Cilt 9, 190-191.

³² İbn Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, Cilt 9, 388-391.

³³ Makrizî'nin *Ebvabü'l-Kahire* ismiyle açtığı fasılda ilk bahsettiği ve Kahire'nin belki de en meşhur kapısı Babü'z-Züveyle'dir. Şöhretini bu bölgede ticarî hayatın canlı olmasından aldığı kadar idam edilen bazı zevatın burada teşhir edilmesine de borçlu olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü gerek çalışmamıza konu olan Melik Nâsır Dönemi'nde gerekse öncesi ve sonrasında burada sayısız idam edilmiş insan halka teşhir edilmiştir. Babü'z-Züveyle ile ilgili detaylı bilgi için bk: Makrizî, *Hitat (Beyrut nüshası)*, Cilt 1, 380-381;

Babü'z-Züveyle'nin 2016 yılı temmuz ayında çekilmiş fotoğrafı için ekler bölümüne bakınız.

³⁴ Makrizî, *Hitat (Beyrut nüshası)*, Cilt 1, 365.

³⁵ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihabüddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslam Tarihi)*, Cilt I-XIV, Mehmet Keskin (çev.), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995, Cilt 14, 225-230; Makrizî, *Hitat (Beyrut nüshası)*, Cilt 1, 339 vd; aynı müellif, *es-Sülük*, Cilt 2/III, 759-770; İbn Tagribirdî, *en-Nücüm*, Cilt 10, 195.

³⁶ İbn Tagribirdî, *en-Nücüm*, Cilt 13, 152.

³⁷ Hakkında yeterince bilgi vermeye çalıştığımız kaleyle ilgili olarak ünlü seyyah İbn Cübeyr'in izlenimleri ile ilgili olarak bk: Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, Daru Sadır, Beyrut 1964, 25; Söz konusu kale, Selahaddin Kalesi olarak da bilinir. Günümüzde Mısır Devleti Kültür Bakanlığının bastırması olduğu biletlerde de bu ibare yer almaktadır. 2016 yılı temmuz ayında kale ziyareti sırasında alınmış olan bilet için ekler bölümüne bakınız.

³⁸ Hüsnî Muhammed Nüveysî, *el-İmaratü'l-İslâmiyye fi Mısır: Asru'l-Eyyubiyyin ve'l-Memâlik*, Mektebetü Zehrai's-Şark, Kahire, Tarihsiz, 5-6.

³⁹ Detaylar için bk: Nüveysî, *el-İmaratü'l-İslâmiyye*, 7-8.

tarafından yaptırılan ve kalenin çehresini değiştiren Kalatü'l-Cebel'deki caminin estetik değerinin⁴⁰ altını çizmektedir.

Muhammed b. Kalavun'un, yalnızca kalede bir cami ve birtakım imar faaliyetleri yaptırmakla kalmadığı, aynı zamanda Kahire ve kale arasındaki binaların çoğunu da inşa ettirdiği görülmektedir. Ali Mübarek'e göre bu dönemde Mescid-i Tebr'den vezirlerin bostanlarına kadar her yerde yapılaşma oldu ve Kahire, kuzey-güney istikametinde bir şehir haline geldi. Böylece Nil kıyılarından Mukattam Dağı'na kadar olan yerler de birleşmiş oldu.⁴¹ Bunların dışında Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde, detayları aşağıda verilen birçok imar faaliyeti gerçekleşmiştir.

2. Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde İmar veya Tamir Edilen Önemli Yapılar: el-Kasrû'l-Eblak

Eldeki bilgilere göre, yapımına 1313/ h. 713 yılı Şaban ayında başlanan kasrın on aylık bir çalışma sonucunda bitirildiği görülmektedir. İncelenen kaynaklar, yapım maliyeti konusunda farklı bilgiler vermek ve bu farkın kaynaklar tarafından kullanılan dinar ve dirhem gibi farklı değer ölçülerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Rızk'ın verileri esas alındığında kasrın 500 bin dinara mal olduğu görülür. Yapıya *Kasrû'l-Eblak* adının verilmesi hakkında da iki farklı görüş bulunmaktadır. Her ikisi de muhtemel olmakla beraber yapının renginden dolayı bu adla anıldığına dair görüşü daha makul görmekteyiz. Diğer bir görüşe göre de bu adla anılmasının nedeni Zâhir Baybars'ın Dimaşk'ta yaptırdığı kasra benzemesidir. Günümüzde, polis müzesi önünde ve Mehmet Ali Paşa Camii'nin arkasında yer alan kasrın kalıntıları 549 tescil numarasına sahip olup, kasır 1313-1314 tarihleri arasında yapılmıştır.⁴² Günümüze kalan kısmı bile harikulade süslemeleriyle mimari ve sanatsal açıdan Muhammed b. Kalavun dönemi mimarisinin ulaştığı estetik nokta açısından bir fikir verebilecek niteliktedir.

Rızk'a göre bu kasır Osmanlılar döneminde Kâbe kisvesinin yapıldığı yer olması yönüyle de⁴³ önemlidir. Mahmil konusunda müstakil bir eser telif eden Atalar da, Kâbe kisvesinin I. Ahmed Dönemi'ne kadar Mısır'da dokunduğunu⁴⁴ beyan etmektedir. Kaynaklarda; Kisve, Püside, Sitare, Kisve-i Şerife, Kisve-i Saadet, Püside-i Mübarek gibi kelime ve terkiplerle ifade edilen Kâbe örtüsünün Osmanlı Devleti'nde I. Ahmed Dönemi'ne kadar (ö. 1617) Mısır'da dokunduğu, onun döneminden itibaren (1603-1617) İstanbul'da dokutulmaya başlandığı bilinmektedir. Atalar'ın, Naima Tarihi'ne dayanarak verdiği bilgiye göre bunun nedeni, Mahmil yola çıktığında Mısır'da dokunan kuşakta III. Mehmed'in adının yazıyor olmasıydı. Ancak tam da bu sırada III. Mehmed ölüp yerine I. Ahmed geçmiş ve bu haber Mısır'a geç ulaşmıştı. Bu durumda Mısır kadısı Karaçelebi Zâde Mehmed Efendi duruma el koyarak gizlice Mehmed ismini sildirip Ahmed ismini zerdüz ve simkeşlere işletmişti.⁴⁵ Bu bilgiler beraber okunduğunda kasrın, konaklamaya imkân vermesi dışında, aynı zamanda Memlûklar ve Osmanlılar açısından manevi ehemmiyeti haiz bir mekân olduğu hükmüne varmak mümkün görünmektedir.

Kasırdan günümüze kalan kısım kuzeybatı yönündeki cephe olup devasa taşlardan yapılmıştır. Yapının üstü de burçlara benzer motiflerle süslenmiştir. Kasrın kuzeybatı kısmında Muhammed b.

Kalavun için yapılmış özel bir giriş kapısı vardır. Bu kapı iki kanatlı ve ahşap malzeme kullanılarak yapılmıştır. Kapının sol tarafında güvenlik amacıyla sultanın gireceği zamanlarda onu koruyacak muhafızın çıkabilmesi için inşa edilmiş bir taş merdiven vardır. İçeri girildiğinde görülen dikdörtgen yapı tamamen taş zeminden oluşmaktadır. Güneybatı kısmında da bir kapısı bulunan yapının bu bölümü de oldukça süslüdür. Günümüze kalan bu yazı okunamaz durumdadır. Yazının üstünde yeşil, kırmızı ve mavi mermerden yapılmış harika bir şerit bulunmaktadır. Güneybatı girişinin hemen sağında bir koridor bulunmaktaysa da bu koridor günümüzde kapalıdır. Koridorun sağ tarafından merdivenle kasrın üst katına çıkılır. Kuzeydoğuda da bir kapı olup bu kapının üstünde ahşap bir bölüm vardır. Kapının direkleri de süslüdür. Kasrın içinde su depolayabilmek ya da suyu soğuk tutabilmek için bir depo yapılmıştır. Kasır dört eyvanlıdır. İlki güneydoğuda olup bu eyvandan günümüze herhangi bir şey kalmamıştır.⁴⁶

Kuzeydoğudaki eyvan da günümüzde atıl durumdadır. Eyvanın duvarları özel mermerlerle süslenmiştir. Kasrın yüksekliği 40 metredir. Bu kasır 1946 yılına kadar İngilizler tarafından hapisane olarak kullanılmıştır. Kasır, kalenin meydanında bulunmaktaydı. Sultan, etrafına hurma ve başka ağaçlar diktiler buraya sâkiyeden su getirtti. Ayrıca bu kasrı yapacak ustaların bazıları özel olarak Dimaşk'tan getirilmiştir. Kasır dönemine göre harikulade bir yapıydı ve ana eyvan sultan için yapılar için taht konmuştu. Bu taht kasırdan bir daha kırılmadan çıkarılmayacak şekilde yapıldı. Söz konusu taht ve eyvan süsleme açısından Mısır'da en güzel Memlûk yapıları arasında gösterilmektedir. Kasrın ana eyvanı sultanın babası olan Seyfeddin Kalavun tarafından yaptırılmış ve Muhammed b. Kalavun da bu eyvanın yanına başka yapılar yaptırarak bütünlük arz eden büyük bir kasır haline getirmiştir.⁴⁷

Memlûk sultanlarının kasır ya da saray yaptırmada ve yaptırdıkları sarayları süsleme konusunda adeta yarıştıkları görülmektedir. Bu ünlü kasrın da içi siyah dışı sarı renkteki taşlardan yapılmıştı. Tavanları kubbeli olan bu kasırdaki kullanılan süslü camlar Ali Paşa Mübarek'in kaynak göstermeden verdiği bilgilere göre Kıbrıs'tan getirtilmişti. Ayrıca kasırdaki birçok farklı yerden getirtilen mermerler kullanılmıştı. Kaynaklar, su ihtiyacının karşılanması için Nil'den su getirtilen Kasrû'l-Eblak'ın inşaatı bitirildiğinde büyük bir kutlama düzenlediğine dair⁴⁸ bilgiler vermektedir.

Muhammed b. Kalavun Dönemi Camileri

Mimariye büyük önem veren Muhammed b. Kalavun tarafından yaptırılmış camilerden biri, bir zamanlar Memlûk Devleti'nin yönetim merkezi olan Kahire'ye hâkim tepedeki camidir. Günümüzde Mehmet Ali Paşa Camii'nin önünde olan yapı, teknik detaylarını veren kaynaklara göre dikdörtgen planlı ve 18 pencerelidir. Camiye ön ve arka cephelerinden yani güney ve batı kısımlarından içeri girmek mümkünse de 2016 yılının temmuz ayında Kahire'ye yapılan araştırma gezisi sırasında güney girişinin kapatıldığı görülmüştür. Yapının giriş kısımlarından biri kuzey yönündeki giriş olup kuzey cephesinde bulunan pencereler batı cephesindeki pencerelerden bir adet daha azdır. Güney cephesindeki kapıdan sultanın giriş yaptığı tahmin edilmektedir. Doğu cephesinde mihrap⁴⁹ bulunduğu için giriş mevcut değildir. Mescidin ana girişi

⁴⁰ Zekî Muhammed Hasan, *Fünunü'l-İslâm*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Tarihsiz, 71.

⁴¹ Ali Paşa Mübarek, *el-Hutatü't-Tevfikiyetü'l-Cedide li Misri'l-Kahire*, 2. Basım, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1980, Cilt 1, 197.

⁴² Her ikisi de farklı Memlûk kaynaklarına istinaden farklı maliyet hesabı veren müelliflerden biri olan Rızk, maliyet hesabına müteallik 500.000 dinar tutarında bir meblağdan bahsederken, çalışmada yararlanılan bir başka kaynak olan Ali Paşa Mübarek ise yapının 1.500.000 dirheme mal olduğunu söylemektedir. Konuyla ilgili olarak bk: Mübarek, *el-Hutatü't-Tevfikiyetü'l-Cedide li Misri'l-Kahire*, Mektebetü Medbuli, Beyrut, 2003, Cilt 5, 428.

⁴³ Asım Muhammed Rızk, *Atlasü'l-İmareti'l-İslâmiyye'l-Kıbtıyye bi'l-Kahire*, Mektebetü Medbuli, Beyrut, 2003, Cilt 5, 428.

⁴⁴ Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, 120.

⁴⁵ Atalar, *Surre Alayları*, 120.

⁴⁶ Rızk, *Atlasü'l-İmareti'l-İslâmiyye*, Cilt 5, 429.

⁴⁷ Rızk, *Atlasü'l-İmareti'l-İslâmiyye*, Cilt 5, 430.

⁴⁸ Mübarek, *el-Hutatü't-Tevfikiyetü'l-Cedide li Misri'l-Kahire*, Cilt 1, 139.

⁴⁹ Muhammed b. Kalavun'un Kaletü'l-Cebel'de yaptırmış olduğu caminin olağanüstü güzellikteki mihrabının Temmuz 2016'da tarafımızdan çekilmiş olan fotoğrafları için ekler bölümüne bakınız. Mihrabın hemen sağdaki minberin Mısır Eski Eserler Kurumu tarafından yapılan onarım sırasında bulunduğu yönündeki iddia için bk: Ahmet Ali Bayhan, "Mısır'daki Türk Kültürü"

batı cephesindedir. Ana giriş kapısı, yapıyla aynı seviyede olmayıp dışa doğru 1 metre 35 cm çıkıntıya sahiptir. Bu kapı taştan yapılmış olup üzerinde *Hatt-ı Memlûki* denen özel bir yazı ile şöyle yazılmıştır: "*Bismillahirrahmanirrahim. Bu mübarek cami Mevlana sultan tarafından 718 yılında inşa edildi.*" Mescidin dört eyvanı mevcut olup eyvanların en büyüğü kible tarafındadır. Bu eyvanın içinde dört adet kolon bulunmakta olup, kolon başları mermerlerle süslenmiştir. Havalandırma için küçük ve düzenli pencereler vardır. Bu küçük pencereler Rızk'a göre Şam Emeviye Camii'ni andırmaktadır.⁵⁰ On yılı aşkın bir süredir müesses nizamın Suriye'de tesis edilememesi nedeniyle mukayeseye konu olan cami görülememiştir. Bu nedenle benzerlik konusunda tarafımızca bir yorum yapılması da mümkün görünmemektedir.

Muhammed b. Kalavun Camii'nin açık eyvanlı yapısı, mescidin aydınlatılmasında da büyük avantaj sağlar. Mihrap önünde kare bir kubbe vardır. Bu kubbenin altında ahşap malzemeler kullanılmıştır. Bu ahşap malzemenin iki tarafında birbirini tamamlayan ayetler vardır. Ahşap malzemenin alt tarafında da: "*Bu mescidin inşa edilmesini emreden kişi sultan Seyfeddin Kalavun'un oğlu Nâsürüddin Muhammed'dir.*" ibaresi yazılıdır. Kible tarafındaki duvar, mihrabın bulunduğu duvar olup harikulade bir güzelliğe sahiptir. Bu duvar mücevvef⁵¹ mihrap planıyla yapılmıştır. Bu eyvanın duvarı beş metre kadar renkli mermerlerle bezenmiştir. Kuzey, güney ve batı eyvanlarının içinde dörder kolon vardır. Mescit için birisi batıda ana giriş kısmında, diğeri de güneydoğuda olmak üzere iki minare yaptırılmıştır. Minarelerden birine mescit içinden bir merdiven kullanmak şartıyla çıkılabilir. Aksi takdirde çıkmak mümkün değildir. İkinci minare üç şerefeli olup kible eyvanında yapılmış küçük kapı sayesinde bu minareye çıkılabilir. Rızk tarafından verilen bilgiye göre 1471/ h. 875 yılında Sultan Kayıtbay bu mescidi tamir ettirip buraya mermerden bir minber koydurmuştur.⁵²

Kubbe işçiliği harikulade olan bu caminin inşaatı bittiğinde, sultan Kahire'deki bütün müezzinleri hatipleri ve karileri çağırarak Makrizi'nin kayıtlarından okumak mümkündür. Müellife göre, sultan hepsini teste tabi tutarak iyi hatip ve güzel sesli müezzinleri seçmeye çalıştı. Hatip olarak Cemaleddin b. Muhammed el-Kastalanî seçildi. Aynı zamanda sultan tarafından camiye 20 müezzin seçilerek bunların kalede kalması emri verildi. Sultanın buraya çokça vakif geliri tahsis etmesinin⁵³ camiye Kahire'nin en önemli camilerinden biri haline getirdiği görülmektedir.

Detaylarını vermeye çalıştığımız bu cami harika bir mühendislik eseri olup, Memlûkların mimari açıdan ne denli gelişmiş olduklarını da yansıtmaktadır. En güzel sesli müezzinler, en usta hatipler ve kariler burada görevlendirildi. Sultan, bu camiye o denli önem verirdi ki

1318/ h. 718 yılında inşa ettirmesine rağmen 1335/ h. 735 yılında yıktırarak daha güzel bir şekilde yeniden inşa ettirdi. Bu inşa faaliyeti bittiğinde de ilkindeki gibi en güzel sesli müezzinler ve hatipler seçildi.⁵⁴ Sultan 1335/ h. 735 yılında tekrar inşa edilen camiye yeniden başka vakıflar tahsis etti. Cami yüksekçe inşa edilmiş ve zemini özel malzemelerle kaplamıştır. Ayrıca etrafındaki küçük kubbeler ve tavanı altın sarısı kaplanarak ana kubbesi yükseltmiştir.⁵⁵ Makrizi'nin verdiği bilgilerden, Muhammed b. Kalavun Camii'nin sadece mühendislik açısından değil, kurumsallaşma ve işleviş bakımından da harikulade bir düzene sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde üst yönetim mensuplarının da sultanın imara verdiği önemle mütenasip adımlar attığı müşahede edilmektedir. Bir örnek olarak, Makrizi'ye göre Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde Şemseddin Aksungur kendisi tarafından yaptırılan ve kendi adıyla anılacak caminin inşaatında işçilerle beraber çalışmıştı. Mezkûr emir, caminin yanında yetimler için bir de medrese inşa ettirdi. Orada ünlü fakihler ders vermekteydi. Şeyh Şemseddin Muhammed b. Lebban orada hatip olarak görevlendirildi. Caminin neye ihtiyacı olsa derhal giderilirdi.⁵⁶ Bu camilere büyük vakıflar bağlanırdı. Emir İzzeddin Aydemir el-Hatiri⁵⁷ Camii de Bulak'ta inşa edilmiş olup çok abartılı şekilde tezyin edildi. Kaynaklara göre camiye özel bir minber yapıldı ve kullanılan mermer çok pahalı türdendi. Estetik açıdan çok güzel örgülü demirlerin kullanıldığı bu camiye ayrıca değerli bir kitaplık yaptırılmış ve önemli vakıflar bağlanmıştı. 1337/ h. 737'de yapımı tamamlanan bu caminin 400.000 dirheme mal olduğu⁵⁸ kaynaklar tarafından ifade edilmektedir.

Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde inşa edilen camiler⁵⁹ ile ilgili bazı yorumlar yapılabilir. Öncelikle bu camilerin vakıflar aracılığıyla ayakta kalabileceğini ifade etmek gerekir. Kurumların tüm giderleri vakıflar tarafından karşılanacağı için her camiye birkaç arazi vakfedilirdi. Bunun dışında da başka gelirler de sağlanırdı. Bu camileri ayakta tutan vakıfları, vakfeden kişinin çocukları yönetirdi. Vakfeden kişinin nesli kesilirse bu camileri görevlendirilen kadınlardan biri yönetirdi. Mimari açıdan bu camiler yüksek bir sanatsal değere sahipti. Yapılarda mermerlerin en güzelleri kullanılmakta olup bu malzemeler dünyanın birçok farklı yerinden getiriliyordu. En güzel ahşapların kullanıldığı bu camilerin minber ve kubbeleri de harikuladeydi.⁶⁰ Ayrıca camilerin yanında süflerinin kalabilmesi için hankahlar da yapıldığı görülmektedir. Bu durum devletin farklı İslami yorumlara da kapıları kapatmadığı, bilakis yaşatılması için destek verdiğini ortaya koymaktadır.

İslam Tarihinde camilerin kurumsallaşmaya başladığı dönemlerde olduğu gibi Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde de camilerde Kuran

Varlığından Örnekler: Kahire/Nasır Muhammed B. Kalavun Camii", *Erzurum Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Sayı 7, Erzurum 2001, 26.

⁵⁰ Rızk, *Atlasü'l-İmaretü'l-İslâmiyye*, Cilt 5, 255.

⁵¹ Mücevvef: ج و ف kökünden türemiş bir sözcük olup mihrap kısmındaki oyuk yapı elemanını ifade etmektedir. Arapçada da ortası boş kabul edilerek okunmayan fiillere de Ecvef Fiil denir. Kelimenin kök anlamı ve ilgili örnekler için bk: *el-Mu'cemü'l-Vasit*, İbrahim Mustafa ve diğerleri, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, y.y, 148.

⁵² Rızk, *Atlasü'l-İmaretü'l-İslâmiyye*, Cilt 5, 256-257.

⁵³ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 325.

⁵⁴ el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 95.

⁵⁵ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 212.

⁵⁶ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 309; el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 96.

⁵⁷ Melik Nâsır Dönemi'nin kudretli emirlerinden biri olan İzzeddin Aydemir ile ilgili olarak İbn Devâdârî ve Makrizî önemli bilgiler vermektedir. İbn Devâdârî Şemseddin Karasungur ve Cemaleddin Akkuş el-Efram'ın İlhanlılara iltica sürecini anlatırken, onların üzerine gönderilen ordunun komuta kademesinde Hatiri'nin de olduğu bilgisini vermektedir. Bk: İbn Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, Cilt 9, 218; Makrizî ise, imara çok düşkün olan

Muhammed b. Kalavun'un bir anlamda *fibzibilite çalışması* yapmaları için 1314/ h. 714 yılında bazı emirleri ülkenin dört bir tarafına gönderdiği bilgisi vermekte ve görevlendirilen emirler arasında İzzeddin Aydemir el-Hatiri'yi de saymaktadır. Bu çalışma planı ve çalışmaların seyri ile ilgili olarak bk: Makrizî, *es-Sülûk*, Cilt 2/I, 137-138.

⁵⁸ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 312.

⁵⁹ Creswell tarafından yazılan ve 1919 yılında ilk basımı Kahire'de yapılan önemli bir çalışma Memlûk mimarisi ile ilgili konularda günümüzde de temel başvuru kaynağı olma özelliğini korumaktadır. Aynı çalışma Fuat Sezgin tarafından derlenen bir koleksiyonda da yer almıştır. Muhammed b. Kalavun'un saltanat süresine dâhil ettiğimiz 1293-1341 yılları arasında sultanın dahliyle yapılan yahut varlıklı emirlerin kendiliğinden yaptığı 33 cami ile ilgili kısaca bilgi edinebilmek için koleksiyondaki ilgili bölüme bk: Keppel Archibald Cameron Creswell, "A Brief Chronology of the Muhammadan Monuments of Egypt to A.D. 1517", *The Mosques of Cairo Texts and studies* I-V, Fuat Sezgin ve diğerleri (haz.), Frankfurt: Johann Wolfgang University, 2009, Cilt 1, 114-131. (pp.69-213).

⁶⁰ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 298-300; el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 97.

öğretildiği, fakihlerin ve muhaddislerin buralarda dersler verdiği görülmektedir. Camiler sınıf ayrımı ve maddi ayırım olmaksızın herkesin bulunduğu yerlerdi. Özellikle hadis dersleri geniş kitleler tarafından takip edilirdi. Kalkaşendi'nin verdiği bilgilere göre büyük âlimler bu kurumlarda hadis dersleri verirdi. Buna örnek olarak müellif, İzzeddin b. Cemâa'nın 1330/ h. 730 yılında, babası Bedreddin'in yerine geçtiği bilgisini vermektedir. Zaten babası Bedreddin de, onu tavsiye etmişti.⁶¹ Her cami inşa edildiğinde derhal kendi cemaati oluşur ve yanında evler yapılarak burası mamur hale gelirdi. Böylece mahalleler oluşurdu.⁶² Bazı camiler özellikle sufiler için yapıldığı gibi bazı fakirler de dilemek zorunda kalmamak için camilerde kalırlardı. Çünkü orada ücretsiz yemek dağıtılırdı.⁶³

Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde Mısır'ın dini ve kültürel hayat açısından ne denli ileri düzeyde olduğu, camilerin sosyal boyutunun gelişmiş olmasından da anlaşılmaktadır. Camileri destekleyen ve vakıfları yöneten kişiler nazırlar olup, bazen nazırlar vakfeden kişi adına vekâlet ederdi. Muhammed b. Kalavun'un Kalatü'l-Cebel'de yaptırmış olduğu camiye bakmakla görevlendirilen kişi Kadı el-Kazvinî⁶⁴ idi. el-Kazvinî aynı zamanda bu camiye vakfedilen araziden de sorumlu kişi olup, vakfın adaletle ve dine uygun yönetilmesi emrini verir ve uhdesine verilen malların kendisine emanet edildiğini hatırlatırdı. Gerek caminin gerekse camiye bağışlanan ya da vakfedilen emlakın bakım ve takibini de nazırların yapmaları gerekiyordu. Vakfın başına getirilecek kişilerin vakıf tecrübesine sahip olmasına dikkat edilirdi. Cami hizmete açılacağı zaman büyük bir tören yapılır ve sultanlar da bu törene katılırdı. Muhammed b. Kalavun, kendi adıyla anılan caminin inşaatı bittiğinde Bedreddin b. Cemâa'yı hatip olarak orada görevlendirmişti. Bu camide kılınan ilk namaz 8 Safer Perşembe⁶⁵ öğle namazı ve namazı kıldırın kişi Taceddin Ebü'l-Abdullah idi. Ertesi gün cuma hutbesini de Memlük ulemasından Kâdilkudât Bedreddin b. Cemâa'nın okuduğu⁶⁶ görülmektedir.

Muhammed b. Kalavun Dönemi Medreseleri

Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde Memlük hâkimiyet sahasında medreselerin sayısal olarak artmasının yanı sıra büyük âlimler yetiştirecek niteliğe ulaşmasında bazı önemli etkenler olduğu söylenebilir. Ana kaynaklar ve tetkik eserlerin ortak kanaatine göre Memlükler Mısır'a hâkim olduktan sonra Kahire daha da büyümeye başladı. Bağdat eski önemini kaybettikten sonra da Abbasi hanedanı Mısır'a geldi. Bu tarihlerden sonra İslam dünyasının kalbinin Memlük coğrafyasında atmaya başlaması, Kahire nüfusunun hızla artması sonucunu doğurdu. Hatta Moğollardan kaçanlar bile Mısır'a sığınarak Bereketü'l-Fil ve Halîç bölgeleriyle Kahire'nin kuzey tarafı olan Hüseyniye bölgesine⁶⁷ yerleştiler.

Görüldüğü gibi yalnız İslam dünyasından gelen Müslümanlar değil, aynı zamanda henüz Müslüman olmayan çeşitli gruplar da Memlüklerin Mısır'ına gelmekteydi. Bu durum, em azından komşu coğrafyalara göre Mısır'da güven ve istikrar ortamının daha iyi olduğu kanaatine varmamızı mümkün kılmaktadır. Bu istikrar ortamının bayındırlık hizmetlerine, vakıfların artmasına, dini, sosyal ve kültürel içerikli yapıların zemin bulmasına hizmet edeceği de muhakkaktır. Bu alanlarda hizmet veren önemli kurumların başında medreseler gelmektedir. Kaynaklardaki bilgiler değerlendirildiğinde, herhangi bir medresenin inşaatı bittiğinde kutlama yapılarak medreseyi yapanlarla burada ders verecek âlimlere hilat giydirildiği görülmektedir. Bazı medreselerin vakıfları sonradan sultanlar tarafından kendi mülkü arasına katılır ya da kendi adıyla vakfedilirdi. Muhammed b. Kalavun Dönemi de bu bakımlardan Memlük mimarisinin şahikası olarak kabul edilir. Çünkü bu dönem devasa harcama ve hayır işinin çokça yapıldığı⁶⁸ bir dönemdi.

Muhammed b. Kalavun Dönemi öncesi medrese tarihçesine bakıldığında, dönemi şekillendiren esasları görmek mümkündür. Evvela Selahaddin Eyyübî Mısır'da hâkim olunca Şâfiiler ve Hanefiler için ayrı medreseler inşa ettirdi. Bundan sonara eğitim kurumları artmaya başladı ve Memlükler döneminde medreseler adeta altın çağını yaşadı. Makrizî'nin verdiği bilgilere göre 640'lı yıllarda (1240-1250) Mağrib-i Aksâ'dan⁶⁹ hacca giden bir kafile Malikiler için de bir medrese yapılması için kadı Alemüddin b. Reşit'e para vermiş ve memleketlerine döndükten sonra tekrar para göndermişlerdir.⁷⁰ Fas bölgesi Müslümanları da, Mısır ve Şam'ın ulaştığı medeni seviyeyi örnek aldığı için o bölgede de medreselerin inşa edilmeye başlandığı görülmektedir. Kısaca zikretmek gerekirse, Memlüklerin medrese inşa ve ihya politikasının İslam dünyasının yalnız merkez değil aynı zamanda uzak bölgelerinde de etkileri hissedilmiştir.

Memlük sultanlarından bazılarının medreselerle yakın irtibatı olduğunu görülmektedir. Zâhir Baybars'ın, Mansur Kalavun'un ve çalışmamıza konu olan Muhammed b. Kalavun'un önemli medreseler yaptırdığı söylenebilir.⁷¹ Sultan ve büyük emirlerin dışında bazı hayırseverler de medreseler yaptırdı. Bu dönem Mısır medreselerini tanımlamak için kullanılan "Altın Çağ" / "el-Asru'z-Zehbe" kavramı yerinde bir tanımlama gibi görünmektedir. Medreseler, din hizmetleri ve ilmi geliştirmek için inşa edilirdi. Memlükler zamanında Mısır'da çok âlim olduğundan dolayı medreseye destek de büyük oldu. Sultanlar ve âlimler arasında medreseler güzel bir ortak buluşma noktası oldu. Bu kurumların finansmanı konusunda değerlendirmelerde bulunan el-Haccî, vakıflar sayesinde Mısır'da birçok medresenin faaliyetlerini yürütebildiğinin⁷² altını çizmektedir.

⁶¹ Kalkaşendi, *Subhu'l-A'sa*, Cilt 3, 227-229; el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 98.

⁶² Makrizî, İzzeddin Aydemir el-Hatîrî Camii hakkında son derece önemli bilgiler verirken aynı zamanda herhangi bir İslam beldesinin oluşum ve gelişim sürecine de ışık tutmaktadır. Bir anlamda caminin tarihçesinin yanında Nil nehrinin yatağındaki değişimler, mahallelerin oluşması gibi çok farklı alanlarda istifade edilebilecek konulara da ışık tutmaktadır. Detaylar için bk: Makrizî, *Hutat(Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 312.

⁶³ Makrizî, *Hutat(Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 298; el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 99.

⁶⁴ Muhammed b. Kalavun Dönemi'ne damgasını vuran büyük âlimlerden biri olduğu anlaşılan Celaleddin el-Kazvinî 1324/ h. 724 yılında bizzat sultan tarafından davet edilerek Dimaşk Kâdilkudâtlığına tayin edilmiştir. Hayatı ve faaliyetleri ile ilgili olarak bk: Ebü's- Safâ Salâhuddin Halil b. İzzeddin Aybek b. Abdillâh es-Sâfedî, *A'yânü'l-Asr ve A'vanü'n-Nasr*, Dr. Ali Ebû Zeyd ve diğerleri (thk.), Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1998/ h. 1418, Cilt 4, 492-499.

⁶⁵ 11 Nisan 1318 tarihine tekabül etmektedir.

⁶⁶ Makrizî, *Hutat (Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 304; el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 101.

⁶⁷ Kahire'nin Fatimî döneminden itibaren geçirdiği aşamalar hakkında ana hatlarıyla bilgi edinmek için bk: Makrizî, *Hutat(Beyrut nüshası)*, Cilt 1, 361-365; Uyratların gelişi ile ilgili olarak, aynı müellif ve aynı eser: Cilt 2, 22; Memlük kaynaklarında *Vâfidân ya da Vâfidîyye* şeklinde kendilerinden bahsedilen Uyratların Memlük Devleti'ne ilticası ile ilgili farklı görüşlerin

değerlendirildiği bir çalışma için bk: Cüneyt Kanat, "Gazan Han Zamanında Memlük Devleti'ne İltica Eden Uyratlar," *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı 15, 2000, 105-120.

⁶⁸ Muhammed b. Kalavun Dönemi'nin önemli eserlerinin İbn Haldun tarafından kayda geçirilmiş bir listesi için bk: Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübedede'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asarahum min Zevi's-Sultani'l-Ekber*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413, Cilt. 5, 508; Dönemin mimarisi hakkında önemli tarihçilerin yorum ve değerlendirmeleri için bk: Makrizî, *es-Sülûk*, Cilt 2, 535-542; İbn Hacer, *ed-Dürrer*, Cilt 9, 264, 319; İbn Tagribirdî, *en-Nücüm*, Cilt 9, 176-180; el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 125.

⁶⁹ Mağrib, İslam coğrafyacıları tarafından üç bölüm olarak kabul edilmiştir: el-Mağribü'l-Edna (Yakın Mağrib: Libya), el-Mağribü'l-Evsat (Orta Mağrib: Tunus ve Cezayir) ve el-Mağribü'l-Aksâ (Uzak Mağrib: Fas ve Moritanya). Mağrib'in fethinin detayları için bk: Mehmet Özdemir, *Endülü's*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, 15-40.

⁷⁰ Makrizî, *Hutat(Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 363; el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 105.

⁷¹ Makrizî, *es-Sülûk*, Cilt 1/III, 951-952.

⁷² El-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 106-107.

İncelenen kaynaklar, medreselerde ders verecek kişilerin de çok titiz bir şekilde bizzat sultan tarafından seçildiğini göstermektedir.

Muhammed b. Kalavun Medresesi, Muiz-Lidinillâh caddesinde *Bejne'l-Kasreyn* bölgesinde bulunmakta olup 1295-1303/ h. 695-703 tarihleri arasında yapılmıştır. Memlûk mimarisinin Kahire'deki en güzel örneklerinden biri olan bu yapı pek çok bilimsel araştırmaya konu olmuş, ülkemizde de Ahmet Sağlam⁷³ tarafından vakfiyesi esas alınarak çalışılmıştır. Bu medrese inşa edilmeden önce burada bulunan ev Seyfeddin Bilbay er-Reşid'in evi olarak bilinirdi. Bu ev Ketboğa sultan olduğunda onun tarafından satın alındı ve inşaata 1295/ h. 695 yılında onun adına başlandı. Ketboğa medrese yapılan binaya takılmak üzere özel bir kapı tedarik etti. Mermerden mamul bu kapı, Sencer eş-Şücaî tarafından Akkâ'nın fethinden sonra orada bulunan kiliselerin birinden sökülüp 1291/ h. 690 yılında Eşref Halil Dönemi'nde⁷⁴ Kahire'ye getirilmişti. Muhammed b. Kalavun sultan olduktan sonra bu medresenin yapım işini üstlendi. Medresenin içine yapılan türbeye de sultanın annesi ve 1340 yılında 18 yaşındayken vefat eden oğlu Anuk defnedilmiştir. Ancak Muhammed b. Kalavun kendi inşa ettiği medreseye değil babasının yanına defnedilmiştir.⁷⁵

Medresenin tek bir girişi olmasına rağmen yapıya girdikten sonra sağ tarafa açılan iki kapı ve sol tarafa açılan bir kapı vardır. İçeri girildiğinde yazının neredeyse tamamı silinmiş ancak '*İzzetli sultanımız, iyiliğin babası, Nâsırü'd-dünya ve'd-din*' ifadeleri okunabilen bir kitabe vardır. Medresenin kolonlarında harikulade süslemeler vardır. Medreseyi Muhammed b. Kalavun'un yaptırdığına dair ibareler güzel bir hat ile kubbenin kenarına kesintisiz olarak yazılmıştır. Medresenin içindeki mermerler de çeşitli yazılarla süslenmiştir. Mermerin orta kısımlarında cam objeler kullanılmış olup medresenin zemini taşlarla döşendikten sonra üzerine parke uygulaması yapılmıştır.⁷⁶

Medresenin içerideki kabir ahşap süslemelerle bezenmiş ve yapının bu bölümü dört eyvanlı olacak şekilde planlanmıştır. Eyvana açılan kapılardan biri süfiler için tahsis edilmiş mekâna çıkar ki buranın da kapısı ahşaptır. Eyvanü'l-Kible, medresenin güneydoğusunda kalır. Zemin taştan, duvar ahşap kaplamadır. Bu kaplama sanatında Endülüs mimarisi örnek alınmıştır.⁷⁷ Medresenin içinde rengârenk camlar kullanılmış olup yapıda büyük pencerelerin dışında sadece havalandırma amacıyla açılmış iki küçük pencere mevcuttur. İkinci eyvan olan kuzeybatı kısmının duvarları ahşaptan olup üzerinde herhangi bir süsleme ya da yazı mevcut değildir. Bu ikisinin dışında kalan eyvanlar da birbirine benzer. Her eyvanda birer mihrap bulunmaktadır. Kabristanın bulunduğu yer yapının sağına düşmekte olup kare planlıdır. Bu bölümün tavanı ağaç köklerinin birbirine geçirilmesiyle yapılmıştır Mihrap bölümü de Muiz- Lidinillâh caddesine bitişik şekilde inşa edilmiştir. Bu kubbenin kuzeybatısında kalan kısmına ahşap bir kapı yapılmıştır. Kabristanın üstünde dikdörtgen bir ahşap uygulama vardır. Medresede ezan okunduğu

zaman sesin iyi duyulabilmesi için açılmış küçük pencereler de vardır. Minarede çeşitli süslemeler ve '*Allah'ım, Nâsır Muhammed'in saltanatını daim eyle.*' duasının yer aldığı bir dua metni vardır. Eyvanlar farklı mezhepler için tahsis edilmiştir.⁷⁸

Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde hizmet veren diğer önemli medreselerden biri olan el-Medresetü'l- Mihmandariyye'yi Emir Şehabeddin Akkuş el-Azizî el-Mihmandar Nakibü'l-Cüyüş1325/ h. 725 yılında inşa ettirdi.⁷⁹ Bu dönemin diğer önemli medreselerinden biri de Cemâliyye Medresesi olup Alâeddin Moğoltay el- Cemalî tarafından Hanefiler için 1330/ h. 730 yılında inşa ettirildi.⁸⁰ Medreseler içinde ya da yanında fakir çocukların okuma-yazma öğrenmesi için mektepler de yapılırdı. Bu mekteplerin medrese bünyesinde yapılmasının da bazı nedenleri vardı. Özellikle mektepler daha sade yapılar olduğu için kapatılması mümkün olabilirdi. Ancak medreseler çok yönlü olduğu ve büyük emirler tarafından desteklendiği için kolay kapatılamazdı. Bu nedenle mektepler genellikle medrese bünyesinde açılırdı.⁸¹ Bazen de medrese yakınında mektepler inşa edilirdi. Ancak bu türden mektepler azdı. Medreseye bağlı olmayan mektep çok nadir olurdu. İbn Hacer tarafından bu konuda verilen bir kayıt oldukça ilgi çekicidir. Buna göre Muhammed b. Sahib (ö. 1307/ h. 707) medrese yaptırmaya gücü yetmediği için bir mektep yaptırarak yazı tahtasının silinmesi için kullanılan suyun, öldüğü zaman mezarına dökülmesini⁸² istedi.

Memlûk eserleri hakkında yazılan kaynaklar incelendiğinde Memlûklar döneminde sadece fiziki mekânların imar edilmediği, aynı zamanda bu mekânların için en güzel şekilde doldurulduğu görülmektedir. Çeşitli hankah, ribat, cami ve medreselerde yalnızca bu eserleri vakfeden kişilerin değil, çoğunlukla vakfeden kişilerin çocuklarının da aynı yerlere defnedilmesi fikrimizce medrese imarına yüklenen manevi anlamı da ortaya koymaktadır.

Medreselerin çokça inşa edildiği bu dönemde, adı geçen yapıların içinde yüzbinlerce kitap bulunduğu da görülmektedir. Makrizî'ye göre, Medresetü'l- Mahmudiyye diye bilinen medresenin Mısır ve Şam'da eşi benzeri olmayan bir kütüphanesi vardı. Kitaplardan faydalanmanın ön şartı burada eğitim görüyor olmak ve kütüphaneden ödünç kitap verilmezdi.⁸³ Kitapların adeta zaman ve mekân kavramlarının ötesine geçerek okuyucuya ulaşabildiği ve dijital çağa geçtiğimiz şu günlerde, ödünç kitap uygulaması olmaması belki garipsenebilir. Ancak dönemin teknik imkanları düşünüldüğünde bu uygulamanın yadrganmaması gerektiği kanısındayız. Dönem kaynakları, kütüphanelerde görevlendirilen ve kitaplarla ilgilenen özel görevliler istihdam edildiği ve bu görevlilere 30 dirheme kadar maaş verildiğini ortaya koymaktadır. İbn Hacer'e göre bazı medreseler çeşitli kitaplar toplayarak onları vakfederlerdi.⁸⁴ Memlûklar döneminde kitaplara meraklı olan bazı kişiler kitap başışlarken mescitlerden bu kitapların çıkarılmamasını şart koşarak kitaplardan daha çok insanın yararlanmasını sağlamaya çalışırdı.

⁷³ Vakfiyesi, meşhur Memlûk tarihçisi Nüveyrî tarafından günümüze intikal ettirilen bu medresenin Memlûk vakıf nizamı açısından önemi hakkında bk: Ahmet Sağlam, "Mısır-Kahire Nâsriyye Medresesi Vakfiyesi", *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1, 2017, 254-263. (pp.249-268)

⁷⁴ Eşref Halil Dönemi ve Akkâ'nın fethi ile ilgili olarak bk: Mustafa Kılıç, "Memlûk Sultanı Eşref Halilve Siyasi Faaliyetleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/1, 2010, 145-151.(pp.133-171)

⁷⁵ Anuk'un vefatı ile ilgili olarak bk: İbn İyâs, *Bedai'üz- Zühûr*, Cilt 1/1, 477; Yapının teknik özellikleri ile ilgili olarak bk: Rızık, *Atlasü'l- İmareti'l- İslâmiyye*, Cilt 5, 234.

⁷⁶ Rızık, *Atlasü'l- İmareti'l- İslâmiyye*, Cilt 5, 235.

⁷⁷ Kaledeki camide de aynı izler mevcut olup her sütunun süslemesi birbirinden farklıdır. Kahire'yi ziyaretimiz esnasında rehberliğimizi üstlenen görevli tüm sütunların ilk bakışta fark edilmeyen ayrıntılarıyla tezyin edildiğini örnekleriyle göstermişti. Endülüs coğrafyasını yakından takip ettiğini bildiğimiz Muhammed b. Kalavun'un bu coğrafyaya ilgisinin yalnızca siyasi sahayla sınırlı olmadığı hususunun, sanat ve kültür tarihi araştırmacılarının yapacağı derinlemesine incelemelerle ortaya konabileceği kanısındayız.

Bildiğimiz kadarıyla Endülüs-Memlûk sanat ve mimari etkileşimi üzerine henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

⁷⁸ Eserle ilgili olarak müellif tarafından gösterilen kaynaklar arasında olan 25/6 Darü'l- Vesâiku'l- Kavmiyye vesikası, 16 Cemaziyülevvel 717 (22 Temmuz 1317) tarihinde Muhammed b. Kalavun adına yazılmıştır. Bir diğer vesika ise 27/5 vesika numarasına sahip olan ve aynı yerde saklanan vesika olup 13 Muharrem 721 (12 Şubat 1321 Perşembe) tarihinde Muhammed b. Kalavun adına yazılmıştır. Vesikalardan üçüncüsü ise 30/8 numaralı 8 Cemaziyülahir 725 (22 Mayıs 1325 Çarşamba) tarihli olandır. Rızık, *Atlasü'l- İmareti'l- İslâmiyye*, Cilt 5, 236-237.

⁷⁹ Makrizî, *Hutat(Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 399.

⁸⁰ Makrizî, *Hutat(Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 392; el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 118.

⁸¹ Makrizî, *Hutat(Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 382; el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 118.

⁸² Muhammed b. Sahib'in vasiyeti ile ilgili olarak bk: İbn Hacer, *ed-Dürrer*, Cilt 4, 323.

⁸³ Makrizî, *Hutat(Beyrut nüshası)*, Cilt 2, 395; el-Haccî, *Nizâmü'l-Vakf*, 121.

⁸⁴ İbn Hacer, *ed-Dürrer*, Cilt 2, 155.

Memlûklar döneminde vakıflara verilen ehemmiyet, bazı âlimlerin vakıfların nasıl kurulup yönetileceği⁸⁵ hususunda eserler telif etmesinden anlaşılmaktadır.

Memlûk tarihinin her döneminde olduğu gibi Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde de Haremeyn'e büyük önem verildiği ve bilhassa eğitim konusunda önemli adımlar atıldığı anlaşılmaktadır. Ulaşabildiğimiz kaynaklara göre Mekke'de inşa edilen ilk medrese Zencilî Medresesi olup, medrese adını bu binayı 1183/ h. 579 yılında inşa ettiren Dımaşk'ın Zencil köyünden Fahreddin Osman b. Ali ez-Zencilî'den alır. Bu medrese Memlûklar dönemindeki önemli medreselerden biriydi. Bunun dışında ün yapmış bazı medreselerin isimleri ise şöyledir: Medresetü'l- Habeşiyeye (1184/ h. 580), Medresetü'l- Ersufî (1194/ h. 591), Medresetü'n- Nihavendî (1233/ h. 630), Medresetü Ali b. Ebû Zekerîya (1237/ h. 635), Medresetü'l- Haddâd (1240/ h. 638), Medresetü'ş- Şarabî (1243/ h. 641), Medresetü'l- Mansuriyye (1243/ h. 641), Medresetü'd- Dâru'l- Acele (1320/h. 720)⁸⁶ ve Medresetü'l- Mücahidîyye(1338/ 739).⁸⁷ Ebû'l- Fida tarafından coğrafi konumu ve önemi hakkında bilgi verilen Mekke⁸⁸ Memlûklar açısından son derece önemli bir yerd. Çünkü dünya Müslümanlarının oraya gelmesi Mekke'yi dinî, siyasi ve iktisadî açılarından önemli bir merkez haline getiriyordu.⁸⁹ Bu nedenle Muhammed b. Kalavun'un da kendi döneminden önce burada imar edilmiş medreseleri yaşatmaya çalıştığı ve Mekke'ye yeni medreseler yapılmasını teşvik ettiği görülmektedir

Diğer İmar Faaliyetleri

Bilindiği gibi su hayat kaynağıdır ve her canlı suya muhtaçtır. Yeryüzünde içilebilir nitelikteki suların oransal miktarı ve Mısır özelinde suya duyulan ihtiyaç düşünüldüğünde, su kaynaklarının kullanımının ve ulaşılabilir olmasının önemi kendini gösterir. Bu nedenle kendinden önceki Memlûk sultanları gibi Muhammed b. Kalavun'un da çeşmeler yaptırdığı, yapılmasını teşvik ettiği görülmektedir. Bu dönemde 1312/ h. 712 yılında yapıldığı bilinen ve 369 tescil numarasına sahip olan bir sakiye, Kara Meydan'ın başlangıç noktasındadır. Bu eser Muhammed b. Kalavun tarafından üçüncü dönemin başlarında kaleye içme suyu getirmek için yapıldı. Eserden günümüze kalan şey sadece bir kuyu olup günümüzde faal durumda değildir. Kuyu da topraklarla dolmuş durumdadır. Bu sakiyenin kuzeyinde *Kasrû'l-Adl* vardır. Bu sakiye yapılmadan önce bunun yerinde büyük bir kuyu olduğu ve Muhammed b. Kalavun'un da o kuyuyu işler hale getirerek üstüne bir sakiye yaptırdığı⁹⁰ anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Kalavun tarafından babası Sultan Seyfeddin Kalavun için sadaka-i carie olarak yaptırılan bir başka sebîl de iki cepheli olup, Muiz Lidinillâh caddesinin güneydoğusundadır. Sebîlin ikinci cephesi olan kuzeydoğu cephesi *el-Medresetü'l- Mansuriyye'nin* yakınına denk düşer. Yapılan sebîlin altında bir su deposu ve tesisatı vardır. Kullanılan suyun izleyeceği güzergâh planlanmış olup ana caddede bulunmaktadır. Kullanılan suyun toplandığı yer ağaç kökleriyle kapatılmıştır. Sebîl'in kitabesi de mevcut olup orada: "*Bismillahirrahmanirrahim. Bu Sebîl Sultan Nâsır Muhammed tarafından yaptırılmıştır.*" ifadesi yer alır.⁹¹

⁸⁵ Mesela "*el-İntidağî'l-Vakfîye'l- İbtida*" adlı Muhammed b. Davud el-Askalanî (ö.745/ m. 1344) tarafından yazılan eser ve "*el- Furcebi Kaineti'l- Kamiliyyeti elleti Leyse fi-hali'l- Muarid-i Huce*" adlı Sehavî tarafından yazılan eser buna örnektir. Bu eserlerden özellikle ilki, çalışmaya konu olan dönemle ilgili olarak önem taşımaktadır. Eserlerin muhteviyatı ile ilgili olarak bkz: İbn Hacer, *ed- Dürer*, Cilt 4, 324.

⁸⁶ Bu yapı Argun en-Nâsırî'nin 1320 yılında hac farızasını yerine getirmek için Mekke'ye geldiği sırada verdiği emir üzerine medrese haline dönüştürülmüştür. Medrese, Mescid-i Haram'ın kuzey tarafına denk düşen ve Daru'l Acele denilen yerde olup Hanefilere tahsis edilmiştir. Zaman zaman bazı vakıflarına el konduysa da Sultan Berkuk zamanında da işlek olduğu düşünüldüğünde uzun süre hizmetverdiği sonucuna varılabilir.

Sonuç

Hiçbir şehir kuşkusuz bir anda oluşmaz. Her şehrin kuruluşu ve büyümesi belli süreçlerle olur. Bu durum Muhammed b. Kalavun Dönemi için de geçerlidir. Memlûk mimarisi konusunda uzman olan bazı araştırmacılar, Memlûk mimarisinin diğer sanat alanları içinde müstesna bir mevki işgal ettiği kanısındadır. 2016 yılında Mısır'a yaptığımız araştırma gezisi sırasında Muhammed b. Kalavun tarafından inşa ya da tamir ettirilen mimari eserler incelenerek adı geçen dönemde ortaya konan harikulade gelişmeye tanık olunmuştur. Aynı şekilde 2017 yılında Fransa'ya -Louvre Müzesi'ne- yapılan ziyaretlerde Memlûk sultanlarının ya da onlar tarafından desteklenen elitlerin himayesiyle ulaşılan sanat ve kültür düzeyini gösteren somut öğeler müşahede edilmiştir. Araştırmalar sonucunda, Fatmîler Dönemi'nde temelleri atılan yeni yerleşim bölgesi ile Eyyübîler Dönemi'nde yönetim merkezi olarak inşa edilen ve Memlûk tarihi boyunca bu konumunu muhafaza eden Kalatü'l-Cebel arasındaki yapılaşmanın kahir ekseriyetle Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde gerçekleştiği görülmüştür.

Her devlette siyasi istikrar önemlidir. Ancak Memlûk Devleti gibi emirler arası mücadelelerin sıklıkla yaşandığı devletlerde istikrarın yalnızca yönetim kademesini kimlerin işgal edeceğini değil, iktisadî hayatın, sanatın, mimari alana yapılan yatırımların nasıl şekilleneceğini de doğrudan etkilediği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında Muhammed b. Kalavun'un iki temel meziyeti bünyesinde mezcettiği söylenebilir: 1-Sistemsel arzuları yönetme başarısı 2-İmar faaliyetlerine olan özel ilgisiyle adeta Mısır'ı yeniden kurması. Zira siyasi tarihten sosyal sınıfların durumuna, topografyadan sultanların hac ziyaretlerine kadar hemen her alanda kalem oynatmış olan ünlü tarihçi Makrizî sultanın mimariye ayırdığı bütçe hakkında bilgiler verdikten sonra imar faaliyetlerine hiçbir Memlûk sultanının onun kadar para harcamadığını ifade etmektedir.

İmara büyük önem veren bir hükümdar olarak Muhammed b. Kalavun, kalede kendi adıyla anılacak olan bir cami ve çalışmada müstakil bir başlık olarak incelediğimiz Kasrû'l-Eblak'tan başka; camiler, medreseler, hankahlar, çeşmeler, meydanlar, toplantı salonları ve su kemerleri yaptırdı. Sultanın, selefleri tarafından yaptırılan cami, medrese, hankah ve meydanları büyük oranda elden geçirmesi, Hz. Hüseyin Camii'nin bazı kısımlarını ve İmam Şâfi türbesini tamir ettirmesi ve Haremeyn mıntıkasında su kuyuları açtırması onun çalışmalarının kapsam ve finansman büyüklüğünü gözler önüne sermektedir. Çalışmalarımız bizi, Muhammed b. Kalavun'un en az üç farklı alanda Memlûk Tarihi'nde emsalsiz olduğu sonucuna götürmüştür. Bu alanlardan ilki saltanat süresiyle ilgili olup, üç dönem halinde devleti en uzun süre yöneten Memlûk sultanı Muhammed b. Kalavun'dur. Dinar ve dirhemin değerinde Memlûk tarihinde ulaşılan en yüksek seviyenin yine bu dönemde olması sultanı selef ve haleflerinden ayıran diğer bir husustur. Kaynakların kahir ekseriyeti tarafından verilen kayıtlara dayanarak Muhammed b. Kalavun'un, Memlûk tarihi boyunca imara en çok yatırım yapan sultan olduğunu iddia edebiliriz. Çözümlemesini yapmaya çalıştığımız üç hususun birbirine yakından ilgisi olduğuna, siyasi istikrarın iktisadî hayatı olumlu etkilediğine ve bunun da ülkenin imarında mühim roller oynadığına inanmaktayız.

⁸⁷ Yemen Resulilerinden Ali b. Davud tarafından inşa ettirilmiştir. Onun Mücahid lakabına nispetle Mücahidîyye medresesi adıyla meşhur olmuştur.

⁸⁸ Gerek coğrafi gerekse siyasi önemi için bk: el-Melikü'l- Müeyyed İmadüddin İsmail b. Ali, Ebû'l- Fidâ, *Takvimü'l-Büldân*, M. Reinaud (Nesr.), Beyrut: Darü's-Sâdir, Tarihsiz, 164.

⁸⁹ Leyla Emin Abdülmecid, *et-Tanzimâtü'l- İdâriyye ve'l- Mâliyye fi Mekketi'l- Mukerreme fi'l- Asri'l-Memlûki*, Riyad: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2010, 501-510.

⁹⁰ Rızık, *Atlasü'l-İmareti'l-İslâmiyye*, Cilt 5, 406.

⁹¹ Rızık, *Atlasü'l-İmareti'l-İslâmiyye*, Cilt 5, 555.

Son söz olarak denebilir ki Muhammed b. Kalavun, başka alanlarda da olduğu gibi mimariye verdiği önemle Memlûk tarihinde yüksek bir seviyeyi temsil eden bir sultan olarak tarihe geçmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülmecid, Leyla Emin, *et-Tanzîmâtü'l-İdâriyye ve'l-Mâliyye fî Mekketi'l-Mükerreme fi'l-Asri'l- Memlûkî*, Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, Riyad2010.
- al-Harity,Hovayda, “ThePatronage, of al-Nasir Muhammad İbn Qalavun 1310-1341”, *Mamluk Studies Review*, IV, 2000: (219-244).
- Atalar, Münir, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hûmayûn ve Surre Alayları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999.
- Bayhan, Ahmet Ali, “Mısır'daki Türk Kültür Varlığından Örnekler: Kahire/Nasır Muhammet B. Kalavun Camii”, *Erzurum Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Sayı 7, Erzurum 2001: (23-36).
- Bloom, Jonathan M.,“Mamluk Art andArchitecturalHistory: A review article”, *Mamluk Studies Review*, III, 1999: (31-58).
- Ceradât, RaidVelid Muhammed, *el-Ehemiyyetü'l-İstirateciyyeli'l-Bahri'l-Ahmar*, Darü's-Sekafe, Doha,1986.
- Creswell, Keppel Archibald Cameron, “A Brief Chronology of the Muhammadan Monuments of Egyptto A.D. 1517”, *The Mosques of Cairo Texts and studies I-V*, Fuat Sezgin ve diğerleri (haz.), Johann Wolfgang University, Frankfurt2009: (69-213).
- Ebübekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devadarî, *Kenzü'd-Dürer ve Câmîu'l-Gurer: ed-Dürretü'z-Zekiyye fî Ahbâri Devleti (Mülûki)'t – Türkiyye*,UlrichHaarman (thk), y.y.,Kahire1971.
- Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifetiDüveli'l- Mülûk*,Muhammed Mustafa Ziyade (neşr.), Matbaatü'l-Cenne, Kahire1939.
- (Beyrut Nüshası), *el-Mevaizve'l-İtibar biZikri'l-Hutatve'l-Asâr el-Ma'rufbi'l-Hutat-ı Makriziyye*, Cilt I-II, Darü's-Sadr, TabatüCedidetü Bil-Ufset. BeyrutTarihsiz.
- (Londra Nüshası), *el-Hutatü'l-Makriziyye el-Mevaiz ve'l- İtibar fî Zikri'l- Hutat ve'l- Asar*, Eymen Fuad Seyyid (thk.), Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, London2013,
- Ebü'l Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ali Kalkaşandî, *Subhü'l-Â'sa fî Sinâati'l-İnşa*, Muhammed Hüseyin Şemseddin (thk.), yy, Beyrut1987.
- Ebü'l-Bereket Zeynüddin Muhammed b. Ahmed İbn İyas, *Bedai'üz-Zühûr fî Vekâyii'd-Dühûr*, Cilt I-V, Muhammed Mustafa (thk.), Müessesetü'r- Reyyan el-Ma'hedü'l-Almanil'IEbhasi's-Şarkıyye, Beyrut 431/ 2010.
- Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî Â'yani'l-Mieti's-Sâmine*, Cilt I-IV, Darü'l-Cil, Beyrut 1993/ 1414.
- Ebü'l- Fidâ İmadüddin İsmail b. Şihabüddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir, *el- Bidâye ve'n- Nihâye (Büyük İslam Tarihi)*, Cilt I-XIV, Mehmet Keskin (çev.), Çağrı Yayınları, İstanbul 1995.
- Ebü'l- Hüseyin Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Rihletu İbn Cübeyr*,Daru Sadır, Beyrut 1964.
- Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b.Tagribirdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûk-ü Mısr ve'l-Kahire*, Muhammed Hüseyin Şemsuddin (thk.) Darü'l- Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut, 1423/ 1992.
- el-Menheli's- Sâfi ve'l- Müstevfi Ba'de'l- Vâfi*, Muhammed Muhammed Emin-Said Abdulfettah Aşûr, (thk.), Cilt I-VII, y.y.,Kahire1984.
- Ebü's-Safâ Salâhuddin Halil b. İzzeddin Aybek b. Abdillan es-Sâfedî, *A'yânü'l-Asr ve A'vanü'n-Nasr*, Dr. Ali Ebû Zeyd ve diğerleri (thk.), Darü'l-Fikr, Dimaşk1998/ h. 1418.
- Ebü Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Kitâbü'l- İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l- Haber fî Eyyami'l- Arab ve'l- Acem ve'l- Berber ve men Asarahum min Zevi's- Sultani'l-Ekber*, Dârü'l- Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut 1413.
- el-Haccî, Hayat Nâsir, *es-Sultanü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun ve Nizâmü'l-Vakf*, Mektebetü'l-Felah, Kuveyt1983.
- el-Melikü'l- Müeyyed İmadüddin İsmail b. Ali, Ebü'l-Fidâ, *Takvimü'l-Büldân*, M. Reinaurd (Neşr.), Darü's-Sâdır, Beyrut Tarihsiz.
- Hinz, Walter, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, Acar Sevim (çev.), Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990.
- Hasol, Doğan, *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, YEM Yayınları, İstanbul1998. Hasan, Zekî Muhammed, Fünunü'l-İslâm, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, KahireTarihsiz.
- Jomard, Edme François, *Vasfu Medinetü'l- Kahire ve Kal'atü'l-Cebel*, FuadSeyyid (terc.), Mektebetü'l- Hanci, Kahire1988.
- Kanat, Cüneyt, “Gazan Han Zamanında Memlûk Devleti'ne İltica Eden Uyratlar,” *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı 15, 2000: (105-120)
- Musa b. Muhammed Yahya Yüsufî, *Nüzhetü'n- Nâzir fî Sireti'l- Meliki'n- Nâsir*, Ahmed Hutayr (thk.), Alemü'l- Kütüb, Beyrut 1986.
- Mübarek, Ali Paşa, *el-Hutatü't- Tefkiyyetü'l- Cedide li Mısril- Kahire*, 2. Basım, el-Hey'etül- Mısıriyyetü'l- Âmme li'l- Kitâb, Kahire1980.
- Nüveysır, Hüsnî Muhammed, *el-İmaratü'l- İslâmiyye fî Mısr: Asru'l- Eyyubiyyin ve'l-Memâlik*, Mektebetu Zehrai's- Şark, Kahire, Tarihsiz.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014.

Rızk, Asım Muhammed, *Atlasü'l-İmareti'l-İslâmiyye'l-Kıbtıyye bi'l-Kahire*, Mektebetu Medbuli, Beyrut 2003.

Sağlam, Ahmet, "Mısır-Kahire Nâsırıyye Medresesi Vakfiyesi", *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1, 2017: (249-268)

Sarimüddin İbrahim b. Muhammaed b. Aydemir İbn Dokmak, *en-Nüfhatü'l- Miskiyyefi'd- Devleti't-Türkiyye: min Kitabi'l- Cevheri's- Semin fi Siyeri'l- Hulefa ve'l- Mülük ve's- Selâtin (min sene 637 hatta sene 805)*, Ömer Abdüsselam Tedmürî (thk.), el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda 1999.

-----*el-İntisar li Vasıtati Akdi'l- Emsar fi Tarihi Mısır ve Cuğrafiyye*, Cilt I-II, Dârü'l- Afâkı'l-Cedide, Beyrut Tarihsiz.

-----*el-Cevherü's-Semin fi Siyeri'l-Hulefa ve'l- Mülük ve's- Selâtin*, Cilt 1-2, Muhammed Kemaleddin İzzed Ali (thk.), Alemü'l-Kütub, Beyrut1985/1405.

Takkuş, Muhammed Süheyl, *Tarihü'l-Memâlik fi Mısır ve Bilâdi's-Şam 648-923 H/1250-1517 M.*, Darü'nNefâis, Beyrut 1999.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara1988. Yetkin, Suut Kemal, *İslâm Mimârîsi*, 2. Baskı, Doğuş Ltd. Şirketi Matbaası, Ankara.

EXTENDED ABSTRACT

One of the states that left their mark on the history of the Near East is undoubtedly the Mamluk State, which was alive between 1250 and 1517 with Egypt as the center and continued its dominance for 267 years. Numerous studies have been conducted on the origin of the Mamluk sultans, their difficult journeys to Egypt, and their establishment of a state based on a military character by seizing power. However, the scientific, artistic and cultural level reached in this period seems to be overshadowed by the Mamluk political history.

When the works written to reveal the cultural and artistic aspects of the Mamluks are compared with the works written on their military and political history, it draws attention that cultural history studies are insufficient in terms of both number and content. It is natural that the military aspect of the Mamluks, who have become the undisputed power of the region by eliminating the Crusader and Mongol threat in a challenging geography, is usually brought to the fore. However, the completion of the realistic picture of the Mamluks depends on the unearthing of the cultural history that has been overshadowed by political history. Because the tangible architectural heritage, which can be considered as an integral part of the Mamluk cultural history, has a great impact on the victories achieved against the Mongols or the crusaders. The military exercises in the great squares built by Mohammed b. Kalavun, the subject of the study, or the construction of mosques that activate religious motivation are undoubtedly factors that also affect the Mamluk military history. The Mamluk State's confrontation with formidable opponents since its foundation necessitated the construction of squares to prepare for wars from the very first moment. Following the expansion of their occupied areas and reaching Baghdad, the Mongols forced nearly five centuries of scientific accumulation to leave Baghdad to try and find new places in which to thrive.

Considering the conditions of the period, Egypt of the Mamluks had the potential to be a new center for thousands of scholars, although their education and qualification levels were different. The restoration of the caliphate in Egypt by ZahirBaybars caused an explosion in mosque and madrasah architecture. As in the example of the hospital named after SeyfeddinKalavun, over time, the architecture started to gain an identity that encompasses the social life by going beyond the religious form.

This study is a general evaluation of the architecture of the Muhammad b. Kalavun Period. With the unanimity of the sources, Muhammad b. Kalavun brought another dimension to Mamluk architecture and construction history in terms of both number and variety, content and aesthetics. The squares, aqueducts, pavilions, bridges, mosques, madrasahs and khankahs he had built, and the buildings built for different purposes, almost surrounded the country. Muhammed b. Kalavun, on the one hand, made efforts for the revival of the works that were built in the previous periods, on the other hand, he allocated great resources to develop new works.

Makrizi, one of the important Mamluk historians, writes that the daily budget allocated by the sultan for development was over 80,000 dirhams. The records suggesting that almost all of the constructions between Fatima period Cairo and Kalatü'l-Cebel belonged to the Mohammed b. Kalavun Period, confirm the information provided by Makrizi. Moreover, the information that has survived to the present day that the sultan personally controlled all the development activities raises him to an exceptional position in the history of Mamluks. During his reign, on the one hand, madrasahs were built for the benefit of all four sects belonging to the Muslim community, and on the other hand, harsh measures were taken against the marginalized groups that burned the churches of the Christian element.

While this approach has a political aspect to prevent possible internal conflicts, it should not be overlooked that it also has another aspect that contributes to the preservation and development of the architectural heritage in the country. The political problems experienced in the period after Muhammad b. Kalavun affected the economic life negatively, and this situation made the state more vulnerable to threats from outside. It is understood that the development activities were damaged, especially with the devastating effects caused by Timur. Mamluk historians, who witnessed some of these negativities, add plague and famines to these factors, and record that half or two-thirds of the population of Cairo disappeared due to the problems listed.

EKLER

EK-1: Kaletü'l-Cebel (1870'ler), KAYNAK: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arşivi. (Arşiv Numarası: 90777-29)



EK-2: EK-4: Kaletü'l-Cebel'den Kahire'nin panoramik görünümü. KAYNAK: Rıdvan YİĞİT özel fotoğraf arşivi, Kahire 2016.



Ek-3: Mısır resmi kayıtlarında Kaletü'l-Cebel, günümüzde “Selahaddin Kalesi” olarak geçmektedir. (Kaleyi ziyaretimizde almış olduğumuz giriş bileti, Kahire 2016.



EK-4: Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde yaptırılmış olan ve Kaletü'l Cebel'e su götüren kemerler. KAYNAK: Rıdvan YİĞİT özel fotoğraf arşivi, Kahire 2016.



Ek-5: Kaletü'l- Cebel'deki Muhammed b. Kalavun Camii. KAYNAK: Rıdvan YİĞİT özel fotoğraf arşivi, Kahire 2016.



Ek-6: Kaletü'l-Cebel'deki Muhammed b. Kalavun Camii'nin harikulade tezyin edilmiş mihrap ve hutbesi.
KAYNAK: Rıdvan YİĞİT özel fotoğraf arşivi, Kahire, 2016.



EK-7: Muhammed b. Kalavun Medresesi. KAYNAK: Rıdvan YİĞİT özel fotoğraf arşivi, Kahire 2016.



Ek-8:Muhammed b. Kalavun Dönemi'nde sultanın damadı olan Altunboğa el-Mardinî tarafından yaptırılan camiye ait bir kapının künye bilgileri ve fotoğrafı. KAYNAK: Rıdvan YİĞİT özel fotoğraf arşivi Paris /Louvre Müzesi, 2017.



Kuruluşundan Emîr Timur Hâkimiyetine Kadar Mihribâniler (1236-1383)

Samet ALİÇ^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş sütçü İmam Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, KAHRAMANMARAŞ.

* sametalic@hotmail.com.tr

+ORCID: 0000-0002-5618-1213

Öz- Selçuklular zamanında Nasri Melikleri ya da Nimruz Melikleri olarak adlandırılan hanedan; Sistan ve çevresinin idarecisi konumundaydı. Daha sonra bu bölge Gurlular ve Harizmşahlar tarafından idare edildi. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Moğollar, Sistan ve çevresinde görülmeye başlandı. Sistan ve çevresindeki Moğol istilası bölgede korku ve kargaşa meydana getirdi. Sistan ileri gelenleri bu kargaşa ortamında birlik olmayı başararak bölgenin Melik Şemseddin Ali b. Mesud b. Halef b. Mihribân tarafından yönetilmesi kararına vardılar. Böylece Sistan merkez olmak üzere 1236 yılında Mihribânî hanedanı tesis edildi. Mihribânilerin kurucusu Şemseddin Ali, kısa sürede Sistan'a ek olarak Nih, Uk, Farah ve Kah gibi bölgeleri ele geçirerek hâkimiyet alanını Sind kıyılarına kadar geliştirdi. Şemseddin Ali'den sonra Mihribânilerin idaresine geçen Nasreddin Muhammed döneminde de Mihribânilerin hem siyasi hudutları genişledi hem de idari teşkilatları oluşturuldu. Bu nedenle Nasreddin Muhammed, Mihribânilerin asıl kurucusu olarak adlandırılmaktadır.

Başlangıçta Moğol İmparatorluğu'na tabi olan Mihribâniler, Hülâgü Han'ın İlhanlı Devleti'ni tesis etmesinden sonra İlhanlıları metbû tanıdılar. Yaklaşık bir buçuk asırlık Moğol tabiyetinin ardından Emîr Timur'un İran'a girmesiyle Timurluların tabiyetine girdiler. Sistan ve çevresini takribi üç asır boyunca idare eden Mihribânilerin bütün siyasi ve sosyo-ekonomik tarihi bu çalışmanın hacmini aşacağı için bu çalışmada, Mihribânilerin kuruluşundan Emîr Timur istilasına kadar geçen süre zarfındaki siyasi meseleler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler- Mihribâniler, İran, Sistan, Moğollar, İlhanlılar.

Mihrabanids from Its Foundation to Amir Timur Domination (1236-1383)

Abstract- The dynasty, which was called Nasrid Meliks or Nimruz Meliks, was the ruler of Sistan and its environs during the Seljuk period. Mongols began to appear in the first quarter of the 13th century, in the region which was administered by the Gurlus and Harizmshahs in the later period. The Mongol invasion in and around Sistan created fear and turmoil in the region. The notables of Sistan, who managed to unite in this turmoil, decided that Sistan should be ruled by Melik Shams Al-Din Ali b. Mesud b. Halef b. Mihribân. Thus, the Mihrabani dynasty was established in 1236, with Sistan as the center. Shams Al-Din Ali, the founder of Mihrabanids, captured regions such as Nih, Uk, Farah and Kah in addition to Sistan in a short time and developed his dominance up to the coast of Sind. After Shams Al-Din Ali, Nasir Al-Din Muhammed became the ruler of Mihrabanids. During his reign, both the political borders of the Mihribânîds expanded and their administrative organizations were formed. For this reason, Nasir Al-Din Muhammed is called the original founder of the Mihribânîds.

The Mihrabanids first were subordinated to the Mongol Empire. When Hulagu Khan established the Ilkhanate State, they became dependent to the Ilkhanate. After about a century and a half of Mongolian subordination, they became the dependent of Timurids with Amir Timur's entry into Iran. Because the entire political and socio-economic history of the Mihribânîds, who ruled Sistan and its surroundings for about three centuries, will exceed the volume of this study, only the political issues during the period from the establishment of the Mihribânîds to the Timurids invasion will be discussed.

Keywords – Mihrabanids, Iran, Sistan, Mongols, Ikhanate.

Giriş

Tarihi açıdan önemli bir konuma sahip olan Sistan¹; Pers, Part ve Sasani gibi devletlerin idaresinde kaldıktan sonra VIII. yüzyılda Müslüman Araplar tarafından fethedildi. Emeviler döneminde bölgenin hâkimiyeti için yerel güçler ile mücadele edildi. IX. yüzyılda bölge Saffâriiler tarafından, 1003 yılında da Gazneli Mahmud tarafından ele geçirildi. H 432 (M 1040/1041)'de Büyük Selçuklulardan Ertaş, Sistan'ı zapt ederek buradaki hutbeyi Musa Yabgu adına okuttu. Selçuklular zamanında Sistan bölgesi Nimruz Melikleri veya Nasrî Melikleri isimleri ile anılan yerel hanedan tarafından idare edilmekteydi. XII. yüzyılın başlarında Gurlular, daha sonra ise Harizmşahlar bölgenin hâkimiyetini üstlendi. 10 Zilhicce 619 (15 Ocak 1223)'da Moğol istilası Sistan bölgesine geldi ve Moğollar, Sistan halkını kılıçtan geçirip bölgeden ayrıldılar.² Moğollar, 15 Zilkade 630 (23 Ağustos 1233) günü Sistan'a tekrar geldiler. 27 Ramazan 631 (26 Haziran 1234) günü Erg Kalesi'ni ele geçirdiler. 15 Cemaziyülevvel 632 (5 Şubat 1235) günü hisarda yaşayanları katlettiler. Kuşatma esnasında veba salgınının da etkisiyle Sistan ve çevresinde yaklaşık yüz bin kişi hayatını kaybetti.³

Moğol istilasının yarattığı kargaşa ve korku sebebiyle Sistan'ın önde gelenleri Ramazan 633 (Mayıs/Haziran 1236)'te Melik Şemseddin Ali b. Mesud b. Halef b. Mihribân'a bağlılık arz ederek onun Sistan'ın idaresini üstlenmesini talep ettiler. Bu teklifi kabul eden Şemseddin Ali, 13 Zilkade 633 (19 Temmuz 1236) günü Nimruz Meliklerinin ikinci kolunu oluşturan Mihribâniler Hanedanı'nı tesis etti. Son Mihribânî meliki Sultan Mesud b. Nizameddin'in 1543 yılındaki vefatına kadar Mihribâniler üç asırdan fazla emaret sürdürdüler.⁴ Bu süre zarfında Mihribânilerden on dört emir Mihribânî hanedanını yönetti. Bu emirler ve hüküm süreleri şu şekildedir: Şemseddin Ali b. Mesud b. Halef b. Mihribân (1236-1255), Nasıreddin Muhammed b. Mübarizüddin Ebu'l-Feth b. Mesud (1255-1318), Nusretüddin Muhammed b. Nasıreddin Muhammed (1318- 1330), Kutbüddin Muhammed b. Rükneddin Mahmud (1330-1346/1347), Taceddin b. Kutbüddin (1346-1350), Celeleddin Mahmud b. Şemseddin Ali b. Nasıreddin Muhammed (1350-1352), İzzeddin b. Rükneddin Mahmud (1352-1382), Kutbüddin b. İzzeddin (1382-1386), Şah-ı Şahan Taceddin Ebu'l-Feth b. Mesud Şihne (1386-1403), Kutbüddin Muhammed b. Şemseddin Şah Ali b. Muhammed (1403-1419), Şemseddin Alaüddin Ali b. Kutbüddin (1419-1438/1439), Nizameddin Yahya b. Şemseddin Ali (1438/1439- 1480), Sultan Muhammed b. Nizameddin Yahya (1480 (?)- 1485 (?)), Sultan Mahmud b. Nizameddin Yahya (1485 (?)-1543).⁵

1. Şemseddin Ali b. Mesud b. Halef b. Mihribân (1236-1255)

Yukarıda izah edildiği üzere Moğolların 1236 yılındaki Sistan seferinin ardından Moğol önde gelenlerinin talep ve itaatleri üzerine Şemseddin Ali b. Mesud b. Halef b. Mihribân, Sistan ve çevresinin idaresini ele alarak Mihribânileri siyasi bir teşekkül haline getirdi.⁶ Onun iktidara geldiği günlerde Sistan ve çevresi Moğol istilasının yoğun yaşandığı coğrafyalardan biriydi. Bu sebeple Şemseddin Ali'nin ilk işi şehri tahkim etmek ve kaleleri tamir ettirmek oldu. Şemseddin Ali şehrin güvenliğini sağladıktan sonra hâkimiyet sahasını genişletmek için harekete geçerek Nih, Uk, Farah ve Kah üzerine yürüdü ve Sind kıyılarına kadar uzanan yerleri hâkimiyeti altına aldı.⁷ Şemseddin Ali'nin bir sonraki hedefi Belucistan'ı hâkimiyeti altına almaktı. Ancak bu bölgeye harekât düzenlemeden önce muhtemelen Moğollardan çekindiği için Moğol hükümdarı Ögeday'dan onay almak istemiş olmalıdır ki kardeşi Mübarizüddin Ebu'l-Feth'i, Sistan'a vekil bırakarak H 636 (M 1238-1239)'da Karakurum'da bulunan Ögeday'ın huzuruna gitti.⁸ Moğollar vergi ödemesi karşılığında Şemseddin Ali'nin Sistan ve çevresini idare etmesine onay verdiler. Şemseddin Ali aynı yıl Ka'an'da bir saray yaptırdı. H 639 (M 1241/1242)'da devlet teşkilatını geliştirmek adına Sistan'ın mal varlığının tespiti için çalışmalar yaptı. Moğolların talep ettiği verginin ödenebilmesi adına, vergi sisteminin⁹ oluşturulması gerekiyordu. Bu amaçla Dara-yı Gaz'da¹⁰ bulunan Alaüddin'i görevlendirdi.¹¹ Ayrıca Moğollar, bölge üzerindeki otoritelerini devam ettirmek için Esphebed Kalesi'nin yıkılmasına karar verdiler. Moğol komutanı Turumtay (Emir Tamga ?) ve Melik Mecdüddin Kalyuni, Farah kazasının ana kalesi olan Esphebed Kalesi'ni yıktılar.¹²

Şemseddin Ali, Sistan ve çevresinde emaretini oluşturup devlet müesseslerini teşkilâtlandırma çabası içindeyken H 641 (M 1244) yılında Sistan ve çevresini zor durumda bırakan sel felaketi ile uğraşmak zorunda kaldı. Tarih-i Sistan'daki kayda göre; "*Sistan'a öyle bir sel geldi ki kanalın setinden bir mızrak boyu yukarı çıktı. Bu sel sebebi ile batıda Kirman kanalı ile çöle, doğuda Duzdan Dağı'na, kuzeyde Farah Dağı'na ve güneyde Mikran civarına kadar her yer su altında kaldı. Sistan içinde üç ay halk gemilerle dolaştı ve sekiz kişinin boğulduğu bilindi. Sistan çevresindeki yerler ise kadın-erkek yaklaşık üç yüz kişi ve birçok hayvan yok oldu. 19 Şevval 641 Cuma / 31 Mart 1244 Sistan'ın buğdayının çoğu sular altında kaldı.*"¹³

Şemseddin Ali, bir yandan Sistan'ı eski günlerine kavuşturmaya çalışırken diğer yandan siyasi meseleler ile uğraşmaya devam etti. Daha önce naip olarak bıraktığı kardeşi Mübarizüddin Ebu'l-Feth, Rebiülevvel 647 (Haziran-Temmuz 1249)'de vefat etti.¹⁴ Onun

¹ Eski adı Zenenga (زرنگ) veya (زرنگ) Zereng daha sonra da Zereng (زرنگ) olarak ifade edilen Sistan (el-Herevi, *Tarihname-i Herat*, Tash. Gholam Rıza Tabatabayi, Tahran, 1383, s.129), Farsçada "sakaların ülkesi" anlamındaki sakastân kelimesinden türetilmiş ve Arapça, Siciyan şeklinde ifade edilmektedir (Osman Gazi Özgüdenli, "Sistan", *DİA*, C.37, TDV, Ankara, 2009, s.274). Sistan'ın merkezi olan Zereng (Zereng), Herat'a on günlük mesafe uzaklığındadır (İbni Arabşah, *Acâibu'l Makdûr*, (Çev. Ahsen Batur), Ötüken, İstanbul, 2012, s. 64). İbn Havkal, Sistan'ın doğuda Kirman ve Sind arazisi, Horasan ve Hind arazisinin bir kısmı ile çevrili olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu bölgenin yerleşim yerlerinden bazıları şunlardır: Bust, Bağneyn, Beşelnek, Bencevay, Ceze, Dergaş, Dertel, Gazne, Haş, İsfencay, Kasr, Karneyn, Kişş, Kuhek, Mâhgân, Noh, Rûdân, Sîvâ, Şirvan, Tak, Zalekan. X. yüzyılda bölgenin en büyük şehri, beş kapısı bulunan Zereng'dir (İbn Havkal, "Kitabü'l- Mesalik ve'l- Memalik", *Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler*, (Çev. Yusuf Ziya Yörükân), (Haz. Ali Ertuğrul), Ötüken, 2013, s.372). Sistan'ın önemli bir bölge olduğunu belirten Yakubi, Sistan'ı Horasan'a benzetmektedir. Ona göre Sistan'ın başlıca yerleşim yerleri; Belmer, Bust, Cuveyn, Huşşek, Huvaş, Ruhhac ve Zereng'dir (El- Yakubi, "Kitabü'l-Büldân", *Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler*, (Çev. Yusuf Ziya Yörükân), (Haz. Tahsin Koçyiğit-Ali Ertuğrul), Ötüken, 2013, s.130).

