

# ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



---

---

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

---

---

# OAD

---

---

V/II

ARALIK 2022

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

---

---

YIL/YEAR: 2022 CİLT/VOLUME: V SAYI/ISSUE: II (ARALIK 2022)

---

---

**YIL/YEAR:2022**

**CİLT/VOLUME:5**

**SAYI/ISSUE:2**

**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**

Prof. Dr. Altay Tayfun ÖZCAN / T.C. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi (Genel Türk Tarihi)

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 İlkgül 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 Taşlıçiftlik Yerleşkesi/60250-Tokat-TÜRKİYE

Tel: 0356-2521616 Dahili: (3160)

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

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

Doç. Dr. Murat SERDAR

Dr. Öğr. Üyesi İlkgül KAYA ZENBİLCİ

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

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

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

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

**Yayın Kurulu/ Editorial Board**

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

# | OAD | ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Prof. Dr. Abdullah Gündoğdu	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah Kaya	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çaycı	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Açık	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Alpaslan Demir	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Aygül Ağır	İstanbul Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih Ünal	Ordu Üniversitesi
Prof. Dr. Hüsnü Aydeniz	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Tezcan	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mualla Uydu Yücel	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Bilal Çelik	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Muhittin Kapanşahin	Karabük Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Alican	Malatya Turgut Özal Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Alıcı	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Uyar	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin Gemici	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Nurşen Özkul Fındık	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Osman Karatay	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Yavuz Unat	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf Ayönü	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Ali Mıynat	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Arif Köse	Artvin Çoruh Üniversitesi
Doç. Dr. Coşkun Baba	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Davut Yiğitpaşa	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Eralp Erdoğan	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Fatma Akkuş Yiğit	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

---

Doç. Dr. Ferde İmrana Altun	Bandırma Üniversitesi
Goç. Dr. Gülümser Durhan	Muş Alparslan Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan Temir	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Uçar	Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin Çaldak	Bingöl Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Aksu	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Ali Kapar	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Caner Ilgaroğlu	Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Nasih Ece	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Muharrem Çeken	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Şahin	Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Özkan Dayı	Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Ramazan Uygur	Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Doç. Dr. Sefa Usta	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Sinan Mimaroğlu	Hayat Mustafa Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Tuba Tombuloğlu	Mersin Üniversitesi
Doç. Dr. Ümmühan Melda Ermiş	İstanbul Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ayça Elalmış	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Akıncı Ambaroğlu	Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil Ortakçı	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil Yavaş	Hitit Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Murat Özgen	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Duman	Yalova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İlknur Gültekin	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mert Kozan	Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhittin Çeken	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhsine Eda Armağan	Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Aylar	Bitlis Eren Üniversitesi

---

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Tanrıverdi	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nilay Ağırnaslı	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Kemal Haykıran	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Remziye Selçuk	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Samet Alıç	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sedat Bilinir	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Suna Çağaptay	Bahçeşehir Üniversitesi-University of Cambridge
Dr. Öğr. Üyesi Talat Koçak	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Vural Öntürk	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre Akbay	Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zahide Ay	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zekiye Tunç	Sinop Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Emel Şener Boy	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Ergun Üstün	Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Mert Ağaoğlu	Sakarya Üniversitesi
Dr. Erol Keleş	MEB



*Editörden*

Değerli Bilim insanları,

2022 yılının Aralık ayında Ortaçağ Araştırmaları Dergisi (OAD) olarak yeni bir sayı ile karşınızda olmaktan mutluluk duymaktayız. Çok yoğun bir dönemin ardından yeni sayımızın heyecanını yaşamaktayız. Bilim insanlarımızın yoğun ilgisi ve alakası için teşekkürü bir borç biliriz. Dergi yayın politikamız gereği Orta Çağ'da Doğu ve Batı dünyasındaki siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarla ilgili yayınlara yer verebiliyoruz. Bundan dolayı bu sayımıza dahil edemediğimiz ve bazılarını geri çevirmek zorunda olduğumuz değerli çalışmalar için affınıza sığınıyoruz.

OAD her geçen gün hedeflerini gerçekleştirmede bir adım daha atmakta ve bu hususta bünyesine yeni alan editörleri katmaktadır. Gelecek sayıdan itibaren bizlerle olacak Sayın Dr. Öğr. Üyesi Suna Çağaptay'a hoş geldin diyoruz.

OAD'ın elinizdeki bu sayısında her biri kıymetli ve uzun uğraşlar sonucunda hazırlanmış 21 araştıma makalesi, 1 çeviri makale ve 1 kitap tanıtımı olmak üzere 23 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 Etiđi

*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 Etiđi

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 Etiđi

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.

Yayımlanmamış 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 Etiđi

Hakem(ler); mutlaka aday makalenin hitap ettiği alanlarda uzman kimseler olmalıdır. Eleştirilerini objektif ve açık bir biçimde yapmakla yükümlüdür. Kendi kişisel çıkarları/görüşleri doğrultusunda hareket etmemeli, gerekirse hakemlik yapmayı kabul etmemelidir. Hakemlik sürecinde metinlerin kişiye özel olduğu göz önünde bulundurularak üçüncü şahıslarla paylaşılmamalıdır. Hakemlik sürecindeki aday makaleden kendi çalışmaları 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 Etiđi

Editör(ler); aday makalenin konusuna uygun en az iki hakem atamakla yükümlüdür. Kötü 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, multicaast, 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

Lütfi ŞEYBAN	Endülüs Toplumunda Hamamların Yeri <i>The Place of Baths/Hammam in the Society of Al-Andalus</i>	228-240
Veysel ÖZ	İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Zekât Müessesesi <i>The Establishment of Zakat in the Early Periods of Islamic History</i>	241-253
Çetin KAYA	XIII. Yüzyıl Büyük Moğol Ulusu'na Kağan Tayininde Akalığın Yeri <i>The Importance of Aqa in the Determining of a Khagan in the Yeke Monggol Ulus (Great Mongol Ulus) in the 13<sup>th</sup> Century</i>	254-261
Songül KÖSE	Ortaçağ'da Bir Yorumcu: İbn Rüşd - Bir Giriş Metni <i>A Commentator in the Medieval: Averroes – An Introductory Text</i>	261-269
Evin BİLGE	Mardin Artuklu Sikkelerine Yansıyan Hellenistik Semboller <i>Hellenistic Effects on Mardin Artuqids Coins</i>	270-283
Seyd Mehdi SEYED SAADATİ	Şehabeddin Sühreverdi'nin Aşkın Hakikati Eserinde Güzellik Kavramı <i>The Concept of Beauty According to Shahab Ad-Din Suhrawardi's On The Reality of Love</i>	284-298
Tuççe GÜNEY	Vizigot Krallığı'nın Yükselişi: Kral Euric (466-484) <i>Rise of the Visigothic Kingdom: King Euric (466-484)</i>	299-304
Fikret ÇELİK	Ortaçağ Avrupası'nda Hıristiyanlığın Siyasal Düşünce Karşısındaki Yeri ve Önemi: Patristik Felsefenin Siyasal Düşünce Üzerindeki Etkisi <i>The Place and Importance of Christianity in The Political Thought of the Medieval Europe: Influence of Patristic Philosophy on the Political Thought</i>	305-316
Derya COŞKUN Anıl Yasin OĞUZ	Moğol İmparatorluğu'nda Tekstil Üretim Merkezleri <i>Textile Manufacturing Centres in Mongol Empire</i>	317-326
Tülay YÜREKLİ	Orta Çağ Müslüman Türk Dünyasında Münecimlik Üzerine Notlar <i>Notes on the Astrology in Muslim Turkish World in the Middle Ages</i>	327-335
Hasan YILMAZYAŞAR Yunus Emre KARASU	Ortaçağ Seramik Sanatı Bağlamında Karacahisar Kalesi Seramikleri <i>Karacahisar Castle Ceramics in the Context of Medieval Ceramic Art</i>	336-367
Alaattin TEKİN Nazım HASIRCI	V. Asırdan XI. Asır İslâm Dünyasına Tevarüs Edilen Aristoteles'in Eserlerine Başlanmadan Önce Bilinmesi Gerekli On Temel İlke <i>The Ten Basic Principles You Must Know Before Starting the Works of Aristoteles, Which were Inhevened to the Islamic World from the 5th Century to the 11th Century</i>	368-380
Mehmet Emin ŞEN Galip BİNGÖL	Anadolu'da Moğol Tahakkümüne Karşı Aykırı Bir Ses: Beylerbeyi Hatiroğlu Şerafeddin Mührabanids from Its Foundation to Amir Timur Domination (1236-1383)	381-392
Hasan Sercan SAĞLAM	Tahkimatlı Bir Geç Ortaçağ Ticaret Limanının Teşhisi: Kyme / Chrysona / Cristo <i>Identifying a Fortified Late Medieval Trade Harbor: Kyme / Chrysona / Cristo</i>	393-411
Erhan ATEŞ	Orta Aras Havzası Şehirlerinden Dvin'in Orta Çağ Ticaretindeki Yerine Bir Bakış (V-XIII. Yüzyıllar) <i>A Look at the Place of Dvin, One of the Middle Aras Basin Cities, in Medieval Trade (V-XIII<sup>th</sup> Centuries)</i>	412-429
Ahmet ÖZTURHAN	Özbek Han Dönemi Altın Orda-İlhanlı Devletleri Münasebetleri <i>Golden Horde-Ilkhanid States Relations In The Period of Uzbek Khan</i>	430-439
Önder GÜLER	İstanbul'un En Eski Tarihi Duvarları; Kara Surlarının Tarihi Süreç İçerisinde Değerlendirilmesi <i>The Oldest Historical Walls of Istanbul; Land Walls Evaluation in the Historical Process</i>	440-447
Başak KUZAKÇI	Orta Asya'da Doğu Kilisesi'nin Yükselişi: Soğd Hıristiyanlığı ve İzleri <i>The Rise of the Eastern Church in Central Asia: Sogdian Christianity and Its Traces (6<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> Centuries)</i>	448-460
Ali KOZAN	Erken Dönem Osmanlı Padişah Cenazelerinde Tahnit Uygulaması <i>Embalming Application in Early Ottoman Sultan Funerals</i>	461-476
Nagihan DOĞAN	Orta Çağ İslâm Yazınında Sâsâni Tarihinden Nakledilen Örnek Hükümdar Figürü Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Assessment of the Exemplary Sovereign Figure Narrated from the History of Sassanid in the Medieval Islamic Literature</i>	477-487
Nurcan BARMAN	Bizans'ın Kendine Özgü Bir Taşra Kenti Philadelphia'da Ekonomik Faaliyetler ve Ticari Mekânlar (XI- XIV. Yüzyıllar) <i>Financial Affairs and Commercial Organization in the Distinctive Byzantine Provincial City: Philadelphia (XI-XIV Centuries)</i>	488-497

---

## ÇEVİRİ MAKALELER

---

**Yazar:** Szilvia  
**KOVÁCS**  
**Çevirmen:** Belma  
**DÖNMEZ**

1091'deki Kuman Seferleri  
*The Cuman Campaigns in 1091*

498-506

---

## KİTAP TANITIM

---

**Tunay KARAKÖK**

Kısa Haçlı Seferleri Tarihi  
*A Brief History of the Crusades*

507-510

---

OKUL

## Endülüs Toplumunda Hamamların Yeri

Lütfi ŞEYBAN<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup>Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, SAKARYA.

\*seyban@sakarya.edu.tr

**Öz**– Roma döneminden bu yana yaşayan bir gelenek olarak bütün bir İslam dünyasında ve de Fas (Mağrib) ve Endülüs'teki önemine rağmen, Endülüs kaynaklarında hamamdan hemen yalnızca şiirlerde bahsedilir. Bu konu üzerinde yapılan yeni çalışmalar daha çok Ortaçağ kazı ve araştırmaları verilerine dayanmaktadır. Sahip oldukları coğrafyanın geneli itibarıyla sıcak iklimde ve bir tarım toplumunda yaşayan Endülüslüler, hem bedeni hem ruhi arınma aracı olarak hamamlar inşa etmişlerdi. Dahası hamamlarda yaşananlar ve bu mekânların toplumsal işlevleri Endülüs'ün gündelik hayatında mühim bir yer tutmaktaydı. Bu çalışma, Endülüs'te hamam kültürü ya da geleneği içinde maddi ve manevi anlamda temiz olmanın ne anlama geldiğini ele almaktadır. Hamam geleneğine katılımın dini, psikolojik, manevi ve sosyal etkileri, bir başka deyişle hamamın fert ve toplum üzerindeki etki ve işlevleri, tarihi kayıtlar yanında arkeolojik veya Ortaçağ kazıları vasıtasıyla elde edilmiş bulgulara müsteniden gösterilmektedir. Sonuç olarak, bu çalışmanın Endülüs'teki gündelik yaşamın bir parçası olan temizlik, rahatlama, eğlence ve şifa anlayışları alanındaki bilgi birikimine katkıda bulunacağı umulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler**– Endülüs, Hamam, Temizlik, Toplumsal Kaynaşma, Eğlence.

## The Place of Baths/Hammam in the Society of Al-Andalus

**Abstract**– Despite its importance in the entire Islamic world, as well as in the Maghreb (North Africa) and Al-Andalus as a living tradition since Roman times, Andalusian sources mention the hamam almost only in poems. The new researches on this subject are mostly based on the data of medieval excavations and researches. The Andalusians, who lived in a warm climate and an agricultural society in general in their geography, built baths/hammams as a means of purification both physically and spiritually. Moreover, what happened in the baths and the social functions of these places had an important place in the social life of Al-Andalus. This study deals with what it means to be clean both materially and spiritually within the bath culture or tradition in Al-Andalus. The religious, psychological, spiritual and social effects of participation in the bath tradition, in other words, the effects and functions of the bath on the individual and society, are shown on the basis of historical records as well as the findings obtained through archaeological or medieval excavations. As a result, it is hoped that this study will contribute to the knowledge in the field of cleaning, relaxation, entertainment and healing concepts, which are a part of daily life in Al-Andalus.

**Keywords** – Al-Andalus, Hammam, Cleanliness, Social Cohesion, Entertainment.

Bugünkü Ortadoğu ve ardından Kuzey Afrika bölgesinin fethinin ardından Müslümanlar, İspanya'da mevcut rejimden mağdur olan bazı toplulukların çağrısı üzerine İspanya'ya yöneldiler. Gerçekleşen askeri hareketin neticesinde İber Yarımadası, 711-713 tarihleri arasında Emevîler (661-750) tarafından fethedildi.

781 yıllık ömrünün ilk dört yüzyılında Endülüs, Maşrik merkez İslam ülkesinin tabii bir parçası olmuştur. Mağrib (Fas) ya da Kuzey Afrika İslam ülkesiyle ise fethinden düşüşüne değin toplumsal bir bütün teşkil eder durumdaydı. I. Abdurrahman'ın (756-788) hakimiyet tesis etmesiyle birlikte Endülüs farklı bir devlet olsa da aslında her yönüyle İslam yurdunun tabii bir parçası durumunda olmayı sürdürmüştür. Özellikle Emevî hakimiyeti (756-1031) süresince Endülüslüler, bir yandan kendi içerisinde diğer yandan da komşu topluluklarla kurdukları temaslar sonucunda, o çağların yüksek kültürel, dini, iktisadi ve askeri gücü konumundaki Maşrik İslam yurdunda gelişmiş olan teknik ve kültürel birikimi hemen tüm unsurlarıyla birlikte Endülüs'e taşımışlardır. Bu nakil sürecinde benimsedikleri teknik ve kültürel unsurları kendilerine özgü hale gelecek şekilde geliştirip dönüştürmüşlerdir. Sonuçta Endülüs toplumunun ortaya koyduğu toplumsal tecrübe, İslam medeniyetinin doğal bir uzantısı ya da parçası olarak tarihe geçmiştir.

Bu çalışmanın temel dayanağı, tarihi toplumlar içerisinde Endülüs'ün mühim medeniyet örnekleri arasında yer alıyor oluşudur. Amacı ise, Endülüs'te hamamların toplumsal yerini veya işlevlerini tespit etmektir. Bunu yaparken çarşı ve pazar gibi hamamların varlık sebebini oluşturan ticari ortam hakkında da bilgiler vermek gerekmektedir. Tüm İslam devletlerinde olduğu gibi Endülüs'te de iç ticaretle birlikte dış ticaret de zamanla gelişmiş ve devlet hazinesine büyük gelir sağlayan beynelmil bir faaliyet alanına dönüşmüştü. Dolayısıyla Endülüslüler iktidarı ayakta tutan, askerin ve halkın beslenmesinde tarımla birlikte temel teşkil eden ticaret faaliyetlerini, çağdaşlarına oranla daha dinamik şekilde deruhte etmeyi başarmışlardı. Bu nedenle Endülüslüler bir yandan zanaat ve ticaret erbabının güvenlik ve yeterlilik şartları içerisinde çalışabilmeleri için gereken her türlü tedbiri alırken, diğer yandan bu amacı gerçekleştirme yolunda gerekli olan hamam gibi yapı ve alanları da titizlikle imar ve inşa etmişlerdi. Bu meyanda hem temizlik hem de salgın hastalıklara karşı önlem oluşturması amacıyla hamamlar inşa etmek önem arz etmekteydi. Çünkü diğer İslam toplumlarında olduğu gibi Endülüs'te de hem İslami temizlik kuralları hem de kadim medeniyetlerden devralınan sağlık ve hijyen anlayışı benimsenmişti. Bu anlayışın bir yansıması olarak hem ticaret erbabının rahatlığı hem de halkın beden ve ruh sağlığı dikkate alınarak inşa edilmiş olan hamamlar, Endülüs-İslam toplumlarını çağdaşı ya da halefi gayrimüslim toplumlardan ayırt eden kültür varlıklarının başında gelmektedir. Ayrıca hamam, Endülüs'ü de ihtiva eden Akdeniz dünyasında önde gelen temizlik, hijyen ve toplumsal kaynaşma mekânlarından birisi olmuştur. Dolayısıyla toplumsal işlevleri

bağlamında hamamın, Endülüs toplumunun insan, varlık ve Allah ile kurduğu bağların daha sağlıklı olmasına yaptığı güçlü katkı dikkate değerdir.<sup>1</sup>

Bu alanda yapılan bilimsel çalışmalar göstermektedir ki, topluluk halinde yaşayan insanın yıkanma veya temizlenme ihtiyacı, tüm eski milletlerde hamam kültürünün ortaya çıkmasına ve zamanla gelişmesine zemin teşkil etmiştir. Yani antik dünya insanları için temizlenme, eğlenme ve buluşup muhabbet etme yeri olarak kullanılan hamam, medeniyetin sürekliliği prensibi gereğince Müslümanlar tarafından da benimsenmiş, hatta İslam dininin temizlik emri uyarınca daha da işlevsel hale dönüştürülmüştür. Bu meyanda zikretmekte yarar var ki, mesela Çin'den Mezopotamya ve Akdeniz dünyasına uzanan kadim Orta Dünya medeniyetlerinden birisi olarak Türkistan ve Horasan havzası, Orta Asya bölgesinin tarım ve ticarete öncü şehirlerine sahipti. Dolayısıyla bu şehirlerde mimari dokunun işlevsel gelişimine paralel olarak hamam kültürü ve yapıları da gelişmiş ve hayatı kolaylaştıran etkili unsurlar arasında yerini almıştı. Bundan başka, yapılan arkeolojik kazılarda İndus medeniyeti (MÖ. 2500-1500), Asurlular (MÖ. III. yüzyıl), Hititler, Eski Yunan uygarlığı, İyon kolonileri, Helenistik kültür ve diğer Anadolu uygarlıklarında da hamamlar ortaya çıkarılmıştır.

Sonuçta Medine İslam toplumunun öncülüğünde oluşan İslam medeniyeti, hâkim olduğu yeni coğrafyalarda kendinden evvelki medeniyetlerin gündelik hayatı şekillendiren bilgi, teknik ve kültürlerini tevarüs etmiş ve bunları kendi bünyesine adapte etmişti. Böylelikle hamam kültürü de bunlar arasında olup, hemen her yönüyle geliştirilerek sürdürülmüştür. Ancak bir farkla ki, hamam kültürleri İslamiyet'in getirdiği temizlik ve edep kuralları çerçevesinde gözden geçirilmiş ve bu işletmeler yeni kurallara göre düzenlenmiştir.<sup>2</sup>

Çalışmada yararlanılan Endülüs ve İslam kaynakları, kaynak kritiği tekniklerine uygun şekilde; tetkik eserler ise, kaynaklardan aldıkları bilgilere müsteniden geliştirdikleri fikirler esas alınarak kullanılmışlardır.

## A. İslami Toplumlarda ve Endülüs'te Hamam Kültürü

Bir Müslüman için temizlik ve ünsiyet ihtiyacı, Allah'a kul olma şuurunun gereği olarak ortaya çıkan bir duygudur. Çünkü İslami öğretilerde ve onun gündelik hayatı düzenleyen fıkıh kurallarında, kişisel temizlik yanında aile ortamı ile çevrenin de temiz, hoş ve estetik bir görünüme kavuşturulması üzerinde önemle durulmuştur. Bunun yanısıra iyi (sâlih) bir Müslüman olmanın nihai hedefi olarak da toplumsal yarar (hayr) ilkesi gösterilmektedir. Bu manada, insanlık tarihinde ve de İslami toplumlardaki gelişim seyrine bakıldığında görülecektir ki, hamam hem bir kirden arınma hem de komşularla muhabbet edip kaynaşma mekânı olarak işlev görmüştür. Ayrıca hem

<sup>1</sup> Daha fazla bilgi için bakınız: Lütfi Şeyban, *Endülüs*, Albaraka Yayınları, İstanbul 2014, 15 vd.; Pierre Guichard, *De la Expansion Arabe a la Reconquista: Esplendor y Fragilidad de al-Andalus*, Fundación El Legado Andalusi, 2000, 17 vd.

<sup>2</sup> Hz. Muhammed-öncesi medeniyetlerde hamamlar üzerine geniş bilgi için bkz. M. Yılmaz Önge, *Anadolu'da XII.-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1995, 9 vd.; *Eski Hamam, Eski Tas*, ed. Mine Haydaroğlu-Nihat Tekdemir, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 26 vd.; Zerrin Funda Üruk, "Medeniyetler İçinde Hamamın Gelişimi ve Kültürel Olarak Mekân Analizleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/28 (Temmuz 2016), 185-209; Ahmad Hasan Dani - V.M. Masson, *History of Civilizations of Central Asia*, UNESCO Publishing, Paris 1992-1994-1996-1998, <https://unesdoc.unesco.org> (08.05.2022), I, 278 vd., II, 108, 111, III, 249, 257, IV, 148, 332, 353, 359; Semavi Eyice vd., "Hamam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamam#1> (22.04.2022); Ahmet Taşağıl, "Türkistan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/turkistan> (08.05.2022); Britannica, "Central Asia", *Encyclopedia Britannica*, [britannica.com/place/Central-Asia](https://www.britannica.com/place/Central-Asia)

(08.05.2022); Şükran Sevimli, *Anadolu Uygarlıklarında Temizlik Kavramı ve Uygulamalarının Evrimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Adana 2005, 78; Fikret K. Yegül, "Anadolu'da Hamam Kültürünün Evrimi", *Z Dergisi*, 2 (Güz 2017), 163-5 (162-169); Hilary J. Deighton, *Eski Roma Yaşantısında Bir Gün*, çev. Hande Kökten Ersoy, Homer Kitabevi, İstanbul 2016, 34-56; Horst Blanck, *Eski Yunan ve Roma'da Yaşam*, çev. İslam Tanrıktut, Arion Yayınevi, İstanbul 1999, 79; Ayşegül Melis Dilek, *Bizans İmparatorluğu'nda Yemek ve Mutfağın Kültürü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2017, 28, 39, 71; Deniz Demirarslan, "Bizans Uygarlığı'nda Günlük Yaşam, Mekân ve Mobilya", *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi*, 6/32 (2019), 32-33 (22-41); Hatice P. Erdemir, "Hellen ve Roma Toplumlarında Tuvalet ve Temizlik", *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Tariholoji Dergisi*, II/2, 103-122; Andrew Nikiforuk, *Maşer'in Dördüncü Atlısı/Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi*, çev. Selahattin Erkanlı, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, 130; Özlem Genç, "Orta Çağ Avrupası'nda Banyo ve Temizlik Kültürü", *Akademik Tarih*, <https://www.akademiktarihtr.com/ortacagdatemizlik1/> (22 Nisan 2022).

zamana ve zemine hem de yoğunluk ve yaygınlık durumuna göre farklılık arz etmekle birlikte, bazı hamamların gayrimeşru amaçlarla kullanıldığı da bilinmektedir.<sup>3</sup>

Hamam, suyun ısıtılması suretiyle insanların yıkanması için inşa edilmiş bir tesistir. Arapçada ısıtmak ve sıcak olmak anlamındaki hamm kökünden türeyen hamam (hammâm) kelimesinin sözlük anlamı ısıtan yer demek olup, yıkanma yeri manasında kullanılmaktadır. Kaplıcaları hamamlardan ayıran en önemli özellik ise, büyük yıkanma mekânının ortasında bulunan geniş havuzdur.<sup>4</sup>

610 yılında nübüvvetin Mekke döneminde oluşmaya başlayan ve 622 yılından itibaren Medine’de kurumsal hale gelen İslam toplumu, zamanla diğer tüm kurumlarda olduğu gibi temizlik ve sağlık konularında da toplumsal ihtiyaçları karşılayacak şekilde yapısal bir gelişme sergilemiştir. Bu gelişme pek tabidir ki hamamın şehir, kasaba ve köy gibi hadariyet veya medeniyetin tahakkuk ettiği birimlerin mimari dokusunda müstesna bir yer işgal etmesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim ulucami ve çarşıya bitişik şekilde inşa edilen hamamlar, insani ihtiyaçların karşılanması bakımından vazgeçilmez bir müesseseydi. Diğer yandan, hamamlar güçlü bir sosyal kimlik bileşenine sahip mekânlardı. Ayrıca hem kadınlar hem erkekler için hemcinsleri arasında ünsiyeti ya da toplumsal kaynaşmayı sağlayıcı ritüel, ibadet, dinlenme, boş zaman ve sosyal aktivitelerin bulunduğu bir mekândı.

Endülüs dâhil doğusuyla ve batısıyla tüm İslam şehirlerinde şehir dokusu, toplumsal ihtiyaçlara cevap üretebilecek bir plan dâhilinde düzenlenmişti. Buna göre ulucami genellikle şehrin merkezinde yer alır, çevresi ise han, hamam ve çarşı-pazar gibi insanların her türlü ihtiyacını karşılayacak sivil yapılarla donatılırdı. Bu merkezi kurumlardan sonra toplumsal merasimlerin yapılabileceği geniş bir meydan bırakılır, meydana sonra da aile meskenleri yer alırdı. İbadet, konaklama, dinlenme ve kişisel hizmetler gibi fonksiyonlara sahip yapıların yer aldığı şehir merkezinin çevresinde ise, çarşı-pazar alanları adeta kuşakvari bir doku teşkil etmekteydi. Ancak bu çarşı düzeni, ikamet olunan meskenlerin konumlandırıldığı sahalardan net şekilde ayrı tutulmuştu. Bu arada hem şehir merkezindeki kurumlar hem alışveriş yerleri hem de hamam işletmelerinin işletme kuralları, geleneksel İslam ahlâkının ilkeleri doğrultusunda düzenlenmişti. Kuralların uygulanması ise Sâhibü’s-sûk diye adlandırılan çarşı sorumlusu Muhtesib tarafından denetlenirdi. Bu hususta ifade edilmesi gereken bir diğer nokta da, Endülüs toplumsal yapısının Maşrik ya da Doğu İslam toplumlarından vergi ve ticaret alanlarında

daha gelişmiş ve buna bağlı olarak da şehir yapısının biraz farklı olduğu gerçeğidir.<sup>5</sup>

“Tarihte Müslümanların hamam mimarisi alanında ortaya koyduğu eserlerin başında genellikle Emevîler dönemine ait olan Kusayru Amra yer alır. Bugün İsrail sınırları içinde Ölüdeniz’in kuzeyindeki çöl bölgesinde bulunan bu av kasrı, tahminlere göre halife I. Velid’in (705-715) emriyle 711-715 yıllarında yaptırılmıştır. Şam’dan Tadmür’e (Palmyra) giden yol üzerindeki Kasrû’l-hayri’l-garbi de yine Emevî hâkimiyeti yıllarında yapılmış, tabandan ısıtılmalı eski Roma sistemini sürdüren hamam soğukluk, ılıklik ve sıcaklık bölümlerinden oluşmuştur. Arap kaynaklarının, bazı eski büyük İslam şehirlerindeki hamamların sayılarıyla ilgili olarak verdikleri rakamlar inanılmayacak derecede mübalâğalı olduğundan bunlara ihtiyatla yaklaşmak gerekir.”<sup>6</sup> Mesela İzzeddin İbn Şeddâd VII/XIII. asrın ortalarında Haleb’teki hamamların sayısını 118 olarak vermekte, Ebû Zeri’l-Halebî ise aynı şehirde bu kez IX/XV. asrın ortasında ondan daha fazla sayıda hamamın adını zikretmektedir.<sup>7</sup>

Sâsânî ve Roma devirlerindeki ümran düzeyinden çok şey kaybetmiş halde fethedilen yerleşim yerleri, yeni fatihlerin yapıcı (sâlih) bir iradeyi yansıtan tutum ve uygulamaları sayesinde mamur hale gelmiştir. Bu meyanda küçük yerleşim yerleri şehirlere dönüştürülmüş ve şehirler de tüm sağlıklı toplumlarda olması gereken sosyal müesseselerle donatılmıştır. Bu dönüşümü kavramak için Kurtuba’nın (Córdoba) tarihine bakmak kâfidir. Kurtuba, sahip olduğu medeni donanımıyla Babil (Bağdad), Horasan (Buhara ve Semerkand) ve Anadolu (Mezopotamya ve Konstantiniye) ile birlikte dünyanın dört yüksek medeniyet havzasından birisi olarak bütün dünyada meşhur olmuştur. Bu yüzden o, kaynaklarda dünyanın incisi olarak zikredilmektedir.

Gerçekte Kurtuba’nın oluşumundan daha eski tarihlerde, Medine İslam Devletini Roma benzeri bir imparatorluğa dönüştüren Emevîler ve de onların ardından İslam devletinin yönetimini ele geçiren Abbâsiler, inşa ettirdikleri saray ve köşklerinde Sâsânîler’den alıntılar yapmakla birlikte, daha ziyade Roma hamam kültürünü benimsemişlerdi. Çünkü İslamiyet öncesi İran’da, Horasan bölgesi haricinde İslami prensiplerle uyuşacak nitelikte hamam bulunmadığı tahmin edilmektedir.<sup>8</sup>

Bu hususta ilgi çekici bir bölge, şehir kurucu büyük güçlerin İspanya’ya karadan geçiş güzergâhını teşkil eden Kuzey Afrika’dır. Çünkü bu bölgedeki hamam kültürünün varlığı Endülüs’e tesirleri bakımından önem arz etmektedir. Kuzey Afrika’da Kal’atü Benî

<sup>3</sup> Hacı Mehmet Günay vd., "Su", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/su#1> (23.04.2022); Salim Ögüt, "Tahâret", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/taharet> (23.04.2022); Mustafa Çağrı, "Temizlik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/temizlik> (23.04.2022).

<sup>4</sup> Joaquín Martínez Pino, "Los baños árabes de Murcia, un bien cultural bajo la piqueta del progreso", *Biblio 3W: Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, 19/1085 (2014), 742; Semavi Eyice vd., "Hamam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamam#1> (22.04.2022).

<sup>5</sup> Muhammed b. Abdullah eş-Şerîf el-İdrîsî el-Hammûdî (493/1100-548/1154), *Nüzhetü’l-müşâk fi İhtirâk’l-âfâk*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1989, 539 (Bu sayfadan itibaren her bir Endülüs şehrinin tanıtımında hamamların varlığını bildirmektedir.); Ahmed b. Muhammed İbn İzârî el-Merrâkûşî (ö.695/1295), *el-Beyânü’l-muğrib fi ahbâri’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Tunus 2013, III, 457; Christine Mazzoli-Guintard, "La gestión de las ciudades en al-Andalus", *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, ed. Diego Melo Carrasco - Francisco Vidal Castro, Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, Coquimbo 2012, 199 vd.; Antonio Malpica Cuello, "La vida urbana en al-Andalus y su papel en la estructura del poblamiento y en la organización social", *Imago Temporis. Medium Aevum*, 4 (2010), 417.

<sup>6</sup> Semavi Eyice vd., "Hamam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamam#1> (22.04.2022).

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh İzzeddin Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Şeddâd el-Ensârî el-Halebî (ö. 684/1285), *el-a'lâku'l-hatîre fi zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*, 47, <https://shamela.ws/book/11786/921#p1>; Ebû Zer Muvaffakuddin Ahmed b. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (ö. 884/1480), *Künûzü’z-zeheb fi târihi Haleb*, 315, <https://shamela.ws/book/11786/921#p1>.

<sup>8</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Diana Darke, *Stealing from the Saracens: How Islamic Architecture Shaped Europe*, C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd., London 2020, 135, 147; Titus Burckhardt, *Art of Islam, Language and Meaning*, World Wisdom, Inc., Bloomington 2009, 208, 215; Titus Burckhardt, *La civilización Hispano-Árabe*, trns. Alisa Jaffa, Alianza Editorial, Madrid 2008, 61; Gülşah Sezen, "Batılı Seyyahların İzleniminden Hamamlar", *Türkiyat Mecmuası*, 31/1 (2021), 317 (301-322); Hanifi Şahin, "Câmiu't-Tevârih'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *bilig*, 73 (Bahar2015), 216 (207-230); Mehmet Şener, "Gusül", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gusul> (22.04.2022); Alidost Ertuğrul, "Hamam Yapıları ve Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 7/13 (2009), 241-266; J. Sarmiento - Z. Kazemi, "Hammams and the contemporary city: the case of Isfahan, Iran", *International Journal of Heritage Studies*, iFirst article, 2012, 1-19; María Jesús Viguera Molins, Orígenes del hammâm ('baño árabe') significado y funciones, *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 17 (2019), 17.



Hammâd'da, Dârülbahr adlı saray kalıntısında rastlanan bazı mekânların hamam oldukları kabul edilmektedir. Cezayir'in Tilimsân şehrinde Boyacılar (Tenturiers) Hamamı, benzer tesisler içinde en büyük ve en iyi örnektir. Tilimsân Hamamı'nın benzerlerini Meyürka (Mallorca), Bâlme (La Palma) ve Belensiye'de (Valencia) de görmek mümkündür. Son olarak Sebte'deki (Ceuta) Endülüs devirlerinden kalan bir hamamın kazı verileri, Kuzey Afrika ile Endülüs'ün tüm sosyokültürel alanlarda olduğu gibi hamam mimarisinde de hemen aynı geleneği paylaştığını gözler önüne sermektedir.<sup>9</sup>

## B. Şehir Hayatının Oluşumunda Endülüs Hamamlarının İşlevi ve Önemi

Başta Endülüs'ün gözbebeği başşehir Kurtuba olmak üzere tüm Endülüs şehirleri, düzenli sokak, cadde, cami, mektep, mesken, saray gibi yapıları yanında, hamamları ve hidrolik sistemiyle genel olarak toplumsal ihtiyaçları optimum düzeyde karşılayabilecek bir yapıdaydı. Şehir merkezi ve mahallelerinde hamamlarla birlikte dükkânlar, evler ve kamu binalarıyla uyumlu bir şehir yapısı mevcuttu. Bu yapı içerisinde hamamlar, şehir dokusunun önemli bir bileşeniydi.

Diğer yandan, İslam medeniyetinin mirasçısı olduğu Roma imparatorluk düzeni, MS. IV. yüzyıldan itibaren ciddi bir krizin içine düşmüştü. Krizin etkileri Ortaçağ Avrupası'nda bir inkıraz sürecinin yaşanmasına neden olmuş ve bu da şehrin büyük ölçüde terk edilmesiyle neticelenmişti. İslam fethinin hemen akabinde İber Yarımadasının medeni görünümüne bakıldığında, Roma devirlerinde mevcut olan şehir dokusunun son iki asır içerisinde bakım ve yenileme yapılmadığından genel yapısı itibarıyla harap olduğu görülecektir. Bugün eski Endülüs coğrafyasını teşkil eden İspanya ve Portekiz'de yapılan Ortaçağ kazıları sayesinde bu tespitin doğrulanma imkânı ortaya çıkmıştır. Nitekim kazı verileri göstermektedir ki, kamu yapılarıyla birlikte şehir dokusu, temiz su kaynakları ve atık su tertibatı tahrip olduğu için halk temizlik hususunda büyük sıkıntılar yaşamaktaydı. Bu açıdan bakıldığında, Avrupa coğrafyasının batı ucundaki İspanya'da Müslüman hâkimiyetinin tesisi, bir anlamda mevcut şehirlerde medeni hayatın yeniden düzenlenmesi ve artan nüfusa cevap verebilecek yeni şehirlerin inşa edilmesi anlamına geliyordu. Bu manada yeni fatihlerin acilen yapması gereken büyük işler arasında, su kaynakları temini ve hidrolik sistemle birlikte yeni hamamların inşa edilmesi vardı. Nitekim ilk yapılan işlerden birisi, su kaynakları ile umumi sarnıçlar ve atıksu düzeneklerinin elden geçirilmesi oldu. Ayrıca, içlerinde yürütülecek faaliyetler için bir hidrolik sisteme ihtiyaç duyan hamamlar, camiler, tabakhaneler ve çömllekçiler gibi tesisler için su sistemleri inşa edildi. Elbette sivil müesseseler yanında diğer işyerleri ve meskenler de bu hidrolik yapılanmadan nasibini aldı. Bu tesisler içinde özellikle nâürelere mühimdir. İspanyolca'da noria şeklinde telaffuz edilen nâüre, ırmak kıyısında kurulu Endülüs

şehirlerinde inşa edilmiş olan dev su çarklarıdır. Bunlardan bir tanesi Kurtuba Ulucamii'nin yakınında bulunmaktadır. Nehirden aldığı suyu kanallara aktaran çark; bu sayede temel ihtiyaç olan suyu cami, saray, ev, hamam ve çeşmelere aktarmaktaydı.<sup>10</sup>

Konunun bir yönü de hamam ve suyla ilgili hizmetlerin nasıl yerine getirildiği hususudur. Bilindiği gibi İslam şehirlerinde insani ihtiyaçlara cevap verecek hamam, cami, mektep, medrese, mezarlık ve su tesisleri gibi müesseseler dini ve iktisadi vakıflar aracılığıyla vücut buluyordu. Bunlar ulema aracılığıyla fihki kurallara uygun şekilde tesis edilir ve idare edilmesi sağlanırdı. Hassaten III/IX. ve IV/X. yüzyıllarda meydana gelen sosyopolitik değişimler ile buna bağlı olarak ortaya çıkan nüfus artışı, bekleneneği gibi Endülüs şehirlerindeki hamam ve mescit benzeri toplumsal müesseselerin sayısında da artışa neden olmuştu. Bu ise şehir planı ve dokusunda dünyadaki emsallerine kıyasla daha işlevsel bir yapının oluşumuna zemin hazırlamıştı. Ayrıca bu sayede hem şehir hayatı daha canlı hale dönüşmüş hem de zanaat ve ticaret erbabının beynelmilel hareketliliğinin artmasıyla ülkenin zenginlik ve refah düzeyinde ciddi iyileşmeler meydana gelmişti.

Camilerin avlularında yer alan hamam, çeşme ve havuzlar genel olarak temizlik maksadıyla inşa edilmişti. Bunlar içerisinde dârü'l-vudû' ya da mîda'a (abdesthane, abdestlik) denilen kısım, tuvaletten sonra isteyen abdest alabildiği bir yerdi. Fihki temizlik şartları gereği abdestlik, cami içinde değil ana yapının dışında konuşturulırdı. Abdestlik olarak merkezî bir çeşme ya da şadırvan veya bazı durumlarda içinde duvara bağlı bir leğen bulunan kabinler bulunurdu. Su merkezî çeşmeden her kabine seramik veya kerpiçten borularla ulaşır, bu da abdestin mahremiyet içinde alınmasını sağlardı. Kullanılan abdest suyu ise tuvalete dökülür, oradan da kabinlerin altından geçen bir yeraltı drenajı vasıtasıyla dışarıya akıtılırdı. Öte yandan, ister hususi olsun isterse umumi bol suya muhtaç olan hamamlar, klasik Roma örneklerinde olduğu gibi Endülüs'te de su kaynaklarına göre konumlandırılmıştı. Hamamlara tahsis olunan su, eğer hamamın bulunduğu yerde su tablası yüzeye yakınsa genellikle bir su çarkı vasıtasıyla yüzeye çıkarılarak hamamda kullanılırdı. Ancak yüzey eğiminin elverişli olduğu yerlerde ise, hamama sabit besleme sağlayıcı bir sarnıç veya depo yerleştirilirdi. Ayrıca hamam ve camilerin su ihtiyacını karşılayacak yeraltı ve yerüstü sabit su kaynakları olduğu gibi, seyyar su taşıyıcıları olan sâkiler de mevcuttu. Bu kaynaklar arasında hem toplumsal yapılarda hem de meskenlerde su tutma araçları olarak havuz, gölet ve su tanklarının tüm Endülüs şehir merkezleri ile bahçe ve bostanlarında kullanımı yaygındı. Bu su tutma araçları arasında özellikle temiz su depolama tankları mühim bir yer tutardı. Dikdörtgen bir havuza benzeyen bu yapılar, kesme taş ve kalkerit taş işçiliği ile uyumlu yapılmış iki duvardan ibaretti.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Francisco Núñez Muley, *Memorial en defensa de las costumbres moriscas*, Linkgua, Barcelona 2014, 7vd.; Semavi Eyice vd., "Hamam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamam#1> (22.04.2022); José Manuel Hita Ruiz - Fernando Villada Paredes, "Apuntes sobre la Ceuta medieval: el baño de la plaza de la paz, su contexto histórico y la arqueología islámica de Ceuta", *Contenidos de nuestro patrimonio histórico*, Ceuta 2006, 47 vd.; Antonio Orihuela - José Manuel López-Osorio, "El baño andalusí del Nogal o Bañuelo (hammâm al-ÿawza) en Granada: análisis crítico de un siglo de restauraciones (1919-2018)", *Informes de la Construcción*, 73(562): e388. <https://doi.org/10.3989/ic.78545>; Liborio Ruiz Molina, "El hamman de Los Torrejones (Yecla). Trabajos arqueológicos en un complejo termal de época almohade (campañas de 2008-2011)", *VERDOLAY: Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, 13 (2011), 157 vd.; Juan Parejo, "Unos baños árabes únicos a los pies de la Giralda", *Diario de Sevilla*, 21 Şubat 2021, [www.diariodesevilla.es](http://www.diariodesevilla.es) (07.05.2022); Juan A. López Padilla - José L. Menéndez Fueyo, "Ciudad y agua en el Elche medieval: el baño islámico del convento de Santa Lucía", *Agua y Territorio*, Villena 1997, 241 vd.; Nabila Cherif-Seffadj, "Medieval and Ottoman Hammams of Algeria: Elements for a

Historical Study of Baths Architecture in North Africa", *Archnet-IJAR*, 3/1 (Mart 2009), 157 vd.

<sup>10</sup> Julio Navarro Palazón - Pedro Jiménez Castillo, "The Islamic Bath (hammam) in al-Andalus: A Survey of its Morphological and Urban Aspects", *De Al-Andalus a Tetuan: Actas del Homenaje al profesor Mhammad M. Benaboud*, ed. Mhammad M. Benaboud, Dâru'l-Halici'l-Arabi, Tetuan 2013, 347.

<sup>11</sup> Ebu'l-Abbâs Şihâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkârî et-Tilemsânî (ö. 1041/1631), *Nefhu't-tib min gusni'l-Endelusi'r-ratib ve zikri vezîrihâ Lisânüddîn İbnü'l-Hatib*, thk. Yûsuf M. el-Bukâî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, I, 266-270; Antonio Vallejo Triano, "Los usos del agua en el Alcázar de Madinat al-Zahra", *Patrimonio histórico hidráulico de la cuenca del Guadalquivir*, Madrid: Ministerio de Medio Ambiente, 2002, 278-305; Laura Aparicio Sánchez ve Rafael Clapés Salmoral ve Manuel Cobo Aguilera, "Los Baños En Los Arrabales Cordobeses", *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 17 (2019), 159 (157-198); Julio Navarro Palazón ve Pedro Jiménez Castillo, "El agua en la ciudad andalusí", *Actas del II Coloquio Internacional*

Hamamın etkin şekilde yer aldığı bir müessese de saraydır. Endülüs şehirlerinde idari teşkilatlanmanın bir gereği olarak inşa edilen el-Kasr (Alcazar), kale içinde yer alan hem hükümdar veya vali konağı hem de idari bir merkezdi. Bunların hemen her şehirdeki örnekleri birbirine benzer bir mimari plana sahiptir. Bu yapılardaki bölmeler ve hamam, birkaç kat sürun bulunduğu kalelerin ikinci sür kademesinden sonraki alanda konumlandırılırdı. Şehir yapılanmasına bakıldığında ise, hem merkezde hem de mahallelerde yer alan ulucamiler ve hanların çevresinde inşa edilen büyük hamamların yanında, sakinlerinin sayısının az ya da çok olmasına bakılmaksızın her sokak veya mahallede de bir adet, hatta bazı yerlerde birden fazla sayıda hamam yapıldı. Bunlar genellikle üç veya dört adet kubbeli yıkanma hücrelerinden müteşekkildi. Ayrıca şehrin ileri gelenleri ile zenginlerin köşk ya da evlerinde de özel hamamları mevcuttu. Bunlar umumi hamamlara nispetle daha küçük yapıda olsalar da, mimari tarz olarak onlarla benzerdi. Umumi hamamların çoğu zengin kişiler tarafından yaptırılarak işletilir ve her kesimden halka açık olurdu. Bazı hamamlar ücretli iken diğer bazıları ya bir vakıf eseri ya da vakıfla desteklenmiş olduğundan ücretsizdi.

Yukarıdan aşağıya diğer şehirlerle karşılaştırılabilecek şekilde zikretmek gerekirse, acaba başşehir Kurtuba'da kaç hamam mevcuttu? Bu soruya cevaben Müslüman tarihçiler, genel olarak ortalama 300, Hâcib Mansûr İbn Ebû Âmir devrinde (976-1002) ise 600 umumi hamamı mevcut olduğunu kaydederler. Bu sayıyı çok daha yukarılara çıkarırlar da vardır. Mesela İbn İzârî, Kurtuba şehrinde yalnızca kadınlara mahsus 300 umumi hamam; Kâsım es-Sebtî ise, IX/XV. yüzyılda Sebte adasında 22 umumi hamam bulunduğunu kaydeder. IX/XV. yüzyılda Himyerî ise, İsbilye (Sevilla) bölgesinde her biri bir hamama sahip sekiz bin köy kaydetmiştir. Fakat genel olarak Ortaçağ tarihçilerinin tarih yazım tavırları dikkate alındığında, bu rakamların ziyadesiyle abartılı olma ihtimali yüksektir.<sup>12</sup> Bu hamamlardan bazılarının adları şöyledir: Ziyad b. Abdülaziz Hamamı, Tibn/Tebn Hamamı, Büsr Hamamı, Sehl Hamamı, es-Sûk (Çarşı) Hamamı ve Sûku Verdân (Vardan Çarşısı) Hamamı.<sup>13</sup>

Son zamanlarda yapılan sanat tarihi araştırmaları ve Ortaçağ kazılarında da anlaşıldığı üzere, Endülüs'ün şehirleri yanında, Müslümanlarla meskûn kırsal yerleşim yerlerinde de ihtiyacı karşılayacak miktarda hamam mevcuttu. Ancak konunun insani açıdan tüzücü yanı şu ki, Endülüs şehirlerinde bulunan hamamların ekserisi, bu şehirler İberya Hristiyan krallıklarının eline geçtikten sonra, İslami yaşam tarzının bariz birer simgeleri addedildiğinden dolayı yıkılmıştır. Ancak çok az sayıda hamamın eskiden olduğu gibi işlevini sürdürmesine izin verilmiştir. Mesela bugün bazı İspanyol araştırmacılar, Kurtuba'nın 7 Şubat 1236 tarihinde Kastilya-Léon Kralı III. Fernando'nun eline geçmesinden sonra mevcut hamamlardan bazılarının nasıl korunduğunu, hem İslami kaynaklara hem de Cordoba Katedrali Arşivi'ndeki belgelere dayanarak tespit etmişlerdir. Eklemede yarar var ki, Mağrib-Endülüs hamamları

olarak bilinen bu yapılar, Anadolu'da yaygın Selçuklu ve Osmanlı hamamlarından büyük ölçüde farklı bir mimariye sahiptir.<sup>14</sup>

### C. İşlevleri Bağlamında Endülüs Hamamları ve Temizlik Anlayışı

İlginçtir ki, tarihte Müslümanların Hristiyanlara ve Hristiyanların da Müslümanlara bakışlarının merkezinde iman ve ibadetten sonra temizlik konusu yer almaktadır. Bu bakışı İspanyol tarihçi Rodrigo de Zayas'ın ifadeleriyle aktaralım:

*“Müslümanların gözünde nedir bir Hristiyan? Her şeyden evvel yıkanmayan biri. İşkence âletinin sembolü olarak haçı kullanan ve kan dökmekten zevk alan vahşi bir savaşı. İbadet sırasında bile şarap içen ve bu şarabın bir peygamberin kanı olduğunu iddia eden bir zavallı. Murdar yiyeceklerle beslenen bir arsız. Nihayet, sevgi konusunda vaazlar veren fakat insanları hapseden, mallarına el koyan, işkence eden ve öldüren bir yüzüstü. Hristiyanlar açısından Müslüman ise, cahil ve hayvanî bir yaratıktır. Yerde yatan, kendini ten zevkine bırakmış hamamlarda yıkanan biri! Bol su içer, işkembesini sebze ve meyvelerle doldurur, domuz etini ise yemeyi reddeder.”<sup>15</sup>*

Mermer sütunları, işlemeli kurnaları, sıcak şifalı suları, kubbelere yayılan ışık huzmeleriyle hamam, insanlara belli belirsiz büyümlü bir ortam sunmaktadır. Çünkü burası bir yandan insanlar arasında pozitif bir bağın kurulduğu diğer yandan da entrikaların gerçekleştiği, kısaca fertlerin sosyalleştiği bir mekândır. Diğer bir deyişle o, toplumsal karşılaşmalar ve hesaplaşmalar yoluyla bir nevi beden ve ruhlardaki tabii dengeyi sağlanmasına ve bu sayede insanların hem bedeni hem ruhi kanallarının arındırılmasına ciddi katkılar yapan kurumlardan birisi olarak düşünülebilir. İlave etmekte yarar var ki, hamam aynı zamanda halk hekimliğinin de işlevsel mekânlarından birisidir. Hacamat ve benzeri geleneksel tıp uygulamaları burada yapılabilmekteydi.

Konunun Müslümanlar açısından “öteki” ile karşılaştırılması da önemlidir. Bu hususta bilinen bir gerçektir ki, Ortaçağ Avrupa coğrafyasında yaşayan Hristiyanlar düzenli olarak yıkanmaz, hatta çok seyrek banyo yaparlardı. Ancak bu bilgi, Avrupa'nın batı ucunu teşkil eden Endülüs halkı için geçerli değildir. Çünkü burada halka açık hamamlar şehir hayatının sıradan unsurlarından birisi olup Müslümanı, Hristiyanı ve Yahudisiyle Endülüs halkı temizlik, hamam ve hamamlarda dinlenme ve eğlenme alışkanlıkları hususunda Doğu İslam toplumuyla hemen aynı yaşam tarzını benimsemiş durumdaydı. Dolayısıyla Endülüs'te Müslümanların hâkimiyetinde veya onlar tarafından kurulan toplumsal düzen içerisinde, Müslüman halk ile birlikte gayrimüslim halkın da muhtemelen haftada en az bir kez hamamlarda düzenli olarak yıkandıkları bilinmektedir.

*Irrigación, Energía y Abastecimiento de Agua: La cultura del agua en el arco mediterráneo*, Alcalá de Guadaíra: Ayuntamiento de Alcalá de Guadaíra (2010), 160; Viguera Molins, 18, 24.

<sup>12</sup> Julio Navarro Palazón - Pedro Jiménez Castillo, “The Islamic Bath (hammam) in al-Andalus”, 340.

<sup>13</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân İbn Abdülhakem (ö. 257/870), *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*, nşr. Muhammed el-Huceyri, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Beyrut 1415/1994, 138, 139, 140, 148, 160, 163, 165; Constable, 72; Receb M. Abdülhalim, *el-'Alâkât beyne'l-Endelüsi'l-İslamiyye ve İsbânyâ Nasrâniyye fî asri Benî Ümeyye ve Mülûki't-tavâif*, Dârü'l-Kütübi'l-İslamiyye, Kâhire (ty), 407-408.

<sup>14</sup> Rafael Frochoso Sánchez, “Los baños árabes en la Córdoba islámica”, *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 17 (2019), 55 vd.; J. A. Crow, *Spain: The Root and the Flower: An Interpretation of Spain and the Spanish People*, California 1985, 56; Gustav Le Bon, *Hadârati'l-Arab*, çev. M. Âdil Züaytir, Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1948, 292-293; Stanley Lane-Pool,

*Kıssatü'l-Arab fî İsbânyâ*, çev. Ali el-Cârim, Kâhire 1957, 116; E.G. Gomez, *eş-Şi'ru'l-Endelüsî*, çev. Hüseyin Münis, Kâhire 1956, 36; Hasan Ali Hallâk, *el-Alâkâtü'l-hadâriyye beyne's-şark ve'l-garb fî'l-usûri'l-vüstâ: el-Endelüs-Sikilliye-eş-Şâm*, Daru'l-Câmiyye, Beyrut 1986, 20; Semavi Eyice vd., “Hamam”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamam#1> (22.04.2022); Christine Mazzoli-Guintard, “De Muhammad I a Alfonso I, las transformaciones urbanísticas de Calatayud: dinámicasurbanasentre evidencias e incógnitas”, *Anales, Anuario del Centro de la UNED de Calatayud*, XXVI (2020), 22; José Manuel López Osorio, “El análisis estratigráfico del baño árabe de Churriana de la Vega (Granada): síntesis del conocimiento como base del proyecto de restauración”, *Arqueología de la Arquitectura*, 5 (enero-diciembre 2008), 187 vd.

<sup>15</sup> Rodrigo de Zayas, “Endülüs'te Yüzbinlerce Müslüman Katledildi”, *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara 1996, 109-114.

Aslında Roma döneminde var olan ve Müslümanlar tarafından ihya edilerek geliştirilen hamam kültürü, reconquista sonucu Hristiyanların eline geçen Müslüman şehirlerinde evelden olduğu gibi sürdürülmüştür. Mesela Tuleytula (Toledo) şehrinin Kastilya-Leon kralı VI. Alfonso (1065-1109) tarafından ele geçirilmesinden (1085) sonra hamamlara dokunulmamıştır. Aynı şekilde pazarlar, evler, değirmenler, fırınlar, hanlar (fenâdik), zeytin değirmenleri gibi gelir getiren diğer tesisler de eskiden olduğu gibi hizmet vermeye devam etmiştir. Gerçekte Hristiyan krallar, Endülüs'te yaygın olan bir geleneği sürdürdüklerinin tamamen farkındaydılar, ancak bu gerçek, hamamın benimsenmesini engellememiştir. Hatta Endülüs hâkimi Muvahhidler'i yenerek (1179) İber Yarımadasında Hristiyan üstünlüğünü kesin olarak ilan eden Kastilya kralı VIII. Alfonso (1155-1214), Toledo'da yeni bir hamamın inşa edilmesine izin vermiştir. İlginç olan o ki, izin belgesinde bu hamamın "tıpkı Mağribîler zamanında yapıldığı gibi" inşa edilmesi gerektiği açıkça belirtilmişti. Neticede hamam alışkanlığı, Endülüs yurdunun komşusu Hristiyan İspanya toplumunda da, Müslümanlardaki kadar sık olmasa da, benimsenmiş durumdaydı. Ancak 1492'de Endülüs'ün elde kalan son şehrinin de düşmesinden sonra asırlardır burada yaşamakta olan Müslümanlara ve Yahudilere karşı başlatılan sürgün, zorla din değiştirme ve engizisyon uygulamaları, diğer etkileri yanında İberya toplumlarının temizlik, hamam, dinlenme ve eğlenme alışkanlıklarının değişmesine de neden oldu. Çünkü ülkede egemen konuma yükselmiş olan Katolik yönetimi, kendi inançları doğrultusunda hamamları hem cinsel ahlaksızlıkla ilişkilendirerek hem de İslami ibadet mekânlarından birisi şeklinde tanımlayarak, ortadan kaldırılması gerekli toplumsal unsurlardan birisi haline dönüştürdü. Bu nedenle, önceki İberya toplumunun aksine, erken modern İspanya'da yaşayan insanlar, artık ahlaksızlık ve sapkınlıkla ilişkilendirildiği için hamamlardan uzak durur hale geldiler ve artık düzenli olarak yıkanmaz oldular. 1567 yılına gelindiğinde, İspanya'da yaşayan gizli Müslümanların (yeni Hristiyanlar, moriskolar) hayatıyla ilgili yasaklar arasına bir yenisinin eklendiği görülür. Gırnâta (Granada) hamamlarının derhal kapatılması emri gereğince artık hamamlara gidilemeyecektir. Bu tarihten itibaren toplumun hangi kesiminden olursa olsun hiç kimsenin hamamları kullanmasına ve yıkanmasına izin verilmedi. Sıkı uygulanan bu yasağa karşı çıkanları para, hapis, kadırga mahkûmiyeti ve bütün mallarının kaybı gibi sıralı bir ağır ceza sistemi bekliyordu.<sup>16</sup>

Böylelikle bu yeni sürecin başlamasından asırlar sonrasına bakıldığında, bugünkü İspanya'da yalnızca birkaç Müslüman hamamın kaldığı görülecektir. Olayın sevindirici olan yanı, bunlar restore edilerek tarihi işlevine uygun şekilde kullanılmakta ve bu sayede tarihi hamam müessesesi ülkenin kentsel ve sosyal dokusu içerisinde tarihi rolünü kısmen de olsa sürdürmektedir. Diğer yandan, Endülüs toplumunun doğal bir yarısı hükmündeki Fas'ta (Mağrib Devleti) tarihi hamam müessesesi hemen hiç değişime uğramadan toplumsal işlevini sürdürmektedir. Günümüzde ülkede mevcut 5.000 civarında geleneksel hamam, geleneksel usullere uygun şekilde faaliyet göstermektedir. Bunlardan 150 kadarı Fâs (Fez) şehrinde, çünkü Fâs Medina'sı en ünlü kaplıcaların merkezi olarak tarihi hamam kültürünün oluşmasında adeta bir dinamoyu işlevi görmüştür.<sup>17</sup> Peki, Mağrib ve Endülüs hamamlarının mimari ve işlevsel kimliklerini belirleyen etkenler nelerdir?

Anlamı, kullanımı ve işlevleri itibarıyla hamam birçok toplumsal ihtiyaca veya eyleme karşılık gelmektedir. Bunlar arasında düzenli temizlik, dinlenme, boş zamanı değerlendirme ve her tabakadan insanla birarada vakit geçirmek gibi faaliyetler sayılabilir. Bunlar sayesinde gerçekleşen sosyalleşme hamamın kişiye kattığı yaygın olumlu katkılar arasında değerlendirilebilir. Buna karşın, gayrimeşru buluşmalar sonucu cinsel ilişki ve baştan çıkarma gibi seyrek görülen unsurlar ise hamamın farklı etkileri arasında gösterilebilir. Daha genel manada hamam, İslam hukukunun bir emri olan bedeni temizliğin vazgeçilmez mekânı olarak ünlenmiştir. Bunun yanında tabii olarak arkadaşlarla muhabbet ederek dinlenme, arınarak zinde olma, kişisel bakım yaparak güzelleşme ve özellikle düğün gibi özel günlere hazırlık yapma olanakları da sağlardı. Hamamların, Mağrib ve Maşrik İslam şehirlerine nispetle Endülüs İslam şehirlerinde sayıca daha fazla olduğu tahmin edilebilir. Çünkü İslami kaynaklar Endülüs'teki hamam ya da temizlik kültürünün diğer bölgelere nispetle daha güçlü yaşandığını vurgulamaktadırlar. Bu tesislerin Roma'daki emsallerine kıyasla daha basit bir yapıda olması ise, Endülüs'te hamamların eğlenceden ziyade temizlik maksadıyla kullanıldığına delil sayılabilir. Çünkü havas tabakasına mensup kimselerin saray ve konaklarında bulunan hamamın benzeri bir yapı bölümü, genellikle avam tabakasına mensup çoğunluğun evlerinde bulunmuyordu. Dolayısıyla en azından haftalık kirden arınma anlamında bir temizlenme maksadıyla gidilebilecek yegâne mekân olarak geriye yalnızca hamam kalıyordu. Dolayısıyla hamam bu sayılan konularda Endülüs'ün sosyokültürel hayatında hayati işlevlere sahipti denilebilir.

Burada Endülüs hamamının kaynağını teşkil eden Roma hamamıyla aralarındaki farka değinmekte yarar olabilir. İlk dönem İslam fetihlerinin ardından geçen kabaca üç asır içerisinde kadim yerel kültürlerin tesiriyle şekillenen İslam medeniyeti, hamam kültürünü oluşturmada büyük Roma hamamlarından esinlenmiştir. Zamanla merkez İslam coğrafyası Maşrik'ta oluşan yeni İslami hamam kültürü daha sonra Endülüs'e de taşınmıştır. Bununla birlikte, Roma hamam kültürünün Endülüs'ten evvel Roma İspanya'sında da mevcut olduğu, ancak son birkaç asır içerisinde Katolik Hristiyan yönetiminin temizlik anlayışı nedeniyle neredeyse yok olmaya yüz tuttuğu da bilinmektedir. Müslüman hamamının varlığını Roma hamam geleneklerinden aldığı varsayılsa da, aralarında bir takım önemli farklılıklar da vardı. Müslüman hamamları, Roma hamamlarında mevcut olan muhtelif eğlence ve spor işlevlerine hizmet etmiyordu. Ayrıca daha küçüktü, yüzmek için derin havuzları veya Roma tesislerindeki benzer birçok farklı oda ve alanı da yoktu. Bunun yerine, Endülüs'teki hamamların çoğu Roma soğuk odası (frigidarium, beytü'l-bârid), ılık oda (tepidarium, beytü'l-vasatâni) ve sıcak odaya (caldarium, beytü's-sahûn) eşdeğer olan bir değişim düzeneği ve üç temel banyo alanı ile nispeten daha basitti. Bu hamamların aynı zamanda suyu ısıtmak ve buhar oluşturmak için kullanılan fırının yanındaki sıcak odaya bitişik bir alanı daha vardı ki, nadir görülmesine ve cezasının ağır olmasına rağmen, bu odanın gayrimeşru cinsel hazlar peşinde koşan kişiler tarafından kullanıldığı da bilinmektedir. Benzer gayrimeşru eylemler arasında karanlıkta ve banyonun izolasyonu altında işlenen şiddet, entrika ve cinayetler de zikredilmektedir. Bu bilgiler, hem kaynaklar hem mevcut hamam yapıları ile arkeolojik kazılar hem de her türlü şehvi ve aykırı duyguların paylaşıldığı Endülüs şiiyle kanıtlanmıştır.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Olivia Remie Constable, *To Live Like a Moor: Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain*, ed. Robin Vose, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018, 63-70, 75 vd.; José Manuel Escobar Camacho, "Herencia y decadencia de los baños árabes en la Córdoba cristiana", *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 17 (2019), 199 vd.

<sup>17</sup> Kamal Raftani - Hassan Radoine, "The Architecture of the Hammâms of Fez, Morocco", *Archnet-IJAR: International Journal of Architectural Research*, 2/3 (2008), 57 (56-68).

<sup>18</sup> Viguera Molins, 22; Julio Navarro Palazón - Pedro Jiménez Castillo, "The Islamic Bath (hammam) in al-Andalus", 336; Constable, 71; Sebastián Gaspariño García, "Baños peligrosos: La violencia en los baños a través de las crónicas musulmanas", *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 17 (2019), 36 vd.

Diğer yandan, Endülüs edebiyatında hamamla ilgili şiirler altı temayı işlemektedir. Bunlar iç tasarım ve süslemelerin tasviri, hamam tefrişatı tasviri, hamam hizmetleri tasviri, hamamda insan manzaraları tasviri ve hicivleri, misafir davetleri ve eğlenceleri ile son olarak, oğlan çocuklarıyla yapılan gayrimeşru eğlencelerin tasvirleridir. Ancak şimdiye kadar Endülüs kaynaklarındaki verilere istinaden yapılmış olan araştırmalara müsteniden söylenebilir ki, bu tür gayrimeşru alışkanlıkları toplumun tamamına teşmil etmek doğru bir yaklaşım kabul edilemez. Çünkü genellikle mübalağalı medih ve zem ihtiva eden şiir kültürünün aksine bu tür eylemlerin resmi, yaygın ve yoğun yaşanmadığına dair farklı kaynaklarda yeterli delil bulunmamaktadır. Bu durumda bunun yalnızca en üst ve en alt toplumsal kesimlerde görüldüğünü, halkın kahir ekseriyetinin ise bu gayrimeşru fiillerden uzak durduğunu tahmin etmek, yerinde bir düşünce olacaktır.

Hamamın kullanımındaki diğer unsurlara göz atmak gerekirse, Gırmâta'da bir hamamın giriş kapısının üzerindeki kitâbesinde şu ibare yer alır: "Tanrı suyu insanlar arınsın diye yarattı. Yıkanmak hem sağlıklı hem de zevklidir ve tertemiz bir ruha sahip olmak isteyen herkesin de temiz bir vücudu olmalıdır." Daha evvel belirtildiği gibi Müslümanların temizlik, dinlenme ve çalışma anlayışıyla İberyâ'nın kurak iklimi birleşince Endülüs'te yeni İslami hamam kültürü zamanla oldukça yaygın bir hal almıştı. Hatta Müslümanlar yanında gayrimüslim Endülüslüler de hususi veya umumi hamamlarda yıkanma, arınma ve eğlenmeyi alışkanlık haline getirmişlerdi. Ancak bu alışkanlıklar yalnızca erkeklere mahsus değildi. Bu imkândan hem erkekler hem de kadınlar yararlanabiliyordu. Bazı semtlerde az da olsa kadınlar ve erkekler için ayrı hamamlar olurdu. Ancak farklı hamam inşa etme imkânı olmayan yerlerde ve özellikle umumi hamamların kullanımında erkek-kadın ayrımı söz konusuydu. Yani aynı hamamı günün bir yarısında erkekler, diğer yarısında da kadınlar kullanırlardı. Hamamların bu cinsiyete dayalı ayrımı, bu mekânların genellikle gayrimeşru cinsel ilişki için potansiyel yerler olarak kullanılmasını önlemek amacıyla töre ve İslam hukuku tarafından gerekli görülmekteydi. Nitekim şehir kanunlarında, hamamların kadınlara tahsis edildiği vakitlerde, kadınlara bakmalarını veya onlara teklifte bulunmalarını önlemek amacıyla, erkeklerin hamamların girişlerinde dolaşmalarını yasaklanmıştı.

Diğer yandan hamam, özellikle kadınlar için yalnızca maddi ve ruhi bir temizlenme ortamı sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda beraberce yiyip-içip şarkı söyleyerek hoş vakit geçirilen bir tür eğlence mekânı gibi de işlev görüyordu. Hamamların bu işlevi sayesinde kadınlar, İslami prensiplerin toplumsal uygulamaları gereğince erkeklerden uzak ve erkeklere nispetle daha çok evlerinde yaşadıkları bir ortamda, hava değişimi ve komşularla eğlenerek rahatlama imkânına kavuşmuş oluyorlardı. Kısaca, nüfusun yaklaşık %98 gibi kahir ekseriyetini teşkil ettiği tahmin edilen halk tabakası için evlerde yıkanma imkânı, havas tabakasına nispetle oldukça kısıtlıydı. Bu nedenle hem temizlenme hem de komşularla eğlenme maksadıyla gidilen hamamda insanlar, sıcak suyun ve buharın, ayrıca insanlarla ünsiyetle gelen duygusal paylaşımın tesiriyle hem beden hem de ruhen adeta küçük bir yeniden dirilme duygusu yaşarlar, bu yenilenmeden sonra yaşama arzusu tazelenmiş şekilde işlerine geri dönerlerdi. Sıcak buhar ve soğuk suyla yıkanma kadim tıpta hekimler tarafından tavsiye edildiğinden, birçok insan daha sağlıklı bir yaşam arayışı için hamamı ziyaret ederdi. Ancak çoğu hamamın bânisi,

binayı vakfetme maksadı olarak bedeni ve ruhi rahatlama ile günlük hijyen ve güzelleşmeyi ön planda tutuyordu.<sup>19</sup>

Hamamın işlevleri yanında, idaresi ve çalışanları hakkında da bilgi vermek gerekir. Hamam idaresi, fırın ve su işleri için rutin işçiler yanında, hem erkek hem de kadın müşteriler için berberler ve masörler (tellak ve natır) istihdam ediyordu. Berberlerin işi müşterilerin saçlarını yıkamak, tıraş etmek ve taramak iken; masör ve masözlerin görevi müşteriyi sabunlamak, yağlamak, cildi keselemek ve kozmetik ürünleri kullanarak masaj yapmaktı. Kozmetik ritüeller arasında kınanın saça, yüze, ellere, ayaklara ve tırnaklara uygulanması özellikle kadınlar için popüler bir hamam ritüeliydi.<sup>20</sup> Bir şehirdeki hamamların sayısı gelişme ve medeniyet göstergesi olabilirken, dağılımları buldukları mahalleler hakkında sosyal ve ekonomik bilgiler sağlayabilir. Dini ve ritüel düzeyde, ibadet öncesi hijyen ve arınma alanı olmanın yanı sıra, hamamlarda diğer ritüel faaliyetler de yer almaktadır. Elbette erkeklere de hitap eden ritüeller vardır, ancak bazı örnekler bakıldığında, hamamın kadınlara yönelik bir mekân olduğu ve yapılan ritüellerin çoğunun kadınlar için yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu gerçek, annenin çocuk sahibi olduktan sonra kendisini yenileyerek çocuğunu büyütme hazırladığı doğum sonrası ritüelde açıkça görülmektedir. Diğer örnekler ise, kadınların hamam sefalet sırasında oğulları için potansiyel eş teşkil eden kızları arama veya varsa gözlemeleme, ayrıca gelini evliliğe hazırlama mekânı olarak kullanılması âdetleridir. Bunun yanısıra hamam, kadınların muhtelif toplumsal baskı ve denetimden kurtulduğu ve birbirleriyle rahatça konuşabildikleri bir alandır. Aynı zamanda, istihdam edilebilecekleri ve profesyonel bir yaşam sürdürebilecekleri nadir yerlerden biridir.<sup>21</sup>

Kurtuba gibi büyük şehirlerin çevresinde, özellikle nehir kıyıları boyunca münye denilen ve bahçeli kır evlerinden müteşekkil yerleşimler mevcuttu. Buralarda şehir halkı için mükemmel rahatlama imkânları arasında hamam sefaletleri da meşhurdur. Edebiyatta kendine yer bulan hamam kültürü, özellikle şairlerin saray veya köşklere yaşadığı hamam sefaletlerinde gelen ilhamla yazmış oldukları şiirlerinde tavsif edilir. Bu şiirlerde hamam, genellikle sağladığı sıhhat yanında, insan kalbine ferahlık ve neşe verici, hatta her tabakadan insanı aynı ortamda eşit kılıcı özellikleriyle övülmektedir.

Hamam tartışmasının yapı taşları olarak, Yunan filozofların tespit ettikleri dört klasik unsur olan ateş, su, hava ve toprak kullanılır. Klasik filozoflar ve bilgeler tarafından bunların insan vücudu da dâhil olmak üzere maddi dünyanın tüm maddi varlıklarının kurucu unsurları olduğuna ve bunlar arasındaki dengenin beden ve zihnen sıhhatli olmak anlamına geldiğine inanılıyordu. Bu klasik tıp bilgisi Müslümanlar aracılığıyla korunmuş ancak, çoğu zaman Hint Ayurveda kültürleriyle de bütünleştirilmiştir. Bu dört unsur, kendi aralarındaki ilişki ve ayrıca kendi içlerindeki etkileşimleri dikkate alınarak dört kısımda incelenebilir. Bunlar sıhhat, beden, arınma ve dindarlıktır. Bu dört unsur teorisi, Hipokrat'ın (ö. MÖ. 370) ve daha sonra Roma İmparatorluğu'ndaki Yunan hekimisi Galen'in (ö. MÖ. 210) yazılarından gelir. Bu teori, mikro kozmosların makro kozmosu yansıttığı birlik (tevhid) ilkesine dayanır. Evren, birbirleriyle etkileşen unsurlardan oluşur: ateş, hava, su ve toprak. İnsanlar da dâhil olmak üzere yeryüzündeki tüm maddeler, bir denge ve uyum birliğini sağlamak için bu unsurlara göre ısı, soğuk, nemlilik ve kuruluk

<sup>19</sup> Constable, 71-73; Muhammed Yusuf Benât, "Vasfî'l-hammâmât fi şî'ri'l-Endelüsî, dirâse mevdu'iyye", *IUGJHR: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'l-buhûsi'l-insâniyye*, 2/23 (2015), 59 vd.

<sup>20</sup> Muhammed b. Abdülmü'min el-Himyârî (ö.727/1327), *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberî'l-aktâr*, nşr. İhsan Abbâs, Mektebetü'lübnan, Beyrut 1984, 283, 295, 317, 342, 395, 457, 616; krş. E. Şekib Arslan, *el-Hulelü's-sümdüsiyye fi'ahbâr ve'l-âsâri'l-Endelüsiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kâhire 1936-39, I, 296 vd.; Le Bon, 300; P. Khuri Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi, İstanbul 1989, III, 828-830; Frederick B. Artz, *Orta Çağların Tini*

200-1500, çev. Aziz Yardımlı, idea, İstanbul 1996, 143; Jose F. Arenas, *Mozarabic Architecture*, N.York Graphic Society Ltd., New York 1972, 38 vd.; Nusret Çam, *İslamda Sanat Sanatta İslam*, Akçağ, Ankara 1997, 194 vd.; Constable, 73-75.

<sup>21</sup> Glaire D. Anderson, "Villa (Munya) Architecture in Umayyad Córdoba: Preliminary Considerations", *Revisiting Al-Andalus/Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*, ed. Glaire D. Anderson – Mariam Rosser-Owen, Brill, Leiden 2007, 55 (53-79).

niteliklerine sahiptir. Bu teori III/IX. yüzyılda Arapçaya çevrildi ve Endülüs dâhil İslam yurdunun tüm büyük şehir merkezleri aracılığıyla yeni tıp uygulamaları ve düşüncesini şekillendirdi. Bu nedenle bu sıcak ve soğuk model Endülüs'teki hastalık anlayışlarının ve tedavilerinin temelini oluştururdu.<sup>22</sup>

Hamamlarda el-eşnân veya el-gassûl olarak adlandırılan sabun kullanılırdı. Toz halinde olan sabun ile el, ağız ve vücut temizliği yapılırdı. Ana maddesi zenginler için misk ve kâfur, fakirler için ise nohut olan sabun tarifleri; imkân ölçüsünde sedir ağacının yemişi, kurutulmuş karasal zahter bitkisi, gül yaprağı, kurutulmuş limon yaprağı, tatlı üzüm ve sandal otu gibi muhtelif itriyât katkılarıyla imal edilmekteydi. İslam dünyasının geri kalanında olduğu gibi Endülüs'te de parfümlerin (itriyât) önemli bir yeri vardı. Parfüm (itr) genel olarak tüm sosyal sınıflarda hem erkekler hem de kadınlar tarafından sıkça kullanılıyordu. Zamanla parfüm, hamamda yıkanma sonrası sunulan estetik bakım bağlamında mühim bir unsura dönüştü. Doğal olarak kadınlar hem ev temizliği hem de kişisel bakım ve güzellik için yapılması gereken şeylere daha da önem verirdiler. Bunun için kendilerine yeterli zaman ayırmaya dikkat ederlerdi. Bu meyanda yıkamadan sonra saçlarına krem sürerek özel bakım yaparlardı ve muhtelif çiçek yağlarından damıtılmış parfümleri kullanırlardı. Bu nedenle Endülüs'te aromalı sabunların yanı sıra hem masaj için vücut yağları ve merhemlerinin kullanımı hem ağda yapımı hem de erkek ve kadınların saçlarını kınayla boyaması yaygın birer alışkanlıktı. Ayrıca kadınlar, ellerine ve ayaklarına kına yakmak dışında gözlerine de antinomial sülfür (kuhl, sürme) çekerlerdi. Tüm bunlara ek olarak gülsuyu, safran parfümü, misk, ufalanmış doğal kehribar, kara kehribar vb. kişisel ve oda türü parfüm çeşitlerinin kullanımı da yaygındı. Bu nedenle talebi karşılamak için Endülüs eczanelerinde ilaç (devvâ') yanında parfüm de imal edilirdi. Mesela idarecilerle özel ilaç ve parfümler hazırlayan hekimlerin çalıştığı Medinetüzzehrâ külliyesinin *Hızânetü'l-edviye* dairesi, bu alanda öncü bir müesseseydi.<sup>23</sup>

Hamamlarda olduğu gibi sarayların, konakların ve genel olarak evlerin de parfümlü mumlar veya buhur yakılmak suretiyle yaşanılan güzel kokulu medeni mekânlara dönüştürülmesi sağlanırdı. Evlerde ve hamamlarda sık kullanılan parfüm çeşitlerini zikretmek gerekirse, bunlar daha çok menekşe, gül, portakal çiçeği, limon çiçeği, yasemin çiçeği, sandal ağacı, nergis ve narçiçeği gibi birçok çiçeğin yağlarından elde edilen esanslardı. Tabi misk ve siyah kehribarı da ilave etmek gerekir. Sonuçta hamam bir açıdan temizlik kültürünün tam merkezinde yer alırken, aynı temizlik anlayışının bir uzantısı da itriyât ya da parfümeri ürünlerinin kullanımı olmaktadır. Çünkü güzel kokular sürünerek hem gün boyu bedende hasıl olabilecek kötü ter kokusunun bastırılması hem de etrafa güzel koku saçarak insanların ferahlatılması sağlanırdı. Ayrıca, kişi bu davranışıyla aynı zamanda diğer insanlara karşı duyduğu saygıyı da ifade ediyor sayılırdı.

Temizlik geleneği açısından bakıldığında, Müslümanların gelişinden evvel İspanya'da kesintiye maruz kalmış bir medeni hayat söz konusuydu. Medeniyetlerin sürekliliğini sağlayan kültürel mirasta bir

kopuş ve bu kopuşun savurduğu topluluklar, Endülüs'te İslami hayatın tesisi sayesinde, yeniden kadim değerlerle tanışma ve onları yaşama imkânına kavuşmuştu. Bunun delillerini, dini hamasetle şekillenen ve askeri seferlerle görürler olan mülkiyet mücadelesi olan reconquista hareketine rağmen, İslami yaşantının tesiri ve zimmi hukukunun uygulanması sayesinde ortaya çıkan toplum formunda birlikte yaşama kültürü olan convivencia olgusunda gözlemek mümkündür. Nitekim Hristiyanların eline geçen Müslüman şehirlerinde kalan müdeccenler, hatta Hristiyanlar ve Yahudiler, Katolikliğin temizlenmeye inancının topluma dayatıldığı bir ortamda hâlâ eskinin Endülüs'lü alışkanlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunun göstergeleri, her türlü resmi ve toplumsal baskıya rağmen yaşatılan kendi dini âdetleri ve dili yanında, yüksek duvarlı ev hayatı ve hamamlardır.<sup>24</sup>

Endülüs şehirlerinin Hristiyan güçlerin eline geçmesinin ardından, İspanya krallıkları oralarda kalan Müslümanları (müdeccenler) zorla Hristiyanlaştırmak için düzenli baskı politikası uygulamışlardır. Engizisyon Mahkemesi üyelerinin de desteğiyle, Müslüman bir kimsenin İslami yaşantısını sürdürüp sürdürmediği takip edilirdi. Bu amaçla onun hamama gidip gitmediğine ve evinde bir Müslüman gibi sıkça yıkanıp yıkanmadığına bakılırdı. Özellikle müdeccenler ve moriskolar, devletin şiddetli baskı politikalarına rağmen birçok dini ve kültürel değerlerini muhafaza etmişler, bunu yaparken de Hristiyan uygarlığına ait her şeyi reddetmişlerdir. Ancak bu sebeple çoğu kendi vatanından sürgün edilmiştir. Ülkede kalanlar ise Hristiyan yaşam tarzını kabule zorlanarak ıstıraplı ve gittikçe karan bir hayata mahkûm edilmişlerdir.

Sonuç olarak, bugün İspanya ve Portekiz'de, bilinçli ya da doğal bütün tahribata rağmen Endülüs asırlarından bugüne ulaşabilen hamamlar mevcuttur. Bunlar genellikle ya bir saray külliyesi (el-kasr/alcazar ve medîne) içinde ya bir câmi ya da mescit veya medresenin yanında ya da çeşitli sür, kale ve kale kalıntıları arasında bulunmaktadır. Çünkü bu yapılar sonradan Hristiyan egemen sınıf tarafından da kullanılmışlardır. Saray ve el-kasr (alcazar) hamamlarına ilaveten Granada (Aljibe San Miguel Baños Árabes, Baños árabes de Ferreira, Baño Público de La Alhambra), Rûnde (Ronda, Baños Árabes), Kurtuba (Baños Árabes de Santa María)<sup>25</sup>, Mecrît/Macrît (Madrid, Hammam Al Ándalus Madrid), Mâlaka (Malaga, Hammam Al Ándalus Málaga), Ceyyan (Jaen, Baños Árabes de Jaén), İşbiliye (Medina Aljarafe Baños Árabes), Belensiye (Baños del Amirante, Banys de l'Almirall), Mürsiye (Murcia, Baños Árabes de Murcia), Sarakusta (Zaragoza, Palacio de la Aljaferia), Tuleytula (Baño de la Cava) ve Cebelitârik (Gibraltar, Los baños árabes) örneklerinde olduğu gibi, bugün bu umumi hamamların bazıları, modern hayatın içerisinde otantik ve egzotik bir deneyim mekânı olarak işletilmektedirler.<sup>26</sup>

## Sonuç

Bu makalede, Endülüs hamamlarının şehir dokusundaki yeri ve toplumsal işlevleri üzerine yeni bilgi ve yorumlar sunulmuştur. Kısaca insani ihtiyaçlara cevap veren bir yapı türü olarak hamam,

Bunların bazıları son yıllarda restore edilerek işletmeye dönüştürülmüş durumdadır. Santa Maria Hamamı da bunlardan birisidir. IV/X. Yüzyıl Emevî devri eseridir. Bugün Kurtuba'da bu hamamdan başkaları da vardır. Mesela Hammam Al Ándalus (C/ Corregidor Luis de la Cerda, 51 Córdoba, 14003).

<sup>26</sup> Ayrıca bugünkü Andalucía Bölgesi ve İspanya'nın tamamında, farklı şirketler tarafından restore edilerek işletilen onlarca Endülüs hamamı mevcuttur. Mesela Aladinia adlı şirket onlarcasını işletmektedir (aladinia.com). İspanya'nın muhtelif kentlerindeki hamamları tanıtan şu sayfalarla bakılabilir: Su Vakfı, fundacionaquae.org; "Baños árabes en Andalucía" aramasıyla www.juntadeandalucia.es; www.viator.com; banosarabes.es, hammamalandalus.com (14.05.2022).

<sup>22</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Bessâm eş-Şenterîni (ö.542/1147), *ez-Zahîra fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsân Abbâs, Dârü's-sekâfe, Beyrut 1997, I, 395; Roxanne R. Brame, *The Traditional Hammam Bathhouse from Morocco to France: The Body, Purity, and Perception*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Washington, 2018, 92-93; Julio Navarro Palazón - Pedro Jiménez Castillo, "The Islamic Bath (hammam) in al-Andalus", 342.

<sup>23</sup> Expiración García Sánchez, "Parfums d'al-Andalus", *Une histoire mondiale du parfum: des origines à nos jours*, ed. Marie-Cristine Grasse, Paris 2007, 116-119; Caroline Fournier, *Les bains d'al-Andalus, viiie-xve siècle*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2016, 46 vd.

<sup>24</sup> Lane-Pool, 199, 120, 165.

<sup>25</sup> Endülüs devirlerinde yüzlerce hamamla güzelleşen Kurtuba'da, bugün o devirlerden kalan birkaç kırıntı arasında birkaç hamam da bulunmaktadır.

çağdaş mimari projelere ilham verebilecek birçok sürdürülebilirlik dersi içermektedir.

Görüldüğü gibi hamamlar bir anlamda birlikte yaşamın temel insani prensiplerinin hem üreticisi hem de uygulayıcısı rolündeki kurumlardan birisidir. Bu rolünü yerine getirirken ise muhtelif ritüellere sahne olmaktadır. Bunlar arasında törensel temizlik veya arınma başta olmak üzere, komşularla muhabbet, halk hekimliği ve benzeri uygulamalar sayesinde kültürel sürekliliğin sağlanması gibi unsurlar sayılabilir. Şehir hayatı ve iktisadi yapı bakımından mühim yerler olan hamamlar, edebiyat içinde özellikle şiirde kendine yer bulmuştur.

Hamamlar hem mimari hem giyim-kuşam kültürü hem de sosyal tabakalaşmanın tezahür ettiği ve havas-avam ilişkisinin ortaya konduğu yerler olması açısından da ilgi çekici mekânlardır. Bütün bu nitelik ve işlevleriyle hamam, Endülüs'te Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki kültürel paylaşımın da mühim araçlarından birisi olmuştur.

**A. KAYNAKLAR**

- İbn Abdülhakem, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân (ö. 257/870), *Fütühu Mısr ve'l-Mağrib*, nşr. Muhammed el-Huceyrî, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Beyrut 1415/1994.
- İbn Bessâm Şenterîni, Ebû'l-Hasan Ali (ö.542/1147), *ez-Zahîra fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsân Abbâs, I, Dâru's-sekâfe, Beyrut 1997.
- Şerîf el-İdrîsî, Muhammed b. Abdullah Hammûdî (493/1100-548/1154), *Nüzhetu'l-müştak fî İhtirâkı'l-âfâk*, I, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989.
- İzzüddîn İbn Şeddâd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. İbrâhîm el-Ensârî el-Halebî (ö. 684/1285), *el-a'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*, <https://shamela.ws/book/11786/921#p1>
- İbn İzârî el-Merrâküşî, Ahmed b. Muhammed (ö.695/1295), *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, III, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Tunus 2013.
- Himyerî, Muhammed b. Abdülmü'min (ö.727/1327), *er-Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*, nşr. İhsan Abbâs, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1984.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdilâh Zül-Vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd el-Endelüsî (713-776/1313-1374), *A'mâlü'l-A'lâm fimen büyia kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm ve mâ yecürru zâlike min sücûni'l-kelem*, tahkik: Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- Ebû Zer el-Halebî, Muvaffakuddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Muhammed (ö. 884/1480), *Künûzü'z-zeheb fî târihi Haleb*, <https://shamela.ws/book/11786/921#p1>
- Makkarî, Ebu'l-Abbâs Şihâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed et-Tilemsânî (ö. 1041/1631), *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikri vezîrihâ Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb*, thk. Yûsuf M. el-Bukâî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998.

**B. TETKİK ESERLER**

- Abdülhalîm, Receb M., *el-'Alâkât beyne'l-Endelüsü'l-İslamiyye ve İsbânyâ Nasrâniyye fî asri Benî Ümeyye ve Mülûki't-tavâif*, Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, Kâhire (ty).
- Anderson, Glaire D., "Villa (Munya) Architecture in Umayyad Córdoba: Preliminary Considerations", *Revisiting Al-Andalus/Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*, ed. Glaire D. Anderson – Mariam Rosser-Owen, Brill, Leiden 2007, s. 53-79.
- Aparicio Sánchez, Laura - Rafael Clapés Salmoral ve Manuel Cobo Aguilera, "Los Baños en los Arrabales Cordobeses", *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 17 (2019), s. 157-198.
- Arenas, Jose F., *Mozarabic Architecture*, N.York Graphic Society Ltd., New York 1972.
- Arslan, E. Şekib, *el-Hulelü's-sündüsüyye fî'-ahbâr ve'l-âsârî'l-Endelüsüyye*, I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Kâhire 1936-39.
- Artz, Frederick B., *Orta Çağların Tini 200-1500*, çev. Aziz Yardımlı, idea, İstanbul 1996.
- Benât, Muhammed Yusuf, "Vasfû'l-hammâmât fi's-şî'ri'l-Endelüsî, dirâse mevdüyye", *IUGJHR: Mecelletü'l-Câmtati'l-İslâmiyye li'l-buhûsi'l-insâniyye*, 2/23 (2015), s. 59-83.
- Blanck, Horst, *Eski Yunan ve Roma'da Yaşam*, çev. İslam Tanrıktut, Arion Yayınevi, İstanbul 1999.
- Brame, Roxanne R., *The Traditional Hammam Bathhouse from Morocco to France: The Body, Purity, and Perception*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Washington, 2018.
- Britannica, "Central Asia", *Encyclopedia Britannica*, [britannica.com/place/Central-Asia](http://britannica.com/place/Central-Asia) (08.05.2022).
- Burckhardt, Titus, *Art of Islam, Language and Meaning*, World Wisdom, Inc., Bloomington 2009.
- Burckhardt, Titus, *La civilización Hispano-Árabe*, trns. Alisa Jaffa, Alianza Editorial, Madrid 2008.
- Cherif-Seffadj, Nabila, "Medieval and Ottoman Hammams of Algeria: Elements for a Historical Study of Baths Architecture in North Africa", *Archnet-IJAR*, 3/1 (Mart 2009), s. 157-170.
- Constable, Olivia Remie, *To Live Like a Moor: Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain*, ed. Robin Vose, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018.
- Crow, J. A., *Spain: The Root and the Flower: An Interpretation of Spain and the Spanish People*, California 1985.
- Çağrıncı, Mustafa, "Temizlik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/temizlik> (23.04.2022).
- Çam, Nusret, *İslamda Sanat Sanatta İslam*, Akçağ, Ankara 1997.

- Dani, Ahmad Hasan - Masson, V.M., *History of Civilizations of Central Asia*, I-III, UNESCO Publishing, Paris 1992-1994-1996, <https://unesdoc.unesco.org> (08.05.2022).
- Darke, Diana, *Stealing from the Saracens: How Islamic Architecture Shaped Europe*, C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd., London 2020.
- Deighton, Hilary J., *Eski Roma Yaşantısında Bir Gün*, çev. Hande Kökten Ersoy, Homer Kitabevi, İstanbul 2016.
- Demirarslan, Deniz, "Bizans Uygarlığı'nda Günlük Yaşam, Mekân ve Mobilya", *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi*, 6/32 (2019), s. 22-41.
- Dilek, Ayşegül Melis, *Bizans İmparatorluğu'nda Yemek ve Mutfak Kültürü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2017.
- Erdemir, Hatice P., "Hellen ve Roma Toplumlarında Tuvalet ve Temizlik", *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, II/2, 103-122.
- Ertuğrul, Alidost, "Hamam Yapıları ve Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 7/13 (2009), s. 241-266.
- Escobar Camacho, José Manuel, "Herencia y decadencia de los baños árabes en la Córdoba cristiana", *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 17 (2019), s. 199-221.
- Eski Hamam, Eski Tas*, ed. Mine Haydaroğlu - Nihat Tekdemir, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.
- Eyice, Semavi, vd., "Hamam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hamam#1> (22.04.2022).
- Caroline Fournier, *Les bains d'al-Andalus, viiie-xve siècle*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2016.
- Frochoso Sánchez, Rafael, "Los baños árabes en la Córdoba islámica", *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 17 (2019), s. 55-74.
- García Sánchez, Expiración, "Parfums d'al-Andalus", *Une histoire mondiale du parfum: des origines à nos jours*, ed. Marie-Cristine Grasse, Paris 2007, s. 116-119.
- Gaspariño García, Sebastián, "Baños peligrosos: La violencia en los baños a través de las crónicas musulmanas", *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 17 (2019), s. 31-54.
- Geç, Özlem, "Orta Çağ Avrupası'nda Banyo ve Temizlik Kültürü", *Akademik Tarih*, <https://www.akademiktarihtr.com/ortacagdatemizlik1/> (22 Nisan 2022).
- Gomez, E.G., *eş-Şi'ru'l-Endelüsî*, çev. Hüseyin Mûnis, Kâhire 1956.
- Guichard, Pierre, *De la Expansion Arabe a la Reconquista: Esplendor y Fragilidad de al-Andalus*, Fundación El Legado Andalusi, 2000.
- Günay, Hacı Mehmet, vd., "Su", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/su#1> (23.04.2022).
- Hallâk, Hasan Ali, *el-Alâkâtü'l-hadâriyye beyne's-şark ve'l-garb fi'l-usûri'l-vüstâ: el-Endelüs-Sikilliye-eş-Şâm*, Daru'l-Câmiyye, Beyrut 1986.
- Hita Ruiz, José Manuel - Fernando Villada Paredes, "Apuntes sobre la Ceuta medieval: el baño de la plaza de la paz, su contexto histórico y la arqueología islámica de Ceuta", *Contenidos de nuestro patrimonio histórico*, Ceuta 2006, s. 47-66.
- Hitti, P. Khuri, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, III, Boğaziçi, İstanbul 1989.
- Lane-Pool, Stanley, *Kıssatü'l-Arab fi İsbânyâ*, çev. Ali el-Cârim, Kâhire 1957.
- Le Bon, Gustav, *Hadâratü'l-Arab*, çev. M. Âdil Züaytir, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1948.
- López Osorio, José Manuel, "El análisis estratigráfico del baño árabe de Churriana de la Vega (Granada): síntesis del conocimiento como base del proyecto de restauración", *Arqueología de la Arquitectura*, 5 (enero-diciembre 2008), s. 187-206.
- López Padilla, Juan A. - José L. Menéndez Fueyo, "Ciudad y agua en el Elche medieval: el baño islámico del convento de Santa Lucía", *Agua y Territorio*, Villena 1997, s. 241-257.
- Malpica Cuello, Antonio, "La vida urbana en al-Andalus y su papel en la estructura del poblamiento y en la organización social", *Imago Temporis. Medium Aevum*, 4 (2010), s. 401-420.
- Martínez Pino, Joaquín, "Los baños árabes de Murcia, un bien cultural bajo la piqueta del progreso", *Biblio 3W: Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, 19/1085 (2014), s. 742-798.
- Mazzoli-Guintard, Christine, "De Muhammad I a Alfonso I, las transformaciones urbanísticas de Calatayud: dinámicas urbanas entre evidencias e incógnitas", *Anales, Anuario del Centro de la UNED de Calatayud*, XXVI (2020), s. 1-32.
- Mazzoli-Guintard, Christine, "La gestión de las ciudades en al-Andalus", *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, ed. Diego Melo Carrasco - Francisco Vidal Castro, Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, Coquimbo 2012, s. 199-214.




- Molina, Liborio Ruiz, "El hamman de Los Torrejones (Yecla). Trabajos arqueológicos en un complejo termal de época almohade (campañas de 2008-2011)", *VERDOLAY: Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, 13 (2011), s. 157-170.
- Navarro Palazón, Julio - Jiménez Castillo, Pedro, "El agua en la ciudad andalusí", *Actas del II Coloquio Internacional Irrigación, Energía y Abastecimiento de Agua: La cultura del agua en el arco mediterráneo*, Alcalá de Guadaíra: Ayuntamiento de Alcalá de Guadaíra (2010), s. 147-254.
- Navarro Palazón, Julio - Jiménez Castillo, Pedro, "The Islamic Bath (hammam) in al-Andalus: A Survey of its Morphological and Urban Aspects", *De Al-Andalus a Tetuan: Actas del Homenaje al profesor Mhammad M. Benaboud*, ed. Mhammad M. Benaboud, Dâru'l-Halîci'l-Arabî, Tetuan 2013, s. 335-445.
- Nikiforuk, Andrew, *Mahşerin Dördüncü Atlısı/Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi*, çev. Selahattin Erkanlı, İletişim Yayınları, İstanbul 2018.
- Núñez Muley, Francisco, *Memorial en defensa de las costumbres moriscas*, Linkgua, Barcelona 2014.
- Orihuela, Antonio - José Manuel López-Osorio, "El baño andalusí del Nogal o Bañuelo (ḥammām al-Ŷawza) en Granada: análisis crítico de un siglo de restauraciones (1919-2018)", *Informes de la Construcción*, 73(562): e388. <https://doi.org/10.3989/ic.78545>.
- Öğüt, Salim, "Tahâret", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/taharet> (23.04.2022).
- Önge, M. Yılmaz, *Anadolu'da XII.-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1995.
- Parejo, Juan, "Unos baños árabes únicos a los pies de la Giralda", *Diario de Sevilla*, 21 Şubat 2021, [www.diariodesevilla.es](http://www.diariodesevilla.es) (07.05.2022).
- Raftani, Kamal - Hassan Radoine, "The Architecture of the Hammāms of Fez, Morocco", *Archnet-IJAR: International Journal of Architectural Research*, 2/3 (2008), s. 56-68.
- Sarmento, J. - Z. Kazemi, "Hammams and the contemporary city: the case of Isfahan, Iran", *International Journal of Heritage Studies*, iFirst article, 2012, s. 1-19.
- Sevimli, Şükran, *Anadolu Uygarlıklarında Temizlik Kavramı ve Uygulamalarının Evrimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Adana 2005.
- Sezen, Gülşah, "Batılı Seyyahların İzleniminden Hamamlar", *Türkiyat Mecmuası*, 31/1 (2021), 301-322.
- Şahin, Hanifi, "Câmiu't-Tevârih'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *bilig*, 73 (Bahar2015), 207-230.
- Şener, Mehmet, "Gusül", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gusul> (22.04.2022).
- Şeyban, Lütfi, *Endülüs*, Albaraka Yayınları, İstanbul 2014.
- Ürük, Zerrin Funda, "Medeniyetler İçinde Hamamın Gelişimi ve Kültürel Olarak Mekân Analizleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/28 (Temmuz 2016), s. 185-209.
- Vallejo Triano, Antonio, "Los usos del agua en el Alcázar de Madinat al-Zahra", *Patrimonio histórico hidráulico de la cuenca del Guadalquivir*, Madrid: Ministerio de Medio Ambiente, 2002, s. 278-305.
- Viguera Molins, María Jesús, "Orígenes del ḥammām ('baño árabe') significado y funciones", *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 17 (2019), s. 15-30.
- Yegül, Fikret K. "Anadolu'da Hamam Kültürünün Evrimi", *Z Dergisi*, 2 (Güz 2017), s. 163-5 (162-169).
- Zayas, Rodrigo de, "Endülüs'te Yüzbinlerce Müslüman Katledildi", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara 1996, s. 109-114.

**EXTENDED ABSTRACT**

Despite its importance in the entire Islamic world, as well as in the Maghreb (North Africa) and Al-Andalus as a living tradition since Roman times, Andalusian sources mention the hamam almost only in poems. The new researches on this subject are mostly based on the data of medieval excavations and researches. The Andalusians, who lived in a warm climate and an agricultural society in general in their geography, built baths/hamams as a means of purification both physically and spiritually. Moreover, what happened in the baths and the social functions of these places had an important place in the social life of Al-Andalus. This study deals with what it means to be clean both materially and spiritually within the bath culture or tradition in Al-Andalus. The religious, psychological, spiritual and social effects of participation in the bath tradition, in other words, the effects and functions of the bath on the individual and society, are shown on the basis of historical records as well as the findings obtained through archaeological or medieval excavations. As a result, it is hoped that this study will contribute to the knowledge in the field of cleaning, relaxation, entertainment and healing concepts, which are a part of daily life in Al-Andalus. Baths in Al-Andalus became one of the main indicators of living together with Christians and Jews under Muslim rule. As a matter of fact, people of all races or cultures could have a good time together in the baths. Therefore, while performing this unifying or cohesive role, the baths not only witness various rituals but also contribute to the continuity of social culture. Among these contributions are ritual cleansing or purification, conversation with neighbors, folk medicine and similar practices. Baths, which are important places in terms of city life and economic structure, found their place in literature, especially in poetry. Baths are also interesting places in terms of being places where architecture, clothing culture and social stratification are manifested and the relationship between the air and the commons is revealed. With all these qualities and functions, the hamam has become one of the important means of cultural sharing between Muslims and non-Muslims in Al-Andalus. While the number of baths in a city can be an indicator of development and civilization, their distribution can provide social and economic information about the neighborhoods in which they are located. At the religious and ritual level, in addition to being a pre-worship hygiene and purification area, other ritual activities are also included in the baths. Of course, there are rituals that appeal to men as well, but when we look at some examples, it is understood that the bath is a place for women and that most of the rituals are performed for women. This fact is evident in the postpartum ritual, in which the mother prepares to raise her child by renewing herself after having a child. Other examples are the women's custom of searching or observing potential wives for their sons during their bath time, and also using them as a place to prepare the bride for marriage. In addition, the hamam is an area where women are freed from various social pressure and control and where they can talk to each other comfortably. It is also one of the rare places where they can be employed and lead a professional life. Around big cities such as Cordoba, especially along the river banks, there were settlements called *ünye*, consisting of country houses with gardens. Among the excellent relaxation opportunities for the people of the city here, the hamam pleasures were also famous. Today, in Spain and Portugal, there are baths that have survived from the Andalusian centuries despite all the deliberate or natural destruction.

## İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Zekât Müessesesi

Veysel ÖZ<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup>Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Sancaktepe Müftülüğü, İSTANBUL.

**Öz-** İslâm'ın temel esaslarından biri olan zekât; belirli bir zenginlik seviyesine ulaşmış Müslümanların, mallarının ihtiyaç fazlasından ve ürettikleri ürünlerin nisâba ulaşan kısmından belli ölçüde ve yılda bir defaya mahsus, Allah'ın emrini yerine getirmek üzere Allah'ın belirlediği yerlere harcamak veya bu malı devletin zekâtı toplayıp dağıtmakla görevli memurlarına vermek zorunda oldukları iktisadi bir mükellefiyettir. İslâm dini bu mükellefiyetlikle Müslüman bireyler arasında bir bağ kurmaktadır. Aynı zamanda fert olarak da kulun geçici dünya nimetleri ile olan bağını doğru konumlandırarak Allah ile olan bağının güçlenmesini sağlamaktadır. Hem bireysel hem de toplumsal bir ibadet olan zekâtın aynı zamanda ekonomik bir uygulama olması ve devletin bizzat zekâtı organize etmesi de bu ibadetin uygulanmasında bir müesseseyi zorunlu kılmıştır. Zekât ibadetinin toplumsal ve tarihsel açıdan anlaşılması için zekâtın İslâm tarihinin ilk devirlerinde hangi temel kaidelerle nasıl toplandığı, muhafaza edildiği, dağıtıldığı ve bu işi deruhte eden zekât müessesesinin incelenmesi önem arz etmektedir. Zekât müessesesinin işleyişi İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde farklılıklar arz etse de farz bir ibadet olarak toplum içindeki zengin fakir arasındaki malî uçurumların kapatılmasında ve toplum bireylerinin birbirini gözetmesindeki etkisi her daim büyük olmuştur. Zekâtın ister bizzat devlet tarafından toplandığı ve dağıtıldığı dönemler olsun isterse ödenmesinin insanların kendi inisiyatifine bırakıldığı dönemler olsun zekât her daim toplumdaki yoksulluk probleminde önemli bir çözüm olmuştur. Bu makalemizde İslâm tarihinin ilk dönemlerinde zekât ibadetinin bir kurumsal yapı olarak nasıl icra edildiğini kaynaklar ışığında incelemeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler-** İslam Tarihi, ilk dönem, zenginlik, zekât, müessese.

### The Establishment of Zakat in the Early Periods of Islamic History

**Abstract-**The subject of our research is how the zakat worship, which is one of the basic principles of Islam, was collected, protected and distributed in the early periods of Islamic history. Zakat, which is both an individual and a social worship, is also an economic practice. However, the state authorizes an institution to implement this worship. In order to better understand the worship of zakat, it is important to examine the institution of zakat from a social and historical perspective. Although the functioning of the institution of zakat has differed from time to time in the history of Islam, it has always had a great impact on closing the financial gap between the rich and the poor in the society and the welfare of the members of the society as a right. Zakat has always been an important solution to the problem of poverty in the society, whether it is the periods when the state itself collects and distributes it or when people are left to their own initiative. Zakat has always been an important solution to the problem of poverty in society. Zakat is an economic obligation that Muslims who have reached a certain wealth must give a certain amount of the surplus of their goods and products they produce to the state officials who are responsible for collecting and distributing them to the places specified in the Qur'an, in order to fulfill Allah's command. It is given once a year. Through this obligation, Islam establishes a link between Muslim individuals. At the same time, it accurately determines the connection of the servant with the temporary blessings as an individual and strengthens the bond of the servant with Allah. In this article, we tried to examine how zakat was performed as an institutional structure in the early periods of Islamic history in the light of sources.

**Keywords** – Islamic History, First Period, Wealth, Zakat, Establishment.

## Giriş

Toplum içinde insanların dengeli ve mutlu bir hayat sürmeleri ancak adaletli bir gelir dağılımı ve toplumu oluşturan fertlerin birbirlerinin arzu ve ihtiyaçlarını dikkate alarak bir düzen kurmaları ile mümkündür. Toplumu oluşturan fertler arasındaki gelir uçurumunun en aza indirilmesi ve varlıkların fertler arasında sürekli değişimde olması, bir başka ifade ile her ferdin temel ihtiyaçlarını giderme imkânına sahip olması önemli bir husustur. İnsanlık tarihinde bunu nispeten iyi yöneten toplumlar olduğu gibi bu durumun dikkate alınmadığı; zengin daha zengin, fakirin daha fakir, güçlünün daha güçlü, zayıfın da daha zayıf olduğu dönemler de olmuştur. İnsanlığın bu sorununa İslâm'ın getirdiği çözümlerden biri ise ekonomik ve sosyal dayanışmayı sağlayan zekât müessesesi olmuştur. İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren zekât müessesesi sayesinde fakir ve yoksullar gözetilmiş, zengin ve fakir arasındaki malî denge sağlanmıştır. Bu sayede toplumdaki muhtaçlık durumu en aza indirilmiştir.

Kuran'da ferdi ve bedenî bir ibadet olan namazın yanında malî ve toplumsal bir ibadet olan zekâtın ehemmiyeti sık sık vurgulanmıştır. Zekât ibadet olması hasebi ile hem manevî bir arınma vesilesi hem de fertler arasında güçlü ile zayıfın birbirini gözetmesi ile toplumsal dayanışmayı sağlayan önemli bir araçtır.

Bilindiği gibi toplumdaki refah seviyesinin artmasında ekonomik canlılığın rolü büyüktür. Ekonomik bir uygulama olan zekât sayesinde atıl mallar, artan mallar hâline getirilerek ekonomik hayata kazandırılmıştır. Ayrıca insanlara verme şuru kazandırılması neticesinde toplum fertlerinin ekonomik yönden faal bir hâl alması sağlanmış ve refah seviyesi artmıştır. Nitekim tarihî verilerden anlıyoruz ki tarihin belli dönemlerinde böylesi toplum düzeyine ulaşılmıştır. Hatta zekât verilecek kişilerin bulunmasında bile zorlanılmıştır. Buna ilk dönem İslâm tarihinden itibaren bazı bölgelerde şahit olmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber Dönemi'nde Muâz b. Cebel Yemen'e zekât âmili olarak görevlendirilmiş ve Hz. Ömer Dönemi'nde de bu görevi ifa etmişti. Muâz b. Cebel'in Hz. Ömer Dönemi'nde Yemen civarından toplanan zekât gelirlerinin çoğunluğunu o bölgede zekât verilecek kimsenin kalmadığı gerekçesi ile Medine'ye göndermesi buna bir kanıttır.

Zekât ibadeti ile ilgili tez ve makale çalışmaları olmakla beraber biz bu çalışmamızda İlk Dönem İslam Tarihi'nde zekât müessesinin genel olarak icra ettiği işlerden olan zekâtın toplanması, muhafazası ve dağıtılması hususlarını inceleyeceğiz.

## A. Zekâtın Toplanması

Hicret'in birinci yılında ensâr ve muhacirler arasında kardeşliğin teşkil edilmesinden sonra zekâtın farz kılındığı<sup>1</sup> kaynaklarda geçmekle beraber Hicret'in 2. yılının Şaban ayında zekâtın farz kılındığını ve hatta zekâtın Hicret'ten önce farz kılındığını ifade edenlerde vardır.<sup>2</sup> Fakat zekâtın Hicret'in 2. yılında farz kılındığı görüşü daha kabul görmüştür.<sup>3</sup> Zekât mükellefiyeti, başka mükellefiyetlerden farklı olarak devletin deruhte ettiği icbari bir nitelik taşımaktaydı. Zira "Ey Muhammed! Mü'minlerin mallarının bir kısmını, kendilerini temizleyip arıtacak sadaka(zekât) olarak

al."<sup>4</sup> âyeti ile Hz. Peygamber'in zekâtı bizzat kendisinin alması, böylece devlet eliyle organizesinin sağlanması emredilmiş ve bu iktisadî mükellefiyet şahısların insiyatıfına bırakılmamıştır.<sup>5</sup>

Resûlullah şöyle buyurmuştur: "Kim Allah için zekâtını verirse onun için bir ecir vardır. Kim de vermemelik yaparsa Allah'ın bize verdiği salahiyetle bu hakkı mükellefin mallarından almak hakkına sahibiz. Muhammed için bu haktan faydalanmak helal değildir."<sup>6</sup> Bu rivayet Hz. Peygamber'in zekât hususunda kişileri kendi hâline bırakmadığını, bilakis zekât konusunda zafiyet gösterenlere karşı icbari bir uygulamanın söz konusu olduğunu göstermektedir.

Zekâtın verileceği yerlerden biri olarak Kur'an'da geçen "zekâtın üzerinde çalışanlar"<sup>7</sup> ibaresi zekât mallarının alınması ve belirlenen kişilere harcanması hususunda müessese kurmanın gerektiğini göstermektedir. Bu da işaret ediyor ki İslâm'da zekât ibadeti diğer ibadetlerden farklı olarak kişilerin gönlüne, tercihine ve insafına terk edilmeyerek müeyyidelerle desteklenmiş ve müesseseleştirilmiştir.<sup>8</sup> Bu müessesenin idaresi ise bizzat devlet tarafından yapılmıştır.

Resûlullah'ın Muâz b. Cebel'i devlet namına zekâtı toplamak için Yemen'e gönderdiği de kesin olarak bilinmektedir.<sup>9</sup> İmam Nevevî de *el-Mecmu'*'da "Zekâtları toplamaları için memurlar göndermesi, devlet reisinin görevlerindedir. Çünkü Resûlullah ve onun halifeleri böyle yapmışlardır."<sup>10</sup> der. Ebû Ubeyd şöyle nakletmiştir: "Zekâtlar Resûlullah'a veya onun tayin ettiği memurlara verildi. Sonra Hz. Ebû Bekir'e veya onun âmillerine, Hz. Ömer'e ve onun âmillerine verildi."<sup>11</sup> Zekâtın Müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlere ve zekâtın sarf yerlerine dağıtılması devlet reisinin görevidir. Bunu ya bizzat kendisi yapar ya da görevlendirdiği görevliler vasıtasıyla yaptırır. Zekât vermekten kaçınan kimseden zekât borcu gerekirse zorla tahsil edilirdi. Fakirden zekât alınmaz ta ki nisâb miktarına ulaşmaya kadar. Fakir nisâb miktarına ulaşınca zekât alamayacağı gibi zekât vermekle de mükellef olur. Zekât alınırken zulmedilmeden iyi bir muamele ile tahsil edilmesi gerekir.<sup>12</sup>

Bir rivayette geçtiğine göre, Hz. Peygamber'e Temimoğullarından bir kişi gelip "Ya Rasûlallah, zekâtı senin gönderdiğin memura ödediğim zaman Allah'a ve Rasûl'üne karşı sorumluluktan kurtulur muyum?" diye sorduğunda. Hz. Peygamber şöyle cevapladı: "Evet, zekâtı benim gönderdiğim elçiye ödediğin zaman kurtulur, borçtan beraat edersin. Ödediğin zekâtın sevabı sana, günahı da onu değiştirene aittir."<sup>13</sup> Hz. Peygamberden sonra halife olan Hz. Ebû Bekir,

<sup>4</sup> Tevbe, 9/103.

<sup>5</sup> Mehmet Şeker, *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 152; Hüseyin Certel, "Psiko-Sosyal Açıdan Zekât", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 1997, s. 147.

<sup>6</sup> el-Kââsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl, Dârü's-Şüruk*, Beyrut, 1409, s.390.

<sup>7</sup> Tevbe, 9/60.

<sup>8</sup> Afif Abdulfettah Tabbara, *Rühu'd-Dini'l-İslâmî*, Beyrut, 1988, s.223-224; Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, 3. Çağrı Yayınları, İstanbul: 1983, 33,249; Yusuf el-Kardâvî, *Fakirlik Problemi Karşısında İslâm*, trc. Abdülvehhab Öztürk, Nur Yayınları, Ankara, 1975, s.109-111.

<sup>9</sup> Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, Kahire, 1972, C.8: s.234-238.

<sup>10</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirazi*, y.y, t.y, C.6: s.167.

<sup>11</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.17.

<sup>12</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîh-i Buhârî*, Daru'l-Marife, Beyrut. 1379, C.3: s.360.

<sup>13</sup> Ebû Said Abdüsselâm b. Said b. Habîb et-Tenühî, *el-Müdevenetü'l-kübra, Matbaatü's-Saade*, Kahire, 1323, C.2: s.88.

zekâtını devletin görevlilerine vermekten imtina eden birtakım topluluklara savaş açarak onları bu konuda itaate zorlamıştır.

Tevbe Sûresi 103. âyet-i kerimede İslâm Devleti'nin reisine, Müslümanlardan bir nevi gelir vergisi olan zekâtı bizzat alması emredilmektedir. Bu emir zekâtın bizzat devlet tarafından alınarak dağıtılması gerektiğine işaret etmektedir. Hz. Peygamber döneminde zekât ya bizzat Hz. Peygamberin kendisine ya da onun nezdindeki görevlilere verilmiştir. Asr-ı saadette ve ondan sonraki dönemdeki halifeler devrinde zekâtın tamamen fertlerin kendisi tarafından ilgili hak sahiplerine verildiğine dair bir kanıt bulunmamaktadır. Tam tersine zekâtın belli bir zamana kadar devlet kanalıyla toplanıp, dağıtıldığını gösteren rivayet ve deliller mevcuttur.<sup>14</sup> İnsanlar Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde zekâtlarını devlete veriyorlardı. Bunda bir ihtilaf yoktur. Fakat Hz. Osman öldürüldükten sonra ümmet arasında iki ayrı yönetim ortaya çıktı. Hal böyle olunca bazı sahâbe zekâtı devlete vermeye devam ettiler. Bazı sahâbe ise zekâtlarını Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da emrettiği yerlere kendileri vermeyi tercih ettiler.<sup>15</sup>

Hz. Osman Dönemi'ne kadar gizli ya da açık tüm malların zekâtı devlet kanalıyla toplanıyordu. Hz. Osman'ın halifeliğinde İslâm Devleti'nin sınırları genişledikçe şahıslar için gelir getirici mallar da arttı. Bundan dolayı ticaret mallarıyla parasal varlıkların tespit edilmesi ve kontrolünün sağlanması zorlaştı. Hz. Osman da bâtinî malların zekâtının hak sahiplerine verilmesini mal sahiplerine bıraktı, dolayısıyla devletin zekâtları olan ilişkisi yeni bir tanıma kavuşmuş oldu. Sahâbenin hayatta olanları bu karara itiraz etmeyip bu uygulamayı olumlu karşıladılar.<sup>16</sup>

Emevîler Dönemi'nde de zekât devlet tarafından toplanan ve gerekli yerlere dağıtılan bir uygulama olarak devam etmiştir. Ayrıca bu dönemde zekât vermenin devlete bir itaat sembolü olarak görüldüğü bilinmektedir.

Zekât malları Resûlullah devrinde bizzat kendisinin emri ile toplatılıyordu. Gerek zekâtı alınacak malların tespiti gerek alınacak miktarlar onun tarafından belirleniyor ve uygulanıyordu.<sup>17</sup> Rivayetlere göre Resûlullah zekât konusunda bir talimat yazdırdı ve onu kılıcının yanına koydu. Her gittiği yerde onu yanına alırdı. Bir rivayette geçtiğine göre, vefatından sonra yazdığı bu talimatla amel edilmesini vasiyet etti. Bu talimatta yazılanlar hususunda âlimler ittifak etmiştir. Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Emevîler onunla amel ettiler. Fakihler de aynı görüş üzerinde birleştiler. Bu talimatta her sınıf hayvanın ayrı ayrı zekâtı vardır.<sup>18</sup>

Resûlullah ilk iş olarak tayin ettiği âmilleri vasıtasıyla zekâtları toplattı. Önce onları Beytülmâle koydu. Sonra Kur'ân'da gösterilen sekiz sınıftan gerekli gördüklerine dağıttı. Resûlullah Devri ile Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali devirlerinde zekât bu şekilde toplatılmış ve yerine bu şekilde sarf edilmiştir. Bu konuda önemli olan ve dikkatle üzerinde durulması gereken husus, o zamanda Müslümanların zekâtlarını civarlarında bulunan fakir ve muhtaç Müslümanlara değil de doğrudan devletin tayin ettiği memurlar vasıtasıyla devlete yani Beytülmâle vermiş olmalarıdır.<sup>19</sup>

Resûlullah Alâ b. Hadramî'yi Bahreyn'e veya Hecer'e zekât memuru olarak yolladı. O gittiği yerde kardeşlerin ortak olduğu

bağlarından vergi alırdı. Kardeşlerden Müslüman olandan öşür, müşrikten ise haraç alırdı.<sup>20</sup> Nitekim bazı zekât memurları sadece zekât değil aynı zamanda Müslüman olmayan diğer vatandaşların da vergilerini toplama hususunda yetkili idiler.

Zekât memurları, kendilerine verilen talimat ve yetki çerçevesinde zekâtı toplamak ve dağıtmak görevini yerine getiriyorlardı. Zekât memurlarının zekâtın toplanması konusunda dikkatli davranmaları özellikle vurgulanmıştır. Öyle ki Hz. Peygamber: “*Adaletle iş yapan zekât memurunun durumu evine dönünceye kadar Allah yolunda savaşan kimse gibidir.*”<sup>21</sup> müjdesini vermiş, bununla beraber zekât mükellefinin de zekât memurunun işini yapması konusunda ona yardım etmesi istenmiştir. Resûlullah “*Zekât görevlisi size geldiğinde yanınızdan memnun olarak ayrılın.*”<sup>22</sup> diye buyurmuştur.

Zekât memuru malın en kötüsünü almayacağı gibi en iyisini de almaz, orta halli olanı tercih ederdi. Zekâtı gerektiren miktarda mala sahip olan mükellef sene içerisinde aynı nevi mal elde ederse onun da zekâtını verecektir.<sup>23</sup>

Hz. Ömer zekât memuru gönderdiği halka mektupla “Gönderdiğim kişiyi dinleyin, ona itaat edin ve adilane bir şekilde vermenizi istediği şeyi verin!” şeklinde hitapta bulunurdu. Fakat Huzeyfe'yi zekât memuru olarak gönderdiğinde “Onu dinleyin, ona itaat edin ve her ne isterse verin!” şeklinde yazmıştı. Huzeyfe Medine'den semer vurulmuş eşeğiyle azığını da yanına alarak çıktı. Medâin'e vardığında halk onu karşıladı. Huzeyfe'nin yiyeceği üzerinde azıcık et bulunan bir kemik parçası ve kuru ekmeği. Huzeyfe halka Ömer'in mektubunu okuyunca onlar da. “Dilediğini iste!” şeklinde karşılık verdiler. O da “Burada kaldığım sürece sadece günlük yiyeceğimi ve eşeğimin yiyeceği samanı vermenizi istiyorum.” dedi. Bu görevi bir süre devam ettirdikten sonra Ömer onu geri çağırdı. Ömer, Huzeyfe'nin gelişini gözetledi ve Medine'ye -daha önce gittiği şekilde iktisadi halinde hiçbir değişiklik olmadan- döndüğünü görünce onu kucakladı ve “Sen benim kardeşimsin, ben de senin kardeşimim.”<sup>24</sup> diyerek onu tebrik etti.

Hulefâ-yı Râşidîn ve Emevîler Dönemi'nde zekâtın toplanması ve dağıtılması işi Hz. Peygamber tarafından belirlenen çerçevede âmiller vasıtasıyla yapılırdı. Bundan dolayı âmiller, zekât organizasyonunun düzgünce yürütülmesi hususunda önemli görevler icra ediyorlardı. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yı Râşidîn'in, zekât sisteminin aksamadan yürütülmesi için bazı talimatlar verdikleri bilinmektedir.

### 1) Zekâtın Toplanmasıyla İlgili Talimatlar Verilmesi

Hz. Peygamber; görevlilerin keyfi davranışlarını önlemek, mükelleflere hak ve sorumluluklarını bildirmek amacıyla tahsildarlarla birlikte zekât oranlarını da içeren talimatname denilebilecek emirnameler göndermiştir. Mesela İslâm dini Arabistan'da süratle yayılmaya başlayınca Debâ'da oturan Ezd kabilesinden bir heyet Medine'ye giderek İslâmiyet'i kabul etmiş, Resûlullah da Huzeyfe b. Yemân'ı kendilerine zekât âmili olarak göndermiş ve ona zekât esaslarını ihtiva eden bir vesika vermiştir. Yemen'e görevlendirdiği Muâz b. Cebel'e, Hz. Ali'ye ve Amr b. Hazm'a da böyle bir talimatname verdiği rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber'in bunların dışında da çeşitli kabilelere zekât

<sup>14</sup>Yavuz, İslâm'da Zekât, s.165.

<sup>15</sup>Muhammed Revvas Kal'acı, *Mevzuatı Fikhi Abdullah b. Ömer: Asruhu ve Hayatuhu*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1986, s. 365.

<sup>16</sup>Yavuz, İslâm'da Zekât, s.165.

<sup>17</sup>Ali Özek, “Asr-ı Saadet'te Zekâtın Tatbikatı”, *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi Türkiye'de Zekât Potansiyeli*, İslami İlimler Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987, s.14-20.

<sup>18</sup>Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, trc. Ali Özek, Özek Yayınları, İstanbul, 1973, s.132.

<sup>19</sup>Özek, “Asr-ı Saadet'te Zekât”, s.17.

<sup>20</sup>Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni İbn Mace, *Sünen-ü İbn Mace Tercemesi ve Şerhi*, trc. Haydar Hatipoğlu. Kahraman Yayınları, İstanbul, s.1982, Hadis No: 6561.

<sup>21</sup>Tirmizî, “Zekât”, 18.

<sup>22</sup>Tirmizî, “Zekât”, 20.

<sup>23</sup>Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Kayıtlı Kudûrî Tercümesi*, trc. Ali Arslan- Salah Bilici, Kitabevi, İstanbul, 1968, s.30.

<sup>24</sup>İbni Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Darü'l-Sadr, Beyrut, 1968, C.4: s.253-254.

hükümlerini içeren ahidnâmeler verdiği veya ulaştırdığı bilinmektedir.<sup>25</sup>

Resûlullah zekât memurlarına görev yerlerinde işlerini kolaylaştırmak için görevlerine dair vesikalar verirdi. Bu sayede bölge Müslümanları bu vesikalara göre zekât ödemelerini yaparlardı. Aynı şekilde bu sayede zekât memurları da görevlerini kolay yapmış olurlardı. Zekât memuru gittiği yerde mükelleflerin zekât borçlarını ödemeleri için ve Müslümanların ödemesi gereken zekât ile gayrimüslimlerin ödemeleri gereken cizyeyi birbirinden ayırt etmek amacıyla zekât borcu olanları zekâtını ödemesi için çağırırdı.<sup>26</sup>

Resûlullah; Abdullah b. Revâha, Muâz b. Cebel, Mâlik b. Murâre, Mâlik b. Ubâde, Utbe b. Dinar'ı zekât tahsili için Yemen'e görevlendirdi. Yemenlilerin cizye ve sadakalarını toparlayıp görevli memuruna vermelerini ve görevlilerin de hoşnut edilmiş bir şekilde dönmelerini sağlamalarını emreden bir mektup yazdı.<sup>27</sup>

## 2) Zekâtın Toplanma Süreci

### a) Zekât Mükelleflerinin Belirlenmesi

Hiz. Peygamber Dönemi'nden itibaren devlet, kimin zekât mükellefi olup olmadığı ile ilgilenmiştir. Bunların kimler olduğu, ne kadar zekât vermesi gerektiği hususunda detaylı bir araştırmanın yapıldığı bilinmektedir. Zekât Müslüman zengininin bizzat kendisi tarafından zekâtın sarf yerlerine harcanmak üzere devlete ödenmek amacıyla verilmiş bir mükellefiyettir.

Zekâtın toplanmasında zekât ödeyecek kişilerin ve ödeyecekleri zekât tutarının daha önceden hesaplanması önemli bir durumdur. Hiz. Peygamber zekât farz kılınmadan önce getirilen sadakaları alarak ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır. Fakat Medine Dönemi'nde zekâtın farz kılınması, sınırların genişlemeye başlaması ve ekonomik gücün artması neticesinde zekâtın toplanması, korunması ve dağıtılması konusunda bir organizasyonun kurulması ve görevlendirmelerin yapılması gerekiyordu.

Mal varlığının belirli bir miktara ulaşması ve bu malın üzerinden de bir yılın geçmesi zekât mükellefiyeti için gerekli bir durumdur. Fakat tarımsal ürünlerde ürünün üzerinden bir yılın geçmesi gerekmez. Kişi hasatla beraber zekâtını vermesi gerekir.

Zekât sisteminin iyi bir şekilde işlemesi için kişinin zekât mükellefiyet durumunu, zekât borcunu düzgün verip vermediğini takip etmek şarttır. Bu yüzden Hiz. Peygamber Dönemi'nde değişik bölgelerdeki zekât mükelleflerinin tespiti, bazı gelir çeşitlerinin tahmini ve bu zekâtların toplanması için görevliler atanmıştır.<sup>28</sup>

### b) Zekât Toplanacak Malların Belirlenmesi

Resûlullah zekât, oşür (toprak ürünlerinden alınan zekât) ve humus (ganimetlerden devlet bütçesine ayrılan beşte birlik pay) mallarının belirlenmesi için önceden tahmin yapmış ya da görevli memurlara

bu işi yaptırmıştır. Bu şekilde tahsil edilecek zekâtın bir düzen içinde belli olması gerçekleştirilmiştir. Bu durum sayesinde hem zekât mükellefi hem de devletin zararına olabilecek durumlar önlenmiştir.

Hiz. Peygamber, feth olunan yörelere bazı memurları eğitip zekât tahmini için görevlendirerek tarımsal faaliyet yapan tarla ve bahçelerdeki ürünlerin miktarlarını ve nispetlerini tahmin ettirmiştir.<sup>29</sup>

Hurma ve üzüm gibi zekâta tâbi olan meyveler yetiştiği zaman devlet başkanı bir tahminci gönderirdi. Tahminci onların meyve mahsullerini tahmin ederdi. Tahmin, ehl-i vukufun (bilirkişi) göz kararı ile "Bu üzümün şu kadar kuru üzüm ve bu hurmadan da şu kadar kuru hurma çıkar." deyip bu miktarı onlara saymasıdır. Bu miktardan oşürün tutarına bakarak onu meyve sahiplerinin üzerine borç kaydedirdi. Sonra meyvelerini onlara bırakır; dilediklerini yaparlardı. Meyveler yetiştiği zaman kendilerinden oşür alınır.<sup>30</sup> Bu uygulama devletin zekât gelirlerinin önceden hesaplanması ve yıllık bütçe planının yapılması hususunda devlete önemli bir veri sağlamaktadır.

### c) Zekât Toplanma Zamanının Belirlenmesi

Zekât toplanma süreçlerinden bir diğeri de zekâtın toplanma zamanının belirlenmesidir. Bu hususta Kur'ân'da Medine Dönemi'nde inen En'am Sûresi'nin 141. âyetinde sadece tarımsal ürünleri kapsayan "hasat zamanı" kavramı geçmektedir.<sup>31</sup>

İslâm'da zekât mükellefiyeti yılda bir keredir. Hiz. Peygamber'in hadislerinde ve sünnetinde zekâtın yılda bir kez toplandığına şahit oluyoruz. Nakit ve ticaret mallarının zekâtının belirlendiği rivayetlerde bu zekâtların yılda bir kez toplanacağı açık bir dille ifade edildiği görülmektedir.<sup>32</sup>

Zekâtın yılda bir toplanma şartı devlet içindir. Mükellef kişi dilerse zekât borcunu üzerinden bir yıl geçmesini beklemeden ödeyebilir. Bu hususta nakledilen bir rivayette Hiz. Peygamber'in amcası Abbas'ın zekâtını önceden ödemek istemesine Hiz. Peygamber'in izin verdiğini görüyoruz.<sup>33</sup>

Zekât yılın hangi ayında veya hangi zamanda toplanacaktır? Bu, konumuz açısından oldukça önemlidir. Tarım ürünlerinin zekâtı zamanlarda yetişmesiyle zekât toplama vakitleri de farklılık arz edecektir. Bu yüzden her ürünün hasat zamanına göre zekât toplama zamanının olması gerekir. Bazı iklimin uygun olduğu yörelerde yılda birden çok ekim yapılabilir. Bu şekilde yılda birden çok zekât da toplanabilir. Buna rağmen hayvanlarda, madenlerde, ticaret mallarında, nakit paralarda ise sadece yılda bir kez zekât alınabilir.

Zekâtın hangi ayda toplanması gerektiği hususunda hadislerde bazı bilgi ve uygulamalara rastlanılmaktadır. İbn Abbâs'ın naklettiğine göre Resûlullah, muharrem ayında hilali görür görmez Hicret'in 9.

<sup>25</sup>Cengiz Kallek, "Zekâtın Müesseseseleşme Süreci: Hiz. Peygamber ve Raşid Halifeler Dönemi", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008, s.209.

<sup>26</sup>Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Basrî Maverdi, *El-Ahkâmü's-Sultaniyye Ve'l-Vilayati'd-Diniyye*, Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt, 1989, s.154.

<sup>27</sup>Ebü Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.291.

<sup>28</sup>Buhârî, "Zekât", 30; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, Dâru's-Şa'b, Kahire, 1970, C.1: s.349; İbni Sa'd, *et-Tabakât*, C.4: s.160; Ebü Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.589-675; el-Kettânî Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî, Ahmet Özel, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibu'l-idâriyye*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, C.1:s.396-400; Hamidullah Muhammed, *İslam Peygamberi: Hayatı v'Ve Faaliyeti (Orijinal Kitap Adı: Le Prophete De l'Islam)*, C. 1-2, trc. Salih Tuğ, 5. Bs. İrfan Yayınevi, İstanbul, 1993, C.2: s.982.

<sup>29</sup>Tirmizî, "Zekât", 17; Ebü Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 586-589; el-Kettânî - Özel, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibu'l-idâriyye*, C.1: s.399.

<sup>30</sup>Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*, trc. Osman Zeki, Yunus Emre Yayınevi, İstanbul: t.y., C.1: s.433; İsmet Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi*, Doruk Matbaacılık, Ankara, 1980, s. 88.

<sup>31</sup>En'am, 6/141.

<sup>32</sup>Tirmizî, "Zekât", 10; İbn Mâce, "Zekât", 5; Ebü Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 512; Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mesbût*, Matbaatü's-Saade, Kahire, 1324, C.2:s.164; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtar Şerhi Münteka'l-Ahbar*, Daru İbni'l-Cevzi, Kahire, 1427, C.4: s.157.

<sup>33</sup>Tirmizî, "Zekât", 37; Ebü Dâvûd, "Zekât", 21; İbn Mâce, "Zekât", 7.

<sup>34</sup>En'am, 6/141.

yılında zekât toplamak üzere memurlar göndermiştir.<sup>35</sup> Kettânî; Kelâî'den naklen Hz. Peygamber'in, Hicret'in onuncu yılında hacdan dönüp, Medine'ye varınca Hicret'in on birinci yılı muharrem ayı hilalini görünceye kadar beklediğini, hilali görünce çevredeki Arap kabilelerine zekât memurlarını gönderdiğini zikretmekte ve bazılarının da isimlerini vermektedir.<sup>36</sup>

Hz. Osman halka irad ettiği bir hutbede, ramazan ayını zekât toplama ayı olarak ifade etmiştir. Bunu da "Bu ay sizin için zekât ödeme ayımızdır." cümlesi ile dile getirmiştir. Orada hazır olan sahabiden hiçbiri bu duruma itiraz etmemiştir.<sup>37</sup> Kâsânî'ye göre buna karşı çıkılmaması bu hususa görüş birliği olduğunu gösterir. Buradan anlaşıldığına göre altın, gümüş, para ve ticaret mallarının zekâtlarının tahsili ramazan ayında ve ay yılına göre yapılmaktadır.<sup>38</sup>

#### d) Zekât Toplamak için Memurlar Görevlendirilmesi

Hz. Peygamber zekât toplamak için hâkim olunan bölgelere merkezden zekât memurları gönderdiği gibi kendi bölgelerinden de memurlar görevlendirerek zekâtı toplattı. Aynı uygulama Hulefâ-yı Râşidîn ve Emevîler Dönemi'nde de bu şekilde devam etti.

Zekât memurlarının düzenli olarak gönderilmesi Hicret'in dokuzuncu yılında başlamıştır. Mekke'nin fethinden sonra insanlar akın akın Allah'ın dinine girmişlerdi. Müslüman olan kabilelere zekât memurları gönderildiği gibi zekât konusunda sorun çıkarılan ve itaat noktasında sıkıntılı olan bölgelere de seriyyeler gönderilmiştir. Resûlullah emirlerini ve âmillerini sadakaları almak üzere İslâm'ın ayak bastığı bütün beldelere göndermiştir. Bu görevliler sadakaları toplanan bölgede dağıtıp, kalan sadakaları ve cizyelerin tamamını ona getiriyorlardı.<sup>39</sup>

#### e) Toplanan Zekâtın Merkezi Nakli

Zekât gelirlerinin devlet merkezine nakli önemli bir husustur. Zekâtın yerinde dağıtımını emreden birçok hadis vardır. Bunlara ilaveten aynı olarak tahsil edilen zekâtın Medine'ye naklinin hem güçlük ve masraf hem de -özellikle Hz. Peygamber Devri için- emniyet sorunu doğuracağı da düşünüldüğünde hâssaten merkeze uzak bölgelerde yerinde dağıtımın yeğlenmesi gerekirdi. Ancak muhtemelen bilhassa gelirlerin düşük ve ihtiyaçların fazla olduğu ilk zamanlar ile bütçenin tükendiği genel seferberlik dönemlerinde toplanan zekâtın Medine'ye nakli bir politika olarak benimsenmiş görünmektedir.

Mesela Hayber ile Dümetülcendel arasındaki topraklarda yaşayan Tay kabilesinin Reisi Adî b. Hâtim zekâtlarını uzaklığına rağmen Medine'ye götürerek Hz. Peygamber ve ashabını sevindirmiştir.<sup>40</sup> Benî Temîm kabilesinden toplanan zekâtlar geldiğinde Resûlullah, "Bunlar kavminin zekâtlarıdır."<sup>41</sup> diyerek memnuniyetini ve sevincini ifade etmiştir.

Hz. Peygamber Bahreyn Reisi Münzir b. Saba'nın nezdindeki Âmili Alâ b. Hadramî'ye<sup>42</sup> gönderdiği bir yazıda zekâtın onların zenginlerinden alınıp fakirlerine dağıtılmasını buyurmuşken<sup>43</sup> H. 9. yılda Tebük Seferi hazırlıklarına başlanıldığında yeni bir emirname ile toplayabildiği sadaka ve uşûru elçileri Kudâme ve Ebû Hureyre aracılığıyla Medine'ye ulaştırmasını istemiştir.<sup>44</sup> Muâz b. Cebel 9 Rebiülâhîr (Temmuz-Ağustos 630) tarihlerinde görevlendirildiği Yukarı Yemen'de zekâtı arpa ve mısır gibi hacimli mallar yerine nispeten yükte hafif pahada ağır olup muhacirlerin ihtiyaçlarına daha uygun düşen tekstil ürünleri cinsinden tahsil etmeyi tercih etmiştir.<sup>45</sup> Bu da bize gösteriyor ki zekâtın tahsilinde ve merkeze celbinde olağanüstü durumlarda değişik uygulamalar söz konusudur. Yani ihtiyaca göre esnek davranılmaktadır.

Halife Ebû Bekir Devri'nde de zekâtın merkeze gönderildiğini gösteren örnekler az değildir. Mesela Benî Temîm kabilesinin bir yıl Medine'ye ulaştırdığı zekât develerinin sayısı 700 gibi küçümsenmeyecek bir rakamdır. Tay kabilesi de Ridde Savaşları sırasında zekât gelirlerini merkeze göndermiştir. Bahreyn'den Hz. Ebû Bekir Devri'nde Medine'ye zekât aktarımı devam etmiştir.<sup>46</sup>

Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir devirlerinde zekât gelirlerini Medine'ye gönderenler Hz. Ömer zamanında da gelir fazlasını merkeze aktarmayı sürdürmüşlerdir. Mesela Bahreyn Valisi Ebû Hureyre 500 bin, Ebû Musa el-Eş'arî bir milyon dirhem getirmiştir.<sup>47</sup> Hz. Ömer (ra.) Arabistan'da hüküm süren kıtlığın ardından gönderdiği zekât memurlarına ertelenenler ile birlikte iki yıllık tahsilatın yarısını Medine'ye getirmelerini emretmiştir.<sup>48</sup> Ayrıca Hz. Ali'nin zekâtın nakli konusundaki bir talimatında da toplanan zekâtın merkeze gönderilenlerin nasıl gönderilmesi gerektiği de açıkça ifade edilmektedir.<sup>49</sup> Bu da bize gösteriyor ki zekâtın toplandığı bölgede harcandığı gibi o bölgenin dışına ve devlet merkezine gönderildiği de tarihî bir gerçektir.

<sup>42</sup>Hz. Peygamber el-Alâ b. Abdillâh b. İmâd el-Hadramî'yi İslâmîyet'i tebliğ etmek, zekât, sadaka ve cizye toplamak üzere 630 yılında Bahreyn ve Uman'a gönderdi. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer devirlerinde de Bahreyn valiliğine devam eden el-Hadramî'ye [Bk. Ahmet ÖNKAL "Alâ b. Hadramî", DİA, C. II, İstanbul, 1989, s. 310.] Hz. Peygamber gönderdiği mektupta şöyle yazdı: *-Allah'a hamdeden sonra- "Bilmiş ol ki el-Münzir b. Sâvâ'nın yanında birikmiş olan cizyeleri almak üzere bir elçi gönderdim. Cizyeleri acele getirmelerini sağla. Ayrıca senin yanında birikmiş olan zekât ve öşürleri de onunla gönder. Vesselam."* [İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, C. 1, s. 311.] *Bu mektubun içeriğine baktığımızda Hz. Peygamber'in toplanan cizyeleri Medine'ye istediği gibi valinin yanında birikmiş zekât ve öşürleri de Medine'ye istediğini görüyoruz. Bu bilgiden toplanan zekât malları ile ilgili iki çıkarımda bulunabiliriz. Birincisi, toplanan zekât mallarının hepsi o bölgenin fakirlerine dağıtılarak bitirilmiyor ve biriktiriliyor. İkincisi de biriken zekât mallarının bir kısmı devlet merkezine yani Medine'ye sevk ediliyor. Bu malların sevk edilmesi de bizzat Hz. Peygamber tarafından isteniyor.*

<sup>43</sup>İbn Sa'd, et-Tabakât, C.1: s. 276.

<sup>44</sup>İbn Sa'd, et-Tabakât, C.1: s. 276.

<sup>45</sup>Buhârî, "Zekât", 32; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.466.

<sup>46</sup>Buhârî, "Şahadet", 27; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s.45.

<sup>47</sup>Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.472; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 48-50.

<sup>48</sup>Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.472; Kallek, "Zekâtın Müesseseseleşme Süreci: Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler Dönemi", s.209.

<sup>49</sup>Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî el-Müsevî el-Alevî, *Nehcü'l-belâğa: Hz. Ali'nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözleri*, çev. Adnan Demircan, Beyan Yayınları, İstanbul 2006, s. 271-272. (*Nehcü'l-belâğa* Hz. Ali'nin konuşmaları, mektupları, öğütleri, vasiyetleri, emirleri ve hikmetli sözlerine dair bir derlemedir. Eserin Şerîf er-Radî'ye ait olduğu hemen kesin şekilde biliniyorsa da kardeşi Şerîf el-Murtazâ'ya da nispet edilmektedir.) Mustafa Özel, "Şerîf er-Radî" DİA, C. XXXIX, İstanbul, 2010, s. 4-5; Radî, *Nehcü'l-belâğa*, s. 380-382.

<sup>35</sup>İbn Sa'd, et-Tabakât, C.2: s. 160.

<sup>36</sup>el-Kettânî - Özel, *Hz. Peygamber'in Yönetim*, s.396.

<sup>37</sup>el-Kâsânî Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâ'ü'l-Şerâ'ih fi tertibi'l-Şerâ'ih*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut: 1997, C.2: s.6; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.59.

<sup>38</sup>Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş = Initiation a l'İslam*, trc. Cemal Aydın, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 318.

<sup>39</sup>Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfir el-Basrî el-Mısırî, İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişâm Tercümesi*, trc. Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul, s.1985, C.4: s.340.

<sup>40</sup>Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", s. 196.

<sup>41</sup>İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye = Büyük İslâm Tarihi*, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994, C.5: s. 137.

## B. Zekât Mallarının Muhafazası

Müslümanların nisâb miktarına ulaşan mallarından ne kadar zekât alınması gerektiği ve toplanma zamanı belirlenmiş ve zekâtın düzenli olarak toplanması için zekât memurları görevlendirilmiştir. Görevlilerin topladığı zekât malları kaydedilip, korunarak Allah'ın Kur'an'da belirlediği zümrelere tevzi edilmiştir. Hz. Peygamber tarafından zekât uygulamalarında oluşacak aksilikler titizlikle takip edilmiş, mükelleflerin ve hak sahiplerinin haksızlığa uğramasının önüne geçilmiştir.<sup>50</sup>

Hz. Peygamber: “Ben kendiliğimden size ne bir şey veririm ne de sizi bir şeyden mahrum bırakırım. Ben ancak size bir hazinedarım, sadece emredilen yerlere harcarım.”<sup>51</sup> diye buyurmuştur. Bilal-i Habeşî, Hz. Peygamber'e getirilen zekât ve sadakaları muhafaza etmek ve Resûlullah'ın emrine göre dağıtmakla görevli kılınmıştır.<sup>52</sup> Ebû Hureyre de fitr sadakalarını muhafaza etmek için tayin edilmiştir.<sup>53</sup> Bu rivayetler bize gösteriyor ki Hz. Peygamber zekât mallarının korunmasına ve ihtiyaç sahiplerine hızlıca ulaştırmaya özen gösteriyordu. Şimdi toplanan bu zekât mallarının ihtiyaç sahiplerine dağıtılana kadar nasıl korunduğuna bakalım.

### 1. Zekât Mallarının Kaydedilmesi

Hiç kuşkusuz zekât mallarının korunmasında ilk aşama onların kayıt altına alınmasıdır. Resûlullah Devri'nde zekât işlerine bakan, giren-çikan zekâtları kaydeden bir divan yani gelen-giden zekâtların yazıldığı bir defter bulunup bulunmadığı hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye'ye göre divan mevcut değildir.<sup>54</sup> Kudai'nin tarih kitabı ‘*Uyûnü'l-ma'ârif*'teki rivayetine dayanan Kalkaşendî, divanın var olduğunu söyler.<sup>55</sup> *Târih-i Taberî*'de de zekât mallarını yazmakla görevli Hz. Peygamber'in bir kâtibinin olduğu kaydedilmektedir.<sup>56</sup>

Hz. Peygamber işlerin yürütülmesinde yazılı belgelere önem vermiş ve bunlar için hususi yazıcılar görevlendirmiştir. Nitekim Kur'an'ı yazdırmış, yazılı olarak ilk nüfus sayım işini yaptırmış, ilk anayasa sayılacak düsturları yazıyla düzenlemiş ve özel kâtipleriyle bütün antlaşmaları yazıyla kayda geçirmeye özen göstermiştir.<sup>57</sup> Dolayısıyla gelen zekât mallarının kaydedilmesi de kuvvetle muhtemel bir durumdur.

Hz. Peygamber'in bazı zekât kâtiplerinin isimlerinin kaynaklarda zikredilmiş olmasından hareketle Beytülmâl Divanı'nın da basit şekliyle Hz. Peygamber Dönemi'nde kurulduğu görüşü<sup>58</sup> savunulmaktadır. Cengiz Kallek'e göre geç dönem kaynaklarında rastlanılan Zübeyr b. Avvâm, Cehm b. Salt'ın zekât gelirlerini ve mürtezakalarını yazdığı şeklindeki iddia ihtiyatla karşılanmalıdır. Belki de bunların görevi zekâtlarla ilgili emirâmeleri yazmaktan ibarettir. Beytülmâl Divanı'nın İslâm tarihi içinde ulaştığı gelişmiş

yapılarla kıyaslandığı takdirde basit şekliyle Hz. Ömer Dönemi'nde ortaya çıktığında ise şüphe yoktur.<sup>59</sup>

Hz. Ömer Dönemi'nde Ebû Hureyre'nin Bahreyn'den getirdiği fey gelirlerinin çok olması ve paylaştırılmasında sıkıntı çekilince bunun kayıt altına alınmasına ihtiyaç hissedildi. Çevre devletler olan İran ve Bizans müesseseleri örnek alınarak ganimet ve fey gelirlerini kayda geçirmek için Divan teşkilatı tesis edilmiştir.<sup>60</sup> “Divanü'z-Zekât” adında bir müessesenin Hz. Ömer zamanında kurulduğunu iddia eden bazı araştırmacılar mevcuttur.<sup>61</sup> ancak bu isabetli değildir; Hz. Ömer zamanında kurulan genel anlamda “Divan” müessesesidir. Emevî ve Abbâsî devletlerinde bu müessese daha da gelişmiş ve Divanü's-Sadakat gibi bölümlere ayrılmıştır.<sup>62</sup> Muhtemeldir ki Hz. Ömer ve diğer Hulefâ-yı Râşidîn dönemlerinde de Resûlullah Devri'nde olduğu üzere zekât gelirlerinin tamamına yakını çok bekletilmeksizin muhtaçlara veriliyordu; bundan dolayı gelirlerin kaydedilmesine çok da gerek kalmıyordu. Dolayısıyla Divan teşkilatının fey ve ganimetlerin toplanıp, muhafaza edilmesi ve tevzi edilmesi maksadıyla tesis edildiği denilebilir.<sup>63</sup>

### 2. Zekât Mallarının Zekât Beytülmâlinde Muhafazası

Toplanan zekât malları önce belli bir yerde veya bir binada korunuyordu.<sup>64</sup> İslâm dinini yaymak maksadıyla gerçekleştirilen fetihler neticesinde İslâm Devleti'nin sınırlarının genişlemesi ile birlikte devletin zenginleştiğine ve gelirlerin arttığına tanık olmaktadır. Bu husus, Beytülmâl'in kurulmasını ve bu sayede devlet gelirlerinin bir teşkilatla toplanıp, yönetilmesini sağlamıştır. Devlet maddesine delâlet eden beytülmâl, devletin hazinesini ve mali idaresini ifade ettiği gibi bu işlerin yürütüldüğü binaya da verilen ad olmuştur.<sup>65</sup>

İlk İslâm devletlerinde Müslümanların hukuku bahis konusu olan Beytülmâlî'l-müslimîn ile halifenin özel bütçesi olan Beytülmâlî'l-hassa olmak üzere iki ayrı Beytülmâl var olmuştur. Her ne kadar ayrı iki birim olarak gözüksede uygulamada her daim birbirine karıştığı noktalar olmuştur.<sup>66</sup>

Zekât Beytülmâlinin iktisadî bir teşkilat ve fizikî bir mekân olarak mevcudiyeti Hz. Peygamber'in Medine Dönemi'ne değin vardırılabilir. Resûlullah Hicret'ten önce yapılan bağışları bizzat veya sahâbesi aracılığıyla belirli bir düzen içinde muhtaçlara dağıtmıştır. Bununla beraber o devirde ortalıkta henüz bir İslâm Devleti de Hazine kurumu da bulunmadığı gibi zekât mükellefiyeti dahi yoktur. Genel geçer kanaate göre zekât mükellefiyeti Medine Dönemi'nin ikinci yılında öncelikle fakir muhacirleri maddi sıkıntıdan kurtarmak amacıyla vazedilmiş, böylece devlet ilk defa bu tarihten itibaren söz konusu gelirleri mükelleflerden toplatıp dağıtmaya başlamıştır. Zekât gelirlerinin varlığı, ilgili kurumun -henüz Beytülmâl adını almamakla beraber- temellerinin Hz. Peygamber tarafından

<sup>50</sup>Mehmet Erkal, “Âmil”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1991, s.59.

<sup>51</sup>Ebû Dâvûd, “Harâc-İmâret”, 12.

<sup>52</sup>Takiyy el-Din Ebu el-Abbas Ahmed b. Ali b. Abdi'l-Kadir el-Şafîî Makrizî, *İmtâ'u'l-Esmâ' bimâ li'r-Resûl Min el-Ebnâ ve'l-Ahvâl*, t.y., 4:254.; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, C.2: s. 982.

<sup>53</sup>el-Kettânî - Özel, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, C.1: s. 411.

<sup>54</sup>Ebü'l Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye fi İslahî'r-Rai ve'r-Raiyye*, Vezaretü'ş-Şuunî'l-İslâmiyye ve'l-evkaf, Suudi Arabistan,1418, s. 42.

<sup>55</sup>İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*, s.42.

<sup>56</sup>Ebü Cafer Muhammed b. Cerirü't Taberî, *Târih-i Taberî*, trc. Faruk Gürtunca, Sağlam Yayınevi, İstanbul, 2007, C.3: s.316.

<sup>57</sup>Celal Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1984, s.61; Yahya Demirhan, *Hz. Peygamber Döneminde Zekâtın Toplanmasında İzlenen Yol* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, 2006), s.53.

<sup>58</sup>Ebü'l Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme, Kahire: 1963,C.1: s. 91.

<sup>59</sup>Kallek, “Zekâtın Müesseseleşme Süreci: Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler Dönemi”, s.205.

<sup>60</sup>Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut, 1391, C.5: s.452; Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, Beyrut, 1988, s.432; İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*, s.35; Hişam İbrahim Mahmud, “Mukaddime”, *Telhişü'l-edille li-kavâ'idü't-tevhîd* Dârü's-Selâm, Kahire, s.1431, C.1: s.314; Muhammed Ömer el-Hâcî, *el-Mesiretü't-tarihîyye li-tatbiki'z-zekât*, Dârü'n-Nur, Dimaşk, 1996, s.285.

<sup>61</sup>el-Hâcî, *el-Mesiret*, s.285.

<sup>62</sup>*Târihu Bağdad*, Beyrut, 142, C.16: s.282; Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimaşk*, Beyrut, 1415, C.8:s.270.

<sup>63</sup>Mehmet Boynukalın, “Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı Kurumsal Tecrübeler (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. İsmail Kurt, 1. Bs. İstanbul, 2020, s.98.

<sup>64</sup>Hamidullah, *İslam Peygamberi*, C.2: s.983.

<sup>65</sup>Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi*, s.76-82.

<sup>66</sup>Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi*, s.77.



atıldığına göstergelerinden biridir.<sup>67</sup> Nakdi zekâtın geçici olarak onun evinde muhafaza edilip çok kısa sürede dağıtıldığı bilinmektedir. O dönemde bu tür gelirlerin bekletilmeksizin tevzisi kaçınılmazdı. Çünkü zekât gelirleri sınırlı ve muhtaçların sayısı çoktu. Öyle ki acil ihtiyaç sebebiyle Abbas b. Abdülmuttalib gibi bazı mükelleflerden bir sonraki yılın zekâtı dahi tahakkukundan önce tahsil edilmişti.<sup>68</sup>

Hiz. Ömer zamanında toprakların genişlemesi neticesinde zekât gelirleri artmıştı. Hiz. Ömer muhtaçların ihtiyaçlarının tam giderilmesini ve kalan zekât mallarının tamamının ise muhtaçlara verilmeyip, ihtiyaç fazlasını Hazineye koyma fikrini ashap ile paylaştı bunun üzerine Hiz. Ali kendisine Hiz. Peygamber'in uygulamasını örnek alıp onun gibi uygulamasını önermesi neticesinde bu fikrinden caymıştı.<sup>69</sup>

Hiz. Ömer İslâm Devleti'nin teşkilat yapısını bir sisteme oturttu. Bu durum zekâtı toplayıp dağıtma işini organize eden zekât müessesini de aynı şekilde olumlu manada etkiledi. Bu müessese zekâtı sadece yerleşik milletlerden toplamıyor, yol kenarlarına merkezler yerleştirerek ticaret kervanlarından da topluyordu. Bu uygulama Hiz. Ömer Dönemi'yle sınırlı olmayıp Emevîler döneminde devam etmiştir. Öyle ki Şam'da zekât müessesesi dahilinde bir yatırım bölümü oluşturulmuş ve Halife Ömer b. Abdülaziz pek çok vergi reformu yapmış ve resmî bir zekât ofisi (Dîvânü's-Sadaka) kurmuştu.<sup>70</sup> Bu merkezlerde zekât malları kayıt altına alınıp hak sahiplerine dağıtılmaya kadar muhafaza ediliyordu. Emevîler Dönemi'nde şehirlerin belli yerlerine kurulan bu zekât evlerinde toplanan zekâtlar muhafaza edilmiş ve hak sahiplerine zekâtların ulaşmasında kolaylıklar sağlanmıştı.

İlk zamanlarda zekât miktarı sonraki yıllara göre az olduğu için zekâtın toplanması ve dağıtılması daha kolay idi. Sınırların genişleyip zekât mallarının artması ile bazı sıkıntıların yaşanması muhakkaktır. Halifenin tasarrufunda olan zekât gelirlerinin dışında devletin başka gelirlerinin olmasıyla beraber zekât ile diğer gelirlerin Beytülmâlde muhafaza edildiğini ancak birbirlerine karıştırılmadığını anlıyoruz.

### 3. Zekât Hayvanlarının Korularda Muhafazası

Hayvan sürüleri üzerinden alınan zekât malları ihtiyaç sahiplerine ulaştırılana kadar devlete ait otlaklarda muhafaza ediliyordu.<sup>71</sup> Zekât hayvanlarının yayıldığı bu koruların (himâ) zekât hayvanlarına yahut devlete ait hayvanlara tahsis edilmesi, ilk dönemlerden beri gerekli olan bir ihtiyaçtı. Öyle ki Resûlullah Müslümanların savaşta kullandıkları atlar için ve hemen dağıtılmayan zekât hayvanları için Medine'ye Akîk istikametinden 20 fersah mesafedeki Nakî mevkinde bir kuru tahsis etmiştir.<sup>72</sup> Bu dönemde Ebû Zer el-Gıfârî Mekke yolu üzerinde Medine'ye 3 mil uzaklıktaki Rebeze'de zekât davalarını otlamakla görevlendirilmiştir. Bu otlaklardaki devlete ait hayvan sürüleri bazen düşman baskını ve yağmalamalarına da maruz kalmıştır. Yesâr'ın da Benî Ureyne'ye mensup bir grup

eşkiya tarafından görevi başında öldürülene kadar zekât develerine çobanlık yaptığı bilinmektedir.<sup>73</sup>

### C. Zekâtın Dağıtılması

Devlete teslim edilen zekât malları kullanım açısından idarecilerin inisiyatifine bırakılmamış, nasıl harcanması gerektiği bizatihi ilahî irade tarafından belirlenip sınırlandırılmıştır. Nitekim Hiz. Peygamber'den zekât isteyen bir kimseyi konu edinen hadis-i şerifte Hiz. Peygamber'in zekât verilecek kimselerin bizatihi Allah tarafından belirlendiği ve bu hususun ne Peygamber'in ne başka bir kimsenin inisiyatifine bırakılmadığı şöyle aktarılmaktadır: "Resûlullah'a gelip biat ettim. O sırada bir adam gelerek 'Bana sadakadan ver!' dedi. Resûlullah, adama 'Allah, sadakalar hususunda ne herhangi bir peygambere ne de bir başkasına hüküm verme yetkisi tanımadı, hükmü bizzat kendisi verdi ve sadakaları sekiz hisseye ayırdı. Eğer sen bunlardan birine gidersen senin hakkını derhâl sana veririm.' buyurdu."<sup>74</sup>

Asr-ı Saadet'te münafıklar Peygamber Efendimiz'in dağıttığı zekât hakkında ileri geri konuşmuşlardı. Bu hususta yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Onlardan sadakaların (zekât gelirleri) taksimi hususunda sana dil uzatanlar da var. Şayet bunlardan kendilerine verilmişse hoşnut olurlar, verilmemişse hemen öfkelenirler. Hâlbuki Allah ve Resûlünün verdiği razi olup, 'Bize Allah yeter, Allah da Resûlü de bize lütuf ve kereminden yine verir. Doğrusu biz yalnız Allah'tan umarız.' deselerdi daha iyi olurdu."<sup>75</sup> Cenâb-ı Allah Müslümanların tümüne zekâtın nerelere verilmesi gerektiğini açıklamıştır ki hiçbir münafık bu konuda dedikodu yapıp zihinleri bulandıramasın ve her müminin kalbi de yatışsın. Yüce Allah toplumda sosyal dayanışmayı tam olarak gerçekleştirecek şekilde zekâtın hak sahiplerini belirlemiştir.<sup>76</sup> Dolayısıyla zekâtın harcanacağı yerlerin nereler olduğunu yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de sekiz sınıf olarak belirlemiştir. Bu durum zekâtın bir müessesede olarak kurallarını Kur'an'dan aldığı ve birtakım kurallar çerçevesinde ifa edilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Nitekim Tevbe Süresi'nin 103. âyetinde "Onların mallarından sadaka al." buyurularak zekâtın bizzat Peygamber eliyle alınmasını, aşağıda aktarılan Tevbe Süresi 60. âyetiyle de alınan zekâtın nasıl sarf edileceğini Allah (cc) belirlemiştir.

"Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, azat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir."<sup>77</sup>

Bu âyette zekât ibadetinin farz oluşu, kapsamı ve mükelleflerinden bahsedilmemiş, sadece zekâtın sarf yerleri yani harcama alanları zikredilmiştir. Bu âyette Müslümanlara zekât mallarının harcama yerleri ayrı ayrı bildirilmekle beraber zekâtın Resûlullah tarafından gelişigüzel dağıtılmadığına işaret edilmektedir.<sup>78</sup>

Zekât verme hususunda Allah Resûlü'nün uygulaması şöyle idi: Bir adamın zekât almayı hak ettiğini bildiğinde ona zekât verirdi. Durumunu kesin olarak bilmediği kimse zekât isteyince onun iyi bir kazancı ve yeterli bir zenginliği olmadığını kesinkes öğrendikten

<sup>67</sup>Kallek, "Zekâtın Müesseseleşme Süreci", 195-224.

<sup>68</sup>Müslim, "Zekât", 11; Nesâî, "Zekât", 15; Ebû'l Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995) - Medenîi thk. Abdullah Hâşim Yemânî, *es-Sünen*, Dârü'l-Mârifet, Beyrut, 1966, "Zekât", 17; es-San'ânî, *el-Musanef*, 4: 86.

<sup>69</sup>Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûni, Beyrut, y.y., 1405/1985, C.2: s.128.

<sup>70</sup>A. Singer, *The poor and the needy. In: Charity in İslâmîc So- cieties.*, Cambridge University Press, Cambridge: 2008, s. 146-175.

<sup>71</sup>Hamidullah, *İslam Peygamberi*, C.2: s.983.

<sup>72</sup>İbni Sa'd, *et-Tabakât*, C.4: s.284.

<sup>73</sup>Buhârî, "Zekât", 67; Müslim, "Kasâme", 9-14; İbn Mâce, "Hudud", 20; Tirmizî, "Ebvâbu't-tahâre", 55; Nesâî, "Taharet", 191; Kallek, "Zekâtın Müesseseleşme Süreci", s.200.

<sup>74</sup>Ebû Dâvûd, "Zekât", 23.

<sup>75</sup>Tevbe, 9/58-59.

<sup>76</sup>Muhammed Ebû Zehra, *Son Peygamber Hiz. Muhammed*, trc. Mehmet Keskin, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1993, s.367.

<sup>77</sup>Tevbe, 9/60.

<sup>78</sup>Hayrettin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014, C.3: s.24.

sonra zekât verirdi.<sup>79</sup> Zekâtın harcanmasıyla ilgili uygulamadaki genel hususlar; ihtiyaç sahiplerinin tespiti, zekâtın toplandığı yerde dağıtılması, verilecek zekât miktarında belirli bir sınırın olmaması ve zekât alabileceklere değişken ölçütler kullanılması şeklinde sıralanabilir.

Zekât malları, Kur'an'ın belirlediği<sup>80</sup> sınıflara halifenin sorumluluk ve yönetiminde sarf edilmekteydi. Toplanan zekât mallarının toplandığı yerde dağıtılması Hz. Peygamber Dönemi'nden itibaren uygulanan bir durumdur. Hatta bu konuyla ilgili Ebû Cuhayfe şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'in zekât memuru bize gelerek zekâtı zenginlerimizden alıp fakirlerimize dağıttı. Ben yetim bir çocuktum. Bana da bacakları uzun, genç bir dişi deve vermişti."<sup>81</sup>

Hz. Peygamber zekâtın harcanmasında dikkatli olduğu gibi Hulefâ-yı Râşidîn de aynı dikkat ve titizlikle bu görevi yerine getirmişlerdir. Hz. Ali, Hz. Ömer'in halifeliğinde zekâtın tümünün bekletilmeden dağıtılması gerektiği şeklinde beyan ettiği görüşünü kendi halifelik döneminde de uygulamıştır. Nitekim Beytülmâldeki zekâtları ve başka gelirleri hak sahiplerine verir ve onlardan bir şey bırakmazdı. Tüm malları dağıttıktan sonra Beytülmâlde namaz kılıp, dua eder ve iki kişiyi Beytülmâldeki malları hak sahiplerine verdiği dair şahit kılardı.<sup>82</sup>

Emevîler Dönemi'nde zekâtın harcanmasıyla ilgili uygulanan esasların anlaşılması açısından da Ebû Ubeyd'in rivayeti önemlidir. Bu rivayete göre Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz zekâtın sarf yerleri hakkında şu talimatnâme-yi yazmıştır:

*"Zekâtın hisse ve sarf yerleri şöyledir: Zekât sekiz paydır. Bir hisse fakirlerin, bir hisse miskinlerin, bir hisse âmillerin, bir hisse müellefe-i kulübün, bir hisse kölelerin, bir hisse borçluların, bir hisse Allah yolunda savaşanların ve bir hisse de yolcuların hakkıdır."<sup>83</sup>*

Halife toplanan zekâtın öncelikle toplandığı yerde dağıtılması hususunda âmillerine: "Zekâtın yarısını (yerinde) harcayın. Yarısını da bana gönderin." diye talimat vermiştir. Râvinin aktardığına göre o ertesi yıl zekâtın tamamının yerinde taksimini emretmiştir.<sup>84</sup>

Ebû Ubeyd zekâtın sarf yeri hakkında Müslüman yöneticilerin yaygın olan tasarruflarını şöyle açıklar: "Zekât hayvanların sulandığı su ehline taksim edilir. Burada ehil kimse yoksa mal sahibi en yakın su bölgesine bakar. Burada bulduğu ehil kimselere zekâtı taksim eder. Burada da bulamazsa yakınlık derecesine göre sonraki bölgelere bakar."<sup>85</sup> Anlaşıldığına göre toplanan zekâtların tümünün toplandığı bölge halkından zekât almaya hakkı olanlara dağıtılması genel kaideydi. Eğer zekât dağıtılacak biri bulunmazsa o vakit bu yöreye yakın olan bölge halkının durumu göz önünde

bulundurulacak dağıtım yapılması, şayet burada da zekât verilecek kimse bulunamazsa her zaman yakınlık durumu göz önünde bulundurulacak zekât tevzii yapılırdı.<sup>86</sup>

Müellefe-i kulüb Kur'an'da zekât malından verilen zümrelerden biri olarak zikredilmiştir. Ebû Ubeyd'in nakline göre: "Müellefe-i kulüb, Resûlullah'ın atıyeylerle göntüllerini yumuşatmak istediği Uyeyne b. Hısn ve maiyetindekilerle Akra b. Hâbis gibi kişilerdir."<sup>87</sup> Bu gruba mensup kimseler hakkındaki uygulamalar tarihî dönemlerde farklılıklar arz etmektedir. Nitekim Hz. Ömer, Müslümanların artık yeterince güç kazandığını, içlerindeki münafıklardan ve düşmanlarından çekinmelerine gerek kalmadığını söyleyerek müellefe-i kulüba zekât vermemiştir.<sup>88</sup> Ancak İbn Sa'd'ın naklettiğine göre Hailife Ömer b. Abdülaziz, bazı durumlarda müellefe-i kulüba (kalbi İslâm'a ısındırılmak istenen kişilere) zekât malından vermiştir. Öyle ki Bıtrık'a (Patrik) kalbini İslâm'a ısındırmak maksadıyla zekât malından ödeme yapmıştır.<sup>89</sup>

Emevîler Devri'nde toplanan bazı zekâtlardan, maaşların ödenmek istenmesiyle ilgili de rivayetler vardır. Mervân b. Hakem (Medine Valisi) minbere çıkıp "Halife Muaviye'nin kendisine halkın hakkı olan tahsisatın eksiksiz ödenmesini emrettiğini" söylemiş. Bu hususta bizzat kendisinin de bir çaba içerisinde olduğunu fakat şu anki ödenecek atıyelerin yüz bin dirhem eksik olduğundan bu ödemenin, Halife'nin talimatı ile Yemen'den gelecek olan zekât mallarıyla tamamlanacağını bildirmişti. Orada toplanan insanlar: "Hayır, Allah'a yemin ederiz ki ondan (zekâttan) tek bir dirhem almayacağız. Başkasına ait bir hakkı hiç alır mıyız? Yemen'den gelecek mallar zekâttır. Zekât ise öksüz ve yoksulların hakkıdır. Hâlbuki bizim tahsisatımız cizye ve fey mallarından verilmektedir. O hâlde Muaviye'ye yaz, tahsisatımızın kalan bölümünü ivedilikle göndersin." diye itiraz etmişler. Bu durum karşısında Vali Mervân, Medine halkının karşı çıkışlarını Başkent Şam'a haber vermiş; Bunun üzerine de Muaviye duruma hak vererek atıyeye ödemelerinin eksik olan miktarını başkentten Medine'ye yollamıştır. Bu rivayetten anlaşıldığı kadarıyla zaman zaman devletin halka ödemesi gereken maaşları tamamlamada zekât gelirlerinden faydalanılmıştır. Fakat Medine halkı bu uygulamayı kabullenmeyip karşı çıkmış ve neticede itirazları da karşılık bularak istediklerini elde etmişlerdir.

Muaviye Dönemi'nde olduğu gibi Hişam b. Abdülmelik zamanında da Medinelerin atıyelerinin zekât malları ile ödenmesi istenmiş fakat halkın buna yine itiraz etmesiyle atıyelerin zekât malından ödenmesi engellenmiştir. Durumun bilgisi Halife Hişam b. Abdülmelik'e ulaştırıldığında atalarının zekât mallarından verilmemesini, tamamının fey gelirlerinden ödenmesini ve gerekli tedbirlerin de buna göre dikkat edilerek alınmasını emretmiştir.<sup>90</sup>

Emevî Halifesi Hişam Dönemi'nde zekât mallarından borçluların borcunun ödenmesine karşılık ilgili zekât görevlisinin daha sonra bu uygulamasından dolayı hesaba çekildiğine ve bu yüzden de hapis cezasına uğratıldığına da şahit olmaktadır.<sup>91</sup>

Hişam Dönemi'nde meydana gelen bu olaya karşılık Halife Ömer b. Abdülaziz yöneticilerine ve zekât memurlarına zekât almayı hak

<sup>79</sup>Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâi ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyım el-Cevzî, *Zâdü'l Meâd fi Hedyi'l-İbâd*, trc. Abdî Keskinsoy, Pınar Yayınları, İstanbul., 1989, C.2:s.57. Sahih isnatlı bir hadiste rivayet edildiğine göre Resûlullah Veda Haccı'nda sadaka bölüştürürken iki kişi yanına gitmişler. Resûlullah onlara dönerek şöyle buyurmuş: Eğer istiyorsanız size de vereyim. Fakat zengin olanın ve iyi bir kazancı olanın bu sadakada payı yoktur. Ebû Dâvûd, [Hadis No: 1633].

<sup>80</sup> "Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir." (Tevbe 9/60).

<sup>81</sup>Tirmizî, "Zekât", 21.

<sup>82</sup>Şihabuddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metalibu'l-Âliye bi-zevaidi'l-mesaniidi's-semaniye* 1419, Riyat, C.10: s.34; el-Hâcî, *el-Mesiret*, s.331.

<sup>83</sup>Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.543.

<sup>84</sup>Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.555.

<sup>85</sup>Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.555.

<sup>86</sup>Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâse-Şâfiî, *Kitâbü'l-Üm = Mevsuatü'l-İmam eş-Şâfiî*, - thk. Ali Muhammed, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 2001, C.2:s.61.

<sup>87</sup>Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.565.

<sup>88</sup>el-Beyhakî el-Beyhakî Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, Haydarabad, 1344, C.7:s.20.

<sup>89</sup>İbni Sa'd, *et-Tabakât*, C.7: s.344; "Müellefe-i Kulüb", *DİA* (Ankara, 2020).s.475-476.

<sup>90</sup>İbni Sa'd, *et-Tabakât*, C7:s. 400.

<sup>91</sup>Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1417, C.10: s.226-228.

eden borçluların borçlarının zekâtla ödenmesi talimatını vermiştir. Kendisine: “Bir kimsenin evi, hizmetçisi, atı ve malı olduğu hâlde kendisinin borçlu olduğunu tespit ediyoruz.” diye sorulunca Ömer b. Abdülaziz: “Elbette ki Müslüman kimsenin barınacağı bir evi, işlerinde kendisine yardım edecek bir hizmetçisi, üzerinde cihad edeceği bir atı ve evinde (geçimine yarayacak) malı olması gerekir. Evet, böylesi kimsenin borcunu da ödeyin. Zira o borçludur.”<sup>92</sup> şeklinde cevap vermiştir. Bu durumdan anlaşıldığına göre Ömer b. Abdülaziz aslı ihtiyaçtan olan mallara sahip olunmasının borçlu kimsenin zekât almasına mâni olmadığı görüşüne sahip olup uygulaması da bu minval üzeredir.

Ömer b. Abdülaziz, öşür ve zekât malları ile Mescid-i Nebevî'nin tütsülenmesini ve ramazanda bu mallarla kokulanmasını yasaklamış ve hatta kendinden önceki idarecilerden kalan bu nevi mallarla oluşmuş mescitteki izlerin silinmesini istemiştir.<sup>93</sup> Bu uygulamayla da zekât mallarının Kur'an'ın belirlediği kalemlerin dışına harcanmasının önüne geçilmiştir.

## I. Zekât Malından Pay Alamayanlar

Resûlullah Devri'nde zekât almaya hak kazanma daha ziyade zekât almak isteyen kimselerin beyanına bağlı idi. Çünkü zekât dinî bir ibadettir. Nasıl ki nisâb miktarı mala sahip olan Müslüman'ın, zekâtını vermesi gerekiyorsa nisâb miktarı mala sahip olmayan Müslüman'ın zekât almaya ihtiyacı olduğunu devlete bizzat kendisinin beyan etmesi gerekir. Zekât mükellefi olduğu hâlde zekâtını vermeyen kimse nasıl ki Allah katında sorumlu oluyorsa zekât almaya hakkı olmayan kimse de zekât aldığı takdirde Allah katında sorumlu olacaktır. Bu; tabiatıyla imanı, İslâm'ı kuvvetli olanlar içindir. Her Müslüman iman ve İslâm'daki derinliği yönünden aynı seviyede olamayacağına göre veren için de alan için de bir kontrol müessesesine ihtiyaç vardır. Bu da ya devlet eliyle ya da yapılacak özel araştırmalarla gerçekleşir. Önemli olan adaleti gerçekleştirmektir. Resûlullah'tan gelen bazı hadislerle aktarıldığı şekliyle zekât alması caiz olmayan kimseler şunlardır:

1. Zenginler: Şerî manası, havaic-i asliye (asli ihtiyaçlar) dışında nisâb miktarı malı olan kimselerdir ki nisâb ortalama seksen gram altın veya onun tutarıdır.
2. Çalışıp kazanabilecek durumda olup fiilen çalışmakta olanlar.
3. Gayrimüslimler: Daha önce aktardığımız üzere Hz. Ömer'e göre İslâm Devleti'nin idaresinde yaşayan gayrimüslimlerden fakir olanlara zekât verilebilir. Zira o, âyette geçen miskim tabirinden bu manayı anlamıştır. Hz. Ömer'in görüşü İslâm ulemasınca kabul görmemiştir. Buna göre gayrimüslime zekât verilmez. Yardım yapılır.
4. Usûl ve fûrû durumundaki akrabalar: Zekât vermekle mükellef olan bir kimse kendi usûl ve fûrûna zekât veremez. Mesela kişi; anasına, babasına, dede ve ninelerine, kendi oğullarına, kızlarına ve torunlarına zekât veremez.
5. Hz. Peygamber'in yakınları da zekât alamazlar. Her ne kadar âlimler bu konuda Ehl-i Bey'ten olanlar zekât alamaz, demişlerse de bu hüküm İslâm'ın ilk asrına aittir. Hadiste bildirildiğine göre onun devri, vefatından sonra yüz senelik bir zamanı içine alır.<sup>94</sup>

Hz. Peygamber ve akrabalarına zekât haramdır. Resûlullah (sav.), “Allah bana ve Ehl-i Bey'time sadakayı haram kıldı.” buyurur.<sup>95</sup> Resûlullah bu ilkenin uygulanması hususuna çok dikkat etmiştir.

<sup>92</sup>Ebü Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s.653.

<sup>93</sup>İbni Sa'd, *et-Tabakât*, C.7: s.386.

<sup>94</sup>Ali Özek v.dğr., *İbadet ve Müessesese Olarak Zekât*, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984, s.144.

<sup>95</sup>İbni Sa'd, *et-Tabakât*, C.1: s.385.

Peygambere bir şey sunulduğunda “Bu, hediye midir, sadaka mıdır?” şeklinde sorgular. Şayet “Sadakadır.” cevabını alırsa onu almazdı. Şayet “Hediyedir.” cevabını alırsa onu alırdı.<sup>96</sup> Resûlullah yerde bir hurma bulduğunda onu alır, yemek istediği halde zekât malından düşen bir hurma olması endişesi ile yemekten kaçınırdı.<sup>97</sup>

Hz. Osman Dönemi'nde atıyye ve zekât mallarını akrabalarına dağıttığı iddiasıyla onu eleştirenler olmuştur. Nitekim bir rivayette konu şöyle aktarılır: Osman, el-Hâris b. Hakem b. Ebi'l-Âs'ı Kudâaoğulları'nın zekâtlarını toplamakla görevlendirmiş; zekât memuru olan İbn Hakem zekât olarak üç yüz bin dirhem toplayıp onu Osman'a getirmiş, o da onun hepsini ona vermişti.<sup>98</sup> Bu durum da insanlar arasında hoş görülme bir uygulama olarak telakki edilmiş ve eleştirilmiştir.

## Sonuç

Zekât ferdî bir ibadet olmakla beraber sosyal ve ekonomik fonksiyonları olan bir müessesese olması yönüyle din, hukuk, iktisat ve tarihe de konu olan bir mevzudur.

Zekât, kişinin kendi tercihine bırakılan gönüllü bir yardım mükellefiyeti değil devletin kontrolünde belirli esaslar üzerine yürüyen bir müessesese aracılığı uygulanmıştır. Başlangıçtan itibaren bu müessesede zekâtı mükelleflerden toplayıp ve gereken yerlere dağıtmak üzere çalışan görevli memurlar vardı. Bu içtimai, iktisadi ve hukuki müessesenin oluşmasına sebep olan delil Kur'an-ı Kerim'de yer alan Tevbe Süresi'nin 60 ve 103. âyetleridir. Tevbe Süresi 60. âyette yer alan “amilüne aleyhâ” ibaresiyle zekât işlerinde çalışan kimselerin var olması gerektiği anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yine Tevbe Süresi'nin 103. âyetinde Resûlullah'a Müslümanların mallarından sadaka almasına dair verilen emirle Resûlullah'tan onların mallarından zekât alması ve veren kimseye dua etmesi istenmektedir. Aslında bu hitap, Peygamber'e olmakla beraber aynı zamanda ondan sonra Müslümanların işlerini idare eden yöneticilerin hepsinedir.

Hz. Peygamber zekât verecek mükelleflerin çoğalması ve artan zekât malları neticesinde bu işleri deruhte edecek memurlar görevlendirmeye başlamıştır. Bu memurlardan bazılarını Medine'de görevlendirmiş, bazısını da Medine dışına zekât tahsilat ve dağıtım için göndermiştir. Hz. Peygamber Yemen'e görevlendirdiği Muâz b. Cebel'e “Onlara zenginlerinden alınıp fakirlerine verilecek olan bir sadakayı Allah'ın kendilerine farz kıldığını bildir. Eğer bunu kabul ederlerse mallarının kıymetlerinden sakın ve mazlumun bedduasından kork!” diye talimatta bulunmuştur. Bu hadiste anlaşıldığı üzere devletin zekât memuru olan Muâz b. Cebel'e zenginlerden zekâtı toplaması ve onu muhtaçlara dağıtma yetkisi verilmiştir. Bu hadisten devlet başkanının zekât tahsil ve dağıtım işini bizzat yapması veya vekiline yaptırmasının ona düşen bir görev olduğu çıkarılabilir. Zekât vermek istemeyen kişiden bu hak zorla da olsa toplanırdı.

Zekât âmillerinin gönderilmesi hususunu ve mükelleflerin sahip olduğu mallardan ne miktarda zekât vermeleri gerektiğini izah eden çokça hadis mevcuttur. Zekât konusundaki hadisleri, hayata geçirilen sünnet de destekleyip, bu hususa genişçe izahat sağlamaktadır. Resûlullah birçok sahâbîyi zekâtın tespiti, tahakkuku, tahsili, muhafazası, tevzi'i konularında zekât memuru olarak görevlendirmiştir. Resûlullah, zekât memurlarına zekâtı nasıl tahsil edeceği ve dağıtacağı hususunda gerekli bilgileri verir; mükelleflere nazik davranmalarını ve kolaylık göstermelerini nasihat ederdi. Mükelleflere de aynı şekilde zekât memurlarına görevleri konusunda yardımcı olmalarını tavsiye ederdi. Zekât memurları

<sup>96</sup>İbni Sa'd, *et-Tabakât*, C.1: s.334. ; Nesâî, “Zekât”, 98.

<sup>97</sup>İbni Sa'd, *et-Tabakât*, C.1: s.406.

<sup>98</sup>Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, s.137.

döndüğünde onlardan toplanan zekâtın muhasebesini ister ve uygun görmediği tutum ve davranışları uyararak düzeltirdi.

Hız. Peygamber Dönemi'nde zekât devlete ödendiği gibi Râşid Halifeler Dönemi'nde ve Emevîler Dönemi'nde de bu uygulama devam etmiştir. Hız. Peygamber, Dört Halife ve Emevîler dönemlerinde hakim olunan her bölgeye düzenli bir şekilde zekât memurları gönderilmesi ve bunun da hiçbir zaman aksatılmaması zekât müessesesinin devlet eliyle yönetilen bir müessese olduğunu göstermektedir. Emevîler Dönemi'nde İslâm Devleti'nin yöneticilerinde bazı hoşâ gitmeyen durumlar görünmesine rağmen sahâbîler zekât ödemelerinin devlet görevlilerine yapılması gerektiği görüşünü savunmuşlardır. Zekât mallarının tahsil edilip sarf edilmesinde devletin rol almasının önemli birtakım faydaları vardır ki onlar da şöyle özetlenebilir:

- Dini ve manevi hassasiyetleri azalmış Müslümanların zekâtı ödemeleri kendi inisiyatifine bırakılması durumunda ödemede zafiyet gösterebilirler.
- İhtiyaç sahiplerinin bu hakkını devlet eliyle alması onun onur ve haysiyetinin korunması açısından daha münasıptır.
- Zekâtı mükelleflerin direk hak sahiplerine vermesiyle kimin alıp, kimin almadığı kontrol edilemez ve böylece bazıları çok alırken bazıları hiç alamayabilir.
- Fisebilillah (Allah yolunda) ve müellefe-i kulüb (gönülleri kazanılacaklar) gibi birtakım zekât ödenecek sınıfların belirlenmesinde mükellefin güç yetiremediği durumları en iyi devlet tayin eder.

Devlet zekât müessesesini idare etmekle birlikte devletin zekâtı toplama ve dağıtma işinde temel esasları belirleyen naslara mugayir davranması düşünülemez. Bu sebepten tarihte zekât bütçesi Beytülmalin sair bölümlerinden farklı tutularak ganimetler, haraç, cizye ve sahibi olmayan mallar için tahsis edilen Beytümâllerle beraber Zekât Beytümâlî de ayrıca oluşturulmuştur.

**KAYNAKÇA**

- Abdürrezzâk es-San'ânî; *el-Musannef*. 11 Cilt. Beyrut, 1391.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî; *el-Müsned*, Nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saïd Besyûnî, Beyrut, y.y., 1405/1985.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer; *Fethu'l-bârî şerhu Sahih-i Buhârî*, 13 Cilt, Daru'l-Marife, Beyrut, 1379.
- Askalânî, Şihabuddin Ahmed b. Ali İbn Hacer; *el-Metalibu'l-âliye bi-zevaidi'l-mesanidi's-semaniye*, Riyad, 1419.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed.; *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 20 Cilt, Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, Kahire, 1972.
- Bağdadî, Ahmed b. Ali el-Hatib; *Târihu Bağdad*, Beyrut, 1422.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ; *Fütûhu'l-Büldân*, Beyrut, 1988.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd; *Ensâbü'l-Eşrâf*, 13 Cilt, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1417.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali; *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10 Cilt, Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, Haydarabad, 1344.
- Boynukalın, Mehmet; "Zekâtın Toplanması ve Dağıtım Kurumsal Tecrübeler (Hulefa-ı Râşidîn Dönemi)", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, Ed. İsmail Kurt, 1. Bs. İstanbul, 2020.
- Certel, Hüseyin; "Psiko-Sosyal Açından Zekât" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1997): 347-358.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed; *es-Sünen*, thk Abdullah Hâşim Yemânî, Dârü'l-Mâriفة, Beyrut, 1966.
- Demirhan, Yahya; *Hız. Peygamber Döneminde Zekâtın Toplanmasında İzlenen Yol*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE, 2006.
- Ebû Ubeyd, el-Kââsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî; *Kitâbü'l-Emvâl*, Dârü's-Şürük, Beyrut, 1409.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî; *Kitâbü'l-Harâc*. Trc. Ali Özek. Özek Yayınları, İstanbul, 1973.
- Ebû Zehra, Muhammed; *Son Peygamber Hz. Muhammed*. Trc. Mehmet Keskin, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Erkal, Mehmet; "Âmil", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1991.
- Hâcî, Muhammed Ömer; *el-Mesiretü't-tarihiyye li-tatbiki'z-zekât*, Dârü'n-Nur, Dimaşk, 1996.
- Hamidullah, Muhammed; *İslam Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti (Orijinal Kitap Adı: Le Prophete De l'Islam)*, Trc. Salih Tuğ, 5. Bs, 2 Cilt, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Hamidullah, Muhammed; *İslâm'a Giriş = Initiation a l'Islam*, Trc. Cemal Aydın, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan b. Hibetullah; *Tarihü Medîneti Dimaşk*, Beyrut, 1415.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî; *Siret-i İbn Hişâm Tercümesi*, Trc. Hasan Ege. 4 Cilt, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985.
- İbn Kayyim el-Cevzî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî; *Zâdü'l Meâd fî Hedyi'l-İbâd*, Trc. Abdi Keskinsoy, 6 Cilt, Pınar Yayınları, İstanbul, 1989.
- İbn Kesir; *el-Bidaye ve'n-Nihaye = Büyük İslâm Tarihi*. Trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini; *Sünen-İ İbn Mace Tercemesi ve Şerhi*, Trc. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1982.
- İbn Teymiyye, Ebû'l Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî; *es-Siyasetü's-Şer'iyye fî Islahi'r-Rai ve'r-Raiyye*, Vezaretü's-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-evkaf, Suudi Arabistan, 1418.
- İbni Sa'd; *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 1-9 Cilt, Daru'l-Sadr, Beyrut, 1968.
- İbnü'l-Esîr; *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. Dârü's-Şa'b, Kahire, 1970.
- Kal'aci, Muhammed Revvas; *Mevzuatu Fıkhi Abdullah b. Ömer: Asruhu ve Hayatuhu*, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1986.
- Kalkaşendî, Ebû'l Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali; *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*, el-Müessesetü'l-Mısrıyyeti'l-Amme, Kahire, 1963.

- Kallek, Cengiz; "Zekâtın Müesseseleştirme Süreci: Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler Dönemi". *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an v'Ve Sünnette Zekât*. 195-224, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Karaman, vd., Hayrettin; *Kur'an Yolu Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014.
- Kardâvî, Yusuf; *Fakirlik Problemi Karşısında İslâm*, Trc. Abdülvehhab Öztürk, Nur Yayınları, Ankara, 1975.
- Kâsânî, el-, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed; *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. 10 Cilt, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Kayaoğlu, İsmet; *İslâm Kurumları Tarihi*, Doruk Matbaacılık, Ankara, 1980.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî; *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibu'l- idâriyye*, çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed; *Kayıtlı Kudurî Tercümesi*, Trc. Ali Arslan - Salah Bilici, Kitabevi, İstanbul, 1968.
- Mahmud, Hişam İbrahim; "Mukaddime" *Telhîşü'l-edille li-ğavâ'idi't-tevhîd*, C.1: s.5-44, Dâru's-Selâm, Kahire, 1431.
- Makrizî, Takiyy el-Din Ebu el-Abbas Ahmed b. Ali b. Abdî'l-Kadir el-Şafîî; *İmtâ'u'l-Esmâ' bimâ li'r-Resûl Min el-Ebnâ ve'l-Ahvâl*. t.y.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî; *el-Ahkâmü's-Sultaniyye Ve'l-Vilayatü'd-Diniyye*, Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt, 1989.
- Mısrî (ö. 762), Moğaltay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekrî; *el-İşâretü İla Sireti Mustafa ve Tarihi min ba'dihi mine'l Hulefa*, thk. Muhammed Nizameddîn, Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1416.
- "Müellefe-i Kulûb". *DİA*. 31: 475-476. Ankara, 2020.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr; *ed-Dürer fi'htişâri'l-Megâzi ve's-Siyer*, Kahire, 1966.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürfî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirazi*. 1-19 Cilt. y.y. t.y.
- Özek, Ali; "Asr-ı Saadet'te Zekâtın Tatbikati", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi Türkiye'de Zekât Potansiyeli*. 1-20, İslami İlimler Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987.
- Özek, Ali - Karaman, Hayrettin - Aydın, M. Akif - Erkal, Mehmet; *İbadet ve Müessese Olarak Zekât*, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed; es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt, : Matbaatü's-Saade, Kahire, 1324.
- Singer, A; *The poor and the needy. In: Charity in İslâmîc So-cieties*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs; *Kitâbü'l-Üm = Mevsuatü'l-İmam eş-Şafîî*, thk. Muhammed Ali, 10 Cilt, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 2001.
- Şeker, Mehmet; *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî; *Neylü'l-Evtar Şerhi Münteka'l-Ahbar*, Daru İbni'l-Cevzi, Kahire, 1427.
- Tabbara, Afif Abdulfettah; *Rühu'd-Dini'l-İslâmî*, Beyrut, 1988.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerirü't; *Târih-i Taberî*, Trc. Faruk Gürtunca, Sağlam Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Tenûhî, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb; *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, 16 Cilt. Matbaatü's-Saade, Kahire, 1323.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd); *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*, Trc. Osman Zeki, Yunus Emre Yayınevi, İstanbul, t.y.
- Yavuz, Yunus Vehbi; *İslâm'da Zekât Müessesesi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1983.
- Yeniçeri, Celal; *İslam'da Devlet Bütçesi*. Şamil Yayınevi, İstanbul, 1984.

**EXTENDED ABSTRACT**

Although zakat is an individual act of worship, it is also a subject of religion, law, economics and history in terms of being an institution with social and economic functions. Zakat was not a voluntary aid obligation left to one's own choice but was administered through an institution under the control of the state on certain principles. From the beginning, there were officials working in this institution to collect zakat from the taxpayers and distribute it to the necessary places. The evidence that led to the formation of this social, economic and legal institution is the 60th and 103rd verses of the Surah At-Tawba in the Qur'an. With the phrase "amiluna aleyha" in the 60th verse of Surah At-Tawba, it is understood that there must be people who work in zakat works. In the Qur'an, in the 103rd verse of the Surah At-Tawba, with the order given to the Messenger of Allah to take alms from the wealth of the Muslims and to pray for the person who gives it. In fact, this order is not only for the Prophet, but also for all the rulers who manage the affairs of the Muslims after him.

The Prophet appointed officials to undertake these tasks due to the increase in the number of taxpayers who will give zakat and the increase in zakat goods. He sent some of these officials in Madinah and some outside Madinah for the collection and distribution of zakat. He instructed Muaz bin Cebel, who was assigned to Yemen by the Prophet for this task, as follows: "Inform them that Allah has made it obligatory for them to give alms to be taken from the rich and given to the poor. If they accept this, avoid taking the valuables of their property and fear the curse of the oppressed!"

As it can be understood from this hadith, Muaz bin Cebel, who was the zakat officer of the state, was given the authority to collect zakat from the rich and distribute it to the poor. It can also be deduced from this hadith that it is his duty for the head of state to do the zakat collection and distribution himself or to have his deputy do it. Zakat was taken by force from a person who did not want to give zakat.

There are many hadiths that explain the issue of sending zakat officers and how much zakat taxpayers should give from their possessions. The sunnah, implemented in the light of the hadiths on zakat, also supports this issue and provides a broad explanation for it. The Messenger of Allah would give the zakat officers the necessary information on how to collect and distribute zakat, and he would advise them to be kind to the taxpayers and to facilitate them in this matter. When the zakat officers returned, the Prophet would ask them to account for the collected zakat and correct the attitudes and behaviors that he did not find appropriate by warning them. As zakat was paid to the state during the Prophet's Era, this practice continued during the Rashid Caliphs and the Umayyads.

The fact that zakat officers are regularly sent to every region dominated by the Prophet, the Four Caliphs and the Umayyads and that this is never interrupted shows that the institution of zakat is an institution administered by the state. Although there were some unpleasant situations among the rulers of the Islamic State in the Umayyad Period, the Companions defended the view that zakat payments should be given to state officials.

There are some important benefits in collecting and distributing zakat goods by the state. We can summarize them as follows;

- If zakat payments are left to individuals' own initiative, Muslims with reduced religious and spiritual sensitivities may show laxity in paying.
- Taking the rights of the poor by the state is more appropriate in terms of protecting their honor and dignity.
- If taxpayers give Zakat directly to the poor, it cannot be controlled who receives and who does not, so that some may receive a lot and some may not.
- The state determines better the situations where the taxpayer is unable to determine the classes to be paid zakat, such as fisebilillah (in the way of Allah) and muellefe-i kulub (whose hearts will be won).

Although the state administers the institution of zakat, it is unthinkable for the state to act contrary to the texts that determine the basic principles in collecting and distributing zakat. For this reason, in history, the zakat budget was kept different from the other parts of Beytülmal such as loot, tribute, jizya and non-owner goods, and the Zakat institution was established specifically.

### XIII. Yüzyıl Büyük Moğol Ulusu'na Kağan Tayininde Akalığın Yeri

Çetin KAYA<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, KASTAMONU.  
\*cctinkayaa.58@gmail.com

**Öz-** Bu çalışmada, Büyük Moğol Ulusu tahtı üzerinde Akalığın yeri ve önemi incelenmiştir. Bu hususta Temüçin'in (Cengiz Han) Moğolların başına hükümdar seçilmesinden başlayarak devam eden bir yol izlenmiştir. Cengiz Han'ın ilk veliaht belirleme girişimi konu alınmıştır. Aka sıfatını üstlenen Çağatay'ın, Ögedey'in kağan olmasında etkisine yer verilmiştir. Ögedey'in oğlu Göyük'ün, han olma süreci işlenmiştir. Çuci'nin oğlu Batu'nun Göyük Han'ın ölümü sonrasında Aka sıfatını üstlenmesine değinilmiştir. Batu'nun Akalığı sırasında taht hakkının Ögedey Hanedanı'ndan alınarak Toluy oğullarına verilmesi ve bu kapsamda Möngke'nin kağan yapılışı anlatılmıştır. Möngke Kağan'ın ölümü sonrası Toluy oğulları arasında yaşanan mücadeleler esnasında ortaya çıkan kağan adaylarının taht törenleri incelenmiştir. Büyük Moğol Ulusu'nda, Aka sıfatını üstlenen kişilerin önemi ve bazı dönemlerde kağanlık üzerinde ne denli büyük etkiye sahip oldukları anlatılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler-** Büyük Moğol Ulusu, Akalar, Cengiz Han, Ögedey Kağan, Möngke Kağan.

### The Importance of Aqa in the Determining of a Khagan in the Yeke Monggol Ulus (Great Mongol Ulus) in the 13<sup>th</sup> Century

**Abstract-** In this study, the place and importance of Aqa on the throne of the Great Mongol Ulus is examined. In this regard, a continuing path was followed, starting with the election of Temuchin (Genghis Khan) as the ruler of the Mongols. Genghis Khan's first attempt to determine the crown prince was discussed. The influence of Chagatai which received the aqa title, on the Ogedei khaganate is described. The process of becoming the khan of Guyuk, the son of Ogedei, was discussed. During the Aqaness of Jochi's son Batu, the right to the throne was taken from the Ogedei Dynasty and given to Toluids. In this context, the appointment of Mongke as khagan by Batu is explained. The throne ceremonies of the khagan candidates who emerged during the struggle between the sons of Tolui after the death of Mongke Khagan were examined. It was tried to explain the importance of the persons who assumed the title of Aqa in the Great Mongol Ulus and how much influence they had on the khaganate in some periods.

**Keywords** – Great Mongol Ulus, Aqas, Genghis Khan, Ogedei Khagan, Mongke Khagan.



## Giriş

Cengiz Han'ın<sup>1</sup> 1206 yılında kurmuş olduğu Büyük Moğol Ulusu'nun dil, tarih, kültür ve farklı yönlerinin aydınlatılmasında önemli yere sahip eserlerden biri Mongolun Nigoça Tobçıyan dır. Eserin değerini, dönemin çağdaşı olan müellif ya da müellifler tarafından kaleme alınması artırmaktadır. Ayrıca eserin muhtevasında bulunan olaylar, dışarıdan bir bakış açısıyla değil de sürece dâhil olmuş kişi ya da kişilerin gözünden verilmektedir. Bu nedenle Moğol devlet teşkilatı içerisinde bulunan birçok sıfat, unvan ve makama anlatılan olaylarda yer verilmektedir. Bunlardan birisi de Aka<sup>2</sup> (ᠠᠬᠠ) dır. Eserde Aka kelimesinin dönemin Moğol toplumunda birçok farklı anlamlarda saygınlık ifadesi olarak kullanıldığı görülmektedir. Kelime eserden anlaşıldığı üzere genellikle kan bağına dayalı yaşça büyük erkek kardeş (ağabey) manasına gelmektedir.<sup>3</sup> Bir diğer anlamının, koca (erkek eş) olduğu görülmektedir.<sup>4</sup> Bu iki akrabalık bildiren manaları haricinde Aka kelimesinin lider, önder ve bey diye açıklanabilecek anlamları da bulunmaktadır.<sup>5</sup> Ayrıca farklı eserlerden teyidi yapılmak üzere çeşitli kişilere de bu sıfatın atfedildiği bilinmektedir.<sup>6</sup> Ancak çalışmamızda özellikle Büyük Moğol Ulusu'nda Cengiz Han Hanedanı'na mensup olup, Aka sıfatına haiz olan kimseler üzerinde odaklanılmıştır.

## Hanedan Akaları

1206 yılında kurulan Büyük Moğol Ulusu'nun ilk hükümdarı Cengiz Han'dan (1206-1227) başlayarak, devletin yönetimini ele alacak kişiler bu görevi kendi rızaları ile değil de itibar sahibi bir başkasının tavsiyesi ile üstleniyormuş gibi görünmeyi gelenek haline getirmişlerdir. Elbette burada niyet okumak gibi bir düşüncemiz olmamakla birlikte, yaşanan süreç içerisinde birçok defa bu durumun örnekleri görülmektedir. Bu sırada Aka olarak bilinen kişiler ortaya çıkarak yeni hükümdarın belirlenmesini sağlamaktadırlar. Hatta Temüçin'in (Cengiz Han'a doğduğunda verilen ad) ilk

han ilan edilip tahta geçirilmesi sırasında da aynı şekilde tatbik edilmiştir. Temüçin'e han olması konusunda ilk işaret andası Camuha'dan ayrıldıkları sırada onlara katılan Kurçı tarafından yapılmıştır.<sup>7</sup> Sonrasında Negün Taycı'nin (Temüçin'in amcası) oğlu Kuçar, Kutula Kağan'ın (Temüçin'in dedesi Bartan Bagatur'un kardeşi) oğlu Altan ve Öhin Bargay'ın (Temüçin'in dedesinin kardeşi) Kutuktu Cürki'den torunu Saça Begi aralarında anlaşarak Temüçin'i, 1202 yılı öncesinde han yapmaya karar vermişlerdir.<sup>8</sup> Temüçin ise onların han olmasının daha doğru olacağı yönünde bir teklif yöneltmiştir. Ancak, Altan ve Kuçar teklifi kabul etmemişlerdir.<sup>9</sup> Böylelikle hanlık üzerinde hak sahibi olacak kişiler bu haklarından Temüçin lehine feragat etmiş ve onun han olmasına vesile olmuşlardır. Hatta Temüçin'in Moğollara han yapılmasına kızan Camuha, bu olayın müsebbibi olarak Altan ve Kuçar'ı görmüş ve onlara ağır bir serzenişte bulunmuştur.<sup>10</sup>

Süreç içerisinde Temüçin'in kendisini hanlığa yükselten kişiler ile arası bozulmuştur. İlk olarak Saça Begi'nin temsil ettiği Cürkin boyu düzenlenen bir toyda çıkan anlaşmazlıklar sonrası meydana gelen savaşta Temüçin tarafından yenilmiş ama aralarında barış yeniden tahsis edilmiştir. Bir süre sonra barışa rağmen Cürkinler yine Temüçin'in tebaasına saldırdığı için Saça Begi yakalanarak idam edilmiştir.<sup>11</sup> Altan ve Kuçar ile arasının bozulmasına ise, 1202 yılında Tatarlara karşı verilen mücadelede onların ganimet peşine düşerek savaş düzenini bozmaları sebebiyet vermiştir. Sonrasında Temüçin'in gazabına uğradıkları için ondan ayrılmışlardır. Bu durum aralarındaki hukuku o kadar olumsuz etkilemiştir ki Altan ve Kuçar, Temüçin'e rakip olan Camuha'nın tarafına geçerek saf değiştirmişlerdir.<sup>12</sup> Temüçin, Kereit hanı Tuğrul (Ong Han) ile de sıhrî akrabalık kurmak isterken yaşanan menfi durum neticesinde hasım olmuştur.<sup>13</sup> Böylece Temüçin'e karşı, Altan ve Kuçar'ın katılımlarıyla başını

<sup>1</sup> Unvanın çeşitli yazılışları olmasına rağmen literatüre genel olarak bu şekilde geçtiği için böyle yazılması uygun görülmüştür. Kaynaklara göre farklı yazımları için bk. Çetin Kaya, "XIII. Yüzyıl Büyük Moğol Ulusu'nda Kağan ve Han Unvanlarının Kullanımına Dair Bir İnceleme", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 21, 2020, ss. 290-297.

<sup>2</sup> Bu kelimenin tarihsel sürecine dair bilgi için bk. Faruk Sümer, "Ağa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 1, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, ss. 451-452.

<sup>3</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça Tobçıyan*, (Trs. B. Sumyabaatar), Ulsin Hevlelin Gazar, Ulaanbaatar, 1990, s. 758; Francis Woodman Cleaves, "Aqa Minu", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 24, Cambridge, 1963, ss. 68-71; Ferdinand D. Lessing, *Moğolca Türkçe Sözlük I*, (Çev. G. Karaağaç), TDK, Ankara, 2003, s. 95; Volker Rybatzki, *Die Personennamen und Titel der Mittelmongolischen Dokumente*, Publications of the Institute for Asian and African Studies, Helsinki, 2006, s. 45.

<sup>4</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 58; Cleaves, "Aqa...", s. 68-69; Rybatzki, *Die Personennamen...*, s. 45.

<sup>5</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 155, 157, 192-194, 214; Lessing, *Moğolca Türkçe...*, s. 95; Rybatzki, *Die Personennamen...*, s. 46.

<sup>6</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*; Alâeddin Atâ-Melik Cuveynî, *Târîh-i Cihân Güşâ*, (Neşr. Muhammed Kazvîni), İntişarat-ı Hermes, Tahran, 2016; Alaeddin Ata Melik Cuveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK, Ankara, 2013; Reşidüddin Fazlullah Hemedânî, *Câmiu't Tevârih*, C. I-II, (Neşr. M. Ruşen – M. Musevi), İntişarat-ı Elburz, Tahran, 1995; George Lane, "Arghun Aka: Mongol Bureocrat", *Iranian Studies*, Vol. 32, No. 4, 1999.

<sup>7</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 197-201; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, (Çev. A. Temir), TTK, Ankara, 1995, s. 55-56; Anonim, *The Secret History of the Mongols*, (Çev. Igor de Rachewiltz), Brill, Leiden, 2004, s. 47-48; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihçesi*, (Çev. M. L. Kaya), (Ed. E. Kalan), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 63.

<sup>8</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 204-205; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 57; Anonim, *The Secret...*, s. 49; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihçesi*, s. 64.

<sup>9</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 417-418; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 104; Anonim, *The Secret...*, s. 101; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihçesi*, s. 131.

<sup>10</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 219-220; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 61; Anonim, *The Secret...*, s. 53; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihçesi*, s. 71.

<sup>11</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 226-232, 243-247; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 62-63, 65-66; Anonim, *The Secret...*, s. 54-56, 59; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihçesi*, s. 72-73, 75.

<sup>12</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 249.

<sup>13</sup> Temüçin kendi kızı Koçin Beki'yi Tuğrul Han'ın torunu Tusaka'ya vermek istemiştir. Ayrıca Tuğrul Han'ın kızı Çağur Beki'yi de kendi oğlu Çuci'ye gelin almayı ümit etmiştir. Ama Tuğrul Han'ın oğlu Sengüm, Temüçin ve ailesini küçümsemiş ve onlarla hısum olmayı engellemiştir. Bu olay sonrasında da Temüçin ile Tuğrul Han'ın arası bozulmuştur. Bk. Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 347-349; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 88-89; Anonim, *The Secret...*, s. 84; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihçesi*, s. 114; Çetin Kaya, "Cengiz Han'ın Kızları ve Yapmış Oldukları Evlilikler", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 22, 2021, ss. 190-191.

Camuha ve Tuğrul Han'ın çektiği bir cephe oluşmuştur.<sup>14</sup> Taraflar arasında yaşanan elçi trafiğinde geçen konuşmalardan anlaşıldığı üzere, Temüçin kendisini han olmaya teşvik eden Altan ve Kuçar'ın diğer ittifağa dâhil olmalarını sadakatsizlik ve ikiyüzlülük olarak nitelendirmiştir.<sup>15</sup> Netice olarak Moğolistan'ı tek bayrak altında toplayacak çatışmalar sırasında Altan ve Kuçar ortadan kaldırılarak mahiyetleri de Temüçin tarafından esir edilmiştir.<sup>16</sup>

Büyük Moğol Ulusu'nun Cengiz Han'dan sonra hükümdarlığını yapacak kişinin belirlenmesinde de akalığın önemli etkisi olmuştur. İlk olarak Cengiz Han kendisinin yerine bir veliaht bırakılması istendiğinde "Oğullarımın akası Çuci dir" diyerek onu işaret etmiştir.<sup>17</sup> Ancak Cengiz Han'ın diğer oğlu Çağatay bu duruma, Çuci'nin doğumu ile ilgili şüpheleri gündeme getirerek karşı çıkmıştır. Çünkü Çuci'nin doğumu annesi Börte'nin Merkit boyu tarafından kaçırılması sonrasında gerçekleşmiştir. Bu nedenle Cengiz Han'ın oğlu olup olmadığı şüpheler vardır. Çağatay da onu bu nedenden dolayı ağabeyi olarak görmeyi reddetmiştir.<sup>18</sup> Neticede Çağatay, Çuci'nin Büyük Moğol Ulusu'na veliaht tayin edilmesine veya bir veliaht adayı göstermesine engel olmuştur. Böylelikle Çağatay Aka sıfatıyla kardeşi Ögedey'in (1229-1241) kağanlık tahtına çıkacak kişi olmasını önermiştir. Çağatay bu önerisini babası ve Çuci dâhil diğer kardeşlerine de kabul ettirmeyi başarmıştır.<sup>19</sup> Cengiz Han oğullarının varmış oldukları uzlaşmadan vazgeçmemelerini engellemek istemiştir. Sözünden dönenlerin akıbetini daima hatırlatmak için Altan ve Kuçar'ın mahiyetini Çuci ve Çağatay arasında taksim etmiştir.<sup>20</sup> Cengiz Han'ın 1227

yılında ölümü sonrasında da Ögedey'in kağanlık tahtına çıkışının garantörlüğünü Aka sıfatıyla Çağatay üstlenmiştir.<sup>21</sup> 1228<sup>22</sup> ya da 1229<sup>23</sup> yılında düzenlenen kurultay sırasında Ögedey kağanlık makamını diğer hanedan üyelerine teklif etse dahi onlar kabul etmemişlerdir. Böylece ağabeyi Çağatay, kardeşi Toluy ve amcası Temüğe'nin dâhil olduğu bir merasimle Ögedey kağanlık tahtına oturtulmuştur.<sup>24</sup> Ancak Ögedey kağan olduktan sonra Çağatay'ın aile içerisindeki konumuna ve kendisini bulunduğu makama getirmesindeki çabasına olan saygısını sürdürmüştür. Bu nedenle almış olduğu önemli kararlarda daima Çağatay'ın onayına başvurmuştur.<sup>25</sup>

Ögedey Kağan'ın 1241 yılında ölümü<sup>26</sup> sonrasında yaklaşık beş yıl boyunca eşi Töregene Hatun onun makamına naiplik yapmıştır.<sup>27</sup> Töregene'nin naip olması kararı da yine Çağatay'ın önderliğinde toplanmış olan bir kurultayda alınmıştır.<sup>28</sup> Bu dönemde Çağatay'ın devlet yönetiminde nüfuzu iyice artmıştır. Ancak birkaç ay sonra ölümüyle bu durum sona ermiştir.<sup>29</sup> Töregene Hatun'un devlet idaresini elinde bulundurduğu sırada Cengiz Han'ın küçük kardeşi Temüğe Odçı'nın<sup>30</sup> kağanlık makamını ele geçirmek için komplo hazırlığı içinde olduğuna yönelik bir istihbarat gelmiştir. Bu olay üzere Töregene Hatun acilen hanedan mensuplarına haber yollayarak yeni kağanın seçilmesi için kurultay tertiplenmesini kararlaştırmıştır.<sup>31</sup> 1246 yılında toplanan kurultayda Göyük'ün (1246-1248) tahta geçirilmesi kararlaştırılmıştır. Göyük de diğer hanedan üyelerinin daha munasip olduğunu söyleyerek bu görevi onlara tavsiye etme geleneğini sürdürmüştür.<sup>32</sup> Ama kurultayda hanedan üyeleri arasında Aka konumunda olan Çuci'nin oğlu Orda<sup>33</sup> ve

<sup>14</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 349-352; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 89-91; Anonim, *The Secret...*, s. 84-85; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 114-115.

<sup>15</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 416-420; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 104; Anonim, *The Secret...*, s. 101-102; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 131.

<sup>16</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 770-771; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 179; Anonim, *The Secret...*, s. 187; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 226.

<sup>17</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 758.

<sup>18</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 758-761; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 175-178; Anonim, *The Secret...*, s. 183-186; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 221-225; Ekrem Kalan, "Tarih Kaynaklara Göre Cuci Adının Kökeni ve Cengiz Kağan'a Oğul Olma Sorunsalı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXVII, S. 1, İzmir, 2012, ss. 119-130; Saadettin Yağmur Gömeç, "Çingiz Han'ın Topraklarında Bölünme", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2, 2019, s. 204.