² Özgüdenli, *aynı yer*.

³ *Tarih-i Sistan*, İntişarat-ı muayyen, Neşr. Muhammed Taki Bahar, Tahran, 1381, s.366.

⁴ *Tarih-i Sistan...*, s.367; C. Edmund Bosworth, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247 /861 to 949/1542-3)*, Manchester University, England, 1994, s. 429; Osman Gazi Özgüdenli, "Mihribâniler", *DİA*, C. EK-2, TDV, Ankara, 2019, ss.267-268.

⁵ Bosworth, *The History...*, ss.426-428.

⁶ C. Edmund Bosworth, "Sistan", *Enclclopaedia of Islam*, C. IX, Leiden, 1997, s.683.

⁷ Melik Şah Hüseyin, *İhya ü'l-Mülûk*, (Haz. Manuçehr Sutude), Tahran, 1344, s.77.

⁸ Özgüdenli, "Mihribâniler"..., s.268; Bosworth, *The History...*, s.429.

⁹ Moğollar, Mihribânilerden "gupçur (kobçur/kubçur)" ve emlak vergisi olan "kalan (gilan)" isimli iki türlü vergi tahsil etmişlerdir (Bosworth, *aynı yer*). Gupçur vergisi başlangıçta sadece büyük sürü sahiplerinden % 1 oranında alınan vergiydi (Bertold Spuler, *Iran Moğolları*, TTK, Ankara, 2011, ss.336-337). Moğolların asli gelirlerinden olan bu vergi zamanla çiftçilerden de alınmıştır (Bilen Yılmaz, "Uygur Sivil Belgelerinin Moğol Tarihi Araştırmalarındaki Önemi", *Türkbilgi*, 2020/40, s.256).

¹⁰ Günümüzde Daragez olarak bilinen bu bölge Nesa civarında yer alıp, o dönem hayvanların otlatılmasında kullanılan önemli bir meraydı (Bosworth, *The History...*,s.430).

¹¹ Bosworth, *aynı yer*.

¹² *Tarih-i Sistan...*, s.367; Bosworth, *The History...*, s.412.

¹³ *Tarih-i Sistan*, (Çev. Vural Öntürk), Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2018, s.342.

¹⁴ *Tarih-i Sistan...*, s.367; "Mihribâniler"..., s.268.

vefatını müteakip Mihribânilerin ilk ele geçirdiği bölgelerden olan Nih, Moğollardan Negüder tarafından 3000 kişilik bir ordu ile kuşatıldı. Bu gelişme üzerine Şemseddin Ali, Nih'e gitti. Negüder ile bir barış anlaşması yapan Şemseddin Ali, Nih halkının bir kısmını Sistan'a naklettirdi. Bu olaydan kısa süre sonra H 651 (M 1253)'de Şemseddin Ali'nin idaresinde bulunan Karavnas bölgesinde yağma faaliyetleri meydana geldi ve Şemseddin Ali bu faaliyetleri durdurmak için çalışmalarda bulundu.¹⁵ Muhtemelen Şemseddin Ali bu tarihlerde Mengü Kağan ile de iyi ilişkiler kurmuştur. Nitekim metbû tanıdığı Mengü Kağan'ın adının yazılı olduğu Mihribânî sikkeleri bu dönemde basılmıştır.¹⁶

Şemseddin Ali, Sistan civarında sükûneti sağladıktan sonra da H 652 (M 1254-1255) yılında düzenlediği yaklaşık bir yıl süren sefer ile topraklarını Kuzey Belucistan'da Mastunk ve Kusdar'a kadar genişletti. Mestovnik civarındaki Meşki ve civardaki bazı beldeler de Mihribânî hâkimiyeti altına alındı.¹⁷ Şemseddin Ali, bu tarihlerde yeni kurulan ve Mengü Kağan'dan Doğu Horasan ve Afganistan'ın bir kısmının yarlığını alan Kertlerin kendisiyle rakip olabileceğini düşündüğü için Moğolların önemli komutanlarından Ketboğa ile yakın ilişkiler kurmak adına onun yanına gitti.¹⁸

Şemseddin Ali'nin Sistan ileri gelenleri ile yaşadığı problemler hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmamıştır; ancak Şemseddin Ali'nin Ketboğa'ya gittiği günlerde Sistan ileri gelenleri isyan ettiler. Bu gelişme üzerine Şemseddin Ali, Sistan'a döndü. Diğer yandan 1245 yılında melik unvanı olarak bölgede siyasi bir güç teşkil etmeye başlayan Kertler, Herat ve merkez olmak üzere faaliyetlerini sürdürmekteydiler. Kertler, atalarının Gur ve Sistan bölgelerinde idarecilik yaptıkları için bu bölgeleri Kert topraklarına katma amacı güdüyorlardı.¹⁹ Bu sebeple Şemseddin Kert, Mihribânîlerdeki iç karışıklıktan faydalanarak Muharrem 653 (Şubat-Mart 1255)'te Sistan'a geldi. Sistan halkı onun idaresine girdiklerini beyan ettiler. Şemseddin Kert, önce Erg'i ele geçirip sonra da emaret sarayını kuşattı ve Şemseddin Ali, saraydan çıkarılarak Safer 653 (Mart-Nisan 1255)'te öldürüldü. Sistan'ın idaresini de Harezim komutanı Taceddin İnaltegin'in oğlu Arâsi (Urusi) Şah'a bıraktı.²⁰

2. Nasıreddin Muhammed b. Mübarizüddin Ebu'l-Feth b. Mesud (1255-1318)

Şemseddin Kert'in Sistan ve civarını ele geçirdiği dönemde Moğollarda yeni bir oluşum meydana geldi. Moğolların büyük hanı Mengü, 1253 yılında yaptığı kurultayda kardeşi Hülâgû'yu Suriye, Mısır, İran, Irak, Kafkasya ve Anadolu'yu ele geçirmekle görevlendirdi. Bu hizmetlerinin karşılığında da kendisine tabi olmak kaydıyla İlhanlı Devleti'nin kurulmasını onayladı ve Hülâgû, 1256 yılında İlhanlı Devleti'ni tesis etti.²¹ Sistan ve çevresi de İlhanlı hâkimiyet alanında kaldı. Bu nedenle Şemseddin Kert, Mihribânîlerin başkenti Sistan'ı ele geçirdikten sonra hâkimiyetine aldığı bölgelerdeki idaresini onaylatmak için Hülâgû'nun yanına gitti ve Hülâgû'dan yarlıg aldı.²²

Şemseddin Kert'in Herat ve Sistan'da faaliyetlerini artırdığı dönemde Cengiz Han'ın torunu ve Cuci'nin oğlu olan Şehzade Batu Han, Badgis bölgesinin idaresini üstlenmişti. Badgis bölgesi bu dönemde hayvancılık açısından gelişmiş bir bölgeydi. Badgis emirleri, yılda iki kez hayvanlarının yavrularını Batu Han'a götürüp buna karşılık Herat melikinden üç yüz dinar para, on katır ve iki çadır alıyorlardı. Ancak Şemseddin Kert, Herat'ın yarlığını aldıktan sonra Badgis emirlerine verilen para ve malları vermedi. Badgis emirleri bölgenin valisi

Cıcgay vasıtasıyla bu durumu Batu Han'a şikâyet ettiler. Batu Han naibi Debday vasıtasıyla Şemseddin Kert'i cezalandırmak istedi. Debday'da bu sırada Sistan'da bulunan Şemseddin Kert'i ele geçirmek için bölgeye geldi. Bölgenin valisi Melik Ali Mesud'u Şemseddin Kert'in bulunduğu saraya gönderdi. Şemseddin Kert, Melik Ali Mesud'un başını keserek, saraydan aşağı attırdı ve bu durum Moğollar ile Şemseddin Kert'in arasındaki iyi ilişkilere zarar verdi.²³

Diğer yandan Mihribânîlerden Şemseddin Ali'nin katledilmesinin ardından yeğeni Nasıreddin Muhammed, Sistan ve çevresinin idaresinin tekrar Mihribânîlere bırakılmasını talep için Hülâgû'nun yanına giderek bir müddet Moğol sarayında kaldı. Nasıreddin Muhammed, Hülâgû'dan Sistan ve çevresinin idaresi için menşur alıp şehrin idaresine Mihribânîlerin ordu komutanı Şucaüddin Nasr b. Halef b. Mihribânî'yi vekil olarak gönderdi. Ardından kendisi de Sistan'a ilerledi. Durumu haber alan Şemseddin Kert, H 657 (1258/1259)'de Sistan üzerine yürüdü. Ona karşı koyamayan Nasıreddin Muhammed ise derhal Sistan'dan ayrılarak Hülâgû'nun sarayına gidip bir müddet orada kaldı. Bu dönemde Kertlerle arası bozulan Hülâgû, Sistan ve çevresinin idaresini yeniden Mihribânîlere bıraktı. 15 Cemaziyevvel 659 (17 Nisan 1261)'da Nasıreddin Muhammed, Hülâgû'dan aldığı menşur ile tekrar Sistan'a döndü. Sistan ve çevresinin yarlığını almak için yaklaşık dört yıl uğraşan Nasıreddin Muhammed'in Sistan'a döndükten sonra ilk işi amcası Şemseddin Ali'nin katledilmesinde Şemseddin Kert'e yardım eden nevbet salar Tahir b. Abdülesed Kûkehî, nakib Emid ve Mübarizüddin Muhammed b. Herb'i öldürtmek oldu. Ardından Erg'i tahkim edip Sistan ve çevresindeki Kertlerin destekçilerini bölgeden uzaklaştırdı.

Nasıreddin Muhammed'in Sistan'ı geri alıp tahkim etmesi Şemseddin Kert'i tekrar harekete geçirdi. Şemseddin Kert; Horasan, Gur, Nih ve Farah'tan topladığı kuvvetler ile 13 Zilhicce 661 (27 Haziran 1263) günü Sistan'da bir gece baskını düzenledi; ancak mağlup olarak geri çekildi. Bu başarı Nasıreddin'in bölgedeki etkinliğini artırmış olmalıdır ki Zamindaver ve Gur'un güneydoğusunun hâkimi İmadüddin Kacuran, Sistan'a gelip Nasıreddin Muhammed'i ziyaret etti.

1264 yılında Şemseddin Kert'in idaresindeki Horasan, Gur, Esfuzar, Nih ve Farah askerleri ile Aras Noyan'ın idaresindeki on iki bin kişilik ordu, Zirih civarında karargâh kuran Emir Cancudar Noyan'a saldırdılar. Cancudar Noyan, Sistan'a çekilerek Nasıreddin Muhammed'e sığındı. Şemseddin Kert ve Aras Noyan idaresindeki ordu önce Zirih'e girip burada birçok kişiyi katlettikten sonra 1 Rebiülevvel 663 (22 Aralık 1264) günü Sistan'a yürüdüler. Bir gece baskını ile şehir muhafızlarının çoğunu öldürdüler; ancak şehrin tamamını ele geçiremediler.²⁴ Nasıreddin Muhammed ile Sistan'ı kuşatan kuvvetler arasında 15 Rebiülâhîr 663 (5 Ocak 1265) günü bir barış anlaşması yapıldı ve Şemseddin Kert ile Aras Noyan, Sistan'dan çekildi.²⁵

Şemseddin Kert ile Aras Noyan'ın, Sistan'dan çekilmesinin ardından Nasıreddin Muhammed; Gur, Esfuzar, Herat, Nih ve Farah'tan topladığı adamları Uk bölgesine gönderip tahrip olan bölgelerin tahkimini yaptırdı. Kısa süre sonra, H 666 Receb'inin başlarında (Mart-Nisan 1268) Uk bölgesi Gurilerin Tulak emiri İzzeddin'in istilasına uğradı. Nasıreddin Muhammed, kardeşi Alaüddeve veddin'i işgalcilerin üzerine gönderdi. İzzeddin, mağlup olarak Deşt-i

¹⁵ Bosworth, *The History...*, s.430.

¹⁶ Melik Şah Hüseyin, *İhya ül-Mülük...*, s.78.

¹⁷ *Tarih-i Sistan...*, s.368; Özgüdenli, *aynı yer*.

¹⁸ Bosworth, *The History...*, ss.430-431.

¹⁹ Derya Coşkun, *Kert Hanedanlığı*, Kitabevi, İstanbul, 2020, s.40.

²⁰ *Tarih-i Sistan...*, s.368; Bosworth, *The History...*, s.431.

²¹ Özgüdenli, "Sistan"..., s.275; Detaylı bilgi için bk. Abdülkadir Yuvalı, *İlhanlılar Tarihi I*, Erciyes Üniv. Yay. Kayseri, 1994.

²² *Tarih-i Sistan...*, ss.368-369; Bosworth, *aynı yer*.

²³ Coşkun, *Kert Hanedanlığı...*, ss.49-57.

²⁴ *Tarih-i Sistan...*, ss.368-370; Bosworth, *The History...*, ss.432-433.

²⁵ Melik Şah Hüseyin, *İhya ül-Mülük...*, s.81.

Ribat'a çekildi.²⁶ Mihribânî kuvvetleri Türkan bölgesinde bazı askerî faaliyetler gerçekleştirdikten sonra 16 Şaban 666 (1 Mayıs 1268) günü Sistan'a döndüler. Ardından bizzat Uk üzerine sefere çıkan Nasreddin Muhammed, Kuka Kalesi'ni kuşattı ve kale halkı eman talep edince, kuşatmayı kaldırarak kale liderlerinin bir kısmını esir alıp bölgeden ayırdı. Ancak esaretten kurtulmayı başaran bir kısım askerler 2 Zilhicce 666 (13 Ağustos 1268)'da Kuka kalesine dönerek kaleyi tahkim ettiler. Bu gelişme üzerine Uk'a yeniden bir sefer düzenleyen Nasreddin Muhammed, Kuka Kalesi'ni kuşatarak kalenin ana burçlarını yıktırdı. Kale halkı eman dileyince de Farah nehrine inip Birünc Kalesi'ni kuşattı ve burayı da idaresi altına alıp Sistan'a döndü. Nasreddin Muhammed, 12 Rebiülahir 667 (19 Aralık 1268)'de Kuka Kalesi'nin yıkılmasını istedi.²⁷

Nasreddin Muhammed'in Sistan'a dönmesini fırsat bilen Şemseddin Kert'in idarecilerinden Tacüddin Arâsi, önce Uk'a yürüdü, sonra da Uk'tan hareket ederek Şevval 667 (Haziran 1269)'de Pişt-i Zirih'e saldırdı. Bölgedeki köyleri yağmaladığı gibi bölgedeki hasadı da yaktı. Bu gelişme üzerine Nasreddin Muhammed, Uk üzerine sefere çıktı. Bölgeye geldiğinde Tacüddin'in kaçtığına gören Nasreddin Muhammed, civardaki güçlendirilmiş kalelerin hepsini yıkarak kale emirlerini yanına alıp bölgeden ayırdı ve 19 Cemaziyelahir 667 (23 Şubat 1269)'de Sistan'a döndü.

Nasreddin Muhammed, 1270-80'li yıllarda bazı beldelerin gelişmesi ve zenginleşmesi için faaliyetlerde bulundu. Bu dönemde Zirih'te ikamet eden halk kullanılmaz halde olan Berg kanalını tamir edip sulamada kullandılar. Bu vesile ile bölgede zenginlik ve yerleşim arttı. Uk'ta Laş olarak da bilinen Sefid-i Duz Kalesi de zenginleşti. Bölgeyi hâkimiyetine alan Nasreddin Muhammed, burada bir kale yaptırarak bölgedeki sosyo-ekonomik gelişmenin devamı amacıyla bölgeyi koruma altına aldı. Ayrıca bu civarda kendisine biat edenlerin geçimlerini sağlaması için de para tahsis etti. Huşkrüd bölgesinde de yeni duvar ve hendekler yaptırdı. Melikabad ve çevresindeki sosyo-ekonomik hayatın gelişimi için H 675 (M 1276-1277)'te Hilmend nehrinden bölgeye suyu açtırdı. Ayrıca Taam Kapısı'nda yaşayan halkın açtığı su kanalı ile Tak Kalesi ve civarına sulama suyu ulaştırıldı. Böylece Mihribânîlerin hâkim olduğu bazı yerlerde tarım sayesinde ekonomik refah seviyesi arttırıldı. Ancak sürekli mücadelelerin gerçekleştiği Sultan Sarayı, Linbey bölgesi, Marcuye ve Heysunc gibi bölgelerde gelişim istenilen düzeye erişilemedi.

Mihribânîler, metbû tanıdıkları İlhanlılar ile H 675 (M 1276-1277) yılında karşı karşıya geldiler. Abaka Han; komutanları Emir Cardu, Togan ve Danara ile beraber Sistan civarına gelerek çevre yerleşim yerlerinde tahribat yaptı. Daha sonra bin kişilik Moğol ordusu Sistan kapılarına dayandı. Meydana gelen muharebenin ardından Sistan'ı ele geçiremeyen Moğollar bölgeden çekildi.

Nasreddin Muhammed, Moğol tehlikesini atlattıktan hemen sonra 1280'li yılların başında Emir Bar (Mekinüddin Ömer) ve Muhammedî Reis'in isyanı ile karşı karşıya kaldı. Asiler, Sistan'dan ayrılarak Nih'e hareket edince Mihribânî ordusu Nih'e ilerledi. Emir Bar ve Muhammedî Reis, Nih'ten ayrılarak Kûhistan'a kaçtılar. H 682 (M 1283-1284)'de Emir Bar, Cusf'ta vefat etti. Emir Bar'ın vefatı isyanı zayıflattı. Nasreddin Muhammed isyancılara karşı bağışlayıcı bir politika izledi ve isyan son buldu.

Abaka Han'dan sonra İlhanlı tahtına çıkan Ahmet Tekedür Han ile Mihribânîlerin sıcak münasebetler kurduğu görülmektedir. Tekedür Han, İlhanlıların başına geçtikten kısa süre sonra Nasreddin Muhammed'e hükümdarlık alametleri olan mücevher kaplı hilat,

kılıç, sancak, davul ve hâkimiyet menşuru gönderdi. Ayrıca Tekedür Han, Nasreddin Muhammed'e Sistan, Farah, Nih, Tekinabad, Kah Kalesi ve çevresinin idaresini verdi. Ancak Tekedür Han'dan sonra İlhanlı tahtına oturan Argun Han zamanında Nasreddin Muhammed ile İlhanlıların ilişkileri bozuldu. Tuşir Melik komutasında büyük bir Moğol ordusu H 688 (M 1289-1290)'de Nih'e gelip bölgede tahribat yaptılar. Ele geçirilen esirleri de Kûhistan'a gönderdiler. Moğolların çekilmesinin ardından Nasreddin Muhammed bölgedeki tahribatın giderilmesi için oğlu Şemseddin Ali'yi görevlendirdi. Şemseddin Ali; Nih, Kûhistan, Cust ve Bircand bölgelerini yeniden Mihribânîlerin idaresine aldı.²⁸ Aynı yıl Hülâgû'nun oğlu Cumukur, yanında bulunan 5000 asker ve Kemşu ile birlikte Uk ve Kûh-ı Sefid havalisine girip burada tahribat yaptıktan sonra Horasan'a çekildi.²⁹

Mihribânîlerin mücadele içinde oldukları Şemseddin Muhammed Kert'in Moğollar ile arası bozulmuştu ve Abaka, H 676 (M 1278)'da Şemseddin Muhammed'i öldürttü. Bu tarihten itibaren H 693 (M 1294)'e kadar Kertler, Sistan ve çevresine saldırıda bulunmadılar. 1294'te Mihribânîler ile Kertler arasında bir barış anlaşması yapıldı. Bu anlaşma Nasreddin Muhammed'i hem siyasî olarak güçlendirdi, hem de onun rahat hareket etmesini sağladı.³⁰

Mihribânîler, XIII. yüzyılın sonlarında Büst, Germsîr ve Tekinabad bölgelerinde baş gösteren eşkıyalık faaliyetleri ile meşgul oldular. Şemseddin Ali'nin idaresindeki Mihrabanî ordusu H 695 (M 1295-1296)'te bahsi geçen yerlerdeki eşkıyaları temizleyip daha sonra bölgeye ulaşan yollarda da güvenlik tedbirleri aldılar.³¹ Ayrıca Nasreddin Muhammed bu dönemde Türk ve Moğol grupları itaate almakla uğraştı. Yine bu dönemde İlhanlılar, doğu sınırlarındaki kontrolü sağlamakta zorlanmaya başlayınca Mihribânîlerin bölgedeki gücü ve etkisi arttı.³² 1298 yılında Sistan ve çevresinde Negüderilerin istilası meydana geldi. Negüderiler, Mihribânî topraklarının bir bölümünü yağma ve talan ettikten sonra geri çekildiler.³³ Bu tarihten itibaren Nasreddin Muhammed'in ölüm tarihi olan 1318'e kadar Sistan'a yönelik ciddi bir tehdit meydana gelmedi. Nasreddin Muhammed idaresi döneminde çevre illerdeki idareciler ile iyi ilişkiler kurmaya çalıştı. Nitekim bu idarecilerden Kinna valisi Haccac, Yezd Atabeyi Kutbüddin Alaüddeve, Gıyasüddin Nusret ve Muizzüddin Ali değişik zamanlarda Nasreddin Muhammed'e misafir olmuşlardır.³⁴

2.1. Melik Rükneddin Şah Mahmud İsyanı

Nasreddin Muhammed, idarî döneminin son zamanlarında en büyük oğlu Şah Mahmud'un isyanıyla karşı karşıya geldi. Şah Mahmud gençlik yıllarında babasına itaat edip devlet işlerinde görev aldı. Ancak daha sonra bazı devlet adamları ve annesinin etkisiyle babasına karşı isyan ederek Sistan'dan ayrılarak Bizhanabad'a gitti. Burada takribi bir yıl kalan Şah Mahmud, bölge halkını da kendisine itaat ettirdi. Daha sonra idarî hâkimiyetini genişletmek isteyen Şah Mahmud, sırasıyla Hedayan, Salemet, Haserd, Sengan, Zuzan ve Haf havalisini ele geçirip bahsi geçen bölgelerdeki halkı itaate aldı. Daha sonra ise Herat ve Nişabur arasında bulunan Baherz'e gelerek burada bir köyde konakladı. Şah Mahmud'un Herat ve Nişabur dolaylarında dolaştığını öğrenen Horasan Emiri, hazırladığı ordunun başına Emir Nevruz'u³⁵ getirerek bu orduyu Şah Mahmud'un üzerine gönderdi. Emir Nevruz ile Şah Mahmud arasında meydana gelen savaşın ardından Nevruz, Şah Mahmud'u tutuklayarak Garcistan'da bulunan Vijvij Kalesi'ne hapsedti. Ancak ertesi gün kaleden çıkartıp huzuruna getirttiği Şah Mahmud'a hilat verdi. Şah Mahmud, bir yıl Emir

²⁶ Bosworth, *The History...*, s.434.

²⁷ *Tarih-i Sistan...*, ss.370-372.

²⁸ *Tarih-i Sistan...*, ss.371-375.

²⁹ Bosworth, *The History...*, s.436.

³⁰ Melik Şah Hüseyin, *İhya ül-Mülük...*, s.86.

³¹ *Tarih-i Sistan...*, ss.376-378.

³² Bosworth, *The History...*, ss.434-437.

³³ Coşkun, *Kert Hanedanlığı...*, s.122.

³⁴ Melik Şah Hüseyin, *İhya ül-Mülük...*, s.87; Bosworth, *The History...*, s.437.

³⁵ Emirü'l-ümera Nevruz, Horasan ve Mazenderan bölgesinin savunması ile ilgilenmekteydi. Ayrıca bir dönem Sistan ve çevresinde Moğol ordularının komutanlığını üstlenmiştir (Spuler, *İran Moğolları...*, s.106).

Nevruz'un yanında kaldı. Hatta Kûhistan'da Nevruz adına faaliyetlerde bulundu.³⁶

Şah Mahmud, bir yıl Emir Nevruz ile beraber hareket ettikten sonra Moğollar tarafından tahrip edilen Nih bölgesine döndü. Kaleleri tamir ettirip, su kanallarını da çalışır hale getirdi. Nih bölgesinde gerekli tahkimatı yaptıktan sonra da Habis'e gidip şehri idaresi altına aldı. Daha sonra Dinkerd, Hek ve Tak bölgesinde Heştad Kalesi'ni ele geçirerek Habis ve civarında bir yıl kadar konakladı. Habis'te salgın bir hastalığa yakalanan Şah Mahmud, Nih bölgesine getirildi ve yaklaşık bir yıl yatalak olarak yaşadı. Sağlığına kavuştuktan sonra babası Nasıreddin Muhammed'e "Uzun süreden beri bu oğlum ülkemizden ayrı düştü. Vatan hasretinden sızı çekti ve o, kaderin bütün hileliklerini yaşadı. Şimdi o, şehrin bir kısmının kendisine tahsis edilmesi için babasına yalvarıyor" şeklinde bir mektup gönderdi.³⁷ Ancak Nasıreddin Muhammed, bu ve Şah Mahmud'un daha sonra gönderdiği birkaç mektubu cevapsız bıraktı. Şah Mahmud, talebinin babası tarafından karşılıksız bırakılması üzerine ordusuyla beraber birkaç kez Sistan'a sefer düzenleyip Sistan'ın bazı bölgelerini tahrip etti. Bu saldırıların ardından babasına tekrar bir mektup göndererek "Sen hizmetinde bulunan birkaç bin süvariden ve piyadeden müteşekkil bir orduya sahipsin. Oysa farkındasın ki benimle beraber olanların sayısı yüz süvariden fazla değil. Senin babalık şerefine ve beyliğine saygı duyuyorum. Ben sana karşı savaşmayacağım. Öyleyse ordunun geri kalanına, ileri gelenlere ve kardeşlerime benimle savaşmalarını emret. Eğer ben onlara karşı dayanırsam bu, onlardan daha iyi olduğumu gösterecek. Eğer yenilirim Sistan'dan ayrılıp bir bilinmezliğe gitmeye razı olacağım." dedi.³⁸ Oğlu Şah Mahmud'un gönderdiği bu mektuba oldukça sinirlenen Nasıreddin Muhammed, Sistan'da şehrin ileri gelenlerinden oluşturduğu bin süvarilik bir orduyu Şah Mahmud'un üzerine gönderdi. Şah Mahmud, babasının gönderdiği orduyu mağlup ederek, Sistan ileri gelenlerinden bir kısmını esir etti ve Nih'e çekildi.³⁹

Nasıreddin Muhammed, ordusunun mağlubiyetinin ardından, Şah Mahmud'u Sistan'a çağırarak Sistan'daki bazı yerler ile Erg Kalesi'nin idaresini ona bıraktı. Ancak takribi bir yıl sonra bu beldelerin idaresini tekrar kendisine bağlamak için askerî faaliyetlerde bulundu. İdaresindeki bölgelerin babası tarafından saldırıya uğratıldığını gören Şah Mahmud, Nih'e çekildi. Ordusunu kuvvetlendirip Sistan üzerine yürüdü ve babasını mağlup etti. Hatta Nasıreddin Muhammed'i öldürme fırsatı da elde etti; ancak onu öldürmedi. Aralarında kısa süreli bir anlaşma yapılırsa da bu anlaşma tekrar bozuldu ve Şah Mahmud, Sistan'ı sekiz ay boyunca muhasara altına aldı. Kuşatma süresince iki taraf arasında sayısız çarpışma meydana geldi. Sistan halkı bu kuşatma nedeniyle işe kıtlığı yaşayınca iki taraf arasında anlaşma yapıldı. Bu anlaşmaya göre Hilmend nehri sınır yapıldı; Sistan'dan Hilmend'e kadar olan bölge Nasıreddin Muhammed'e, Hilmend'in diğer tarafı da Şah Mahmud'a bırakıldı.⁴⁰ Diğer yandan Nasıreddin Muhammed bu günlerde İlhanlılar ile ters düştü ve Moğol memurlarından bazılarını öldürdü. Bu durum üzerine 1318 yılında Olcaytu, Nasıreddin Muhammed üzerine yürüteceksen Negüderilerin arkadan saldırılarından çekinip bu seferden vazgeçti.⁴¹

Şah Mahmud, anlaşmanın ardından Nih'e döndükten sonra idaresini oğlu ile paylaşmayı bir türlü hazmedemeyen ve Olcaytu tehdidini de atlatan Nasıreddin Muhammed, tekrar anlaşmayı bozdu. Şah Mahmud ise bir kez daha Sistan'a yürüyüp Uk ve Piş-i Zirih bölgelerinde tahribat gerçekleştirdi. Uzun yıllar devam eden Nasıreddin Muhammed ile Şah Mahmud'un saltanat mücadelesi 14 Rebiülahir 718 (15 Haziran 1318)⁴² günü Nasıreddin Muhammed'in vefatı ile son buldu. Kaynaklarda onun şahsiyeti hakkında çok fazla malumat bulunmamaktadır. Altmış yıldan fazla süren saltanatı sırasında Mihribânîlerin Sistan ve civarındaki etkinlikleri arttı, hâkimiyet sahaları genişledi. Nitekim Nasıreddin Muhammed, dönemdeki gelişmelere binaen, Mihribânîlerin asıl kurucusu olarak görülmektedir.⁴³

3. Nusretüddin Muhammed b. Nasıreddin Muhammed (1318-1330)

Nasıreddin Muhammed'in vefat ettiği günlerde Şah Mahmud; Uk ve Piş-i Zirih civarında bir av tertip etti. Bu av sırasında attan düşen Şah Mahmud'un ayakları kırıldı. Babasının vefat haberini öğrendiğinde yaşadığı rahatsızlık nedeniyle Sistan'a gidip Mihribânî idaresini ele geçiremedi. Bu sırada Sistan'da bulunan Nasıreddin Muhammed'in büyük oğlu Nusretüddin Muhammed, Mihribânîlerin idaresini ele geçirdi. Hazinesden halka ve ordusuna ihsanlarda bulunarak idaresini pekiştirdi.

Şah Mahmud, babasının vefatından takribi bir yıl sonra iyileşerek ayağa kalktı. Kardeşi Nusretüddin'i tahttan indirip yerine geçmek için Sistan'a yürüdü. Yaklaşık iki ay süren mücadelenin ardından iki taraf arasında anlaşma yapıldı. Anlaşma şartları daha önce Nasıreddin Muhammed ile Şah Mahmud'un yaptığı şartları kapsıyordu. Buna göre Hilmend nehri sınır sayılarak Sistan'dan Hilmend'e kadar olan yerler Nusretüddin'e, Hilmend'in diğer tarafı da Şah Mahmud'a verildi.⁴⁴

Mihribânî toprakları iki kardeş arasında paylaşıldı; ancak Mihribânî sikkelerindeki ifadelerle bakıldığında iki ayrı hanedanın ortaya çıkmadığı, Şah Mahmud'un Nusretüddin Muhammed'e bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Nusretüddin Muhammed adına basılan Ramazan 723 (Eylül 1323) Cemaziyelevvel 724 (Nisan-Mayıs 1324), Rebiülevvel 725 (Şubat-Mart 1325) tarihli sikkeler bulunmaktadır. Bu sikkelerin birinin üzerinde "eş-Şahü'l-Azam Nusretüddin ve'd-Dünya Muhammed b. Muhammed b. Ebu'l-Feth" yazmaktadır.⁴⁵

Tarihi şahsiyeti ve siyasî faaliyetleri hakkında maalesef yok denilecek kadar az bilgiye sahip olduğumuz Nusretüddin Muhammed'in idarî dönemi İlhanlılarda Ebu Said Bahadır Han dönemine rastlamaktadır. Bu dönemde İlhanlı toprakları siyasî açıdan merkezi otoriteden uzak bir vaziyetteydi.⁴⁶ Horasan civarında Çağatayların, Türklerin ve Moğolların yağma faaliyetleri ve Horasan'ın kuzeyinde Nizameddin Argun Şah'ın faaliyetleri bölgedeki istikrarı tehdit ediyordu.⁴⁷ Diğer yandan bu dönemde İran topraklarında ortaya çıkan Muzafferîler, İncülular ve Kertler gibi yerel hanedanlar İlhanlıların merkezi otoritesine zarar veriyordu.⁴⁸ Siyasî açıdan karışık olan bu dönemde Nusretüddin Muhammed'in Mihribânî idaresini devam ettirebilmesine bakılırsa onun iyi bir hükümdar olduğunu ve

³⁶ *Tarih-i Sistan*..., ss. 376-378.

³⁷ *Tarih-i Sistan*..., s.379.

³⁸ *Tarih-i Sistan*, (Çev. Vural Öntürk)..., s.355.

³⁹ *Tarih-i Sistan*..., s.380.

⁴⁰ Melik Şah Hüseyin, *İhya ü'l-Mülük*..., ss.90-91; Bosworth, *The History*..., s.440.

⁴¹ Bosworth, *The History*..., s.437.

⁴² Başka bir kayda göre Nasıreddin Muhammed, 14 Rebiülevvel 718 (17 Mayıs 1318) günü vefat etmiştir (Bosworth, *The History*..., s.441).

⁴³ *Tarih-i Sistan*..., s.382.

⁴⁴ *Aynı yer*.

⁴⁵ Bosworth, *The History*..., s.441.

⁴⁶ Detaylı Bilgi için bkz. A. Boyle, "Dynastic and Political History of The İl-Khans", *The Cambridge History of Iran*, V.5, Cambridge At The University Press 1968.

⁴⁷ Bosworth, *The History*..., s.442.

⁴⁸ Detaylı bilgi için bk. Samet Aliç, "İran'da Yerel Hanedanlar Dönemi (XIV-XV. Yüzyıl)", *Atlas International Congresson Social Sciences* 8., Ankara, 2021.

Mihribânî idaresini ayakta tutmak için mücadele ettiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Nusretüddin Muhammed, H 731 (M 1330) yılında vefat etti. Melik Şah Hüseyin'in ifade ettiği kadarıyla içki ve eğlenceye düşkündür.⁴⁹

4. Kutbüddin Muhammed b. Rükneddin Mahmud (1330-1346)

Nusretüddin Muhammed'in vefatından sonra Mihribânî ileri gelenleri bir araya gelerek Nusretüddin'in yeğeni Kutbüddin Muhammed'in Mihribânî tahtına getirilmesine karar verdiler. Kutbüddin Muhammed, 3 Rebiülevvel 731 (15 Aralık 1330) günü resmî tören ile tahta çıkıp tebaasına ihsanlarda bulundu. Öyle ki yolcular ve yoksullar için her gün otuz hayvan yükü ekmek ve on hayvan yükü et hazırlattırıp yolcu ve muhtaçlara ikram ettirdi. Onun bu cömertliği ve dindar şahsiyeti takdir görmesini sağladı.⁵⁰

Kutbüddin'in tahta çıkışından kısa süre sonra onun idaresinden memnun olmayan muhalifler bir isyan başlattı. İsyancılar, H 734 (M 1333)'te kendilerine destek olmaları için bu sıralarda Kert idaresine henüz eline alan Muizzüddin Ebu'l Hüseyin Kert'i (1332-1370) Sistan'a davet ettiler. Muhtemelen bu girişim karşısında Kutbüddin, ünlü Sufi Alaüddeve Simnânî'den⁵¹ yardım talep etmiş olmalıdır ki onun taraftarlarından birinin arabuluculuğu ile Muizzüddin, isyan hareketine destek vermekten vazgeçti. İsyan hareketini bastıran Kutbüddin'in maalesef bu tarihten sonraki faaliyetleri hakkında kaynaklar bilgi vermemektedir. Kutbüddin yaklaşık on altı yıllık idaresinin ardından Sistan'ı kasıp kavuran veba salgınında hayatını kaybetti.⁵²

5. Taceddin b. Kutbüddin (1346-1350) ve Sultan Mahmud b. Ali b. Nasreddin Muhammed (1350-1352) Dönemlerinde Mihribânîler

Kutbüddin vefat ettiğinde Mihribânî tahtı için beş kardeşi ve oğlu Tacüddin, olmak üzere altı vâris bulunmaktaydı. Ayrıca Mihribânîlerin idaresindeki önemli kaleler de hanedan üyelerinin idaresi altındaydı. Hanedan üyelerinin muhalefetine rağmen Tacüddin, Mihribânî idaresini ele geçirmeyi başardı. Ancak dört yıl gibi kısa emareti döneminde hanedan üyelerinin isyanıyla uğraştı. Önce Muhammed b. Nusreddin'i sonra da amcası İzzeddin b. Rükneddin Mahmud'un isyanını bastırdı. Ancak Nasreddin Muhammed'in torunu Sultan Mahmud'a boyun eğdi ve 1350 yılında Sistan'ı terk etti.⁵³

Taceddin, Sistan'dan ayrıldıktan sonra önce Kirman'a sonra da Kertlerin idaresi altındaki Herat'a geldi. Kert meliki Muizzüddin Ebu'l Hüseyin Kert'ten yardım istedi. Muizzüddin Hüseyin, bu vasıta ile Mihribânîlerin iç işlerine karışma fırsatı elde etti. Bu fırsatı değerlendirmek amacıyla bir ordu hazırlattı; ancak Maverâünnehir'in Türk emiri Kazgan Han'ın Kert topraklarına saldırması üzerine Taceddin'e yardım için hazırlattığı orduyu Herat'ın savunması için geri çekmek zorunda kaldı. Bu orduyla beraber hareket eden Taceddin harekât sırasında öldü. Diğer yandan Mihribânî tahtını ele geçiren Sultan Mahmud da zor günler yaşıyordu. Merkezi otoriteyi sağlayamayan Sultan Mahmud ve onu tahta çıkaran destekçileri arasında anlaşmazlık meydana geldi. İki yıl süren mücadelenin ardından Sultan Mahmud da tahttan indirildi ve Tak'ta öldürüldü.⁵⁴

6. İzzeddin b. Rükneddin Mahmud (1352-1382) ve Kutbüddin b. İzzeddin (1382-1386) Dönemlerinde Mihribânîler

Sultan Mahmud'un tahttan indirilişinin ardından Sistan ileri gelenleri Mihribânî tahtına oturacak isim için bir kez daha bir araya geldiler. Bu toplantının ardından İzzeddin b. Rükneddin Mahmud tahta çıkarıldı. İzzeddin'in Mihribânî tahtı üzerindeki en önemli rakibi Uk valisi Muhammed b. Nusreddin idi. Muhammed, İzzeddin'in tahta çıkışından hemen sonra Sistan'ın kuzeyinde yeni kaleler inşa ettirip mevcut kaleleri de tahkim ettirdi. Kuzey Sistan'daki bazı beldeleri de kendi hâkimiyetine aldı. Muhammed'in bu faaliyetleri Mihribânîlerde bir iç savaş meydana getirdi. Bu iç savaş ile birlikte Sistan ve çevresindeki tarım alanları tahrip oldu. Ayrıca Pişt-i Zirih'teki sulama kanalları da bozuldu. Bu sebeple yaklaşık altı yıl tarım yapılamadı. Üstüne doğa koşullarının da olumsuz seyretmesi Mihribânîlerin topraklarında kıtlığa sebep oldu.⁵⁵

İzzeddin'in otuz iki yıllık saltanatı bulunmasına rağmen maalesef onun saltanatının büyük bölümü hakkında ve bu dönemde Mihribânîlerin sosyo-ekonomik durumları hakkında çok fazla malumata sahip değiliz. Bir dönem Emir Timur ile yakınlaşıp ondan yardım aldığı bilinmektedir.⁵⁶ Saltanatının sonlarına doğru oğlu Kutbüddin'in devlet işlerinde etkili olmaya başladığı görülmektedir. Muhtemelen oğlunun siyasi ve askerî gelişimini kendi için bir tehdit olarak algılayan İzzeddin onu merkezi otoriteden uzak tutmak isteyince de İzzeddin ile Kutbüddin'in araları açıldı.⁵⁷

Diğer yandan Mihribânîlerin iç işlerinde sorunlar meydana geldi. İzzeddin veziri Muhammed Ata'ya değer veriyordu. Çünkü İzzeddin'in kardeşi Sultan Mahmud ile yaptığı taht mücadelesinde ondan çok destek görmüş ve İzzeddin'in tahta çıkmasında Muhammed Ata etkili olmuştu. Ancak Sistan halkı, zamanla muamelelerini beğenmediği Vezir Muhammed Ata'ya karşı tavır aldı. İzzeddin, Sistan dışında avda bulunurken Sistanlıların bir kısmı Erg bölgesini ele geçirip Vezir Muhammed Ata'yı katlettiler. Sistanlıların bu huzursuzluk durumunu fırsata çeviren Kutbüddin babasına karşı olan tavrını daha da sertleştirdi ve nihayet babası İzzeddin ile Hâce Sangan yakınlarında karşı karşıya geldi. Kutbüddin babasını mağlup etti ve İzzeddin, Sistan'a çekildi. Onu takip eden Kutbüddin, Sistan'da ele geçirdiği babasını Nih'e sürgüne gönderdi. Daha sonra İzzeddin, Kertlerin başkenti Herat'a giderek Gıyaseddin Pir Ali'ye sığındı. İzzeddin tahtını yeniden ele geçirmek için Gıyaseddin Pir Ali'den yardım istedi. Bu talebe olumlu cevap veren Gıyaseddin ile Farah meliki İskender b. İnaltegin bir ordu hazırlayarak Sistan'a ilerledi. H 781'in sonlarında (M 1380 yılının ilkbaharı) İzzeddin ve müttetikleri Pişt-i Zirih'i ele geçirdiler. Onların bu başarısı karşısında Sistan halkının çoğu Kutbüddin'den desteğini çekince Kutbüddin altı yüz kadar adamıyla Sistan'ı babasının idaresine bırakıp Afganistan'ın güneydoğusuna kaçtı. Ancak kısa süre sonra Sistan halkının kendini daveti üzerine Sistan'a döndü. Bu sıralarda yaşanmış olan İzzeddin, 1380 yılında Mihribânî tahtını oğlu Kutbüddin'e bıraktı. Takribi iki yıl sonra 20 Receb 784 (29 Eylül 1382) tarihinde vefat etti.⁵⁸

7. Mihribânîlerin Emîr Timur Hâkimiyetine Girmesi

Kutbüddin'in Mihribânî tahtını ele geçirdiği dönemde yeni bir tehlike ortaya çıktı. 1370 yılında Semerkand merkezli siyasi bir teşekkül

⁴⁹ Melik Şah Hüseyin, *İhya ül-Mülük...*, s.93.

⁵⁰ Bosworth, *The History...*, s.443; Bu konuda detaylı bilgi için bk. H. R. Reomer, "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadars", *The Cambridge History of Iran*, V.6, Cambridge At The University Press, 2006.

⁵¹ Üç yüzün üstünde eseri olduğu bilinen ünlü Sufi Alaüddeve Simnânî'nin babası Melik Şerefüddin İlhanlılarda önemli idarî görevler üstlenip daha sonra Gazan Han'ın vezirliğini yapmıştır. Amcası Melik Celaleddin de İlhanlılarda baş vezirlik görevinde bulunmuştur. Kendisi de bir dönem İlhanlı sarayında bulunmuş, dönemin sözü geçen şahsiyetlerinden biriydi (M. Nazif Şahinoğlu, "Alaüddeve Simnânî", *DİA*, C.2, TDV, Ankara, 1989, ss.345-346).

⁵² Bosworth, *aym yer*.

⁵³ Bosworth, *The History...*, s.444.

⁵⁴ Melik Şah Hüseyin, *İhya ül-Mülük...*, s.96; Bosworth, *The History...*, s.444.

⁵⁵ Bosworth, *The History...*, ss.445-446.

⁵⁶ Nizamüddin Şami, *Zafername*, (Çev. Necati Lugal), TTK, Ankara, 1987, s. 25; Şerefüddin Ali Yezdi, *Emîr Timur (Zafername)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge, İstanbul, 2013, ss. 46-47.

⁵⁷ Bosworth, *The History...*, ss.445-446.

⁵⁸ Melik Şah Hüseyin, *İhya ül-Mülük...*, ss.100-102; Bosworth, *The History...*, s.446.

oluşturmayı başaran Emir Timur,⁵⁹ 1380'li yılların başından itibaren İran'ın doğusunda varlığını hissettirmeye başladı ve İran'daki yerel hanedanlar ile münasebetler kurdu. 1381 yılında sadakatinden şüphe ettiği Kert hükümdarı Gıyaseddin Pîr Ali'yi cezalandırmak için Herat'a yürüdü⁶⁰ ve Muharrem 783 (Mart/Nisan 1383)'te Herat'ı ele geçirdi.⁶¹ Daha sonra Cankurbanlıların Tus ve Kelat emiri Ali Bey'i ele geçirip Semerkand'a gönderdi. Ardından da Serberberileri itaat altına aldı. 1383 yılının başlarında Kertlerin İsfizâr (Esfazar) valisi Şah Davud'un isyanını bastırmak için İsfizâr'a yürüdü.⁶² Emir Timur'un İran'ın doğusundaki başarılı faaliyetlerinin farkında olan ve sıranın Sistan'a da geleceğini tahmin eden Kutbüddin, Tacüddin Şah-ı Şahan'ı Emir Timur'a göndererek ona haraç ödeyeceğini bildirdi. Emir Timur, Kutbüddin'in bu davranışından memnun oldu; ancak bu siyasî hamle Emir Timur'un Sistan üzerine ordu göndermesine engel olmadı. Timur, 1383 yılında Ak Timur Bahadır komutasında bir orduyu Farah'tan Sistan'a gönderdi. Emir Timur'un birlikleri Zirih'i ele geçirdi. Ordusunun başarı haberi üzerine Emir Timur, Ramazan 785 (Kasım 1383)'te⁶³ barış görüşmeleri için Mihribânî topraklarına hareket etti. Önce Zare'ye ilerleyip burayı ele geçiren Emir Timur daha sonra Sistan'a yürüdü. Sistan askerlerinin Emir Timur'un süvarilerine saldırıp onlara çok sayıda zayıat verdirmesiyle ateşkes bozuldu. Bu gelişme üzerine geri çekilen Emir Timur savaş hazırlıklarına başladı. Emir Timur bizzat ordunun merkezinde yer alırken sağ kanada Miran Şah, Hacı Seyfeddin ve Akboğa'yı, sol kanada da Sarı Boğa ve Hudadad b. Hüseyin'i yerleştirdi. Sistanlılar ise kalenin etrafındaki hendekleri tahkim ettiler. Meydana gelen ilk saldırıda 10.000 kişilik Emir Timur kuvvetleri püskürtüldü. Daha sonra Emir Timur'un adamlarından Ali b. Müeyyed'in komutasındaki beş yüz kişilik ordu kale kapısını kırdı. Ardından Ak Timur emrindeki bin kişilik birlik ile kaleye girmek için hamle yaptı. Kutbüddin, kale kapısının kırıldığını görünce Emir Timur'a teslim oldu. Emir Timur, Sistan'da üç gün süren yağma ve tahribat yaptı, Mihribânî hazineleri yağmalandı.

Emir Timur, Sistan'daki zaferinin ardından Mihribânîlerden Şah-ı Şahan Tacedddin Ebu'l-Feth b. Mesud Şihne'yi Sistan valiliğine getirdi ve Mihribânîler, Emir Timur'u metbû tanımak zorunda kaldı. Timur, Kutbüddin ve bir kısım reayasını Semerkand'a gönderdi. Onun eşleri, âlimleri ve bazı ileri gelen devlet adamları da Farah hisarına gönderildi. Semerkand'da üç yıl kadar esir tutulan Kutbüddin, 1386 yılında Emir Timur tarafından öldürüldü.⁶⁴

Sonuç

Moğol istilasının İran ve çevresini kasıp kavurduğu bir dönemde siyasî otorite boşluğundan faydalanarak Sistan ahalisinin desteği ile siyasî bir teşekkül oluşturan Şemseddin Ali'nin ataları hakkında detaylı bilgiye sahip değiliz. Onun kökeni hakkında bildiğimiz en eski şahıs büyük dedesi, Mihribân'dır. Bu sebeple hanedan Farsça kaynaklarda Mülük-ı Mihribân olarak adlandırılmaktadır. Ataları hakkında çok detaylı bilgiye sahip olunmamasına rağmen sonraki gelişmelerden anlaşıldığı kadarıyla Mihribânîler öteden beri Sistan ve çevresinde söz sahibi ve güvenilir bir ailedi.

Mihribânîlerin kurucusu Şemseddin Ali'nin şahsiyeti hakkında kaynaklarda kayda değer bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak Moğol istilasının getirdiği korku ve karışıklık döneminde sorumluluk

arak Sistan ve çevresinde bir siyasî teşekkül ortaya çıkarması onun sorumluluk sahibi, teşkilât işlerinden anlayan, siyaset bilen ve askerî meziyetleri olan bir şahsiyete sahip olduğuna delalet edebilir. Nitekim çok kısa sürede Mihribânî topraklarını genişlettiği gibi hâkim olduğu sahayı Moğollara tasdik ettirmeyi de başarmıştır. Şemseddin Ali'den sonra Mihribânîlerin başına geçen Ali'nin yeğeni Nasreddin Muhammed döneminde Mihribânîlerin nüfuzları artmış ve siyasî sınırları da genişlemiştir. Ayrıca Nasreddin Muhammed döneminde idarî teşkilâtlanma hız kazanmıştır. Bu nedenle Mihribânîlerin asıl kurucusu Nasreddin Muhammed olarak görülmüştür. Nasreddin Muhammed'in son dönemlerinde ve sonrasında Mihribânîlerin genişleme hızı azalmıştır. Özellikle Nasreddin'in son dönemlerinde ve Nusretüddin Muhammed döneminde Şah Mahmud b. Nasreddin Muhammed'in isyanı Mihribânîleri zaafa uğratmıştır. Ayrıca Kutbüddin Muhammed döneminden itibaren artan taht kavgaları da Mihribânîlerin daha güçlü bir siyasî teşekkül olmasına engel olmuştur.

Mihribânîler kuruluşundan itibaren önce Moğol İmparatorluğu'nun sonra da İlhanlıların gölgesi altında varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Moğollardan sonra en çok mücadele ettikleri siyasî teşekkül, aynı coğrafyada çıkar çatışmasına düştükleri Kertler olmuştur. Yine bu coğrafi yakınlık Kertler ile küskün veya asi Mihribânî mensuplarının ortak hareket etmesine de vesile olmuştur. Bu durum Kertlere, Mihribânîlerin iç işlerine karışma fırsatı vermiştir. Mihribânîler, yaklaşık bir buçuk asır Moğol tabiliğinde kaldıktan sonra bu kez de Emir Timur'a boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Moğolları metbû tanıdıkları bu uzun süre zarfında tarihi açıdan önemli bir yere sahip olan Sistan ve çevresinin siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel açıdan gelişmesinde önemli rol oynamışlardır.

⁵⁹ İsmail Aka, "Timurlular", *DİA*, C.41, TDV, Ankara, 2012, s.177.

⁶⁰ İbni Arabşah, *Acâibu'l Makdûr...*, s. 64; İqtidar Husain Sıddıqui, "Kert", *DİA*, C.25, TDV, Ankara, 2002, s.297; Stanley Lane-Poole, *İslam Devletleri Tarihi*, (Çev. Halil Edhem), (Haz. Samet ALIÇ), Selenge, İstanbul, 2020, s.402.

⁶¹ Mustafa Şahin, *Orta Çağda Herât Bölgesi (Gaznelilerin Kuruluşundan Timurluların Yıkılışına Kadar)*, Basılmamış Doktora Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 158.

⁶² Bosworth, *The History...*, s.447.

⁶³ El- Fuşenci, Timur'un üzümlerin yetiştiği zaman Sistan'a hareket ettiğini ve kış sonunda bölgeyi ele geçirdiğini belirtmektedir (Ahmad Hesamipour, *El-Fuşaenci'nin "İbretü'n-Nâzirin" Adlı Eserinde Timur Devri Olayları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 71).

⁶⁴ Bosworth, *The History...*, s.449; Nizamüddin Şami, *Zafername...*, ss.110-112.

KAYNAKÇA

- Aka, İsmail, "Timurlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.41, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.
- Aliç, Samet, "İran'da Yerel Hanedanlar Dönemi (XIV-XV. Yüzyıl)", *Atlas International Congresson Social Sciences 8.*, Ankara, 2021.
- BOSWORTH, C. Edmund, "Sistan", *Encllopaedia of Islam*, C. IX, Leiden, 1997.
- _____, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247 /861 to 949/1542-3)*, Manchester University, England, 1994.
- Boyle, A., "Dynastic and Political History of The İl-Khans", *The Cambridge History of Iran*, V.5, Cambridge At The University Press 1968.
- Coşkun, Derya, *Kert Hanedanlığı*, Kitabevi, İstanbul, 2020.
- El- Yakubi, "Kitabü'l-Büldân", *Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler*, (Çev. Yusuf Ziya Yörükân), (Haz. Tahsin Koçyiğit, Ali Ertuğrul), Ötüken, İstanbul, 2013.
- Hesamipour, A. *El-Fuşaenci'nin "İbretü'n-Nâzirîn" Adlı Eserinde Timur Devri Olayları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- İqtidar Husain Sıddıqui, "Kert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.
- İbn Havkal, "Kitabü'l- Mesalik ve'l- Memalik", *Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler*, (Çev. Yusuf Ziya Yörükân, Haz. Ali Ertuğrul), Ötüken, İstanbul, 2013.
- İbnî Arabşah, *Acâibu'l Makdûr*, (Çev. Ahsen Batur), Ötüken, İstanbul, 2012,
- Melik Şah Hüseyin, *İhya ü'l-Mülûk*, (Haz. Manuçehr Sutude), Tahran, 1344.
- Nizamüddin Şami, *Zafernâme*, (Çev. Necati Lugal), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Mihribâniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. EK-2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2019.
- _____, "Sistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.37, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.
- Reomer, H. R., "The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadars", *The Cambridge History of Iran*, V.6, Cambridge At The University Press, 2006.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- Stanley Lane-Poole, *İslam Devletleri Tarihi*, (Çev. Halil Edhem), (Haz. Samet ALIÇ), Selenge, İstanbul, 2020.
- Şahin, M., *Orta Çağda Herât Bölgesi (Gaznelilerin Kuruluşundan Timurluların Yıkılışına Kadar)*, Basılmamış Doktora Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Şahinoğlu, M. Nazif, "Alâüddeve Simnâni", *DİA*, C.2, TDV, Ankara, 1989.
- Tarih-i Sistan*, (Çev. Vural Öntürk), Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2018.
- Tarih-i Sistan*, İntişaraat-ı muayyen, Neşr. Muhammed Taki Bahar, Tahran, 1381.
- Yılmaz, Bilen, "Uygur Sivil Belgelerinin Moğol Tarihi Araştırmalarındaki Önemi", *Türkbilig*, 2020/40, ss. 251-260.
- Seyf b. Muhammed b. Yakub el-Herevi, *Tarihname-i Herat*, Tash. Gholam Rıza Tabatabayi, Tahran, 1383.
- Şerefüddin Ali Yezdi, *Emîr Timur (Zafernâme)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge, İstanbul, 2013.
- Yuvalı, Abdülkadir, *İlhanlılar Tarihi I*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.

EXTENDED ABSTRACT

The Sistan region was an important region according to its history. Al-Yaqubi misdeem Sistan to Khorasan. Ibn Hawkal states that Sistan is surrounded by Kirman and Sind land in the east, Khorasan and part of Hind land in the west. The Mongol invasion came to the Sistan region on 15 January 1223, and the Mongols left the region after slaughtering some of the people of Sistan. The Mongols came back to Sistan on 23 August 1233. On 26 June 1234, they captured the Erg castle. On 5 February 1235, they massacred the inhabitants of the fortress. During the siege, about a hundred thousand people died due to the effect of the plague epidemic. Due to the turmoil and fear caused by the Mongol invasion, the leaders of Sistan submitted their allegiance to Melik Shams Al-Din Ali b. Mesud b. Halefi Mihribânî in Ramadan 633 (May/June 1236) and demanded that he take over the administration of Sistan. Shams Al-Din Ali, who accepted this offer, established the Mihribânî Dynasty, which constituted the second branch of the Nimruz Meliks, on 13 Zilkada 633 (July 19, 1236). The Mihribânîds ruled for more than three centuries until the death of Sultan Mesud who was the last Mihribânîds ruler, in 1543.

After Shams Al-Din Ali established the Mihribânî dynasty, he went to the Mongolian ruler Ogedi Khan and had made his dominance confirmed. He built a palace in Ka'an and made an effort to determine the assets of the regions under his administration. During the period of Möngke Khan, depended to the Mongols and minted coins including the name of Möngke Khan. At 1255, he expanded his dominance to Mastunk and Kustar in Balochistan. In the last days of his life, he had to struggle with the Karts, and in this period, a part of Sistan came under the rule of the Karts. Nasır al-Din Muhammed, who succeeded Shams Al-Din Ali after his death, brought Sistan and its environs back under the rule of Mihribânîds and he fought against the Karts for a long time. During the reign of Nasır al-Din Muhammed, who was the ruler of the Mihribânîds for about fifty seven years, Mihribânîds progressed politically, militarily and socio-economically. Towards the end of his life Nasır al-Din Muhammed, had to deal with the rebellion of his son, Shah Mahmud. Shah Mahmud, who left Sistan and went to Bizhanabad region, took the regions such as Hedayan, Salemet, Hasard, Sengan, Zuzan and Haf under his administration. This situation caused Shah Mahmud and Nasır al-Din Muhammed to fight each other for a several time. However, Shah Mahmud could not take over the administration of the Mihribânîds. After Nasır al-Din Muhammed, Nusret al-Din Muhammed became the ruler of Mihribânîds. Shah Mahmud this time started to struggle with his brother Nusret al-Din. At the end of this struggle, Shah Mahmud became the administrator of some regions on the condition of being loyal to Nusret al-din. After Nusret al-Din, respectively Kutb al-Din Muhammed (1330-1346), Tac Al-Din b. Kutb al-Din (1346-1350), Sultan Mahmud b. Ali (1350-1350) became the ruler of the Mihribânîds. During this period, the struggles with the Kerts continued. Later Sultan Mahmud, Izz al-Din b. Rükûn al-Din (1352-1382) became the ruler of Mihribânîds. During this period, the Mihribânîds increased their activities in the north of Sistan. In the same period, the Mihribânîds experienced internal turmoil. Izz al-Din's son Kutb al-Din rebelled against his father and fought against him. In 1382, Kutb al-Din became the ruler of the Mihribânîds.

In the days when Kutb al-Din came to the throne, the Timurids started to work to establish dominance in Iran and its surroundings. Amir Timur, who moved to Herat in 1381, subdued the Karts, Jauni Kurbanids and Sarbadarids respectively. He sent an army on Sistan in 1383 and later himself came to Sistan. After the war between the Timurids and the Mihribânîds, Kutb al-Din had to surrender to Amir Timur. Amir Timur made plunder and destruction in Sistan that lasted for three days. Mihribânîds had to be a subject of Amir Timur. Kutb al-Din, who was held captive for three years in Samarkand, was killed by Amir Timur in 1386. Amir Timur gave the rule of the Mihribânîds to Shams al-Din Ali on the condition that he obeyed him.

DUMAN, İbrahim, “Şâhnâme’de Yer Alan Okçulukla İlgili Kayıtlar”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/1, Haziran 2022, s. 156-162.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1059981>

Geliş Tarihi / Received: 19 Ocak/ January 2022
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Mayıs/May 2022
Published Online: 26 June 2022

Şâhnâme’de Yer Alan Okçuluk ile İlgili Kayıtlar

İbrahim DUMAN^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, YALOVA.

* dumanlee41@hotmail.com

+ORCID: 0000-0002-1454-3052

Öz- Şâhnâme, XI. yüzyılda İran coğrafyasında telif edilmiş önemli bir kaynaktır. Eser, eski İran mitolojisi ve eski İran şahlarının hikayelerini konu edinmektedir. Eserin yazarı olan Ebû'l-Kâsim Firdevsî (1020 [?]), kitabında birçok silah teriminden bahsetmektedir. Bu çalışmanın konusu, Şâhnâme’de yer alan okçuluk terimleri ile ilgilidir. Araştırmanın yaylar ile ilgili kısmında, yay teçhizatını belirten kelimeler, *nâvek*, *çarh*, *kemân-i Çâçî* gibi yay çeşitleri, hükümdarlara ait yaylar, mecazi anlamda yay teçhizatını belirten kelimeler ve yayı kullanan kişiler incelenmektedir. Oklar ile ilgili bölümde ise ok silahını belirten sözcükler, *tîr-i nâvek*, *gâv-dom*, *tîr-i cevşen* gibi ok çeşitleri, ok temrenini belirten kelimeler ve mecazi anlamda oku simgeleyen terimler irdelenmektedir. Çalışmamızın amacı, Şâhnâme’de yer alan silah terimlerini açıklığa kavuşturmak ve kaynağın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

Anahtar Kelimeler- Şâhnâme, Ortaçağ İran, Ok, Yay.

The Records about Archery in the *Shâhnâma*

Abstract- The *Shâhnâma* is an important source written in Iran in the XI. century. The work deals with ancient Iranian mythology and the stories of ancient Iranian shahs. Abû al-Qâsim Ferdowsî, the author of the source, mentions many arms terms in his book. The subject of this study is about archery terms in the *Shâhnâma*. In the part of the research about the bows, the terms denoting bow equipment, bow types such as *nâvak*, *charkh*, *kamân-e Châchî*, bows belonging to the shahs, the words denoting bow equipment in a figurative sense and people who use the bow are examined. In the section about the arrows, the words denoting the arrow, arrow types such as *tîr-e nâvak*, *gâw-dom*, *tîr-e jawshan*, the words that indicate the arrowhead and the terms that symbolize the arrow in a figurative sense are studied. The aim of this study is to clarify the arm terms in the *Shâhnâma* and to contribute to a better understanding of the source.

Keywords – *Shâhnâma*, Medieval Iran, Arrow, Bow.

Giriş

Şâhnâme, Ebû'l-Kâsim Firdevsî (1020 [?]) tarafından XI. yüzyılda Ortaçağ İnan'ında telif edilmiştir. İlgili eser, eski İnan şahlarna ait hikayeleri ve Pers kültürüne ait efsaneleri içermektedir. Bu nedenle kaynak İnan'ın milli destanı sayılmaktadır. Şâhnâme'de İnan efsaneleri ve hikayelerinin yanı sıra Ortaçağ İslam dünyasının sosyal, kültürel, askeri ve ekonomik tarihi hakkında birçok kıymetli bilgiler verilmektedir. Aynı zamanda Ortaçağ silahları ile ilgili bilgiler de bu kaynakta geçmektedir. Bu çalışmanın amacı, Şâhnâme'de yer alan okları, ok uçlarını, yayları ve sadakları ayrıntılı olarak ele almaktır. Eserin birçok neşri bulunmaktadır. Çalışmamızda kaynağın Tahran'da yayımlanan Moskova baskısı kullanılmıştır.¹

Şâhnâme'de Yaylar ve Yaylık

Şâhnâme'de yay teşhizatını belirtmek için *kemân* (کمان)² sözcüğü kullanılmaktadır. Ortaçağ İnan'ında yazılmış bu hacimli kitapta birçok yay çeşidi de yer almaktadır. Mesela *nâvek* (ناولک)³, *çarh* (چرخ)⁴, *çarh-i Çâçî* (چرخ چاچی)⁵, *çarh-i Çîni* (چرخ چینی)⁶, *kemân-i Çâçî* (کمان چاچی)⁷, *Çâçî-kemân* (کمان چاچی)⁸, *kemân-i Tirâz* (کمان طراز)⁹, *teşh* (تخش)¹⁰ ve *kemân-i Türk* (کمان ترک)¹¹ kayıtları eserde geçmektedir.

Nâvek, antik dönemlerden itibaren İnan'da kullanılan ve oku yönlendirmek için oluğu bulunan bir yay çeşidiydi. Bu yayın okları kısa olurdu. Bu yayın uzun bir süre İnan'da¹² ve diğer coğrafyalarda¹³ kullanıldığı araştırmalardan anlaşılmaktadır.

Çarh, Ortaçağ İslam dünyasında istifade edilen, farklı ebatları olan ve yayın boyutuna paralel olarak ağır okları da fırlatabilen bir yay türüydü. 'Omer Hayyâm-i Nişâbüri'nin (öl. 1132 [?]) verdiği bilgiye göre bu yayın ağırlığı 400 menn¹⁴ (yaklaşık 333 kg.) ile 250 menn (yaklaşık 208 kg.) arasında değişmekteydi.¹⁵ *Çarh-i Çâçî*, Ortaçağda önemli bir yay üretim merkezi olan Çâç / Şâş'ta imâl edilen *çarh* yayını¹⁶; *çarh-i Çîni* ise Çin menşeli *çarh*ları simgelemektedir. Yine

kaynakta geçen altın süslemeli *çarh* yayı (چرخ زرین)¹⁷ kelimesinin hükümdarlara ait *çarh* yaylarını kastettiği tahmin edilmektedir.

Kemân-i Çâçî ve *Çâçî-kemân* kayıtları ise Çâç / Şâş şehrinde üretilen yayları belirtmektedir. Bu şehirde yapılan yaylar Ortaçağ İslam dünyasında çok meşhurdur.¹⁸ Ortaçağ savaş sanatı üzerine önemli bir eser yazan Fahr-i Mudebbîr de (öl. XIII. yüzyıl) *kemân-i Çâçî*'yi ünlü yaylar arasında göstermektedir. Yine onun verdiği bilgilere göre mezkûr yay, keskin ve ince bir yapıya sahipti.¹⁹

Kemân-i Tirâz kaydı, Türkistan'ın Tirâz şehrinde üretilen yayları kastetmektedir.²⁰

Tesh, hem ok hem de yay anlamını taşıyordu. Bu yayın oku küçük olurdu.²¹

Kemân-i Türk ise Türk yayını simgelemektedir. Bu kayda istinaden Türklerin tarihin eski devirlerinden itibaren okçuluktaki hünnerleri ve ok teşhizatlarının kalitesi, XI. yüzyılda eserini telif eden Şâhnâme'nin müellifi Ebû'l-Kâsim Firdevsî zamanında da etkisini korumaktaydı.

Kaynakta hükümdarlara ait yaylardan da bahsedilmektedir. Örneğin *kemân-i keyân* (کمان کيان)²², *kemân-i keyânî* (کمان کيانى)²³ ve *kemân-i key* (کمان کي)²⁴ kayıtları hükümdarlara ait yayları belirtmektedir.²⁵

Eserde yer alan *hâne-yi kemân* (خانه کمان)²⁶ kaydı, Farsça okçuluk terminolojisinde yayın kasan bölümüne verilen isimdir.²⁷

Şâhnâme'de okçuluk terimlerini belirten mecazi anlamlı kelimeler de vardır. Bu kelimelerin bazıları yay ve yayın bölümlerini simgelemektedir. Mesela *çûb* (چوب)²⁸, *şâh-i gûzen* (شاخ گوزن)²⁹, *şiz* (شيز)³⁰, *zâg-i siyeh* (زاغ سیه)³¹ ve *tercumân* (ترجمان)³² sözcükleri yayı; *çerm* (چرم)³³ kelimesi yay girişini kastetmektedir.

Şâhnâme'de yay kabı olarak *kirbân* (قربان)³⁴ kelimesi zikredilmektedir.

¹ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I-II, (Moscow Edition), Hermes Publisher, Tahran, 2015.

² Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 64, 75, 99, 110, 121, 132, 160, 197, 236, 246, 253 vd.

³ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 895, 907.

⁴ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 159, 452, 748, 749, 781, 789.

⁵ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 536; II, s. 1635.

⁶ Firdevsî, *Şâh-nâme*, II, s. 1354.

⁷ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 66, 566, 918; II, s. 1634.

⁸ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 496, 1031; II, s. 1635.

⁹ Ebû'l-Kâsim Cennetî 'Atâ'î, "Kemân-dârî u tîr-endâzî der-edebiyât-i Fârsî", *Ber-resihâ-yi Târihî*, 32, 1350/1971, s. 249.

¹⁰ İbrâhîm Pür-Dâvud, "Zîn-i ebzâr (Kemân u tîr), Varakî ez-târih-i silâh der-İrân", *Ber-resihâ-yi Târihî*, 7, 1346/1967, s. 42.

¹¹ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 99.

¹² Mesela Büyük Selçuklular (1038-1157) devrinde İnan'da bu yaydan istifade edilmekteydi. Bkz. İbrahim Duman, *Büyük Selçuklu Ordusunda Kullanılan Savaş Aletleri*, İstanbul, 2020, s. 78.

¹³ Memlükler dönemi (1250-1517) kaynağı olan *Münyetü'l-Guzât*'ta "*nâvek*"ten ok atmak" tabiri bulunmaktadır. Bu esere göre, *nâvek* yayı yüksek kalelerdeki ve uzak mesafelerdeki hedefe ok atmak için kullanılır. Bu yaydan atılan ok, bin arşın mesafeye kadar gider. *Nâvek* yayını ince süngü kamışından, Fars kamışından ve söğüt ağacından imâl ederler. Bu yaydan ok atılırken, ok oluğun içine konulur, omzun üstünden tutulup atılır. Bkz. Erkan Göksu, *Türk Kültüründe Silah*, İstanbul, 2015, s. 173.

¹⁴ Menn, geçmişte İnan coğrafyasında kullanılan bir ağırlık ölçüsüdür. Bkz. Cengiz Kallek, "Men", *DİA*, XXIX, 2004, s. 105-107.

¹⁵ 'Omer Hayyâm-i Nişâbüri, *Novrûz-nâme*, (neşr. 'Alî Hasûri), Tahran, 1343/1964, s. 54. Yine *çarh* hakkında bkz. Alptekin Yavaş, "Ortaçağ'ın Ölümcül Silahı Çarh ve Onun Gizemli Uçları", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 31, 2019, s. 259-280.

¹⁶ Yine Farsça yazılmış bir okçuluk risalesinde de *çarh-i Çâçî*'den bahsedilmektedir. Bkz. Kepûr Çend, *Risâle-yi Kemân-dârî: Okçuluk*

Risalesi, (Türkçe terc. İbrahim Duman), *Şarkiyat Mecmuası*, 35, 2019, s. 66. Bu kaynağın tanıtımı için bkz. Bede Dwyer-Manouchehr Moshtagh Khorasani, "An Analysis of A Persian Archery Manuscript written by Kapur Çand", *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 8/1, 2013, s. 1-12.

¹⁷ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 783.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû'l-Kâsim Cennetî 'Atâ'î, "Kemân-dârî u tîr-endâzî...", s. 248-249.

¹⁹ Fahr-i Mudebbîr, *Âdâbu'l-Harb ve's-Şecâ'a*, (neşr. Ahmed Suheyli-yi Hânsari), Tahran, 1346/1967, s. 242.

²⁰ Ebû'l-Kâsim Cennetî 'Atâ'î, "Kemân-dârî u tîr-endâzî...", s. 249.

²¹ İbrâhîm Pür-Dâvud, "Zîn-i ebzâr (Kemân u tîr)...", s. 42. Yine bkz. Rizâzâde-yi Şafak, *Ferheng-i Şâh-nâme*, Tahran, 1320/1941, s. 90.

²² Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 596.

²³ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 117, 455, 944, 1048.

²⁴ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 336.

²⁵ Ebû'l-Kâsim Cennetî 'Atâ'î, "Kemân-dârî u tîr-endâzî...", s. 249.

²⁶ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 336.

²⁷ Bkz. Şucâ'u'd-dîn Dorûd-bâşi-yi Beyhakî, *Câmi'u'l-Hidâyet fi 'İlmi'r-Rimâyet: Okçuluk Sanatı*, (Türkçe terc. İbrahim Duman), İstanbul, 2020, s. 116; İbrahim Duman, "The Terms of Persian Archery", *Journal of the Society of Archer-Antiquaries*, 62, 2019, s. 62.

²⁸ Muhammed Huseyn-i Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî der-Şâh-nâme", *Kâviş-nâme (Mecelle-yi 'İlmi-Pejûheş-yi Dânişkede-yi Edebiyyât-i Dânişgâh-i Yezd)*, 14, 1386/2007, s. 115.

²⁹ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 116.

³⁰ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 117. David Nicolle'a göre Hint piyadelerinin kullandığı bir yay idi. Bkz. David Nicolle, *The Military Technology of Classical Islam*, I, University of Edinburgh, Unpublished PhD Thesis, Edinburgh, 1982, s. 122.

³¹ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 120.

³² Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 126-127.

³³ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 115.

³⁴ Nicolle, *The Military Technology...*, s. 127.

Kitapta yay kullanan kişileri belirtmek için yay kullanan / yay sahibi anlamında *kemân-dâr* (کماندار)³⁵; *nâvek* yayı kullanan anlamında *nâvek-endâz* (ناوک انداز)³⁶ kayıtları geçmektedir.

Şâhnâme’de Oklar, Ok Uçları ve Okluk

Ok-yay ikilisi, insanlık tarihinin en eski silahlarından biridir. İnsanoğlu ateşli silahların yaygınlaşmasına kadar bu silahtan üst düzeyde yararlanmıştı. Ok ve yayın ateşli silahların gelişmesinden sonra da spor, eğlence ve diğer amaçlarla kullanıldığı bilinmektedir. Mezkûr silah, başka coğrafyalarda olduğu gibi antik ve Ortaçağ İran’ında da yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Bu nedenle Şâhnâme’de oklar, ok uçları, yaylar ve sadaklar hakkında birçok bilgi bulunmaktadır. Çalışmamızın bu kısmında ilgili kaynaktan tespit ettiğimiz okları ve ok uçlarını derinlemesine inceleyeceğiz.

Eserde ok silahını belirtmek için *tîr* (تیر)³⁷ ve *hadeng* (خندنگ)³⁸ kelimeleri geçmektedir. *Tîr*, genel anlamda Farsçada ok silahını belirtmek için kullanılmaktadır. *Hadeng* ise Ortaçağda ok yapımında istifade edilen bir ağaç türü olup özellikle edebi eserlerde ok silahını nitelemektedir.

Kaynaktan birçok ok çeşidi zikredilmektedir. Mesela *tîr-i nâvek* (تیر ناوک)³⁹, *gâv-dom* (گاو دم)⁴⁰, *tîr-i cevşen* (تیر جوشن)⁴¹, *kilk* (کلك)⁴², *tîr-i hadeng* (تیر خندنگ)⁴³, *tîr-i isper* (تیر اسپر)⁴⁴, *tîr-i mujâgân* (تیر مژگان)⁴⁵, *tîr-i çarh* (تیر چرخ)⁴⁶, *çarh-tîr* (چرخ تیر)⁴⁷, *tîr-i pertâb* (تیر پرتاب)⁴⁸ ve *pertâb-tîr* (پرتاب تیر)⁴⁹ kayıtları eserde bulunmaktadır. Burada zikredilen ok türlerinin isimleri yapıldıkları ham maddeden, atıldıkları yaydan ve gönderildikleri hedeften gelmektedir.

Nâvek yayından fırlatılan oka *tîr-i nâvek* denirdi. Bu ok türü Ortaçağda çok meşhurdur.⁵⁰ *Gâv-dom*, geçmişte İran coğrafyasında kullanılan ve açtığı yara oldukça derin olan ok türlerinden biriydi.⁵¹ *Tîr-i cevşen* oku, özel olarak *cevşen* zırhına fırlatılan ok türüydü.⁵² *Kilk*, kamıştan yapılan okları belirtmektedir. Ortaçağda kamıştan üretilen oklar oldukça fazla tercih edilmekteydi.⁵³ *Tîr-i hadeng* oku, *hadeng* ağacından⁵⁴ imâl edilirdi. Ortaçağ İslam dünyasının doğu kanadında en çok bu ok türünün kullanıldığı kaynaklardan anlaşılmaktadır. Zikredilen ok türünün çok tercih edilmesi nedeniyle birçok kaynaktan *hadeng* kelimesi ok anlamında kullanılmaktadır.⁵⁵ *Tîr-i isper*, kalkana fırlatılan ok çeşidiydi.⁵⁶ *Tîr-i mujâgân* oku hakkında yeterli bilgiye sahip olmamakla birlikte mezkûr ok türü diğer Ortaçağ kaynaklarında da geçmektedir.⁵⁷ *Tîr-i çarh* ve *çarh-tîr* kayıtları çarh yayına ait okları nitelemektedir. Bir kaynağa göre ağır ok mancıklarından birisi olan *çarh* yayının fırlattığı oklar uzun boy, orta boy ve kısa boy olarak tasnif edilmekteydi. Uzun *çarh* okunun boyu 15 kabza⁵⁸ (135 cm), orta okun boyu 10 kabza (90 cm), kısa okun boyu ise 8 kabza (72 cm) idi.⁵⁹ *Tîr-i pertâb* ve *pertâb-tîr* kelimeleri ise menzili okunu belirtmektedir. Ortaçağ İran’ında telif edilmiş ve Farsça yazılmış en ayrıntılı okçuluk risalesi olan *Câmi’u’l-Hidâyet fi’l-İlmi’r-Rimâyet*’e göre bu okun ağırlığı, 5 miskâl (yaklaşık 23 gr.) idi.⁶⁰

Şâhnâme’de ok ucu yani temreni nitelemek için *peykân* (پیکان)⁶¹ sözcüğü yer almaktadır. Yine kaynaktan ok temreni çeşitleri olarak *peykân-i tîr-i hadeng* (پیکان تیر خندنگ)⁶², *peykân-i kilik* (پیکان کلك)⁶³ kayıtları geçmektedir. *Peykân-i tîr-i hadeng* kaydı, *hadeng* okuna takılan temreni simgelemektedir. Fahr-i Mudebbîr’e göre zikredilen oka su verilmiş ok temreni yani *peykân-i pûlâd-âb-dâde*

³⁵ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 1195.