<sup>19</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 767-776; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 178-181; Anonim, *The Secret...*, s. 186-188; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 225-227; Çetin Kaya, "Büyük Moğol Ulusu'nda İlk Veliaht Tayini Hususuna Dair Bir İnceleme", *USAD*, S. 14, 2021, ss. 25-26.

<sup>20</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 770-771; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 179; Anonim, *The Secret...*, s. 187; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 226.

<sup>21</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 822-824; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 190-191; Anonim, *The Secret...*, s. 200; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 241; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 635-636; Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 247-248; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 188-189.

<sup>22</sup> Anonim, *The Secret...*, s. 984; Sagan Setsen, *Erdenin Tovç*, (Haz. M. Bayarsihan), Tüühen Survalç Biçgiin Tsvral, Ulaanbaatar, 2006, s. 90.

<sup>23</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 634, 637; Lubsandanzan, *Altan Tovç*, (Haz. Ş. Çoimaa), Mongol Tüühen Survalç Biçgiin Tsvral, Ulaanbaatar, 2006, s. 225; Michal Brain, *Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia*, Curzon Press, London, 1997, s. 10.

<sup>24</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 822-824; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 191; Anonim, *The Secret...*, s. 200; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 241; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 635-636; Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 247-248; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 188-189; Ahmed Tebrizi, *Şehinşâhnâme*, (Haz. M. G. Kaheki – C. R. A. Abadi), İntişarat-ı Doktor Muhammed Afşar, Tahran, 2019, s. 342-345.

<sup>25</sup> Anonim, *Mongolun Nigoça...*, s. 825-832; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 191-192; Anonim, *The Secret...*, s. 200-201; Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 241-242.

<sup>26</sup> Lubsandanzan, *Altan...*, s. 226; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 674; Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 261; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 198.

<sup>27</sup> Johann de Plano Carpini, *Moğol Tarihi ve Seyahatname*, (Çev. E. Ayan), Derya Kitapevi, Trabzon, 2000, s. 117-118; Plano Carpini, *Johannes, Tatarlar Olarak Andığımız Moğolların Tarihi*, (Çev. A. T. Özcan), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2022, s. 115-116.

<sup>28</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 298; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 228.

<sup>29</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 327; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 248.

<sup>30</sup> Reşidüddin Fazlullah Hemedâni, *Kitâb-ı Nesebnâme-i Mulûk*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kitaplığı, Envanter Nu: 2937, vr. 114a.

<sup>31</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 305; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 233. Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 801-802.

<sup>32</sup> Gregory Abu'l Farac, *Abu'l Farac Tarihi*, C. II, (Çev. Ö. R. Doğrul), TTK, Ankara, 1999, s. 546.

<sup>33</sup> Plano Carpini, *Moğol Tarihi...*, s. 116; Johannes, *Tatarlar Olarak...*, s. 114.

Çağatay'ın oğlu Yisü Möngke Göyük'ün elinden tutarak onu kağanlık makamına törenle oturtmuşlardır.<sup>34</sup> Ancak Ögedey'in veliaht olarak üçüncü oğlu Köçü'den torunu Şiremün'ü bıraktığı şeklinde bazı bilgilerde kaynaklarda görülmektedir.<sup>35</sup> Göyük iktidarı ele aldıktan sonra Çağatay Hanlığı tahtına müdahale ederek mevcut veliaht Kara Hülegü'nün bu hakkını yok saymıştır. Göyük kendisinin kağanlık tahtına geçmesinde etkisi bulunan Yisü Möngke'yi, ödüllendirerek Çağatay Hanlığı'na han olarak atamıştır.<sup>36</sup> Ayrıca Temüğe Odçı'nın kağanlık makamını ele geçirmek adına herhangi bir girişimde bulunup bulunmadığına dair soruşturmanın yapılması için Orda ve Toluy'un oğlu Möngke (1251-1259) tayin edilmiştir. Ancak onlar, Temüğe'ye bağlı bazı kimselerin idamı ile meseleyi kapatmışlardır.<sup>37</sup>

Göyük'ün 1248 yılında ani ölümü ile birlikte Ala Kamak'ta Cengiz Han'ın hanedanından şehzadelerin katılımı ile bir toplantı düzenlenmesi kararlaştırılmıştır.<sup>38</sup> Bu toplantıya Çuci'nin oğlu Batu, Aka sıfatıyla liderlik edecektir.<sup>39</sup> İlk olarak bölgeye ulaşan Göyük'ün oğulları Batu'nun onlara karşı tutumlarından rahatsız olmuş olacaklar ki diğer şehzadelerin gelmesini beklemeden toplantı alanından ayrılmışlardır.<sup>40</sup> Ala Kamak'a diğer şehzadelerin gelmesi ile toplantı başlamıştır. İlk olarak Batu'dan hanedana mensup en yaşlı ve tecrübeli şehzade olduğu için ya kendisinin hükümdar olması ya da başka birisini önermesi istenmiştir. O da toplantıda yapmış olduğu konuşmasında, Toluy'un oğlu Möngke'nin meziyetlerinden bahsetmiştir. Onun Cengiz Han'ın yanında bulunduğu için bütün Moğol yasalarını çok iyi bildiğini vurgulamıştır. Ayrıca başarılarını sıralayarak kağanlık makamına en layık kişinin Möngke olduğunu söylemiştir. Toplantıya katılan şehzadeler de Batu'nun bu sözlerini haklı bularak Möngke'nin kağan olmasını onaylamışlardır. Böylece Kerulen Nehri kenarında düzenlenecek olan esas kurultay için Möngke, kağanlık namzedi ilan edilmiştir.<sup>41</sup> Kurultaya kadar geçen süre

zarfında da Göyük'ün eşi Oğul Gaymış Hatun kağanlık makamına niyabet etmeye tayin edilmiştir.<sup>42</sup> Netice itibarı ile Ögedey ve Çağatay hanedanlarından bazı kimselerin karşı çıkmasına rağmen Möngke, 1251 yılı Temmuz ayı içerisinde Kerulen Nehri kıyısında düzenlenen bir kurultayda kağan ilan edilmiştir. Bu kurultaya Batu katılmamış olmasına rağmen kardeşi Berke'yi kendisine vekil olarak yollamıştır. Toluy'un diğer oğlu Kubilay ve Berke, Möngke'yi kağanlık tahtına oturtmuşlardır.<sup>43</sup> Böylece Batu sayesinde kağanlık makamı Ögedey Hanedanı'nın elinden alınarak Toluy oğullarına geçmiştir. Özellikle Ögedey ve Çağatay Hanedanları bu durumdan oldukça fazla etkilenmişlerdir. Bu hanedanlara mensup birçok kişi ya öldürülmüş ya da sürgün edilmiştir.<sup>44</sup> Vermiş olduğu destek nedeniyle Batu'nun, Möngke Kağan zamanında kağanlık makamı üzerinde önemli bir nüfuza sahip olduğu dönemin kaynaklarından da teyit edilmektedir.<sup>45</sup>

Batu'nun 1255 yılında ölümü<sup>46</sup> ile birlikte kağanlık nazarında Aka sıfatını kimin üstlendiği belirsizdir. 1259 yılında da Möngke Kağan, Çin'de bulunan Song Hanedanı üzerine çıkmış olduğu seferde hastalanarak ölmüştür.<sup>47</sup> Möngke Kağan'ın ölümü ile birlikte kardeşleri Arık Buka (1260-1264) ve Kubilay (1260-1294) arasında taht kavgaları vuku bulmuştur. Möngke Kağan ölümü öncesinde Arık Buka'yı asli Moğol yurdunda bıraktığı için o, kendisini yasal varis olarak görmeye başlamıştır.<sup>48</sup> Onun Cengiz Han Hanedanı'ndan destekçileri arasında Möngke Kağan'ın oğulları Uruktaş ve Asutay<sup>49</sup>, Çağatay Hanlığı'na vekâlet eden Oragana Hatun ve Çağatay'ın torunu Algu bulunmaktadırlar.<sup>50</sup> Düzenlenen taht merasimi hakkında detaylı bilgilere sahip olmasak da muhtemelen Toluy Hanedanı'nı temsilen Asutay'ın ağabeyi Uruktaş, Çağatay Hanedanı'nı temsilen Algu, Arık Buka'yı Altay Yaylası'nda kağanlık makamına oturtmuşlardır. Ancak sonrasında Asutay'ın, Arık Buka'nın kağanlık iddiası için diğerlerinden fazla çaba gösterdiği kaynaklardan izlenebilmektedir.<sup>51</sup>

<sup>34</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 307; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. Cüveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 235; Plano Carpini, *Moğol Tarihi...*, s. 122; Johannes, *Tatarlar Olarak...*, s. 119-120; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 805-806; Tebrizi, *Şehinşâhnâme...*, s. 447-449.

<sup>35</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 804; Uluğ Bek, *Tevârih-i Çengiznâme-i Şeceret'ül Etrâk Bazı Tevârih-i Selâtin-i Türk*, Harvard University, Houghton Library. Microfilm on File No: 89-1356, vr. 71b; Brain, *Qaidu and ...*, s. 11.

<sup>36</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 311; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 238; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 804-807; Gryâsuddîn Hândmîr, *Târih-i Habîbu's Siyer*, C. III, (Neşr. M. Debirsiryaki), Ketab Furuşi Hayyam, Tahrân, 1984, s. 81.

<sup>37</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 310-311; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 238; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 806.

<sup>38</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 809-810; Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 647; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 459; Abu'l Farac, *Abu'l Farac...*, s. 552-553.

<sup>39</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 649; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 460; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 824; George Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran*, Curzon Press, London, 2003, s. 67.

<sup>40</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 317-318, 648; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 243, 459-460.

<sup>41</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 649; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 463; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 825-826; Abu'l Farac, *Abu'l Farac...*, s. 553.

<sup>42</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 319; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 243; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 810.

<sup>43</sup> Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 659-660; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 467; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 827-828; Muhammed Mîrhând, *Târih-i Ravzatu's Sağâ*, C. VIII, (Neşr. C. Kiyâfer), İntişarat-ı Esatir, Tahrân, 2006, s. 3952.

<sup>44</sup> Minhâc-ı Sirâc el-Cüzcânî, *Tabakat-ı Nâsirî*, C. II, (Neşr. A. Habîbi), İntişarat-ı Esatir, Tahrân, 2010, s. 496; Minhâc-ı Sirâc el-Cüzcânî, *Tabakat-ı Nâsirî*, (Çev. M. Uyar), Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 141-142; Vassâf, *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, (Neşr. A. Ayeti), İntişarat-ı Bonyad-ı Ferheng-i İrân, Tahrân, 1968, s. 2; Djâmal al-Karşi, *İstoriya Kazakistana v Persidskih İstoçnikah Djâmal al-Karşi al-Mulhakat Bissurah*, (Çev. Ş. H. Vohidova - B. B. Aminova), Daik Pryess, Almatı, 2005, s. 121; Çetin Kaya, "Büyük Moğol Ulusu'nda Hanedan Değişim Süreci ve Siyasi Etkileri", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 27, 2021, ss. 42-44.

<sup>45</sup> Bk. Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk 1253-1255*, (Çev. Z. Kılıç), (Ed. P. Jackson - David Morgan), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 158; Cuveynî, *Târih-i Cihân...*, s. 690-691; Cuveynî, *Tarih-i Cihan...*, s. 487.

<sup>46</sup> Altay Tayfun Özcan, *Moğol-Rus İlişkileri (1223-1341)*, TTK, Ankara, 2017, s. 203.

<sup>47</sup> Abu'l Farac, *Abu'l Farac...*, s. 578; Fasîh Hâfî, *Mucmel Fasîh*, C. II, (Neşr. S. M. N. Nasrabadi), İntişarat-ı Esatir, Tahrân, 2009, s. 811; Sagan Setsen, *Erdeniin...*, s. 91; Lubсанданзан, *Altan...*, s. 227.

<sup>48</sup> Abu'l Farac, *Abu'l Farac...*, s. 578.

<sup>49</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Kitâb-ı Nesebnâme-i...*, vr. 143a.

<sup>50</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 875.

<sup>51</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 754, 878, 883-885.

Arik Buka kağanlık iddiası ile ortaya çıkıp etrafında bulunan hanedan üyelerinin desteği ile tahta oturduktan sonra Mönğke Kağan'ın ölümü öncesinde çıkmış olduğu Çin Seferi'ni devam ettiren ağabeyi Kubilay tüm çağrılara rağmen Moğolistan'a dönmemiştir. Bu nedenle Arik Buka'nın kağanlık merasimine de katılmamıştır. Arik Buka ve taraftarları, Kubilay ve yanında bulunan kişilere elçiler yollamaya başlamışlardır. Gelen elçiler Kubilay'a, Hülegü ve Altın Orda hanı Berke'nin kağanlık için Arik Buka'yı desteklediklerini bildirmişlerdir. Ayrıca Songlar üzerine saldırılarda bulunan ordunun idaresinden Kubilay ve yanında bulunan kişilerin el çektirildiği iletilmiştir. Bu olay sonrası Ögedey Hanedanı'ndan Kadan ve Kotan'ın torunu Çing Timur<sup>52</sup>, Çağatay Hanedanı'ndan Büri'nin oğulları Açiki ve Abişka<sup>53</sup> Cengiz Han'ın kardeşi Çuci Kasar'ın oğlu Yesüngke<sup>54</sup> ve diğer bazı şehzadelerin bulunduğu bir kurultayla Kubilay, 1260 yılı yazında kağan ilan edilmiştir.<sup>55</sup> Kubilay'ın kağanlık merasiminde Kadan ve Yesüngke hanedana mensup en yaşlı şehzadelerdir. Câmîu't Tevârih'de Kadan'ın isminin Yeke (büyük, ulu)<sup>56</sup> sıfatıyla anılması<sup>57</sup> onun Aka sıfatını üstlendiği yönünde düşüncelerin önünü açmaktadır.

Arik Buka ve Kubilay taraftarları arasında kağanlık kavgası yüzünden çeşitli cephelerde savaşlar verilmiştir. Neticede Arik Buka'nın 1264 yılında ağabeyi Kubilay'a teslim olması ile Toluy oğulları arasındaki kağanlık kavgası sonlanmıştır.<sup>58</sup> Kubilay, Arik Buka'ya uygun cezayı kesmek için diğer hanedanların başında bulunan kişilere elçilik heyetleri yollayarak onların görüşlerini almak istemiştir. Bu sırada Çağatay Hanlığı'nın başında bulunan Algu'ya da elçiler gelmiştir. Algu elçiler ile geçen diyalogunda: "Bende Çağatay Hanlığı tahtına Kağan (Kubilay) ve Hülegü Aka'ya danışılmadan oturdum." ifadesini kullanmıştır.<sup>59</sup> Bu ifadeden anlaşıldığı üzere Hülegü'nün bir dönem Büyük Moğol Ulusu'nda Aka sıfatını üstlendiği görülmektedir.

Arik Buka olayının son bulmasıyla Ögedey Hanedanı'ndan Kaydu (1269-1303), bazı Cengiz Han Hanedanı'na mensup şehzadelerin desteği sayesinde kağanlık iddiası ile ortaya çıkmıştır. Dönemin kaynakları tarafından bir isyancı olarak anılması nedeniyle tahta geçiş yılı ve merasimi hakkında teferruatlı bilgiye sahip değiliz. Ancak Kaydu, yaşamı boyunca Büyük Moğol Ulusu içerisinde her daim kağanlık

iddiası için kendisine destekçiler bulmuştur.<sup>60</sup> Ama Kaydu nazarımda Aka sıfatını kimin taşıdığına yönelik kaynaklarda herhangi bir malumat bulunamamıştır.

Kubilay'ın 1294 yılında ölümü sonrasında oğlu Cinkim'den torunu olan Temür Olcaytu (1295-1307), annesi Kökecin Hatun'un devlet erkânının desteğini toplamasıyla kağanlık tahtına geçmiştir.<sup>61</sup> Temür Olcaytu zamanında Çağatay Hanedanı'ndan Büri'nin oğlu Açiki, hanedana mensup en yaşlı kişi olmuştur. Onun tüm şehzadeler ve kağan tarafından sözü dinlenen en muteber kişi olarak görüldüğü de bilinmektedir.<sup>62</sup>

### Sonuç

Büyük Moğol Ulusu'nda yeni hükümdarın belirlenmesi geleneklere uygun bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu gelenek kaynakların elverdiği ölçüde çeşitli dönemlerde gözlemlenebilmektedir. İlk hükümdar Cengiz Han dâhil olmakla birlikte XIII. yüzyıl boyunca diğer hükümdarlar da bu geleneğe uygun olarak seçilmişlerdir. Geleneğe göre, seçilecek olan hükümdar bu isteğini kendi dilendirmemektedir. Hanedan üyeleri tarafından saygı gören bir başka kişi bu işi üstlenmektedir. Bu kişi ise Aka sıfatı ile nitelendirilmektedir. Aka hükümdar namzedini ilan ederek onun kurultayda seçilmesini sağlamaktadır. Hatta hükümdar olacak kişi bu makamı diğer aile fertlerine de tavsiye etmektedir. Ama sonuç değişmemektedir. Böylece düzenlenen taht töreninde Akalar yeni hükümdarın elinden tutarak onu makamına oturturlar. Bu sayede Aka olan kişi yeni seçilen hükümdar üzerinde nüfuz sahibi olarak devlet yönetiminde etkin hale gelmektedir. Bazı dönemlerde Aka'nın hanedanın farklı kollarına da hükümdarlık verebildiği kaynaklardan takip edilebilmektedir. Bir önceki hükümdarlar tarafından bırakılan veliahtlar bile Akaların muhalefetine maruz kalarak bu hakları ellerinden alılabilmıştır. Ayrıca taht kavgalarında ortaya çıkan hükümdar namzetlerinin çokluğu Aka sayılarını da artırabilmektedir. Ancak genellikle her namzet kendisini tahta çıkaracak bir Aka'ya ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle Büyük Moğol Ulusu hükümdarlarının seçiminde ve devletin yönetiminde rahatlıkla Akalığın yeri yadsınamaz derecede mühimdir diyebiliriz.

<sup>52</sup> Reşiduddîn Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 623-624, 631.

<sup>53</sup> Reşiduddîn Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 754.

<sup>54</sup> Reşiduddîn Fazlullah, *Kitâb-ı Nesebnâme-i...*, vr. 104a.

<sup>55</sup> Reşiduddîn Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 875-876.

<sup>56</sup> Rybatzki, *Die Personennamen...*, s. 725-726.

<sup>57</sup> Bk. Reşiduddîn Fazlullah, *Câmiu't...*

<sup>58</sup> Reşiduddîn Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 886; Hâfiz Ebrû, *Zeyl-i Câmiu't Tevârih-i Reşîdî*, (Neşr. H. Beyani), İntişarat-ı Encümen-i Asar-ı Milli, Tahran, 1972, s. 193.

<sup>59</sup> Reşiduddîn Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 890.

<sup>60</sup> Bk. Djamal al-Karşi, *İstoriya Kazakistana...*; Reşiduddîn Fazlullah, *Câmiu't...*; Vassâf, *Tahrîr-i Târih-i...*; Hândmîr, *Târih-i Habîbu's...*; Mîrhând, *Târih-i Ravzatu's...*

<sup>61</sup> Reşiduddîn Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 926, 928-929, 931; Lubsandanzan, *Altan...*, s. 229; Ahmed Gaffârî Kazvîni, *Târih-i Cihân Ârâ*, (Neşr. A. Cerbezedar), İntişarat-ı Esatir, Tahran, 2018, s. 211; Fasîh Hâfî, *Mucmel...*, s. 859.

<sup>62</sup> Reşiduddîn Fazlullah, *Câmiu't...*, s. 754.

## KAYNAKÇA

- Ahmed Gaffârî Kazvîni; *Târih-i Cihân Ârâ*, (Neşr. A. Cerbezedar), İntişarat-ı Esatir, Tahran, 2018.
- Ahmed Tebrizi; *Şehinşâhnâme*, (Haz. M. G. Kaheki – C. R. A. Abadi), İntişarat-ı Doktor Muhammed Afşar, Tahran, 2019.
- Alaeddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Guşâ*, (Çev. Mürsel Öztürk), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.
- Alâeddîn Atâ-Melik Cuveynî; *Târih-i Cihân Guşâ*, (Neşr. Muhammed Kazvîni), İntişarat-ı Hermes, Tahran, 2016.
- Anonim; *Mongolun Nigoça Tobçıyan*, (Trs. B. Sumyabaatar), Ulsin Hevleliin Gazar, Ulaanbaatar, 1990.
- Anonim; *The Secret History of the Mongols*, (Çev. Igor de Rachewiltz), Brill, Leiden, 2004.
- Anonim; *Moğolların Gizli Tarihçesi*, (Çev. M. L. Kaya), (Ed. E. Kalan), Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, (Çev. A. Temir), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- Brain, Michal; *Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia*, Curzon Press, London, 1997.
- Cleaves, Francis Woodman; “Aqa Minu”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 24, Cambridge, 1963, ss. 64-81.
- Djamal al-Karşi; *İstoriya Kazakistana v Persidskih İstoçnikah Djamal al- Karşi al-Mulhakat Bissurah*, (Çev. Ş. H. Vohidova - B. B. Aminova), Daik Pryess, Almatı, 2005.
- Fasîh Hâfî; *Mucmel Fasîh*, C. II, (Neşr. S. M. N. Nasrabadi), İntişarat-ı Esatir, Tahran, 2009.
- Gıyâsuddîn Hândmîr; *Târih-i Habibu's Siyer*, C. III, (Neşr. M. Debirsiyaki), Ketab Furuşi Hayyam, Tahran, 1984.
- Gömeç, Saadettin Yağmur; “Çingiz Han'ın Topraklarında Bölünme”, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2, 2019, ss. 203-208.
- Gregory Abu'l Farac; *Abu'l Farac Tarihi*, C. II, (Çev. Ö. R. Doğrul), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- Hâfız Ebrû; *Zeyl-i Câmîu't Tevârih-i Reşidî*, (Neşr. H. Beyani), İntişarat-ı Encümen-i Asar-ı Milli, Tahran, 1972.
- Johann de Plano Carpini; *Moğol Tarihi ve Seyahatname*, (Çev. E. Ayan), Derya Kitapevi, Trabzon, 2000.
- Kalan, Ekrem; “Tarihi Kaynaklara Göre Cuci Adının Kökeni ve Cengiz Kağan'a Oğul Olma Sorunsalı”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXVII, S. 1, İzmir, 2012, ss. 119-130.
- Kaya, Çetin; “XIII. Yüzyıl Büyük Moğol Ulusu'nda Kağan ve Han Unvanlarının Kullanımına Dair Bir İnceleme”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 21, 2020, ss. 290-297.
- Kaya, Çetin; “Büyük Moğol Ulusu'nda Hanedan Değişim Süreci ve Siyasi Etkileri”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, C. 9, S. 27, 2021, ss. 37-54.
- Kaya, Çetin; “Büyük Moğol Ulusu'nda İlk Veliht Tayini Hususuna Dair Bir İnceleme”, *USAD*, S. 14, 2021, ss. 23-34.
- Kaya, Çetin; “Cengiz Han'ın Kızları ve Yapmış Oldukları Evlilikler”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 22, 2021, ss. 189-199.
- Lane, George; “Arghun Aka: Mongol Bureocrat”, *Iranian Studies*, Vol. 32, No. 4, 1999, ss. 459-482.
- Lane, George; *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran*, Curzon Press, London, 2003.
- Lessing, Ferdinand D.; *Moğolca Türkçe Sözlük I*, (Çev. G. Karaağaç), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2003.
- Lubsandanzan; *Altan Tovç*, (Haz. Ş. Çoimaa), Mongol Tüühen Survalç Biçgiin Tsvral, Ulaanbaatar, 2006.
- Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî; *Tabakat-ı Nâsirî*, C. II, (Neşr. A. Habibi), İntişarat-ı Esatir, Tahran, 2010.

- Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî; *Tabakât-ı Nâsirî*, (Çev. M. Uyar), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016.
- Muhammed Mîrhând; *Târîh-i Ravzatu's Safâ*, C. VIII, (Neşr. C. Kiyânfer), İntişarat-ı Esatir, Tahran, 2006.
- Özcan, Altay Tayfun; *Moğol-Rus İlişkileri (1223-1341)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2017.
- Plano Carpinili Johannes; *Tatarlar Olarak Andığımız Moğolların Tarihi*, (Çev. A. T. Özcan), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2022.
- Reşîduddîn Fazlullah Hemedânî; *Câmiu't Tevârih*, C. I-II, (Neşr. M. Ruşen – M. Musevi), İntişarat-ı Elburz, Tahran, 1995.
- Reşîduddîn Fazlullah Hemedânî; *Kitâb-ı Nesebnâme-i Mulûk*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kitaplığı, Envanter Nu: 2937.
- Ruysbroeckli Willem; *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk 1253-1255*, (Çev. Z. Kılıç), (Ed. P. Jackson – David Morgan), Kitap Yayınları, İstanbul, 2010.
- Rybatzki, Volker; *Die Personennamen und Titel der Mittelmongolischen Dokumente*, Publications of the Institute for Asian and African Studies, Helsinki, 2006.
- Sagan Setsen; *Erdeniin Tovç*, (Haz. M. Bayarsihan), Tüühen Survalç Biçgiin Tsvral, Ulaanbaatar, 2006.
- Sümer, Faruk; "Ağa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, ss. 451-452.
- Uluğ Bek; *Tevârih-i Çengiznâme-i Şeceret'ül Etrâk Bazı Tevârih-i Selâtin-i Türk*, Harvard University, Houghton Library, Microfilm on File No: 89-1356.
- Vassâf; *Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*, (Neşr. A. Ayeti), İntişarat-ı Bonyad-ı Ferheng-i İran, Tahran, 1968.

## EXTENDED ABSTRACT

In the Great Mongol Ulus, the choice of khagan depends on a certain tradition. This tradition was applied in the same way when Temuchin (Genghis Khan) was first elected as ruler. In accordance with this tradition, Temuchin himself could not offer to become the ruler. His other relatives, who wanted to make him ruler, made this offer. Thus Temuchin was able to become the khan of the Mongols. His relatives, Altan and Khuchar and Sacha Beqi were instrumental in him becoming khan. This tradition was again applied at the time when Genghis Khan was going to appoint his own crown prince. Although Genghis Khan wanted to make his eldest son Jochi crown prince, this situation was not accepted. His second son, Chagatai, received the title of Aqa and directed the appointment of the crown prince in the direction he wanted. Thus, he made his third brother Ogedei the crown prince with the consent of his other brothers.

After the death of his father Genghis Khan in 1227, Chagatai also made his brother Ogedei a khagan. During his khaganate, he was highly respected and influenced the decisions made. After Ogedei's death, he appointed his wife Toregene Khatun as regent. After the long-term regency of Toregene, his son Guyuk was made khan. During his enthronement ceremony of Guyuk, Yesu Mongke, the son of Chagatai, and Orda, the son of Jochi, received the title of Aqa. In this way, Yesu Mongke, who was rewarded by Guyuk, ascended to the throne of the Chagatai Khanate. With this incident, the current crown prince in Chagatai Khanate was ignored and his right was usurped.

After Guyuk's death, Jochi's son Batu received the title of Aqa. It's probably around this time that Orda also died. When Batu became Aqa, he made a dynastic change in the Great Mongol Ulus. He took the khaganate from the Ogedei dynasty and gave it to the Tolui dynasty. He decided that Mongke, the son of Tolui, should be elected the new khagan. Mongke appointed Oghul Kaimish Khatun, the wife of Guyuk, as regent until he was elected khan. As a result, Mongke was elected as a khagan. Many people belonging to the Chagatai and Ogedei dynasties were either killed or exiled during this time. After the death of Mongke Khagan, wars for the throne broke out between the sons of Tolui. Ariq Buqa and Khublai organized congresses in different places and became khagans. Also near them were the Aqas, who were also guides. As a result of the battles that took place between Ariq Buqa and Khublai, Khublai was victorious. Khublai has sent an embassy delegation to promote his reign. At this time, an embassy delegation also visited Alghu, the ruler of the Chagatai Khanate. As it is clear from Alghu's discourses, Hulagu was also referred to as Aqa in the Great Mongol Ulus for a period.

Kaidu of the Ogedei dynasty waged war against Kublai and wanted to make him accept his own khaganate. Kaidu organized a quriltai. Kaidu was elected as khan at this congress. It is not known who is Aqa in this quriltai. It can be seen from the sources that there are persons who supported them with the title of Aqa besides the khagans who took over during the 13<sup>th</sup> century. This has been a tradition that has been going on for many years, starting with the first ruler Genghis Khan in Great Mongol Ulus. For this reason, the Aqas played an important role in determining the governance of the Great Mongol Ulus. Therefore, it is very important to understand the place of Aqa from the Mongolian state organization in 13<sup>th</sup> century.

## Ortaçağ’da Bir Yorumcu: İbn Rüşd - Bir Giriş Metni

Songül KÖSE<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Doktor, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İstatistik Bölümü, İSTANBUL.  
\* [songl.kse@gmail.com](mailto:songl.kse@gmail.com)

**Öz-** Bu makalede, Aristoteles’in en iyi yorumcusu olarak görülen ve bu nedenle de felsefe tarihinde “yorumcu” unvanını alan İbn Rüşd’ün felsefesi ile düşünce alanlarındaki temel noktalar (bilgi anlayışı, varlık görüşü, siyaset felsefesi), onun yorumcu olma özelliği göz önünde tutularak ele alınıp kısaca açıklanmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken Aristoteles’in İbn Rüşd üzerindeki etkisine, onun Aristoteles’ten ayrıştığı noktalara ve bunların nedenlerine değinilmeye kalmayıp Platon’un sahneye hangi aşamada girdiğini açıklamak da amaçlanmaktadır. Kısacası bu makaledeki temel amaç, İbn Rüşd’ün yorumcu sıfatına vurgu yapılarak onun farklı disiplinlerdeki düşünce ve görüşlerinin oluşumuna kısaca değinilmesi ve böylelikle bu farklı alanlara dair anlayışının genel bir resminin sunulmasında bir giriş yazısı ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler-** İbn Rüşd, Aristoteles, epistemoloji, ontoloji, siyaset felsefesi.

### A Commentator in the Medieval: Averroes – An Introductory Text

**Abstract-** In this article, the philosophy of Averroes, who is regarded as the best commentator of Aristotle, and for this reason he has received the title of "commentator" in the history of philosophy, and the main points in his fields of thought (his conception of epistemology, ontology, political philosophy) will be discussed and explained, taking into account his characteristic of being a commentator. In doing so, not only will Aristotle's influence on Averroes, the points where he differed from Aristotle and the reasons for these differences be addressed, but it will also be aimed to explain at what stage Plato entered the scene. In conclusion, the main purpose of this article is to provide an introduction to the formation of Averroes' thoughts and views in different disciplines by emphasizing his status as a commentator, and thus to present a general picture of his understanding of these different fields.

**Keywords** – Averroes, Aristotle, epistemology, ontology, political philosophy.



## Giriş

İlk uygarlıkları kuran insanlar belki de tarihin en gerçekçi insanları idiler. Şimdiki yaşam biçimlerimizin aksine dikkat çeken sade yaşamları, kısıtlı iletişimleri, küçük toplulukları ve az gereksinimleri, onların bu gerçekçilikleriyle uyumlu görünmektedir. Bu insanların zamanla spekülâtif ve yaratıcı düşünmeyi geliştirmeleri ile birlikte, doğayla ve basit yaşamlarıyla uyumlu olan bir yaratıcı ya da tanrı inançlarının da değişim göstermesi şartırcı değildir. Afşar Timuçin'in ifade ettiği üzere tarihte tektanrıçılığa yönelik, zihnin soyutlama gücünü kazanması ile olmuştur.<sup>1</sup> Başka bir deyişle tektanrıçılık, soyutlayıcı düşüncenin bir ürünüdür. Her ne kadar günümüz tektanrıci dini inançlarındaki tanrı görüşü ile birebir örtüşmesine de Antik Yunan felsefesindeki tek tanrı, yani yaratılanın dışındaki yaratıcı düşüncesi, nüvelerini Platon'un Demiurgos'unda<sup>2</sup> bulmuş ve bu düşünce Aristoteles, Plotinos ve St. Augustinus ile gelişmeye devam etmiştir. Böylelikle, inanç açısından Yahudi dinini ve düşünce açısından da Yunan felsefesini barındıran Hristiyan inancının, Orta Çağ düşünce dünyasında kolaylıkla yer edinmeyi başardığı söylenebilir. Hristiyan inancının akılsallaştırılması ve temellendirilmesi çabası ile birlikte felsefe, bu yoldaki bir araç olmaktan çıkıp amaç haline gelmiştir. Fakat her ne kadar Rönesans'ı doğuran, bu çağdaki düşünce gücü olsa da kilisenin ve daha geniş anlamıyla dinin her türlü felsefi araştırmanın yönünü belirlediği de unutulmamalıdır.

VI. yüzyılın başlarında Aristoteles'in mantık yazılarının (Boethius tarafından) çevrilmesi, kutsal metinlerdeki bilgilerin temellendirilmelerine önemli bir ivme kazandırmıştır. Ancak Aristoteles'in asıl etkisi XIII. yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Bunda Haçlı Seferleri (1096-1272) ve ticaret yoluyla tanınan İslam dünyası önemli rol oynamıştır, çünkü XIII. yüzyıla dek batı felsefesinde ortaya çıkan gelişmeler büyük ölçüde İslam dünyasındaki çevirilere ve yorum metinlerine dayanmaktadır.<sup>3</sup> Orta Çağ'da, Aristoteles'in en iyi yorumcusu olarak görülen ve "yorumcu" (Şarih - commentator) unvanını alan kişi de yine bu verimli İslam düşünce dünyasının bir üyesi olan İbn Rüşd'tür (1126-1198). "İbn Rüşd Latinlerde iki unvanla üne ulaşmıştır: Hekim olarak ve Aristoteles'in şârihi olarak; ama şârih olarak ünü hekim şanını fazlasıyla geçmiştir"<sup>4</sup>. Aristoteles'in eserlerini, onun öğretilerine bağlı kalarak yorumladığı için "yorumcu" olarak anılmaktadır.<sup>5</sup> Ayrıca, Aristoteles'in batılılar tarafından tanınmasına öncülük ettiği de söylenmektedir.<sup>6</sup> İbn Rüşd'ün şerhleri (yorumları) büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İbn Rüşd, büyük şerhlerde (tefsir) Aristoteles'in felsefesini kendi düşünceleri ile harmanlamakta; orta şerhlerde (telhis) Aristoteles'in felsefesini yorumlamakta; küçük şerhlerde (cevâmî) ise Aristoteles'in düşüncelerinin özeti vermektedir. Bu şerhlerin zamansal sıralamaları konusunda ise şu görüş hâkimdir: "İbn Rüşd'ün satır satır açıklamalarını gençliğinde, orta şerhlerini olgunluk çağında, büyük şerhlerini de yaşlılık döneminde kaleme aldığı yaygın bir görüştür."<sup>7</sup>

İbn Rüşd'ün şerh yazımını eşsiz kılan ve onun Şarih olarak isimlendirilmesini sağlayan sebep, sadece, Aristoteles'in metinlerindeki muğlaklık, eksiklik ve tutarsızlık gibi görünen hususları şerh ederek gidermesi değil, aynı zamanda Aristoteles'in

hakikat arayışına eşlik etmesi, salt rasyonel izahlar ile empirik izahları mecz ederek yeni bir felsefi inşa çabasıdır.<sup>8</sup>

Dolayısıyla İbn Rüşd'ün kendisi de bir sistem filozofudur ve bir yorumcu olmanın çok ötesinde eserler vermiştir. "Diyebiliriz ki, İbn Rüşd, Aristoteles'in felsefi sistemini anlamış, özümsemiş ve adeta eritip yeniden kalıba dökmüştür."<sup>9</sup> İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine ve hatta Yunan ilmine bu denli hâkim olup Yunanca bilmediği için söz konusu eserleri aslından okumadığı hem şartırcı hem de önemli bir husustur. "İbn Rüşd, Huneyn b. İshak, İshak b. Huneyn, Yahya bin Adî, Ebû Bişr Mettâ, vd. tarafından gerçekleştirilmiş Süryanice çevirilerden Aristoteles'i okumuştur."<sup>10</sup>

## Bilgi Anlayışı

Epistemoloji konusunda İbn Rüşd, yorumcusu olduğu Aristoteles'in duyu, dört neden, sınıflandırma (duyu + hafıza + soyutlama), tümevarım (epagōgē), tümdengelim, öz (bir türün özü: cins + ayırt edici özellik) gibi düşüncelerinden yararlanmıştı. İbn Rüşd'e göre bir şeyi bilmek, tıpkı Aristoteles için de olduğu gibi, o şeyin nedenlerini bilmektir. Bilginin oluşabilmesi için bir bilene (özneye) ve bir bilinene (varolana) ihtiyaç vardır. Dolayısıyla denebilir ki, insan bilgisi her zaman bir varolanla ilgilidir. (Konuyla ilgili ayrıntıya "İnsan Bilgisi" alt başlığında değinilecektir.) İbn Rüşd, Aristoteles'in dört neden ilkesini kabul etmekte ve bunlardan en önemlisinin etkin (faal) neden olduğunu söylemektedir. Çünkü, ona göre, maddi, formel ve erek neden, etkin nedene bağlı iken etkin neden bağımsızdır. O, her şeyin nedeni olan etkin nedeni İlk Fail olarak adlandırmakta ve bunu İlk Akıl ile özdeş kılmaktadır. İlk Fail de İlk Akıl da Tanrı'dır. İlk Fail, özü bakımından saf eylemdir ve nedenler zincirinin sonunda yer almaktadır. O ayrıca etkin bir bilgidir, bizim bilgimiz eksik iken onun bilgisi mükemmeldir. Felsefe de onun tam ve eksiksiz bilgisine ulaşmaya çalışmaktadır.

İbn Rüşd'ün epistemolojisinde üç temel konu bulunmaktadır: İnsanın ürettiği bilgi, Tanrı bilgisi, Nedensellik. Burada bu üç önemli konu, bu sıra ile ele alınacaktır, çünkü Tanrının bilgisini açıklarken insanın bilgisine, nedenselliği açıklarken de insanın ürettiği bilgi ile Tanrı bilgisi arasındaki ilişkiye değinilecektir.

### a. İnsanın Ürettiği Bilgi

İbn Rüşd, insan bilgisinin nasıl oluştuğu ve bu bilginin doğruluğunun nasıl sağlanabileceği konusunda Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinden etkilenmiştir. Bilginin ruhun bir ürünü olması, ruhun beş yetisi ve duylardaki derece farkları, bu etkilenişin örnekleri olarak gösterilebilir. İbn Rüşd ilk olarak bilginin oluşmasındaki iki aşamadan söz etmektedir. Bunlar, ruhun içinde geçen süreçler (bilginin oluşma süreci) ve oluşan bilginin doğruluğunun kontrolüdür. O ayrıca, bu aşamaları bilgi edinmedeki basamaklar içerisinde işlemektedir.

Bilgi edinme süreci duylar ile başlamakta, akıl ile sona ermektedir. Dolayısıyla duylar bizim bilgimizin ilk kaynağıdır. Duyların gücü her insanda farklılık gösterebilmektedir. Yalnızca duylar ile elde edilen bilgiler yanıltıcı olabilmekte (ör. duyu yanılsamaları), bu nedenle aklın da yardımı gerekmektedir. Duylar aracılığıyla bilinen nesnelere varlık bakımından somuttan soyuta giden bir dereceleri vardır: Cisimdeki varlığı < duyu organındaki varlığı < imgelemedeki

<sup>1</sup> Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul, 1992, s. 243.

<sup>2</sup> Ayrıntı için Platon'un *Timaios* adlı diyaloguna bakılabilir. Platon, *Timaios*, (Çev. Erol Güneş & Lütfi Ay), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.

<sup>3</sup> Alain de Libéra, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, s. 20.

<sup>4</sup> Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük: Tarihsel Deneme*, (Çev. Ayşe Meral), Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, 62.

<sup>5</sup> "Böylece Dante'nin bile 'İlahi Komedî'sinde zikrettiği 'Şarih' sıfatına hak kazanır." T. J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), Merkez Kitabevi, Ankara, 1960, s. 133.

<sup>6</sup> İbrahim Ağaç Çubukçu, *Türk-İslâm Düşünürleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, s. 51.

<sup>7</sup> Salomon Munk, *Mélanges De Philosophie Juive Et Arabe...*, A. Franck, Paris, 1859, s. 431.

<sup>8</sup> Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021, s. 12.

<sup>9</sup> Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 32.

<sup>10</sup> Renan, *İbn Rüşd ...*, s. 57.

varlığı < anımsama yetisindeki varlığı < akıldaki varlığı. Bu da bizi Aristoteles'in de sözünü ettiği (*De Anima*) ruhun beş yetisine götürmektedir: Duyum, imgelem, hafıza, etkin akıl ve edilgin akıl. İbn Rüşd, bu beş yetiyi bilgi edinmedeki basamaklar olarak üç bölüme ayırmaktadır. Bunlardan ilki dış duyu yetileri, ikincisi iç duyu yetileri (ortak duyu<sup>11</sup>, imgelem, anımsama)<sup>12</sup> ve üçüncüsü de akıldır (maddi akıl, etkin akıl, spekülâtif akıl).<sup>13</sup> Akıl, iç duyu yetilerini; iç duyu yetileri de dış duyu yetilerini işlemektedir.

İç duyu yetilerinden ortak duyu (algı), beş dış duyunun ilettiği verileri yorumlamakta ve dış dünyadaki nesneye uygun olarak bir imge oluşmasını sağlamaktadır. Dış duyuyla elde edilen veriler, iç duyu yetisiyle daha soyut hale gelmiş olmaktadır. İmgelem ise ortak duyu aracılığıyla gelen bilgiyi işlemektedir. Duyuların tek tek algılandığı şeyleri dış dünyadaki gerçekliğe aykırı bir biçimde, ör. insan başlı bir at (sentor), bir araya getirebilmektedir. İmgeler, hem tek tek nesnelere ilgili olduğu için tekil (cüz'î), hem de bu tek tek nesnelere formalarını oluşturdukları için tûmeldir (küllî). Yine de imgelemin kavramları bir cisme bağlıdır. İbn Rüşd'e göre imgelemin oluşturduğu bilgiyle ancak sıradan insanlar yetinebilmektedir. Ayrıca, imgelemin hayvanlarda da bulunduğunu ve onların anlamalarının duyu ve ona bağlı imgelerle sınırlı olduğunu ifade etmektedir. İç duyu yetilerinden sonuncusu olan anımsama (hafıza) ise imgelerin depolandığı yerdirdir. Anımsamanın (hafıza kuvvesinin), saklama (hıfz) ve hatırlama (zıkr) olmak üzere iki işlevi bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Hayal gücünün oluşturduğu imajları önce alıp saklayan hafıza gücü daha sonra bunları iradeli veya iradesiz olarak yeniden algılayabilir. Bu yeniden algılama işleminin iradesiz gerçekleşmesi 'hatırlama', iradeli olarak yapılması ise 'düşünme'dir. ... Şu var ki düşünme yalnızca insana özgü bir yetenek olduğu halde, hatırlama, hayal gücüne sahip hayvanlarda da bulunur.<sup>15</sup>

İbn Rüşd'ün epistemolojisinde aklın işlevlerine ve kaç kısımda inceleneceğine geçmeden önce, bunların daha iyi anlaşılabilmesi için onun maddi (heyûlânî) akıl, etkin (faal) akıl, ve spekülâtif (bilfiil) akıl<sup>16</sup> kavramlarını açıklamak gerekmektedir.

Akıl ve canlılık, İbn Rüşd'e göre, insanın iki temel niteliğidir. Tekiller duyu aracılığı ile; tûmeler<sup>17</sup> ise akıl aracılığıyla kavranmaktadır. Bu nedenle de aklın amacı, tûmel ve soyut olana ve onun arkasındaki öze ulaşmaktır. Maddi (heyûlânî) aklın<sup>18</sup>, maddi olarak adlandırılmasındaki neden onun, iç duyu yetilerinin verileriyle dolaysız bir ilişkide olmasıdır, çünkü iç duyu yetileri direkt olarak maddi dünyadaki şeylerle ilgilenmektedirler. Maddi akıl edilgin ve onu, etkin akıl ile olan ilişkisinde ele almak daha açıklayıcı olacaktır: "Özünde bir tek şey olan insan aklı, kavramları oluşturması bakımından 'etkin akıl', onları kabul etmesi itibariyle de 'edilgin akıl' adını alır."<sup>19</sup> Etkin aklın iki işlevi vardır: İmgelerdeki düşünülür olanları Maddi akıl tarafından elde edilebilmesi için uygun hale getirmek ve Maddi aklı bu göreve hazırlamaktır.<sup>20</sup> Bu sayede etkinleştirilmiş olan Maddi akıl, Etkin aklın seçilir kıldığı imgelemdeki tûmeleri/formları elde etmektedir. Spekülâtif akıl,

Maddi akıl ile Etkin aklın birlikte elde ettikleri kavramlar/tûmeler/soyutlamalar arasındaki bağlantıyı anlamamızı sağlamakta ve bu yapıyı açıklamada temel kabul edilecek ilkeler oluşturmaktadır. İbn Rüşd, bu yetiyi "edinilmiş" ve "üretmiş" akıl olarak adlandırmaktadır, çünkü hem Spekülâtif aklın üzerinde çalıştığı şey (Maddi akıl da Etkin akıl tarafından hazır hale getirildiği için onu bir kenara bırakırsak) Etkin akıl tarafından üretilmiştir hem de Spekülâtif akıl da tıpkı Maddi akıl gibi Etkin akıl tarafından etkinleştirilmektedir.

Aklın işlevleri kısaca özetlenecek olursa şu üç başlık altında toplanabilmektedir: Soyutlama, birleştirme ve hüküm verme. Herhangi bir nesne algılandığında onun düşünülür yanı maddi kısımdan ayrılmakta, yani soyutlanmaktadır. Daha sonra bu soyutlamalar bir araya getirilmekte ve çeşitli bağlantılar kurularak doğru ve/ya yanlış hükümler verilmektedir.

Aristoteles'e (*De Anima* III. 4, 429a 10 – 30) dayanarak, İbn Rüşd'ün akıl üzerine yaptığı bir diğer bölümlenme ise onun pratik (amelî) ve teorik (nazarî) olarak iki kısımda incelenebileceği üzerinedir. Pratik akıl her insanda bulunur ve insanlar bu akıl sayesinde ahlaki erdemlerde bulunmaktadır (doğru eylem). Ayrıca o, insanın varlığı için gerekli olan yapıp etmelerinin kaynağıdır. Pratik aklın yargıları yalnızca iç duyu yetilerine bağlıdır. Teorik akıl ise, yalnızca var olan kavramları ve aralarındaki bağlantıyı bilmekle kalmaz, aynı zamanda bunları geliştirmektedir (doğru bilgi).

Peki, İbn Rüşd'e göre insan bilgisinin doğruluğu nasıl kontrol edilmektedir? Şeyler, bizim düşünce dünyamızdan bağımsız olarak var olmaları bakımından neseldir. Daha önce de bahsedildiği üzere, akıl sadece var olanlar üzerine düşünmektedir.<sup>21</sup> Ancak, her ne kadar tûmeler/formlar/kavramlar dış gerçeklikte varlığa sahip değilse de akıl onları da kavramakta ve bu da Etkin akıl sayesinde olmaktadır. Dolayısıyla, i) kavramların kaynağı nesnel bir şeyde mevcuttur, ii) kavramlar kişisel yargılardan bağımsızdır. Sonuç olarak, eğer bir şey hakkındaki iddiamız onun gerçeklikteki haline uyuyorsa bilgimiz/yargımız doğru, uymuyorsa yanlıştır.

## b. Tanrı Bilgisi

Daha önce de bahsedildiği üzere, İbn Rüşd'e göre, bizim bilgimizin nedeni var olan şeylerdir ve onların nedenlerini inkâr etmek bilgiyi reddetmek, bilgiyi reddetmek de aklı reddetmektir. Bununla birlikte, var olan şeylerin nedeni de Tanrı, daha doğru ifade etmek gerekirse, Tanrı'nın bilgisidir. İbn Rüşd, Tanrı'nın tikelleri ve tûmeleri/kavramları bilip bilemeyeceği konusunun tartışılması olduğunu savunmaktadır.<sup>22</sup> Tanrı şeyleri, onların özerliğini bilmesi yoluyla bilmektedir. Çünkü bir şeyin özü, onun nedenidir. Bu nedenle de değişimin bilgisine sahip olup olmadığına ilişkin soruya verilebilecek doğru yanıt, Tanrı'nın bilgisinin şeylerin sonucu değil, nedeni olduğu ve bu nedenle de şeylerdeki değişimlerden

<sup>11</sup> Aristoteles'te ortak duyu, ortak duyusalların algısını elde eder. Ortak duyusallar beş tanedir: hareket, dinginlik, sayı, biçim, büyüklük ve birlik. Ayrıntı için bkz: Aristotle, *De Anima*, (Trans. by Mark Shiffman), Focus Publishing, NewBuryPort, 2012, ss. 89-91.

<sup>12</sup> Aristoteles'te imgelem= hayal gücü, anımsama= hafızadır. Aristotle, *De Anima*, s. 104.

<sup>13</sup> İbn Rüşd'ün, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)* kitabında, yukarıda sözü edilen kavramlar aşağıdaki gibi geçmektedir: ortak duyu = el-hâssetü'l-müşterek/el-hissü'l-müşterek, imgelem = mütehayyile kuvvesi, anımsama = hafıza kuvvesi, maddi akıl = heyûlânî/mümkün akıl. Ayrıntı için bkz. İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, (Çev. Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, ss. 85-101.

<sup>14</sup> Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta...*, s. 41.

<sup>15</sup> Hüseyin Sarioğlu, *Ortaçağ Felsefesi – II*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013, s. 113.

<sup>16</sup> İbn Rüşd, Aristoteles'in *De Anima* eserine yazdığı üç şerhinde (*Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs li-Aristo, Telhîsu kitâbi'n-nefs, el-Muhtasar fi'n-nefs*) bu akıldardan kastının ne olduğunu ve işlevlerini uzun uzun anlatır. Özet bilgi için bkz. Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta...*, ss. 37-83.

<sup>17</sup> Tûmeler/kavramlar nesnelere 'kuvve', zihinde 'fiil' halinde bulunur.

<sup>18</sup> Aristoteles'in *De Anima* III.4'te *nous pathetikos* olarak adlandırdığı aklı İbn Rüşd'ün heyûlânî akıl olarak isimlendirmesi ve bu bağlamda, maddi akıl mı yoksa mümkün akıl mı olduğu konusundaki ayrıntılı tartışma için bkz. Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta...*, ss. 92-97.

<sup>19</sup> Sarioğlu, *Ortaçağ...*, s. 114.

<sup>20</sup> Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s. 153.

<sup>21</sup> Akıl önce bir şeyin var olduğuna dair bilgiye, daha sonra da o şeyin ne olduğuna dair bilgiye sahiptir.

<sup>22</sup> Çubukçu, *Türk-İslâm ...*, s. 53.

etkilenmeyeceği olmalıdır.<sup>23</sup> İnsan bilgisi yalnızca deneyimleriyle sınırlıyken; O, bütün özlerin, ilkelerin ve bağlantıların bilgisine sahiptir. Bu nedenle, Tanrı'nın bilgisi, insanların anlama yetisinin ötesinde kalmaktadır.

### c. Nedensellik

İbn Rüşd'e göre akıl, var olanları nedenleriyle (dört neden) kavramaktadır: "Akıl, varlıkları sebepleri ile idrakten fazla bir şey değildir ve bu özelliğiyle diğer idrak güçlerinden farklılaşır."<sup>24</sup> Yani bir şeyi bilmek demek, onun nedenlerini bilmektir ve bu nedenler o şeyin ilineği ile değil, özü ile ilgilidir. Bu konuda İbn Rüşd şöyle yazar: "Bilginin tanımlığı, nedenlerin bilgisidir."

Bir önceki başlıkta bilgi ile nedensellik arasındaki bağlantıya değinilmişti: Tanrı/Tanrı'nın bilgisi var olan şeylerin, var olan şeyler de insan bilgisinin nedenidir. Dolayısıyla, dünyadaki her şey bir neden-sonuç ilişkisine bağlıdır ve bu ilişki ile de açıklanabilmektedir. Zira "akıl kavrama eyleminin ve bizzat akıl yürütmenin olmazsa olmaz koşulu, nedensellik ilkesidir."<sup>25</sup> Bu neden-sonuç ilişkisi, yani nedensellik, sürekli ve zorunludur. Nedenselliğin sürekli ve zorunlu oluşu beraberinde bir düzen getirmekte ve bu da bilginin doğruluğunu sağlamaktadır. "Nedensellikten yoksun bir bilgi ise ne kanıtlanabilmekte ne de başkasına aktarılabilmektedir. Ayrıca bu durumda varolanların hiçbir özsel niteliğinden söz edilemeyeceği için bilginin yapı taşları konumundaki kategoriler yahut tümel kavramlar, anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalmaktadır."<sup>26</sup>

Var olan şeylerin kendilerine özgü bir doğaları vardır ve bu doğaları gereği de kendilerini hep aynı şekilde ortaya koymaktadırlar. Bu, İbn Rüşd'e göre "zorunlu nedensel bağlantı"dır ve alışkanlık ile karıştırılmamalıdır: örn. pamuk ateşe yaklaştırıldığında alışkanlıktan değil, doğası gereği yanmaktadır.

Duyulurlar ya algı alanı içindedir (hazır) ya da algı alanı dışındadır (gaib). Bu durumda zorunlu olarak her canlının, algı alanı içindeki duyulurları idrak etmek için duyuları, algı alanı dışındaki duyulurları idrak etmek için ise hafızası ve hayal gücü bulunmaktadır. Canlıların yaşamlarını sürdürmek için bundan fazlasına ihtiyaç yoktur. Ama insan, bir canlı olmakla beraber, yaşamını sürdürmek için yalnızca duyular ve hayal gücü ile yetinemez.<sup>27</sup>

İnsanın, diğer canlılardan farklı olarak yaşamını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu bu özellik, İbn Rüşd'e göre, akıldır. Yani, diğer canlılardan farklı olarak yalnızca insan isteyerek ve irade kullanarak hareket eder. Dolayısıyla, insanda akıl var olması için bir neden vardır. Ayrıca, İbn Rüşd'e göre, aklın çalışma biçimi de nedenseldir. Kısacası nedensellik hem bilginin oluşmasında hem de doğrulanmasında rol oynamaktadır.

### Varlık Anlayışı

İbn Rüşd'ün bilgi anlayışında nedenselliği açıklarken var olan şeylerin kendilerine özgü birer doğaları olduğu ve bu doğalarına uygun olarak eylediklerinden söz edilmişti: "Varlıkların varlığı, bu arada insanın varlığı tümüyle doğal yasaların zorunluluğundan gelmez."<sup>28</sup> Şeylerin nasıl eylediklerini yani doğalarını anlayabilmek için öncelikle onların nasıl ortaya çıktıklarını bilmek ve Tanrı ile

şeyler arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Bunun için de öncelikle âlemin bir yaratıcısının, yani failinin olduğunu kabul etmek gerekmektedir. İbn Rüşd'e göre, "Yokluktan var olma veya var olduktan sonra tekrar yok olma mevzubahis değildir, çünkü olan her şey kuvveden fiile ve fiilden kuvveye geçişten ibarettir, böylece bir şeyden kendi mislinden başka bir şey sudur etmez."<sup>29</sup> Âlemin faili, onu kuvveden fiile çıkaran gerçek ve ilk fail yani Tanrı'dır: "İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığını yaratım, inayet ve hareket ile kanıtlamaya çalışmıştır."<sup>30</sup> Ancak İbn Rüşd'ün özellikle bahsettiği iki tür delil bulunmaktadır: İneyet ve ihtira. Birincisini, "insan hakkındaki inayete ve bütün mevcudatın bu inayet namına yaratılmış bulunmasına vukuf yoludur"<sup>31</sup> olarak açıklamaktadır. İhtira delili ise, evrenin sonradan yaratılmışlığını değil yaratılmışlığını, yani kuvveden fiil hale geçmesini ifade etmektedir:

Açıktır görülmektedir ki, oluşan nesnelere her birinin varlığı, ötekinin yokluğu; yokluğu ise ötekinin varlığı demektir. Böyle olmasaydı, bir şeyin hiçbir şeyden meydana gelmesi gerekirdi; çünkü oluşmanın anlamı, bir şeyin kuvve halinden fiil haline dönüşmesi ve değişmesidir. Bu bakımdan bir şeyin yokluğunun varlığa dönüşmesi ve var olmakla nitelenmesi, yani onun oluştuğunun söylenmesi mümkün değildir.<sup>32</sup>

İbn Rüşd'e göre iki tür varolan bulunmaktadır. Bunlardan biri zorunlu varolan, yani Tanrı; diğeri ise zorunsuz varolan, yani âlemdir.

[A]llah hakkında zaman söz konusu edilemez; oysa âlem için zamanda bulunmak söz konusudur. Buna göre, öncesiz âlemlerle kıyaslamak suretiyle/onların aynı anda birlikte olduklarını söyleyemeyeceğimiz gibi, zaman ya da nedensellik bakımından Allah'ın âlemden önce olduğunu da söyleyemeyiz; çünkü öncesiz için zamanda bulunmak söz konusu olmadığı halde, âlem için söz konusudur.<sup>33</sup>

Tanrı; salt akıldır, yetkindir, varlığı kendindedir, tek ve ezeldir. Diğer varlık sınıfı âlem ise sebeplidir: "Âlem ilk heyuladan, yani ezeli maddeden meydana gelmiştir."<sup>34</sup> Ayrıca âlem, tek tek şeyler ve bir bütün olarak âlem olmak üzere kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır: "İlk Fail hem âlemdaki birliğin hem de ondaki çokluğun sebebidir."<sup>35</sup>

Tanrı ile âlem ilişkisini açıklayan teorilerden<sup>36</sup> İbn Rüşd'ün savunduğu, sürekli yaratma (el-hudûsü'd-dâim) teorisidir. Bu teori, Tanrı'nın her şeyi doğrudan yarattığını savunan tevhid ilkesiyle bağdaşmaz: "İbn Rüşd'e göre bir kerede var olan bir yaratılış ve de yoktan yaratılış yoktur. Ancak her an yenilenen bir yaratılış vardır ve bu nedenledir ki Tanrı âlemi sürekli olarak idare eder, harekete geçirir."<sup>37</sup> İbn Rüşd'ün, Tanrı ile bir bütün olarak âlem arasındaki ilişkiyi buradaki gibi sürekli bir yaratım ile açıklamaya çalışmasının nedeni, âlemin hem öncesiz hem de yaratılmış olmasının nasıl mümkün olabileceğine dair soru işaretlerinin olabileceği düşüncesidir. Bir çelişki gibi görünebilecek bu duruma İbn Rüşd'ün getirdiği açıklama şu şekildedir: "Âlem, bir fail tarafından yaratılması bakımından sonradan yaratılmış varolana, zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden olmaması bakımından da öncesiz varolana benzemektedir."<sup>38</sup>

<sup>23</sup> John F. Wippel & Alan B. Wolter (Ed.), *Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa*, The Free Press, New York, 1969, ss. 235-238.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Tutarıslığın Tutarıslığı*, (Çev. Kemal Işık & Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986, s. 291.

<sup>25</sup> Birgül, *İbn Rüşd'de ...*, s. 148.

<sup>26</sup> Sarioğlu, *Ortaçağ ...*, s. 112.

<sup>27</sup> Birgül, *İbn Rüşd'de ...*, s. 49.

<sup>28</sup> Timuçin, *Düşünce ...*, s. 255.

<sup>29</sup> Boer, *İslamda ...*, s. 135.

<sup>30</sup> Çubukçu, *Türk-İslâm ...*, ss. 52-53.

<sup>31</sup> Recep Alpyağıl (Der.), *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 387.

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Tutarıslığın ...*, ss. 55-56.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *Tutarıslığın ...*, s. 36.

<sup>34</sup> Sunar, *İslam Felsefesi ...*, s. 147.

<sup>35</sup> Sarioğlu, *Ortaçağ ...*, s. 109.

<sup>36</sup> Genel anlamda üç tür teori bulunmaktadır. İlki, kûmun teorisidir ve bu teoriye göre her şey iç içedir. Oluş, şeylerin birbirinden çıkmasıdır ve Tanrı yaratandan ziyade hareket ettiricidir. İkincisi, yoktan yaratma teorisidir; üçüncüsü ise sudur teorisidir ve buna göre birden ancak bir çıkar ve Tanrı yaratandır. Ayrıntı için bkz. Sarioğlu, *Ortaçağ ...*, ss. 108-110.

<sup>37</sup> Sunar, *İslam Felsefesi ...*, s. 148.

<sup>38</sup> Sarioğlu, *Ortaçağ ...*, s. 109.

İbn Rüşd Telhîs'te kabul ettiği sudur teorisini Aristoteles metafiziğine yazdığı Büyük Şerh'te reddederek âlemin bir bütün olarak yoktan yaratıldığını savunmuştur. Bu bağlamda İbn Rüşd, sadece hareket veren bir ilke olarak Tanrı anlayışından ziyade hareket ve varlık veren ama mevcutları yoktan yaratan bir Tanrı anlayışına ulaşmıştır.<sup>39</sup>

Tanrı her şeyin ezeli sebebi, ilk sureti ve amacıdır. Tanrı'nın varlığı gibi fiili ve dolayısıyla eseri de sürekli ve sürekli. İbn Rüşd'e göre âlemin bu sürekli deviniminin nedeni hareket etmeyen bir hareket ettiricidir ve bu hareket ettirici Tanrı'dan ilk olarak meydana gelen 'Birinci Akıl'dır ve "Halik ile kâinat arasında vasıttadır; Birinci Akıl, Halik'ten kuvvet alır, başkalarına kuvvet verir. Bütün kâinat, Birinci Akıl'ın idaresi altında olduğu halde, kendisi Cenab-ı Halik'in idaresindedir."<sup>40</sup> Dolayısıyla denebilir ki âlem hareketini hareketli olmayan bir ilk failden almaktadır. Her şey hareket ile meydana gelmekte ve Tanrı'nın fiili olan hareket de Tanrı gibi ezeli ve daimidir.

İbn Rüşd'ün açıkladığı Tanrı ile âlem arasındaki ilişki, kimileri için felsefe ile dinin çatışması olarak görülebilmektedir, ancak İbn Rüşd'ün ısrarla üzerinde durduğu üzere felsefe ile din arasında bir çatışma söz konusu değildir. Hatta dinin felsefeyle uğraşmayı tavsiye ettiğini öne sürmektedir. Din ve felsefe ilişkisini ele aldığı eseri *Faslul – Makal*'da şöyle yazmaktadır:

Eğer bu dinsel ilkeler yerindeyse, eğer bizi Gerçek Varlık'ın bilgisine giden düşünceye çağırıyorsa, o zaman biz müslümanlar, tanıtlamaya dayalı düşünmenin [yani felsefenin], Tanrısal yasanın vermiş olduğu bilgilerin asla tersini söylemeyeceğini biliriz. Çünkü gerçeklik gerçekliğin tersini söylemez, onunla uyumlu olur ve ondan yana tanıklık eder.<sup>41</sup>

Ayrıca, "Ona göre önemli olan felsefe ve vahyin birbirinden bağımsız olarak anlaşılması ve aralarında bağlantı kurulmasıdır."<sup>42</sup> Bir konu üzerinde din ve felsefenin alabilecekları konum üç türdür: i) Dinin hükmü ile felsefenin vermiş olduğu sonuç uyumludur ve bu durumda bir sorun yoktur; ii) Felsefenin bir sonuca varmış olduğu ama dinin hükmünün bulunmadığı durumlarda felsefenin kararı dikkate alınmaktadır; iii) Dinin hükmü ile felsefenin kararı çatışıyor gibi görünüyorsa, uzlaşma (te'vil) yoluna gidilmelidir, çünkü bu ikisi, tek bir hakikatin iki farklı yorum biçiminden başka bir şey değildir. "Felsefe dinin sütkardeşidir veya onlar birbirlerini tabiatları gereği seven iki arkadaş gibidir ya da ikisi tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri itibarıyla iki dostturlar."<sup>43</sup> Felsefe ile dinin çatışıyor gibi görünmelerinin nedeni, Kur'an'ın zahir ve batın olmak üzere iki anlama sahip olmasıdır. Görünür (zahir) anlamı, sıradan insanlar ve onların inanmaları içindir. Batın (gizil) anlamı ise filozoflar içindir.

"Çifte hakikat anlayışı" İslam felsefesinde meşhur filozof İbn Rüşd tarafından geliştirilmiştir. İbn Rüşd, Bir ve aynı hakikat veya doğrunun felsefede başka, dinde başka bir biçimde ifade edilebileceğini öne sürmüştür. Buna göre bir ve aynı hakikat felsefede açık ve seçik bir biçimde ve akıl temeli üzerinde anlaşılır; söz konusu

doğru, dinde mecazi terimlerle ve daha çok hayal gücüne dayanılarak ifade edilir.<sup>44</sup>

Sıradan insanların gizil anlamları bilmeleri, onlar için tehlikeli olabilmektedir. Bu nedenle bu gerçek anlamlar herkesle paylaşılmalıdır. Din ve felsefe arasında gaye birliği vardır ve bu gaye de insanı doğru/hakiki bilgiye ve doğru/ahlaklı davranışa yönlendirmektedir: "Hakikat hakikate ters düşmez, aksine onu destekler."<sup>45</sup>

### Siyaset Felsefesi

İbn Rüşd'ün siyasete dair düşünceleri daha ağırlıklı olarak 1193 ile 1198 yılları arasında Platon'un *Devlet* adlı eserine yazdığı yorum olan Telhîs's-Siyâse li Eflâtûn'da yer almaktadır. Siyaset bilimi konusundaki düşüncelerini ifade etmek üzere bu eser üzerine şerh yazmasının nedeni, Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin İbn Rüşd'ün elinde olmamasıdır.<sup>46</sup> Yine de Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Retorik* adlı eserlerine yazmış olduğu yorumlarda da onun siyaset ve ahlak üzerine fikirlerine rastlamak mümkündür.<sup>47</sup> İbn Rüşd'ün siyasete dair görüşleri, teorik ve pratik olarak iki yönlüdür. Siyasetin pratik yanına değindiği kısımda Platon'un *Devlet* eserinden faydalanırken teorik yanına değindiği kısımda da Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinden faydalanmaktadır.

İbn Rüşd, devletin sürekliliğinin ahlakın korunmasına bağlı olduğunu ifade etmektedir. O, Platon'un *Devlet* adlı eserine yazmış olduğu yorumda etik merkezli bir siyasi yaklaşım ortaya koymaktadır. Ayrıca, bir şeyin Tanrı onu emrettiği için iyi, yasakladığı için kötü olduğu şeklindeki düşünceye de şiddetle karşı çıkmaktadır. "Bir iş zati itibarıyla iyi veya fenadır veya bunun böyle olduğuna akıl hükmeder. Akli muhakeme sonunda insanın yaptığı hareket ahlakidir. Tabiatıyla sonunda cemiyetin yahut Devlet'in ıslahı için önceceğimiz merci ferdi Akıl olacaktır."<sup>48</sup>

İbn Rüşd'ün siyasete ilişkin düşüncelerini aktardığı eser olan *Telhîs's-Siyâse li Eflâtûn*<sup>49</sup> üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, insanın toplumsal bir varlık olduğundan ve devlet olmadan insanın yaşamını sürdürmesinin imkansızlığından söz etmektedir: "Siyasal bir topluluk dışında insanın mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını sürdürmesi bile imkansızdır."<sup>50</sup> Bu nedenle devletin temel görevi, insanların mutluluğa erişmelerine yardımcı olmak ve bunun için de erdemlerin insanlar arasında yaygınlaşmasını sağlamaktır. Bunu da ikna ve zorlama olmak üzere iki yol izleyerek yapmaktadır. Ayrıca erdemli bir toplumun sahip olması gereken iki bilimin hukuk ve tıp olduğunu da iddia etmektedir. Kitabın ikinci bölümünde, devlet yöneticisinin hangi özelliklere sahip olması gerektiğinden bahsetmektedir. Ona göre yöneticinin sahip olması gereken özellikler bilgelik, iyi anlayış, hayal gücü ve savaşıma yeteneğidir.<sup>51</sup>

Beden ve ruh bütünlüğünden oluşan insan varlığının doğal düzeninde ruh, bedenden daha yüksek bir mertebededir. Düşünme yetisi de insan ruhunun ayırt edici bir unsuru olduğundan, insan için iyi olan hayat

<sup>39</sup> Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (Ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 648-649.

<sup>40</sup> Rızaeddin Fahreddin, *İslam Feylesofu İbn Rüşd*, (Çev. Kaya Nuri), Çizgi Kitabevi, Konya, 2015, s. 73.

<sup>41</sup> İbn Rüşd, *Din – Felsefe Tartışması*, (Çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 64.

<sup>42</sup> Hüseyin Çaldak, "İbn Rüşd'e Göre Akli Kıyas", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 2015, s. 112.

<sup>43</sup> İbn Rüşd, *Din – Felsefe ...*, s. 115.

<sup>44</sup> Ahmet Cevzici, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 116.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Din – Felsefe ...*, s. 115.

<sup>46</sup> John Freely, *Işık Doğu'dan Yükselir: İslam Biliminin Batı Dünyasının Şekillenmesine Katkıları*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Doğan Kitap, İstanbul, 2014, s. 179.

<sup>47</sup> Muharem Kılıç, "Aristo Şarihi İbn Rüşd'ün Hukuk ve Siyaset Felsefesi", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 16. Kitap, 2007, s. 117.

<sup>48</sup> Boer, *İslamda ...*, s. 139.

<sup>49</sup> Kitap hakkında Cevher Şulul şöyle yazar: "Kısaca Telhîs's-Siyâse'nin asıl nüshası Arapça olup kaybolmuştur; Arapça'dan İbranice'ye, İbranice'den Latince'ye, İbranice ve Latince'den İngilizce'ye, sonra da aslı olan Arapça'ya Hasan Mecid el-Abidi ile Fâtıma Kâzım ez-Zehbi tarafından tercüme edildi." Cevher Şulul, "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 2008, s. 58.

<sup>50</sup> Kılıç, "Aristo Şarihi ...", s. 118.

<sup>51</sup> Ali Bardakoğlu, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XX, İstanbul, 1999, s. 266.

'akla' dayanan eylemde yatar. Siyasal yaşamda da doğal düzen, akıllıların diğerlerini yönetmesini gerektirir. Bu yüzden en iyi yönetim biçimi, aklın, bilgeliğin yönetimidir.<sup>52</sup>

İbn Rüşd'e göre en erdemli yönetim biçimi, ilk dört halife döneminde olduğu gibi cumhuriyettir. Devlet yönetiminde en gerekli şey olan erdem de insanlar arasındaki ilişkilerden doğduğunu ifade etmektedir. Ona göre adalet erdemi, yiğitlik, bilgelik, ölçülülük gibi diğer erdemlerin varlık koşuludur. Adalet erdeminden yola çıkarak değindiği bir konu da kadın erkek eşitliğidir: "Erkekler kadar kadınlar da cemiyet ve Devlet'in hizmetkârı olmalıdır."<sup>53</sup> Bu şekilde kadınların potansiyellerini hayata geçirerek daha aktif rol alabileceklerinden ve hatta sanat alanında erkeklerden daha yetenekli olduklarından bahsetmektedir: "Toplumsal durumumuz kadınlarda ne kadar büyük zenginlikler olduğunu görmemize izin vermiyor; sanki sadece çocuk doğurmak ve emzirmek için yaratılmışlardır ve bu kölelik hali onlarda büyük şeyleri yok etmiştir."<sup>54</sup> Ayrıca, insanlara zulmedilmemesi gerektiğine de vurgu yapmaktadır.<sup>55</sup> Kitabın üçüncü ve son bölümünde ise, erdemsiz şehirlerin özelliklerinden söz etmektedir.

### Sonuç

İbn Rüşd, hem Doğu hem de Batı dünyası için önemli bir düşünür olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Orta Çağ'ın din ile felsefeyi uzlaştırma çabasında büyük rol oynamış, Batı dünyasının Yunan düşüncesi ile olan bağı kurmakta en çok faydalandığı isimlerden biri olmuştur.

İbn Rüşd, Aristoteles yorumcusu olarak ün yapmıştır, fakat Yunanca bilmediği için Aristoteles'i çeviri eserler yoluyla tanımış ve bu çeviri eserler üzerine yorumlarını yazmıştır. Yine de Aristoteles yorumcusu olduğu için de kendi düşünce sisteminin şekillenmesinde Aristoteles'in felsefesi etkin rol oynamıştır. Öyle ki, bilgi anlayışı büyük ölçüde Aristoteles'in bilgi anlayışıyla benzerlik göstermektedir: Bilginin kaynağı, bilginin nedenler ile bilinmesi, insan bilgisinin oluşma süreçleri, vs. Burada Aristoteles'ten ayrıldığı bir nokta, bir İslam düşünürü olduğu için, bilginin kaynağı konusudur. İbn Rüşd'e göre Tanrı şeylerin, şeyler de insan bilgisinin kaynağı ve nedenidir. İnsanın bilgisinin oluşması üç aşamadan oluşmaktadır: Dış duyu, iç duyu, akıl. Onun bilgi anlayışının, insanın ürettiği bilgi ve Tanrı'nın bilgisi dışındaki diğer önemli konusu nedenselliklerdir. Nedensellik sayesinde bilgi oluşur ve nedensellik sürekli ve zorunlu olduğu için de bu durum beraberinde bir düzen getirmektedir. Bu durum, bilginin doğrulanmasını sağlamakta ve böylece hakiki bilgi elde edilmektedir.

İbn Rüşd'ün varlık anlayışı, İslam dininin öğretileriyle uyumludur. O, varlık anlayışı konusunda ağırlıklı olarak felsefe-din ilişkisinden ve bu ikisinin aslında aynı gerçeklik hakkında söz ettiklerinden bahsetmektedir. Felsefe ile dinin çatışıyor gibi görünmesi meselesini de kutsal kitabın görünür ve gizli olmak üzere iki anlamının olması ile açıklamaktadır. Böylece, felsefe ve din aslında çatışmamakta ve birbirlerine zıt şeyler söylememektedirler.

Bilgi ve varlık anlayışı konusunda Aristoteles'in yolundan giden İbn Rüşd, teknik nedenlerle siyaset felsefesinde Aristoteles'i değil Platon'u örnek almaktadır. Bu nedenle de devlet yapılanması konusundaki düşünceleri Platon'un *Devlet* adlı eseriyle benzerlik göstermektedir. Onun siyaset felsefesi etiğe dayanmaktadır. Siyasete dair düşünceleri mutluluk, adalet ve eşitlik temel kavramlarıyla

özetlenebilir niteliktedir. Platon ve Aristoteles'te de olduğu gibi İbn Rüşd için de mutluluk önemlidir ve devlet bunu sağlamak ve korumakla yükümlüdür. Bunun için de erdemli bir şehir tasvir etmekte ve adalet erdemini diğer bütün erdemler için bir anlamda varlık koşulu olarak görmektedir.

<sup>52</sup> Kılıç, "Aristo Şarihi ...", s. 119.

<sup>53</sup> Boer, *İslamda ...*, s. 139.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2018, s. 108.

<sup>55</sup> Sunar, *İslam Felsefesi ...*, s. 158.

**KAYNAKÇA**

- Alpyağıl, Recep (Der.); *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Aristotle; *De Anima*, (Trans. by Mark Shiffman), Focus Publishing, NewBuryPort, 2012.
- Az, Mehmet Ata; *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021.
- Bardakoğlu, Ali; "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XX, İstanbul, 1999, ss. 257-287.
- Birgül, Mehmet Fatih; *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012.
- Boer, T. J. de.; *İslamda Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), Merkez Kitabevi, Ankara, 1960.
- Cevzici, Ahmet; *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Corbin, Henry; *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.
- Çaldak, Hüseyin; "İbn Rüşd'e Göre Akli Kıyas", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 2015, ss. 99-114.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh; *Türk-İslam Düşünürleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.
- Fahredden, Rızaeddin; *İslam Feylesofu İbn Rüşd*, (Çev. Kaya Nuri), Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.
- Freely, John; *Işık Doğu'dan Yükselir: İslam Biliminin Batı Dünyasının Şekillenmesine Katkıları*, (Çev. Gül Çağalı Güven), Doğan Kitap, İstanbul, 2014.
- İbn Rüşd; *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfut et-Tehâfut el-Felâsife)*, (Çev. Kemal Işık & Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986.
- İbn Rüşd; *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbî'n-Nefs)*, (Çev. Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- İbn Rüşd; *Din – Felsefe Tartışması*, (Çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, 2011.
- İbn Rüşd; *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, (Çev. Muharrem Hilmi Özev), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2018.
- Kılıç, Muharrem; "Aristo Şarihi İbn Rüşd'ün Hukuk ve Siyaset Felsefesi", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 16. Kitap, 2007, ss. 109-120.
- Libéra, Alain de; *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013.
- Munk, Salomon; *Mélanges De Philosophie Juive Et Arabe...*, A. Franck, Paris, 1859.
- Platon; *Timaios*, (Çev. Erol Güney & Lütfi Ay), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Renan, Ernest; *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük: Tarihsel Deneme*, (Çev. Ayşe Meral), Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021.
- Sarioğlu, Hüseyin; *Ortaçağ Felsefesi – II*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2013.
- Sunar, Cavit; *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.
- Şulul, Cevher; "İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 2008, ss. 57-69.
- Timuçin, Afşar; *Düşünce Tarihi*, B D S Yayınları, İstanbul, 1992.
- Türker, Ömer; "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (Ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 603-653.
- Wippel, John F. & Wolter, Alan B. (Ed.); *Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa*, The Free Press, New York, 1969.

**EXTENDED ABSTRACT**

Monotheism is a product of abstract thought. Although it does not exactly overlap with the view of God in today's monotheistic religious beliefs, the thought of God in Ancient Greek philosophy, that is, the creative thought other than the creature, found its cores in Plato's Demiurge [Dēmiourgos], and this thought continued to develop with Aristotle, Plotinus and St Augustine. Thus, it can be said that the Christian faith, which includes the Jewish religion in terms of belief and Greek philosophy in terms of thought, easily managed to gain a place in the medieval world of thought. With the effort to rationalize and ground the Christian faith, philosophy has become an end rather than a means on this path.

The translation of Aristotle's logical works (by Boethius) at the beginning of the 6th century gave an important impetus to the grounding of the knowledge in the sacred texts. However, the real influence of Aristotle occurred after the 13th century. The Crusades (1096-1272) and the Islamic world known through trade played an important role in this, because the developments in Western Philosophy until the 13th century were largely based on translations and commentary texts in the Islamic world. In the Middle Ages, the person who was seen as the best commentator of Aristotle and who took the title of "commentator" [Shareh] was Averroes (1126-1198), who was also a member of this productive Islamic world of thought. He is known as the "commentator" because he interpreted Aristotle's works by adhering to his teachings. It is also said that Averroes pioneered Aristotle's recognition by westerners. Averroes' commentaries are divided into three as long, middle and short. In long commentaries, he blends Aristotle's philosophy with his own thoughts; he interprets Aristotle's philosophy in middle commentaries; in short commentaries, he gives a summary of Aristotle's thoughts.

Aristotle's philosophy played an active role in shaping the thought system of Averroes. So much so that his epistemology is largely similar to Aristotle's epistemology: The source of knowledge, knowledge of knowledge with causes, the processes of the formation of human knowledge, etc. Here, a point where he differs from Aristotle is the source of knowledge, since he is an Islamic thinker. According to Averroes, God is the source and cause of things, and things are the source and cause of human knowledge. The formation of human knowledge consists of three stages: outer sense, inner sense, mind. Another important issue of his epistemology, apart from the knowledge produced by man and the knowledge of God, is causality. Through causality, knowledge is formed, and since causality is continuous and necessary, this situation brings order with it. This ensures that the information is verified and thus genuine information is obtained.

Averroes' understanding of ontology is in harmony with the teachings of Islam. He mainly talks about the relationship between philosophy and religion and thinks that these two actually talk about the same reality. He explains the issue of philosophy and religion seeming to conflict with the fact that the holy book has two meanings, visible and hidden. Thus, philosophy and religion do not actually conflict and do not say contradictory things.

Averroes, who followed Aristotle's way in terms of epistemology and ontology, took Plato as an example, not Aristotle, in his political philosophy for technical reasons. For this reason, his thoughts on state structuring are similar to Plato's *The Republic* [*Politeia*]. Averroes' political philosophy is based on ethics. His thoughts on politics can be summarized with the basic concepts of happiness, justice and equality. As in Plato and Aristotle, happiness is important for Averroes and the state is responsible for providing and protecting it. For this reason, it describes a virtuous city, and the virtue of justice is, in a sense, the condition of existence for all other virtues.

Averroes has been an important thinker for both the East and the West. He played a major role in the efforts of the Middle Ages to reconcile religion and philosophy and became one of the names that the Western world benefited most in establishing its bond with Greek thought. Averroes became famous as an Aristotelian commentator, but since he did not know Greek, he got to know Aristotle through translated works and wrote his comments on these translated works. Nevertheless, Aristotle's philosophy played an active role in shaping Averroes' thought system, as he was an Aristotle commentator.

## Mardin Artuklu Sikkelerine Yansıyan Hellenistik Semboller

Evin BİLGE\* 

<sup>1</sup>Öğr. Gör. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, TOKAT.  
\*evin.bilge@gop.edu.tr

**Öz-** Hellenistik kültür MÖ. IV. yüzyılın sonlarında Doğu ile Batı'nın senkretizminden ortaya çıkan bir kültürdür. Hellenistik Devir, Romalı triumvir Octavianus'un diğer triumvir Marcus Antonius'u ve Mısır Kraliçesi Cleopatra'yı MÖ. 31 yılında mağlup etmesiyle sona ermiştir. Tarihi anlamda ömrünü tüketmiş olsa da bu dönemin kültür ve sanatı, ilköğretimde olduğu kadar orta ve yakınçağda gelişen medeniyetleri çeşitli alanlarda etkilemeye devam etmiştir. Ortaçağ'da İslam Medeniyeti'nin hakim olduğu bir coğrafyada Hellenistik kültürün izlerini takip ettiğimiz Artuklu Beyliği'nin figürlü sikkelerindeki etkilenim bu anlamda inceleye değerlidir. Mardin Artuklularının figürlü sikkelerindeki Hellenistik öğeler makalemizin ana konusunu oluşturmaktadır. Artuklu sikkelerinde kendi dönemlerinin öncesinde yaşamış ve tarih sahnesinden çekilmiş Grek, Roma, Sasani Dönemlerinin sembollerine rastlanmaktadır. Bu tür semboller, bölgedeki kadim kültürün ve geleneklerin tesirinin devam ettiğini göstermektedir. Artuklular yönetime geldiğinde var olan çok kültürlü toplum mozağının ahengini kendi kimlikleriyle harmanlayarak yansıtmış olduğu düşünülmektedir.

Mardin Artukoğulları sikkelerinin figürlü bezemeleri, çağının kültürel zenginliğinin, kamuoyunun değer algısının, sosyoekonomik durumunun ve felsefi düşüncesinin ürünüdür. Artuklu sikkelerine yansıyan propaganda amaçlı betimlenen hükümdar resimlerinde ve astrolojik betimlerinde çeşitli kadim kültürlerin geleneksel izlerinin yanında antikçağın ve Hellenizm'in sembolik ifadeleri görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler-** Artuklu Beyliği, İslami figürlü sikkeler, Hellenistik, Nisibis Okulu, İskenderiye Okulu.

### Hellenistic Effects on Mardin Artuqid Coins

**Abstract-** Hellenistic culture emerged from the syncretism of East and West at the end of the 4th century BC. The Hellenistic Era ended when the Roman triumvir Octavian defeated the other triumvir Mark Antony and the Egyptian Queen Cleopatra in 31 BC. Although it has lost its life in the historical sense, the culture and art of this period continued to affect the civilizations which developed in the middle and modern ages as well as in antiquity in various fields. In this sense, the influence on the figured coins of the Artuqids Principality, where we follow the traces of the Hellenistic culture in geography dominated by the Islamic Civilization in the Middle Ages, is worth examining. The Hellenistic elements in the coin iconography of the Mardin Artuqids constitute the main subject of our article. On the Artuqid coins, symbols of the Greek, Roman, and Sassanid periods, which lived before their own period and were withdrawn from the historical scene, can be found. Such symbols show that the influence of the ancient culture and traditions in the region continues. It is possible that when the Artuqids came to power, they reflected the harmony of the multicultural society mosaic by blending it with their own identities.

The figural decorations on Mardin Artuqid coins are the product of the cultural richness of the age, the public's perception of value, socioeconomic status, and philosophical thinking. In addition to the traditional traces of various ancient cultures, symbolic expressions of antiquity and Hellenism can be seen in the paintings of the rulers, which are depicted for propaganda purposes, and are reflected on the Artuqid coins.

**Keywords-** Artuqid dynasty, Islamic figured coin, Hellenistic, Cappadocian coin, Seleucid coin.



## Giriş

Hellenistik Dönem ifadesi ile milattan önce 330 tarihinden 30 yılına kadarki 300 yıllık bir zaman aralığı kast edilir. Bu dönemin başlangıç noktası olarak kabul edilen olay Büyük İskender olarak bildiğimiz III. Alexandros'un milattan önce 334'te kazandığı Granikos Savaşı'dır. Bu zaferle beraber askeri gücün yanında antik kültür Anadolu'yu aşip Doğu'ya çok geniş bir alana yerleşmiştir. Hellenistik Dönemin son asrında ise genişleyen Roma Cumhuriyeti'nin baskılarına ve Hellenistik Krallıkların siyasi çekişmelerine dayanılmamış ve sınırlar gittikçe daralmıştır. Millattan önce 31 yılında Oktavianus'un galip olduğu Aktium yenilgisiyle, son Hellenistik krallık olan Ptolemaios krallığı alınmış ve bu dönem kapanmıştır.<sup>1</sup>

Hellenistik Dönem ile sadece Hellenlerin askeri anlamdaki gücü değil dilleri ve kültürleri de Doğu'da Hindistan'a kadar geniş coğrafyalara yayılmıştır. III. Alexandros'un ardılları (Diadokhoi) zamanında Yunan kültürü, felsefesi ve sanatı bu coğrafyalara yayılmış ve kök salmıştır. Bu iki kültür, karşılıklı olarak birbirinden etkilenmiştir. Bölgeye yerleşen Grek ilim adamlarının da etkisiyle Yunan medeniyeti, kültürü ve sanatıyla kaynaşan Doğu coğrafyasındaki kültürlerin gelişimi bu yönde yeniden şekillenmiştir. Doğu ile Batı'nın kaynaşmasından doğan ve bizim Hellenizm dediğimiz senkretik kültür bu şekilde ortaya çıkmıştır. Bu etkileşimlerden belki de en önemlisi bir Batı Anadolu icadı olan sikkelerin yayılımı ve uzak bölgelerin bu monetizasyon sürecine katılım hızının artmasıdır.

İslam kültürünün esas kaynağı Eski Mezopotamya ile Mısır'ın kültür ve medeniyeti olsa da Hellenizm ile beraber bu kültürleri etkileyen bir antik çağ kültürünü göz ardı etmemek gerekir.

Antik dönemde, Araplar Yunan-Roma sikkelerini hem ikonografik açıdan taklit etmişler hem de bu sikkelerin madeni ölçü birimlerini ve isimlerini de Yunanca veya Latince adapte etmişlerdir.<sup>2</sup> İslamiyet'in doğuşundan kısa bir süre sonra İslam güçleri Mezopotamya, Suriye ve Mısır gibi köklü medeniyetlerin izlerini taşıyan geniş sınırlara egemen olduklarında ise bu taklit ve adaptasyon süreci bir süre daha devam etmiştir<sup>3</sup> fakat Doğu Roma (Bizans) sikkelerinin üzerindeki kral veya İsa betimleri ile Hıristiyanlık sembolleri kimi İslami kaidelerle uyuşmadığından ciddi sorunlara yol açmıştır. Emevi halifeleri bu problemi çözmek için hem Müslüman kesimi hem de Hıristiyan tebaayı üzmemek adına veya bu iki gurubun tepkilerini çekmemek için sikkelerdeki figürlerin yapılarında aşama aşama değişikliklere gitmiştir. Aşama aşama değişiklik dediğimiz bu sikkelerin reformunun son aşamasında (MS. 696) ise sikkedeki bütün tasvirler silinmiştir. Geriye yalnız ayetlerin yazılı olduğu bir model benimsenmiştir.<sup>4</sup>

Figürlü Emevi sikkelerinin kullanımdan çekilmesinden sonra Abbasiler döneminde yeniden üzerinde insan figürleri bulunan sikkeler darp edilmiştir.<sup>5</sup> Figürlü İslami sikkelerin Müslüman-Türk devletlerinin ortaya çıkmasıyla çoğalmıştır. Figürlü İslami sikkeler Anadolu'da, Anadolu Selçuklu, Artuklu, Danişmentli, Saltuklu, Mengüceklî, Eyyubi ve Zengiler gibi beylikler tarafından kullanılmıştır.<sup>6</sup> İslami devletlerin figürlü sikkelerin darbu ihtiyacı hissetmelerinin nedenleri üzerine Nümismat İbrahim ve Cevriye Artuk ile Ulaş Töre Sivrioğlu farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Bir taraf dönemin sosyal ve siyasal yapısını, komşu Hıristiyan topluluklarıyla ticaret yapma gerekliliğini vurgularken diğer taraf beylikler döneminin ekonomik şartlarını öne sürmektedir.<sup>7</sup> Bize göre Türkmen Devletleri'nin komşularıyla ticaret yürütmek amacıyla figürlü sikkelerin darbu ettirdikleri

1 Ekrem Akurgal, *Anadolu Uygarlıkları*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2017, 199; Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, TTK, Ankara, 2014, 455, 509.

2 Örneğin Roma para birimi denariusun Araplardaki karşılığı dinar (دينار) Yunan para birimi olan drahmi'nin karşılığı dirhem (درهم)'dir. Yine Arapçada bakır para için kullanılan fals/ falus (فلوس) kelimesinin kökeni de follis'dir. Ulaş Töre Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde Hellen, Roma-Bizans Etkisi", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, C. I, S. 2, 2014, s. 1-21.

3 Bu denli geniş topraklara bir anda egemen olan Müslüman Araplar yönettikleri ülkelerinin mevcut sosyo-ekonomik sisteminden daha güçlü bir yapıda olmadıklarından fethedilen ülkelerdeki ekonomik sistemi görmezden gelemezlerdir. Bkz. Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde...", s.1-21. İslam coğrafyasında İslami sikkelerine geçiş evresinde Bizans sikkeleri tedavülde kalmış ve ilk Bizans sikkelerinin taklitleri piyasaya sürülmüştür. Anadolu fethinden önce bölgede kullanılan Bizans sikkeleri yönetim el değiştirip Müslümanların eline geçtiğinde de kullanılmaya devam etmiştir. Nitekim M.S. 976- 1092 yılları arası bastırılmış İsa, Meryem Ana veya İmparator portreli Bizans follislerinin bazen konturmarklanıp bazen de konturmarklanmadan kullandıkları görülmektedir. Bu sikkelerin kullanımda olduğunu gösteren en güzel örneklerden biri Mardin definesidir. 153 parçalık definenin 33 sikkesi konturmarklanmıştır. Buradan çıkarılacak netice Bizans sikkesinin birden tedavülden kalkmadığı bir süre daha kullanıldığını göstermektedir. Bkz. Wolfgang Schulze and Jens Christian Moesgaard, "A Further Hoard of Tenth and Eleventh Century Byzantine Folles with Arabic Countermarks", *The Numismatic Chronicle* (1966-), Vol. 165, 2005, s. 339-346.; Tony Goodwin, "A Hoard of Tenth and Eleventh Century Byzantine Folles with Arabic Countermarks", *The Numismatic Chronicle* (1966-) 2005, s. 323-

339.; N.M. Lowick, Simon Bendall, and R.D. Whitting, *The Mardin Hoard*, London, 1977.)

4 Emevi Halifelerinden Abdülmelik b. Mervan'ın (MS. 685-705) başlattığı para reformu sırasında bu değişiklik aşamaları takip edilebilmektedir. Emevi Halifesi Abdülmelik b. Mervan İslami sikkelerde halife olarak kendi resmini basan ilk ve tek halifedir. Abdülmelik b. Mervan, İmparator Herakleios'un ikonografisine benzer bir şekilde kendi resmini kullanmıştır. Halife, küfiye (veya kefiye) denilen elbiseyi giymiş şekilde Bizans İmparatorları gibi ayakta dururken tasvir edilmiştir. Lejant ise değişmiştir. Tasvirin etrafında artık "Bismillahi la ilahe illallahu vahdehü Muhammed Resülullah" yazılıdır. Bkz. Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde...", s.1-21.

5 Abbasi Halifesi Muktedir (MS. 908-932) döneminde darp edilen sikkelerde Orta Asya Türk-Budist sanatında görülen elinde kadehi ile bağdaş kurar şekilde oturmuş hükümdar tasvirleri yer almaktadır. Türk-Budist sanatında bağdaş kurmuş hükümdar figürü için Bkz. Emel Esin Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu, Kabalıcı, 2003, 319-329. Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde...", s.1-21.

6 Gündegül Parlar, *Anadolu Selçuklu Sikkelerinde Yazı Dışı Figüratif Ögeler*, Gazi Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1999, s. 125.

7 Nümismat İbrahim ve Cevriye Artuk, Artukoğullarının figürlü sikkelerin basmasında bir nedeni olarak civarda bulunan Haçlı Devletleri ile komşuluklarından dolayı bu memleketler ile girişilen yoğun ticari ilişkilerini öne sürmüşlerdir. Bkz. İbrahim Artuk ve Cevriye Artuk, *Artukoğulları Sikkeleri*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 37. Sivrioğlu ise aynı fikirde değildir. Sivrioğlu, tacirlerin, paralı askerlerin veya sivil halkın sikkelerdeki simgelerden ziyade sikkelerin kalitesine, gümüş ve altın oranına önem vereceğini düşünmektedir. Ona göre sikkelerdeki figürlerin çeşitliliğini, sadece ekonomik ve kültürel etkileşimden kaynaklandığını söylemek zordur.

tezi başta tutarlı gibi görünse de Anadolu Selçukluları figürlü dinar ve dirhemlerini açıklamamaktadır. Anadolu beyliklerinin ekonomik nedenler ile uzun dönem boyunca bakır falsaları kullanmak zorunda kalmaları figürlü sikkeler üretimini tetiklemiş olabilir. Artukluların gümüş paralarda tasvir kullanmazken bakır paralarda tasvir kullanmaları da düşünülürse yetersiz gümüş stokları gerçeği ile ekonomi figürlü sikkelerle desteklenmiş olması akla yatkın gelmektedir.<sup>8</sup>

### Artuklular Tarihi

Artuklu Beyliği, Döğer boyundan Eksük oğlu Artuk Bey'in oğulları tarafından kurulmuştur. Beylik, Harput, Mardin ve Hasankeyf merkezleri olmak üzere üç kol halinde varlığını sürdürmüştür.<sup>9</sup> Bu beylik, Artukoğullarından Sökmen'in, Hasankeyf, Necmeddin İlgazi'nin, Mardin ve Behram oğlu Belek'in, Harput kentlerini başkent yaparak kurmuş olduğu bir oluşumdur. Artukluların Mardin Kolu MS. 1106 yılında Necmeddin İlgazi'nin, kardeşi Sökmen'in oğlu olan İbrahim'in yönetimindeki Mardin şehrini almasıyla kurulmuştur.<sup>10</sup> Toplam 300 küsur yıl kadar hayatta kalan Mardin Artukoğulları kolu son dönemlerinde artan Memluk baskısı ve Timur tehdidi nedeniyle büyük ölçüde güç kaybı yaşamışlardır. Nitekim 1406'da Akkoyunlu Sultanı Kara Osman'a karşı Akmataş mevkiinde girişilen son savaşta mağlup olunmuştur.<sup>11</sup> Bu olayla beraber Artuklu Devleti'nin yaşayan son kolu da tarihe karışmıştır (MS. 1409).

### Figürlü Mardin Artuklu Sikkeleri

Figürsüz gümüş sikkeler basımı el Melik el Mansur Nasir el Din Artuk Arslan zamanından başlar.<sup>12</sup> Yalnız Mardin Artuklu sikkeleri değil bütün Artuklu meskukat tarihinde resimli

gümüş veya altın sikkeler ise rastlanılmamıştır. Figürlü betim uygulaması hep bronz sikkelerde görülür. Figür ikonografisi açısından oldukça zengin bir çeşitlilik görülür. Türk Sanatının temel ifadelerinin yanında farklı kültürlerin sembollerini görmektedir. Doğu Roma (Bizans) sikkelerindeki Hristiyanlığı vurgulayan İsa Betimlerinin<sup>13</sup> kullanılmasında Hristiyan halk ile barış ve hoşgörü ortamının bir tezahürü olarak düşünülebilir. Roma İmparatorluk ile Hellenistik Dönem kral portreleri ile antikçağın pagan inanışından kaynaklanan betimlere tanık olunması ise ilginçtir.<sup>14</sup>

Tedavüle sokulan resimli bakır sikkeler dirhem kıymetinde tutulmuştur. Örnek olarak II. Kutb el Din İlgazi'nin Hicri 577 tarihli bakır sikkelerinin lejantıyla halka, bakır sikkelerin dirhem ile aynı değerinde olduğu bildirilmektedir.<sup>15</sup> Anadolu beyliklerinin ekonomik nedenler ile uzun dönem boyunca bakır falsaları kullanmak zorunda kalmaları figürlü sikkeler üretimini tetiklemiş olabilir. Artukluların gümüş paralarda tasvir kullanmazken bakır paralarda tasvir kullanmaları da düşünülürse yetersiz gümüş stokları gerçeği ile uyumludur. Yetersiz gümüş stokları sebebiyle darp edilemeyen gümüş dirhem değerinde figürlü bronz sikkeler darp edilmiştir. Bu şekilde ülke ekonomisinin figürlü bronz sikkelerle desteklenmiş olması akla yatkın gelmektedir.<sup>16</sup>

Açıkçası tasvir kullanımını salt ekonomik veya salt ticari ve kültürel etkileşimlere dayandırmak doğru olmayacaktır. Doğrudan Orta Asya geleneğini yansıtan bağdaş kurmuş hükümdar veya Mezopotamya kökenli Sümer Medeniyetinde ilk defa görülen çift başlı kartal ele yine uzun yıllar önce tedavülde kalmış ve unutulmuş Hellenistik-Roma menşeli figürlerin Selçuklu, Danişmendli ve Artuklu darphaneleri tarafından kullanılması<sup>17</sup> sadece kültürel etkileşim süreci olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Sadece ekonomik

Müslümanların komşuları olan Bizans ve Sasaniler gibi figürlü paraları tercih etmeleri İslam dünyasında XI. asırda halifelüğün güç kaybindan kaynaklı yaşanan ekonomik sıkıntılarının sonucu sikkeler kalitesinde ve üretiminde düşüşle açıklanabilir. Anadolu'da da on birinci yüzyılın sonlarından on ikinci yüzyılın sonlarına kadarki yüz yıllık dönemde bakır madeninden üretilen sikkeler kullanılmıştır. Gümüş sikkeler Artuklular tarafından nadiren darp ettirilmişken altın sikkeler rast gelinmemiştir. Ancak Anadolu'da altın sikkeler darp edilmesi Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan (MS. 1155-1192) devrini bulmuştur. Bu nedenle, Anadolu'daki beyliklerin mali yönden güçlü olmadıkları, mevcut darphane sistemini değiştirmek istemedikleri için mevcut darphane personeli ve malzemesiyle çalışmayı daha uygun gördüklerine dair görüşü öne çıkmıştır. Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.

8 Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.

9 Hısnıkeyfa Kolu MS. 1102 yılında Muinüddin Sökmen tarafından kurulmuş bkz. Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1973.s. 200 ve Anadolu Selçuklu Sultanı Melik Mesud zamanında Eyyubi kralı Melik Kamil'in Diyarbakır ve Hasankeyf'i ele geçirme tarihi olan MS. 630/1232'ye kadar yıkılıncaya kadar varlığını sürdürmüştür. Harput Kolu ise MS. 1112 yılında Artuk Bey'in torunu Nüruddevle Belek bin Behram (Coşkun Alptekin "Belek Bey", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 5, 1992, s. 402-403.) tarafından Harput ve Palu merkezli olarak kurulmuş İbn'ul-Ezrak, *Meyyafarikin ve Amid Tarihi Artuklular Kısmı*, (Çev. A. Savran), Erzurum,1992, s.185.) ve MS. 1233 yılında Anadolu Selçukluları tarafından tarih sahnesinden silinmişti. Bkz. Alptekin "Belek Bey", s. 402-403.

10 Kısa bir süre içinde Nusaybin ve Harran'ı ele geçiren Necmeddin İlgazi, Emir Lülü'den Halep'i aldı (MS. 511/1118). Hacılara karşı büyük bir direniş gösterdi. MS. 1119 yılında Antakya hâkimi Roger'i Afrin'de yendi. MS. 1121 yılında ise Irak Selçukluları hükümdarı Sultan Mahmud'un Necmeddin İlgazi'yi Gürcüler üzerine sefere yolladığı görülmektedir. Bu seferden döndüğünde bugünkü Silvan

kenti olan Meyyafarikin'i ona iktâ etti. Necmeddin İlgazi'nin, MS. 1122'de ölümünün ardından toprakları oğulları ve yeğeni arasında paylaştırılmıştır. Oğlu Süleyman, Meyyafarikin'e, Timurtaş Mardin'e, yeğeni Süleyman ise Halep'e hükmetmiştir. Harput hâkimi Belek'in oğul bırakmadan ölmesinin (MS. 1124) ardından egemenliğindeki Harput ve Halep'i Hüsameddin Timurtaş yönetmiştir, Turan, *Doğu Anadolu Türk...*, s. 200. Timurtaş, kardeşi Süleyman'ın ölümünden sonra Meyyafarikin'in yönetimini ele geçirmişse de Musul Atabegi Zengi'ye direnemeyip Nusaybin'i kaybetmiştir. Timurtaş'tan sonra yönetime oğlu Necmeddin Alpi geçmiştir. Coşkun Alptekin, "Artuklular" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, 1991, s. 415-418.

11 Hükümdar Melikü'z-Zahir İsa Bey hayatını kaybettiği savaşın akabinde Mardin kalesi içerisine sıkışan Artuklular'a, İsa Bey'in birader zadesi Melik Salih Şehabeddin Ahmed hükümdar olmuştur. Şehabeddin Ahmed, Mardin'i Akkoyunlular'a karşı koruyamayacağı düşünerek, Karakoyunlu hükümdarı Kara Yusuf ile anlaşış şehri kendisine teslim etmiştir. Turan, *Doğu Anadolu Türk...*, s. 181-199.

12 Ali Mıynat, "Gümüş Sikkeler ve Çağdaş Yazılı Kaynaklar Işığında Bir Artuklu Şehri Düneyisir (Koçhisar-Kızıltepe)'in Yükselişi (12.-13. Yüzyıllar)", *Tarih Okulu Dergisi*, Mart 2018, Yıl 11, S. XXXIII, s. 45-65.

13 William F. Spengler and Wayne G Sayles, *Turcoman Figural Bronze Coins and Their Ikonography*, USA, 1992, s. 71.

14 William F. Spengler and Wayne G Sayles, *Turcoman Figural Bronze ...*, s. 71-189.

15 İbrahim Artuk ve Cevriye Artuk, *Artukoğulları Sikkeleri*, s. 37.

16 Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21. Bununla birlikte Türkmen Devletleri'nin komşularıyla ticaret yürütebilmek maksadıyla figürlü sikkeler darp ettirdikleri tezi başta tutarlı gibi görünse de Anadolu Selçukluları figürlü dinar ve dirhemlerini açıklamamaktadır.

17 Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.

kaygının ön plana alındığını söylemek de doğru olmayacaktır. Aksı durumda Türkmen Devletleri'nin de zamanında Emevilerin yaptıkları gibi tedavülde olan, alışlagelmiş Bizans veya Haçlı sikkelerinin taklitleriyle ya da "İslami kontrmarklı" Doğu Roma sikkeleri ile yetinmeleri beklenirdi.

Sivrioğlu'na göre Anadolu beyliklerinin, "İslami kontrmarklı" Bizans sikkeleri haricinde, tedavülde olmayan Hellenistik ve Roma tarzı sikke basmalarının ana sebebi evrensel bir hükümdarlık propagandası yapmaktır. Budist, Hıristiyan, Hellen ayrımı yapmadan farklı kültürlerdeki geçmişe ait hükümdarlık sembollerini, pozlarını ve hükümdarların portrelerini bilinçli bir şekilde harmanlamışlardır.<sup>18</sup>

### Hellenistik Kültürün Mardin Artuklu Sikkelerine Etkisi

Mardin Artuklu sikkelerindeki antik dönem kültürünün bariz sembolleri iki grupta incelenebilir. Birincisi güçlü, genç ve kahraman kral ikonografisi gösteren sikkeler diğeri ise astrolojik imgeler barındıran sikkelerdir.

Hellenistik Dönemde kralların başındaki, krallık ve muzafferlerin alameti olan diadem Roma sikkelerinde de kullanılmakla birlikte zamanla ortadan kalkmıştır. Asırlar sonra yine aynı coğrafyada Artuklu sikkelerinde denk geldiğimiz diademli kral betiminin tekrar görülmesi gerçekten ilginçtir. Buna göre Sivrioğlu'nun da düşündüğü gibi, Artuklu kralları Hellenistik sikkeleri taklit ederek kendilerini aynı ülkelerde hüküm süren kadim hanedanların selefi gibi görmüş olmaları gerekmektedir.<sup>19</sup>

Mardin Artuklu sikkelerinde görülen Hellenistik Kral portresi VII. Antiokhos'a (MÖ. 138-129) ait bir portredir (Resim 1). MÖ. II. yüzyılın sonu ve I. yüzyılın başında basılmış Postumus VII. Antiokhos betimi önce komşusu Hellenistik Kappadokia Krallık sikkelerinde belirlemiştir. (Resim 2) VII. Antiokhos'un MÖ. 129 yılındaki ölümünden sonra postumus sikkeleri Kappadokia Krallığı resmi darphanelerinde basılmıştır.<sup>20</sup> Ayrıca Kappadokia darphanelerinde VII. Antiokhos'un postumus sikkelerinin yanında VII. Antiokhos portresini kullanarak kendi sikkelerini üretmişlerdir.<sup>21</sup>(Resim 3)

VII. Antiokhos sikkelerinin (Resim 1) ön yüzünde diademli VII. Antiokhos başı arka yüzde Athena ayakta sol eliyle mızrak ve üzerinde Gorgo süslemesi olan kalkanını tutarken ileriye uzattığı sağ elinde Zafer Tanrıçası Nike'yi tutar şekilde betimlenmiştir. Kappadokia Krallık sikkelerinde VII. Antiokhos sikkelerinin arka yüz figürü olan Athena Nikophoros betimi IV. Ariarathes'ten beri gümüş sikkelerin arka yüzünün resmi betimidir. Kralı gümüş sikkelerdeki bu arka yüz betimi kesintisiz bir şekilde III. Ariobarzanes

dönemine kadar kullanıldığına göre tanrıçanın bu betimi Kappadokia kralları ve halkı için çok önemli bir değer olması gerekir. İşte bu sebepten VII. Antiokhos'un postumus sikkelerinin Kappadokia'da tutulmasının bir sebebi halkın aşına olduğu Athena Nikophoros betiminin bir etkisi olduğunu düşünmekteyiz. Bir diğer sebep ise Seleukhos Krallığı ile anne tarafından akraba olan bu krallık için<sup>22</sup> komşu Seleukhos Krallığının henüz ölmüş bir kralını kahraman olarak onurlandırılmasında bir sakınca görülmemiştir.<sup>23</sup>

Kappadokia darphanelerinde basılan VII. Antiokhos'un postumus sikkelerinin haricinde VII. Antiokhos portresinin Kappadokia kralları tarafından krali sikkelerde ön yüz betimi olarak kullanıldığını görmekteyiz. İlk olarak Kappadokia Kralı VI. Ariarathes'in, krallığının yirmi birinci yılında bastığı bu portre tipini kullanmıştır. (Resim 2) VI. Ariarathes'in şimdi Kırşehir Müzesi sikke koleksiyonunda 37 env. numarası ile kayıt altına alınmış sikkenin ön yüzünde VII. Antiokhos tipinde diademli kral başı arka yüzünde ise Athena ayakta sol eliyle mızrak ve üzerinde Gorgo süslemesi olan kalkanını tutarken ileriye uzattığı sağ elinde Zafer Tanrıçası Nike'yi tutmaktadır. Lejant olarak sağda yukarıdan aşağıya doğru ↓ΒΑΣΙΛΕΩΣ solda yukarıdan aşağıya doğru ↓ ΑΡΙΑΡΑΘΟΥV ve altta soldan sağa doğru □ ΕΠΙΦΑΝΟΣ lejantı okunmaktadır. VI. Ariarathes'in oğlu ve selefi olan VII. Ariarathes de VII. Antiokhos portresini sikkesine yansıtmıştır. VII. Ariarathes, VII. Antiokhos'un portresini kendi adına bastırıldığı tetradrahmisinde ve bazı drahmilerinde kullanmıştır.<sup>24</sup> (Resim 3) VII. Ariarathes sikkelerinin ön ve arka yüz ikonografisi değişmezken lejant değişmiştir. Sağda iki satır olarak yukarıdan aşağıya doğru ↓ΒΑΣΙΛΕΩΣ ↓ΑΡΙΑΡΑΘΟΥV solda tek satır şeklinde yukarıdan aşağıya doğru ↓ΦΙΛΟΜΗΤΟΡΟΣ lejantı okunmaktadır. Kappadokia Krallığında VII. Antiokhos'un betimi tahtı bir süre gasp eden VI. Mithridates Eupator'un oğlu IX. Ariarathes tarafından tercih edilmemiştir. IX. Ariarathes ve I. Ariobarzanes döneminde de postumus Antiokhos VII sikkelerinin Kappadokia darphanelerinde üretimi devam ederken VII. Antiokhos portresinin hükümdar sikkelerinde kullanılması terk edilmiştir.<sup>25</sup> Bu betim yaklaşık 1400 yıl sonra doğduğu topraklarda tekrar ortaya çıkmıştır. VII. Antiokhos sikkelerindeki kral portresini kullanan hükümdar Hüsameddin Timurtaş'tır (levha 1).

Levha 1'de Hüsameddin Timurtaş (Hicri 516-547 / MS. 1122-1152) tarafından basılmış şimdi Mardin Müzesi sikke koleksiyonunda 5117 envanter numarası ile kayıt altına alınmış sikkenin ön yüzünde nokta bordür içinde VII. Antiokhos'un portresi şeklinde Hellenistik tarzda ve diademli hükümdar başı sağa doğru verilmiştir. Arka yüzde ise nokta bordür içinde Arap alfabesi ile yatay ve dikey satırlar halinde

18 Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.

19 Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.

20 Catharine C. Lorber, Arthur Houghton, and Petr Veselý, "Cappadocian Tetradrachms in the Name of Antiochus VII", *The Numismatic Chronicle* (1966-), Vol. 166, s. 49-97.

21 Otto Morkholm, "The Coinages of Ariarathes VI and Ariarathes VII of Cappadocia", *SNR* 57, 1978, s. 144-163.

22 İlk Seleukhoslar ile evlilik yoluyla akraba olan Kappadokia kralı III. Ariarathes'tir. III. Ariarathes, Seleukhos Kralı II. Antiokhos Theos, kız kardeşi ile olan evliliği sebebiyle oluşan akrabalık durumu satraplığın krallığa dönüşmesinde büyük etkisi olmuş olmalıdır. Dönemin süper gücü olma özelliği gösteren Hellenistik krallıklardan birinin damadı olmak III. Ariarathes'de krallığını hem teyit etirme hem de geliştirme imkânı sunmuştur. III. Ariarathes'ten sonra IV.

Ariarathes te Seleukhos prensesi Antiokhis ile evlenmiştir. Salih Soslu, "Kappadokia Krallığı'nda Siyasi Evlilikler ile Kurulan İttifaklar", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. XXXVI, S. 61, ss. 9-29.

23 Lorber, Houghton ve Veselý, "Cappadocian Tetradrachms in the Name of Antiochus VII", s. 49-97.

24 Alberto M. Simonetta, *The Coinage of the Cappadocian Kings: A Revision and a Catalogue of the Simonetta Collection: Abbreviations and Bibliography*, Parthica, 9, 2007, Ariarathes VII res.3, s. 135.; Bono Simonetta, *The Coinage of the Cappadocian Kings* (Typos II. Monographien zur antiken Numismatik. 12), Fribourg, 1977, lev. 4-1.

25 Lorber, Houghton ve Veselý, "Cappadocian Tetradrachms in the Name of Antiochus VII", s. 49-97.

El Melik el Alim el Adil Hüsameddin Timurtaş bin İlgazi bin Artuk yazılmış ve monogram olarak Artuklu Damgası konulmuştur.<sup>26</sup>

Hüsameddin Timurtaş'tan sonra kral olarak tahta geçen oğul Necmeddin Alpi, babasının benimsediği VII. Antiokhos portresini kullanmaya devam etmiştir. Hatta ilk dönemlerde lev. 2 ve lev.3'te görüldüğü üzere babasının darp ettirdiği ve hala tadavülde olan VII. Antiokhos portreli sikkeleri konturmarklayarak tekrar kullanım için piyasaya sürmüştür. Levha 2'de Hüsameddin Timurtaş'ın 516-547 (1122-1152) senesinde bastırdığı ve şimdi Mardin Müzesi koleksiyonunda 5115 envanter numaralı sikkede<sup>27</sup> aynı portrenin konturmarklanarak tekrar kullanıldığı görülmektedir. 3 numaralı levhada belirtilen sikkede de aynı kullanım tarzı söz konusudur. Konya Etnografya Müzesi 852-1<sup>28</sup> envanter numaralı sikkenin ön yüzünde nokta bordür içinde Hellenistik tarzda ve diademli hükümdar başı sağa bakar şekilde verilmiştir. Figürün yüzündeki konturmarkta Arap alfabesiyle Necmeddin yazısı okunmaktadır. Yalnız konturmarklama sırasında kimi sikkelerde dikkatsizlikler yapılmıştır. Mesela levha 3'teki sikkenin önyüzündeki konturmarktaki yazıt ters bir şekilde basılmıştır. Arka yüzde ise, nokta bordür içinde Arap alfabesi ile: "el Melikü'l- Alimü'l- Adil Hüsameddin Timurtaş bin İlgazi bin Artuk" yazılmış ve Artuklu Damgası şeklinde monogram konulmuştur.

Necmeddin Alpi 547-572 (MS. 1152-1176) kendi döneminde de VII. Antiokhos betimli sikkeleri bastırmıştır. Ön yüz tipi olarak Levha 4'te gösterilen Necmeddin Alpi'nin Mardin Müzesi koleksiyonundaki 3485 numaralı sikkesi Hüsameddin Timurtaş sikkesi ile figürün yüzündeki "Necmeddin" konturmarkıyla birlikte birebir aynıdır.<sup>29</sup> Aynı müzede 1100 envanter numarası ile kayıt altına alınmış ve bizim levha 5'te gösterdiğimiz sikkede<sup>30</sup> ise yine aynı betim görülürken, iki satırlık konturmarkta "Necmeddin" ve "Melik-i Diyarbekir" yazılmıştır. Her iki sikkenin ise arka yüzü aynıdır. Nokta bordür içinde Arap alfabesi ile "Melik'l Ümara Ebu'l Muzaffer Alpi bin Timurtaş bin Artuk" yazılmış ve Artuklu Damgası konmuştur. Sikkelerin lejantındaki yazı karakteri küfi'dir.

Artuklu sikkelerinde görünen tüm astrolojik figürler Hellenistik ve Roma dönemindeki tasvirleriyle az çok paralellik taşımaktadırlar. Necmeddin Alpi'nin levha 6 belirtilen sikkesinin ön yüzünde ikizler burcunun simgesi yer almaktadır. Grek Mitolojisinde İkizler burcunu Dioscuridesler temsil eder. Castor ve Pollux kardeşler "Zeus'un Delikanlıları" anlamında Dioscuralar olarak isimlendirilmiştir.<sup>31</sup> Grek ve Hellenistik sikkelerinde bu delikanlılar çeşitli şekillerde betimlenmiştir. Yan yana duran birbirlerine ters duran iki baş veya yan yana duran iki atlı veya delikanlı şeklinde olabilir. Hatta bazen bu iki delikanlıyı temsil eden iki başlık şeklinde ifade edilmişlerdir. (Resim 4, 5, 6)

Dioscur betimi özellikle Roma Döneminde propaganda amacıyla birçok sikkede yer almıştır. Sikkenin ön yüz betimi Caesar ve Octavianus'un yüz yüze bakan başlarının resmedildiği bir denarius'u şekil olarak anımsatsa da (Resim 7)<sup>32</sup> büstlerin tipleri Hüsameddin Timurtaş'ın kullandığı Hellenistik kral başlarına oldukça yakındır.

Adı geçen levhada verilen Necmeddin Alpi'nin 547-572 (MS. 1152-1176) sikkesinin ön yüzünde noktalı daire bordür içinde Hellenistik tarzda ve diademli iki hükümdar büstü birbirine bakmaktadır. Arap alfabesi kullanılan yazıtta Necmeddin ve Melik-i Diyarbekir ibareleri okunmaktadır.<sup>33</sup> Sikkenin arka yüzünde ise Bizans İmparatoru III. Romanus Argyrus dönemi bir sikkenin ikonografisi vardır (Resim 8). Figürlerin dört bir yanına dikey ve yatay düzende yerleştirilmiş "Ebü'l Muzaffer Alpi bin Timurtaş bin İlgazi bin Artuk" lejantı okunmaktadır.

Levha 7'de II. Kutbeddin İlgazi'nin 572-580 (MS. 1176-1184) darp ettirdiği diademli kral başı portreli bir sikkeye yer verilmiştir. Konya Etnografya Müzesi 862-2 envanter numaralı kayıtlı bu sikkenin ön yüzünde kare çizgi bordür içinde Hellenistik tarzda ve diademli kral başı sağa bakar şekilde verilmiştir. Yalnız buradaki portre Hüsameddin Timurtaş ve Necmeddin Alpi'nin kullandığı VII. Antiokhos portresi değildir. Kralların diademli olarak betimlenmeleri bir Hellenistik gelenektir. Fakat bu gelenek Geç Roma dönemine kadar sürdürülmüştür. Ayrıca kralın başının tam karşıya doğru değil de hafif yukarıya doğru bakması yine Hellenistik dönemde sıkça görülen bir ifade şeklidir. 9. resimdeki I. Ariobarzanes sikkesinde kralın başının yukarıya doğru kaldırılıp betimlendiği görülmektedir. Resim 10'da ise kısa saçlı ve diademli olarak betimlenen Seleukos II Kallinikos'un (MÖ. 246-225) portresinin resmedildiği tetradrahmisi görülmektedir. William F. Spengler ve Wayne G Sayles, ise betimi I. Constantinus'un altın solidusuyla karşılaştırıp her iki sikke tipinin benzer yönlerini açıklamışlardır. (Resim 11)<sup>34</sup> Sikkede okunan lejant şöyledir. Figürü çevreleyen çerçevenin sağına "İlgazi"; üstüne "bin Alpi bin"; altına "Timurtaş"; soluna "bin Artuk" yazılıdır. Arka yüzde ise noktalı daire bordür içinde Arap alfabesi ile beş sıra halinde "İlgazi li-Mevlana el-Malik el Alim el Adil Kutb eldin Melik el Ümera Şahı Diyarbekir" yazılıdır.

Mezopotamya medeniyetlerinin geliştirdiği astronomi çalışmalarına zamanla bir dalga gibi Mısır ve Grek medeniyetlerinin katıldığı görülmektedir. Yapılan bu çalışmalar İslam medeniyetindeki astrolojik faaliyetlerin altyapısını oluşturmaktadır.<sup>35</sup> İslam medeniyetinde astronomi ve astrolojinin sistemli bir şekilde çalışılması, Ptolemaios, Hiparkhos, Aristarkhos gibi antik dönem yazarların ve anonim Hint eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle

26 Ramazan Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih: Artuklu Sikkeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2017, kat. No. 22.

27 Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih* ..., kat. no. 23.

28 Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih* ..., kat. no. 24.

29 Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih* ..., kat. no. 30.

30 Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih* ..., kat. no. 32.

31 Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1998.

32 Agrippa'nın bastırdığı sikkenin ön yüzünde Octavianus'un tanrı Caesar'ın oğlu (evlatlığı) olduğunu vurgulamak için DIVOS IVLIVS [D]IVI F lejantı yazılıdır.

33 İstanbul'da darp ettirilen altın sikkenin arka yüzünde noktalı daire bordür içinde Bizans İmparatoru III. Romanus Argyrus'un, (MS. 1028-1034) Hz. Meryem tarafından taç ile onurlandırılan konusu anlatılmıştır. Mardin Müzesi Envanter No: 17862. Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih* ..., kat. no. 34 sikke ikonografisinde takdis eden Hz. Meryem tasviri (Resim 8) görülmektedir.

34 William F. Spengler and Wayne G Sayles, *Turcoman Figural Bronze*..., s. 91.

35 Hayrunnisa Turan, "İslam Sanatında Kantürüs (Kentaur) Tasviri" *Sanat Tarihi Dergisi*, 30/1, Nisan, 2021, 151.

başladığı belirtilir.<sup>36</sup> Bu öneri doğru olsa da bölgenin tarihi kültürel birikimini eklemekte fayda vardır. Artuklular bölgeyi ele geçirdiklerinde, bir anda egemen olunan topraklardaki geniş bir astrolojik kültür birikimine de sahip olmuşlardır. Bu birikimin oluşmasında hâkim olunan coğrafyanın Harran, Musul, Urfa gibi kadim astronomi merkezlerini kapsamaması etkili olmuştur. Astrolojik sembelleri sikkelerde, mimaride ve metal işlerinde en çok Artuklular kullanmışlardır. Yukarıda da belirtildiği üzere çeşitli etnik ve dini guruplara hükmetme ayrıcalığı hâkim kültürün değişik kültürlerden etkileşimde olmasını sağlamıştır. Astrolojik metinlere sahip Harranlı Sabiilerin gelenekleri o dönemde hala canlı idi. Harranlı Sabiiler pagan-Hellenistik kültürlerini dini inanışlarını o zamana kadar yaşatmayı başarmışlardır. Nitekim o dönemde Harran'ı ziyaret Müslümanların Harran'da Mars ve Venüs tapınaklarında düzenlenen ayinlere tanık oldukları görülmektedir.<sup>37</sup> İslamiyet'in bölgeye yayılışından sonra Astrolojiye veya Astrolojik sembelere bir tepki oluşmamıştır. Aksine Astrolojik figürlerle ilgi devam etmesi bu ilginç sikkeler ortaya çıkmasına imkân vermiştir.

Gezegen ve astrolojik burçlar genellikle Hellenistik dönemdeki tasvirlerine sadık kalmakla resmedilmişlerdir. Mesela İkizler, Güneş ve Aslan Burcu tasviri ile Merih Gezegeni'nin simgesi olan bir elinde kılıcı diğerinde kestiği başla Perseus betimi ve Yay Burcu'nun temsil eden kentaur biçimde tasvir edilmiş Cevzahir gezegeni, bu konuyla ilgili örneklerdendir.<sup>38</sup>

Antik Yunan'da Kentaur betimi bir hayli fazladır. En ünlüsü diyebileceğimiz Kentaur Kheiron, doğayı temsil eden insani ve hayvani hayal gücünün bileşkesi konumundadır. Kentaur betimi Grek sanatına doğudan ithal edilmiş bir varlıktır. MÖ. X. yüzyıldan önceye kadar bilinmiyorken<sup>39</sup> Oryantalizasyon dönemiyle beraber sanatta belirlemeye başlamıştır. Bu yüzyıldan itibaren Kentaurun çeşitli mitolojik hikayeleri resim ve plastik sanatlarına yansımıştır. Arkaik Dönemden itibaren sikkelere yansıyan (Resim 12) bu betimler, Hellenistik dönemde çeşitli şehirlerde basılmıştır. Örnek olarak Bithynia Kralı II. Prusias'ın (MÖ. 182-149) bir sikkelerinin (Resim 13)<sup>40</sup> arka yüzünde Kentaur Kheiron betimlenmişti. Roma döneminde de (MS. 139) M. Aurelius'un gümüş denariusunun (Resim 14)<sup>41</sup> arka yüzünde ellerinde kılıç olan iki kentaurun sürdüğü biganın içinde Herakles betimi yer almaktadır.

Artuklular döneminde de kentaur betimi astroloji ile ilişkili betimlerde yer almaya devam etmiştir. Astrolojik literatürde

Cevzahir Gezegeninin evini Yay Burcu; zirvesini ise İkizler Burcu oluşturmaktadır. Ay'ın evrelerinden biri olan hilal şeklinin, Cevzahir gezegeni olarak nitelendiği görülmektedir. Yay burcu ile ilişkili Cevzahir Gezegeni birkaç farklı yaratığın birleşmiş hali olan bir ikonografiyle sembolleştirilmiştir. Antik dönemde Sagittarius'u (Yay Burcu'nu) temsil eden kentaur'un kuyruğu ejder şeklindedir. Kentaur, kuyruğuna nişan alırken resmedilmiştir.<sup>42</sup> Nasreddin Artuk Arslan'ın ön yüzde yay burcunu temsil eden geriye dönüp ejder şeklindeki kuyruğuna nişan alan kentaur tasvirli Cevzahir gezegeni betimi yer almaktadır.<sup>43</sup> Levha 8'deki Nasreddin Artuk Arslan sikkesinde<sup>44</sup> bordür içinde Kentaur ejder şeklindeki kuyruğuna ok fırlatmaktadır. 1570 yılı tarihli Topkapı Sarayı Kütüphanesi koleksiyonundaki falname örneğinde görüldüğü üzere Osmanlılar döneminde de Yay Burcunun sembolü olarak kentaur betiminin kullanımına devam edilmiştir. Falnamedeki kentaur ikonografisi ile (Resim 15) Nasreddin Artuk Arslan'ın levha 8'de belirtilen sikkesindeki ikonografiye birebir benzemektedir.<sup>45</sup>

Kentaur ile ilgili mitsel anlatım Türk ve İslam coğrafyasında sınırlı sayıdadır. Berlin Müzesi'ndeki XIII. yüzyıla tarihlenen stuko parçası üzerindeki fantastik ve gerçek betimler içindeki Cevzahir betimi Nasreddin Artuk Arslan'ın sikkesinde gördüğümüz betim ile benzerdir.<sup>46</sup> Kuyruğu ejder şeklindeki Kentaur Yay burcunu temsil etmektedir. Kentaur ejder ikilisi Hindistan, İran ve Ortadoğu'da Cevzahir Gezegeni'nin atribüsüdür. Cevzahir betimi Nasreddin Artuk Arslan'ın sikkeleri ile yine Artuklu dönemine ait aynalar üzerindeki astrolojik diyagramlarda görülür. Taş mimaride görüldüğü nadide örnek ise Cizre Yafes Köprüsü'dür.<sup>47</sup>

Başka bir astrolojik figür, elinde kesik baş tutan bağdaş kurmuş bir savaşçı veya hükümdar olarak tasvir edilmiş Mars (Merih) betimidir.<sup>48</sup> Yıkım, savaş ve ölüm getirdiğine inanılan<sup>49</sup> Merih antik çağların savaş tanrısı niteliğine yakışır biçimde elinde kılıç ve kesik başla betimlenmiştir. Bu şekliyle Perseus (Arapça: Berşea) takımyıldızının pozisyonu da hatırlatmaktadır. Ancak bu figürün tam olarak Hellenistik üslubu taklit ettiği de söylenemez. Zira figürün oturuş biçimi Orta Asya Türk-Budist sanatında da görülen bağdaş kurma pozisyonu şeklindedir.<sup>50</sup> Dokuzuncu levhada anlatılan ikonografiyi yansıtan bir Hüsameddin Yoluk Arslan sikkeleri

36 Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.; Gutas, 2003, 110-111.

37 Çaycı "Anadolu Selçuklu Sanatında ...", s. 84; Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.

38 Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.

39 Akın Temur, *GreK Sanatında Karışık Yaratıklar*, Gece Kitaplığı 2014,62-63.

40 Klasik Nüsmatik Grup- Keystone Müzayede 4, Lot 77 müzayede tarihi 2 Eylül 2021

41 V Coins Germania Alt Nüsmatik (GIN) SKU: HBR-2191

42 Ahmet Çaycı, *Anadolu Selçuklu Sanatında Gezegen ve Burç Tasvirleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 84.; Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.

43 Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.; Astrolojideki Cevzahir kavramının daha ayrıntılı bilgisi için bakınız Turan, "İslam Sanatında Kantürüs (Kentaur) Tasviri",s. 154-156; Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih ...*, s.272.

44 Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih ...*, lev. 76.

45 Hayrunnisa Turan, "Şir ü Hürşid Tasvirinin Kökeni ve İçeriğine Dair Düşünceler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 51, 2017, s. 445-475, res.16.

46 Ahmet Çaycı, "Berlin Müzesi'ndeki Stuko Parçasının Kozmolojik Yorumu", *Orta Çağda Anadolu*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Ankara, 2002, s. 157-167. Bu parçanın Anadolu Selçuklu Sultanı için üretildiği düşünülmekte. Bu eserin yapılışı ile ilgili iki teori sunulmuştur 1- Güneydoğulu bir usta tarafından Konya'da yapılmıştır. 2- Güneydoğuda üretilip Konya'ya gönderilmiştir.

47 Çaycı, "Berlin Müzesi'ndeki Stuko Parçasının Kozmolojik Yorumu", s. 157-167.; Çimen Turan, *Artuklu Dönemi Tarihi Yapılarındaki Figürlü Süslemeler ve Orta Asya Kültürünün Etkileri*, Batman Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Batman, 2014, s. 134.

48 Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih ...*, s. 256.

49 Çaycı "Anadolu Selçuklu Sanatında ...", s. 84; Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.

50 Sivrioğlu, "Ortaçağ İslam Sikkelerinde ...", s.1-21.

verilmiştir.<sup>51</sup> Sikkenin ön yüzünde miğfer ve zırh giymiş bir savaşçı betimi yer almaktadır. Bağdaş kurmuş savaşçı hükümdarın sağ eliyle kılıç, sol eliyle kesik bir baş tuttuğu görülür. Figürün sağında Musul Atabegi Nureddin Atabeg'in adı yazılmaktadır. Sikkenin arka yüzünde içteki dairede kufi yazı karakteri ile "Halife Nasır lidinillah" yazılmıştır. Ortada Eyyubi Melikleri el Melik el Efdal Ali ve son satırda Hüsameddin Yoluk Arslan'ın ismi şeceresi ve sikkenin darp tarihi yazılıdır.

Hellenistik dönemde kesik baş motifi Perseus mitolojisinde görülmektedir. Nitekim Perseus üç kızkardeş olan Gorgoların arasından ölümlü olan Medusa'nın<sup>52</sup> başını kesmiştir. Bu hikâye gerek vazo resimlerinde gerekse mozaik ve kabartmalarda ve tabii ki sikkelerde sevilerek işlenmiştir. Örnek olarak VI. Mithridates Eupator Dönemi MÖ. 90-63 Amisos (Resim 16)<sup>53</sup> ve MÖ. I. yüzyıl Lykonian (Resim 17)<sup>54</sup> ön yüzde başı çelenkli Zeus arka yüzde Perseus ve Gorgo başı olan sikkeleri verebiliriz.

Onuncu levhada Nasireddin Artuk Arslan dönemine tarihlenen Grek ve Hellenistik etkisi görülen sikkesi verilmiştir. Sikkenin ön yüzünde himation giymiş bir yöneticinin büstü işlenmiştir.<sup>55</sup> Figür 4/3 profilden verilmiştir. Saçlar bukle bukle ve kabarıktır. Himation omuz üzerinde fibula ile tutturulmuştur. Figürün çevresinde Arap alfabesiyle "Nasreddünya veddin Artuk Arslan Meliki Diyarbekir"; arka yüzde çizgi bordür içinde "Ebu el Abbas Ahmed el Nasır lidinillah Emir'ül Müminin el Melik el Adil Ebu Bekr bin Eyyub ve Ehad aşere ve sittemi'e" lejantı okunmaktadır.

Yunan sanatında figürlerin 4/3 oranından profilden verilme uygulaması klasik dönemden itibaren görülmektedir. Antik Dönem Larissa kent sikkesinde bu şekilde betimlenen Larissa Nymphesi (Resim 18) MÖ. 320'ye kadar basılmıştır.<sup>56</sup> Yine aynı şekilde Hellenistik Dönem Rodos sikkelerindeki Helios betimi (Resim 19) 333-230 yılları arasında bolca basılmıştır.<sup>57</sup> Nitekim Uykur da Artuklu sikkeleri ile Hellenistik dönem Larissa ve Rodos sikkelerindeki benzerliğe vurgu yapmıştır.<sup>58</sup> Hellenistik dönem Bergama krallığı sikkelerinde de benzer ikonografi mevcuttur. Bergama kralı II. Eumenes'in bir sikkesinde (Resim 20) bir yüzde Gorgo Medusa başı diğer yüzde Athena Nikephorios'un kült heykeli görülmektedir.<sup>59</sup>

## Sonuç

Yukarıda da belirtildiği üzere Eski Mezopotamya'nın kadim toprakları üzerinde gelişen Mardin Artuklu Beyliği, uzun bir dönem kullanılmayan hatta Hristiyan Doğu Roma İmparatorluğu tarafından yasak ve baskılarla unutturulmaya çalışılan Hellenistik dönem sembollerini resmi darphanelerinde darp ettirdikleri figürlü sikkelerine nakşetmişlerdir. Bu şekilde kadim Hellenistik dönemin yüksek kültürü 1400 küsur yıl sonra aynı coğrafyada tekrar sikkelere yansiyabilmiştir. Mardin Artuklu sikkelerinde gerek

ikonografik gerekse yazıtların düzeninde Hellenistik etkiler görülmektedir. Güçlü kral portre örnekleri olarak Seleukos Kralı VII. Antiokhos ve Seleukos II Kallinikos'un diademli kral portre tipi sevilerek kullanılmıştır. Kentaur, Perseus, Dioscurlar gibi mitolojik kökenli astrolojik figürler ise yine antik dönemden kalma sembollerdir.

Hellenistik sikkelerdeki lejantların genel karakteristik özellikleri de Mardin Artuklu sikkelerinde görülmeye devam eder. Mardin Artuklu sikkelerinde aslında Geç Hellenistik Dönemde başlayıp Roma İmparatorluk Dönemi sikkelerinde bariz görülen kare veya daire çerçeve şeklindeki lejant yönlendirilmesi kullanılmış olsa da Hellenistik çağda en çok kullanılan lejant yerleşim tipi de ayrıca kullanılmıştır. Lejantlar, yatay olarak soldan sağa →; dikey olarak yukarıdan aşağıya ↓ ve aşağıdan yukarıya ↑ olarak yerleştirilmiştir. Artuklu sikkelerinde ise Arap alfabesinin özelliğinden dolayı yatay olarak sağdan sola ←; dikey olarak yukarıdan aşağıya ↓ ve aşağıdan yukarıya ↑ yerleştirilmiştir.

Hellenistik sikkelerin lejantlarında sikkeyi darp eden hükümdarın adı ve lakapları (sıfatları) belirtilir. Bunu yanında darp edilen yer ve darp edilen tarih te çok önemlidir. Darphane veya krallığın arması monogram olarak verilir. Sikkeyi bir propaganda aracı veya bir mesaj verme aracı olarak kullanma geleneği daha da eskiye gitse de Hellenistik dönemde sikke kullanımının daha geniş coğrafyalara ulaşması ve daha geniş kitlelere yayılması bir avantaj olarak kullanılmıştır. Mardin Artuklu sikkelerinde sikkeyi darp eden Bey'in adı ve şeceresinin yanında sikkenin darp yeri ve tarihi verilmiştir. Artuklu damgası genel karakteristikidir.

Sonuç olarak Artukluların, kendilerini eski güçlü medeniyetlerin devamı olarak görmeleri, sikkelerinin de bu medeniyetlerin izlerini taşımasına neden olduğu öne sürülebilir. Antik Dönem ve ardıl medeniyetlerin sembolleriyile güçlü bir iktidar portresi çizmişlerdir.

51 Hüsameddin Yoluk Arslan'nın 596 (1199) yılında darp ettiği Mardin Müzesi 5222 envanter numarası ile kayıtlı sikke

52 Yunan mitolojisinde saçları yılanlar şeklinde baktığını taşa çeviren bir yaratık. S. Saltuk, *Arkeoloji Sözlüğü*, İnkılap Yayınevi, Ankara, 1997, s. 70.

53 Classical Numismatic Group - Keystone Auction 4, Lot 73 2 Eylül 2021

54 Leu Numismatik AG - Web Müzayedesini 16, Lot 1146 müzayede tarihi 22 Mayıs 2021

55 Mardin Müzesi 1219 envanter numaralı sikkesi. Uykur 2017, lev. 89.

56 Mørkholm 000, lev XII no.203.

57 Ars Coin Auction 13 lot 36. Müzayede tarihi 3 Mart 2018

58 Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih* ...,s. 223..

59 Mørkholm 2000, fig.lev. XLI- 615

## LEVHALAR

1. acsearc info, Roma Numismatic, Açık Artırma e-satış 81, no 1672, 25.02.202 ölçü: 13.53gr, 30mm, 2<sup>h</sup>

Hükümdar: Hüsameddin Timurtaş 516-547 (MS 1122-1152)  
Yazı Karakteri: Kûfi. <https://www.acsearch.info/search.html?id=7836840>



Nokta bordür içinde Hellenistik tarzda ve diademli hükümdar başı sağa



ایل غازی  
الملک العالم  
العادل حسا  
م الدین

İlgazi  
El Melik el Alim  
el Adil Hüsa  
meddin

bin Artuk  
Timurtaş bin

Nokta bordür içinde arap alfabesi ile El Melik el Alim el Adil Hüsameddin Timurtaş bin İlgazi bin Artuk ve Artuklu Damgası

2. acsearc info, Tauler &Fau, Açık Artırma 16, numara:472, müzayede tarihi: 17.05.2013

Hükümdar: Hüsameddin Timurtaş 516-547 (MS 1122-1152) Yazı Karakteri: Kûfi<sup>60</sup>. <https://www.acsearch.info/search.html?id=1590647>

472 (« | »)

17.05.2013



Nokta bordür içinde Hellenistik tarzda ve diademli hükümdar başı sağa Yüzündeki konturmarkta نجم الدین Necmeddin



ایل غازی  
الملک العالم  
العادل حسا  
م الدین

İlgazi  
El Melik el Alim  
el Adil Hüsa  
meddin

bin Artuk  
Timurtaş bin

Nokta bordür içinde Arap alfabesi ile el Melikü'l- Alimü'l- Adil Hüsameddin Timurtaş bin İlgazi bin Artuk ve Artuklu Damgası

3 Bulunduğu Yer: Konya Etnografya Müzesi Env. no. 852-1 Madeni/ Ölçüleri: Bakır 28,9mm, 13,4gr

Hükümdar: Hüsameddin Timurtaş 516-547 (MS 1122-1152)  
Yazı Karakteri: Kûfi  
Atıf: Uykur Madenden Yansıyan Tarih ..., kat. no. 24



Nokta bordür içinde Hellenistik tarzda ve diademli hükümdar başı sağa Yüzündeki konturmarkta نجم الدین Necmeddin ancak konturmarktaki yazı tersten basılmış



ایل غازی  
الملک العالم  
العادل حسا  
م الدین

İlgazi  
El Melik el Alim  
el Adil Hüsa  
meddin

bin Artuk  
Timurtaş bin

Nokta bordür içinde Arap alfabesi ile El Melik el Alim el Adil Hüsameddin Timurtaş bin İlgazi bin Artuk ve Artuklu Damgası

4. Bulunduğu Yer: Mardin Müzesi Env. no.3485 Madeni/ Ölçüleri: Bakır 31 mm, 11,3 gr

Hükümdar: Necmeddin Alpi 547-572 (MS 1152-1176)  
Yazı Karakteri: Kûfi Atıf: Uykur Madenden Yansıyan Tarih ..., kat. no. 30



Nokta bordür içinde Hellenistik tarzda ve diademli hükümdar başı sağa Yüzündeki konturmarkta نجم الدین



ایل غازی  
ملک الامرا  
ابو المظفر  
الپی بن

İlgazi  
Melik'ı Ümara  
Ebu'l Muzaffer  
Alpi bin

bin Artuk  
Timurtaş bin

Nokta bordür içinde Arap alfabesi ile Melik'ı Ümara Ebu'l Muzaffer Alpi bin Timurtaş bin Artuk ve Artuklu Damgası

60 Uykur, *Madenden Yansıyan Tarih ...*, kat. no. 23

5. Bulunduğu Yer: Mardin Müzesi  
Env. no:1100 Madeni/ Ölçüleri: Bakır 30 mm,  
12,2 gr



Nokta bordür içinde Hellenistik tarzda ve diademli hükümdar başı sağa. Yüzündeki dikey iki satırlık konturmarka. Birinci satır : نجم الدين = Necmeddin İkinci satır: مليك دياربكيك = Melik-i Diyarbekir

Hükümdar: Necmeddin Alpi 547-572 (MS 1152-1176)  
Yazı Karakteri: Küfi Atıf: Uykur Madenden Yansıyan Tarih ..., kat. no. 32



İlgazi  
Melik'ü Ümara  
Ebu'l Muzaffer  
Alpi bin  
bin Artuk  
Timurtaş bin

Nokta bordür içinde arap alfabesi ile Melik'ü Ümara Ebu'l Muzaffer Alpi bin Timurtaş bin Artuk ve Artuklu Damgası

6. Leu Numismatik AG - Web Açık Artırma Müzayede 20, numara: 3462 Müzayede Tarihi: 16 .07.2022



Noktalı daire bordür içinde Hellenistik tarzda ve diademli iki hükümdar büstleri antitetik olarak birbirine bakmakta üstte نجم الدين = Necmeddin altta مليك دياربكيك = Melik-i Diyarbekir

Hükümdar: Necmeddin Alpi 547-572 (MS 1152-1176)  
Yazı Karakteri: Küfi Atıf: Uykur Madenden Yansıyan Tarih ..., kat. no. 34



Timurtaş bin İlgazi bin  
Ebu'l Muzaffer Alpi  
bin  
Artuk

Noktalı daire bordür içinde Bizans İmparatorunu takdis eden Hz. Meryem tasviri figürlerin dört bir yanına Ebû'l Muzaffer Alpi bin Timurtaş bin İlgazi bin Artuk

7. Bulunduğu Yer: Konya Etnografya Müzesi  
Env. no. 862-2 Madeni/ Ölçüleri: Bakır 30mm  
14,8gr



bin Alpi bin  
İlgazi  
Timurtaş  
bin Artuk

Kare çizgi bordür içinde Hellenistik tarzda ve diademli kral başı sağa bakar çerçevenin sağına "İlgazi"; üstüne "bin Alpi bin"; altına "Timurtaş"; soluna "bin Artuk"

Hükümdar: II. Kutbeddin İlgazi 572-580 (MS 1176-1184) Yazı Karakteri: Nesih Atıf: Uykur Madenden Yansıyan Tarih ..., kat. no. 44



İlgazi  
El Mevlana el-Malikü'l Alim  
el- Adil Kubeddin  
Melikü'l-Ümera Şah-ı  
Diyarbekir

Noktalı daire bordür içinde Arap alfabesi ile beş sıra halinde İlgazi li-Mevlana el-Malik el Alim el Adil Kutb eldin Melik el Ümera Şahe Diyarbekir

8. Bulunduğu Yer: Mardin Müzesi Env. no. 5309 Madeni/ Ölçüleri: Bakır 29mm 12gr



بماردین سنت سعت  
تسعون خمسمائت

Çizgi daire bordür içinde Kentaur ejder şeklindeki kuyruğuna ok fırlatmakta çevresinde sikkenin darp yeri ve tarihi: bi Mardin sene tis'a ve tis'ine ve hamsemi'e

Hükümdar: Nasıreddin Artuk Arslan 597-637 (MS 1202-1239) Yazı Karakteri: Nesih Darp Yılı:599 (1202/1203) Atıf: Uykur Madenden Yansıyan Tarih ..., kat. no. 76



bin Eyyub  
En Nasir lidinillah Emir  
El Müminin el Melik  
El Adil Ebu Bekr  
Meliki Diyarbekir Na  
slan

Çizgi daire bordür içinde Arap alfabesi ile Halife En Nasır'ın adı ve unvanı; yeni Eyyubi Meliki Adil Ebubekir'in ismi ve lakabı ile Nasıreddin Artuk Arslan'ın seçeresi yazmaktadır. "El Nasir lidin Allah Emir el Müminin el Melik el Adil Ebu Bekr bin Eyub Melik Diyarbekir Nasıreddin Artuk Arslan"



9. Bulunduğu Yer: Mardin Müzesi Hükümdar: Hüsameddin Yoluk Arslan 580-597 (MS 1184-1200) Yazı Karakteri: Kufi Darp Yılı: 596 (1199) Ölçüleri: 33mm 14,13 gr. Atf: Uykur Madenden Env. no. 5222. Bakır Yansıyan Tarih ..., kat. no. 65



الناصر لدين  
الله أمير  
المؤمنين

الملك الأفضل على والملك الظاهر غازي  
بن الملك

En içte Ortada

Miğferli ve zırlı bağdaş kurmuş hükümdar tasviri. Sağ elinde kılıç sol elinde kesik bir baş tutar. Figürün sağında Musul Atabegi Nureddin Atabeg'in adı yazır نورالدين اتابك

İçteki dairede Halife Nasır lidinillah; ortada Eyyubi Melikleri el Melik el Efdal Ali ve Hüsameddin Yoluk Arslan'ın isimleri ile darp tarihi yazılıdır. En içte: el Nasır lidinillah Emir el Müminin; Ortada; El Melik el Efdal Ali ve el Melik el Zahir Gazi bin el Melik; Dışta حسام الدين يولق ارسلان ملك ديار بكر بن ايل غازي بن ارتق ضرب سنة ست و تسعين Hüsameddin Yoluk Arslan Melik Diyarbekir bin İlğazi bin Artuk Duribe sene sitte ve tis'in

10. Bulunduğu Yer: Mardin Müzesi Env. no. 1219 Madeni/ Ölçüleri: Bakır 26mm 7,0 gr

Hükümdar: Nasıreddin Artuk Arslan 597-637 (MS 1202-1239) Yazı Karakteri: Kufi Darp Yılı: 611 (1214-1215) Atf: Uykur, Madenden Yansıyan Tarih ..., kat. no. 89.



نصر الدنيا والدين  
ارتق لارسن ملك ديار بكر

4/3



\* V \*  
ابو العباس احمد  
الناصر لدين الله  
امير المؤمنين  
الملك العدل ابو  
بكر بن ايوب

Ebu'l Abbas Ahmed

en Nasır li dinillah

Emir'ül Müminin

el Melik'ül Adil Ebu

Bekr bin Eyyub

ve sittemi'e

Ehad aşere

profilde verilmiş bir büst omuzunda fibula ile tuttuğu himationu görünmekte çevresinde Arap alfabesiyle Nasreddünya veddin Artuk Arslan Meliki Diyarbekir

Çizgi bordür içinde Ebu el Abbas Ahmed el Nasır lidinillah Emir'ül Müminin el Melik el Adil Ebu Bekr bin Eyyub. Ehad aşere ve sittemi'e ابو العباس احمد الناصر لدين الله امير المؤمنين الملك العدل ابو بكر بن ايوب و ستميه احد عشر

## RESİMLER

1		VII. Antiochos tetradrahmisi, MA-Shops MM RareCoins, MA-ID: 124702060
2		VI. Ariarathes drahmisi Kırşehir Müzesi Env. No.37
3		VII. Ariarathes tetradrahmisi. asiaminorcoins Coin ID :1049
4		Baktriya Kralı Eucratides (MÖ 170-145) gümüş tetradrahmisinin arka yüzünde Dioscur kardeşler betimi yer alır. Harlan J. Berk, Ltd. - Satın Al veya Teklif Ver Satış 219, Lot 206 müzayede tarihi 5 Mayıs 2022
5		Thrakia Bölgesi Istros darbi bir Diobol. Sikkenin ön yüzünde dioscur kardeşlerin başları görülmektedir. Fischer - Açık Artırma 6, Lot 24 10 Mart 2022
6		Seleukhos Kralı I. Antiochus Soter'in (MÖ 281-261) Tarsus Darphanesi'de darptığı bronz sikkesi. Sikkenin yüzünde Athena'nın miğferli başı, arka yüzünde dioscurların kullandığı başlık betimi. VCoin Romae Aeternae Nüvizmatik

7		Agrippanın bastırıldığı Caesar ve Octavianus başları olan denarius'u 3,99 g. DIVOS IVLIVS [D]IVI F Crawford, M. H., RPC, 1974, 534,lev. LXIII.
8		Histamenon (altın, 24 mm, 4.40 g, 6 h), darp yeri İstanbul Arka yüz: Hz. Meryem Tarafından Taç ile onurlandırılan III. Romanus Argyrus, (1028-1034) Leu Numismatik AG - Web Auction 18, Lot 3867
9		I. Ariobarzanes Philoromaioi (MÖ 95-63) Drahmisi. Bertolami Fine Arts - ACR Auctions - E-Auction 113, Lot 56 Auction date: 13 March 2022
10		Seleukos II Kallinikos'un tetradrahmisi MÖ 246-225. Bruun Rasmussen - Online Müzayede 2125, Lot 5012 müzayede tarihi 27 Haz 2021
11		I. Constantinus'un (MS 307/10-337) altın solidusu (4.49 g). Nicomedia (İznik) Darphanesi. Numisbids The New York Sale lot 467Auction 42 9 Jan 2018
12		MÖ 6. yüzyılın sonları veya 5. yüzyılın başlarında darp edilmiş gümüş stater üzerindeki kentaur betimi. Numismatica Ars Classica NAC AG, Auction 92/1a, lot 161.
13		Bithynia Kralı II. Prusias'ın MÖ 182-149 Dionysos başı/ Kentaur Kheiron Leu Numismatik AG - Web Auction 17, Lot 971 müzayede tarihi 14 Ağustos 2021
14		MS 139 M. Aurelius'un gümüş denaris'u. Ön yüzde Tanrıça Roma'nın miğferli başı Arka yüzde iki kentaur'un sürdüğü biga içinde ellerinde kılıç olan Herakles. VCoinsGermania Alt Nümismatik (GIN) SKU: HBR-2191
15		Falname 1570 Topkapı Sarayı Kütüphanesi. Atıf: Turan "Şir ü Hürşid Tasvirinin Kökeni ve İçeriğine Dair Düşünceler", s. 445-475. res.16.
16		VI. Mithridates Eupator Dönemi M. Ö.90-63 Amisos Sikkesi. Classical Numismatic Group - Keystone Auction 4, Lot 73 2 Eylül 2021
17		MÖ 1. yy Lykonias bronz sikkesi ön yüzde başı çelenkli Zeus arka yüzde Perseus ve Gorgo başı. Leu Numismatik AG - Web Müzayedesı 16, Lot 1146 müzayede tarihi 22 Mayıs 2021
18		Larissa Nymphesi M.Ö 320'ye kadar bu sikkeler basılmıştır. Mørholm 2000, lev XII no.203.
19		Rodos Helios Sikkesi 333-230 yılları Ars Coin Auction 13 lot 36. Müzayede tarihi 3 Mart 2018
20		Bergama Krallığı II. Eumenes bir yüzde Medusa başı diğer yüzde Athena Nikephorios'un kült heykeli. Mørholm 2000, fig.lev. XLI- 615

**KAYNAKÇA**

- Akurgal, Ekrem, *Anadolu Uygarlıkları*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2017.
- Alptekin, Coşkun, “Artuklular” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. III, 1991, s. 415-418.
- Alptekin, Coşkun, “Belek Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. V, 1992, s. 402-403.
- Artuk, İbrahim- Artuk, Cevriye, *Artukoğulları Sikkeleri*, Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Crawford, Michael H., *Roman Province Coins (RPC)*, 1974.
- Çaycı, Ahmet, “Berlin Müzesi’ndeki Stuko Parçasının Kozmolojik Yorumu”, Orta Çağda Anadolu, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Ankara, 2002, s. 157-167.
- Çaycı, Ahmet, *Anadolu Selçuklu Sanatında Gezegen ve Burç Tasvirleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
- Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1998.
- Esin, Emel, *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Goodwin, Tony, “A Hoard of tenth and eleventh century Byzantine folles with Arabic countermarksé, NC 2005, s. 323-339.
- İbn Şeddad, *A’lak ul-hatira*, (Nşr. S. Dahan), Şam, 1963.
- İbn’ul-Ezrak, *Meyyafarikin ve Amid Tarihi (Artuklular Kısmı)*, (Çev. A. Savran), Erzurum, 1992.
- Lorber, Catharine C., Houghton, Arthur and Veselý, Petr “Cappadocian Tetradrachms in the Name of Antiochus VII”, *The Numismatic Chronicle (1966-)*, Vol. 166, 2006, s. 49-97.
- Lowick, N.M., Bendall, *Simon and Whitting*, R.D., The Mardin Hoard, London, 1977.
- Mansel, Arif Müfid, *Ege ve Yunan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014.
- Mıynat, Ali “Gümüş Sikkeler ve Çağdaş Yazılı Kaynaklar Işığında Bir Artuklu Şehri Düneysir (Koçhisar-Kızıltepe)’in Yükselişi (12.-13. Yüzyıllar)”, *Tarih Okulu Dergisi*, Mart 2018, Yıl 11, S. XXXIII, s. 45-65.
- Mørholm, Otto, “The Coinages of Ariarathes VI and Ariarathes VII of Cappadocia”, *SNR 57*, 1978, 144-163.
- Mørholm, Otto, *Erken Hellenistik Çağ Sikkeleri*, Homer Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Parlar, Gündegül, *Anadolu Selçuklu Sikkelerinde Yazı Dışı Figüratif Öğeler*, Gazi Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1999.
- Schulze, Wolfgang and Moesgaard, Jens Christian, “A Further Hoard of Tenth and Eleventh Century Byzantine Folles with Arabic Countermarks”, *The Numismatic Chronicle (1966-)*, V. 165, 2005, s. 339-346.
- Simonetta, Alberto M., “The Coinage of the Cappadocian Kings: A Revision and a Catalogue of the Simonetta Collection: Abbreviations and Bibliography”. *Parthica*, 9, 2007.
- Simonetta, Bono, *The Coinage of the Cappadocian Kings (Typos II. Monographien zur antiken Numismatik. 12)*, Fribourg, 1977.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre, “Ortaçağ İslam Sikkelerinde Hellen, Roma-Bizans Etkisi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi C. I S. 2*, 2014, s. 1-21.
- Soslu, Salih, “Kappadokia Krallığı’nda Siyasi Evlilikler ile Kurulan İttifaklar”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 36/ S. 61, 2017, s. 9-29.

Spengler, William F. and Wayne G. Sayles, *Turcoman Figural Bronze Coins and Their Ikonography*, USA, 1992.

Turan, Çimen, *Artuklu Dönemi Tarihi Yapılarındaki Figürlü Süslemeler ve Orta Asya Kültürünün Etkileri*, Batman Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Batman, 2014.

Turan, Hayrunnisa, “İslam Sanatında Kantûrus (Kentaur) Tasviri” *Sanat Tarihi Dergisi*, 30/1, Nisan, 2021, s. 149-173.

Turan, Hayrunnisa, “Şir ü Hürşid Tasvirinin Kökeni ve İçeriğine Dair Düşünceler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. X, S. 51, 2017, s. 445-475.

Turan, Osman, Doğu *Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1973.

Uykur, Ramazan, “Artuklu Türkmenlerinin Sikkelerinde Görülen İktidar ve Güç Sembolü Hükümdar Portreleri”, *Erdem* 170, 2011.

Uykur, Ramazan, *Madenden Yansıyan Tarih: Artuklu Sikkeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2017.

<http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Tarihi-Ansiklopedisi/Detay/BELEK-BEY/114>

[https://auzefalmsstorage.blob.core.windows.net/auzefcontent/18\\_19/antik\\_numismatik/14/index.html](https://auzefalmsstorage.blob.core.windows.net/auzefcontent/18_19/antik_numismatik/14/index.html)

[https://www.123rf.com/photo\\_73700139\\_mosaic-perseus-it-was-the-greek-mythical-hero-who-beheaded-medusa-roman-ruins-of-the-ancient-city-of.html](https://www.123rf.com/photo_73700139_mosaic-perseus-it-was-the-greek-mythical-hero-who-beheaded-medusa-roman-ruins-of-the-ancient-city-of.html)

**EXTENDED ABSTRACT**

Hellenistic culture is a culture that emerged from the syncretism of East and West at the end of the 4th century BC. The Hellenistic Era ended with the Roman triumvir Octavian's defeat of the other triumvir Mark Antony and the Egyptian Queen Cleopatra in 31 BC. Although it has lost its life in the historical sense, the culture and art of this period continued to affect the civilizations that developed in the middle and modern ages as well as in the antiquity in various fields. In this sense, the influence on the figured coins of the Artuqid Principality, where we follow the traces of the Hellenistic culture in a geography dominated by the Islamic Civilization in the Middle Ages, is worth examining. The Hellenistic elements in the coin iconography of the Mardin Artuqids constitute the main subject of our article.

On the Artuqid coins, symbols of the Greek, Roman and Sassanid Periods, which lived before their own period and were withdrawn from the historical scene, can be found. Such symbols show that the influence of the ancient culture and traditions in the region continues. When the Artukids came to power, they reflected the harmony of the multicultural society mosaic by blending them with their own identities. Mardin Artukoğulları figured coins are the product of the cultural richness of the age, the public's perception of value, socioeconomic status and philosophical thinking. In addition to the traditional traces of various ancient cultures, symbolic expressions of antiquity and Hellenism can be seen in the paintings of the rulers and astrological descriptions, which are depicted for propaganda purposes, which are reflected on the Artuqid coins.

There are plenty of examples where the diadem, which is a sign of kingdom and victory, is used in the portraits of Hellenistic Period kings. Although the king/emperor symbol with a diadem was used on the coins of the Roman Period, it was witnessed that it disappeared over time. However, centuries later, this symbol is remembered again on the coins of the Artuqid Principality that sprouted in the region dominated by the Hellenistic Seleucid Kingdom. (Hijri 572 / Gregorian AD 1152-1176) imitating Hellenistic coins, it is possible that they saw themselves as the predecessors of the ancient dynasties that ruled in the same countries. The Hellenistic King portrait seen on Mardin Artuqid coins is a portrait of Seleucid King Antiochus VII (138-129 BC), which was also used by the Hellenistic Cappadocian Kings.

All astrological figures appearing on Artuqid coins bear more or less parallels with their depictions in the Hellenistic and Roman periods. Planets and astrological signs are usually depicted faithfully to their depictions in the Hellenistic period. As an example, the centaur depiction of Sagittarius on the coin of Nasıreddin Artuk Arslan can be given. It is known that the depiction, which is depicted as a centaur, is the product of the ancient Mesopotamian civilization and was used unchanged in Western civilizations in the Ancient Period. The characteristics of Gemini, identified with the Dioscur brothers in Greek Mythology, are reflected on the Necmeddin Alpi coin. It is worth mentioning that the depictions of twin heroes with diadems facing each other are also likened to the Seleucid King Antiochus VII.

Hüsameddin Yoluk Arslan is depicted on a coin with a sword in his hand, like the god Ares. In his other hand, he holds the head of the enemy soldier he cut off. The iconography of defeating a fierce enemy and holding his severed head is also a familiar scene in ancient times. The depiction of Perseus holding the head of the fearsome Medusa, whose hair is in the shape of a snake and turns anyone who dares to look at her to stone, has also been the subject of several Hellenistic city coins.

Hellenistic period coins influenced Artuqid coins not only in terms of iconography but also in terms of the placement of coin legends on the coin. The placement of the legends in Hellenistic period coins developed gradually over the years. Various forms have been tried to place both the king's name and titles as well as other messages to be given on the circular shaped coin surfaces in a limited area. In the 1st century BC, it was placed in a square frame depending on the length of the legends. The legends are generally horizontal above and below the main figure; on the right and left, it was given vertically from top to bottom or from bottom to top. In the last years of the Hellenistic period, it is seen that its legend fits the shape of the coin and takes a circular form. We see almost the same practice in Artuklu coins. It is seen that the coin legend is used in both square and circular forms, and sometimes even these two forms are used together.

## Şehabeddin Sühreverdi’nin Aşkın Hakikati Eserinde Güzellik Kavramı

Seyed Mehdi SEYED SAADATİ<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü, ANKARA.

\* mehdiseyed@hacettepe.edu.tr

**Öz-** Bu makale, XII. yüzyılda Sühreverdi (1154-1191) tarafından kaleme alınmış Aşkın Hakikati eserindeki güzellik kavramının anlamını araştırmayı, düşünürün başka metinleri ve ele alınan metinle ilgili yazılan bazı yorumlar aracılığıyla hedef almıştır. Risalenin Türkçe çevirisinin olmamasının yanı sıra metnin oldukça özet ve kısa bir şekilde yazılması, amaçlanan sonuca ulaşmanın en önemli problemini teşkil etmektedir. Ayrıca Sühreverdi’nin yazdığı kısa risaleleri, edebi değil, felsefi açıdan yorumlayan kaynaklar oldukça sınırlıdır. Bu problemleri göz önünde bulundurarak, makale, iki ana başlık altında Sühreverdi’nin düşüncesinin kaynaklarını araştırmak ve bahsi geçen risalenin düşünürün felsefesi açısından yorumu şeklinde planlanmıştır. Birinci bölümün sonucu olarak Sühreverdi’nin düşüncesinin antik Yunan felsefesinin son döneminde Plotinus’un (204 ya 205-270) güzellik konusunda söyledikleriyle yakınlığını göstermesinin yanı sıra yazarın İslam düşüncesiyle beraber Zerdüştlük teosofisine ilgisini kanıtlamaktadır. Bu durum onun felsefi sisteminde varlık değil, ışığın merkezde konumlandırılmasından anlaşılabilir. İkinci bölüm, metnin kısa özetinden sonra yorum sonucunda, Sühreverdi’nin güzellik, aşk ve hüznün arasında hiyerarşik bir ilişki kurduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca bu bölüm, Sühreverdi’nin mantık dünyasından ayrı olan hayal dünyası (*Mundus Imaginalis*)’in güzellik kavramıyla ilişkisini ele almaktadır. Sonuç olarak, Sühreverdi’nin düşüncesinde hayal, epistemolojik bir araç olarak ele alınmış ve güzellik kavramına bakışı bu temel esasında değerlendirilmiştir. Düşünürün anlattığı hüznün, aşk ve nihayetinde güzellik üçgeni, maddi varlığın ışığa doğru kat ettiği yoldaki basamaklar olarak anlatılmıştır. Böylece modern estetiğin tersine, güzellik kavramıyla hakikat -Sühreverdi’nin tabiriyle ışık-kavramları arasında ontolojik bağ kurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler-** Şehabeddin Sühreverdi, Güzellik, Hayal, Aşk, Hüzn.

### The Concept of Beauty According to Shahab Ad-Din Suhrawardi’s On The Reality of Love

**Abstract-** This article aims to investigate the meaning of the concept of beauty in The Reality of Love piece written by Sühreverdi (1154-1191) in the XII century through other texts of the thinker and some interpretations written about the text. In addition to the lack of a Turkish translation of the piece, the fact that the text was written in a very summary and short way constitutes the most important problem of achieving the intended goal. In addition, the sources that interpret Sühreverdi’s short treatises from a philosophical view, rather than literar perspective are quite limited. Considering these problems, the article was planned to investigate the sources of Sühreverdi’s thought under two main headings and to interpret the said treatise from thinker’s philosophical attitude. As a result of the first chapter, Suhreverdi’s thought shows its affinity with what Plotinus (204 or 205-270) said about beauty in the last period of ancient Greek philosophy, as well as proves the author’s interest in the theosophy of Zoroastrianism along with Islamic thought. This could be understood by the central position of light instead of existence in his philosophical system. After a brief summary of the text, as a result of the interpretation, the second part, proves that Sühreverdi established a hierarchical relationship between beauty, love and melancholy. In addition, second chapter deals with the relationship of Sühreverdi’s world of imagination (*Mundus Imaginalis*) with the concept of beauty, which is separate from the world of logic. As a result, in Sühreverdi’s thought, imagination was considered as an epistemological tool and his view about the concept of beauty was evaluated on the basis of this substructure. The triangle of melancholy, love, and ultimately beauty described by the thinker was expressed as the steps on the path that material beings take towards the light. Thus, contrary to modern aesthetics, an ontological connection was established between the concept of beauty and the truth – light, as Suhrawardi calls it.

**Keywords-** Shahab ad-Din Suhrawardi, Beauty, Imagination, Love, Melancholy.

## Giriş

İslam dünyasının düşünce bağlamında altın çağı olarak bilinen XII. yüzyılda Şehabeddin Sühreverdî tarafından kurulan İşrak Hikmeti kendi dönemi ve sonrasında önemli etkiler bırakmıştır. Bu etkiler bir yandan Sühreverdî'nin Meşşai okulunda getirdiği eleştiriler ile ve öbür yandan Hikmeti Mütealiye'nin İşraki düşünceye eleştirileri bakımından ele alınabilir. Bu konular oldukça fazla işlenmiştir ve kaynakları farklı dillerde (özellikle Farsça ve Arapça dillerinde) mevcuttur. Lakin Sühreverdî'nin kullanılan dil bakımından tercümesi zor olan Farsçada yazdığı kısa metinler ile ilgili yorum nadiren yapılmıştır. Nitekim bu makalenin ele aldığı *Fî Hakikati'l-Eşg* risalesinin Türkçe çevirisi Sühreverdî'nin çoğu yazıları gibi bulunmamaktadır. Ayrıca bu risalelerin yazı üsluplarının edebi dile yaklaşımları, onları yanlışlıkla sembolik ya metaforsal esaslı aşırı yorumlamalara yol açabilirler.<sup>1</sup> Bu aşırı yorumlar Sühreverdî'nin felsefi düşüncesiyle tasavvuf düşüncesi arasındaki ince çizgiyi bilinçli ya bilinçsiz olarak göz ardı etmişler. Bu tehlikeden sıyrılarak Sühreverdî'nin düşünceleriyle ilişkili en kapsamlı araştırmayı yapan Henry Corbin (1903-1978) de onun güzellikle ilgili fikirlerini özel bir başlık altında değerlendirmemiştir. 2013 tarihinde (ikinci basım) Tahereh Kemali Zadeh tarafından kaleme alınmış ve Tahran'da Devlet Sanat Enstitüsü vasıtasıyla yayınlanan *Şehabeddin Sühreverdî'nin Bakış Açısından Sanat ve Güzelliğin Metafiziksel Temeli* kitabı ise değerli tespitleri ve kapsamlı araştırmalarına rağmen sonunda geleneksel İran sanatının övgüsünü yapmaktan öteye geçememektedir. Ne yazık ki Sühreverdî ile ilişkili bu yüzeysel bakış, İran'da yayınlanan birçok metinde tekrar etmektedir. Bu yanlış okumalar, konuyu yüzeyselliğe düşmeden tekrar ele alınması gerekliliğini açıklamaktadır.

Başka bir açıdan bakılırsa, orta çağ estetiğini araştıran araştırmacıların büyük bir çoğunluğu, İslam dünyasındaki düşünceyi tamamen görmezden gelmişler. Halbuki Sühreverdî ile yakın dönemde yaşayan Thomas Aquinas'ın (1225-1274) yazılarına nazaran Sühreverdî'nin metinlerinde güzellik kavramına çok daha fazla değinilmiştir.<sup>2</sup> Ama literatürde Aquinas'ın güzellik kavramıyla ilgili düşüncelerini inceleyen birçok kaynak bulunurken, Sühreverdî'nin bu konuda görüşlerini araştıran fazla kaynak bulunmamaktadır. Bu konuda İslam dünyasındaki felsefi düşüncelerin batı kanadı yani Endülüs'ün durumu, doğu kanat yani İran'dan bir nebze daha iyidir. Bunun nedeni ise Endülüs'ün orta çağ Avrupa'sıyla yakın temasta olduğu gerçeğidir. Öyle ki Yeni Platonculuk fikri Endülüs yoluyla Avrupa'yı orta

çağda etkilerken, Sühreverdî'nin kitapları ancak XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında Batı dillerine çevrilmiştir. Böylece Batı dünyasında güzellik kavramıyla ilişkili İslam felsefesinin herhangi bir düşüncesi yok veya tek bir görüşe sahipmiş gibi yanlış bir algı yaratmıştır. Bu makale, modern estetiğin tersine, Hakikat ile Güzellik kavramının sıkı ilişkisi olduğu bir çağda konuyu İslam dünyasının doğusunda yazılan bir metni yorumlamak yoluyla ele almaktadır. Bu amaca ulaşmak için kullanılan kaynaklar öncelikle düşünürün kendi yazıları ve metinle ilgili farklı tarihlerde yazılan bazı şerhler olmuştur. Kuşkusuz ister Batı'da ister Doğu'da orta çağda estetik ile teoloji birbirinden ayrılmaz konular halindedir. Bu gerçek, makalenin konusuyla alakalı araştırmamanın önemli bir parçası olarak Sühreverdî'nin teolojik -daha doğrusu teosofik- düşüncesinin incelenmesini gerektirir.

Metnin amacı bir taraftan literatürde bulunan bahsi geçen boşluğu doldurmaya yardım etmek ve öbür taraftan güzelliği aklın bir sıfatı olarak gören ve onu aşk ve hüznün ile ilişkilendiren düşünürün, orta çağda benzeri olmayan fikrini bir nebze aydınlatmaktır. Gerçi risalede tercih edilen üslubun zorluğunun nedeni bir yandan güzellik kavramından söz etmenin zorluğu ve öbür yandan Sühreverdî'ye göre güzellik konusunu açmakta, perde arkasından konuşmanın gerekliliğidir. Makale, yazarının istidadı sınırlarında bu amacı takip etmeye çalışır.

## 1- İşrak Hikmeti (Hikmetü'l-İşrak) ve Onun Kaynakları

Haçlı Seferlerine denk gelen 1192 yılında dönemin bazı etkin müftülerinin fetvalarıyla İşrak felsefesi kurucusu Şehabeddin Sühreverdî, İslam'dan dönmek suçlamasıyla Halep kalesinde Selâhedîn-i Eyyübî'nin (1137-1193) oğlu ve Halep valisi olan el-Melikü'z-Zâhir Gâzî (1173-1216) tarafından gizemli bir şekilde öldürülmüştür. Ancak eserleri sayesinde onun düşünceleri İslam dünyasında İbn-i Sina'nın (980-1037) zirveye ulaştırdığı Meşşai<sup>3</sup> okulundan sonra ikinci etkili dalgayı yaratmayı başardı. Fakat İşrak hikmetinin asıl başarısı, İslam öncesi İran'daki teolojik ve felsefi düşünceleri, mitolojik zeminlerinden kaydırıp İslamiyet'in temel düşüncelerine ters düşmeyecek bir şekilde tekrardan yorumlamış olmasıdır. Böylece Zerdüştlük temelli hikmeti, Platon ve Aristoteles esaslı Yunan felsefesi ve İslam dininin ana kaynakları olan Kur'an ve Muhammed'den aktarılan hadislerle harmanlayarak İslam dünyasında korunmasını bir şekilde sağlamıştır. Sühreverdî, Zerdüştlükten aldığı alıntıları cesaretle ve açıkça, Zerdüş'tün ismini yazılarında saygıyla dile getirmenin yanı sıra Orta Farsça yani Pehlevi dilinden alınan İsfehbed nur<sup>4</sup>, Khvarenah (xwarra(h),

<sup>1</sup> Bu tür yorumların bir örneği olarak Bkz: Buşra, Arslan Meriç; *Sühreverdî'nin Akl-i Sorh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikayelerinin Tahlihi*, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

<sup>2</sup> "Aquinas'ın güzellik kavramında yazdığı tek nispeten uzun yazısı Sahte Dionisos'un Tanrı'nın İsimleri (*On the Divine Names*) kitabının dördüncü bölümüne şerhinde kaleme alınmıştır". (Arman Augustine Maurer, *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, Center for Thomistic Studies, Houston, 1983, s. 27).

<sup>3</sup> Avicennism, Sühreverdî, Meşşai okuluna eleştirisini Aristoteles değil, İbn-i Sina üzerinden yapmıştır. "Sina dağı kırıp geçen ışık, İbn-i Sina'nın gözüne görünmez" Arabshah Yezdi, *Munes'ül Uşşak*, (Ed. Necip Mayel Herevi), Mola, Tehran, 1987, s. 32.

<sup>4</sup> Sühreverdî'nin büyük yorumcusu Şehrezuri, "insanın ruh-beden yönünden mahiyetini incelerken insani nur veya isfehbed nur denilen bir nurun varlığından bahsetmektedir ki bu da Meşşai felsefedeki nefis-i natikadır" <https://bit.ly/3d6diuh>, [Erişim Tarihi: 03.08.2022].

İsfendarmuz, Horahş gibi kelimeleri Arapçada yazdığı metinlerde bile kullanarak vurgulamıştır. Bu kavramların hepsinin Sühreverdi'nin kurduğu İşrak okulundaki epistemolojik ve ontolojik anlamlarını araştırmak başka bir çalışmayı gerektirir. Bu makalede bunların sadece güzellik kavramıyla ilgili kısmı ele alınmaktadır. Ancak Sühreverdi'nin düşüncesinde hikmetin batı ve doğu ayağı olduğunu bir örnekle ispatlamak mümkündür. *Hikmetü'l İşrak* kitabının İşraki geleneğe göre Eşref-i İmkan İlkesi bölümünün sonlarına doğru kendisinin İşrak yoluyla aydınlanmasından önce Meşşai okuluna bağlı olduğunda bu okulun öğretileriyle sorularına sadece akıl yoluna başvurarak cevap bulamadığını şöyle izah etmiştir:

“Bu satırların sahibi, önceden Meşşailerin bu şeyleri -müşahede, sezgi, görü, intuition- inkâr etme yolunu savunma konusunda müteşeddît ve onların görüşüne eğilimi çok yüksekti... Burhan ile ikna olmayıp bunu tasdik etmeyen kişinin, riyazet yapıp müşahede ehlinin hizmetine girmesi gerekir. Belki bu şekilde Ceberrut alemindeki parlak nurlardan, Hermes ve Eflatun'un müşahede ettiği nurlar ile melekut alemindeki varlıkları yine hükümdarlığın kaynakları olan gizemli ışıklardan ve Zerdüş'tün bildiği görüşlerden payını alır. Nitekim dürüst ve mübarek hükümdar Keyhüsrev o makamları kazanmış ve onları müşahede etmiştir. Bütün Fars filozofları bu konuda görüş birliğine varmışlardır... Bunlar Empedokles vb. işaret ettiği nurlardır”.<sup>5</sup>

Bu kaynakları kullanmakta Sühreverdi'nin amacı, kendi felsefi sistemini ezeli bir zamana dayandırarak kurma çabasıydı. Bu yolda görüldüğü gibi antik İran mitolojisindeki krallar ve hatta pehlivanların ismini anmaktan çekinmemiştir. Bunun en uç örneği, Plotinus'un Bir (The One) varlığı felsefelerinin merkezine alan düşünürlerin Vacibü'l-Vücut (Necessery Being) tabirleri yerine Nuru'l Envar (Light of Lights) kullanmış olmasıdır. Kur'an'da Nur suresinin 35. ayetinde Tanrı'nın yerler ve göklerin nuru olduğu yazılmıştır ama nurlardan bahsetmek ve onları farklı kısımlara ayırmak, İslamiyet'ten ziyade Ahura-Mazda'ya inananların ontolojik düşüncelerine yakındır. “Mezdisnalara göre -Ahura-Mazda'ya inananlar- düşünülebilir alemin tümü, Ormazd (Avesta'daki Ahura-Mazda), bilgelik ve hikmetin tanrısı ezelden beri orada var olan ışığın sınırsız zirvesi ile Ahriman (Avesta'daki Anra Mainiiu), yok oluş, çöküş ve olumsuzluğun tüm güçlerinin olduğu karanlığın görünmez derinliği arasında sıralanmaktadır... Hikmetin Tanrısı hep altı ışık halesiyle içinde çevrilidir”.<sup>6</sup>

Gerçi Sühreverdi'nin ölümüne fetva veren şeriatçıların katı ve dar bakışlarını ikna edemeyen bu yaklaşımın bedelini Sühreverdi hayatıyla ödedi ama günümüzde doğuda ve batıda onun eserlerinin hala tartışılıyor olması, felsefi düşüncenin uzun vadede yüzeysel dini bakışa karşı galip gelmesinin bir örneğini teşkil etmektedir. Farklı eleştirilere rağmen İşraki gelenek, Hikmeti Mütealiye'nin kurucusu olan Molla Sadra'yı (1572-1641) bile etkilemiştir. Sühreverdi'nin ölümüyle ilgili farklı hikayeler mevcuttur. “Bazı kaynaklar boğularak, bazıları asılarak ya da çarpmıha gerilerek öldürülmesinden bahsetmişlerdir. Bazı kaynaklarda kalenin duvarından atıldığı yazılmıştır. Başka kaynaklar da hapis sırasında kendi isteğiyle yemek yemeyerek açlıktan öldüğünü kaydetmişler”.<sup>7</sup> Sühreverdi'nin ismini bile dile getirmek uzun zamanlar tehlikeli idi. Nitekim onun katlinden kısa bir süre sonra Şam'da bulunan İbn-i Arabi'nin (1165-1240) eserlerinde (her ne kadar Sühreverdi'nin düşüncelerinden beslenmiş olsa da) hiç ismi geçmemektedir. Rivayetlerin farklılığı filozofun yazılı eser sayısında da görülmektedir. XIII. yüzyılda Sühreverdi'nin eserlerine ilk şerhi yazan Şemseddin Şehrezuri, onun Arapça ve Farsça dillerinde yazdığı kitap sayısını 45 olarak belirlemiştir.<sup>8</sup> Günümüze kadar bunların 24 tanesi yayınlanmıştır. Bu eserleri Zahra Zare'nin yorumuyla dört kategoriye ayırabiliriz.<sup>9</sup> 1. kategoride Arapça yazılan dört ana kaynak yer almaktadır. Bunların okunma sırasını Sühreverdi kendisi açıklamıştır. Bu sıraya göre ilk önce *Al Telvihât*, sonra *Al Mukavvemat*, *Al Meşarei-o* ve *l'Mutarahat* ve sonunda da *Hikmetü'l İşrak* kitapları yer almaktalar. Bu kaynaklar Sühreverdi'nin kurduğu felsefi sistemi anlamakta temel teşkil edecek derecede öneme sahiptirler. Beş kaynaktan oluşan 2. kategorideki eserler, dört ana kaynağın özeti olarak değerlendirilebilecek, *Heyâkili'n-Nûr*, *el Elvâhu'l-İmâdiyye*, *Fi İtikadü'l Ülema*, *Pertev-Nâme*, *Bostanü'l Golub* isimli kitaplar daha kısa ve daha sade bir dilde yazılmıştır. Bunlar, Farsça ve Arapça dillerinde yazılmışlardır. 3. kategoride yer alan eserler çok kısa ve edebi dile çok yakın olduklarından dolayı bazı yorumcular tarafından sanat eseri sayılmış olan risalelerdir ve hepsi Farsça dilinde yazılmışlardır. Bu makalenin konusu olan *Fi Hakikati'l-Eşg* (Aşkın Hakikati) veya diğer adıyla *Münisü'l Uşşak* (Aşıkların Refakatçisi), *Avâz-i Per-i Cebrail* (Cebrail'in Kanat Sesleri), *Sefir-i Simurg* (Anka'nın Şarkısı), *Lugat-i Mürân* (Karıncaların Lügati), *Fi Halet el-Tufuliyye* (Çocukluk Halleri Üzerine), *Risalet Fil'l-Mirac* (Miraç Üzerine Risale), *Akl-i Sorh* (Kırmızı Akıl) ve *Rûzi ba Cemaat-i Süfiyan* (Bir Gün Sufi Cemaatiyle Birlikte) risaleleriyle birlikte bu kategoride yer almaktadır. 4. kategoriye oluşturan yazılar, İbn-i Sina'nın bazı yazdıklarına şerhler, çeviriler, yazdığı dua ve ilahileri içermektedirler.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Şehabeddin Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, (Çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, s. 420.

<sup>6</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdaean Iran to Shi'ite Iran*, (Çev. İnshaollah Rehmeti), Sophia, Tehran, 2016, s. 77-78.

<sup>7</sup> Ebî Bekr ibn-i Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve Anbay-i Abna-ül Zaman*, cilt 6, Dar-ül Sader, Beirut, 1986, s. 273.

<sup>8</sup> Shams al Din Shehrezuri, *Nüzheti'l Arvah ve Rüzeti'l Ferah: Tarih-el Hükemâ*, (Çev. Maghsod Ali Tabrizi), Elmi ve Fehaengi, Tehran, 1993, s. 12.

<sup>9</sup> Zehra Zare, *İşrakilerin Şeceresi*, Hermes, Tehran, 2019, s. 13.

<sup>10</sup> Sühreverdi'nin tüm eserlerinin listesi için Bkz: Ahmet Kamil Cihan, Şehabeddin Sühreverdi'nin Eserleri, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (11), Kayseri, 2001, s. 1-10.



Tüm bu yazıların bazıları farklı dillere çevrilmiştir. Sühreverdi'nin Türkçe dilinde, filozofla ilgili bazı şerhler ve kitapların yanı sıra Eyüp Bekiryazıcı tercümesiyle *Hikmetü'l İşrak* (Türkiye Yazma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), Salih Yalın, Ahmet Kamil Cihan ve Arsan Taher çevirisiyle *el-Elvahu'l-İmadiyye* (Türkiye Yazma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), Kaan Dilek'in çevirisiyle *Kırmızı Akıl* (İraniyat Yayınevi, 2017), Sedat Baran'ın çevirisiyle *Cebrail'in Kanat Sesi* (Sufi Kitapevi, 2020), Abdülvehhab Öztürk'ün çevirisiyle *Avarifü'l Mearif* (Saadet Yayınevi, 2010), aynı kitabın *Gerçek Tasavvuf* ismi altında Dilaver Selvi çevirisiyle (Semerkand Yayınevi, 2004), Seffet Yetkin tercümanlığıyla *Nur Heykelleri* (Milli Eğitim Basımevi, 1986) eserleri, çevirisi tartışma konusu olan bir kaç risale ile birlikte bulunmaktadır. Sühreverdi'nin bazı eserleri ise Carl Brockelmann (1868-1956), Hellmut Ritter (1892-1971), Louis Massignon (1883-1962) ve özellikle Henry Corbin ve Seyyed Hossein Nasr'in (1933) çabalarıyla İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerine de kazandırılmıştır.

Orta çağ felsefesini inceleme konusundaki en büyük zorluk, kaynakların karmaşıklığı ve günümüzdeki mevcut felsefe kaynaklarının eksikliği kaybı veya yanlış adres ile gösterilmesidir. Orta çağla ilgili bu durum sadece doğuya özgü değildir. Buna bir örnek göstermek gerekirse; gerçekte Plotinus'un yazdığı *Enneadlar* (Dokuzluklar)'ın bir parçası olan *Lochia* eserinin, 1883'e kadar doğu ve batıda Aristoteles'e ait müstakil bir kitap olduğu zannediliyordu. Bu durum Orta Doğunun orta çağ düşüncesinde ironik-komik bir sonucu neden olmuştur. Çünkü Aristoteles'e ait olmayan düşünceler temel alınarak ona Muallim-i Evvel (Birinci Öğretmen) lakabı verilmiş ve felsefesi, İslam felsefesi üzerinde çok derin izler bırakmış olan Plotinus'un hiç ismi geçmeden, düşüncelerinin çoğu Platon'a ait sanılmıştır. Halbuki Plotinus'un ortaya koyduğu İdea Dünyası ile, Platon'un İdea Dünyası arasında önemli farklar vardır. Ayrıca Plotinus, duyulabilir ve düşünülebilir (idea) dünyasının ötesine geçmeyi amaçlamıştır.

“Plotinus idea dünyasında hala esenlik ve rahatlık bulmayı bu dünyanın kökeni ve derinliğini araştırmaya başlar ve sorar: bu dünyanın kökeni nerede aranabilir? Lakin bu sorunun cevabı artık düşünmek yoluyla elde edilemez; çünkü düşünceye sığın şeyler ancak idea dünyasına ait konulardır. Plotinus'un isteği bu dünyanın ötesinde bir şeydir... düşünce ötesine geçemeyen bir sınıra varır, ama düşünce bu sınırı düşünebildiği için ondan öteye geçme çağrısında da bulunur. Plotinus nereye varır? Düşünceye sığmayan bir şeye: ismi Bir (The One)'dır, basitlerin en basitidir, kendine yeterdir çünkü

farklı parçaların bir araya gelişiyle var olmamıştır, başka bir şeyin içinde değildir çünkü ne başka bir yerden ortaya çıkmış ve ne başka bir yerin içindedir. Dolayısıyla gerekli olarak her şeyden üstündür... madem hazır bulunan şeylerin üstünde bir varlık var, ruh kanatlanıp oraya uçmak ister, ama İyi (Güzelliğin ilkesi)'nin ötesine geçmek imkansızdır”.<sup>11</sup>

Görüldüğü gibi Plotinus'un bu düşüncesinin tek tanrı dinlerin düşünceleriyle temel bir zıtlığı yoktur. Peki Aristoteles'ten etkilenen Meşşai okulundan sonraki tüm Orta Doğunun orta çağ felsefesi, acaba Plotinus ve onun takipçileri olan Yeni Platoncuların ortaya koydukları çerçeveden mi değerlendirilmelidir? Bu sorunun cevabı kesinlikle hayırdır. Bunun nedenlerinde ilki Yeni Platoncularla Plotinus'un fikirlerinin aynı olmasında araştırılabilir. Bu farklılıklar, özellikle Hıristiyan dünyasında Augustinus (354-430) ve Sahte Dionisos (Pseudo-Dionysius the Areopagite)'nin (X. ve XI. yüzyıl) felsefi düşünceleri veya doğu ve batıdaki Gnostik ya da Orfeus geleneğinden etkilenen düşüncelerle Plotinus'un felsefesi arasında bariz bir şekilde görülmektedir. Batı Hıristiyanlık dünyasında Katolik kilise iktidarı sayesinde Plotinus'un düşüncelerinin felsefi kökeni tamamen kurudu. “Hıristiyanlık Tanrısı İsa Mesih'te tecelli buldu. Yeni inancın tanım temeli felsefi katıyet değil, vahye dayandırıldı. Plotinus'un Varlıktan Üstün dedeyi şey varlık makamına tenezzül ettirildi”.<sup>12</sup> Gerçi orta çağdaki İslamiyet'te şeriatçıların baskısına rağmen Kilise gibi bir kurumun olmamasından dolayı felsefe, Sühreverdi ya da Ayn-ül-Kudât Hemedânî<sup>13</sup> (1098-1131) gibi düşünürlerin katli pahasına da olsa bir nevi özerkliğini koruyup İslam dünyasının altın çağ denilen zirvesine ulaşabildi ama bu noktada İslam öncesine ait, özellikle Zerdüştlük, Mitraizm ve Maniheizm gibi inanç sistemlerinin katkısını unutmamak gerekir. Nitekim verilere göre Hint düşünce sistemiyle birlikte bu kaynaklar Plotinus'un kurduğu felsefi sistemi derinden etkilemişlerdir. Ayrıca Orta Doğunun orta çağ düşüncesinin birebir Plotinus'tan etkilenmemesinin başka bir boyutu, Plotinus'un açıkça Gnostisizme karşı duruşundan kaynaklanmaktadır. “O, ruhun ilerleyiş aşamalarının maddileştirilmesine karşıdır, ruhun -kötülüğün zatından yaratılmış olan bu cihandan-yükselişinde Tanrı tarafından gönderilmiş bir rehber olması fikrini reddetmektedir”.<sup>14</sup> Özetlemek gerekirse; Sühreverdi'ye ya da Orta Doğunun orta çağ düşüncelerine sadece Yeni Platonculuk veya Plotinus'un felsefesi perspektifinden bakılmamalıdır.

Bunun yanı sıra özellikle Sühreverdi'nin 3. kategoride yazdığı metinleri okurken karşılaşıcağımız diğer bir tehlike, bunları felsefi bir metin değil de benzetme, metafor ve mecaz gibi retorikte kullanılan yöntemlerle yazılmış, sadece edebi değere sahip metinler olarak ele

<sup>11</sup> Karl Jasper, *Plotinus*, (Çev. Mohammad Hasan Lotfi), Kharazmi, Tehran, 2019, s. 35.

<sup>12</sup> Jasper, *Plotinus*, s. 144.

<sup>13</sup> “Allah'ın varlığı cevherdir ve nur o cevherin arazıdır... Arazsız cevher olmamıştır ve yoktur. Gizlice söylemişim ki bu yer ve

göklar onun iki nurudur. Yer ve göğün öz ve hakikati şu iki nurdur: birisi Muhammed'in nuru ve öbürü İblis'in nuru” (Ayn-ül-Kudât Hemedânî, *Temhîdât*, (Ed. Afif Oseyran), Asatir, Tahran, 2014, s. 70).

<sup>14</sup> Jasper, *Plotinus*, s. 141.

almak olacaktır. Bu metinlerin felsefi değerini vurgulamak, onların edebi değerini göz ardı etmeyi gerektirmez. Bazı araştırmacılar Fars edebiyatını sadece tasavvuf edebiyatına indirgemişlerdir.<sup>15</sup> Bu bakış açısı, edebiyatta düşüncenin payını hiçe sayan dar fikirliğin başka bir örneğidir. Hint, Çin veya İran'ın antik çağlarda yazılmış metinlerine bu şekilde yaklaşmanın temeli oryantalist düşünceye dayanmaktadır. Oryantalizm, her ne kadar zaman içinde değişmiş olsa da neticede doğunun bütünüyle batının karşıtı olması ve doğudan faydalanmak için onu objeleştirme düşüncesinden nadiren öteye geçebilmiştir. Bu engeli aşmak kolay değildir ama Henry Corbin gibi araştırmacılar, bu engeli aştıktan sonra dini ve mezhepsel çatışmaların ötesine geçerek, doğu düşüncelerini anlamak yolunda aydınlatıcı nitelikte çalışmalar ortaya koymuşlardır. Gerçi bu yaklaşımın da bazı yanlış okumalarını göz ardı ederek onu idealleştirmek gerekir. Bu bakışa göre Sühreverdi'nin 3. kategoride yer alan yazılarını benzetme, simge, metafor veya mecaza indirgemek doğru değildir. Bu metinlerdeki hikayeleri ele alırken, onları logostan bağımsız değerlendirmek daha doğru olacaktır, aksi halde okurun felsefe ile alakası olmayan, yanlış sonuçlara ulaşmasına sebep olunur. Bu tip hikayelerde mitolojik veya dini metinler, düşünceyi aktarmak için sadece bir araç olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla o metinlerden sadece düşüncelerinin anlatımında fayda sağlayacak kısımları seçip yazılarında bunlara yer vermişlerdir.

İslam öncesi İran mitolojisini ve Plotinus'un aktarımıyla batının Platonik felsefesini teosofik bir biçimde yorumlayarak bir araya getirmiş olması, İsrak hikmetinin önemli bir başarısı sayılır. Eğer bir düşünceye felsefe ismini verebiliyorsak, bu, onun batı düşüncesinde bir karşılığı olduğunu kabul ettiğimiz anlamına gelir. Heidegger'in bakış açısına göre felsefe denilen düşünce biçim ve tarzı sadece batıya özgü bir kavramdır.<sup>16</sup> Buna karşın, doğu düşüncesinde Sühreverdi'nin de felsefe sözcüğü yerine tercih ettiği hikmet kelimesi vardır. Hikmet, felsefe ile aynı düşünce tarzı değildir. Türkçeye bilgelik olarak da tercüme edilen hikmet, bir nevi aydınlanma anlamına gelmekte ve felsefi sorulara başka bir boyut kazandırarak bir metafiziği logos yoluyla çözümlenmeye odaklanan, batı felsefesinden farklı, başka bir tür düşünceye işaret etmektedir. Ancak Yunan klasik felsefesiyle ile antik doğu hikmetinin kesiştiği orta çağda Sühreverdi'nin konumu ister İslami ister Maniheizm gibi

dinler esasında bir tür gnostisizme dayalı düşünce ortaya çıkaranlardan çok farklıdır. Çünkü Sühreverdi, angeloloji<sup>17</sup> ve teozofik kozmolojisine dayanan İslam öncesi İran'ın dini-mitolojik fikrini<sup>18</sup>, İslam'a aykırı olmayacak bir şekilde, antik Yunan düşüncesinde temel terim olan logosu düşünce sistemine dahil ederek felsefelleştirme yoluna başvurmuştur. Bu çabanın felsefi tarafını yani logosu önemseyişi, ister istemez aktarımlara dayanıyor olsa da antik Yunan felsefesini, özellikle de son antik çağ filozofu olan Plotinus'un düşüncelerini dikkate almış olmasına dayanır. Burada kaydetmek gerekir ki İbn-i Arabi'nin düşüncelerini temel alan Sünni tasavvuf tarikatı olan Sühreverdiyye tarikatı XII. ve XIII. yüzyılda Şahabeddin Ebu Hafs Ömer Sühreverdi (1145-1234) tarafından kurulmuş ve bu yazının konusu olan filozof yani Şahabeddin Yahya ibn-Habaş Sühreverdi (Shahâb ad-Din Yahya ibn Habash Suhrawardi) ile herhangi direkt bir ilgisi yoktur.<sup>19</sup>

Genelde gnostik düşünceler, bazı ritüellerin tekrarlanarak gelenek haline gelmesiyle bağlantılıdır. Bu makalede sözü geçen Şahabeddin Yahya Sühreverdi, Plotinus'un kine benzer düşüncelere hoşgörüle bakmamaktadır. Gerçi dönemin ihtiyaçlarına bakılırsa Sühreverdi'nin yazılarında İslam'ın ritüellerine karşı geldiğine dair bir ifadeyle karşılaşmayız. Düşünür sürekli Kur'an'ı bir kurtuluş yolu olarak göstermiştir. Fakat bu metnin yüzeysel olarak okunmasına karşın, "Kur'an'ı sanki sadece senin şahsının makamından başka bir şey için gönderilmemişcesine oku" diye yazmıştır.<sup>20</sup> Bu yoruma dikkat edildiğinde, farklı dil ve yöntemlerle ifade etse de Plotinus gibi Sühreverdi'nin de felsefenin amacına ulaşmak için kişinin görev ve rolünün önemini vurguladığı görülmektedir. İki düşünürün bu konuda birbirine yakın düşüncelere sahip olmalarının yanı sıra Sühreverdi'nin kesinlikle katılmadığı ama Plotinus'un reddetmediği reenkarnasyon düşüncesi gibi önemli farkları göz ardı etmemek şartıyla, Plotinus'un felsefesiyle İsrak hikmeti arasında karşılaştırmalı araştırmalar yapmak mümkündür.

Bu makalenin asıl amacı olmasa da güzellik kavramını ele almakta karşılaştırma yönteminden kaçınmamıştır. Böylece hikmetle felsefe her ne kadar farklı olsa da Sühreverdi'nin de amaçladığı gibi bu çalışmada edebiyat veya teolojiye sapsadan felsefe çerçevesi içinde kalmak hedeflemiştir. Orta Doğu orta çağ düşünceleri araştırmalarında metinleri tasavvuf edebiyatı, gnostik

<sup>15</sup> Shahram Pazuki, "Tasavvuf, İrfan, İslam ve İran", *İrfan, İslam, İran: Şahabeddin Sühreverdi'yi Anma Özel Sayı*, Hakikat, Tehran, 2006, s. 15.

<sup>16</sup> Bu bağlamda felsefe sözcüğü kullanıldığında, antik Yunan tanımını temel alan batıda bu kelimenin anlamında kullanılmadığını unutmamak gerekir. "Heidegger, Düşünmek Ne Demektir kitabında açıkça felsefi düşünce tarzının sadece Avrupa-Batı kökenli olabildiğinin altını çizmiş, Uzak Doğu ya Hint düşünce tarzının felsefi düşünceden farklı olduğunu vurgulamıştır". Ali Asghar Mosleh, "Yeni Japon Felsefesinin Heidegger ile İlişkisi", *Tahran Üniversitesi Felsefe Dergisi 10*, Tehran, 2005, s. 112.

<sup>17</sup> Sühreverdi'nin anjelolojiye vurgusu sadece melekler bağlamında değerlendirilebilecek bir boyutta değil. İslami ezoterik yorumda anjeloloji, Merâtibü'l-Vücûd'a karşılık gelecek bir yapıya sahiptir. Sühreverdi, mutlak yüceliğe sahip ve epistemolojik yaklaşımla tanınması mümkün olmayan Vâcibü'l-

Vücûd'un sıfatlarını meleklerin hiyerarşik yapısı üzerinden tanımakta, meleklerin tecelli etme (teofanik) özelliğine vurgu yapmıştır. Düşünür bu çabıyla Vâcibü'l Vücûd ile varlıklar arasındaki ilişkiyi ve tekten çoğün feyzanını anlatmaya çalışmıştır. (Bkz. Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monothéisme*, L'Herne, Paris, 2003).

<sup>18</sup> *Gatalar*'daki anlatımla, Ahura Mazda'nın altı sıfatını taşıyan kutsal varlıklar (Amesha Spenta), Zerdüştilik dininin kozmolojisinin temelini oluşturmaktadır. Onlar birbiriyle birlikte oldukları gibi Ahura Mazda'nın zatıyla da birleşikler.

<sup>19</sup> Shahed Chuhderi, "Hint, Pakistan ve Bangladeş'te Sühreverdiyye Tarikatı", *Tasavvuf, İrfan, İslam ve İran: Şahabeddin Sühreverdi'yi Anma Özel Sayı*, (Ed. Shehram Pazuki), Hakikat, Tehran, 2006, s. 525.

<sup>20</sup> Shahab al Din Suhrawardi, *Three Treatises*, (Ed. Najaf Gholi Habibi), Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1977, s. 184.

öğretiler veya İslam ilahiyatına indirgemek, onların diğer anlam katmanlarını yorumlamanın önünü kesip metinlerin felsefi boyutlarının yorumlanmasına engel oluşturur. Öte yandan, bu metinlerin yenilikçi tarafını unutup onları Platon, Plotinus ya Yeni Platoncuların düşüncelerinin tekrarı olarak ele almak da başka bir tehlikeyi teşkil eder. İşrak hikmetinin İslam dünyasında çok uzun süren etkisinin sebebi, onun her ne kadar doğu ve batının eski fikirlerinden beslense de onların aynısını tekrarlamadan yeni bir bakış açısı sergilemesinden kaynaklanır. Sühreverdi'nin uğraşı, tüm varlık merkezli düşüncelerin ontolojik ve epistemolojik sıralandırmalarında hissedilebilenler ve düşünülebilenler ile idea dünyası arasındaki kopukluğu felsefi bir yöntemle gidermekti. Bu çabanın sonucunda, bilinen beş duyu ile akıl, algı gücü ve hayal gücüne aynı derecede önem vererek düşünmüştür. "Hayal aracılığıyla algı gücü, hissedilebilir verileri hayali kodlara çevirir; bu, maddeyi manaya dönüştürmekle aynı anlama gelmektedir. Başka bir deyişle yüzeyi kaldırarak gizli içeriği açığa çıkarmaktır."<sup>21</sup> Sühreverdi'nin düşüncesini orta çağ felsefesi çerçevesinden ziyade güncel tartışma konusu yapan mesele, onun hayal gücünü bir algı gücü sayması ve hayal ve yorum kavramı arasında köprü kurulma çabasıdır. Düşünür yorumdan, Arapçada evvele döndürmek anlamına gelen te'vil kelimesiyle söz etmiştir. Burada göze çarpan mesele, İslam dünyasında kutsal kitabı yorumlamak için yaygın biçimde kullanılan Tefsir (açıklama) yerine, daha çok rüyaların yorumu için istifade edilen te'vil sözcüğünün tercih edilmiş olmasıdır. Burada yeniden Sühreverdi'nin bir algı aracı olarak hayal gücünü önemseydiği sezilebilir. Henry Corbin'e göre "hayalin varlığı, yorumun da varlığının kanıtıdır ... algısal işleyişi bu şekilde düşünmek yorumun gerekli olduğu anlamına gelir."<sup>22</sup> "Hayal, görünen ile görünmeyen, maddi ile maddi olmayan unsurlar arasında karşılıklı bir çekim gücüne sebep olan bir olgudur."<sup>23</sup>

## 2- Aşkın Hakikati Risalesinde Aşk, Güzellik ve Hüzn Üçgeni

Sühreverdi'nin Farsça yazdığı Aşkın Hakikati veya (büyük ihtimalle başkaları tarafından seçilen) ikinci ismiyle *Aşıkların Refakatçisi (Munesü'l Uşşak)* risalesi, bu dilde yazdığı diğer on bir eseri gibi oldukça kısa ve öz bir metindir. Bu makalede temel alınan nüsha yazarın öldürülmesinden sadece 72 sene sonra kaleme alınmıştır. Temel alınan bu nüshanın basılı hali Hüseyin Mofid'in editörlüğüyle Tahran'da ilk defa 1995 yılında yayınlanmıştır.<sup>24</sup> Bu risalenin O. Spies editörlüğüyle 1934 Delhi, Henry Corbin'in editörlüğüyle 1945 İstanbul, 1952 Paris ve 1993 Tahran yayımları da mevcuttur. Ayrıca 1385

senesinde Arapşah Yazdi tarafından risalenin şiire dönüştürülmüş şekli mevcuttur.<sup>25</sup> Bu metin de Necip Mayel Herevi editörlüğüyle ilk defa 1987 yılında Tahran'da basılmıştır. Makalede bu metinden de yer yer kaynak alınmıştır.

Bu kısa yazı, Kur'an'ın Yusuf suresinin üçüncü ayetiyle<sup>26</sup> başladıktan sonra Arapça bir beyit, ardından Farsça dilinde iki beyit ve on iki kısa bölüm şeklinde devam etmektedir. Başlangıç biçimi sonradan gelen bölümleri yorumlamak bakımından önemli anahtarlar içermektedir. Kur'an'dan seçilen kısım, aşkla ilgili olan Yusuf'un hikayesi, hikayelerin en güzeli olarak tanımlanmakta, ayrıca aşk ve güzellikle ilgili hikâyeyi anlamadan önce bilgeliğe (veya aydınlanmaya) ulaşmanın imkansızlığına da değinilmektedir. Ardından gelen Arapça beyit, Kur'an'ın bu kısmının İşraki te'vilini edebi biçimde açıklamaktadır: "Neydiniz aşkı tanımadan önce ve neydi aşk sizi tanımadan önce."<sup>27</sup> Ardından gelen Farsça şiirde şöyle yazılmıştır: "Aşk olmasa aşktan söz etmek de olanaksız olurdu, bu denli zarif sözleri kim söyler, kim işitirdi? Ve eğer zülfün ucunu oynatan rüzgar olmasa sevgilinin suretini aşığa kim gösterirdi?"<sup>28</sup> Kur'an'ın te'vilinde şiir kullanarak ortaya konan yenilikçiliğin yanı sıra, burada Sühreverdi İşrak adını verdiği düşünce tarzının ne olduğunu özetlemektedir. Güzellik logos yolunda yürümekle (Meşşailik düşüncesi) beraber estirilen bir rüzgârın etkisiyle görünürlük kazanır. Güzelliğin görünürlük kazanması, sevgilinin suretine işaret ederek anlatılmıştır. Şiirde kullanılan Farsçada rokhsare sözcüğü Türkçede birebir yüz (suret) anlamına gelmektedir, suret kelimesiyle tasvir (imge) ile aynı kökten<sup>29</sup> oluşması İslam dünyasındaki felsefi dilde derin bir anlama sahiptir. Bu anlam tasavvuf metinlerinde Platonik düşünce üzerinden yorumlanabilir. Ayrıca Farsça şiirin birinci cümlesinde açıkça idea dünyasına işaret edilmektedir. Devam eden metindeki olayların hepsi işaret edilen bu dünya ve onun gerçekte görülen varlıkla ilişkisi temelinde okunulmalıdır. Aksi halde, daha önce vurgulanan tehlikeye, yani metni sadece edebi değerleri üzerinden yorumlama tuzağına düşmek kaçınılmaz olacaktır.

Birinci bölümün anlattığı ayet ve şiirlerden sonraki ilk cümlesinde Sühreverdi, Tanrı tarafından yaratılan ilk cevheri akıl (logos) olarak tanımlamaktadır. Bu husus düşünürün arayışlarının felsefe temelli olduğunu kanıtlamaktadır. Akıllı temel alarak ikinci cümleye geçtiğinde filozof, sezgi gücünün, algının bir parçası olduğunu anlatmaktadır. Bunu aklın üç sıfatını belirterek açıklamıştır: birinci sıfat hakkı tanımak, ikincisi kendini

<sup>21</sup> Tahereh Kemali Zadeh, *The Metaphysical Foundations of Art and Beauty according to Shahab-addin Suhrawardi*, Ferhangestan-e Honar, Tehran, 2013, s. 62.

<sup>22</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, (Çev. İnshaollah Rehmeti), Sophia, Tehran, 2020, s. 312.

<sup>23</sup> Daryush Shayegan, *Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirituel*, (Çev. Bagher Parham), Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, 2008, s. 87.

<sup>24</sup> Şehabeddin Sühreverdi, *Fi Hakikat-al Eşk*, (Ed. Hüseyin Mofid), Mola, Tehran, 1995, s. 7-30.

<sup>25</sup> Bu metnin bilinen en eski nüshası, 1447 senesinde yazılmış ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde 538 numara kaydıyla mevcuttur. Yazdi, *Munesü'l ...*, s. 7-90.

<sup>26</sup> "Biz bu Kur'an'ı sana vahyetmekle (başka konular yanında) en güzel kıssayı da anlatıyoruz. Gerçek şu ki, sen daha önce bunları bilmiyordun." <https://bit.ly/3mA6ztn>, [Erişim Tarihi: 09.10.2021].

<sup>27</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat ...*, s. 7.

<sup>28</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat ...*, s. 7.

<sup>29</sup> صورت

tanımak ve üçüncüsü önceden var olmayıp sonradan varlığa kavuşan konuyu tanımak.

Yazar aklın bu üç sıfatını dahiyane bir şekilde sırayla güzellik, aşk ve hüznün kavramlarına bağlamaktadır. Bu sıralamaya göre güzellik, hak ve hakikati tanımakla ilişkilendirilmiştir. Bu seviyeye ulaşmak için daha alt mertebede kendini tanımak, aşk kavramıyla tanımlanmış ve en alta yer alan hüznün, maddi varlık, cisim ve cesedin anlamını kavramak şeklinde ele alınmıştır.<sup>30</sup> Paragrafın devamında Zerdüştlük angelolojisi ve ontolojisine doğrudan bir gönderme yapılarak güzelliğin kendine bakmasıyla oluşan tebensümden binlerce meleğin ortaya çıkışından bahsedilmekte ve aklın bu üç sıfatının birbirine sıkı sıkıya bağlı olan ilişkisi vurgulanmaktadır. Bu üçlüğün rütbelerini İşrak hikmeti üzerinden düşünmek, güzelliğin aklın bir sıfatı olarak zirvede bulunması bakımından oldukça dikkat çekicidir. İşrak hikmeti bu şekilde yorumlandığında, Platonik düşüncedeki birçok ontolojik problemin çözülmesi mümkün olabilir. Zira bu görüş esas alınrsa, logos, idea dünyası ve görülebilir dünya arsındaki aşamalar arasındaki ilişkiye Platon, Plotinus ve Yeni Platoncuların düşünmedikleri yeni bir perspektif sunulabilir. Bu temel, idea dünyasında her ideanın aynı makam ve rütbede olmaması üzerine kuruludur. Risalenin tüm on iki bölümünde hüsn kelimesiyle anlatılan güzellik, aşk ve hüznün büyük kardeşi olarak tanımlanmıştır. Birinci bölümde maddi varlığın var olması böyle kaleme alınmıştır: “Ortanca kardeş olan aşk, güzelliğe öyle bağlıydı ki, gözünü ondan alamıyordu... Güzelliğin tebensümünü görünce galeyana gelip mustarip oldu ve harekete geçmek istedi. En küçük kardeş yani hüznün, onun yakasını tuttu ve bu dokunuştan yer ve gök peyda oldu.”<sup>31</sup> Burada Sühreverdî'nin ontoloji, epistemoloji ve teozofik kozmolojisinin bir üçgen şeklinde sunulduğu dikkat çekicidir. Bu üçgene işaret ederek düşünür, Plotinus'un düşüncelerindeki üçlüğe değil, direkt Mezdisna ontolojisindeki üç dünyaya yani bir açıdan Plotinus'un düşünce kaynaklarının kökenini vurgulamıştır. Burada Sühreverdî ve Plotinus'un düşüncelerinde akıl, güzellik ve iyilik kavramlarının arasındaki ilişkinin farklılıkları ve ortak noktaları ifade edilmektedir. Plotinus'a göre, “her şey akıl (nous)'a kadar güzeldir; ama iyi güzelden üstündür. O tüm şeylerden üstündür.”<sup>32</sup> Sühreverdî ise mükemmellik ve güzelliği aynı anlamda kullanmıştır. Ayrıca Plotinus'un felsefesinde Bir (The One) “tüm var olanların varlığından üstündür, öyle ki onu varlık üstü biri olarak düşündüğünü söylemek mümkündür ... ama Sühreverdî'nin İşrak hikmetinde Işık (Nur) kavramı hem birinci başlangıç menşei kapsıyor hem de tüm var olanları. Plotinus, Bir için kullandığı varlık

kavramını, öbür var olanlar için kullandığından farklı anlamda kullanmıştır.”<sup>33</sup>

İkinci bölüm tamamen başka bir zamanda geçmektedir. İkinci bölüm arasındaki zamanın bu kadar esnek oluşu, Sühreverdî'nin düşündüğü idea dünyasının gerçekliğini kabullenme sürecinden sonra mümkündür. Bu bölümde insanın ezelde yaratılışı konu edinilmiştir. “Ruhani bir dünyanın devirleri, kendine özgü ve özünde idea dünyasına ait bir tarihtir.”<sup>34</sup> Sühreverdî'nin yazdığına göre, güzellik görünmez mekân ve ezeli zamanda insanın yaradılışını duyunca iki kardeşine gidip bir göz atacağını söylemiş ve eklemiş iyi bulursam size de söylerim, peşimden gelirsiniz. Bu diyalogda insan varlığı, “insan vücudunun kenti” olarak adlandırılmıştır.<sup>35</sup> Güzellik bu kente inince insanın varlığını bir mekân olarak çok beğenmiş ve kardeşlerine haber göndermeyi unutmuş. Güzellikten haber alamayınca aşk ve hüznün, peşinden gitmeye karar vermişler. İnsan yaratılışında sıra Yusuf'a geldiğinde güzelliği Mısır'da bulmuşlar. Yusuf'un vücudunda güzellik, insan varlığının sultanı olarak taç takmış, Mısır'da hükümlanlık etmektedir. Aşk Züleyha'nın elinden tutup onu Yusuf'u görmeye götürür. Züleyha, “Yusuf'u gördü, gönlünün ayağı hasret taşına çarptı, sabır çemberinden çıktı, Züleyha sitem elini uzattı ve kendi selamet perdesini yırttı ... Mısırlılar onu suçlamaya başladılar.”<sup>36</sup> Bu bölümde, Kur'an'ın Yusuf suresine açık bir göndermede bulunulmakla beraber, surede geçen hikâyenin sadece bir kısmı ele alınmıştır. Örneğin Yusuf'un habise düşmesinden ya da kardeşleri tarafından kuyuya atılmasından hiç bahsedilmemiştir. Sühreverdî, düşüncesini açıklamak için faydalı bulunduğu kısmı seçip hikâyenin düşüncesine ters düşen kısımları göz ardı ederek kendisini kutsal kitap tefsircisi olmaktan felsefeci dercesine yükseltmiştir. Onun kaygısı var olan bir metni yorumlamak değil, kendi düşüncesine açıklık getirmektir. Yazarın tek bir cümlede Mısırlıların Züleyha'ya sitem etmelerinden söz etmesi, onun hayatı boyunca şeriatçılardan çektiği eziyetler üzerinden yorumlanabilir. Bölüm, Züleyha'nın kendi kendine söylediği Arapça iki beyit şiirle bitirilmiştir: “Utanmanın nedeni nedir? / Sana ait değilmişim gibi / Sevdiklerini iddia ettiler / Ve benim aşkımların iddia ettiklerinin üstünde.”<sup>37</sup> Bu şiir, çok açık olmasa da şeriat adına filozofu suçlayanlara karşı kayıt altına alınmayan savunmalarının bir özeti olarak okunabilir.