³⁶ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 769.

³⁷ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 43, 66, 75, 91, 99, 121, 159, 160, 197, 205, 236, 246.

³⁸ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 43, 66, 117, 121, 132, 159, 160, 180, 336, 350 vd.

³⁹ Firdevsî, *Şâh-nâme*, s. 142.

⁴⁰ Firdevsî, *Şâh-nâme*, s. 178.

⁴¹ Firdevsî, *Şâh-nâme*, s. 221, 661, 882.

⁴² Firdevsî, *Şâh-nâme*, s. 272, 779.

⁴³ Firdevsî, *Şâh-nâme*, s. 452.

⁴⁴ Firdevsî, *Şâh-nâme*, s. 481.

⁴⁵ Firdevsî, *Şâh-nâme*, s. 863.

⁴⁶ Firdevsî, *Şâh-nâme*, s. 909.

⁴⁷ Firdevsî, *Şâh-nâme*, II, s. 1282.

⁴⁸ Firdevsî, *Şâh-nâme*, II, s. 1813.

⁴⁹ Firdevsî, *Şâh-nâme*, II, s. 1378, 1676.

⁵⁰ Farsça yazılmış en ayrıntılı okçuluk risalesi *Câmi’u’l-Hidâyet fi’l-İlmi’r-Rimâyet*’te geçen bilgilere göre *nâvek* okunun diğer oklardan daha kısa olduğu, mezkûr okun oluk içinden atıldığı bu yüzden hedefi vuramama ihtimalinin düşük olduğu vurgulanmaktadır. Bkz. Beyhakî, *Câmi’u’l-Hidâyet*..., s. 96. Yine Memlükler dönemi (1250-1517) kaynağı olan *Münyetü’l-Guzât*’ta *nâvek* okunun uzunluğu bir karış, temreni dört parmak ölçüsünde kaydedilmiştir. Bkz. Göksu, *Türk Kültüründe Silah*, s. 173.

⁵¹ Bir kaynağa göre bu okun baş tarafı iri ve oldukça sertti. Ok, baş tarafından gez kısmına doğru gittikçe incelirdi. Bu ok, diğer oklardan daha muhkemdi. Bkz. Tâhir-i Mâverâünnehri, “İzâh ez-Tâhir-i Mâverâünnehri”, *Risâleha-yi tîr-endâzi: Deh risâle der-tîr-endâzi u kemân-dâri u cengâverî*, (neşr. Mehrân Afşârî-Ferzâd Murevici), Tahran, 1398/2019, s. 108. Bu okçuluk risalesinin tanıtımı ve İngilizce tercümesi için bkz. Manouchehr Moshagh Khorasani-Bede Dwyer, “The Persian Archery Manuscript Izâh (Revelation) by Tâher Mâwarâ al-Nahrî”, *Gladius*, XXXVIII, 2018, s. 125-158.

⁵² Ortaçağ savaş sanatı üzerine ayrıntılı bir eser kaleme alan Fahr-i Mudebbîr’in (öl. XIII. yüzyıl) belirttiğine göre *tîr-i cevşen* ile aynı vazifeyi taşıyan *tîr-i zereh* yani zırh okuna *mâhi-poşt* ve *golûle* temrenleri takılıp *cevşen* zırhına fırlatılmıyordu. Bkz. Fahr-i Mudebbîr, *Âdâbu’l-Harb*..., s. 242; Duman, *Büyük Selçuklu Ordusunda*..., s. 84.

⁵³ Mesela Büyük Selçuklular devrinde İran coğrafyasında kamış okları kullanılmaktaydı. Bu okların İran topraklarına Mısır, Anadolu ve Hindistan coğrafyalarından geldiği kaynaklardaki ipuçlarından

anlaşılmaktadır. Bkz. Duman, *Büyük Selçuklu Ordusunda*..., s. 82. Yine Fahr-i Mudebbîr de kamış okunu kuşatmada kullanılan ok türleri içinde göstermektedir. Bkz. Fahr-i Mudebbîr, *Âdâbu’l-Harb*..., s. 423; Mustafa Uyar, “*Âdâb el-Harb ve el-Şecâ’a*’ye Göre Hisar ve Kuşatma Geleneği”, *A.Ü.D.T.C.F. Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25/40, 2006, s. 222.

⁵⁴ *Hadengin* hangi ağaç türü olduğu tartışmalıdır. Bazı sözlüklerde akçakavak, akçakavak anlamına geldiği belirtilse de (Bkz. F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London, 1963, s. 450; Mehmet Kanar, *Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 2013, s. 650) bazı kaynaklarda ahşabından ok ve mızrak sapı yapılan bir ağaç türü şeklinde bilgi verilmektedir. Bkz. ‘Alî Ekber Dehhdâ, *Lugât-nâme*, XII/A, (neşr. Muhammed Mu’in), Tahran, (ty), s. 301; Muhammed Mu’in, *Ferheng-i Fârsî*, I, Tahran, 1381/2002, s. 617; Hasan Enverî, *Ferheng-i bozorg-i sohen*, IV, Tahran, 1381/2002, s. 2697; Muhammed Hüseyin-i Burhân, *Burhân-i kâti*, II, (neşr. Muhammed Mu’in), Tahran, 1342/1963, s. 219; Hasan ‘Amid, *Ferheng-i Fârsî-yi ‘Amid*, Tahran, 1389/2010, s. 477. Bununla birlikte Erkan Göksu, *hadengin* kayın ağacı olduğunu belirtmektedir. Bkz. Erkan Göksu, *Okla Yükselen Millet*, Konya, 2013, s. 77. Elimizde yeterli kanıt olmadığından bu konu üzerine daha fazla yorum yapmamız zorlaşmaktadır.

⁵⁵ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Duman, *Büyük Selçuklu Ordusunda*..., s. 82.

⁵⁶ Fahr-i Mudebbîr, kalkan okuna *Mevdûdi* temreninin takılması gerektiğinden söz etmektedir. Bkz. Fahr-i Mudebbîr, *Âdâbu’l-Harb*..., s. 242.

⁵⁷ Bkz. Duman, *Büyük Selçuklu Ordusunda*..., s. 83.

⁵⁸ Kabza, Ortaçağ İslam dünyasında kullanılan önemli uzunluk ölçülerinden biriydi. Elin başparmak dışındaki dört parmağının genişliği esas alınarak ölçüm yapılıyordu. Bkz. Cengiz Kallek, “Parmak”, *DİA*, XXXIV, 2007, s. 172; Walther Hinz, *İslâm’da Ölçü Sistemleri*, (Türkçe terc. Acar Sevim), İstanbul, 1990, s. 77.

⁵⁹ ‘Omer Hayyâm-i Nişâbüri, *Novrûz-nâme*, s. 55; Duman, *Büyük Selçuklu Ordusunda*..., s. 173.

⁶⁰ Beyhakî, *Câmi’u’l-Hidâyet*..., s. 99. Yine Fahr-i Mudebbîr de *tîr-i pertâbı* ok çeşitleri arasında saymaktadır. Ona göre menzili okuna *mâhi-poşt*, *golûle* ve *se-sû* temrenleri takılmıyordu. Bkz. Fahr-i Mudebbîr, *Âdâbu’l-Harb*..., s. 242; Edward McEwen, “Persian Archery Texts: Chapter Eleven of Fahr-i Mudabbir’s *Âdâb al-Harb* (Early Thirteenth Century)”, *The Islamic Quarterly*, XVIII/3-4, 1974, s. 83.

⁶¹ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 103, 121, 210, 249, 272, 354.

⁶² Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 452.

⁶³ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 511.

takılmalıydı.⁶⁴ *Peykân-i kilik*, kamaş okuna takılan temreni belirtmektedir. Kamaş okları, Ortaçağda çok ünlüydü. Fahr-i Mudebbîr'e göre bu oka da su verilmiş ok temreninin geçirilmesi uygun olurdu.⁶⁵

Kitapta ok anlamını taşıyan kelimeler de mevcuttur. Örneğin *çûb* (چوب)⁶⁶, *gez* (گز)⁶⁷, *zemân* (زمان)⁶⁸ ve *tegerg* (تگرگ)⁶⁹ kayıtları ok silahını kastetmek için kullanılmıştır.

Eserde ok temrenlerinin üretildiği maddeler hakkında da bilgi bulunmaktadır. Mesela çelik temrenleri belirtmek için *peykân-i pûlâd* (پیکان پولاد)⁷⁰ ve *pûlâd-peykân* (پولاد پیکان)⁷¹; demir temrenleri kastetmek için *peykân-i âhen* (پیکان آهن)⁷² kayıtları zikredilmektedir. Yine kaynakta ok temreninin rengini vurgulamak için siyah ok temreni anlamında *peykân-i siyâh* (پیکان سیاه)⁷³ kaydından da söz edilmektedir.

Şâhnâme'de ok temreni manasını taşıyan sözcükler de bulunmaktadır. Mesela *âhen* (آهن)⁷⁴, *elmâs* (الماس)⁷⁵ ve *bîd-berg* (بید برگ)⁷⁶ sözcükleri ok uçlarını kastetmektedir.

Kaynakta okluk veya ok kabı anlamında *terkeş / tirkeş* (ترکش)⁷⁷; okçu yüzüğü anlamında *şest* (شست)⁷⁸ kelimelerinden bahsedilmektedir.

Sonuç

Ortaçağ İnan'ında yazılmış olan *Şâhnâme*, savaş teçizatıyla ilgili birçok terimi içinde barındırmaktadır. Çalışmamızın konusunu eserde yer alan okçuluk kavramları oluşturmaktadır. Bu anlamda araştırmamızın yaylar ile ilgili kısmında *nâvek*, *çarh*, *çarh-i Çâcî*, *çarh-i Çînî*, *kemân-i Çâcî*, *kemân-i Tirâz*, *teş* ve *kemân-i Türk* gibi yay çeşitleri hakkında bilgi verilmektedir. *Nâvek* yayının oku yönlendirmek için bir oluğu bulunduğu, antik dönemlerden itibaren İnan'da kullanıldığı vurgulanmıştır. *Çarh* yayının ağır yaylardan olduğu ve farklı ebatlarının bulunduğu ortaya konmuştur. *Çarh-i Çâcî* ve *kemân-i Çâcî* kayıtları, Ortaçağda önemli bir okçuluk teçizatları üretim merkezi olan Çâç / Şâş şehrinde imâl edilen yaylara atıf yapmaktadır. *Kemân-i Tirâz*, Tirâz şehrine ait yayları belirtmektedir. *Tiş*, Ortaçağda İnan coğrafyasında kullanılan yaylardan birisidir. *Kemân-i Türk*, Türklere ait olan yayı belirtmektedir. Yine araştırmamızda *Şâhnâme*'de geçen ve mecazi anlamda yayı belirten *çûb* ve *şâh-i gûzen* gibi kayıtlar da açıklığa kavuşturulmuştur.

Eserde birçok ok türü geçmektedir. Mesela *tîr-i nâvek*, *gâv-dom*, *kilk* ve *tîr-i cevşen* bunlar arasındadır. Yukarıda zikredilen ok türlerinin farklı amaçlar için üretildiği bu çalışma ile ortaya konulmuştur. Yine kaynakta geçen *peykân-i tîr-i hadeng* ve *peykân-i kilik* gibi ok temreni çeşitlerinin kullanış amaçlarından ayrıntılı bir şekilde bahsedilmektedir. Eserde yer alan ve mecazi anlamda ok silahını belirten *çûb*, *gez* ve *zemân* gibi kelimeler de vuzuha kavuşturulmuştur.

Nihayetinde bu çalışmanın *Şâhnâme*'nin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağı yanı sıra Ortaçağ savaş ve silah tarihçiliğine orijinal bilgiler ekleyeceği düşünülmektedir.

⁶⁴ Fahr-i Mudebbîr, *Âdâbu'l-Harb*..., s. 242.

⁶⁵ Fahr-i Mudebbîr, *Âdâbu'l-Harb*..., s. 242.

⁶⁶ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 115.

⁶⁷ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 117.

⁶⁸ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 121.

⁶⁹ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 127.

⁷⁰ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 117, 562, 950.

⁷¹ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 497.

⁷² Firdevsî, *Şâh-nâme*, II, s. 1865.

⁷³ Firdevsî, *Şâh-nâme*, II, s. 1634.

⁷⁴ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 110.

⁷⁵ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 113.

⁷⁶ Hasanzâde, "Rezm-i ebzârâh-yi mecâzî...", s. 124-125. Esasında Ortaçağ İslam dünyasında *berg-bîd* ok temreni kullanılmaktaydı. Bu temrenin şekli söğüt yaprağına benzediği için bu ismi almıştı. Bkz. Manouchehr Moshtagh Khorasani, *Lexicon of Arms and Armor from Iran: A Study of Symbols and Terminology*, Tübingen, 2010, s. 128; Ebû'l-Kâsım Cennetî

'Atâ'î, "Kemân-dârî u tîr-endâzî...", s. 274. Fahr-i Mudebbîr de *berg-bîdî* önemli ok temrenleri arasında göstermektedir. Bu temrenin daha çok insan ve hayvan zırhlarını delmek için fırlatılan oklara takılması gerektiğinden söz etmektedir. Bkz. Fahr-i Mudebbîr, *Âdâbu'l-Harb*..., s. 242.

⁷⁷ Firdevsî, *Şâh-nâme*, I, s. 197, 245, 312, 496, 585, 661, 748, 790. *Terkeş / tirkeş* için bkz. İbrâhîm Pür-Dâvud, "Zîn-i ebzâr (Kemân u tîr).", s. 39; Nicolle, *The Military Technology*..., s. 128. Bazı araştırmalarda bu kelimenin anlamı yaylık olarak gösterilmektedir. Bkz. John D. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", *Iran*, VIII, 1970, s. 103. Yine Farsçada okluk anlamında kullanılan diğer terimler hakkında bkz. Manouchehr Moshtagh Khorasani, "El arma sagrada: el combate con arco y flecha en Irân (The Sacred Weapon: Bow and Arrow Combat in Iran)", *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 5/1, 2010, s. 63.

⁷⁸ Nicolle, *The Military Technology*..., s. 127.

KAYNAKÇA

- Alî Ekber Dehhodâ, *Lugat-nâme*, XII/A, (neşr. Muhammed Mu‘în), Tahran, (ty).
- Duman, İbrahim, *Büyük Selçuklu Ordusunda Kullanılan Savaş Aletleri*, İstanbul, 2020.
- _____, “The Terms of Persian Archery”, *Journal of the Society of Archer-Antiquaries*, 62, 2019, s. 61-64.
- Dwyer, Bede-Manouchehr Moshtagh Khorasani, “An Analysis of A Persian Archery Manuscript written by Kapur Čand”, *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 8/1, 2013, s. 1-12.
- Ebü'l-Kâsim Cennetî ‘Atâ’î, “Kemân-dârî u tîr-endâzî der-edebiyât-i Fârsî”, *Ber-resihâ-yi Târihî*, 32, 1350/1971, s. 241-300.
- Fahr-i Mudebbîr, *Âdâbu'l-Harb ve 'ş-Şecâ'a*, (neşr. Ahmed Suheylî-yi Hânsarî), Tahran, 1346/1967.
- Firdevsî, *Şâh-nâme*, I-II, (Moscow Edition), Hermes Publisher, Tahran, 2015.
- Göksu, Erkan, *Türk Kültüründe Silah*, İstanbul, 2015.
- _____, *Okla Yükselen Millet*, Konya, 2013.
- Hasan ‘Amîd, *Ferheng-i Fârsî-yi ‘Amîd*, Tahran, 1389/2010.
- Hasan Enverî, *Ferheng-i bozorg-i sohen*, IV, Tahran, 1381/2002.
- Hinz, Walther, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, (Türkçe terc. Acar Sevim), İstanbul, 1990.
- İbrâhîm Pûr-Dâvud, “Zîn-i ebzâr (Kemân u tîr), Varakî ez-târîh-i silâh der-İrân”, *Ber-resihâ-yi Târihî*, 7, 1346/1967, s. 29-46.
- Kallek, Cengiz, “Men”, *DİA*, XXIX, 2004, s. 105-107.
- _____, “Parmak”, *DİA*, XXXIV, 2007, s. 172-173.
- Kanar, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 2013.
- Keşîr Çend, *Risâle-yi Kemân-dârî: Okçuluk Risalesi*, (Türkçe terc. İbrahim Duman), *Şarkiyat Mecmuası*, 35, 2019, s. 59-70.
- Khorasani, Manouchehr Moshtagh, *Lexicon of Arms and Armor from Iran: A Study of Symbols and Terminology*, Tübingen, 2010.
- _____, “El arma sagrada: el combate con arco y flecha en Irán (The Sacred Weapon: Bow and Arrow Combat in Iran)”, *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 5/1, 2010, s. 53-76.
- Khorasani, Manouchehr Moshtagh-Bede Dwyer, “The Persian Archery Manuscript İzâh (Revelation) by Tâher Mâwarâ al-Nahrî”, *Gladius*, XXXVIII, 2018, s. 125-158.
- Latham, John D., “The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background”, *Iran*, VIII, 1970, s. 97-103.
- McEwen, Edward, “Persian Archery Texts: Chapter Eleven of Fakhr-i Mudabbir’s *Âdâb al-Harb* (Early Thirteenth Century)”, *The Islamic Quarterly*, XVIII/3-4, 1974, s. 76-99.
- Muhammed Huseyn-i Burhân, *Burhân-i kâti*, II, (neşr. Muhammed Mu‘în), Tahran, 1342/1963.
- Muhammed Huseyn-i Hasanzâde, “Rezm-i ebzârâ-yi mecâzî der-Şâh-nâme”, *Kâviş-nâme (Mecelle-yi ‘İlmî-Pejûheşî-yi Dânişkede-yi Edebiyyât-i Dânişgâh-i Yezd)*, 14, 1386/2007, s. 107-138.
- Muhammed Mu‘în, *Ferheng-i Fârsî*, I, Tahran, 1381/2002.
- Nicolle, David, *The Military Technology of Classical Islam*, I, University of Edinburgh, Unpublished PhD Thesis, Edinburgh, 1982.
- ‘Omer Hayyâm-i Nişâbüri, *Novrûz-nâme*, (neşr. ‘Alî Hasûrî), Tahran, 1343/1964.
- Rizâzâde-yi Şafak, *Ferheng-i Şâh-nâme*, Tahran, 1320/1941.
- Steingass, F., *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London, 1963.
- Şucâ‘u’-d-dîn Dorûd-bâşî-yi Beyhakî, *Câmi‘u’l-Hidâyet fi ‘İlmî’r-Rimâyet: Okçuluk Sanatı*, (Türkçe terc. İbrahim Duman), İstanbul, 2020.
- Tâhir-i Mâverâünnehrî, “İzâh ez-Tâhir-i Mâverâünnehrî”, *Risâlehâ-yi tîr-endâzî: Deh risâle der-tîr-endâzî u kemân-dârî u cengâverî*, (neşr. Mehrân Afşârî-Ferzâd Murevvicî), Tahran, 1398/2019, s. 71-111.
- Uyar, Mustafa, “*Âdâb el-Harb ve el-Şecâ'a*’ye Göre Hisar ve Kuşatma Geleneği”, *A.Ü.D.T.C.F. Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25/40, 2006, s. 215-224.
- Yavaş, Alptekin, “Ortaçağ’ın Ölümçül Silahı Çarh ve Onun Gizemli Uçları”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 31, 2019, s. 259-280.

EXTENDED ABSTRACT

The *Shāhnāma* was written by Abū al-Qāsim Ferdowsī (1020 [?]) in Medieval Iran in the XI. century. The related work includes the stories of the ancient Iranian shahs and the legends of Persian culture. For this reason, the source is considered to be the national epic of Iran. In addition to Iranian legends and stories, many valuable information about the social, cultural, military and economic history of the Medieval Islamic World are given in the *Shāhnāma*. At the same time, information about medieval arms is also included in this source. The aim of this study is to discuss in detail the arrows, arrowheads, bows and quivers in the *Shāhnāma*.

In the part of the research about the bows, the words denoting bow equipment such as *kamān*, bow types such as *nāvak*, *charkh*, *charkh-e Chāchī*, *charkh-e Chīnī*, *kamān-e Chāchī*, *kamān-e Terāz*, *takhsh* and *kamān-e Turk*, bows belonging to the shahs such as *kamān-e kayān*, *kamān-e kayānī* and *kamān-e kay*, the words denoting bow equipment in a figurative sense such as *chūb*, *shākh-e gūzan*, *shīz*, *zāgh-e seyah* and *tarjumān*, and the people who use the bow such as *kaman-dār* and *nāvak-andāz* are examined. *Nāvak* was a type of bow that had been used in Iran since ancient times and had a groove to guide the arrow. The arrows of this bow would be short. *Charkh* was a type of bow that was used in the Medieval Islamic World, had different sizes and could shoot heavy arrows in parallel with the size of the bow. *Charkh-e Chāchī* symbolizes the *čarkh* bow produced in Chāch / Shāsh, which was an important bow production center in the Middle Ages and *charkh-e Chīnī* indicates the *charkh* of Chinese origin. It is estimated that the word of gold decorated *charkh* bow in the source refers to the *charkh* bows of the shahs. *Kamān-e Chāchī* indicate the bows produced in Chāch / Shāsh. The bows, made in this city, were very famous in the Medieval Islamic World. The record of *kamān-e Terāz* refers to the bows produced in Terāz in Turkestan. *Takhsh* means both bow and arrow. The arrow of this bow would be small. *Kamān-e Turk* symbolizes the Turkish bow. There are also metaphorical words denoting archery terms in the *Shāhnāma*. Some of these words symbolize bow and parts of the bow. For example; the words of *chūb*, *shākh-e gūzan*, *shīz*, *zāgh-e seyah* and *tarjumān* refer to the bow and the word of *charm* symbolizes the bowstring. The word of *qerbān* is mentioned as a bow case in the *Shāhnāma*.

In the part of the research about the arrows and the arrowheads, in the work, the words of *tīr* and *khadang* are used to indicate the arrow. *Tīr* is generally used to denote the arrow arm in Persian. *Khadang*, on the other hand, was a tree specie used in producing arrows in the Middle Ages, and it characterizes the arrow especially in literary works. Many types of arrows are mentioned in the source. For example; the records of *tīr-e nāvak*, *gāw-dom*, *tīr-e jawshan*, *kelk*, *tīr-e khadang*, *tīr-e espar*, *tīr-e mujagān*, *tīr-e charkh* and *tīr-e partāb* are in the work. *Tīr-e nāvak* was the arrow thrown from the *nāvak* bow. This arrow was very popular in the Middle Ages. *Gāw-dom* was one of the arrow types used in Iran in the past and the wound that it inflicted was quite deep. *Tīr-e jawshan* was a type of arrow that was specially thrown into the *jawshan* armour. *Tīr-e khadang* was made of *khadang* wood. It is understood from the sources that this type of arrow was mostly used in the eastern part of the Medieval Islamic World. *Tīr-e espar* was the type of arrow thrown into the shield. There is not enough information about *tīr-e mujagān*. The record of *tīr-e charkh* describes the arrow of the *charkh* bow. The word of *paykān* is used to describe the arrowhead in the *Shāhnāma*. The records of *paykān-e tīr-e khadang* and *paykān-e kelk* are mentioned as types of the arrowhead in the source. *Paykān-e tīr-e khadang* symbolizes the arrowhead attached to the arrow of *khadang*. *Paykān-e kelk* refers to the arrowhead attached to the arrow of reed. It is mentioned in the source that the word of *tarkash / terkash* as quiver and the word of *shast* as thumb ring.

Ultimately, it is thought that this study will contribute to a better understanding of the *Shāhnāma* as well as adding original information to the medieval war and arms historiography.

EKLER



Figür 1: XVII. yüzyıla ait bir *Şâhnâme*'den Behrâm-i Gûr'un ejderhaya ok atma tasviri, İran, Metropolitan Museum of Art (New York, ABD), nr. 1975.192.22.

Timurlularda Yeme İçme Kültürü

Ensar MACİT^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ERZURUM.

* ensar.macit@atauni.edu.tr

+ORCID: 0000-0003-2123-9558

Öz- Timurlular zengin bir yemek kültürüne sahipti. Bu zengin kültürün oluşmasında, Timurluların kurulduğu ve yayıldığı coğrafyalarda yaşayan toplumların yeme içme kültürleri etkili olmuştur. Bu makale, Timurluların saray ziyafetlerindeki yeme içme kültürünü ele almaktadır. Ziyafet sırasında herhangi bir karışıklığa mahal verilmemesi adına belirli teşrifat usulleri uygulanmış ve ziyafete katılanlara yapılan yemek sunumları, Türk-Moğol geleneklerinin tesiri altında gelişen Timurlu adetlerine göre yapılmıştır. Ziyafetlerde, her türlü yiyecek ve içeceklerin hazırlanmasından sunulmasına kadar görev alan memurlar, yemek teşkilatı, teşrifat usulleri ve Timurlu adetlerinden bahsedilmiştir. Görevli memurların yetki ve sorumlulukları, katılımcıların ziyafet alanındaki yerleşimleri ve sunumlardaki çeşitli ritüeller örneklemelerle ortaya konulmuştur. Son olarak, Timurlu saray sofraları ve ziyafetlerini süsleyen her nevi yiyecek ve içeceklerden bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler- Timurlular, Ziyafetler, Teşrifat, Yeme İçme Kültürü.

The Culture of Eating and Drinking in Timurids

Abstract- Timurids had a rich food culture. The eating and drinking cultures of the societies living in the geographies where the Timurids were founded and spread were effective in the formation of this rich culture. This article deals with the eating and drinking culture of the Timurids at the palace banquets. In order to avoid any confusion during the banquet, certain ceremonial procedures were applied and the food presentations made to those attending the banquet were made according to the Timurid customs developed under the influence of Turkish-Mongolian traditions. In the banquets, the officials who took charge from the preparation of all kinds of food and beverages to the presentation, the food organization, the procedures of the ceremony and the Timurid customs were mentioned. The authorities and responsibilities of the officers, the placement of the participants in the banquet area, and the various rituals in the presentations are illustrated with examples. Finally, all kinds of food and beverages that adorn the Timurid palace tables and banquets are mentioned.

Keywords - Timurids, Banquets, Ceremony, Eating and Drinking Culture.

Giriş

Toplumların yemek kültürü, onların yaşam tarzları ve genel kültürüyle yakından alakalıdır. Yemek, bireysel ve toplumsal yönleriyle bir kültür unsurudur.¹ Öte yandan yemek kültürü konusunda toplumlar arasında belirgin farklılıklar söz konusudur. Bu farklılığı doğuran birçok sebep sıralamak mümkündür. Toplumların yaşadıkları coğrafyaların iklimi, kaynakları, ekonomik faaliyetleri ve coğrafi şartları onların yemek kültürlerinin belirlenmesinde önemli amiller olarak sıralanabilir. Tarihte Mâverâünnehir ve Horasan coğrafyalarını merkezî toprakları olarak sayan Timuruların da yemek kültürünün şekillenmesinde bu âmillerin etkin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İslâm coğrafyacılarından İbn Havkal'a göre Mâverâünnehir, yeryüzünün en verimli coğrafyalarından olup neredeyse hiç kıtlık görmezdi. Bir afet olsa dahi coğrafya halkının içindeki zahire yeterli olur, başka beldelerden zahire tedarik etme ihtiyacı duymazlardı. Zengin su kaynaklarının suladığı büyük ekilebilir tarım arazileri ve başka coğrafyalara dahi yetecek meyveleri vardı. Ayrıca hayvancılık için oldukça elverişli olan bu coğrafyada halkın büyük bir kısmının geçinmesine katkı sunan çok miktarda koyun sürüleri vardı.² Yine el-Ömerî'ye göre bu topraklarda hububat ve meyve bol ve oldukça ucuzdu. Bozkır yaşam tarzının vazgeçilmezi olarak bilinen at ve koyun yetiştiriciliği de yaygın olup bunlardan en fazla yetiştirilene koyundu.³ Dolayısıyla tarihî süreçte bu coğrafya üzerinde yaşayan toplumların yetiştirdikleri ve ticaretini yaptıkları ürünler aynı zamanda onların temel tüketim gıdalarını kapsıyordu.

Toplumların gelenekleri ve inanç sistemleri de yemek kültürlerini etkileyen unsurlardır. Nitekim Büyük Moğol Hanlığının Mâverâünnehir'deki uzantısı olan Çağataylıların ziyafılamasıyla o coğrafyada kurulmuş olan Timurlu Devleti'nde, saray ve çevresinde yeme içme konusunda tam manasıyla yeni bir kültür oluşturulmamıştı. Yenilen yemeklerin, imparatorluk genelindeki ziyafet ve eğlence meclislerindeki adetlerin büyük bir kısmı açık bir şekilde, mevcut Türk-Moğol modellerinden ödünç alınmıştı.⁴

Yeme içme konusundaki belirli kurum ve memuriyetler de çalışmada anlatılacağı üzere Büyük Moğol Hanlığı ve ardıllarından alınmıştı. Bununla birlikte Timurular, alkollü içeceklerin bazı ziyafetlerde tüketilmesi dışında İslâm'ın haram kıldığı yiyecek ve içeceklerin tüketilmediği bir yemek kültürüne sahipti. Fertlerin ve toplulukların yeme içme kültürünün değişmesinde de coğrafya faktörü oldukça önemlidir. Nitekim bu durumu ispatlayan en önemli hadiselerden biri olarak, Timuruların bir uzantısı olup Hindistan'da devlet kuran Babürlülerin (1526-1858) yemek kültürlerindeki bazı değişimleri gösterebiliriz. Coğrafyanın değişmesi sonucunda her ne kadar teşkilat ve teşrifat usullerinde değişim görülme de Hindistan'daki birçok yerli yiyecek ve içeceklerin Timurlu saray sofralarında yerini aldığı, iki farklı kültürün bir arada olduğu yeni bir yemek kültürünün teşekkül ettiğini görmekteyiz.

Timurlu sınırlarında yaşayan sıradan insanların yiyecek ve içecekleri dikkate alındığında saray ve çevresinin sofralarında tüketilen yiyecek ve içeceklerden belirgin bir farklılık taşımazdı. Ancak Timurlu saray sofraları, ziyafetler ve eğlence meclislerindeki yemek teşkilatı,

uygulanan teşrifat kaideleri, adetler ve sunumlar sarayın yeme içme kültürü ile sıradan halkın yeme içme kültürü arasındaki en belirgin farkı ortaya koyardı. Öte yandan ziyafetlerde yemeklerin sunumunda kullanılan sofraya araç ve gereçleri, bu ziyafetlere katılan kişi ve grupların sınırlarını veya onların statülerini de gösterebilmektedir.⁵ Yine Timurlu ziyafetlerinde gerek bireylerin gerekse her bir kabile ve misafirin, ziyafetin verildiği alanda nerede oturacağı konusunda uygulanan teşrifat da onların devlet nazarındaki statülerini apaçık ortaya koyan bir uygulamaydı.

Yemek Teşkilatı, Teşrifat ve Timurlu Adetleri

Timurlu Devleti'nde yemekler, teşkilat, teşrifat ve adetler hususunda dönemin kaynaklarından elde ettiğimiz bulgular genel itibariyle açık hava toylarında verilen ziyafetlerle ilintilidir. Timur ve halefleri zamanında verilen bu ziyafetlerden hareketle Timurlu saraylarındaki yemek teşkilatı, uygulanan teşrifat ve adetleri öğrenebilmekteyiz. Bu tür ziyafetlerin verildiği bilgisi Timurlu kaynakların hemen hepsinde geçmekle birlikte bu bilgiler oldukça sığdır. Ancak Kastilya kralı III. Henry'nin Timur'a gönderdiği elçilik heyetinde yer alan ve Timur'un yedi yıllık seferi dönüşünde Semerkand'da verdiği açık hava ziyafetlerinin büyük bir kısmına katılan Clavijo, bu ziyafetlerden detaylı bir şekilde bahsetmiştir. O, bu ziyafetlerde yemeklerin hazırlanışından sunumuna, yemek araç ve gereçlerinin tasvirinden teşrifat ve Timurlu âdetlerine kadar tüm gözlemlerini aktarmıştır. Clavijo'nun bu zengin anlatımlarını yaptığı ziyafetler esasında Timur ve halefleri zamanında devletin büyüklüğünü gerek kendi halkına gerekse de elçiler nezdinde diğer devletlere gösterebilmek adına verildiğini söyleyebiliriz. Bu minvalde Timurularda kazanılan büyük zaferlerden sonra, hanedana mensup kişilerin düşümlerinde ve hükümdarların sevinçli olduğu zamanlarda saray veya köşklerin önünde açık hava ziyafetleri verilirdi. Çalışmada sunulan bilgiler saray ve etrafında gelişen yemek kültürüyle ilgili olup ilk olarak bu başlık altında ziyafetlerdeki teşkilat ve teşrifat ile ilgili makam ve kişilerden bahsedilecektir.

Timur zamanında başkent Semerkand'da birçok örneği görülen ziyafetlerde başta hükümdarın çadırı olmak üzere tüm şehir ahalisinin katılabildiği ve sayıları 20.000'i bulan çadırlar kurulurdu.⁶ Gerek saraydaki mutfak işlerinin gerekse de verilen bu büyük ziyafetlerdeki sunumun düzenli ve sorunsuz bir şekilde yapılabilmesi, şüphesiz belirli bir hizmet sınıfının varlığı ile gerçekleştirilebilirdi. Bu hizmet sınıfı içerisinde en yüksek makam "bukavul" makamı olup bu memuriyet Cengiz Han zamanında ortaya çıkmıştır. Timurlu Devleti'nde saray memuru olan bukavul, saltanat tadıcısıydı.⁷ Bukavul, Timurlu sarayında mutfığa ve burada hazırlanan yemeklere nezaret eder, yemek ve içeceklerle zararlı şeylerin katılmamasına bakardı.⁸ Timurlu tarihçisi Yezdi'nin (ö. 858/1454) eserinde bu makama atf yapılmış, 802 (1399-1400) yılında Şirvanşah Şeyh İbrahim'in Timur için verdiği ziyafete aşçıların çaresiz kalması üzerine yemeklerin pişirilmesi ve organizasyonunun bukavullar tarafından yapıldığı kaydedilmiştir.⁹ Timur'un saltanatı sırasında bu görevde bulunan herhangi bir isim *Mu'izzü'l-Ensâb*'da listelenmemiştir. Bununla birlikte onun bazı oğul ve torunlarının hizmetinde yer alan bukavulların bu eserde isimlerinin altında

¹ Altan Çetin, "Memluk Devletinde Yemek Kültürüne Genel Bir Bakış", *Milli Folklor*, 18/72, 2006, s. 107-108.

² İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, (Çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2014, s. 347-348.

³ Şihabeddin b. Fazlullah el-Ömerî, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım (Mesâlikü'l-Ebsâr)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2014, s. 96.

⁴ Stephanie Honchell, *The Story of a Drunken Mughal: Alcohol Culture in Timurid Central Asia*, Unpublished Phd Thesis, The Ohio State University, 2015, s. 68.

⁵ Judith Goode, "Yemek", (Çev. Fatih Mormenekşe), *Milli Folklor*, 17/67, 2005, s. 172.

⁶ Ruy González de Clavijo, *Timur'un Hayatı- Kadiz'den Semerkant'a Seyahatler*, (Çev. Zeynep Ertan), Pozitif Yayınları, İstanbul, 2008, s. 211.

⁷ Beatrice Forbes Manz, *Timurlenk (Bozkırların Son Göçebe Fatih)*, (Çev. Zuhâl Bilgin), Kitapyaynevi, İstanbul, 2006, s. 233.

⁸ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hâtratu*, II, (Çev. Reşit Rahmeti Arat), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987, s. 590; İsmail Aka, *Mirza Şahrüh ve Zamani (1405-1447)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s. 193.

⁹ Şerefüddin Ali Yezdi, *Zafername*, II, (Nşr. Muhammed Abbâsi), Tahran, 1336, s. 158.

listelendiğini görmekteyiz. Nitekim sırasıyla Mirza Pir Muhammed ve oğulları, Mirza İskender, Mirza Sa'd Vakkas, Mirza Halil Sultan, Mirza İcil, Mirza Şahruh, Mirza Uluğ Bey, Mirza İbrahim Sultan ve Mirza Babür'ün isimleri altında bukavullar sıralanmıştır.¹⁰ Timurlu saray memuriyetlerinden biri de açığı olarak görev yapan "bavurçî" idi.¹¹ Bu makam da Cengiz Han döneminde ortaya çıkan makamlardan biriydi ve bukavul kadar önemli bir görevli değildi.¹² Timur devrinde bu unvana sahip olan tek kişi, Tevekkül Bavurçî idi ve Timur'un en yakın adamlarından biriydi.¹³ Timurlu kaynaklarında geçen "suçî" unvanlı memurlar da saray görevlilerindendi. Suçiler veya yaygın kullanımla sakiler, saray sofralarında ve ziyafetlerde her nevi içeceğin hazırlanmasından ve sunumundan sorumluları.¹⁴ Timur devrinde bu unvanı taşıyan tek isim Çerkes Suçî'dir.¹⁵ *Mu'izzü'l-Ensâb*'da ise sırasıyla Mirza İskender, Mirza Pir Muhammed, Mirza Halil Sultan, Mirza İcil, Mirza Şahruh ve Mirza Uluğ Bey'in hizmetinde yer alan görevliler arasında listelenmişlerdir.¹⁶ Tüm bu görevlilere dışında geniş katılımlı ziyafetlerde görev alan çokça hizmetli sınıfının da olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Timurlu hükümdarlarının yemek yedikleri masa ve yemekte kullandıkları eşyalar oldukça kıymetli ve özeldi. Clavijo'nun Semerkand'da ziyaret ettiği köşklere birinde köşkün hemen ortasında dört ayaklı iki masa vardı ve bu masalar altındandı. Her iki masada da yine altından yapılmış yedi adet sürahi bulunuyordu. Sürahilerin ikisi büyük inciler, zümrüt ve firuze taşlarıyla süslüydü. Ağız kısımlarına yakın olan kısımlarında birer yakut bulunuyordu. Sürahilerin yanı sıra masanın üzerinde ayrıca yuvarlak ve altından yapılmış altı adet de kadeh vardı. Birinin iç kısmı büyük ve yuvarlak incilerle süslüydü ve ortasında iki parmak eninde çok parlak bir yakut bulunuyordu.¹⁷ Verilen büyük açık hava ziyafetlerinde sadece hükümdarın değil aynı zamanda onun maiyeti ve misafirleri için de altın ve gümüş kaplarla yemekler ve içeceklerin sunumu yapılırdı.¹⁸

Clavijo'ya göre Timur zamanında az sayıdaki maiyet ve misafirler için sarayda ziyafet verilen bir salon vardı.¹⁹ Dolayısıyla buradaki teşrifat ve nizam karışıklığa mahal vermezdi. Ancak özellikle açık hava ziyafetlerine katılım çok fazla olduğu için bu tür ziyafetlerde belirli teşrifat usullerinin uygulanması ve disiplinin sağlanması elzemdi. Öte yandan bu tarz ziyafetlerin çokça tertip edilmesinden ötürü katılımcılar, teşrifat kaideleri hakkında yeterli kadar bilgiye sahiptiler. Nitekim hükümdarın çadırı kurulduktan sonra katılımcılar, teşrifat usullerince çadırlarını nereye kuracaklarını bilir, rütbelerine göre alanda yerlerini alırlardı. Bu durum da karışıklıkların yaşanmasını engellerdi. Açık hava toylarında katılımın fazla olacağı hesap edilerek hükümdarın emri gereğince şehirde ve civarda bulunan pişmiş koyun ve at satan aşçılar, kasaplar, meyve satıcıları gibi esnaf alana gelerek kendilerine belirlenen yerlerde satış yaparlardı. Fırıncılar da burada ocaklarını yakıp ekmek pişirirlerdi.²⁰ Öyle ki, 807 (1404) tarihinde Uluğ Bey, Mirza İbrahim, Mirza İcil, Mirza Ahmed, Mirza Seydi Ahmed ve Mirza Baykara'nın düğünleri için Timur, Kân-ı Gül köşkünde bir ziyafet vermek istemişti.²¹ Bu ziyafet

için Timur tarafından böyle bir emir verilmiş ve mezkûr esnaf grupları ziyafet alanına gelerek burada satış yapmışlardı.²²

Timurlu ziyafetlerine katılan vasal hükümdarlar, büyük emirler, eyalet hâkimleri, ekâbir takımı, tümen liderleri, ordu komutanları ve beyler hükümdarın sağ tarafına otururlardı. Hatunlar da bu ziyafetlere katılırdı ve onlar da hükümdarın sol tarafına otururlardı.²³ Hatunlar arasında da belirli teşrifat usulleri uygulanırdı. Maiyetiyle birlikte ziyafet alanına gelen baş hatun yerini aldıktan sonra Timurlu hükümdarının diğer eşleri alana gelir ve baş hatunun oturduğu yerin aşağısına sırasıyla otururlardı. Clavijo, katıldığı bir toyda Timur'un otağına gelen Saray Mülk Hanım'ın oturduktan sonra Timur'un diğer yedi eşinin onun biraz aşağısına sırasıyla oturduklarını kaydetmiştir.²⁴

Timurluların içkili ziyafetlerinde yemekten önce şarap içmek adettendi. İçki, hızlı içilir ve kısa sürede sarhoş olunurdu. Timurlu adetlerine göre bu tarz ziyafetlerde şayet davetliler sarhoş olmazsa o ziyafetten haz alınmazdı. Nitekim Clavijo ve diğer elçilik heyetinde bulunan kişilere, verilecek bir ziyafet öncesinde iki güğüm şarap gönderilmiş ve onların mutlu bir şekilde ziyafete katılmaları istenmişti.²⁵

Ziyafet için hazırlanan türlü şekillerde pişirilmiş yemekler adet olduğu üzere çok büyük ve yuvarlak tabaklanmış deri parçalarının üzerlerine yerleştirilirdi. Etler çok fazla ve ağır olduğundan hükümdar et istediği zaman mezkûr deri parçalarının üzerlerinde hizmetliler tarafından sürüklenerek sofraya götürülürdü. Hükümdara 20 karış kadar yakına gelen bavurçiler deri parçalarının üzerine çökerek etleri kesip parçaları ayırırlardı. Ardından etleri değerli kâselerle koyarlardı. Etli yemekler servis edilmeden önce hizmetçiler çorba sunumu yaparlardı. Bu çorbalar servisten hemen önce tuz ekilmesinden hareketle çorbaların tuzsuz pişirildiğini söyleyebiliriz. Ardından pişirilmiş mısır ekmeklerinden ince dilimler katlanarak her biri bir et kâsesinin üzerine yerleştirilirdi. Tüm bu işlerden sonra hizmetçiler, hazırlanan servisleri önce hükümdarın, ardından da hanedan üyeleri, misafirler ve eşrafin önüne koyarlardı. Elçilerin katıldığı ziyafetlerde hükümdar, bir lütf göstergesi olarak kendi önüne konulan tabaklardan onlara gönderirdi. Nitekim Clavijo'nun katıldığı ziyafetlerden birinde Timur, önüne konulan tabaklardan ikisini Clavijo ve yanındakilere göndermişti. Misafirlere ayrıca daha fazla yemekler getirilir, ziyafet sonunda bu yemekleri kaldıkları yere götürmeleri istenirdi. Bu bir Timurlu âdeti olup şayet yemekler götürülmezse bu davranış, hükümdara hakaret olarak algılanırdı. Bir başka Timurlu âdeti ise hizmetçilerin misafirlerden birinin önünden yemeği aldıkları zaman bu yemeği maiyetinde bulunanlara vermeleriydi. Misafirlere sunulan yemeklerin fazla oluşuna dile getiren Clavijo'ya göre kendilerine sunulan yemekler altı ay yetebilecek kadardı.²⁶

Ziyafetler için çok fazla içecek hazırlanır, bu içecekler ziyafet alanında büyük güğümler ve sürahilerle sıralanırdı. Timur'un oğlu Mirza Miranşah'ın eşi olan Hanzâde'nin 807 yılı Rebü'l-âhir ayının

¹⁰ *İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah (Mu'izz al-Ansab)*, III, Almatı, 2006, s. 103b, 108b, 119b, 128b, 131a, 136a, 141b, 145a, 148b.

¹¹ Gerhard Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, I, Wiesbaden, 1963, s. 202; Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 586; Aka, *Mirza Şahruh*, s. 193.

¹² Manz, *Timurlenk*, s. 234.

¹³ Nizamüddin Şâmî, *Zafername*, (Çev. Necati Lugal), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987, s. 163; Şerefüddin Ali Yezdi, *Zafername*, I, (Nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran, 1336, s. 321; Gıyâseddin b. Humâmeddin el-Hüseynî Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, III, (Nşr. Muhammed Debîr Siyâkî), Tahran, 1362, s. 324, 464.

¹⁴ Manz, *Timurlenk*, s. 234; Hayrunnisa Alan, *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1506)*, Ötügen Yayınları, İstanbul, 2007, s. 283.

¹⁵ Yezdi, *Zafername*, I, s. 457.

¹⁶ *Mu'izz al-Ansab*, s. 108b, 121b, 129a, 131a, 136a, 141b.

¹⁷ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 208.

¹⁸ Yezdi, *Zafername*, II, s. 436; Tacü's-Selmânî, *Tarihname*, (Çev. İsmail Aka), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 14.

¹⁹ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 196.

²⁰ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 211.

²¹ Yezdi, *Zafername*, II, s. 434.

²² Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 219.

²³ İbni Arabşah, *Acâibu'l-Makdûr (Bozkırdan Gelen Bela)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2012, s. 354.

²⁴ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 225.

²⁵ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 209-210.

²⁶ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 205-206.

3'ünde (9 Ekim 1404) tertip ettiği ve Clavijo'nun da katıldığı ziyafette uzun sıra halinde içki güğümleri vardı. Clavijo'nun katıldığı başka bir toyda da Timur'un önünde yere konulmuş 300'den fazla şarap sürahisi bulunuyordu.²⁷ Sarhoş edici içkilerin hazırlanmasından sonra servisi yapılır ve çoğu katılımcı sarhoş olurdu. Sunuma nezaret eden suçiler/sakiler, içki kadehlerini başta hükümdar olmak üzere misafirlere dizlerinin üzerine çökerek sunarlardı. Her kadeh boşaldığında yenisi doldurulurdu. Yorulan sakilerin yerini hemen bir başkası alır ve sunuma devam ederdi. Ziyafetlere her ne kadar katılım fazla olsa da her saki, iki misafirin hizmetinde görev alırdı. Bu da servislerin hızlı bir şekilde yapılmasını sağlardı. Misafirlere verilen her kadeh dolu bir şekilde verilir ve onların bir yudumda içmesi beklenirdi. Kadehini bitirmeyen birine yeni içecek verilmez, içeceğini bitirmesi beklenirdi. Bu tür ziyafetlerde ikram edilen içecekleri içmemek hükümdara yapılmış bir hakaret olarak görülürdü. En fazla içecek içen kişiye de "bahadır" denirdi.²⁸

Hatunların içkili ziyafetler tertip etmesi, Türk-Moğol kültüründe yaygın bir uygulamaydı. Nitekim İbn Battûta, Altın Orda Hanlığında doğrudan bu tür ziyafetlere ve hatunların erkeklerle birlikte içki içtiklerine şahit olmuştu.²⁹ Timurlu hatunları da bu tarz geniş katılımlı içkili ziyafetler verebiliyorlardı. Hanzâde'nin verdiği içkili ziyafette o ve birçok hatun kendileri için kurulan çadırda yerlerini almışlardı. Hanzâde'nin oturduğu yerin hemen karşısında içki sürahileri vardı. Bu tür ziyafetlerde kadehleri dolduran hizmetçiler ellerinde tepsi taşır, sakiler de kadehleri, ellerinde beyaz peçetelerle tutarlardı. İçkiyi döken kişiler, altın tepsiler içerisindeki altın kadehlere bu peçeteleri kullanırlardı. Sakiler içkileri dolduranları gerilerinde bırakıp öne çıkar, yolu yarılacaklarında sağ dizleriyle yere üç kez dokunurlardı. Hatunlara yaklaştıklarında kadehlere dokunmamak için ellerindeki beyaz peçetelerle kadehleri tutup dizlerinin üzerinde sunumlarını yaparlardı. Hatunların kadehleri almasından sonra hizmetliler ellerinde tepsilerle kalırlar, hatunlara arkalarını dönmek için de saygı tezahürü olarak geri geri yürürlerdi. Yeteri kadar uzaklaştıklarında da yeniden sağ dizlerini kırıp orada beklerlerdi. İçkiler bittiğinde misafirlerin önlerine giderek boş kadehleri alırlardı. İçme faslı oldukça uzun sürerdi. Bu ziyafetlerdeki bir başka Timurlu âdeti de hatunların, bazen içki servisi yapan sakilerin içmelerini istemeleriydi. Böyle zamanlarda sakiler, tepsilerini yere koyup kadehi tek bir yudumda içerlerdi. Ardından da kadehi ters çevirerek hatuna, içkinin tamamını bitirdiğini gösterirlerdi. Hatunlar, ziyafete katılan misafirlere kendi elleriyle içki sunarlar, içki içmeyenlere dahi içmeleri konusunda ısrar ederlerdi.³⁰ Hatunların kendi elleriyle misafirlere içki sunmaları hadisesi yine Türk-Moğol geleneği olup İbn Battûta'nın eserinde bu uygulamaya birkaç atıf mevcuttur.³¹

Ziyafetlerde yemekler yendikten sonra farklı şekillerde hazırlanmış tatlılar, şekerler, şekerlemeler, kuru üzüm ve badem gibi kuru yemişler ikram edilirdi. Un ve şekerle yapılan tatlıların da ziyafetlerde misafirlere sunulduğu bilinmektedir.³² Meyveler de yemek sonrasında ikram edilen yiyecekler arasındaydı. Tacü's-Selmâni'ye göre Timurlu ziyafetlerinde dağ gibi meyve yığılırdı.³³ Bu meyveler, adet olduğu üzere misafirlerin önüne, yere konulurdu.³⁴

Yiyecek ve İçecekler

Timurlu sarayında, ziyafetler ve eğlence meclislerinde en fazla tüketilen yiyecek şüphesiz et idi. Bilhassa koyun ve at etlerinin tercih edildiği bilinmektedir. Koyun etinin çokça tüketilmesinde gerek Semerkand gerekse de diğer şehirlerdeki koyun yetiştiriciliğinin fazla olması etkin rol oynuyordu. Clavijo'ya göre Semerkand'da o kadar çok koyun vardı ki, Timur'un ordusuyla birlikte şehir pazarında bulunduğu zamanlarda dahi bu koyunlar düşük fiyatlara satılırdı. Şehrin koyunları oldukça semiz olup ağırlıklarından ötürü zor taşınırlardı.³⁵

Ziyafetler için koyun ve at etlerinin bir kısmı zengin baharatlarla kızartılır, bir kısmı haşlanır ve bir kısmı da köfte yapılarak ikram edilirdi. Etlerin en çok tercih edilen kısımları but ve fileto kısımlarıydı. Bacaklar ayrı tutulur, parçaları on adet altın ve gümüş kâseye konulurdu. Ziyafetlerde sakatatlardan yapılan çeşitli yemekler de ikram edilirdi. Atların iškembeleri yaklaşık bir insan yumruğu büyüklüğünde parçalara ayrılır, koyun başları da parçalanmadan pişirilerek türlü yemekler yapılırdı. Nitekim Semerkand'da Çin, Memlûk Devleti ve Clavijo'nun da dâhil olduğu elçilik heyetinin katıldığı ziyafette bu sakatat yemekleri de ikram edilen yemekler arasındaydı. Hazırlanan tüm bu yemeklerin taşınması işi de oldukça zor bir işti. Et yemekleri çokça hazırlandığından bazı ziyafetlerde 300'den fazla insan bu etleri ziyafet alanına taşırdı. Develer, etle dolu küfelerle ziyafet alanına getirilir ve büyük yığınlar halinde indirilirdi. Ardından parçalanıp kâselere konulduktan sonra sunumu yapılırdı.³⁶

Timurlu kültür ve medeniyetinin Hindistan'daki taşıyıcısı olan Babür zamanında, koyun etinin yoğun olarak kullanıldığı havuç kalyesi saray yemeklerindendi. Kaynaklarda doğrudan geçmese de Timurluların erken dönemlerinde bulunduğu ve yenildiği aşikâr olan yahnı ve kavurma da Babür'ün saray sofralarında yer alırdı.³⁷ Yine onun zamanında saray sofralarında deve etinden yapılan kebab ve güveç yemekleri de yenirdi.³⁸

Timurlu saraylarında av eti ve kümes hayvanları da tüketilirdi. Keş şehrindeki sarayın bahçesinde Clavijo, pek çok semiz geyik ve sülünün varlığından bahsetmiştir.³⁹ Başkent Semerkand'da kümes hayvanları ve semiz kuşların satıldığı dükkânlar olup gece gündüz bunların satışları yapılırdı. Ayrıca kümes hayvanlarını ve sülün, keklük gibi av kuşlarını avlamak için şehirde birçok avlanma yeri bulunurdu.⁴⁰ Buhara'nın da kuşu, tavuğu ve kazı oldukça boldu.⁴¹ 912 (1506-1507) yılında Mirza Bediüzzaman'ın Herat'ta verdiği ve Babür'ün de katıldığı ziyafette tavuk ve kaz kebabları ikram edilmişti.⁴² Aynı yılda Herat'ta Mirza Bediüzzaman'ın verdiği başka bir ziyafette Babür'ün önüne kaz kebabı konulmuş ancak kuş parçalamasını ve doğramasını bilmeyen Babür, etlere elini sürmemişti. Mirza Bediüzzaman, niçin eti yemediği sorusuna kazı parçalamayı bilmediği cevabını aldığımda Babür'ün önünden kazı alıp parçalamış ve yeniden onun önüne koymuştu.⁴³ Bu olay aynı zamanda Bediüzzaman'ın yeme içme konusunda hünerli olduğunu da ortaya koymaktadır. Öte yandan çok fazla et tükettiğinden olacak ki, Clavijo Mirza Miranşah'ı tarif ederken onun şişman olduğundan ve gut hastası olduğundan bahsetmiştir.⁴⁴

²⁷ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 217, 224.

²⁸ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 209-210.

²⁹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, (Çev. A. Sait Aykut), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 317-318, 322.

³⁰ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 217-218; Honchell, *The Story of a Drunken Mughal*, s. 65-66.

³¹ İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, s. 322-323.

³² Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 216-217, 219.

³³ Tacü's-Selmâni, *Tarihname*, s. 13.

³⁴ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 193.

³⁵ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 243.

³⁶ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 205-206, 228.

³⁷ Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 214, 346.

³⁸ Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 174.

³⁹ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 201.

⁴⁰ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 244.

⁴¹ Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 51.

⁴² Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 206.

⁴³ Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 210.

⁴⁴ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 168.

Ziyafetlerde etlerin yanında servis edilen yemeklerden biri de pilavdı. Çeşitli şekillerde pişirilen ve servis edilen pirinç, bazen de etle birlikte pişirilirdi.⁴⁵ Öte yandan ekme de ziyafetlerde yiyeceklerin başında gelirdi. Şekerle yapılan bir ekme çeşidinin yanı sıra mısır ekmeleleri de ziyafetlerde bolca tüketilirdi.⁴⁶ Clavijo'ya göre Semerkand'da bolca ekme bulunurdu. Şehirde her esnafın ayrı pazarı vardı ve şehrin iyi derecede ekme pişiren fırıncıları vardı.⁴⁷ Timurlu ziyafetlerinde et yemeklerinin ardından tatlılar, şeker ve şekerlemeler de ikram edilirdi. Un ve şekerden yapılan turtalar, Hanzâde'nin verdiği ziyafette misafirlere ikram edilen tatlılar arasındaydı.⁴⁸ 897 yılı Cemâziyelevvel ayının 5'inde (5 Mart 1492) Herat yakınlarındaki Çehâr-bâğ'da Ali Şîr Nevâî'nin de katıldığı mecliste ise tatlı olarak muhallebiler ve nişasta ile yapılan bir çeşit dondurma olan pâlüdeleler sunulmuştu.⁴⁹

Kaynaklarda Timurlu saray mutfağını ve ziyafetlerdeki sofraları süsleyen yemeklerin yapımında kullanılan tahıl ürünlerinin Timurlu dünyasında bolca bulunduğu bilgisi geçmektedir. Bilhassa Semerkand'ın pirinci oldukça kaliteli ve boldu.⁵⁰ Ferah'ın tahılı meşhurdu.⁵¹ Fergana ve Endican da hububat açısından oldukça zengindi.⁵² Yine Murgab Nehri boylarınca ve Merv'de başta beyaz ve oldukça kaliteli pirinç olmak üzere tüm tahıl ürünleri boldu. Öyle ki, Herat halkı dahi tahıl ihtiyacını buradan giderirdi.⁵³ Öte yandan sofraların vazgeçilmez tatları olan baharatlara gelince Timurlular, şüphesiz bunların en iyi ve tazelerini tüketirlerdi. Nitekim Hindistan'dan kara yoluyla Semerkand'a gelen kervanlar, başkent ve diğer Timurlu şehirlerine Hindistan cevizi, karanfil, tarçın, zencefil ve diğer baharatların en taze ve kalitelisini getirirlerdi. Bahsi geçen baharatlar da Timurlu saray sofraları ve ziyafetlerini süslerdi.⁵⁴

Ziyafetlerde sunulan meyveler oldukça bol ve çeşitliydi. Bunda başta Semerkand olmak üzere Timurlu coğrafyalarındaki meyvenin bolluğunu sebep göstermek mümkündür. Öyle ki, Semerkand'ın tüm ziyafetlerdeki meyveleri karşılayacak bir şehir olmasının yanı sıra bu şehrin "sib-i Semerkand" denilen elması ve "sâhib-i Semerkand" denilen üzümü meşhurdu. Dahası kavunu, narı ve diğer meyveleri de oldukça iyi ve boldu.⁵⁵ Clavijo'ya göre Semerkand'da çok fazla kavun tarlası olup kavun çokluğundan ötürü bunların kabukları soyulup dilimlenir ve güneşte kurutularak saklanırdı.⁵⁶ Clavijo'nun

katıldığı bir ziyafette elçiler Semerkand'ın bu eşsiz meyveleri olan kavunlar, üzümler ve nektarinler sunulmuştu.⁵⁷ Semerkand'dan başka Buhara'nın kabuğu soyulup nadir mal olarak ticareti yapılan eriği ve kavunu⁵⁸, Şehrisbez'in eşsiz kavunu⁵⁹, Murgab boyları ve Merv'in kavunu ile Astrabad'ın portakal, limon ve turuncu⁶⁰, Şaburgan'ın kavunu⁶¹, Herat yakınlarındaki Siyavüşân'ın üzümü⁶² ve Endican'ın kavun, üzüm ve "naşpati" denilen armudu meşhurdu.⁶³ Yine Endican'ın batısındaki Mergina'nın "dâne-kelân" denilen narı ve eriği⁶⁴, Ahsi kentinin "mîr-Timur" denilen kavunu⁶⁵, Hocend'in "enâr-ı Hocend" denilen narı⁶⁶, Kabil'in elma, ayva, armut, üzüm, nar, kayısı, şeftali, erik ve hünnap gibi soğuk iklim meyvelerinin yanı sıra portakal ve turunc gibi sıcak iklim meyveleri de oldukça meşhurdu. Öte yandan Babür ile birlikte Hindistan iklimine özgü meyveler sayesinde Timurlu sofralarındaki meyve çeşitliliği de arttı. Ham ve olgun halde yenilebilen anbe, kıl (muz), enbli (Hint hurması), kişmiş benzeyen mehve, tadı üzüme benzeyen kirmî, tadı kara üzüme benzeyen câmen, mayhoş bir tadı olan kemrek, aşırı tatlı olup hurmaya benzeyen kedhil, portakal, limon ve daha birçok meyve Timurlu sofralarında yeni tatlar olarak yerlerini almışlardı.⁶⁷ Babür, ayrıca bazı meyve fidanlarını Kabil'de dikirtmiştir. O, vişne fidanı dikirtmiş ve şeker kamışı ektirmiş, vişnenin tuttuğunu ve meyve verdiğini belirtmiştir.⁶⁸ Babür'ün bu davranışı, Timurlu yeme içme kültürünün bölgeye taşınması açısından oldukça önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Timur ve haleflerinin çoğu zamanında sarhoş edici içkilerin tüketilmesi gizli veya aşikâr gözetilmeksizin yasaktı. Timur zamanında düzenlenen bazı ziyafetlerde bu içkiler içilebilmekteydi.⁶⁹ Bu minvalde Timur ve onun halefleri zamanında sunulan içkileri, sarhoş edici içkiler ve diğer içkiler olarak sınıflandırmak yerinde olacaktır. Yezdi'ye göre Uluğ Bey ve diğer mirzaların düğünü için verilen ziyafette bade, bal şarabı, müselles, arak⁷⁰ ve muad gibi sarhoş edici içkiler ikram edilmişti.⁷¹ En fazla tüketilen sarhoş edici içki ise şaraptı. Semerkand ovalarında yetiştirilen kaliteli üzümden ötürü bolca şarap yapılabiliyordu.⁷² 1404 yılında Timur'un Semerkand'da verdiği bir ziyafette bolca şarap mevcut olup kendisi ve misafirlere bu

⁴⁵ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 202, 210, 219, 228.

⁴⁶ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 205, 228.

⁴⁷ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 50, 243.

⁴⁸ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 219.

⁴⁹ Ahmet Kartal, "Baykara Meclisinden Yansımalar-Eğlence Meclisleri-Edebî Meclisler-Hikâyeler 4", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 24, İstanbul 2020, s. 288, 294.

⁵⁰ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 243.

⁵¹ Muinüddin Muhammed Zemçî-i İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Evsâf-i Medîne-i Herât*, I, (Tsh. Muhammed Kâzım İmâm), Tahran, 1339, s. 250.

⁵² Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 1.

⁵³ İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, I, s. 137.

⁵⁴ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 244.

⁵⁵ Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 47; Hayrunnisa Alan, "XV-XVI. Asırlarda Orta Asya'da İhraç Ürünü Olarak Meyveler", *Meyve Kitabı*, (Ed. Emine Gürsoy Naskali-Dilek Herkmen), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 475.

⁵⁶ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 243.

⁵⁷ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 206.

⁵⁸ Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 51.

⁵⁹ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 194.

⁶⁰ Aka, *Mirza Şahrüh*, s. 207.

⁶¹ İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, I, s. 136.

⁶² İsfizârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, I, s. 77.

⁶³ Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 1.

⁶⁴ Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 2-3; Alan, "XV-XVI. Asırlarda Orta Asya", s. 476.

⁶⁵ Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 47; Alan, "XV-XVI. Asırlarda Orta Asya", s. 475.

⁶⁶ Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 3.

⁶⁷ Bu meyveler ve daha fazlası için ayrıca bkz. Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 320-326.

⁶⁸ Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 139-140.

⁶⁹ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 209.

⁷⁰ Hândmîr ve Fuşencî'ye göre Çin seferi sırasında 807 yılı Recep ayının 12'sinde (15 Ocak 1405) Otrar'a gelindiğinde Timur, önce şarap içmiş ardından da arak istemişti. Alkolün etkisiyle iki gün boyunca bir şey yiyip içememiş ve mizacında değişme olmuştu. Buna rağmen harareti düşsün diye bir iki kadeh daha verilmişti. Bkz. Hândmîr, *Habîbü's-Siyer*, III, s. 533-534; Mevlâna Sefieddin Muhammed b. Mahmud b. Fahreddin Mesihî el-Fuşencî, *Emir Timur (İbretü'n-Nâzirîn)*, (Çev. Ahmet Özturhan), Efeakademi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 83. İbni Arabşah'a göre ise Timur'un içtiği arak, bağırıakları ve çiğerlerine büyük zarar vermişti. Bkz. İbni Arabşah, *Acâibu'l-Makdûr*, 365. Ancak Timurlu ziyafetlerinde içki tüketilmesini açıkça eserinde dile getiren Yezdi, Timur'un Otrar'da hastalandığı sıralarda herhangi bir alkollü içecek tükettiğine dair bir ifade kullanmamıştır. Şahrüh döneminde kaleme alınan Fuşencî'nin eseri ve daha geç dönemde kaleme alınan Hândmîr'in eserinde yer alan bu ifadeler, muhtemelen bu bilgileri İbni Arabşah'tan almışlardı. İbni Arabşah'ın Timur'a olan öfke ve nefretinden ötürü ona isnat ettiği bazı düzmece bilgileri göz önünde bulundurarak bu bilgilerin ihtilafı Kur'an okurken çadırdadır, Timur'un başında da yine Kur'an tilaveti yapılmıştı. Bkz. Yezdi, *Zafername*, II, s. 465-468.

⁷¹ Yezdi, *Zafername*, II, s. 436; Honchell, *The Story of a Drunken Mughal*, s. 64.

⁷² Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 243.

şaraplardan içmişlerdi.⁷³ Uluğ Bey'in düğünü için verilen ziyafette ise özellikle kırmızı şarap çok fazla tüketilmişti.⁷⁴

Timur zamanında verilen ziyafetlerin bir kısmında sarhoş edici içecekler tüketilse de oğlu Şahruh'un saltanatı (1405-1447) boyunca bu tarz ziyafetlere ve içki tüketimine rastlamak mümkün değildir. Oldukça dindar olan ve İslâm dininin gerektirdikleri konusunda titiz bir tavır sergileyen Şahruh, sarayında sarhoş edici içkilerin tüketimini yasaklamıştı. O, has ve avamdan olan herkesin içkiye tövbe etmesini sağlamıştı. Ayrıca Şahruh, 844 (1440-1441) tarihinde Herat'ta Seyyid Murtaza Sahaf ve Mevlana Abdülcelil el-Kanî'ye muhtesip sıfatıyla her nerede ve kimin evinde şarap bulurlarsa dökmeleri emrini verdi. Emri yerine getiren bu isimler, Şahruh'un oğlu Mirza Muhammed Cuki ve torunu Mirza Alaüddeve'nin içki mahzenlerine dokunmaya cesaret edemediler. Ancak durumdan Şahruh'u haberdar ettiler. Bunun üzerine Şahruh, muhtesiplerle mirzaların mahzenlerine gidip fişalardaki bütün şarapları döktürdü.⁷⁵ Şahruh devrinde içki tüketimi yasak olsa da bu yasağa pek riayet edilmediği görülmektedir. Nitekim onun oğlu Mirza Baysungur, içkiye düşkün olup 837 (1433-1434) tarihinde genç yaşta vefat etti.⁷⁶ Bu bilgidir hareketle Şahruh'un içkiyi yasaklamasının bir diğer nedeninin de belki de oğlunu genç yaşta içki yüzünden kaybetmiş olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Öte yandan Şahruh'un saltanatı sonrasında hanedan üyelerinin bir kısmının, meclislerinde içki tükettikleri ve içkiyi saray hayatının bir parçası haline getirdikleri görülmektedir. Uluğ Bey zamanında içkili açık hava ziyafetleri yeniden yapılmaya başlandı. Küçük oğlu Mirza Abdülaziz'in düğünü için Kân-ı Gül köşkü önünde verdiği ziyafette şehrin muhtesibi ve bazı ulemanın uyarılarına rağmen şarap içilmişti.⁷⁷ Mirza İbrahim Sultan'ın oğlu Mirza Abdullah'ın saltanatı (1450-1451) esnasında Semerkand'da Ramazan bayramı için verilen ziyafette ulemanın ayrılmasından sonra şarap sunumları yapılmış ve ziyafette birçok katılımcı sarhoş olmuştu.⁷⁸ Mirza Hüseyin Baykara, hem kendi nikâhında hem de oğlu Mirza Bediüzzaman'ın Bağ-ı Zağan köşkü önünde yapılan düğününde içkili ziyafetler tertip etmişti.⁷⁹ Babür'ün aktarımına göre Timuruların son kudretli hükümdarı Sultan Ebu Said'in en büyük oğlu Mirza Ahmed ve üçüncü oğlu Mirza Sultan Mahmud içkiye düşkünlereydi. Mirza Ahmed içmeye başladığı zamanlarda 20-30 gün aralıksız içerdi. İçmediği zamanlar da 20-30 gün içkiyi ağzına sürmez ancak neşesiz olurdu.⁸⁰ Mirza Sultan Mahmud'un ikinci oğlu Mirza Baysungur da şaraba düşkünlü ve içmediği zamanlar namaz kılardı.⁸¹ Çocukluğunda içkiye meyli olmayıp babasının bu konudaki tekliflerini de geri çeviren, sonraları ise kendi ifadesiyle gençliğinin ve nefsinin kurbanı olarak içkiye başladığını kaydeden Babür, içki meclislerinde en fazla şarap olmak üzere rakı da içerdi.⁸² Babür zamanında Buhara'nın da şarabı oldukça meşhur olup ona göre Mâverâünnehir'de Buhara şaraplarından daha kuvvetlisi yoktu. Öyle ki, kendisi Semerkand'da iken ilk içkiye başladığı zamanlarda, meclislerinde Buhara şaraplarını tercih ederdi.⁸³ Babür, Kabil'in "âb-ı engür" denilen üzüm çeşidinden yapılan şarabı da kendi eğlence meclislerinde tüketti.⁸⁴ Yine o,

Lemganat'ın (Peşaver) şarabının meşhur olduğunu belirttiikten sonra iki tür şarabın varlığından bahsetmiştir. Bunlardan sarımtırak olan "erre-taşı" şarabının daha çok keyif verdiğini, "suhân-taşı" şarabının ise kırmızı renkli olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵ Genç yaşlarından itibaren 40 yaşına kadar içki tüketen Babür, 40 yaşında içki kullanmayı bırakmış, maiyetindeki 300 kişiye de tövbe ettirmiştir. Sarayında bulunan mevcut şarapları döktürüp tüm sürahi ve kadehleri kırdırtmıştır. Ayrıca çıkarttığı bir fermanı kendine tabi memleketlere göndererek içki içmeyi, yapmayı ve evlerde bulundurmaya yasaklamıştır.⁸⁶ Ancak o, içkiyi bırakmış olsa da içeriği esrar veya afyon olan macun yemeye devam etmiştir.⁸⁷

Timurlu saraylarında ve ziyafetlerde sarhoş edici özelliği olmayan içecekler daha çok tüketilirdi. Bu içeceklerin başında kırmızı gelirdi.⁸⁸ Ayrıca at sütü ve şekerden yapılan ve bilhassa yaz aylarında çokça tüketilen boza da ziyafetlerin vazgeçilmez içecekleri arasında yer alırdı.⁸⁹ Bu içecek sakiler tarafından içleri at sütü dolu olan büyük tulumların içine şeker konulup karıştırılması ile hazırlanırdı.⁹⁰

Sonuç

Coğrafyanın, ferdi ve içtimaî yönleriyle bir kültür unsuru olan yeme içme alışkanlıkları üzerindeki etkisi oldukça büyüktür. Timurlu Devleti'nin kurulduğu ve yayıldığı merkezî topraklardaki iklim, coğrafi şartlar, kaynaklar, ekonomik faaliyetler, yetiştirilen ürünler ve tarihi süreç içerisinde coğrafyaya mal olmuş gelenekler hem saray ve çevresinin hem de sıradan halkın yeme içme kültürünün doğması ve gelişmesinde etkin rol oynamıştır. Timurlularda yemek, yemek teşkilatı, teşrifat ve adetler gibi merak uyandıran konuları, Timur ve halefleri zamanında düzenlenen açık hava ziyafetlerinden çıkarabilmek mümkündür. Devrin siyasî olaylarını konu edinen Timurlu kroniklerinde bu açık hava ziyafetleri detaylı olarak tasvir edilmemiş olsa da Clavijo'nun, katıldığı bu ziyafetleri etraflıca tasvir etmesi, Timurluların yeme içme kültürünün ortaya konulmasına büyük katkı sağlamıştır.

Ziyafetlerde görev alan saray memuriyetlerinin bir kısmı Cengiz İmparatorluğu ve onun ardıllarından Timurlulara geçmiştir. Yine bazı teşrifat usulleri ve adetlerinin de Türk-Moğol geleneğinin bir parçası olarak Timurlularda yaşatıldığını söylemek mümkündür. Türlü vesilelerle yapılan ziyafetlerde yemeklerin hazırlanmasından sunumuna dek birçok hizmetli sınıfı görev almışlardır. Ziyafetlerin düzeni ve karışıklıkların yaşanmaması adına belirli teşrifat usulleri uygulanmış, bu teşrifat geleneğinde katılımcıların hükümdar ve devlet nazarındaki statüleri dikkate alınmıştır. Ziyafetlerin hazırlık aşamasından bitimine kadar tüm sunum ve ikramlar belirli Timurlu adetlerince yapılmıştır. Türlü şekillerde pişirilmiş yemekler, zengin çeşitlere sahip içecekler, tatlılar ve meyveler, Timurlu ziyafetlerindeki sofraları süslemiştir. Timurluların Hindistan'daki uzantısı olan Babürlüler hem Timurlu yeme içme kültürünü bölgeye taşımışlar hem de Hindistan'daki yiyecek ve içecekleri sofralarına taşıyarak kendi kültürleriyle harmanlamışlardır. Öte yandan Timur ve halefleri zamanında bazı ziyafetlerde İslâm dininde haram olan

⁷³ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 210.

⁷⁴ Tacü's-Selmâni, *Tarihname*, s. 14; Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 74.

⁷⁵ Kemâlüddin Abdurrezzâk Semerkandî, *Matla'-ı Sa'deyn ve Mecma'-ı Bahreyn*, II/1, (Nşr. Abdülhüseyn Nevâi), Pejuheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî, Tahran, 1383, s. 494-496; Gıyâseddin b. Humâmeddin el-Hüseynî Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer fi Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, IV, (Nşr. Muhammed Debîr Sîyâkî), Tahran, 1380, s. 17; Aka, *Mirza Şahruh*, s. 183; Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet*, s. 75.

⁷⁶ Devletşâh Semerkandî, *Tezkiretü's-Şuarâ (Şair Tezkireleri)*, (Çev. Necati Lugal), Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 443-444.

⁷⁷ Wilhelm Barthold, *Uluğ Beg ve Zamani*, (Çev. İsmail Aka), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 108-109.

⁷⁸ Ebu Bekr-i Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, (Çev. Mürsel Öztürk), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, s. 202-203.

⁷⁹ Hândmîr, *Târih-i Habîbü's-Siyer*, IV, s. 115, 167; Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet*, s. 75.

⁸⁰ Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 18-19, 26; Barthold, *Uluğ Beg ve Zamani*, s. 150.

⁸¹ Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 72.

⁸² Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 208, 289.

⁸³ Babur, *Vekayi Babur*, I, s. 26.

⁸⁴ Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 140.

⁸⁵ Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 144.

⁸⁶ Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 353-355.

⁸⁷ Babur, *Vekayi Babur*, II, s. 255, 270, 282, 273-274. Honchell, *The Story of a Drunken Mughal*, s. 106.

⁸⁸ Yezdi, *Zafarnâme*, II, s. 436.

⁸⁹ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 206, 217-218.

⁹⁰ Clavijo, *Kadiz'den Semerkant'a*, s. 224.

alkollü içeceklerin içildiği görülmüş, bazı dönemlerde yasaklansa da bu yasağa çoğu zaman uyulmadığı tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aka, İsmail, *Mirza Şahrüh ve Zamanı (1405-1447)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.
- Alan, Hayrunnisa, “XV-XVI. Asırlarda Orta Asya’da İhraç Ürünü Olarak Meyveler”, *Meyve Kitabı*, (Ed. Emine Gürsoy Naskali-Dilek Herkmen), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 473-482.
- Alan, Hayrunnisa, *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1506)*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.
- Barthold, Wilhelm, *Uluğ Beg ve Zamanı*, (Çev. İsmail Aka), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.
- Çetin, Altan, “Memluk Devletinde Yemek Kültürüne Genel Bir Bakış”, *Milli Folklor*, 18/72, 2006, ss. 107-117.
- Devletşah Semerkandî, *Tezkiretü’ş-Şuarâ (Şair Tezkireleri)*, (Çev. Necati Lugal), Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Doerfer, Gerhard, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, I, Wiesbaden, 1963.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, (Çev. A. Sait Aykut), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.
- Ebu Bekr-i Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, (Çev. Mürsel Öztürk), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014.
- Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur’un Hâtıratı*, II, (Çev. Reşit Rahmeti Arat), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987.
- Gıyâseddin b. Humâmeddin el-Hüseynî Hândmîr, *Târîh-i Habîbü’s-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, III, (Nşr. Muhammed Debîr Siyâkî), Tahran, 1362.
- Gıyâseddin b. Humâmeddin el-Hüseynî Hândmîr, *Târîh-i Habîbü’s-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, IV, (Nşr. Muhammed Debîr Siyâkî), Tahran, 1380.
- Honchell, Stephanie, *The Story of a Drunken Mughal: Alcohol Culture in Timurid Central Asia*, Unpublished Phd Thesis, The Ohio State University, 2015.
- İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, (Çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2014.
- İbni Arabşah, *Acâibu’l-Makdûr (Bozkırdan Gelen Bela)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2012.
- İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah (Mu’izz al-Ansab)*, III, Almatı, 2006.
- Judith Goode, “Yemek”, (Çev. Fatih Mormenekşe), *Milli Folklor*, 17/67, 2005, ss. 172-176.
- Kartal, Ahmet, “Baykara Meclisinden Yansımalar-Eğlence Meclisleri-Edebî Meclisler-Hikâyeler 4”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 24, İstanbul 2020, ss. 285-349.
- Kemâlüddin Abdurrezâk Semerkandî, *Matla’-ı Sa’deyn ve Mecma’-ı Bahreyn*, II/I, (Nşr. Abdülhüseyn Nevâî), Pejuheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî, Tahran, 1383.
- Manz, Beatrice Forbes, *Timurlenk (Bozkırların Son Göçebe Fatih)*, (Çev. Zuhâl Bilgin), Kitapyayınevi, İstanbul, 2006.
- Mevlâna Sefieddin Muhammed b. Mahmud b. Fahreddin Mesihî el-Fuşencî, *Emir Timur (İbretü’n-Nâzirîn)*, (Çev. Ahmet Özturhan), Efeakademi Yayınları, İstanbul, 2021.
- Muînüddin Muhammed Zemçî-i İsfizârî, *Ravzâtü’l-Cennât fî Evsâf-ı Medîne-i Herât*, I, (Tsh. Muhammed Kâzım İmâm), Tahran, 1339.
- Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme*, (Çev. Necati Lugal), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1987.
- Ruy Gonzâlez de Clavijo, *Timur’un Hayatı- Kadiz’den Semerkant’a Seyahatler*, (Çev. Zeynep Ertan), Pozitif Yayınları, İstanbul, 2008.
- Şerefüddin Ali Yezdî, *Zafernâme*, I-II, (Nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran, 1336.
- Şihabeddin b. Fazlullah el-Ömerî, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım (Mesâlikü’l-Ebsâr)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2014.
- Tacü’s-Selmânî, *Tarih-nâme*, (Çev. İsmail Aka), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
- Yüksel, Musa Şamil, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.

EXPENDED ABSTRACT

The subjects such as meals, food organization and attendance in the Timurid State are mostly learnt from the open-air banquets given during the Timurid period. The most comprehensive information about the open-air banquets was given by Clavijo, who was in the embassy delegation sent by Henry III of Castile to Timur after the 1402 Battle of Ankara. Some palace officials took part in these banquets with great participation. Among these, bukavul was the royal taster and bavurchi was the palace cook. Both official duties were transferred from the Genghis Empire to the Timurid State. Apart from this, suçis/sakis would also take part in palace tables and banquets. It can be said that some other servants also took part in the banquets, as there was a high participation rate. Food and beverages were usually presented to the ruler and his guests in precious vessels such as gold and silver.