Bu bölümde diğer önemli bir konu, güzelliğin melekut aleminden gitmesinden sonra gerçekleşen olaydır: “Aşk göz açtığında tüm melekut sakinlerinin kalabalık bir şekilde etrafında toplandığını gördü. Onlara nazar etti, onlar da kendilerini aşka teslim ettiler ve onu padişah

<sup>30</sup> Gerçi makalenin anahtar kelimelerinin İngilizce çevirisinde mecburen hüznün sözcüğü, melancholy kelimesine çevrilmiştir ama Sühreverdî'nin işaret ettiği hüznün kavramının romantizm sonrası melankoli kavramıyla herhangi bir ilişkisi olmadığını unutmamak gerekir.

<sup>31</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 8.

<sup>32</sup> Plotinus, *Enneads*, (Çev. Mohammad Hasan Lotfi), Kharazmi, Tehran, 2010, s. 134.

<sup>33</sup> Mohammad Ali Sultan Moradi, Yahya Buzeri Nejad, “Estetik Açıdan Plotinus ve Sühreverdî'nin Felsefesinde Varlık Düzeninin Karşılaştırılması”, *Esra Hikmet* 26, Meraj, Tehran, 2016, s. 130.

<sup>34</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, (Çev. Inshaollah Rehmeti), Sophia, Tehran, 2016, s. 53.

<sup>35</sup> Ali Mohammad Saberi, *Sühreverdî'nin Aşkın Hakikati Risalesinin Şerhi*, İlim, Tehran, 2020, s. 16.

<sup>36</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 10 ve 11.

<sup>37</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 11.

yapıp güzellik dergahına yola konuldular.”<sup>38</sup> Burada güzellik kökeninin melekut alemine ait olduğundan bahsedilmiştir. Bu konu Sühreverdi, Platon ve Plotinus’un düşüncelerinin -farklı dillerde söyleseler de- ortak noktasıdır.

Üçüncü bölümde Yusuf’un Mısır’da kral olduğu haberi Kenan’a ulaşır. Yakup, güzelliği görmek için hüzünden yardım ister ve hüznü ona çocuklarını alıp Kenan’dan Mısır’a gitmesini önerir. Mısır’a vardıklarında Yusuf’u Züleyha ile beraber krallık tahtında oturmuş bulurlar. Hüznü, aşkın güzelliğin hizmetkârı olduğunu görünce eğilip secde eder. Yakup ve oğulları bunu görünce hüznü taklit ederler. Bölüm Yusuf’un Yakup’a söylediği cümleyle ve yine Yusuf suresinin dördüncü kısmından alınıyla biter.<sup>39</sup> Sadece dokuz satırda yazılan bu kısa bölümün bir rüya ile bitmesi, İşrak hikmetinde hayal dünyasının önemini vurgulamaktadır.

Zaman konusunda olduğu gibi idea dünyasında gerçekleşen bir olayın, bilinen gerçeklikteki bir coğrafyaya aktarılmasıyla beraber tarih ötesi olayların tarih içinde var olduğu düşünülen karakterlere yansıtılması İşrak hikmetinin temellerinden birisidir. Öyle ki Sühreverdi yazılarında sıklıkla idea dünyasındaki inanılmaz şehrin ismini yazmıştır.<sup>40</sup> Henry Corbin bu dünyaya sekizinci iklim ismini vermiştir.<sup>41</sup> O, sezgisel coğrafyanın (Imago Terrae) Zerdüştlükteki kökenine vurgu yaparak<sup>42</sup> Platon ya da yeni Platoncuların idea dünyasıyla İslam dünyasında özellikle İşrak hikmeti ve İbn-i Arabî’nin felsefesinde düşünülen idea dünyasının farklılıklarına değinmiş, Latince yardımıyla bu hayali dünyaya (*Mundus Imaginalis*) tabirini önermiştir.<sup>43</sup> İşrak hikmetini anlamak için bu anahtar kelime, hayal ile ilgili tüm kavramlar ağında geçerlidir. Bu düşüncede örneğin hayali algı, hayali bilinç, hayali cisim ya da hayali bilgi gibi kavramlara işaret edildiğinde Corbin’in altını çizdiği önemli bir husus farkında olmak gerekir. “Diğer felsefe veya ruhsallıkla ilişkili düşüncelerde, hayale / hayali dünyaya karşı bir tür güvensizliğe, hayalle ilgili tüm meselelerin -bilgelikten- tenezzül ettirilmesine şahit oluyoruz. Ama burada *Mundus Imaginalis* bir tür süblimleşirmedir, çünkü o olmazsa dünyaların tüm düzeni bozulur.”<sup>44</sup> Bu dünyayı algılamak için Corbin hakiki / yaratıcı hayal veya *imaginatio vera* ismini verdiği gerçek bir algı gücünden bahsetmiştir. Kökenleri kesinlikle İslam öncesi İran’daki düşünceye dayanan İşrak hikmeti hayalin

bilgelikteki bu yüksek rütbesine inanmaktadır. Şöyle bir hayal:

“...bizle gerçeklik arasında engel oluşturan bir şey değildir. Bu hayal, bir epistemik güç ve araçtır ve en azından duyuşsal algılarımız kadar gerçektir ... ama kendi yöntemiyle algılar ... onun epistemik aracı kendinde daha önceden var olan idealdır ... bu ideaların kendine has özelliği, duyuşsal algıları değiştirip onları ince alemin temizliği ve saflığına geri dönüştürmesidir ... dolayısıyla hayal ile idrak etmek bir nevi *tecrit* -dématisation- ile eş anlamdadır.”<sup>45</sup>

Hayale bu açıdan bakıldığında üçüncü bölümün sonunda Yusuf’un Yakup’a anlattığı rüyanın ne denli önemli olduğu anlaşılır. Bu hayal sadece şairlere bırakılmış bir kavram değildir. Sühreverdi’nin, hayallerin hepsini epistemik güç olarak gördüğünü de eklemek gerekir. Bazı hayaller batıl, yanıltıcı ve illüzyondur. XVI. yüzyılda Paracelsus *imaginatio vera* ve *phantasey* arasında belirgin bir ayırım yaptığında aslında ondan önce Sühreverdi’nin sezdiği şeyin aynısını söylemiştir.

Dördüncü bölüm, edebi dilden ziyade orta çağ felsefe diline yakın bir tavırla yazılmıştır. “Bil ki hüsnün (güzelliğin) isimlerinden birisi kemaldır ve diğeri cemal.”<sup>46</sup> “Hüsn sözcüğü Kur’an’dan alınmış bir kelimedir ve Farsçada yazılan şiir veya düz yazılarda cemal sözcüğüyle birlikte, kötülük ve çirkinlik kelimelerinin karşıtı olarak çoğu zaman incelik ve bazen de iyilikle eş anlamda kullanılmıştır. “İslam irfan ve felsefesinde güzellikle ilgili argümanlarda aşağı yukarı aynı anlama gelen cemal ve hüsn sözcüklerinden istifade etmişlerdir. Ortaya koydukları bu argümanlarda belli bir sınıra kadar Yunan filozofları özellikle de Plotinus’tan esinlenmişlerdir.”<sup>47</sup> Sühreverdi, güzellik için hüsn ve cemalın yanı sıra kemal ya da mükemmellik sözcüğünü de kullanarak, onun her türlü kusurdan uzak olduğunu vurgulamıştır. Bütün noksanlıkları güzellik kavramından uzaklaştırarak Sühreverdi, Saidüddin Fergani veya Mahmoud Şebüsteri gibi düşünürlerin tersine zarafet ya da lütuf sözcüklerine gerek duymadan konuyu tartışmıştır. Başlangıç kısmının ardından sunulan hipotez, tüm ruhani veya cismani bireylerin güzelliğe talip olduğu hipotezidir. Yazar her varlığın varmak istediği bu yolun zor olduğunu ve hüznü ile aşk basamaklarından geçmeden bunun mümkün olmadığını kaydetmiştir. “Aşk herkesin yanına gelmesine izin vermez, her yerde yuva kurmaz ve her göze

<sup>38</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 9.

<sup>39</sup> “Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm.” <https://bit.ly/3vi042t>, [Erişim Tarihi: 17.10.2021].

<sup>40</sup> Bu şehirlerin en önemlisi Hurqelyā / Havarqelyā’dır. Hayali coğrafyanın en doğusunda Jābo(a)lsā ve en batısında Jābo(a)qā yer almaktadır. Hem Arapça hem de Farsça dillerindeki sözcüklerin fonetik mantığına uymayan bu kelimelerin kökeni tartışmalı bir konudur. Dehkoda yazdığı sözlükte bu kelimelerin İbranice kökenli olduğunu iddia etmiştir (<https://bit.ly/3FWZonW>). “Fiziki dünya unsurlarından oluşan ve kozmostan oluşan iki kısmı vardır. İdea dünyası da bu iki kısımdan oluşmaktadır. Jābo(a)lsā ve Jābo(a)qā maddi nitelikler

taşımayan ama maddi olduğuna inanılan unsurlardan oluşan idea dünyasında yer almaktalar. Hurqelyā ise kozmostan oluşan idea dünyasındadır” Bkz. Shehrezuri, Shams al Din; *Hikmeti’l İşrağın Şerhi*, (Ed. Hossein Ziayi), Kültürel Araştırmalar ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tehran, 2001 s. 594.

<sup>41</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body* ..., s. 150.

<sup>42</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body* ..., s. 114.

<sup>43</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body* ..., s. 41.

<sup>44</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body* ..., s. 42.

<sup>45</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body* ..., s. 95.

<sup>46</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 12.

<sup>47</sup> The Great Islamic Encyclopaedia. <https://bit.ly/3aYaqUT>, [Erişim Tarihi: 21.10.2021].

de görünmez; eğer birisinin o mutluluğu hakkettiğini görürse, vekaleten hüznü evi temizleyip kimseyi evde bırakmaması için aşk Süleyman'ının habercisi olarak kapısına gönderir.<sup>48</sup> Bu bölümde Kur'an'ın Neml süresinin 18. ayetine işaret ederek<sup>49</sup> aşkı tüm duyuları ezip geçmesinden bahsetmektedir. Ayrıca Sühreverdî bu bölümde Meşşai okuluna gönderme yaparak beş iç ve beş dış duyulardan söz eder. Güzelliğe talip olan gönle aşk iner "Bazılarını çökertir ve bazılarını yüceltir ... sonra güzellik makamına varmak ister."<sup>50</sup> Sühreverdî ile aynı dönemde yaşayan Ruzbihan Baqlî, güzelliği görmek için aşk erdemini edinme gerekliliğini, şu şekilde anlatmıştır: "Aşk, insanın güzelliğinden ortaya çıktı, inancın ışığı da varlığın çerçevesinden. Hiçbir aşık yoktur ki Yusuf'un güzelliğini görüp yüzünün rengi solmasın."<sup>51</sup>

Beşinci bölüm aşkla sevginin farklılığına vurgu yaparak aşkı sevgiden çok daha özel bir yere konumlandırarak başlamıştır. Ardından sevginin de bilgiye göre daha özel olduğunu öne sürmüştür. Burada Sühreverdî önce aşkı sevgiden sonra da sevgiyi bilgiden ayırarak güzelliğe varmak için ilk aşamanın akıldan türeyen bilgi olduğunun altını çizerek tekrar felsefe çemberinde olduğunu hatırlatmaktadır. Burada da Zerdüştlük dininin temelinde bariz bir gönderme vardır. Mutlak mükemmelliğin karşısında mutlak noksanlık durur. "Epistemolojik bilgiden iki konu doğar, biri sevgi diğeri kindir."<sup>52</sup> Ancak yazara göre insani varlık daima noksandan uzak durmak ister. Bu bölümün sonunda filozof tasavvufta sıkça kullanılan yol ve yolcu teriminden faydalanmıştır. Yolcu aşk makamına varmak için iki çizgiden (sevgi ve bilgi) bir merdiven yapmalıdır. "O yol, ebedi Mısır'ın yoludur / ki görkem kentine bağlıdır."<sup>53</sup>

Altıncı bölüm, aşk sözcüğünün filolojik anlamına dair bir tartışmayla başlar. Sühreverdî aşkı bir ağaca sarılan ve onun hayat suyunu emerek onu öldüren bir bitkiye benzetmektedir. Bu benzetmeden sonra insanlığı varlığın özeti ve amacı olarak tanıtır ve bahsi geçen ağaca isim ve mekân vererek öykünün nerede geçtiğini açıklamaktadır. "Kalbin çekirdeği (Habbet'ül Kalb)<sup>54</sup> melekut yerinde yetişir, her şeyin canının var olduğu yerde ... bu kalbin çekirdeğini ebedi ve ezeli bahçıvan, ruhlar işe alınmış birlikler gibidir<sup>55</sup> ambarından alıp melekut bahçesinde ruhlar rabbimin emridir<sup>56</sup> çimeninde ekmiş ve onu kendisi yetiştirmektedir."<sup>57</sup> Burada daha önce sözü geçen imago terrea'nın coğrafyasındaki zaman ve mekân üstü olaylarda

yaratıcı yerine bahçıvan kelimesinin seçilmesiyle aşk etkeninin önemli pozisyonu vurgulanmıştır. Bu cümleler Kur'an ve hadis vasıtasıyla Plotinus'un işaret ettiği idea dünyasına açık bir gönderme barındırmaktadır. Plotinus'un güzellik hakkında söylediklerine göre ruh, "doğası gereği akıl dünyası ve hakiki varlığa aittir ... kendine aşına gelen bir mevzu ile karşılaştığında sevinip harekete geçer, sonra kendine döner ve kendi özünde var olanı hatırlar."<sup>58</sup>

Altıncı bölümün devamında, bahsi geçen o ağacın aşk yoluyla git gide mutlak ruha dönüşme sürecinde aşk yeniden tanımlanmıştır: "Aşk, iyi davranıştır ... o tını sonsuzluğa götürür ve teni yokluğa, çünkü ölümün olduğu ve çürümekte olan bir alemde hiçbir şey aşkın yükünü çekemez."<sup>59</sup> Aşkı ahlaki bağlamda iyilik ile ilişkilendirmenin sebebi, onun güzellikle olan bağında aranmalıdır. Burada da tekrar Plotinus'un Eneades'ın 6. bölümünde öne sürdüğü "güzellik ve iyilik aynı şeylerdir"<sup>60</sup> savının Sühreverdî tarafından başka bir dilde ele alınışına şahit oluyoruz. Plotinus'un düşüncesinde "güzellik insanın ruhuyla birleşiktir, çirkinlik sonradan ruha eklenip onu kirletir. Güzellik ruhun hakiki yaşamıdır ve eğer kendisiyle yalnız kalırsa kötülükten kurtulur."<sup>61</sup>

Yedinci bölümde risalenin dili yeniden hikâye anlatıcı edebi dile geri döner. İkinci ve üçüncü bölümlerde anlatılan hikâye bu defa başka bir tavırla ele alınmıştır. Ezeli zamanda içine dönük olan aşk Yusuf'un güzellik tarafından uyandırılmasını beklemektedir. Yusuf'un sırası geldiğinde aşk, hüznü ile birlikte onun kapısına gidince Yusuf ile güzelliği birleşmiş halde bulurlar, öyle ki aralarında hiçbir fark kalmamıştır. Buradaki kayda değer nükte, güzelliğin görünürlük kazanması için Yusuf'u beklemesidir. Öyle ki "Güzellik ile Yusuf'un arasında hiçbir fark kalmamıştır."<sup>62</sup> Bu bölümde aşkın güzelliğe yalvarışı ve güzelliğin aşka istigna ile isteksiz cevap vermesi beş beyit şiir ile anlatılmıştır. Sühreverdî'nin aşkın yalvarışı olarak yazdığı veya bilinmeyen bir şairden aktardığı birinci beyit, Mevlâna'nın (1207-1273) çok sonra yazdığı bir rubaide aynen tekrarlanmıştır: "Uşağın yanına gönlü yaralı geri döndü / Çaresiz ayakla gitti baş ile geri geldi."<sup>63</sup> (Bu rubai Hasan Ali Yücel'in Mevlâna'dan çevirdiği Rubailer arasında yoktur). Bu bölümde aşk hüznünden yardım alarak hazin sesle konuşarak Ferruhi Sistani'den (1000-1040) alınmış başka bir beyit ile aşkın cefasına sabrının olmamasını söyler.<sup>64</sup> Güzelliğin aşka

<sup>48</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 12.

<sup>49</sup> "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler, dedi" <https://bit.ly/3aoMpgw>, [Erişim Tarihi: 10.10.2021].

<sup>50</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 13.

<sup>51</sup> Ruzbihan Baqlî Shirazi, *The Jasmine of the Faithful Love*, (Ed. Henry Corbin & Mohammad Moin), Menuchehri, Tehran, 1987, s. 35.

<sup>52</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 14.

<sup>53</sup> Yazdi, *Münisü'l...*, s. 67.

<sup>54</sup> حبة القلب, "Kalbdeki basiret mahalli diye bilinir" <https://bit.ly/3SvJKR>, [Erişim Tarihi: 04.08.2022].

<sup>55</sup> Al Bulkhari'nin hadis kitabındaki 3336. fıkrada Ayşe'nin dilinden Muhammed'e mensup olan cümledir. "Ruhlar işe alınmış birlikler gibidir, tasdik edenler onunla birleşir ve inkâr edenler onunla çatır." Muhammed ibn İsmail Al Bulkhari, *Sahih Al Bulkhari*, Dar ibn-i Kesir, Damascus & Beirut, 2002, s. 820.

<sup>56</sup> Kuran'ın İsrâ suresinin 85. cümlesinden alınmıştır. "Ve sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir." <https://bit.ly/3jqqlBh>, [Erişim Tarihi: 23.10.2021].

<sup>57</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 15.

<sup>58</sup> Plotinus, *Enneads*, s. 131.

<sup>59</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 16 ve 17.

<sup>60</sup> Plotinus, *Enneads*, s. 117.

<sup>61</sup> Babak Ahmadi, *Truth and Beauty; Lectures on the Philosophy of Art*, Merkez, Tehran, 1995, s. 70.

<sup>62</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat* ..., s. 17.

<sup>63</sup> Mevlâna Celâleddin Muhammed Rumi, *Divan-ı Kebir, Mülemmat, Kasideler, Gazeller ve Rubailer*, (Ed. Bediüzzaman Füzûzanfer), Amir Kebir, Tahran, 1994, s. 1363.

<sup>64</sup> "Hakka ant olsun benim için kimse senin yerinde olamaz / Cefa etme, cefana dayanmam." <https://bit.ly/3PVoLLz>, [Erişim Tarihi: 05.08.2022].

cevabı ise bu beyittir: “Ey seninle mutlu olduğum aşk! / Bugün seni hiç hatırlayamıyorum.”<sup>65</sup> Sühreverdi *Hikmetü'l İşrak* kitabında ontolojik sisteminden, nur ve onun çeşitlerinden bahsetmiştir. Yusuf ile güzellik ve güzellikle görünürlük ilişkisi bu kitapta anlatılan Aynadaki ve Tahayyüldeki Görüntülerin Hakikati bölümünde izah edilen açıdan ele alınmalıdır.

“Aynadaki suretler / görüntüler ile hayaldeki suretlerin tabiatlaşmış olmadığı bir gerçektir. Aksine onlar, bir konumu olmayan muallak hislerdir. Onların mazharları olabilir ancak onlar bizzat bu mazharlar içinde bulunmazlar ... Hayaldeki suretlerin sahnesi tahayyül kuvveti olup bunlar da muallaktadır. Derinliği ve zuhuru olmayan yüzeysel soyut bir misal -aynalarda olduğu gibi- kendi başına kaim olup, ondan arızı bir şey oluşmadığında, onun arızı bir misali bulunan cevherse bir mahiyetinin var olması mümkündür ... eksik nur, tam nurların misali / görüntüsü gibidir.

Nasıl ki bütün duyular bir tek duyuya -ortak duyuya hissi müşteriye- varırsa aynı şekilde bütün bunlar, yönetici nurda bir tek kuvvete döner ki o da bizzat feyyaz / taşan nurluk özüdür. Görmede her ne kadar gözle karşılıklı bulunmak şart olsa da gözde esas gören İsfahbed nurdur. Ancak göz ayrılmadan önce eşyayı göremez. Çünkü bazen görülen şeyin başına onun görülebilmesini sağlayan özelliğini engelleyen bir şey gelir. Bu engelleyici şey perde hükmündedir.”<sup>66</sup>

*Hikmetü'l İşrak* kitabının Farsça çevirmeni Seyed Jafar Sajjadi, İsfahbedi nurun nutuk verebilen insani varlık olduğunu vurgulayıp bu bölümün çevirisinde açıklayıcı bir dipnot yazmıştır: “Üstteki alemde var olan tüm varlıkların aşağı dünyada bir misali veya benzeri vardır ... duyular dünyasının güneşi olan arızı nur cevheri mutlak nurun misalidir.”<sup>67</sup> Platon'un işaret ettiği idea dünyasıyla karıştırmamakla birlikte mutlak nur veya Sühreverdi'nin deyişiyle *Nûru'l-Envâr* kendi görünürlüğü için muallak nurlar dahil başka nurlar taşır. “Alemdaki şeyler iki türdür, biri hakiki zati nur olan, diğeri ise zatında nur olmayandır.”<sup>68</sup> Sühreverdi cismani varlığa *Cevher-i Gasik*<sup>69</sup> (kapkaranlık cevher) ismini vermiştir. Bu cevher farklı derecelerde arızı nurun taşıyıcısı olabilir. Ancak kendi özünde nur olmadığı için taşıdığı nuru başka bir şeye de yansıtabilir. Sühreverdi'nin düşüncesine göre Yusuf ve hatta güzellik sıfatının *Mundus Imaginalis*'deki varlıkları *Nûru'l-Envâr*'in ışığının taşıyıcılarıdır ve kendilerinden gelen nurları olmadığı için farklı derecelerde *Cevher-i Gasik* içermektedirler. Filozof, bahsi geçen kitabında

“nurun azlığı veya çokluğunu karanlığın karışımıyla değil, mükemmeliyet veya mahiyetindeki noksanlık ile ilişkilendirmiştir. Başka bir deyişle güzellik konusu olan meselede nurun az veya çok olması o meselenin zati dışında değil zatındadır.”<sup>70</sup> Bu vasıfla Sühreverdi'nin tasavvur ettiği *Mundus Imaginalis* ile Platon ve Plotinus'un idea dünyasının arasındaki fark açıklanabilir. Onun *Mundus Imaginalis*'inde duyularla hissedilebilir materyalden farklı olarak görünmez, ölçülmez ve mekanı olmayan madde mevcuttur. Sözü geçen perde kenara çekilmeden önce (ölüm) bu alemin bazı kısımları hayal, sezgi, coşku ve bazen de vahiy yoluyla bazı insanlara gösterilir. Sühreverdi'nin yazılarında misali dünyanın (idea dünyası) anlamı hep onun düşündüğü angeloloji perspektifinden yorumlanmalıdır. “Sühreverdi, misali suretin (Platon'un kastettiği anlamda) sadece kendi mükemmeliyetine ermiş bir varlık için var olduğunu açıkça söylemiştir. Örneğin parfüm için bir idea ve onun kokusu için başka bir misal söz konusu değildir.”<sup>71</sup>

Yedinci bölümün sonunda aşk, güzelliğe doğrudan ulaşmaktan umudunu kesince hüznün elini tutup hayret çölüne düşer ve kendi kendine bu rubaiyi fısıldar: “Senin visaline kimsenin eli erişmesin / Canım dışı kimse acını tatmasın / Seni beklemekte günüm bitti şimdi / Ben gittim kimse bugünde olmasın.”<sup>72</sup> Yazar burada hayret kavramının anlamını tasavvuftaki manasına yakın bir anlamda kullanmıştır. “Hayret, insanın varlık sırlarını ve hakikatlerini anlamaktaki acizliğinden doğar. Yolculuğun başında hayrete neden olan gerçek, varlığın azameti ve onun karşısında insanın kendini küçük hissetmesidir.”<sup>73</sup> Güzelliğe ulaşamayan aşk ve hüznün çöle düşmesi, Sühreverdi'nin İbn-i Sina'nın *Hay Bin Yakzan* metminden etkilenerek yazdığı *Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye* hikayesini hatırlatsa da unutmamak gerekir ki *Aşkın Hakikati* risalesinde anlatılan hikaye, kevn ü fisad aleminin dışında geçmektedir ve bu açıdan *Hayret Çölü*, *Batı Zindanı*'ndan temelde farklıdır. Gerçi Sühreverdi'nin anlattığı idea dünyasının hiyerarşik düzenini göz önünde bulundurursak bu iki kavramın bazı paralelliklerinden de söz etmek mümkündür. Bu bölümde tekrar Sühreverdi'nin *İşrak Hikmetini* felsefi dilde anlatan kitaplarında başlattığı idea dünyasının makul bir şekilde tasarlama çabasına şahidiz. Farsça dilinde yazdığı kısa risaleleri ne kadar alışılmış felsefi dilden uzak olsa da aynı çemberin içinde yer almaktalar. Gerçi bu yolda şiir dilini yoğun bir şekilde kullanılması dikkat çekicidir.

Sekizinci bölüm aşkın hüzne anlattığı bir monoloğu içermektedir. Burada güzellik tarafından her ikisinin hicrana uğradığı vurgulanarak birbirinden ayrı yollara (aşkın Mısır'a ve hüznün Kenan'a) gitme sebepleri anlatılmaktadır. Sühreverdi, güzelliğe varmak için aşk ve

<sup>65</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 18.

<sup>66</sup> Şehabeddin Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, (Çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, s. 534 ve 536.

<sup>67</sup> Shahab al Din Suhrawardi, *Hikmet al İşraq*, (Çev. Seyed Jafar Sajjadi), Tehran University Press, Tehran, 1998, s. 339.

<sup>68</sup> Suhrawardi, *Hikmet*..., s. 190.

<sup>69</sup> جوهر غاسق

<sup>70</sup> Mohammad Rahimiyan Shirmerd ve Abbas Zahabi, “Sühreverdi'nin *İşrak Felsefesi* Işığında Güzellik ve Sanatsal Biçimin Tecellisi”, *Knowledge* 78/1, Tehran, 2018, s. 117.

<sup>71</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body* ..., s. 381.

<sup>72</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 18.

<sup>73</sup> Raziye Şahrabadi ve Turej Aghdaie, “Attar'ın Gazellerinde Hayret ve Katiyet İkileminin Açıklama, Yorum ve Eleştirisi”, *Dehkhoda*, 43, Azad University Press, Tehran, 2019, s. 63.

hüznün yolculuğunun kolay olmadığını itaat ve kadere boyun eğme gerekliliği şeklinde açıklamıştır. Devamında aşk, ümidini ortaya koyar: “Umarım üreme ve çürüme aleminin köşelerinde oturan bu yedi pirin çabalarıyla şeyhimizin -güzelliğin- hizmetine geri döneriz.”<sup>74</sup> Burada açık bir şekilde Meşşai okulu ve onun da kaynağı olan Aristoteles’in görüşüne gönderme yapılmıştır.<sup>75</sup> Ancak sekiz yerine yedi rakamının yazılmasının sebebi, iki noktada aranabilir. Birincisi Sühreverdi’nin Aristoteles’in düşüncelerine erişmek için birinci el kaynak olarak kullandığı İbn-i Sina’nın yazılarında formal nedenden (εἶδος, eidos) pek fazla bahsedilmemesi ve yerine faili / etkili nedene (κινούν, kinoun) ağırlık verilmesi olabilir. Ama bundan çok daha muhtemel olan şey, Sühreverdi’nin Zerdüştlükte yedi sayısının kutsallığına doğrudan gönderme yapmış olmasıdır. Antik dünyada bilinen yedi burç tüm halkların düşüncesini etkilemiştir, ancak Zerdüştlük düşüncesinin temelinde yedi sayısının yeri bambaşkadır: “Ahura-Mazda yedi sığata sahiptir ... Zerdüşti Ahura-Mazda’nın aklında yedi gün, yedi gece var olur. İnsanların ilk çifti, Meşi ve Meşyane’nin yedi çocuğu olur ve bunlar insan neslinin yeryüzüne dağılması için yedi ülkeye göçerler. Ahura-Mazda’nın yarattığı yedinci kutsal, ateştir.”<sup>76</sup> Yedi sayısının önemi İslam sonrası İran’da da büyük ölçüde korunmuştur. Bu yüzden Sühreverdi’nin tercihi şaşırtıcı değildir ancak özetçe yazılan bu metnin sekizinci bölümde yedi sayısından söz etmek tesadüfi olamaz. Bunu Meşşai okuluna karşı bir iğneleme şeklinde yorumlamak mümkündür.

Dokuzuncu bölüm çarpıcı bir cümle ile başlamaktadır: “Hüznün yolu yakındı ve bir seferde Kenan’a vardı.”<sup>77</sup> Hüznün kentte onunla konuşabilecek bir pir arar. Yakup onu görür ve ismiyle tezatlık oluşturacak bir şekilde “bin mutlulukla geldin” deyip nerden geldiğini sorar.<sup>78</sup> Hüznün ona mekânın olmadığı yerden geldiğini söyler. Yakup görme yetisi dahil tüm varlığını hüzne bağışlar ve evine Beyt’ül Ahzan (hüznünlerin evi) ismini verir. Diğer tarafta aşk duraklamadan aceleyle Mısır’a gider. Varır varmaz da pazar yerinin yolunu tutar. Bu bölümde diğer önemli bir husus, birinci cümlede söylenmiş olan aşka göre hüznün yolunun yakın olmasıdır. Bunun nedeni aslında birinci bölümde hüznün tanımlandığında açıklanmıştır. Hüznün maddi dünyayı tanımakla ilişkili olduğu için *Mundus Imaginalis*’te bile materyal dünyasına daha yakındır. Bu manaya paralel olarak Sühreverdi, hüznü en küçük kardeş olarak hikâyeye dahil etmiştir. Anlatılan öyküde ilgi çekici diğer bir öğe, görme yetisiyle hüznün arasındaki bağda gizlidir. Yakup, gözünün ışığını hüzne bağışlayınca, hüznün aracılığıyla aşk ve güzelliği görme yetisi kazanmaktadır. Bu mesele İsrak hikmetinin transandantal yönüyle yorumlanabilir. Gerçi Plotinus ve yeni

Platoncuların tersine Sühreverdi’nin görüşünde maddi varlığın, maddi olduğu için kirli ve pis olmadığını; sadece maddi dünyayı tanımının misali olan hüznün, ontolojik olarak *Mundus Imaginalis*’te nurların nurundan daha uzak bir yerde konumlandırıldığını unutmamak gerekir.

Onuncu bölüm, kısa yazının üçte birini oluşturur ve Mısır’da geçmektedir. Anlatılan bu Mısır’a, Corbin *Mundus Imaginalis* tabirinin yanı sıra hayal alemi ismini de uygun görmüştür.<sup>79</sup> Edebiyatla ilgilenen birçok kişi edebi ilkeler ve prensiplere göre risalenin bu bölümünden sonra, dil açısından yazının bütünlüğünün kaybolduğundan söz ederler. “Sühreverdi’nin görüşüne göre eğer kişi hayali bir ideaya erişmek isterse, (dünyadan) bağımsız ve kopuk aleme ittisal etmelidir. Sonra onun suretini maddi dünyaya aktarır.”<sup>80</sup> Bazen bu aktarış soyutlamanın ötesinde tam soyut bir dünyaya isabet edip hikâye anlatıcı dilden uzaklaşır. Sühreverdi, mekân ile lamekan arasındaki geçişi Züleyha ile Yusuf’un bir diyaloguyla anlatmaya çalışmıştır: “Aşk cevap verdi: Ben Kudüslüyüm Ruh-Abad mahallesinden, Hüsn kapısından. Hüznün evinin komşuluğundadır evim. Mesleğim gezmezdür ... ve eğer kendi vatanımdan söz edersem sizler idrak edemezsiniz.”<sup>81</sup> Yazar bu cümleden sonraki yaklaşık yedi sayfada muğlak bir şekilde ontolojik ve angelolojik bir düzen anlatmaktadır. Yazılan satırlar arasında anlatılan öyküye sürekli gönderme yaparak Zerdüştlük angelolojisine de değinilmiştir. Bölümün son cümlesi bir itiraf niteliğindedir. “Eğer o vilayetlerin hikayesini anlatırsam, anlamazsanız, inanmazsanız, hayret denizinde boğulursunuz. Bu kadarıyla yetinelim, gerçi muğlak dedik ama kendinizi kurtarmak için anlayınız.”<sup>82</sup>

Aşkın dilinden Züleyha’ya anlatılan hikâyenin amacı, ona hayali vadiyi göstermek ve oraya ulaşması için yolu tarif etmektir. Sühreverdi’ye göre tarif edilen bu yolu anlayan kişi dokuz aşamayı geçtikten sonra oraya varabilir. Anlatının karmaşık olmasının önemli bir sebebi, metindeki mantıksal paradokslardan kaçınmaktır. Örneğin aşk kendini tanıtırken şöyle der: “Gerçi yaşlıyım ama gencim ve gerçi şecerem yok ama büyük bir hanedandanım.”<sup>83</sup> Başka bir yerde, aşk, vilayetini<sup>84</sup> korumakta olan genç pir, Ölümsüz Akıl’ın sıfatlarını anlatırken “müthiş belagete sahip ama konuşamaz” diyerek,<sup>85</sup> bilerek çelişkili cümleler kurmaktan kaçınmamıştır. Sühreverdi, akıl vasıtasıyla bu yolun kavranamaz olduğunu ama yolu bilenler için çok kolay olduğunu Kırmızı Akıl kitabında şu şekilde anlatmıştır: “Belesen yağının terkinde bulunan hasiyet gibi. Avucunu güneş karşısında tutan birisi avucunun içine damlatacağı bir damla Belesen yağının avucunu delip geçtiği gibi. Eğer Hızır olsan Kaf dağına bir anda

<sup>74</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 18- 19.

<sup>75</sup> Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (On Generation and Corruption), Aristoteles’in bu kitabı XII. yüzyılda İbn Rüşd (Averroes) tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Ondan önce Farabi ve İbn-i Sina’nın yazılarında Aristoteles’in dört unsur ve dört neden kuramına değinilmiştir

<sup>76</sup> Ameneh Hasanzadeh, “Kırk ve Yedi Rakamlarına Vurgu Yaparak İran Halk Kültüründe Rakamların Konumu”, *İran Halk Kültürü* 10, Tehran, 2007, s. 171.

<sup>77</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 19.

<sup>78</sup> Aynı yer.

<sup>79</sup> Henry Corbin, *History Of Islamic Philosophy*, (Çev. Liadain Sherrard), Routledge, London, 1993, s. 435.

<sup>80</sup> Sima Sadat Nurbakhsh, *Sühreverdi ve Molla Sadra*, Hermes, Tehran, 2012, s. 19.

<sup>81</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 21.

<sup>82</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 27 ve 28.

<sup>83</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 21.

<sup>84</sup> Şaristan-i Can, Can Vilayeti

<sup>85</sup> Sühreverdi, *Fi Hakikat* ..., s. 22.



geçersin.”<sup>86</sup> Göze çarpan diğer bir nükte ise Hermetizme yakın metinler gibi, Sühreverdî de kaleme aldığı bu sayfalarda simya geleneğindeki tabirleri kendi amacına göre yorumlayarak kullanmasıdır. Orta çağ düşüncesinde hem batı hem de doğuda yaygın olan bu tarz, fiziki varlık olan bakır veya kurşunu can altınına dönüştürme alegorisi olarak anlaşılabilir. Risalenin onuncu bölümdeki alegorik dilin üstünlüğünden bahsetmek yanlış olmaz.

On birinci bölüm sadece sekiz satırdan oluşan kısa bir yazıdır. Züleyha aşkın öyküsünü dinledikten sonra onun neden kendi ülkesinden ayrılıp geldiğini sorar. “Aşk dedi ki: biz üç kardeşlik. En büyüğümüz güzelliştir ve bizi o yetiştirmiştir. Küçüğümüz ise hüzdür ve çoğu zaman benim hizmetimdeydi, birlikte hoş vakit geçirirdik ta ki vilayetimizde topraktaki alemde birinin yaratılışı haberi dolaşana dek ... hepimiz onu görmeyi arzuladık ve geldik.”<sup>87</sup> Bu bölümde insanı varlığın maddi varlık dışında başka bir varlığa sahip olduğu tezinin tekrar altı çizilmiştir ama bu tezin aşkın dilinden yazılması dikkat çekicidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Sühreverdî'nin düşüncesinde insan için aşk maddi varlığının ötesine geçmesinin bir aracı sayılır.

Son bölümde Sühreverdî metnin dilini tekrar değiştirir. Önceki bölümlerde bulunan *Hikmetü'l İşrak* hikâye anlatıcı dil yerine makale yazım tarzını tercih etmiştir. Yirmi dört satırlık bu bölümde aşk başka bir sıfatla anlatılmıştır: “Aşk ez el memleketinde evde yetiştirilmiş bir kuldur ki ez el ve ebedin sultanı iki alemin koruyuculuğunu ona bahşetmiştir... güzellik onun tüzüğünde, gittiği her kentte onun için bir inek kurban edilmesini yazmıştır.”<sup>88</sup> Bu kısımda yazar Kur'an'ın Bakara suresinin 66. ayetini<sup>89</sup> yorumlayarak, insanı, benliğinin ve isteklerinin aşk yolunda kurban edilmesi gereken bir sığra benzetmiştir. Bakara suresindeki ayetin bu şekilde yorumlanmasını Kelmali Zadeh, bölümün başındaki cümlelerin de Mehrish<sup>90</sup> kitabındaki cümlelerle çok yakın anlama geldiğini vurgulayarak, Zerdüştlük kaynaklarından esinlendiğini şu şekilde anlatmıştır: “Zerdüş t inek egosu (Geous Orouvan)'dan söz etmişse, Sühreverdî egonun ineğinden bahsetmiştir ki her ikisi de aynı manaya işaret etmektedir.”<sup>91</sup> On ikinci bölümün sonunda tekrar Bakara suresinin 71. ayetine gönderme yapılmıştır. “O, çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır.”<sup>92</sup> Böylece Sühreverdî, metninde bu sığra başka bir tanım eklemiştir: “O, bilimin çıkarım kuyusundan fikir çıkarır, belki bildikleri sayesinde meçhullerden kurtulsun diye ama çölde dizgini kopmuşçasına gezer.”<sup>93</sup> Yazarın bu cümlelerle iğnelemekte olduğu bilim, hayal gücünü epistemolojik bir

araç olarak kabul etmeyen bilimdir. İşrak felsefecisi okuru sabra davet edencesine risaleyi Sanai-yi Gaznavi'nin bir beyit şiiriyle bitirir: “Yıllar sürer asil bir taşın güneş altında / Badahşan'da lala dönüşmesi ya da akik olması Yemen'de.”<sup>94</sup>

## Sonuç

Sühreverdî'nin güzellik kavramı üzerine yazdığı metinler onun İşrak Hikmeti ismi verdiği felsefi sistemden ayrı düşünülemez. Bu düşünce sisteminin bir kökü Plotinus vasıtasıyla Yunan felsefesinin Platoncu ayağına, diğeryse Zerdüştlük teozofisine dayanmaktadır. Kur'an veya hadisten alıntılar da bu doğrultuda yorumlanarak metne dahil edilmiştir. Sühreverdî yazılarında ontolojik bir amacın peşinde olmayıp epistemolojik bir yol izlemeyi tercih etmiştir. Böylece metinlerin dili Plotinus'un yazılarına yakın olduğu kadar tasavvuf metinlerine de yakınlaşmıştır. Ancak Sühreverdî'yi felsefeci değil de sofi olarak görmek, onu Yunan felsefesinin devamı olarak addetmek kadar yanlıştır.

Öte yandan, onun Aşkın Hakikati risalesi gibi Farsçada yazdığı metinleri edebi eser olarak metaforlar üzerinden okumak da yanlış sonuçlara yol açmaktadır. Sühreverdî epistemolojik bir duyu olarak hayal gücünü felsefeye dahil ederek yazılarını kendi düşüncesine göre felsefe yani hikmet alanına dahil etmiştir. Dolayısıyla güzellik, aşk ve hüznün üçgeninden veya hayali dünya (*Mundus Imaginalis*)'den bahsettiğinde görünür dünyadan daha hakiki bir dünyaya işaret etmiştir. Bu şekilde maddi dünyaya yakın olan ama maddenin niteliklerini taşımayan hayali bir coğrafya (imago terrae) düşünmek mümkün olmuştur. İnsanın yaratılışının hikayesi bu toprakta gerçekleşmiştir. Sühreverdî'nin anlattığı bu dünya, Yunan felsefesinde sözü geçen idea dünyasının aksine, ışık veya karanlığa yakınlık derecesine göre kendi içinde farklı katmanlara ayrılmıştır. Bu makalede ele alınan risaleye göre ışıkların ışığı (*Nûru'l-Envâr*)'in ilk yarattığı şey yani aklın en önemli sıfatı güzelliktir. İkinci derecedeki sıfat yani aşk güzelliğin ve üçüncü derecedeki sıfat yani hüznün aşkın hizmetindedir. Onlar insanın hem maddi olan hem de maddi olmayan kısımlardan oluştuğunu duyunca hayali coğrafyadan, üstün bir dünyadan o coğrafyaya inmişler çünkü insanın varlığında kendilerine hoş bir yer bulmuşlardır. Ancak insanın maddi varlığı, ışığa uzak olduğundan dolayı hüzne neden olarak tekrar ışığa daha yakın bir konuma varmak için aşk ve sonra güzelliği merdiven yaparak maddi olmayan varlığa ulaşabilir. Güzelliğe varmak bu yolculuğun son aşamasıdır.

<sup>86</sup> Şehabeddin Sühreverdî, *Kırmızı Akıl*, (Çev. Kaan Dilek), İraniyat Yayınları, Ankara, 2017, s. 42.

<sup>87</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 28.

<sup>88</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 28- 29.

<sup>89</sup> “Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor” (<https://bit.ly/3BQssdF>, [Erişim Tarihi: 06.11.2021]).

<sup>90</sup> Mehrish ya Mehr Yesht, Avesta kitabında bulunan 21 Yesht'ten birisidir. Bu Yesht, Mehr ya Mitra tanrıçasına adanmıştır. Güncel Farsça gibi XII. yüzyıl Farsçasında Mehr, Arapçadaki aşk

sözcüğüne tekabül eder. Sühreverdî risalenin 11. bölümünde buna direkt gönderme yapmıştır: “Araplarda olduğumda aşk derler bana, Acemde olduğumda mehr diye adlandırılırım.” Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 21.

<sup>91</sup> Kemali Zadeh, *The Metaphysical...*, s. 165.

<sup>92</sup> <https://bit.ly/3F6JSF5>, [Erişim Tarihi: 06.11.2021].

<sup>93</sup> Sühreverdî, *Fi Hakikat ...*, s. 30.

<sup>94</sup> Âdem Senai-yi Gaznevi, *Şiir Divani*, 134. kaside. <https://bit.ly/2ZZduVo>, [Erişim Tarihi: 07.11.2021].

**KAYNAKÇA****1- İnternet Kaynakları**

- Dehkhoda Sözlüğü, <https://bit.ly/3FWZonW>, [Erişim Tarihi: 16.10.2021].
- Ganjoor Klasik Farsça Edebiyat Mahzeni. <https://bit.ly/2ZZduVo>, [Erişim Tarihi: 07.11.2021].
- Ganjoor Klasik Farsça Edebiyat Mahzeni. <https://bit.ly/3PVoLLz>, [Erişim Tarihi: 05.08.2022].
- İslam Ansiklopedisi, Diyanet, <https://bit.ly/3d6diuh>, [Erişim Tarihi: 03.08.2022].
- Kur'an.Diyanet, <https://bit.ly/3mA6ztn>, [Erişim Tarihi: 09.10.2021].
- Kur'an. Diyanet, <https://bit.ly/3aoMpgw>, [Erişim Tarihi: 10.10.2021].
- Kur'an. Diyanet, <https://bit.ly/3vi042t>, [Erişim Tarihi: 17.10.2021].
- Kur'an. Diyanet, <https://bit.ly/3jqqlBh>, [Erişim Tarihi: 23.10.2021].
- Kur'an. Diyanet, <https://bit.ly/3BQssdF>, [Erişim Tarihi: 06.11.2021].
- Kur'an. Diyanet, <https://bit.ly/3F6JSF5>, [Erişim Tarihi: 06.11.2021].
- The Great Islamic Encyclopaedia, <https://bit.ly/3aYaqUT>, [Erişim Tarihi: 21.10.2021].
- Luggat. Osmanlıca Türkçe Sözlük, <https://bit.ly/3SnvJKR>, [Erişim Tarihi: 04.08.2022].

**2- Kitap ve Makaleler**

- Ahmadi, Babak; *Truth and Beauty- Lectures on the Philosophy of Art*, Merkez, Tehran, 1995.
- Al Bulkhari, Muḥammad ibn İsmail; *Sahih Al Bulkhari*, Dar ibn-i Kesir, Damascus & Beirut, 2002.
- Ayn-ül-Kudât Hemedânî, *Temhîdât*, (Ed. Afif Oseyran), Asatir, Tahran, 2014.
- Baqli Shirazi, Ruzbehan; *The Jasmine of the Faithful Love*, (Ed. Henry Corbin & Mohammad Moin), Menuchehri, Tehran, 1987.
- Corbin, Henry; *History Of Islamic Philosophy*, (Çev. Liadain Sherrard), Routledge, London, 1993.
- Corbin, Henry; *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, (Çev. Inshaollah Rehmeti), Sophia, Tehran, 2016.
- Corbin, Henry; *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, (Çev. Inshaollah Rehmeti), Sophia, Tehran, 2020.
- Chuhderi, Shahed; "Hint, Pakistan ve Bangladeş'te Sühreverdiyye Tarikatı", *Tasavvuf, İrfan, İslam ve İran: Şehabeddin Sühreverdi'yi Anma Özel Sayı*, (Ed. Shehram Pazuki), Hakikat, Tehran, 2006, s. 523-543.
- Hasanzadeh, Ameneh; "Kırk ve Yedi Rakamlarına Vurgu Yaparak İran Halk Kültüründe Rakamların Konumu", *İran Halk Kültürü 10*, Tehran, 2007, s. 165-190.
- İbn-i Hallikân, Ebî Bekr; *Vefeyâtü'l-a'yân ve Anbay-i Abna-ül Zaman*, cilt 6, Dar-ül Sader, Beirut, 1986.
- Jasper, Karl; *Plotinus*, (Çev. Mohammad Hasan Lotfi), Kharazmi, Tehran, 2019.
- Kemali Zadeh, Tahereh; *The Metaphysical Foundations of Art and Beauty according to Shahab-addin Suhrawardi*, Ferhangestan-e Honar, Tehran, 2013.
- Maurer, Arman Augustine; *About Beauty: A Thomistic Interpretation*, Center for Thomistic Studies, Houston, 1983.
- Mevlâna Celâleddin Muhammed Rumi, *Divan-ı Kebir, Mûlemmat, Kasideler, Gazeller ve Rubailer*, (Ed. Bediüzzaman Fûruzanfer), Amir Kebir, Tahran, 1994.
- Mosleh, Ali Asghar; "Yeni Japon Felsefesinin Heidegger ile İlişkisi", *Tahran Üniversitesi Felsefe Dergisi 10*, s. 111-122, Tehran, 2005.
- Nurbakhsh, Sima Sadat; *Sühreverdi ve Molla Sadra*, Hermes, Tehran, 2012.
- Pazuki, Shahram; "Tasavvuf, İrfan, İslam ve İran", *İrfan, İslam, İran: Şehabeddin Sühreverdi'yi Anma Özel Sayı*, Hakikat, Tehran, 2006, ss. 7-16.
- Plotinus; *Enneads*, (Çev. Mohammad Hasan Lotfi), Kharazmi, Tehran, 2010.

- Rahimiyan Shirmerd, Mohammad ve Zahabi, Abbas; “Sühreverdi'nin İşrak Felsefesi Işığında Güzellik ve Sanatsal Biçimin Tecellisi”, *Knowledge* 78/1, Tehran, 2018, s. 167-186.
- Saberi, Ali Mohammad; *Sühreverdi'nin Aşkın Hakikati Risalesinin Şerhi*, İlim Yayınları, Tehran, 2020.
- Sajjadi, Seyed Jafar; *Sühreverdi'nin Hikmetü'l İşrak'ının Şerhi*, Tehran University Press, Tehran, 1998.
- Shahrabadi, Raziye ve Aghdaie, Turej; “Attar'ın Gazellerinde Hayret ve Katiyet İnkileminin Açıklama, Yorum ve Eleştirisi”, *Dehkhoda*, 43, Azad University Press, Tehran, 2019, s. 61-82.
- Shayegan, Daryush; *Henry Corbin: Penseur de l'Islam Spirtuel*, (Çev. Bagher Parham), Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, 2008.
- Shehrezuri, Shams al Din; *Nüzhetü'l Arvah ve Rüzetü'l Ferah: Tarih-el Hükemâ* (Çev. Maghsod Ali Tabrizi), Elmi ve Fehaengi, Tehran, 1993.
- Shehrezuri, Shams al Din; *Hikmetü'l İşrağın Şerhi*, (Ed. Hossein Ziyai), Kültürel Araştırmalar ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tehran, 2001.
- Suhrawardi, Shahab al Din; *Three Treatises*, (Ed. Najaf Gholi Habibi), Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1977.
- Suhrawardi, Shahab al Din; *Hikmet al İshraq*, (Çev. Seyed Jafar Sajjadi), Tehran University Press, Tehran, 1998.
- Sultan Moradi, Mohammad Ali ve Buzeri Nejad, Yahya; “Estetik Açından Plotinus ve Sühreverdi'nin Felsefesinde Varlık Düzeninin Karşılaştırılması”, *Esra Hikmet* 26, Meraj, Tehran, 2016, s. 113-137.
- Sühreverdi, Şehabeddin; *Fi Hakikati'l-Eşg*, (Ed. Hüseyin Mofid), Mola, Tehran, 1995.
- Sühreverdi, Şehabeddin; *Hikmetü'l İşrak*, (Çev. Eyüp. Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.
- Sühreverdi, Şehabeddin; *Kırmızı Akıl*, (Çev. Kaan Dilek), İraniyat Yayınları, Ankara, 2017.
- Yezdi, Arabshah; *Munesü'l Uşşak*, (Ed. Necip Mayel Herevi), Mola, Tehran, 1987.
- Zare, Zehra; *İşrakilerin Şeceresi*, Hermes, Tehran, 2019.

**EXTENDED ABSTRACT**

Hikmat al Ishraq or Philosophy of Illumination is the second important school of thought in the Islamic World after Avicennism which appears in the XII. century by Shahab al-Din Suhrawardi. The roots of his philosophy are Plotinus's doctrine (a mixture of Platonism with orient thoughts) on one hand and the other hand Zoroastrianism's hierarchical theology or theosophy of light. This can be understood by the central position of light instead of existence in its philosophical system. As the founder of the Illuminationism philosophy school which has an important role in Middle Eastern medieval thought, Suhrawardi fed on these two roots and brought a different approach to the concept of beauty. In his short text, which is discussed in this article, the philosopher established a hierarchical relationship between beauty, love and melancholy, while expressing his opinion on these concepts and explaining his perspective on the space of imagination separate from the space of reason (*Mundus Imaginalis*). Suhrawardi sees the imagination as an epistemological tool. In this regard, the triangle of melancholy, love and ultimately beauty which he describes becomes the steps in the path that material existence travel towards the light. Thus, contrary to modern aesthetics, an ontological connection was established between the concept of beauty and the truth – light, as Suhrawardi calls it.

In this idea, the light of lights was placed in the center of thought instead of the necessary existence in a way that was not opposed by Islam's Holy Book. Suhrawardi chose not to pursue an ontological purpose in his writings, but to follow an epistemological path. Thus, the language of the texts became as close to the writings of Plotinus as it was to the texts of Sufis. Sense, logos, and intuition were seen as three epistemological tools in his view. This attitude emphasizes the role of imagination by indicating intuition as an epistemological tool in philosophy equivalent to logos. Suhrawardi openly explained his idea using Quranic verses and hadiths in his most read book, Philosophy of Illumination which was written in Arabic. Alongside the philosophical Arabic books, Suhrawardi has eight very short tractates in Persian with a completely different language which wrongly could be seen as literary works with the most ambiguous metaphorical phrases. But if imagination was accepted as an epistemological tool, the door to metaaphoric interpretation must be closed. The subject of this article is the approach to the concept of beauty in one of this tractate: *Fi Haqiqat al-Ishaq* (On the Reality of Love), avoiding literary metaphoric interpretation. This briefly written text has been one of the most interpreted Suhrawardi's writings throughout history. Highlighting logos as the first creature of God at the beginning of the text means that writing should be read in a philosophical framework. In the text, which is discussed in this article, the philosopher established a hierarchical relationship between beauty, love, and melancholy, while expressing his opinion on these concepts and explaining his perspective on the space of imagination separate from the space of reason (*Mundus Imaginalis*). The triple of beauty, love, and melancholy are three attributes of logos; beauty was placed on top because it was associated with the cognition of God. The attribute which was associated with the recognition of ego created the love; and finally, at the bottom of this hierarchy, melancholy was located which was affiliated with something that did not exist but suddenly existed. These three adjectives of logos are connected to each another. It is important to notice that all of these events happened in the *Mundus Imaginalis* where exist of substance is out of the question. When different places, periods, and characters are pointed out in the manuscript, the author did not use them in a real or even metaphorical sense. In the second chapter, Suhrawardi hint at the creation of human and its beauty. Beauty is the first king from the kingdom of heaven who wishes to dwell in the city of human existence. When it had not returned to heaven from this city, two younger brothers, love and melancholy came after it. Suhrawardi pointed to the names like Joseph, Jacob, Zuleikha (Potiphar's wife), Egypt, and Canaan in the tractate and told the same story in different ways. Each narration completes each other and demonstrates the philosopher's thinking about beauty. The beauty he described as one aspect of logos, was linked to love and melancholy on one side, and another side related to cognition of the light of lights. Therefore it is thoroughly different from the Greeks' and Sufis' approaches to the concept.

## Vizigot Krallığı'nın Yükselişi: Kral Euric (466-484)

Tuğçe GÜNEY<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Orta Çağ Tarihi Bilim Dalı, SAMSUN.

\*tugcegny@outlook.com

**Öz-** İspanya Vizigot Krallığı, Avrupa Erken Orta Çağ tarihinin önemli krallıklarından birisidir. Roma İmparatorluğu'nun ihtişamını ve gücünü kaybetmesiyle birlikte Roma topraklarına Germen istilaları başlamış ve zamanla Roma otoritesinin ortadan kalkmasıyla Germen krallıkları tarih sahnesinde yerini almıştır. Germen kabilelerden olan Gotlar, IV. Yüzyılda iki büyük kola ayrılmıştır. Batı Gotları olarak tanımlanan Vizigotlar, Roma İmparatorluğu tarafından 418'de Akitanya bölgesine yerleştirilmiştir. Vizigot/Toulouse Krallığı, Roma'ya askerlik hizmeti veren federe bir krallıktır. Roma'nın sadık müttelikleri olarak yıllarca Roma'ya hizmet etmişlerdir. 466'da ağabeyi Theoderic'i öldürerek tahta oturan Euric, İmparatorlukla olan *foedus* antlaşmasını feshetmiş ve krallığının sınırlarını Akitanya'nın dışına çıkararak İspanya yarımadasına kadar genişletmiştir. Euric'in sağlam dış politikası ve siyasi hamleleri başarılarını da beraberinde getirmiştir. Kral Euric, haleflerine bağımsız ve güçlü bir krallık bırakmıştır. Vizigot Krallığı'nın gelişimi ve dönüşümü Kral Euric döneminde gerçekleşmiştir. Bu makalede İspanya Vizigot krallığının mimarı olan Kral Euric dönemi incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler-** Euric, Vizigotlar, Roma İmparatorluğu, Akitanya, İspanya.

## Rise of the Visigothic Kingdom: King Euric (466-484)

**Abstract-** The Visigothic Kingdom of Spain is one of the most important kingdoms in the history of the Early Middle Ages in Europe. With the loss of the glory and power of the Roman Empire, the Germanic invasions began to the Roman lands and with the disappearance of the Roman authority over time, the Germanic kingdoms took their place on the stage of history. The Goths, one of the Germanic tribes, were divided into two great branches in the fourth century. The Visigoths, defined as the Western Goths, were settled in the Aquitaine region by the Roman Empire in 418. The Visigoth/Toulouse Kingdom is a federated kingdom that provided military service to Rome. They served Rome for years as loyal allies of Rome. Euric, who ascended the throne by killing his brother Theoderic in 466, abolished the foedus treaty with the Empire and extended the borders of his kingdom to the Spanish peninsula by taking it out of Aquitaine. Euric's solid foreign policy and political moves brought his success. King Euric left an independent and powerful kingdom to his successors. The development and transformation of the Visigothic Kingdom took place during the reign of King Euric. In this article, the period of King Euric, who was the architect of the Spanish Visigoth kingdom, will be examined.

**Keywords** – Euric, Visigoths, Roman Empire, Aquitaine, Spain.

## Giriş

IV. Yüzyıl, Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne zemin hazırlayan olayların ardı sıra yaşandığı bir yüzyıldır. Bu yüzyılda, Germen kabileler kuzey ve doğu Avrupa'dan Tuna Nehri'nin güneyine ve batısına doğru göç etmeye başlamışlardır. Roma İmparatorluğu'nun sınırlarına dayanmış olan bu kabileler, sınırda bulunan şehir ve kalelere yaptıkları yağmalarla Roma için bir tehdit haline gelmişlerdir. Hun baskısından kaçan Vizigotlar, 376 yılında Roma İmparatorluğu'ndan sığınma talep etmişlerdir. Roma, Vizigotların sığınma talebini kabul etmiştir çünkü onların askeri güçlerinden faydalanmak istemiştir.<sup>1</sup> Vizigotlar, Trakya'ya yerleştirilmişler fakat bir süre sonra Romalı generallerin kötü muamelesi ve yiyecek tedariği konusunda yaşadıkları sıkıntılar dolayısıyla isyan etmişlerdir. Bu isyanın devamında 378 yılında Hadrianapolis (Edirne) Savaşı yapılmıştır ve Roma ordusu Vizigotların başını çektiği bir ordu tarafından ağır bir yenilgiye uğratılmıştır. Hadrianapolis Savaşı sonrasında Gotlar, İmparator Theodosius'un uğraşları neticesinde imparatorluğa tabi olmayı kabul etmişlerdir.<sup>2</sup> Böylece 382 yılında yapılan anlaşma ile Trakya'daki Gotlar, müttefik statüsü (foederatus) ile imparatorluğa bağlı bir halk olmuştur. Bu anlaşma Gotların toplumsal düzenlerini ve kendi yönetimlerini devam ettirmelerine imkân tanımıştır.<sup>3</sup> Roma, Gotlara tarım yapmaları için toprak vermiştir ve Gotlar buna karşılık Roma İmparatorluğu'na askeri hizmet sağlamışlardır.<sup>4</sup>

Mevcut düzenden ve konularından memnun olmayan Vizigotlar 410'da Alaric'in idaresi altında toplanmışlar ve Roma'yı yağmalayarak İmparatorluğa sarsıcı bir darbe vurmuşlardır. 418 yılına gelindiğinde Batı Roma İmparatoru Honorius ile bir barış anlaşması yapmış olan Vizigotlar, Aquitania Secunda eyaletine yerleştirilmişlerdir.<sup>5</sup> Bu makalede amacımız, Vizigotların yerleştirildikleri Akitanya'da Roma'nın sadık müttefikleriyken nasıl bağımsız güçlü bir krallığa dönüştüklerini Kral Euric dönemini mercek altına alarak siyasi bir çerçeveden objektif bir şekilde anlatmaktır.

## Kral Euric Dönemi (466-484)

Euric, 451'de Attila'ya karşı yapılan Katalon Savaşı'nda hayatını kaybeden Vizigot Kralı Theodoric'in oğullarından birisidir. Babalarının ölümü ile Vizigot tahtına sırasıyla üç kardeş oturmuştur. Tahta ilk olarak Theodoric'in büyük oğlu Thorismund geçmiştir. Thorismund'un saltanatı uzun sürmemiştir ve kardeşi II. Theodoric tarafından öldürülmüştür.<sup>6</sup> Ağabeyini öldürerek tahta oturmuş olan II. Theodoric, on üç yıllık hükümdarlığının ardından kendisi de

küçük kardeşi Euric tarafından katledilmiştir.<sup>7</sup> Euric tahta geçtiğinde yirmi altı yaşındadır.<sup>8</sup> O zamanlar Vizigotlar, 418'de kendilerine Roma İmparatorluğu tarafından tahsis edilen alan ve bu alanın dışında kalan yasal olarak federe krallıklara ait olmayan geniş bölgeleri kontrol etmektedirler.<sup>9</sup> 418'de Roma, Vizigotları Aquitania Secunda eyaletine Galya'nın batı kıyısında, Garonne ve Loire nehirleri arasına yerleştirmiştir. Vizigotların yerleştirildikleri bu bölgede mevcut nüfus üzerinde hiçbir kontrolleri yoktur. Toulouse merkezli kurulan Vizigot Krallığı imparatorluğa askerlik hizmeti vermek zorunda olan Roma'ya bağlı bir krallıktır.<sup>10</sup>

Euric'in ağabeyi Theodoric, Roma'nın sadık müttefiki olarak İspanya'da onlarca yıl savaşmıştır. Savaşlar, güçlü bir Vizigot ordusu yaratmıştır ve bu orduda yer almak o kadar cazip hale gelmiştir ki 460'tan önce bile yüksek rütbeli Roma subayları bu orduya katılmak istemişlerdir.<sup>11</sup>

Bu dönemde Roma İmparatorluğu ve imparatorları giderek gücünü yitirmektedir. Galya valisi Arvandus, çıkarları doğrultusunda Vizigot kralı ile Roma İmparatorluğu'nun arasını açmak için birtakım girişimlerde bulunmuştur.<sup>12</sup> Arvandus, Euric'e kuzeye Franklar üzerine yürümesini ve imparatorlukla arasındaki müttefikliği bozmasını tavsiye etmiştir.<sup>13</sup> Galya eyalet konseyi üyelerinin Arvandus'tan Euric'e gönderilen mektubu alkoyması ile Arvandus'un komplosu ortaya çıkmıştır ve Arvandus sürgüne gönderilmiştir. Bu durum üzerine Galya'daki ittifak bozulmuştur. Burgonyalılar ve Roma Vizigotlara karşı tavır almışlardır.<sup>14</sup> Roma İmparatoru Anthemius, Vizigotlara karşı savaşa hazırlanırken Galya'nın kuzeybatısında yeni bir ittifak bulmuştur. Bu bölgeye 12.000 kadar adamıyla Riotimus adlı bir Britanyalı yerleşmiştir. Riotimus, Vizigot gücünün kendi topraklarını da tehdit ettiğini bildiğinden Roma'ya destek vermeyi kabul etmiştir. Euric elini çabuk tutarak bu kuvvetin Roma ordusuna katılmasına fırsat tanımamak için harekete geçmiştir.<sup>15</sup> Euric sayı olarak daha kalabalık olan ordusuyla karşılarına çıkmış ve Roma ordusuna katılmadan önce Riotimus'u bozguna uğratmıştır. Ordusunun büyük bir bölümünü kaybeden Riotimus, toplayabildiği kadar adamıyla birlikte kaçmıştır ve daha sonra Romalılarla müttefik olan Burgonyalılara sığınmıştır. Vizigotlarla olan çekişmesi sekteye uğrayan Roma İmparatoru Anthemius, damadı Ricimer ile şiddetli bir savaşa girerek 472'de Ricimer tarafından öldürülmüştür. Anthemius'un ölümü ile Roma yönetimi Olybrius'a geçmiştir. Olybrius'un saltanatı yalnızca 8 ay sürmüştür. Bu sırada Euric, Romalı General Ecdicius'un komuta ettiği Arverna şehrini ele geçirmiştir.<sup>16</sup>

Anthemius'dan sonra tahta 4 yılda 4 imparator çıkmış fakat hiçbiriri gerçek bir iktidar ortaya koymayı başaramamıştır. 475

<sup>1</sup> Peter Heather, *Goths and Romans 332-489*, Clarendon Press, s. 116.

<sup>2</sup> John B. Bury, *Barbarların Avrupa'yı İstilas*, (Çev. İslam Kavas, Yusuf Akbaba) - Kronik Kitap, İstanbul 2020, s.53.

<sup>3</sup> Stephen Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi MS. 284-641*, (çev. Turhan Kaçar), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2020, s.240.

<sup>4</sup> Peter Heather, *Gotlar*, (Çev. Erkan Avcı), Phoenix Yayınevi, Ankara 2012, s.202.

<sup>5</sup> Mitchell, *Geç Roma...*, s.294.

<sup>6</sup> Bury, *Barbarların Avrupa'yı...*, s.147.

<sup>7</sup> Susan Wise Bauer, *Ortaçağ Dünyası*, (Çev. Mehmet Morali), Alfa Yayınları, İstanbul 2013, s.158.

<sup>8</sup> Herwig Wolfram, *History of The Goths*, (Çev. T. J. Dunlop), University of California Press, London 1990, s.203.

<sup>9</sup> Wolfram, *History of The...*, s.181.

<sup>10</sup> E.A.Thompson. *The Goths In Spain* - Oxford University Press 1969, s.2.

<sup>11</sup> Wolfram, *History of The...*, s.182.

<sup>12</sup> Mitchell, *Geç Roma...*, s.173.

<sup>13</sup> Harold Livermore, *The Twilight of the Goths The Rise and Fall of the Kingdom of Toledo c.565-711* - Intellect Books, Bristol 2006, s.47.

<sup>14</sup> Mitchell, *Geç Roma...*, s.173.

<sup>15</sup> Bauer, *Ortaçağ...*, s. 158.

<sup>16</sup> Jordanes, *The Gothic History of Jordanes*, (Çev. Charles Mierow), Oxford University Press 1915, s. 118.

yılında Orestes adlı bir Germen asker öne çıkarak, hâkimiyeti eline almak için askerlerini toplamış ve birçok kabilelerden Germen paralı askerler de edinerek Ravenna'ya yürümüştür. Geleneğe göre imparatorluk tahtına saf Germen kanından olan biri çıkamayacağı için Orestes, Romalı karısından olan 10 yaşındaki oğlu Romulus'u imparatorluk tahtına oturtmuştur. Orestes, Germen paralı askerlere hizmetleri karşılığında ödeme olarak İtalya'da yerleşecekleri topraklar taahhüt etmiştir. Bu askerlerin lideri Odoacer, Germen ve Hristiyan bir generaldir. Romulus tahta oturunca Odoacer askerleri için daha fazla toprak istemiştir. Orestes bu isteği reddedince Odoacer, ağustos ayında vaat edilen ödemeyi ve intikamlarını almak için askerleriyle Ravenna'ya yürümüştür. Orestes ve Odoacer arasında İtalya'nın kuzeyinde Placentia'da yapılan savaşta Roma kuvvetleri yenilmiş ve Orestes öldürülmüştür. Ardından Odoacer Ravenna'ya girerek Romulus'u esir almıştır. Çocuk imparator Romulus Campania'daki bir şatoya gönderilmiştir.<sup>17</sup> İtalya kralı Odoacer, tüm İtalya'yı boyunduruğu altına alırken daha saltanatının başlangıcında, Romalılar arasında kendi korkusunu uyandırmak için Ravenna'daki Kont Bracila'yı öldürtmüştür. Daha sonra krallığını güçlendirmeye devam etmiş ve Ostrogot Kralı Theoderic ortaya çıkana kadar on üç yıl boyunca idareyi elinde tutmuştur.<sup>18</sup>

Vizigot cephesine geri dönecek olursak, Euric 472 ve 473'te İspanya'ya iki koldan Got ordularını göndermiştir. Bu ordulardan biri batıda Pamplona ve Zaragoza'yı ele geçirmiş diğeri de Tarragona dâhil kıyı şehirlerini işgal etmiştir.<sup>19</sup> Burgonyalılar, Roma'ya sadık müttefikler olarak, Euric'in genişlemesini ellerinden geldiğince durdurmaya çalışmışlar ancak çabaları yenilgiyle sonuçlanmıştır. Vizigotlar, Marsilya'nın yanı sıra Galya'nın başkenti Arles'i de ele geçirmişlerdir.<sup>20</sup> Roma, Euric'in fetih hareketlerini anlaşmalarla durdurmak istemiş fakat başarılı olamamıştır. Daha önceki başarısız müzakere girişimi sonrası 475 baharında, Pavia Piskoposu Epiphanius Toulouse'a gelmiştir. İmparatorluğun barış isteğinin bir göstergesi olarak İmparator Nepos, Galya valiliği üzerindeki yasal iddiasından vazgeçmeden Euric'in fetihlerini kabul etmiştir.<sup>21</sup> Euric 471-476 yılları arasında Güney Galya bölgesinin çoğunu hâkimiyeti altına almıştır. 475'e kadar Provence'nin önemli merkezleri Arles ve Marsilya'yı da ele geçirmiş olan Vizigotlar bu şehirleri Auvergne karşılığında geri vermiştir.<sup>22</sup> İmparator Julius Nepos'un ölümünün ardından İtalya sınırındaki topraklar, tüm Provence, Odoacer tarafından Euric'e bırakılmıştır. Bunun ardından Euric, yönünü kuzeye çevirmiş ve Vizigotlara en uzun süre direnen Aquitania Prima eyaletini de ele geçirmiştir.<sup>23</sup>

Galya'nın kuzeyinde bulunan Franklar, Vizigotlar için bir tehdit oluşturmaktadır. Euric, Frankların yayılmasını kontrol altına almak için bu bölgeye de müdahale etmiştir. Bu başarılı müdahale ile Gotlar Franklara karşı ilk zaferlerini kazanmıştır. Üstelik bu zafer Frank topraklarının çok

yakınında kazanılmıştır.<sup>24</sup> Euric, 480'e kadar kuzeybatıdaki Süev Krallığı hariç, İspanya yarımadasının tamamını fethetmiş ve Galya'daki Roma egemenliğinin kalıntılarını silmiştir.<sup>25</sup> Tüm bu başarılar neticesinde Vizigot kralının gücü ve ünü artmıştır. Okyanus kıyısından kendilerini koruma altına almasını isteyen Heruller gelirken, Saksonlar, gemileri olmayan Euric'e deniz kıyısındaki eyaletleri için saygı göstermişlerdir. Ve nihayetinde Burgonyalılar Euric'in hâkimiyeti altına girmiştir. Vizigot kralı, Franklara yüklü bir barış antlaşması imzalatırken, Vandallar Euric'le olan dostluklarını ilerletmeye ve korumaya çabalamaktadırlar.<sup>26</sup> İtalya'da ise Odoacer'ın tahta oturmasıyla Roma İmparatorluğu mevcudiyetini yitirmeye başlamıştır. İmparatorluğun çöküşü ile Euric zamanından itibaren Vizigotlar başrolü üstlenmişler ve 418'deki yerleşimlerinden bu yana güçlü bir krallığa dönüşmüşlerdir.

### Euric Yasaları

Vizigotlar bir yandan krallığın sınırlarını genişletirken bir yandan da krallık içinde Romalı seçkinler ile yapılacak ittifakların önemini fark etmişlerdir. Bu Romalı seçkinler bölgedeki hükümet mekanizmasını işletebilecek beceriye sahiptirler.<sup>27</sup> 470'ten itibaren Euric, Romalılara askeri rütbelere de vermiştir. Euric zafer kazandıkça Romalılar onun hâkimiyeti altında daha çok hizmet vermeye başlamışlardır. Narbonneli Leo buna ilk örnektir. Leo, 470'lerin ortalarına kadar Euric'in baş danışmanıdır.<sup>28</sup> Euric kardeşinden daha az Romalılaşmış olsa da yine de Romalı tebaası ve onların Vizigotlarla ilişkileri için yasal düzenlemeleri yapan Romalı hukukçulara sahiptir. Bu dönemde Roma kavramları somutlaştırılmış ve bu büyük ölçüde Narbonneli Leo'nun da bizzat katkıda bulunduğu çalışmalarla olmuştur.<sup>29</sup> 475'te çıkartılan yasa kitabı *Codex Euricianus*, Romalılar ve Gotların birlikte yaşamasından kaynaklanan anlaşmazlıkları ele almaktadır. İçerisindeki maddeler velayet, borçlar, faizli borçlar, vasiyet ya da satın almalar ile ilgili sorunları düzenlemek amacıyla konmuştur.<sup>30</sup> Bu kanunname Latince kaleme alınırken Roma örnekleri ve prensipleri model alınmıştır. İktidarın ve siyasi hayatın dili olarak Germen dili kullanılsa da saray çevresinde Latince önem kazanmış ve hukuk dili haline gelmiştir.<sup>31</sup> *Codex Euricianus*, VIII. yüzyılın Güney Germen halk kanunlarına ve Alamanni ile Bavyera yasalarına örnek olmuştur. *Codex Euricianus*'un anlam ve etki bakımından Ulfila'nın İncil tercümesinden bir farkı yoktur.<sup>32</sup> Malum olduğu üzere Ulfila, Gotlar arasında Aryan Hristiyanlığın yayılmasını sağlayan kişidir. Got diline çevirmiş olduğu İncil tercümesi Got tarihi açısından son derece önemlidir.

Başka bir kanun kitabı olan *Breviarium Alarici* 506'da Euric'in oğlu Alaric tarafından çıkarılmıştır. Kitap, meşru bir metin olan Theodosius Kanunları'nı kendisine model edinirken Vizigot Krallığı'nda yaşayan Romalı nüfusu hedef almaktadır. Gotların birbirini izleyen çeşitli konular

<sup>17</sup> Bauer, *Ortaçağ*..., s.160.

<sup>18</sup> Jordanes, *The Gothic*..., s.119.

<sup>19</sup> Wolfram, *History of the...*, s.185.

<sup>20</sup> Wolfram, *History of the...*, s.189.

<sup>21</sup> Wolfram, *History of the...*, s.186.

<sup>22</sup> Heather, *Gotlar*, s.273.

<sup>23</sup> Bury, *Barbarların Avrupa'yı...*, s.147.

<sup>24</sup> Wolfram, *History of the...*, s.190.

<sup>25</sup> Henry Bradley, *The Story of The Goths*, G.P.Putnam's Son, London 1888, s.116.

<sup>26</sup> Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, C.III, (Çev. Asım Baltacıgil), İndie Yayınları, 2019, s.467.

<sup>27</sup> Heather, *Gotlar*, s.275.

<sup>28</sup> Heather, *Gotlar*, s.278.

<sup>29</sup> Livermore, *The Twilight*..., s.47.

<sup>30</sup> Wolfram, *History of the...*, s.195.

<sup>31</sup> Mitchell, *Geç Roma*..., s.300.

<sup>32</sup> Herwig Wolfram, *Germenler*, (Çev.Tuğba İsmailoğlu Kacı), Kronik Kitap, İstanbul, 2020, s.105.

hakkındaki yasaları VII. yüzyıla kadar Visigothic Code [Vizigot Yasaları] başlığı altında toplanmıştır.<sup>33</sup>

### Dini Yapı

Ulfila'dan bahsederken belirttiğimiz gibi, Vizigot kralları ve Got halkı Aryanizme inanmaktadırlar. Öte yandan Galya'daki tebaalarının büyük çoğunluğu Katoliktir ve dini mezhepler arasındaki nefret o kadar büyüktür ki, Orta Çağ Avrupası'nda bir hükümdarın kendisini sapkın olarak gören tebaasının bağlılığını kazanması çok zordur.<sup>34</sup>

Got Aryanlığı'nın özelliklerinden biri Katoliklere ve hatta paganlara karşı belirli bir dini hoşgörü veya kayıtsızlıktır. VI. yüzyıla kadar, Hristiyan kiliselerine ve pagan tapınaklarına saygı göstermek "Gotik" olarak kabul edilmiş fakat bu tutum, Katolik Roma nüfusuyla çatışmayı önleyememiştir.<sup>35</sup> Aryan Gotlar, hiçbir zaman dini zulüm yapmamalarına rağmen, Katolik piskoposlar verdikleri vaazlarda isyana teşvik cümleleri kurarak Vizigot kralına karşı komplo girişimlerinde bulunmuşlardır. Bu duruma karşılık Euric, bazılarını ölüme mahkûm etmiş bazılarını da sürgüne göndermiştir. Piskoposların olmadığı yerde rahipler de atanamamış, mahalleler din adamlarından yoksun kalmıştır. Bu durum hem krallığın kendisinde hem de tüm komşu ülkelerdeki Katolik Hristiyanlar arasında şiddetli bir öfkenin uyanmasına neden olmuştur.<sup>36</sup> Aryan Kilisesi içinde kilise mülkünü özel olarak satan veya meslektaşlarının rızası olmadan hediye olarak veren piskoposlar ve rahipler bulunmaktadır. Euric buna müdahale şansını da kullanarak bu tür satışları ve hediyeleri geçersiz ilan etmiş ancak herhangi bir ceza öngörmemiştir.

Gotlar Akitanya'ya yerleştiğinde, Gotların çoğunluğu Aryan inancını kabul etmiş bulunmaktadır.<sup>37</sup> Euric'in başlangıçtaki önlemleri Katoliklik karşıtı bir politika değildir. Katolikleri dönüştürmek gibi bir girişimi de yoktur. Galya soylularının önünde gelen ve eski Roma imparatoru Avitus'un damadı olan Sidonius'un sürgün edilmesi dinsel olmaktan çok politik amaçlıdır çünkü 470'lerin başında piskoposluk görevini üstlenen Sidonius, Euric'e karşı Provence direnişini düzenlemiştir. Papazların atanamaması benzer politik şartlar nedeniyledir. Oğlu Alaric boş kalan papazlık mevkilerinin doldurulması için onay vermiştir.<sup>38</sup> Euric, Romalılar fetihlerini kabul ettikten kısa bir süre sonra Katolik politikasına son vermiştir çünkü ne olursa olsun kesinlikle bir din savaşına girmek istememektedir.<sup>39</sup>

Euric, 484 yılı bitmeden Arles'de ölmüştür ve oğlu II. Alaric Toulouse'da kral ilan edilmiştir.<sup>40</sup> 507 yılına kadar iktidarda

kalan II. Alaric, Vizigotların Galya'daki varlıklarını sağlamlaştırırsa da halkını bağımlı bir *foedustan* bağımsız bir krallığa taşıyan<sup>41</sup> babası Euric'in ne yeteneğini ne de irade gücünü miras almıştır.<sup>42</sup>

### Sonuç

Dünya tarihinin en büyük imparatorluklarından olan Roma İmparatorluğu'nun sona yaklaştığı zaman diliminde ortaya çıkmış olan Germen asıllı Vizigotlar, Tuna'da başlayan yolculuklarını İspanya yarımadasında yerleşik bir düzen kurarak tamamlamışlardır. Vizigotlar Akitanya'ya yerleştirildiklerinde Roma İmparatorluğu'na askerlik hizmeti borçlu olan Roma'ya bağlı bir krallıktır. 418'den Euric'in tahta oturduğu tarih olan 466'ya dek Roma'ya sadık kalarak hizmet etmişlerdir. Euric tahta oturduğunda selefinin çizdiği rotayı değiştirerek krallığının bağımsızlığını ana hedef olarak belirlemiştir. Euric iktidara geldikten kısa bir süre sonra imparatorlukla olan müttefikliği sona erdirmiş ve 9 yıl süren mücadelesinden sonra Vizigot Krallığı'nın fiili bağımsızlığını elde etmiştir. Roma'nın kendi içinde yaşadığı sorunlar dolayısıyla Galya'da oluşan otorite boşluğunu doldurmak için harekete geçen Kral Euric, Vizigot Krallığı'nın sınırlarını doğuya doğru Rhone'a ve güneye doğru Akdeniz ve Pirenelere kadar genişletmiştir. Yüzyılın sonunda Vizigotlar dağları aşarak İspanya'ya kadar ulaşmışlardır. En nihayetinde Galiçya'daki Germen Süev krallığı ve Pamplona'nın kuzeyindeki Bask dağları dışında kalan tüm yarımada'nın kontrolünü ele geçirmişlerdir. Böylece Euric'den sonra başa geçen oğlu II. Alaric (484-507) batı Avrupa'daki en büyük siyasi bölgeye hükmedecektir.

Euric ağabeyinin aksine Roma'ya hizmet etmeyi reddetmiş ve krallığını büyütecek her karış toprak için kan dökmüştür. Krallığını bağımsızlığa ve yükselişe taşıyan Euric, İmparatorluğun yıkılış çanları çalarken Galya'da kurulmuş olan diğer Germen krallıklarından sıyrılarak Galya'nın büyük bir kısmında tek otoriter güç olmuştur. Bu hırslı kral Vizigot Krallığı'nı 418'deki Toulouse merkezli yerleşiminden çok daha geniş ve güçlü bir konuma getirmiştir. Kral Euric, başarılı siyasi hamleleri ve savaşlardaki galibiyetlerine ek olarak Vizigotların ilk yasa çıkartan kralıdır. Euric, Vizigot krallığını, kendinden önce gelen kralların hedefledikleri sınırların çok daha ötesine taşımıştır. Böylece Euric, varlığını 711 Arap istilalarına dek sürdüreceği olan İspanya Vizigot Krallığı'nın mimarı olmuştur.

<sup>33</sup> Heather, *Gotlar*, s.282.

<sup>34</sup> Bradley, *The Story...*, s.117.

<sup>35</sup> Wolfram, *History of the...*, s.197.

<sup>36</sup> Bradley, *The Story...*, s.118.

<sup>37</sup> Thompson, *The Goths...*, s.50.

<sup>38</sup> Heather, *Gotlar*, s.303.

<sup>39</sup> Wolfram, *History of the...*, s.200.

<sup>40</sup> Wolfram, *History of the...*, s.206.

<sup>41</sup> Mitchell, *Geç Roma...*, s.301.

<sup>42</sup> Bradley, *The Story...*, s.116.



## KAYNAKÇA

Bauer Susan; *Ortaçağ Dünyası*, (Çev. Mehmet Moralı), Alfa Yayınları, İstanbul, 2013.

Bradley, Henry; *The Story of The Goths*, G.P.Putnam's Son, London, 1888.

Bury, B. John; *Barbarların Avrupa'yı İstilas*, (Çev. İslam Kavas, Yusuf Akbaba), Kronik Kitap, İstanbul, 2020.

Gibbon, Edward; *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, C. III, (Çev. Asım Baltacıgil), İndie Yayınları, İstanbul, 2019.

Heather, Peter; *Gotlar*, (Çev. Erkan Avcı), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2012.

Heather, Peter; *Goths and Romans 332-489*, Clarendon Press.

Jordanes; *The Gothic History of Jordanes*, (Çev. Charles Mierow) - Oxford University Press, 1915.

Livermore, Harold; *The Twilight of the Goths The Rise and Fall of the Kingdom of Toledo c.565-711*, - Intellect Books, Bristol, 2006.

Mitchell, Stephen; *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi M.S 284-641*, (Çev. Turhan Kaçar), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2020.

Thompson, E.A; *The Goths In Spain*, Oxford University Press 1969.

Wolfram, Herwig; *Germenler*, (Çev. Tuğba İsmailoğlu Kacı), Kronik Kitap, İstanbul, 2020.

Wolfram, Herwig; *History of The Goths*, Çev.T.J. Dunlop - University of California Press, London, 1990.

## EXTENDED ABSTRACT

The development and transformation of the Visigothic Kingdom of Spain -one of the most important kingdoms in the history of Early Medieval Europe- took place during the reign of King Euric. Germanic invasions began to the Roman lands with the loss of the glory and power of the Roman Empire and Germanic kingdoms came to the stage of history with the disappearance of Roman authority over time.

Goths defeated the Roman Imperial army in the battle of Hadrianapolis in 378 and Eastern Roman Emperor Valens died in this war. Theodosius, who was enthroned after this war, made attempts to come to terms with Goths. Rome recognized the Goths as foederatus in 382, and thus Visigoths came under the rule of the empire. The Goths offered them military service in return for the land given by Rome. The Visigoths were dissatisfied with the conditions under Roman rule. Alaric, who served as an officer in the Roman army, could not get the military rank promotion he wanted from the empire. Alaric and his Visigoth force rebelled several times and were stopped by the empire. Despite this, the Empire continued the rule of the foedus treaty. Visigoths, who could not get what they wanted, plundered the Roman Empire in 410 under the leadership of Alaric. During this plunder, Galla Placidia, sister of the Western Roman Emperor Honorius, was taken prisoner and married to Alaric's predecessor, Athaulf.

The development and transformation of the Visigothic Kingdom of Spain -one of the most important kingdoms in the history of Early Medieval Europe- took place during the reign of King Euric. Germanic invasions began to the Roman lands with the loss of the glory and power of the Roman Empire and Germanic kingdoms came to the stage of history with the disappearance of Roman authority over time. This Germanic tribe, originally from central Europe, were divided into two great branches. One who was described as the Western Goths were Visigoths, and took a place for themselves in the western lands of Rome. In this article, the period of King Euric, the architect of the Visigothic kingdom of Spain, will be examined.

The Visigoths demanded land from the empire in exchange for the delivery of Galla Placidia, who was widowed after Athaulf's death, to the Emperor. After the agreement, Roman Empire gave the province of Aquitania Secunda and the Garonne valley to the Goths in 418. Visigoth King Theodoric I, who participated in the Catalan War in 451, died in the war. He was succeeded by his eldest son, Thorismund, but in 453 his brother Theoderic II killed him. Euric, the youngest of the three brothers, killed his elder brother Theoderic II and ascended to the throne in 466. From their settlement in Aquitaine in 418 until Euric's accession to the throne, the Visigoths served the empire faithfully. Euric's older brother Theoderic II fought for years as a staunch ally of the empire. The alliance with the empire was suspended when Anthemius came to the throne of Rome in 467. As the authority of the Roman Empire weakened in Gaul, the Germanic kingdoms in the region gained strength. The Visigoth army, which gained experience with wars over the years, became quite strong. The Empire, which predicted that the Visigoth king Euric would become more and more powerful, wanted to intervene before the threat grew and sought allies. Rome made a deal with the British under Riotimus as allies. Euric prevented the allied troops from joining the Imperial army and broke the Roman power. Roman Emperor Anthemius fought with his son-in-law Ricimer and was killed. In 472 and 473, the Visigoth armies invaded Spain and captured many regions. Although Burgundians from the neighboring Germanic kingdoms in the region tried to stop the expansion of the Visigoths, they were unsuccessful. Euric realized the power of the Franks and intervened in northern Gaul to prevent them from expanding their territory and defeated the Franks. The Roman Empire recognized these conquests of Euric in 475. The Germanic king Odoacer, who took the throne as the king of Italy by overthrowing the last king of the Western Roman Empire, left the lands around the Italian border and Provence to the Visigoths. By 480 Euric had conquered the whole Spanish peninsula, except for the Suebian kingdom.

While the borders of the kingdom were being expanded, disagreements arose between Romans and Visigoths within the kingdom. In order to resolve these disagreements, Euric, together with his Roman lawyers, enacted laws modeled on Roman principles. The Visigoths thus enacted laws in writing for the first time. These laws enacted during the reign of Euric set an example for later kings. Until the 7th century, these laws were gathered together under the name of Visigoth laws. Euric laws are very important for Gothic history.

Euric did not change the course drawn by the kings before him, he advanced it further than they intended. Euric, who gained the de facto independence of the kingdom, successfully used the Roman power, which was destroyed in the region with the collapse of the empire, in favor of his own kingdom. With its successful moves in wars and politics, it became the dominant power in most of Gaul. He left a strong and independent kingdom to his son, Alaric II. Euric became the architect of the Visigothic Kingdom of Spain.

## Ortaçağ Avrupası'nda Hıristiyanlığın Siyasal Düşünce Karşısındaki Yeri ve Önemi: Patristik Felsefenin Siyasal Düşünce Üzerindeki Etkisi

Fikret ÇELİK<sup>1\*</sup> <sup>1</sup>Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, ESKİŞEHİR.

\*fikretcelik@anadolu.edu.tr

**Öz-**Ortaçağ, Avrupa düzleminde bakıldığında, dini bir öğreti olan Hıristiyanlığın düşünsel, siyasal ve kültürel olarak baskın olduğu bir zaman dilimini bize vermektedir. Erken Ortaçağ'da kültürel ve sosyal bir olgu olarak ortaya çıkan Hıristiyanlığın, doktrinel ve kurumsal olarak oluşumunda temel teşkil eden Patristik felsefe ve onun düşünsel yapılanmasını teşkil eden Kilise babaları, özellikle siyasal ve düşünsel olarak Avrupa'nın bundan sonraki yaklaşık bin yılının ana belirleyicisi olmuşlardır. Kilise babaları arasında da Augustinus'un (354-430) ortaya koymuş olduğu eserler ve görüşlerin, bu etkinin Hıristiyanlık içinde neredeyse Thomas Aquinas'a (1225-1274) sürdürülen teolojik ve siyasal bağlamda oluşan doktrinlerin temel belirleyicisi olduğu genel bir kabuldür. Bu çalışmada, öncelikle Hıristiyanlığın, sonra da Avrupa Ortaçağ düşüncesi ikliminin temel belirleyicisi olan Patristik felsefenin ne olduğu temsilcileriyle birlikte ortaya konulmakta, daha sonra da bu anlayışın Ortaçağ dünyasının siyasal ve düşünsel anlayışını etkilemesindeki temel parametreler tarihsel ve teorik olarak irdelenmektedir. Çalışmada son olarak da Patristik felsefenin en belirgin figürü olan Augustinus'un düşünsel ve siyasal olarak Hıristiyanlık üzerindeki teolojik ve doktrinel belirleyiciliği ele alınmakta ve çalışma bir "sonuç ve değerlendirme" ile nihayetlenmektedir. Çalışmada bir sosyal bilimler metodu olarak "derinlemesine içerik analizi" kullanılmakta, metin konuya dair "dolaylı" ve "birebir" alıntılama yöntemi ile okuyucuya sunulmaktadır. Çalışmanın sınırlılıkları, zamansal olarak Erken Ortaçağ dönemi, coğrafi olarak da Roma üzerinden Avrupa düzlemi olarak belirlenmiştir. Ayrıca Hıristiyanlık düşüncesi içinde Patristik felsefe dışındaki geleneklere metinde değinilmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Erken Ortaçağ, Hıristiyanlık, Siyasal Düşünce, Patristik Felsefe, Augustinus.

## The Place and Importance of Christianity in The Political Thought of the Medieval Europe: Influence of Patristic Philosophy on the Political Thought

**Abstract-**The Middle Ages shows a period of time when Christianity, which is a religious doctrine, was intellectually, politically, and culturally dominant. The Patristic philosophy, which constituted the basis for the doctrinal and institutional formation of Christianity that emerged as a cultural and social phenomenon in the Early Middle Ages, and the Church fathers, who were its intellectual structuring, became the main determinants of the next millennium in Europe, especially politically and intellectually. It is a general belief that the works and views put forward by Augustine (354-430), among the fathers of the Church, were the main determinants of the doctrines formed in the theological and political context in Christianity that continued almost until Thomas Aquinas (1225-1274). In this study, firstly Christianity and then patristic philosophy, which is the main determinant of the European medieval climate of thought, will be revealed together with its representatives, and then the main parameters of this understanding in affecting the political and intellectual understanding of the medieval world are examined historically and theoretically. Finally, the study discusses the theological and doctrinal determination of Augustine, who was the most prominent figure of Patristic philosophy, on Christianity and ends with a Chapter of "Conclusion and Evaluation". In the study, "in-depth content analysis" is used as a method of social sciences, and the text is presented to the reader with the method of "indirect" and "one-to-one" quoting. The limitations of the study were determined as the Early Medieval period temporally and the European plane geographically over Rome. In addition, traditions other than patristic philosophy within the Christian thought are not mentioned in the text.

**Keywords:** Early Middle Ages, Christianity, Political Thought, Patristic Philosophy, Augustinus.

## Giriş

Günümüzde “Ortaçağ” olarak ele aldığımız zamansal düzleme yönelik olarak, özellikle belli noktalarda Avrupa’nın siyasal, sosyal ve kültürel dünyası üzerinden okunma eğilimi genel olarak hala sürdürülmektedir. Bu bakış açısının temel sebebinin modern dönemin ve günümüzün kültürel ve siyasal olarak belirleyici unsurunun Batı medeniyetinin olması olduğu açık bir durumdur. Konuyu bu bağlam üzerinden ele aldığımızda, Batı tarihi açısından Ortaçağ’ın siyasal ve düşünsel olarak okunduğunda nasıl bir zaman dilimini kapsadığının ve hangi temellere dayandığının öğrenilmesi günümüzde önemli bir sorun alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nokta üzerinden konuya yaklaşıldığı zaman da ilk olarak bu dönemin “Batı entelektüel tarihinin önemli evrelerinden biri” olarak kabul edildiği ve özellikle Erken Ortaçağ’ın “Roma’nın çözülüşünün ardından parçalanmış, iktisadi, toplumsal ve yapısal açılardan düşüşe geçen bir toplumun, yarışan ve sıklıkla çatışan Hıristiyan öğretisi ışığında antik puta tapar felsefenin insan karşısındaki tutumlarıyla hesaplaşma çabalarının öyküsü” olarak betimlendiği görülmüştür.<sup>1</sup> Çünkü Ortaçağ aynı zamanda da Avrupa’nın büyük bir bölümündeki düşünsel ve zihinsel bir anlayışın hâkim olması adına yaşanan mücadeleler noktasında ele alınan bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönemin önemi ve akademik olarak konu ele alındığında da *Felsefe Sözlüğü*’ndeki anlamıyla Ortaçağ, “M.S. 400’lü yılların ortalarından başlayıp M.S. 1400’lü yılların ortalarına dek, yaklaşık bin yılı kapsayan bir dönem boyunca varlığını etkin bir biçimde sürdürdüğü düşünülen, ‘İlkçağ Felsefesi’nden özellikle belli noktalarda kesin çizgilerle son derece açık bir kopuşun yaşandığı felsefe tarihinin ikinci ana dönemi” olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup>

Ortaçağ’ın genel olarak yeni bir felsefi anlayış ya da eski çağlardan belli yönleriyle düşünce hayatında bir kopuş olduğu yönünde, hatta “düşünme şekli” noktasında tamamen bir kopuş olduğu bağlamında belli anlamlandırmalar yapılması, akademik olarak modern dönemde önemli bir tartışma alanı olmuştur. Özellikle Ortaçağ’ın tamamının Avrupa düzleminde Hıristiyanlık inancının belirlediği bir düşünce iklimi içinde geçtiği kabulü, oldukça çok taraftarı olan bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır. Ortaçağ’ın düşünsel olarak bu yaklaşımdan değerlendirilip, değerlendirilmediği noktasında, modern dönemdeki önemli Ortaçağ felsefesi uzmanlarından biri olan Etienne Gilson’un görüşleri önemli görülebilir. Çünkü Gilson’a göre, “... Ortaçağ felsefe tarihi, -çok daha geniş ve kapsayıcı olan- Ortaçağ Katolik teoloji gerçeğinden elde edilmiş bir soyutlamadır”.<sup>3</sup> Bu noktada görülen odur ki Gilson Ortaçağ felsefesini tamamen Hıristiyanlık dini anlayışının bir tezahürü olduğunu düşünmektedir. Yine Ortaçağ felsefesi üzerine bir uzman olan Edouard Jeuneau’nun şu tespiti de bu bağlam üzerinden değerlendirildiğinde Gilson ile paralel bir sonuca ulaşmaktadır. Jeuneau’ya göre, “Bir Ortaçağ düşünüründen felsefenin kaynaklarını önem sırasına göre andırması istenmiş olsaydı, *İncil’e, Eski ve Yeni Ahit’in*

kitaplarında kaydedilmiş bulduğu durumyla Tanrı sözüne verirdi”.<sup>4</sup> Jeuneau’nun, Gilson’un görüşlerine paralel şekilde ifade ettiği ve Ortaçağ düşünce iklimi ve felsefesinin neye veya nereye dayandığına yönelik bu anlayışın bazı yazarlarca Hıristiyanlığın kökenleri üzerinden değerlendirildiğinde de güçlü bir şekilde desteklendiği anlaşılmaktadır. Özellikle Batı Roma İmparatorluğu çökerken, Hıristiyanlığın belli bir süreç sonunda örgütsel bir yapı olarak ele alınması ve “devletten bağımsız olarak insanların manevi sorunlarını yönetmeye yetkili ayrı bir kurum olarak ortaya çıkması, gerek siyaset, gerekse siyaset felsefesi açısından, pek de haksız olmayarak Batı Avrupa tarihinin en devrimci hareketi olarak nitelendirilmesinin” bu görüş üzerinden kabul edildiği görülmektedir.<sup>5</sup> Bu bağlamda konuya Batılı bakış açısının genelde net olduğu görülürken, bir felsefe tarihi uzmanı olarak Macit Gökberk de Ortaçağ felsefesini felsefe-din ilişkisi üzerinden değerlendirirken, yine Ortaçağ felsefesinin belirleyici unsurunun Hıristiyanlık olduğunun kabulü üzerinden önemli bir tespitte bulunmuştur. Gökberk, “felsefenin araçlarıyla dini bir dünya görüşü oluşturma yönündeki ikinci büyük deneme Hıristiyanlık çerçevesinde yapılmıştır. İlk önemli deneme ‘Yeni-Platonculuk’<sup>6</sup> üzerinden Hıristiyanlığın belli anlayışlar bağlamında değerlendirilmesi olmuştur. Yeni-Platonculuk, hepsi *çoktanrıci* (polytheist) olan Antikçağ kültürlüğünün bir felsefi dünya görüşü olmak istemişti. Oysa yeni bir din olarak gittikçe yayılan Hıristiyanlık, Antikçağın pek bilmediği yeni bir anlayışı da getiriyordu: Bu din *tektanrıci* (monotheist) idi”<sup>7</sup> derken, yine Ortaçağ felsefesinin Hıristiyanlık teolojisine dayandığını güçlü bir şekilde vurgulamıştır.

Birçok Ortaçağ felsefesi, felsefe tarihi ve siyasal düşünceler alanında çalışan uzmanların ortaya koyduğu argümanlar çerçevesinde değerlendirildiği zaman, bir inanç sistemi olarak Hıristiyanlığın, Ortaçağ ve özellikle de Ortaçağ Avrupa’sındaki düşünce dünyası, kültür, siyasal anlayışlar ve olgular ile birlikte, tüm yaşam kurgusu üzerindeki belirleyiciliğinin kesin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada görülmektedir ki Hıristiyanlık içinde ortaya konan bazı anlayış kalıpları ve şekilleriyle birlikte, bu anlayışlar üzerinden fikirler üreten kişi ve grupların, Ortaçağ’da Avrupa’daki siyasal ve sosyal alanı belirleme noktasında oldukça ön plana çıkmış olduğu bir vakıdır. Bu anlayışların en önemlisinin de erken dönem Hıristiyanlığının bir siyasal ve sosyal doktrinel bir sistem haline gelmesi noktasında “*Patristik felsefe*” olduğu kabul edilmektedir.<sup>8</sup> Patristik felsefe ve bu düşüncenin temsilcileri üzerinden değerlendirildiği zaman da Hıristiyanlığın Ortaçağ boyunca Avrupa’da şekillenen ve gelişen “siyasal düşünce”nin genel belirleyicisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Ortaçağ boyunca Avrupa coğrafyasında kabul edilen hâkim siyasal kodların bu anlamlandırmalar üzerinden ortaya konması, modern dönem hatta günümüzdeki Batı siyasal anlayışının anlaşılma sürecine katkı sağlayacağı muhakkaktır.

<sup>1</sup>David Miller vd., *Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, II. Cilt ‘K-Z’*, (Çev. Bülent Pakker-Nevzat Kırarç), Ümit Yayıncılık, Ankara, 1995, s. 172.

<sup>2</sup>Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 1065.

<sup>3</sup>Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe ‘Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar’*, (Çev. Ayşe Meral), Kocabalı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 10.

<sup>4</sup>Edouard Jeuneau, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Betül Çotuksöken), İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 11.

<sup>5</sup>H. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I ‘Eskiçağ-Ortaçağ’*, (Çev. Harun Rızatepe), Türk Siyasal İlimler Derneği Yayını, Sevinç Matbaası, Ankara, 1969, 175.

<sup>6</sup>Yeni-Platonculuk, Hıristiyanlığın Patristik felsefe üzerinden düşünsel ve siyasal olarak kuruluş ve gelişimini sağladığı zaman diliminde, “M.S. III. yüzyıl ortasına rastlayan Plotinos (204/205-270) döneminden, Hıristiyan imparator Justinianus’un (482-565) M.S. 529’da Atina’daki felsefe okullarını kapatmasına kadar antikçağ dünyasında egemen olan felsefe” olarak

nitelendirilmektedir. Ortaçağ’ın tamamı ile Rönesans düşünsel dünyasında mutlak etkileri olduğu bilinen Yeni-Platonculuk, Hıristiyanlık içinde Kilise babalarından biri olarak da zaman zaman nitelendirilen Platinos’un görüşleri üzerinden ele alınırken, “geleneksel Yunan usçuluğuyla birlikte Hıristiyanlığın ve *gizlitapım* dinlerinin sunduğuna benzer bir kurtuluş (selamete kavuşma) reçetesi sunmakta” ve sadece “bir felsefe değildi, insan ruhunun Tanrı’ya nasıl ulaşacağını göstermek suretiyle dinsel bir ihtiyaca da karşılık ver(erek)”, aynı zamanda da “Aristoteles’in (M.Ö. 384-322), Pythagoras’ın (M.Ö. 570-M.Ö. 495), Stoacıların en iyi yanlarını Platonculukla kaynaştırarak, böylelikle antikçağ dünyası bilgeliliğinin bir birleşimini (sentez) oluşturma” amacı güden bir anlayıştır (M. C. Howatson (Ed.), *Oxford Antikçağ Sözlüğü*, (Çev. Faruk Ersöz), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 994-995).

<sup>7</sup>Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, 125.