Privilege rules were applied to the people who attended the banquets. On the other hand, the people and communities participating in these banquets knew where to sit according to their rank. Statesmen such as great amirs, subordinate state rulers and state judges are on the right of the ruler's tent; the wives of the ruler were also lined up to his left. From the beginning to the end of the banquet, the subject of discipline and honor was respected. Some of the banquets were liquor, and drinks were served before the meal. In the banquets, after the soup, cooked meats, drinks, sweets and fruits were served respectively. Certain traditional rituals were practiced when food and drink were served. Behaviors that were or were not suitable for table etiquette were known by the participants. Those who were guests and did not know the Timurid customs were warned about table manners.

The most consumed food at Timurid banquets was horse and mutton meat. Boiled, fried and meatballs were made from these meats. In addition, various dishes were prepared from their offal. Stew and deep fried meat were also among the dishes known both in the Timurid period and in the time of its successors. Babur, the founder of the Mughals, who were the extension of the Timurid State in India, had carrot kalya, kebab and stew dishes made from camel meat, unlike the early Timurid eras. Poultry and game meats were also served at the tables set for the Timurid palace and its surroundings. In addition to all these meat dishes, rice pilaf cooked in various ways was among the indispensable dishes of the banquets. On the other hand, corn bread and a kind of bread made from sugar also decorated the tables. On the other hand, corn bread and a kind of bread made from sugar also decorated the tables. The geographies dominated by the Timurids were quite suitable for the cultivation of grain products used in cooking. Therefore, their products were both high quality and abundant. In addition, thanks to the caravans coming from India to Samarkand, the best quality and fresh spices were consumed. Fruits consumed in banquets were also grown in abundance in Timurid geographies.

In the time of Timur Empire and its successors, it was forbidden to drink alcoholic beverages. However, in some of the weddings given despite this ban, these drinks were consumed with the permission of the ruler. Alcoholic beverages were wine, bade, honey wine, müselles, arrack and muad. During the reign of Shahruh, a religious ruler, the making and consumption of any intoxicating drink was prohibited. However, in the late Timurid period, the members of the dynasty made drinking in their assemblies ordinary and regarded it as a part of the palace life. Babur in India, too, started drinking at a young age and did not stop drinking until the age of 40. At Timurid banquets, kumiss was one of the non-alcoholic beverages. Boza, which was also made from milk and sugar, was also consumed in abundance.

Kaybolan Bir Kültür Varlığımız "Çermik Hanı" ve Kervan Yolu Güzergâhı

Erbil CÖMERTLER AKTUĞ^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, DENİZLİ.

* erbil_comertler@hotmail.com

⁺ORCID: 0000-0002-9513-6634

Öz- Kervanların konaklama ihtiyaçlarının karşılanması yanında yolların güvenliği açısından da önemli yapılar olan hanlar özellikle XIII. yüzyılda Anadolu'nun her yanına yayılmış ticaret ağını gözler önüne sermektedir. Korunaklı ve sağlam yapılar olmalarına karşın zaman içerisinde birçoğu işlevini yitirdiğinden günümüze çok azı ulaşabilmiştir. Son yıllara kadar harap durumda olan ancak yol çalışmaları esnasında yıkılan bu hanlardan biri de Diyarbakır İline 90 km mesafede Çermik İlçe merkezinde yer alan Çermik Hanı'dır. Eşodaklı hanlar grubunda bulunan Çermik Hanı, benzer plan örnekleri göz önüne alınarak XIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen bir Anadolu Selçuklu yapısıdır. Kareye yakın dikdörtgen bir alan kaplayan yapı, girişe paralel bir duvarla ortadan ikiye ayrılmıştır. Tamamen kapalı bölümlerden oluşan hanı ikiye bölen duvarın doğusu kapalı avlu, eyvanlar ve servis bölümleri, batısı ise barınma bölümü olarak düzenlenmiştir. Dağlık bir arazide ve kışın kullanımı zor bir yol güzergâhında yer alan yapı, bir yol ayrımında yer almaktadır. Çermik'ten ayrılan yol güzergâhı kısa bir yoldan Diyarbakır'ı, Kâhta ve Malatya'ya bağlarken diğer bir yol Siverek üzerinden Şanlıurfa'ya bağlamaktadır. Bu çalışmadaki amacımız, bir taraftan Çermik Hanı'nın varlığını duyurarak yol güzergâhlarının tespitine katkıda bulunmak diğer taraftan halen var olup bakımsız durumda olan yapılara dikkat çekerek bu yapıların önemini vurgulamaktır.

Anahtar Kelimeler- "Diyarbakır, Çermik, Han, Kervan yolları, Eşodaklı Hanlar."

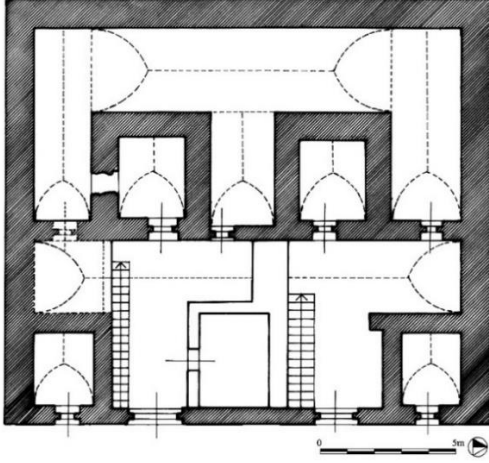
Our Lost Cultural Property "Çermik Khan" and The Route of The Caravan Road

Abstract- The Khans, which are important structures for the safety of the roads as well as meeting the accommodation needs of the caravans, reveal the trade network that spread all over Anatolia, especially in the XIIIth century. Although Khans are sheltered and solid structures, very few of them have reached to the present as many of them lost their function in time. One of these Khans, which had been already dilapidated until the recent years, but was destroyed during the road works, is Çermik Khan, located in the center of Çermik District, which is in 90 km distance from Diyarbakır Province. Çermik Khan, which is in the concentric Khans group, is an Anatolian Seljuk structure dated to the first half of the XIIIth century by taking into account similar plan examples. The building, which occupies a rectangular area close to a square, is divided into two by a wall parallel to the entrance. The part at the east of the wall dividing into the Khan two, which consists of completely closed sections, is arranged as a closed courtyard, iwans and service sections, whilst the part at its west is arranged as a sheltering section. The building, located on a mountainous area and on a road route that hard to use in winter, is located at a crossroad. While the road route leaving from Çermik connects Diyarbakır to Kâhta District and Malatya with a short road, another road connects Diyarbakır to Şanlıurfa via Siverek District. Our aim in this study is to contribute to the determination of road routes by announcing the existence of Çermik Khan on the one hand, and to emphasize the importance of these structures by drawing attention to the buildings that still exist but are in a neglected condition on the other hand.

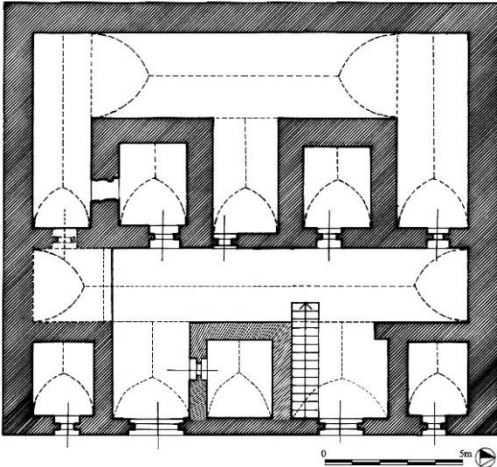
Keywords – Diyarbakır, Çermik, Khan, Caravan Routes, Concentric Khans.

Çermik Hanı

Diyarbakır İlinin Çermik İlçesi Kale Mahallesi'nde, ilçe merkezinde yer alan Çermik Ulu Cami'nin güneybatısında, camiye yaklaşık 6 m mesafededir. 2004 yılında yapılan yüzey araştırmasında etrafının duvarla çevrildiği, üzerine iki ayrı ev inşa edildiği anlaşılan hanın, ahır olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Gerek etrafına ve üzerine inşa edilen evler gerekse toprak seviyesinin zaman içinde özgün seviyesinden yükselmiş olması hanın mütevazı ölçülerini ön plana çıkarmakta ve yapının dıştan görünmesini engellemektedir. 2018 yılında yapılan arazi çalışmasında yapının yol çalışması sebebiyle ortadan kaldırıldığı anlaşılmıştır. Yıkılan hanın malzemesi kullanılarak caminin güneydoğusuna bir evin ahırını inşa edilmiştir.



Şekil 1: Çermik Hanı, planı (Cömertler, 2004).



Şekil 2: Çermik Hanı, rekonstrüksiyon

Çermik Hanı¹, 18 x 15.70 m ölçülerinde kuzey-güney doğrultusunda uzanan kareye yakın dikdörtgen planlı bir yapıdır (Şekil 1-2). Yapı, aynı doğrultuda bir duvarla ortadan ikiye ayrılmıştır. Tamamen kapalı bölümlerden oluşan hanı ikiye bölen duvarın doğusu kapalı avlu, eyvanlar ve servis bölümleri, batısı insanlar için odalar ve hayvanlar

için barınma bölümü olarak düzenlenmiştir. Avlu dört yönden servis hücreleri, hücrelerin arasında eyvanlar ve barınma mekânı duvarları ile çevrelenmiştir. Batıda kapıları avluya açılan odaları üç yönden ahır çevrelemektedir. Tamamen moloz taştan inşa edilen yapıda süs unsuruna rastlanmamıştır.



Şekil 3: Hanın genel görünüşü ve kuzey duvarı

Doğu cephe dışında tüm duvarlar tamamen sağır olarak düzenlenmiştir. Doğu cephede dört dikdörtgen kapıyla, hana giriş sağlanmaktadır (Şekil 3-4). Bu kapılardan ikisi cephenin kuzey ve güneyine kaydırılmıştır. Doğu cephede kuzey ve güneye kaydırılmış kapılar, dışa açılan iki küçük servis hücrelerine açılmaktadır. Bu hücrelere hanın iç kısmından giriş sağlanamamaktadır. Doğu-batı yönünde beşik tonozla örtülü hücrelerin avluya bakan cephelerinde de bir hareketlilik görülmemektedir. Bu iki küçük köşe hücrelerinden başka doğu cephede hana giriş sağlayan iki kapı daha yer almaktadır. Köşe hücrelerinin girişleri arasında kalan her iki kapı, kapalı avluya giriş sağlayan eyvanlara açılmaktadır. Düz atkı taşı olarak yapılan kapılarda herhangi bir süs unsuruna rastlanmamakla birlikte bu duvarın büyük bir kısmının yıkılıp daha sonra aynı taşlar kullanılarak tamir edildiği düşünülmektedir. Hatta hanın ev olarak şahsa bırakılması ve miras paylaşımıyla ikiye bölünmesinden sonra, net olmamakla birlikte, kuzeydeki kapının sonradan açılmış olma ihtimali oldukça yüksektir. Hanın batı ve güney cepheleri başka yapılar tarafından kapatılmıştır. Batı cephede yapıların kapattığı kısmın dışında kalan küçük bir bölüm ile kuzey cephe düz bir duvar şeklindedir. Kuzey cephe bitişikteki evin avlu duvarını oluşturmaktadır (Şekil 5).



Şekil 4: Hanın doğu cephesi

¹ Erbil Cömertler, *Çermik ve Çüngüş'teki Türk Dönemi Mimari Eserleri, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi), Van, 2004* künyeli tezden üretilmiş olup, teze benzerlikler ve tezden alıntılar içermektedir. İstanbul'da Mimar Sinan Üniversitesi'nin 24-26 Ekim 2018 tarihinde düzenlediği 22. Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu'nda İrfan Yıldız ve Erbil Cömertler

Aktuğ tarafından "Diyarbakır'ın Çermik İlçesindeki Kültür Varlıkları" başlığı altında poster sunum olarak Çermik'teki diğer yapılarla birlikte handan da kısaca, 4-5 cümle ile bahsedilmektedir. Bu kongreye katılım 2018KRM002-184 numaralı ADEP projesi ile Pamukkale Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından desteklenmiştir. Desteklerinden dolayı çok teşekkür ederiz.



Şekil 5: Hanın kuzeyini çevreleyen bahçe duvarı

Kuzey-güney doğrultulu dikdörtgen avluyu, doğuda üç hücre ve iki eyvan, kuzey ve güneyde birer eyvan, batıda barınma mekânı duvarları sınırlandırmaktadır. Avlu hücrelerin arasında ve batısındaki eyvanlarla genişletilmiştir. Güney eyvanı zeminden hafif yükseltilerek bir kemerle avluya açılması sağlanmıştır. Sonraki dönemlerde avlu, doğu-batı doğrultusunda bir duvar ve bu duvarın doğusuna eklenmiş bir hücre ile ortadan ikiye ayrılmıştır. Aslında yapının kuruluş düzeni ve örtü sistemi göz önüne alındığında, bu bölümde eyvandan girişi olan orijinal bir hücrenin olma ihtimali oldukça yüksektir. Ancak yıkıldığı üst örtüsünden anlaşılan bu bölümdeki hücreye, duvar kalınlığı ve işçiliği açısından bakıldığında, aynı malzeme kullanılarak sonradan yenilendiği anlaşılmaktadır. Diğer hücrelerden daha büyük tutulmuş dikdörtgen formlu bu hücreye, servis hücrelerinin arasındaki güney eyvanının kuzey duvarına açılan bir kapı ile girilmektedir. Ortadaki bu hücreye bitiştirilen duvar uzatılarak avluya giriş sağlayan iki kapının birbiriyle bağlantısı koparılmıştır. Yapının ev haline getirilerek mirasçılar arasında paylaşımından sonra yapıldığı düşünülen avluyu ortadan ikiye bölen duvarın kuzeyinde ona bitişik bir merdiven bulunmaktadır. Ancak bu merdiven işlevini yitirdiğinden üst örtü ile kapatılmıştır. Bir merdiven de güney giriş kapısının hemen güneyinde hücre duvarına bitişik olarak yapılmıştır. Dıştan düz örtülü yapının damına çıkış sağlayan bu merdiven eyvanın büyük bir bölümünü kapatmaktadır. Eyvanı kapatmasından dolayı bu merdivenin sonradan eklenmiş olması gerekmektedir.



Şekil 6: Giriş eyvanından avluya bakış

Avlunun tonoz örtüsü, avlunun kuzey ve güneyindeki iki eyvanı da kapsayacak şekilde kuzey-güney doğrultusunda beşik tonozla örtülüdür (Şekil 6-7-8-9). Avlunun doğusunda, servis hücrelerin arasında kalan eyvanların üst örtüsü büyük bir oranda tahrip

olduğundan üzeri ahşap merteklerle kapatılmıştır. R.H. Ünal'ın çektiği eski fotoğraflardan iki merdivenin arasında iki paralel tonoz olduğu görülmekte ve metinde de belirtilmektedir (Şekil 10)². Fotoğraftan oldukça tahrip olduğu görülen yapıda, yıkılan yerden görülen tonozların sadece belli bir bölümüdür. Fotoğrafta bitişikteki evin avlu duvarı yer aldığına göre kuzeyindeki merdivenle hanın kuzey duvarı arasındaki eyvan ve hücre görünmektedir. Bu tonozların varlığı, avlunun doğusundaki eyvanların doğu-batı doğrultusunda birbirine paralel tonozlarla örtülü olduğunu göstermektedir. Merdivenlerin yerinin değişmediği, duvarın onarılarak önünün kapatıldığı ve tonozların kapladıkları alanın genişliği göz önüne alındığında, avlunun doğusunun geniş ama kısa tutulmuş üç tonozla örtülü olması gerekmektedir. Tonozların oturmasını sağlayacak başka bir destek olmamasından dolayı bu örtü sistemi, bu bölümde diğer servis hücreleriyle aynı boyutlarda orijinal bir hücre bulunma ihtimalini de oldukça yükseltmekte hatta kesinleştirmektedir.



Şekil 7: Avlunun yıkık üst örtüsü

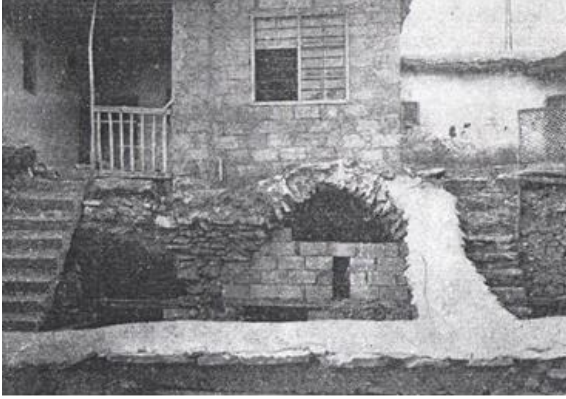


Şekil 8: Avlunun kuzeyindeki eyvan

² Rahmi Hüseyin Ünal, *Diyarbakır İli'ndeki Bazı Türk-İslam Anıtları Üzerine Bir İnceleme*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1975, s.119.



Şekil 9: Avlunun güneyindeki eyvan



Şekil 10: Hanın 1975'te dıştan görünüşü (Ünal, 1975, s.119)



Şekil 11: Kapıları avluya açılan odalar 1



Şekil 12: Kapıları avluya açılan odalar 2

Batıda barınma bölümünde Çermik Hanı'nı ikiye bölen duvarın üzerinde avlu ve eyvanlara açılan beş kapı yer almaktadır (Şekil 6). Bu kapılardan kuzey ve güneydeki birer kapı eyvanlara diğer üç kapı avluya açılmaktadır. Eyvanlara açılan kapatılmış güneydeki kapı, kuzeydeki ve avluya açılan eksenden hafif güneye kaydırılmış ortadaki kapı, hayvanlara ayrılmış ahır bölümündeki eyvanlara girişi sağlamaktadır. Bu üç kapının arasında bulunan iki kapı ise oda olarak düzenlenmiş iki küçük hücreye giriş sağlamaktadır. Ahır bölümü eyvanlarla birlikte iki odayı da kuzey, güney ve batı olmak üzere üç yönden çevrelemektedir.

Yapının duvarlarında veya zemininde taş bir seki izine veya herhangi bir hareketliliğe rastlanmamaktadır. Bu durum handaki sekilerin ahşap olma ihtimalini yükseltmektedir. Odalar doğu-batı doğrultusunda beşik tonozla örtülü olup (Şekil 11-12) doğuda avluya açılan giriş kapılarından başka bir girişe sahip değildir. Avluya bitişik kuzey ve güneydeki eyvanlara açılan kapılardan ahır bölümüne girilmektedir. Ahır bölümündeki eyvanların beşik tonozla örtüsünün duvar boyunca devam ettiği görülmektedir (Şekil 13-14). Ortadaki kapıdan girilen bölümde de aynı uygulama görülmekle birlikte tonoz iki yanda yer alan hücrelerin bitişine kadar uzatılmıştır (Şekil 15-16). Odaların ve ortadaki eyvanın batısı kuzey-güney doğrultusunda beşik tonozla örtülmüştür (Şekil 17). Tonozların tamamı duvarlara oturtulmuştur. Yapının yassı taş plakalar kullanılarak yapılan içten sivri beşik tonoz örtüsü, dışa düz dam şeklinde yansıtılmıştır.



Şekil 13: Ahıra açılan kuzey eyvanı



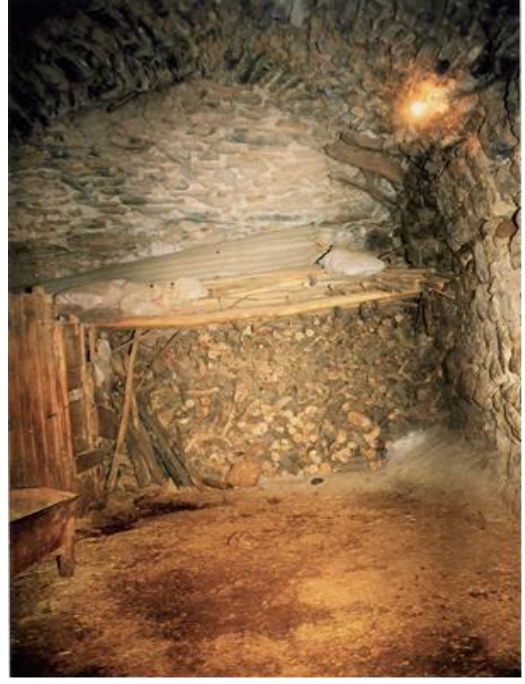
Şekil 14: Ahıra açılan güney eyvanı



Şekil 15: Odalar arasındaki eyvan



Şekil 16: Ahıra açılan odalar arasındaki eyvanın örtüsü



Şekil 17: Ahır bölümü

Değerlendirme

Asya ile Avrupa arasında bir köprü işlevi üstlenen Anadolu, XIII. yüzyılda yolcuların ve kervanların güvenle geçebileceği muazzam ticaret ağına ev sahipliği yapmıştır. Önceleri sınır bölgelerinde karakol niteliği taşıyan ribatlar, sonraları işlev değiştirerek Anadolu'dan geçen ticaret yolları üzerinde bir menzil mesafede kervanların güvenliğini sağlayan kervansaraylara dönüşmüştür. Merkezde konaklama amaçlı hanlarla, kervan yolları üzerinde kurulanlara verilen kervansaray (menzil hanı) isimleri, daha sonraki dönemlerde anlam bütünlüğü kazanmıştır. Han veya kervansarayların, kervanların emniyetli bir şekilde konaklamasını sağlamanın yanı sıra insan ve hayvanların yatakhane, yemek, ahır, mescit, hamam, eczane, nalbant gibi gerekli tüm ihtiyaçlarına cevap verecek işlevlere sahip olarak kuruldukları gözlemlenmektedir. Hatta çevre duvarlarının kalın ve masif olarak inşa edilmesi nedeniyle bu yapılar, önemli yolların güvenliğini korumak için bir karakol görevi üstlenmekte, zaman zaman askeri güçlerin konaklaması için de yardımcı olmakta ve devlet erkânının devingenliğini sağlamaktaydı³.

Sultanlar, hanımları ve devlet ileri gelenleri tarafından yaptırılan vakıf eserler olduklarından bir vakfiyeye göre çalışan hanlarda bir nazır, kontrolleri yapan bir müşrif, bir hancı, bir aşçı, sorumlu müdür, erzakçı, bir baytar, nalbant, ayakkabıcı olması ihtiyaca göre değişmekteydi. Hanlarda, bu hizmetler için yatakhaneler, ahırlar, samanlıklar, aşhaneler, erzak depoları hatta mescit, hamam, şadırvan, hastane ve eczane gibi birçok birime de yer verilmekteydi. Hanın yerleşim yerine yakınlığı bu hizmetlerin bazılarının çevre köylerden sağlanmasına olanak veriyordu. Yapının boyutları ve verebileceği hizmetler, inşa edildikleri yolların işlekliliğine, buradan geçen kervanların büyüklüğüne ve yaptırının gücüne bağlı olmalıydı⁴.

³ Bozkurt Ersoy, "Anadolu Selçuklu Kervansarayları", *Kültür ve Sanat*, S.31, Ankara, 1996, s.16; Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", *Bellekten*, C.X, S.39, Ankara, 1946, s.474; Aysel Tükel Yavuz, "Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında Mekan-İşlev İlişkisi İçinde Savunma-Barınma" *IX. Vakıf Haftası Kitabı*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1991, s.255; İsmail Aytaç, "Selçuklu Kervansarayları", *Türkler*, C.7, (Ed. Hasan Celal Güzel- Halil İnalçık), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s.857; Feridun

Akozan, "Türk Han ve Kervansarayları", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri-I*, İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi Türk San'atı Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1963, s.133; Ceyhan Güran, *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1978, s.6.

⁴ Doğan Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s.236-237; Aytaç, "Selçuklu Kervansarayları...", s.858.

İlk olarak Erdmann tarafından yapılan tipolojiye göre “hanlar: a. Yalnızca açık kısımdan oluşan avlu hanlar (açık)” b. Yalnızca kapalı kısımdan oluşan avlusuz “hol” hanlar (kapalı) c. Hem avlu hem de kapalı kısımlardan oluşan hanlar (karma) şeklinde sınıflandırılmıştır⁵. Daha sonra Yavuz tarafından eşodaklı hanlar, dördüncü bir grup olarak tipolojik sınıflandırmaya dâhil edilmiştir⁶. Daha sonraki makalesinde kervansarayları yalnız barınak kısmı olan Han’lar ile Barınak ve servisleri olan Han’lar şeklinde ayıran Yavuz, eşodaklı hanları barınak ve servisleri olan hanlara dâhil etmiştir⁷. Fakat sonraki yıllarda yapılan araştırmalarla Yerhan ve Mirçinge Han’da olduğu gibi sadece barınaktan oluşan eşodaklı hanlar da literatüre katılmıştır⁸.

Ticaretin Anadolu üzerinden bağlanması, Anadolu’da avlulu ve avlusuz çok sayıda kervansarayın inşa edilmesini sağlamıştır. Korunaklı ve sağlam duvarlara sahip olmaları günümüze birçok yapının ulaşmasını kolaylaştırmıştır. Ancak işlevlerini yitirmiş olmaları ve hepsine farklı işlevler yüklenmesi birçoğunun terk edilerek harap durumda günümüze gelmesini sağlamıştır. Avlu (açık) hanlar, kapalı (hol) hanlar ile açık ve kapalı bölümlerden oluşan hanların yanı sıra farklı bir gruba dâhil edilen ve yapılan araştırmalarla sayıları gün geçtikçe artan eşodaklı hanlardan bir tanesi de Çermik Hanı’dır.

Çermik Hanı’nın yapım tarihini gösteren bir kitabeye rastlanmamaktadır. Ünal, Diyarbakır’daki Türk-İslam eserlerini konu alan eserinde bu yapıdan bahsetmekte ancak avlusu kapalı olduğu için inceleyemediğini belirtmektedir⁹. Ünal’ın, Diyarbakır-Malatya eski kervan yolu üzerinde olması gerektiğini belirttiği¹⁰, aynı zamanda Diyarbakır-Şanlıurfa yol güzergâhında yer aldığını tespit ettiğimiz Çermik Hanı; eş odaklı plana sahip hanlardandır. Sevserek Hanı, Şişman Hanı gibi¹¹, eş odaklı hanların hepsi XIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir. Eşodaklı hanların birkaç örnek dışında hepsinin 13. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmesi dikkate alındığında ve plan özellikleri bakımından benzer örneklerle karşılaştırıldığında Çermik Hanı, Anadolu Selçuklu döneminde inşa edilmiş olmalıdır. Benzer örnekler, malzeme ve tekniğe dayanılarak yapılacak tarihlemeye; tarihi bilinen birkaç eşodaklı han dışında, diğer eşodaklı hanlar gibi Çermik Hanı’nın da 13. yüzyılın ilk yarısında yapıldığını kabul etmek doğru olacaktır.

Kervansarayda insanlar, at veya develerle aynı yerde kalmak yerine ayrı kalmayı tercih etmişler dolayısıyla kapalı ve açık bölümler ilk örneklerden itibaren düşünülmüştür¹². Plan kuruluşu açısından birbirinden farklı özelliklere sahip eşodaklı hanlar içerisinde Çermik Hanı tamamen kapalı avlu, barınma ve servis bölümlerinden

oluşmakla birlikte yapının duvarla ortadan ikiye ayrılmış olması ile hücre şeklinde odalar, insan ve hayvanların farklı birimlerde barındıklarını göstermektedir.

Eşodaklı hanlar, korunaklı ve kapalı yapılar olmaları sebebiyle sert iklim koşullarının yapı tipi olmuştur¹³. Çermik Hanı’nın da kışın gidilebilmesi güç görünen bir güzergâhta yer alması¹⁴, sadece müsait mevsimlerde kullanılmış olmasını gerektirmektedir. Bazı imkânsızlıklar veya yerleşim yerinin ortasında kurulmasından dolayı da geniş bir avluya yer verilmediği görülmektedir. Yapının doğu bölümündeki servis hücrelerinin ve eyvanların arasında kalan kısmı, kapalı bir iç avlu olarak yapılmıştır. Barınak kısmı da birçok kervansarayda olduğu gibi başlı başına kapalı bir yapı halindedir ve diğer eşodaklı hanlardan Alara Han (1231), Mirçinge Han’da (1230 öncesi)¹⁵ olduğu gibi hanın bütünü ile birlikte planlanmıştır.

Alara Han, Eshab-ı Keyf Hanı (1232-1234), Tercan Mama Hatun Hanı (13. yy. sonları), Taşhan, Yerhan, Şişman Han, Mirçinge ve Sevserek Hanı gibi eşodaklı birçok handan sonra¹⁶ Çermik Hanı, günümüze kadar tespit edilen eşodaklı hanlardandır. Eşodaklı hanların bilinen ilk örneğine Antalya-Alara Han’ında¹⁷ rastlanmaktadır. Divriği-Diyarbakır-Malatya arasında bulunan kervan yollarının üzerinde inşa edilen Taşkale I Han¹⁸, Mirçinge Han, Sevserek Han, Şişman Han ve Çermik Hanlarının hepsinin eşodaklı olarak yapılması, Diyarbakır-Malatya-Kâhta arasındaki yol güzergâhının zorlu şartlarını göz önüne sermektedir. Farklı bir yol güzergâhı olan Aksaray-Korkuteli kervan yolu üzerinde Büyük Yenice Hanı da eşodaklı plan tipindedir¹⁹.

Büyük boyutlu hanların avlularında simetrik düzen servis mekânlarının farklılığı sebebiyle uygulanamamıştır. Sadece Alara Han²⁰, Büyük Yenice Hanı²¹ gibi eşodaklı birkaç örnek bu uygulamanın dışında kalmıştır²². Çermik Hanı, eşodaklı hanlar içinde plan kuruluşu ve boyutları ile dikkat çekmektedir. Oldukça mütevazı ölçülere sahip küçük boyutlu Çermik Hanı’nın hem barınak hem iç avlu bölümlerinde simetrik düzenleme hâkimdir.

Genel olarak eşodaklı hanlar plan açısından merkezden dışa doğru avlu, avluyu çevreleyen hücreler ve eyvanlar ile servis hücreleri ve ahırlardan oluşan bir düzenleme dikkate alınarak yapılmışlardır²³. Çermik Hanı büyük hanlara oranla daha derli toplu bir plan ortaya koymakta, tüm mekânları avlu etrafında sıralanmaktadır. Kareye yakın bir alan üzerine oturan bir duvarla ikiye ayrılmış Çermik Hanı, merkeze yerleştirilmiş avluyu önde girişi oluşturan eyvanlar ve servis kısımları, iki yanda eyvanlar ile arkada insan ve hayvanlara ayrılmış barınma mekânları çevrelemektedir. Hanlar genellikle dikdörtgen bir

⁵ Kurt Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts I-II*, Berlin, 1961, s.21-22.

⁶ Ayşıl Tükel Yavuz, “Anadolu’da Eşodaklı Selçuklu Hanları” *O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Dergisi*, S.2, Ankara, 1976, s.187.

⁷ Ayşıl Tükel Yavuz, “Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansaraylarının Tipolojisi” *IV. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, 25-26 Nisan 1994, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya, 1995, s.187.

⁸ Rahmi Hüseyin Ünal, “Sevserek Hanı (Malatya-Pütürge) ve Yerhan (Erzincan-Refahiye) Hakkında Bir İnceleme”, *I. Türkoloji Kongresi Tebliğleri 15-20 Ekim 1973*, C.III, Tercüman Gazetesi- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1979, s.952-968; Ayşıl Tükel Yavuz, “Mirçinge Han ve Anadolu Selçuklu Dönemi Eşodaklı Kervansarayları Arasındaki Yeri”, *O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Dergisi*, C.11, S.1-2, Ankara, 1991, s.51.

⁹ Ünal, *Diyarbakır İli’ndeki...*, s.119.

¹⁰ Ünal, *Diyarbakır İli’ndeki...*, s.117.

¹¹ İsmail Aytaç, “Selçuklu Döneminde Malatya-Kâhta Kervan Yolu ve Kervansarayları” *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler-I*, (Ed. Osman Eravşar), Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Konya, 2001, s.52.

¹² Kuban *Selçuklu Çağında Anadolu...*, s.231.

¹³ Yavuz, “*Mirçinge Han...*”, s.53.

¹⁴ Ünal, *Diyarbakır İli’ndeki...*, s.117.

¹⁵ Ayşıl Tükel Yavuz, “Alara Han’ın Tanıtılması ve Değerlendirilmesi” *Belleten*, C.XXXIII, S.132, Ankara, 1969, s.456; Yavuz, “*Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında...*”, s.261; Yavuz, “*Mirçinge Han...*”, s.53.

¹⁶ Muhammet Görür, “Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları Kataloğu”, *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları*, (Ed. Hakkı Acun), TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 478, 497, 514, 515; Muhammet Görür, “Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları Genel Bibliyografya Denemesi”, *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları*, (Ed. Hakkı Acun), TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 535, 556, 558; Aytaç, “*Selçuklu Döneminde Malatya-Kâhta...*”, s.52; Ünal, “*Sevserek Hanı (Malatya-Pütürge)...*”, s.952-968; Yavuz, *Anadolu’da Eşodaklı...*, s.189, 193, 195.

¹⁷ İsmet İler, *Tarihi Türk Hanları*, Karayolları Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1969, s.27.

¹⁸ Ahmet Ali Bayhan - Fikri Salman, *Adıyaman Yüzey Araştırması (2000-2004)*, Adıyaman, 2010, s.102-106, 173.

¹⁹ Ünal, Rahmi Hüseyin, “Antalya-Korkuteli Kervan Yolu Üzerinde Bilinmeyen Üç Han”, *Sanat Tarihi Dergisi*, C.XIX, S.1, Nisan 2010, s.62.

²⁰ Yavuz, “*Anadolu’da Eşodaklı...*”, s.188.

²¹ Ünal, “*Antalya-Korkuteli...*”, s.61.

²² Kuban, *Selçuklu Çağında Anadolu...*, s.234.

²³ Yavuz, “*Anadolu’da Eşodaklı...*”, s.201.

alan kaplamakta kare veya kareye yakın dikdörtgen alana oturan plan tiplerine nadiren rastlanmaktadır. Boyutlar açısından çok daha küçük olmakla birlikte Çermik Hanı, kare bir alanı kaplayan Çat Han'ı (XIII. yy'ın I. yarısı) bu açıdan benzerlik göstermektedir²⁴.

Çermik Hanı'nın doğu cephesinde dört kapı bulunmaktadır. Kapılardan ikisi avluyu çevreleyen eyvanlara, köşelerdeki iki kapı ise servis bölümü olarak düzenlenmiş, avludan bağımsız dışa açılan iki küçük hücreye açılmaktadır. Hanlarda genellikle giriş tarafındaki avlu kenarlarında kervansaray idarecisi, muhafızları ve hizmetliler için ayrılmış odalar bulunmaktadır. Çermik Hanı'nın boyutları, yüksekliği ve giriş kısmında kapıları dışa açılan odaların yapısı göz önüne alındığında içeriyle bağlantısı olmayan küçük boyutlu hücreler şeklindedir. Bu hücreler, Ağzıkara Han ve Alara Han'da olduğu gibi²⁵ savunma amaçlı gözetleme kulesi olarak kullanılmayacağına göre, idareci, hancı veya hizmetlilere ayrılmış odalar olarak tasarlandıkları düşünülmektedir. Hanlarda dışarıyla bağlantı genellikle tek bir cümle kapısıyla sağlanırken Çermik Hanı'nda direk dışa açılan birden çok kapı uygulamasına yer verildiği görülmektedir. Benzer bir uygulamaya, eyvan şeklindeki giriş bölümüne açılan iki yan mekân ve dışa açılan diğer bir mekânla Sevserek I. Han'da²⁶ da rastlanmaktadır. Günümüze duvarlarının bir bölümü ulaşan Sevserek I. Han (XIII. yy'ın I. yarısı) ve zemin seviyesinde kalıntılarına ulaşılan Sevserek II. Han, (XIII - XIV. yy.) Görk Hanı (XIII - XIV. yy.), Tepe Han (XIII-XIV. yy.)²⁷ barınakları önünde servis mekânları bulunması yönüyle Çermik Hanı'na benzemektedir.

Çermik Hanı'nda servis hücrelerinin batısında kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen uzanan avlu, servis hücrelerin arkası ve arasında kalan eyvanlarla birleşerek genişlemektedir. Bu avlu ve eyvanlar, insanların kullanımına ayrılmış olup yüklerin bırakıldığı bölüm işlevi görmelidir.

Avlunun batı duvarında, avluya açılan beş kapıdan ikisi odalara üç kapı da ahıra giriş sağlayan eyvanlara açılmaktadır. Kapalı avluyu barınma bölümünden ayıran duvarın batısında kapıları avluya açılan hücrelerin insanların kaldıkları, özel misafirlere ayrılmış odalar olarak kullanılması muhtemeldir. Çoğu handa olmamasına karşın bu hücrelerden birinin mescit olma ihtimali bulunmakla birlikte caminin hana yakınlığı bu fikri geçersiz kılmaktadır. Barınma bölümünde hücreleri üç yönden çevreleyen ahır bölümüne yer verilmiştir. Bu bölüm hayvanlar için ahır ve hayvanlara verilecek arpa, saman gibi yiyeceğin saklandığı ambarlar olarak da kullanılmış olmalıdır.

Doğu cepheye açılan kapılar dışında yapının diğer duvarlarında bir hareketlilik görülmemektedir. Yapının tüm cepheleri binalarla kapatılmıştır. Hanların genelinde olduğu gibi²⁸, han içten duvarlara oturan beşik tonozlarla kaplanmıştır. Küçük ebatlı olarak düşünüldüğünden, kısa dar tonozlarla yük duvarlara çok bindirilmediğinden ve yükün bir bölümünü hücre duvarları karşıladığından dolayı yapının dış duvarlarında payanda kullanılmadığı düşünülmektedir. Örtü sisteminde karşımıza çıkan düz dam da yerel özellikler barındırmaktadır. Yörede yoğun miktarda bulunan taş malzeme, incelediğimiz yapıda inşa malzemesi olarak

kullanılmıştır. Oldukça sade bir düzenlemeye sahip yapının duvarlarında hiçbir süsleme unsuruna rastlanmamaktadır.

Şehirlerarası yollar üzerinde değil de ilçe merkezinde yer alması, ilçenin merkezden uzak küçük bir yerleşim yeri olması, küçük mütevazı bir yapıyı karşımıza çıkarmaktadır. Dağlık bir alanda kurulmalarına rağmen hanların varlığı, Çermik ilçesinin Diyarbakır'ı kısa yoldan çevre illere bağlayan önemli bir yol güzergâhında yer aldığını ortaya koymaktadır. Diyarbakır'dan Selçuklu devrinde, iki önemli ana kervan yolunun geçtiği bilinmektedir. Bu yollardan biri Tebriz'i Halep'e diğeri ise Bağdat'ı Malatya'ya ve diğer birçok merkeze bağlayan kervan yoludur. Bu ikinci kervan yolu Diyarbakır'ı Harput üzerinden Malatya'ya bağlamaktadır²⁹. Ünal³⁰, Diyarbakır'ı Malatya'ya bağlayan ve kaynaklarda bahsedilmeyen Diyarbakır-Malatya arasında ikinci bir kervan yolunun varlığından bahsetmiş ve yolun Kâhta üzerinden Malatya'ya bağlandığı öngörüsünde bulunmuştur.

Gerçekten de Diyarbakır'dan sonra gelen Han-ı Gevran, Malatya'ya Harput üzerinden ulaşan yoldan farklı bir yol güzergâhını ortaya koymaktadır. Han-ı Gevran'dan (XIII. yüzyılın sonu - XIV. yüzyılın başları)³¹ sonra aynı güzergâh üzerinde ikinci menzil olması gereken Selhan denen bölgede hanın varlığına rastlanmamakla birlikte bir hanın varlığından bahsedilmektedir³². Yol güzergâhında üçüncü menzil olarak Karakaya Hanı'na (XIII. yy. sonları-XIV. yy. başları)³³ rastlanmakta, dördüncü menzili Çermik Hanı oluşturmaktadır. Kış aylarında kullanıma elverişli olmayan, Fırat'ın derin nehir yatağıyla Adıyaman-Malatya bölgesinden ayırdığı bu yol güzergâhı, Çüngüş'e yani batıya doğru gidildiğinde çok daha dağlık bir arazi ve ağır kış şartlarına maruz kalmaktadır. Buna rağmen Çüngüş'ün Hanköyü Mahallesi'nde bir hanın varlığının ve günümüzde hanın üzerine yeni bir ev yapıldığının bilinmesi³⁴, Diyarbakır'ı Malatya'ya bağlayan bu yol güzergâhının varlığını kanıtlamaktadır. Fırat'ın en dar yeri olan günümüzde bir baraj yapısı bulunan Karakaya'da da eskiden beri bir geçit bulunması oldukça muhtemeldir. Böylece Diyarbakır-Pütürge-Malatya yol güzergâhında beşinci menzil Hanköyü Hanı olmaktadır. Çermik Hanı'nın ilerlediği güzergâh dikkate alındığında, Diyarbakır'ın Pütürge üzerinden Malatya-Kâhta arasında uzanan³⁵ kervan yoluna bağlandığı, böylece hem Malatya'ya hem de Kâhta'ya ulaşımı sağladığı anlaşılmaktadır.

Yaptığımız araştırmalarda Çermik Hanı'nın bir yol ayrımında yer aldığını, bir yol güzergâhının da güneye doğru döndüğünü tespit etmiş bulunmaktayız. Dördüncü menzildeki Çermik Hanı'nın güneyinde yer alan toprak altında bulunmasından dolayı tarihi ve planını bilemediğimiz Ağaçhan Hanı³⁶, farklı bir yolun beşinci menzili oluşturmaktadır. Çermik Hanı, Ağaçhan Hanı ile Diyarbakır'ı Siverek üzerinde Şanlıurfa'ya bağlayan bir yol güzergâhını ortaya koyması açısından da önemlidir. Diyarbakır-Halep için en uygun yol Siverek, Şanlıurfa, Birecik, Nizip, Karkamış veya Gaziantep, Kilis tercih edilebileceğine göre³⁷ Çermik Hanı, güneye uzanan yol güzergâhını da Diyarbakır'a bağlayan kilit bir noktadadır.

²⁴ Aytaç, "Selçuklu Döneminde Malatya-Kâhta...", s.56.

²⁵ Yavuz, "Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında...", s.259-260.

²⁶ Aytaç, "Selçuklu Döneminde Malatya-Kâhta...", s.51, 520.

²⁷ Aytaç, "Selçuklu Döneminde Malatya-Kâhta...", s.52-55.

²⁸ <http://seldjukian.blogspot.com/2007/11/kervansaraylar-zerine-almalar-ayl-tkel.html> [Erişim Tarihi: 22.03.2022].

²⁹ Muammer Kemal Özergin, *Anadolu Selçukluları Çağında Anadolu Yolları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1959, s.56-63, 98-101; Ünal, *Diyarbakır İli'ndeki...*, s.117.

³⁰ Ünal, *Diyarbakır İli'ndeki...*, s.117.

³¹ İrfan Yıldız, "Han-ı Gevran", *Sosyal ve Beşerî Bilimlerde Akademik Araştırma ve Değerlendirmeler*, (Ed. İrfan Yıldız), Serüven Yayınevi Yayınları, İzmir, 2021, s.4; Ünal, *Diyarbakır İli'ndeki...*, s.116.

³² Ünal, *Diyarbakır İli'ndeki...*, s.123.

³³ Ünal, *Diyarbakır İli'ndeki...*, s.120.

³⁴ Çüngüş İlçesi Handere Mahalle Muhtarı Kahraman Altunkanat, ev yapım çalışmaları sırasında hanın yıkıldığından hatta evin temel kazısında birçok küpün çıkarıldığından da bahsetmektedir.

³⁵ Aytaç, "Selçuklu Döneminde Malatya-Kâhta...", s.519.

³⁶ Çermik İlçesi Ağaçhan Mahalle Muhtarı Cuma Ağaçhanlı tarafından hanın yeri gösterilmiş ancak toprak altında kaldığından planı tespit edilememiştir.

³⁷ Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolu Kervan Yolları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 2007, s.52.

Son olarak; Diyarbakır İlinin batısında yer alan Çermik İlçesi, Fırat Nehri'nin batıya doğru geçit vermediği dağlarla çevrili bir bölgede bulunmaktadır. Küçük bir yerleşim yeri olmasına karşın buradaki han, iklim ve coğrafi özellikler açısından bakıldığında özellikle yaz aylarından kullanılması muhtemel, önemli ve oldukça işlek bir yol güzergâhının varlığını ortaya koymaktadır. Diyarbakır'ı çevre illere bağlayan bu yol güzergâhında Çermik İlçesinin bir yol ayrımı görevi gördüğü ve bir yoldan Diyarbakır'ı Pütürge üzerinden Malatya'ya ve Kâhta'ya bağlarken diğer yoldan da Diyarbakır'ı Siverek üzerinden Şanlıurfa'ya bağladığı anlaşılmaktadır. Malatya-Kâhta arasındaki kervan yolu güzergâhının tespitinden sonra³⁸, aynı yol güzergâhının Diyarbakır ve Şanlıurfa arasındaki kervan yolu bağlantısını göstermesi açısından da Çermik Hanı kilit işlevdedir.

Çermik Hanı ayrıca Malatya-Kâhta kervan yolu üzerinde varlığı bilinen birçok eşodaklı handan biri olması açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Benzer plan tipolojisini gösteren hanlar dikkate alınarak Selçuklu döneminde 13. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen yapının ilçe merkezinde yer alması ve 20. yüzyılın başlarına kadar ayakta kalabilmesi farklı işlevlerle de olsa Osmanlı ve Cumhuriyet sonrası dönemlerde de kullanıldığını göstermektedir. Eşodaklı hanlar grubuna giren ve simetrik düzenlemesiyle dikkat çeken Çermik Hanı kapalı avlusu, avlunun etrafına sıralanmış eyvanları, servis mekânları ile insanlar için barınma mekânı olarak kullanılan odaları ve bunların gerisinde hayvanlara ayrılmış ahır bölümünden oluşmaktadır. Hayvanlara ait ahır bölümünün yolculara ayrılan odalar, eyvanlar ve avludan ayrılmış olması rahat ve konforlu bir kullanım alanı sunmaktadır. Diğer taraftan odaların etrafının hayvanlara ayrılan ahırla çevrelenmiş olması, odaların sıcaklığını da korumaya yardımcı olmaktadır.

Birden çok kapı ile de dışarıyla bağlantılı olan Çermik Hanı, eşodaklı hanların genel özelliği olan küçük avlulu ve soğuk hava şartlarına uygun kapalı yapılar olma özelliklerini de üzerinde barındırmaktadır. Yöreye özgü moloz taş malzemenin kullanıldığı Çermik Hanı sade bir yapı olmakla birlikte önemli bir merkez olan Diyarbakır'ı, Malatya, Adıyaman ve Şanlıurfa'ya bağlayan ticaret yollarının küçük yerleşim birimlerinden geçtiğini göstermektedir.

Çermik Hanı'nın incelediğimizde ahır olarak kullanılması ve bakımsız bir şekilde yakın bir geçmişe kadar ulaşmış olmasına karşın yol genişletme çalışmaları gibi bir amaç için yıkılmış olması büyük bir talihsizliktir. Geçmişimizin kültür yansımaları olan bu eserleri en azından belgelerde korumak, varlığının ve değerinin gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamak en önemli hedefimizdir. Ancak Çermik Hanı ve Hanköyü Hanı günümüze ulaşamamasına karşın Çermik'i Siverek'e bağlayan yol güzergâhındaki Ağaçhan Hanı toprak altında kaldığından kazılarla ortaya çıkarılabilecek bir potansiyele sahiptir. Bu önemli yapıların restore edilerek yol güzergâhlarının turizme kazandırılması küçük yerleşim birimlerinin turizm yönünden gelişimi açısından da önemli ve gereklidir.

³⁸ Aytaç, “Selçuklu Döneminde Malatya-Kâhta...”, s.519.

KAYNAKÇA

- Akozan, Feridun, "Türk Han ve Kervansarayları", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri-I*, İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi Türk San'atı Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1963, s.133-167.
- Aytaç, İsmail, "Selçuklu Döneminde Malatya-Kâhta Kervan Yolu ve Kervansarayları" *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler-I*, (Ed. Osman Eravşar), Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Konya, 2001, s.49-59, 519-527.
- Aytaç, İsmail, "Selçuklu Kervansarayları", *Türkler, C.7*, (Ed. Hasan Celal Güzel- Halil İncalcık), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s.854-910.
- Bayhan, Ahmet Ali- Salman, Fikri; Adıyaman Yüzey Araştırması (2000-2004), TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Adıyaman, 2010.
- Erdmann, Kurt, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts I-II*, Berlin, 1961.
- Ersoy, Bozkurt, "Anadolu Selçuklu Kervansarayları", *Kültür ve Sanat*, S.31, Ankara, 1996, s.16-20.
- Görür, Muhammet, "Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları Genel Bibliyografya Denemesi", *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları*, (Ed. Hakkı Acun), TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s.530-559.
- Görür, Muhammet, "Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları Kataloğu", *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları*, (Ed. Hakkı Acun), TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s.470-529.
- Güran, Ceyhan, *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1978.
- <http://seldjukian.blogspot.com/2007/11/kervansaraylar-zerine-almalar-ayl-tkel.html> [Erişim Tarihi: 22.03.2022].
- İlter, İsmet, *Tarihi Türk Hanları*, Karayolları Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1969.
- Kuban, Doğan, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Özergin, M. K., *Anadolu Selçukluları Çağında Anadolu Yolları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1959.
- Tuncer, Orhan Cezmi, *Anadolu Kervan Yolları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 2007.
- Turan, Osman "Selçuklu Kervansarayları", *Belleten*, C.X, S.39, Ankara, 1946, s.471-496.
- Ünal, Rahmi Hüseyin, "Antalya-Korkuteli Kervan Yolu Üzerinde Bilinmeyen Üç Han", *Sanat Tarihi Dergisi*, C.XIX, S.1, Nisan 2010, s.57-99.
- Ünal, Rahmi Hüseyin, "Sevserek Hanı (Malatya-Pütürge) ve Yerhan (Erzincan-Refahiye) Hakkında Bir İnceleme", *I. Türkoloji Kongresi Tebliğleri 15-20 Ekim 1973*, C.III, Tercüman Gazetesi- İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1979, s.952-968.
- Ünal, Rahmi Hüseyin, *Diyarbakır İli'ndeki Bazı Türk-İslam Anıtları Üzerine Bir İnceleme*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1975.
- Yavuz, Aysıl Tükel, "Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansaraylarının Tipolojisi" *IV. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, 25-26 Nisan 1994, Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Konya, 1995, s.183-198.
- Yavuz, Aysıl Tükel, "Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında Mekan-İşlev İlişkisi İçinde Savunma-Barınma" *IX. Vakıf Haftası Kitabı*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1991, s.253-284.
- Yavuz, Aysıl Tükel, "Alara Han'ın Tanıtılması ve Değerlendirilmesi" *Belleten*, C.XXXIII, S.132, Ankara, 1969, s.429-491.
- Yavuz, Aysıl Tükel, "Anadolu'da Eşodaklı Selçuklu Hanları" *O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Dergisi*, S.2, Ankara, 1976, s.187-204.
- Yavuz, Aysıl Tükel, "Mirçinge Han ve Anadolu Selçuklu Dönemi Eşodaklı Kervansarayları Arasındaki Yeri", *O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Dergisi*, C.11, S.1-2, Ankara, 1991, s.41-55.
- Yıldız, İrfan, "Han-ı Gevran", *Sosyal ve Beşerî Bilimlerde Akademik Araştırma ve Değerlendirmeler*, (Ed. İrfan Yıldız), Serüven Yayınevi Yayınları, İzmir, 2021, s.1-14.

EXPENDED ABSTRACT

The Khans, which are important structures for the safety of the roads as well as meeting the accommodation needs of the caravans, reveal the trade network that spread all over Anatolia, especially in the XIIIth century. In addition to courtyard (open) khans, closed (hall) khans, and khans consisting of open and closed sections, one of the concentric khans that are included in a different group and of which number is increasing day by day with the researches done but which could not make it to the present day, is Çermik Khan. Considering that almost all of the concentric khans are dated to the first half of the 13th century and are similar in terms of their plan features, it will be correct to acknowledge that the Çermik Khan was built in the first half of the 13th century during the Anatolian Seljuk period.

In terms of plan formation among concentric khans, Çermik Khan reveals a well-coordinated plan compared to large khans, and all its spaces are lined up around the courtyard. The Çermik Khan, which is divided into two by a wall sitting on an area close to a square, surrounds the courtyard located in the center, with iwans and service sections forming the entrance in the front, iwans on both sides, and shelters reserved for humans and animals at the back.

There are four doors opening to the eastern front of Çermik Khan. Two of these doors lead to the iwans surrounding the courtyard, and the two doors at the corners open to two small cells that are independent of the courtyard, arranged as a service area.. While the connection with the outside is generally provided by a main door in the khans, it is seen that there are multiple doors opening directly to the outside in the Çermik Khan. The courtyard, extending in a rectangular form in the north-south direction to the west of the service cells and entrance iwans in the Çermik Khan, expands by merging with the iwans behind and between the service cells. To the west of the courtyard, two of the five doors opening to the wall separating the closed courtyard from the sheltering section lead to the cells and the other three doors lead to the iwans that provide access to the barn. In the sheltering section, there is a barn section that surrounds the cells from three directions.

It is known that during the Seljuk period, two important main caravan routes passed from Diyarbakır, a center that preserved its importance in every period. One of these roads is the caravan route connecting Tabriz to Aleppo and the other connecting Baghdad to Malatya and to many other centers. The latter caravan route connects Diyarbakır to Malatya via Harput. Khan-ı Gevran, which came after Diyarbakır, reveals a different road route than the one that reaches Malatya via Harput. Although there is no khan encountered in the area called Selhan, which must be the second destination on the same route after Khan-ı Gevran, the existence of a khan is known. On the road route, Karakaya Khan is found as the third destination, and Çermik Khan is the fourth destination.

This road route, which the Euphrates separates from the Adıyaman-Malatya region with its deep river bed, is exposed to a much more mountainous terrain and severe winter conditions when directed to Çüngüş, namely to the west. Despite this, the fact that there was a khan in Hanköyü District of Çüngüş and that a new house is built on the khan at present, proves the existence of this road route connecting Diyarbakır to Malatya. It is highly probable that there has been a gateway in Karakaya since the old times, which is the narrowest part of the Euphrates and has a dam today. Accordingly, the fifth destination on the Diyarbakır-Pütürge-Malatya road route is Hanköyü Khan. It is understood that the road route also leaves Pütürge and provides transportation to Kahta. We have determined that Çermik Khan is located at a crossroad, and a road route turns south. Located in the south of the Çermik Khan at the fourth destination but of which date and plan is not known due to its location under the ground, Ağaçhan Khan, constitutes the fifth destination of a different road. Çermik Khan is important in terms of revealing another road route that connects Ağaçhan Khan and Diyarbakır to Şanlıurfa on Siverek road.

Lastly; Çermik Khan, which is connected to the outside with more than one door, has the characteristics of being small-sized, courtyard and closed structures suitable for cold weather conditions, which are the general characteristics of concentric khans. The Çermik Khan, in which the rubble stone material peculiar to the region is used, is a small and simple structure, but it shows that the trade routes connecting Diyarbakır, which is an important center, to Malatya, Adıyaman and Şanlıurfa, pass through small settlements. Although most of them have not reached the present day, it is our greatest goal to try to keep these structures alive with documents, which are important in terms of determining road routes and bringing them to tourism.

CAN, Umut; YAŞAR, Şükran “1234 Anonim Süryani Kroniği ve Diğer Yerel Hristiyan Kaynakları Çerçevesinde İmâdüddin Zengî'nin Urfa'yı Fethi”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, VI, Haziran 2022, s. 182-196.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1057275>

Geliş Tarihi / Received: 13 Ocak/ January 2022
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran/June 2022
Published Online: 26 June 2022

1234 Anonim Süryani Kroniği ve Diğer Yerel Hristiyan Kaynakları Çerçevesinde İmâdüddin Zengî'nin Urfa'yı Fethi

Umut CAN^{1*}

¹ Dr. Öğr. Üyesi, T.C. Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü, MARDİN.

* umutcan976@gmail.com

+ORCID: 0000-0002-5374-4973

Şükran YAŞAR^{2*}

² Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, MANİSA.

* sukranyasar@hotmail.com

+ORCID: 0000-0001-8943-4160

Öz- İmâdüddin Zengî, 1144 yılında Urfa'yı fethederek bu şehirdeki Haçlı varlığına son vermiş ve yaklaşık yarım asırdan beri Müslüman komutanların yapamadığını başarmıştır. Hadise büyük yankı uyandırmış ve Avrupa'dan gelecek olan II. Haçlı Seferi'ne zemin oluşturmuştur. Müslümanlar için büyük bir zafer, Haçlılar için ise büyük bir yıkım olan hadisenin kayıtları her iki görüşün tarih yazıcıları için de önemlidir. Bundan dolayıdır ki hem Müslüman hem de Hristiyan yazarlar, eldeki veriler ışığında vakaya dair bilgileri, kendi dünya görüşleri doğrultusunda aktarmaya gayret göstermişlerdir. Ancak bir de bu olayı kendi dünya görüşleri üzerinden aktaran bölgenin yerel Hristiyan tarih yazıcıları vardır ki, özellikle mezhebi farklılıklar sebebiyle onların dünyaya bakışı ne tam olarak Haçlılar gibi ne de doğal olarak Müslümanlar gibidir. Dolayısıyla bu yazarların Urfa'nın fethi hususunda aktarmış oldukları bilgiler, diğerlerine nazaran daha farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bağlamda, Yerel Hristiyan Kaynaklarındaki bilgiler, bölgenin yerlisi olmalarının ve birinci elden bilgilere ulaşma olanaklarının avantajıyla, İslâm tarihçilerinin verdikleri bilgilerden daha detaylıdır. İslâm kaynaklarının vaka üzerine verdiği bilgiler, birbirine oldukça benzemekte ve bilginin bir ya da iki kaynaktan edinilmiş olduğu izlenimini vermektedir. Dolayısıyla bu hadise özelinde Yerel Hristiyan Kaynaklarının verileri büyük önem arz etmektedir. Bu amaçla Haçlı ve Ermeni kroniklerinin yanında, Süryanice yazan tarihçilerin eserleri, ziyadesiyle ön plana çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler- İmâdüddin Zengî, Urfa'nın Fethi, 1234 Kroniği, Yerel Hristiyan Tarihçiler, Birinci El Kaynaklar.

Conquest of Urfa by Imad-Al Din Zangî within the Framework of 1234 Anonymous Syriac Chronicle and the Other Local Christian Sources

Abstract- İmâd al-Din Zangî ended the Crusader presence in Urfa, conquering the city in 1144 and accomplished that the Muslim commanders could not do for nearly half a century. This event had great repercussions and laid the groundwork for the Second Crusade to come from Europe. Records of the event, which was an enormous victory for the Muslims and a great destruction for the Crusaders, are important for the historiographers of the both views. For this reason, both Islamic and Christian writers have tried to convey the information about the case in line with their own views in the light of data as they had. However, there are also local Christian historiographers who relate this event with their own world view, especially because of the sectarian differences, their view of the world is neither exactly like the Crusaders nor of course, naturally Muslims. Therefore, the information given by these authors about the conquest of Urfa presents a different perspective than the others. In this context, the information in the Local Christian Sources more detailed than the information given by the Islamic historians, with the advantage of being a native of the region and having primary information. The information given by the Islamic sources is quite similar to each other and gives the impression that the information was obtained from one or two sources. Therefore, the data of Local Christian Sources is of great importance. For this purpose, besides the Crusader and Armenian chronicles, the works of historians writing in Syriac come to the fore.

Keywords – İmâd al-Din Zangî, Conquest of Urfa, Kronikle of 1234, Local Christian Historians, Primary Sources.

Giriş

Birinci Haçlı Seferinin neticesinde Latinlerin Doğu'da kurdukları ilk devlet, 1098 yılında teşekkül eden Urfa¹ Haçlı Kontluğu'dur². Bu devlet, aynı süreçte yine Latinlerce kurulan Antakya ve Kudüs merkezli devletler başta olmak üzere Müslümanlarca hedef alınabilecek Haçlı siyasi organizasyonları açısından ilk savunmayı teşkil edecek bir tür ileri karakol hüviyetindeydi. Urfa'nın bu durumu, batıya yani Antakya ya da Filistin'in kıyı kesimine doğru akınlar yapacak olan Müslümanlar için, arkalarında bırakacakları bölge açısından bir tehdit oluştuyordu. Bu nedenle daha ilk kurulduğu andan itibaren Urfa ve yöresindeki Haçlı varlığını ortadan kaldırmak, Müslüman idareci ve komutanların öncelikli hedeflerinden olmuştur. Haçlıların eline geçtiği ilk günlerde Kürboğa³ ile başlayan şehrin geri alınma çabası, Kürboğa'dan sonra Çökürmüş⁴ (iki defa), I. Kılıçarslan⁵, Mevdûd⁶ (üç defa) ve Aksungur el-Porsuki⁷ gibi Türk komutan ve hükümdarlar tarafından sürdürülmüşse de hiçbiri bu gayeyi gerçekleştirememiştir⁸.

1144 yılına gelindiğinde, Büyük Selçuklu Devleti'nin Musul Atabegi İmâdüddin Zengi⁹ şehri Haçlıların elinden alarak hem Haçlıları Fırat Nehri'nin batısında kalmaya mecbur etmiş hem de bu önemli şehrin İslâm âlemine geri kazandırılmasıyla önemli bir başarıya imza attı. Müslümanlar için büyük bir sevinç vesilesi olan bu hadise, doğudan gelecek Müslüman akınlarına karşı ilk savunma hattının ortadan kalkması ile özellikle Antakya Prinkepliği'nin açık hedef haline gelmesi sonucunu beraberinde getirmesi bakımından Haçlılar için büyük bir darbe oldu. Zira Urfa'nın yitmesiyle Haçlılar, Fırat Nehri'nin doğusunda bulunan ve az evvel de belirtmiş olduğumuz üzere, ileri karakol hüviyetindeki sahip oldukları tek toprak parçasını da kaybetmiş oluyordular.

Diğer yandan, Urfa'nın Hristiyanlar için önemi salt coğrafi konumu ve siyaseten oynadığı rol değildi. Hatta dindar Hristiyanlar açısından şehrin manevî değeri, siyasi öneminden çok daha fazlaydı. Zira Hristiyanlar Urfa şehrinin bizzat İsa Mesih tarafından kutsandığına inanmaktaydı. İsa Mesih ve O'nun döneminde Urfa şehrinin hâkimi olan Kral V. Abgar¹⁰ arasında başlayan ve elçiler vasıtasıyla sürdürülen münasebetler ve nihayetinde İsa Mesih'in "... şehrinin, hiçbir düşman eline geçmemesi için kutsuyorum!" ifadesini de içeren çok sayıda menkıbe ve efsane, Hristiyanların gözünde Urfa'nın

kutsiyetine zemin teşkil etmekteydi.¹¹ Bu temel üzerine, çalışmamız içerisinde değerlendireceğimiz yerel Hristiyan tarihçilerin, tamamının din adamı olmaları vesilesiyle, Urfa'nın Zengi tarafından ele geçirilmesi hadisesi üzerine yapmış olduğu yorumların hepsinde, şehrin bu özelliğine vurgu yaptıkları görülmektedir.

Büyük Selçuklu Devleti Atabegi İmâdüddin Zengi'nin Urfa'yı fethetmesi oldukça bilindik bir tarihi vakadır ve bu vaka üzerine gerek Türkiye'de gerekse yurt dışında pek çok çalışma vücuda getirilerek hadise, çeşitli boyutlarıyla irdelenmiştir. Bu çalışmalar yapılırken, araştırmacıların ilk başvuru noktaları şüphesiz birinci el kaynak hüviyetindeki eserler olmuştur. Birinci el kaynaklar içerisinde de bekleneceği üzere öncelikli olanlar, hadisenin tarafları olan Haçlı ve İslâm kaynaklarıdır. Ancak bir de meselenin doğrudan tarafı olmayan Süryanilerin ya da daha doğru bir ifadeyle Süryanice yazan yazarların vermiş olduğu bilgiler de bu hadise özelinde son derece önem arz etmektedir.

Bizim bu çalışmadaki amacımız, hâlihazırda bilinen bir hadiseye ait bilgileri tekrar etmekten ziyade, bu hadiseyi yerel Hristiyan tarih yazarlarının bakış açılarından değerlendirmek ve bu noktada ülkemizde bilinirliği ve kullanımı, diğer birinci el kaynak eserlere oranla daha az olan Süryanice yazan yazarların eserlerine dikkat çekmektir. Tarih yazımı konusunda, özellikle Geç Antik Çağ ve Ortaçağ dönemlerinde kayda değer eserler ortaya koymuş olan Süryanice yazan tarihçilerin eserleri, kayıt altına almış oldukları tarihi olaylara farklı bir bakış açısı sunmaları hasebiyle, tarih araştırmaları için önemli başucu eserleri olmalıdır. Bu noktada elimizde üç adet tarih çalışması bulunmaktadır. Bu eserler, "Üç büyük Süryani Kroniği" olarak da isimlendirilen Mihael Rabo¹², Bar Hebraeus¹³ ve kimliği meçhul Hristiyan bir din adamı tarafından kaleme alınan ve bu nedenle Anonim olarak isimlendirilen 1234 Yılı Süryani kroniğidir¹⁴.

Süryanice yazılmış olan bu eserler bütün ya da kısmi tercüme halinde batılı tarih çalışmalarında bir asırdan fazla bir süre için kullanılmaktadır¹⁵. Türkiye'deki akademik gelişim ise ne yazık ki bu noktada biraz geri kalmıştır. Zira bu eserlerden yalnızca Bar Hebraeus kroniğinin Türkçe tercümesi bulunmaktadır¹⁶; diğer iki çalışmadan Mihael Rabo kroniği, kısmi tercüme hariç, Türkçe versiyonu bulunmayan bir çalışmadır¹⁷. Aynı şekilde 1234 Yılı Anonim Süryani

¹ Günümüzde Urfa, Süryanice (ܘܪܗܘܝܘܬܐ-Urhouy), Klasik batı dillerinde Edessa. Metin içerisinde her üç isim de kullanılacaktır.

² 1098-1149 tarihleri arasında Urfa merkezli Haçlı devleti.

³ Büyük Selçuklu Devleti'nin Musul emiri (ö:1102). Bilgi için, Işın Demirkent, "Kürboğa", TDVİA, C.26, 2002, ss. 562-563

⁴ Büyük Selçuklu Devleti komutanlarından (ö:1106).

⁵ 1079-13 Temmuz 1107. 1092-1107 yılları arası Anadolu Selçuklu Devleti hükümdarı. Bilgi için, Işın Demirkent, "Kılıçarslan I", TDVİA, C.25, 2002, ss. 396-399

⁶ Büyük Selçuklu Devleti Musul valisi (ö:1113). Bilgi için, Işın Demirkent, "Mevdûd b. Altuntegin", TDVİA, C.29, 204, ss. 427-429

⁷ Büyük Selçuklu Devleti emiri (ö:1126). Bilgi için, Coşkun Alptekin, "Aksungur el-Porsuki", TDVİA, C.2, 1989, s.297

⁸ Urfa'nın Müslümanlar tarafından geri alınma çabaları hakkında bilgi için, Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi 1098-1118, C.1, TTK, Ankara, 1990

⁹ İmâdüddin Zengi b. Aksungur (1087-11 Eylül 1146). Zengiler Hanedanı'nın kurucusu ve ilk hükümdarı (1084 ya da 1087-1146). Geniş bilgi için Gülay Ögün Bezer, "Zengi İmâdüddin", TDVİA, C. 44, 2013, s. 258-261.

¹⁰ Urfa merkezli Abgar/Oshroene Hanedanlığı (MÖ 132-MS 244) kralı (ö: 50).

¹¹ Detaylar, İsa Mesih'in şehri kutsaması ile ilgili tartışmalar ve şehrin kutsiyeti açısından önem arz eden diğer menkıbeler için bkz, Mehmet Çelik ve Şükran Yaşar, "Dini Menkıbelerle Kutsanan ve Tahkim Edilen Şehir", Edessa'dan Urfa'ya, (Ed: Mehmet Çelik), 2 Cilt, Desen Ofset, Ankara, 2007, C. 1, s. 2 vd. Ayrıca, Urfa'nın Hristiyanlıkla tanışması, Hristiyanlığın Urfa

merkezli yayılımı ve tarihi süreci hakkında bkz, Mehmet Çelik, Şinasi Gündüz ve Şükran Yaşar, "Şehrin Dini Yapısı", Edessa'dan Urfa'ya, C. 1, s. 389 vd.

¹² Antakya Süryani Kilisesi Patriği (M.1166-1199) olan Mihael Rabo, aynı zamanda yazmış olduğu Evrensel Kronik'i ile de bilinmektedir. Mihael Rabo Kroniği'nin tam metninin yegâne tercümesi J-B Chabot tarafından yapılmış ve Fransızca olarak neşredilmiş (Chronique Michel le Syrien, (Çev. J-B Chabot), (Ed: Ernest Leroux), 3 Cilt, Paris, 1899), Matti Moosa eserin önemli sayılabilecek bir bölümünün İngilizce'ye çevirisini yaparak neşretmiştir (The Syriac Chronicle of Michael Rabo (The Great) A Universal History from the Creation, (Çev. Matti Moosa), Beth Antioch Press, New Jersey, ABD, 2014).

¹³ Bar Hebraeus, Abu'l Farac ya da Ebu'l Ferec İbnü'l İbrî. (1226-30 Temmuz 1286). Metin içerisinde ve dipnotlarda Bar Hebraeus olarak anılacaktır.

¹⁴ 1234 Anonim Süryani Kroniği'nin tek nüshası, Süryanice yazılmış haliyle J-B Chabot tarafından neşredilmiştir (Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens, Ed: J-B Chabot, CSCO, 2 Cilt, Paris, C. 2, 1917 ve Cilt: 1, 1920).

¹⁵ Seçilmiş bibliyografyalar için bkz, Zafer Duygu, Süryanilerde Tarih Yazıcılığı, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin, 2019, Dipnotlar: 126, 129, 133

¹⁶ Abû'l Farac Tarihi, (Süryancadan İngilizceye Çev. E. A. Wallis Budge), Türkçeye çev. Ö. Rıza Doğrul, TTK, Ankara, 1945. Bar Hebraeus her ne kadar kitap ile ilgili bilgilerin pek çoğunu Mihael Rabo'dan derlemiş olsa da birtakım bilgileri verirken muhtemelen farklı en az bir kaynağa daha sahiptir ve bu sayede kimi hadiselerle biraz daha ayrıntı eklemektedir.

¹⁷ Mihael Rabo kroniğinin çeşitli pasajları Zafer Duygu tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır. Zafer Duygu, Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ, Hristiyanlık, İslâm Siyasi Tarih, Divan Yayınları, İstanbul, 2017

kroniği de belirli bazı bölümleri batı dillerine çevrilmiş¹⁸ ve bunların içinden kısmi tercümelere Türkçe olarak, muhtelif yazarlar tarafından yayınlamıştır¹⁹. Kısmi olan ve eserlerin hacmine oranla dar bir içeriği bulunan bu çalışmaların yanında, daha kat edecek uzun bir yol olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle her ne kadar bilinen ve üzerinde çalışmalar yapılmış bir olay olsa da Zengi'nin Urfa Fethi hadisesine farklı bir pencere açılması ve bu hadisenin bir de bu açıdan değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu pencere aynı zamanda, tamamı Hıristiyan din adamlarından müteşekkil olan yerel tarih yazarlarının, Urfa'nın el değiştirmesi konusunda vermiş oldukları siyasi tarih malzemesinin yanında ve dini hassasiyetleri paralelinde, içinde buldukları hüznü ruh haline de açılmaktadır.

Makalemizin ana gövdesini, bu hadise özelinde diğer tüm eserlerden daha detaylı bilgiler ihtiva eden 1234 Yılı Anonim Süryani Kroniği üzerine bina etmek ve bu vechile adı geçen esere daha fazla dikkat çekmek niyetindeyiz. Bununla birlikte mukayeselerimizin ikinci halkasını diğer iki Süryani kroniği teşkil edecek ve bunların dışında diğer yerel Hıristiyan kaynaklar, birinci el İslâm kaynakları ve tetkik eserlerle birlikte bütüncül bir tahlil yapmaya çalışacağız.

Urfa'nın Fethine Giden Sürec

Doğu Roma imparatoru I. Aleksios Komnenos²⁰, 1096 yılında başlayan Birinci Haçlı Seferi'nin²¹ liderleriyle henüz sefer öncesinde bir anlaşma yapmıştı. Buna göre, Roma İmparatorluğu yönetimi Haçlı liderlerine gerekli desteği sağlayacaktı. Haçlı liderleri de bunun karşılığında, eskiden Roma'ya ait olup da şimdi Müslümanların yönetimi altında bulunan şehir ve bölgelerden ele geçirmeyi başardıklarını Roma imparatoruna teslim edecekti. Nitekim seferin ilk önemli kazanımları olan Nicaea'da (İzmit) ve Batı Ege'de bu böyle oldu. Ancak sonraki süreç, imparatorun beklentisinden uzak bazı gelişmelere sahne oldu. Haçlılar, Antakya ve Urfa başta olmak üzere ele geçirdikleri bazı yerleri, Aleksios'a teslim etmek yerine, burada kendilerine ait devletler kurdular. Bu gelişmeler, yeni kurulan Haçlı devletlerini imparator Aleksios'un hedef noktası haline getirdi. Bu tarihten itibaren bu bölgedeki Haçlı devletleri imparatorluğun hedefleri haline geldi. Ne var ki Aleksios döneminde bölgeye geniş çaplı bir askerî sefer yapmak mümkün olmadı²². Aleksios'tan sonra tahta çıkan oğlu II. İoannes Komnenos da babasının bu politikasını uygulamaya devam etti ve önce batı ardından da Anadolu'daki meseleleri hallettikten sonra, Haçlılarla yarım kalan hesabı kapatmak için doğu seferine çıktı.²³

Diğer yandan Musul atabegi İmâdüddin Zengi, Haçlılara karşı vereceği mücadeleyi kazanabilmenin yolunun bölge idaresini tek elde

toplamaktan geçtiği düşünüyordu. Bu amaçla el-Cezire ve Suriye üzerine hâkimiyet kurma çabasına girişmişti. Ancak Doğu Roma imparatoru II. İoannes Komnenos'un 1137-1138 yıllarında Antakya ve ardından Suriye üzerine gerçekleştirdiği sefer, İmâdüddin Zengi'nin Suriye politikasında birtakım gecikmelere sebep olmuştu.²⁴ İmparatorun bölgeye ikinci defa gelmesinin hemen ardından, 8 Nisan 1143 tarihindeki ölümü gerek bölgedeki Haçlılar gerekse de Zengi için, kudretli bir düşmandan kurtulmanın verdiği bir rahatlamayı da beraberinde getirdi. Zengi bu tarihten sonra daha ziyade kendi bölgesindeki meselelerle ilgilendi ve bu süreçte pek çok kale ve şehri hâkimiyeti altına alarak egemenlik sahasını genişletti.²⁵

Zengi bu işlerle meşgul olurken Haçlı liderleri, Roma imparatoru II. İoannes'in bölgedeki varlığı sırasında zoraki bir müttefiklik yaşamaktaydılar. Ancak imparatorun ölümünün ardından aralarındaki anlaşmazlıkları yeniden gün yüzüne çıkıyordu. Özellikle de Antakya prinkepsi Raymond ile Urfa kontu II. Joscelin'in arasındaki ipler neredeyse kopmuştu. İmparatorun son seferinde yaşanan hadiseler nedeniyle Haçlıların, herhangi bir saldırı karşısında Roma'dan destek görmeleri neredeyse imkansızdı.²⁶ Son olarak Antakya ve Urfa'nın her fırsatta yardımına başvurduğu Kudüs Haçlı Krallığında işler karışmış, kral Foulques'in ölümünün ardından Kudüs tahtında on yaşındaki oğlu III. Baudouin ve ona naiplik eden dul kraliçe Melisende kalmıştı.²⁷ Dolayısıyla siyasi vaziyet tam da Zengi'nin istediği noktaya gelmişti. Ancak bu şartlar altında bile şehir kolayca ele geçirilebilecek gibi durmuyordu zira Urfa'nın ünlü surları, üstelik içeride II. Joscelin gibi kuvvetli bir müdafinin savunması karşısında aşılacak gibi görünmemektedir. Durumun tespitini iyi yapan Zengi, II. Joscelin'in şehirde bulunmadığı bir sırada şehre saldırmanın uygun olacağını düşündü. Bu noktada bazı kaynaklar Zengi'nin Harran merkezli bir casus ağı kurduğunu ve buradan Urfa'yı sürekli gözlem altında tuttuğunu bildirmektedir.²⁸

Kaynaklar, Zengi'nin Urfa kuşatmasından önce kuzeyde, Amid dolaylarında olduğu hususunda hemfikirler. İbnü'l Esir, Zengi'nin Amid üzerine giderek buradaki Artuklular ve Amid hükümdarıyla mücadeleye giriştiğini, bu durumu öğrenen Haçlıların ise Zengi'nin kendileriyle uğraşmayacak olması nedeniyle rahatladıklarını ifade eder. İbnü'l Esir'e göre bu, Haçlılara karşı gerçek niyetini gizlemek isteyen Zengi'nin uyguladığı bir stratejidir ve asıl niyeti, kendisini başka işlerle meşgul göstermek ve bu şekilde II. Joscelin'in, Zengi'den bir tehdit gelmeyeceğini düşünmesini sağlayarak Urfa'dan ayrılmasını beklemektir.²⁹ Benzer şekilde 1234 Kroniği de Zengi'nin Amid muhasarası ile meşgul olduğunu zikretmektedir ancak onun

¹⁸ Kronik üzerine batı dillerinde yapılan çalışmalar hakkında bilgi için bkz, Umut Can, "1234 Anonim Süryani Kroniği'nde Yermük Savaşı (636) İlgili Kısmın Tercüme ve Tahlili", JMS, C.1/3, 2018, ss. 1-20, s. 4 vd.

¹⁹ 1234 Yılı Anonim Süryani Kroniği içerisinde, İmâdüddin Zengi'nin Urfa'yı fethine dair kayıtlarını da içeren ve esas olarak ilk iki Haçlı Seferi'ni konu edinen bir bölümü (Chabot neşri, C. 2, s. 54-160) A. S. Tritton tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek yayımlanmıştır (A.S Tritton, The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle, JRAS, İngiltere, 1933). Tritton'un yapmış olduğu bu kısmı ve yer yer eksik olan tercüme, 1234 Yılı Anonim Süryani Kroniği'ni çalışmalarında kullanmak isteyen pek çok batılı araştırmacının başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Bu ihtiyaca binaen bahsi geçen İngilizce versiyon Türkçeye de tercüme edilmiştir (Vedii İlmen, I. ve II. Haçlı Seferleri Vekaynamesi, Yaba Yayınları, İstanbul, 2005; İlhan Aslan, Anonim Süryani Kroniği (I. ve II. Haçlı Seferleri, Post Yayınevi, İstanbul, 2019).