<sup>8</sup>Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe...*, s. 10-12.

Bu metinde Hıristiyanlığın Ortaçağ'daki düşünsel baskın anlayış olabilmesi bu minval üzerinden ele alınacak ve bu anlayışı belirleyen temel dinamiklerin dayandığı genel felsefe, siyasal olgular ve düşünceler anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Çalışmada genel olarak Avrupa odaklı Ortaçağ, Ortaçağ felsefesi ve Ortaçağ siyasal düşüncesi alanında dünya literatüründe belirleyiciliği olan modern dönem ve günümüzdeki önemli uzman ile araştırmacıların “birincil” ve “ikincil” kaynaklarından faydalanılacaktır. Bunun yanı sıra özellikle Patristik felsefenin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Augustinus'un (354-430) fikirlerini değerlendirebilmek amacıyla da öncelikle birincil kaynaklardan faydalanılmaya çalışılacaktır.

Çalışmada bir sosyal bilimler metodu olarak “derinlemesine içerik analizi” ile ortaya konulacak fikirlerinden oluşan “dolaylı” ve “birebir” alıntılama yöntemi ile konu tarihsel ve teorik anlamlandırmalar üzerinden okuyucuya geniş bir perspektif üzerinden sunulmaya çalışılacaktır. Çalışma, bölgesel olarak Erken Ortaçağ Avrupa düzlemi ve Erken Ortaçağ zaman aralığı içinde, spesifik olarak da ilk dönem Hıristiyanlık düşünce geleneğinde siyasal olgu ve yaşama önemli fikrî ve pratik olarak etkilerde bulunan “Patristik Felsefe” üzerinden konunun ele alınmasıyla sınırlanacaktır. Bu sınırlılıklar bağlamında, Hıristiyanlıkta Patristik felsefeye bağlı olarak daha sonra gelişen ve sistematikleşen “Skolastik felsefe”nin ortaya çıkması ve belli bir süreçten sonra Hıristiyanlık içinde hâkim düşünsel ve teolojik anlayış haline gelmesine, burada yer verilmeyecektir.

Bu çalışmada temel amaç, Erken Ortaçağ Avrupa'sında Hıristiyanlık içinde teolojik anlayışın çok ötesine geçen bir anlayış ile bin yıl civarında siyaseti her yönü ile belirlemesi noktasında önemli bir düşünce geleneği haline gelen “Patristik felsefe”yi anlamak ve ağırlıklı olarak da en önemli temsilcisi kabul edilen Augustinus'un teolojik ve siyasal görüşlerini ortaya koyabilmektir. Patristik felsefe bu çalışmada genel olarak kesin bir ekolün ismi olmaktan ziyade, Hıristiyanlıkta skolastik düşüncenin hâkim olmaya başladığı döneme kadar olan tüm teolojik olgu ve bu olgular üzerinden Hıristiyanlık düşüncesinin etkinliğini artırarak sürdürdüğü özellikle Batı Avrupa'da, siyasal ve sosyal bir yapının oluşmasını ifade eden kişi ve grupları ifade eden geniş bir yelpazeyi betimler tarzda kullanılacaktır. Bu bağlam kapsamında metinde sırasıyla Patristik Felsefe'nin ne olduğu, daha sonra bu düşüncenin felsefi bir gelenek olarak gelişmesi ve siyasal anlamda nasıl Avrupa'da belirleyici bir konuma geldiği ile son olarak da bu düşüncenin temellendirilmesini sağlayan kişi kabul edilen Augustinus'un ortaya koyduğu teolojik ve siyasal görüş, kuram ile genel kabulleri ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Metin, konunun bütünü üzerinden ortaya konulacak olan bir “sonuç ve değerlendirme” bölümüyle nihayetlendirilecektir.

## 1. Patristik Felsefe'nin Kavramsal, Teorik ve Tarihsel Çerçevesi

Hıristiyanlığın Erken Ortaçağ'da Avrupa düzleminde düşünsel bağlamda yapmış olduğu en önemli sosyal ve siyasal etkinin, “Hıristiyan teolojisinin Yunan felsefesinin yerine kesin olarak geçmiş olduğu”ndan kaynaklandığı düşünülmektedir.<sup>9</sup> Bu geçiş sırasındaki temel aktörlerin de Hıristiyanlığı kabul ederek, onu her koşulda insanlar arasında yaymaya çalışan kimseler olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda özellikle Peygamber İsa'nın doğumunu izleyen ilk birkaç yüzyılda yaşayan ve “dogmatik tutumlarıyla ve günahattan uzak yaşamlarıyla” Kilisenin<sup>10</sup> takdirini kazanmış olan Hıristiyan yazar, düşünür ve teologlar bu grup içinde kabul edilmiş ve bunlara, “*Kilise babaları*” denmiştir. Bu kimselerin de “Ortaçağ felsefesini hazırladıkları ve koşullarını belirledikleri” Batı düşünce tarihi için önemli tespitlerden biridir ve hala da geçerliliğini sürdüren bir anlayıştır.<sup>11</sup> Akademik alanda da günümüzde geçerli olan bir görüş olarak yine Hıristiyanlık ile Ortaçağ düşüncesi arasındaki ilişki o kadar önemli görülmektedir ki Ortaçağ felsefe tarihi Kilise babalarının en önemlisi olarak kabul edilen Augustinus ile başlatılmaktadır.<sup>12</sup>

İşte bu şekilde ortaya çıkan ve Ortaçağ felsefesinin belirleyici unsuru olan Hıristiyan şahsiyetlerin görüşleriyle oluşan düşünce geleneğine “Patristik felsefe” denilmektedir. Fakat bu düşünce geleneği daha sonra belli siyasal, sosyal ve düşünsel öğelerle birlikte farklı bir mahiyet kazanmaya doğru sürüklenecek olan Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin aynı zamanda da “birinci dönemi” olarak kabul edilmektedir. “*Patroloji (Patrologie)*” kökünden türemiş olan ve anlamdaşı olan “*Patristik (patristique)*” deyimini, “Kilise babaları'nın (*Osmanlıca Âbâ-ı hıristiyanîye, Âbâ-ı kinisâîye; Latince Patres ecclesia; Yunanca Patros; Fransızca Pères de l'Eglise*) düşünce, yaşam öyküsü ve yapıtlarının tümünü dile getiren” bir olgudur. Temelde Yunanca “patros” kelimsinden türetildiği genel kabul olan “*Kilise babası*” nitelemesi, özellikle Hıristiyanlık felsefesi için V. Yüzyıla kadar süren dönemdeki şahsiyetleri anlatmak noktasında kullanılmıştır.<sup>13</sup>

Patristik felsefe Hıristiyan teolojisinin meydana getiren unsurlardan biri olan “*apolejetik*” anlayışını meydana getirmiştir. Apolejetik yani dini savunma, “Hıristiyanlığı benimsememiş veya ona karşı çıkan kişileri inanca sevk etmek” noktasında kullanılmış bir olgudur. Burada ele alınan savunma, düşmanca yaklaşan kişi yerine yapılan suçlamaya yönelik ve “dini tanıtmaya amacı” güden bir yaklaşımdır. Bu haliyle Patristik felsefe, özellikle putperestlik, onun alt yapısı seküler felsefe ve Gnostisizme<sup>14</sup> karşı Platoncu ve Yeni Platoncu felsefelerin araçlarını kullanarak onlarla mücadele etmiş bir teolojik yaklaşımdır da denilebilir. Burada kullanılan temel felsefe de teoloji ve dinin aynı doğruları gösteren bir bütünün parçaları olarak değerlendirilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde felsefeye karşı çıkan ve onu destekleyen Kilise babaları olduğu da bilinmekte ve Kilise

<sup>9</sup>Alain de Libera, Alain, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 18.

<sup>10</sup>Yunanca *ekklesia* kavramından türetilen Kilise olgusu, “meclis, kurul, toplantı” anlamlarına gelirken, din dışı kullanımı bağlamında da “bir tellalın davet ettiği yurttaşlar topluluğu” olarak da kullanılmıştır. Eski Ahit olarak bilinen metinde Kilise “göçten sonra çölde toplanan Tanrı'nın halkı anlamında” kullanılmış ve dini bağlamı bu noktadan sonra gündeme gelmiştir. Yeni Ahit olarak bilinen metinde de Kilisenin “eski ve yeni ittifak arasındaki sürekliliği gösteren ‘Yeni İsrail’; İsa inancına katılan inananlar topluluğu; bu bağlamda ... ‘Kudüs Kilisesi’ ya da ‘Korinthos Kilisesi’nden bahsedilirken” ilk Kilise olgusu noktasında somut yaklaşımlar vardır. Bu nokta üzerinden “İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna ve onun ebedi yaşam vaat ettiğine inananların” oluşturduğu topluluğu betimlerken Kilise kavramına başvurulduğu kabul edilmektedir. Hıristiyanlığın tarihsel olarak geçirmiş olduğu süreç içerisinde üyelerinin aynı inanca mensup olmasıyla birlikte, “manevi ve cismani olan, kuruluşu ve örgütlenmesi bağlamında ama aynı zamanda da laik iktidarla ilişki içindeki Kilise anlayışına egemen olduğu” görülmüştür (Jean-Luis Gazzaniga ve Ségur Philippe, “Kilise”, (Çev. İsmail

Yerguz), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed. Philippe Raynaud-Stéphane Rials), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 508).

<sup>11</sup>Edouard Jeauneau, *Ortaçağ Felsefesi...*, s. 12.

<sup>12</sup>Ted Honderich (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1995, s. 544.

<sup>13</sup>Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 330.

<sup>14</sup>Türkçe'ye “bilinircilik” olarak kavramsal şekilde tercüme edilen Gnostisizm, Yunanca'daki *gnosis*ten gelmiş olmak ve “bir günahattan kurtulma mitini temel alan karmaşık bir dinsel hareket” olarak nitelendirilmektedir. Temelde Hıristiyanlık öncesinde de var olan Gnostisizm, M.S. II yüzyılla birlikte önem kazanmış bir anlayış olarak, hem Hıristiyanlık içinde hem de “çoktanrıci” inançlar içinde farklı biçimlerde ortaya konduğu görülmüştür. Gnostisizm'in genel olarak, “bazı insanlarda bir tinsel Tanrısal töz kılıcımı bulunur, onlar bu dünyada belirli ritleri hakıyla yerine getirmek koşuluyla öldükten sonra Tanrı'ya geri döneceklerini umabilirler” düşüncesi üzerinden ortaya konmuştur (M. C. Howatson (Ed.), *Oxford Antikçağ Sözlüğü*, (Çev. Faruk Ersöz), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 350).

babalarının da kendi içinde çeşitli ayrımlara tutulabilmeleri de mümkün iken, temel olarak Patristik felsefenin, tarihsel süreç noktasında Hıristiyanlık içinde “felsefeyi destekleyen” tarafın güçlü olarak gelişmesine hizmet ettiği görülmüştür.<sup>15</sup> Bu noktada gerçekten de Kilise babaları arasındaki iki yönlü tavrın nasıl bir gelişme ortaya koyduğu önemlidir. Bunların bazıları, antik çağ filozoflarının görüşlerini ve o mirası tamamen bir tarafa atmış, fakat Kilise babalarının önemli bir kesimi ise “inanç için zararsız diye kurtarılabilen her şeyi, Antikçağ felsefesinden kurtarmaya çabalamışlardır”. Ancak bazı modern düşünürlere göre her iki grup da “felsefenin davasına hizmet et(miş)”, hatta Kilise babaları, “Ortaçağ felsefesine Antikçağ düşüncesinin zenginliklerinin dikkate değer bir bölümünü aktardılar; Ortaçağ felsefi düşüncesinin üzerinde çalışmak durumunda olduğu sorunların birçoğunu ortaya koydular”.<sup>16</sup> Günümüzdeki bu bakış açısı siyaset bilimi uzmanı Ellen Meiksins Wood tarafından şu şekilde desteklenirken, Patristik felsefenin Hıristiyanlığın ilk düşünce ekolü olduğu düşünülürse nasıl bir anlayışın ürünü olduğu noktasında da şu tespiti yapmaktadır:

Hıristiyanlığın köklerinin, Roma İmparatorluğu'nun belirli koşullarında ortaya çıktığı aşikâr gibi görünmektedir. Musevi tektanrıcılığının, Yunan-Roma paganizminin, Yunan felsefe geleneğinin, Helenistik krallık mirasının (ve İskender'in kendini tanrılaştırmasının) harmanlandığı tür bir Hıristiyanlık teolojisi, Roma İmparatorluğu'ndan başka herhangi bir yerde zor ortaya çıkardı; bu arada Roma emperyal düşüncesiyle birlikte Roma'nın evrenselcilik özlemi ve Roma hukuku da hesaba katılmalıdır.<sup>17</sup>

Bu noktada bu miras üzerine kurulduğu anlaşılabilen ilk dönem Hıristiyanlık anlayışının özellikle Kilise babalarının bir “Kilise hukuku” kurulması noktasında ve siyasal olarak da Kilisenin devlet ile olan ilişkileri bağlamında bir siyasal anlayış geliştirmekten ziyade “acil” olarak nitelendirilen “Kilisenin manevi özerkliği”nin sağlanması noktasındadır. Bu durum ilkece “Hıristiyanlığın salt zora dayanılarak kabul ettirilmesi ancak manevi özgürlüğün çok geniş çapta feda edilmesi” bağlamında bir felsefe anlayışının gelişmesine zemin hazırladıkları kabul edilmektedir.<sup>18</sup> Bu bağlam üzerinden hareket ederek Patristik felsefe içinde sayılan önemli Kilise babaları bazı yazarlara göre, farklı isimler üzerinden ele alınabilmektedir. Ancak genel olarak Kilise babalarının bazıları üzerinde hem fikir oldukları, özellikle herkesçe hem fikir olunan Augustinus gibi genel kabul görenler olduğu gibi, bazı yazarlar da o dönem yaşayan bazı şahsiyetlerini de bu gruba ekleyip, çıkabilmektedir. Bu kısmen farklı şahsiyetler üzerinden geniş bir Kilise babaları silsilesi ortaya çıkarma durumunu meydana getirirse de Kilise babalarından sayılan şahsiyetlerin ortak bir kabulle şu isimlerden oluştuğu kabul edilmektedir. Kilise babaları olarak kabul edilen isimler, Batı felsefe tarihinin önde gelen uzmanı Bertrand Russell göre Origenes (185-254), Plotinos'u (204/205-270), Ambrosius'u (340-397), Augustinus ve Jeromius [Jerome]'tur (342/347-420).<sup>19</sup> Önemli Hıristiyan teoloji uzmanı Peder Marcos Dods bu isimlere Hieronymus'u (347-420) da eklemiştir.<sup>20</sup> Felsefe tarihçisi Orhan Hançerlioğlu da Kilise babaları olarak Clemens (150-215) ve Tertulian'ı (160-222) da saymıştır.<sup>21</sup> Yine Felsefe tarihçisi olan Ahmet Cevzici de Kilise babaları içine bu isimlerin yanı sıra Aristeides (?-134), Justinus (100-165), Tatianos (120-180), Athenagoras (133-190), İrinaios (130-203), Gregorius

(540-604) ve Sahte Dionisos'un (V. yy.-VI. yy.) da içinde bulunduğu geniş bir düşünür ve din adamı grubunu da eklemiştir.<sup>22</sup> Kilise babası olarak kabul edilen isimlerin belirlenmesi noktasında son olarak Ortaçağ felsefesi konusunda en önemli uzmanlardan biri olarak kabul edilen Etienne Gilson'un konuya katkısı önemlidir. Gilson, Kilise babalarını “Yunan babalar” ve “Latin babalar” olarak ikili bir ayrıma tabii tutarken, saymış olunan şahsiyetlere ek olarak, bu silsile içinde Theodoretos (393-457), Şamlı Johannes [İoannis] (675/676-749) ve Boethius'un (477-524) adlarını da zikretmiştir.<sup>23</sup> Gilson, Yunan Patristik düşüncesi ile Latin Patristik düşüncesi arasındaki nüansları ve Latin babaların Patristik felsefe üzerinde özellikle IV. yüzyıldan sonraki baskın etkisini de şu şekilde izah etmektedir;

“(bu iki düşünce arasındaki) fark (da) türedikleri iki kültür arasındaki farkı ifade etmektedir. Latin kültüründe metafizik yalnızca ithal edilmiş bir konu olmuştur; fakat Roma, aralarında hatiplerini ve tarihçilerini de saymamız gereken çok büyük ahlakçılar üretmiştir. Ortaçağın ilk döneminde Avrupa kültürünün kökenlerini anlamak isteyenler için bu olay son derece önemlidir; çünkü Avrupa kültürünün kaynağında Latin literatürü bulunmaktadır. Kuşkusuz bu kültür çokça yararlandığı Yunan etkilerine büyük ölçüde ağıttı. Origenes'in Aziz Ambrosius üzerindeki, Plotinus'un Aziz Augustinus üzerindeki, Platon ve Aristoteles'in Boetius üzerindeki etkileri, Ortaçağ düşüncesinde uzun bir yankı bırakacaktır; fakat Ortaçağ düşüncesi ilk önce yalnızca Latin kültürüyle doğrudan iletişime girmiş ve bu da kaderinde belirleyici etkenlerden biri olmuştur”.<sup>24</sup>

Bu şahsiyetler ve yaşanan ayrımsal süreç üzerinden ele alındığında daha anlamlı olarak anlamlandırılabilir olan Patristik felsefe ve Kilise babaları, alt yapılarındaki kültürün belirlediği ön kabuller üzerinden karşıtlarının iddialarına yönelik savunma yapmaya girişmiş ve “Greko-Romen” olarak kabul edilen düşüncesinin tüm yönleriyle birlikte tarihsel bir incelemesini yapmışlardır. Buradan hareketle hem içinde yetiştikleri toplum olması, hem de ellerinde başkaca bir savunma aracı bulunmaması sebebiyle paradoksal olarak savunma yaparken savunduğu kesimin düşünce ve aksiyonlarını kullanmaktan da geri durmamışlardır. Patristik felsefe, böylece felsefi düşüncenin paradoksal olarak ve çeşitlenerek gelişerek, yayılmıştır. Ancak Kilise babalarının ortak yönleri ve neredeyse istisnasız hepsinin “pagan” inanca düşman olduğunu söylemek mümkündür.<sup>25</sup> Bu süreçte Patristik felsefenin temel olarak ve hedef olarak pagan inancını almış olsa da İsa'nın içinden çıkmış olduğu Yahudilere karşı da düşmanca bir tutum sergilediği görülmüştür. Tabiidir ki bu süreçte Yahudi toplumun İsa peygambere yönetmiş oldukları olumsuz ve onun ölümüne giden süreçteki düşmanlıkları etken olmakla birlikte, Patristik felsefede dâhil Hıristiyanlıktaki tim düşünsel anlamlandırmaların Eski Ahit ile bir şekilde etkileşimi, Yahudilik ile Hıristiyanlığın ortak birçok öğeyi paylaştıkları da bir gerçekliktir.<sup>26</sup>

Temel özellikleri ve genel kabulleriyle birlikte Patristik felsefe, tarihsel bağlamı içinde ele alındığında da üç dönemden meydana gelmiştir. Özellikle I. ve II. yüzyıllar arasında olan ilk dönemde düşünce, Hıristiyanlığın gerçek felsefe olduğunu iddia ederek, onu Yunan felsefesi karşısına konumlandırılmaya çalışılmıştır. Yunan felsefesi olan karşıtlıkların üzerinden yürüten düşüncelerden sonra da Gnostikler ve paganlara karşı savunma yapmaya çalışan bir boyuta

<sup>15</sup>Ahmet Cevzici, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 121.

<sup>16</sup>Edouard Jauneau, *Ortaçağ Felsefesi...*, s. 12-13.

<sup>17</sup>Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara 'Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasal Düşüncesinin Tarihi'*, (Çev. Oya Köymen), Yordam Kitap, İstanbul, 2020, s. 156.

<sup>18</sup>H. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I...*, s. 183.

<sup>19</sup>Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 'İlkçağ-Ortaçağ-Yeniçağ'*, (Çev. Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 319-327.

<sup>20</sup>Aktaran Alev Alathı (Ed.), *Batı'ya Yön Veren Metinler I (...-1350)*, Kapodokya MYO, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2010, s. 226.

<sup>21</sup>Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü ...*, s. 330.

<sup>22</sup>Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ahmet Cevzici, *Ortaçağ Felsefesi*, Asa Yayınları, Bursa, 2001.

<sup>23</sup>Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe...*, s. 5.

<sup>24</sup>Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe ...*, s. 173.

<sup>25</sup>Ahmet Cevzici, *Ortaçağ Felsefesi ...*, s. 40.

<sup>26</sup>Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi ...*, s. 320.

taşınmıştır. Patristik felsefenin ikinci döneminin III. yüzyıl ile V. yüzyılın ilk yarısına kadar devam ettiği genel bir kabuldür. Bu dönemde ise “Yeni Platoncu İskenderiye Okulu” ile etkileşime geçilmiş ve bu etkileşim artarak bir süre sonra da Yeni Platoncu felsefenin tamamen Hıristiyan kültürüne dâhil edilmesi gibi bir durum söz konusu olmuştur. Bu gelişimde Clemens ve Origenes’in önemli olarak rol aldığı görülmüştür. Patristik felsefe daha sonra da Augustinus döneminde felsefe döneminin en üst seviyesine doğru taşınmıştır. Bu nedenle Augustinus dönemine aynı zamanda Patristik felsefenin “altın çağı” nitelemesi yapılmıştır. Patristik felsefenin son dönemi ise Augustinus’un ölümünden itibaren başlatılarak, VIII. yüzyıla kadar ulaştığı ifade edilmektedir, ancak bu son dönemin önceki dönemin tam zıddı bir biçimde yeni bir düşünsel ilerlemenin olmadığı ve Patristik felsefenin gerilediği bir dönem olarak görülmüştür.<sup>27</sup>

## 2.Ortaçağ’da Patristik Felsefi’nin Bir Düşünce Geleneği Olarak Gelişimi ve Siyasal Düşünceye Etkileri

Hıristiyanlığın bir düşünsel anlayış olarak siyasal ve sosyal bazlı gelişmesinin ilk halkasının Patristik felsefe üzerinde yürütüldüğünü artık reddedilmeyen bir gerçekliktir. Özellikle Patristik düşüncenin gelişmeye başladığı görülen II. yüzyıla birlikte, Hıristiyanlığın tüm yönleriyle Roma İmparatorluğu’nun hâkim olduğu coğrafyada “dinsel düşünce ve kültürün göbeğinde, Tanrı’nın Kelamı’nın hizmetkârına dönüşen felsefe (ile birlikte), ruhban sınıfına ait kültür içerisine serilmeye” başladığı kabul edilmektedir. Bu dönemle birlikte Hıristiyanlar, özellikle Roma’nın devlet politikası olarak yürüttüğü eylemler üzerinden yaşadıkları sıkıntılı süreçlerin sonunda mevcut dünyadan umutlarını kesmiş ve “siyaset karşıtı” bir eğilim ortaya koymaya başlamışlardır. Çünkü Hıristiyanlığın ortaya çıkmış olduğu dönemde artık *logos* üzerinden işleyen ve Yunan sivil hayatını şekillendirdiğine inanılan siyasal ve felsefi düşünceler oldukça zayıflamıştır. Hıristiyanlık bu nedenle de özellikle Roma’da önemli bir gelişim gösteren *Stoaçılık*<sup>28</sup> anlayışından alınan bazı düşünsel öğelerle birlikte düşünsel bir gelişime girmiştir. Hıristiyanlık düşüncesi içinde evrensel öğelerle bezenmiş ve Tanrı’yı betimler tarzda “ebedi yasa, iyi, birlik” olgularına yapılan vurgularla “itaat”i vaaz eden bir düşüncenin hâkim olmaya başladığı görülmüştür.<sup>29</sup> Bu noktada Hıristiyanlık dininin Kilise üzerinden organize olmasında, “bir kült birliği, bir yönetim birliği” anlayışının etkisi büyük olmuş ve dünyevi bir iktidar düşüncesi bu düşüncenin altında konumlandırılmıştır. Bu bağlamda Hıristiyanlık içinde hem tektanrıcılık hem de yaratılış düşüncesindeki tutarlılığı oluşturma gayretleri, “Tanrısal amaç birliğiyle yansıyan temel Hıristiyan dini unitarizmin Kilisenin birliğinde gerçekleşme misyonu” üzerinden insanlara bir “ebediyet” vaadi üzerinden insanlara ulaşmak gibi bir amaç çerçevesinde yürütülmeye çalışılmıştır.<sup>30</sup>

Özellikle bu iklimin oluşma sürecinin iyi bilinmesi, aynı zamanda Patristik felsefenin dönemindeki siyasal düşünceler üzerindeki etkilerinin anlaşılabilmesi noktasında önemli olabilir. Bu anlamda Patristik felsefenin doğuşu ve ortaya konduğu süreçte, yani I. yüzyıl sonu ile II. yüzyılın tamamıyla birlikte, çeşitli siyasal, konjonktürel ve ekonomik nedenlerle Roma İmparatorluğu’nun denetimi, gücü ve

iktidarının başta Akdeniz Havzası olmak üzere eyaletlerin büyük bir kısmı üzerinde azaldığı ve yerel nitelikte idareler ile grupların etkinliğinin arttığı da bir vakiadır. Zaten Peygamber İsa’nın (M.Ö. 4-M.S. 30/33) da öğretilerinin de tam bu dönemde toplumsal olarak kabul görmeye ve yükselişe geçmesi imkân dâhilinde olabilmıştır. Aynı zamanda bu dönemde Yahudiler de Mesih inancına bağlı olarak bir kurtarıcının gelmesini beklemekteydiler. Peygamber İsa’nın ortaya koyduğu ilk düşüncelerin geliştirilerek, belli bir noktaya gelmesi ve oldukça taraftar bulması da bu anlamda inanç alanında elle tutulur bütünlük bulunmadığı bir döneme denk gelmiştir. Peygamber İsa’nın bu dönemde gelerek bir Musa Peygamberin öğretilerini yeniden dile getirmesi, Yahudilerin yoldan çıktıklarını bildirmesi ve yeni emirlerle gelmesi yoksul ve güçsüz Yahudiler için ve Peygamber İsa’nın inananlardan oluşanlarla şekillenen yeni bir dini anlayışın takipçileri için bir umut ışığı olmuştur. Ancak bu durum Yahudilerin üst kesim din adamları ve Roma yönetimi için oldukça rahatsız edici olmuş, ilk Hıristiyanların bu süreçten sonra yaşamları belli bir dönem oldukça zorlu koşullarda geçmiştir.<sup>31</sup> Bu sürecin Patristik felsefenin temellendirilmesi ve ortaya konulmasındaki bazı sorun alanlarının belirlenirken ele alınan düşünce kalıplarının oluşması noktasında önemli olduğu düşünülebilir.

Roma İmparatorluğu, İmparator Marcus Aurelius zamanında (161-180) Avrupa’daki çeşitli güçlerle mücadele etmiş ve gücünü yitirmeye başlamıştır. Özellikle bu dönemden sonra Roma, bir denge siyaseti ile ayakta tutulmaya çalışılsa da çeşitli Cermen kabilelerin saldırıları V. yüzyıla kadar artarak devam etmiş ve Roma’nın Batıda kalan bölümü siyasal ve sosyal anlamda yıkılma aşamasına gelmiştir. Bu dönemde Roma’nın alt kesimlerinin zengin ve güçlü kesimler tarafından daha fazla ezildiği görülmüştür. Bu durum Romalılarca barbar olarak kabul edilen kabilelerin Roma topraklarını istilalarını daha da kolaylaştırmıştır. Bir süre sonra da yüzyıllarca Romalı olma ayrıcalığının yerini artık utanç almış, Romalıların köle gibi yaşarken özgür olarak adlandırılmaktansa, köle olarak adlandırılıp özgür yaşamak yolunda barbar olarak adlandırdıkları kabilelerin siyasal olarak altlarına sığındıkları bir dönem başlamıştır.<sup>32</sup>

İşte bu şekildeki bir değişim ve dönüşümün yaşandığına tanıklık edilen siyasal, kültürel ve sosyal iklim içinde girilen Ortaçağ’da bir süre sonra İllkçağ’ın önemli düşünce anlayışı olan “Yunan felsefesi” kaçınılmaz olarak etkisini yitirmeye başlamıştır. Aynı zamanda Yunan felsefesinin temel okullarının yer aldığı Atina yavaş yavaş bilim ve felsefenin merkezi olma özelliğini yitirmiş, Yunan felsefesi bazı düşünürler ve düşünceler vasıtasıyla İran, İskenderiye’ye gibi doğu coğrafyasına doğru kaymıştır.<sup>33</sup> Çünkü Hıristiyanlığın ortaya koymuş olduğu genel hayat felsefesi, ortaya çıktığı dönemdeki siyasal bazlı yurttaşlık anlayışı da dâhil birçok insanı tanımlayan “antik inançlardan belirgin biçimde farklıydı”. Antik çağda siyasal bazda, “erdemli hayatın insanın üyesi olduğu topluluk içinde sürdürüleceğine inanılıyordu”. Buna karşın Hıristiyanlıkta ise “fani dünyanın onulmaz biçimde bozuk olduğunu telkin ediyordu: Bu dünyadaki iyi hayat ancak bundan sonraki, Tanrı’nın Krallığı’ndaki

<sup>27</sup>Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ahmet Cevzici, *Ortaçağ Felsefesi*, Asa Yayınları, Bursa, 2001.

<sup>28</sup>Stoaçılık, Antik Çağ’ın önemli bir felsefe okulu olarak görülen ve Antik Yunan düşüncesinin etkili bir anlayışıdır. Stoaçılık, “her zaman öğrencilerini kamu sorunlarına katılmaya teşvik eden”, ancak bu durum “koşullara ve bireylere göre çok farklı konular” olabilen ve “en sıradan toplumsal işlevlerin yerine getirilmesinden yönetim etkinliklerine, siyasal kurumlara katılmaya, geçici ya da sürekli kamusal, dinsel veya resmi görevlerin kabulüne kadar” geniş bir şekilde “evrensel” bağlamda ele alınabilen bir anlayış olarak ortaya çıkmıştır. Kurucuları ve ilk temsilcileri de Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 332-M.Ö. 262), Asoslu Kleantes (M.Ö. 331-232) ve Khryssippos (M.Ö. 280-M.Ö. 206) olarak görülmektedir. Genel olarak Stoaçılık, Roma düşünsel ve siyasal dünyasını özellikle M.Ö. II. yüzyıldan başlayarak belli bir dönem etkilediği

kabul edilen bir anlayıştır (Jacques Brunschwig, “Antik Stoaçılık”, (Çev. İsmail Yerguz), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed. Philippe Raynaud-Stéphane Rials), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 79).

<sup>29</sup>Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 39.

<sup>30</sup>Jean-Luis Gazzaniga ve Philippe Ségur, “Kilise”, (Çev. İsmail Yerguz), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed. Philippe Raynaud-Stéphane Rials), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 508.

<sup>31</sup>Ayrıntılı bilgi için bakınız: Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 1991.

<sup>32</sup>Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, (Çev. Hanife Güven-Uğur Güven), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 31.

<sup>33</sup>Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi ...*, s. 18.

iyi hayat için çok yetersiz ve kabataslak bir hazırlık” olarak görülmüştür.<sup>34</sup>

İşte bu dönemde uzun süre Roma'nın baskısı altında sıkıntı yaşayan Hıristiyanlık, bu dönemin karmaşasında yayılımını devam ettirmiş ve bir süre sonra da merkezi güçlü bir düşman olmaması nedeniyle de bir anlayış olarak mücadele edilemez bir hale gelmiştir. Bu gelişmelerin sonunda ve 380'li yıllara gelindiğinde de İmparator Constantinus'un (272-337) Hıristiyanlığı kabul etmesiyle birlikte, sadece Hıristiyanların Roma coğrafyasındaki sıkıntılı yaşam koşulları sona ermemiş, “emperyal Roma'nın Hıristiyanlığa dönmesi, hükümet karar yapıcılığının sivil ruhunda ilahi irade de yerleşmiş olmasının” da yolunu açmıştır.<sup>35</sup> Bu süreçte Hıristiyanların temel yöntemi, Kilise etrafında bir araya gelmek ve devletten zihinsel ve fiziksel olarak ayrılmak şeklinde olmuştur. İlk Hıristiyan Roma İmparatoru olan Constantinus'un yeni din çerçevesindeki kültürel ve siyasal olarak ortaya koymuş olduğu yenilikler ve her anlamda kendi iktidarını sürdürme adına Hıristiyanlığı topyekûn desteklemesinin önemi büyüktür. Constantinus'un ortaya koymuş olduğu bürokratik ve askeri yönü ağır basan devrimsel gelişmeler, imparatorluğun artık Hıristiyanlık ile birlikte hareket etmesi noktasında önemli atılımlar olmuştur.<sup>36</sup> Yaşanan bu gelişmelerin önceleri Avrupa ve Ortadoğu'da bir barış imkânı ortaya çıkaracağı beklenmiştir. Ancak yaşanan gelişmeler sonunda toplumsal, siyasal ve kültürel bir barış iklimine doğru evrilmediği, hatta Kilise Roma'yı genişleyip, serpilme için bir “kalıp” gibi kullandığı, aynı zamanda da Roma'nın Batı'ya hâkim sisteminin yıkılışını da sadece seyretmiş olduğu iddia edilmektedir.<sup>37</sup> Bu süreç boyunca kendilerini belli kurumsal yapılar üzerinden Kilisenin yetkinliği artana kadar korumayı başaran Kilise babalarının, özellikle Avrupa coğrafyasında Hıristiyanlığın siyasal ve sosyal olarak etkin bir şekilde yayılmasına yardımcı olmuşlardır. Kilise babalarının Romalı İlkçağ düşünürleri olan Cicero (M.Ö. 106-M.Ö. 43) ve Seneca'nın (M.Ö. 4-M.S. 65) siyasal fikirlerinden olumlu ve olumsuz bağlamda oldukça etkilendikleri öne sürülmektedir. Özellikle Stoa düşüncesiyle oldukça paralel bir bağlamda “doğal hukuk”, “insanların eşitliği” ve “devlette adaletin gerçekleşmesinin gerekliliği” üzerine ortaya koymuş oldukları düşünceler, Patristik felsefe içinde “doğa hukukunun aynı zamanda Tanrı'nın hukuku olduğu inancının” Stoa düşüncesiyle oldukça bağdaştırılmıştır. Hıristiyanların bu bağlamda “yerleşmiş otoriteye saygı gösterme yükümlü oldukları” görüşünü Peygamber İsa'ya dayandırarak, Onun “Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya veriniz” sözü temel olarak alınmıştır. Bu şekilde Hıristiyanların mevcut olan siyasal sisteme “itaati” noktasında en azından ilk dönem ve Patristik felsefenin hâkim olduğu dönemde oldukça dikkat ettikleri vurgulanmaktadır.<sup>38</sup> Bu noktada ortaya konan Hıristiyanlığın siyasal bağlamdaki lider figürü önce Roma, daha sonra onun ardılı gibi hareket eden merkezi iktidarlardan oldukça kabul görmeye başlamıştır. Özellikle siyasal “erkin Tanrı'dan indigi kuramı, halktan çıkış kuramının çözemeyeceği bazı sorunları çözebilecek güçte idi. Bu kuram ile Tanrı'nın yeryüzündeki adamı olarak, imparatorun

iktidarının evrensel olacağı” düşünülmüştür. Çünkü “yeryüzünde de Tanrı'nın bir tek adamının olduğu, dolayısıyla ancak tek bir imparatorun bulunabileceği öne sürülmesi” artık yeryüzünü aşan bir mahiyet üzerinden oldukça güçlendirilmiş olmuştur.<sup>39</sup> Ancak önemli Ortaçağ uzmanı ve rahip Joseph Rickaby'e göre bu gelişme Hıristiyanlığın misyonu adına hiç iyi olmamıştır. Çünkü “Kilisenin üç yüzyıl boyunca Roma Devleti'nin elinden gördüğü muamele, şiddetli zulüm patlamalarıyla kesintiye uğrayan belirsiz bir hoşgörüyü. Sonraları İmparatorluk resmi olarak Hıristiyan oldu ama Kilise'ye düşmanken verdiğinden daha fazla zararı himayesi altındayken verdiği zamanlarda oldu”.<sup>40</sup>

Patristik felsefenin ilk önde gelenlerinden sayılabilecek olan Aristeides, Justinus, Tatianus, Athenagoras, Ireneus ve Tertullianus gibi Kilise babaları, siyasal düşünceden ziyade öncelikle genel olarak sert reddiyeler yaparak, bazen de Hıristiyan teolojisinin içeriği bağlamında karşılaştırmalı bir eleştiriye tabi tutarak Yunan felsefesine oldukça eleştiriler geliştirmişlerdir. Bu dönemde sadece Justinus ve Athenagoras Yunan felsefesi bağlamında fikirler geliştirmiş ve bu boyut üzerinden Patristik felsefenin sosyal, siyasal ve kültürel fikirler geliştirmesine zemin hazırladıkları ifade edilmektedir. Birçok Kilise babası ise Platoncu düşünceler ile birlikte *Panteizm*<sup>41</sup> ve *Stoaçlık* eleştirileri yapmış ve en sonunda da Yunan felsefesinin gerçeğe erişmek noktasında Hıristiyanlığa göre yetersiz olduğunu ispata çalışmışlardır. Onlara göre felsefe, ancak insan zihninin çocukluk ya da gençlik döneminin bir araştırması şeklinde yeterli bir faaliyet olabilir niteliktedir ve Hıristiyanlık karşısında bir alt düzey olabilir bir anlayıştır sadece. Bu noktada Kilise babalarından Athenagoras dönemin Roma İmparatoru Marcus Aurelius'a bir *apoloji* kaleme alarak, Hıristiyanlığın putperestlere karşı ayrıntılı ve güçlü bir savunmasını yapmıştır. Athenagoras Tanrı inancını akıl yoluyla tahkim etmeye girişmiş, böylece Patristik felsefe adına inanç ve akıl üzerinde duran ilk yorumları yaparak, inanç konusunda vahiy yoluyla bilgi edinilebileceğini ve bunların üzerinde de düşünce ve akıl yoluyla durulabileceğini açıklamaya çalışmıştır. Athenagoras düşüncesini daha sonra Platoncu anlamda akıl yoluyla kutsal üçlemeye kadar ulaştığını içerecek şekilde genişleterek, Hıristiyanlık düşüncesinin dönemindeki diğer inanç, düşünce geleneği ve felsefe okullarından üstünlüğü ortaya koyma noktasındaki ilk güçlü fikirleri seslendirmiştir.<sup>42</sup> Hıristiyanlığın, Kilise babalarının bu görüşleri noktasında adı zikredilen Roma İmparatoru Marcus Aurelius'un dönemi oldukça Roma ve coğrafyasında geliştiğini söylemek mümkündür. Özellikle Marcus Aurelius döneminde Hıristiyanlara eziyetin hala sürdüğü bir dönemde, Hıristiyanların Romalı erdemleri içinde yüksek bir yeri olan “devlet” algısının değiştirilmesi noktasında bu görüşlerin Patristik felsefenin siyasal düşüncelerinin olgunlaşması adına önemlidir. Çünkü Hıristiyanlık dininin, ona bağlı bireylerinin kendisine vermiş olduğu bir takım yükümlülükler yapma noktasında hiçbir dünyevi otoriteye bağlı olamayacağı ve eğer dünyevi otoriteye karşı bir yükümlülük olacaksa, onun Hıristiyanlık inancına göre

<sup>34</sup>Derek Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, (Çev. Meral Delikara Üst), İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 70.

<sup>35</sup>David Miller vd., *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, I. Cilt 'A-J'*, (Çev. Bülent Paker-Nevzat Kırarç), Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994, s. 48.

<sup>36</sup>Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara ...*, s. 157.

<sup>37</sup>Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygurluğu ...*, s. 27.

<sup>38</sup>H. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I...*, s. 176-177.

<sup>39</sup>Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Teori Yayınları, Ankara, 1986, s. 300.

<sup>40</sup>Joseph Rickaby, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Filiz Didem Çoban Sarı), Fol Yayınları, Ankara, 2021, s. 77-78.

<sup>41</sup>İngilizce “*Panentheism*” olan Panteizm düşüncesi, genel olarak, her şeyde Tanrı'yı bulma, evrenin Tanrı ile dolu olması ve evrenin Tanrı'nın tam olarak kendisi olması olarak nitelendirilmektedir. Bu düşüncenin en yüksek noktasına ulaşılıp, günümüzde de ele alınmasında XVII. Yüzyılın önemli

düşünürü Baruch Spinoza'nın (Benedictus de Spinoza) (1632-1677) görüşlerinin büyük kısmının temellendirilmesinde kullanmasının etken olduğu düşünülmektedir. Spinoza'nın “bütün yaşam ve düşüncesini yöneten temel güdü, Tanrı sevgisidir, bu mistik düşünce” olduğu vurgulanmaktadır. Tanrı'yı her türlü cismin içinde arama düşüncesi Spinoza ile birlikte “en keskin formülünü kazanmıştır” denilerek, bu düşünürün Panteizm'e olan etkisi oldukça önemsenirken, bu formülde Panteizm, “ide” ile “gerçek” birbiriyle tam bir uygunluk halindedir; burada ‘mantiki sebep’ ile ‘reel neden’ özdeş şeylerdir; başka bir deyişle: Düşüncedeki bir düzen, gerçekteki bir düzeni olduğu gibi karşılamaktadır. Nasıl Tanrı'nın kendisi gerçekteki her şeyin kaynağı ise, Tanrı idesi de bütün bilgilerin kaynağıdır ve kaynağı olarak algılanmalıdır” şeklinde izah edilmiştir (Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 259, 261).

<sup>42</sup>Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi ...*, s. 40-52.



tartılıp, öyle yerine getirilebileceği görüşü ortaya konmaya başlanmıştır. Bunun en temel nedeni de dünyevi otoriteyi reddetmeyen, hatta vaaz eden Hıristiyanlık öğretilerinin, söz konusu tam itaat olduğunda ise “daha yüce olan devlet bütün insanları içine alan aile değil manevi bir ülke, içinde insanın ebedi hayata ve herhangi bir dünya krallığının verebileceği hayatı ölçüye sığmaz bir biçimde aşan bir kadere varabileceği gerçek bir Tanrı krallığı” olduğuna duyulan kesin inanç olarak ortaya çıkmıştır.<sup>43</sup>

Patristik felsefenin “altın çağı” olarak nitelenen dönemde Clemens, Origenes, Aziz Gregorios, Ambrosius, Jeromius ve Augustinus şeklinde sıralanabilecek olan Kilise babalarının ön planda olduğu görülmüştür. Özellikle Ambrosius, Jeromius ve Augustinus dışındakiler, önceki dönemde felsefe destekçisi olarak görülen Kilise babalarının düşüncelerini şerhler ile açıklamaya çalışmışlardır. Bu düşünürler genel olarak inancı akılla desteklemek ve karşıtlara Yunan felsefesiyle özdeşleştirdikleri inanç içerikleriyle karşıt görüş geliştiren kişilere karşı cevaplar vermekle iştigal olmuşlardır. Bu noktada Clemens ile başlayan bakış açısı ise “dinin kamusal boyuttaki düzenleyici unsuruna” da yön verme üzerinden siyasal ve toplumsal boyut kazanmaya başlamıştır. Bu bağlamda Clemens ve onun ardılları, Ortaçağ düşüncesi üzerinde yeni oluşmaya başlayan “kamusal olana vurgu” düşüncesine katkı sağladıkları belirtilmektedir. Clemens ve onun ardıllarının ortaya koydukları bu düşünce, Hıristiyanlık teolojisi üzerinden kendilerinden sonraki düşünürler ve filozofların geliştirmiş oldukları siyasal düşüncelerin şekillenmesi noktasında ve devlet ve yönetim aygıtları üzerinde de kalıcı izler bırakmışlardır.<sup>44</sup> Bu dönem ve daha sonra tüm Ortaçağ’ı belirleyecek olan ve yerel anlamda Kilise örgütsel yapısının Avrupa’da kök salmasının önemli yapıları olan “manastır” bir kurumsal yapı olarak oldukça genel kabul edilir bir Hıristiyanlığın “kırsal faaliyeti” olarak görülmüştür. Özellikle Batı Avrupa’daki manastırlar, özellikle önemli bir “ekonomik yönetim modeli” olarak yüzyıllarca sosyal hayatı şekillendirmeyi başarmıştır.<sup>45</sup>

Siyasal ve kültürel anlamda Avrupa toplumunu oldukça etkileyen Kilise babaları ve onların düşüncelerini baz alarak önce teoriler, daha sonra da pratikler üreten şahsiyetler, devlet yapılanmalarının siyasal olarak “teokratik monarşi” olarak yeniden şekillenmesi noktasında Avrupa’da erken Ortaçağ’da etkin rol oynamaya başlamışlardır.<sup>46</sup> Batı Roma İmparatorluğu’nda ve özellikle de IV. yüzyılın sonlarına doğru devlet yapılanması içinde dini “piskoposluk” görevi gibi unvanlar üzerinden etkin olarak yer almaya başlamışlardır. Bu durum Patristik felsefenin özellikle siyasal, kültürel ve sosyal olarak pratiğe geçirilmesi noktasında önemli bir durum olarak değerlendirilebilmektedir. Batı Roma’nın artık bu çöküş sürecinde siyaseten yetersiz devlet yöneticilerinin yanında görülen Kilise örgütü, devlet içinde yükselmek ve devlet gücünü kontrol edebilmek amacıyla oldukça etkin bir hale gelmiştir. Bu dönem ile birlikte Kilise babalarından önemli figürler olan Ambrosius gibi kimseler, devlet yapılanması içinde oldukça faal olarak bulunmuşlar ve hatta bu durumun da bir getirisi olarak Ambrosius’un imparatora kimi zaman eşiti gibi ama genellikle onun üstünde bir makamı gibi davranabildiği ifade edilmektedir. Daha sonra “aziz” olarak anılacak olan Ambrosius, piskoposluk görevinde iken, Roma İmparatorluk yönetimiyle, Roma’nın pagan inancı içinde önemli bir yeri olan sunak yerleri ile ilgili olarak çeşitli tartışmalara girişmekten kaçınmamıştır. Sonunda Ambrosius dediği olmuş ve Roma’daki pagan sunak yerlerinin dini bir kimliğe sahip olduğu ve bunların Hıristiyanlar için

kabul edilemez olduklarını düşünerek kaldırılmasını sağlamayı başarmıştır.<sup>47</sup>

Hıristiyanlığın henüz baskı altındaki bir inanç sistemi olmaktan kurtularak, bir-iki yüzyıl gibi kısa bir süre içerisinde Roma İmparatorluğu’nda devlet politikası anlamında meydana getirebildiği bu gibi değişimler yanında, oldukça kısa sürede Roma’nın bir devlet olarak kurum ve yapısının da Hıristiyanlığı önemli oranda etkilemiş olduğu da önemli iddialardan biridir. Özellikle Roma İmparatorluğu’ndaki halk arasında ve imparatorlar başta olmak üzere devlet yöneticileri içinde Hıristiyanlığı seçen kişilerin sayısı arttıkça, Kilisenin ve Kilise babalarının “siyasal işlere karşı ilgisizlikleri kaybolmaya başlamış”tır.<sup>48</sup>

Kilise babalarının devlet aygıtını önemsemeye başlamalarıyla birlikte, kaçınılmaz olarak Roma’yı her yönden etkilemeye başladıkları da bir gerçekliktir. Ancak Roma yüzyıllardır istikrarlı bir şekilde süren kültürel ve kadim bir medeniyet olarak, Hıristiyanlığı etkisi aldığı en önemli alan “dil”dir. Yine önemli bir Kilise babası olan Jeromius’un Hıristiyanlığın Roma’nın resmi dini olarak kabul edilmesinden daha önce bir dönemde “Vulgata” adlı İncil versiyonunu, Latince olarak tamamlaması bu noktada önemli olarak görülmektedir. Bu İncil versiyonu, daha sonra sadece Roma İncil öğretimi için temel olmakla kalmamış, aynı zamanda “Roma hukuku” açısından da içinde elverişli terimler barındıran önemli bir metin olarak anılmıştır. Kısmen yeni sayılabilecek olan Roma Kilisesi de yapısal bir organizasyon olarak bu terimlere göre ve bu bağlamda oluşturulan teolojik, siyasal ve yönetsel anlamlandırmalar üzerinden kurumsal olarak düzenlenmesini gerçekleştirmiş ve bu nedenle de Kilise yapısal olarak Roma İmparatorluğu’na yapısal boyutta önemli benzerlikler gösterir tarzda bir gelişim süreci göstermiştir. Bu noktadaki önemli örneklerden biri, papaların Kilise emirlerini Roma gibi emperyal bir ferman gibi şekillenemeye başlanmış ve yayımlanmıştır. Bu bağlamda bir ikinci örnekte Papa I. Leo’nun (400-461) *Vulgata* İncilindeki anlamlandırmalar dâhilinde belli yorumlamalara giderek, kendisinin Petrus’un (?-64/68) varisi olarak tanımlamış ve bu tarihten itibaren papalık ile onu yürüten kişi birbirinden ayrılmıştır.<sup>49</sup> Papaların devlet aygıtına ilgilerinin genel sonuçlarıyla birlikte, yaşanan gelişmeler Ortaçağ felsefesi uzmanı Joseph Rickaby’e göre şu şekilde sonuçlanmıştır; “Kilise ve devlet birbirine bağlıydı ve barbarlar Batı Roma İmparatorluğu’nu parçaladıklarında Kilise misyonerleri sağ ellerinde İncilleri, sollarında Roma hukuku ve Roma sosyal kurumlarını taşıyarak onların arasına gittiler”.<sup>50</sup> Bu durum daha sonra da kişilerin kişisel özellikleri önemini kaybederek makamın değerinin herkes için bağlayıcı bir hale gelmesinin önünü açmıştır. Bu noktada Hıristiyanlık, “bir yandan gerçek Hıristiyan devletin her dünyevi siyasal kurumun üstünde ısrar ederken, siyasal otoritenin gerekliliğini savunan bir doktrini dile getirmek zorunda” kalmıştır.<sup>51</sup> Bu anlayış daha sonra Hıristiyanlık siyasal düşüncesi ile Roma siyasal yapısının nispeten melezlenmesinin önünü açmış ve Roma hukuku üzerinden, kamu hukukunun Batılı normlarda gelişmesinde, modern dönem adına önemli bir başlangıç oluşturmuştur.

<sup>43</sup>H. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I...*, s. 179.

<sup>44</sup>Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe ...*, s. 47-51.

<sup>45</sup>Georges Duby, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 1990, s. 223.

<sup>46</sup>Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, Routledge, London/New York, 2005, s. 43.

<sup>47</sup>Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi ...*, s. 328-333.

<sup>48</sup>Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1995, s. 75-76.

<sup>49</sup>Martin Loughlin, *Kamu Hukukunun Temelleri*, (Çev. Dilşad Çiğdem Sever-Kıvılcım Turanlı), Dipnot Yayınları, Ankara, 2017, s. 29.

<sup>50</sup>Joseph Rickaby, *Ortaçağ Felsefesi ...*, s. 78.

<sup>51</sup>Donald Tannenbaum ve David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev. Fatih Demirci), Adres Yayınları, Ankara, 2006, s. 115-116.

### 3. Patristik Felsefe'nin Hıristiyanlık Siyasal Düşüncesi İçinde Belirleyici Unsur Haline Gelmesi: Augustinus'un Teolojik, Siyasal ve Toplumsal Düşünceleri

XIII. yüzyıla kadar Avrupa düzleminde Hıristiyanlığın "Tanrıbilimsel" düşüncesini belirleyen şahsiyetin, ortaya koyduğu yapıtlarıyla birlikte Augustinus olduğu genel bir kabuldür. Özellikle Thomas Aquinas'ın (1225-1274) da içinde olduğu düşünürler silsilesinin Aristoteles'i tekrar keşfederek, Hıristiyan düşünce sistematiğini ona göre tekrar şekillendirmelerine kadar, "Augustinusçuluk" olarak kabul edilen anlayışın yüzyıllar boyunca Hıristiyanlığın temel kabullerini oluşturduğu bilinmektedir.<sup>52</sup> Tarihsel olarak ve Hıristiyan dünyadaki görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasından sonra, Batı Kilisesi olarak bilinen "Roma Kilisesi"nin "doktoru" olarak nitelendirilen ve Hıristiyanlık teolojisinde "Saint Bishop of Hippo Regius (Annaba Başpiskoposu veya Akıl Yaşlısı)" adıyla tanımlanan Augustinus<sup>53</sup>, aynı zamanda da Patristik felsefenin altın çağının en önemli ismi olarak kabul edilmektedir. Kendisinden yaklaşık 800 yıl sonra yaşayan Thomas Aquinas'a kadar Hıristiyan felsefesinin en büyük ve yetkin ismi olarak<sup>54</sup> tartışmasız olan Augustinus, bu yetkinliğini özgün sentez fikriyle birlikte yani *Helenistik* dönem Yunan fikri ile Doğu Akdeniz'de önemli bir gelişim gösteren Hıristiyanlık düşüncesinin birleştirilmesine yapmış olduğu katkı nedeniyle elde etmiştir.<sup>55</sup> Augustinus, dini bir şahsiyet olmasının yanı sıra çağı adına bir "dibilimci" olarak da kabul edilmektedir. Augustinus'a yapılan bu nitelendirmenin sebebi, hem memleketi olan "Kuzey Afrika (Kartaca)"da ve hem de Roma'da almış olduğu uzun süreli "Latin retorik eğitimi"nden dolayı ve sonra Latince'ye bir dil olarak yapmış olduğu katkılardan dolayıdır. Bu noktada yine bir Kilise babası olan Ambrosius ile tanışmasının hayatının sonraki bölümü için belirleyici olduğu da ifade edilmektedir. Gençliğinde önceleri "Manichaeus (Manikeizm)"<sup>56</sup> dinine ilgi duyan, daha sonra Hıristiyan olmadan kısa süre önce de "Platoncu" anlayışlara<sup>57</sup> merak duyan Augustinus, Ambrosius ile tanışmasından sonra Hıristiyan olmuştur (386). Augustinus'un, sadece bir din adamı değil, hayatının önemli bir bölümünü geçirdiği Roma'da dönemin eğitim şartları içinde "retorik profesörü" olarak da hayatını sürdürmüş olduğu ifade edilmektedir.<sup>58</sup> Augustinus'u diğer Kilise babalarından ayıran en önemli özellik, onun felsefe ve teoloji konusundaki yetkinliğini yanı sıra onun Hıristiyanlık dünyası adına kesin bir şekilde ilk ve en önemli siyasal düşünür olarak kabul edilmesidir. Özellikle "*Tanrı Kenti*" adlı eseri, günümüzde de Tüm Hıristiyanlık dünyası için "klasik siyaset felsefesi"nin en önemli eserlerinden biri olarak gösterilmektedir.<sup>59</sup> Bu esere ek olarak, "*İtraflar*" ile "*Enchiridion*" adlı eserleri de yine belli siyasal mesajlar içermelerinin yanı sıra Latin dili ve Hıristiyanlık teolojisi adına kuramsal eserler olarak nitelendirilerek, bu konularda "el kitabı" tanımlaması yapılan metinler olarak kabul edilmektedir.<sup>60</sup>

Bu özellikleri bağlamında üzerinde önemle durulması gereken bir Kilise babası olan Augustinus'un, Hıristiyanlık teolojisi ve Patristik felsefenin ortaya koyduğu düşüncelere o denli büyük bir etkisi

olmuştur ki, kendi adıyla anılan "Augustinusçuluk" anlayışı, kendisinin bizzat geliştirdiği bir anlayış değildir. Bu anlayışın düşünsel çerçevesi kendi ölümünden sonra ardılları tarafından geliştirilmiş ve Hıristiyanlığın yüzyıllar boyunca siyasal düşünceler sistematiğinin belirleyicisi olmuş bir düşünce geleneği halini almıştır. Batı literatüründe "Siyasal Augustinusçuluk" olarak anılan bu düşünce geleneği, özellikle kendisinin ölümünden yarım yüzyıl kadar sonra Kilisenin başına geçen Papa Gelasius (?-496) tarafından "papaların dünyasal yetke karşısında kendilerinin oluşturdukları yetke anlayışı içinde örneklendirdikleri, böylelikle de bütün Ortaçağ boyunca gelişen ... laik bir düşünce akımı" olarak nitelendirilen bir anlayış olarak görülmüştür.<sup>61</sup>

Augustinus, kendisinden sonraki Hıristiyan teolojisini ve siyasal düşüncesini büyük ölçüde etkilemesi bir yana, kendi iç dünyasıyla ilgili önemli bilgiler verdiği *İtraflar* adlı eserinden dolayı, kişisel olarak da kendisine ilişkin en çok bilgi sahibi olunan Kilise babasıdır. Augustinus, *İtraflar*da etkilenmiş olduğu tüm felsefi ve dini kaynakları, kendi iç çelişkileri ve Hıristiyanlıkla birlikte varmış olduğu iç huzur ve aynı zamanda da pişmanlıkları üzerinden insanlığa sunmayı uygun görmüş bir şahsiyettir. Augustinus özellikle *İtraflar*ın önemli bir bölümünde Platoncu felsefeyi Hıristiyan öğretisi ile karşılaştırmış ve bu bölümde Tanrı'nın kendisine Yunanca'dan Latince'ye çevrilmiş bazı Platoncu kitapları anlattığını iddia etmiş ve o kitaplardan da başlangıçta açıkça sözün var olduğunu gördüğünü, sözün Tanrı katında bulunduğunu ve sözün Tanrı olduğu düşüncesiyle, Platon üzerinden Yunan felsefesi ile Hıristiyanlık teolojisi arasındaki bazı noktalar üzerinden İsa Peygamberin öğretilerine ilişkin bazı çıkarımlara ulaşmaya çalışmıştır. Bu şekilde Tanrıyı anlama adına yapmış olduğu büyük uğraşlar sonunda Augustinus'un vardığı sonuç, "Platon'un kitaplarını okuduktan ve onlardan cisimsiz hakikati aramam gerektiğine ikna olduktan sonra bakışlarımı yarattığın varlıklar aracılığıyla görünmez doğana çevirdim, ama ruhumun karanlığının bu yüceliği temaşa etmeme izin vermediğini görünce tam anlamıyla hüsrana uğradım"<sup>62</sup> şeklinde olmuştur.

Augustinus'un çeşitli kıyaslamalar üzerinden gitmiş olsa da Hıristiyan teolojisinin belli noktalarda Yunan düşünce dünyasına atıfları ya da belli ortak noktalar üzerinden sürekli olarak bir "karşıtlık vurgusu" bağlamında düşüncelerini kuvvetlendirmeye çalıştığı bir gerçekliktir. Augustinus bunu yaparken de kendi yaşamı üzerinden, özellikle de Tanrı inancına ulaşmadan önceki yaşamı üzerinden konuyu güçlendirme eğilimi içinde olduğunu görmeye mümkündür. Bu noktada Augustinus bir Kilise babası olarak ortaya "bilgi kuramı"na dair çeşitli açıklamalara girilmiş ve bu girişimlerin sonunda da "bir şey daha iyi ve daha değerli olduğunda varlık hiyerarşisinde de daha üst bir yerde yer alacaktır" sonucuna varmıştır. Augustinus'a göre bu anlamda en değerli ve iyi olan Tanrı olduğuna göre o en üst kıymete haizdir. Augustinus'un bu kademe anlayışında, nispeten üst sırada "insanların ruhları" ve en alt kademe maddi ve fiziki şeyler bulunmaktadır. Bu değerlendirilmenin yanı sıra kötülüğü

<sup>52</sup>M. C. Howatson, (Ed.), *Oxford Antikçağ Sözlüğü*, (Çev. Faruk Ersöz), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 124.

<sup>53</sup>Ted Honderich (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy ...*, s. 64.

<sup>54</sup>Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi ...*, s. 122.

<sup>55</sup>David Luscombe, *Medieval Thought*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2004, s. 8.

<sup>56</sup>İranlı *Mani*'nin (215-275) ortaya koyduğuna inanılan Manichaeus, Hıristiyanlığın geliştiği dönemlerde Ortadoğu, ön Asya ve Kuzey Afrika coğrafyasında ona rakip olduğu nitelendirilmiştir. Bir din öğretisi olarak, "Eski Mezopotamya, İran, Hint ve Gnostik Hıristiyan din görüşlerinin bir karışımı olan sert *düalist* bir öğretisi" olduğu kabul edilen Manichaeus'un belli ilkeler çerçevesinde geliştiği görülmüştür. Bu anlayışa göre, "Bir yanda, 'Kötü ilkesi' (Karanlık ülkesi) öbür yandan da 'İyi ilkesi' (Aydınlık ülkesi) bulunmaktadır. Başlı başına birer güç, bağımsız birer ilke olan bunlar,

birbirleriyle sürekli bir savaş içindedir. Bu savaş, insan ruhunun içinde olup bitmektedir. Bu anlayıştan da, çok sıkı (bir) ... ahlak anlayışı oluşur (Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 135)".

<sup>57</sup>Ted Honderich (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy ...*, s. 65.

<sup>58</sup>David Miller vd., *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, I. Cilt ...*, s. 48.

<sup>59</sup>Augustine, *Political Writings*, (Trans. Michael W. Tkacs-Douglas Kries), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1994, s. vii.

<sup>60</sup>Alev Alathı (Ed.), *Batı'ya Yön Veren Metinler I ...*, s. 226.

<sup>61</sup>Jeannine Quillet, "Aziz Augustinus ve Siyasal Augustinusçuluk", (Çev. Necmettin Kâmil Sevim), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed. Philippe Raynaud-Stéphane Rials), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 110.

<sup>62</sup>Augustinus, *İtraflar*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 219.

de ele alan Augustinus, kötülüğü hiçlikle özdeşleştirmek istemiş ve “bir şey eğer varsa o iyidir” düşüncesini vaaz etmiştir. Bu anlayışa göre de olması gereken bir iyiliğin yokluğu olarak beliren kötülüğün kendisinin pozitif bir varlığından söz edilmesi mümkün olmaz. Augustinus’a göre, dünya içinde kötülüğün, insan eliyle getirildiği ve bir şeyin olması gereken iyiliğinin bundan yoksun bırakılmasıyla ortaya kötünün çıktığı düşüncesi ortaya konmuştur. Augustinus burada bir paradoks üzerinden yürümüş ve Tanrı’nın “kötülüğün içinden iyiliği çıkarmanın ve sonra da hiçbir kötülüğün var olmasına izin vermemenin daha iyi olacağına hükmettiğini” belirterek, iyiliğin kötülük üzere var olduğunu ifade etmiştir.<sup>63</sup> Bu anlayışı üzerinden *Tanrı Kenti* adlı eserin bir paradoksal var oluşun sonucu olarak yaşanan hayatın daha iyi anlaşılması ve Tanrı’ya olan inancın pekiştirilmesi noktasında, insanların başına gelenlerin sebep-sonuç ilişkisi üzerinden temellendirilebilmesi için Augustinus tarafından kaleme alındığı düşünülmektedir. Özellikle Roma’nın Hıristiyanlığa geçtikten sonra barbarlar tarafından yağmalandığı bir dönemde hala Pagan inancına sahip olanlar bu durumu atalarının dinlerini bırakmaları olarak görmüşlerdir.<sup>64</sup> Bazı Paganlar eğer Jüpiter’e tekrar tapılırsa bu durumun düzeleceğini vaaz etmişlerdir. Bu nokta sorunun İmparatorun Jüpiter’e yüz çevirmesinden kaynaklandığı iddiasının çürütülmesi için Augustinus’un iyiliğin, kötülüğe karşı savaşı düşüncesi noktasında ele alınan eser, belli bir bağlamda Paganizme karşı bir yanıt olarak ortaya konmuştur. Eserin genel bağlamı ise tarihsel bir süreç içinde zaman zaman da teolojik düşüncenin dışına da çıkılabilecek tarzda, hatta bazen de Hıristiyanlığın siyasal bağlamdaki kamuyu ilgilendiren emir-yasak-faaliyetler noktasında güçlü savlarla birlikte ve insanlık ile dinler tarihindeki önemli gelişmelerin ortaya konması çerçevesinde geliştiği görülmektedir.<sup>65</sup>

Augustinus’un *Tanrı Kenti* ve *İtiraf*lar adlı eserlerindeki yaklaşımları üzerinden konu irdelendiğinde, genel perspektif içinde siyasal düşüncelerinin temelinde etik ve adalet düşüncesinin hayatının Hıristiyan olmadığı dönemdeki etkilendiği düşünür ve anlayışların etkili olduğu görülmektedir. Özellikle Romalı meşhur retorik ustası ve devlet adamı Cicero’nun “halkın birliği” ve “kamu yararı” adına faaliyet göstermenin erdemleri noktasındaki fikirlerinin, belli noktalarda tersi bir bakış açısı ile de olsa Augustinus tarafından Tanrı’nın kentinin temsili üzerinden değerlendirildiği ve özellikle de *respublica* (devlet) anlayışının neredeyse Hıristiyan topluluğunun “adil yaşam anlayışı” bağlamında yeniden ele alındığı dikkat çekmektedir. Bu şekilde Roma’nın eski erdemli ve aranan günleri ile Hıristiyanlığın halkı kurtuluşa götürecektir düşüncesinin Augustinus’un siyasal görüşlerinde oldukça belirgin olduğu görülmüştür.<sup>66</sup>

Birçok İlkçağ ve Ortaçağ inanç sistemi ile bir şekilde hemhal olan Augustinus’un Hıristiyanlığın siyasal düşüncesini üzerinde uzun süre etkili olan kısmen özgün felsefi düşüncesi, hem etik hem de bilgi anlayışları noktasında belli bir anlayış olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada duygulara ve aşka da oluşturduğu teolojik anlayışta önemli bir yer veren Augustinus, özellikle aşkın yalnızca bireyleri etkileyen bir unsur değil aynı zamanda toplumları da harekete geçiren bir yapı olduğundan hareketle *Tanrı Kenti* adlı eserinde oldukça yer vermiştir. Bu bağlamda Tanrı Kenti’nde “yeryüzü” ve “gökyüzü” devletleri

ayrımını ayrıntılı olarak kaleme alan Augustinus bu bağlamda, ortaya koyduğu ahlaki doktrininde mevcut maddi nesnelere ziyade, Tanrısız oluş ve olguları aşkın nesnesi olarak değerlendirmiş ve Tanrısız olanı kabul edenlerin gökyüzü devletine, Tanrısız olanın yerine diğer dünyevi metalleri gözetkenlerin ise yeryüzü devletine ait olduklarını ifade etmiştir.<sup>67</sup> Augustinus’da ele alınan Tanrı devleti ya da gökyüzü devleti ideal bir devlet formu olarak ele alınmazken, yeryüzü devletinin Tanrı devletini örnek alması ve ona en yakın formda bir düzene ulaşması gerekliliği ortaya konmuştur. Bu noktada Augustinus’un Tanrı devleti, “kesinlikle yüce İlahi Takdir düzenlemesiyle tüm milletlerin tüm kitaplarını aşan ve her türden insan ruhunu kendisine tabi kılabilecek kadar ilahi bir otorite tarafından mükemmelleştirilmiş (olan)” bir yapıdır.<sup>68</sup> Augustinus tarafından ortaya konulan Tanrı devletinde ön plana çıkan düşünce, “kalbi Tanrı sevgisi ile dolu insanların bir birliği” oluşturma iradelerinin ifade edilmesi olarak nitelendirilmiştir. Çünkü ona göre, “bedenin barışı, organların düzenli bir birlik oluşturmasıyla sağlanır.”<sup>69</sup> Çünkü Tanrı devletinde, yeryüzü devletinde var olan “ilk günah” bulunmamaktadır ve ilk günahın sebep olduğu mal ve mülk hırsı ile insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynaklarından biri olan “eşitsizlik” de bulunmamaktadır.<sup>70</sup> Bu noktada olabildiğince yeryüzü devletini Roma örneği üzerinden eleştiren Augustinus’a göre, “adil ve gerçek devlet, ancak Tanrı’ya gerekli saygıyı gösteren bir devlet olarak” tespit edilmiş ve onun bu öğretisi, “daha üzerinden çok geçmeden ... tinsel yönünden sıyrılmış; egemenlik *dominium*’un (lordluk, mülk) iki işlevsel kurum, Kilise ve devlet arasında paylaştırılması yönünde bir taslak olarak anlaşılması” ardılları tarafından teolojik olarak bir kural olarak ortaya konmuştur.<sup>71</sup>

Döneminin hem Hıristiyanlık teolojik anlayışını, hem de dönemin siyasal düşünceler geleneğini etkileme noktasında fikirleriyle oldukça güçlü olduğuna şüphe olmayan Augustinus, üzerinde oldukça güçlü bir şekilde durduğu devletin kökenine, Tanrı tarafından insana verilmiş bir yetkinlik olan birlik olmayla beraber, “sosyalleşebilme” yetisi üzerinden değerlendirmiştir. Özellikle Âdem Peygamberden gelme üzerinden, insanların ortak kökenlerinin kardeşlik oluşturma anlamında önemini ortaya koyarak,<sup>72</sup> insanların bir arada yaşamalarının sebebini de bunun üzerinden okumaya çalışarak, toplumların ve ulusların ortaya çıkışları ile gelişmelerini okumaya çalışmıştır.<sup>73</sup> Sosyalleşme kabiliyeti gruplar halinde yaşamayı sağlarken aileleri ve devlet örgütlenmesini mümkün kılmıştır. Bu noktada Tanrı devleti ile yeryüzü devletinin bu süreçteki ayrışma koşullarını ayrıntılı olarak açıklamaya girişen Augustinus, bir devletin gerçek “adalet” üzerinden şekillenmesi gerektiğini ispata çalışarak bu durumu ortaya koymak istemiştir.<sup>74</sup> Kendi yaşadığı çağ adına, Ona göre yeryüzü devleti, “bu yüzyılda görülebilecek olan şeyin ötesinde bir beklentinin söz konusu olamayacağı” yer olarak betimlerken, Tanrı devletini ise “kendisini hor görmeye değin varan bir Tanrı sevgisi” olarak görmekte ve ancak “her şeyin iyi yönetimini güvence altına alan yeryüzü sitesinin yasalarına uymanın” gerekli olduğunu vurgusundan ise hiçbir zaman vazgeçmemiştir.<sup>75</sup> Bu bağlamda Augustinus için *Tanrı Kenti* isimli eserindeki insanın temel amacı olarak, “iyi insanın göstergesi kamu görevlerine değil de ibadete katılmak” net olarak ortaya konmuş bir düşünce olmuştur.<sup>76</sup>

<sup>63</sup>Aktaran Alev Alatl (Ed.), *Batı’ya Yön Veren Metinler I* ..., s. 222.

<sup>64</sup>Augustinus, *Tanrı Şehri*, (Ed. Kadir Canatan), Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2021, s. 24.

<sup>65</sup>Augustine, *Political Writings* ..., s. xiii-xvii, 34-35, 52-53; Augustinus, *Tanrı Şehri* ..., s. 24-30.

<sup>66</sup>Joseph Canning, *A History of Medieval Political* ..., s. 40-41.

<sup>67</sup>Augustine, *Political Writings* ..., s. 97-99; 105; 108-109.

<sup>68</sup>Augustinus, *Tanrı Şehri* ..., s. 33.

<sup>69</sup>Augustinus, *Tanrı Şehri* ..., s. 135.

<sup>70</sup>David Luscombe, *Medieval Thought* ..., s. 15-16; Ted Honderich (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* ..., s. 65-66, 636; H. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I*..., s. 185-188.

<sup>71</sup>Aktaran David Miller vd., *Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, II* ..., s. 73.

<sup>72</sup>Augustinus, *Tanrı Şehri* ..., s. 48-51.

<sup>73</sup>Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* ..., s. 349-350; H. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I*..., s. 187.

<sup>74</sup>Augustinus, *Tanrı Şehri* ..., s. 134.

<sup>75</sup>Jeannine Quillet, “Aziz Augustinus ve Siyasal Augustinusçuluk” ..., s. 117; Augustine, *Political Writings* ..., s. 157-158.

<sup>76</sup>Derek Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi* ..., s. 70.

Augustinus'un Hıristiyanlık siyasal ve teolojik anlayışı üzerinden ortaya koyduğu "insan ırkının iki karşıt krallığa" ait olduğu yönündeki savları, kendi çağından yaklaşık 1100 yılı aşkın bir süre sonra XVI. Yüzyılda bir din adamı olan Martin Luther'in Hıristiyanlık da meydana getireceği "reform" hareketindeki teolojik olarak yaşanacak ayırmda kullanacağı "iki düzen doktrini"nin ortaya konmadaki önemli fikri ve teolojik etkenlerden biri olmayı başarmıştır.<sup>77</sup> Augustinus'un görüşlerinin oldukça uzun bir süre sonra tekrar etken hale gelmesi noktasında, önemli Ortaçağ düşünce tarihi uzmanı Jacques Le Goff'un görüşleri önemlidir. Augustinusçuluk, ancak kendi yaşadığı dönemden neredeyse sekiz yüzyıldan fazla bir zaman sonra Thomas Aquinas'ın da içinde olduğu düşünürler ve teologlar silsilesiyle birlikte Hıristiyan siyasal ve teolojik düşüncesini içine alan bir döneme gelmiştir. Augustinus'un görüşleri, özellikle "Augustinusçu iklim" XIV. ve XV. yüzyıllarla birlikte yine gündeme gelmeyi başarmıştır.<sup>78</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Bir inanç sisteminin bir çağın tüm düşünsel, siyasal ve sosyal ilişkiler ağını nasıl belirleyebileceği adına incelenmesi gereken yegâne dönemin Ortaçağ, bu noktada bir din olarak varlığını ve otoritesini belli çerçevelerde neredeyse bir kıtanın tamamına kısa sayılabilecek zaman aralığında kabul ettirebilmesi noktasında da Hıristiyanlığın incelenmesi önemli bir durumdur. Çünkü Hıristiyanlığın, dünyaya bin yılı aşkın süre yön veren bir düşünce geleneği olarak Yunan felsefesini ve bir devlet sistemi olarak da Roma'nın neredeyse tüm Avrupa'yı kapsayan siyasal, kültürel ve sosyal belirleyiciliğini birkaç yüzyıl içinde bitirmesi önemlidir. Ayrıca bu çalışmada da atf yapılan birçok Ortaçağ uzmanının da belirttiği gibi bu yaşanan gelişmelerin zaman zaman bir "devrim" olarak nitelendirilmesi, siyasal ve düşünce tarihi adına önemli bir toplumsal durumu ortaya koymaktadır.

Avrupa düzleminde kendi siyasal anlayışı ve kültürel kodlarını Ortaçağ'dan, modern döneme kadar süren dönemde hâkim paradigma haline getiren Hıristiyanlık, ilk başlarda sadece bir dini bir topluluk olarak ayakta kalabilmek için Roma'nın ceberut uygulamaları üzerinden ele yürütülen baskılara karşı mücadele içinde olmuştur.

Bu süreçte, özellikle Pagan bir coğrafya olan Roma İmparatorluk hinterlandı ile Batı Avrupa düzleminde kendilerini siyasal ve toplumsal olarak savunmak noktasında önemli bir literatür oluşturma gayretine de giren Hıristiyanlık, büyük çoğunluğu Patristik felsefe ekolü içinde yer alan şahsiyetlerin önemli çalışmaları sayesinde hem kendisini retorik olarak, hem de teolojik olarak geliştirme fırsatı bulmuştur. Bu çalışmaların büyük çoğunluğu, neredeyse Ortaçağ boyunca Hıristiyanlık içinde beliren farklı birçok anlayışın ana nüvesini de oluşturan siyasal ve teolojik olguların temellendirilmesinde kullanılmışlardır.

Hıristiyanlığın siyasal ve teolojik anlamda Erken Ortaçağ'da Batı Avrupa düzleminde etkili olan en önemli eserlerin sahibi de yine Patristik felsefe ekolünden olan Augustinus'tur. Yaşamının ilk safhalarında bazı dinsel doktrinler ve düşünce geleneklerinden etkilenmesine rağmen, yaşadığı çağa göre hem filolojik, hem de felsefi anlamda kendisini oldukça entelektüel boyutta geliştirebilen ve günümüzde de kabul edilen bir retorik ustası olan Augustinus, hem Patristik felsefenin neredeyse bin yılı aşkın süre belirleyicisi olarak, hem de siyasal olarak Hıristiyanlığın kabul edilmiş bir "devlet doktrini"ni ortaya koyabilmesi ile Batı literatüründe önemli yere sahip olmuş bir kişi olarak ortaya çıkmıştır. Onun Hıristiyanlık teolojisinde belirleyici ve hatta birçok uzmanın betimlemesiyle "el kitabı" olarak görülen bazı çalışmalarının yanı sıra *Tanrı Kenti* adlı siyasal eseri, Hıristiyanlığın Batı Roma'nın yıkılışı sonrasında

neredeyse tüm Ortaçağ'da dünyevi iktidarın, semavi iktidar karşısında "alt" kademede değerlendirilmesini sağlamış olduğu konum, bugün tarihi bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Augustinus'un özellikle *Tanrı Kenti* eserinde ortaya koymuş olduğu görüşlerin, neredeyse kendi ölümünden sonra bin yıl boyunca Avrupa'da Kilise'nin devlet karşısındaki ulaştığı gücün yegâne kaynağı olduğu güçlü kabullerden biridir. Özellikle dünyevi iktidarın "otorite" ve "hukuki" düzenleme yetkileri bağlamındaki "haklarını" metinlerinde kabul etmiş gibi görünen Augustinus'un, dünyevi iktidarın sürekliliği ve "istikrarı" için ise daha ziyade Tanrı'ya ve topluma karşı "sorumlulukları"ni ustalıkla bir dille ön plana çıkartması, retorik sanatının ustaca kullanılması noktasında önemli bir durumdur.

Augustinus, yaşadığı çağda hala Roma İmparatorluğu'nun güçlü konumuna karşı, Hıristiyanları Kilise kurumunun belirleyiciliği ve örgütlenmesi üzerinden bir "birlik" olarak görerek, sosyal ve dinsel olanın siyasal olana üstünlüğü ile inananları dünyevi iktidarın zorbalıklarından koruyabilmek için din-devlet "dengesi" fikrini de öne sürmesiyle de bir şahsiyet olarak Hıristiyanlık içinde dominant bir işlev yerine getirmiştir. Bu fikirler, Augustinus ve onun üzerinden de Patristik felsefenin Hıristiyanlığın resmi doktrinel görüşlerini belirleyebilmeleri adına uzunca süre varlığını sürdürmüştür.

Patristik felsefe ve Augustinus üzerinden yapılan bu anlamlandırma ve analizlerin yanı sıra, özellikle Augustinus'un devlet aygıtına karşı Kilisenin konumunu nerede gördüğü noktasındaki bakış açısı, Hıristiyanların konuya yaklaşımları bağlamında oldukça belirleyici olduğu muhakkaktır. Onun devlete biçtiği rolün tam olarak Hıristiyanlık teolojisi içindeki konumunun niçin bin yılı aşkın bir süre etkili olduğunu anlayabilmek konusu bu noktada önemlidir. Çünkü Patristik felsefenin önde gelenleri ve Augustinus'un ortaya koymuş olduğu fikirler, "iyi" ile "kötü" arasındaki mücadele içinde iyinin Hıristiyanlık üzerinden ele alınması bağlamında, bu inancın mensupları için yüzyıllar boyunca büyük bir motivasyon kaynağı olmuştur.

Sonuç olarak, Patristik düşünce üzerinden Hıristiyanların Tanrı'nın dünyadaki temsilcileriymiş gibi neredeyse görevli olarak algılanması, sonraki yüzyıllarda Hıristiyanlık teolojisinin aldığı yeni anlayışlar üzerinde çok derin izler bırakmıştır. Bu bağlamda Patristik felsefenin ileri gelenlerinin ortaya koymuş olduğu birçok yapıt ile Augustinus'un özellikle *Tanrı Kenti* adlı eserinin inananlar için İncil'in teolojik ve siyasal olarak belirleyici birer yorumu şeklinde algılanması, sonraki yüzyıllarda Batı'da şekillenen birçok sosyal ve siyasal doktrinlerin temellendirilmesinde kullanılmış olması da önemli bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.

<sup>77</sup>David Thomson, *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Ed. Serdar Taşçı), Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, s. 56.

<sup>78</sup>Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ayrıntı Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 181.

**KAYNAKÇA**

- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 1991.
- Alatlı, Alev (Ed.), *Batı'ya Yön Veren Metinler I (...-1350)*, Kapodokya MYO, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2010.
- Augustine, *Political Writings*, (Trans. Michael W. Tkacs-Douglas Kries), Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1994.
- Augustinus, *İtirafı*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Augustinus, *Tanrı Şehri*, (Ed. Kadir Canatan), Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2021.
- Brunschwig, Jacques, "Antik Stoacılık", (Çev. İsmail Yerguz), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed. Philippe Raynaud-Stéphane Rials), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 79-84.
- Canning, Joseph, *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, Routledge, London-New York, 2005.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi*, Asa Yayınları, Bursa, 2001.
- de Libera, Alain, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Ayşe Meral), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Duby, Georges, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 1990.
- Gazzaniga, Jean-Luis ve Philippe Ségur, "Kilise", (Çev. İsmail Yerguz), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed. Philippe Raynaud-Stéphane Rials), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 508-513.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe 'Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar'*, (Çev. Ayşe Meral), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1995.
- Güçlü, Abdülbâki vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Heater, Derek, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, (Çev. Meral Delikara Üst), İmge Kitabevi, Ankara, 2007.
- Honderich, Ted (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1995.
- Howatson, M. C. (Ed.), *Oxford Antikçağ Sözlüğü*, (Çev. Faruk Ersöz), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Jeauneau, Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Betül Çotuksöken), İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- Le Goff, Jacques, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, (Çev. Hanife Güven-Uğur Güven), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015.
- Le Goff, Jacques, *Ortaçağda Entelektüeller*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ayrıntı Kitabevi, İstanbul, 2006.
- Loughlin, Martin, *Kamu Hukukunun Temelleri*, (Çev. Dilşad Çiğdem Sever- Kıvılcım Turanlı), Dipnot Yayınları, Ankara, 2017.
- Luscombe, David, *Medieval Thought*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2004.
- Miller, David vd., *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, I. Cilt 'A-J'*, (Çev. Bülent Paker-Nevzat Kıracı), Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994.
- Miller, David vd., *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, II. Cilt 'K-Z'*, (Çev. Bülent Paker-Nevzat Kıracı), Ümit Yayıncılık, Ankara, 1995.
- Quillet, Jeannine, "Aziz Augustinus ve Siyasal Augustinusçuluk", (Çev. Necmettin Kâmil Sevim), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (Ed. Philippe Raynaud-Stéphane Rials), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 110-126.
- Rickaby, Joseph, *Ortaçağ Felsefesi*, (Çev. Filiz Didem Çoban Sarı), Fol Yayınları, Ankara, 2021.
- Ruby, Christian, *Siyaset Felsefesine Giriş*, (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi 'İlkçağ-Ortaçağ-Yeniçağ'*, (Çev. Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul, 1983.
- Sabine, H. George, *Siyasal Düşünceler Tarihi I 'Eskiçağ-Ortaçağ'*, (Çev. Harun Rızatepe), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, Sevinç Matbaası, Ankara, 1969.
- Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Teori Yayınları, Ankara, 1986.
- Tannenbaum, Donald ve David Schultz, *Siyasî Düşünce Tarihi*, (Çev. Fatih Demirci), Adres Yayınları, Ankara, 2006.
- Thomson, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Ed. Serdar Taşçı), Metropol Yayınları, İstanbul, 2006.
- Wood, Ellen Meiksins, *Yurttaşlardan Lordlara 'Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasal Düşüncesinin Tarihi'*, (Çev. Oya Köymen), Yordam Kitap, İstanbul, 2.

## EXTENDED ABSTRACT

The Middle Ages is generally seen as a period in which the foundations of modern periods were laid in many ways. This period includes a time period in which today's intellectual and social presuppositions were formed on behalf of the history of religions, especially Christianity, as well as political philosophy and the history of political thoughts. At this point, the Middle Ages is an important time period in terms of providing us a time period in which Christianity, a religious teaching, was dominant intellectually, politically and culturally. The most important social and political influence that Christianity had in the intellectual context in Europe in the Early Middle Ages is the general acceptance that the theological, political, and cultural bundle of thought, which it formed under the influence of many understandings, has definitively replaced Greek philosophy.

It is the fact that Christianity, which emerged as a cultural and social phenomenon in the Early Middle Ages in the name of world history, was the main determinant of Europe, especially politically and intellectually, until the modern period. It does this through patristic philosophy, which is the basis for its doctrinal and institutional formation, and the Church fathers, who constitute its intellectual structuring. In this context, many Christian writers, thinkers, and theologians, who lived in the first few centuries following the birth of the Prophet Jesus, were called "Church fathers". In general, these are the people who gained the appreciation of the Roman-based "Church" that dominates Europe, which was formed theologically. These personalities have been the determining elements of the medieval philosophy that emerged in Europe. The tradition of thought formed by the views of these personalities is called "patristic philosophy". In the modern period and today, it is accepted that the first link of the political and social-based development of Christianity as an intellectual mentality is based on patristic philosophy. Especially with the 11<sup>th</sup> century, when patristic philosophy started to develop, Christianity became a dominant belief system with many different intellectual elements, newly formed clergy and Church organization in the geography dominated by the Roman Empire, especially in a significant part of Europe. In this period, Christians gave up their hopes from the current world, especially after the troublesome processes they experienced through the actions of Rome as a state policy, and started to show an anti-political tendency through the views of the Church fathers. However, this situation evolved into a different process when some Roman Emperors first accepted Christianity as an official religion, and then accepted this religion themselves and saw it as the official state religion.

The works and political and theological views of the church fathers and Augustine (354-430), who is considered the most important among them, have been the main determinants of the doctrines formed in the theological and political context until Thomas Aquinas (1225-1274). These views formed the basis of the powerful and decisive role of the heavenly power, which was accepted for the centuries in Christianity, against the worldly power.

In the study, the subject will be presented to the reader in a broad perspective through historical and theoretical interpretations, with the "indirect" and "one-to-one" citation method, which consists of the ideas to be put forward by "in-depth content analysis" as a social sciences method. In the study, while the opinions of the experts on the subject are discussed from the primary sources, an important part of the theological and political views of Augustine, which is discussed specifically in the text, is tried to be presented to the reader through his own works.

The general framework of the text is limited to the views of the "Patristic Philosophy" and the Church fathers, who had a significant influence on the political phenomenon and life in the Early Medieval European level and the Early Medieval time period, specifically in the early Christian thought tradition. In the context of these limitations, the emergence and development of "Scholastic philosophy", which developed later on, again depending on patristic philosophy, will not be included in this text.

The main purpose of this text is to go beyond a theological understanding in Early Medieval Europe and to understand the influence of "patristic philosophy", which is an important tradition of thought in determining Christianity in all aspects for hundreds of years, on political thought within the framework of the scientific method and the limitations of the study. In line with this purpose, it is specifically to present the theological and political views of Augustine, the most important representative of patristic philosophy, in detail.

In this study, patristic philosophy is used in a way that describes a wide range of people and groups that affect the formation of a political and social structure, rather than being the name of a definite school. This analysis is where scholastic thought began to dominate in Christianity, especially in Europe, where it continued to increase the effectiveness of the Christian thought through all theological facts and these facts. Here, in the text, what Patristic Philosophy is, then the development of this thought as a philosophical tradition and how it came to a decisive position in Europe in the political sense is revealed. Finally, the theological and political views of Augustine, who is accepted as the person who provides the grounding of this thought, are discussed in detail. The text is concluded with an "evaluation and conclusion" section, which is presented over the whole subject.

COŞKUN, Derya; OĞUZ, Anıl Yasin, “Moğol İmparatorluğu’nda Tekstil Üretim Merkezleri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/II, Aralık 2022, s. 317-326.

Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1121988>

Geliş Tarihi / Received: 27 Mayıs/May 2022  
Online Yayın: 26 Aralık 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Temmuz/July 2022  
Published Online: 26 December 2022

## Moğol İmparatorluğu’nda Tekstil Üretim Merkezleri

Derya COŞKUN<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ERZURUM.  
\* [derya.coskun@erzurum.edu.tr](mailto:derya.coskun@erzurum.edu.tr)

Anıl Yasin OĞUZ<sup>2\*</sup> 

<sup>2</sup> Arş. Gör., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ERZURUM.  
\* [anilyasin.oguz@erzurum.edu.tr](mailto:anilyasin.oguz@erzurum.edu.tr)

**Öz–** Moğol İmparatorluğunda bilhassa aristokrat sınıfının ipeğe verdiği önem dolayısıyla, Moğollar gerek sosyal gerek askeri gerekse iktisadî hayatlarının her biriminde bu metadan yapılmış olan ürünlerin kullanımına öncelik vermişlerdir. Bu durum zamanla zanaatkarları korumanın önemini ortaya koymuş, Moğollar savaşlar sonrası ve sonrasında esirlerini genellikle zanaatkarlardan seçmek suretiyle onları özel koruma altına almışlardır. Moğolların ipekli kumaşlardan yapılan elbiselere göstermiş oldukları yoğun ilgi, saray imalathanelerinin açılmasına öncülük etmiş böylece fabrikasyon tarzı bir üretim sistemi Moğol İmparatorluğunda kendine yer edinmiştir. Bu bağlamda makale, Moğolların ipeğe ve ipekli kumaşlardan yapılan kıyafetlere verdikleri önem dolayısıyla zorunlu bir ihtiyaç olarak ortaya çıkan tekstil üretim merkezlerini, Moğolların zorunlu göçle oluşturdukları tekstil kolonilerini ve saray imalathanelerini konu edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler–** Moğol, Kumaş, İmalathane, Üretim, Zanaatkar.

## Textile Manufacturing Centres in Mongol Empire

**Abstract–** Due to the importance given to silk by the aristocratic class of the Mongol Empire, the Mongols gave priority to the use of products manufactured from this commodity in every unit of their social, military and economic life. This situation also created the importance of protecting the artisans, so the Mongols put their artisan captives under special protection during and after the battles or sieges. The intense interest of the Mongols in the clothes made of silk fabrics also led to the constituting of palace workshops, so a fabrication-style production system took its place in the Mongol Empire. In this context, the article deals with the textile manufacturing centres, which emerged as a necessity due to the importance the Mongols attach to silk and clothes made from silk fabrics, the textile colonies created by the Mongols through forced migration and the palace workshops.

**Keywords –** Mongol, Cloth, Workshop, Manufacturing, Artisan.

## Giriş

Moğolların ipeğe verdikleri değeri siyasi, askeri ve sosyal hayatlarındaki kullanımlarıyla açıklamak mümkündür. Zira onlar gerek kıyafetler gerek ordu ve inanış sistemlerinde gerekse maddi bir kazanç olarak ipeği, amacına uygun olarak kullanmayı başarmışlardır; yapılan savaş ve barışlarda ipeğin tedariki ve kazanımını ilk sırada tutmuşlardır. *Yuanshi*'de yer alan, Kubilay'ın: (...) *Ulusun temeli halktır, halkın temeli yiyecek ve kıyafettir* [衣食], *yiyecek ve kıyafetin temeli ise tarım ve ipekböcekçiliğidir* [農桑] ifadesi bu önemi açıkça göstermektedir.<sup>1</sup>

Moğollar ipeği çoğunlukla, *Völkerwanderung* (Halkların Göçü) vasıtasıyla sağlıyorlardı.<sup>2</sup> Örneğin Zhang Dehui'nin seyahat metninde Moğolistan coğrafyasında yay imal eden zanaatkarlara, tarımla uğraşan Çinli çiftçilere ait bilgiler yer almaktadır.<sup>3</sup> Moğollar zanaatkarlar için *uran* (çoğul *urad*) kelimesini kullanıyorlardı.<sup>4</sup> İlk devirlerinden başlayarak Moğolların zanaatkarları mevcut yıkımdan ayrı tuttukları bilinmektedir. Kendileri adına faydalı gördükleri zanaatkarların bazılarını yerlerinde bırakarak ürettiklerinin belirli bir miktarını vergi olarak alıyorlardı. Aralarındaki en yeteneklileri ise hanlar, hatunlar ve Noyanların maiyetine veriyorlardı.<sup>5</sup> Soyluların maiyetindeki örgü işiyle uğraşan zanaatkarlar ise imparatorluk genelinde farklı yerlere dağıtılan zanaatkarlar idi.

Moğol İmparatorluğu içinde altın iplikli ipek elbiselere olan talebin devasa seviyelere ulaştığı bilinmektedir. Altın iplikli ipek elbise yapabilmek için öncelikle altını ipek üzerine örülebilir duruma getirmek gerekmekteydi. Altın iplikler, esnek altın sırların doğrudan ipek ipliklerin etrafına sarılma yöntemiyle elde edilebiliyordu ve bunun yanında Çin'de VIII. yüzyıldan beri kullanılan asıl yöntem ise dut ağacından üretilen kâğıt parçaları üzerine altının işlenmesi idi. Orta Doğu ve Orta Asya'da ise genel itibarıyla hayvanların deri ve bağıracağı gibi çeşitli kısımlarına altının yerleştirilmesi ve sonra bunun bir ipliğin etrafına sarılarak altın ipliklerin elde edilmesi işlemi uygulanıyordu.<sup>6</sup> Dolayısıyla altın ipek kumaşlar için gerekli altın ipliklerin üretimini denetlemek ve üretim merkezlerine bu altın iplikleri sağlamak için Moğol İdaresindeki Çin'de Altın İplik Bürosu (金絲子局) adı altında özel bir büro mevcuttu.<sup>7</sup> Pratikliği nedeniyle altın iplikler, tekstil üretim merkezlerine yakın yerlerde imal ediliyordu. Çin kaynaklarında altın iplikli ipek kumaşlar için kullanılan *nashishi* (納石失) tâbiri dışında *jinduanzi* (金段子) ve *jindazi* (金搭子) tâbirleri arasında da bahis konusu ettiğimiz türden bir yöntem farklılığının mevcut olduğu (en azından 14. yüzyıla doğru) ileri sürülmüştür. 14. yüzyılda *nesic*'in (altın işlemeli ipek kumaşlar) altın ipliklerinin, Batı'dan gelen bir kumaş türü olduğu için, altının deri gibi hayvan kısımlarına yerleştirilmesi ve bu deri parçalarının ipliklerin etrafına sarılması yöntemiyle elde edildiği; *jinduanzi*'nin altın ipliklerinin ise Çin'deki gelenekle uygun olarak *kâğıt altın* ile

üretildiği söylenir. Fakat *nesic* kumaşı bu gibi altın işlemeli türlerden ayrıran önemli özelliklerden biri, dokuma sırasında kullanılan örgü tekniğinin ilk defa İran'da, muhtemelen 10. yüzyıla doğru ortaya çıkan *lampas* metodu olmasıdır.<sup>8</sup> Dolayısıyla Moğol İmparatorluğu Devri'nin patlama yapan kumaş türü *altın ipek kumaş* diyebileceğimiz kumaşlardı. Bu kumaşlar ise Moğolların zorunlu göç vasıtasıyla oluşturdukları muhtelif kolonilerden, imparatorluğun çeşitli bölgelerindeki saray imâlathânelerinden, uzun süredir tekstil üretimiyle uğraşan üreticilerden alınan kumaş vergilerinden veya soyluların maiyetinde yer alan dokumacıardan temin ediliyordu.

## Moğol İdaresindeki Çin'de (Yuan Devri) İpek ve İpek İpliklerin Üretimi

Çin tarihinde kullanılan ipek böceği türü, dut ağacı yapraklarıyla beslenen ve kendi kozalarını ören *Bombyx mori* L. idi. Bu tür, yaşamı süresince dört gelişim aşaması yaşıyordu. Bunlar *tamamıyla değişik form ve psikolojik işlevlere sahip ipek böceği yumurtası, ipek böceği, koza ve ipek güvesi* idi.<sup>9</sup> Çin'de kullanılan ipek böceği (Çince *cán* 蠶) türü olan *Bombyx mori* L. güvesi, kozanın oluşumundan yaklaşık 10 gün sonra kozasını delerek ortaya çıkar. Dişi ve erkek güveler yarım veya tam gün boyunca çiftleşirler ve erkek yorgunluktan ölür. Bir dişi güve 200 yumurtadan daha fazlasını yumurtlayabilmektedir. Daha sonra Çin'in kimi bölgelerinde dayanıksız yumurtaları eleyebilmek için, muhtemelen bir ritüelin parçası olarak geleneksel ay takvimine göre 12. ayın 12. gününden başlayarak 12 gün boyunca yumurtalar, tuzla, kireçli suda veya kar veya yağmur suyunda yıkanmaktadır. Qingming Festivali zamanına dek inebilen bir zamanda (nisan) yumurtadan çıkışı hızlandırmak için yumurtalar vücut sıcaklığı aracılığıyla veya ateşle ısıtılmaktadır. Dut ağacı yapraklarının da zamanla fazla sertleşmemesi için erken yumurtlatma yoluna gidilebilmektedir. Daha sonra yumurtadan çıkan ipek böcekleri dut ağacı yapraklarıyla üç tüküm aşamasından geçmeleri için, gerekli sıcaklık ve nem oranı sağlanarak beslenmektedir. Böceklerin beslenebilmesi için yapraklar ince şeritler hâlinde kesilmeliydi. Bu üç tüküm aşamasından sonra büyüyen böceklerin artık yaprakların üzerinden alınarak büyük ve kare sepetlere koyulması gerekiyordu. İpek böceklerinin olgunlaşmış olgunlaşmadığı ise genel olarak boğazlarının transparan olup olmamasına bakılarak anlaşılmaktaydı. Olgun ipek böceklerinin beslenmesi için daha büyük yapraklar gerekiyordu. İpek böceklerinin ipek kozasını oluşturdukları yer olan koza tezgâhının eklenmesi ise önemli bir aşamayı. Bu tezgâhlar şemsiye şeklinde olabiliyordu ve saman yığılı bambu veya tahta demetlerle doluydu. Böceklerin koza örmeye başlamaları ve sürecin hızlandırılması için bu tezgâhların sıcaklığı arttırılmaktaydı. İpek böcekleri bu süreçler boyunca kuşlardan, farelerden ve sivrisineklerden korunmalıydı. İpek kozaları örüldükten sonra eleme işlemi başlıyordu. Söylenene göre ipek kozalarından gelen liflerin kozadan çekilmesi için (*reeling*)<sup>10</sup>, buna en uygun kozalar oval şekilli

<sup>1</sup> Song Lian 宋濂, *Yuanshi* 元史, (ed. Yang Jialuo 楊家駱), Zhonghua Shuju 中華書局, Beijing, 1976, 93.2354 (Bundan sonra *YS* olarak kısaltılacaktır).

<sup>2</sup> Bu konu hakkındaki ilginç ve çarpıcı bir inceleme için bkz: Thomas T. Allsen, "Population Movements in Mongol Eurasia", *Nomads as Agents of Cultural Change*, (ed. Reuven Amitai), Michal Biran, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2014, s. 119-52. Almanca *Völkerwanderung*, genel itibarıyla 4. ve 6. yüzyıllar arasındaki Kavimler Göçü için kullanılan bir terimdir.

<sup>3</sup> Anil Yasin Oğuz, *Çinli Zhang Dehui'in Prens Kubilay'ın Yaz Kampına Yolculuğu (1247-1248)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2022, s. 180, 183.

<sup>4</sup> *Mukaddimetü'l-edebe*'de "üstâd" olarak karşılıyor. Bkz: N. N. Poppe, *Mongol'skiy Slovar' Mukaddimat Al-Adab (Çast' I-II) (Trudi Instituta Vostokovedeniya XIV)*, İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1938, s. 365. *Rasulid Hexaglot*'ta da "zanaatkar, usta" anlamı verilmektedir. Bkz: Uğur Şahin, *Rasulid Hexaglot: The King's Dictionary'nin Moğolca Söz Varlığı*, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2017, s. 58.

<sup>5</sup> P. Anastasius van den Wyngaert, *Sinica Franciscana I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, Quaracchi-Firenze, 1929, s. 91.

<sup>6</sup> Kristin Scheel Lunde, *13th – 14th Century Yuan and Mongol Silk-Gold Textiles: Transcultural Consumption, meaning and reception in the Mongol Empire and in Europe*, Department of the History of Arts and Archaeology SOAS, London University, PhD, 2017, s. 52. Thomas T. Allsen, *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A Cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge University Press, 1997, s. 97. Ayrıca bkz: James C. Y. Watt, Anne E. Wardwell, *When Silk was Gold: Central Asian and Chinese Textiles*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1998, s. 138 ve 110, 18n.

<sup>7</sup> *YS*, 88.2226.

<sup>8</sup> Huiwei Mao, "Comparative Study of *Nasij* and *Jin Duan zi* of Mongol Period", *Asian Social Science*, C. 16, S. 5 (2020), s. 14.

<sup>9</sup> Feng Zhao, "Overview of Textile Technology in Ancient China", *History of Science and Technology in China*, (ed. X. Jiang), Springer Nature Singapore Pte Ltd., Singapore, 2021, C. 4 (A New Phase of Systematic Development of Scientific Theories in China), s. 110.

<sup>10</sup> *Reeling* işlemi "[Kozadaki] birkaç lifin ucunun kaldırılıp çekilerek onları tek bir iplik hâlinde birleştirme" işlemine verilen isimdir. Bkz: Joseph Needham, Dieter Kuhn, *Science and Civilisation in China (Chemistry and Chemical Technology)/(Textile Technology: Spinning and Reeling)*,



tek *krizalitli* kozalar idi. Çiftli, dörtlü veya daha fazla *krizalitli* kozalar tekli kozalardan ayıklanıyordu. Ayrıca koza liflerini çekme işlemi için uygun olmayan, deformasyonlu, yırtılmış, lekeli kozalar ayrılıyordu. Deformasyona uğramış kozalar çekme işlemine sokulursa, ipekler de daha kaba oluyordu. Oda sıcaklığında normalde koza örüldükten 7-8 gün sonra güveye dönüşüm meydana geleceği için, ipek liflerin çekilmesi sürecini uzatmak için kozalar kurutulup depolanmalıydı. İpek kozaların liflerinin çekilmesi için bir tür makara makineleri kullanılıyordu. Önce *krizalit*lerin ölmesi için, kozalar kaynayan su fiçilerine atılmakta veya tuzla boğma, güneşte kurutma gibi öldürme metotları uygulanmaktaydı. En iyi kalite ipek istendiğinde ise, doğrudan, *krizalit*ler canlı hâldeyken lifleri çekme işlemi uygulanabiliyordu.<sup>11</sup> Daha sonra ise bahis konusu ettiğimiz çekme işi geliyordu. Kozalar su içinde kaynarken suyun yüzeyi bambu çubuklarıyla karıştırılıyor ve bu sayede ipek liflerin uçları su yüzüne çıkarılıyordu. Uçlar elle alınarak bu makinelerin makaralarına sarılıyordu. Lif çekme işlemi tuzlama ve kurutma gibi koza depolama işleminden geçmiş kozalardan veya doğrudan, depolama yapılmamış kozalardan gerçekleştirilebiliyordu. Doğrudan bekletilmeden gerçekleştirilen çekme işleminden sonra daha parlak ve iyi kalite ipek elde edilebilmekteydi.<sup>12</sup>

Yuan Devri'ndeki (1271-1368) tekstil teknolojisini ve ipek kumaş üretim aşamalarını belirleyebilmek için geç tarihli olsa da daha önceki teknolojik birikimi derleyen Song Yingxing'in 1637'deki *Tiangong Kaiwu* 天工開物 adlı eseri dışında Yuan Devri'nde Wang Zhen'in 王禎 1313'te yayımlanan *Nongshu* 農書 adlı eseri ve Güney Song'da temelde Lou Shou'nun 樓璣 önderliğinde yazılan *Gengzhitu* 耕織圖 (Yuan Devri'nde de büyük oranda bu eserin bir kopyası olan Cheng Qi'nin 程棨 aynı isimli kitabı mevcuttur) adlı çalışması bulunmaktadır. Özellikle muhtelif kumaşların örülmesi için kullanılan dokuma tezgâhlarıyla ilgili en önemli çalışma 1264'te Xue Jingshi'nin 薛景石 yazdığı *Ziren Yizhi* 梓人遺制 adlı eserdir.