1234 Yılı Anonim Süryani Kroniği'nin VII. yüzyıla dair kayıtlarının bulunduğu bir bölüm ise yine İngilizce tercüme olarak Andrew Palmer tarafından, The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles'te yayımlanmıştır (Andrew Palmer, The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles, Liverpool University Press, 1993). Bu çalışmanın ilgili bölümlerinin Türkçe tercümesi Zafer Duygu tarafından, Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ, Hıristiyanlık, İslâm Siyasi Tarih isimli çalışmada yayımlanmıştır.

²⁰ I. Aleksios Komnenos (1048-15 Ağustos 1118). 4 Nisan 1081-15 Ağustos 1118 yılları arasında Doğu Roma imparatoru.

²¹ 1096-1098 yılları arasında gerçekleştirilen, sonuçları bakımından büyük bir başarı olarak görülen ilk büyük Haçlı Seferidir.

²² Anna Komnena, Alexiad, Çev: Bilge Umar, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 308 vd

²³ Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, (Çev. Fikret İşıltan), TTK, Ankara, 2011, s. 345 vd; Steven Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, 3 Cilt, (Çev. Fikret İşıltan), TTK, Ankara, 1992, C. 1, s. 131 vd; C. 2, s. 169 vd.

²⁴ Bezer, "Zengi İmâdüddin"

²⁵ Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi, C.2, 1118-1146, TTK, Ankara, 1994, s. 134-135

²⁶ İmparator II. İoannes Komnenos'un Suriye seferi hakkında geniş bilgi için bkz, İoannes Kinnamos'un Historia'sı (1118-1176), Yay. Haz: Işın Demirkent, TTK, Ankara, 2001, s. 14 vd; Niketas Khoniates, Historia, (Çev. Fikret İşıltan), TTK, Ankara, 1995, s. 15 vd; ayrıca bkz, C. 2, s. 169 vd.

²⁷ Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu, C. 2, s. 141; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, C. 2, s. 192-193

²⁸ 1234 Kroniği, C. 2, s. 118; Kemâleddin İbnü'l Adım, Chronique d'Alep, Recueil des Historiens des Croisades, (RHC), 10 Cilt, C. 3, Seçme bölümler, Historiens Orientaux (Arapça-Fransızca metin), Imprimerie Nationale, Paris, 1884, s. 686

²⁹ İbnü'l Esir, el-Kâmil fi't-Tarih, Redaktör: Mertol Tulum, Muhtelif Çevirmenler, 12 Cilt, Bahar Yayınları, İstanbul, 1991, C. 11, s. 94

verdiği bilgiler, İbnü'l Esir'in bu noktada verdiği detayları içermemektedir.³⁰

II. Joscelin gerçekten böyle mi düşündü, yani Zengi'nin bu aralar kendisiyle uğraşmayacağı izlenimine mi kapıldı ya da Zengi'nin planı gerçekten bu şekilde miydi bilmiyoruz. Ancak kaynakların ittifakla verdiği bilgiye bakılırsa II. Joscelin gerçekten de bir süre sonra Urfa'dan ayrıldı. Ne var ki kaynakların ittifak halinde verdiği bu bilgi, II. Joscelin'in hangi yöne gittiği hususunda farklılaşmaktadır.

1144 yılında Hısnı Ziyad Artuklu hükümdarı Davud ölmüş ve yerine oğlu Kara Arslan geçmişti. Zengi ise Kara Arslan'ın yerine Davud'un bir diğer oğlu olan ve tabiiyetinde bulunan Arslan Togmiş'i Artuklular'ın başına geçirmek ve bu şekilde Hısnı Keyfâ Artuklularını tabiiyeti altına almak istemekteydi. Kara Arslan, Zengi tehdidine karşı Urfa kontu II. Joscelin'den yardım istemişti.³¹ Mihael Rabo ve Bar Hebraeus'un verdiği bilgiye göre Kara Arslan bu yardımı karşılığında II. Joscelin'e, Gerger bölgesindeki Babalu kalesini vermeyi taahhüt etmişti. II. Joscelin bu talep karşısında Kara Arslan'a bir ordu göndermişti. Bu gelişmeler yaşanırken, II. Joscelin Antakya'da bulunmaktaydı.³² Mihael Rabo ve Bar Hebraeus II. Joscelin'in Antakya'da bulunma sebebine ilişkin bilgi vermemektedir. 1234 Kroniği de aynı hikâyeyi vermektedir ancak bu eserde II. Joscelin'in Antakya'da bulunduğu dair bir bilgi bulunmamaktadır. 1234 Kroniği yazarına göre II. Joscelin, gelen yardım talebi karşısında hazırlık yapmış ancak II. Joscelin daha sonra Urfa'dan ayrılarak Balis ve Rakka'ya baskına gitmiştir.³³ Hadiseyi Haçlı perspektifiyle ele alan Sür piskoposu Willermus'a göre II. Joscelin Urfa'dan ayrılmamıştır zira o zaten Urfa'da değil, Tell Başer'dedir. Willermus Joscelin'in, Tell Başer'deki sarayında düşmanlarının tehditlerinden uzak kendi lüks hayatıyla ilgilenmekte olduğunu söylemekte ve bu tavrı nedeniyle onu eleştirmektedir.³⁴ İbnü'l Esir, Joscelin'in Zengi'nin kendisine saldırmayacağına kanaat getirerek ordusuyla Urfa'dan ayrıldığını ve Fırat'ı geçerek batıdaki şehirlere gittiğini kaydeder.³⁵ İbnü'l Adîm ise herhangi bir istikamet belirtmeden II. Joscelin'in ordusunun büyük bölümü ile birlikte Urfa'dan ayrıldığını söylemekle yetinmektedir.³⁶ İbn Kalânîsi de benzer şekilde II. Joscelin'in büyük bir kuvvetle, kaderinde olan sebeplerden biri nedeniyle oradan ayrı kalması gerektiği için Urfa'dan ayrıldığını ifade eder.³⁷

Çağdaş tarihçilerin görüşlerine bakıldığında Steven Runciman, Zengi'nin II. Joscelin ile kısa bir süre önce ittifak yapmış olan Kara Arslan'a taarruz ettiğini, Urfa kontunun bu ittifaka binaen ordusunun esas kısmını yanına alarak Urfa'dan hareket ettiğini ve Zengi'nin Haleb bağlantısını kesmek için Fırat Nehri'ne doğru ilerlediğini söylemektedir.³⁸ Işın Demirkent de II. Joscelin'in ne tarafa gittiği detayına değinmekte ve yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerin bir

kısmını da paylaşmaktadır. Demirkent, Runciman'ın verdiği yakın bir görüşü paylaşmakta ve bunu, Sıbt bin el-Cevzi'nin ayrı bir kaynaktan aldığı belli olduğunu belirttiği bir rivayete dayandırarak açıklamaktadır. Buna göre Demirkent, II. Joscelin'in askerleri ile birlikte Hısnı Mansûr yönünde Urfa'dan ayrıldığını ve Zengi'nin Amid'i kuşattığı bir sırada Kara Arslan'ın yardım çağrısına icabet etmek niyetinde olduğu için, Hısnı Mansûr ve Gerger üzerinden Amid'e gitmek istediğini ifade etmektedir ve bu nihai görüşün daha akla yatkın olacağını söylemektedir.³⁹ Demirkent'in bu nazariyesi bizim için de kabul edilebilir bir görüştür. Zira Zengi'nin Urfa'ya saldırdığı sırada II. Joscelin'in nerede bulunduğu veya hareket alanı hakkında kaynakların hiçbirinde bilgi verilmemektedir.

Zengi'nin Urfa Kuşatması

Neticede II. Joscelin'in şehirden ayrıldığı ve Urfa'da, şehri savunabilecek bir garnizonun da bulunmadığı bilgisi Zengi'ye ulaştı.⁴⁰ Zengi ordusunu süratle Urfa üzerine sevk ederek şehri muhasara altına aldı. Tam da bu noktada diğer hiçbir birinci el kaynaktan yer almayan bir bilgiyi bize 1234 Kroniği vermektedir. Kronik yazarının aktardığına göre Zengi, haberi aldıktan sonra Urfa'ya hemen gitmedi; öncelikle Salâhaddin⁴¹ isminde bir komutanını gönderdi ve ondan ani bir baskınla Urfa'yı almasını, eğer başaramazsa en azından tüm güçleriyle bunu denemelerini ve şehre tehdit oluşturmalarını istedi. Zengi ayrıca Salâhaddin'den eğer güçlü bir savunmayla karşılaşırlarsa ya geri dönmelerini ya da saklanarak şehri gözetlemelerini ve kendisi gelinceye kadar beklemelerini söylemiştir. Zengi'nin emri uyarınca birlikleriyle yola çıkan Salâhaddin, Urfa'ya doğru ilerlemekteyken şiddetli bir yağmur başladı. Yağmur altında gece boyu karanlıkta yol almaya çalışan Salâhaddin ve beraberindekiler, sabah olduğunda yollarını kaybettiklerini ve Urfa değil Harran'a doğru gittiklerini fark ettiler. 28 Kasım 1144 günü Urfa önüne gittiklerinde ise istedikleri gibi bir baskın yapamayacaklarını anladılarsa da yine de şehre saldırarak mezarlıklara kadar ilerlediler. Bir yandan da Zengi'ye haber göndererek bir an evvel gelmesini istediler.⁴²

1234 Kroniği'nin verdiği 28 Kasım 1144 tarihi, günümüz tarihçileri tarafından Urfa muhasarasının başladığı tarih olarak kabul edilmektedir ve bu tarihçiler aynı zamanda kuşatmanın yaklaşık dört hafta sürdüğü konusunda da hemfikirlerdir.⁴³ Bununla birlikte, birinci el kaynakların paylaştığı farklı tarihlendirmeler görülmektedir. Bu durum hem Müslüman hem de Hristiyan yazarlarda aynı şekilde görülmekte ve bu yazarların bazıları kuşatmanın başladığı tarihi verirken çoğunluk olan kısmı ise yalnızca şehrin düştüğü tarihe yer vermiştir.

³⁰ 1234 Kroniği, C. 2, s. 118

³¹ Ali Sevim ve Erdoğan Merçil, Selçuklular Tarihi, TTK, Ankara, 1995, s. 256-257. Kara Arslan, Zengi tehdidi karşısında yalnız II. Joscelin'den değil, Anadolu Selçuklu sultanı I. Rükneddin Mesud'dan (M.1116-1155) da yardım istemiş ve onun verdiği 20 bin kişilik kuvvetin desteğiyle Hısnı Keyfâ Artuklu tahtının sahibi olmuştur. Bilgi için bkz, Faruk Sümer, "Mesud I", TDVİA, C. 29, 2004, s. 339-342; ayrıca bkz, Coşkun Alptekin, "Artuklular", TDVİA, C. 3, 1991, s. 415-418

³² Michael, Syriac Chronicle..., s. 665; Bar Hebraeus, Abû'l Farac Tarihi, C. 2, s. 378

³³ 1234 Kroniği, C. 2, s. 118

³⁴ William of Tyre, A History of Deeds Done Beyond the Sea, (Çev. Emily Atwater Babcock, A. C. Krey), 2 Cilt, Columbia University Press, ABD, 1943, C. 2, s. 139-140

³⁵ İbnü'l Esir, el-Kâmil fi't-Târih, C. 11, s. 94

³⁶ İbnü'l Adîm, Chronique d'Alep, s. 685

³⁷ İbn Kalânîsi, Şam Tarihine Zeyl, I. ve II. Haçlı Seferleri Dönemi, (Çev. Onur Özatağ), Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, İş Bankası Yayınları, İstanbul,

2015, s. 153, krş, İbn Kalânîsi, The Damascus Chronicle of the Crusades, Exracted and Translated From the Chronicle of Ibn al-Qalanisi, (Çev. H. A. R. Gibb), Luzac&Co, Londra, 1932, s. 153

³⁸ Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, C. 2, s.193

³⁹ Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu, C. 2, s. 143

⁴⁰ 1234 Kroniği (C. 2, s. 118) ve İbnü'l Adîm (Chronique d'Alep, s. 686) Zengi'ye bu bilgiyi Harran vâlisi Fazlullah bin Mahan'ın verdiğini söylerken İbnü'l Esir (el-Kâmil fi't-Târih, C.11, s. 94) bunu casuslar olarak zikretmektedir. Mihael Rabo ve Bar Hebraeus ise kısaca Harranlılar olarak ifade ederler (Michael, Syriac Chronicle..., s. 665; Bar Hebraeus, Abû'l Farac Tarihi, C. 2, s. 378).

⁴¹ Işın Demirkent bu kişinin Salâhaddin el-Yağsıyanî isimli hâcibi (Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu, C. 2, s. 143), Runciman ise Zengi'nin Hama emiri olduğunu (Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, C. 2, s. 193) ifade eder.

⁴² 1234 Kroniği, C. 2, s. 118-119

⁴³ Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu, C. 2, s. 145; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, C. 2, s. 194

kayıtlarında mevcuttur.⁶² Haricindeki İslâm kaynaklarında kuşatmayla birlikte şehre mancınıklarla yapılan saldırıdan ve surların altına lağımclar tarafından tüneller açılmasından başka detay verilmemektedir.⁶³ İslâm kaynaklarında yer verilmeyen bu detayı biz Süryani kaynaklarında görmekteyiz. “İslâmî kaide ve geleneklere uygun olmak” detayı dışında bu bilgiyi 1234 Kroniği, Mihael Rabo ve Bar Hebraeus da vermektedir. Ancak bu yazarların verdiği bilgilerde de 1234 Kroniği ile Mihael Rabo, içerik bakımından Bar Hebraeus’tan ayrılmaktadır. 1234 Kroniği yazarı, şehrin kuşatılmasıyla ilgili detayları verdikten sonra Zengi’nin şehre sürekli teslim olmaları yönünde çağrıda bulunduğunu ancak her seferinde içeriden kendisine olumsuz yanıt geldiğini ifade eder.⁶⁴ Mihael Rabo da şehre karşı kuşatmayı gerçekleştirdikten sonra Zengi’nin şehirdekilere çağrıda bulunduğunu söyler. Mihael Rabo ayrıca Zengi’nin, kuleler düşmek üzereyken şehre tekrar haber gönderdiğini, onlardan iki adamına karşılık iki kişiyi göndermelerini istediğini ve kulelerin düşmek üzere olduklarını kendi gözleriyle görmelerini, bu suretle şehri kan dökülmeden teslim etmelerini istediğini belirtir.⁶⁵ Bar Hebraeus ise yalnızca Mihael Rabo’nun bu son verdiği bilgiyi kullanmaktadır.⁶⁶

Burada az evvel değindiğimiz önemli bir ayrıntıyı biraz daha açmak gerekmektedir. 1234 Kroniği şehrin kuşatılması sırasında Zengi’nin ordusunun surların etrafına konuşlanma şeklini aktarmaktadır ve bu bilgi başka hiçbir kaynakta yer almamaktadır. Yegâne olması nedeniyle teyit edilemeye olanağı bulunmayan bu bilgiden yola çıkarak, Zengi’nin ordusunun hangi unsurlardan oluştuğu konusunda birtakım tahminlerde bulunmak durumundayız. Ayrıca benzer şekilde şehrin o dönemdeki yapısı hakkında da yine bazı tahmin ve çıkarımlarda bulunmanın, olayın bütünü görmek açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. 1234 Kroniği yazarının verdiği bilgiye göre;

“Zengi, kendi çadırını şehrin kuzey tarafına, Saatler Kapısı’nın karşısına, İtirafçılar Kilisesi’nin yukarısındaki bir tepenin üzerine kurdu. Onun doğusunda, Sultan’ın oğlu (muhtemelen Melik Alparslan), kuzeyinde ise, akıllı bir Persli olan Cemaleddin’in çadırı kurulmuştu. Cemaleddin vezirdi ve Zengi’nin tüm ülkesinin vergisinin toplanmasından sorumluydu. O da çadırını Gözlemciler Tepesi’nin üzerine kurmuştu. Zengi’nin ordularının başı olan büyük lider ve bilge Salâhaddin ise çadırını şehrin batı tarafına, Bahar Kapısı’nın karşısına, Mor Efrem’in de mezarının bulunduğu mezarlığın yukarısına kurmuştu. Salâhaddin’in yukarısında, Süleyman Vadisi’nin başında, Erbil ve Şehrizor hâkimi Zeyneddin Ali Kutşag bulunmaktaydı. Kasas Kapısı’nın doğusunda da yukarıda

bahsi geçen büyük emir, bir dönem Frenklerle birlikte olan, Babil’in karşısındaki alçak bölgelerin idarecisi Dübeys kamp kurmuştu. Onun kuzeyinde, Bozan Bahçelerinde, Zafaran ve Araqnin hâkimi Ebu Ali’nin kampı bulunmaktaydı. Kuzeydoğuda, Sbabrek ve Fırat kıyılarının hâkimleri Bagsac’ın oğulları; Kasas Kapısı’nın güneyinde, Şabaktan hâkimi Aynüddeve kamplarını kurmuşlardı. Onun güneyinde çeşitli Türkmen kabileleri ve Harran Kapısı’nın güneyinde de çok sayıda Kürt kamp kurmuştu. Kürtlerin yukarısında çok sayıda piyade, Arap ve Halepli bulunmaktaydı. Kalenin batı tarafının karşısında da Mabug emiri Hasan’ın kampı yer alıyordu.⁶⁷”

Şehrin Süryani piskoposu Basileos Bar Şumono, aynı zamanda bir tarih çalışmasının da yazarıdır ve 1234 Kroniği yazarı, Urfa’nın fethi ile ilgili bilgileri bu sırada Urfa’da bulunan ve doğrudan görgü tanığı vasfı taşıyan Basileos’tan almıştır.⁶⁸ Dolayısıyla bu verilen bilgilerin doğru olma olasılığı da kanaatimizce yüksektir. Verilen bu detaylardan çıkarılabilecek bir başka sonuç da kuşatmanın sürdüğü sırada şehirdekilerin, Zengi’nin ordusunun durumu hakkında ayrıntılı bilgi alabilme olanağı bulunmuş olduklarıdır.

Diğer yandan şehrin müdafileri hakkında bilgi veren kaynaklar, bu işin başında Urfa’nın Latin piskoposu Hugue olduğu konusunda hemfikirlerdir.⁶⁹ Ancak bu kaynaklarda Hugue’nin şehrin savunulması noktasında ne gibi bir faaliyet yürüttüğü belirsizdir. Bununla birlikte, şehrin savunulmasına yönelik askerî olmasa da diplomatik bir çaba hakkında detay veren 1234 Kroniği yazarı, şehrin Süryani piskoposu Basileos’un, Frenk piskoposu ile birlikte Zengi’ye bir mektup yazdığını ve ateşkes isteyerek, Haçlı yardımı gelinceye kadar zaman kazanmak istediklerini bildirir. Hugue’dan ziyade Basileos’u öne çıkaran bu detay dışında şehirde savunmaya yönelik herhangi bir faaliyet üzerine bilgi bulunmamaktadır. 1234 Kroniği yazarının verdiği bilgiye göre piskoposlar yazdıkları mektubu halka okumuşlar, günlerdir şehri savunmaktan yorgun düşmüş halk bu tasarıyı memnuniyetle kabul etmiştir. Bu son detaya göre, şehrin müdafaası işinin halk tarafından yapıldığı bilgisi teyit edilmiş olmaktadır. Piskoposların bu önerisine halk sıcak bakmışsa da içlerinde bulunan Hasnun isminde biri buna karşı çıkarak piskoposların elinden mektubu almış ve yırtmıştır. Bu şekilde, yazara göre aslında işe yarayabilecek olan bu plan gerçekleşmemiştir.⁷⁰

Süryani kaynaklarının vermiş olduğu bilgilerden anlaşıldığı kadariyle, Urfa halkı kendilerine bir yardım geleceğini düşünmüş ve buna dair olan inançlarını da sürekli canlı tutmuş olmalıdır. Yazarların ifadelerinden, bu motivasyona sahip olan şehir halkının,

⁶² Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu, C. 2, s. 144. Zengi’nin Urfa ahalisine gönderdiği teslim olmaları yönündeki bahsi geçen çağrı İbnü’l Esir’in al-Ta’rih al-Bâhir fi’l-Davlat al-atabakiya bi’l-Mavsil isimli Arapça eserinde yer almaktadır ve bu bilgiyi Işın Demirkent kullanmıştır. İbnü’l Esir’in el-Kâmil fi’l-Tarih isimli eserinde bu yönde bir bilgi bulunmamaktadır.

⁶³ İbn Kalânîsî, Şam Tarihine Zeyl, s. 154; İbnü’l Esir, el-Kâmil fi’l-Tarih, C. 11, s. 95; İbnü’l Adîm, Chronique d’Alepp, s. 685-686

⁶⁴ 1234 Kroniği, C. 2, s. 120

⁶⁵ Michael, Syriac Chronicle..., s. 665

⁶⁶ Bar Hebraeus, Abû’l Farac Tarihi, C. 2, s. 378

⁶⁷ 1234 Kroniği, C. 2, s. 119-120. Mihael Rabo (s. 665) ve Bar Hebraeus (C. 2, s. 378) Zengi’nin ordusunun İtirafçılar Kilisesi yakınındaki Saatler Kapısı’nın karşısına konuşlandığını söylerler. Işın Demirkent detay vermemele birlikte bu bilgiyi paylaşmakta ancak Urfa şehrinin bugüne kadar detaylı bir arkeolojik incelemeye tabi tutulmaması nedeniyle bahsi geçen yerlerin doğruluğunun teyidinin mümkün olmadığını altını çizmektedir. Demirkent bu eleştiriyi yaparken, 1234 Kroniği’nin vermiş olduğu bilgiler içerisinden Zengi’nin çadırını kurduğu İtirafçılar Kilisesi’ni şehrin kuzeyinde olarak gösterdiğini ne var ki Grousset’in ise burayı şehrin güney-batısında olarak tespit ettiğini belirtir. Demirkent bunun yanında eldeki tek işe yarayabilecek verinin J. B. Segal’in vermiş olduğu soru işaretleriyle dolu iki planı olduğunu ifade eder (Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu, C. 2, s.144, s. 145, Dipnot. 633). Gerçekten de Segal’in çalışmasında verilen iki planda

şehirde bulunan eski yapıların günümüzde ya da en azından çok daha sonraki dönemlerde kullanılan isimleri verilmekte ve bu yapıların bahsi geçen dönemdeki olası isimleri soru işaretleriyle verilmektedir (J. B. Segal, Edessa The Blessed City, Oxford University Press, İngiltere, 1970, s. 262-264).

⁶⁸ Andy Hilken, The Anonymous Syriac Chronicle up to the Year 1234 and its Sources, Universiteit Gent, Belçika, 2014, s. 399. Basileos’un yazmış olduğu tarih çalışması bağımsız olarak günümüze ulaşmayı başaramamıştır

⁶⁹ 1234 Kroniği, içinde bir ordu bulunmayan Urfa’da yalnızca ayakbağı tamircileri, dokumacılar, ipek tacirleri, terziler, rahipler ve diyakozlar bulunduğunu bildirdikten sonra bir de üç tane piskopos olduğunu ve bunların, Frenklerden Papyus, Süryanilerden Basilos Bar Şumono ve Ermenilerden de Ahannis (Işın Demirkent bu ismi Ananias olarak verir, Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu, C. 2, s. 144) olduklarını ifade etmektedir. Papyus ya da Papyos ismini Mihael Rabo da aynı unvanla vermekte (Michael, Syriac Chronicle..., s. 665), Bar Hebraeus ise onu şehirdeki Frenklerin şefi olarak nitelemektedir (Bar Hebraeus, Abû’l Farac Tarihi, C. 2, s. 378). Hugue ismini veren tek kaynak Sür piskoposu William’dır (William, A History of Deeds..., C. 2, s. 143).

⁷⁰ 1234 Kroniği, C. 2, s. 121-122. Hasnun ismi, bu detayı veren tek kaynak olan 1234 Kroniği haricinde hiçbir kaynakta geçmemektedir.

Zengî'nin her teslim olma çağrısına olumsuz yanıt verdiğini hatta sonraki çağrılarda Zengî ile alay ettiklerini ve ona hakaret ettiklerini görmekteyiz.⁷¹

Urfa'nın Fethi Ve Bu Süreçte Yaşanan Hadiseler

Şehri muhasara altına alan ve Urfalıları müteaddit defalar teslim olma çağrısı gönderen ancak her seferinde olumsuz yanıt alan Zengî, tüm kaynakların ittifak halinde belirttiği şekilde mancınıkları kullanarak şehre karşı şiddetli bir saldırı başlattı. Diğer yandan lağımçılar surların altında tüneller kazmakta ve surları yıkacak bir düzenek oluşturmak için çalışmaktaydı.⁷² Bunun için surların uygun yerlerinin altına tüneller kazıldı ve bu tüneller ağaç kütüklerle desteklenerek sağlamlaştırıldı.⁷³ Ardından bu tünellerin içine yanıcı ve patlayıcı maddeler yerleştirildi. Bahsi geçen düzeneğin hazır olduğuna emin olunduktan sonra Zengî'ye haber verildi ve Zengî, İbn Kalânisî ve İbnü'l Adîm'e göre tünellere bizzat inerek durumu gördü ve durumu takdir ederek onlara ateş emrini verdi.⁷⁴ Günümüz tarihçilerinin genel kanısına göre yaklaşık dört hafta süren kuşatmanın ardından kurulan bu düzenekler sonuç verdi. Şehrin ünlü surlarının bir kısmı baskıya daha fazla dayanamayarak yıkıldı ve askerler bu noktadan şehre girmeye başladı.⁷⁵

Bu andan itibaren kaynaklar, yine ittifak halinde ve benzer ifadelerle şehirde büyük çatışmaların yaşandığını ve şehir halkından çok sayıda insanın öldürüldüğünü söylemektedir. 1234 Kroniği burada yine detay vermektedir ve yazar, surun yıkılışını ve ilk etapta yaşananları şu ifadelerle aktarmaktadır;

"Sonra Zengî emir verdi ve surların dipleri ateşe verildi ve Urhoy'un tahrip edilmesi emredildi. Haberciler karargâha çağrıldı ve sur yıkıldığı zaman açılan yarıklardan şehre girerek savaşıma hazır olmaları söylendi. Ayrıca askerlerin şehirde üç gün boyunca yağma yapmalarına izin verildi. Yağ ve kükürtle güçlenen alevler, girişleri bir çırpıda tutuşturdu. Kuzeyden esen rüzgâr dumanı karargâha doğru savururken, onlar ateşi yağla besliyorlardı. Sur sallandı ve yıkıldı. Yıkılırken aslında surun iki ucunun da alçak olduğu anlaşıldı ve yıkıldıktan sonraki hali, Urhoyluların yapmış olduğundan daha yüksek değildi. Urhoylular açılan yarıklarda, 24 Aralık Cumartesi Doğu Bayramı gününde, şafaktan günün üçüncü saatine kadar savaştılar. Pek çoğu bu yarıklarda öldürüldü ve Türkler şehre girdi. Efendimiz⁷⁶, şehrin sakinlerine kızgındı ve hiç kimse kurtulamadı hepsi kılıçtan geçirildi. O gün orada yaklaşık 6 bin kişi öldürüldü."⁷⁷

Mihael Rabo'nun aktardığı durum ise şu şekildedir;

"Sonra Türkler kuleleri destekleyen ahşap direkleri ateşe verdiler. Sabah olduğunda savaşın şiddeti iyice arttı. Gökyüzü dumanla kaplıydı, trompetlerin ürkütücü sesinden insanların kalpleri ve dizleri titriyordu. Askerlerin ve halkın çılgınlıkları arasında duvar ve iki kule yıkıldı. Türkler içeride yeni yapılan duvarı görünce şaşırıldılar ve önce ne yapacaklarını bilemediler. Sonra eski ve yeni duvarlar arasında bir

gedik buldular ve buradan geçmeye başladılar. Bu arada şehir halkı, Papios ve piskoposlar onların içeri girmesini engellemeye çalıştı. Gedik, içeride ve dışarıdan ölenlerin cesetlerinin yığınlarıyla doldu.

Tüm insanlar gedikte bir araya toplanınca surun üzeri boş kaldı. Türkler merdivenleri dayayıp surlara çıktılar. Yukarıya önce bir Kürt tırmandı ve insanların üzerine taşlar atmaya başladı. İnsanlar bu durumu görünce (surları kaybettiklerini düşünerek) korktular ve geri dönüp kaleye kaçmaya başladılar.⁷⁸

Ermeni tarih yazarı Smbat Sparapet'in verdiği bilgiler Mihael Rabo'dan ipuçları barındırmaktadır ve esasında Mihael Rabo'nun verdiği detayları destekleyen tek kaynak da Smbat'ın kroniğidir. Smbat Sparapet kroniğinde de hadise kısaca şu bilgilerle verilmektedir;

"O dönemde Harran'ın efendisi olan Zengî asker topladı ve Joscelin'in yokluğunda uygun bir an bularak gelerek Edessa yakınlarında kamp kurdu. Kuşatma makineleri ile şehri taciz etti ancak şehrin adamları birbirlerini cesaretlendirerek onunla savaştı ve düşman şehri alamadı. Daha sonra başka bir kötü plan yaptılar, duvarın altını derinlemesine kazarak kaya sütunlarını tahta sütunlarla değiştirdiler ve bunu birçok noktada yaptılar. Daha sonra kazılan alanlara ot doldurdular, ateşe verdiler ve duvarın çökmesine neden oldular. Bundan sonra da şehre saldırdılar. Şehir halkı bu noktada onlara karşı gelmeyi başarmıştı ancak düşmanlar gizlice şehrin diğer tarafına gitti ve duvarın üzerinden kente girmeyi başardı. Kılıçlarıyla halkı katletmeye başladılar. Muhafızlar durumu görünce hasarlı duvarı korumayı bıraktı. Surların boş kaldığını gören düşman o taraftan da şehre girmeye başladı."⁷⁹

Bar Hebraeus'un vermiş olduğu bilgi de Mihael Rabo'nun verdiğinin özeti mahiyetindedir.⁸⁰ Diğer bir yerel Hristiyan yazar Willermus Tyrensis'de bu kadar bile detay yoktur. Willermus Tyrensis Zengî'nin kuşatmasına bir süre ara vererek bu esnada II. Joscelin'in faaliyetlerinden⁸¹ ve şehri kurtarmak için yapmış bulunduğu nafile girişimlerden bahsetmekte ve sonra yeniden Urfa'ya dönerek;

"Bu arada Zengî hiç ara vermeden şehre saldırmaya devam etti. Şehir halkının sıkıntılarını artırarak, şehri almasına yardım edebilecek tüm yöntemleri denedi. Yeraltına madenciler gönderdi ve bunlar surların altına kadar ilerleyen tüneller kazarak bunları ağaç kırımlarla desteklediler. Böylelikle istenilen boşluğu buldular ve tüm birlikler her yönden şehrin içine akmaya başladı. Yaş, durum ve cinsiyet ayrımı gözetmeksizin önlerine çıkan herkesi kılıçtan geçirdiler.⁸²" bilgisini paylaşmaktadır.

Bu bilgiler İslâm kaynaklarında da biraz yüzeysel olmak kaydıyla verilmektedir. Bu kaynaklar Zengî'nin askerlerinin şehre, açılan yarıklardan girdiğini tıpkı diğer kaynaklar gibi vermekte, ondan sonra şehirde yaşanan yağmadan, öldürülen insanlardan bahsettikten sonra Zengî'nin, biraz sonra Hristiyan kaynakları özelinde değerlendirmeye

⁷¹ 1234 Kroniği, C. 2, s. 121; Michael, Syriac Chronicle..., s. 665, Bar Hebraeus, Abû'l Farac Tarihi, C. 2, s. 378

⁷² İbn Kalânisî bu işi bilenlerin Horasan ve Halebliler olduğunu söylerken (İbn Kalânisî, Şam Tarihine Zeyl, s. 154) İbnü'l Adîm yalnızca Haleblilerin ismini vermektedir (İbnü'l Adîm, Chronique d'Alep, s. 686). Mihael Rabo ve Bar Hebraeus, Zengî'nin lağımçılara mukabil şehirdekilerin de onlara doğru tüneller kazdıklarını, rast geldikleri yerde onları öldürdüklerini, daha sonra geri dönerek (muhtemelen kuşatmacıların başarılı olacakları düşüncesiyle) iç tarafa ayrı bir sur daha inşa ettiklerini söylerler.

⁷³ 1234 Kroniği bu tünellere konulan ağaç kütüklerinin yağ ve kükürtle daha da yanıcı hale getirildiğini söyler (1234 Kroniği, C. 2, s. 122).

⁷⁴ İbn Kalânisî, Şam Tarihine Zeyl, s. 154; İbnü'l Adîm, Chronique d'Alep, s. 686

⁷⁵ Sûr piskoposu William surun yıkılan kısmının uzunluğunun 100 cubitten fazla olduğunu söylemektedir (William, A History of Deeds..., C. 2, s. 143) ki bu hesaba göre yıkılan kısmın uzunluğu 45 metre civarındadır.

⁷⁶ İsa Mesih kast edilmektedir.

⁷⁷ 1234 Kroniği, C. 2, s. 122

⁷⁸ Michael, Syriac Chronicle..., s. 665

⁷⁹ Smbat Sparapet, Smbat Sparapet's Chronicle, (Çev. Robert Bedrosian), Sources of the Armenian Tradition, New Jersey, ABD, 2005, s. 54

⁸⁰ Bar Hebraeus, Abû'l Farac Tarihi, C. 2, s. 378

⁸¹ Willermus Tyrensis bu süreci özetle, "İnançlı Hristiyanların şehri Urfa'nın, Hristiyan inancı ve isminin düşmanları tarafından muhasara altına alındığı haberi hızla her tarafa yayıldı. Uzak ve yakındaki insanlar bu durumdan çok müteessir oldular ve hemen bunun bir çaresine bakmanın yollarını aramaya koyuldular. Bu kritik vaziyetin haberleri karşısında Kont (II. Joscelin), hızla birliklerini toplamaya başladı. Ne var ki, bu soylu şehir için geç kalmıştı ve çabası, kendisine dua eden ve yardım bekleyenler için bir cenaze töreni hazırlamaktan öteye geçemeyecekti. Kudüs'e haber gönderdi, Antakya'daki efendisine yardım etmesi için yalvardı... Kudüs kraliçesi, Manasses, Nabluslu Philip ve Taberyeli Elinandus'a güçlü bir orduyla Urfa'nın yarımına gitmesini emrederken, Antakya hâkimi ise II. Joscelin'in düştüğü bu duruma gayet memnun olmuştu" ifadeleriyle vermektedir (William, A History of Deeds..., C. 2, s. 142).

⁸² William, A History of Deeds..., C. 2, s. 143

alacağımız, yağmanın durdurulması ve şehrin yeniden imar edilmesi ile ilgili emir ve uygulamalarından kısa bir bahisle konuyu kapatmaktadırlar. İbnü'l Esir, İbn Kalânîsî ve İbnü'l Adîm birbirine yakın ifadelerle, Haçlıların birleşerek üzerine gelmesinden endişe eden Zengî'nin savaşı ısrarla sürdürdüğünü ve lağımçıların deldiği surların yıkılmasının ardından şehri ele geçirdiğini, şehre giren Müslümanların şehirdeki Ermeni ve Frenkleri kılıçtan geçirdiklerini, kalanların da şehri terk etmek zorunda kaldıklarını söylemektedirler. Müslüman yazarlar Zengî'nin Urfa'yı çok beğendiğini ve şehrin daha fazla tahrip edilmesine gönülünün razı olmadığını, yağmanın ve cinayetlerin durdurulmasını ve alınan esirlerin serbest bırakılmasını, şehir halkına iyi muamele edilmesini emrettiğini ve ardından şehirde yıkılanların onarımı ile ilgilenildiğini kaydeder.⁸³

Urfa'nın Kaybının Hristiyan Yazarlar Üzerindeki Tesirleri

Urfa'nın fethine dair kayıtlar, tabii ki bu bilgilerle sınırlı değildir. Kaynaklarda bir de Türklerin şehre girmesinin ardından yaşanan birtakım hadiseler de yer almaktadır ki bunlar içerisinde Hristiyan yazarların en çok üzerinde durduğu, Zengî'nin birliklerinin şehre girmesinin ardından Urfa halkının şehrin iç kalesine sığınmak için kaçması ancak kapıların kapalı olması nedeniyle, kale önünde yaşanan izdiham ve çok sayıda sivilin burada hayatını kaybetmesi hadisesidir. İşte bu noktadan sonra, Urfa'nın kaybının doğrudan tarafı olmanın da tesiriyle Hristiyan yazarlar bu hadiseleri olabildiğince acıklı ifadeler kullanarak vermektedirler. Kaldı ki şehir halkının iç kaleye kaçması ve bundan sonraki süreçte yaşananlar, artık Müslüman tarihçilerin kayıtlarının dışında kalmakta ve bu detaylar yalnızca Hristiyan kaynaklar tarafından bildirilmektedir.

Urfa'nın Zengî tarafından alınmasını Haçlı perspektifinden değerlendiren Willermus Tyrensis'in, Türklerin şehre girmelerinin ardından yaşananları aktardığı bilgileri yukarıda vermiştik. Willermus Tyrensis bu bilgilerin devamında;

“Böylece şehir ele geçirildi ve düşmanın kılıcına teslim oldu. Bu durumu gören şehir halkından bazıları, eşleri ve çocuklarıyla birlikte, şehirdeki kaleye kaçtı. Burada, kısa bir süre için de olsa hayatlarının güvende olmasını umuyorlardı. Ancak böylesine bir koşuşturma paniğe neden oldu ve pek çoğu kalabalığın içinde sefil bir şekilde can verdi. Bu şekilde ölen diğerleri arasında, Urfa'nın başpiskoposu saygıdeğer Hugue ve onun din adamlarından bazıları olduğu söylenir. O sırada orada bulunanlar, bu felaketten bir ölçüde onun sorumlu olduğunu düşünmekteydiler. Zira Hugue, sahip olduğu servetini kullanarak şehri savunmak için asker sağlayabilecekken cimrilik ederek, yok olan halkını düşünmek yerine servetini kurtarmayı tercih etti. Sonuç olarak, hırsının kurbanı oldu ve halkıyla aynı kaderi paylaştı. Böylelikle, aptalca nefretinden dolayı Antakya prensi, kardeşlerinin yardımına gitmezken ve kont yabancıardan yardım beklerken, şehir düştü⁸⁴” ifadeleriyle hem yaşananları aktarmakta hem de bu acı sonucun ortaya çıkmasında kendince sorumlu olanları işaret etmektedir.

Urfalı Mateos'un zeylini yapan Papaz Grigor, kuşatmanın evveliyatı ya da süreciyle ilgili hiçbir bilgi vermemekte, yalnızca Türklerin şehre girmesinin ardından yaşananları yine dramatik ifadelerle aktarmaktadır. Papaz Grigor, Aziz Stefanos Günü'nde (25 Aralık)

Urfa şehrinin, Allah'ın lütfundan mahrum kalmış olan Zengî isimli liderleri önderliğinde Araplar tarafından zapt edildiğini, pek çok insanın öldürüldüğünü ve ne yaşlılar ne de çocuklar, kimseye merhamet gösterilmediğini söylemektedir. Bunun karşısında büyük bir korkuya kapılan halk sığınmak üzere Maniakes Kalesi'ne⁸⁵ kaçmış ancak kaleye girmeye muvaffak olamamışlar ve takriben iki bin kişi burada ölmüştür. Bu izdiham içerisinde Frenklerin piskoposu Baios⁸⁶ da ölenlerin arasındadır. Bu manzara karşısında Zengî'nin yüreğinde merhamet duygusu uyanmış ve o sırada sokaklarda halkı hayvan sürüleri gibi kesmekte olan askerlerine kılıçlarını geri çekmeleri emrini vermiştir. Ancak tüm Frenk esirleri, onun emriyle kılıçtan geçirilmiş, kadın ve çocuklar da esir olarak götürülmüşlerdir. Kaleye girmeyi başaran Hristiyanlar, susuzluk nedeniyle uzun süre dayanamamış ve canlarına dokunulmaması karşılığında teslim olmuşlardır. Papaz Grigor bundan sonra Zengî'nin askerlerine Hristiyanlara kötü davranılmamasını emrettiğini zira askerlerinin de kan ve ganimete zaten doymuş olduklarını ifade etmektedir.⁸⁷

Bir başka Ermeni tarihçi Smbat Sparapet de benzer duyguları içeren kısa bir paylaşımda,

“Sonra vatandaşlar kaleye kaçtılar, ancak dinsiz kale muhafızları kalenin kapılarını kapattılar ve kimsenin kaleye girmesine izin vermediler. Bu arada kafirler onları acımasızca kılıçlarıyla kesti. O gün Edessa'ya inen acıyı hiçbir dil anlatamaz. Kutsanmış patrik Nerses⁸⁸, Eylül'ün üçüncü günü olan o Cumartesi günü Edessa'nın başına gelenler hakkında yürek parçalayan bir ağıt yazdı⁸⁹” ifadelerini kullanmaktadır. Burada Smbat'ın şehri ele geçiren Müslümanlar için kâfir ifadesini kullanmasının doğallığının yanında, iç kaleyi muhafaza eden Frenkler için dinsiz ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Her ne kadar yazar bu konuda detay vermemiş olsa da bu ifadeden yola çıkılarak, yaşanan hadiselerden dolayı Haçlı idaresini eleştirdiği anlaşılmaktadır.

Mihael Rabo bu hadiseleri “Hangi dil bu felaketi anlatmaya çalışsındı konuşabilirdi ve hangi parmak titremezdi? Bu felaket, 3 Aralık Şabat gününün üçüncü saatinde Urfa'nın başına geldi. Şıkırdayan kılıçları ve mızraklarıyla Türkler şehre, yaşlı adamların ve çocukların, kadın ve erkeklerin, rahiplerin ve papazların kanını içmek için girdi. Ne acı bir hikâye! İsa'nın dostu Abgar'ın kenti günahlarımız nedeniyle çiğnendi. Rahipler ve diyakozlar öldürüldü, babalar kendi çocuklarını terk etti ve anneler çocuklarına karşı şefkatlerini kaybetti. Kılıç öldürmeye devam ederken ve bazıları dağa kaçarken, diğerleri çocuklarını bir tavuğun civcivlerini toplaması gibi toplayarak ölmeyi veya esir alınmayı bekliyordu. Bazı yaşlı rahipler yanlarında azizlerin ve şehitlerin kalıntılarını içeren tabutları taşıyordu. Bu ıstırapı gördüklerinde Peygamberimizin sözünü tekrarladılar: “Rabbe karşı günah işlediğim için O'nun kızgınlığına katlanmalıyım.⁹⁰” Kaçmadılar, dua etmeye devam ettiler ve sonunda kılıçla susturuldular. Elleri azizlerin kalıntılarının tabutlarına sarılırken vücutları daha sonra kendi kanlarıyla lekelenmiş olarak bulundu” ifadeleriyle aktarmaktadır.⁹¹

Mihael Rabo bundan başka halkın pek çoğunun iç kaleye kaçmak istediğini, ancak Papyos'un (Hugue) burada görevli olanlara, kendisini görmeden kapıları açmamaları yönünde vermiş olduğu emir uyarınca kapıların açılmadığını; dolayısıyla pek çok insanın burada

⁸³ İbnü'l Esir, el-Kâmil fi't-Tarih, C. 11, s. 95; İbn Kalânîsî, Şam Tarihine Zeyl, s. 154 krş, İbn al-Qalânîsî, The Damascus Chronicle..., s. 267; İbnü'l Adîm, Chronique d'Alep, s. 686

⁸⁴ William, A History of Deeds..., C. 2, s. 143-144

⁸⁵ Maniakes Kalesi ismini veren tek kaynak Urfalı Mateos kroniğidir. Bu iç kale, Doğu Roma imparatoru III. Romanos (M.1028-1034) döneminde, M.1032 yılında Urfa şehrini Müslümanların elinden geri almayı başaran Romalı general Georgios Maniakes'in ismiyle anılagelmiştir (Maniakes'in Urfa'yı ele geçirmesiyle ilgili bkz, Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, s. 298;

A. A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire 342-1453, 2 Cilt, The University of Wisconsin Press, ABD, 1952, C. 1, s. 312).

⁸⁶ Papaz Grigor'un ismini Baios olarak verdiği kişi Hugue'dir.

⁸⁷ Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekayinâmesi..., s. 297-298

⁸⁸ IV. Nerses Şnorhali (1102-13 Ağustos 1173). 1166-1173 yılları arası Ermeni kalolikosu.

⁸⁹ Smbat Sparapet, Chronicle, s. 54

⁹⁰ Mika Kitabı 7:9

⁹¹ Michael, Syriac Chronicle..., s. 665-666

öldüğünü ilave etmektedir. Mihael Rabo'nun kaydına göre Hugue bu sırada kale kapısının önüne gelmiş ancak ceset yığınları nedeniyle içeri girememiştir. Latin piskoposu, içeri girebileceği uygun bir yer ararken o sırada oraya ulaşan Türklerden biri tarafından öldürülmüştür.⁹²

Bar Hebraeus'un verdiği bilgiler, olayın tarihini 3 Ocak olarak vermesi ve Hugue'nin bir Türk'ün attığı ok sonucu ölmesi detayları dışında Mihael Rabo'nun verdikleriyle birebir aynıdır.⁹³

Hadiseyi dramatize etmesi bakımından 1234 Kroniği'nin verdiği bilgiler de diğer kaynaklarla büyük benzerlikler göstermektedir; "Türkler şehre girince, kadınlar, çocuklar ve gençler, düşmanın ve kılıcın önünden kaçabilmek için, şehrin yukarısındaki kaleye doğru koşmaya başladılar. Ancak Frenklerin kötülük dolu tabiatları nedeniyle kapının kapanmış olduğunu gördüler. Zira Frenklerin piskoposu onlara "Beni görmedikçe kapıyı açmayın" diye emretmişti. Böylece, öldürülme ya da esir düşme korkusuyla kapının önünde toplanan kalabalık, dalga dalga birbirinin üzerine binmeye ve birbirini ezmeye başladı. Korku dolu ve acınacak haldeki bu insanlar ezildiler ve boğuldular. İşte bu acıklı boğulma hadisesi böyle gerçekleşti. Orada beş bin kişiden fazla insan öldü.

On bin civarında genç erkek ve genç kız esir alınarak götürüldü. Zengi şehre girdi ve kale kapısının önüne geldi. Burada boğulmuş olan insanları görünce çok üzüldü ve savaşın durdurulmasını emretti. Frenklerin piskoposu kaleye giden yolda, başına vurulan bir balta darbesiyle ölmüştü. Ayrıca çok sayıda rahip, diyakoz, ruhani ve keşiş bu savaşta hayatlarını kaybetti.⁹⁴

1234 Kroniği dışındaki yerel Hristiyan kaynaklarının geneli bundan sonra, Urfa'nın Hristiyanlık için ne denli önemli bir şehir olduğunu Kral Abgar ile İsa Mesih'in bağlantısı üzerinden değerlendirmektedir.⁹⁵ 1234 Kroniği ise bu değerlendirmeyi, biraz sonra değineceğimiz üzere çeşitli örneklerle, daha detaylı ve uzun biçimde vermektedir.

Fethin Ardından

Aktarılan son yorumların ardından Papaz Grigor ve Willermus Tyrensis'in kayıtları son bulmakta ve bundan sonraki süreçle ilgili bilgileri yalnızca Süryani kaynakları vermektedir. Ancak Süryani kaynaklarının verdiği bilgilerde de farklılıklar mevcuttur. Örneğin Mihael Rabo ile Bar Hebraeus, Urfa'nın Süryani piskoposu Basileos Bar Şumono ile Zengi arasında geçtiğini söyledikleri diyalog ve bu sırada yaşananlar hakkında bilgiler verirler. Buna karşın 1234 Kroniği bu detaylarla ilgili bilgi vermezken, adı geçen iki yazar da 1234 Kroniği'nin vermiş olduğu ve iç kalenin ne şekilde teslim olduğu hususunda bilgi vermemektedir. Bu bilgileri yalnızca 1234 Kroniği paylaşmaktadır.⁹⁶ Mihael Rabo ve onun bilgilerini kullanan Bar Hebraeus detayları şu ifadelerle vermektedir; "Bu kargaşa ortamında Zengi'nin, askerlerin başı tıraşlı yaşlı bir adamı çıplak vaziyette ipe bağlayıp sürüklediklerini gördü. Zengi bu adamın kim olduğunu sordu ve kendisine onun şehrin Süryani piskoposu Basileos Bar Şumono olduğunu söylediler. Zengi, yanına getirilen yaşlı adamı, şehri teslim etmedikleri için azarladı. Basileos Zengi'ye cevabında, "Her ne olursa iyi ve güzel oldu" dedi. Zengi, "Peki şimdi?" diye sorunca Basileos, "Kendinizle gurur duymalısınız. Zira bizleri kılıç gücüyle ele geçirdiniz. Bizim ise Frenklerle yapmış olduğumuz anlaşmaya bağlı kalmamız, bize karşı bir saygı vesilesi olmalıdır ve Yüce Tanrı, bizlerin sizin köleniz olmamıza hükmettiğine göre bizler,

buna da sadık kalacağız" cevabını verdi. Piskoposun sözleri çok hoşuna giden Zengi, onun giydirilerek çadırına getirilmesini emretti ve daha sonra onunla şehrin yeniden imarı ile ilgili görüştü. Şehirden kaçanlara geri dönüp evlerine yerleşebilecekleri konusunda güvence verildi. Kaledekilere gelince, onlara da af çıktı ve Süryaniler ile Ermeniler cezalandırılmazken Frenklerin hepsi öldürüldü.⁹⁷

Nihayet, konuyu devam ettiren elimizdeki tek kaynak 1234 Kroniği kalmaktadır. Kronik yazarı uzun sayılabilecek bir bölümde ve çeşitli başlıklar altında Urfa'nın Zengi tarafından alınmasından sonra yaşananları vermektedir. Diğer iki Süryani tarihçinin değinmediği iç kalenin teslim olması ile ilgili olarak yazar şu bilgileri vermektedir;

"Zengi, üst kalenin kapısına vardığında insanlarla barışçıl biçimde konuştu ve onlardan teslim olurlarsa hayatlarını güvenceye alacaklarına söz verdi. İçlerinden biri ona doğru gelecek kalenin içindeki Frenkler için de güvence istedi. Onlardan, rahip olan (ama Allah'ın rahibi değil) İsmail'in Barşawm'ı olarak bilinen biri vardı. İsmi lekelenmiş ve yoldan çıkmış birisiydi. Allah'ın adaletine karşı gelirdi ve Allah korkusu yoktu. Gözlerinde Allah korkusu olmadığı için insanlar ona hürmet göstermezlerdi. Ne uyduğu ne de koruduğu bir yasa yoktu. Mesih inancı yoktu ve ona ölümü hatırlatacak bir inancı da yoktu. Ne adalet korkusu ne ceennem inancı ne de diriliş inancı vardı. Ancak konuşmadaki becerisi onu kalede göze çarpan biri haline getirmişti. Zengi'den yemin ve çeşitli güvenceler alarak, şehrin teslim alınmasından iki gün sonra kaleyi teslim etti. Ertesi gün Zengi, kamplardaki tüm esirlerin bir araya toplanmasını emretti ve bunlar Suriye'ye götürüldüler. Türklerin şehir halkına zarar vermemeleri için şehre muhafızlar yerleştirildi. Ayrıca giriş çıkışı kontrol altına almak için de kapılara muhafızlar konuldu. Urhoylular evlerine yerleşti ve Zengi onlara ihtiyaçları olan her şeyi vererek halkı memnun etti. İnsanlar tekrar kendi evlerinde oturmaya başladılar.⁹⁸

Kronik yazarı iç kalenin teslim olmasından önce yaşanan birtakım gelişmeleri de vermektedir;

"Şimdi de şehrin kalesinin içindekilere ne olduğunu anlatarak devam ediyoruz. Yukarıda da gösterdiğimiz üzere kale, Türklerin ellerine teslim edilince büyük bir kalabalık, yaklaşık iki bin kişi, kadınlar ve çocuklar, zorla alınarak esir edildi ve götürüldü. Ayrıca yaklaşık altı bin ya da daha fazla kılıçtan geçirildi ya da kalenin önündeki arbedede boğularak hayatını kaybetti. Vali⁹⁹ de on bin civarında kişiyi askerlerden kurtararak serbest bıraktı. Bunlar, yer altında ya da iki kalede saklanarak kaçmışlardı.

İfade ettiğimiz üzere üst kale ele geçirilince, hayatları üzerine güvence aldılar. Zengi askerlerden birini, yukarıda ismini zikrettiğimiz metropolit Mor Basileos'a refakat etmesi için gönderdi. Daha sonra kalede bulunan halkı, tabii Frenkleri de eşleri ve çocuklarıyla birlikte dışarı çıkarmaya başladı.

Ayrıca rahipler ve diyakozlarla birlikte çok sayıda altın ve gümüş eşyalar, kıyafetler kaleden çıkarıldı. Zengi'nin, istedikleri yere gitmeleri için onları Fırat'ın karşısına geçirme sözü vermiş olması nedeniyle, birlikte gitmek için çok sayıda kasabalı da bu gruba dâhil oldu. İsmi Salâhaddîn olan emir, kaleye girdi ve metropoliti elleriyle tutarak şöyle dedi: "Koruduğunuz Haç ve İncil üzerine bizi kabul ettiğinize dair sizden kutsal yemininizi istiyoruz. Zira biliyorsunuz ki, bizim yönetimimize karşı geldiğiniz ve bizim peygamberimizi hakir gördüğünüz için hepimiz ölmeyi hak ediyorsunuz. Biz şu anda size iyi davranmaya ve esirlerinizi serbest bırakmaya hazırız. Bu şehrin

⁹² Michael, Syriac Chronicle..., s. 666

⁹³ Bar Hebraeus, Abû'l Farac Tarihi, C. 2, s. 379; 1234 Kroniği Hugue'nin başına vurulan bir balta darbesiyle öldüğünü söyler (1234 Kroniği, C. 2, s. 123).

⁹⁴ 1234 Kroniği, C. 2, s. 123

⁹⁵ Michael, Syriac Chronicle..., s. 666; Bar Hebraeus, Abû'l Farac Tarihi, C. 2, s. 379; Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekayinâmesi..., s. 298; William, A History of Deeds..., C. 2, s. 144

⁹⁶ 1234 Kroniği yazarının Urfa'nın Zengi tarafından fethi ile ilgili kayıtları Basileos'tan derlediği bilinmekle birlikte, diğer iki Süryani tarihçinin verdiği ve Basileos'un bizzat içinde olduğu bu detayı 1234 Kroniği yazarının atlamış olması dikkat çekicidir.

⁹⁷ Michael, Syriac Chronicle..., s. 666; Bar Hebraeus, Abû'l Farac Tarihi, C. 2, s. 379-380

⁹⁸ 1234 Kroniği, C. 2, s. 123-124

⁹⁹ Yazarın vâli ifadesinden kimi kast ettiği belirsizdir.

Müslümanlar tarafından alındıktan sonra iki yüz yıldan fazla onların hükümdarlığında bir başkent kadar zengin ve refah içinde olduğunu sizler çok iyi biliyorsunuz. Bugün ise sizin de gördüğünüz üzere Frenkler şehirde ve civarında elli yıldır hüküm sürmektedir. Hükümdar, sizinle iyi geçinmeye, onun iktidarı altında barış ve güven içerisinde yaşamaya hazırdır. Onun sağlığı için dua edin.”

Sonra kalede bulunan şehir halkını, Süryanileri ve Ermenileri kaleden çıkardılar ve onların her biri evlerine gitti. Frenkler ise sahip oldukları her şeyle birlikte yağmalandı. Altın ve gümüş, kiliseye ait eşyalar, kadehler, haçlar ve mücevherlerden ellerine geçirdikleri her şeyi aldılar. Rahiplerle asilleri ve liderleri ayırdılar, onları soydular ve esir olarak Haleb'e gönderdiler. Geri kalanların bir kısmı becerilerine göre ayrıldılar ve her biri mahkûm olarak kendi işinde çalışmaya başladı. Yüz civarında kişiye işkence yapıldı; bazısı okların hedefi oldu, bazısı ise kılıçtan geçirildi; nihayetinde hepsi öldürüldü.”

Daha sonra Zengi metropoliti çağırarak Müslümanlarla birlikte kurulmuş olan birliği korumak için ona pek çok emir verdi. Urhoylulara çiftlik hayvanları, öküzler ve yem verdi. Türk emirlerinden, Erbil ve Şehrizor hâkimi Zeyneddin Ali Kuşag isminde birini, beraberindeki yedi başka emirle birlikte şehre vali olarak koydu. Ayrıca şehri koruması için güçlü bir garnizon da bıraktı. Fetihden dört gün sonra Zengi şehirden ayrıldı ve Harran şehrini geçerek, Fırat üzerindeki Kalinikus'a gitti. Urhoylular, esirlerinin fidyesini verdiler ve gidip şehirde yerleştiler. Vali Zeyneddin iyi tabiatlı biriydi ve onlara çok iyi davrandı.¹⁰⁰

Kronik yazarı bu bilgileri verdikten sonra İmâdüddin Zengi'nin siyasi faaliyetleri ile ilgili birtakım bilgiler vermekte ve bu süreçte Suruç ve Birecik üzerine yaptığı seferlerden bahsetmektedir. Ardından Zengi'nin Musul vâlisi Nasirüddin'in öldürülmesi ile ilgili kayıtları vermektedir. Yazar daha sonra yeniden Urfa'ya dönerek şehirdeki Hristiyanları, birbirlerine karşı sürüp giden anlamsız çekişmeleri nedeniyle eleştirmekte ve şehrin kaybedilmesinin en önemli sebebinin de onların bu tutumuna bağlamaktadır. Yazar Urfa'daki Hristiyanların, şehrin Türklerin eline geçmesinden sonra bile bu huylarından vazgeçemediklerini ifade etmektedir. Ön plana çıkardığı şehrin Süryani piskoposu Basileos Bar Şumono'nun uyarılarına, onların bu tutumları nedeniyle şehrin Türklerin eline geçtiği yönündeki eleştirilerine rağmen durumun bu şekilde sürüp gittiğinden şikâyet etmektedir.¹⁰¹

1234 Kroniği yazarının devam eden satırlarında, Zengi ve Urfa ilişkisini sürdürdüğü görülmektedir. Yazar Zengi'nin, bir yılın ardından Urfa'ya geri dönmesinden ve şehir halkı tarafından coşkuyla karşılanmasından, bu sırada şehrin Hristiyan ahalisi ile olan sıcak münasebetlerinden bahsetmekte ve bu bir yılda şehirde yapılan birtakım faaliyetlere değinmektedir. 1234 Kroniği yazarı bu bilgileri verirken, surların onarımı için bazı kiliselerin yıkıldığını ya da farklı amaçlarla kullanıldığını ifade etmekte ancak bunların daha ziyade Haçlıların kullandığı kiliseler olduğunun altını çizmektedir¹⁰², buna

mukabil bazı kiliselerin de onarıldığını ve muhafaza edildiğini, Mor Yuhanon Kilisesi örneğiyle belirtmektedir.

Yazar daha sonra Zengi'nin Urfa'da bulunduğu sıradaki faaliyetlerini, bu sırada hastalandığını ve Hristiyanlar için özel bir yeri olan Cüzamlılar Kuyusu'nun şifalı suyu sayesinde yeniden sağlığına kavuştuğunu ileri sürmekte ve bahsi geçen kuyunun hikâyesini de paylaşmaktadır. Ardından Zengi, Süryanilerin kiliselerini ziyaret etmiş, bu kiliselere iki büyük çan hediye etmiş ve nihayetinde piskopos Basileos ve şehir halkına, şehrin muhafazasında dikkatli olunması yönünde çeşitli tavsiyeler vererek Urfa'dan ayrılmıştır.¹⁰³ Mihael Rabo da Zengi'nin iki günlüğüne Urfa'ya geldiğini ve bu süre zarfında şehirdeki Süryanileri teşvik ettiğini ve Hristiyanlara şefkat gösterdiğini belirtmekte ancak başka detay vermemektedir.¹⁰⁴

Tüm bu kayıtlarda görüleceği üzere, Urfa'nın İmâdüddin Zengi tarafından fethedilmesi hadisesi üzerine en detaylı bilgiler, Süryani tarihçiler tarafından verilmektedir. Diğer eserlere oranla daha fazla ayrıntı içeren 1234 Kroniği ve Mihael Rabo'nun, bu bilgilerin büyük çoğunluğunu Urfa'nın Süryani piskoposu Basileos Bar Şumono'dan edinmiş olduklarını biliyoruz. Basileos Bar Şumono, şehrin hem kuşatılması sırasında hem de düşmesinden sonraki süreçte dikkat çeken bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Basileos, Haçlı hakimiyetinin tesis edilmesinden sonra Latin piskopos Hugue'nin gerisinde kalmış olsa da Süryani nüfusunun burada yoğun olması vesilesiyle etkinliğini sürdürmeye devam etmiştir ve adeta bir kanaat önderi vasfıyla hareket etmiştir. Üstelik bu vazifeye de bizzat şehrin hâkimi II. Joscelin tarafından atanmıştır.¹⁰⁵ Kaynakların verdiği bilgilere bakıldığında Basileos'un, kendisini bu makama getiren II. Joscelin'e karşı başlangıçta sadık olduğu ve bu sadakatini gösterme gayretin içerisinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu tavırını, kuşatmanın başladığı sıralarda Hugue ile birlikte Zengi'ye ateşkes çağrısı yaparak zaman kazanma çabalarında görebiliriz. Zira Basileos muhtemelen, efendisi II. Joscelin'in kendilerine ve şehre yardıma geleceğine dair var olan umudunu muhafaza etmekteydi. Ne var ki netice, Basileos'un umduğu gibi olmadı ve Urfa, Türklerin eline geçti. Bu noktadan sonra Basileos, yukarıda kaynakların da detaylı biçimde aktardığına göre şehrin yeni efendilerine, tıpkı II. Joscelin'e gösterdiği gibi bir sadakatin taahhüdünü vermektedir. Ancak bunu yaparken de şehrin savunulmasında gösterdiği dirayeti, yine sadakat kavramının altını çizerek belirginleştirmekte ve şehrin bir önceki sahibiyile yapmış oldukları anlaşmaya binaen böylesi bir gayret içerisinde olduklarını ifade etmektedir. Yani Basileos, efendileri kim olursa olsun, aynı sadakat içerisinde bulunacaklarının teminatını vermektedir ki Zengi ile olan diyalogunun gelişimi de bunu teyit etmektedir. Dönemin şartları göz önüne alındığında bu eleştirilecek bir durum değildir zira, Süryani toplumunun ne Urfa ne de bir başka bölgede sahip buldukları bir siyasi ya da askerî gücü bulunmamaktadır. Dolayısıyla dini bir cemaat görünümü arz eden Süryanilerin, buldukları şehirlerin idarecilerine, dini ya da etnik kimlikleri göze alınmaksızın itaat göstermeleri gayet doğaldır. Ancak mesela Steven Runciman, sanki bunu biraz eleştirir gibidir.

yeniden insanla doldurmak için yerli Hristiyanların, dindaşlarını Urfa'ya çağırarak için teşvik edildiklerini de eklemekte ve bu noktada Süryani piskopos Basileos'u, fatihlerin teveccühünü kazanacak derecede, sadakate ne kadar kabiliyetli olduğunu göstermesi yönünden, aslında üstü kapalı olarak da eleştirmektedir (Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, C. 2, s. 195).

¹⁰³ 1234 Kroniği, C. 2, s. 132-136

¹⁰⁴ Michael, Syriac Chronicle..., s. 669

¹⁰⁵ Zafer Duygu, “XII. Yüzyılda Süryaniler ve Haçlılar Farklı Bir Haç Perspektifinden Haçlı Seferleri”, Uluslararası Midyat Sempozyumu (7-9 Ekim 2011), s. 551. Basileos'un kardeşi Mihael, II. Joscelin'in hizmetindeydi (Ignatios Ephrem Barsoum, Scattered Pearls A History of Syriac Literature and Science, (Çev. Matti Moosa), Georgias Press, ABD, 2003, s. 430). Bu atama muhtemelen Mihael vastasıyla gerçekleşmiştir.

¹⁰⁰ 1234 Kroniği, C. 2, s. 124-126

¹⁰¹ 1234 Kroniği, C. 2, s. 130-132

¹⁰² 1234 Kroniği yazarı Müslümanların Mor Stefanos Kilisesi'ni depo, Havari Thomas Kilisesi'ni ahır yaptıklarını, İtiraflılar Kilisesi'ni ise taşlarını, surların onarımında kullanılmak için yıktıklarını zira bu üç kilisenin Frenklerin ibadet yaptıkları yerler olduklarını söylemekte, şehrin fatihlerinin yerli Hristiyanlardan ziyade Haçlıları cezalandırdıkları düşüncesini vermektedir. Işın Demirkent de bu detayın altını çizmekte ve yerli Hristiyan halkın kiliselerine dokunulmadığını, yalnızca Frenklere ait kiliselere el konulduğunu belirtmektedir (Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu, C. 2, s. 148). Aynı bilgiyi Runciman da vermektedir. Runciman yerli Hristiyanlara belirli ölçüde muhtariyet verildiğini, Haçlı kiliseleri tahrip edilirken yerli Hristiyanlara ait kiliselere dokunulmadığını ifade etmektedir. Bunun yanında Runciman, şehri

Runciman, şehrin düşmesinin ardından Basileos'un sadakate ne derecede kabiliyetli olduğunu gösterdiğini belirtmekte, buna karşın Courtenay hanedanını daima sevmiş olan Ermenilerin yeni rejime alışmak konusunda pek de istekli olmadıklarını ifade etmektedir.¹⁰⁶ Runciman bu temel üzerine İmâdüddin Zengî'nin ölümünün ardından II. Joscelin'in, Urfa'yı geri alma teşebbüsünde de öncelikle Ermenilerle bağlantıya geçtiğini, Süryanileri de onların aracılığıyla yanına çektiğini belirtmekte ancak bu son bilgiyi teyit edecek herhangi bir kaynak göstermemektedir.¹⁰⁷ Yine de bu iddia muhtemelen doğrudur zira, II. Joscelin'in başarısız girişiminin ardından Samsat'a kaçanların arasında Basileos Bar Şumono da yer almaktadır. Ancak Mihael Rabo'nun verdiği bilgilere göre bazılarının şikâyet etmesi üzerine II. Joscelin Basileos'u tutuklatarak, Müslüman esirlerle birlikte, Kalatü'r-Rûm'da hapsedirmiştir.¹⁰⁸ Basileos üç yıl sürecek bu hapis hayatında¹⁰⁹, özellikle 1234 Kroniği yazarının sıkça faydalandığı eserini yazmıştır.

İmâdüddin Zengî'nin Urfa fethi üzerine yerel Hristiyan tarihçilerin tuttuğu kayıtlar bu şekildedir. Bahsi geçen yazarlar, evvelce de belirttiğimiz üzere Urfa'nın fethi ile ilgili kayıtları kendi dünya görüşleri paralelinde aktarmışlar ve değerlendirmelerini de bu yönde gerçekleştirmişlerdir. Bu minvalde, eserlerini değerlendirdiğimiz yazarların, Urfa fatihi İmâdüddin Zengî hakkındaki şahsi düşüncelerine de bir göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Bu denli mühim bir hadisenin başrolünde olan İmâdüddin Zengî, Müslüman yazarların hepsi tarafından yüceltilir ve şahsiyeti çeşitli unvanlarla süslenirken¹¹⁰, Hristiyan yazarların aynı tevaccühü göstermelerini beklemek mümkün değildir. Buna mukabil bu yazar grubunun Zengî hakkındaki görüşleri de tamamen olumsuz değildir. Yazarlar, bu kaybın doğal müsebbibi olarak addettikleri Zengî için olumsuz sıfatlar kullansalar da diğer yandan onun şahsiyetini ve aynı zamanda gücünü takdir ettiklerini satır aralarında ifade etmektedirler.¹¹¹ Bunun yanında Urfa'nın el değiştirmesinden sonra Zengî'nin tutumu, özellikle Süryani yazarlar tarafından ziyadesiyle olumlu bir mahiyette aksettirilmekte ve bu olumlu görüşler, yazarların ifadelerine de yansımaktadır. Ancak unutulmaması gereken ayrıntı, bahsi geçen yazarların bu görüşlerinin oluşmasında dünya görüşlerinin yanında, içinde yaşadıkları coğrafyanın ve siyasi durumun da etkili olduğudur.

Zengî hakkındaki görüşleri tamamen olumsuz olan tek yazar Papaz Grigor'dur. Zengî'yi, Allah'ın lütuflarından mahrum kalmış ve kana susamış¹¹² olarak niteleyen Papaz Grigor'un bu tavrı, aslında çalışmasını sürdürmekte olduğu Urfalı Mateos'un tavrıyla aynıdır. Zira Urfalı Mateos da eserin kendine ait olan bölümlerinde, örneğin Mevdûd bin Altuntegin için kana susamış bir hayvan¹¹³ ya da zalim¹¹⁴ gibi ifadeler kullanmaktadır. Mihael Rabo, şehri ele geçirdiği sırada

İmâdüddin Zengî için Asur domuzu şehrin kontrolünü eline aldı ve lezzetli üzümleri ayağıyla ezdi¹¹⁵ ifadesini kullanarak anlatımının devamında bu tür ifadeler kullanmamaktadır. Özellikle Zengî ile Basileos Bar Şumono arasındaki yakın ilişkiyi anlattığı kısımlarda ve şehrin fatihlerinin yerli Hristiyanlara karşı tutumları üzerine verdiği bilgilerde, açıkça ifade etmese de Zengî'nin tavrından duyduğu memnuniyet satırlarından anlaşılmaktadır. Verdiği bilgilerin çoğunu Mihael Rabo'dan derlediğini birçok defa ifade ettiğimiz Bar Hebraeus da Zengî için mütevazı ve liyakatli ifadelerini kullanmaktadır.¹¹⁶ Bar Hebraeus yine Mihael Rabo'nun verdiği bilgileri tekrarlamakta ve onun Zengî için paylaştığı detaylarla birlikte, aynı olumlu yaklaşımı tekrarlamaktadır.

İmâdüddin Zengî hakkında en belirgin görüşleri içeren kaynak, 1234 Kroniği'dir. Yazar, Zengî'nin Asur¹¹⁷ bölge valisi olmasını detaylı biçimde aktarmakta¹¹⁸ ve bundan sonraki süreçte Zengî'nin tüm faaliyetlerini eldeki veriler ışığında oldukça ayrıntılı verme gayretini göstermektedir.¹¹⁹ Bahsetmiş olduğumuz üzere Urfa'nın fethiyle ilgili kayıtları, şehir fethedildiği sırada Urfa'da bulunan, dahası fetihten sonra Zengî ile defalarca görüşerek, onun takdirini ve tevaccühünü kazanan Basileos Bar Şumono'dan derleyen kronik yazarı, Basileos'un bu yöndeki görüşlerine de yer vermektedir. Basileos'un ve bu görüşler paralelinde 1234 Kroniği yazarının da Zengî'ye karşı, belki de konjektür gereği bir sempatisinin oluştuğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar İmâdüddin Zengî'nin öldürülmesinin ardından II. Joscelin'in Urfa'yı geri alma teşebbüsünde Basileos'un da dahil olmuş ve bu nedenden dolayı Samsat'a kaçmışsa da Urfa'daki görevini M. 1169 yılındaki ölümüne kadar sürdürmüş olması, sonraki dönemde bir şekilde affedildiği ve geri döndüğünü göstermektedir.

Sonuç

Haçlılar açısından siyasi, özellikle Doğu Hristiyanları açısından ise dini vasfi nedeniyle önemli olan Urfa şehrinin, Müslümanlar lehine el değiştirmesinin yankıları son derece büyük oldu. Başlı başına bu hadise, ziyadesiyle Almanlar cephesinde büyük bir felaketle neticelenecek olan II. Haçlı Seferi'nin başlıca amilini teşkil etti. Antakya ve Urfa hâkimi Haçlı kontlarının şahsında düşmanlığa kadar varan Haçlı liderleri arasındaki çekişmeler, bu hadisenin devamındaki süreçte iyiden iyiye kendini gösterdi. II. Haçlı Seferi'ne katılan orduların, Roma arazisinden geçerken yaşadıkları, hâlihazırda iyi olmayan Avrupa-Roma ilişkilerini, imparator Manuel'in ihanetleri gerekçe gösterilerek daha da gerildi.

Öte yandan Urfa'nın ele geçmesi, Haçlılara karşı mücadele yürüten Müslümanların motivasyonunu artırdı. Mücadelenin şiddeti, İmâdüddin Zengî'nin oğlu Nureddin Mahmud Zengî döneminde

¹⁰⁶ Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, C. 2, s. 195

¹⁰⁷ Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, C. 2, s. 197; Yerel Hristiyan kaynaklar içerisinde bir tek Mihael Rabo (Syriac Chronicle..., s. 670) ve Bar Hebraeus'un (Abû'l Farac Tarihi, C. 2, s. 383) belirttiği bu detayda da yalnızca Ermenilerin isimleri zikredilmekte, Süryanilerle ilgili bir kayıt bulunmamaktadır. Hadise hakkında bilgi veren Papaz Grigor, diğer kaynaklarla örtüşmekten öteye geçmeyen kısa bilgiler vermekte (Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekayinâmesi..., s. 299-300), çok daha detaylı bilgiler veren hadiseyi uzun bir metin halinde ele alan Willermus Tyrensis ise herhangi bir zümre belirtmeden II. Joscelin'i, Urfa'nın yerli ahalisinin çağırıldığını belirtmektedir (William, A History of Deeds..., C. 2, s. 158).

¹⁰⁸ Mihael, Syriac Chronicle..., s. 674. Mihael Rabo, Basileos'un II. Joscelin'in Urfa'yı geri alma teşebbüsünde oynadığı rol üzerine hiçbir bilgi vermemektedir.

¹⁰⁹ Hilken, The Anonymous Syriac..., s. 399

¹¹⁰ Detaylı bilgi ve örnekler için bkz, Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu, C. 2, s. 149-150; Ayrıca bkz, Işın Demirkent, Mustafa Korkmaz, "İslâm Fethinden Osmanlı Hakimiyetine Kadar Urfa'nın Siyasi ve Sosyal Tarihi", Edessa'dan Urfa'ya, C. 2, s. 25-230, s. 152; Sevim ve Merçil, Selçuklular Tarihi, s. 257

¹¹¹ Willermus Tyrensis Zengî için bir yandan uğursuz/lanetli gibi sıfatlar kullanırken, diğer yandan da onu, "Asur ülkesinin önceleri ismi Ninova, şimdi

ise Musul olan başkentinin hâkimi, kudretli Türk hükümdarı" ya da "büyük hükümdar" ifadeleriyle nitelemektedir (William, A History of Deeds..., C. 2, s. 140-141).

¹¹² Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekayinâmesi..., s. 297-298

¹¹³ Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekayinâmesi..., s. 246

¹¹⁴ Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekayinâmesi, s. 249

¹¹⁵ Michael, Syriac Chronicle..., s. 665. Kimi olaylar hakkında yorum yaparken çok zaman kutsal metinlerden alıntı yapmayı tercih eden Mihael Rabo'nun bu retorik ifadeleri, kaynağı bilinmeyen bir yerden alıntı gibi durmaktadır.

¹¹⁶ Bar Hebraeus, Abû'l Farac Tarihi, C. 2, s. 382

¹¹⁷ Mezopotamya bölgesi tarihte kuzey ve güney olarak iki bölüme zikredilmiştir. Kuzey Mezopotamya Asur olarak anılırken, güney Mezopotamya ise Babilonya ismiyle ifade edilmiştir. Bilgi için Barthel Hrouda, Mezopotamya, Çev: Zehra Aksu Yılmaz, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016. Süryanice yazar tarihçiler de çoğu zaman Kuzey Mezopotamya bölgesini Asur ismiyle anmışlardır.

¹¹⁸ 1234 Kroniği, C. 2, s. 104

¹¹⁹ İlgili bölümlerde 1234 Kroniği yazarı Zengî için zeki (s. 106), akıllı (s. 113), becerikli (s. 118) ve büyük hükümdar (s. 132) gibi sıfatlar kullanmaktadır.

artarak devam etti ve onun komutanlarından Selahaadin Eyyûbi'nin Kudüs'ü fethi ile zirveye çıktı.

Bu çalışmada İmâdüddin Zengi'nin 1144 yılında Urfa şehrini Haçlıların elinden alması hadisesini, 1234 Yılı Anonim Süryani Kroniği ve diğer yerel Hristiyan kaynaklarının verdiği bilgiler ışığında irdelemeye çalıştık. Bu hadise, Urfa'nın bahsi geçen dönemde sahip olduğu siyasi ve dini vasıfları nedeniyle hem Müslüman hem de Hristiyan yazarlar tarafından ele alınmış ve her bir yazar, kendi dünya görüşü paralelinde bunu kayıt altına almıştır. Çalışmamızın başında da belirtmiş olduğumuz üzere şehrin dini kimliği, tamamı din adamı olan Hristiyan yazarlar tarafından, büyük bir kaybın beraberinde getirdiği travmatik ifadelerle birlikte verilmektedir. Tüm bu acıklı hikâyelerin yanında, özellikle Süryanice yazan tarihçilerin, her ne kadar başka kaynaklarla mukayese olanağı bulunmasa da fethin öncesi, süreci ve sonrasına dair vermiş oldukları bilgilerin, bu tarihi hadisenin panoramasını çizmek isteyen araştırmacılara oldukça işe yarar bir malzeme sunacağı muhakkaktır.

KAYNAKÇA

- A. A. Vasıliev, *History of the Byzantine Empire 342-1453*, 2 Cilt, The University of Wisconsin Press, ABD, 1952.
- Abû'l Farac Tarihi*, (Süryancadan İngilizceye Çev. E. A. Wallis Budge), (Türkçeye Çev. Ö. Rıza Doğrul), TTK, Ankara, 1945
- Alptekin, Coşkun, "Aksungur el-Porsuki", *TDVİA*, C. 2, 1989, s. 297.
- Alptekin, Coşkun, "Artuklular", *TDVİA*, C. 3, 1991, s. 415-418.
- Anna Komnena, *Alexiad*, Çev: Bilge Umar, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Bezer, Gülay Öğün, "Zengî İmâdüddin", *TDVİA*, C. 44, 2013, ss. 258-261.
- Can, Umut, "1234 Anonim Süryani Kroniği'nde Yermük Savaşı (636) İlgili Kısımın Tercüme ve Tahlili", *JMS*, C:1/3, 2018, ss. 1-20.
- Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens (Süryanice metin), (Ed: J-B Chabot), CSCO, C. 2, Paris, 1917.
- Chronique de Michel le Syrien, 3 Cilt, (Çev. J-B Chabot), Ernest LeRoux, Paris, 1905.
- Çelik, Mehmet ve YAŞAR, Şükran, "Dini Menkıbelerle Kutsanan ve Tahkim Edilen Şehir", *Edessa'dan Urfa'ya*, (Ed: Mehmet Çelik), 2 Cilt, Desen Ofset, Ankara, 2007, C.1, ss. 1-27.
- Çelik, Mehmet, GÜNDÜZ, Şinasi, YAŞAR, Şükran, "Şehrin Dini Yapısı", *Edessa'dan Urfa'ya*, C. 1, ss.333-488.
- Demirkent, Işın, "Kılıcarıslan I", *TDVİA*, C. 25, 2002, ss. 396-399.
- Demirkent, Işın, "Kürboğa", *TDVİA*, C. 26, 2002, ss. 562-563.
- Demirkent, Işın, "Mevdûd b. Altuntegin", *TDVİA*, C. 29, 204, ss. 427-429.
- Demirkent, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)*, C. 1, TTK, Ankara, 1990.
- Demirkent, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, C. 2, TTK, Ankara, 1994.
- Demirkent, Işın ve Korkmaz, Mustafa, "İslâm Fethinden Osmanlı Hakimiyetine Kadar Urfa'nın Siyasî ve Sosyal Tarihi", *Edessa'dan Urfa'ya*, C. 2, ss. 25-230.
- Duygu, Zafer, *Süryanilerde Tarih Yazıcılığı*, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin, 2019.
- Duygu, Zafer, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ, Hıristiyanlık, İslâm Siyasi Tarih*, Divan Yayınları, İstanbul, 2017.
- Healey, John F., *Leshono Suryoyo*, Gorgias Press, ABD, 2005.
- Hilkens, Andy, *The Anonymous Syriac Chronicle up to the Year 1234 and its Sources*, Universiteit Gent, Belçika, 2014.
- Ioannes Kinnamos'un Historia'sı (1118-1176)*, Yay. Haz: Işın Demirkent, TTK, Ankara, 2001.
- İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, Redaktör: Mertol Tulum, Muhtelif Çevirmenler, C. 12, Bahar Yayınları, İstanbul, 1991.
- İbn Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi, Arapça aslından (Çev. Onur Özatağ), Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Büyük İslâm Tarihi, C. 15, (Çev. Mehmet Keskin), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Ibn Qalânîsî, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, Extracted and Translated From the Chronicle of Ibn al-Qalanisi, (Çev. H. A. R Gibb), Luzac&Co, Londra, 1932.
- Kemâleddin İbnü'l Adîm, *Chronique d'Alep*, Recueil des Historiens des Croisades (RHC), 10 Cilt, Seçme bölümler, C. 3, Historiens Orientaux (Arapça-Fransızca metin), Imprimere Nationale, Paris, 1884.
- Niketas Khoniates, *Historia*, (Çev. Fikret İşıltan), TTK, Ankara, 1995.
- Ostrogorsky, Gerorg, *Bizans Devleti Tarihi*, (Çev. Fikret İşıltan), TTK, Ankara, 2011.
- Palmer, Andrew, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool University Press, 1993.
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, C. 3, (Çev. Fikret İşıltan), TTK, Ankara, 1992.
- Segal, Judah Benzion, *Edessa The Blessed City*, Oxford University Press, İngiltere, 1970.
- Sevim, Ali ve MERÇİL, Erdoğan, *Selçuklular Tarihi*, TTK, Ankara, 1995.
- Smbat Sparapet's Chronicle*, (Çev. Robert Bedrosian), Sources of the Armenian Tradition, New Jersey, ABD, 2005.
- Sümer, Faruk, "Mesud I", *TDVİA*, C. 29, 2004, s. 339-342.
- The Syriac Chronicle of Michael Rabo (The Great) A Universal History from the Creation*, Tr: Matti Moosa, Beth Antioch Press, New Jersey, ABD, 2014.
- Tritton, Arthur Stanley, *The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle*, JRAS, İngiltere, 1933.
- Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136 ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162))*, (Çev. Hrant D. Anrdeasyan), TTK, Ankara, 2000.

Wallis Budge, Ernest A., *The Chronography of Bar Hebraeus*, Apa Philo Press, Amsterdam, 1976.

William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, (Çev. Emily Atwater Babcock, A. C. Krey), 2 Cilt, Columbia University Press, ABD, 1943.

EXTENDED ABSTRACT

The Crusader County of Urfa is the first Crusader state established in the east as a result of the First Crusade. Due to its geographical location, the state had the identity of a defensive outpost for the Crusaders against the Muslim incursions that would come from the east, and it also threatened the unity that could occur between them by intruding into the eastern Muslim states. Because of these qualities of the Crusader County of Urfa, the Muslim rulers and commanders, from the very first moment of its establishment, saw it as their primary goal to remove this threat, which had entered the east like a dagger. For this purpose, the attempts to take back of Urfa, which started with Emir Kürboğa, did not yield results until 1144 A.D. Finally, İmadüddin Zengi, who was the Mosul Atabeg of the Great Seljuk State, captured Urfa on the aforementioned date and ended the existence of the Crusaders in the city. This important event, which caused great joy to the Muslims and grief to the Crusaders, caused the led to the Second Crusade. Historical records about this event, which was considered extremely important as of the time it took place, were not neglected by the historians of the period, and both Muslim and Christian historians recorded the information they could reach about the event in their historical studies. At this point, the Crusader chronicles, which are the direct sides of the issue, and the records of Muslim writers are important. However, there are also records kept by local Christian writers, who, due to sectarian differences, do not have a Muslim point of view in that they are neither fully Christian nor members of a completely separate religion. The local Christian historians who wrote about İmadüddin Zengi's conquest of Urfa are naturally representatives of a worldview different from the Crusader and Muslim mentality, and this difference is clearly evident in their records.

Our goal in this study is to evaluate this event from the perspectives of local Christian history writers, rather than repeating the information about an already known event, and at this point, to draw attention to the works of authors who wrote in Syriac, which are less well known and used in our country compared to other primary sources. The works of historians writing in Syriac, who have produced remarkable works on the subject of historiography, especially in the Late Antiquity and the Middle Ages, should be important bedside works for historical research, since they offer a different perspective to the historical events they recorded. At this point, we have three historical studies. These works are also known as the "Three Great Syriac Chronicles" which was written by Mihael Rabo, Bar Hebraeus and Syriac chronicle up to the year 1234, written by an unknown Christian clergyman and is therefore named Anonymous. These works, which were written in Syriac, have been used in western history studies for more than a century in whole or partial translations. Unfortunately, academic development in Turkey has lagged behind at this point. However, only the Turkish translation of the Bar Hebraeus chronicle exists among these works. Of the other two works, the Mihael Rabo chronicle is a work that does not have a Turkish version, except for partial translations. In the same way, certain parts of the Anonymous Syriac chronicle of 1234 were translated into western languages and partial translations were published in Turkish by various authors.

AGUADÉ BOFILL, Jorge “İskenderiye’nin Endülüslü Bir Grup Müslüman Tarafından Fethedilmesine İlişkin Bazı Hadisler”, Çev: Ayşegül Toprak, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, VI, Haziran 2022, s. 197-207.

Makale Türü: Tarih-Hadis Çeviri

DOI No:

Geliş Tarihi / Received: 11 Aralık/ December 2021
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Şubat/February 2022
Published Online: 26 June 2022

İskenderiye’nin Endülüslü Bir Grup Müslüman Tarafından Fethedilmesine İlişkin Bazı Hadisler*

Yazar

Jorge AGUADÉ BOFILL^{1*}

¹ Prof., University of Cádiz, ILA, Arabic and Islamic Studies, CÁDIZ.

* jorge.aguade@uca.es

+ORCID: 0000-0002-9273-3337

Çevirmen

Ayşegül TOPRAK^{2*}

² Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, RİZE.

* aysegul.toprak@erdogan.edu.tr

+ORCID: 0000-0002-5569-7779

Öz– Bu makale İskenderiye’nin Endülüslü Müslüman bir grup tarafından fethini ele alır. İlgili bağlamda bu fethin ve ona ilişkin hadislerin detaylı bir şekilde incelenmesini amaçlar. Yazar öncelikle konuyla alakalı tarihi dokümanlar aracılığıyla söz konusu fethin detaylı bir hikâyesini sunar; ardından günümüze ulaşmış en eski fiten eserlerinden biri olan Nu‘aym b. Hammâd’ın *Kitâbu'l-Fiten*’indeki bu fetihle alakalı dokuz hadise yer verir. Eskatolojik karakterli bu hadisleri ele alırken ilk olarak içerik yönünden bir karşılaştırma yaparak burada dile getirilen kehanetlerin esasında eşzamanlı yaşanan bazı olaylardan hareketle yapılmış tahminler olabileceğini iddia eder. Bunun yanı sıra içerik bakımından bu hadislerin hem birbirleriyle hem de tarihi gerçeklerle uyuşmayan birçok yönü olduğunu ortaya koyar. Daha sonra birtakım tarihlendirme yöntemleri (tpq ve taq) uygulayarak bu hadislerin ortaya çıkış tarihlerine dair bazı tespitlerde bulunur. Bu tespitler sonucunda söz konusu hadislerin tamamının Nu‘aym tarafından uydurulmadığını, onun yalnızca İskenderiye fethine dair hadisleri toplamakla yetindiğini kaydeder. Yazara göre bu uydurma faaliyetinin esas sorumluları yüksek ihtimalle isimleri eskatolojik hadislerde çokça geçen üçüncü tabakadan bazı ravilerdir. Bununla birlikte Nu‘aym’ın burada esas sorumlu tutulması gereken husus bu hadislerin aktarımıyla ilgilidir; zira Nu‘aym rivayet zincirindeki kopukluğu tedlis yaparak gidermeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler– Fiten, Hadis, Endülüs, İskenderiye, Post Quem, Ante Quem.

Some Hadiths About the Conquest of Alexandria by a Muslim Group From al-Andalus

Abstract– This article discusses the conquest of Alexandria by a Muslim group from al-Andalus. In the relevant context, it aims to examine this conquest and the hadiths related to it in detail. The author firstly presents a detailed story of this conquest through relevant historical documents, then he cites nine hadiths that related to this conquest in the Nu‘aym Ibn Hammâd’s *Kitâb al-Fitan* which one of the oldest eschatological books that extant. While discussing these eschatological hadiths, he first makes a comparison in terms of content and claims that the prophecies expressed here actually may be predictions based on some simultaneous events. In addition, he reveals that there are many aspects of these hadiths that are inconsistent with each other and with historical facts in terms of content. Then, by applying some dating methods (tpq and taq), he makes some determinations about the emergence dates of these hadiths. As a result of these determinations, he records that all the hadiths in question were not fabricated by Nu‘aym and he was just content to collect the hadiths about the conquest of Alexandria. According to the author, the main responsible of this fabrication are probably some narrators from the third generation, whose names are frequently mentioned in eschatological hadiths; however, the issue that Nu‘aym is responsible for here is related to the transmission of these hadiths; because Nu‘aym tried to eliminate the disconnection in the chain of narration by doing tadrîs.

Keywords – Eschatology, Hadith, Al-Andalus, Alexandria, Post Quem, Ante Quem.

* Jorge Aguadé Bofill, “Algunos hadices sobre la ocupación de Alejandría por un grupo de Hispano-Musulmanes”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, volume 12. Madrid, 1976, s. 159-180 künyeli makaleden Türkçe’ye çevrilmiştir. Makale başlığında yer alan “Hispano-Musulmanes” ifadesini yazarmın tavsiyesiyle “İspanyol-Müslümanlar” yerine “Endülüslüler” şeklinde tercüme ettim. Yazarmın “Endülüslü” ifadesini tercih etmemesinin nedeni makaleyi yazdığı 70’li yıllarda bu kelimenin İspanya’da yaygın bir şekilde kullanılmıyor olmasıdır.

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

Makale farklı bilim dallarında uygulanan tarihlendirme yöntemlerinin hadislere uygulanışını konu edinmesi ve fiten alanındaki oryantalist çalışmalar için temel nitelikte bir kaynaklık değeri taşıması bakımından önemlidir. Bu sebeple ilgili makaleyi Türkçe'ye tercüme ederek fiten veya tarihlendirme metotları üzerine çalışma yapacak araştırmacıların istifadesine sunmayı hedefledim. Orijinal makalenin ilk Türkçe çevirisi bu çalışmadır. Tercüme aşamasında yazar ile iletişim halinde kalarak doğruya en yakın çeviriye ulaşmaya çalıştım. Bu kapsamda orijinal metinde yer alan bazı kavramları motamot değil; yazarın açıklamaları doğrultusunda benzer kelimelerle tercüme ettim. İlgili yerlerin dipnot kısımlarında bu kavramlara ilişkin gerekli açıklamaları yaptım. Yazar odaklı bir çeviri yöntemi benimsediğim için metindeki bazı isim, kavram ve olaylara dair gerekli gördüğüm açıklamaları "çevirmenin notu" kaydıyla dipnot kısmına ekledim. Ayrıca ufak hata düzeltmelerini de yine "çevirmenin notu" bilgisiyle metin içerisinde uyguladım.

Rudi Paret, 75. Yaş Günü Anısına

¹Hicri II. yüzyılın sonları ve III. yüzyılın başlarında Endülüslü bir grup Müslüman'ın Mısır'a gelişi özellikle ülkelerinden ayrılmalarına yol açan sebepler ve Mısır'dan çekildikten sonra fethettikleri Girit adasında kurdukları İslam devleti nedeniyle Arap ve Bizans kültürü uzmanlarının birçok kez dikkatini çekmiştir. Ancak İskenderiye'nin bu Müslümanlar tarafından fethedilmesine ilişkin detaylı bir çalışma henüz yapılmamıştır².

Bu makaledeki amacım hem İskenderiye fethini detaylıca incelemek hem de henüz basılmamış bir eserde (Nu'aym b. Hammâd - *Kitâbu'l-Fiten*³) bu fetihten söz eden ve muasırı olmaları nedeniyle bu hadisenin o dönemdeki Mısırlıların zihninde yarattığı izlenimin canlı bir tanıklığını teşkil eden birkaç rivayeti sunmaktır.

İskenderiye fethini incelemek için öncelikle bu olaya değinen en eski tarihi kaynaklardan Mısırlı âlim Ebû Ömer el-Kindî'nin [283/896-350/961 (Buradaki vefat tarihi yazar tarafından sehven 360/971 olarak verilmiştir⁴.)] *Tesmiyetü vulâti Mısr* eserini, Kindî'nin Mısırlı Hristiyan bir çağdaşı olan Savires b. el-Mukaffa'nın (377/987 yılına kadar yaşadı, bk. Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 2/300) *İskenderiye Patriklerinin Tarihi* (orj. *Ta'rîkh*

*Beṭāriketu'l-Kenṣeti'l-Mısrıyye*⁵) adlı kitabını ve el-Ya'kūbî'nin (284/897 tarihinde vefat etmiştir) *Tārîḥ*'ini kullandım.

II/IX. yüzyıl sona erdiğinde Mısır, bir anarşi ve el-Emin ile el-Me'mün arasındaki iç savaş nedeniyle halifelik otoritesinin zayıflamasından kaynaklanan bir kargaşa durumu yaşıyordu. Çünkü Halife el-Me'mün kardeşini 198/813 yılında mağlup ettikten sonra çeşitli isyanlarla⁶ karşı karşıya kalmış ve Mısır'la ilgilenememişti. Bu durum 211/826-7 yılında cesur Abbâsî valisi Abdullah b. Tâhir'in gelişiyle sona erene kadar on yıldan fazla bir zaman geçecekti.

198/813 yılında el-Me'mün, el-Muttalib b. Abdillâh el-Huzâ'î'yi Mısır valisi olarak atamıştı; ancak kısa bir süre sonra onu görevinden azletti ve onun yerine el-Abbâs b. Mûsâ b. İsâ el-Abbâsî'yi atadı. Ardından el-Abbâs kendinden önceki vali el-Muttalib'i derhal hapse attırdı. Fakat el-Muttalib kısa bir süre tutuklu kaldı; çünkü el-Abbâs'a karşı ayaklanan ordu tarafından 199/814 yılının Muharrem/Ağustos-Eylül ayında serbest bırakıldı ve ikinci kez vali olarak atandı⁷.

Kaybettiği konumunu geri kazanmak için el-Abbâs Bilbeis'te yerleşmiş Arap Kayırları ile el-Muttalib'e karşı yeni bir isyan çıkararak ve önceden şurta (*şurta*) teşkilatının liderliğini verdiği; ayrıca Tinnîs bölgesinde güçlenen bir ordu subayı olan Abdülaziz b. el-Vezîr el-Ceravî'nin desteğini almaya çalıştı⁸. Fakat el-Abbâs kısa bir süre sonra 199/815 yılında Cemâziye'l-âhir/Ocak-Şubat ayında vefat etti. Görünüşe göre el-Abbâs, rakibi el-Muttalib tarafından zehirlenmişti⁹. Bu sırada el-Muttalib, el-Ceravî'ye karşı savaş hazırlığına başlamıştı ve es-Sarî¹⁰ isimli bir subayının komutasındaki orduyu Tinnîs bölgesine savaşmak için göndermişti. Bu mücadele Mısır valisi el-Muttalib için başarısızlıkla sonuçlandı; çünkü el-Ceravî bir strateji uygulayarak es-Sarî'yi Tinnîs'e hapsedmeyi başarmıştı¹¹. Bu başarısızlıktan sonra el-Muttalib rakibini kesin olarak mağlup etme düşüncesiyle daha geniş çapta bir saldırı gerçekleştirmek üzere hazırlıklara başladı. el-Ceravî olayların kendi aleyhine döndüğünü görünce daha önce hapse atılmış olduğu es-Sarî'ye, valiye karşı olan mücadelesinde yardımcı olması karşılığında kendisini serbest bırakmayı teklif etti ve o da bunu kabul etti¹². es-Sarî kendisi gibi aslen Horasanlı bir asker grubunun desteğiyle orduya katıldı ve özgürlüğüne kavuştuktan sonra bu Horasanlılar (Mısır'da bulunan halifelik askeri birliklerinin önemli bir kısmını oluşturan topluluk) onu ordunun başına getirdi. el-Ceravî ve es-Sarî koalisyonu ile el-Muttalib arasındaki bu mücadele sonucunda el-Muttalib yenik düştüğünü ve ülkeyi terk etmek zorunda kaldığını anlayıp en ağır

¹ Profesör Josef van Ess'e bu çalışmaya olan ilgisi ve kıymetli önerileri için teşekkür ederim.

² Aşağıdaki liste geniş kapsamlı hazırlanmamıştır. Krş.: Mariano Gaspar Remiro, *Cordobeses Musulmanes en Alejandria y Creta* (D. Francisco Codera'ya hürmetle), Zaragoza 1904, s. 217-233; Ernest Walter Brooks, "The Arab Occupation of Crete" *The English Historical Review*, vol. 28, 1913, ss. 431-443; Alexander Alexandrovich Vasiliev, *Byzance el les arabes*, Brüksel 1953, I, s. 51-52; Gaston Wiet, "L'Égypte arabe", *Historie de la nation égyptenne*, ed. Gabriel Hanotaux, Paris 1937, vol. 4, ss. 68-72; Evariste Lévi-Provençal, *Historie de l'Espagne musulmane*, Paris - Leiden 1950, I, s. 170-173; Evariste Lévi-Provençal, "Abū Ḥafṣ 'Umar", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Edisyon, E. J. Brill, Leiden - Londra 1960 [bundan sonra EI² (çevirmenin notu)]; Syed M. Imamuddin, "Cordovan Muslim Rule in Iqritish", *Journal of the Pakistan Historical Society*, vol. 8, 1960, ss. 297-312; Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean*, Kahire 1966, s. 128-138; Ekkehard Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland*, Berlin 1966, s. 66-67; Marius Canard, "İkrîṭîsh", EI².

³ Çevirmenin notu.

⁴ Çevirmenin notu.

⁵ Çevirmenin notu.

⁶ 199/815 yılında Küfe'de Ebu'l-Saraya isyanı patlak verdi (bk., Hamilton Alexander Roskeen Gibb, "Abū'l-Sarāyā", EI²; Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, Paris 1965, s. 93-94; Thomas Nagel, *Rechtleitung und Kalifat Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, Bonn 1975, s.

419-421). Bu isyan bastırıldığı sırada 222/837 yılına kadar kontrol altına alınmayacak olan Azerbaycan'daki Bâbak isyanı meydana geldi (bk. Domonique Sourdel, "Bâbak", EI²; Laoust, *Les schismes*, s. 95-96). Ayrıca 201/817 yılında el-Me'mün kendinden sonra halife olarak Ali er-Rıza'yı atamaya karar verdiğinde Bağdat halkı bundan memnuniyetsizlik duydu ve İbrahim b. el-Mehdî'yi halife ilan etti (bk., Domonique Sourdel, "Ibr. B. al-Mahdî", EI²; Laoust, *Les schismes*, s. 98-99; Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, s. 421-423).

⁷ Ebû Ömer el-Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, ed. Rhuvon Guest, Wentworth Press, Leiden - Londra 1912, XIX, s. 152, str. 2-3, s. 154, str. 11-12.

⁸ Bu kişi hakkında bk., Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 1969, IV, s. 154. el-Muttalib de ona bu görevi vermişti (krş., Kindî, *The Governors*, s. 152, str. 5).

⁹ Kindî, *The Governors*, s. 155, str. 1-2)

¹⁰ Tam adı es-Sarî b. el-Hakem b. Yusuf el-Belcî'dir (Bu kişi hakkında bk. Adolf Grohman, "al-Sarî", *The Encyclopaedia of Islam*, 1. Edisyon, E. J. Brill, Leiden - Londra 1960 [bundan sonra EI (çevirmenin notu)]. Ayrıca bk. Zirikli, *el-A'lâm*, III, s. 129). es-Sarî, halife Harun Reşid zamanında Mısır'a gelmişti. Başlangıçta orduya önemli bir pozisyonda değildi; fakat halife el-Me'mün'un tahta çıkışıyla hızla yükselişe geçti; çünkü Mısır'da el-Emin'in azledilmesini ilk destekleyenlerden biriydi (el-Kindî, *The Governors*, s. 148, str. 9-10).

¹¹ Kindî, *The Governors*, s. 157, str. 1-2.

¹² Kindî, *The Governors*, s. 159, str. 5-6.

darbeyi aldı¹³. Sonuç olarak 200/816 yılının Ramazan/Nisan ayında ordu, vefatına (205/820 yılında) kadar bu görevde kalacak olan es-Sarı'yi Mısır'ın yeni valisi olarak ilan etti¹⁴. Yeni vali es-Sarı, el-Ceravî'nin hâkimiyeti altında bulunan Doğu Deltası¹⁵ (Şatanûf, el-Farama ve Bilbeis arasında kalan bölge) dışında ülkenin tamamında kendi otoritesini kurdu; ancak bu iki kişi arasındaki ilişkiler kısa zaman sonra kötüleşti ve bu durum bir dizi iç savaşa sebep oldu.

Mısır'ın içinde bulunduğu durum sayesinde Endülüslü¹⁶ Müslümanlardan bir grup İskenderiye'yi ele geçirmeyi ve on yıldan uzun bir süre işgal etmeyi başardı. Endülüslülerin İskenderiye'ye ulaştıkları tarih kesin olarak bilinmemektedir. Kindî 199/815 yılının Ramazan/Nisan-Mayıs ayında meydana gelen olaylar hakkında konuşurken ilk olarak bu kimselerden bahseder; dolayısıyla bu tarihten biraz daha önce oraya ulaştıkları varsayılabilir. Farklı tarihçilere göre bu Endülüslülerin sayısı on beş bin¹⁷ -ki bu kesinlikle çok yüksek bir rakam- ile üç bin¹⁸ -bu daha muhtemel gözüküyor- arasında değişmektedir.

Hristiyan tarihçi Savires b. el-Mukaffa'nın aktardığına göre Endülüslüler Akdeniz üzerinden yaptıkları akınlardan geri döndükleri sırada ganimet yüklüydüler¹⁹. Kindî aynı şeyi şehre varışlarını anlatırken "akınlardan döndüler" (qafalû min gazwihim) ifadesiyle de ima eder²⁰. İskenderiye yetkilileri Endülüslülerden kesinlikle iyi bir beklentide değildi; çünkü şehre girişlerine izin verilmediği için gemileri limanda demirli bir şekilde kalmıştır²¹.

Endülüslüler Mısır'ın ardından Bizans hâkimiyetinde bulunan adalara karşı baskınlar düzenlemeye devam etti ve buraları yağmaladılar. İskenderiye'ye götürülen ve daha sonraları köle olarak sattıkları mahkumları da esir aldılar. Bu mahkumların (bunların tümü Hristiyan olmalıydı) başına gelenlere karşı üzüntü duyan İskenderiye Patriği III. Marcos bunların çoğunu satın alarak Endülüslülerin elinden kurtardı²².

Endülüslüler bu bölgedeki politik olaylardan uzun süre uzak kalamadılar. Oldukça fazla sayıda bir grup olmaları ve kesinlikle çok iyi silah kullanabilmeleri, Mısır'ın o dönemki politik durumu içerisinde onları önemli bir konuma getirdi. Bu nedenle kısa bir zaman sonra gelmiş oldukları ülkede gerçekleşen olaylara karşı kayıtsız kalmaları imkânsızdı. Nitekim 199/815 yılının Ramazan/Nisan-Mayıs ayında İskenderiye valisi Ömer b. Hallâl, daha sonra kardeşi el-Fazl b. Abdullah'ı şehrin yeni valisi olarak atayan el-Muttalib tarafından görevden alındı. Ardından el-Ceravî bu yeni valiyi sınır dışı etmek ve şehre sahip olmak için Ömer b. Hallâl'a

kışkırtıcı bir mektup yazdı²³. Ömer b. Hallâl bu teklifi kabul edip el-Ceravî'nin amacını gerçekleştirebilmek için Endülüslülerini kendisine yardımcı olmaya çağırdı. Böylece el-Fazl b. Abdullah İskenderiye'den sınır dışı edildi ve ardından el-Ceravî Cuma namazı vaktinde yeni vali olarak atandı²⁴.

el-Fazl'ın sınır dışı edilmesi Endülüslülere karşı savaşçı onların birkaçını öldüren ve gemilere sığınmak zorunda kalanları da esir alan İskenderiye halkının hoşuna gitmedi. el-Fazl, ağabeyi onu azledene kadar kaldığı makamını üç ay sonra ancak geri alabildi²⁵.

el-Muttalib Mısır'ı terk etmek zorunda kaldığında İbn Hallâl, İskenderiye'yi ele geçirme ve el-Ceravî'yi buraya hâkim kılma fırsatı yakaladı; ancak bu sefer Endülüslülerin desteğini alıp almayacağı bilinmiyordu²⁶.

Kindî'nin bize naklettiğine göre kısa bir süre sonra İbn Hallâl şehirde işlemiş oldukları bazı suçlar nedeniyle Endülüslülerin sınır dışı edilmesini emretmişti. Bu emir, onların sınır dışı edilmesini önlemek isteyen şehirdeki muhaliflerle ve o zamana değin sahip oldukları bağımsızlıklarını korumak isteyen Lajmi Arapları ve İskenderiye'de valinin otoritesine karşı çıkan bir grup sufi ile iş birliği yapan Endülüslülerin yeni valiye karşı düşmanlık beslemesine sebep oldu. Ebû Abdurrahman es-Sufi tarafından yönetilen Endülüslüler, Lajmi Arapları ve sufler sonrasında suikast düzenleyip öldürdükleri İbn Hallâl'e karşı ayaklandı ve şehirde hâkimiyet kurup Ebû Abdurrahman es-Sufi'yi vali olarak atadılar. Bu olay 200/816 yılının Zilkade (Haziran) ayında meydana geldi²⁷. Fakat Endülüslüler ve Lajmi Arapları arasındaki iş birliği kısa süreli oldu; çünkü aynı yılın Zilhicce/Temmuz ayında her iki grup arasındaki ilişkiler o derece bozuldu ki daha sonraları şehir halkına karşı her türlü şiddeti uygulayan Endülüslülerin zaferle çıktığı açık bir mücadeleye dönüştü²⁸. Kısa bir süre sonra Endülüslüler ve Müdlic Arapları arasında Endülüslülerin galip geldiği ve Müdliclerin şehirden kovulduğu bir çatışma patlak verdi²⁹. Bu sırada Endülüslüler Ebû Abdurrahman'ı görevinden alıp onun yerine kendilerinden olan el-Kinânî adlı bir kişiyi vali olarak atadılar³⁰.

el-Ceravî müttefiki İbn Hallâl'ın öldürülmüş olduğunu öğrenince askerî birlikleriyle İskenderiye'ye giderek şehri kuşattı. Fakat bu bölgeyi ele geçirmek üzereyken düşmanın İskenderiye'yi fethederek egemenlik alanını genişletmesinden endişe duyan es-Sarı'nin kendisine yolladığı orduya karşı koymak için kuşatmayı kaldırmak ve aceleyle Tinnis'e dönmek zorunda kaldı. el-Ceravî tarafından yapılan bu ilk İskenderiye kuşatması 201/816 yılının Muharrem/Ağustos ayında gerçekleşti³¹. Bu sırada el-Ceravî ve es-

¹³ Kindî, *The Governors*, s. 159, str. 8-9.

¹⁴ Kindî, *The Governors*, s. 161, str. 12-13. 201 yılında ordu tarafından tahttan indirildi; ancak daha sonra yeniden vali olarak atandı (Kindî, *The Governors*, s. 165, son satır).

¹⁵ Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria", çev. Basil Evetts, *Patrologia Orientalis*, ed. Basil Evetts, Wentworth Press, Paris 1959, X, 5.Kısım, s. 428, str. 4-5. Ayrıca krş. Ya'kübî, *Tarih*, ed. Martinus Theodorus Houtsma, E. J. Brill, Leiden 1883, II, s. 541, str. 15.

Dahası İskenderiye ve Mayrût'ta kurulan Lajm ve Cüzâm kabileleri valinin otoritesine itaat etmelerine rağmen neredeyse bağımsız hale gelmişlerdi.

¹⁶ Orijinal metinde bu kelime "Españolas" şeklinde yer alır. Bu kelimeyi yazarın önerisi doğrultusunda "Endülüslüler" olarak tercüme ettim. Nitekim yazar Nu'aym b. Hammâd'ın yaşadığı dönemde İspanya'nın henüz mevcut olmadığını; bu yüzden "Endülüslü" kelimesini kullanmanın daha uygun olacağını belirtti.

¹⁷ İbn Sa'îd, *el-Muğrib*, ed. Şevkî Dayf, Kahire 1964, I, s. 42, str. 15-16. On bin erkek sayısını veren Makrizî ile karşılaştır: Makrizî, *el-Hıtaf*, Dâru Sâder, Beyrut ts., 1270/1854 Bulak baskısının tpkibasımı, I, s. 172, str. 33-34. Makrizî'nin bu olaylar hakkındaki açıklaması Kindî'den alınmıştır.

¹⁸ Ya'kübî, *Tarih*, II, s. 542, str. 2.

¹⁹ Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 429, str. 3-4.

²⁰ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 158, str. 2-3.

²¹ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 158, str. 4-5.

²² Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 429, str.4-5.

²³ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 158, str.1-2.

²⁴ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 158, str. 7-8. Krş. Ya'kübî, *Tarih*, II, s. 542, str. 3-4.

²⁵ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 158, str. 9-10.

²⁶ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 161, str. 14-15.

²⁷ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 161, son str. Söz konusu sufi gruba ilişkin daha fazla detay bilinmemektedir. Kindî'ye göre bu grupla vali arasındaki düşmanlık şahsi sebeplere dayanmaktadır. Bu olaylarla ilgili ayrıca Savires b. el-Mukaffa'ya bakın. Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 430, str. 4-5; Ya'kübî, *Tarih*, II, s. 542, str. 8-9.

²⁸ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 163, str. 13-15; Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 430, str. 9-11.

²⁹ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 164, str. 2-3; Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 451, str. 5-6.

³⁰ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 164, str. 1.

³¹ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 164, str. 15-16.

Sarı arasında var olan bu düşmanlıktan yararlanabileceğini fark eden Endülüslüler kısa bir zaman önce kendilerini zor bir durumdan kurtarmış olan es-Sarı'yi şehre hâkim kılmaya çalıştılar³².

İki yıl sonra 203/818-9 yılında el-Ceravî Endülüslülerini ikinci kez kuşatma altına aldı; bunun sonucunda Endülüslüler, İskenderiye Kalesi'nin el-Ceravî'ye bırakıldığı ve onun otoritesini kabul ettikleri bir anlaşma imzalamak zorunda kaldılar³³. Bundan birkaç ay sonra el-Ceravî'nin İskenderiye'ye tayin ettiği valiyi sınırdışı eden Endülüslüler es-Sarı'yi yeniden otorite ilan ettiler. Söz konusu olayın ardından el-Ceravî şehri üçüncü kez kuşattı. Bu kuşatma 203/819 yılının Ramazan/Mart ayında başladı; fakat kısa bir süre sonra kesintiye uğradı. Çünkü el-Ceravî, Kıptiler tarafından Şarika bölgesinde çıkarılabilecek bir ayaklanmayla karşı karşıyaydı³⁴. Bu ayaklanma bastırıldıktan sonra el-Ceravî 204/820 yılının Şaban/Ocak-Şubat ayında yedi ay süren dördüncü bir kuşatmayı başlatarak yeniden Endülüslülere döndü. Fakat el-Ceravî'nin umulmadık şekilde mancınıkla atılan bir taşla öldürülmesi sonucu saldıran taraf kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı; ancak o vakte kadar zaten şehir savunulamaz duruma gelmişti³⁵.

Bu olayları aktardıktan sonra Kindî, (ve aynı şekilde diğer tarihçiler) halife el-Me'mûn'un valisi olan Abdullah b. Tâhir tarafından Mısır'dan sürülmelerine kadar Endülüslülerden söz etmedi. Abdullah b. Tâhir 212/827 yılının Rebîulevvel/Haziran ayında İskenderiye'yi kuşattı; kısa bir süre sonra Endülüslüler şehri ona teslim etmek zorunda kaldılar. Abdullah b. Tahir, Mısırlı köle veya kaçakları yanlarında götürmemeleri şartıyla onların gemileriyle Mısır'dan ayrılmasına izin verdi. Ancak ayrılırken gemilerine yapılan bir baskında valinin bu şartını göz ardı ettikleri anlaşıldı ve gemilerinin yakılması emredildi. Fakat daha sonra Endülüslülerin ısrarı üzerine vali onları serbest bırakmayı kabul etti³⁶.

Bilindiği üzere Endülüslüler Mısır'dan sonra Bizanslılardan aldıkları Girit Adasına gittiler ve burada 350/961 yılına kadar hüküm sürecek bir Müslüman devleti kurdular.

Bazı Arap tarihçiler (İbn Sa'îd ve el-Makrizî gibi)³⁷ Kurtuba banliyösündeki ayaklanmadan sağ çıkarak İskenderiye'ye ulaşan bu Endülüslü Müslüman grubun halife I. Hakem tarafından yarımada kovulduklarını iddia etmiştir. Ancak Lévi-Provençal'ın da işaret ettiği gibi bu tespit kronolojik açıdan imkânsızdır; çünkü sözü geçen ayaklanma 202/813 yılında, yani Endülüslülerin Mısır'a gelişinden üç yıl sonra gerçekleşmiştir³⁸.

Kindî ve Savires b. el-Mukaffa' Endülüslülerin Akdeniz üzerindeki akınlarından ganimetle döndüklerini aktarmıştı; ancak daha önce gerçekleşen banliyödeki ve I. Hakem'e karşı olan ayaklanmalardan bahsetmemişlerdi. Bu durum Lévi-Provençal'ın Endülüslü Müslüman bir korsan grubunun olduğu dair varsayımını tamamen doğrular.

Ayrıca İskenderiye'ye varmadan önce Endülüslülerin lideri olarak bilinen Ebû Haf's'tan her iki yazar da söz etmez³⁹; bu durum Endülüslüler şehri terk ettikten sonra Ebû Haf's'ın onların başına geçtiğine işaret eder.

Yukarıda bahsi geçen bu olaylar onlara yakından şahitlik eden Mısırlıları ciddi biçimde etkilemiş olmalı; zira o dönemlerde Mısır'da ortaya çıkan eskatolojik (fiten⁴⁰) karakterli hadislerde bu olaylara atıf yapılmıştır.

Eskatolojik ve apokaliptik yazılarda bahsedilen tarihi olayların genellikle bir geleceğin peygamberi fikrine yönelik olması yalnızca İslam dinine özgü olmayan ve pek çok kez dikkatleri çeken bir olgudur⁴¹.

Kindî, Ebû Kâbil'in Endülüslülerin gelişini öngördüğü hadislerden birini şu sözlerle kaydeder: "Yaz mevsimi sonunda gelecek olan Müslim ve gayrimüslim kırk gemiden dolayı endişe duyuyorum; Bizanslılardan çok onlardan korkuyorum"⁴². Aynı şekilde Mısırlı Kıptiler arasında da bu tür kehanetler vardı; sadece isminin Juan olduğu belirtilen bir rahibin dile getirdiği kehaneti Savires b. el-Mukaffa' şu şekilde aktarır: "...inanın bana Batı tarafından bu kasabayı ve şehri acımasızca yok edip içindeki her şeyi yağmalayacak olan bir halk gelecek"⁴³. Fakat bu alandaki en ilginç hadisler, bilinen en eski fiten eserlerinden biri olan (ve günümüze ulaşmış olanların en eskisi) Nu'aym b. Hammâd'ın *Kitâbu'l-Fiten*'inde rastlanır; ki Nu'aym b. Hammâd yukarıda anlatılan olayların yaşandığı dönemde hayatta olan bir hadisçidir⁴⁴.

Nu'aym b. Hammâd Merv'de doğmuştur; ancak doğum tarihi bilinmemektedir. Daha önceleri Cehmiyye mezhebine mensup olan Nu'aym'ın sonradan bu mezhepten ayrılıp kendini hadis araştırmalarına adanmış olduğunu anlaşılmaktadır⁴⁵. Nu'aym hadisleri araştırmak için çeşitli ülkelere yaptığı seferlerden sonra Mısır'a yerleşmiş ve el-Mu'tasım'ın halifelik döneminde (218/833-227/842) Kur'an hakkındaki görüşlerinden dolayı sorgulanmak üzere Irak'a götürülene kadar burada kalmıştır. Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmediği için burada tutuklanmış ve Samarra hapisanesinde 228/844 yılında vefat etmiştir⁴⁶.

³² Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 165, str. 12.

³³ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 169, str. 2-3.

³⁴ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 170, str. 11-12.

³⁵ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 170, str. 11-12; Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 457, str. 4-5, 458, str.7-8. Ayrıca krş. İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, Bağdat - Beyrut 1968, s. 191, str. 15-16.

³⁶ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 184, str. 2-3. Ayrıca krş. Michael Jan de Goeje - Pieter de Jong, *Fragmenta historicorum arabicorum*, Leiden 1869, I, s. 369, str. 3-4; Taberî, *Târîh*, ed. Michael Jan de Goeje, Leiden 1901, III, s. 1091, str. 6-7. (Taberî İskenderiye fethinin 210 veya 211 yılında gerçekleştiğini söyler; ancak el-Kindî'nin verdiği kronoloji daha kesindir. Krş. Brooks, "The Arab Occupation of Crete", s. 431-432); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, ed. Carl Johan Tornberg, Leiden 1851-1876, VI, s. 398, sondan bir önceki satır; Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 465, str. 8; Mychael Syrus, *Chronique de Michel de Syrien*, ed. Jean-Baptiste Chabot, Paris 1899-1910, III, s. 59; el-Makrizî, *el-Hıttâf*, I, s. 173, str. 28-29.

³⁷ Krş. İbn Sa'îd, *el-Muğrib*, I, s. 42, str. 2-3 ve el-Makrizî, *el-Hıttâf*, I, s. 172, str. 32.

³⁸ Lévi-Provençal, *Historie de l'Espagne musulmane*, I, s. 171. Ayrıca bu olaylarla ilgilenen Arap ve Bizanslıların çoğu İskenderiye'ye gelen Endülüslülerini banliyödeki isyandan sağ kurtulan kişilerle özdeşleştirmiştir.

³⁹ Taberî (Taberî, *Târîh*, III, s. 1901, str. 13) zaten başından beri bu grubun liderliğini Ebû Haf's'ın yaptığını söyler.

⁴⁰ Çevirmenin notu.

⁴¹ İslam ile ilgili şu çalışmalara bk. Robert Hartmann, *Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit*, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, Berlin 1924; Armand Abel, "La Signification apologetique et politique des apocalypses islamo-chrétiennes au Moyen Age", *Proceedings of the 22. Congress of Orientalists (Held in Istanbul 1951)*, ed. Ahmed Zeki Velidi Togan, E. J. Brill, Leiden 1957, II, s. 533-536; Armand Abel, "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman", *Studia Islamica*, vol. 2, 1954, ss. 23-43; Toufic Fahd, "Djafir", *Et*.

⁴² eKindî, *The Governors and Judges of Egypt*, XIX, s. 164, str. 6-7; Ebû Kâbil hakkında bk. Aynı eser, s. 168.

⁴³ Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 428, sondan bir önceki satır.

⁴⁴ Bununla ilgili bk. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL) Supplementband*, E. J. Brill, Londra 1996, I, s. 257; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, E. J. Brill, Londra 1974, I, s. 104-105.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Kahire 1931, XIII, s. 307, str. 6-7.

⁴⁶ Ayrıca 227 ve 229 tarihleri de Nu'aym'ın ölüm tarihi olarak verilmiştir. Krş. İbn Sa'îd, *Tabakât*, ed. Eduard Sachau, Leiden 1918), VII, 3. Kısım, s. 205;

İskenderiye fethine ilişkin hadislerin derlemesi olarak *Kitābu'l-Fiten*'in iki yazma nüshası kullanılmıştır; bunlardan biri British Museum'da, diğeri İstanbul'daki Atıf Efendi Kütüphanesinde bulunur⁴⁷. Birincisi (bundan sonra BM) 201 varaktır ve 10.Zilhicce.76/13.Mayıs.1306 tarihinde Şam'da kopyası tamamlanmıştır. İkincisi (bundan sonra IS) 136 varaktır ve 11.Rebi'ü'l-âhir.687/15.Mayıs.1288 tarihinde kopyası tamamlanmıştır. Her iki yazma eser arasında en sağlam metin BM'dir; IS hareketli bir metindir ancak bu harekelenin neredeyse tamamı hatalıdır. IS'de isnadlara yer verilmemiş ve hadislerin sadece metin kısımları aktarılmıştır.

Bu hadislerden birinde Mısır'ın dört farklı halk tarafından saldırıya uğradığı zaman yıkılacağına dair kehanette bulunmaktadır:

(hadis A)⁴⁸:

حَدَّثَنَا نَعِيمٌ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مَسْلَمٍ⁴⁹ عَنْ ابْنِ لَهْيَعَةَ⁵⁰ عَنِ أَبِي الْأَسْوَدِ⁵¹ عَنِ أَبِي عَتَبَةَ⁵² مَوْلَى عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ: تَهْلِكُ مِصْرٌ إِذَا رَمَيْتَ بِالْقَسِيِّ الْأَرْبَعِ: قَوْسَ التَّرِكِّ وَقَوْسَ الرُّومِ وَقَوْسَ الْحَبِشَةِ وَقَوْسَ أَهْلِ الْأَنْدَلُسِ.

Diğer bir hadiste (hadis B)⁵³ ise sadece Endülüslülerin Mısır'a gelişinden söz edilir:

حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ وَرَشْدِينَ⁵⁴ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ لَهْيَعَةَ عَنِ أَبِي قَبِيلٍ⁵⁶ حَبِيبِ بْنِ شَرْحَبِيلٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ⁵⁸ يَقُولُ: أَنَّ أَهْلَ الْأَنْدَلُسِ يَأْتُونَ فِي الْبَحْرِ وَإِنَّ طُولَ سَفِينِهِمْ فِي الْبَحْرِ خَمْسُونَ مِائًا وَعَرْضُهَا ثَلَاثَةٌ عَشْرَ مِائًا حَتَّى يَنْزِلُوا فِي الْأَعْمَاقِ.

A hadisinde dünyanın sonuyla ilgili haberlerde sıkça ismi geçen; dolayısıyla dinleyen kişinin (veya okuyan) kolaylıkla fiten inançlarıyla bağlantı kurabileceği diğer üç halkla birlikte Endülüslülerden bahsedilmesi burada İskenderiye fethine eskatolojik

bir mana verildiğini gösterir. Zira Müslümanlar Türklerle savaşmadan⁵⁹, Ka'be Habeşliler (Etiyopyalılar) tarafından işgal edilmeden⁶⁰ ve Müslümanlar Bizanslılarla savaşmış Konstantinopolis'i fethetmeden⁶¹ dünyanın sonunun gelmeyeceğine yönelik Peygamber'in çok sayıda rivayeti vardır. Aynı durum B hadisi için de geçerlidir. el-A'mek Konstantinopol'ün fethine ve Müslümanlarla Bizanslılar arasındaki mücadelelerle ilgili hadislerde geçen bir yer ismidir; onlar Bizans birliklerinin bu bölgeye incecğini öngörüyorlardı⁶². Başka bir rivayet (hadis C)⁶³ Mısırlılarla Endülüslüler arasında bir savaş olacağına haber verir. Bu hadis halife Ömer b. el-Hattâb tarafından aktarılır:

حَدَّثَنَا نَعِيمٌ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مَسْلَمٍ عَنْ ابْنِ لَهْيَعَةَ عَنْ بَكْرِ بْنِ سَوَادَةَ⁶⁴ عَنْ أَبِي غَطِيفٍ⁶⁵ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ رَفِيعٍ⁶⁶ قَالَ: قَالَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كَمْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ وَسِيمٍ؟ قُلْتُ: عَلَى رَأْسِ بَرِيدٍ.

قال: لِيَأْتِيَنَّكُمْ أَهْلُ الْأَنْدَلُسِ فَيَقَاتِلُونَكُمْ بِهَا.

قال أبو غطيف: وحَدَّثَنِي حَاطِبُ بْنُ أَبِي بَلْتَعَةَ⁶⁷ أَنَّهُ سَمِعَ عَمْرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ: يَأْتِيكُمْ أَهْلُ الْأَنْدَلُسِ فَيَقَاتِلُونَكُمْ بِوَسِيمٍ حَتَّى تَرَكُضَ الْخَيْلُ فِي الدَّمِ الِى تَنْهَاهَا. ثُمَّ يَهْزِمُكُمْ اللَّهُ.

Benzer muhtevaya sahip diğer iki hadis şu şekildedir:

(hadis D)⁶⁸:

حَدَّثَنَا نَعِيمٌ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مَسْلَمٍ عَنْ ابْنِ لَهْيَعَةَ عَنْ بَكْرِ بْنِ سَوَادَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي مَوْلَى لَعْبِدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو قَالَ: يَقَاتِلُكُمْ أَهْلُ الْأَنْدَلُسِ بِوَسِيمٍ. فَيَأْتِيكُمْ مَدْمَدَمٌ مِنَ الشَّامِ فَيَهْزِمُكُمْ اللَّهُ.

(hadis E)⁶⁹:

Türklerden bahseden hadisler hakkında bk. Ernst Mainz, "Die Türken in der klassischen arabischen Literatur", *Der Islam*, vol. 21, 1933, ss. 279-285; Dirk Sijbolt Attema, *De Mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den Jongsten Dag en zijn voorteekenen*, Noord-Hollandsche Uitgevers MIJ, Amsterdam 1942, s. 56-57.

⁶⁰ Bk. Wensinck, *Muhammadan Tradition*, s. 10; Attema, *De Mohammedaansche*, s. 132-133. Nu'aym b. Hammâd *Fiten* eserinde dünyanın sonu gelmeden Habeşlilerin ortaya çıkacağına dair bir bölüm ayırmıştır, ki bu bölümde temel câmi' türü kaynaklarda bulunmayan hadisler yer alır.

⁶¹ Bk. Wensinck, *Muhammadan Tradition*, s. 101; Attema, *De Mohammedaansche*, s. 87-93. Bu hadisler hakkında şu çalışmaya bk. Abel, "Un hadîs sur la prise de Roma dans la tradition eschatologique de l'Islam", *Arabica*, vol. 5, 1958, ss. 1-14.

⁶² Yâkût el-Hamevî, "el-A'mek", *Mu'cemu'l-büldân*, Dâru Sâder, Beyrut 1993.

⁶³ BM, vrk. 188a, str. 15-16 = IS, vrk. 120b, str. 19-20. Ayrıca krş. İbn Abdî'l-Hakem, *Futûhi Mısır*, ed. Charles Cutler Torrey, Yale University Press, New Haven 1922, s. 317, str. 9; Yâkût el-Hamevî, "Wasîm"; es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, ed. Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru İhya'ü'l-Kütübü'l-Arabî, Kahire 1967, I, s. 164, str. 14.

⁶⁴ Tâbiünden yaklaşık 128/745-6 yılında vefat eden Bekr b. Sevâde. Bekr hakkında bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarabad 1907-1909, I, s. 483-484.

⁶⁵ Ebû Gutayf el-Huzelî. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII, s. 199.

⁶⁶ Tabakât eserlerinde bu isimde bir hadîsçi bulunmamaktadır. Refî' ismi [Yazarın Rufay' şeklinde hatalı olarak yazdığı bu isim Refî' olarak düzeltilmiştir (çevirmenin notu).] muhtemelen Ruveyfî' şeklinde okunur. Çünkü İbn Hacer, Ebû Gutayf'ın hocaları arasında Ubeyd b. Ruveyfî' adında bir raviyi zikreder.

⁶⁷ Sahabi Hâtîb b. Ebî Balta'e el-Lahmî. Bedir Savaşı'nda Peygamber'le birlikte savaşanlar arasındaydı. 30/650-1 senesinde vefat etmiştir. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, III, s. 80-81; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, s. 168.

⁶⁸ BM, vrk. 189a, son str = IS, vrk. 121b, str. 8-9.

⁶⁹ BM, vrk. 189b, str. 3-4 = IS, vrk. 121b, str. 9-10. Ayrıca bu hadisin ve bir önceki hadisin (birkaç isnadıyla birlikte) yer aldığı kaynak için bk. Berzencî, *el-İşâ'a li-egrâti's-sa'a*, Kahire 1907, s. 247-248.

İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1979, s. 397; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, s. 313-314; Walter Melville Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden 1897, s. 119.

⁴⁷ Krş. Fuat Sezgin, *GAS*, I, s. 105.

⁴⁸ Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, British Museum, Londra, nr: 9449, (bundan sonra BM), vrk. 188a, str. 12-13. = Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, Atıf Efendi Kütüphanesi, İstanbul, nr. 602, (bundan sonra IS), vrk. 120b, str. 7-8.

⁴⁹ Suriyeli muhaddis Velîd b. Müslim el-Umevî ed-Dimaşkî. 119/737 yılında doğmuş 195/810'da vefat etmiştir. Kendi döneminin en tanınmış muhaddislerinden biriydi. Velîd b. Müslim hakkında bk. Fuat Sezgin, *GAS*, I, s. 293; Von Gemot Rotter, "Abû Zur'a ad-Dimaşkî u. das Problem d. frühen arab. Geschichtsschreibung in Syrien", *Die Welt des Orients*, vol. 6, 1971, s. 100.

⁵⁰ Abdullah b. Lehî'a b. Ukbe el-Misrî. 97/715 yılında doğmuş 174/790'da vefat etmiştir. Kendi ülkesinde kâdîlık görevi yapmıştır. İbn Lehî'a hakkında bk. Fuat Sezgin, *GAS*, I, s. 94.

⁵¹ Tâbiî Muhammed b. Abdîrrahman b. Nevfel. 131/748 yılında vefat etmiştir. Ebu'l-Esved hakkında bk. Fuat Sezgin, *GAS*, I, s. 284.

⁵² Tabakât eserlerinde Amr b. el-Âs'ın *mevlâsı* künyesine sahip bir hadîsçi yer almamaktadır.

⁵³ BM, vrk. 131b, str. 12-13 = IS, vrk. 37b, str. 13-14.

⁵⁴ Hadîsçi Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Fihri; 125/743 yılında Mısır'da doğmuş, 197/812'de vefat etmiştir. İbn Vehb hakkında bk. *GAS*, I, s. 466. Rişdîn b. Sa'd el-Mahrî de Mısırlı bir hadîsçiydi. 188/803 yılında vefat etmiştir. Bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Haydarabad 1952, I, s. 513; ez-Zehabî, *Mizânu'l-îtidâl*, ed. Ali Muhammed el-Becâvî, Dârü'l-Marife, Beyrut ts., II, s. 49.

⁵⁵ "عن" ifadesi yazar tarafından sehven eklenmemiştir (çevirmenin notu).

⁵⁶ Hayy -veya Huyy b. Hâni' el-Me'âfirî el-Misrî. [Yazarın sehven "Huyaiy" şeklinde yazdığı isim "Hayy -veya Huyy" olarak düzeltilmiştir (çevirmenin notu).] Bilinen en eski Mısır tarihçisidir. Ebû Kubeyl hakkında bk. *GAS*, I, s. 341.

⁵⁷ Tabakât eserlerinde bu isimde bir hadîsçi bulunmamaktadır.

⁵⁸ Mısır fatihinin oğlu. Hiçretten 7 yıl önce doğmuş, 65/684'te vefat etmiştir. Abdullah hakkında bk. *GAS*, I, s. 84.

⁵⁹ Bu hadislerin yer aldığı bir çalışma için bk. Arent Jan Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, E. J. Brill, Leiden 1927, s. 232.

حَدَّثَنَا نَعِيمٌ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مَسْلَمٍ عَنْ لَيْثِ بْنِ سَعْدٍ⁷⁰ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ⁷¹ قَالَ: قَالَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: يَقَاتِلُونَكُمْ بَوَسِيمَ فَيَهْزِمُهُمُ اللَّهُ. ثُمَّ تَأْتِي الْحَيْشَةَ فِي الْعَامِ الثَّانِي.

C rivayetinde hadis metninin öncesinde Halife Ömer'le Ubeyd b. Ruveyfi' arasında geçen diyalog halifenin bu kehaneti Mısır'dan gelen bazı Müslümanlarla konuştuğu sırada aktardığını gösterir. Bir hadisin baş kısmında belirli bir duruma yönelik giriş mahiyetindeki bu kısa açıklamalar hadis aktarımında çok sık başvurulan ve rivayetin otantikliğine ilişkin muhtemel şüpheleri ortadan kaldırma işlevi gören geleneksel bir kullanımdır. Çoğunlukla açıklama kısmında verilen bu detaylar sayesinde isnadın ilk ravisinin (üye -*miembro*) bizzat gördüğü veya işittiği şeyi naklettiği ve böylece rivayetin güvenilirliğinin arttığı açıkça ortaya konmaktadır⁷². Bu hadisleri güvenilir kılma gayreti isnadlar üzerinden de fark edilebilir; bunlar Mısır tarihinin büyük uzmanları olarak kabul edilen İbn Lehî'a ve Ebû Kâbil gibi büyük hadisçilerden⁷³ Mısır'la herhangi bir şekilde ilgisi olan ve daha sonraları bu ülkeye dair her şey için birer otorite olarak görülen meşhur sahabilerin sözlerine kadar uzanır; ki hükümdarlığı sırasında Mısır'ı fetheden Halife Ömer'in veya Abdullah b. Amr b el-Âs'ın ya da Peygamber tarafından Mısır Mukavkısına elçi olarak gönderilen Hâtüb b. Ebî Belte'a'nın durumu böyledir⁷⁴. Bu rivayetlerden (ne de diğer rivayetlerden) hiçbirinin Peygamber'in ağızından olmaması gariptir. Görünen o ki hadislerin tasdik edilmesi noktasında bu sahabilerin otoritesine itibar ediliyordu; ki A hadisinde sadece Amr b. el-Âs'ın *mevlâsı* olduğu belirtilen meçhul bir ravinin bile otoritesi kabul edilir. Bu son üç hadiste Mısırlılar ve Endülüslüler arasında Kahire'nin 15 kilometre kuzeybatısında yer alan Ausim'de - eski adıyla Vesim'de- gerçekleşen bir savaşın söz edilir⁷⁵; eğer bu hadisler lafzen yorumlanırsa burada bizim bilmediğimiz olaylara atıf yapılmış olmalıdır. Elimizdeki tarihi kaynaklarda Endülüslülerin Akdeniz üzerinden yaptıkları gibi ülkenin iç kısımlarına doğru akınlar düzenlediklerine ilişkin bir bilgiye işaret edilmemiştir; aynı şekilde İskenderiye fethi ile Vesim şehri arasında bir bağlantı kurmayı sağlayacak herhangi bir olaydan da söz edilmemiştir⁷⁶.

Mısırlıların Suriye'den yardım alacağına dair D hadisindeki kehanet, halife el-Me'mûn kendisini Mısır'a yollamadan önce Suriye'nin kuzeyindeki Rakka'da bulunan vali Abdullah b. Tâhir'e açık bir

işarettir; ki burası Abdullah b. Tâhir'in eski bir el-Emin destekçisi olan Nasr b. Şebes'in ayaklanmasını henüz bastırdığı yerdir⁷⁷.

Aşağıdaki üç hadis bu konuda daha fazla detay verir:

(hadis F)⁷⁸:

حَدَّثَنَا نَعِيمٌ: حَدَّثَنَا رَشْدِينَ عَنْ ابْنِ لَهْيَعَةَ عَنْ بَكْرِ بْنِ سَوَادَةَ <عَنْ 79> مَوْلَى لَعْبِدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ⁸⁰ عَنْ شَقِيٍّ⁸¹ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: تَقْتَلُونَ بَوَسِيمَ أَنْتُمْ وَأَهْلَ الْأَنْدَلُسِ. فَيَأْتِيَكُمْ مَدَدُكَمُ مِنَ الشَّامِ. فَإِذَا نَزَلَ أَوْلَهُمْ هَزَمَ اللَّهُ عَدُوَكُمْ وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَهُمْ إِلَى لُوبِيَّةٍ. ثُمَّ تَرْجِعُونَ فِتَاتِيَكُمْ الْحَيْشَةَ فِي ثَلَاثِ مِائَةِ أَلْفٍ عَلَيْهِمْ أَسْبِيسٌ⁸². فَتَقَاتِلُونَهُمْ أَنْتُمْ وَأَهْلَ الشَّامِ فَيَهْزِمُهُمُ اللَّهُ. ثُمَّ تَرْجِعُونَ إِلَى الْقَيْطِ فَتَقُولُونَ: لَمْ تَعِينُونَا عَلَى عَدُوِّنَا. فَيَقُولُونَ أَنْتُمْ فَعَلْتُمْ هَذَا بِنَا، ذَهَبْتُمْ قُوَّتَنَا حَتْمًا⁸³. لَمْ تَتْرَكُوا لَنَا سِلَاحًا وَأَنْتُمْ لِأَحَبِّ النَّاسِ إِلَيْنَا. قَالَ فَيُصَفِّحُونَ عَنْهُمْ.

(hadis G)⁸⁴:

حَدَّثَنَا نَعِيمٌ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ لَيْثِ بْنِ لَهْيَعَةَ قَالَ: الَّذِي يَسِيرُ بِأَهْلِ الْأَنْدَلُسِ مَلِكٌ مِنْ مَلُوكِ الْعَجَمِ يُقَالُ لَهُ ذُو الْعُرْفِ. يُجَلِّي أَهْلَ الْأَنْدَلُسِ وَأَهْلَ الْمَغْرِبِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى يَقَاتِلَهُ أَهْلُ مِصْرَ. فَيَهْزِمُهُ اللَّهُ. ثُمَّ يَسْلَمُ ذُو الْعُرْفِ بَعْدَ الْهَزِيمَةِ.

(hadis H)⁸⁵:

حَدَّثَنَا رَشْدِينَ عَنْ ابْنِ لَهْيَعَةَ عَنْ أَبِي قَبِيلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَعْدَاءِ الْمُسْلِمِينَ بِالْأَنْدَلُسِ يُقَالُ لَهُ ذُو الْعُرْفِ⁸⁶ يَجْمَعُ مِنْ قِبَالِ الشُّرَكَ جَمْعًا عَظِيمًا يَعْرِفُ مِنَ الْأَنْدَلُسِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ لَا طَاقَةَ لَهُمْ بِهِمْ. فَيَهْرَبُ مِنْ بَهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَسِيرُ بِأَهْلِ الْقُوَّةِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي السَّفَنِ إِلَى طَنْجَةَ وَيَبْقَى ضَعْفَاؤُهُمْ وَجَمَاعَتُهُمْ لَيْسَ لَهُمْ سَفَنٌ يَجِيزُونَ فِيهَا. فَيَبْعَثُ اللَّهُ لَهُمْ⁸⁷ وَعَلَا فَيَسِيرُ اللَّهُ تَعَالَى⁸⁸ لَهُمْ فِي الْبَحْرِ طَرِيقًا فَيَجِيزُهُ⁸⁹ فَيَفْطِنُ لَهُ النَّاسَ فَيَتَّبِعُونَ الْوَعْلَ وَيَجِيزُونَ عَلَى أَنْثَرِهِ. ثُمَّ يَعُودُ الْبَحْرُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ قَبْلَ⁹⁰ ذَلِكَ وَيَجِيزُ الْعَدُوَّ فِي الْمَرَابِكِ فِي طَلَبِهِمْ. فَإِذَا عَلِمَ بِهِمْ أَهْلُ الْإِفْرِيقِيَّةِ خَرَجُوا وَمَنْ كَانَ بِالْأَنْدَلُسِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى يَقْدَمُوا مِصْرَ وَيَتَّبِعُهُمُ الْعَدُوَّ حَتَّى يَنْزِلُوا مَا بَيْنَ مَرْبُوطِ إِلَى الْأَهْرَامِ مَسِيرَةَ خَمْسَةِ بَرَدِ⁹¹، فَتَخْرُجُ إِلَيْهِمْ رَايَةُ الْمُسْلِمِينَ. فَيَنْصَرُّهُمْ اللَّهُ عَلَيْهِمْ. فَيَهْزِمُونَهُمْ وَيَقْتُلُونَهُمْ إِلَى لُوبِيَّةٍ⁹² مَسِيرَةَ عَشْرِ⁹³ لِيَالٍ قَتْلًا⁹⁴، فَيَنْقَلُ أَهْلُ⁹⁵ مِصْرَ أَمْتَعَاتِهِمْ⁹⁶ بِعَجَلِهِمْ⁹⁷ وَأَدَانَتِهِمْ⁹⁸ سَبْعَ سِنِينَ. فَيَهْرَبُ ذُو الْعُرْفِ وَمَعَهُ كِتَابٌ لَهُ أَلَا يَنْظُرُ فِيهِ حَتَّى يَقْدَمَ مِصْرَ. فَيَنْظُرُ فِيهِ وَهُوَ مَهْزَمٌ فَيَجِدُ فِيهِ ذِكْرَ الْإِسْلَامِ وَيَوْمَرُ⁹⁹ بِالْدُخُولِ فِيهِ فَيَسْأَلُ الْأَمَانَ عَلَى نَفْسِهِ وَعَلَى مَنْ أَجَابَهُ إِلَى الْإِسْلَامِ مِنْ أَصْحَابِهِ فَيَسْلَمُ وَيَصِيرُ مِنْ¹⁰⁰ الْمُسْلِمِينَ. فَإِذَا كَانَ مِنَ الْعَامِ الثَّانِي أَقْبَلَ مِنَ الْحَيْشَةِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ أَسْبِيسٌ أَوْ أَسْبِيسٌ وَقَدْ جَمَعَ جَمْعًا عَظِيمًا فَيَهْرَبُ الْمُسْلِمُونَ مِنْهُمْ مِنْ أَسْوَانٍ حَتَّى لَا يَبْقَى بَهَا وَلَا فِيمَا¹⁰¹ دُونَهَا أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا قَدِمَ الْفِطَاطُ. وَتَسِيرُ الْحَيْشَةُ حَتَّى يَنْزِلُوا مَثْفَ فَيَخْرُجُ إِلَيْهِمُ الْمُسْلِمُونَ بِرَايَاتِهِمْ¹⁰² فَيَنْصَرُّهُمْ اللَّهُ عَلَيْهِمْ¹⁰³ فَيَقَاتِلُونَهُمْ¹⁰⁴ وَيَأْسِرُونَهُمْ فَيَبِيعُ الْأَسُودَ يَوْمَئِذٍ بَعْبَاءَةً.

⁷⁰ Leys b. Sa'd b. Abdirrahmân el-Fehmî el-Mısırî. 94/713 yılında doğmuş, 179/795'te vefat etmiştir. Bk. İbn Hacer, *Teẖzîbu't-Teẖzîb*, VIII, s. 459.

⁷¹ Bu kişi yüksek ihtimalle Mısırlı muhaddis Amr b. el-Hâris b. Yakûb el-Ensârî'dir (149/766 yılında vefat etmiştir). Bk. İbn Hacer, *Teẖzîbu't-Teẖzîb*, VIII, s. 14.

⁷² Bu konuyla ilgili çok sayıda örneğin yer aldığı bir çalışma için bk. Eckart Stetter, *Topoi und Schemata im Hadîl*, Universität Tübingen, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Tübingen 1965, s. 4-34.

⁷³ Ayrıca Ebû Kâbil'in fiten alanında iyi bir uzman olma şöhreti vardır (ez-Zehbî, *Mizânu'l-i tidâl*, I, s. 624, str. 19; es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, s. 298, sondan bir önceki satır).

⁷⁴ Krş. İbn Abdî'l-Hakem, *Futûhi Mısır*, s. 317, str. 8-9 ve Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, Milan 1905, VII, s. 429-431. Mukavkas (ya da Mukavkas) hakkında bilgi için bk. Adolf, "al-Muḳawḳas", El.

⁷⁵ Jean Maspero – Gaston Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, Kahire 1914-1919, s. 231.

⁷⁶ Yakût, Ebû Rekva el-Endülüsi'nin Barka bölgesindeki isyanı ve Mısır'da Fatımî halifesi el-Hâkim'e karşı 395/1005 yılında çıkardığı ve Kahire şehrini ele geçirdiği isyanı konusunda C hadisini yanlış konumlandırır (Yakût el-Hamevî, "Wasım"). Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, s. 197-203; Gaston Wiet, "L'Égypte arabe", s. 203-204.

⁷⁷ Taberî, *Târîh*, III, 1084.

⁷⁸ BM, vrk. 189a, str. 11-12 = IS, vrk. 121b, str. 2-3.

⁷⁹ BM'de عن eksiktir (IS'de isnad bulunmuyor); D rivayetindeki isnada dayanarak düzeltme yaptım.

⁸⁰ Muhaddis Ebû Zur'a b. Amr el-Becelî. Ebû Zur'a hakkında bk. İbn Hacer, *Teẖzîbu't-Teẖzîb*, XII, s. 99.

⁸¹ Tâbi'undan Şufey b. Mâti' el-Mısırî. 105/732-4 senesinde Mısır'da vefat etmiştir. Bk. İbn Hacer, *Teẖzîbu't-Teẖzîb*, IV, s. 360.

⁸² BM'de bu şekilde; IS'de أسبيس şeklindedir. Aşağıya bk., s. 7, prgf. 10.

⁸³ BM'de ثم eksiktir.

⁸⁴ BM, vrk. 189b, str. 10-11 = IS, vrk. 121b, str. 13-14.

⁸⁵ BM, vrk. 131b, str. 12-13 = IS, vrk. 37b, str. 13-14. Bu hadisin başka bir versiyonu için bk. Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, Haydarabâd 1916-1923-4, Beyrut baskısının tıpkıbasımı, IV, s. 460, str. 16-17; Berzencî, *el-İşâ'a*, s. 248-249, str. 10.

⁸⁶ IS'de العرق şeklindedir.

⁸⁷ IS'de فَيَجِيزُونَ'den 'a kadar olan kısım IS'de eksiktir, burada وعلاً şeklinde geçmektedir.

⁸⁸ IS'de ifadesi IS'de eksiktir.

⁸⁹ Her iki yazmada da فَيَجِيزُونَ şeklindedir. [Yazar yukarıdaki metinde bu ifadeyi يَجِيزُهُ şeklinde kaydeder; ancak tekillik-çoğulluk uyumu bakımından ve cümlelerin sıbaki gereği bu kullanım hatalıdır. Zira bu kelime *Kitâbu'l-Fiten*'in matbu nüshalarında "geçeceklerdir" manasında فَيَجِيزُونُهُ şeklinde geçer (çevirmenin notu), (Nu'aym b. Hammâd, *el-Fiten*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut - Lübnan 2004, VI, s. 327).]

⁹⁰ IS'de ifadesi IS'de eksiktir.

⁹¹ Her iki yazmada da ابرد olarak geçer.

⁹² BM'de لَوْشَةً IS'de لَوْشَةً olarak geçer.

⁹³ Her iki yazmada da عَشْرَةً şeklinde geçer.

⁹⁴ IS'de قَتْلًا eksiktir.

⁹⁵ IS'de ifadesi IS'de eksiktir.

⁹⁶ IS'de منعانهم şeklindedir.

⁹⁷ IS'de لعجلتهم şeklindedir.

⁹⁸ IS'de وإذا بهم şeklindedir.

⁹⁹ IS'de يؤمن şeklindedir.

¹⁰⁰ IS'de مع şeklindedir.

¹⁰¹ IS'de ifadesi IS'de eksiktir.

¹⁰² IS'de إياهم şeklindedir.

¹⁰³ IS'de على أيديهم şeklindedir.

¹⁰⁴ IS'de فَيَقْتُلُونَهُمْ şeklindedir.

G ve H hadislerinde Endülüsülülerin başı olarak görülen Zu'l-'Urf ile sahip oldukları liderlerden herhangi birinin kastedilmesi mümkün değildir; Hartmann'ın de ifade ettiği üzere bu isim daha ziyade İslam eskatolojisinin bir parçası gibi görünmektedir: İbnü'l-Arabî'nin *Muḥâdaratu'l-ibrâr* kitabında yer alan bir kehanete göre adalar hükümdarına da Zu'l-'Urf denirdi¹⁰⁵.

G ve H hadislerinde Zu'l-'Urf'un grubunu oluşturanların Müslüman olmadıkları ve esasında onların Mısırlılar tarafından mağlup edildikten sonra İslam dinine geçmiş oldukları özellikle belirtilmiştir. Fakat bu bilgi tarihi gerçeklerle uyumsuz. Arap tarihçilerden hiçbiri İskenderiye'ye gelen Endülüsülülerin Müslüman olduklarını kabul etmese de Mısır'dan sürüldükten sonra Girit'te bir Müslüman devleti kurmuş olmaları çoğunluğunun Müslüman olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Bu çelişki hiç kuşkusuz sonrasında Girit'i fethederek İslam'a büyük bir hizmette bulunan bir grup Müslümanın Mısır'da işledikleri suçları daha sonra mazur gösterme girişimi olarak açıklanmalıdır.

Zu'l-'Urf tarafından zulme uğrayan Müslümanların H rivayetinde anlatıldığı gibi Allah'ın denizde bir yol açmasıyla Cebelitarık Boğazı'ndan geçmeleri hadisesi Kızıldeniz'in İsrailoğulları tarafından geçilmesine dair Kur'an'da yer alan bir hikâyeyi hatırlatır. Hiç şüphesiz bu rivayetin yazarı bu hikâyeden ilham almıştır¹⁰⁶.

F ve H hadislerinde Mısır'a ait bazı yer isimleri Endülüsülülerle bağlantılı olarak zikredilir; burada da durum C, D ve E rivayetlerinde olduğu gibidir. Ancak hiçbir tarihi metinde Endülüsülülerle bu yer isimleri arasındaki bağlantıyı görmemizi sağlayacak herhangi bir olaydan söz edilmemektedir.

E, F ve H hadislerinde Endülüsülüler hezimete uğradıktan sonra Habeşlilerin Mısır'a saldıracakları tahmin edilir; hatta H rivayetinde bu Habeşlilerin Kahire yakınlarındaki Menf, antik Memfis, şehrine kadar ulaştıkları belirtilir. Ancak burada herhangi bir tarihi olaya değinilmemiştir. Belirtilen dönemde Habeşliler tarafından Mısır'a karşı herhangi bir saldırı olmamıştır. Bu şaibeli iddianın Hristiyan Nubia krallığının Mısır'a karşı saldırısından söz etme ihtimali de yoktur; çünkü ilgili zaman aralığında her iki ülke arasındaki ilişkiler gayet iyi durumdaydı. Halife el-Me'mûn (198-813/218-833) döneminde Asvan'ın Müslüman nüfusu ve Nubia krallığı arasında bazı topraklar¹⁰⁷ sebebiyle ortaya çıkan anlaşmazlık barışçıl bir yolla çözülmüştür ve el-Me'mûn'un halefi olan el-Mu'tasım zamanında, 221/836 yılında, halife ve Nubia krallığı arasında bir eçlilik mübadelesi yapılmıştır¹⁰⁸. Bu durumda ilgili içerik *olaydan*

önce ilan edilmiş bir kehanet (vaticinatio ex eventu) olarak değerlendirilemez. E, F ve H hadislerinde Habeş kralının Mısır'a saldıracağına dair bir korkudan bahsedilir; bu korku birazdan görüleceği gibi tamamen yersiz değildir.

Zira Mısır-Habeşistan ilişkileri her dönemde ortak olan bir özellik taşır: Her iki ülke de kendileriyle aynı dine inandıklarını söyleyen diğer ülkelerdeki azınlıkların çıkarlarını körü körüne korumaya çalışır. Bu sebeple Müslüman nüfus veya bu ülkenin otoriteleri tarafından Mısırlı Hristiyanlara yönelik gerçekleştirilen herhangi bir haksızlık, Habeş kralının Müslüman tebaasına karşı misilleme yapmasına veya onları Mısır'a saldırmakla tehdit etmesine neden olabilmektedir¹⁰⁹.

Abdullah b. Tâhir tam da İskenderiye'yi tekrar ele geçirdiğinde Kıpti nüfusun o zamana kadarki en büyük ayaklanması 216/831 yılında Nil Deltasında patlak vermişti. Bu isyan büyük zayıyata rağmen halife askeri birlikleri tarafından bastırıldı. Savaşın ve devamında meydana gelen misillemeden sağ kurtulan yaklaşık beş yüz Kıpti isyancı Şam'a götürülüp burada köle olarak satılırken diğer üç bin kişi de Bağdat'a sürgüne gönderildi¹¹⁰. Dolayısıyla Mısır'da gerçekleşen bu tür olaylara karşı Habeş kralı tarafından şiddetli bir tepki gösterilmesi ihtimali şaşırtıcı değildir¹¹¹; Habeşlilerin eskatolojik ve apokaliptik İslami literatür içerisinde önemli bir yer teşkil ettiği de dikkate alınırsa bu hadislerde neden onlardan bahsedildiği daha kolay anlaşılacaktır. Bu yorumun isabetli olduğu F hadisinden de açıkça görülebilir. Burada Habeşlilerin kendilerine yeteri kadar yardımcı olmadıkları yolundaki Kıptilere yönelik suçlamaları ve Kıptilerin misillemesi olayı, Habeşlilerin Mısır'a gelişinin Kıpti isyanıyla ilgili olduğunu bu hadisler üzerinden açıkça ortaya koyar. A hadisinde de bu isyana dair bir ima olması mümkündür; fakat böyle bir durumda bariz eskatolojik karakteri nedeniyle bu hadisi kesin olarak kabul etmek daha zor olur.

F ve H hadislerinde Habeş kralının ismi zikredilir; fakat H'de bu isim için her iki yazma eserde de Esis ve Useys şeklinde aynı imla kullanılırken F'de iki yazmada da farklı iki imla kullanılır. Şöyle ki: Habeş kralının ismi IS'de Esis'ken BM'de (açıkça yazılmış) أسیس'tir. Makalede bu son hadisin yazımında iki nedenden dolayı أسیس imlası seçilmiştir: Birincisi British Museum'daki yazma eser en sağlam metne sahiptir; ikincisi أسیس henüz yayımlanmamış bu iki yazma eserde Habeş kralına verilen Esbâs isminin kesinlikle hatalı bir şekilde yazılmış halidir¹¹².

¹⁰⁵ Hartmann, *Eine islamische Apokalypse*, s. 102. İlgili hadis için bk. İbnü'l-Arabî, *Muḥâdaratu'l-ibrâr*, Kahire 1906, I, s. 197. Hartmann'e göre Zu'l-'Urf ibaresinin manası da açık değildir. Belki de en doğrusu Hartmann'ın de önerdiği gibi 'urf kelimesine yele (at yeleşi, krş. Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, Williams and Norgate, London 1863, I, 5. Kısım, s. 2014) manası vermektir (Hartmann, *Eine islamische Apokalypse*, s. 103). [İbnü'l-Arabî'nin aktardığı hadis (*Muḥâdaratu'l-ibrâr*, ed. Abdülkerim en-Nemerî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut - Lübnan 2007, I, s. 243) incelendiğinde buradaki الجزر kelimesinin yazar tarafından *khazaros* şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. *Adalar* anlamına gelen الجزر kelimesinin yazar tarafından الحزر şeklinde hatalı olarak okunduğu ve Hazarlar anlamına gelen *khazaros* kelimesinin bağlamla da ilgisi olmadığı tespitlerinden hareketle bu hadiste kastedilen mananın *adalar* olduğuna kanaat getirilmiştir. Bu sebeple metindeki ifade bu doğrultuda düzeltilmiştir (çevirmenin notu).]

¹⁰⁶ Krş. Tâhâ 20/77-80; eş-Şu'arâ 26/63-66; el-A'râf 7/134. Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961, 1931 baskısının tıpkıbasımı, s. 288-289.

¹⁰⁷ Paul Forand, "Early Muslim relations with Nubia", *Der Islam*, vol. 48 1972, s. 117; Younis Beshir Imam, *Die Einwirkungen der mamlukischen Beziehungen zu Nubien und Begaland auf die historische Entwicklung dieser Gebiete*, Hartmut Lüdke Verlag, Hamburg 1971, s. 17-21.

¹⁰⁸ Forand, "Early Muslim relations with Nubia", s. 118. Ayrıca bk. Yusuf Fazl Hasan, *The Arabs and the Sudan*, Khartoum University Press, Hartum 1973, s. 26.

¹⁰⁹ Krş. Sergew Hable Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, United Printers, Addis Abeba 1972, s. 196-198; Gaston Wiet, "Les relations égypto-abyssines sous les sultans mamlouks", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, vol. 4, 1938, s. 122; Wiet, "L'Égypte arabe", s. 146. Habeş kralı onları Nil Nehri'nin yönünü değiştirmekle de tehdit etmiştir (Wiet, "Les relations", s. 116, 123).

¹¹⁰ Kindî, *The Governors and Judges of Egypt*, s. 190; Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 429, 486; Wiet, "L'Égypte arabe", s. 73-75; Caspar Detlef Gustav Müller, *Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1969, s. 146-147; Ira Marvin Lapidus, "The Conversion of the Egypt to Islam", *Israel Oriental Studies*, vol. 2, 1972, s. 248-262, 256; ayrıca bk. Wiet, "Kıbt", El.

¹¹¹ Habeşistan'dan herhangi bir tepki gelmemiştir. Hiç şüphesiz dönemin İskenderiye Patriğinin bu isyanı kinaması ve bu çatışmayı çözmek için bütün yollara başvurması bu durumda etkili olmuştur (Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 488-489; Wiet, "L'Égypte arabe", s. 74).

¹¹² Aziz Suryal Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1955, s. 12 (nr. 428), 21 (nr. 535). Esbâs isminin geçtiği yer için bk. BM, vrk. 194b = IS, vrk. 78a. Her iki yazma eserin bilgisini sırasıyla meslektaşlarım Rıdvân Seyyid Ahmed ve Eugeniusz Sitarz'a borçluyum.