### Moğol İmparatorluğu'nda Tekstil Kolonileri ve İpek Kumaş Üretim Yerleri

İpeğin kıymetini ekonomik bakımdan arttıran etkenlerden biri üretiminin her yerde gerçekleştirilememesiydi. Örneğin Bretschneider'in Maveraünnehir'de ve İran'da yaygın olduğunu söylediği *Morus nigra* adlı dut ağacı ipek böcekleri için uygun değildi. 13-14. yüzyıl döneminde kaleme alınan *Kitab-i İlm-i Falahat u Zira'at* adlı eserde ipek böcekleri için beyaz dut ağacı (*Morus alba*) yapraklarının siyah dut ağacı (*Morus nigra*) yapraklarından daha iyi olduğu belirtiliyor.<sup>13</sup> Yelu Chucai; Çinggis Han'ın 1218'de batı seferine katılışını, geçtiği yerleri anlattığı ve 1229'da tamamladığı *Xiyoulu* 西遊錄 adlı eserinde, Semerkant civarında pek çok dut ağacı olmasına rağmen bunların ipek böceklerini beslemek için elverişli olmadığını, halkın *Qushundan* 屈

眵 (muhtemelen bir tür pamuk) yapıma kıyafetler giydiğini söylemektedir. Bretschneider kendi kısmi tercümesinde bu dut ağacı türünün, bahis konusu ettiğimiz *Morus nigra* türü olduğunu belirtiyor.<sup>14</sup> Aynı şekilde 1220-1221 yılları içerisinde Çinggis Han'a Jin Hanedanı'nın elçisi olarak giden Wugusun Zhongduan'ın 吾古孫仲端 seyahatinin anlatıldığı *Beishiji*'de 北使記 (Kuzey Elçilik Kaydı) de Orta Asya Müslümanlarının kıyafetlerinin çoğunlukla *toprakta biten yün* [毳殖于地]den, yani pamuktan yapıldığı belirtilmektedir.<sup>15</sup> Yelu Chucai'nin genelde şiirlerini içeren, fakat nazım ve nesir çalışmalarının yer aldığı *Zhanran Jushi Wenji* 湛然居士文集 adlı eserdeki bir şiirinde Orta Asya'da ipek böceklerinin ve dut ağaçlarının olmadığı ve her ailenin genelde pamuk kıyafetler giydiği söylenmektedir.<sup>16</sup> Özellikle Orta Doğu'da, İran'da ve Horasan coğrafyasında ham ipek ve ayrıca ipek kumaş üretimi gerçekleştiriliyor olsa da Orta Asya'da ham ipek üretiminin nispeten sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır.

Moğolların yarattığı, zorunlu iskân politikası sonucunda, Çin ve Moğolistan'da (Lingbei Bölgesi), özellikle Çinli ve Müslümanlardan oluşan *nesic* ve ipek kumaş dokuma merkezleri mevcuttu. Moğollar bu dokumacıları büyük oranda *nesic* kumaş üretmeleri için göçe tâbi tutmuşlardı. Örneğin Li Zhichang, Yukarı Yenisey'de, Tannu-ola Dağları'nın kuzeyindeki Jianjianzhou (儉儉州) adlı bir bölgeye, çok sayıda Çinli işçinin yerleştirildiğini ve burada *Şam ipeği* [綾], *ipek bez* [羅], *sırmalı ipekler* [錦綺] dokuduklarını (織) söylemektedir.<sup>17</sup> Yine el-Herevi'ye göre Herat'ta altın işlemeli kumaşlar dokuyan ve örgü işiyle uğraşan zanaatkarlardan bir kısmının 1221'deki Moğol işgalinden sonra Tuluy tarafından Beşbalık'a yollandığı ve Ögödey devrinde de bu Heratlı Müslüman dokumacıların "*bin hânenin*" hâlâ Beşbalık'ta mevcut olduğu söylenmektedir.<sup>18</sup> Beşbalık'taki *nesic* üretim merkezi ile ilgili bilgilere aradan uzun süre geçmiş olmasına rağmen *Yongle dadian*'de ve *Yuanshi*'de de rastlıyoruz. *Yongle dadian*'de 1275 yılında Beşbalık'taki zanaatkarların muhtemelen Kaydu'yla yaşanan sıkıntılar nedeniyle Dadu'ya tehcir edilip burada *nesic* ve diğer kumaş türleri örmeleri için bir büro kurulduğu söylenir.<sup>19</sup> *Yuanshi*'de de, yeri belirtilmeden Beşbalık Bürosu (別失八里局) kurulduğu ve bu büronun görevinin *imparatorluğun istifade etmesi amacıyla* [elbise] *yakası ve kolu için nesic ve diğer tür* [kumaşlar] dokumak olduğu kaydedilmiştir.<sup>20</sup> Dolayısıyla 1275'ten sonra başkent Dadu/Hanbalık'ın *nesic* üretim merkezlerinden biri olduğu anlaşılıyor. Fakat o döneme kadar Uygur başkentlerinden Beşbalık bu konumu sürdürüyordu. Marco Polo da her gün Han Balık'a *sadece ipekle yüklü bin arabadan daha fazlasını* geldiğini söyledikten sonra, burada *pek çok altın ve ipek kumaş* üretildiğini belirtmektedir.<sup>21</sup>

*Yuanshi* 122. *Juan*'da Çinggis Han'ın Buhara ve Semerkant'a karşı seferlerinde yanında bulunan Kereyid Hasan/Asan'ın (哈散納)

Cambridge University Press, Cambridge, 1988, C. 5/9, s. 346. Bu işlem güve kozayı delmeden hemen önce yapılmalıydı. Yuan Devri Çin'i'nde bu işlem için özel makineler kullanılmaktaydı.

<sup>11</sup> Bu öldürme yöntemleri ve canlı olarak ipek liflerin çekilmesi işlemi için bkz: Needham, Kuhn, *Science and Civilisation*, s. 337. İpek böceği yetiştiricisinin elinde yeterli deneyimde eleman veya ipek makarası yoksa *krizalit*leri öldürme yoluna gidiyordu. Yorum ve yöntemler için ayrıca bkz: Dieter Kuhn, "Some Notes Concerning the Textile Technology Pictured in the Kêng-chih-t'u", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, C. 130, S. 2 (1980), s. 410.

<sup>12</sup> Bu süreçler görsellerle beraber ayrıntılı olarak Ming Devri'nde (1368-1644) 1637'de yayımlanan, Song Yingxing'in 宋應星 *Tiangong Kaiwu* 天工開物 adlı eserinde işlenmektedir. Bkz: Sung Ying-Hsing, *Chinese Technology in the Seventeenth Century: T'ien-Kung K'ai-Wu*, (çev. E-Tu Zen Sun, Shiou-Chuan Sun), Dover Publications, New York, 1997, s. 36 vd. Ayrıca bkz: Feng Zhao, "Chinese Ancient Loom and Textile Types", *History of Science and Technology in China*, (ed. X. Jiang), Springer Nature Singapore Pte Ltd., Singapore, 2021, C. 4 (A New Phase of Systematic Development of Scientific Theories in China), s. 210 vd. Needham ve Kuhn'un abidevi çalışmasındaki geniş inceleme için bkz: Needham, Kuhn, *Science and Civilisation*, s. 314 vd.

<sup>13</sup> İ. P. Petruşevskiy, *Zemledelie i Agrarnie Otnoşeniya v İrane XIII-XIV vekov*, İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1960, s. 167.

<sup>14</sup> Igor De Rachewiltz, "The Hsi-yu lu 西遊錄 by Yeh-lü Ch'u-t's'ai 耶律楚材", *Monumenta Serica*, sy 21 (1962): s. 22. Ayrıca bkz: Bretschneider, *Medieval Researches From Eastern Asiatic Sources*, C. 1, Trübner and Co. Ludgate Hill, London, 1888, s. 21, 31n.

<sup>15</sup> Liu Qi 劉祁, *Guiqianzhi* 歸潛志, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing, 1983, 13.168. Ayrıca bkz: Bretschneider, *Medieval Researches*, s. 31.

<sup>16</sup> Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo (Ouvrage Posthume Publié par Louis Hambis)*, Imprimerie Nationale, Paris, 1959, C. 1, s. 514.

<sup>17</sup> Wang Guowei, *Menggu Shiliao Si Zhong* 蒙古史料四種, Zhengzhong Shuju 正中書局, Taipei, 1975, s. 367. Ayrıca bkz: Arthur Waley, *The Travels of an Alchemist*, George Routledge and Sons Ltd., Londra, 1931, s. 124.

<sup>18</sup> Seyf ibn Muhammad ibn Ya'kub el-Herevi, *Târîhnâme-yi Herât*, (ed. M. Zübeyr es-Siddîki), Baptist Mission Press, Calcutta, 1944, ss. 106-7.

<sup>19</sup> Watt, Wardwell, *When Silk was Gold*, ss. 130-31.

<sup>20</sup> YS, 85.2149.

<sup>21</sup> Marco Polo, *The Description of the World*, (çev. Paul Pelliot ve A. C. Moule), C. 1, George Routledge and Sons Limited, London, 1938, s. 237.

Ögödey devrinde 3 bin hanelik Müslüman zanaatkârı [回回人匠三千戶] Xunmalin (蕞麻林) adlı bölgeye yerleştirdiği söyleniyor.<sup>22</sup> Araştırmacıların büyük kısmının Xunmalin'i Reşidüddin'in Sîmâli (سیمالی) kentiyeye eşleştirdiği görülmektedir.<sup>23</sup> Reşidüddin şehri şöyle tanımlıyor: *Bu kentin sâkinlerinin büyük kısmı Semerkantlıdır, Semerkant âdetine göre de pek çok bahçeye şekil verdiler.*<sup>24</sup> Reşidüddin ayrıca kentin Dadu ve Kaiping arasındaki üç yoldan<sup>25</sup> birinin üzerinde olduğunu söylemektedir. Burada da *nesic* üretimini idare etmek için Xunmalin *Nesic* Bürosu (蕞麻林納失失局) kurulmuştu.<sup>26</sup> Zhending, Jining, Yongping, Datong, Baoding, Daning, Yunzhou, Shunde, Xuandefu, Fengshengzhou, Zhongshan, Enzhou gibi tekstil üretim merkezlerinde de bu tip tıllı tekstil dokuma ve boyama büroları mevcuttu.<sup>27</sup> Ayrıca *damask* tipi yaldızlı ipek üretiminin ve *dimi* örgülü yaldızlı ipek üretiminin idaresiyle meşgul bürolardan da söz edilmektedir (綾錦局 ve 紋錦局).<sup>28</sup>

Yine diğer bir koloni merkezi Hongzhou (弘州) idi. Ögödey ve Güyük'ün başkâtiplerinden Çinkay'ın biyografisinde *Batu Bölgeleri'nden* [西域] 300 hanelik altın işlemeli *dimi* tipi ince ipek ören dokumacının ve *Bianjing'den* [Kaifeng] 300 hanelik kaba yün dokumacı zanaatkârın Hongzhou'ya göç ettirildiği ve Çinkay ve torunlarının nesilden nesile bu koloniyi idareyle görevlendirilmiş olduğu anlatılıyor.<sup>29</sup> Dolayısıyla Hongzhou daha en başta hem Müslüman hem de Çinli dokumacıların bir araya geldiği ve muhtemelen stil ve tarzlarını kaynaştırdıkları bir yerdi.<sup>30</sup> Karakorum ise söylenenin aksine muhtemelen ipek yetiştiriciliği için uygun olmadığından ipek üretim merkezleri arasında değildi. Ama Moğol İmparatorluğu'nun dört bir yanından pek çok zanaatkâr buraya toplanmıştı. Muhtemelen özellikle Çin'den Tergen Postası ile taşınan ipek, burada muhtelif kumaşlara dönüştürülüyordu. Karakorum'da yapılan arkeolojik kazılarda bulunan ipek ve altın kumaşlar, muhtemelen bu üretim yerlerine işaret etmektedir.<sup>31</sup> 14. yüzyılın başları ve ortalarında başkent Dadu'da 1398 ve Daming'de 1540 hanelik kişi ipek ve altın imalathanelerinde çalışırken Zhenjiang'da yaklaşık 300 hâne yıllık 3561 parça parlak kumaş dokuyordu. Ayrıca Ningbo'da birkaç yüz hane, 25 dokuma tezgâhi ve muhtelif boyama tesisleri aracılığıyla 3291 parça altın kumaş dokuyordu. Nanjing ise muhtemelen en büyük imalathanelere sahipti. 154 dokuma tezgâhi aracılığıyla 3000 haneden daha fazlası ipek ve altın kumaşlar dokuyor ve yılda 4527 parça ipek dokuyabiliyorlardı.<sup>32</sup> Çinli zanaatkârlar tarafından oluşturulmuş, daha Li Zhichang ve Changchang'un seyahatleri sırasında (1220-1221) mevcut olan Çinkay Balagasun'dan da (鎮海 八刺喝孫) söz edilmektedir. Fakat Li Zhichang bu kolonide

örgü işiyle uğraşan kişilerin mevcut olup olmadığına yönelik kesin bir kayıta bulunmuyor.<sup>33</sup>

Marco Polo'ya göre 13. yüzyılın ikinci yarısında Ceneviz ticaret gemileri Karadeniz vasıtasıyla Hazar Denizi'ne inmişlerdi ve ana hedefleri muhtemelen Gilan'da üretilen ve bu yüzden Marco Polo'nun *geele* olarak adlandırdığı ipek idi. Gilan ipeği o sırada uluslararası ticaretin metâllarından biri hâline gelmişti.<sup>34</sup> Ham Gilan ipeği, ayırt edici kızıl et renginden ötürü *seta carnia* [etimsi ipek] olarak da adlandırılabilirdi.<sup>35</sup> Yine Marco Polo'nun şahitliğine göre Moğol devrinde, dönemin uluslararası ticaretinin merkezlerinden biri olan Tebriz'de pahalı ipekler ve altın kumaşlar üretiliyordu. Daha sonra ise 13. yüzyılın sonlarında inşa edilen Sultanıye de aynı konumdaydı.<sup>36</sup> 13. yüzyılın ilk çeyreğinde derlenen anonim Farsça *Aca'ib ed-Dünya* adlı eserde ise Tebriz üretimleri arasında atlaslar, altın örgülü brokarlar, pamuklular, ipek kumaşlar, *damasklar*, *hazzlar* (Arapça "ipek" anlamına gelir.), altın iplikle örülmüş kırmızı örtüler sayılıyor.<sup>37</sup> Marco Polo altın kumaşların ve ipeklilerin üretildiği yerler arasında ayrıca Yezd'i (İasd), Musul'u, Chengdufu'yu (Sindufu), Suzhou'u (Sugiu), Gürcistan'ı, Bağdat'ı, Wuwei'i (Ergiuul), Anqing'i (Namghin), Zhenjiangfu'yu (Cinghianfu) sayıyor (Harita 1).<sup>38</sup> Moğollardan önce, 12. yüzyılın ve 13. yüzyıl'ın ilk yarısının coğrafi bilgilerini içeren *Zhu Fan Zhi*'de 諸蕃志 de altın işlemeli kumaş üretiminin Bağdat'ın yerli üretimleri arasında olduğu söyleniyor. Anadolu'da ise 40 bin ailenin yaldızlı ipek (錦) örmek için işe koşulmuş bulunduğu ve bölgenin üretimleri arasında altın ve ipek şeritli kumaşların bulunduğu bu Çince kaynaktan anlatılmaktadır.<sup>39</sup>

Hamdullah Kazvini ise İran'da ipekçiliğin olduğu bölgeler arasında Yezd'i, Bişâpûr'u, Tursiz'i, Günabâd'ı, Zirkuh'u, Horasan'da Haf ve Zave'yi, bütün Gürgan'ı, kısmen Asterabâd'ı, Mazenderan'da Kebud-Came'yi, Gilan'da Reşt, Lahican ve Fumen'i sayıyor. Muhtemelen Gilan'da Şeft ve Neyser'de de ipekçilik vardı. Kazvini ayrıca İlhanlıların İran'da yer almayan ipek üretiminin mevcut olduğu bölgeleri arasında sadece Şirvan'daki Kabalu'yu anmaktadır. Muhtemelen Yezd haricinde Kazvini'nin saydığı diğer yerlerde ipek örgücülüğü değil ham ipek üretimi gerçekleştiriliyordu.<sup>40</sup> *Aca'ib ed-Dünya*'nın yazarı da Kafkasya'ya yakın Arran'daki Barda'a (Berde) kentinde ham ipek ve ipek kumaş üretiminden bahsetmektedir.<sup>41</sup> Horasan'da Haf ve Zave dışında özellikle Serbedârî Devleti içerisinde ipekçilik yaygındı.<sup>42</sup> Moğolların bu bölgelerden de *Hubçiri/Khubçiri* adı altında ipek vergileri aldığını düşünebiliriz. Özellikle ipek vergileri ve daha Song

<sup>22</sup> YS, 122.3016.

<sup>23</sup> Örneğin bkz: Allsen, *Commodity and Exchange*, s. 42.

<sup>24</sup> Raşid-ad-din, *Sbornik Letopisey*, (çev. Yu. P. Verhovskiy), İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva, 1960, C. 2, s. 176.

<sup>25</sup> Dadu ve Shangdu (eski adı Kaiping) arasında aslında dört yol mevcuttu. Bunlar için bkz: Ye Xinmin, "Yuan Shangdu de Yizhan 元上都的驛站", *Mengushi Yanjiu* 蒙古史研究, S. 3 (1989), ss. 81-82.

<sup>26</sup> YS, 89.2263.

<sup>27</sup> Bu bürolar için bkz: David M. Farquhar, *The Government of China Under Mongolian Rule (A Reference Guide)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1990, ss. 209-14.

<sup>28</sup> YS, 89.2262-2263.

<sup>29</sup> YS, 120.2964. Thomas T. Allsen bu pasajı muhtemelen hatalı şekilde "hâne" yerine "kişi" ve "altın işleme" yerine "kuyumcu" olacak şekilde tercüme ediyor. Bkz: Allsen, *Commodity and Exchange*, s. 43.

<sup>30</sup> Bu koloniler hakkındaki özet bilgiler için ayrıca bkz: Xinru Liu, *The Silk Road in World History*, Oxford University Press, New York, 2010, s. 120 vd.

<sup>31</sup> L. A. Evtuyhova, "İzdeliya Različnih Remesel Kara-Koruma", *Drevnemongol'skie Goroda*, (ed. S. V. Kiselev), İzdatel'stvo "Nauka", Moskva, 1965, s. 289 vd.

<sup>32</sup> Bu değerler için bkz: Feng Zhao, "Silk Artistry of the Yuan Dynasty", *Chinese Silks*, (ed. Dieter Kuhn), Yale University Press, New Haven, 2012, ss. 329 ve 511, 8n, 9n, 10n.

<sup>33</sup> Guowei, *Menggu Shiliao Si Zhong*, s. 284.

<sup>34</sup> H. A. Menandyan ve N. G. Garsoyan, *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, Livraria Bertrand, Lisbon, 1965, s. 190.

<sup>35</sup> A. G. Emanov, *Mejdu Polyarnoy Zvezdoy i Poludennim Soltsem: Kafa v Mirovoy Torgovle XIII-XV vekov*, Aleteyya, Sankt-Peterburg, 2018, s. 147.

<sup>36</sup> Menandyan ve Garsoyan, *The Trade and Cities*, s. 189, 197.

<sup>37</sup> L. P. Smirnova, "Adjâ" ib Ad-Dunyâ (Çüdesa Mira), İzdatel'skaya Firma "Vostochnaya Literatura", Moskva, 1993, s. 193.

<sup>38</sup> Marco Polo, *The Description*..., s. 33, 98, 100, 101, 179, 266, 316, 322, 324. Marco Polo'nun bahis konusu ettiği yerlerin asıl okunuşu ve çağdaş karşılıkları için bkz: Stephen G. Haw, *Marco Polo's China: a Venetian in the Realm of Khubilai Khan*, Routledge, London and New York, 2006, ss. 90, 98, 116-18.

<sup>39</sup> Friedrich Hirth, W. W. Rockhill, *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi*, Printing Office of the Imperial Academy of Sciences, St. Petersburg, 1911, ss. 103, 141.

<sup>40</sup> Kazvini'nin bu söylemleri ve görüş için bkz: Petruşevskiy, *Zemledelie i Agrarizm*..., s. 169.

<sup>41</sup> Smirnova, "Adjâ" ib Ad-Dunyâ..., s. 190.

<sup>42</sup> Serbedârîler hakkında bkz: Derya Coşkun, *Serbedârî Devleti'nin Siyasî, İktisadî ve İktisadî Tarihi (1336-1382)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2016.

Hanedanı ele geçirilmeden önce onlardan alınan ipek haraçları ile ipeğin Moğollar açısından işesi bir mesele değildi. Altın ipek dokumak için ise ipek miktarı kadar altın miktarına ihtiyaç duyulmuyordu. Zaten Yuan Çin'i de muhtelif bölgelerdeki altın madenlerini çeşitli devlet kurumları ve monopoller ile işleme açmıştı.

### Moğol İmparatorluğu'nda Saray İmalathaneleri

Moğol İran'ının üretim açısından en önemli özelliklerinden biri Moğol soyluları ve ordusuna hizmet için "kârhâne [کارخانه]" denen saray imalathanelerinin oluşturulmuş olmasıdır. Bunlar doğrudan sarayın kontrolü altındaydı. Bu tip imalathanelerde özellikle Moğolların arzuladıkları silah ve zırhların yanında, deri metalar ve tekstil ürünleri üretiliyordu. Moğol devri imalathanelerinde köle emeğinin kullanılıyor olması (ilerleyen yıllarda azalmasına rağmen), bu devre kadar İran'da tekstil üretiminin gerçekleştirildiği *dârü't-tirâz* denen mekânlardan keskin bir farklılık oluşturmaktadır.<sup>43</sup>

Cüveynî, bugün Kuzeydoğu İran'da Kûçân olarak bilinen, Kâbuşân kentinin ilk Moğol istilası devrinde meydana gelen harabe durumunu Hülegü'ye bildirdiğinde, kenti yeniden kalkındırmak isteyen Hülegü, hazinedeki paralarla binaları restore etmenin ve bir pazar kurmanın yanında kente *kârhâneler* [کارخانه] de inşa ettirmişti.<sup>44</sup> Bunlar arasında dokumacıların olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca El-Ömerî'nin aktardığına göre Altan Ordo<sup>45</sup> hükümdarı Berke Han, Abaka'dan, Tebriz'de kendisi için kumaşlar öreceği *kârhâneler* [کارخانه] inşa ettirmesini istemişti. Abaka bunu kabul etti ve imalathaneler açıldı. İki arasında savaşı döneminde bir ara Abaka tarafından yıkılmalarına rağmen daha sonra tekrar açılan bu imalathaneler Altan Ordo'dan getirilen hammaddeler ile Kıpçaklar için kumaş üretimini devam ettirmişti.<sup>46</sup>

Kısa bir zaman içinde Karakorum'un idaresinden ayrı bir hayat sürmeye başlayan Altan Ordo, Volga ve kolu Ahtuba Nehri'nde önemli kentler kurmuştu. Altan Ordo'nun ticaret ve üretim bakımından önemli kentleri ve yerleşimleri arasında iki Saray (genelde Tsarevskoe Gorodişçe ve Selitrennoe Gorodişçe denen kazı alanlarıyla özdeşleştirilir), Belcimen (Vodyanskoe Gorodişçe ile özdeşleştirilir), Ügek (Saratov'un güneyinde), yine Aşağı Volga'da Şareniy Bugor arkeolojik alanı (genelde Altan Ordo Devri'ndeki Hacı Tarhan kentiyle eşleştirilir), Volgograd'daki Mecyotnoe Gorodişçe (Tortanlı?), Don kıyısındaki yerleşimler, Ural kıyısındaki özellikle Sarayçık kenti, Batı Sibiry'a'da İrtiş'teki İsker, Kuzey Kafkasya'daki büyük merkez Macar, Yukarı Volga'daki Bulgar, Harezmi'deki Ürgenç, Kırım'daki Tana sayılabilir.<sup>47</sup> Fakat dokuma imalathaneleri muhtemelen iki Saray'da çok daha yoğundu. Çünkü Moğollar Orta Asya'dan, Rus' bölgesinden, Kafkasya'dan, Kırım'dan ve Bulgar'dan bin zanaatçı Aşağı Volga'da kurdukları kentlere zorla

iskân ettirmişler ve burada pek çok imalathâne (*kârhâne*) inşa etmişlerdi.<sup>48</sup>

Tıpkı İlhanlılardaki gibi Altan Ordo hayatında da muhtelif işlerle uğraşan saray imalathaneleri ve zanaatkar toplulukları mühim rol oynuyordu. Bunlar arasında özellikle seramik üretimi, cam işçiliği, metalürji başı çekmektedir. Fakat El-Ömerî'nin kaydının imâ ettiği ve Yakubovskiy'nin dediği gibi, Saray kentindeki imalathanelerde dokuma ve örgü işi de önemli bir yer tutuyorsa da ipekli kumaş konusundaki temel ihtiyaç Kafkasya, İran ve Çin'den gelen ithal mallar ile karşılanıyordu.<sup>49</sup> Arkeolojik buluntular bu konuda temel belirleyici olsa da bulunan ipekli materyallerin Altan Ordo'daki imalathaneler tarafından mı üretildiği, yoksa ithal mi olduğunu tam olarak belirleyebilmek zor gözükmektedir. Fakat arkeolojik kıyafet kalıntılarının ve yazılı kaynakların gösterdiği gibi İpek Yolu üzerinde önemli kentlere sahip bulunan Altan Ordo'ya, genel olarak hâlihazırda dokunmuş elbiseler yerine kumaşlar ve ham ipek ile iplik ve yumak hâlindeki pamuk gibi ham materyaller ihraç ediliyordu. Bu materyaller daha sonra Altan Ordo imalathanelerinde ipekli elbiselere dönüştürülüyordu.<sup>50</sup>

İlhanlıların pek çok kentinde imalathanelerin mevcut olduğunu yukarıda söylemiştik. Örneğin İlhan Teküder zamanında (h.? 1282-84) kıyafet üreten imalathaneler Nişabur'da, Tüs'ta, İserayin'de mevcuttu ve diğer İlhanlı hükümdarları zamanında da üretimlerini devam ettirmişlerdi.<sup>51</sup> Gazan Han Devri'nde (-) gerileyen bu tip imalathanelerin yerini daha sonra Ebu Sa'id Devri'nde (h. 1316-1335) *beytü'l-amel* denen yeni tip saray imalathaneleri almıştı. Bu imalathanelerde silah ve teçhizatın yanı sıra kıyafetler ve muhtelif kumaşlar, özellikle altın örgülü brokarlar, *tafta* kumaşlar, *damasklar*, pamuklular vs. üretilmekteydi. İsminin yanı sıra *beytü'l-amel*'i *kârhânen*den ayıran önemli özelliklerden biri ise köle emeği yerine özgür kişilerin kullanılıyor olmasıydı.<sup>52</sup>

İlhanlı ve Altan Ordo bölgelerinde, bu tip saray imalathanelerinde çalışan kişileri Yuan Hanedanı'ndaki *saray zanaatkarları*'na (官匠) benzetmek mümkündür. Nüfus sayımları sırasında Yuan Devri'nde bazı aileler *zanaatkar aileleri* (匠戶) olarak bölümlendirilmişti.<sup>53</sup> Yuan Çin'indeki bu *zanaatkar haneleri* ise üç kategoriye ayrılmaktaydı: *Saray zanaatkarları* (官匠), *ordu zanaatkarları* (軍匠) ve *sivil zanaatkarlar* (人匠). Zanaatkarlık babadan oğula geçiyordu ve bunun dışına çıkmak yasaklanmıştı. Yuan Devri'nde Saray'ın kumaş ihtiyacı çoğunlukla *saray zanaatkarları* ve *sivil zanaatkarlar* içerisindeki dokumacılar tarafından karşılanmaktaydı. *Saray zanaatkarları* Saray'a ait imalathanelerde çalışıyor ve bu imalathaneler için gerekli hammadde ve gereçler hükümet tarafından karşılanıyordu. Bu zanaatkarların temel işi Saray'a hizmet olduğu için, hükümet tarafından belli yiyecek, kıyafet, kâğıt para ve tuz istihkakları bu zanaatkarlara veriliyordu. "Sivil zanaatkarlar" ise

<sup>43</sup> R. K. Kiknadze, "İz İstorii Remeslennogo Proizvodstva (Karhane) v İrane XIII-XIV vv.", *Blijniy i Sredniy Vostok: Sbornik Statey*, (ed. A. İ. Falina), İzdatel'stvo Vostočnoy Literatury, Moskva, 1962, s. 50.

<sup>44</sup> Alau'd-din Ata Melik Cüveynî, *Ta'rih-i Cihângüşâ*, (ed. Mirza Muhammed ibn Abdu'l-vahhab Kazvîni), Luzac and Co., London, 1937, C. 3, s. 105. Ayrıca bkz: Juvaini, *The History of World Conqueror*, (çev. John Andrew Boyle), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1958, C. 2, s. 617.

<sup>45</sup> Moğol İmparatorluğu'nun Kıpçak bozkırında hüküm süren bu parçası, genellikle Türkçe literatür içerisinde *Altın Orda* olarak isimlendirilir. Fakat Orta Moğolcada "altın" kelimesi *altan*, "merkez, karargâh, çadır" kelimeleri ise *ordo* ile ifade edilmekteydi. Dolayısıyla bu makalede daha doğru olduğunu düşündüğümüz *Altan Ordo*, yani "altın karargâh" kullanımını yeğledik.

<sup>46</sup> Ahmad Ibn-Yahyâ Ibn-Fadlallah al-'Umari, *Das mongolische Weltreich: Al-Umari's Darstellung d. mongol. Reiche in seinem Werk Masâlik al-abşâr fî mamâlik al-amşâr*, (çev. Klaus Lech), Harrassowitz, Wiesbaden, 1968, s. 144, Arapça metin s. 78. Rusça tercüme için bkz: B. E. Kumevov, A. K. Muminov, *İstoriya Kazahstana v Arabskih Istočnikah (Sbornik Materialov, Otnosyaşçihysya k İstorii Zolotoy Ordu: İzveçeniya iz Arabskih Soçineniy, Sobranie V. G. Tizengauzenom Pererabotannoe i Dopolnennoe İzdanie)*, Dayk-Press, Almatı, 2005, C. I, ss. 50-51.

<sup>47</sup> Altan Ordo kentleri ve yerleşimleri için bkz: G. A. Fedorov-Davidov, *Zolotoordnskie Goroda Povolj'ya*, İzdatel'stvo Moskovskogo Universiteta, Moskva, 1994, ss. 20-42.

<sup>48</sup> Fedorov-Davidov, *Zolotoordnskie Goroda...*, s. 10.

<sup>49</sup> B. D. Grekov, A. Yu. Yakubovskiy, *Zolotaya Orda i Ee Padenie*, İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1950, ss. 146-47. Ayrıca bkz: A. Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, (çev. Hasan Eren), 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1976, s. 126.

<sup>50</sup> L. F. Nedaşkovskiy, "Remeslo Zolotoy Ordi", *Problemi İstorii, Filologii, Kul'turi*, C. 3, S. 41 (2013), s. 149.

<sup>51</sup> Raşid-ad-din, *Sbornik Letopisey*, (çev. A. K. Arends), İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1946, C. 3, s. 104. Ayrıca bkz: Kiknadze, "İz İstorii Remeslennogo...", s. 51.

<sup>52</sup> Kiknadze, "İz İstorii Remeslennogo...", ss. 54-55. Moğol fetihleri döneminde, 13. yüzyıldaki köle emeğinin, 14. yüzyıl içerisinde Altan Ordo'da da feodal bağlarının emeğine dönüştüğü ile ilgili bkz: Fedorov-Davidov, *Zolotoordnskie Goroda...*, s. 13, 14.

<sup>53</sup> Farquhar, *The Government of China...*, s. 6.

adlarından da anlaşıldığı gibi üretimlerini ve mallarının ticaretini bağımsızca gerçekleştirebiliyor ve temelde kendileri için üretim yapıyorlardı. Fakat belli durumlarda Hükümet, “sivil zanaatkârlara da üretim işi verebiliyor ve ürettikleri metalara, yiyecek ve para karşılığında el koyabiliyordu. Fakat anlaşılan o ki İran'daki *kârhânelerin* aksine Yuan saray imalathanelerinde çalışanlar köle değildiler ve sivillerin sahip olmadığı belli ayrıcalıkları vardı. Örneğin Yuan İmparatorluğu'ndaki zanaatkârlar angaryadan ve ipek vergilerinden muaftılar.<sup>54</sup> Muhtemelen Çin'de ipekli kumaş üretimiyle ilgilenen saray imalathanelerinde yoğun bir iş bölümlenmesi mevcuttu ve muhtelif işlemler (ipeğin elde edilmesi, iplik hâline getirilmesi, kumaş dokuması ve boyama gibi) aynı üretim tesisi içerisinde gerçekleştiriliyordu.<sup>55</sup>

### Sonuç

Moğol İmparatorluğu, kendinden evvelki göçebe konfederasyonlar gibi önce lüks metâları yağma ve ticaretle elde etmişse de bu göçebe boy birliğinin kısa bir sürede imparatorluğa dönüşmesiyle, tekstil üretimini devamlı ve yoğun bir hâle getirme ihtiyacı doğmuştu. *Pax Mongolica* dönemi diyebileceğimiz 13. yüzyılın ortası ile 14. yüzyılın ortasını kapsayan dönemde, Avrasya boyunca teknolojik, ticari ve kültürel etkileşimler zirve dönemini yaşamıştı. Doğu-Batı arasındaki nispeten ulaşım kolaylığı; *ortogh* adı verilen tüccar grupları, seyyahlar ve elçiler için elverişli, interaktif bir ortam oluşturmuştu. Bu durum Moğol İmparatorluğu'nun toprak genişliğinin veya Moğolların ulaşma (*Yam/Cam*) verdikleri önemin bir yan ürünü olmaktan ziyade Moğolların bilerek gerçekleştirmeye çalıştıkları, pratik sonuçları olan bir hedefti. Moğol elit sınıfı arasında yoğun bir şekilde kullanılan kıyafetleri ve kumaşları (özellikle altın işlemeli ipekler) elde edebilmek için muhtelif tekstil kolonileri oluşturulmuştu. Moğolların bir kenti ele geçirdikten sonra genel itibarıyla zanaatkârlara, doktorlara ve mühendislere aman vererek onları soylu sınıf arasında bölüştürdükleri bilinmektedir. *Ger-ün köbegüd* adı verilen bu kişiler bağlı buldukları hâneye kendi işleri ile hizmet etmekle yükümlü kılınıyordu. Fakat Moğollar bunlar dışında tekstil ihtiyaçlarını devamlı kılmak amacıyla muhtelif bölgelerde tekstil kolonileri oluşturdular. Bu kolonilerin bazılarında hem Müslüman tekstil üreticileri hem de Çinliler bir arada idi. Bu da teknolojik ve kültürel transferlerin yoğunlaşmasını sağlıyordu. Yenisey bölgesi gibi uç sayılabilecek bir coğrafyaya zorunlu göç ile yerleştirilen Çinli dokumacılar özellikle muhtelif stillerde ipekli kumaş örmekle yükümlülerdi. Hem İlhanlı hem Altan Ordo hem de Yuan coğrafyasında başlıca görevi Saray halkı için gerekli kıyafetleri ve kumaşı sağlamak olan “saray imalathaneleri” oluşturulmuştu. İlk başta köle emeğinin kullanıldığı bu imalathanelerdeki zorunlu işgücü emeği, daha sonra bağımsız işgücü emeğine evrilecekti. Fakat Yuan saray imalathaneleri ve burada çalışan zanaatkârlar imparatorluğun diğer bölgelerindekilere kıyasla çok daha fazla ayrıcalığa ve muafiyete sahipti. Normal zamanlarda ise ticari üretim yapan özel imalathanelerden vergi yoluyla bu tip metâlar temin ediliyordu. Makalemiz, Moğolların tekstil üretimine verdikleri önemi göstermenin dışında daha sonra silah üretimi, metalürji, seramik üretimi gibi çeşitli işlerle uğraşan saray imalathanelerinin de daha detaylı bir şekilde incelenmesi ihtiyacı olduğunu akla getirmektedir. Tekstil için özel koloniler kuran Moğol İmparatorluğu silah, seramik, cam vs. üretimi için de aynı yola başvurmuş ve yine temelde saray imalathaneleri ve özel vergilendirmeler vasıtasıyla bunları tedarik etme yoluna gitmiştir.

<sup>54</sup> Chü Ch'ing-Yüan, “Government Artisans of the Yüan Dynasty”, *Chinese Social History: Translations of Selected Studies*, (ed. ve çev. E-Tu Zen Sun,

John De Francis), Octagon Books, New York, 1966, ss. 234-40, 245. Ayrıca bkz: Allsen, *Commodity and Exchange in the Mongol Empire*, s. 32.

<sup>55</sup> Chü Ch'ing-Yüan, “Government Artisans of the Yüan...”, s. 241.

**KISALTMALAR**

YS (Song Lian 宋濂, *Yuanshi* 元史, (ed. Yang Jialuo 楊家駱), Zhonghua Shuju 中華書局, Beijing, 1976)

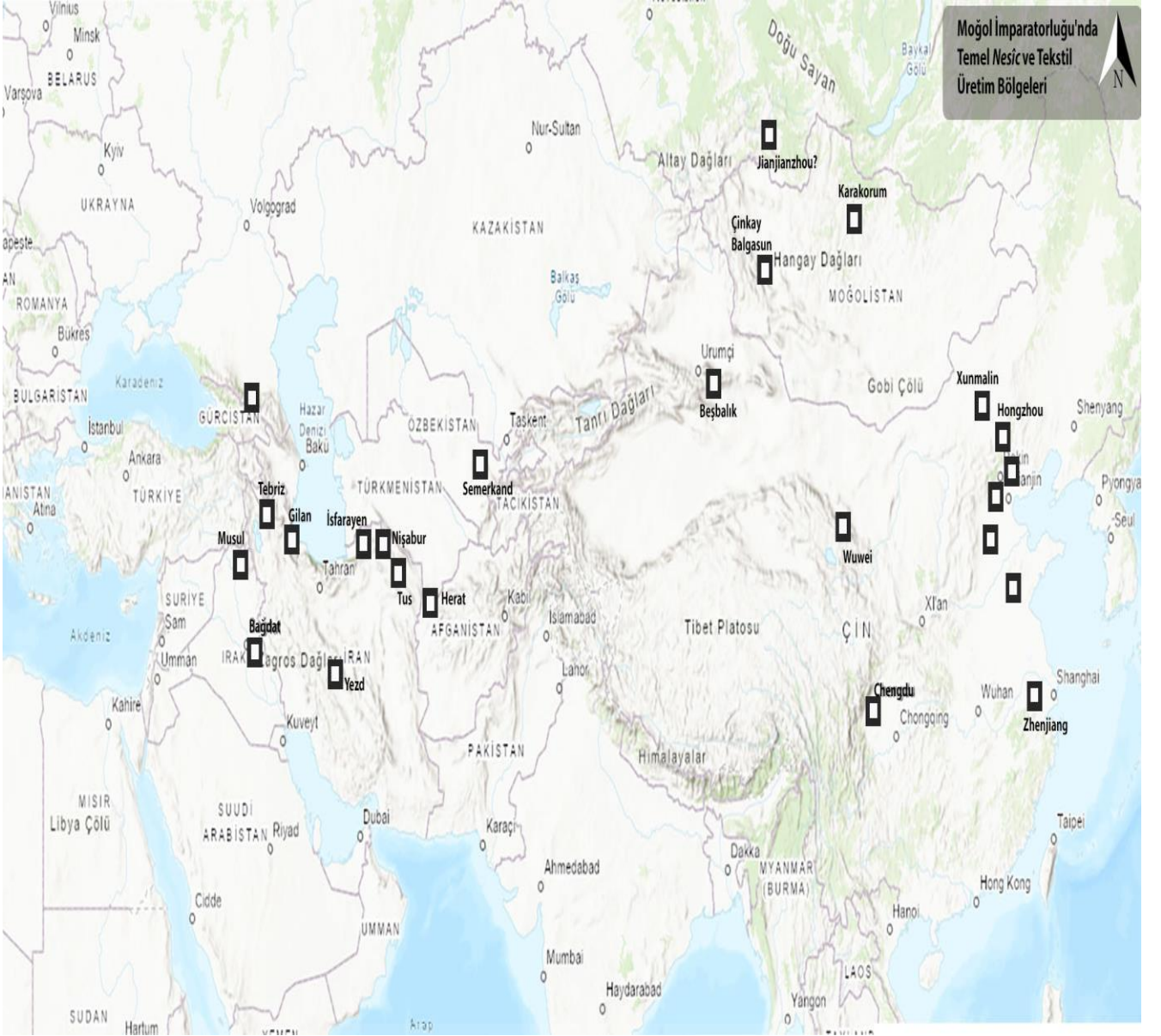
**KAYNAKÇA**

- Al-'Umarī, Aḥmad Ibn-Yaḥyā Ibn-Faḍlallāh, *Das mongolische Weltreich: Al-Umarī's Darstellung d. mongol. Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, (çev. Klaus Lech), Harrassowitz, Wiesbaden, 1968.
- Allsen, Thomas T., *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A Cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge University Press, 1997.
- , “Population Movements in Mongol Eurasia”, *Nomads as Agents of Cultural Change*, (ed. Reuven Amitai, Michal Biran), University of Hawai'i Press, Honolulu, 2014, s. 119-52.
- Bretschneider, *Medieval Researches From Eastern Asiatic Sources*, C. 1, Trübner and Co. Ludgate Hill, London, 1888.
- Chü [Ju], Ch'ing-Yüan [Qingyuan], “Government Artisans of the Yüan Dynasty”, *Chinese Social History: Translations of Selected Studies*, (çev ve ed. E-Tu Zen Sun, John De Francis), Octagon Books, New York, 1966, s. 234-46.
- Coşkun, Derya, *Serbedârî Devleti'nin Siyasî, İçtimai ve İktisadî Tarihi (1336-1382)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2016.
- Cüveynî, Alau'd-din Ata Melik, *Ta'rih-i Cihângüşâ*, C. 3, (ed. Mirza Muhammed ibn Abdu'l-vahhab Kazvîni), Luzac and Co., London, 1937.
- de Rachewiltz, Igor, “The Hsi-yu lu 西遊錄 by Yeh-lü Ch'u-ts'ai 耶律楚材”, *Monumenta Serica*, S. 21 (1962), s. 1-128.
- El-Herevî, Seyf ibn Muhammad ibn Ya'kub, *Târihnâme-yi Herât*, (ed. M. Zübeyr es-Siddikî), Baptist Mission Press, Calcutta, 1944.
- Emanov, A. G., *Mejdu Polyarnoy Zvezdoy i Poludennim Solntsem: Kafa v Mirovoy Torgovle XIII-XV vekov*, Aleteyya, Sankt-Peterburg, 2018.
- Evtyuhova, L. A., “İzdeliya Različnih Remesel Kara-Koruma”, *Drevnemongol'skie Goroda*, (ed. S. V. Kiselev), İzdatel'stvo “Nauka”, Moskva, 1965, s. 274-97.
- Farquhar, David M., *The Government of China Under Mongolian Rule (A Reference Guide)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1990.
- Fedorov-Davıdov, G. A., *Zolotoordınskie Goroda Povolj'ya*, İzdatel'stvo Moskovskogo Universiteta, Moskva, 1994.
- Grekov, B. D. ve A. Yu. Yakubovskiy, *Zolotaya Orda i Ee Padenie*, İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1950.
- Haw, Stephen G., *Marco Polo's China: a Venetian in the Realm of Khubilai Khan*, Routledge, London and New York, 2006.
- Hirth, Friedrich ve W. W. Rockhill, *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi*, Printing Office of the Imperial Academy of Sciences, St. Petersburg, 1911.
- Juvaini, *The History of World Conqueror*, (çev. John Andrew Boyle), C. 2, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1958.
- Kiknadze, R. K., “İz İstorii Remeslennogo Proizvodstva (Karhane) v İrane XIII-XIV vv.”, *Blijniy i Sredniy Vostok: Sbornik Statey*, (ed. A. İ. Falina), İzdatel'stvo Vostoçnoy Literaturı, Moskva, 1962, s. 47-56.
- Kuhn, Dieter, “Some Notes Concerning the Textile Technology Pictured in the Kêng-chih-t'u”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, C. 130, S. 2 (1980), s. 408-16.
- Kumekov, B. E. ve A. K. Muminov, *İstoriya Kazahstana v Arabskih İstoçnikah (Sbornik Materialov, Otnosyaşçihya k İstorii Zolotoy Ordu: İzvleçeniya iz Arabskih Soçineniy, Sobrannie V. G. Tizengauzenom Pererabotannoe i Dopolnennoe İzdanie)*, C. I, Dayk-Press, Almatı, 2005.
- Lian, Song 宋濂, *Yuanshi* 元史, (ed. Yang Jialuo 楊家駱), Zhonghua Shuju 中華書局, Beijing, 1976.
- Liu, Xinru, *The Silk Road in World History*, Oxford University Press, New York, 2010.

- Lunde, Kristin Scheel, *13th – 14th Century Yuan and Mongol Silk-Gold Textiles: Transcultural Consumption, meaning and reception in the Mongol Empire and in Europe*, Department of the History of Arts and Archaeology SOAS, London University, PhD, 2017.
- Mao, Huiwei, “Comparative Study of Nasij and Jin Duan zi of Mongol Period”, *Asian Social Science*, C. 16, S. 5 (2020), s. 13-18.
- Marco Polo, *The Description of the World*, (çev. Paul Pelliot ve A. C. Moule), C. 1, George Routledge and Sons Limited, London, 1938.
- Menandyan, H. A. ve N. G. Garsoyan, *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, Livraria Bertrand, Lisbon, 1965.
- Nedaşkovskiy, L. F., “Remeslo Zolotoy Ordi”, *Problemi İstorii, Filologii, Kul'turi*, C. 3, S. 41 (2013), s. 136-55.
- Needham, Joseph, Dieter Kuhn, *Science and Civilisation in China (Chemistry and Chemical Technology)/(Textile Technology: Spinning and Reeling)*, C. 5/9, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Oğuz, Anıl Yasin, *Çinli Zhang Dehui'in Prens Kubilay'ın Yaz Kampına Yolculuğu (1247-1248)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2021.
- Pelliot, Paul, *Notes on Marco Polo (Ouvrage Posthume Publié par Louis Hambis)*, C. 1, Imprimerie Nationale, Paris, 1959.
- Petruşevskiy, İ. P., *Zemledelie i Agrarnie Otnoşeniya v İrane XIII-XIV vekov*, İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1960.
- Poppe, N. N., *Mongol'skiy Slovar' Mukaddimat Al-Adab (Çast' I-II) (Trudi İnstituta Vostokovedeniya XIV)*, İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1938.
- Raşid-Ad-Din, *Sbornik Letopisey*, (çev. A. K. Arends), C. 3, İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1946.
- , *Sbornik Letopisey*, (çev. Yu. P. Verhovskiy), C. 2, İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1960.
- Smirnova L. P., *“Adjâ” ib Ad-Dunyâ (Çudesâ Mira)*, İzdatel'skaya Firma “Vostoçnaya Literatura”, Moskva, 1993.
- Şahin, Uğur, *Rasulid Hexaglot: The King's Dictionary'nin Moğolca Söz Varlığı*, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sung [Song], Ying-Hsing [Yingxing], *Chinese Technology in the Seventeenth Century: T'ien-Kung K'ai-Wu*, (çev. E-Tu Zen Sun, Shiou-Chuan Sun), Dover Publications, New York, 1997.
- Qi, Liu 劉祁, *Guiqianzhi 歸潛志*, Zhonghua shuju 中華書局, Beijing, 1983.
- van den Wyngaert, P. Anastasius, *Sinica Franciscana I: Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, Quaracchi-Firenze, 1929.
- Waley, Arthur, *The Travels of an Alchemist*, George Routledge and Sons Ltd., Londra, 1931.
- Wang, Guowei, *Menggu Shiliao Si Zhong 蒙古史料四種*, Zhengzhong Shuju 正中書局, Taipei, 1975.
- Watt, James C. Y., Anne E. Wardwell, *When Silk was Gold: Central Asian and Chinese Textiles*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1998.
- Yakubovskiy, A. Yu., *Altın Ordu ve Çöküşü*, (çev. Hasan Eren), 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1976.
- Ye, Xinmin, “Yuan Shangdu de Yizhan 元上都的驛站”, *Mengguoshi Yanjiu 蒙古史研究*, S. 3 (1989), s. 80-87.
- Zhao, Feng, “Chinese Ancient Loom and Textile Types”, *History of Science and Technology in China*, C. 4 (A New Phase of Systematic Development of Scientific Theories in China), (ed. X. Jiang), Springer Nature Singapore Pte Ltd., Singapore, 2021, s. 205-55.
- , “Overview of Textile Technology in Ancient China”, *History of Science and Technology in China*, C. 4 (A New Phase of Systematic Development of Scientific Theories in China), (ed. X. Jiang), Springer Nature Singapore Pte Ltd., Singapore, 2021, s. 107-30.

——, “Silk Artistry of the Yuan Dynasty”, *Chinese Silks*, (ed. Dieter Kuhn), Yale University Press, New Haven, 2012, s. 327-68.

## EKLER



**Harita 1** Tarafımızdan Hazırlanan Moğol İmparatorluğu'nda Başlıca İpek ve Tekstil Üretim Merkezleri. İpek üretimi doğal olarak Çin'de çok daha yaygın ve geniş çaplı gerçekleştiriliyordu.

**EXTENDED ABSTRACT**

Although the Mongol Empire, like the previous nomadic confederations, first acquired luxury commodities through looting and trade, the need to make textile manufacturing continuous and intense arose with the transformation of this nomadic tribe union into an empire in a short time. In the period between the middle of the 13th century and the middle of the 14th century, which we can call the *Pax Mongolica* period, technological, commercial and cultural interactions throughout Eurasia experienced their peak period. The relative ease of transportation between East and West created an interactive environment suitable for merchant groups called *ortogh*, travelers and ambassadors. Rather than being a by-product of the Mongol Empire's breadth of territory or the Mongols' emphasis on transportation (*Yam/Jam*), it was a goal the Mongols deliberately sought to achieve. Various textile colonies were established in order to obtain clothes and fabrics (especially gold-embroidered silks, *nasij*) used extensively among the Mongolian elite. It is known that after the Mongols captured a city, they generally spared the craftsmen, doctors and engineers and divided them among the nobility. These people, called *Ger-ün köbegüd*, were obliged to serve their households with their own profession. The Mongols generally called the craftsmen *uran*, plural *urad*. The Mongols additionally established textile colonies in various regions in order to maintain their textile needs. In some of these colonies, both Muslim textile manufacturers and Chinese were together. This enabled the intensification of technological and cultural transfers in terms of weaving. Chinese weavers, who were placed in an extreme geography such as the Yenisei Region with forced migration, were responsible for weaving silk fabrics in various styles. The most important of the textile colonies created by the Mongols through forced migration were Jianjianzhou, Beshbaliq, Xunmalin and Hongzhou. Weaver craftsmen from many different ethnic backgrounds were also present in important places such as Karakorum and Hanbalik. Apart from the special colonies formed by the Mongols, there were various regions dealing with the manufacturing of silk fabric or raw silk from the pre-imperial period. Although weaving was mostly carried out in China, it was also carried out intensively in Khorasan, Serbedari State, Gurgan, Tabriz, Baghdad, Gilan etc. Apart from the colonies and the regions dealing with weaving, there were palace workshops in Yuan China, Ilkhanate and Altan Ordo (Golden Horde) geography, called Persian *kârhâne*. These workshops, which were engaged in various works such as metallurgy, ceramics and weaving, were producing directly for the palace. The need for tools, equipment and supplies of these workshops or factories was also met directly by the Palace. In the geography of Golden Horde and Ilkhanate, until the 14th century, the labour force in these factories was provided by slave labour. However, in Yuan China, artisans serving especially for the palace were exempt from various taxes. Therefore, it is possible to see the court artisans in Yuan China as a much more privileged class compared to those in other parts of the empire.

We have said above that there were manufacturing facilities in many cities of the Ilkhanate. For example, in the time of Ilkhanate Tekudar (r. 1282-84), workshops that produced clothes were in Nishapur, Tus and Isferayin, and they continued their production during the time of other Ilkhanate rulers. This type of manufacturing facilities, which declined during the Ghazan Khan Period, were replaced by a new type of palace workshop called *bayt al-amal* in the Ebu Sa'id Period (1316-1335). In addition to weapons and equipment, clothes and various fabrics, especially gold embroidered brocades, *tafta* fabrics, *damasks*, cottons, etc. were manufactured in these workshops. In addition to its name, one of the important features that distinguishes the *bayt al-amal* from the *kârhâne* was that free people were set to work instead of slave labor.

Just as in Iran, where Mongols made artisans produce chain armor for themselves, there was also the production of gold cloth. Centres such as Baghdad, Mosul, Yazd lead the way, and "Gilan Silk", which became famous in the Middle Ages, was a luxury commodity that caused Genoese merchant ships to land in the Caspian Sea. There was also an intense silk production in Iran during this period.

In general, dress production was dominant rather than fabric production in the workshops (*kârhâne*) in the Golden Horde geography. Fabrics and raw materials were imported from Iran, China and partly Central Asia. While raw silk production remained relatively behind in Central Asia, it was especially present in Iran. Hamdullah Kazvini covers Yazd, Bişâpur, Turşiz, Günabâd, Zirkuh, Haf and Zave in Khorasan, all Gurgan, partly Asterabâd, Mazenderan, among the regions where sericulture was found in Iran. He also counts Kebud-Came, and Rasht, Lahican and Fumen in Gilan. Sericulture was also probably present in Sheft and Nesser in Gilan. In addition, it mentions only Kabalu in Shirvan, among the regions where Ilkhanids had sericulture and is not in Iran. Possibly, except in Yazd, raw silk production (sericulture) was carried out in other places that Qazvini mentioned, not silk weaving.





## Orta Çağ Müslüman Türk Dünyasında Münecimlik Üzerine Notlar

Tülay YÜREKLİ\* 

<sup>1</sup>Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, AYDIN

\*[tulayyurekli@yahoo.com](mailto:tulayyurekli@yahoo.com)

**Öz-**Orta Çağ'da münecimlik İslâm Dünyası'nda yaygındır. Bu kurum farklı dönemlerde ve coğrafyalarda ortaya çıkan Türk hanedanlıklarda uzun asırlar boyu varlığını muhafaza etmiştir. Büyük Selçuklular, Harizmşahlar, Türkiye Selçukluları, Eyyübiler, Timur, Memlükler ve diğerleri dönemin anlayışına ayak uydurmuş, münecimler edinmiştir. Timur şahsiyetli ve işinde yetenekli münecimlere itimat etmiştir. Akkoyunlu Uzun Hasan münecimlerinin hazırladığı almanakları incelemiştir.

Orta Çağ tarihçileri genellikle büyük savaşların hemen öncesinde veya hükümdarların ölümleri münasebetiyle münecimlere değinirler. Memlük tarihçileri kısmen daha farklı olarak münecimlerden ayrıca sultanlık müjdemeleri dolayısıyla bahsederler.

Orta Çağ nücum ilmi toplumun her kesiminin ilgisini çekmiştir. Bu çalışmada istifade edilen Azimi, Ravendî, Esterabadî, Sıbt ve İbn ed-Devâdârî nücum ilminde malumat sahibidirler. Hanedan üyelerinden de bu işe gönül verenler vardır. Kutalmış nücum ilminde uzmandır ve bu ilme göre siyasi kaderini çizmiştir. Kirman hâkimi Arslanşah, Nesa hâkimi Emir Nusreddin Hamza ve Sultan Ahmet Celayir de bu alanda isim yapmışlardır.

Doğu'da kuyruklu yıldızın görülmesi ve Ay tutulması adeta felaketin habercileri olarak görülmüştür.

Bu çalışmada Türk hâkimlerinin münecimlik kurumuna yaklaşımları, ne ölçüde nücum ilminin tesirinde kaldıkları ele alınmış ve münecimlerin uğurlu ya da uğursuz saydığı kuyruklu yıldız ve Ay'a yüklenen anlamlar irdelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler-** Münecim, Kuyruklu Yıldız, Selçuklular, Memlükler, Timur, Harezmşahlar.

## Notes on the Astrology in Muslim Turkish World in the Middle Ages

**Abstract-**In medieval ages in Islamic world astrology was quite prevalent. Great Seljukids, Khwarezmshahs, Ayyubids, Timur, Mamluks and others acquired astrologers. Timur relied on astrologers who were masters in their work and reliable people. Akkoyunlu Uzun Hasan examined the almanacs prepared by the astrologers.

The astrologers often appear before great battles or on the occasion of the deaths of rulers in historical books. Mamluk historians, somewhat differently, also talk about the astrologers for the heralds of the sultanate.

In medieval age the astrology has attracted the attention of all segments of society. The historians whose works used in the study, like Ravendî, Esterabadi, Sıbt and İbn ed-Devâdârî have knowledge about astrology. Moreover among the members of dynasties, there are also those who committed to astrology. Kutalmış was an expert in astrology and Arslanşah, the ruler of Kerman, Emir Nusreddin Hamza, the ruler of Nesa, and Sultan Ahmet Celayir also made names in the field.

In the East, comet and lunar eclipse were thought as the harbingers of disaster.

In this study, the point of view of the Turkish rulers about astrology, the extent to which they were influenced by astrology and astrologers and the meanings attributed to the comet and the lunar eclipse has been addressed.

**Key Words-** Astrologer, Comet, Seljukids, Mamluks, Timur, Khwarezmshahs

## Giriş

Eski Türklerin dini törenlerinde ve günlük hayatlarında falın önemli bir yeri vardı. Türkler kam vasıtasıyla gelecekte haber aldıklarına inanır ve bazı enstrümanlarla fal bakarlardı. Kam her yıl belirli günlerde düzenlenen ayinde transa geçer, o yıl kıtlık, bolluk, yağmur, kuraklık, tehlike, emniyet ve düşman saldırışı hakkında bilgi verirdi.<sup>1</sup> Kamlardan astronomi bilenler ayın ve güneşin tutulmasını da önceden söylerdi.<sup>2</sup> Türklerde geleceği öğrenme pratiklerinden bazıları İslâm'ın yayılmasından sonra bir şekilde devam etti. Cuveynî, iyiden iyiyeye İslâm'ın nüfuz ettiği Türkistan'dan bahsederken

“Maveraünnehir ve Türkistan'da çoğunluğu kadın pek çok kişi geleceği okuma işiyle alakadardı. Bunlar cinlerle ve perilerle görüştüğünü iddia ederdi. Bir kimsenin bir yeri ağrısız veya hasta olsa, bir ziyafet düzenler, cincilerden sihirbazlardan birini çağırır gelenle birlikte dans ederler şarkılar söylerler ve daha pek çok saçma şeyler yaparlardı. Cahil ve sıradan insanlar bunlara inanırlardı”<sup>3</sup> der.

İslâm'dan önce Yakın Doğu'da da durum benzerdir. Cahiliye dönemi Arap toplumunda falcılar her yerde idi. Gündelik hayatta bir işe kalkışılacağı vakit önce falcıların kapısı çalınırdı. Falcılık üzerine oturtulmuş bu kültürde ayrıca, kâhinler yıldızların hareket ve konumlarından ileride meydana gelecek kıtlık, savaş gibi toplumun tamamını ilgilendiren meselelerde kehanette bulunurlardı.<sup>4</sup>

İslâm, gaybı yalnızca Tanrı'nın bildiğini ilan edip bütün bu yöntemleri reddetti. Fakat beklenenin aksine, gelenek bu yasağa baskın çıktı ve falcılar zaman içinde daha da yayıldı. Türklerin de içinde bulunduğu bütün İslâm dünyasında falcılık şehirlerde bir geçim kaynağı ve meslek haline dönüştü.<sup>5</sup> İbn Haldun bu konuda “halk sabah akşam bu kişilere giderek, ticaretlerinde, makam ve mevkiilerinde, geçimlerinde, insanlarla ilişkilerinde, düşmanlıklarında ve daha bunlar gibi pek çok hususta karşılaşacakları sonucun ne olacağını bilmek istiyordu”<sup>6</sup> diyerek Orta Çağ İslâm dünyasında falcıların toplum içinde işgal ettikleri yeri özetler.

Ülkemizde münecimlik konusunda değerli çalışmalar yapılmıştır. Köymen,<sup>7</sup> Turan<sup>8</sup> ve Merçil<sup>9</sup> Selçuklu Sultanlarının münecimliğe bakış açılarına zaman zaman temas etmiştir. Verdikleri bilgiler oldukça kıymetlidir. Unat,<sup>10</sup> Selçuklu Türkiyesi'nde münecimlik üzerinde kısmen durmuştur. Metin'in<sup>11</sup> Selçuklular döneminde münecimlik ve münecimlerin yöntemleri konulu müstakil bir çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada ise Müslüman Türk devlet adamlarının münecimlere ve nücüm ilmine yaklaşımını, farklı dönemlerde ve coğrafyalarda hüküm süren Türk hanedanlarından örneklerle bütünsel bir çerçevede verilmiştir.

Fakat Türkiye Selçuklularında münecimlik kâfi derecede ele alındığından tekrara düşmemek adına daha önceki araştırmacılar tarafından verilen malumatların büyük bir kısmı çalışmamız dışında bırakılmıştır.

## Orta Çağ Müslüman Türk Devlet Adamlarının Nücüm İlmine ve Münecimlere Yaklaşımı

Arapça bir kelime olan *münecim* yıldız anlamına gelen *necm* (çoğulu: *nücüm*) kelimesinden türetilmiş olup yıldız falcılığını meslek edinen kişi, astrolog demektir.<sup>12</sup> Arapça'da münecim, *dâribu'l remil*, *arrâf*, *âif*, *kâhin*, *keldâni*, *ehli* veya *erbâbi ta'dil*, *takvîm*, *nücüm*, *ilm-i felekiyye* ve *melâhîm* gibi kavramlarla da ifade edilmiştir.<sup>13</sup>

Orta Çağ saray teşkilatında münecimler nedim sınıfının içinde yer alırdı. Nedim sınıfı, şiir, musiki, tıp, astroloji, içecekler, oyunlar, eğlence meclisleri, av, çevgân, güreş gibi türlü alanlardaki bilgi ve hünerleriyle hükümdarın hoşça vakit geçirmesini sağlardı.<sup>14</sup> Münecimlerin bu sınıf içindeki görevi genel hatlarıyla, yıldızların gökyüzündeki konumlarına bakarak uğurlu veya uğursuz vakit tayin etmek, gelecekte haberler vermek, rüyaları yorumlamak ve geçmişte vuku bulmuş olaylardan geleceğe dönük gizli anlamlar çıkarmaktı. İslâm'da astroloji, astronominin gelişimine sıkı bir şekilde bağlı yürümüş ve birçok ilmi gelenekleri içermiştir. Bundan dolayı Doğu'nun astronomları arasında, astroloji ile meşgul olmayanlar pek azdır.<sup>15</sup>

Siyâsetnâme türünde kaleme alınan eserler nedim sınıfından, dolayısıyla münecimlerden söz ederler. Yusuf Has Hâcib âlim sıfatını yüklediği bu grubun varlığını zaruri ihtiyaçlara bağlar. Ona göre “her işe başlamadan önce münecimlere danışılmalı ve uygun vakitler seçilmelidir. Zira gün ve ayların kutlusu olduğu gibi, kutsuzu da vardır”<sup>16</sup> Selçuklu veziri Nizamülmülk ise hükümdarların münecimler hakkında “Bizi işleri icra etmekten, meselelere koyulmaktan alıkoymaktadırlar; bunları göz önüne aldığımızda bu iki tayfa (tabipler ve münecimler) bizi dünya arzu, nimet ve lezzetlerinden mahrum ederek hayatı burnumuzdan getirirler. En güzeli onları kendilerine ihtiyaç duyulduğunda çağırır”<sup>17</sup> dediklerini aktarmaktadır. Bu iki devlet adamı arasındaki fikir ayrılığı, Has Hâcib'in münecimleri idealize etmesi veya nücüm ilmine görece inanması, Nizamülmülk'ün ise daha reel bir yaklaşımla bu sınıfın pratikte yol açtığı sıkıntıları göz önünde bulundurmasıyla açıklanabilir. Fakat her ikisi de bu sınıfın gerekliliği üzerinde mütefiktir.

Büyük Selçuklu sultanları çeşitli sebeplerle münecimlere danışmıştır. Çağrı Bey Serahs,<sup>18</sup> Tuğrul Bey Dandanakan,<sup>19</sup> Sultan

<sup>1</sup> Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, TTK Yayınları, Ankara, 1986, s. 8.

<sup>2</sup> J. Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1994, s. 76.

<sup>3</sup> Ata Melik Cuveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara, 2013, s. 138.

<sup>4</sup> Mehmet Bölükbaşı, “Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik”, *NÜSHA*, 47, 2008, s. 127-148; Necati Sümer, “Cahiliye Araplarında Falcılık”, *Mîlet ve Nihal*, 13 (1), s. 134-157.

<sup>5</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I, (Çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Yayınları, Ankara, 2014, s. 148, 434; Ali Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, (Çev. Fahriye Üçok), Varlık Yayınları, İstanbul, 1972, s. 205

<sup>6</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 434.

<sup>7</sup> Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, I, TTK Yayınları, Ankara, 2000.

<sup>8</sup> Osman Turan, *Selçuklular ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ötügen Yayınları, İstanbul, 2008.

<sup>9</sup> Erdoğan Merçil, *Türkiye Selçuklularında Meslekler*, TTK Yayınları, Ankara, 2000.

<sup>10</sup> Yavuz Unat, “Selçukluların Astronomi Bilimi”, *II. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu*, Konya, 19-23 Ekim 2011, s. 1-23.

<sup>11</sup> Tülay Metin, “Selçuklular Zamanında Münecimliğe Dair Bazı Tespitler”, *History Studies*, 6/3, April 2014, s. 239-252.

<sup>12</sup> Tefvik Fehd, “İlm-i Ahkâmı Nücüm”, *DİA*, XXII, İstanbul, 2000, s. 124.

<sup>13</sup> Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmilâtü el-Meâcim el-Arabiyye*, thk. Muhammed Selim Nuaymî, Vizaretü's-Sekâfe ve'l-Fünun, Bağdad, 1991, VII, s. 159; IX, s. 128; Ahmet Saim Kılavuz, “Arrâf”, *DİA*, III, İstanbul, 1991, s. 393; İlyas Çelebi, “İyafe”, *DİA*, XXIII, İstanbul, 2001, s. 497.

<sup>14</sup> Nebi Bozkurt, “Nedim”, *XXXII, DİA*, İstanbul, 2006, s. 509.

<sup>15</sup> A. A., “Astroloji” maddesine ilaveten, *IA*, I, MEB Yayınları, İstanbul, 1978, s. 686; Fehd, “İlm-i Ahkâmı...”, s. 124.

<sup>16</sup> Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, (Çev. Reşit Rahmeti Arat), Kocabalı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 755-757.

<sup>17</sup> Nizamülmülk, *Siyâsetname*, (Çev. Mehmet Taha Ayar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s. 124-125.

<sup>18</sup> Bundârî, *Zubdetü'n-Nusra, Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, (Çev. Kıvameddin Burslan), TTK Yayınları, Ankara, 1943, s. LIX.

<sup>19</sup> Köymen, *Büyük Selçuklu...*, s. 343-344; Turan, *Selçuklular...*, s. 106.

Alp Arslan Malazgirt,<sup>20</sup> Sultan Muhammed Tapar da Hille emiri Sadaka'ya karşı düzenleyeceği sefer öncesi<sup>21</sup> münecimlerin fikrini almışlardır. Fakat münecimlerin hükümleri hükümdarların kararlarını değiştirecek ölçüde bir tesir yaratmamıştır. Yukarıda hükümdar nedimlerinin ve bu grubun bir parçasını oluşturan münecimlerin farklı alanlarla uğraştıklarını söylemiştik. Örneğin, Sultan Melikşah'ın İbrahim adındaki münecimi muhtemelen mühendislik bilgisini haizdir. Zira kendisi, Tuğrul Bey adıyla bilinen şehir imar edilirken 524/1129-1130 senesinde tamamlanacak olan camiinin kiblesini belirleme işinde Sultan ve bir grup rasatçıyla birlikte yer almıştır.<sup>22</sup> Sultan Sancar'ın nücum ilminde yetkinliğine itibar ettiği Enverî bir şairdir. Enverî engin nücum bilgisine dayanarak 522/1128 yılında Satürn'ün Terazi burcuna girmesiyle bir kıtlık ve âlemde karışıklık yaşanacağına yönelik bir hüküm vermiş ancak bu hüküm gerçekleşmeyince Sultan'la arası bozulmuş ve Belh'e gitmek mecburiyetinde kalmıştır.<sup>23</sup> Enverî Belh'te astronomiyle meşgul olmuştur.<sup>24</sup>

Selçuklu ailesinin kimi üyeleri nücum ilminde kendini yetiştirmiştir. Bilhassa Kutalmış ve ailesi bu ilmi öğrenmeye meyletmıştır. İbnü'l Esîr bu duruma dikkat çekerek "*Tuhaftır ki Kutalmış Türk olduğu halde astrolojiye vakıfı ve bu ilmi mükemmel derecede biliyordu*" der ve Kutalmış'ın bu ilimden haric etnolojiye de bildiğini, ölümünden sonra çocuklarının da astroloji öğrenmeye, bu ilmin üstatlarını yanlarında barındırmaya devam ettiklerini ve bundan dolayı dinlerine zarar verdiklerini söyler.<sup>25</sup> Kutalmış gerçekten de hem kendi hem de münecimlerinin hükümlerine göre planlar yapmış ve hayati kararlar almıştır. Yıldız falına baktırıp Sultan Tuğrul'un belli bir vakitte öleceğini tespit ettirmiş ve ondan sonra tahta geçmeyi tasarlamıştır.<sup>26</sup> Sultan Alp Arslan'la taht kavgası sırasında ise bu kez kendi nücum bilgisiyse Sultan'ın ordusuyla karşılaşacağı günün uğursuz olduğunu saptamış ve bu nedenle savaş gününü geciktirmek istemiştir. Lakin bu haklı tespitine rağmen savaş alanındaki bataklığın kendisine yardım edeceğini düşünüp harekete geçmiş ve bu savaşta yaşamını kaybetmiştir.<sup>27</sup> İlme düşkünlüğü ile tanınan Kirman hâkimi Arslanşah da yine nücum ilmiyle uğraşmıştır.<sup>28</sup> Selçuklu hanedan üyelerinden Arslan Argun b. Alp Arslan,<sup>29</sup> Rıdvan b. Tutuş ve Muhammed Tapar'ın oğlu Mahmud'un üzerinde de münecimlerin ve dolayısıyla nücum ilminin tesiri hissedilir. İbnü'l Esîr'in, "*Sultan Muhammed b. Melikşah ölmeden önce hasta yatağındaiken oğlu Mahmud, babasına dönüp 'ilmi nücum'a göre bu ne talihsiz bir gün' dedi. Sultan 'evet doğru söyledin fakat bu baban için talihsiz bir gün, sana gelince saltanatın kutlu olsun'*" dedi<sup>30</sup> şeklindeki kaydı bu etkinin düzeyini açıkça ortaya koyar. Rıdvan'ın münecimi ise bir Batınî olup Rıdvan'ın Fâtımilere meyletmesinde rol oynamıştır.<sup>31</sup>

Türkiye Selçuklu sultanları, aşağıda sözü edileceği gibi bilhassa Kılıç Arslan, münecimlerin hükümlerine önem vermiştir.<sup>32</sup> Selçuklu Türkiye'si'nde nücum ilmi ve diğer fal türünden bazı pratikler farklı sahalarda isim yapan kişilerin de ilgi alanına girmiştir. Eserini I. Gıyâseddin Keyhusrev'e sunan tarihçi Râvendî eserinin son kısımlarını *Galip ve Mağlup Cetveli*'ne ve ebced hesabına ayırmıştır.<sup>33</sup> Bir ara Türkiye'de bulunan mutasavvif ve İslam düşündürü Muhiyuddin el-Arabi yine münecimlikle ilgilenmiştir. Daha sonraları Türkiye'den Suriye'ye geçen Arabi, münecimlere büyük ehemmiyet veren Moğol Hanlarından Hülagü'nün Haleb'i saldı (641/1243-1244) ve halkının hepsini öldürdüğü sırada münecim olduğunu her nasılsa anlatabilmiş ve Meraga'daki rasathaneye Nasıreddin Tusi'nin yanına gönderilmiştir.<sup>34</sup>

Zengi ve Eyyubi ailesi üyelerinin ve devlet adamlarının münecimliğe ve nücum ilmine yaklaşımı eldeki malzemeye göre birkaçı dışında çağın anlayışıyla aynı doğrultudadır. Örneğin, Sultan Melikşah'ın çocukluk arkadaşı ve Atabeg Zengi'nin babası Halep hâkimi Aksungur, Melik Tutuş'a karşı harekete geçmeden önce kendi yıldızına baktırıp ve müneciminin dediklerinden savaş kazanacağına o kadar emin olmuş ki savaş sırasında askerlerine kelepçelerle gidip Tutuş'u yakalamalarını emretmiştir. Ancak Aksungur bu savaşta esir edilip öldürülmüştür.<sup>35</sup> Munkızoğulları ailesinden Usâme'nin babası da nücum işlerine pek heveslidir. O, Usâme'yi nücum ilmini öğrenmeye teşvik eder, lakin Usâme bu uğraştan haz almaz bunun üzerine oğluna "*Bari yükselen ve batan yıldızların isimlerini öğren*" diyerek yıldızların adını öğretirdi.<sup>36</sup> Nureddin Mahmud b. Zengi'nin kardeşi Musul hâkimi Melik Seyfeddin'in de yine bir münecimi vardı. Bürhanü'l-mülk lakaplı Yosef adındaki bir münecim bir Yahudi idi.<sup>37</sup> Hükümdarların münecimlere güven veya güvensizlik derecesini, münecimlerin Bağdat'ta Şaban 582/Ekim-Kasım 1186 tarihinde yaptıkları açıklamaya gösterdikleri tepkiler göz önüne serer. Bu açıklamaya göre dünyada büyük bir tufan yaşanacak ve pek çok yer yerle bir olacaktır. Âbu'l Farac, Türkiye Selçuklu Sultanı Kılıç Arslan'ı münecimlerin açıklamalarını en çok ciddiye alan hükümdar diye kaydeder. Âbu'l Farac'a göre Sultan önem almakta o kadar ileri gitmiş ki pek çok masrafla dağlarda mağaralar açtırmış, yer altında tüneller kazdırmış ve peksimetler hazırlamış lakin münecimlerin tayin ettikleri gün gelince hiçbir şey olmamış, yalnızca bir ara güneş tutulmuştur. Bunun üzerine halk münecimlere hakaretler etmiş ve nihayetinde Sultan halkı yatıştırmak için meşhur heyetçilerinden birine insanoğlunun bir felakete uğramayacağını bildiren bir beyanname yazdırmak zorunda kalmıştır.<sup>38</sup> Tikrit'in Türk hâkimi Fahreddin İsa b. Mevdud münecimlerin bu sözlerine hiç kulak asmadığı gibi bir de onlarla alay etmiştir.<sup>39</sup> Tarihçi İsfahanî bu

<sup>20</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l Ahbâr*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara, 2000, s. 12; Metin, "Selçuklular Zamanında...", s. 244.

<sup>21</sup> Esin Eren, *Nizâmî Arzî'nin Çehâr Makâlesi* (çeviri ve dilbilgisi yönünden inceleme), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s.175-176; Metin, "Selçuklular Zamanında...", s. 245.

<sup>22</sup> İbnü'l Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih, Büyük İslâm Tarihi*, X, (Çev. Abdülkerim Özaydın), Bahar Yayınları, İstanbul, 1987, s. 174; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI, (Thk. Abdullah b. Muhsin et-Turki), Dâru Hicr Yayınları, Cize, 1998, s. 122; Ahmed b. Mahmud, *Selçuknâme*, (Çev. Erdoğan Merçil), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2018, s.159. İbnü'l Esîr bu müneciminin adını Behram, İbn Kesîr ise İbrahim olarak kaydeder.

<sup>23</sup> Ahmed Ateş, "Enverî", *İA*, IV, s. 279. Krş. Abdulkadir Karahan, "Enverî", *DİA*, XI, İstanbul, 1995, s. 268.

<sup>24</sup> Devletşah, *Tezkire-i Devletşah, Devletşah Tezkiresi*, I, (Çev. Necati Lugal), Tercüman Yayınları, İstanbul, 1977, s. 129; Metin, "Selçuklular Zamanında...", s. 246.

<sup>25</sup> İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*..., X, s. 49.

<sup>26</sup> Ali Sevim, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-âyan'da Selçuklular*, TTK Yayınları, Ankara, 2011 s.190.

<sup>27</sup> İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*..., X, s. 48-49; Turan, *Selçuklular*..., s. 148.

<sup>28</sup> Turan, *Selçuklular*..., s. 254.

<sup>29</sup> Bundârî, *Zubdetü'n-Nusra*..., s. 234.

<sup>30</sup> İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 417.

<sup>31</sup> Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, XXXIII, (Thk. Omer Abdusselam Tedmuri), Dâru'l-kitâb el-Arabi, Beyrut, 1993, s.47.

<sup>32</sup> Örnekler için bak. Merçil, *Türkiye Selçuklularında...*, s.181; Unat, "Selçuklularda Astronomi...", s. 9; Metin, "Selçuklular Zamanında...", s. 246-247.

<sup>33</sup> Ravendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, II, (Çev. Ahmed Ateş), TTK Yayınları, Ankara, 1999, s. 414-420.

<sup>34</sup> Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, TTK Yayınları, Ankara, 1999, s. 65.

<sup>35</sup> Ali Sevim, *Zübdetü'l-Haleb Min Târîhi Haleb'de Selçuklular (H.447-521 = 1055-1127)*, TTK Yayınları, Ankara, 2014, s. 72; Ali Sevim, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi İbnü'l-Adîm Bugyetü'taleb fi Tarihi Haleb (Seçmeler)*, TTK Yayınları, Ankara, 1989, s. 65.

<sup>36</sup> Usame İbn Munkız, *Kitabu'l-İtibar, Usâme İbn Munkız İbn Munkız Haçlılara Karşı*, (Çev. Selahattin Hacıoğlu), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2006, s. 98.

<sup>37</sup> Nuh Arslantaş, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri-Tudelahî Benjamin-Ratisbonlu Petachia*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 145.

<sup>38</sup> Âbu'l Farac, *Abu'l Farac Tarihi*, II, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), TTK Yayınları, Ankara, 1950, s. 438-439.

<sup>39</sup> Ebü Şâme, *Kitâb er-Ravzateyn*, III, (Thk. İbrâhim ez-Zeybek), Müessesetü'r-Risâle Yayınları, Beyrut, 1997/1418, s. 265, 266.

hadisenin sözde gerçekleşeceği tarihte Selahaddin Eyyübi'yle birlikte olduklarını, bir rüzgârın bile esmediğini ve müneccimlerin tahminlerini gülerek karşıladıklarını zikreder.<sup>40</sup> Sultan Selahaddin müneccimlere ve nücüm ilmine inanmazdı.<sup>41</sup> Ebû Şâme müneccimlerin ona “*Kudüs’ü alıyorsun ancak bir gözün kör olacak*” dediklerini, Selahaddin’in de onlara “*onu alayım da kör olmaya razıyım*”<sup>42</sup> cevabını verdiğini aktarıyor. Ebu Şâme’nin bu kaydı dikkate alınırca Selahaddin’in dahi müneccimlerle muhatap olmaktan kurtulamadığı anlaşılıyor. Yine Eyyübi ailesinden Necmeddin Eyyüb nücüm ilmiyle alakadardı. Bir keresinde Sultan dönemin şairlerinden biriyle sohbet ederken nücüm ilmi hakkında sorular sorunca şair bu ilmin dinî kaidelerle bağdaşmadığını dile getirerek Sultan’a tepki göstermiş idi.<sup>43</sup>

Harizmşah devlet adamlarının müneccimlere ve nücüm ilmine yönelik tutumu dönemin temayülüne paraleldir. Harizmşah Alaaddin Muhammed müneccimler istihdam etmiştir.<sup>44</sup> Dönemin sihir, astroloji, cin teshiri ilmi, gezegenleri çağırma, simya gibi esrarlı ilimlerde şöhret sahibi olan Harezmi Seracuddin Ebu Yakup Sekkâki, Sultan’ın isteği üzerine dönemin halifesi ile Sultan arasındaki ilişkiye tesir etmesi için bir büyü yapmıştır.<sup>45</sup> Sekkâki bu esrarlı ilimlerdeki şöhretinden ötürü daha sonraları Cengiz Han’ın oğlu Çağatay Han’ın danışmanlığına getirilmiştir.<sup>46</sup> Meşhur tarihçi İbn Bîbî’nin annesi ünlü Bîbî Müneccime de uzun yıllar Celaleddin Harizmşah’a hizmet etmiştir.<sup>47</sup> Harizmşah devlet adamları arasında nücüm ilmindeki yeteneğiyle adını duyuranlara rastlanır. Örneğin Nesa hâkimi Emir Nusreddin Hamza b. Mehmet nücüm ilminde yetkin ve mahirdi. Öyle ki çok az hata yapardı. Bu entellüktel yönetici Arapça, Farsça divanlar tertip etmişti. Nesevî, onun kendi nücüm bilgisine istinaden, Celaleddin Harizmşah’a karşı çıkan kardeşi Gıyasuddin’in asla başarıya ulaşamayacağını zira yıldızında hiçbir uğur alametinin olmadığını ve sırf bu yüzden Gıyasuddin adına hutbe okutturmadığını ve de çok geçmeden dediklerinin çıktığını kaydeder.<sup>48</sup>

Emir Timur müneccimleri yanından eksik etmemiştir.<sup>49</sup> Emir Timur’un müneccimleri arasında Seyfeddin Beg, Mevlana Abdullah Lisan ve Mevlana Ahmet ön plana çıkmaktadır. Emir Seyfeddin Beg, Timur’un Karşı’yu kuşatma vaktini belirlemiştir.<sup>50</sup> Yezdî’nin “*gelmiş geçmiş en büyük astronom*” diye bahsettiği Abdullah Lisan diğer müneccimlerle birlikte Şahrüh Mirza’nın oğlu Şehzade İbrahim doğduğunda doğum tarihini hesaplamış, yıldız namesine bakmış “*devlet yönetiminde çağının lokman hekimi*” olacağı fikrine varmışlardır.<sup>51</sup> Emir Timur, Mevlana Abdullah Lisan’a ve tahminlerine güvenmiştir. Türkiye seferi öncesi Timur’un devlet adamları bu seferden cayılması için Timur’a müneccimlerin hezimet tahminlerini duyurmuş ancak o, Mevlana Abdullah Lisan’ı çağırıp fikrini sormuş ve Lisan cevaben “*ordudaki bahadurların horoskopu çok güçlü, düşmanunki ise zayıf*” demiştir.<sup>52</sup> Timur’un bir diğer müneccimi tabip ve bakır işleme ustası Mevlana Ahmed’dir. İbn Arabşah, Ahmed’le karşılaşmış (808/1405-1406) ve bu buluşmada

Ahmed ona “*yükselen yıldızlar almanağından iki yüz yıla kadar olanları tespit ettiğini*” söylemiştir.<sup>53</sup> Timur’un adı açıkça zikredilen bir başka müneccimi de Mevlana Bedreddin’dir. Bedreddin Timur’la birlikte bir iki sefere katılmıştır. Nevket’te Timur ve Emir Hüseyin arasında çıkan savaşta görülüyor ve savaş esnasında kaçtığı biliniyor.<sup>54</sup> Bedreddin ayrıca, Şehzade Halil Sultan’ın tahta oturmak üzere Semerkant’a giriş vaktini tespit etmiştir.<sup>55</sup> Müneccimler ve nücüm ilmi Timur’un ölümünden sonra da önemini sürdürmüştür. Ulug Bey gibi gerçekten âlim ve dindar bir riyaziyeci bile, ahkâm-ı nücüm’a inanmaktan bir türlü kendini alamamıştır.<sup>56</sup>

Timur’un düşmanı Sultan Ahmed Celayir nücüm ilmindeki maharetiyle meşhurdur.<sup>57</sup> Hasan-ı Rumlu, Ahmed Celayir’in, Sultan Beyazıd’a sığındığında Beyazıd, Timur’la arasında neler yaşanacağına dair ondan remil çekmesi istediğini, Sultan Ahmed’in kura çektiikten sonra “*her ikiniz de küçük bir halya oturacaksınız ve ilk defa yoğurt yiyeceksiniz*”<sup>58</sup> dediğini kaydetmektedir. Ahmed Celayir’in önce adamlarından daha sonra muhaliflerden olan tarihçi Esterâbadî de nücüm ilminde bilgilidir. Eserinde, kendisi de ayrıca nücüm bilgisine sahip olan Kadı Burhaneddin’in doğumu münasebetiyle müneccimlerin bazı yöntemlerini açıklamıştır.<sup>59</sup>

Akkoyunlu Uzun Hasan da müneccimlerinin hazırladığı almanaklarını okumuştur. Tihranî onun Timur’u Ebu Said Mirza’ya gönderdiği elçinin öldürüldüğü ve hediye edilen atların ürkütüldüğünü haber alınca “*atı ürkütmek devleti ürkütmektir*” dedikten sonra “*müneccimlerin takvimlerde bu yılda Semerkant padişahının düşüncesinde ve tedbirinde gevşeklik görülecektir ve bu durum onun helakine sebep olacaktır. Eğer iki Kanun ayı geçerse, iyi duruma gelecektir diye yazmışlardır*”<sup>60</sup> dediğinin kaydını düşmektedir.

Memlûklerde müneccimler çoğu zaman dönemin tarihçilerinin kaleminde rivayet temeline oturtulmuş mistik bir tablonun oyuncularındır. Bu rivayetlerde müneccimlere biçilen roller bellidir. Onlar ya emirlere sultanlık müjdelere ya da öleceklerini haber verirler. Misalen Kutuz’a ve Baybars’a, bir gün sultanlık makamına yükselecekleri müneccimler tarafından önceden bildirilmiştir. Yunîni, Sultan Kutuz’la ilgili hadiseyi İbnü’l Cezerî’nin eserinden şöyle nakletmektedir:

İbnü’l Cezerî: “*el-Fâris Aktay’ın İbn el-Ceyli’nin oğlu olarak bilinen üstâzı bana şunları anlattı: ‘Emir Seyfeddin Kutuz’un üstâzı el-Muiz sultan olduğunda biz Kutuz’un yanındaydık. Kutuz garb ülkelerinden ciddi, ilm-i felek ve remilde bilgili bir müneccim getirmişti. Kutuz haşiyesinin çoğuna ayrılmasını emretti ve onlar da ayrıldılar. Biz onun ashabının ekâbirlerindenik ve bize oturmamızı emretti. Havasından yalnızca güvendikleri kalmıştı. Memlûklerinden çoğunu da gönderdi ve sonra müneccime ‘fal bak’ dedi. Müneccim işini yaptı ve Kutuz son olarak ‘fal bak ve üstâzımdan sonra yerine kim*

<sup>40</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn...*, III, s. 264.

<sup>41</sup> Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Eyyübî ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987, s. 198.

<sup>42</sup> Ebû Şâme, *er-Ravzateyn...*, III, s. 329.

<sup>43</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye...*, XVII, s. 546-547

<sup>44</sup> Cuveynî, *Tarih-i Cihan Gûşa*, s. 321.

<sup>45</sup> Nesevî, *Siretu Celaleddin Mengüberti, Celâlütin Harezemşah*, (Çev. Necip Asım), İstanbul Devlet Matbası Yayınları, İstanbul, 1934, s. 94.

<sup>46</sup> İsmail Durmuş, “Sekkâki, Ebû Ya’kûb”, *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, s. 332.

<sup>47</sup> Adnan Sadık Erzi, “İbn Bîbî”, *İA*, V, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1987, s. 712; Merçil, *Türkiye Selçuklularında...*, s. 181; Abdulkemim Özyayın, “İbn Bîbî”, *DİA*, XIX, İstanbul, 1999, s. 379; Unat, “Selçuklularda Astronomi...” s. 9; Metin, “Selçuklular Zamanında...” s. 247.

<sup>48</sup> Nesevî, *Siretu Celaleddin...*, s. 67.

<sup>49</sup> İbn Arabşah, *Acâibu’l Makdûr (Bozkardan Gelen Bela)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2012, s. 430.

<sup>50</sup> Şerefüddin Ali Yezdî, *Emir Timur (Zafername)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2013, s. 71; Nizamüddin Şâmî, *Zafername*, (Çev. Necati Lugal), TTK Yayınları, Ankara, 1987, s. 47.

<sup>51</sup> Yezdî, *Emir Timur...*, s. 245-246.

<sup>52</sup> Yezdî, *Emir Timur...*, s. 384.

<sup>53</sup> İbn-i Arabşah, *Acâibu’l Makdûr*, s. 445.

<sup>54</sup> Yezdî, *Emir Timur...*, s. 79.

<sup>55</sup> Yezdî, *Emir Timur...*, s. 460.

<sup>56</sup> Fuat Köprülü, *Edebiyat...*, s. 65.

<sup>57</sup> Faruk Sümer, “İlanlı Hükümdarlarından Abaga, Argun Hanlar ve Ahmed-i Celâyir”, *Belleter III*, Nisan 1983, S. 206, s. 196.

<sup>58</sup> Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü’l-Tevârih*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara, 2006, s. 90.

<sup>59</sup> Aziz b. Erdeşiri Esterâbadî, *Bezm u Rezm*, (Çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 56-60, 73.

<sup>60</sup> Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, s. 309-310.

sultan olacak gör. Tatarları kim yenecek ve elleriyle kim onları helak edecek' dedi. Sonra müneccim işine başladı ve bir zaman, parmaklarını sayarak hesap yaptı ve 'Ya Hond bana noktasız beş harf bildirildi ve bunun babasının adı da beş harfli, senin adın üç harfli, Sultan'ın oğlu Ali'nin de adı üç harfli ve falda beş noktasız harf var' dedi. Kutuz müneccime 'Niçin Mahmud b. Memdud (el-Melikü'l-Muzaffer Seyfüddîn Mahmûd b. Mevdûd (Memdûd) demiyorsun' dedi. Falcı 'Ya Hond bu isimden başkası faydasız' dedi. Kutuz 'ben o kişiyim; Mahmud b. Memdud'um ve Tatarları kırıp dayım Harizm Şah'ın öcünü alacağım' dedi. Oradakiler müneccimin sözleri hoşunuza gitti ve sevindik' dediler. Ve biz İnşallah müneccimin söyledikleri gerçekleşir' dedik. Biz bu işi gizli tuttuk ve müneccime 300 dirhem verdik".<sup>61</sup>

Yüninî, Kutuz'a sultanlığın müjdelenmesiyle ilgili bir başka rivayet daha aktarır. Bu kez işin içine Melikü'z Zâhir Baybars da girer. Bu rivayette Emir Begtut, Kutuz ve Baybars gençliklerinde birlikte Mısır'da dolaşırken bir müneccime rastlamış ve bu müneccim Kutuz'a ve Baybars'a sultanlık, Emir Bedreddin Begtut'a da yüzler emirliğini müjdelemiştir.<sup>62</sup> Yüninî, Kutuz ve Baybars'ın ölümlerinden bahsederken yine rivayet temelinde müneccimleri anlatının içine yerleştirir. Sultan Kutuz'la alakalı rivayette Sultan 658/1259-1260 tarihinde Moğollarla savaşmaya karar verdiğinde Kahire'deki Kalatu'l Cebel'de on beş müneccim toplanmış ve bu müneccimlere Sultan'ın sağ salim dönmesi için doğru vakte bakmaları emredilmiştir. Ancak müneccimler Müslümanların zaferi kazanması için vakit tayinine koyulduğundan ne sultanın selametini ne de sağ salim dönmesini düşünmüşlerdir.<sup>63</sup> Ravinin Sultan Melikü'z-Zâhir Baybars'ın saltanat naibi Özdemir Alai'ye dayandığı Baybars hakkındaki rivayette ise Sultan'a müneccimleri 77 senesinde bir melik tarafından zehirleneceği söyleyince yıldızlara düşkün Sultan bütün şüphelerini el-Melikü'l Muazzam İsa'nın oğlu el-Melik el-Kâhîr<sup>64</sup> üzerinde yoğunlaştırmıştır. Nihayetinde Sultan korkusuna yenik düşmüş ve el-Kâhîr'i öldürmek için bir mecliste ona bir bardak zehirli kıymız içirtmiş lakin tam boşalmamış bu bardak doldurulup Sultan'a da sunulmuş, el-Kahir o gün, Sultan da hastalanıp günler sonra ölmüştür.<sup>65</sup> İbn ed-Devâdârî ve Makrîzî bu rivayetin kısmen daha farklı versiyonunda tam bir Ay tutulması yaşandığını, müneccimlerin bunu büyük bir adamın öleceğine yorduklarını ve bunu duyan Sultan'ın korkarak kendisine dikkat ettiğini yazarlar.<sup>66</sup>

Müneccimler gerçek hayatta sultanların ve emirlerin kimin elinden veya ne zaman öleceklerinin tespiti konusunda iş başındadır. Örneğin Aybek'in (1250-1257) müneccimi ona ölümüne bir kadının sebep olacağını söyleyince Aybek karısı Şeceretüddür'ü öldürtmeye karar vermiştir.<sup>67</sup> Sultan ez-Zâhir Çakmak'ın müneccimleri de Sultan'ın zevaline ilişkin 848/1444-1445 ve Ramazan 855/Eylül-Ekim 1451 tarihlerinde olmak üzere iki kez asılsız hükme varmıştır.

İlkinde Sultan sonra saltanatının yedinci yılında,<sup>68</sup> ikincisinde Ramazan ayının son on gününün başlarında ve sonlarında oluşacak uğursuz kıranla<sup>69</sup> ölecektir.<sup>70</sup> Emir Yeşbek Devedâr'a (Ö. Ramazan 855/Eylül-Ekim 1451) da katili olacak kişinin adı gene beraberindeki müneccimler tarafından söylenmiştir.<sup>71</sup> Kayıtbay'ın müneccimleri de Cemadilahir 876/Kasım-Aralık 1471 tarihinde yaşanan Ay tutulmasını Sultan'ın yakında öleceğine yormuşlar fakat tahminleri gerçekleşmemiştir.<sup>72</sup> Zilkade 888/ Aralık 1483 tarihinde müneccimler bu defa Sultan'ın bayrama bile yetişemeyeceğini beyan etmişler ancak bu hükümdar de yanılmışlardır.<sup>73</sup> Safer 892/Ocak-Şubat 1487 tarihinde yaşanan Ay tutulmasını yine Sultan'ın ölümüne yormuşlar ancak yine yanılmışlardır.<sup>74</sup> El-Âdil Tomanbay da müneccimlerine tahta kendisinden sonra kimin geçeceğini sorunca baş harfi 'k' ile başlayan biri tarafından öldürüleceği cevabını almış ve bu nedenle Kasruva'yı zulmederek öldürmüştür.<sup>75</sup>

Müneccimler rivayetlerde olduğu gibi gerçek hayatta da saltanat tebsiri veya saltanata kimin geçeceği meselesi ile meşgul olmuştur. Örneğin Cemadilahir 804/Ocak-Şubat 1402 tarihinde Sultan Ferec'e isyan eden Trablus naibi Şeyh el-Mahmudi'ye sultan oluncaya kadar müneccimleri saltanat müjdelemiştir.<sup>76</sup> El-Eşref Barsbay'ın can düşmanı Canı Beg Sufi (Ö. Cemadilula 841) ile mücadeleleri esnasında ise müneccimler Canı Beg'in saltanata geçeceğini konuşmuşlardır.<sup>77</sup>

Müneccimler yaşanacak muhtemel felaketlerin, büyük karışıklıkların da habercileridir. Örneğin Sultan Berkuk'a müneccimleri Yıldırım Bayezid'in tahta geçeceğini ve Mısır'ı sıkıntıya sokacağını söyledikleri rivayet edilir.<sup>78</sup> Müneccimler 777/1375-1376'da ise büyük hadiseler, çirkin işler yaşanacağı hükümüne varmışlar fakat hükümleri asılsız çıkmış, tam tersine ülkeye uzculuk, güven ve istikrar hâkim olmuştur.<sup>79</sup> Kayıtbay döneminde müneccimler felaket haberleri vermeye devam etmiştir. Zilkade 888/ Aralık 1483 tarihinde Müşteri ve Zuhal'ın Akrep burcunda bir araya geleceğini, 260 yıldan beri böyle bir şey olmadığını söyleyerek bunu büyük bir fitnenin yaşanacağına delil olarak göstermişlerdir.<sup>80</sup> Rebiülevvel 891/ Mart-Nisan 1486'da da büyük bir depremin yaşanacağı yönünde yanlış bir sonuca varmışlardır.<sup>81</sup> 901/1495-1496 senesinde ise Merih ile Zuhal'ın Hut burcunda birleşeceğini ve bundan dolayı büyük karışıklıklar yaşanacağı çıkarımında bulunmuşlardır<sup>82</sup> ki bu sene Kayıtbay'ın öldüğü senedir.

### Müneccimlik Literatüründe Kuyruklu Yıldız ve Ay

Kimi Orta Çağ tarihçileri bir yıldızın, özellikle kuyruklu yıldızın, görünmesini ve Ay tutulmasını iyi ya da kötü gelişmelerin yaşanacağını işareti kabul ederler. Bu gök cisimlerine yakıştırılan bu tarz anlamlar eski halk inançlarına ve bu inançtan beslenen nücum ilmine dayanır. Câhiliye Araçlarının eski dönemlerden itibaren günlük yaşamlarında yıldızlar hayati bir önem taşımaktaydı. Gece

<sup>61</sup> Yüninî, *Zeylu Mirâti'z-zemân*, I, Dairetu'l-ma'arifi'l-Osmani Yayınları, Haydarabad, 1954, s. 369.

<sup>62</sup> Yüninî, *Zeylu* ..., I, s. 383-384; II, s. 32-33.

<sup>63</sup> Yüninî, *Zeylu* ..., I, s. 380.

<sup>64</sup> Eyyubilerden el-Melikül Kahir Bahaeddin Abdülmelik İbn. Melikül Muazzam İsa

<sup>65</sup> Yüninî, *Zeylu* ..., III, s. 273-274.

<sup>66</sup> İbn Devâdârî, *Zübtetü'l-fikre fî târihi'l-hicre*, XLII, (Thk. D. S. Richards), Beyrut, 1998, s. 160-161; Makrîzî, *Kitâbu's-Sulûk li-ma'rifeti duveli'l-mülûk*, II, (Thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye Yayınları, Beyrut, 1997, s. 104.

<sup>67</sup> Samira Kortantamer "Memlûk Tarihçiliğinde Bir Üslup Unsuru: el-'Acâib vel-Garâib", *Tarih İncelemeleri*, IX, 1994, s.80.

<sup>68</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, XV, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye Yayınları, Kahire, 1971, s. 506.

<sup>69</sup> "Müşteri ile (Jüpiter) Zühre'nin (Venüs / Çoban yıldızı) bir burçta toplandığı esnada doğmuş olan" anlamına gelir. Bu sıfat uğurlu, kutlu, bahtiyar, tâlihi yaver, daima muzaffer, galip ve cihangir hükümdarları ifade etmek üzere kullanılmıştır". Hayrunnisa Alan, "Sâhipkıran", *DİA*, Ek-2, İstanbul, 2019, s. 443-444.

<sup>70</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*..., XV, s. 437.

<sup>71</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr fî vekâii'd-duhûr*, III, (Thk. Muhammed Mustafa), el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-amme li'l-kitâb Yayınları, Kahire 1982, s. 172.

<sup>72</sup> Zeyneddin Abdülbâsit b. Halil b. Şahin ez-Zâhiri el-Malatî; *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel*, VII, (Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî), el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2002, s. 22.

<sup>73</sup> Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*..., VII, s.362.

<sup>74</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr*..., III, s. 238; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*..., VIII, s. 59.

<sup>75</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr*..., IV, s. 5.

<sup>76</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr*..., I/II, s.647.

<sup>77</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr*..., II, s. 179.

<sup>78</sup> Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*..., II, s. 362.

<sup>79</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr*..., I-2 s. 161.

<sup>80</sup> Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*..., VII, 396; İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr*..., III, s. 212.

<sup>81</sup> Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*..., VIII, s. 19.

<sup>82</sup> Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*..., I, s. 67.

yolculukları sırasında yön tayini, mevsimleri belirleme ve hava durumunu tahmin etme gibi konularda sabit yıldızlardan istifade ediyorlardı. Muhtemelen Mezopotamya ve Kuzey Sâmî uygarlıklarından da etkisiyle yıldızları yağmur, deprem gibi çeşitli doğal olayların, bereket ve kıtlığın sebebi olarak telakki ediyorlardı.<sup>83</sup>

Doğu toplumundan çıkan tarihçilerin eserlerinde yıldızların uğursuzluğuna dayalı kayıtlara sık sık tesadüf edilir ki bunlar ya müneccimlerin tespitlerinin bir şekilde duyulmasıyla ya da müelliflerin nücum bilgisiyle düşülmüştür. Örneğin Azîmî'ye göre 444 (1052-1053) yılı yaz mevsiminde şiddetli yağmurların, depremlerin artmasının nedeni gökyüzünde hareket eden bir yıldızdır. Üç yıl sonra ortaya çıkan bir kuyruklu yıldız ise Mısır'da yaşanan vebanın, pahalılığın işaretidir.<sup>84</sup> Garsunnime de 1056 senesinde görünen kuyruklu yıldız Türklerin Mısır'ı ya da Bağdat'ı ele geçireceğinin işareti saymıştır. Yine Sibt aynı tesir ve üslup altında, 617/1220-1221 yılında birkaç kuyruklu yıldızın görünmesini Moğol istilasının başlayacağına bağlamıştır.<sup>85</sup> İbnü'l Esir *el-Kâmil*'inde muhtelif yerlerde yıldız ve kuyruklu yıldızın ortaya çıkış tarihlerini dikkatle kaydetmiştir.

Memlük tarihçileri bu geleneği sürdürmüştür. İbn İyâs, Şaban 783/Ekim-Kasım 1381 tarihinde *"Bu ay gökyüzünde kuyruğu iki mızrak uzunluğunda bir yıldız görüldü, güneyde, birkaç görünür kaldı sonra kayboldu"* der ve ardından Sibt'in bu yıldızın uğursuzluğuna dayalı izahını gündeme getirir. Sibt bu uğursuzluğu nücum ilmiyle karışık bilgisiyle şu şekilde açıklamaktadır:

*"Bu yıldız ilk görüldüğünde Kabil kardeşi Habil'i öldürdü, sonra bu yıldız sırasıyla Nuh tufanında, İbrahim Peygamber zamanında, Semud kavminin helakında, Firavun'un helakında, Büyük Bedr savaşında, Hz. Osman'ın ve İmam Ali'nin ölümünde ve Abbasi halifelerinden el-Razi Billah ve el-Mutez, el-Mehdi, el-Muktedir ve diğerlerinin ölümünde görüldü. Bu yıldızın görünmesi bir hükümdarın ölümünü ya da vebanın başlayacağını haber verir".<sup>86</sup>*

İbn İyâs bu açıklamanın hemen ardından Kalavun devletinin sona erip Çerkeslerin başa geçeceğine hükmeder ve *"bu yıldızın görünmesinden sonra depremler, ay tutulması, pek çok korkunç şeyler olur"*<sup>87</sup> der. Eserinin bir başka yerinde büyük veba salgının yaşandığı günlerde bu yıldız yine ortaya çıkar (Receb 833/Mart-Nisan 1430), uğursuzluk yayılır, gençlerin, yaşlıların ölümleri artar.<sup>88</sup> Kortantamer, Memlük tarihçilerinin okuyucunun ilgisini çekmek amacıyla bu türlü kayıtları kasten yazdıkları görüşündedir ve bu görüşünü desteklemek için İbn ed-Devâdârî'den ve Makrizî'den iki kaydı öne sürer. İbn ed-Devâdârî Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un doğduğu günün gecesinde Musul'da üç kuyruklu, büyük, parlak bir yıldız görüldüğünü ve müneccimbaşının bunu o gecede doğan bir çocuğun üç yere, yani Mısır, Suriye ve Irak'a hükmedeceğine yorduğundan bahseder.<sup>89</sup> Bu müneccimbaşı ayrıca, bu yıldızın 420/1029-1030 yılında, Mısır, Irak ve Şam'da adına hutbe okunacak Mısır Halifesi el-Mustansır'ın, 490/1096-1097 yılında garp hâkimi Abdülmumin'in ve 553/1158-1159 senesinde Bağdat Halifesi Nâsreddin li-dinillah'ın doğduklarında çıktığını da ifade eder.<sup>90</sup>

Makrizî ise Sultan el-Eşref Halil'in öldürülmesi işine karışan Sultan Laçin'in öldürüldüğü günden bir gün önce geceleyin Kahire'de gökyüzünde kuyruğu âdeti-yere kadar uzanan bir yıldız

görüldüğüne dair bir hikaye kurgular.<sup>91</sup> Şüphesiz bu kayıtlar gerçek dışıdır fakat burada bizim için önemli olan müneccimlik bilgisi üzerinden kuyruklu yıldızla yüklenen anlamdır.