Yukarıdaki hadislerden bazılarının ortaya çıkış tarihi yaklaşık olarak tespit edilebilir. Bu tespit için kullanılan *post quem* terimi (bir olayın gerçekleşebileceği en erken tarih¹¹³) farklı hadislere göre değişir. Örneğin A, B, C ve G hadislerinin *post quem*i ancak Endülüslülerin İskenderiye'ye geldikleri 199/814-5 yılı olarak kesin bir şekilde belirlenebilir. Şehrin Abdullah b. Tâhir tarafından yeniden fethedilmesine işaret eden D rivayetinin *post quem*i ise 212/827 tarihine kadar biraz daha yakına getirmek mümkündür. E, F ve H hadisleri 216/831 yılına kadar götürülebilir; çünkü söz konusu rivayetlerde Kıpti isyanına dolaylı bir gönderme yapılmaktadır. Bu hadislerin mutlak *ante quem*i (bir olayın gerçekleşebileceği en son tarih¹¹⁴) yazarların çoğunluğu tarafından Nu'aym b. Hammâd'ın vefat tarihi olarak belirtilen 228/844 yılıdır. Ancak Nu'aym'ın Irak'a götürülmesi ve halife el-Mu'tasım döneminde hala orada tutuklu olmasından hareketle bundan biraz daha erken bir tarih rahatlıkla kabul edilebilir. Bu ise her halükârda halife el-Mu'tasım'ın 227/842'deki vefatından önceki bir tarihtir; ki Nu'aym yüksek ihtimalle kitabını tutuklanmadan önce zaten tamamlamıştı.

E, F ve H hadisleri için bu zaman aralığı daha da kısaltılabilir; çünkü Endülüslülere karşı kazanılan zaferin ardından Kıptilerin isyanı sonucunda Habeşlilerin Mısır'a saldıracaklarının bildirilmesiyle bu hadislerin güncel kalma süresi otomatik olarak sınırlandırılmış olur. Zira Habeşistan veya Nubia tarafından herhangi bir tepki gelmeyeceği çok geçmeden anlaşıldığı için bu üç hadisin ancak ayaklanma sırasında veya kısa bir süre sonra ortaya çıktığı sonucuna varılabilir¹¹⁵.

Nu'aym bu hadislerden hiçbirini hocaları olarak zikrettiği hadisçilerden işitmiş olamaz; çünkü onların tamamı 199/414-5 yılından önce vefat etmiştir. Yine de bu durum Nu'aym'ın söz konusu uydurma faaliyetinin tek sorumlusu olduğu anlamına gelmez: Zira Hâkim en-Nisâbüri tarafından aktarılan H rivayetinin isnadında Nu'aym'ın adı geçmez; aynı şekilde *Futûhi Mısır*'da, *Mu'cemu'l-büldân*'da ve *Husnu'l-mu'hâdara*'da da Nu'aym'ın adı zikredilmez. Ayrıca Ebû Kâbil, İbn Lehî'a ve Leys b. Sa'd gibi hadisçilerin (bu hadislerin vakfedildiği sahabe rivailer dışında) bu isnadların tamamında yer alması bu tür hadisleri onlara nispet etme eğiliminin olduğunu gösterir; Nu'aym ise Mısır'da kaldığı süre boyunca uydurma isnadlarla ortaya çıkan bir dizi hadisi toplamakla yetinmiştir. Nu'aym'ın burada esas sorumlu tutulması gereken husus, senedde Ebû Kâbil, İbn Lehî'a veya bu hadislerin nispet edildiği bazı rivailerle kendisi arasındaki boşluğu doldurabilmek için hocalarından bazılarını, (örneğin Velid b. Müslim) onları (Ebû Kâbil, İbn Lehî'a

veya diğer rivailerini¹¹⁶) tanıyormuş gibi göstermesidir. Böyle yaparak bu isnadları "mükemmel" hale getirmeye çalışmıştır; ki bu durum *usûlü'l-hadîs* risalelerinde *tedlis* olarak bilinen bir uygulamaya başvurmasından kaynaklanır¹¹⁷.

¹¹³ Çevirmenin notu.

¹¹⁴ Çevirmenin notu.

¹¹⁵ Halife el-Me'mûn 217/832 yılında Mısır'ı ziyaret ettiği zaman Nubia kralı Fustât'a bir heyet gönderdi (Forand, "Early Muslim relations with Nubia", s. 117). Yukarıda belirtildiği gibi el-Mutasım döneminde, 221/836 yılında, halife ile Nubia kralı arasında bir elçilik mübadelesi yapılmıştı. el-Mu'tasım Bağdat'a kendi oğlunun başkanlığında bir elçilik gönderdi (Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 505, str. 1-2; Forand, "Early Muslim relations with Nubia", s. 118-119). Daha önce İskenderiye patriği José, Nubia ve Habeş krallarına yazmıştı. Onlara Kıptilerin başına gelenleri anlatmış ve Mısır'daki Müslüman

yetkilileri hakkında çok olumlu sözler söylemişti (Savires b. el-Mukaffa', "History of the Patriarchs", X, 5.Kısım, s. 504, str. 1-2).

¹¹⁶ Çevirmenin notu.

¹¹⁷ Meslektaşlarının çoğunluğuna göre Nu'aym güvenilir bir hadisçi değildir (İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, s. 361). *Tedlis* terimi için bk. Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*, ed. es-Seyyid Mu'zam Hüseyin, el-Mektebetü't-Ticârî, Beyrut 1935, s. 103; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, ed. Nurettin İtr, Dârü'l-Fikr, Medine 1972, s. 66; Tîbî, *el-Hulâsâ fi usûli'l-hadîs*, ed. Subhî Semerrâ'î, 'Âlemü'l-Kütüb, Bağdat 1971, s. 74; ayrıca bk. Hüseyin Muhammed Hidayet, "Tadlîs", EI eki içinde; Subhî Salih, *Ulûmu'l-hadîs*, Dârü'l-İlmi'l-Melâ'în, Beyrut 1973, s. 170.

KAYNAKÇA

- Abel, Armand; "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman", *Studia Islamica* vol. 2, Paris, 1954, ss. 23-43.
- Abel, Armand; "La Signification apologetique et politique des apocalypses islamo-chrétiennes au Moyen Age", *Proceedings of the 22. Congress of Orientalists (Held in Istanbul 1951)*, (Ed. Ahmed Zeki Velidi Togan), E. J. Brill, Leiden, 1957.
- Abel, Armand; "Un hadîṭ sur la prise de Roma dans la tradition eschatologique de l'İslam", *Arabica*, Londra, vol. 5, 1958, ss. 1-14.
- Atiya, Aziz Suryal; *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1955.
- Berzencî; *el-İşâ'a li-eşrâfi's-sa'a*, Kahire, 1907.
- Beshir Imam, Younis; *Die Einwirkungen der mamlukischen Beziehungen zu Nubien und Begaland auf die historische Entwicklung dieser Gebiete*, Hartmut Lüdke Verlag, Hamburg, 1971.
- Brockelmann, Carl; *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL) Supplementband*, E. J. Brill, Londra, 1996.
- Brooks, Ernest Walter; "The Arab Occupation of Crete" *The English Historical Review*, vol. 28, Oxford, 1913, ss. 431-443.
- Caetani, Leone; *Annali dell'İslam*, Milan, 1905.
- Canard, Marius; "İkrîşî", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Edisyon, E. J. Brill, Leiden - Londra, 1960.
- Eckart Stetter; *Topoi und Schemata im Hadîṭ*, Basılmamış doktora tezi, Universität Tübingen, 1965.
- Eickhoff, Ekkehard; *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland*, Berlin, 1966.
- Fahmy, Aly Mohamed; *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean*, Kahire, 1966.
- Forand, Paul; "Early Muslim relations with Nubia", *Der Islam*, vol. 48, Hamburg, 1972, ss. 111-121.
- Gibb, Alexander Roskeen Hamilton; "Abū'l-Sarāyā", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Edisyon, E. J. Brill, Leiden - Londra, 1960.
- Goeje, Michael Jan de - Jong, Pieter de; *Fragmenta historicorum arabicorum*, Leiden, 1869.
- Grohman, Adolf; "al-Sarī", *The Encyclopaedia of Islam*, 1. Edisyon, E. J. Brill, Leiden - Londra, 1960.
- Hâkim en-Nisâbüri; *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîṭ*, (Ed. es-Seyyid Mu'zam Hüseyin), el-Mektebetü't-Ticârî, Beyrut, 1935.
- Hâkim en-Nisâbüri; *Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, Haydarabad, 1916-1923-4, Beyrut baskısının tıpkıbasımı.
- Hartmann, Robert; *Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit*, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, Berlin, 1924.
- Hasan, Yusuf Fazl; *The Arabs and the Sudan*, Khartoum University Press, Hartum, 1973.
- Hatîb el-Bağdâdî; *Târîhu Bağdâd*, Kahire, 1931.
- Hidayet, Hüseyin Muhammed; "Tadlîs", *The Encyclopaedia of Islam*, 1. Edisyon, E. J. Brill, Leiden - Londra, 1960.
- İbn Abdî'l-Hakem; *Futûhi Mısr*, (Ed. Charles Cutler Torrey), Yale University Press, New Haven, 1922.
- İbn Ebî Hâtîm; *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Haydarabad, 1952.
- İbn Hacer; *Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarabad, 1907-1909.
- İbn Sa'd; *Tabakât*, (Ed. Eduard Sachau), Leiden, 1918.
- İbn Tayfûr; *Kitâbu Bağdâd*, Bağdat - Beyrut, 1968.
- İbnü'l-Arabî; *Muḥâdaratu'l-ebâr*, (Ed. Abdülkerim en-Nemerî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut - Lübnan, 2007.
- İbnü'l-Arabî; *Muḥâdaratu'l-ebâr*, Kahire, 1906.
- İbnü'l-Cevzî; *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1979.
- İbnü'l-Esîr; *el-Kâmil*, (Ed. Carl Johan Tornberg), Leiden, 1851-1876.
- İbnü's-Salâh; *'Ulûmu'l-hadîṭ*, (Ed. Nurettin İtr), Dârü'l-Fikr, Medine, 1972.
- Jan Wensinck, Arent; *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, E. J. Brill, Leiden, 1927.
- Kindî, Ebû Ömer; *The Governors and Judges of Egypt*, (Ed. Rhuvon Guest), Wentworth Press, Leiden - Londra, 1912.
- Lane, Edward William; *Arabic-English Lexicon*, Williams and Norgate, London, 1863.
- Laoust, Henri; *Les schismes dans l'İslam*, Payot, Paris, 1965.
- Lapidus, Ira Marvin; "The Conversion of the Egypt to Islam", *Israel Oriental Studies*, vol. 2, Tel Aviv, 1972, ss. 248-262.
- Lévi-Provençal, Evariste; "Abū Ḥafş 'Umar", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Edisyon, E. J. Brill, Leiden - Londra, 1960.
- Lévi-Provençal, Evariste; *Historie de l'Espagne musulmane*, Paris-Leiden, 1950.

- M. Imamuddin, Syed; "Cordovan Muslim Rule in Iqritish", *Journal of the Pakistan Historical Society*, vol. 8, Karaçi, 1960, ss. 297-312.
- İbn Sa'îd; *el-Muğrib*, (Ed. Şevkî Dayf), Kahire, 1964.
- Mainz, Ernst; "Die Türken in der klassischen arabischen Literatur", *Der Islam* vol. 21, Hamburg, 1933.
- Makrizî; *el-Hıttâf*, Dâru Sâder, Beyrut, ts. (1270/1854 Bulak baskısının tıpkıbasımı).
- Maspero, Jean – Wiet, Gaston; *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, Kahire, 1914-1919.
- Mukaffa', Savires b.; "History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria", çev. Basil Evetts, *Patrologia Orientalis*, (Ed. Basil Evetts), Wentworth Press, Paris, 1959.
- Müller, Caspar Detlef Gustav; *Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969.
- Nagel, Thomas; *Rechtleitung und Kalifat Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, Bonn, 1975.
- Nu'aym b. Hammâd; *Kitâbu'l-Fiten*, Atf Efendi Kütüphanesi, İstanbul, nr. 602.
- Nu'aym b. Hammâd; *Kitâbu'l-Fiten*, British Museum, Londra, nr: 9449.
- Nu'aym b. Hammâd; *el-Fiten*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut - Lübnan, 2004.
- Patton, Walter Melville; *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897.
- Remiro, Mariano Gaspar; *Cordobeses Musulmanes en Alejandria y Creta* -D. Francisco Codera'ya hürmetle- Zaragoza, 1904.
- Rotter, Von Gemot; "Abū Zur' ad-Dimaşkī u. das Problem d. frühen arab. Geschichtsschreibung in Syrien", *Die Welt des Orients*, Göttingen, vol. 6, 1971, ss. 80-104.
- Sellassie, Sergew Hable; *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, United Printers, Addis Abeba, 1972.
- Sezgin, Fuat; *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, E. J. Brill, Londra, 1974.
- Sijbolt Attema, Dirk; *De Mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den Jongsten Dag en zijn voorteekenen*, Noord-Hollandsche Uitgevers MII, Amsterdam, 1942.
- Sourdel, Domonique; "Babāk", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Edisyon, E. J. Brill, Leiden - Londra, 1960.
- Sourdel, Domonique; "İbr. B. al-Mahdī", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Edisyon, E. J. Brill, Leiden - Londra, 1960.
- Speyer, Heinrich; *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim, 1961, 1931 baskısının tıpkıbasımı.
- Subhî Salih; *Ulûmu'l-ḥadîs*, Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1973.
- Suyûtî; *Husnu'l-muḥâdara*, (Ed. Ebu'l-Fazl İbrahim), Dâru İhya'ı'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire, 1967.
- Syrus, Mychael; *Chronique de Michel de Syrien*, (Ed. Jean-Baptiste Chabot), Paris, 1899-1910.
- Taberî; *Târîh*, (Ed. Michael Jan de Goeje), Leiden, 1901.
- Tibî; *el-Ḥulâşâ fi uşûli'l-ḥadîs*, (Ed. Subhî Semerrâ'î), 'Âlemü'l-Kütüb, Bağdat, 1971.
- Vasiliev, Alexander Alexandrovich; *Byzance el les arabes*, Brüksel, 1953.
- Wiet, Gaston; "Kibt", *The Encyclopaedia of Islam*, 1. Edisyon, E. J. Brill, Leiden - Londra, 1960.
- Wiet, Gaston; "L'Égypte arabe", *Historie de la nation égyptenne*, (Ed. Gabriel Hanotaux), Paris, 1937.
- Wiet, Gaston; "Les relations égypto-abyssines sous les sultans mamlouks", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, vol. 4, Kahire, 1938, ss. 115-140.
- Ya'kûbî; *Târîh*, (Ed. Martinus Theodorus Houtsma), E. J. Brill, Leiden, 1883.
- Yâkût el-Hamevî; "el-A'mek", *Mu'cemu'l-büldân*, Dâru Sâder, Beyrut, 1993.
- Zehebî; *Mizânu'l-i'tidâl*, (Ed. Ali Muhammed el-Becâvî), Dârü'l-Marife, Beyrut, ts.
- Ziriklî; *el-A'lâm*, Beyrut, 1969.

EXTENDED ABSTRACT¹¹⁸

This study which discusses the conquest of Alexandria by a Muslim group from al-Andalus, was written in 1976 before any work was done on this conquest. In this respect, it should be stated that it is a basic study written in the related field. It is possible to summarize the method followed by the author in this article as follows: First, he tells the conquest of Alexandria by a plotting. Then he cites the narrations about this conquest which are found in the traditionist Nu'aym Ibn Hammād's book *Kitāb al-Fitan* (in that period only manuscript copies were found) and he evaluates them in terms of isnād and matn. In this context, it can be said that the author conducted this study on two main topics. If the first subject is observed in this respect, it is seen that the author is trying to narrate the conquest of Alexandria by al-Andalusians in all details. In this direction, he first mentions the main sources he used. These are the work of Egyptian scholar Abū 'Umar al-Kindī's *Tesmiyetu vulāti Mısr* and Savires b. al-Mukaffa's *Ta'rīkh Beḫāriketu'l-Kenīseti'l-Mısrıyye* and al-Ya'kūbī's *Ta'rīkh*. The author describes this conquest in detail, based on the narrations conveyed in these works. By referring to the political situation of Alexandria before the conquest, he reveals the political reasons that led to this conquest. According to this, Egypt was experiencing anarchy at that time and a state of turmoil arising from the weakening of the authority of the caliphate due to the civil war between al-'Amīn and al-Ma'mūn. Taking advantage of this situation in Egypt, a group of al-Andalusian Muslims succeeded in seizing Alexandria and occupying it for a long time. For the author, since the Egyptian people who experienced a great turmoil during these invasions, which took place several times, were greatly affected by this situation. For this reason, eschatological hadīths about the relevant conquest are frequently encountered in this region. This is where the second main topic of the article comes into play: The eschatological hadīths that related to the conquest of Alexandria and their analysis... The author cites nine hadīths related to this subject in two manuscripts of *Kitāb al-Fitan*, one of these manuscripts is in the British Museum and the other is in the Atif Efendi Library. He compares each of these hadīths with each other in terms of both content and form. In the light of this comparison, the best matn is the one in the British Museum. The advantage of the copy in the Atif Efendi Library is being vocalized; however, it is not possible to benefit from this act, because most of the vocalization is wrong. In addition, while it is a text with isnāds in the British Museum, only the text parts of the hadīths are exist in the other copy. On the other hand, the author reveals the differences between two manuscripts in terms of content. Accordingly, he determines that the spelling of some words and some names of places and narrators are different in both copies. The author makes a choice among them according to his own criteria. Then he mentions the most important issue related to these hadīths: How reliable (authentic) are they? Here, he firstly puts these hadīths to integrity test based on the events they mentioned about. In the opinion of author, the eschatological narrations that expressed in the relevant hadīths are essentially guesses made based on some simultaneous events; in addition, they have many aspects that do not fit both with each other and with historical facts. Secondly, he puts the isnāds of hadīths to reliability test. For this purpose, he tries to calculate the emergence dates of these hadīths by using the terminus post quem (tpq) and terminus ante quem (taq) dating methods. According to the author, Nu'aym could not have heard these hadīths from any of his teachers, because all his teachers died before 199/814-5 of Hijrī. But according to these dating methods applied by the author, these hadīths must have appeared in 199/814-5 at the earliest. Therefore, as claimed by the author these hadīths were put into circulation by some traditionists from the third generation such as Abū Qābil, Ibn Lahī'a and Lays b. Sa'd, to whom eschatological narrations were often attributed. As stated by author, Nu'aym b. Hammād was content only with collecting such hadīths. It cannot be said that only he put these narrations into the circulation; because Nu'aym's name is not mentioned in several variants of the same narrations transmitted from Ḥākim. Nu'aym's main mistake here is that he ascribed his teachers (eg. al-Walīd b. Muslim) to traditionists from the third generation, even though they had not heard these hadīths from them, to give the isnāds a sound (ṣaḥīḥ) image. Nu'aym has damaged the integrity of these isnāds with this practice called tadlīs in uṣūl al-hadīth terminology.

The article is important in that it deals with the application of dating methods applied in different disciplines to hadīths and is a basic source for orientalist studies in the field of fitan. For this reason, I aimed to translate the related article into Turkish and present it to the benefit of researchers who will study on fiten or dating methods. The first Turkish translation of the original article is this work. During the translation phase, I kept in touch with the author and got his support and tried to reach the closest translation. In this context, I translated the expression "Hispano-Musulmanes" in the title of the article as "Andalusian" with the recommendation of the author. Because the author stated that he preferred the word "Hispano-Musulmanes" since the term "Andalusian" was not widely used in Spain in the 70's when he wrote this article. In addition, I translated the expressions "Españolas" in the text as "Andalusian" in line with the author's suggestion. As a matter of fact, the writer stated that during the time Nu'aym lived, Spain did not exist yet; therefore, it would be more appropriate to use the word "Andalusian". I adopted an author-oriented method in translation, and I added the necessary explanations about some of the concepts and names and events in the article to the footnotes as "translator's note". In addition, I corrected minor bug fixes in the text, again with the "translator's note" information.

¹¹⁸ Bu geniş özet Ortaçağ Araştırmaları Dergisi yazım kuralları gereği çevirmen tarafından yazılmıştır. Orijinal makalede yazara ait geniş özet yer almamaktadır.

PENNA, Daphne, “Benzer Sorunlar, Benzer Çözümler? İtalyan Şehir Cumhuriyetleri ile İlgili Yasal Konularda Bizans Chrysobulları ve Haçlı Sözleşmeleri”, Çev: H. Ömer Özdemir, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/I, Haziran 2022, s. 208-216.

Makale Türü: Tarih Çeviri

DOI No:

Geliş Tarihi / Received: 19 Ağustos/ August 2021
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Ocak/January 2022
Published Online: 26 June 2022

Benzer Sorunlar, Benzer Çözümler? İtalyan Şehir Cumhuriyetleri ile İlgili Yasal Konularda Bizans Chrysobulları ve Haçlı Sözleşmeleri*

Yazar

Daphne PENNA^{1*}

¹ Dr., University of Groningen, Faculty of Law, GRONINGEN/ NETHERLANDS.

* d.penna@rug.nl

Çevirmen

H. Ömer ÖZDEMİR^{2*+}

² Doktora Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ortaçağ Tarihi ABD, İSTANBUL.

* tarhcomer@gmail.com

+ORCID: 0000-0002-0521-8987

Similar Problems, Similar Solutions? Byzantine Chrysobulls and Crusader Charters on Legal Issues Regarding the Italian Maritime Republics

* Bu makale şurada yayımlandı: Daphne Penna, “Similar Problems, Similar Solutions? Byzantine Chrysobulls and Crusader Charters on Legal Issues Regarding the Italian Maritime Republics”, *Byzantium in Dialogue with the Mediterranean: History and Heritage*, ed. Frances Andrews, Brill, Boston 2019, ss. 162-181. (Bu makalenin yayın hakları Brill’e aittir. Ayrıca makalesini çevirmeme izin verdiği için Dr. Daphne Penna’ya ve Brill yetkilileri Marcella Mulder ve Tanja Cowall’a sonsuz teşekkürler.)

Giriş

12. yüzyılın sonuna kadar Venedik, Pisa ve Cenova gibi İtalyan deniz şehirleri, Bizans imparatorlarından önemli ticarî ve finansal ayrıcalıklar elde ettiler ve böylece Akdeniz dünyasında önemli bir rol oynadılar. Bu ayrıcalıklar imparatorun altın mühürlü fermanı olan chrysobullara İtalyan şehirleri lehine dahil edildi¹. Geçmişte pek çok akademisyen² tarafından çalışılmış olan ticarî ayrıcalıklar dışında, bu chrysobullarda yasal meseleler de düzenlenmişti: Örneğin denizcilik, gemi enkazı ve -bu enkazı- kurtarma hükümleri, yargı meseleleri, iki taraf arasındaki yasal iş birliği formları ve İtalyanlara verilen taşınmaz mülk imtiyazları³. 11. yüzyıl sonu ve 12. yüzyıl boyunca, Ortadoğu'da peyderpey Haçlı devletleri kuruldu. İtalyan şehirleri ile çeşitli Haçlı liderleri arasındaki sözleşmeler günümüze ulaşmayı başardı. Şüphesiz Haçlı devletleri, özellikle bu bölgelerdeki feodal hukuk uygulamaları ile ilgili yasal meseleler aşırı derecede karmaşık olduğu için özel bir başlığı temsil eder⁴. Bununla beraber, Haçlı liderleri ile İtalyanlar arasındaki sözleşmelerin Bizans imparatorlarının İtalyanlar lehine yayınladıkları yasalarla aynı periyotta yapıldığı göz önüne alınacak olursa, İtalyanlara verilen Bizans yasaları ile Haçlı sözleşmelerinin yasal içeriği konusunda bazı paralellikler kurulabilir. Sonuçta İtalyan tüccarlar seyahat edip işlerini genişlettikçe aynı yasal meseleler baş gösterdi: İmparatorlukta ya da Haçlı devletlerinin sınırlarında bir gemi enkazı olması durumunda İtalyanların mallarına ne oldu? Bizans ya da Haçlı devletlerinde öldüklerinde, mülklerine ne oldu? İtalyanlar, Konstantinopolis ve Haçlı devletlerinde kendi hâkimlerini ve kanununu kullanma hakkına sahipler miydi?

Bu makalede, Bizans yasalarında Venedik, Pisa ve Cenova'ya yönelik düzenlenen bazı hukuki meselelerin örneklerine odaklanacağım ve aynı üç İtalyan şehrine verilmiş olan Haçlı sözleşmelerinde karşılaşılan benzer yasal meselelerle alakalı ilk olacak bazı karşılaştırmalar yapmaya çalışacağım. Burada Bizans yasalarında karşılaşılan tüm yasal meselelerin Haçlı sözleşmelerinde düzenlenenlerle tafsilatlı bir mukayesesi yapmak ya da Haçlı devletlerinin oluşumunun ve yönetiminin tam analizini sunmak çok ileri gitmek olurdu. Kullanılan kaynak materyal, esasen 1204'e kadar olan periyodu kapsayan tezim için yapılan önceki araştırmadan elde

edilmektedir⁵. Bu makalenin amacı İtalyan tüccarlar açısından özellikle Haçlı hukuk meselelerine kıyasla Bizans hukuk meselelerinin incelenmesine olan ilgiyi artırmak ve Haçlı tarihçileri, özellikle de Haçlı hukukuyla ilgilenen hukuk tarihçileri ile iş birliği kanalları açmaktır. Angeliki Laiou'nun yazıları hali hazırda bu yönde ilham verici bir değişim sunar⁶. Ben, Bizans imparatorları ve Haçlı liderleri tarafından İtalyanlara verilen taşınmaz mülk imtiyazlarına atfta bulunan yasal meseleleri tartışarak başlayacağım. Devamında, Konstantinopolis ve Haçlı devletlerindeki İtalyan hâkimlerin yargı yetkisine ve daha sonra İtalyanlara ilişkin deniz hukuku, gemi enkazı ve bunları kurtarma hükümlerine atfta bulunacağım. Son bölümde, İtalyanların Akdeniz'de Ortaçağ hukukunun oluşumundaki rolüne ilişkin tartışılan örneklerden hareketle sonuçlar çıkarılacaktır.

İtalyanlara Verilen Taşınmaz Mülk İmtiyazları

11. ve 12. yüzyıllarda İtalyanların, Bizans imparatorlarından standart talepleri işlerinin ve oradaki hayat kalitelerinin kolaylaşması için (toplulukları büyütükçe) Konstantinopolis'te onlara taşınmaz mülk imtiyazı verilmesiydi⁷. Bu talepler tüccarların mallarını güvenli bir şekilde depolayabilecekleri yerlere olan ihtiyaçlarından kaynaklanıyordu⁸. Bizans'ın Venedik, Pisa ve Cenova'ya verdiği imtiyazlar Konstantinopolis'teki alanlardan, esasen iskeleler (scalai⁹) ve dükkanlardan (embola¹⁰) ayrıca kiliseler, atölyeler, fırınlar ve başka binalardan oluşuyordu. İtalyanlara verilen bu tarz taşınmaz mülk imtiyazının ilk kanıtı, I. Aleksios Komnenos tarafından 1082'de Venedik lehine yayımlanan chrysobullunda bulunabilir¹¹. Aynı imparator 1111'de Pisalılara da Konstantinopolis'te mülk imtiyazı verdi.

Ceneviz de böylesine imtiyazlar elde etmeye istekliydi. Cenova'nın imparator ile müzakere edecek elçisine verdiği talimat mektubunda, Ceneviz otoritelerinin, elçisine Venediklilerin elinde bulunanlarla benzer boyutta Konstantinopolis'te özel mülk çeşitleri talep etmeleri talimatı verdiğini okuyoruz. Eğer imparator bu mülk imtiyazını vermezse elçi, Pisalıların aldıklarına benzer diğer binaları talep etmekle görevlendirilmişti¹². Bu ifade İtalyanların, imparator tarafından diğer İtalyanlara verilen imtiyazlardan gayet haberdar olduklarını ve -en azından bazı durumlarda- taleplerini önceki tür

¹ Bu tür Bizans yasaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Franz Dölger ve Johannes Karayannopoulos, *Byzantinische Irkundenlehre. Erster Abschnitt: Die Kaiserurkunden* (Munich, 1968), ss. 94-107 ve 117-28.

² Bu belgelere ticarî ve siyasî perspektiften genel bir bakış için bk. Ralph-Johannes Lilie, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa and Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi 1081-1204* (Amsterdam, 1984)

³ 10, 11 ve 12. yüzyıllarda Venedik, Pisa ve Cenova'ya verilen korunmuş tüm Bizans imparatorluk yasalarının (chrysobullar, mektuplar, fermanlar vs.) hukuksal analizi için bk. Dafni Penna, "The Byzantine Imperial Acts to Venice, Pisa and Genoa, 10th-12th Centuries. A comparative legal study." Doktora Tezi (University of Groningen, 2012)

⁴ Bu konu için örnek olarak bk. Joshua Prawer, *Crusader Institutions* (Oxford, 1980), Bundan sonra Prawer diye aktarılacaktır ve J. L. La Monte, *Feudal Monarchy in Latin Kingdom of Jerusalem, 1100 to 1291* (Cambridge, MA, 1932, Yenibaskı New York, 1970) ve D. Jacoby'nin pek çok yazısı; örneğin David Jacoby, "The Venetian privileges in the Kingdom of Jerusalem" içinde *Montjoie, Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, ed. Benjamin Z. Kedar ve diğerleri, (Aldershot, 1997), ss. 155-75.

⁵ Bk. Penna, "The Byzantine Imperial Acts."

⁶ Özellikle bk. Angeliki E. Laiou, *Byzantine trade*, içinde *The Crusades from the perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. Angeliki E. Laiou ve Roy Parviz Mottahedeh, (Washington D.C., 2001), ss. 180-87. Bu doğrultuda ayrıca La Monte, *Feudal Monarchy*, ss. 227-42, özellikle s. 236, n. 2, Prawer, s. 244 ve David Jacoby, "Venetian privileges", ss. 157 ve 161.

⁷ 11. yüzyıldan, korunmuş olan Aleksios Komnenos'un Venedik lehine verdiği tek chrysobull 1082'de yayımlandı. Venedik, Pisa ve Cenova'ya verilen diğer bütün Bizans yasaları 12. yüzyıla tarihlenmektedir.

⁸ Akdeniz'de seyahat eden tüccarların konaklama sorunları için bk. Olivia Remie Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World* (Cambridge, 2003) ve aynı yazarın "Funduq, Fondaco and Khan in the Wake of Christian Commerce and Crusade" içinde *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. Angeliki E. Laiou ve Roy Parviz Mottahedeh, (Washington D.C., 2001), ss. 145-56.

⁹ σκάλα terimi için bk. Chrysa Maltezou, "Il Quartiere Veneziano di Constantinopoli, *Thesaurismata* 15 (1978), 30-61; burada s. 32 terim üzerine ilave bibliyografya sağlar. Ayrıca bk. Paul Magdalino, "The Maritime Neighborhoods of Constantinople: Commercial and Residential Functions, Sixth to Twelfth Centuries", *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000), 209-26, burada ss. 223-24.

¹⁰ İtalyanlara hitap eden Bizans belgelerinde *embolon*, *embolos*, *embolum* kelimelerinin kullanımı ve anlamı için bk. Horatio F. Brown, *The Venetians and the Venetian Quarter in Constantinople to the close of the twelfth century*, *Journal of Hellenic Studies* XL (1920), 68-88, burada s. 75, ve Paul Magdalino, "The Maritime Neighborhoods", ss. 219, 223-24.

¹¹ Bk. Franz Dölger ve Peter Wirth, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453. 2. Teil, Regesten von 1025-1204* (Munich, 1995), ss. 93-95, Regesten numarası 1081, bundan sonra Dölger-Wirth olarak aktarılacak ve Regesten numaraları Reg olarak kısaltılacaktır.

¹² (...) in magna urbe Constantinopolitana tot scalas et ambolos cum ecclesiis et omni suo commodo quot Veneti habebant, postuletis, vel saltem ad ultimum si melius non possentis, quot Pisani habent. Bu talimatlar I. Manuel Komnenos'un 1169'da Cenova'ya verdiği chrysobullun edisyonunda dipnot olarak yer almaktadır. (Reg, 1488): ed. C. Imperiale di Sant' Angelo, *Codice Diplomatico della Repubblica di Genova*, Fonti per la storia d'Italia, 3 vol (Rome, 1936-42) burada Vol II, no. 50, ss. 114-16, n. (I) "Emendationes...", burada s. 114, bundan sonra Cod. Dipl. Genova olarak aktarılacaktır.

imtiyazlara dayandırdıklarını kanıtlamaktadır. Diğer bir deyişle, İtalyan şehirleri arasında imparatorluk imtiyazlarını almak hususunda süregelen bir rekabet olmalıydı ve bir şehre ilişkin Bizans imparatorluk yasalarının içeriği, diğer şehirlere ilişkin imparatorluk yasalarının içeriğini de etkilemiş hatta dikte ettirmiş olmalıdır. 1169'da İmparator I. Manuel Komnenos, Konstantinopolis'te *diğerleri arasında* Ceneviz'e mülk imtiyazı veren Cenova lehine ilk chrysobullu yayınladı¹³.

Chrysobullar, mektuplar ve fermanlar da dahil olmak üzere pek çok Bizans imparatorluk belgesinde, bu tür imtiyazlara rastlıyoruz. Bizans'ın tüm belgeleri Yunanca yayınlandı ve Bizans yetkilileri tarafından Latinceye çevrildi¹⁴. Bu belgelerin tümünde imparatorluğun İtalyanlara verdiği taşınmaz mülk imtiyazları "bağışlar" olarak tanımlandı. Yunancada "bağış"¹⁵ anlamındaki δωρεά kelimesi kullanıldığı gibi (Latince de bu kelime *munus* idi) "bağış" kelimesinden türetilen ya da onunla bağlantılı kelimeler de kullanıldı. İtalyanlara verilen taşınmaz mülk imtiyazlarının ve kullanılan hukuki terminoloji ile ilgili belgelerin incelenmesi, dikkat çekici bir şekilde bu belgelerde Yunanca veya Latince "tam mülkiyet" fikriyle bağlantılı hiçbir kelimenin bulunmadığını ortaya koymaktadır. İtalyanların bu mülkü sahiplendiğinden (voμή ya da κατοχή İng. possession) tekrar tekrar bahsedildi ancak "tam mülkiyet" kavramını ifade eden bir mefhum dahil edilmedi. Hukuken mülkiyet (ownership), sahiplik (possession) ve alıkoyma (detention) arasında fark vardır. Mülkiyet bir hak ve sahiplik ise bir gerçektir. Bir mülk sahibi bir malı kendisi için tutma hakkına sahip olan kişidir. Mülk sahipleri genelde malların zilliyetlerine sahiptirler ancak bu her zaman şart değildir. Örneğin bir hırsız başkasının mülkiyetindeki bir mala sahiptir; hırsız bu malı kendisi için tutabilir ancak bunu yapma hakkı yoktur. Alıkoyma kelimesi hukukçular tarafından birinin bir başkasının malını tutma durumunu tanımlamak için kullanılır; örneğin bir emanetçi bir malı kendisi için değil mevduat sahibi için tutar ancak emanetçinin ne mülkiyet hakkı vardır ne de sahipliği söz konusudur. İngilizcede "possession" terimi hem sahiplik hem de

alıkoyma anlamlarına geliyor ki bu bir problem, bu sebeple burada Latince bir terim olan *possessio* ifadesini kullanmayı tercih ediyorum¹⁶. Bizans belgelerinde tam mülkiyet ile ilgili hiçbir kelimenin olmaması gerçekten dikkat çekicidir çünkü bu döneme ait Bizans belgelerinde, örneğin mülkiyet devrinin gerçekleştiği manastır belgelerinde, "δεσποτεία" ya da "κυριότης" gibi kelimeler malın tam mülkiyetini belirtmek için kullanılır¹⁷. Aslında "mülkiyet" (δεσποτεία ya da κυριότης) kelimesine Bizans belgelerinde sıklıkla mülkiyetin "tam" (τελεία ya da καθαρά δεσποτεία) olduğunu ve herhangi bir kısıtlama yapılmadığını ima eden bir sıfat eşlik eder (ἀναφαίρετος δεσποτεία)¹⁸. Taşınmaz mülkün İtalyanlara teslim edilmesinin formalitelerine ilişkin, aşağıdaki prosedürden bahsedilmektedir: Taşınmaz mülkü tanımlayan bir teslim yasası¹⁹ (πρακτικόν παραδόσεως) hazırlanmak zorundaydı²⁰. Genellikle bir imparatorluk noteri (bazen bir Bizans yetkilisi tarafından tasdik edilirdi) tarafından hazırlanan bu yasa yetkili Bizans bürosunda bir chrysobull ile beraber kaydedilmeliydi; bunun dışında hiçbir eyleme gerek yoktu. Bizans imparatorları tarafından İtalyanlara teslim edilen taşınmaz mülk imtiyazlarının ana elementlerinin taslağı çizdikten sonra şimdi Haçlı liderleri tarafından İtalyanlar lehine yapılmış olan taşınmaz mülk imtiyazlarına dönelim.

Haçlı Seferleri ve Ortadoğu'da Haçlı devletlerinin oluşumu İtalyan tüccarlar için yeni fırsatlar ve yeni pazarlar yarattı. Haçlılar sözleşmelerle Venedik, Pisa, Cenova, Amalfi ve Ancona'ya taşınmaz mülk imtiyazı verdiler. Örneğin, 1123'te²¹ Kudüs Krallığı ile Venedik arasında yapılan bir anlaşma olan *Pactum Warmundi* ile Venediklilerin, Kudüs Krallığının şehirlerinde taşınmaz mülk edinmesi garanti altına alınmıştı²². 1098'de I. Bohemond, Ceneviz'e Antakya'da bazı taşınmaz mülk imtiyazları verdi²³. 1188'de Conrad de Montferrat Akka'daki Pisalılara, içerisinde taşınmaz mülkleri de kapsayan ayrıcalıklar verdi²⁴. Kısacası, İtalyanlar tıpkı Bizans başkentinde yaptıkları gibi Haçlı devletlerinde kendi bölgelerini yarattılar. Bundan dolayı her iki imtiyazın sonucu benzer görünüyor. Bu mülklerin İtalyanlara imtiyaz olarak verilmesi bakımından Bizans

¹³ Bk. Dölger-Wirth, ss. 255-56, Reg. 1488.

¹⁴ Komnenos ve Angelos hanedanlıkları boyunca Bizans yetkilileri tarafından çevrilen Bizans belgeleri için bk. Christian Gastgeber, "Die Lateinische 'Übersetzungsabteilung' der Byzantinischen Kaiserkanzlei unter den Komnenen und Angeloi" 3 vol, Doktora tezi (Vienna, 2001) ve aynı yazarın "Die Lateinische 'Übersetzungsabteilung' der Arbeit in der byzantinischen Kaiserkanzlei" içinde *Byzance et le monde exterieur, Contacts, relations, echanges*, ed. Michel Balard ve diğerleri, (Sorbonne, 2005), ss. 105-22.

¹⁵ Örneğin "bağışlanan taşınmazlar" ("δεδορημένα ἄκίνητα"). Başka örnekler görmek için bk. Penna, "The Byzantine Imperial Acts", ss. 205-06.

¹⁶ Penna, "The Byzantine Imperial Acts", ss. 205-06. Bu hukuksal belirsizliğin İngilizce kullanımı için bk. Bary Nicholas, *An Introduction to Roman Law* (Oxford, 1975), ss. 107-14 ve s. 168. Bizans hukukunda *possessio* ve onun muhafazası için bk. Marinos Tantalos, "Η νομή και η προστασία της από το ὕστερο ρωμαϊκό στο βυζαντινό δίκαιο" (Geç Roma'dan Bizans hukukuna *possessio* ve onun muhafazası) Doktora tezi, (Athens, 2016)

¹⁷ Örnek için bk. Paul Lemerle ve diğerleri, *Actes de Lavra, I, Des origines a 1204* (Paris, 1970), no. 25, s. 176, satırlar 33-4; no. 44, s. 243, satır 25; no. 45, s. 247, satırlar 27-21; no. 49, s. 261, satır 10 ve Maria Nystazopoulou-Pelekidou, *Documents of Patmos* (Yunanca "Εγγράφα Πατμου, 2. Δημοσίων Λειτουργιών) (Athens, 1980), no. 50, s. 7, satırlar 72-3; no. 52, s. 51, satırlar 8-9 ve 20-21.

¹⁸ Bk. 17 numaralı dipnot

¹⁹ Bu teamülü, bir taşınmazın sahipliğinin birinden başka birine aktarılması yükümlülüğü olarak ifade edebiliriz. (ç. n.)

²⁰ İtalyanlara atıfta bulunan bazı teslimat yasaları korunmuştur. Örnekler için bk. Penna, "The Byzantine Imperial Acts", ss. 215-17.

²¹ Anlaşma ismini, o sırada Haçlı Kralı II. Baldwin Müslümanlar tarafından esir edildiği için krallık adına imza atan Kudüs Patriği Warmund'dan (Garmond olarak da geçer) alır. Bu anlaşmanın önemi için bk. Prawer, ss. 221-26. Bununla beraber Jacoby'nin itirazı için bk. Jacoby, *The Venetian Privileges* (yukarıda no 4 bk.) ss. 155-75, özellikle ss. 174-75.

²² *In omnibus scilicet supradicti regis eiusque successorum sub dominio atque omnium suorum baronum civitatibus ipsi Venetici ecclesiam et integram rugam unamque plateam sive balneum, nec non et furnum habeant, iure hereditario imperpetuum possidenda, ab omni exactione libera, sicut sunt*

regis propria., Gottlieb L.Fr. Tafel and Georg M. Thomas, *Urkunden zur Älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig* (Amsterdam, 1964), 2 vol, burada vol. 1, s. 85, satırlar 16-21, no. XI, bundan sonra *Tth* olarak aktarılacak ve ... *ipsas, inquam, partes beato Marco vobisque Dominico Michaeli, Venetie Duci, vestrisque successoribus per presentem paginam confirmamus, vobisque potestatem concedimus tenendi, possidendi et quicquid vobis inde placuerit, imperpetuum faciendi ...*, *Tth*, vol. I, s. 87, satırlar 1-5, no. XI, *Pactum Warmundi*'nin *vobisque potestatem*'den *faciendi*'ye kadar olan bu son parçasının ifadeleri, 1125'de II. Baldwin tarafından bu anlaşmanın onaylanması tekrar edilmiştir, bk. *Tth*, vol I, s. 91, satırlar 16-18, no. XII. *In omnibus*'tan *propria*'ya kadar *Pactum Warmundi*'nin ilk parçası, Kudüslü II. Baldwin'in onay yasasında bir farkla tekrarlanır: Son yasa da *imperpetuum* kelimesi *iure hereditario*'dan sonra çıkarılır. see *Tth*, vol. I, s. 90, satırlar 13-17, no. XII. Jacoby'nin yorumu: (...) 1123'de (§§1, 15) iki kez kullanılan *impertuum* kelimesi 1125'in (§§1, 12) ilgili maddelerinden çıkarıldı. Jacoby iki sözleşme için şu edisyonu kullanıyor. Oliver Berggötz, *Der Bericht des Marsilio Zorzi. Codex Querini-Stampalia iv3* (1064), Kieler Werkstücke, Reihe C: Beiträge zur europäischen Geschichte des frühen und hohen Mittelalters 2 (Frankfurt a/M, 1990) Jacoby bu edisyonu ve numaralandırmayı kullandığını ancak *Tth* edisyonunda da atıfta bulunduğunu açıklıyor çünkü *Tth* baskısında hatalar olmasına rağmen ikincisi daha kolay erişilebilir. Ben Oliver Berggötz'ün edisyonuna başvurmadım. *Tth* edisyonunda *impertuum* kelimesi Baldwin'in sözleşmesinde geçmektedir ancak yukarıda da açıklandığı üzere sadece bir kez. Jacoby *Tth* sayfalarına atıfta bulunmaz. Bk. Jacoby, *The Venetian Privileges* (bk. yukarıda n. 4), s. 157 ve s. 164.

²³ ... *Sic dono vobis prenotatis hominibus omnia prescripta ut ea habeatis, tenetis et possideatis et quibus ea cum vestris usibus commendaveritis*, Cod. Dipl. Genova, vol 1, s. 12, satırlar 5-7, no. 7.

²⁴ *Hec omnia predicta donavi et concessi predictis hominibus prefate societatis et eorum successoribus vel quibuscumque ea eis dare placuerit ad tenendum et vendendum et pignorum seu aleinandum et quicquid eis inde placuerit faciendum*, ed. Giuseppe Müller, *Documenti sulle relazioni delle cita Toscane coll' Oriente Cristiano e coi Turchi fino all'anno 1531* (Florence, 1879, yenibaskı 1966) s. 33, satırlar 30-35, no. XXVII.

belgeleriyle benzerlikler paylaşıp paylaşmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır.

Bizans ile Haçlı imtiyazları arasındaki ilk farklılık, bu imtiyazların doğasında ve tarihsel arka planda bulunabilir. Haçlı devletleri söz konusu olduğunda, Haçlıların fetihlerinden vücut bulmuş henüz yeni kurulmuş devletler vardır. Haçlı devletlerindeki İtalyan bölgeleri “yeni fethedilen” topraklardan vücut bulmuştu. Aslında, bazen Haçlı liderleri eğer şehrin zaptına yardım ederlerse, fethedilecek şehrin bir kısmını onlara imtiyaz olarak sunacaklarına dair İtalyanlara önceden söz verdiler²⁵. Diğer taraftan Bizans’ın Konstantinopolis’te İtalyanlara sağladığı taşınmaz mülk imtiyazları oldukça farklı ve hangi alan ya da binaların İtalyanlara imtiyaz olarak verildiği konusunda muhtemelen daha karmaşıktı. Bazı durumlarda imparator başka insanların mülklerini İtalyanlara imtiyaz olarak verdi ve bu imtiyazlar için garantiler sağladı. Örneğin, I. Aleksios Komnenos 1082’de Venedik’e verdiği chrysobullda, bir taşınmaz mülk geçmişte başka birisine ait olsa bile, mesela bir kişi ya da manastıra, chrysobullun tedavüle girdiği ve imtiyazın gerçekleştirildiği andan itibaren bu mülkü kullanma hakkına sahip olanların İtalyanlar olduğunu belirtti²⁶. Bazı belgelerde önceki sahiplerin devletin tazminat talep edebileceklerini okuduk²⁷. Aslında, iki belgede eski sahiplerin tazminat talep etmeleri için yasal bir prosedür belirlenmiştir²⁸. Bununla beraber, aynı belgelerde imparatorlar eğer eski sahipler tazminat alırlarsa verilenlerden memnun olmaları gerektiğini ancak hiçbir tazminat almamaları halinde ise: (στέργειν ὡς τῆς βασιλείας μου ἐπ’ ἀδείας ἐκ τῶν νόμων ἐχούσης ἐν εἰδήσει δωρεῖσθαι καὶ τὰ ἀλλότρια, καὶ οὕτω δωρουμένης τὰ τοιαῦτα τῷ τῆς Γενούης πληρώματι²⁹) “Majesteleri yasaya göre başka birine ait olanı bile imtiyaz verme hakkına sahiptir ve böylece -bu alanları- Cenova halkına imtiyaz olarak verir.”

İtalyanlara imtiyaz olarak verdikleri taşınmaz mülkler ile alakalı Bizans ile Haçlıların kullandığı yasal terminoloji hususunda açık bir farklılık vardır. Bizans imparatorluk yasalarında bu imtiyazlar वोμή (possessio) gibi Roma hukuk terimleri kullanılarak tanımlanmıştır. Diğer taraftan Haçlı sözleşmelerinde, İtalyanların imtiyaz olarak verilen taşınmaz mülklerle ne yapmalarına izin verildiğine dair bir açıklama vardır ki bu da o dönemin feodal hukuk uygulamaları ile bağlantılı olmalıdır. Bizans belgeleri ile Haçlı liderlerinin sözleşmeleri arasındaki bir diğer fark, imtiyaz prosedürünün tamamıdır. Bizans belgelerinde taslak haline getirilmesi gereken, taşınmaz mülkü tanımlayan bir teslim yasasına atıfta bulunmaktadır. Genellikle bir imparatorluk noteri tarafından hazırlanan bu yasa, yetkili Bizans bürosunda bir chrysobull ile beraber kaydedilmeliydi. Haçlı sözleşmelerinde ise bu tarz bir yasanın yapıldığına dair referans yoktur.

3. İtalyan Hâkimlerin Yargı Yetkisi

Bizans payitahtındaki İtalyan toplulukları için kendi otoritelerini oluşturmaları ve topluluklarında ortaya çıkabilecek yasal ve diğer sorunlarla baş edebilecek kendi yurttaşlarını atamaları bir gerekliliktir. Venedik durumunda Mart 1150’ye tarihlenen ve Konstantinopolis’te basılan, günümüze ulaşmış bir belge Venediklilerin, Bizans başkentinde diğer hususların yanı sıra kendi aralarındaki davaları yargılamakla yetkili bir temsilcisi olduğunu kanıtlamaktadır³⁰. İmparator III. Aleksios Angelos’un 1198’de Venedik’e verdiği chrysobullda muhtemelen daha sonraki *balyosun*³¹ selefi olan, Venedik yetkilisi *legatus* ile karşılaşırız. Dikkat çekecek bir şekilde bu chrysobull, imparatorun Venedik yetkilisi *legatusa* sadece Venediklilerin kendi aralarında meydana gelenleri değil, aynı zamanda Venedikliler ile Bizanslılar arasında belirli koşullar dahilinde ortaya çıkan karışık davaları da yargılama yetkisi verdiğini göstermektedir³². Bu sanığın Venedikli olduğu hukuk davalarının yanı sıra mağdurun Bizanslı -olduğu- ve yüksek sınıfa ait olmadığı hafif yaralanmalar ve hakaret davalarıyla da ilgilidir. Sanığın veya suç işleyen kişinin Bizans vatandaşı olduğu tüm davalarda, yargılamak için bir Bizans yetkilisi görevlendirilirdi³³.

Yabancıların Bizans başkentinde davalarını yargılamak için kendi yetkililerini ataması hiç de tuhaf değildir. Besbelli bunlar Bizanslılardan ziyade kendi yetkililerine güvenmeyi tercih edecek ve kendi yasaları ile geleneklerini topluluklarına uygulamak isteyeceklerdi. Bununla birlikte imparatorluk emriyle Bizanslıları da ilgilendiren karışık davaları yargılamak üzere yabancı bir hâkimin iktisap edilmesi, bu yasal adımın Venedikliler tarafından iyi düşünülmüş olduğunu göstermektedir. Burada belgenin üslubundan da anlaşılacağı üzere, imparatorun Konstantinopolis’teki Venedik temsilcisine böyle bir yargılama yetkisi vermesinin, Venediklilerin inisiyatifleriyle olduğunu vurgulamak önemlidir. Belgenin yasal kısmı ini Venedik elçisinin talebi ile başlar. İmparatora, var olan durum nedeniyle, Venediklilerin zaman zaman aynı dava için iki kez fiilen (de facto) yargılandıklarından şikâyet ederler. İmparatorun bu problemi çözmesi ve belirli davalar için Venedikli hâkimlere resmi yargı yetkisi vermesi için ricada bulunurlar. Devamında imparator onların isteklerini kabul ettiğini belirtir³⁴. Belgelerde ilgili yasayla alakalı hiçbir şeyden bahsedilmemiştir. Venedik hâkimi, Bizanslılar ile Venedikliler arasındaki belirli karışık davaları yargılamak için resmen yetkili olarak kabul edildiğinden, ilgili yasanın Venedik yasası olabileceğini zannediyorum ancak tüm prosedürle ilgili pratik meseleler hakkında sorular ortaya çıkmaktadır. Örneğin Venedikli yargıcın sadece Venedik yasa ve geleneklerini mi uygulama izni vardı? Bizanslı taraf için bir tercüman var mıydı? Herhangi bir Bizans yetkilisi mevcut muydu?

Haçlı devletlerinde İtalyanlara peyderpey bölge dışı yargılama imtiyazı verildi ve kendi mahkemelerinde yargılanmalarına izin verildi; ceza yargılaması ise genellikle krallık mahkemelerinde kaldı³⁵. Haçlı devletlerinde bazı karışık davaları -yani Venedikliler ile

²⁵ Bk. La Monte, Feudal Monarchy (yukarıda n. 4 bk.) ss. 227-42.

²⁶ S. Borsari, “Il crisobullo di Alessio I per Venezia” içinde Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici 2 (1969/70), III-31 (buradaki B versiyonu, s. 130, satırlar 63-79) Ayrıntılı bilgi için bk. Penna, “The Byzantine Imperial Acts”, ss. 29-32.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Penna, “The Byzantine Imperial Acts”, ss. 218-22, bibliyografya ile beraber. Özellikle bk. K. Smyrlis, “Private property and state finances. The emperor’s right to donate his subject’ land in the Comnenian period”, *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol 33, no. 2 (2009), 115-32, burada ss. 125-26.

²⁸ II. Isaac Angelos tarafından 1192’de Pisa lehine verilen chrysobull (Reg. 1607) ve aynı yıl aynı imparator tarafından Cenova lehine verilen chrysobull (Reg. 1609)

²⁹ Franz Miklosich ve Joseph Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*, 3 vol, (Vienna, 1865, yeni baskı Aalen, 1968), vol 3, s. 33, satırlar 28-30, no.

V. Aynı Yunanca metin Pisa lehine bir chrysobullda kullanıldı. İçinde Müller, *Documenti*, s. 47, ilk sütun, 8-11, no. XXXIV.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Penna, “The Byzantine Imperial Acts”, s. 66.

³¹ Bk. Chrysa Maltezo, “Ο θεσμός του ἐν Κωνσταντινουπόλει Βενετοῦ βασιλου” Doktora tezi, (Athens, 1970).

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Penna, “The Byzantine Imperial Acts”, ss. 62-88.

³³ A.g.e., ss. 65-88.

³⁴ Marco Pozza ve Giorgio Ravegnani, I trattati con Bisanzio 992-1198 (Venice 1993), s. 132, satır 15, s. 133, s. 7, no 11. Ayrıntılı bilgi için bk. “The Byzantine Imperial Acts”, ss. 65-70.

³⁵ Örneğin III. Bohemond’un 1189’da Cenova sözleşmesine bk. içinde Cod. Dipl. Genova, vol 11, s. 354 satırlar 6-14, no. 184. Bk. Marie-Luise Favreaulilie, *Die Italiener im heiligen Land vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne, 1098-1197* (Amsterdam, 1989), ss. 438-61 ve David Jacoby, “Conrad Marquis of Montferrat ad the Kingdom of Jerusalem

diğerleri arasında meydana gelen davaları- yargılama izni sadece Venedikli hâkimlere verilmedi, aynı zamanda Pisa ve Cenovalı hâkimler de bu ayrıcalığı elde ettiler³⁶. Bununla beraber III. Aleksios Angelos'un yasasıyla Venediklilere yargılama yetkisi verilmesi ile Haçlı liderlerinin İtalyanlara yargılama izni vermesi arasında bir fark vardır. İkinci durumda Venedikliler ve Pisalılar, Haçlı sözleşmelerindeki farklı hükümlerle tasdik edildiği üzere bölgesel yargı yetkisine dayanan daha güçlü bir otonomi elde etmişlerdi. Örneğin 1123 tarihli *Pactum Warmundi*'ye göre Venedikliler Tyre'deki (Sur) mahallelerinde yaşayan tüm bölge halkını yargılama yetkisini alyorlardı; yani kendi bölgelerinde yaşayan herkesi³⁷. Prawer, Haçlı liderlerinin vasalları olan Frank soylularının muhtemelen bu kuralın dışında kaldıklarını ve feodal mahkeme tarafından yargılandıklarını gözlemler³⁸. Eğer şehirli (burgesses) İtalyan mahallelerinde mülk edinmişlerse teorik olarak İtalyan hâkimler tarafından yargılanacaklarını da ekler³⁹. Diğer taraftan bu şehirli eğer yüksek bir sınıfa mensup ise İtalyan mahkemelerinden muaf tutulacak ve şehir mahkemesinde yargılanacakları⁴⁰. Aynı durum kendi mahallesinin dışında mülk sahibi olan İtalyanlar için de geçerli olabilirdi; onlar da kralın mahkemesinden muaf tutulabilir ve kendi İtalyan yetkilileri tarafından yargılanabilirlerdi⁴¹. Haçlı devletlerindeki Pisa ve Cenovalılar da kendi yetkilileri tarafından ve kendi kanunlarına göre yargılanma iznine sahiptiler⁴². Kısacası, sözde "kişilik ilkesi" Haçlı devletlerinde en azından bir dereceye kadar uygulanmış gibi görünüyor ki bu vatandaşların kendi yasalarına tabi oldukları anlamına gelir. Dahası, Conrad de Montferrat, Pisalıların bölgesinde yaşayan insanlar tarafından meydana çıkarılan meselelerle ilgilenmeye yetkili olan Pisa temsilcisini tanıdığı için, 1187'de Tyre'de Pisalıları için de bir bölgesel yargı yetkisi oluşturuldu⁴³. Böylece Venedikliler, Pisalılar ve daha sonra da Ceneviz'e⁴⁴ imtiyaz verilen yargı yetkisi, bu bölgelerde bir tür özerklik yarattı⁴⁵. III. Aleksios Angelos'un Venedik lehine verdiği chrysobull ile yetkili hâkimlerle ilgili Haçlı sözleşmeleri arasındaki bir diğer fark, Haçlı sözleşmelerinde uygulanacak ilgili yasa hakkında zaman zaman bilgi verilmesidir. Örneğin, Antakya Prinkepsi Reynald'ın 1153'te Venedik'e verdiği bir imtiyaz sözleşmesinde, Venediklilerin Antakya'daki bölgelerinin mahkemelerinde kendi kanun ve tüzüklerini uygulayabilecekleri belirtildiğinden ilgili yasanın Venedik yasası olacağı düzenlenmiştir⁴⁶. Buna karşılık, III.

Aleksios Angelos'un Venedik'e verdiği chrysobullda, Venedikli hâkimlerin ona göre karışık davaları yargılamak zorunda oldukları ilgili yasa hakkında hiçbir şey belirtilmemiştir.

4. İtalyanlara İlişkin Deniz Hukuku, Gemi Enkazı ve Kurtarma Hükümleri

Bir İtalyan şehrine yönelik deniz hukuku meselelerinin düzenlendiği ilk Bizans belgesi, I. Aleksios Komnenos'un, 1111'de Pisa'ya verdiği chrysobulldur⁴⁷. Bu belgede imparator, bir Pisa gemisinin imparatorluk sularında yağmalanması ve Bizanslıların bu gemiden Pisalıları ait malları ele geçirmesi durumunda, kanıt verilir verilmez adaleti yerine getirmeyi Pisalıları garanti etti⁴⁸. Aynı chrysobullda eğer bir Pisa gemisi imparatorluk dahilinde enkaz haline gelirse Pisalıların gemiden kendilerinin kurtarabildikleri malları tutmalarına müsaade edilmesi kararlaştırıldı. Eğer Bizanslılar, Pisalıları onların enkazdaki mallarını kurtarmakta yardım etmişlerse Pisalıları yine bu malları ellerinde tutabileceklerdi ancak yardımları için Bizanslılara bir ödül vermek zorundaydılar.

Gemi enkazı hükümleri I. Manuel Komnenos'un 1169'da Cenova'ya verdiği chrysobulla da dahil edildi. Bir Ceneviz gemisinin imparatorluk dahilinde enkaz haline gelmesi ve malların birisi tarafından ele geçirilmesi durumunda bir imparatorluk emirnamesine müteakip kayıp malların kurtarılması ve yeniden temin edilmesi emredildi⁴⁹. Bir yıl sonra I. Manuel Komnenos Cenova lehine yeni bir chrysobull yayınladı ve benzer bir hüküm dahil etti⁵⁰. Cenova için gemi enkazı ve enkazın kurtarılması ile ilgili bu iki hüküm daha önce Pisalıları verilen benzer hükümlerle kıyaslayarak, Cenova durumunda yeni bir adım, Cenova lehine bir gelişme olarak gözlemlenir. Pisa lehine olan belgede imparator, Pisalıları yapacağı yardım konusunda kararsızdı⁵¹. Cenova lehine verilen iki chrysobullda ise eğer bir gemi enkaz haline gelir ya da imparatorluk dahilinde tehlikeye düşerse ve mallarına el konursa, imparatorluk emriyle malların kurtarılacağı açık bir şekilde ifade edildi. Alıntılanan fragmanlarda, ἐκδίκησις πραγμάτων ve "vindiciandi res" gibi kelimelerin dahil olması sebebiyle yasal bir prosedürün takip edileceğine dair daha güçlü işaretler vardır⁵². Burada ἐκδίκησις kelimesi (Latince vindicta) daha çok diğer Bizans hukuk

(1187-1192) içinde *Atti del Congresso Internazionale 'Dai feudi monferrini e dal Piemonte ai nuovi mondi oltre gli Oceani'*, ed. Laura Balletto, (Alessandria 1933, yeni baskı içinde David Jacoby, *Trade, Commodities and Shipping in the Medieval Mediterranean*, Aldershot 199, IV), ss. 187-225, burada ss. 195-08 ve ss. 204,212,214; bununla beraber Cenova örneği için bk. Jacoby, *Conrad*, s. 208.

³⁶ Örnek için bk. Favreau-Lilie, *Die Italiener*, ss. 438-61 ve Jacoby, *Conrad*, s. 195, ss. 207-08, ss. 212-14.

³⁷ TTh, vol 1, s. 88, satırlar 1-3, no XI.: *Preter ea süper cuiusque gentis burgenses in vico et domibus Venetorum habitantes eandem iusticiam et consuetudines, quas rex süper suos, Venetici habeant*. Bu Prawer tarafından tartışılmıştır: ss. 222-26. Ayrıca bk. Jacoby, *Conrad*, s. 214.

³⁸ Prawer, ss. 243-44.

³⁹ Prawer, s. 243. 1187'de Tyre'deki Pisa bölgesi dışından yaşayan Pisalıları hakkındaki gözlem için bk. Jacoby, *Conrad*, s. 198.

⁴⁰ Prawer, s. 243.

⁴¹ Prawer, s. 243.

⁴² Örnek için bk. Jacoby, *Conrad*, s. 198, s. 208 ve Favreau-Lilie, *Die Italiener*, ss. 438-61.

⁴³ Jacoby, *Conrad*, s. 198.

⁴⁴ Prawer, s. 243.

⁴⁵ Prawer, s. 222; bununla beraber Jacoby'nin *Pactum Warmundi*'nin önemi üzerine itiraz ettiği makalesine bk. *The Venetian Privileges*, 1997 (yukarıda n. 4. bk), ss. 155-75, özellikle ss. 174-75.

⁴⁶ İçinde TTh, vol 1, s. 134, satırlar 12-14, no. LV.

⁴⁷ Bu belge hakkında bilgi ve özet için bk. Dölger-Wirth, *Rgisten*, s. 174, Reg. 1255.

⁴⁸ "Εἰ κούρσευθῆ πλοῖον ὑμῶν ἐν τῇ χώρᾳ τῆς βασιλείας μου καὶ ἀπολεσθῶσι τὰ πράγματα ὑμῶν ἀφαιρεθέντα παρὰ τινῶν τῶν ὑπὸ τὴν βασιλείαν μου ὄντων, ἵνα ποιῆ ὑμῖν ἡ βασιλεία μου δίκαιον καὶ διόρθωσιν εἰς ἐνδεχόμενον καιρὸν μετὰ τὸ ἐλεγχθῆναι," Müller, *Documenti* (yukarı bk. n. 21), s. 44,

satırlar 32-6, no. XXXIV, Latince versiyonu s. 53, satırlar 25-30. *Si depredata fuerit navis vestra in terra imperii nostri, et perditae fuerint res vestrae, ablatae ab aliquibus qui sub potentia imperii nostri sunt, faciet vobis clementia imperii nostri iusticiam et emendationem convenienti tempore, postquam probatum fuerit*. Bu ve bağlantılı fragmanlardan çıkan hukuksal sorular hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Penna, "The Byzantine Imperial Acts", ss. 108-14.

⁴⁹ Reg. 1488. ... *Et si aliqua navis Ianuensium a quacumque parte venerit, naufragium passa fuerit in Romaniam et contigerit de rebus eius auferri eis ab aliquo, fiet preceptum imperii eius vindicandi et recuperandi res amissas, Cod. Dipl. Genova*, vol. II, versiyon Q, s. 112, satırlar 22-8, no. 50. Bu belgenin sadece Latince çevirisi iki versiyonda korunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Dölger-Wirth, *Regesten*, ss. 255-56.

⁵⁰ "... καὶ ἐὰν πλοῖον Γενουτικὸν ἀφ' οἰουδήτινος τόπου ἐρχόμενον εἰς Ῥωμανίαν κινδυνεύσῃ καὶ συμβῆ τινὰ τῶν ἐν αὐτῷ πραγμάτων ἀφαιρεθῆναι ὑπὸ τινῶν, ἵνα γίνηται πρὸς ταῦτα τῆς βασιλείας μου ἐκδίκησις καὶ ἐπανάσσωσις τῶν τοιούτων πραγμάτων," Franz Miklosich ve Joseph Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*, 3 vol (Vienna, 1865, yeni baskı Aalen, 1968), vol. 3, s. 36, satırlar 2-6, no. V ve Latince versiyonu içinde Gerolamo Bertolotto ve Angelo Sanguinetti, *Nuova Serie di documenti sulle relazioni di Genova coll' impero bizantino*, Atti della Società di Ligure di storia patria 28 (Genoa, 1898), s. 432, satırlar 32-6, no. IX: *Et si navigium Genuense a quocumque loco veniens in Romaniam periclitetur et contingerit ut aliquid ex iis quae in ipso sunt ablatum fuerit a quocumque, fiat de his vindicta a maiestate mea et restauratio huiusmodi rerum*. Bu belge (Reg. 1498) II. Isaac Angelos'un daha sonra 1192'deki (Reg. 1609) bir chrysobulluna eklendiği için hem Yunanca hem Latince versiyonlarda korunmuştur.

⁵¹ Reg. 1255. Yunanca versiyonda okuyoruz. "ἵνα ποιῆ ὑμῖν ἡ βασιλεία μου δίκαιον καὶ διόρθωσιν" ve Latince versiyonda *faciet vobis clementia imperii nostri iusticiam et emendationem*. Bk. n. 42.

⁵² Yukarıda alıntılanan fragmanlara bk. n. 48 ve 49.

metinlerinin de içerdiği bir anlam olarak “reivindicatio” manasında, bir şeyleri geri talep etmek için kullanılmaktadır⁵³.

Deniz hukuku konuları da Haçlı liderleri tarafından her üç İtalyan şehri için imtiyaz sözleşmelerinde düzenlendi (Venedik, Pisa ve Cenova). Bu tarz pek çok sözleşmede, İtalyanların Haçlı devletlerinin ilgili liderinin bölgesinde bir gemi enkazına maruz kalması durumunda geminin mallarının yine İtalyanlara ait olacağına hükmedildi. Antakya Prinkepsi Raymond tarafından 1140’da Venediklilere verilmiş imtiyaz sözleşmesinden bir örnek: ... et si naufragium in terra mea seu in terra baronum meorum passi fuerint, de rebus suis nichil perdant, salve, quanto melius possint, et navem et omnia sua recoligant⁵⁴. (Eğer -Venedikliler- benim toprağında ya da baronlarımdan birinin toprağında gemi enkazına maruz kalırlarsa, gemiyi ve tüm malları olabildiğince iyi bir şekilde kurtarmaları şartıyla hiçbir şeylerini kaybetmeyecekler.)

Kudüs Haçlı Krallığı ile Venedikliler arasında 1123’deki *Pactum Warmundi* anlaşmasında şunu okuyoruz: Si vero Veneticorum naufragium passus fuerit, nullum de suis rebus patriatur dampnum. Si naufragio mortuus fuerit, suis hereditibus aut aliis Veneticis res sue remanentes reddantur⁵⁵. (Bununla beraber eğer bir Venedikli, gemi enkazına maruz kalırsa malına zarar gelmeyecektir. Eğer bir gemi enkazının içinde ölmüşse, kalan malları onun varislerine ya da diğer Venediklilere geri verilecektir.) Gemi enkazı ve kurtarma hükümleri mesalesinde Bizans alıntıları ile Haçlı sözleşmelerinin alıntılanan fragmanlarını karşılaştırdığımda, Bizans hükümlerinde İtalyan çıkarlarının daha iyi korunduğunu gözlemledim. Bu özellikle Cenova durumunda açık bir şekilde gördüğümüz üzere chrysobullun üslubu, ele geçirilen malların geri alınması için yasal bir prosedüre işaret eder. Belki de bu Cenova lehine 1169’da verilen belgenin, Antakya Prinkepsi Raymond’un Venedik ile yaptığı sözleşmeden (1140), *Pactum Warmundi*’den (1123) ve Pisa’ya verilen chrysobulldan (1111) çok daha sonra yayınlanmış olmasıyla ilgilidir. Başka bir deyişle, maddelerin daha genelden daha somuta, belirsizlikten daha talepkârlığa doğru gelişmesi beklenir ve bu yukarıdaki maddelerle de onaylanır.

Nihayetinde, *Pactum Warmundi*’de yer alan gemi enkazı ve kurtarma hükmünde, enkaz hükümlerinin de miras hukuku meseleleriyle bağlantılı olduğunu gözlemliyoruz. Eğer bir Venedikli gemi enkazında ölürsa, mallarına ne olurdu? Sonunda Venediklilerin eline geçeceklerdi: Ölen kişinin mirasçıları ya da diğer Venedikliler alacaklardı. Bu çözüm Haçlı devletlerinin imtiyaz sözleşmelerinin diğer vesayet maddeleriyle de paraleldir. Örneğin Kudüs Kralı I. Baldwin’in 1104’de Cenova ile yaptığı sözleşmede, eğer Cenovalılardan biri krallık dahilinde ölürsa, ölen kişinin mülkü onun vasiyetine göre dağıtılacak, vasiyet olmaması durumunda ise mülkle

ne yapılacağına onun ortakları, diğer Cenovalılar karar vereceklerdi⁵⁶.

Laiou, Haçlı sözleşmelerindeki vasiyet maddelerinin, III. Aleksios Angelos’un 1198’de Venedik lehine verdiği chrysobullda yer alan miras hukuku maddelerini etkilemiş olması gerektiğini öne sürdü. Gerçekten de bu chrysobullda genel olarak miras hukukuna (ve yukarıda belirtilen *Pactum Warmundi* hükmü gibi gemi enkazı ile ilgili değil) atıfta bulunan bir hükümde benzer bir çözümle karşılaşılıyor. Venedik’e verilen 1198 tarihli chrysobullda imparator, Venediklilerin imparatorluk dahilinde ölmeleri ve vasiyetname bırakmalarını durumları hakkında düzenleme yaptı. Böyle bir durumda imparator, bir Venediklinin öldüğü yerde yaşayan Venedik vatandaşlarının o mülkle ne yapılacağına karar vermelerini emretti. Bir kez daha chrysobullun üslubundan açıkça anlaşılacağı üzere, Venedikliler bu isteği ve çözümü imparatora teklif ettiler. İmparator Venediklilerin talebini tanıma döktü ve kendi ailesinin imparatorluk dahilinde ölen bir Venediklinin mülküne müdahale ve erişimine karşı bir yasak koymak da dahil olmak üzere oldukça aşağılayıcı bir şekilde bunu kabul etti⁵⁷.

Son olarak bu chrysobullda imparatorun, ölen Venediklinin mülküne tasfiye etmek için belirli bir Venedik yetkilisi atmadığını gözlemliyoruz. Haçlı sözleşmelerinde yer alan benzer miras maddelerinde de ölen bir İtalyan’ın mülküyle ilgilenen özel bir İtalyan yetkilisinden bahsedilmediğini -en azından David Jacoby’nin belirttiği gibi, Üçüncü Haçlı Seferinin sonuna kadar- görüyoruz (1189-92).⁵⁸ Çok daha sonraları, 1265’te İmparator VIII. Mikhail Palaiologos tarafından Venedik’e yönelik yayınlanan belgede, ölen Venediklinin mülküyle *bailos*’un ya da vekilinin ilgilenmesi emredildi⁵⁹. Başka bir deyişle, burada miras maddelerinin nasıl geliştiğini görüyoruz. Venedik lehine verilen 1198 tarihli chrysobullda ve Haçlı sözleşmelerinde miras maddeleri genel ve biraz da muğlak bir şekilde ifade edilir. 1265 yasında bu maddeler daha spesifik ve biçimlendirilmiş bir şekil alır ve bu davalarla ilgilenmek üzere kesin bir Venedik yetkilisi atandığından Venedik çıkarları daha iyi korunur. Haçlı sözleşmelerinde İtalyanlara karşı benzer bir model takip edilir. Aslında burada, Bizans belgelerinde ve Haçlı sözleşmelerinde miras maddelerinin aynı türden gelişimini görebiliriz: Genelden ve muğlaktan daha somut hale geldiler.

5. İtalyan Tüccarlar: Akdeniz’de Ortaçağ Hukukunun Çözülmesinin Anahtarı

Giriş kısmında bahsedildiği üzere bu makale, 11. ve 12. yüzyıllarda İtalyan şehirlerine verilen Bizans yasaları ile Haçlı sözleşmelerinin her ikisindeki karşılaştırılabilir yasal meselelerin bir özetini sunmaktadır⁶⁰. Yukarıda bahsedilen kısa örneklerden, düzenlenmiş konulardaki benzerliklerin yanı sıra farklılıklar da görülebilir. Bazı durumlarda Bizans yasaları ile Haçlı liderlerinin arasında ortak bir

⁵³ Bu konuda, “metinde vindicta kelimesi cezalandırmayı belirtir” yazan Laiou’ya katılmıyorum. İçinde Laiou, *Byzantine Trade* (bk. yukarıda n. 6) s. 182. Ayrıntılı bilgi için bk. Penna, “The Byzantine Imperial Acts”, s. 250. Bizans kaynaklarına yapılan referanslarla beraber.

⁵⁴ *TTh*, vol 1, s. 102, satırlar 10-13, no. IV; Antakya Prinkepsi III. Bohemond’un 1167’de Venedik’e verdiği imtiyaz sözleşmesi içinde *TTh*, vol 1, s. 134, no. LV; aynı prinkeps ve kızı tarafından 1154’de Pisalılara verilen imtiyaz sözleşmesi içinde Müller, *Documenti*, (bk. yukarıda n. 21), s. 6, no. IV; Antakya Prinkepsi III. Bohemond’un 1167’de Venedik’e verdiği imtiyaz sözleşmesi içinde *TTh*, vol 1, ss. 148-49, no. LXI; Antakya Prinkepsi III. Bohemond tarafından 110’de Pisalılara verilen imtiyaz sözleşmesi içinde Müller, *Documenti* (bk. yukarıda no.21), ss. 15-16, no. XIII.

⁵⁵ *TTh*, vol 1, s. 87, satırlar 24-7, no. XI. Benzer hükümler için Kudüs Kralı Baldwin’in 1125’de Venedik’e verdiği imtiyaz sözleşmesine bk. içinde *TTh*, vol 1, s. 92, no. XLI ve Conrad de Montferrat’ın 1187’de Pisalılara verdiği imtiyaz sözleşmesi içinde Müller, *Documenti*, (bk. yukarıda n. 21), s. 27, no. XXIII.

⁵⁶ *Et si forte aliquis vestrorum hominum vel istorum supradictorum ubicumque potestas nostra extenditur vel dilatabitur mortuus fuerit prout ordinaverit res suas (concedam) si autem morte preoccupante absque testamento deciderit socii sui violenter de suo nil auferam ...*, *Cod. Dipl. Genova*, vol. I, s. 21, satırlar 23–8, no. 15.

⁵⁷ Marco Pozza ve Giorgio Ravegnani, *I trattati con Bisanzio 992–1198*, s. 136, satırlar 10–21. Ayrıntılı bilgi için bk. Daphne Penna, “From ‘douloi’ to demanding negotiators: the case of the Venetians in 12th century Byzantium. An example on succession law from the chrysobull of Alexios III Angelos to Venice in 1198,” içinde *Yearbook-Epeteris of the Research Centre for the History of Greek Law of the Academy of Athens* 44 (2012–13), 209–25.

⁵⁸ Jacoby, *Venetian privileges* (bk. yukarıda n. 4), s. 163

⁵⁹ Reg. 1934. Ayrıntılı bilgi için bk. Penna, “From ‘douloi’ to demanding negotiators,” ss. 214–15.

⁶⁰ Kullandığım örnekler 1204’e kadar uzanıyor.

etki var gibi görünüyor ve birincisinin mi ikinciyi etkilediği ya da bunun tam tersinin mi olduğu sorusu ortaya çıkıyor⁶¹. Her iki tarafta da etki seviyesini kesin olarak ifade etmek zordur. Belirli davalarda Haçlı sözleşmelerinin, İtalyanlarla ilgili belli yasal meselelerin düzenlenmesinde Bizans imparatorluk kanunlarını etkilediği görülmektedir. Laiou, Venediklilerle ilgili miras hukuku⁶² hükümleri durumunda bunun açık olduğunu öne sürdü; bu tür hükümler açık bir şekilde ilk kez İtalyanlara verilen Haçlı sözleşmelerinde yer alırken⁶³, Bizans imparatorluk yasalarında bu tür hükümler sadece geç tarihli tek bir belgede, III. Aleksios Angelos'un 1198'deki chrysobullunda yer almaktadır⁶⁴. Laiou'nun gözlemine, -Bizans ve Haçlı yasalarında bu tür hükümlerin ilk kez ortaya çıktığı zaman dilimini ölçüt alırsak- İtalyanlara yargılama imtiyazı verilmesi durumunda, Haçlı sözleşmelerinin Bizans yasaları üzerindeki etkisinin açık olduğunu bir kez daha ekliyorum. Bu tarz maddeler ilk kez Haçlı sözleşmelerinde⁶⁵ yer alırken, Bizans imparatorluk yasalarında sadece III. Aleksios Angelos'un Venedik'e verdiği 1198 tarihli oldukça geç bir chrysobullda düzenlenmişti. Bununla beraber aşağıdaki nedenden ötürü gerçek etkiyi kesin olarak saptamak hâlâ zordur. Benzer hukuksal konular Bizans yasalarında, Haçlı sözleşmelerinde görüldüğünden daha sonraki bir zaman diliminde ortaya çıksa bile, Bizans ile İtalyanlar arasında çok uzun bir süredir devam eden müzakereleri aklımızda tutmalıyız. Belki de bu müzakerelere dayanarak, İtalyanlar Haçlı liderlerinden ne talep edeceklerini daha iyi biliyorlardı. Başka bir deyişle, Bizans diplomasisiyle olan tecrübeleri, Haçlı liderlerine karşı hukuki taleplerini daha iyi formüle etmelerinde yardımcı olabirdi.

Her halükârda, Bizans chrysobulları ve Haçlı sözleşmelerinde İtalyanlarla ilgili tüm ortak hukuki konuların incelenmesi, Bizans'ın diğerleriyle fazlasıyla etkileşim içerisinde olduğunu ve dünyanın geri kalanından soyutlanmadığını gösteriyor. Özellikle bu son noktayı vurgulamakta fayda var çünkü diğer akademisyenlerin de belirttiği üzere Bizans'ı muğlak ve egzotik bir şey olarak görme eğilimi hâlâ var⁶⁶. Özellikle Haçlı Seferleri çağı ve ticaretin yükselişe geçtiği bu dönemde Bizans'ın diğerleriyle etkileşimi hukuksal alan da dahil olmak üzere pek çok yönden aşıkardır. Daha önce de bahsedildiği üzere İtalyanlar, Konstantinopolis'te peyderpey kendi bölgelerini yarattılar. Yabancılar Bizans şehirlerine yerleşip orada kendi işlerini kurdukça uygulamaların, geleneklerin ve yasaların Bizanslılar tarafından bilinmesi ve aynı durumun karşı taraf için de geçerli olması kaçınılmazdı⁶⁷. İtalyanların Bizans diplomasisiyle olan tecrübesinin, daha sonra Haçlı devletlerindeki sözleşme taslaklarını ve İtalyanların "hukuk geleneğini" etkilemiş olması da mümkündür.

Bizans ve Haçlı devletleri arasındaki yasal etkileşimi çözmeye yardım edebilecek şey, anlaşmaların yapımı hakkında bilgi sağlayabilen çağdaş İtalyan kaynaklarının incelenmesi olacaktır; örneğin anlaşmaları ve sözleşmeleri müzakere etmek için Konstantinopolis ve Haçlı devletlerine gönderilen İtalyan elçilerinin talimat mektupları ya da çeşitli kronikler⁶⁸. Örneğin Bizanslılarla yapılan müzakerelerde, Haçlı liderleri tarafından İtalyanlara verilen imtiyazlara atıf ve kıyas yapıp yapılmadığını öğrenmek ilginç olacaktır. Kesinlikle yapılması gereken çok iş var. Bu makale, Bizans ile Haçlı devletleri ve Doğu ile Batı arasındaki gerçek yasal etkileşimi incelemek ve bu dönemde Doğu Akdeniz'i birleştirmede hukukun rolünü keşfetmek için İtalyanların durumunun mükemmel bir araç olduğunu göstermeyi umuyor. Dahası, bilindiği üzere modern Avrupa medeni kanunlarının çoğunun özü, Roma hukukuna dayanmaktadır. İncelenen dönem, özellikle de 11. yüzyılın sonu, Avrupa hukukunun gelişimi söz konusu olduğunda bir kilometre taşı olarak değerlendirilir çünkü bu dönemde İtalya'da (o kadar yerin arasında) Roma hukuku "yeniden keşfedildiğinde" Avrupa'da Ortaçağ "ius commune" (ortak hukuk) teşekkül etmeye başlamıştır⁶⁹. Belki de İtalyan tüccarların Avrupa'da ortak bir hukuk geleneği yaratmadaki rolleri, geleneksel olarak düşünüldüğünden daha etkilidir.

⁶¹ Bk. Prawer, s. 244.

⁶² Vasiyetname bırakmadan ölenlere ait mirasların akıbetini belirleyen kanunlar. (ç. n.)

⁶³ Önceden Kudüslü I. Baldwin'in Ceneviz'e 1104'de verdiği sözleşmede. Bk. Laiou, *Byzantine Trade* (see above, n. 6), p. 186. Bu 1104 senesidir. bk. *Cod. Dipl. Genova*, vol. I, no. 15, ss. 20–22.

⁶⁴ III. Aleksios Angelos tarafından 1198'de Venedik'e verilen chrysobull kadar erken. Bk. Laiou, *Byzantine Trade*, ss. 186–87.

⁶⁵ Örnek için bk. 1123'deki *Pactum Warmundi*

⁶⁶ Pek çok yazısında A. Cameron, Avrupa ve Akdeniz tarihini ele alan çalışmalarında Bizans'ın süregelen yokluğunu tartışıyor. Örnek için bk. Averil Cameron, *The Byzantines* (Oxford, 2006) özellikle ss. VIII–XII ve 1–19 ve aynı yazarın *Byzantine Matters* (Princeton, NJ, 2014), Ayrıca bk. Judith Herrin, *Byzantium. The Surprising Life of a Medieval Empire* (London, 2007) ve aynı yazarın *Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium* (Princeton, NJ, 2013), ss. 10–11.

⁶⁷ Bizans imparatorunun Bizanslılar ile Cenovalılar arasındaki bir deniz ihtilafını çözmek için Batılı bir uygulamaya benzer önlemler aldığı bir dava için bk; bu dava tartışıldı içinde Daphne Penna, "Piracy and reprisal in Byzantine waters: resolving a maritime conflict between Byzantines and Genoese at the end of the twelfth century," *Comparative Legal History* 5 (2017), issue 1: Maritime Conflict Management, Diplomacy and International

Law, 1100–1800, 36–52, DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/2049677X.2017.1311549>.

⁶⁸ Cenova'nın elçisine gönderdiği bu tür bir mektuba daha önce işaret ettim. Bk. yukarıda 2. Grants of immovable property to the Italians, Konstantinopolis'e gönderilen İtalyan elçilerin altı talimat mektubunu Heinemeyer inceledi. Bk. Walter Heinemeyer, "Die Verträge zwischen dem Oströmischen Reiche und den italienischen Städten Genua, Pisa und Venedig," *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte Siegel- und Wappenkunde* 3 (1957), 79–161, burada ss. 108–17. Ayrıca örneğin Jacoby'nin burada Tyre'li (Surlu) William'ın kroniği ve onun Haçlı sözleşmelerinin yapımına ilişkin sağladığı bilgiler hakkındaki gözlemleri için bk. Jacoby, Venetian privileges (bk. yukarıda n. 4), ss. 16–18 ve 167–68.

⁶⁹ Roma hukukunun Bologna'da yeniden keşfedilmesi üzerine bk. Peter Stein, *Roman Law in European History* (Cambridge, 2002), ss. 38–70; yazar bu konu üzerine ileri okuma literatürü listesi sağlamaktadır ss. 68–70. Ayrıca bk. George Mousourakis, *Roman Law and the Origins of the Civil Law Tradition* (Cham, 2015), ss. 223–85 ve özellikle 243–62. Avrupa özel uluslararası hukukun Ortaçağdaki köklerini çözmek ve daha sonra Avrupalı hukuksal kimliğimizin oluşumunu daha iyi anlamak için; -özellikle bu dönemde- Bizans hukukunu ortak hukuk ile bağlantılı olarak inceleme ihtiyacı için bk. Daphne Penna, "Odd Topics, Old Methods and the Cradle of the ius commune. Byzantine law and the Italian city-states", *Utrecht Law Review* 13 (3) (2017), 49–55, DOI: <http://doi.org/10.18352/ulr.403>.

KAYNAKÇA

- Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*, ed. Franz Miklosich ve Joseph Müller, 3 vol (Vienna, 1865, yeni baskı Aalen, 1968).
- Actes de Lavra, I, Des origines à 1204*, ed. Paul Lemerle ve diğerleri (Paris, 1970).
- Berggötz, Oliver, *Der Bericht des Marsilio Zorzi. Codex Querini-Stampalia IV3* (1064),
- Kieler Werkstücke, Reihe C: Beiträge zur europäischen Geschichte des frühen und hohen Mittelalters 2 (Frankfurt a/M, 1990).
- Bertolotto, Gerolamo ve Angelo Sanguinetti, *Nuova Seria di documenti sulle relazioni di Genova coll' impero bizantino*, Atti della Società di Ligure di storia patria 28 (Genoa, 1898).
- Borsari, S., "Il crisobullo di Alessio I per Venezia," içinde *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 2 (1969/70), 111–31.
- Brown, Horatio F., "The Venetians and the Venetian Quarter in Constantinople to the close of the twelfth century," *Journal of Hellenic Studies* XL (1920), 68–88.
- Cameron, Averil, *The Byzantines* (Oxford, 2006).
- Cameron, Averil, *Byzantine Matters* (Princeton, NJ, 2014).
- Codice Diplomatico della Repubblica di Genova*, C. Imperiale di Sant' Angelo, ed., Fonti per la storia d' Italia, 3 vol (Rome, 1936–42).
- Documenti sulle relazioni delle città Toscane coll' Oriente Cristiano e coi Turchi fino all'anno 1531*, ed. Giuseppe Müller, (Florence, 1879, yeni baskı 1966).
- Dölger, Franz and Johannes Karayannopoulos, *Byzantinische Urkundenlehre. Erster Abschnitt: Die Kaiserurkunden* (Munich, 1968).
- Favreau-Lilie, Marie-Luise, *Die Italiener im heiligen Land vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne, 1098–1197* (Amsterdam, 1989).
- Gastgeber, Christian, "Die Lateinische 'Übersetzungsabteilung' der Byzantinischen Kaiserkanzlei unter den Komnenen und Angeloi." 3 vol, Doktora tezi (Vienna, 2001)
- Gastgeber, Christian, "Die Lateinische 'Übersetzungsabteilung' der byzantinischen Kaiserkanzlei unter den Komnenen und Angeloi, Neue Ergebnisse zur Arbeit in der byzantinischen Kaiserkanzlei" içinde *Byzance et le monde extérieur, Contacts, relations, échanges*, ed. Michel Balard ve diğerleri (Sorbonne, 2005), ss. 105–22.
- Heinemeyer, Walter, "Die Verträge zwischen dem Oströmischen Reiche und den italienischen Städten Genua, Pisa und Venedig," *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte Siegel- und Wappenkunde* 3 (1957), 79–161.
- Herrin, Judith, *Byzantium. The Surprising Life of a Medieval Empire* (London, 2007).
- Herrin, Judith, *Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium* (Princeton, NJ, 2013).
- I trattati con Bisanzio 992–1198*, ed. Marco Pozza ve Giorgio Ravegnani, (Venice 1993).
- Jacoby, David, "Conrad Marquis of Montferrat, and the Kingdom of Jerusalem (1187–1192)," içinde *Atti del Congresso Internazionale 'Dai feudi monferrini e dal Piemonte ai nuovi mondi oltre gli Oceani'*, ed. Laura Balletto, (Alessandria 1993, yeni baskı içinde David Jacoby, *Trade, Commodities and Shipping in the Medieval Mediterranean*, Aldershot 1997, IV), ss. 187–225.
- Jacoby, David, "The Venetian privileges in the Kingdom of Jerusalem," içinde *Montjoie, Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, ed. Benjamin Z. Kedar, Jonathan Riley-Smith and Rudolf Hiestand, (Aldershot, 1997), ss. 155–75.
- La Monte, J.L., *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem, 1100 to 1291* (Cambridge, MA, 1932, Reprint New York, 1970).
- Laiou, Angeliki E., "Byzantine trade," in *The Crusades from the perspective of Byzantium and the Muslim world*, ed. Angeliki E. Laiou ve Roy Parviz Mottahedeh, (Washington, D.C., 2001), ss. 157–96.
- Lilie, Ralph-Johannes, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi 1081–1204* (Amsterdam, 1984)
- Magdalino, Paul, "The Maritime Neighbourhoods of Constantinople: Commercial and Residential Functions, Sixth to Twelfth Centuries," *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000), 209–26.
- Maltezos, Chrysa, "Ο θεσμός τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Βενετοῦ βαΐλου." Doktora tezi, (Athens, 1970).
- Maltezos, Chrysa, "Il Quartiere Veneziano di Costantinopoli," *Thesaurismata* 15 (1978), 30–61.
- Miklosich, Franz and Joseph Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*, 3 vol (Vienna, 1865, reprinted Aalen, 1968).
- Mousourakis, George, *Roman Law and the Origins of the Civil Law Tradition* (Cham, 2015).
- Nicholas, Barry, *An Introduction to Roman Law* (Oxford 1975).

- Nystazopoulou-Pelekidou, Maria, *Documents of Patmos* (Yunanca: Έγγραφα Πάτμου, 2. Δημοσίων Λειτουργιών) (Athens, 1980).
- Olivia Remie Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World* (Cambridge, 2003).
- Penna, Dafni, “The Byzantine Imperial Acts to Venice, Pisa and Genoa, 10th–12th Centuries. A comparative legal study.” Doktora tezi (University of Groningen, 2012a).
- Penna, Daphne, “From ‘douloi’ to demanding negotiators: the case of the Venetians in 12th century Byzantium. An example on succession law from the chrysobull of Alexios III Angelos to Venice in 1198,” içinde the *Yearbook-Epeteris* of the Research Centre for the History of Greek Law of the Academy of Athens 44 (2012b–13), 209–25.
- Penna, Daphne, “Odd Topics, Old Methods and the Cradle of the ius commune. Byzantine law and the Italian city-states,” *Utrecht Law Review* 13 (3) (2017a), 49–55, DOI: <http://doi.org/10.18352/ulr.403>.
- Penna, Daphne, “Piracy and reprisal in Byzantine waters: resolving a maritime conflict between Byzantines and Genoese at the end of the twelfth century,” *Comparative Legal History* 5 (2017b), issue 1: Maritime Conflict Management, Diplomacy and International Law, 1100–1800, 36–52, DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/2049677X.2017.1311549>.
- Prawer, Joshua, *Crusader Institutions* (Oxford, 1980).
- Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453. 2. Teil, Regesten von 1025–1204*, ed. Franz Dölger and Peter Wirth, (Munich, 1995).
- Remie Constable, Olivia, “Funduq, Fondaco, and Khān in the Wake of Christian Commerce and Crusade,” içinde *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Angeliki E. Laiou and Roy Parviz Mottahedeh, eds. (Washington, D.C., 2001), ss. 145–56.
- Smyrlis, K., “Private property and state finances. The emperor’s right to donate his subjects’ land in the Comnenian period,” *Byzantine and Modern Greek Studies*, vol. 33, no. 2 (2009), 115–32.
- Stein, Peter, *Roman Law in European History* (Cambridge, 2002).
- Tantalos, Marios, “Η νομή και η προστασία της από το ύστερο ρωμαϊκό στο βυζαντινό δίκαιο.” [Possessio and its protection from late Roman to Byzantine law] Doktora tezi (Athens, 2016).
- Urkunden zur Älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, ed. Gottlieb L.Fr. Tafel and Georg M. Thomas, 2 vol (Amsterdam, 1964).

FLEET, Kate, "On Dördüncü Yüzyılın Sonlarında Türk-Latin İlişkileri", Çev: Müjdat Namdar, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, VI, Haziran 2022, s. 217-220.

Makale Türü: Tarih Çeviri

DOI No:

Geliş Tarihi / Received: 17 Şubat/February 2021
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Nisan/April 2022
Published Online: 26 June 2022

On Dördüncü Yüzyılın Sonlarında Türk-Latin İlişkileri*

Yazar
Kate FLEET

Çevirmen
Müjdat NAMDAR^{1*}

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, MUĞLA.

* mujdatnamdar@gmail.com

+ORCID: 0000-0002-6981-7356

Turkish-Latin Relations at the End of the Fourteenth Century

* Bu makale şurada yayımlandı: Kate Fleet, "Turkish-Latin Relations at the End of the Fourteenth Century", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1996, C. 49, S. 1/2 (1996), ss. 131-137.

Bu makale, Smyrna'da [İzmir] görev yapan iki temsilci olan Hospitalier Şövalyeleri'nin *Katepan*'ı ile Smyrna'nın Türk *Subaşı*'sı* arasındaki anlaşmazlıkla bağlantılı olarak 1394 yılında Khios'ta [Sakız Adası] yürürlüğe konan ardışık dört Ceneviz arşiv belgesine dayanmaktadır ve bu belgelerin XIV. yüzyılın sonunda Doğu Akdeniz'de Türk-Latin ilişkilerine nasıl ışık tuttuğunu ele almaktadır.

1394'e gelindiğinde I. Bayezid hükümdarlığındaki Osmanlılar, Menteşe ve Aydın kıyı beyliklerini ele geçirmişlerdi, ki bunu bir süre önce, 792/1390'da¹ başarmışlardı ancak Smyrna Limanı, Hospitalier Şövalyeleri tarafından yönetilen Latinlerin kontrolü altında kalmıştı. Bu düzen, Cenevizlilerin iştiraki olmadan özellikle Venediklilerin yer aldığı birleşik Latin kuvvetlerinin, dönemin Aydınoluğu Beyi Umur'a saldırdığı ve 1402'de Timur'un fethine kadar Latinlerin elinde kalan Smyrna Limanı'nı ele geçirdiği Ekim 1344'teki batılı saldırısına kadar geri gitmektedir. Cenevizlilerin bu girişimden uzak durmaları, Ceneviz Khios'u ile Beylikler arasındaki ilişkilerde gerçekten yardımcı olmuş olabilir.

Tamamen 1 Eylül 1394 tarihine ait olan bu belgeler, bahsi geçen Smyrna Hospitalier *Katepanı* ile Smyrna'nın Türk *Subaşı*'sı arasında, *Subaşı*'nın oğullarından ikisininin *Katepan* tarafından tutsak edilmesi anlaşmazlığını gidermek ve aralarında yedi yıllık bir barış sağlamak amacıyla müzakereler gerçekleştirmek üzere görevlendirilen Cenevizli Antonio Giustiniani de Roca'nın Khios'tan elçi olarak gönderilmesi hususlarından oluşmaktadır. Antonio, kendisinin Khios hükümet yetkilileri olan *Podesta*, *Gubernatorlar* ve *Consilium* tarafından, *Katepan* ve *Subaşı*'ya, *Katepan*'ın esir aldığı *Subaşı*'nın iki oğlunun serbest bırakılması meselesi ile alakadar olmak ve iki yönetici arasında barış müzakereleri gerçekleştirmek için gönderildiğini belirtmiştir. Yedi yıllık bir barış imzalanmış ve *Subaşı*, riyetine kefil olarak 10.000 altın *duka* veya muadilini teminat olarak ona vermiştir. *Subaşı*, *Podesta*'ya yazdığı mektuplarda da detaylandıracağı gibi, bu teminatın Antonio'ya verilmesinde ve Khios hükümeti tarafından tutulmasında ısrar etmişti.

Müzakereler, anlaşmanın ihlalini önlemek için bir dizi karmaşık düzenlemeyi içermektedir. Antonio, önde gelen bir Hospitalier olan ve *Katepan*'a kefil olan Domenico de Alamania'ya bu kefaletinden dolayı *Subaşı* adına 2.000 altın *duka* teminat vermişti. Ancak Domenico de Alamania, Antonio'nun gerekli olduğunu ispat etmesi halinde belirtilen parayı *Subaşı*'dan tahsil etmek için elinden gelen her şeyi yapması şartıyla, Antonio'yu bu taahhütten kurtaracak bir beyanda bulunmuştu. Eğer *Subaşı* veya başka bir Türk anlaşmaya aykırı hareket ederse, *Katepan*, *Subaşı* aleyhinde tazminat alacaktı. Eğer *Subaşı* ihlalini telafi ederse, başka bir işlem yapılamazdı. Ancak *Subaşı* hiçbir şey yapmazsa, *Katepan*, her ikisi de *Subaşı*'nin anlaşmaya uymasını sağlamakla yükümlü olan Antonio ve ikinci bir kefil olan Mytilene'nin Cenevizli hâkimi aleyhinde tazminat alacaktı. Böyle durumlarda Antonio, Domenico'ya 2.000 *duka* verecek ve *Katepan*'a yardım etmek için Khios'ta hazırlanmış bir kadırga gönderecekti. Eğer ihlali gerçekleştiren taraf *Katepan* ise, o zaman Mytilene hâkimi ve Antonio, *Katepan*'ın anlaşmaya uymasını sağlamakla yükümlü olan Domenico'ya karşı tazminat talebinde

bulunacaktı. *Katepan* anlaşmayı ihlal ederse, Domenico rehin, para, mal veya teminatı Antonio veya *Subaşı*'ya iade etmek zorunda kalacaktı.

Subaşı'nın 10.000 *dukalık* kefaleti, Khios'taki teminat için Antonio'ya ödenerken Domenico de Alamania'nın kadırgasına yüklenmiştir. Khios'a yelken açan Domenico'nun kadırgasında bulunan Antonio, Khioslu yetkililerden Eski Foça'daki hükümetin Khios'taki teminatı kabul etmeyeceğini bildiren mektuplar almıştır. Sonuç olarak, Antonio, *Subaşı*'nın verdiği yetki ile, onu *Subaşı*'dan aldığı beyanıyla kendisinden aldığı kabul eden Domenico'ya teslim etmiştir.

İlerleyen süreçte adanın zarar görebilme ihtimali nedeniyle bu karara karşı olduğunu açıklayan Antonio, ifa ettiği vazifenin bir sonucu olarak maruz kaldığı veya gelecekte maruz kalabileceği masraflar ve zararlar hakkında bir beyanda bulunmuştur. Antonio'nun beyanına yanıt olarak yetkililer tüm sorumluluğu reddetmiştir. *Subaşı*'nin kefaletini kabul etme kararı, *Gubernator* Bartolomeo'nun da belirttiği gibi, Khios hükümeti tarafından değil, kendi inisiyatifleriyle hareket eden Antonio tarafından alınmıştır. Bu meselede sorumluluğunu tamamen reddeden diğer bir *Gubernator* Lodisio ise orada olmadığı için hiçbir şey bilmediğini ifade etmiştir. Kararını Khios'ta yazan Antonio'nun, yanıt için Smyrna'da beklemesi gerekmekteydi. Bu sorunlara rağmen, ahitlere ve anlaşmalara uyulması gerekiyordu.²

Bu belgeler, XIV. yüzyılın sonlarındaki Türk-Latin ilişkileriyle alakalı birkaç özel soruyu gündeme getirmektedir ve bunlardan biri, Antonio'nun müzakere ettiği anlaşmanın niteliğiyle ilgilidir. Bu anlaşma ya yeni bir anlaşma ya zaten yürürlükte olan bir anlaşmanın devamı veyahut onun genişletilmiş hali olabilir. Hospitalierler ve Latinler arasındaki ilişkilerle alakalı çalışmasında bu belgelere atıfta bulunan Dr. Lutrell, *Katepan*'ın *Subaşı*'nın iki oğlunu esir etmesi³ nedeniyle Hospitalierler ile Bayezid arasındaki gerginleşen ilişkilerin, *Katepan*'ın bahsi geçen oğulları serbest bırakması ve buna mukabil Smyrna Türkleri ile yedi yıllık bir ateşkes anlaşması imzalanmasıyla 1394 yılının ortalarında kısmen de olsa iyileştirildiğini ifade etmektedir.⁴

Hospitalierler ile Türklerin ilişkilerinin pek de iyi olmadığı doğrudur. Önceki yıl Hospitalierler, Bayezid'in barış anlaşması teklifini reddetmişlerdi, çünkü onlar, ne Türklerden Smyrna veya Rodos'a kaçan kölelerin Bayezid'e iadesini öngören bir maddeyi kabul etmeye, ne de Bayezid'in tebaasına Rodos'ta serbestçe ticaret yapma hakkı vermeye hazırdılar.⁵ Bayezid her hâlikârda Latinlere karşı düşmanca bir politika izliyor, tahıl tedarikini kesiyor ve Khios ile Eğriboz dahil olmak üzere Latin Adaları'na saldırıyordu.⁶

Ancak, tutsak edilen oğullar hadisesinin bir barış anlaşmasının güvence altına alınmasında etkili olup olmadığı tümüyle açık değildir. 1394 tarihli belgelerde oğulların ne zaman tutsak edildikleri belirtilmediği gibi, tutsaklık ile anlaşma arasında açık bir bağlantı da kurulmamaktadır. Örneğin, oğulların tutsak edilmesi üzerine Antonio'nun bir anlaşmayı müzakere etmek için gönderildiğini belirtmemektedirler. Aslında, Antonio'nun müzakere ettiği şeyin hâlihazırda var olan bir düzenlemenin yenilenmesi ile alakalı olması,

* İzmir'in Yukarı Kale ve çevresini yöneten idarecidir. 1344'te İzmir'in Aşağı Kalesi'nin Haçlılar tarafından ele geçirilmesinden sonra İzmir'in liman bölgesi Latinlerin hakimiyeti altına girmiş, Yukarı Kale denen bugünkü Kadifekale bölgesi ise Türklerin elinde kalmıştır. Bu makalede İzmir'in iki yöneticisinden kasıt Aşağı Kale'nin yöneticisi olan Hospitalier *Katepan*'ı ile Yukarı Kale'nin yöneticisi Türk *Subaşı*'sıdır [ç.n.].

¹ *Cihannüma die altosmanische Chronik des Mevlana Mehemed Neschri*. Ed. Franz Taeschner. Leipzig 1951, 85; *Die Altosmanische Chronik des Aşikpaşazade*. Ed. Fredrich Giese. Leipzig 1929, yeniden baskı Osnabrück 1972, 60; 1390. iii. 6 = ASV, Senato Misti 41, ff. 59r-60r = J. Chrysostomides (ed.), *Monumenta Peloponnesiaca*. Camberley 1995, no. 68, 137.

² 1394. ix. 1 = ASG Notaio Donato di Clavaro, Sc. 39, filze 1, docs. 169 (170), 170 (172), 171, 172 (173).

³ A. Luttrell, *The Hospitaliers of Rhodes confront the Turks: 1306-1421. Christians, Jews and Other Worlds. Patterns of Conflict and Accommodation*. içinde, Ed. P. F. Gallagher. Lanham-New York-London 1988, 97. Lutrell iki veya daha fazla oğluna atıfta bulunur, ancak belgeler ikisini açıkça belirtir.

⁴ A. Luttrell, *The Hospitaliers of Rhodes confront the Turks: 1306-1421. Christians, Jews and Other Worlds. Patterns of Conflict and Accommodation*. içinde, Ed. P. F. Gallagher. Lanham-New York-London 1988, 97.

⁵ A. Luttrell, *The Hospitaliers of Rhodes confront the Turks: 1306 1421. Christians, Jews and Other Worlds. Patterns of Conflict and Accommodation*. içinde, Ed. P. F. Gallagher. Lanham-New York-London 1988, 96-97, Malta cod. 327'ye atıfta bulunmaktadır.

⁶ *Ducae Historia Turcobyzantina* (1341-1462). Ed. B. Grecu. Bucharest 1958, 75.

daha uygun görünmektedir. Öyle ki, belgelerden birinde Antonio'nun müzakereler için görevlendirilmesine atıfta bulunan "aralarında muhafaza edilen barış, böylece *Katepan* ve *Subaşı* arasında önumuzdaki yedi yıl boyunca riayet edilecek olan bahis konusu barışın tekrar teyit edilmesi için" ifadesi, bu bulguyu destekler niteliktedir.⁷ Bu dönemde Türk-Latin antlaşmaları üzerine düzenlemeler kesinlikle var olmuştur. Osmanlıların ele geçirmelerinden önce Menteşe ve Aydın Beylikleri ile Venedik arasında antlaşmalar bulunmaktadır⁸ ve her ne kadar günümüze ulaşan herhangi bir antlaşma metni olmasa da Cenevizlilerle de bu tür antlaşmalar yapıldığı tahmin edilebilir. Cenevizlilerin 1389'da Bayezid ile bir antlaşma yaptıkları⁹ ve 1390 yılının başlarında Venediklilerin, evvelce Girit ile Aydın ve Menteşe beyleri arasındaki mevcut antlaşmaların Osmanlı Devleti tarafından tasdiki için Bayezid'e bir elçi gönderdikleri bilinmektedir.¹⁰ Smyrna'nın ticari açıdan son derece önemli olması nedeniyle, yeni Osmanlı hükümdarlarıyla bir antlaşmanın müzakere edilmesini sağlamak hem Türk hem de Latin herkesin çıkarına olurdu. Her halükârda, Smyrna'yla ilgili ilişkiler, konu Cenevizliler olduğunda 1389 tarihli antlaşmanın kapsamına girebilirdi. Bazı antlaşmaların aslında var olduğu, Cenevizlilerin arşiv kaynaklarında ticari faaliyetlerde ihlal olduğuna dair herhangi bir kanıt bulunmamasıyla desteklenmektedir; bu, Osmanlı hükümdarları ile Latinler veya en azından Cenevizliler arasında herhangi bir antlaşma var olmasaydı beklenebilecek bir şeydir.

Antonio'nun yeni bir antlaşma yerine mevcut bir antlaşmanın yenilenmesi üzerine görüşme yürüttüğü kabul edilirse, *Katepan*'ın *Subaşı*'nın oğullarını neden alıkoyduğunu, böylelikle muhtemelen bir barışı antlaşmasını da ihlal ettiğini açıklamak gerekmektedir. Bu soruya cevap olarak, *Katepan*'ın *Subaşı*'nın oğullarını tutsak etmesinin, fide almak için gerçekleştirilen ticari bir teşebbüs olduğu ve bu durumun, o dönemde sadece Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında değil, Hıristiyanların kendi aralarında da görülen muayyen bir gelir kaynağı olduğu sonucuna ulaşılabılır.¹¹ Hem Cenevizli hem de Venedikli esirler fide ödenerek Türklerden geri alınmışlardır. XIV. yüzyılın başlarında, 1327'de, Turchia'ya [Türkiye] (Latin kaynaklarında Türk hakimiyeti altındaki toprakları anlatmak için kullanılan kelime) gitmek üzere olan Andreas de Raynaldo, Murad adlı bir Türk Paşa'nın Türkiye'deki esiri olan kızını fide vererek kurtarmak için Girit'teki bir Yunandan 55 *hyperpyra* almıştır.¹² Cenevizli bir tüccar olan Petro de Groto'nun kölelerinden birini fidesini ödeme yoluyla Türklerden almak için yaptığı harcamalar, 1392'de Cenova Komünü'nün hesap defterine kaydedilmiştir.¹³ Bundan birkaç yıl sonra, 1408'de, Cenova'daki bir Rum kadını, Türklerden fide ödeyerek kurtulmak için borçlandığı parayla ilgili antlaşmalar yapmıştır.¹⁴ 1369 yılında üç Venedikli, Türklerden 130 *duka*¹⁵ fide ödeyerek kurtulurken, makaleye konu olan belgelerle aynı yılda, 1394'te Nicolao Maximo 150 *duka* fide karşılığında özgürlüğüne kavuşmuştur.¹⁶

Fide uygulaması tek yönlü bir süreç değildi, Hıristiyanların elinde bulunan yakınlarını geri almak için Türkler tarafından da kullanılıyordu. 1403'te Giovanni Centurione, görünüşe göre fide

almak niyetiyle Pera'da tuttuğu iki Türk kölesiyle ilgili, bu işi tertiplemek amacıyla başka bir kölesini Türkiye'ye göndererek talepte bulunmuştur. Bahsi geçen fide, köle başına 2.000 *duka* idi.¹⁷ Giuliano di Palma da aynı sene içerisinde, her birinin ailelerinden 1.500 *dukalık* fide almayı beklediği iki Türk için talepte bulunmuştur.¹⁸

1394 yılındaki hadiseler, yaklaşık olarak aynı dönemde Cenevizlilerin Pera'da karıştığı bir hadise ile benzerlik göstermektedir. Bu hadise, Giuliano di Palma'nın, kendisine ait Türk kölelere el koymak ve onları hapsedmekle suçladığı eski *Podesta* Janoto Lomellino'ya karşı yaptığı bir şikayetle ilgilidir.¹⁹ Bu suçlamalara yanıt olarak Janoto Lomellino, Giuliano'nun Türklere karşı birçok kez korsanlık faaliyetlerinde bulunduğunu ve *Podesta*'nın emirlerine riayet etmediğini belirtmiştir. Janoto'ya göre Giuliano, bahsi geçen Türkleri ve ona verdikleri fideleri ant içerek almıştır. O, bu fideyle yetinmeyip köleleri satmak için alıkoymuştur. Daha sonra Türklerle sulh sağlanmış ve buna göre tüm Türklerin, bilhassa Giuliano tarafından alıkoyulanların serbest bırakılması kararlaştırılmıştır. Janoto ve *Podesta* Bartolomeo, Giuliano'nun elindeki köleleri almış ve antlaşmayı uygulamak için gelen Türk elçilere teslim etmiştir.²⁰ Burada bir kişinin davranışı, Cenevizli yetkilinin isteklerine açıkça aykırıdır. Bir mukayese yapacak olursak, *Katepan*'ın *Subaşı*'nın oğullarını alıkoymasında da durum böyle olmuş olabilir. Aslında onun davranışı, Latin hükümetlerinin çıkarları yerine kendi çıkarlarına göre hareket eden, doymak nedir bilmeyen mahalli bir yetkilinin davranışdır. Gerçekten de onun bu hareketleri, iyi haldeki Ceneviz-Türk ilişkilerini tehdit etmesi nedeniyle, *Subaşı* için olduğu kadar Cenevizliler için de rahatsız edici olmuştur.

Bu hadise, Türkler ile Cenevizliler, bilhassa da Khios'taki Cenevizliler, arasında ne kadar yakın ilişkiler olduğunu kesinlikle bariz bir şekilde göstermektedir. Ne de olsa meseleleri tatlıya bağlamak için gönderilen ve Türk yetkilinin kefil olan kişi bir Cenevizlidir, ayrıca Türk yetkilinin diğer kefil de başka bir Cenevizli olan Mytilene hâkimi Francesco Gattilusio'dur.

Bu belgelerin akla getirdiği ikinci bir soru, Türkler ve Latinler arasındaki kefalet düzenlemeleriyle ilgilidir. *Subaşı*, antlaşmaya uyduğuna dair kefalet olarak 10.000 altın *duka* teklif etmişti. Antonio, *Subaşı*'nın kefil olarak, *Katepan*'ın riayetine kefil olan Domenico'ya 2.000 *dukai* rehini olarak vermişti. Belgeler, *Katepan* tarafından finanse edilen miktara veya bu miktarın kime verildiğine dair herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. *Katepan*'ın antlaşmayı ihlal etmesi durumunda, Domenico rehini, parayı, malı veya kefareti Antonio veya *Subaşı*'ya iade edecekti. Eğer *Subaşı* antlaşmayı ihlal ederse, Antonio, Domenico'ya 2.000 *duka* ödeyecek ve *Katepan*'a yardım etmek üzere Khios'ta hazırlanan bir kadırğa gönderecekti.

Kefalet durumu bir miktar kafa karıştırıcı ve görünüşe göre biraz tek tarafı görünmektedir, çünkü bu belgelere bakılırsa, *Subaşı* karşı tarafa göre çok daha fazla teminat vermektedir. Bu belgelerin, hadisenin yalnızca kısmi bir görünümünü, yani Antonio'nun Khios makamlarına karşı iddialarını yansıttığı olması mümkündür.

⁷ 1394-ix.1 = ASG Notaio Donato di Clavaro, Sc. 39, filze 1, doc. 171.

⁸ E. A. Zachariadou, *Trade and Crusade, Venetian Crete and the Emirates of Menteşe and Aydın*. Venice 1983, 187-239. (Library of the Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies, No. 11)

⁹ 1389.X.26 = ASG Notai Cartulare 476, Donato de Clavaro, doc. 10.

¹⁰ 1390.iii.6 = ASV, Senato Misti 41, ff. 59r-60r. J. Chrysostomides (ed.), *Monumenta Peloponnesica* içinde. Camberley 1995, no. 68, 137.

¹¹ 1301.vii.5 = *Benevenuto de Brixano notaio in Candia (1301-1302)*, T. Morozzo della Rocca (ed.), (Fonti relativi alla storia di Venezia, Archivi notarili), Venice 1950, nos. 215, 216, 217, 79; 1301.viii.6 = ibid, no. 281, 103-104; 1301.viii.6 = ibid, no. 282, 104; 1301.viii.21 = ibid, no. 305; 1301.viii.6 = ibid, no. 282, 104; 1301.vii.16 = ibid, no. 236, 87; 1301.vii.9 = ibid, no. 220, 81; 1300.II.7 = *Pietro Pizolo, notaio in Candia*. Vol. I (1300), S Carbone (Ed.), (Fonti per la Storia di Venezia, Archivi notarili), Venice 1978, no. 173, 85.

¹² 1327.viii.16, Ch. Verlinden, La Crète, débouché et plaque tournante de la traite des esclaves aux XIVe et XVe siècles. In: Studi in onore di A. F. Anfani. Vol. III, Milan 1962, 625.

¹³ 1392.iv.19 = ASG, Antico Comune 22, ff. 76, 194.

¹⁴ 1408.V.19 = ASG, Notario Johannis de Alegro, C.472, f. 273r-v.

¹⁵ 1369.ix.6: E. Santschi, *Regestes des arrêts civils et des Mémoires (1363-1399) des Archives du Duc de Crète*. Venice 1976, no. 170, 39. (Bibliothèque de l'Institut Hellénique d'Etudes Byzantines et Post-byzantines de Venise 9).

¹⁶ 1394.iv.6: E. Santschi, op. cit., no. 354, 90.

¹⁷ 1403.XI.4 = ASG, San Giorgio, Sala 34, 590/1307, f. 58r.

¹⁸ 1403.XI.1 = ASG, San Giorgio, Sala 34, 590/1307, f.44r; 1403.xii.12 = ASG, San Giorgio, Sala 34, 590/1307, f. 45r.

¹⁹ 1403.XI.1 = ASG, San Giorgio, Sala 34, 590/1307, f.44r, 1403.xii.12 = ASG, San Giorgio, Sala 34, 590/1307, f. 45r.

²⁰ 1403.XI.4 = ASG, San Giorgio, Sala 34, 590/1307, f.44r-v; 1403.xii.12 = ASG, San Giorgio, Sala 34, 590/1307, f. 45v.

Dolayısıyla önemli olan *Katepan*'ın yaptığı mali düzenlemelerden çok Antonio'nun *Subaşı*'yla olan ilişkileridir. Alternatif bir ihtimal, *Katepan*'ın mağdur taraf olması ve *Subaşı*'nın oğullarının, mevcut herhangi bir anlaşma tertibine aykırı olarak, *Katepan*'a karşı baskın yaparken esir edilmiş olmalarıdır. Öyle bile olsa, aykırılık durumunda olanlarla ilgili bir tutarsızlık var gibi görünmektedir. *Subaşı*'nın anlaşmayı ihlal etmesi durumunda, Antonio, Domenico'ya 2.000'den fazla *duka* teslim edecek ve muhtemelen kendisini Türklere karşı korumak için Khios'ta hazırlanan bir kadirgayı *Katepan*'a gönderecekti. Fakat anlaşmaya uyulması için *Subaşı*'nın teminatı olan 10.000 *dukanın* teslim edildiğinden söz edilmemektedir. Öte yandan, görünüğe göre Domenico'nun *Katepan*'ın iyi davranışları için kendisini Antonio'ya kefil olarak gösterdiği benzer bir anlaşma da bulunmamaktadır. Eğer *Katepan* anlaşmayı bozarsa, Domenico rehin olarak aldıklarını Antonio'ya ya da *Subaşı*'ya iade edecekti. Ancak bu kefaletin ne olduğu belli değildir. Anlaşılan, iade edilebilmesi için bir miktar meblağ rehin olarak verilmişti. Bu kefaletin, ayrı bir öge olarak görünen 10.000 *duka* olması pek olası görünmemektedir. Muhtemel bir açıklama, 10.000 *dukanın* *Katepan*'a ödenen bir fidyeye olduğu olabilirdi, ancak belgelerde bunun anlaşmaya uyulması karşılığında bir kefalet ödemesi olduğu gayet açıktır, buna karşın anlaşma imzalandığı için serbest bırakıldığı tahmin edilen oğulların serbest bırakılmasına ilişkin düzenlemeler hakkında hiçbir ayrıntı verilmemiştir.

İlginç bir soru da *Subaşı*'nın Khios'a gönderilen teminatı neden istediği hakkındadır? Khioslu yetkililerin tepkisinden, normal bir prosedür olmadığı varsayılması gereken bu istek reddedildikten sonra teminat, *Subaşı*'nın yetkisinde, *Katepan* adına hareket eden Domenico'ya devredilmişti, fakat olağan sayılabilecek anlaşma, teminatın rehin verilen diğer tarafa teslim edilmesi olurdu. Belki de *Subaşı*'nın başlangıçta teminatın Khioslu yetkililer tarafından kontrol edilmesini istemesinin nedeni, *Katepan*'ın, onun oğullarına karşı davranışları göz önüne alındığında, doğal olarak Hospitalierler'e güvenmemesiydi. Bu durum, yalnızca kişisel bir güvensizliğe işaret edebilir, aynı zamanda Türkler ile Hospitalierler arasında belki de 1393 barış önerisinin başarısızlığını müteakip Bayezid'in bölgedeki saldırgan politikası nedeniyle kesinlikle anlaşılabilir olan daha genel bir husumeti de yansıtabilir. İyi haldeki Türk-Ceneviz ilişkileri, *Subaşı*'nın teminatı saklama yeri olarak Khios'u seçmesini daha izah edilebilir kılmaktadır. Cenevizlilerin bu kadar dost canlısı olmaları, ticari hareketliliği husumet olmaksızın kesintisiz bir şekilde devam ettirme arzularıyla kolayca açıklanabilmektedir. Venedik'te olduğu gibi, Cenevizliler için her zaman büyük önem taşıyan Türklerle iyi ilişkilerin sürdürülmesi hususu, ticari çıkarların etkilediği bir durumdu. Ayrıca, *Subaşı*'nın teminat ödemesi için alternatif bir anlaşmada ısrarcı olması, Latinlerle olan ilişkilerinde Türklerin artan gücünün bir göstergesi olabilir.

Ancak, Khios'un Cenevizli yetkilileri, bu eylemin adanın çıkarlarına zarar verebileceğini beyan eden Antonio'nun da karşı çıktığı bir hamle olan teminat önerisini reddetmiştir. Belki de *Podesta*'nın bu davranışının nedeni, Cenevizlilerin, bu anlaşmada karşı taraf olarak kendilerine verilmesi gereken teminatı kabul etmesini müteakip Hospitalierleri gücendirme kaygısı taşımalarıydı. Bu nedenle karar, Türklerle ilişkileri sürdürmek ile aralarında kafirlere karşı askerî harekât çağrısında bulunan saldırgan Hospitalierlerin de bulunduğu Latin müttefiklerini kışkırtmamak arasında dikkatli bir denge siyasetini temsil etmektedir.

Sonuç olarak bu belgeler Cenevizliler, Hospitalierler ve Türkler arasındaki ilişkilerin ne kadar sıkı bir şekilde iç içe olduğunu ve ticaretin ne kadar önem arz ettiğini göstermektedir. Bayezid'in Menteşe ve Aydın beyliklerini ilhak ederek Konstantinopolis'i kuşatmak üzere olduğu dönemde, Cenevizliler ve hatta Hospitalierler, ticari sürekliliği sağlamak için Türk yetkililerle ilişkilerini düzenlemekle meşguldüler. Bu husus, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihinin ve Latin komşularıyla ilişkilerinin, bu dönemde ve hatta

daha sonra, yalnızca askeri bir çatışmadan ibaret olmadığını, oldukça fazla diplomatik alışveriş ve ticari etkileşim içerdiğini de vurgulamaktadır.

AĞIR, Abdullah Mesut, "İbretü'n-Nâzırîn", (Kitap Tanıtım), *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/I, Haziran 2022, s. 221-223.

Makale Türü: Tarih Kitap Tanıtım

DOI No:

Geliş Tarihi / Received: 12 Kasım/November 2021
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Şubat/February 2022
Published Online: 26 June 2022

Mevlana Safieddin Muhammed b. Mahmud b. Fahreddin Mesihî el-Fuşencî, *İbretü'n-Nâzırîn*, çev. Ahmet Özturhan, Efe Akademi Yayınları, İstanbul 2021, 136 s. ISBN: 978-625-8496-46-8.

Abdullah Mesut AĞIR^{1*+}

¹*Doç. Dr., Batman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, MUĞLA.*

* *mujdatnamdar@gmail.com*

+*ORCID: 0000-0001-7724-7026*

Mawlana Safi al-Din Mohammad b. Mahmoud b. Fakhr al-Din Masihî al-Fushanjî, *Ibrat al-Nâzırîn*, trans. Ahmet Özturhan, Efe Akademi Yayınları, İstanbul 2021, 136 s. ISBN: 978-625-8496-46-8.

15. yüzyıl Timur dönemi tarihçilerinden, Şahrüh'a çağdaş Mevlana Safieddin Muhammed b. Mahmud b. Fahreddin Mesihî el-Fuşencî'nin Farsça olan bu eserinin orijinal yazması yaradılıştan başlayıp Timur döneminin sonuna kadar olan gelişmeleri ele alan umumî bir tarih eseridir. Ahmet Özturhan tarafından Eylül 2021 tarihinde Farsça neşri ile birlikte Türkçeye olan çevirisi gerçekleştirilen ve Efe Akademi'den çıkan eser mukaddime faslı ve Emir Timur devrinin sonuna kadar olan siyasi gelişmeleri ihtiva etmektedir. Tek nüshası British Museum'da bulunan bu yazma 838 (1434-1435) yılında Herat'ta kaleme alınmıştır. Müellifin tarihçilik vasfının yanında edebî yönüyle de temeyyüz ettiği, kendisine ait olan ancak günümüze ulaşmayan bir şiir divanından anlaşılmaktadır. Çok fazla bilgi bulunmamasına rağmen Ali Şir Nevâî *Mecâlisü'n-Nefâis* adlı eserinde zikrettiği şair ve edipler arasında Mevlana Safieddin'i *Mevlana Mesihî*, başka bir yerde de *Mevlana Şeyhî* nisbesiyle anmak suretiyle kendisi hakkında bilgiler vermiştir. Bu bilgilerden müellifin Herat'a bağlı Fuşencî'de doğduğunu, Müslüman olup hac farızasını yerine getirdiğini ve onun iyi bir şair olduğunu, bunların yanında kendisinin musiki sanatında da mahir olduğunu nakletmektedir.¹

İbretü'n-Nâzirîn'in yazma nüshası peygamberler tarihinden, peygamber olmayan ancak dine hizmet etmiş ulvî şahsiyetlerden, İslâmiyet öncesi İran'ında saltanat sürmüş silsilelerden olan Pişdadî, Kıyanî, Tevâifü'l-Mulûk ve Sasanilerden, Hz. Muhammed'in hayatından, Hulefâ-yı Raşidin devrinden, Ehl-i Bey'ten, sahabelerden, Tabiîn'den, Emevilerden, Abbasilerden, İslâmiyet sonrası İran'da hüküm sürmüş Leysoğulları'ndan, Samanoğulları'ndan, Gurlular'dan, Şii Büveyhioğulları'ndan; Türk-İslâm devletlerinden Gazneli, Selçuklu, Harezmsah ve Atabeyler'den, Mısır, Mağrib, İran, Irak ve Horasan'daki İsmailîlerden, Kirman Sultanları ve Moğol Hanlarından ve son olarak Emir Timur devrindeki gelişmelerden bahseder. Bu bağlamda eserin yazmasının mukaddimesi hariç Timur devrine kadar olan bölümler yirmi dört bâbda ele alınmış, Timur dönemi ise kırk altı başlık altında değerlendirilmiş ve olaylar kronolojik olarak verilmiştir. Çevirisi yapılan mezkûr eser ise mukaddime bahsi ile birlikte Timur devrindeki olayları ihtiva etmektedir. Fasıllarla ele alınan bu dönem tarihi hadiseleri, Kuran Ayetleri, Arapça-Farsça atasözleri ve şiirler ile süslenmiş ve bunların çevirileri çevirmen tarafından ustalıkla tercüme edilmiştir. Üslûplarındaki maharetlerini eserlerinin mukaddime kısmında sergilemeleri bu dönem müelliflerinin genel özelliklerinden birisiydi. Ancak Timur kendi devrindeki müelliflere; İlhanlılar dönemi tarih yazıcılığında sıklıkla tesadüf olunan ağıdalı üslûp ile yazılmış eserlere karşın kendi döneminde kaleme alınacak olan eserlerin sade bir tarzda yazılması tavsiyesinde bulunmuştur.² Bu münasebetle Timur devrinde telif edilen pek çok eser gibi *İbretü'n-Nâzirîn* de yalın ve anlaşılır bir üslûp ile yazılmıştır ancak yukarıda da zikredildiği gibi bu dönem müelliflerinin yazma konusundaki hünerlerini daha çok mukaddime ve tahmidîye kısımlarında sergileme konusundaki heveslerinden dolayı eserin mukaddime kısmı oldukça ağıdaldır. Eserde dikkat çeken hususlardan birisi de şiirle anlatılan önemli bazı olayların aktarımında müellifin ebced hesabına başvurmuş olmasıdır.³ Şerefeddin Ali Yezdî⁴, Hafız Ebru⁵, Nizameddin Şamî⁶ gibi Timur devrinin önde gelen tarihçilerinin eserlerinin aksine Fuşencî, olayları özlü olarak değerlendirmiştir. Bu da kitabın okuyucu tarafından bu dönem tarihi olaylarının rahatlıkla okuyup anlaşılması açısından dikkate değerdir. Ancak müellifin Timur Osmanlı ilişkileri açısından hayati öneme haiz olan Ankara Savaşı gibi bazı fasılları yüzeysel olarak ele alması

birinci elden ana kaynak olması münasebetiyle beklentileri yeterince karşılamamaktadır.⁷

Kendisinin müşahidi olduğu salgın gibi bazı toplumsal problemlerin de aktarımından dolayı eserin mukaddime kısmı oldukça ehemmiyetlidir. Özellikle bu hususta dönem müelliflerinin eserlerinde tafsilatlı malumata rastlanılmaması eseri önemli kılan hususlardan bir diğeridir. Bu türden olayların aktarımında nesrin yanında mahirane bir şekilde nazımın kullanılmış olması yazarın tarihçi kişiliğiyle birlikte edebiyat sahasında olan ustalığının da görülmesi açısından mühimdir. Mukaddime bahsinde ele alınan konulardan bir diğeri de dönem itibariyle payitaht olmasının yanı sıra bir ilim ve kültür merkezi şeklinde temeyyüz eden Herat'ın tasvirine ilişkin aktarımlardır. Timur devrini ihtiva eden fasıllarda ise Timur'un Harezme'ye olan seferleri, Altın Orda üzerine gerçekleştirilen askerî harekâtlar üç, beş ve yedi yıllık seferleri içerisinde değerlendirilmiştir. Bunların dışında Timur'un Türkmenler ve Celayirliler ile Sistan, Mazenderan, Şiraz, İsfahan, Tebriz ve Mardin gibi şehirlere gerçekleştirdiği seferler ve aynı zamanda Hindistan seferleri kitabın muhteviyatı arasında yer almaktadır. Bu dönem Semerkant'taki imar faaliyetlerine de eserin son kısımlarında yer verilmiştir.

Sonuç itibariyle az da olsa bu dönem Timur kaynaklarında bulunmayıp bu eserde yer eden bazı malumatlar münasebetiyle ana kaynak değeri taşıyan bu telif Timur tarihi açısından hayli ehemmiyetlidir. Bu çalışmanın Türkçeye çevrilmiş olmasının yanında eserin son kısmında verilen ve daha önce Farsça transkripsiyonu yapılmamış nüshaların da çevirmen tarafından gerçekleştirilip neşredilmiş olması bu çeviri eseri daha da kıymetli kılmaktadır. Buna ilaveten *İbretü'n-Nâzirîn*'de geçen ve muğlak kalmış bazı bilgilerin açıklanması kadar bazı hataların da çevirmen tarafından dipnotlarda belirtilmiş olması mühim olup konu kapsamında istifade edilen kaynaklar da oldukça yeterlidir. Bu bağlamda bu çalışma Timur tarihi üzerinde ilmî araştırmaların sürdürmekte olan araştırmacıların istifadesine sunulmuş mümtaz bir eserdir.

¹ Mevlana Safieddin Muhammed b. Mahmud b. Fahreddin Mesihî el-Fuşencî, *İbretü'n-Nâzirîn*, çev. Ahmet Özturhan, Efe Akademi Yayınları, İstanbul 2021, s. 8.

² İsmail Aka, *Mirza Şahrüh ve Zamanı*, T.T.K. Yay., Ankara 1994, s. XV.

³ Mesela bkz. Fuşencî, *İbretü'n-Nâzirîn*, s. 72, 73, 84.

⁴ Eseri için bk. Şerefeddin Ali Yezdî, *Zafername*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2013.

⁵ Eseri için bk. Hafız Ebru, *Zübdetü't-Tevârih*, nşr. Hanbaba Beyanî, Şirketi Tezâmün-i İlmî, Tahran 1937.

⁶ Eseri için bk. Nizameddin Şamî, *Zafername*, çev. Necati Lugal, TTK Yay., Ankara 1949, 1987.

⁷ Fuşencî, *İbretü'n-Nâzirîn*, s. 83.

KAYNAKÇA

Aka, İsmail, *Mirza Şahruh ve Zamani*, T.T.K. Yay., Ankara 1994.

Ebrû, Hafız, *Zübdetü't-Tevârih*, nşr. Hanbaba Beyanî, Şirketi Tezâmün-i İlmî, Tahran 1937.

El-Fuşencî, Mevlana Safieddin Muhammed b. Mahmud b. Fahreddin Mesihî, *İbretü'n-Nâzirîn*, çev. Ahmet Özturhan, Efe Akademi Yayınları, İstanbul 2021.

Şami, Nizamüddin, *Zafernâme*, çev. Necati Lugal, TTK Yay., Ankara 1949, 1987.

Yezdî, Şerefeddîn Ali, *Zafernâme*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2013.



DOĞU VE BATININ ORTA ZAMANINA
YOLCULUK

E-ISSN: 2564-680X

Haziran 2022 / June 2022

Yıl 5, Sayı 1 / Year 5, Issue 1

ATIF BİLGİSİ / REFERENCE INFORMATION

ABDAL, Barışcan, “Yüz Yıl Savaşları Bir Halk Tarihi”, (Kitap Tanıtım), *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/1, Haziran 2022, s. 224-227.

Makale Türü: Tarih Kitap Tanıtım

DOI No:

Geliş Tarihi / Received: 25 Mart/March 2021
Online Yayın: 26 Haziran 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Mayıs/May 2022
Published Online: 26 June 2022

**David Green, Yüz Yıl Savaşları Bir Halk Tarihi, çev. Mete Tunçay, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2021, 389 sayfa (5 harita)
ISBN:978-325-744729-4**

Barışcan ABDAL^{1*}

¹*Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, İSTANBUL.*

* barisccan61@gmail.com

+ORCID: 0000-0003-4019-9889

David Green, Hundred Years War: A People’s History, Yale University Press, Cornwall, 2014, Pp. 340, 5 maps, ISBN: 978-0-300-13451-3

İngiltere ile Fransa arasında 1337-1453 yılları arasında aralıklarla devam eden ve XIX. yüzyıl tarihçileri tarafından Yüz Yıl Savaşları olarak adlandırılan veraset savaşları, bu tanımlama sebebiyle pek çok insanın zihninde uzun süreli savaşlar silsilesi şeklinde yer edinmiştir. XIX. yüzyıl siyasi tarihçiliğinin etkisinde biçimlenen Yüz Yıl Savaşları tarihçiliği, günümüz Geç Orta Çağ Avrupa tarihi çalışmalarında önemli bir yer teşkil etmektedir. XIX. yüzyıldan günümüze kadar pek çok tarihçinin İngiltere ve Fransa'nın ulusal kimlik inşası için dönüp baktıkları önde gelen dönemlerden biri olan Yüz Yıl Savaşları, günümüzdeki yeni tarih yaklaşımlarıyla birlikte iki krallık arasındaki çatışmalara bağlı olarak sadece siyasi ve askerî tarihin konusu olarak değerlendirilmemekte, sosyal, ekonomik ve kültürel değişim boyutlarıyla çok yönlü olarak incelenmektedir. Dünyada ve Avrupa'da bu alandaki çalışmalar uzun süredir devam etmekteyken, Türkiye'de Orta Çağ Avrupası üzerine çalışmalar henüz yaygınlaşmaya başlamış ve bu çalışmalar genel olarak çeviri faaliyetleriyle yürütülmektedir. Yüz Yıl Savaşları ise bu çeviri faaliyetlerinden yeterince nasibini almamıştır.

Kitabın yazarı olan David Green, Nottingham Üniversitesi bünyesinde Yüz Yıl Savaşları alanında çalışmalarını sürdüren bir tarihçidir. Green'in çalışmaları Yüz Yıl Savaşları'nın ilk faslına teşkil eden 1337-1360 yıllarını kapsamaktadır. Özellikle Poitiers Muhaberesi (1356) ve Kara Prens (III. Edward'ın oğlu) üzerine çalışmalar yapmaktadır. Bizim burada ele alacağımız "The Hundred Years War A People's History" kitabı ise ilk defa 2014 yılında yayımlanmıştır. Eserinin Türkçeye kazandırılmasıysa Yüz Yıl Savaşları çalışmaları özelinde ülkemizde bir ilk olma özelliği de taşımaktadır. Çalışmanın yakın sayılabilecek bir tarihte yazılması, bu alandaki ilgililerin çağdaş literatürdeki son tartışmaları ve yaklaşımları görmesi açısından oldukça değerlidir. Green'in "Yüz Yıl Savaşları Bir Halk Tarihi" adıyla çevrilen kitabı bize, bu dönemdeki muhabere zinciri dışındaki dünyayı görmemizde yardımcı olmayı hedefler. Bunun yanında birçok savaş tarihi eserinde göz ardı edilen sosyo-kültürel ve entelektüel yaşamı 10 bölüm içinde aktarmaya çalışır. Kitabın ana teması Yüz Yıl Savaşları boyunca İngiltere ve Fransa'da değişen ve gelişen askerî ve sosyal yapı üzerine kurulmaktadır. Green'in bu eserdeki ana amacının bu dönemin öyküsel bir anlatımından ziyade tarihin "öteki" tarafına ışık tutmak olduğu açıkça gözükmektedir. (Sayfa 40)

Bu alanda yazılmış farklı kitaplara göz attığımız vakit pek çok kez savaş anlatılarının büyük yer kapladığını ve bu dönemin çoğunlukla siyasi yönlerinin ele alındığını görmekteyiz. Yüz Yıl Savaşları alanında çalışmalar yapan, Anne Curry, Christopher Allmand, Andrew Ayton gibi yazarlar dönemi genellikle siyasi ve askerî seferler üzerinden incelerken Green'in bu kitabı bize dönemin sosyal, kültürel ve entelektüel dünyasını göstermeyi amaçlamakta.

Kitap Yüz Yıl Savaşları kronolojisiyle başlamaktadır. Green, giriş bölümüne geçmeden önce; soyağaçları, haritalar ve dönemle alakalı resimlere kitabında yer vermektedir. Bunlar okuyucuyu kitaba ve dönemin ruhuna hazırlama noktasında etkili araçlardır çünkü Yüz Yıl Savaşları, İngiltere ve Fransa arasındaki karmaşık soy ilişkileri ve dönemden döneme süregelen toprak değişimleriyle takip edilmesi zor bir hâl alabilmektedir. Okuyucuyu kitaba hazırlayan bu kısa bölümlerin ardından, yazar okuyucuya Yüz Yıl Savaşları'nın siyasi anlatımını içeren özet mahiyetinde bir giriş sunmaktadır. Bu bölümde savaşın sebepleri ve bazı sonuçlarına kısaca değinmektedir. Bu kısmın daha çok bir savaş anlatısına sahip olması aslında ilerleyen bölümlerde yazarın bu kısımlara neredeyse hiç değinmemesinden kaynaklanmaktadır.

Green'in doyurucu girişinin ardından, kitabın ilk üç bölümünü Orta Çağ Avrupası'nda özel yere sahip olan, hukukî olarak da tanımlanmış ruhban, aristokrasi ve avam adı verilen üçlü zümreye (Three Orders) ayırmakta ve bu zümrelerin Yüz Yıl Savaşları boyunca nasıl etkilediğini bize göstermek istemektedir. Green, bu üç zümreden yola çıkarak oluşturduğu "Şövalyeler ve Soylular" başlıklı ilk bölümünde özellikle Orta Çağ boyunca ön planda olan şövalyelerin ve soyluların

savaş üzerindeki etkilerini tartışmıştır. Bu bölümün ana tezlerinden biri yazarın daha sonraki bölümlerde de sıklıkla bahsedeceği üzere atlı süvarilerin savaştaki rollerinin giderek azalması ve askerî bir güç olarak etkisiz hale gelmeleri gibi görünmektedir. Geç Orta Çağ'da başlayan askerî ve stratejik gelişmelerin şövalyeliğe etkisi, Crécy (1346) ve Poitiers (1356) Muhaberelelerinden verilen örneklerle pekiştirilmeye çalışılmıştır. Green, şövalyeliğin bir ideal olarak soylular tarafından nasıl kullanıldığını İngiltere'de 1348 yılında III. Edward tarafından oluşturulan Dizbağı Nişanı üzerinden, Fransa'daysa 1350 yılında II. Jean tarafından oluşturulan Yıldız Birliği üzerinden aktarmıştır. İngiltere ve Fransa'da bu tip askerî nişanların ortaya çıkarılmasının sebebi şövalyeliğin bir askerî kurum olarak savaş alanlarında işlevsizleştikçe insanların zihninde daha da idealleştirilme çabası gibi durmaktadır. Böyle bir çabaya ihtiyaç duyulmasının nedeni ise sembollerin büyük önem arz ettiği Geç Orta Çağ dünyasında, insanların etrafında birleşebilecekleri ortak bir payda ve uğruna savaşabilecekleri bir ideal arama çabasından gelmektedir.

Kitabın ikinci bölümü üç zümre hiyerarşisinin en alt basamağında yer alan avam tabakasına ayrılmıştır. İngiltere ve Fransa'da özellikle köylüler benzer zorluklar yaşamış olsa da savaşın çoğunlukla Fransız topraklarında gerçekleşmesi ve İngilizlerin XIV. yüzyıl boyunca uyguladıkları "chevauchée" taktiği Fransız halkının doğrudan zulüm görmesine sebebiyet vermişti. "Chevauchée" İngilizlerin Fransız topraklarında giriştikleri yağma akımlarının genel adı olmakla birlikte bu yağmalar Fransızların savaşlar sırasında mali, lojistik ve moral açısından kötü duruma düşmelerinin en büyük nedenlerindendi. Fakat bu bölümde de sıkça değinildiği üzere Geç Orta Çağ köylüsünün sıkıntısı sadece Yüz Yıl Savaşları'ndan kaynaklanmıyordu; Büyük Kıtık (1315-17), Kara Ölüm (1347-52) ve art arda gelen diğer veba salgınları, her iki ülkede nüfusun yaklaşık yüzde 25'ini ortadan kaldırmıştı. Bu felaketlerle birlikte Yüz Yıl Savaşları'nın patlak vermesi halkların statüsündeki değişimleri tetiklemiş ve belli başlı isyanların ana nedeni olmuştur. İnsanların, krallıklarının kötü yönetimleri sonrası ayaklanması; Green için artan bir sınıf bilincini temsil etmekteydi. Green'in örnek verdiği üzere insanların yönetici sınıfa karşı çıkardığı iki büyük isyan; Fransa'daki Jacquerie İsyanı (1358) ve İngiltere'deki İşçi İsyanı (1381) Geç Orta Çağ Avrupası'nda köylülük ve serf statülerindeki değişimin en büyük çarklarındandı.

Üçüncü bölüm, Orta Çağ adını verdiğimiz neredeyse bin yıllık süre boyunca her zaman tartışma konusu olan ve tüm kurumlarda etkisini hissettiren Kilise kurumu ve din adamlarına ayrılmıştır. Geç Orta Çağ boyunca büyük bir idari kriz yaşayan Papalık, 1309 yılında önce Roma'dan Avignon'a taşınmış ardından 1378 yılındaki Büyük Bölünme ile Roma ve Avignon'da iki ayrı Papalık merkezi ortaya çıkmıştır. Green'in için Kilise'nin bu karmaşık durumu Orta Çağ entelektüel dünyasında büyük değişimleri neden olmuştur. Çünkü Kilise, Orta Çağ tarih yazıcılığının ana unsuruydu ve krallık propagandalarının halka ulaşmasında çok önemli rol oynuyordu. Kilise aynı zamanda siyasi ve hukuki meşruiyet kaynaklarının başında geldiğinden dolayı savaş için meşruiyetin sağlanmasında başvurulan önemli bir kurumdur. Green, iki ülke arasında barış için çabalayan ünlü Fransız asker ve yazar Philippe de Mézières'den (1327-1405) alıntı yaparak İngiltere ve Fransa arasındaki sorunların Papalık'taki bölünmeye de yansıtıldığını söylemektedir. Green, tüm bu siyasi çatışmanın İngiliz ve Fransız kiliselerin ulusallaşmasında önemli bir rol oynadığını, kiliselerin savaş boyunca maruz kaldığı zor durumla birlikte geçirdiği değişimi anlatmaktadır.

Orta Çağın üç zümreden oluşan yapısının ele alındığı ilk üç kısmın ardından dördüncü bölüm İngiltere ve Fransa arasında XIV. yüzyılın sonunda kurulmaya çalışan barış ortamını ele almaktadır. Yüz Yıl Savaşları, adı itibarıyla okuyuculara savaşın hiç durmadığı bir muhabere silsilesi izlenimi verse de belli dönemlerde krallıklar savaştan ziyade barışı tercih etmek durumunda kalmışlardır bunun nedeni iki krallığın içerisinde buldukları siyasi iç karışıklıklar iki

tarafın da savaşı sürdürmesini zorlaştırmaktaydı. İngilizlerle Fransızlar arasında barışın sağlanması oldukça meşakkatli bir durumdu çünkü iki tarafın uzlaştığı bir müzakere ortamını sağlamak kolay olmayordu. Her iki taraf bir ateşkes için uzlaşmış olsa bile Fransa topraklarındaki paralı askeri birliklerin (Free Companies) başına buyruk saldırgan tutumları barış durumunu daha da zora sokmaktaydı (Sayfa 150). Yine Green bu bölümde, İngiliz Hatfield Regis keşişi John Lydgate (1370-1450), Venedikli ünlü kadın yazar Christine de Pizan (1364-1430) ve Philippe de Mézières'dan örneklerle barışın ne kadar arzulandığını göstermeye çalışmaktadır. Ancak çeşitli dönemlerde girişilen bu barış hareketleri olumsuz sonuçlanmış veya kısa sürmüştür.

Green, beşinci bölümde “Kralların Deliliği” başlığı altında İngiltere ve Fransa Krallıklarının Yüz Yıl Savaşları boyunca geçirdikleri evrimi göstermeye çalışmaktadır ve bunu yaparken bu iki krallığın hükümdarlarına ayrı ayrı odaklanmaktadır. İngiltere ve Fransa'daki iktidar çatışmalarıyla bunun krallıkların geleceğini nasıl etkilediği bölümün ana temasını oluşturmuştur. Kuşkusuz iki krallığın değer algıları ve yönetsel anlayışları birbirinden farklıydı. Bu sebeplerden ötürü kralların yaşadıkları herhangi bir olumsuz durum savaşın gidişatını kökünden etkilemekteydi. Yazar bu duruma örnek olarak; VI. Charles'ın delirmesi ve Fransız İç Savaşı'yla birlikte V. Henry'nin Normandiya'yı fethini vermektedir. Bu bölüm bir bütün içinde krallıkların sembolleştirdiği dünyayı tasvir etmekte ve bununla birlikte iki krallığın nasıl bir ayrıma düştüğünü gözler önüne sermektedir. Bunun yanında Green, kralların sahip oldukları statü ve temsil ettikleri ideallerle, İngiltere ve Fransa Krallıklarının siyasetinde kral rolünün ne denli önem teşkil ettiğini hukuki ve sembolik örneklerle okuyucuya aktarmaktadır.

Green'in on bölümden oluşan bu kitabında muharebelere geniş yer verdiği tek kısım altıncı bölümdür. Yüz Yıl Savaşları'nın en önemli olaylarından Agincourt Muharebesi (1415), Normandiya'nın Fethi ve V. Henry dönemini (1413-1422) içeren bu bölüm, İngilizlerin o dönemdeki mutlak zaferinin neden ve sonuçlarını bizlere açık bir şekilde göstermektedir. Bu bölümün ana ilerleyiş noktası Geç Orta Çağ ve Yüz Yıl Savaşları boyunca muharebelerdeki taktiksel değişimle birlikte süvarilerin eskisi kadar gücünü gösterememesi ve teknolojik gelişmelerdir. Green, kitap içinde de pek çok kez tekrarladığı ve Crécy, Poitiers, Agincourt Muharebelerinden de örneklerle at üstündeki ağır zırhlı şövalyelerin devrinin artık yavaş yavaş geçtiğini belirtir. İngiliz galibiyeti ile sonlanan bu savaşlar öncesinde İngilizleri savaşta kazanmalarında ana faktörlerden stratejik olarak yenilikler aramasının nedenini ise İskoçlara karşı kaybedilen Bannockburn Muharebesi'ndeki yenilgiye bağlamaktadır. Fransızlara İngilizlerin bu stratejik yeniliklerine pek çok kez kendi yaptıkları (Lunalonge 1349, Taillebourg 1351, Ardres 1351, Mauron 1352) yeniliklerle karşılık vermeye çalışsalar da başarılı olamamışlardır (Sayfa 192). Ordu içindeki kuvvet dağılımı ve taktiklerin değişiminin dışında, teknolojilerin de gelişmesi krallıkların muharebelere olan bakış açısının da yavaş yavaş değişmesine neden olmuş; artık bu dönemden itibaren iki krallıkta da kalıcı ordular oluşturulmaya çalışılmıştır (Sayfa 193). Bölümün ilerleyen safhasındaysa iki krallığın bu askerî dönüşüm içinde ne tür adımlar izlediği tartışılmıştır. Bunların dışında herhangi bir savaş durumunda krallıkların asker toplaması, lojistiği, büyüklüğü ve ekonomisi hakkında bilgiler verip değişen askerî yaklaşımla birlikte yeni kurulmaya başlayan orduların özelliklerinden söz edilmiştir. Tüm bu bilgilerin okuyucuya aktarılmasının ardından yazar, bu bölümün alt başlığına adını veren 1415 yılına geri dönmekte ve Agincourt Muharebesi'nin anlatımını bize sunmaktadır. Bu bölümde ayrıca barutlu silahların, Yüz Yıl Savaşları'nın ancak son safhasına yetişebildiği görüldüğü gibi, bu silahların Fransızların savaşın gidişatını değiştirmesinde ne denli önemli rol oynadığı da anlaşılmaktadır. Ayrıca Green, bu teknolojik avantajla birlikte Fransız kumandanlar Jean (1390-1463) ve Gaspard Bureau (?-1469) kardeşlerin barutlu silah kullanımındaki maharetleri üzerinden

Fransızların 1415'te İngiliz okçularının gücüyle kaybedilen topraklarını 1450'lerde nasıl geri alındığının anlaşılmasını sağlamıştır.

“İşgal” başlığını taşıyan yedinci bölüm kitabın ana tezlerini içinde barındırmaktadır. Green'in, bundan önceki bölümlerde satır aralarında bahsettiği ulusal kimlik inşasının Yüz Yıl Savaşları'nın bir sonucu olarak ortaya çıktığı fikri, artık bu bölümde açıkça Green'in ortaya attığı bir tez olarak savunulmaktadır. Buna örnek olarak VII. Charles'ın Normandiya'yı yeniden fethi sırasında aldığı yerel desteği göstererek Fransa'da ulusal bir kimliğin geliştiğini iddia etmektedir. Ancak Green, Fransız halkının İngiliz işgaline karşı verdiği bu reaksiyonun “*xenophobia*”dan (Yabancı düşmanlığı) farkını tam olarak ortaya koyamamıştır. Bunun yanında iddia edilen ulusal kimlik inşasının İngiltere'de nasıl gerçekleştiğine dair de doyurucu kanıtlar sunamamaktadır. Bu bölümde ortaya konan bir diğer görüş ise “İngiliz Kolonizasyonu” olmuştur. Green, bu tezinin gereğince İngilizlerin ana karası dışında elinde bulundurdukları topraklara sürekli olarak “*koloni*” adını vermektedir. Green, “işgal” altındaki bölgelerin yönetimi ve bölge halkının buna tepkilerini bu bölümde örneklemektedir ama bu bölgeleri koloni yapan kastasları belirtmekte zayıf kalmış gibi gözükmektedir. Bunun dışında yazar, İngilizlerin Britanya adalarındaki “işgali” sırasında da uyguladıkları yöntemleri ırkçı veyahut en azından Kelt karşıtı bir zihniyet olarak görmektedir (Sayfa 233). Bu bölüm genel olarak İngiltere ve onun “kolonileri” üzerindeki hâkimiyeti ve Fransa Krallığının Kıta Avrupası'ndaki topraklarını nasıl tekrardan geri kazandıklarına dair ufak bir giriş mahiyeti de taşımaktadır.

Kitabın sekizinci bölümü günümüzde de tarih anlatılarında daha fazla yer edinen kadınların, “Kadınlar ve Savaş” başlığı altında incelenmesine ayrılmıştır. Tabii ki Yüz Yıl Savaşları sırasında önemli kadın figürlerinin savaşta etkin rollerde bulunması bu bölümün gerekliliğini ve önemini de artırmaktadır. Bu bölüm genel manada kadınların Geç Orta Çağ boyunca değişen hayatları ve Yüz Yıl Savaşları'nın buna ne denli etki ettiği şeklinde ilerlemektedir. Bölümün ana figürlerinden biri elbette ki Jeanne d'Arc'dır. Jeanne d'Arc (1412-1431) Fransa'daki Domrémy'de köylü bir ailenin kızı olarak doğmuş ve henüz 13 yaşında rüyasında Michael, Catherine ve Margaret gibi azizleri gördüğünü iddia ederek onlar tarafından vahiht Charles'ı Fransa Kralı olarak taç giydirmekle görevlendirildiğini söylemiştir. Charles ile görüşmesi ve askerî seferlerdeki başarıları sonrası kısa sürede şöhreti yayılan genç kız Fransızların topraklarını geri almasında önemli bir figür olarak kalmıştır. Green, Kara Ölümünden (1347-1352) sonraki ilk yüzyılın kadınlar için altın bir çağı temsil ettiğini söylemiştir. Yazar, gerçekleşen büyük nüfus kaybıyla birlikte savaş sonrası kadınların toplumda ekonomik ve sosyal kazanımlar elde ettiğini ifade etmektedir fakat kendisi de elde edilen bu kazanımların uzun süre korunmadığını eklemek durumunda kalmıştır (Sayfa. 251-252). Green'in verdiği örnekler o dönemde kadının konumundan dolayı birbirine tema olarak yakın olmasının yanı sıra, yazarın kadın hakları hakkında işlediği gelişim ve değişim teması farklı bölgelerde de karşılaşılabileceğimiz türden örnekler gibi durmaktadır. Bölüm, Geç Orta Çağda kadınlara biçilen “rollerin” neler olduğunu ve kadınların bu dönemde ne tür hayatlar sürdüğünü görmemiz açısından iyi bir perspektif sunmaktadır.

Dokuzuncu bölüm Yüz Yıl Savaşları'nda “Savaş Esirleri”ne ayrılmıştır. Green'i bu şekilde ayrı bir bölüm yazmaya iten şey muhtemeldir ki esirler bağlamında Yüz Yıl Savaşları'nın özel bir yer işgal ediyor olmasındandır. Özellikle Yüz Yıl Savaşları'nın XIV. yüzyıldaki safhası boyunca İngilizlerin ellerindeki esirler üzerinden psikolojik ve siyasi üstünlük kurmaları savaşın gidişatını etkileyen ana unsurların başında gelmişti. İngilizlerin savaş boyunca esir aldığı birkaç önemli isme baktığımızda: İskoçya Kralları; II. David (1329-1371) ve I. James (1406-1437), Fransa Kralı II. Jean (1350-1364), Orléans Dükü Charles (1394-1465), ve Jeanne d'Arc gibi kişilere rastlarız. Green'in bu bölümde verdiği bu savaş esirleri ve onların

savaş üzerindeki rolleri bölümün temel anlatısını içermektedir. Bununla birlikte Green, tutsakların ne açıdan yararlı olabileceğini üç başlık altında incelemiştir: Mali gelir, esir alınan soyluların ve onların mahiyetindeki kişilerin savaşmamaları durumu ve esir üzerinden siyasi ve diplomatik fayda (Sayfa 282). Elbette yazar, bu alt başlıkları ilerleyen sayfalarda teker teker değerlendirerek bunların savaşa nasıl etki ettiğini izah eder. Özellikle siyasi ve ekonomik etkilerin ne denli büyük olabileceğini II. Jean ve Charles d'Orléans tutsaklığı üzerinden açıklamaktadır. Ayrıca askerî teknolojiadaki değişimin Yüz Yıl Savaşları'ndaki esir sayısının azalması durumunu, barutlu silahlarla birlikte muhabere meydanlarında ölü sayısının artması üzerinden açıklamaktadır.

Eserin son bölümü Green'in Yüz Yıl Savaşları'nın en önemli sonuçlarından biri olarak gördüğü "Ulusal Kimlik" inşasına adanmıştır. Green, bunu okuyucusuna da göstermek adına Castillon Muharebesi'nin (1453) ulusal bir çaba sonucu elde edilmiş milli bir zafer olarak görüldüğünü belirtir. Bunun dışında belli başlı paradigmalardan bu kimlik inşalarını güçlendirdiğini söyler. Paradigmalara örnek olarak Fransızların 1422'den sonra *la mère France* yani Fransa Ana terimini icat ettiklerini İngilizlerinse kendilerinden İngiliz ulusu olarak bahsederek uluslarının koruyucusu olarak St. George'a seslendiklerini aktarmaktadır. Green'in bize sunduğu paradigmalardan ulusların kendi öz bilinçlerini bulması adına oldukça önemli olduğu kabul edilebilir fakat bu dönemdeki kişilerin kendilerini İngiliz ve Fransız olarak tanımlamaları tek başına yeterli olabilir mi diye düşünmek gerekmektedir. Bununla birlikte bu halkların savaş öncesinde de İngiliz ve Fransız kimliklerinin bilincinde olduklarını ve bu tabirleri kullandıklarını yazarın daha sonra örneklemesiyle bilmekteyiz (Sayfa 314). Yani Yüz Yıl Savaşları'nın bu ulus bilincini yaratmasından veya değiştirmesinden ziyade, buna ne açıdan katkı yaptığı bu bölümde aranması gereken asıl soru olarak durmaktadır. Green, ulusal kimlik gelişimini İngilizlerde kraliyet statüsüne bağlı görmekteyken, Fransızlarda bunu "kralların asil kanına bağlanan ulus olma hüneri" olarak görmektedir (Sayfa 315). Ayrıca yazar tezini sağlamlaştırma adına ulusal dillerin gelişimini de Yüz Yıl Savaşları ekseninde incelemeye tabii tutmuştur. Ancak Green'in iddia ettiği üzere "bir ulusal kimlik inşası mevcutsa, bu, "Fransız ve İngiliz krallıklarının ulusal monarşilere dönüşmesi anlamına mı geliyordu yoksa bu dönemde gerçekten bir ulusal bilinç mi oluşmaktaydı?" şeklindeki sorulara cevap aramamız gerekmektedir. Çünkü diğer Avrupa devletleri ve halklarıyla bu durumun karşılaştırılması bize Yüz Yıl Savaşları'nın buradaki farkını daha iyi gösterecektir.

David Green'in kapsamlı bu kitabı okuyucusuna öyküsel bir savaş anlatısından ziyade savaşın sosyal-kültürel taraflarını sunmakta oldukça başarılı durmaktadır. Fakat kitaptaki pek çok bölümde konular, Yüz Yıl Savaşları'yla olan bağlantısını göstermek yerine Geç Orta Çağ boyunca evrimleşen süreci bize aktarmaktadır. Bunun dışında kitap, birincil ve ikincil kaynaklar bağlamında da oldukça kapsamlı bir kaynakçayı içermektedir. Eser akıcı ve sade bir dile sahip olmasıyla da dengeli bir tarih kitabı örneğidir. Muhaberelelerinin siyasi ve askerî, sebep sonuçlarından ziyade, bu dönemi yaşayan insanların durumunun aktarılma çabası dönem ruhunu okuyucunun yakalaması adına oldukça önemli durmaktadır. Tüm bu bileşenleriyle Green, Yüz Yıl Savaşları'nı muhaberele tarihi bağlamından çıkarıp dönemin sosyokültürel tarihini ön plana alan oldukça başarılı bir kitap ortaya koymuştur.