Müneccimler Ay tutulmasını büyük bir şahsın öleceğinin işareti saymıştır. İbn ed-Devâdârî'nin Şam'da Ay tutulduğunda bunun birinin öleceği şeklinde yorumladığına ilişkin kaydı yukarıda verilmişti. İbn İyâs da Ay tutulmasının sultanların zevaline yolduğuna dair birkaç kayıt düşmektedir. Örneğin, ez-Zâhir Seyfeddin Berkük ölmeden hemen önce Ay tutulmuştur.<sup>92</sup> El-Melikü'l Muzaffer Ebû's-Sa'âdât Ahmed'in tahta çıktığı sıralarda yaşanan Ay tutulması da hükümdarın çabucak yok olacağına yorumlanmıştır.<sup>93</sup> Yukarıda da söz edildiği gibi El-Eşref Kayıtbay'ın saltanatı sırasında yaşanan tutulma da sultanın öleceğine yorumlanmış fakat gerçekleşmemiştir.<sup>94</sup>

### Sonuç

Türk devlet adamları müneccimliği benimsemiştir. Muhtemelen eski Türk inanç sistemde gelecekte haber verdiği zannedilen pratiklerin mevcudiyeti bunun temel âmillerindedir. Bu meslek erbabi uğurlu ve uğursuz vakit tespiti, rüyaların yorumlanması, büyük olayların nasıl sonuçlanacağı gibi konularla bilgi ve yetki sahibidir. Müneccimlere uzun yüzyıllar boyunca ihtiyaç duyulmuştur. Siyasetnâme yazarları bu ihtiyaç haline değinirler. Bunlardan Yusuf Hâs Hâcib bu meslek grubunun gerekliliğinin savunucularındandır.

Orta Çağ Türk-İslâm dünyasında müneccimlik yaygındır. Pek az hükümdar müneccimlere mesafeli kalmıştır. Devlet adamları hem şahsi geleceğini hem de devletin akıbetini merak ettiğinden bu meslek erbabına önem vermiştir. Bu nedenle müneccimler Tarih kaynaklarında çoğunlukla büyük savaşlar öncesi görünür hale gelirler. Orta Çağ'da müneccimlik her kesimin merak konusudur. Kutalmış, Kirman hâkimi Arslanşah, Ahmed Celayir gibi bazı hanedan mensupları ve yöneticiler nücum ilminde şöret bulmuştur. Emir Timur yanında müneccimler buldurmaya özen göstermiştir. Akkoyunlu Uzun Hasan müneccim takvimlerini incelemiştir.

Kaynakların bollaşmasına bağlı olarak elimizde Memlük döneminde müneccimlerle ait daha çok bilgi mevcuttur. Memlüklerde müneccimler genellikle rivayete dayalı kurgulara esrarengiz bir hava katar. Gerçek hayatta ise çoğunlukla kimin kim tarafından ne zaman öldürüleceğini tayin işine girişmiş gibidirler. Veyahut Memlük devlet adamları en çok bu konu münasebetiyle müneccimleri meşgul etmiştir.

Müneccimlere göre vakitli vakitsiz ortaya çıkan kuyruklu yıldız uğursuzdur. Bunun birlikte kuyruklu yıldız aynı zamanda bir dönemin kapanıp yeni bir dönemin açılacağına, hâkimiyetin el değiştireceğinin işaretidir. Ay tutulması ise büyük bir şahsiyetin öleceğine yorumlanmıştır. Türk tarihinin farklı dönemlerini kaleme alan tarihçilerde de nücum ilminin yansımaları görülür. Azîmî, Sibt, Ravendî, Esterâbâdî ve kimi Memlük tarihçilerinde bu açıkça göze çarpar.

<sup>83</sup> Muharrem Çelebi, "Envâ", DİA, XI, İstanbul, 1995, s. 257.

<sup>84</sup> Ali Sevim, *Azîmî Tarihi, Selçuklularla İlgili Bölümler (H.430-538=1038/38-1143/44)*, TTK Yayınları, Ankara, 2006, s. 14, 16.

<sup>85</sup> Ali Sevim, *Mir'âtü'z-Zamân*, s. 23.

<sup>86</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr...*, I/2, s. 292.

<sup>87</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr...*, I/2, s. 293.

<sup>88</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr...*, II, s. 132.

<sup>89</sup> Kortantamer, "Memlük Tarihçiliğinde...", s.78.

<sup>90</sup> İbn Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, VIII, (Thk. Ulrich Haarmann), Kahire, 1971, s. 272.

<sup>91</sup> Makrizî, *es-Sulûk...*, II, s. 306; Kortantamer, "Memlük Tarihçiliğinde...", s.78.

<sup>92</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr...*, I/II, s. 521.

<sup>93</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr...*, II, s. 66; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel...*, VIII, s. 59.

<sup>94</sup> İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr...*, III, s. 238.

## KAYNAKÇA

- A, A; "Astroloji" maddesine ilaveten, *İA*, I, MEB Yayınları, İstanbul, 1978, ss. 686
- Âbu'l Farac; *Âbu'l Farac Tarihi*, II, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), TTK Yayınları, Ankara, 1950.
- Ahmed b. Mahmud; *Selçuknâme*, (Çev. Erdoğan Merçil), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2018.
- Aksarayî; *Müsâmeretü'l Ahbâr*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara, 2000.
- Alan, Hayrunnisa; "Sâhipkıran", *DİA*, Ek-2, İstanbul, 2019, ss.443-444.
- Arslantaş, Nuh; *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri-Tudelahı Benjamin-Ratisbonlu Petachia*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009.
- Ata Melik Cuveynî; *Tarih-i Cihan Güşa*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara, 2013.
- Ateş, Ahmed; "Enverî", *İA*, IV, MEB, İstanbul, 1964, ss. 278-283.
- Aziz b. Erdeşiri Esterâbadî; *Bezm u Rezm*, (Çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Bozkurt, Nebi; "Nedim", *XXXII, DİA*, İstanbul, 2006, ss. 506-506.
- Bölükbaşı, Mehmet; "Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik", *NÜSHA*, 2018, (47), ss. 127-148
- Bundârî; *Zubdetu'n-Nusra, Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, (Çev. Kıvameddin Burslan), TTK Yayınları, Ankara, 1943.
- Çelebi, İlyas; "İyafe", *DİA*, XXIII, İstanbul, 2001, ss. 497.
- Çelebi, Muharrem; "Envâ", *DİA*, XI, İstanbul, 1995, ss. 257-258.
- Devletşah; *Tezkire-i Devletşah, Devletşah Tezkiresi*, I, (Çev. Necati Lugal), Tercüman Yayınları, İstanbul, 1977.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne; *Tekmiletü el-Meâcim el-Arabiyye*, (Thk. Muhammed Selîm Nuaymî), Vizaretü's-Sekâfe ve'l-Fünun, Bağdad, 1991.
- Durmuş, İsmail; "Sekâkî, Ebû Ya'küb", *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, ss. 332-334.
- Ebu Bekr-i Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara, 2014.
- Ebû Şâme; *Kitâb er-Ravzateyn*, III, (Thk. İbrâhim ez-Zeybek), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997/1418.
- Eren, Esin; *Nizâmî Arzî'nin Çehâr Makâlesi (çeviri ve dilbilgisi yönünden inceleme)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.
- Erzi, Adnan Sadık; "İbn Bîbî", *İA*, V, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1987, ss. 712-718.
- Fehd, Tefik; "İlm-i Ahkâmı Nücüm", *DİA*, XXII, İstanbul, 2000, ss. 124-126.
- Hasan-ı Rumlu; *Ahsenü't-Tevârih*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara, 2006.
- İbn ed- Devâdârî, *Zübtetü'l-fikre fi târihi'l-hicre*, XLII, (Thk. D. S. Richards), Beyrut, 1998.
- İbn ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-ğurer*, VIII, (Thk. Ulrich Haarmann), Kahire, 1971.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, I, (Çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Yayınları, Ankara, 2014.
- İbn İyâs, *Bedâi'z-zuhûr fi veķâii'd-duhûr*, I-V, (Thk. Muhammed Mustafa), el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-amme li'l-kitâb, Kahire, 1982.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI, XVII, (Thk. Abdullah b. Muhsin et-Turki), Dâru Hicr, Cize, 1998.
- İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire*, XV, Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire, 1971.
- İbni Arabşah, *Acâibu'l Makkûr (Bozkırdan Gelen Bela)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2012.
- İbnü'l Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Büyük İslâm Tarihi, X, (Çev. Abdülkerim Özyayın), Bahar Yayınları, İstanbul, 1987.
- İnan, Abdulkadir; *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, TTK Yayınları, Ankara, 1986.
- Karahan, Abdulkadir; "Enverî", *DİA*, XI, İstanbul, 1995, ss. 267-268.
- Kılavuz, Ahmet Saim; "Arrâf", *DİA*, III, İstanbul, 1991, ss. 393-394.
- Kortantamer, Samira; "Memlûk Tarihçiliğinde Bir Üslup Unsuru: el-'Acâib vel-Garâib", *Tarih İncelemeleri*, IX, 1994, ss. 69-87.
- Köprülü, Fuat; *Edebiyat Araştırmaları*, TTK Yayınları, Ankara, 1999.
- Köymen, Mehmet Altay; *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, I, TTK Yayınları, Ankara, 2000.
- Makrîzî, *Kitâbu's-Sulûk li-ma'rifeti duveli'l-mülûk*, II, (Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ), Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.
- Mazaheri, Ali; *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, (Çev. Fahriye Üçok), Varlık Yayınları, İstanbul, 1972.
- Merçil, Erdoğan; *Türkiye Selçuklularında Meslekler*, TTK Yayınları, Ankara, 2000.



- Metin, Tülay; "Selçuklular Zamanında Müneccimliğe Dair Bazı Tespitler", *History Studies*, 6/3, April 2014, ss. 239-252.
- Nesevî; *Siretu Celaleddin Mengüberti, Celâlüttin Harezemşah*, (Çev. Necip Asım), İstanbul Devlet Matbası Yayınları, İstanbul, 1934.
- Nizamüddin Şâmî; *Zafernâme*, (Çev. Necati Lugal), TTK Yayınları, Ankara, 1987.
- Nizamülmülk, *Siyâsetname*, (Çev. Mehmet Taha Ayar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.
- Özaydın, Abdulkadir; "İbn Bîbî", *DİA*, XIX, İstanbul, 1999, ss. 379-382.
- Ravendî; *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, II, (Çev. Ahmed Ateş), TTK Yayınları, Ankara, 1999.
- Roux, J. Paul; *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1994.
- Sevim, Ali; *Azîmî Tarihi, Selçuklularla İlgili Bölümler (H.430-538=1038/38-1143/44)*, TTK Yayınları, Ankara, 2006.
- Sevim, Ali; *Biyografilerle Selçuklular Tarihi İbnü'l-Adîm Bugyetü'taleb fî Tarihi Haleb* (Seçmeler), TTK Yayınları, Ankara, 1989.
- Sevim, Ali; *Mir'âtü'z-Zamân fî Târîhi'l-âyân'da Selçuklular*, TTK Yayınları, Ankara, 2011.
- Sevim, Ali; *Zübdetü'l-Haleb Min Târîhi Haleb'de Selçuklular (H.447-521 = 1055-1127)*, TTK Yayınları, Ankara, 2014.
- Sümer, Faruk; "İlhanlı Hükümdarlarından Abaga, Argun Hanlar ve Ahmed-i Celâyir", *Belleten*, III, Nisan 1983, Sayı:206, s. 196.
- Sümer, Necati; "Cahiliye Araplarında Falcılık", *Milel ve Nihal*, 13 (1), s. 134-157.
- Şerefüddin Ali Yezdî; *Emir Timur (Zafernâme)*, (Çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2013.
- Şeşen, Ramazan; *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987.
- Turan, Osman; *Selçuklular ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2008.
- Unat, Yavuz; "Selçuklularda Astronomi Bilimi", *II. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu*, Konya, 19-23 Ekim 2011, s.1-23.
- Usâme İbn Munkız; *Kitabu'l-İtibar, Üsâme İbn Munkız İbn Munkız Haçlılara Karşı*, (Çev. Selahattin Hacıoğlu), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2006.
- Yunîni; *Zeylu Mirâti'z-zemân*, I-III, Dairetu'l-ma'arifi'l-Osmani, Haydarabad, 1954.
- Yusuf Has Hâcib; *Kutadgu Bilig*, (Çev. Reşit Rahmeti Arat), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008.
- Zehebî; *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, XXXIII, (Thk. Omer Abdusselam Tedmuri), Dâru'l-kitâb el-Arabi, Beyrut, 1993.
- Zeyneddin Abdülbasit b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî el-Malafî; *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel* (Thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri), I-IX, El-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2002.

**EXTENDED ABSTRACT**

The ancient Turks have believed that they have gotten news from the future through 'kams'. However they acquired new ways and means of predicting information about the future through contact with other cultures. Astrologer is one of them. For many centuries, this profession became pivotal in matters such as determining auspicious and inauspicious dates and how major events would turn out. Statesmen who wrote works on politics have highlighted the importance of this. For example, Yusuf Has Hâcib attributes the very existence astrologers, on which he confers the title scholar, to the overriding needs mentioned above. In his Siyasatname, on the other hand, the Grand Vizier of the Seljukids Nizamülmülk points out the drawbacks of spending too much time with astrologers.

In medieval ages in Islamic World, astrology was quite prevalent. Astrologers existed under the service of rulers for many centuries. Great Seljukids, Anatolian Seljukids, Khwarezmshahs, Ayyubids, Timur, Mamluks and others acquired astrologers. Great Seljukids sultans consulted astrologers for various reasons. Cagri Bey asked astrologers' opinions shortly before the Serahs war, Tugrul Bey Dandanakan war and Sultan Alp Arslan Manzikert war. Arslan Argun b. Alp Arslan, Rıdvan, son of Tutuş, Mahmud and his father, Muhammed Tapar were also strongly influenced by astrologers and astrology.

Contemporary dynasties of the Seljuks also embraced astrology. Anatolian Seljuk sultans took into account the deductions of the astrologers. Aksungur, the ruler of Aleppo and the father of Usama, historian known İbn Munkız, and Melik Seyfeddin, Nureddin Mahmud b. Zengi's brother and the ruler of Mosul engaged astrologers. However, Sultan Salahaddin Ayyubi didn't believe neither in the astrologers nor in the astrology. Khwarazmshahs gave importance to astrology and astrologers. For instance, during his struggle with the Mongols, Sultan Alaaddin Muhammed Harizmşah was severely compromised through indoctrination by astrologers. Emir Nusreddin Hamza b. Mehmet, the ruler of Nesa, was conversant with the nücüm. The mother of famous historian İbn Bibi, Bibi Müneccime, also served Celaledin Harizmşah for many years. In the following centuries, the vogue for acquiring astrologers continued. Emir Timur did not ignore astrologers either. Three of Emir Timur's astrologers, Seyfeddin Beg and Mevlana Abdullah Lisan and Mevlana Ahmed, stand out. Sultan Ahmed Celayir, who was served by the historian Esterabadi and was an enemy of Timur, was famous for his skill in astrology. Uzun Hasan examined the almanacs prepared by the astrologers. Some Mamluk sultans and their emirs also acted in accordance with the consultations astrologers gave. Yet the records about relationship with Mamluk sultans are mainly based on rumours.

In medieval ages, valuable works were written in the field of astrology. However, the astrology attracted the attention of all segments of society, especially astronomers, doctors, poets, alchemists and historians. Among those, Ravendî, Esterâbadi, Sibt and Mamluk historians had knowledge in astrology. Moreover among the members of dynasties, there were also those who committed to astrology. For example Kutalmış was an expert in astrology and drawn his political destiny according to his astrology knowledge. Arslanşah, the ruler of Kerman, Emir Nusreddin Hamza, the ruler of Nesa, and Sultan Ahmet Celayir also made names in the field.

Furthermore, ancient thoughts about celestial bodies and astrology seem to be mixed into the works of certain historians. Especially Mamluk historians included the exit of the comet and the eclipse of the Moon, which are included in the scope of astrology, in their works. In the East, these two natural events were seen as the harbingers of disaster. The comet has been associated with events such as the onset of the plague, the increase of earthquakes, the change of reign, domination, and death. The lunar eclipse has also been interpreted as the death of an important person.

## Ortaçağ Seramik Sanatı Bağlamında Karacahisar Kalesi Seramikleri\*

Hasan YILMAZYAŞAR<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, ESKİŞEHİR.

\* hyyasar@anadolu.edu.tr

Yunus Emre KARASU<sup>2\*</sup> 

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, BİTLİS

\* karasuyunus@hotmail.com

**Öz-** Karacahisar Kalesi Eskişehir Merkezine 7 km. mesafede, deniz seviyesinden yaklaşık 1010 metre yükseklikte Ankara, İstanbul, Kütahya ve Seyid Gazi yollarına hâkim konumlu bir ortaçağ kalesidir. Konumu itibarı ile son derece stratejik bir kale olan Karacahisar'da arkeolojik verilere göre 7. yüzyıldan itibaren bir iskân olduğu anlaşılmaktadır. 1288 yılında Osman Gazi tarafından fethedilerek Osmanlı topraklarına katılan Karacahisar, kaynaklara göre 1299 yılında ilk hutbenin okunduğu kaledir. Erken Osmanlı yerleşim arkeolojisi ve kuruluş dönemi tarihi açısından son derece önemli bir kale olan Karacahisar'daki ilk bilimsel çalışmalar 1999 yılında yüzey araştırmaları ile başlamış, 2001 yılından itibaren arkeolojik kazılarla devam etmiştir. Karacahisar Kalesi'nde 1999-2015 yılları arasında gerçekleştirilen yüzey araştırmaları ve kazılar ağırlıklı olarak iç sur alanı ile giriş kapısı ve çevresinde gerçekleştirilmiş, mimari doku ile birlikte çok sayıda küçük buluntu ele geçmiştir. Söz konusu çalışmalarda sikkeler ile birlikte en yoğun buluntu grubu seramiklerdir. Tarihsel veriler ve özellikle kalede bulunan sikkelerin referansı ile 14. yüzyılda yoğun bir iskana sahne olduğu anlaşılan kaledeki seramikler de ağırlıklı Erken Osmanlı dönemi özellikleri göstermektedir. Bizans seramikleri ile birlikte Osmanlı Beyliği'nin erken dönemlerine tarihlenen ve geçiş dönemi seramikleri olarak tanımlanan seramik örnekleri de arkeolojik çalışmalarda tespit edilen buluntular arasındadır.

**Anahtar Kelimeler-** Karacahisar, Kale, Osmanlı, Seramik, Ortaçağ, Arkeoloji

### Karacahisar Castle Ceramics in the Context of Medieval Ceramic Art

**Abstract-**Karacahisar Castle is 7 km from Eskişehir Center. It is a medieval castle at an altitude of about 1010 meters above sea, dominating the Ankara, Istanbul, Kütahya and Seyid Gazi roads. It is understood that Karacahisar, which is an extremely strategic castle due to its location, has been inhabited since the 7th century according to archaeological data. Karacahisar, which was conquered by Osman Gazi in 1288 and joined the Ottoman lands, is the castle where the first sermon was read in 1299, according to sources. The first scientific studies in Karacahisar, which is an extremely important castle in terms of early Ottoman settlement archeology and the history of its establishment, started with surface surveys in 1999 and continued with archaeological excavations since 2001. The surveys and excavations carried out in Karacahisar Castle between 1999-2015 were mainly carried out in the inner city wall area, the entrance gate and its surroundings, and many small finds were found together with the architectural texture. Along with the coins, the most dense group of finds in the mentioned studies is ceramics. The ceramics in the castle, which is understood to have been the scene of intense settlement in the 14th century, with the historical data and especially the reference of the coins found in the castle, also show the features of the Early Ottoman period. Along with Byzantine ceramics, examples of ceramics dated to the early periods of the Byzantine and Ottoman Principalities and defined as transitional ceramics are among the finds found in archaeological studies.

**Key Words-**Karacahisar, Castle, Ottoman, Ceramic, Medieval, Archeology

\* Eskişehir Karacahisar Kalesi'nde 1999 yılında yüzey araştırması olarak başlayan bilimsel çalışmalar, 2002-2005 yılları arasında Prof. Dr. Ebru Parman, 2011-2018 yılları arasında Prof. Dr. Erol Altınsapan'ın başkanlığında kazı çalışmaları olarak devam etmiştir. Karacahisar Kazı çalışmaları 2020 yılından itibaren Dr. Öğr. Üyesi Hasan Yılmazyaşar'ın başkanlığında sürdürülmektedir. Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Anadolu Üniversitesi işbirliğinde yürütülen Karacahisar Kalesi kazıları Anadolu Üniversitesi (Proje No: 1906E108 / 2206E052) ve Türk Tarih Kurumu tarafından Bilimsel Araştırma Projesi olarak desteklenmektedir.

## Giriş

Karacahisar Antik dönemden itibaren Dorylaion olarak anılan Eskişehir sınırları içerisinde, kent merkezine yaklaşık olarak 7 km. mesafede bulunan bir kaledir. Antik dönem kaynaklarında Dorylaion, Dorylaeum, Dorlaeum isimleri ile anılan<sup>1</sup> Eskişehir konumu itibari ile önemli yolların kesişme noktasında bulunduğu için tarihsel olay anlatılarında sıklıkla bahsi geçen bir yerleşimdir.<sup>2</sup> Tarihsel kayıtlarda Sarısu ve Porsuk çaylarının kesişme noktasında olduğu belirtilen kentin Antik dönem sınırlarını kesin çizgiler ile tespit etmek mevcut veriler ile mümkün değildir. Strabon tarafından Aizonai, Nakolia, Kotiaecion, Midaecion ile birlikte Frigya Epiktetos'a bağlı kentlerden birisi olarak tanımlanan Dorylaion'un<sup>3</sup> diğer Frigya kentlerinin aksine politik, ekonomik ve dinsel olarak öne çıkan bir kent olmadığı belirtilir.<sup>4</sup> Bizans döneminde ordunun toplanma merkezlerinden birisi olduğu bilinen<sup>5</sup> kentin bu temsiliyetinin Hellenistik dönemden itibaren var olduğu anlaşılmaktadır. Bu tercih Dorylaion'un stratejik konumunun yanı sıra besin kaynakları açısından verimli bir bölgede olması ile ilişkilendirilir. Bizans döneminde kenti koruyan en stratejik kale olan Karacahisar'ın bu dönemde ismini bildiren herhangi bir tarihi kaynak yoktur. Oldukça hareketli bir bölgede yer alan kentin özellikle savunmaya bağlı sınırlarının ve dolayısı ile kenti temsil eden yerleşim nüvesinin değişmiş olması ve bir dönem Dorylaion'un Karacahisar ile sınırlı bir yerleşime dönüşmüş olması mümkündür. Tarihi veriler kentin 8. yüzyıldan itibaren ağırlıklı olarak savaş ve sefer gibi askeri hareketliliklerde son derece aktif bir rol aldığı ortaya koymaktadır<sup>6</sup>. Bu rolü Bizans askeri siteminde Dorylaion'un Malagina'dan sonra Anadolu'ya açılan ikinci aplekta olması ile doğrudan bağlantılıdır<sup>7</sup>. Özellikle 11. ve 12. yüzyılda Bizans ile Selçuklu Devletleri arasındaki hakimiyet mücadelelerinin merkezinde alan kent, sınır hattındaki konumu sebebi ile bu mücadelelerden doğrudan etkilenmiştir. Kent I. Haçlı seferinde haçlı orduları ile Selçuklu ve Türkmen askerlerinden oluşan ordu

arasındaki savaşın gerçekleştiği yedir<sup>8</sup>. Miryokefalon savaşı öncesi ve sonrasında hem Bizans hem de Selçuklu açısından son derece stratejik ve önemli bir kale olarak ön plana çıkan ve kaynaklarda Dorylaion Kalesi olarak anılan<sup>9</sup> kale Karacahisar olmalıdır. Bugüne kadar kalede gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar sonucunda elde edilen veriler Karacahisar'ın 7. yüzyılın başından itibaren iskana sahne olduğu, 9.- 10. ve 11. yüzyıllarda bu iskanın devam ettiğine işaret etmektedir<sup>10</sup>. 12. ve 13. yüzyıl boyunca Bizans ve Selçuklu arasında sınır konumundaki stratejik önemini sürdüren Karacahisar'ın bu yüzyıllarda ne tür tarihsel olaylara maruz kaldığını ve kalenin hangi uygarlıklara ev sahipliği yaptığını kaynaklar üzerinde takip etmek mümkün değildir.

Osmanlı kroniklerinde 1288 yılında<sup>11</sup> Osman Gazi döneminde Bizans'tan fethedilen ve 1299 yılında ilk hutbenin okunduğu, ilk pazarın kurulduğu ve ilk verginin uygulandığı kale olarak bahsedilen<sup>12</sup> Karacahisar tarihsel verilere göre Fatih Sultan Mehmed dönemine kadar oldukça yoğun bir iskana sahne olmuştur.<sup>13</sup> Kaledeki arkeolojik çalışmalar sonucunda tespit edilen sikkeler<sup>14</sup> Karacahisar'ın özellikle I. Murad döneminde bölge tarihi açısından stratejik bir rol üstlendiğine işaret etmiştir. Bu bağlamda bir Osmanlı yerleşimi olarak Karacahisar Kalesi ağırlıklı olarak 14. yüzyılda son derece aktif bir kent olarak ön plana çıkmaktadır.

Temsil ettiği tarihsel dönem itibari ile kaledeki seramikler Osmanlı seramik sanatının ortaya çıkışı ve gelişimi açısından önemli veriler sunma potansiyeline sahiptir. Konumuz kapsamında 1999-2015 yılları arasında kaledeki kazılarda bulunmuş, Bizans, geçiş dönemi, beylikler dönemi ve erken Osmanlı seramiklerinin yanı sıra ithal seramik örnekleri de ele alınmıştır. Söz konusu seramikler ağırlıklı olarak yayınlara konu olmamış örneklerden oluşmakla birlikte, söz konusu dönem seramik buluntularının bütüncül olarak tanımlanmasına yönelik olarak yayınlara konu olmuş sınırlı sayıda örnekler de bu çalışmada yer verilmiştir.<sup>15</sup> Kazıma, boyalı kazıma,

<sup>1</sup> Erkan İznik, "Eski Çağda Sessiz Bir Anadolu Kenti Dorylaeum", *Kepikeç*, S. 15, 2003, s. 65

<sup>2</sup> Eskişehir Kuzeyden Kilikya'ya giden ticaret yolu ile batıdan gelerek Ankara'ya ulaşan kral yolunun önemli noktalarından birisi olarak yorumlanır. Bknz. İznik, "Eski Çağda Sessiz...", s. 66, Ayrıca bknz. Erkan İznik, "Roma İmparatorluk Döneminde Dorylaeum'un Genel Görüntüsü", *I. Uluslararası Düünden Bugüne Eskişehir Sempozyumu Siyasal, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Yapı*, (12-15 Mayıs 2004), Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, (Eskişehir 2004), s. 370-371

<sup>3</sup> Strabon, *Geographika: Antik Anadolu Coğrafyası*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2000, s. 81

<sup>4</sup> İznik, "Eski Çağda Sessiz...", s. 72, 75.

<sup>5</sup> Cüneyt Güneş, *Bizans Anadolu'sunda Askeri ve İdari Bir Sistem: Tema Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2021, s. 125.

<sup>6</sup> Kent MS 742, 970, 1069 ve 1073 yıllarındaki isyanları bastırmak için sefere çıkan Bizans ordusunun, 778, 837, 877 yıllarında ise Anadolu'ya yapılan sefer sırasında İmparator ve ordunun konakladığı alan olarak kaynaklarda yer bulmuştur. Bkz. Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, çev. Harry Turtledove, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1982, s. 105, 138; Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Haz. I. Bekker, Impensis Ed. Weberi, Bonn, 1838, s. 126; John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History: 811-1057*, 3. Çev. John Wortley, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 76, 140, 279; Mikhael Attaleiates, *Tarih*, Çev. Bilge Umar, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2008, s. 131, 189.

<sup>7</sup> Güneş, "Bizans Anadolu'sunda Askeri...", s. 125.

<sup>8</sup> Işın Demirkent, *I. Kinnamos, Ioannes Kinnamos'un Historia'sı (1118-1176)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2020, s. 63, dipnot 70.

<sup>9</sup> Niketas Khoniates, *Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri) Niketas*, Çev. F. Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2020, s. 121, 131, 133.

<sup>10</sup> Erol Altınsapan, Zeliha Demirel Gökalp, Hasan Yılmazyaşar ve Ali Gerengi, "2011-2014 Kazıları Işığında Eskişehir Karacahisar Kalesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 3, S. 10, 2015, s. 627.

<sup>11</sup> Aşıkpaşazade, *Osmanlı Tarihi (1285-1502)*, Haz. Necdet Öztürk, 1. Baskı, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2013, s. 16-17.; Mehmed Neşri,

*Cihannümâ - Osmanlı Tarihi (1288-1485)*, Haz. N. Öztürk, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2008, s. 42.

<sup>12</sup> Aşıkpaşazade, *Osmanlı Tarihi...*, s. 28-31; Neşri, *Cihannümâ...*, s. 52-54; Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi: Osmanlı Tarihi (1288-1502)*, Haz. N. Öztürk, Bilge, Kültür Sanat, İstanbul 2014, s. 14

<sup>13</sup> Karacahisar Kalesi'nin Fatih Dönemi sonrasında terk edildiğine dair arşiv kaydı için bknz. Doğru, Halime, "Karacahisar Kalesi ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundaki Önemi", *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 1 S.1, 2001, s. 121-122. Halil İnalçık, "Karacahisar / Karacaşehir Üzerinde Bir Belge", *VIII. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi*, Ed. Nurcan Abacı, Lulu Press, Morrisville, 2006, s. 9-12.

<sup>14</sup> 2019-2021 yılları arasındaki kazı çalışmalarının yoğunlaştığı sarnıçta toplamda 780 adet sikke ele geçmiştir; okunabilir durumdaki 495 sikkeden 200'ünün I. Murad'a ait olduğu anlaşılmıştır. Kalede tespit edilen sikkeler ağırlıklı olarak Erken Osmanlı dönemi sultanlarına ait olup, Fatih Sultan Mehmed dönemi sonrasında sikkelerin yok denecek kadar az olduğu anlaşılmaktadır. Karacahisar Kalesi'nde 2015 yılı öncesindeki kazılarda ele geçen sikkeler de bahsi geçen tespitleri destekleyen veriler sunmuştur. Bknz. Erol Altınsapan ve Ali Gerengi, "Eskişehir Karacahisar Kalesi Kazı Çalışmalarında Bulunan Bir Grup Sikke", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 5 S. 58, 2017, s. 1-9.

<sup>15</sup> Karacahisar Kalesi seramikleriyle ilgili günümüze kadar yapılan yayınlara için bakınız: Muradiye Bursalı, *Eskişehir Karacahisar Kalesi Sgraffito Dekorlu Ortaçağ Seramikleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2007; Muradiye Öztaşkın, "Eskişehir Karacahisar Kalesi Ortaçağ Seramiklerinden Bir Grup: Yeşil ve Erguvan Lekeli Seramikler", *XIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (14-16 Ekim 2009)*, Ege Yayınları, İstanbul 2010, s. 525-535.; Meydan Palalı, *Eskişehir Karacahisar Kalesi 2011-2014 Yılları Kazı Buluntuları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2015.; Erol Altınsapan ve Meydan Palalı, *Osmanlı Beyliğinin Kurulduğu Yer, Eskişehir Karacahisar Kalesi Kazı Buluntuları (2011-2014)*, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2018. Çalışmamızda Kat. No. 75, 77, 82, 85, 88, 90, 92, 94, 97, 98 olan örnekler Muradiye Öztaşkın, Kat. No. 72, 113, 114, 115 örnekler ise Erol Altınsapan ve Meydan Palalı tarafından yayımlanmıştır.

akıtma, astar boyama ve sıraltı boyamalı seramiklerin ağırlıklı olarak 13. yüzyıl sonu ile 15. yüzyıl başına ait olduğu anlaşılmıştır. Türkiye’de Erken Osmanlı dönemine odaklanan arkeolojik kazı çalışmalarının son derece az olması kaledeki çalışmalarda ortaya çıkarılan diğer buluntu grupları ile birlikte seramiklerin sonuçlarını önemli kılmaktadır. Bu bağlamda ele aldığımız seramik gruplarının ortaya koyduğu sonuçlar tarihi belgelerdeki veriler ile kalede bulunan sikkelerin referans ettiği bilgileri teyit etmiş, bilinen dönem seramiklerine yeni örnekler sunmuştur.

Bizans’tan Osmanlı’ya geçiş sürecinin en iyi temsillerinden birisi olan kaledeki seramiklerinin tespit ve tanımı Anadolu seramik sanatının anlaşılması bakımından da büyük önem arz etmektedir. 15. yüzyıldan itibaren büyük ölçüde terkedildiği ya da nüfusun önemli bir kısmının kaleden ayrıldığı yönündeki tarihsel veriler dikkate alındığında kazısı yapılan mekanlarla bağlantılı olarak buluntuların dönem, tür ve kalitelerindeki farklılıkların sebepleri daha iyi anlaşılmaktadır. 1999-2015 yılları arasında ağırlıklı olarak iç sur alanında kazı çalışmalarının sürdürülmesi ve kazısı yapılan alanların henüz kalenin %10’luk bir kısmını temsil ettiği göze alındığında kazı çalışmalarının ilerleyen süreçlerinde ortaya çıkması olası yeni bulguların farklı sonuçlara kaynaklık etmesi mümkün görülse de yaklaşık 20 yıldır aralıklarla devam eden kazılarda bulunan sikkeler ve seramiklerin dağılımı tarihsel bağlamda ortak bir kronoloji sunmaktadır. Seramik örnekleri özelinde de 1999 ile 2021 yılları arasındaki kazılarda ortaya çıkan örneklerin form, biçim, tür, teknik ve bezeme kompozisyonları bağlamında paralel bir çizgi sunması ileriki çalışmalarda mevcut verileri teyit edecek örneklerin sayısının artacağı yönünde bir çıkarıma kaynaklık etmektedir.

### 1. Kazı Çalışmaları<sup>16</sup>

Karacahisar Kalesi Osmanlı Beyliği’nin kuruluş sürecindeki etkin rolü dolayısıyla tarih araştırmalarında sıklıkla bahsedilen bir yerleşim olmasına karşın alan araştırmaları bağlamında ilk bilimsel çalışmalar 1999 yılında başlamıştır. Prof. Dr. Halil İnalçık’ın girişimleri ile Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşunun 700. yılını temsil eden 1999 yılında Anadolu Üniversitesi’nden öğretim üyelerinin yürütücülüğünde kalede bir yüzey araştırması gerçekleştirilmiştir. Söz konusu yüzey araştırması sonucunda kalenin yüzeyden izlenebilen dokusu ana hatları ile tanımlanmış, XIV. yüzyıl Bizans seramikleri olarak tanımlanan sgraffito teknikli parçalar ile Milet işi seramik örneklerinin varlığı bildirilmiştir.<sup>17</sup>

Karacahisar Kalesi’nde ilk kazı çalışmaları 2000-2001 yıllarında Eskişehir Arkeoloji Müzesi Müdürlüğü başkanlığında ve Prof. Dr. Ebru Parman’ın bilimsel danışmanlığında başlamıştır. Bu çalışmalarda alanın topografik planı çıkarılmış, bazı alanlarda temizlik çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Bahsi geçen çalışmalarda geç Bizans ve erken Osmanlı dönemlerine tarihlenen seramik örneklerinin yanı sıra bazı maden objeler ile birlikte az sayıda sikkeler tespit edilerek belgelenmiştir. Çalışmalarda ayrıca Antik dönem ve Bizans dönemine tarihlenen bazı mimari plastik parçaların varlığı kayda geçmiştir.<sup>18</sup>

2002 yılından itibaren Bakanlar Kurulu kararlı kazı olarak Prof. Dr. Ebru Parman’ın başkanlığında devam eden kazı çalışmaları 2005 yılına kadar sürdürülmüştür. Ağırlıklı olarak giriş kapısı çevresi ve iç sur alanında lokal bir alanda gerçekleştirilen kazı çalışmalarında, giriş aksında ana giriş kapısının eşığı tespit edilmiş, iç sur alanında bazı mekanlar açığa çıkarılmıştır. Bahsi geçen dönemde çok sayıda seramik parça tespit edilmiş, söz konusu parçaların sgraffito seramikler,<sup>19</sup> tek renk sırlı seramikler<sup>20</sup>, Osmanlı dönemi seramikleri<sup>21</sup> ve sırsız seramikler<sup>22</sup> olmak üzere dört grupta olduğu bildirilmiştir.<sup>23</sup>

Prof. Dr. Ebru Parman’ın emekliliği sonrasında 2009 yılına kadar ara verilen kazı çalışmalarına 2009 yılında Eskişehir Arkeoloji Müzesi Müdürlüğü başkanlığında ve Prof. Dr. Erol Altınsapan’ın bilimsel danışmanlığında yeniden başlanmıştır. 2009 yılında gerçekleştirilen kazı çalışmalarında giriş cephesine paralel uzanan iç sur duvarı giriş kapısı ve çevresindeki bazı mekanlar ile kalenin iç bölgesinde sarnıca yakın konumlu çok bölümlü bir mekânda kazı çalışmaları gerçekleştirilmiştir.<sup>24</sup>

2011 – 2014 yılları arasında Bakanlar Kurulu kararlı ve Prof. Dr. Erol Altınsapan’ın başkanlığında kazı çalışmaları sürdürülmüştür. 2011 yılında iç sur duvarına bitişik mekanları tanımlayan X ve Y açmaları ile kale içerisinde Z alanı olarak tanımlanan mekânda kazı çalışmaları gerçekleştirilmiş, 2012-2014 kazı sezonlarında da bahsi geçen alanlardaki mekanların tespitine yönelik çalışmalar sürdürülmüştür. Bahsi geçen süreçte gerçekleşen kazı çalışmaları sonucunda iç sur duvarı ile kalenin giriş cephesi arasında birbirine bitişik olarak harçsız yığma duvar şeklinde inşa edilmiş çok sayıda mekânın varlığı anlaşılmıştır. İç sur duvarına yaslanan mekanlara giriş yönünde paralel konumlu yine birbirine bitişik konumlu çok sayıda mekânın varlığı ve karşılıklı mekanlar arasında bir sokak dokusunun oluşturulduğu anlaşılmıştır. Söz konusu mekanların büyük kısmında yer alan ocaklar söz konusu kazıların önemli bulguları arasındadır. 2011-2014 yılları arasındaki kazılarda sikkeler, seramik, maden, ahşap, taş, kemik ve camlardan oluşan çok sayıda küçük buluntu eser tespit edilmiştir. Bahsi geçen kazı sezonlarında ele geçen seramiklerin form, bezeme, hamur, sır ve renk özellikleri bağlamında geçmiş dönem kazılarında ele geçen seramikler ile benzer nitelikte olduğu belirtilmektedir. Ayrıca tabak, kase, testi ve pişirme kaplarının sayıca yoğun olarak ele geçtiği, kırmızı hamurlu ve sırsız testi ile kupalar, tek renk yeşil-sarı sırlı kase ve tabaklar, mavi – beyaz tabaklar, beyaz hamurlu fincanlar, kahverengi hamurlu pişirme kapları, sarı, yeşil ve kahverengi sgraffito teknikli tabak ve kaselerin kazı çalışmaları sırasında yoğun ele geçen seramik grupları olduğu bildirilmiştir<sup>25</sup>.

2015-2018 yılları arasında yayın çalışmaları sebebi ile kazı çalışmalarına ara verilmiş, 2019 yılında Eskişehir Arkeoloji Müzesi Başkanlığı’nda Dr. Öğr. Üyesi Hasan Yılmazyaşar’ın bilimsel koordinatörlüğünde çalışmalar yeniden başlatılmıştır. Karacahisar Kalesi Kazıları 2020 yılından itibaren Cumhurbaşkanlığı kararlı 12 aylık statüde Dr. Öğretim Üyesi Hasan Yılmazyaşar’ın başkanlığında sürdürülmektedir.

<sup>16</sup> Bu çalışmada ele alınan seramiklerin tespit edildiği 1999-2014 yılları arasındaki çalışmaların kazı başkanlıklarını yürüten Prof. Dr. Ebru Parman ile Prof. Dr. Erol Altınsapan’a, buluntuların çizim ve fotoğraflanmasındaki desteklerinden dolayı Karacahisar Kale kazısı ekip üyeleri Türk Tarih Kurumu uzmanları Nurten Kanbur, Mert Keke, Duygu Yıldız Köprülü, Songül Akelma, Aleyna Bayraktar’a ve kazı çalışmalarında emeği geçen tüm ekip üyelerine çok teşekkür ederiz.

<sup>17</sup> Halime Doğru, “Osman Bey’in İlk Fethi: Karacahisar Kalesi Yüzey Araştırması 1999”, *18. Araştırma Sonuçları Toplantısı, 1. Cilt*, s. Ankara 2001, s. 44.

<sup>18</sup> Ebru Parman, “Eskişehir Karacahisar Kalesi 2001 Yılı Kazı Çalışmaları”, *24. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Ankara 2003, s. 69-79.

<sup>19</sup> Ebru Parman, Canan Parla ve Muradiye Bursalı, “Eskişehir Karacahisar Kalesi 2005 Yılı Kazı Çalışmaları”, *28. Kazı Sonuçları Toplantısı*, C. 2, Ankara 2007, s. 10, r. 5.

<sup>20</sup> Ebru Parman, vd., “Eskişehir Karacahisar Kalesi...”, s. 11, r. 6.

<sup>21</sup> Ebru Parman, vd., “Eskişehir Karacahisar Kalesi...”, s. 11, r. 7.

<sup>22</sup> Ebru Parman, vd., “Eskişehir Karacahisar Kalesi...”, s. 11, r. 8.

<sup>23</sup> Ebru Parman, “Eskişehir Karacahisar Kalesi...”, s. 3.

<sup>24</sup> Altınsapan ve Palalı, Osmanlı Beyliğinin Kurulduğu Yer..., s. 14

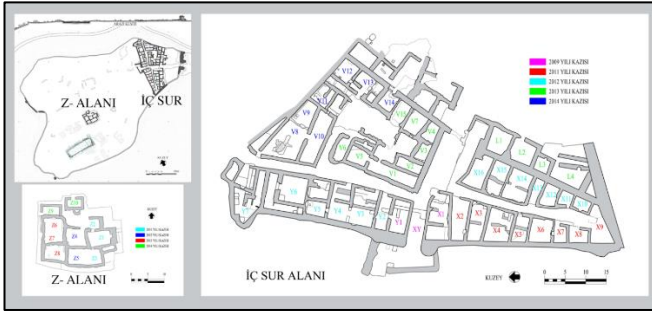
<sup>25</sup> Altınsapan, vd., 2011-2014 Kazıları Işığında Eskişehir..., s. 621- 633; Altınsapan ve Palalı, Osmanlı Beyliğinin Kurulduğu Yer..., s. 14-15, 173-188.



Görsel 1. Karacahisar Kalesi Hava Fotoğrafı

## 2. Karacahisar Kalesi Seramikleri (1999-2014)

1999-2014 yılı kazı çalışmalarında ele geçirilen seramikler tek renk sırlı, kazıma, boyalı kazıma, astar boyama ve sıraltı boyama bezeme teknikleriyle yapılmıştır. Bahsi geçen farklı teknikleri temsil eden seramik örnekleri hamur, sır, bezeme ve form özellikleri dikkate alınarak incelenmiştir. Anadolu'da ve çevresindeki bölgelerde geniş bir dağılım alanı sahip olan Milet işi seramikler ile diğer buluntuların benzer ve farklı yönlerinin belirlenmesi konumuz açısından da büyük öneme sahiptir. Bu sebeple Karacahisar Kalesi seramikleri bir bütün olarak değerlendirilmiştir.



Görsel 2. Karacahisar Kalesi Kazı Alanı ve Açmalar (1999-2014)

### 2.1. Tek Renk Sırlı Seramikler (Tablo 1-3)

Karacahisar Kalesi tek renk sırlı seramiklerinde mika, kireç, kum katkı maddelerinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Az sayıda örnekte katkı maddesi olarak taşçık kullanıldığı anlaşılmaktadır. Katkı boyutu, miktarı ve dağılımı açısından benzerlik gösteren örnekler açık kırmızımsı kahverengi (2.5 YR 6/4), açık kırmızı (2.5 YR 6/6, 2.5 YR 6/8, 2.5 YR 7/6, 2.5 YR 7/8, 10 R 6/8), beyaz (2.5 YR 8/1, 10 R 8/1, N), kırmızımsı sarı (5 YR 6/6, 5 YR 7/6, 5 YR 7/8), pembe (5 YR 8/4), kırmızı (10 R 4/8, 10 R 5/6) gibi hamur renklerine sahiptir. Seramikler ağırlıklı olarak farklı tonlarda yeşil renkli olmakla birlikte kahverengi, turkuaz, lacivert ve hardal sarısı sır rengine sahip az sayıda örnek de mevcuttur. Kahverengi ve hardal sarısı sırlı örnekler oldukça parlak olup, bazı turkuaz ve yeşil renk sırlı örneklerde de benzer parlaklık göz çarpmaktadır. İç ve dış yüzeyi aynı ve farklı renkli sıra sahip örneklerde benzer form özellikleri görülmektedir. Kase, tabak, testi, küp gibi kap türlerinin sıklıkla kullanıldığı örneklerde ağız ve dip formları dışa veya içe çekik kenarlıdır. Kaseler 9-40 cm (Tablo I: 1-14, 37, 39, 41, 42, 45)

tabaklar 18-30 cm (Tablo I: 15-16, 38; Tablo II: 47-49), testiler 8-10 cm (Tablo I: 17-18; Tablo 2: 52, 53), küpler 8-18 cm (Tablo I: 19-20, 43) arasında farklı ağız çaplarına, dip parçaları ise 4-10 cm arasında (Tablo I: 23-32) değişken ölçülere sahiptir. Kase ve tabak kap türlerinin genellikle 20-30 cm arasında standart boyutlarda ağız çapına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Tek renk sırlı seramiklerde dip parçalarının iç yüzeyinde baskı tekniğiyle yapılmış tek, iç içe iki ve üç daireden oluşan bezemeler yer almaktadır. Ayrıca Milet işi tek renk sırlı seramiklerde kalıpla ve yer yer oyma tekniğiyle yapılmış birbirine paralel dikey çizgisel şeritlerden oluşan kompozisyonlar bulunur. Kalıpla yapılmış birbirine paralel şeritlerden oluşan çizgilerle bezenen Milet işi tek renk sırlı seramiklerin dip kısmında da daire şeklinde baskı bezemeler yer almaktadır. Milet işi tek renk sırlı bahsi geçen grubu temsil eden örneklerle Karacahisar Kalesi'nde yoğun olarak karşılaşılmaktadır. Kazı çalışmalarında az sayıda ele geçirilen geometrik kompozisyonların yer aldığı kalıp baskı tekniğiyle yapılmış ve sırlanmış testi gövde parçaları da bulunmuştur. (Kat. No. 34-36) Yapılan çalışmalarda su yeşili sırlı bir seledonda ele geçirilmiştir. (Kat. No. 56) Seramiğin dip parçasının iç yüzeyinde baskı tekniğiyle yapılmış daire şeklinde bir şeritle çevrelenen natüralist bitkisel bir bezeme yer almaktadır. Seledonda görülen form özelliği ve dip parçasının iç yüzeyinde yer alan dairenin tek renk sırlı seramiklerle benzerliği oldukça dikkat çekici olup, ayrıca benzer sır rengi Karacahisar'daki tek renk sırlı seramik örneklerinde de görülmektedir.

### 2.2. Kazıma (Tablo 4)

Kazıma bezeme örnekleri az sayıda ele geçirilmekle birlikte genellikle tabak ağız parçalarının iç kısmında belirli aralıklarla yerleştirilmiş birbirine paralel yatay şeritlerden oluşan bezemelerde görülmektedir. Mika, kireç, kum, taşçık katkı maddelerinin kullanıldığı bu grup seramikler açık kırmızı (2.5 YR 6/6, 2.5 YR 6/8, 2.5 YR 7/6, 2.5 YR 7/8) hamurludur. Kazıma bezemeli seramiklerde kalın ve ince uçlu aletlerle yapılmış olan iki farklı bezeme türü görülmektedir. İnce uçlu aletin yuvarlak sivri, kalın uçlu olanın ise tornavida benzeri yatay ve sivri uçlu olduğu bezemelerdeki kıvrımlardan anlaşılmaktadır. Kalın kazıma bezemeli örneklerin ağırlıklı olarak yeşil sırlı tabak formlarının ağız kenarında yer alan bordür içerisinde birbirine paralel şekilde belirli aralıklarla yerleştirilmiş iki, üç, dört, beş ve altı dikey çizgiden oluşmaktadır. İnce kazıma bezemeler ise az sayıdaki dip parçasında helezonik kıvrımlar şeklinde kullanılmıştır. Kazıma bezemeli kaseler 10-22 cm (Tablo IV: 57-59), tabaklarda 22-32 cm arasında (Tablo IV: 60-68) farklı ağız çaplarına sahiptir. Kazıma bezemeli seramiklerde bezemeler ağırlıklı olarak iç yüzeyde kullanılmakla birlikte bazı kase örneklerinin dış yüzeyinin ağız kısmında da görülebilmektedir. Seramiklerde helezonik kıvrım, kafes tarama ve çeşitli çizgisel bezemelerden oluşan geometrik ve çok yapraklı çiçek motiflerinden oluşan bitkisel bezemeler yer alır. Bu grup örneklerde bezeme anlayışının genel olarak daha sade olduğu ve kompozisyonların ağırlıklı olarak seramiklerin ağız kısmında yer alan bordürde birbirini tekrar eder şekilde yerleştirildiği görülmektedir.

### 2.3. Boyalı Kazıma (Tablo 5)

Boyalı kazıma bezemeli seramikler tek renk sırlı seramikler gibi en yoğun buluntu gruplarından birini oluşturmaktadır. Bu grup seramiklerde mika, kireç, kum katkı maddelerinin kullanıldığı, hamurlarının açık kırmızı (2.5 YR 6/6, 2.5 YR 6/8, 2.5 YR 7/6, 2.5 YR 7/8) ve kırmızımsı sarı (5 YR 7/6) renkli olduğu anlaşılmaktadır. Kaseler 14-28 cm (Tablo V: 72-78), tabaklar 20-38 cm (Tablo V: 79-92) arasında ağız çaplarına sahipken dip parçaları 4-9 cm (Tablo V: 96-114) arasında farklı ölçülere sahiptir. Bu teknikte yapılan seramiklerde motif ve kompozisyonların kazıma tekniğiyle (ince-kalın) yapıldığı yeşil, ergüvan (kahverengi?), hardal sarısı boyaların ise kompozisyonların iç ve dış yüzeylerinde tamamlayıcı bir öge

olarak kullanıldıkları görülür. Ayrıca boyama renklerin yeşil-kahverengi, yeşil-erguvan(?)<sup>26</sup>, yeşil-hardal sarısı şeklinde genellikle iki renkli olarak kullanıldıkları görülmektedir. Boyalı kazıma teknikli seramiklerde helezonik kıvrım, tarama, üçgen, çokgen ile düz, dalgalı ve zikzaklı çizgisel bezemeli geometrik ve çok yapraklı çiçek, palmet gibi bitkisel bezemeler kullanılmıştır. Ayrıca özellikle dip kısmını da kapsayan gövdeye yerleştirilen kompozisyonların merkezde çarkifelek motifini andıran şekilde birleştirildiği de görülmektedir. Genellikle kase ve tabaklarda görülen boyalı kazıma bezemeli seramiklerde yer alan bezemelerin kompozisyon ve üslup açısından benzerinin bir testi dış yüzeyine yapılması da oldukça dikkat çekicidir. (Kat. No. 115)

#### 2.4. Astar Boyama (Tablo 6)

Astar boyama bezemeli seramikler kazı çalışmalarında az sayıda ele geçmiş olup, bezeme tekniği ve işçilik bakımından oldukça kaliteli örneklerdir. Mika, kireç, kum katkılı hamurlar açık kırmızı (2.5 YR 7/6, 2.5 YR 7/8) renklidir. Parlak sırlı bu grup örneklerde palmet ve sitilize bitkisel bezemeler; üçgen, dalgalı ve düz çizgilerden oluşan geometrik bezemeler; yazı taklidi kompozisyonlar yer almaktadır. Bu grup bezemelerde özellikle kapalı formu testilerde ve dip parçalarında yer alan kompozisyonların astarın akıtılması şeklinde yapılmış olduğu da görülmektedir. Bu grup örneklerde diğer astar boyama tekniklerine göre astarlı kısmın daha kabarık olabildiği de anlaşılmaktadır. Bazı örneklerde ise astarlı kısımlar seramik yüzeyinden kopmuş şekildedir. Keskin hatlı ve ustaca yapılan bu grup bezemelerde kompozisyonların daha ince konturlu ve yoğun olarak yapıldığı örnekler de mevcuttur.

#### 2.5. Akıtma (Tablo 7)

Konumuz kapsamında incelenen az sayıda örnek akıtma tekniklidir. Mika, kireç, kum katkılı maddesinin kullanıldığı seramikler kırmızımsı kahverengi (2.5 YR 4/3) ve açık kırmızı (2.5 YR 7/8) hamur renklidir. Bu grupta boyamaların fırça yardımıyla yapıldığı örnekler de mevcuttur. Ayrıca yeşilimsi krem sırlı bir örnekte oldukça geniş bir alana yayılan kahverengi boyama bezemenin sır olabileceği düşünülmektedir. Sarımsı krem sır içerisinde yer alan kahverengi sır olabileceği düşünülen rengin seramik dış yüzeyinde de görülmesi mevcut düşünceyi desteklemektedir. Ancak yapılacak analiz çalışmalarının bu duruma netlik kazandıracığı düşünülmektedir.

#### 2.6. Sırlı Boyama (Tablo-8-10)

Bu grupta renksiz şeffaf sıraltına turkuaz, renksiz şeffaf sıraltına lacivert ve sıraltına bir, iki veya çok renkli boyama bezemeli (Milet işi) seramikler bulunmaktadır. Milet işi ve renksiz şeffaf sıraltına turkuaz renkli örneklerde mika, kireç, kum, taşçık katkıdır. Turkuaz boyama bezemeli örneklerde açık kırmızı (2.5 YR 7/6), kırmızı (10 R 5/8), açık kırmızı (10 R 6/6); lacivert boyalı örneklerde beyaz (N); Milet işi örneklerde ise açık kırmızı (2.5 YR 7/6, 2.5 YR 7/8) ve kırmızımsı sarı (5 YR 6/6, 5 YR 7/6) hamur renkleri görülmektedir.

Renksiz şeffaf sıraltına turkuaz renkli boyama bezemeli örnekler ağız ve dip parçalarından oluşmakla birlikte formları tespit edilebilenler arasında tabaklar sıklıkla tercih edilmiştir. Yoğun olmayan sitilize bitkisel ve yazı taklidi bezemelerle yapılan kompozisyonlar dışında dip parçalarının iç yüzeylerinde baskı tekniğiyle yapılmış daireler yer almaktadır. Tek renk sırlı seramiklerde kullanılan turkuaz renk ve daire şeklinde baskı bezemeler sırlı boyamalı örneklerde de

kullanılmıştır. Keskin hatlı olmayan bezemelerde kompozisyonlar kabaca oluşturulmuştur. (Tablo-8)

Renksiz şeffaf sıraltına lacivert renkli seramiklerde kase ve tabaklardan oluşan kap türleri görülmektedir. Seramiklerin ağırlıklı olarak iç yüzeyinde, yer yer dış yüzeyinde de bezeme kullanılmıştır. Natüralist bitkisel kompozisyonlar yanı sıra geometrik ve yazı taklidini andıran bezemeler de dikkat çeker. Keskin hatlı olmayan bu grup bezemelerde kompozisyonların algılanması güç olup bezemeler kalın ve ince uçlu çeşitli aletlerle yapılmış olmalıdır. (Tablo-9)

Milet işi seramiklerde renksiz şeffaf sıraltına tek renkli, iki renkli ve çok renkli boyama bezemeler yer alır. Tek renk boyama bezemelerde siyah, lacivert; iki renk boyama bezemeli örneklerde siyah-lacivert, siyah-turkuaz; çok renkli boyama bezemeli örneklerde siyah-lacivert-turkuaz renkler tercih edilmiştir. Bu grup seramiklerde ağırlıklı olarak tek ve iki renk boyama bezemeli kompozisyonlar/düzenlemeler görülmektedir. Ayrıca turkuaz sıraltına siyah renkli olarak yapılmış örnekler de mevcuttur. Milet işi seramiklerde bezemeler genellikle iç yüzeye, az sayıda örnekte dış yüzeye de uygulandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca iç yüzeyi sırlı boyama bezemeli bazı örneklerin dış yüzeyleri turkuaz, yeşil gibi tek renk sırlı kaplanarak bezemiştir. Natüralist bitkisel kompozisyonların sıklıkla tercih edildiği bu grup seramiklerde helezonik kıvrım ile düz ve dalgalı çizgiler de sıklıkla tercih edilmiştir. Bezeme ve kompozisyon özellikleri dikkate alındığında incelenen Milet işi seramiklerin ilk dönem (14. yüzyıl ortası-15. yüzyıl başı) örneklerinden olması muhtemeldir. Bazı örneklerde motiflerin konturlarının çizilerek içlerinin doldurulduğu bazıları ise doğrudan çizildiği anlaşılmaktadır. Bu grup örneklerin özellikle sırlı boyama ve bezeme özellikleri dikkate alındığında Karacahisar Kalesi'nde ele geçirilen diğer bezeme örneklerinde de açık bir etkisi hissedilmektedir. (Tablo-10)

#### Değerlendirme

Karacahisar Kalesi'nde 1999-2015 yılları arasında bulunan seramik örneklerinde tek renk sırlı, kazıma, boyalı kazıma, astar boyama, akıtma ve sırlı boyama bezeme tekniklerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Astar boyama ve akıtma bezemeli örneklere nazaran diğer bezeme tekniklerinin uygulandığı seramik buluntuların sayıca çokluğu dikkat çekicidir. Kazı çalışmalarında ele geçirilen Ortaçağ seramiklerinde kırmızı ve beyaz renkli olmak üzere iki farklı hamur kullanıldığı anlaşılmıştır. Milet işi seramikler de dahil olmak üzere farklı bezeme tekniklerinin görüldüğü örnekler genel olarak mika, kireç, kum katkılı olup kırmızı renkli hamur yapısına sahiptir. İthal olarak bölgeye geldiği kesin olarak anlaşılan gözenekli, gevşek dokulu beyaz hamurlu sırlı boyama örnekleri diğerlerinden ayrılmaktadır. (Kat. No. 129-138) Bahsi geçen ithal örneklerin hamur özellikleri yanı sıra sır kalitelerinde de yer yer farklılıklar bulunmaktadır.

Bizans örnekleriyle benzer özellikler gösteren seramiklerde ve Beylikler dönemine ait tek renk sırlı, boyalı kazıma, astar boyama örneklerde yer yer parlak sır renkleri kullanıldığı görülmektedir. Bu örneklerin sır özelliklerindeki paralellik ise seramiklerin birbirleri ile çağdaş ve aynı bölgede üretilmiş olabileceklerini düşündürmektedir. Günümüzde parlak kurşun olarak ifade edilen sırın Bizans seramiklerinde kullanıldığı yönünde literatürde bir dil birliği bulunur. Ancak Karacahisar Kalesi kazı çalışmalarında ele geçirilen geçiş dönemi ve Osmanlı dönemi örneklerinde de benzer şekilde oldukça parlak sırların kullanıldığı anlaşılmıştır. Ayrıca Anadolu Selçuklu dönemi Komana ve Memlûk dönemi Malatya seramiklerinde de

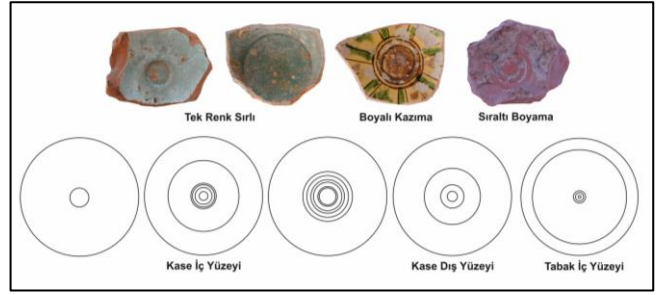
<sup>26</sup> Erguvan olarak tanımlanan rengin pişme derecesiyle ya da farklı renklerin kullanılmasıyla bağlantılı olarak pathcan moru ve açık kahverengine dönüştüğü bilinmektedir. Ayrıca Karacahisar Kalesi seramiklerinde boyama renklerin sır ile yapıldığı ve sır içi boyama teknikli olduğu belirtilmiştir. (Öztaşkın, "Eskişehir Karacahisar Kalesi Ortaçağ Seramiklerinden...", s. 528)

parlak sır kullanımının yaygın olduğu bilinmektedir.<sup>27</sup> Bu da Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde özellikle ticari amaçla üretilen Türk-İslam seramiklerinde sır ve bezeme kalitesinin oldukça yüksek olduğunu göstermektedir. Hamur ve sır özelliklerinin niteliği Karacahisar Kalesi seramiklerinin büyük kısmının aynı atölye veya bölgedeki ustalar tarafından üretildiğine işaret etmektedir. Özellikle Milet işi seramiklerde de benzer hamur ve sır özelliklerinin görülmesi ise dikkat çekicidir.



**Görsel 3.** Karacahisar Kalesi Çok Yapraklı Çiçek Motifli Seramik Örnekleri

Kazı çalışmalarında ele geçirilen tek renk sırlı seramikler ağırlıklı olarak Osmanlı yerleşiminin başladığı ilk döneme (14. Yüzyıl) tarihlenmekle birlikte benzer seramik üretiminin Osmanlı'nın geç dönemine kadar Anadolu, Kırım ve Balkanlarda üretilmeye devam ettiği bilinmektedir.<sup>28</sup> Ayrıca tek renk sırlı seramikler içerisinde lacivert sırlı bir seramik de yer almaktadır. (Kat. No. 45) Bu seramikte görülen lacivert sır kullanımı İran örneklerinde ve ticaretle bağlantılı olarak Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde 13-14. yüzyıl seramiklerinde karşımıza çıkar.<sup>29</sup> Dönemi hususunda kesin veriler bulunan kalıp baskı tekniğiyle yapılmış testi gövde parçalarının benzer örnekleri Beylikler dönemi seramiklerinde görülür.<sup>30</sup> (Kat. No. 34-36) Kazı çalışmalarında kalıp baskı tekniğiyle yapılmış yeşil tek renk sırlı bir konik kürevi kap parçası da ele geçirilmiştir. (Kat. No 46) Diğer seramik buluntularda yer alan bezemeleri andıran konik kürevi kabın yoğun geometrik bezemeli olduğu ve sır kullanımının bu kompozisyonların vurgulanmasına katkı sağladığı görülmektedir.



**Görsel 4.** Kase ve Tabaklar - Dip Kısmında Daire Şeklinde Bulunan Kompozisyonlar

Seramik sanatinde önemli üsluplardan birini temsil eden seledonlar geniş bir dağılım alanına sahiptir. Bu grup seramiklerin Yueyao, Wuzhouyao, Ouyao, Yuezhouyao, Hongzhouyao, Shouzhouyao, Chanshayao gibi çeşitli bölgelerde üretildiği ve taklitlerinin yapıldığı bilinmektedir.<sup>31</sup> Ayrıca Song, Guangzhou, Quanzhou, Wenzhou, Mingzhou, Hangzhou, Xiuzhou ve Mizhou yoğun seramik üretilen şehirlerde seramiklerin ihraç edilmesi için ticaret büroları kurulmuş ve Yuan döneminde (1271-1368) özellikle on üçüncü yüzyıl sonunda Longquan seledonları ile Jingdezhen mavi beyaz porselenleri yoğun olarak ithal edilmiştir.<sup>32</sup> Seledon seramiklerinin en erken örnekleri kahverengimsi ve zeytin yeşili, sonraki örnekleri soluk yeşil, en üst seviyeye ulaştığı Kuan, Ju ve Lung-ch'uan kapları ise mavimsi yeşil sırlıdır.<sup>33</sup> Köklü bir üretim geçmişi sahip olan seledon seramiklerinin çok sayıda bölgede üretildiği ve ticari açıdan büyük öneme sahip olduğu görülmektedir.<sup>34</sup> Anadolu da dahil olmak üzere çok farklı bölgelerde taklitleri yapılan bu seramikler kaliteli olmaları sebebiyle ekonomik geliri ve sosyal statüsü yüksek kişiler tarafından kullanılmaktadır. Kazı çalışmalarında ele geçirilen tek seledon seramiği 14. - 15. yüzyıl Yuan veya Ming Hanedanı dönemi örnekleri ile benzerlik göstermektedir.<sup>35</sup>

<sup>27</sup> Yunus Emre Karasu, *Komana Anadolu Selçuklu Çağı Seramikleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara 2020.; Yunus Emre Karasu ve Korkmaz Şen, *Malatya Battalgazi İlçesinde Bir Seramik Üretim Merkezi: Şehabiyye-i Kübra Medresesi Kurtarma Kazısı (Çini, Seramik, Fincan, Lüle)*, Ege Yayınları, İstanbul 2022.

<sup>28</sup> Vesna Bikic, *Gradska Keramika Beograda (16-17. vek)*, Archeološki Institut, Beograd 2003.; John W. Hayes, *Excavations at Saraçhane in Istanbul: The Pottery*, 2, Princeton University Press Washington 1992.; Pamela Armstrong and Nergis Günsenin, "Glazed Pottery Production at Ganos", *Anatolia Antiqua*, 1995, p. 179-201.; Pamela Armstrong, "Byzantine and Later Settlements in Eastern Phokis", *British School at Athens*, (84), 1989, p. 1-47.; Filiz Yenişehirlioğlu, "İstanbul-Tekfur Sarayı-Osmanlı Dönemi Çini Fırınları ve Eyüp Çömlekçiler Mahallesi Yüzey Araştırmaları", *Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Araştırma Sonuçları Toplantıları*, S. 12, 1994, s. 535-566.; Алядінова, Д.Ю., Тесленко, І.Б., Майко В.В. "кераміка з розкопок зольника османського періоду в портової частині сугдєї (по матеріалам досліджень 2010 р.)", *Древня и средневековая Таурика*, 2015, s. 492-511.; Hasan Uçar, "Glazed and Unglazed Ceramics from the Excavations at the Edime Palace (Sarayı Cedid-i Amire) in 2013 and 2014", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.10 S.19, 2020, s. 35-60.; Korkmaz Şen ve Yunus Emre Karasu, *Arkeolojik Veriler Işığında Bitlis Kale Kazısı Seramik Buluntuları (2018-2019 Yılı Kazı Dönemi)*, Ege Yayınları, İstanbul 2021. Beylikler dönemi seramiklerinde görülen dip kısmında yer alan iç çide dairelerden oluşan baskı bezemelerin Geç Osmanlı dönemi örneklerinde de tekrar uygulanmaktadır. Bu da Geç Osmanlı döneminde siyasi etkenlerle ortaya çıkan geçmişe yönelme isteğinde Beylikler döneminin örnek alınmış olabileceğine işaret eder.

<sup>29</sup> Ernst Grube, *Cobalt and Lustre: The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art*, Oxford University Press, United States, 1994, s.176-181.

<sup>30</sup> Sevinç Gök Gürhan, "1995-2009 Yılları Arasında Beçin Kazısı'nda Ortaya Çıkarılan Seramiklerin Değerlendirilmesi", *Sanat Tarihi Dergisi*, C.XVIII S.2, 2009, s.51; Sevinç Gök Gürhan, "2007-2008 Yıllarında Balat İlyas Bey Külliyesi'nde Yapılan Kazı ve Temizlik Çalışmalarında Ortaya Çıkarılan Seramikler", *Balat İlyas Bey Külliyesi* (Ed. M. Baha Tanman, Leyla Kayhan Elbirlik), MAS Matbaacılık, İstanbul 2011, s.310.

<sup>31</sup> Amelia Macioszek, "Celadons in China, Their Fustat Finds, And Imitations in The Islamic World", *The Artistic of Non-European Cultures*, Tako, 2012, p. 32.

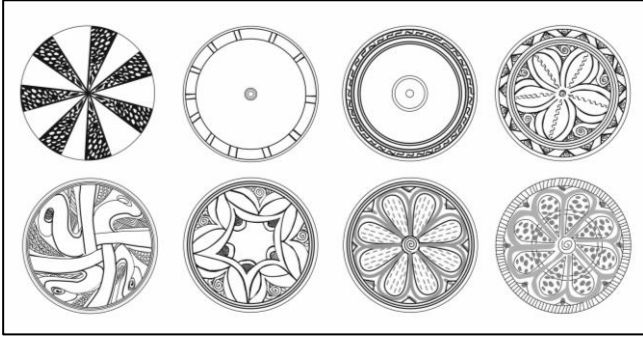
<sup>32</sup> Park Shinhee, "Çin Seramiklerinin Yolcuğu", *Seramiklerin Kavşak Noktası-Türkiye: Doğu ve Batının Buluştuğu Yer*, Kore: Kwon Doo Hyun, 2007, p. 71-72.

<sup>33</sup> George M. Gompertz, *Celadon Wares*, Faber & Faber, London 1980, s.30.

<sup>34</sup> Li Zhiyan and Cheng Wen, *Chinese Pottery and Porcelain: Tradational Chinese Arts and Culture*, Foreign Languages Press, Beijing 1997, s. 55, 71, 99, 207-209.

<sup>35</sup> Malgorzata Redlak, "Egyptian imitations of Chinese celadon from the 14th-15th centuries found at Kom el-Dikka in Alexandria", *Polish Archaeology in the Mediterranean*, C.XXVI S.1, 2017, s.64-77.; Rosalind Anne Wade Haddon, *Fourteenth century fine glazed wares produced in the Iranian world, and comparisons with contemporary ones from the Golden Horde and Mamluk Syria/Egypt*. PhD Thesis. SOAS, University of London, 2011, s.96-97.; Ernst Grube, *Islamic Pottery of The Eighth to The Fifteenth Century in The Keir Collection*. Faber and Faber Limited, London 1976, s.279.; Gompertz, *Celadon Wares*, s.173-201; Bekir Karasu, Ülkü Melda Andaş ve Gizem Ak, "Celadon Glazes", *El-Cezeri Fen ve Mühendislik Dergisi*, C.6 S.2, 2019, s.388-413.

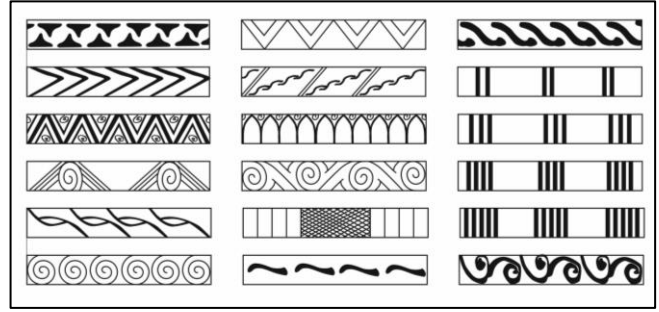




**Görsel 5.** Karacahisar Kalesi Seramiklerindeki Bezeme Kompozisyonu Örnekleri

Kase, tabak, testi, küp, kandil gibi kap türlerinde benzer form özelliklerinin tercih edildiği ve aynı form özelliklerine sahip seramiklerde farklı bezeme tekniklerinin ve sır renklerinin kullanıldığı görülmektedir. Yarı küresel, oval, konik gövdeli seramiklerde ağız ve dip formları büyük oranda benzerdir. Bezeme anlayışı bakımından tek renk sırlı seramiklerde dip parçaları üzerinde yer alan tek ya da iç içe iki veya üç daireden oluşan geometrik düzenlemeler, kalıp baskı tekniğiyle yapılmış testiler ve tek renk sırlı Milet işi seramikleri Beylikler döneminde sıklıkla tercih edilip yaygın olarak kullanılmıştır. Dip parçasının iç yüzeyinde yer alan daire şeklindeki baskı bezemelerin sıraltı boyama bezemeli örneklerde de yer aldığı görülür. Bitkisel ve geometrik kompozisyonların ağırlıklı olarak kullanıldığı seramiklerde açık formulu kapların fazla olmasının da etkisiyle bezemeler genellikle iç yüzeye yapılmıştır. Bir testi örneğinin dış yüzeyinde boyun ile gövde üst kısmı arasında kalan bordür içerisinde kase ve tabaklarda sıklıkla kullanılan çok yapraklı çiçek motifleri görülmektedir. (Kat. No 115) Bu testi parçası üzerinde yer alan bezeme ve kompozisyon özellikleri kase, tabak gibi açık formulu örneklerde kullanılan yoğun bezeme anlayışının sınırlı sayıda da olsa testi gibi kapalı formulu örneklerde de kullanıldığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Kase ve tabak formları sayısal olarak fazla olmasına rağmen bezeme çeşitliliğinin sınırlı olduğu ve genellikle belli kompozisyonların tekrarlandığı görülmektedir. Karacahisar Kalesi seramiklerinde helezonik kıvrımlar, birbirine paralel dikey şeritler ve kafes tarama bezemeler ağız kenarlarında yer alan bordürler içerisinde sıklıkla kullanılmıştır. Seramiklerin iç kısmında gövde yüzeyinde genellikle büyük silitize çok yapraklı bezemeler tercih edilmiş ve yüzey bu kompozisyonlarla kaplanmıştır. Gövde kısmına yerleştirilen büyük yapraklı çiçek motiflerinin İran, Irak, Suriye, Mısır'ın yanı sıra Anadolu Selçuklu seramiklerinde de görülen geniş yüzeyleri kaplamak için kullanılan kompozisyonun farklı denemeleri olabileceği de düşünülmektedir.<sup>36</sup> Özellikle hardal sarısı, ergüvan (kahverengi) ve yeşil boylarla bahsi geçen çiçek motiflerinin iç yüzeyleri bezenerek kompozisyon zenginleştirilmiştir. Seramik iç yüzeylerinde yer alan bu çok yapraklı çiçekler Karacahisar Kalesi seramiklerinde yaygın olarak kullanılmakla birlikte Anadolu Selçuklu etkisinin en somut örneklerinden birini de temsil etmesi açısından son derece anlamlıdır. Ergüvan renkli ve üslup özellikleri bağlamında Bizans üretimi seramikleri çağrıştırdığı belirtilen bu örneklerin benzer örnekleri

dikkate alındığında Beyliklere ait üretimler olabileceği göz ardı edilmemelidir. Dip kısmının merkezinde ya bir daire çevresinde ya da çarkifelek motifini andırır şekilde birleşen çok yapraklı çiçek motifleri de genel olarak benzer bir anlayışla yapılmıştır. Ayrıca dip kısımları gövde kısmında yer alan çok yapraklı çiçeğin merkezini oluşturduğu örnekler dışında daire şeklinde baskı bezemelerle hareketlendirilmiştir. Aynı zamanda gövde kısmında yer alan bezemeler genellikle dip parçasının orta noktasında birleşmektedir. Karacahisar Kalesi tek renk sırlı, kazıma, boyalı kazıma ve astar boyama bezemeli seramiklerin hamur, form, bezeme ve kompozisyon bakımından bütünlük gösterdiği, aynı atölye ya da usta tarafından çağdaş dönemlerde üretildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bezeme ve kompozisyonların çok sayıda seramikte birebir aynı şekilde tekrarlandığı, seri olarak üretildiği ve form, motif, kompozisyon bakımından özellikle Milet işi seramiklerle de yoğun bir benzerliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Karacahisar Kalesi seramiklerinde görülen bezemelerin benzerleriyle 13-15.yüzyıl arasında tarihlenen Anadolu Selçuklu, Bizans, Beylikler, Kilikya, Memlük, Erken Osmanlı dönemi seramiklerinde karşılaşılmaktadır.<sup>37</sup> Ayrıca özellikle kalıp baskı teknikli tek renk sırlı Milet işi seramiklerin benzerleri Çin Seledon seramiklerinde de görülmektedir.<sup>38</sup>



**Görsel 6.** Karacahisar Kalesi Seramiklerinin Ağız Kısmında Karşılaşılan Bordür Örnekleri

Anadolu seramik sanatında 13-14.yüzyıl seramik üretiminde yoğunluk ve çeşitliliğin olduğu bir dönemdir. Bu dönemde Anadolu Selçuklu, Bizans ve Kilikya önemli seramik üretim merkezlerine sahiptir. Anadolu Selçuklu döneminde fethedilen bölgelerdeki yoğun iskan ve nüfus seramik sanatına doğrudan yansımıştır. Günlük hayatta ve ticaretin önemli unsurlarından olan seramiklerin siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel gelişmelere bağlı olarak şekillendiği anlaşılmaktadır. Anadolu Selçuklu seramiklerinde geleneksel etkiler yanı sıra seramik ustalarının kökeni, üslubu ve üretim yapılan bölgedeki yerel etkilerin seramiklere yansıdığı bilinmektedir. Bizans döneminde ise Zeuksippus ve Ege tipi seramikler başta olmak üzere belli üslup ve anlayışların dönemselsel olarak benimsendiği aynı zamanda da natüralist ve geometrik açıdan çeşitlilik gösteren ve zengin bir üslup anlayışına sahip olan Selçuklu seramik sanatının etkisinde üretim yapıldığı anlaşılmaktadır. Kilikya bölgesinde de Anadolu Selçuklu etkisi yanı sıra yerel üslup anlayışıyla şekillenmiş

<sup>36</sup> Karasu ve Şen, Malatya Battalgazi İçişinde..., s. 143.

<sup>37</sup> Karasu, Komana Anadolu Selçuklu...; Nurşen Özkul Fındık, *Iznik Roma Tiyatrosu Kazı Buluntuları (1980-1995) Arasındaki Osmanlı Seramikleri*, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.; Gülgün Köroğlu, "Glazed Pottery from Cyprus and the Hatay-Çukurova Region in the Mersin-Yumuktepe Excavations", *Çanak Byzans 7* (Ed. Beate Böhlendorf Arslan, Ali Osman Uysal, Johanna Witte Orr), Ege Yayınları, İstanbul 2007, s.441-456; Edna Stern, Ron Toueg and Anastasia Shapiro, "Mamluk and Early Ottoman Pottery from Ramla: Defining Local and Imported Fabrics", *Atiqot*, S.96, 2019, p.148, 158; Veronique François, "Les ateliers de céramique byzantine de Nicée/Iznik

et leur production (Xe-début XIVe siècle)", *Bulletin de correspondance hellénique*, 121 (1), 1997, p.420-429.; Scott Redford, "Portable Palaces: On the Circulation of Objects and Ideas about Architecture in Medieval Anatolia and Mesopotamia", *Medieval Encounters*, (18), 2012, p.392; Blackman, M. James and Scott Redford, "Neutron Activation Analysis of Medieval Ceramics from Kinet, Turkey, especially Port Saint Symeon Ware", *Ancient Near Eastern Studies*, XLII, 2005, p.129-147.; Cristina Tonghini, *Qal'at Ja'bar Pottery: A Study of a Syrian fortified site of the late 11th-14th Centuries*, Oxford University Press, Unites States 1998, Fig. 84-94.

<sup>38</sup> Gompertz, *Celadon Wares*, s.196.

St Symeon olarak tanımlanan seramikler üretilmiştir.<sup>39</sup> Bizans ve Kilikya bölgesi seramiklerinde Anadolu Selçuklu etkisi yoğun olarak hissedilirken karşılıklı etkileşimlerin seramik sanatında yansımaları görülmektedir. Form, bezeme ve kompozisyon bakımından benzer ve farklılıklara sahip olan bölgelerde aynı zamanda dönemsel beğeni anlayışının da oluşmaya başladığı bu sebeple de yer yer benzer kompozisyonların kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu benzerlikler Anadolu'da yapılan kazı çalışmalarında ele geçirilen bazı seramiklerin ait oldukları uygarlığın-kültürün tespit edilmesini zorlaştırmaktadır.

Beylikler Döneminde Anadolu Selçuklu geleneğinin etkisinde şekillenen seramik örneklerinin yanı sıra, yeni denemeler olarak yorumlanabilecek seramikler de üretilmiştir. Dönemin siyasi yapısı dikkate alındığında Moğol baskısının artması sebebiyle yaşanan ekonomik sıkıntılar ve siyasi karmaşanın sonucunda oluşan göç hareketliliği içerisinde birçok farklı sosyal sınıfın yanı sıra seramik ustalarının da olması son derece doğaldır. Altınorda, Memlûklü, İlhanlı gibi güçlü devletlere göç ettiği tahmin edilen ustaların yerel ya da toplu üretim yapmış olabilecekleri de düşünülmektedir.<sup>40</sup> Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemi seramikleri arasındaki değişiminin bir yenilenme ve farklılık isteğinin sonucu ortaya çıkması muhtemeldir. Anadolu Selçuklu geleneği ve üslup anlayışını temsil eden seramiklerden farklı özellikler gösteren seramiklerin üretilmesinde siyasi, ekonomik ve sosyal ortamın etkisi kaçınılmazdır. Bu dönemde Selçuklu mirasını sürdürme isteğinin de bu oluşumda belirleyici unsurlardan olabileceği göz ardı edilmemelidir. Beylikler dönemi seramiklerinde muhtemelen 14.yüzyılın başına kadar İznik'in seramik merkezi olarak belirlenmesine kadar geçen sürede Selçuklu etkili seramikleri üretilmeye devam edilmiş olmalıdır. Gerek Osmanlı gerekse diğer Türk Beyliklerinin kuruluş dönemine denk gelen ve bir oluşum sürecini temsil eden bahsi geçen tarihlerdeki bu arayış sadece seramik sanatı için değil bu süreçte şekillenen bir çok olgu için söz konusudur.

1243 Köseadağ Savaşı sonrası yıkılma sürecine giren Anadolu Selçuklularının dönemin tüm dinamiklerine yön veren en önemli siyasi, askeri ve ekonomik güçlerinden birisi olduğu göz önüne alındığında 13.yüzyıl seramik sanatının da temel belirleyicisi olması şaşırtıcı değildir. Söz konusu etkinin Beylikler döneminde de bir süre devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde Geç Bizans seramik sanatında da Selçuklu etkisinin yoğun yansımaları takip edilebilmektedir. Karacahisar Kalesi kazılarında karşılaşılan Bizans ve Anadolu Selçuklu etkisinin hissedildiği örneklerin 13.yüzyıl ortası ile 14.yüzyıl başı, Beylikler dönemi örneklerinin ise 14.yüzyıl başı ile 15.yüzyıl başı arasına tarihlenebileceği ön görülmektedir. Bölgede ele geçirilen seramikler içerisinde doğrudan Bizans dönemine ait

olabileceği düşünülen buluntu sayısı oldukça sınırlı olup bu örnekler kaledeki Bizans yerleşiminin son dönemine ait olmalıdır<sup>41</sup>. Yazılı kaynaklarının son derece az olduğu Geç Bizans ve Erken Osmanlı dönemleri için kaleye dair kesin yargılar bildirmek mümkün görünmemekle birlikte, gerek sikke gerekse seramik bulgular kaledeki Bizans iskanının Osmanlı fethi sonrasında oluşan iskan ve nüfusa göre oldukça sınırlı olduğunu düşündürmektedir. Osmanlı'nın ilk fethi ve ilk hutbenin okunduğu kale olarak simgesel bir önemi de olan Karacahisar'ın stratejik konumu sebebi ile 15. Yüzyıl ortalarına kadar kullanılmaya devam ettiği, özellikle 14. Yüzyıl boyunca çok yoğun bir nüfusa ev sahipliği yaptığını düşündürülen arkeolojik tespitler söz konusudur. Bahsi geçen yoğun nüfus ile doğrudan ilişkili ticaret ve günlük yaşam ihtiyaçları göz önüne alındığında 14. yüzyıla ait seramik örneklerindeki yoğunluk son derece doğaldır. Bu bağlamda kaledeki 14. yüzyıla ait seramik yoğunluğunun arkeolojik olarak tespit edilen sikkelerdeki yoğunlukla aynı tarihsel sürece ait olması oldukça anlamlıdır. Yerleşimin yoğunluğu ve kalenin yüz ölçümü dikkate alındığında bölgede bir seramik atölyesinin olması beklenmekle birlikte, mevcut bulgular tek renk sırlı örnekler dışında diğer bezeme tekniklerinin üretimine dair somut herhangi bir veri sunmamaktadır.

Kazı çalışmalarında ele geçirilen bir diğer önemli buluntu grubu beyaz hamurlu renksiz şeffaf sıralıtına lacivert renkli boyama bezemeli seramiklerdir. (Kat. No. 129-138) Yayınlarında stonepaste, fritware şeklinde de isimlendirilen bu seramiklerin Irak, Mısır, Suriye gibi bölgelerde üretilmiş olabileceği düşünülmektedir.<sup>42</sup> Karacahisar Kalesi örnekleri işçilik bakımından çok kaliteli olmamakla birlikte kalenin Ortaçağ'daki ticari önemini yansıtmaktadır. Benzer örnekleri ise Tahtı Süleyman<sup>43</sup>, Suriye, Mısır<sup>44</sup> gibi çeşitli bölgelerde görülmektedir.<sup>45</sup>

İznik Milet işi seramiklerin 14-16.yüzyılları arasında Anadolu'da geniş bir dağılım alanına sahiptir. Ticari bakımdan büyük önem taşıyan bu seramiklerle Karacahisar Kalesi'nde de yoğun olarak karşılaşılmaktadır. (Kat. No. 139-183)14-15.yüzyıla tarihlenen bu seramiklerin benzer örnekleri Milet<sup>46</sup>, İznik<sup>47</sup>, Kırım<sup>48</sup>, Edirne<sup>49</sup> başta olmak üzere Anadolu, Kırım ve Balkanlarda yoğun olarak ele geçirilmektedir. Ayrıca çok sayıda Milet işi seramiğin Karacahisar Kalesi'ne gelmesi bölgenin ticari ve sosyo-ekonomik önemini büyük ölçüde yansıtmaktadır.

Karacahisar Kalesi tarihi, kültürel, siyasi ve ekonomik açıdan Ortaçağ'ın önemli kalelerinden birisidir. Özellikle Osmanlı dönemindeki tarihsel kimliği ve stratejik konumu sebebi ile yoğun bir iskana sahip olması ile doğrudan ilişkili yoğun arkeolojik veriler içerisinde bulunan çok çeşitli ve yoğun seramik örnekleri Anadolu ve

<sup>39</sup> Nurşen Özkul Fındık, "Human Figures on Ceramics from Misis in Medieval Anatolia", *Glazed Wares: as Cultural Agents in the Byzantine, Seljuk, and Ottoman Lands*, Anamed, İstanbul 2021, p. 215-233.

<sup>40</sup> Yunus Emre Karasu, "Komana Örneği Üzerinden Anadolu Selçuklu Dönemi Kırım Seramik Ticareti ve Usta Göç Hareketliliği". *Karadeniz Araştırmaları*. C.XVIII S.71, 2021, ss.717-733.; Karasu ve Şen, Malatya Battalgazi İlçesinde...

<sup>41</sup> Karacahisar Kalesi kazılarında 7. yüzyıldan 11. yüzyılın sonuna kadar arահıklarla bir iskân ve kullanıma dair arkeolojik bulgular olmakla birlikte kaledeki arkeolojik çalışmalar henüz sınırlı bir alanda gerçekleştirilmiştir. Bizans dokusu olarak tanımlanan alanlarda gerçekleştirilecek çalışmalar sonucunda bahsi geçen seramiklerin tarihlendirilmesi hususunda diğer arkeolojik verilerle destelenebilecek daha somut sonuçlara ulaşılması mümkündür.

<sup>42</sup> Robert B Mason, and Michael S. Tite, "The Beginnings of Islamic Stonepaste Technology", *Archaeometry*, 36 (1), 1994, p.79-87.; Robert B. Mason, "Criteria for Petrographic Characterization of Stonepaste Ceramics", *Archaeometry*, 37 (1), 1995 p.307-321.

<sup>43</sup> Haddon, Fourteenth Century Fine Glazed..., s. 87-89.

<sup>44</sup> Malgorzata Redlak, "Syro-Egyptian Underglazed Painted Ceramics from Lom El-Dikka 13th-15th Century Study Report (2002/2003)", *Polish*

*Archaeology in the Mediterranean*, XV, 2004, p. 49.; Oliver Watson, *Ceramics from Islamic Lands: Kuwait National Museum The Al-Sabah Collection*, Thames &Hudson, 2004, p.400-405.; Marilyn Jenkins, *Raqqa Revisited: Ceramics of Ayyubid Syria, The Metropolitan Museum of Art*, New York 2006, p.38-71.

<sup>45</sup> Geza Fehervari, *Ceramics of the Islamic World: in the Tareq Rajab Museum*, L. B. Tauris Publishers London-Newyork 2000, p.100-102.

<sup>46</sup> Beate Böhlendorf Arslan, "Keramikproduktion im byzantinischen und türkischen Milet", *ISTMITT*, S.58, 2008, p. 405.; Jacques Burlot, Sylvie Yona Waksman, Ludovic Bellot-Gurlet, Gulsu Simsek Franci, "The glaze production technology of an early Ottoman pottery (mid-14th(?)-16th century): The case of "Miletus Ware", *Journal of Archaeological Science: Reports*, 2020, S.29, p. 9-11.

<sup>47</sup> Özkul Fındık, İznik Roma Tiyatrosu..., s.36-84.

<sup>48</sup> Ирина Тесленко, *керамика крyма XV века, Киев: Институт археологiи нацiональной академiи наук украины*, 2021, s.261.

<sup>49</sup> Gülgün Yılmaz, "Edirne-Zindanaltı Kurtarma Kazılarında Bulunan Erken Osmanlı Seramikleri-I", *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, S.9, 2009, s.25-42.

Osmanlı seramik sanatı bağlamında önemli çıkarımlara kaynaklık etme potansiyeline sahiptir. Bizans - Anadolu Selçuklu ve Bizans - Osmanlı Beyliği arasındaki siyasi çekişmelerin yaşandığı tarihsel süreçlerde sınırdaki stratejik konumu nedeni ile doğrudan etkilenen Karacahisar Kalesi'nde 2001 yılında başlayan kazı çalışmalarında günümüze kadar çok sayıda seramik ele geçirilmiştir. Orta Bizans ile Anadolu Selçuklu sanatından izler taşıyan Geç Bizans üretimi, bölgenin el değiştirdiği aralığa ait olabileceği düşünülen geçiş dönemi seramikleri ile Erken Osmanlı dönemi seramikleri çalışmamızda incelenmiştir. Kalede ele geçirilen seramiklerin ait oldukları dönemin belirlenmesi dışında dikkat edilmesi gereken bir diğer husus bölgede seramik üretiminin olup olmadığına tespiti, üretim varsa hangi bezeme tekniğine ait seramiklerin üretildiği ve eğer seramikler ithal olarak bölgeye geldiyse üretim yerlerinin saptanmasıdır. Ayrıca bir diğer önemli soru bölgede seramik üretimi yoksa geçiş dönemi olarak tanımlanan örneklerin ve 13.yüzyıl ile 15.yüzyıl başı arasına tarihlendirilen bu seramiklerin kesintisiz olarak bölgeye nasıl geldiğinin belirlenmesidir. Bu soru ya da belirsizlikler hususunda bölgeye yakınlarından alınacak kil örnekleriyle seramikler üzerinde yapılacak analiz çalışmaları kısmen cevap sunabilecektir. Diğer arkeolojik bulgularda olduğu gibi seramiklere dair bazı boşluklara dair ileriki yıllarda gerçekleşecek arkeolojik çalışmaların sonuçları da katkı sunabilecektir.

Karacahisar Kalesi buluntuları arasında da yer alan Bizans etkisinin hissedildiği Beylikler dönemine tarihlenen seramiklerin Bizans seramiği olabileceği ya da Bizanslı ustalar tarafından üretilmiş olabileceği belirtilmektedir.<sup>50</sup> Bölgenin Osmanlı fethinden sonra mevcut seramik ustalarının üretime devam etmiş olması olasıdır ki, özellikle önceki satırlarda da vurgulandığı üzere Osmanlı ve Türk Beylikleri'nin kuruluş ve dolayısı ile oluşum sürecini temsil eden 14. yüzyıl başında sadece seramik sanatında değil başta mimarlık olmak üzere diğer sanat alanlarında da yerel unsurların üretime dahil edilmeleri son derece doğal bir sonuçtur. Dolayısı ile fetih ve iskan süreçlerinin dinamikleri göz önüne alındığında gerek Bizans gerekse Selçuklu ve Beylikler tarafından fethedilen bölgelerde mevcut üretimin bir süre devam etmesi olağandır. Ancak bu üretimde siyasi egemen gücün etkisi de göz ardı edilmemelidir. 13.yüzyıl Anadolu Selçuklu Devletinin Anadolu'da siyasi bakımından oldukça etkin ve belirleyici bir güç olduğu bir dönemdir. Bu dönem Bizans seramiklerinde de Selçuklu etkisi yoğun olarak hissedilmeye başlamış ve ortak beğeni anlayışını yansıtan örnekler ortaya çıkmıştır. Beylikler döneminde de bu etki devam etmekle birlikte özellikle boyalı kazıma bezemelerde farklı üslup anlayışları ve denemeleri görülmeye başlamıştır. Karacahisar Kalesi buluntularında da bu etkiler açıkça görülmektedir. Kazı çalışmalarında ele geçirilen seramik buluntuları incelendiğinde kalede son Bizans dönemine ait

olabileceği tahmin edilen seramikler de ele geçirilmiştir. (Kat. No. 32, 39-44, 107-109) Bu seramiklerin Bizans üretimi olduğu Kadıkalesi (Kuşadası)<sup>51</sup>, Hisartepesi<sup>52</sup>, İstanbul<sup>53</sup>, Enez<sup>54</sup>, Aigai<sup>55</sup>, Serez<sup>56</sup>, Kadifekale<sup>57</sup>, İznik<sup>58</sup>, Hierapolis (Pamukkale)<sup>59</sup>, Sinop Balatlar Kilisesi<sup>60</sup> gibi çok sayıda bölgede görülen benzer örnekleri dikkate alındığında açık şekilde anlaşılmaktadır. Bu noktada altı çizilmesi gereken önemli veri kazı çalışmalarında ele geçirilen Bizans dönemi seramiklerinin büyük kısmının boyalı kazıma bezemeli örneklerden oluştuğu ve az sayıda tek renk sırlı, kazıma ve astar boyama buluntunun varlığıdır.



Görsel 7. Karacahisar Kalesi Bizans Seramiklerinden Örnekler

Bizans döneminde kaledeki nüfus yoğunluğuna dair kesin tespitler yapmak mevcut veriler ile mümkün görünmemekle birlikte, kalenin ulaşılması güç konumu ve başta su imkânı olmak üzere bazı yaşamsal ihtiyaçlara dair kısıtlılıklar, daha çok askeri amaçla kullanıldığını düşündürmektedir. Bizans dönemine dair bölgede seramik üretimi olduğuna işaret eden somut veri bulunmamaktadır. Oldukça kaliteli olan bu dönem seramiklerinin bölgeye ithal olarak gelmesi kuvvetli bir ihtimaldir. Birebir benzer Bizans üretimi seramiklerin farklı bölgelerde görülmesi bu örneklerin seri üretiminin yapıldığının göstergesi olarak okunabilir. Bizans ve Beylikler dönemlerine ait buluntularda seri üretimin somut şekilde görülmesi bu seramiklerin belli bir atölyeye ait olabileceğine işaret eder. Kazı çalışmalarında ele geçirilen Bizans ve Erken Osmanlı seramiklerinde özellikle parlak sır kullanımında paralel örnekler bulunması bu seramiklerin üretildiği atölyede Bizans ve Osmanlı Beyliği arasındaki geçiş döneminde de üretimin devam ettiğine işaret eder. Özellikle Bizans örneklerinde görülen parlak hardal sarısı sıranın Erken Osmanlı dönemi örneklerinde de turkuaz renkle birlikte görülmesi ve parlak kahverengi sırlı Bizans örneklerinde görülen sıranın benzerinin kazıma bezemeli seramiklerde kullanılması bu sürekliliği yansıtmaktadır. (Görsel 6) Ayrıca Bizans ve Osmanlı dönemine ait konumuz seramiklerinin İznik ile paralellliği

<sup>50</sup> Beate Böhlendorf Arslan, "Die Beziehungen Zwischen Byzantinischer und Emiratszeitlicher Keramik", *Ortaçağ'da Anadolu: Prof. Dr. Aynur Durukan'a Armağan*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara 2002, s.135-156.; Sylvie Yona Waksman and Michel Spieser, "Byzantine Ceramics Excavated in Pergamon: Archaeological Classification and Characterization of the Local and Imported Productions by PIXE and INAA Elemental Analysis, Mineralogy, and Petrography", *Materials Analysis of Byzantine Pottery* (Ed. Henry Maguire), Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1997, p.116-117.

<sup>51</sup> Zeynep Mercangöz, "Kuşadası, Kadıkalesi'nde Geç Bizans Çağı Ticari Üretimlerine İlişkin Arkeolojik Bulgular", *Bizanslı Ustalar-Latin Patronlar: Kuşadası Yakınındaki Kadıkalesi Kazıları Işığında Anıta Ticari Üretiminden Yansımalar* (Ed. Zeynep Mercangöz), Ege Yayınları, İstanbul 2013, s.34-35.

<sup>52</sup> Lale Doğer, "Daskyleion II: Hisartepesi/Daskyleion Kazısı Bizans Seramikleri Prof. Dr. Tomris Bakır'a Armağan", Ege Yayınları, İstanbul 2014, s.123-141, 151.

<sup>53</sup> Beate Böhlendorf Arslan, *Glasierte Byzantinische Keramik aus der Türkei I-III*, Ege Yayınları, İstanbul 2004, Tafel 57.

<sup>54</sup> Ebru Parman, "Edirne Arkeoloji Müzesinde Bulunan Enez 1990 Yılı Bizans Sırlı Seramikleri", *Anadolu Araştırmaları*, S.14, 1996, s.405-414.

<sup>55</sup> Lale Doğer, and Muhsine Eda Armağan, "Byzantine Glazed Pottery Finds from Aigai (Aiolis) Excavations", *Glazed Pottery of The Mediterranean and The Black Sea Region 10th-18th Centuries* (Ed. Sergei Bocharov, Veronique François, Ayrat Sitdikov), 2, Stratium, Kazan 2017, s.117.

<sup>56</sup> Dimitra Papanikola-Bakirtzis, Fofo N. Mavrikiou, and Charalambos Bakirtzis, *Byzantine Glazed Pottery in The Benaki Museum*, Benaki Museum, Atina 1999, p.115, 200-225, 246.

<sup>57</sup> Dilek Maktal Canko, "İzmir Kadifekale (Smyrna Akropolisi) Bizans Sarmıcı Buluntusu (2015) Seramik Örneği Işığında Geç Bizans Sırlı Seramiklerinde Heksagram (Davud Yıldızı) Sembolü", *Akademik Hassasiyetler*, S.6, 2019, s.85-107.

<sup>58</sup> Zeynep Adile Meriç ve Aygün Ekin Meriç, "2012-2019 Yılları Arasında İznik Roma Tiyatrosu'nda Bulunan Bizans Sırlı Seramiklerinin Değerlendirilmesi", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.54, 2021, s. 55-57, 60-61.

<sup>59</sup> Paul Arthur, *Bizans ve Türk Dönemi'nde Hierapolis (Pamukkale)*, Çev. Nalan Fırat, Ege Yayınları, İstanbul 2006, s.82-88.

<sup>60</sup> Filiz İnanan, "Sinop Balatlar Kilisesi Kazısı Sırlı Bizans Seramik Buluntularının Ön Değerlendirmesi", *TÜBA-AR*, S.15, 2012, s.156-157.

de dikkat çekicidir. Karacahisar Kalesi seramik buluntularının benzerlerinin görüldüğü bölgelerde de Bizans ve Beylikler seramiklerinin varlığı Batı Anadolu bölgesinde fetih politikaları ve siyasi hareketliliklere bağlı olarak şekillenen paralel bir seramik gelişimine işaret eder.

Karacahisar Kalesi'nde ele geçirilen buluntular bölgede tek renk sırlı ve boyalı kazıma bezemeli seramiklerin üretilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Beylikler dönemi seramikleri içerisinde çok sayıda Milet işi örnek de bulunmaktadır. (Kat. No. 139-183) Boyalı kazıma bezemeli seramikler ise benzer kompozisyon anlayışına sahip olmakla birlikte üslup bakımından farklılık gösteren örnekler de mevcuttur. Bu farklılık ise usta çeşitliliği ve usta-çırak ilişkisiyle açıklanabilmektedir. Bir bölgede üretilen seramiğin egemen siyasi kültüre mi yoksa üretim yapan ustanın kökenine bağlı olarak mı isimlendirilmesi gerektiği ayrıca üzerinde detaylı tartışılması gereken hususlardır. Bizans döneminde muhtemelen Karacahisar dışında başka bir bölgede üretim yapan seramik ustalarının fethinden sonra kültürel geçmişleri yanı sıra hâkim kültürün beğeni anlayışını da form, bezeme ve kompozisyon özelliklerine yansıtmış olması muhtemeldir. Aynı zamanda Bizanslı ve Türk-İslam kültürüne hâkim seramik ustalarının birlikte üretim yapması da aynı oranda olasıdır. Karacahisar Kalesi 13.yüzyıl sonu-14.yüzyıl başı seramiklerinde de bu harmanlanmış etki açıkça takip edilebilmektedir. Ancak literatürde yaygın olarak geçiş dönemi olarak tanımlanan seramiklerinin kökeninin tespiti oldukça zordur. Buluntuların bir kısmının Karacahisar Kalesi'nde üretilmiş olabileceği bir kısmının ise ithal olarak gelmiş olması mümkündür. Mevcut veriler ile kesin olarak yerini tespit etmek mümkün görünmese de seramiklerin benzer örneklerinin dağılım alanı ithal örneklerin tek bir merkezde üretilmesine işaret etmektedir.

Konumuz seramiklerinin benzerleriyle Anadolu'da ve Anadolu dışında (Kırım) çeşitli bölgelerde karşılaşılmaktadır. Anadolu'da yapılan mevcut kale kazılarıyla karşılaştırıldığında yüz ölçümü olarak

oldukça büyük boyutlu olan Karacahisar Kalesi seramiklerinin Amorium (Afyonkarahisar)<sup>61</sup>, Aphrodisias (Aydın)<sup>62</sup>, Pergamon (İzmir)<sup>63</sup>, Sardis (Manisa)<sup>64</sup>, Milet (Aydın)<sup>65</sup>, Metropolis (İzmir)<sup>66</sup>, Ephesos (İzmir)<sup>67</sup>, ve İstanbul<sup>68</sup> buluntularıyla neredeyse birebir şekildedeki benzerliği dikkati çekmektedir. Ayrıca İznik<sup>69</sup>, Ayasuluk<sup>70</sup>, St Jean Anıtı<sup>71</sup>, Beçin Kalesi<sup>72</sup>, Balat İlyas Bey Külliyesi<sup>73</sup>, Manisa Gülgün Hatun Hamamı<sup>74</sup>, Tire Kutu Han<sup>75</sup>, Kütahya Kalesi<sup>76</sup> ile Anadolu'nun iç ve doğu kesimlerinde Akşehir<sup>77</sup>, Malatya<sup>78</sup>, Niğde<sup>79</sup> gibi çeşitli bölgelerde de benzer örneklerle karşılaşılmaktadır. Kırım'da Alushta, Funa gibi bölgelerde de 14-15.yüzyıla ait benzer seramikler görülmektedir.<sup>80</sup> Belirtilen bölgeler dışında Mezopotamya coğrafyasında farklı bezeme teknikleriyle yapılmış çeşitli dönemlere ait özellikle boyalı kazıma bezemeli çok yapraklı çiçek motifinden oluşan kompozisyon ve benzer üslupta örnekler bulunmaktadır.<sup>81</sup> Mevcut kazı çalışmaları göz önüne alındığında coğrafi konum ve buluntu yoğunluğu özellikle Amorium ile Karacahisar arasında açık bir etkileşim olabileceğine işaret eder. Bölgedeki arkeolojik kazı alanlarının sınırlılığı dolayısı ile Amorium – Karacahisar arasında tanımlanan etkileşimin bölgedeki diğer yerleşim alanlarında da varlığını ileri yıllarda gerçekleşmesi olası çalışmalar teyit edebilir. Karacahisar Kalesinde tek renk sırlı seramik üretimi yapıldığı bilinmektedir.<sup>82</sup> Amorium ve çevresinin ise hammaddenin bakımdan üretici potansiyelinin yüksek olduğu belirtilmektedir.<sup>83</sup> Birebir aynı seramiklerle farklı bölgelerde karşılaşılmaması bir merkezde aynı bezeme ve kompozisyon özelliklerine sahip seramiklerin seri şekilde üretilerek ticaretinin yapılmış olabileceğini göstermektedir. Mevcut çalışmalar değerlendirildiğinde Eskişehir, Afyonkarahisar, Aydın ve İzmir arasında ticareti yapılan bu seramiklerin Eskişehir ya da yakınında bir bölgede üretilmiş olabileceğini düşündürür. Ayrıca Manisa ve Muğla bölgelerinde de birebir aynı olmasa da benzer seramik üretimi yapıldığı görülmektedir. Malatya Şehabiyye-i Kübra Medresesi kazı çalışmalarında da yerel üretim benzer seramiklerin bulunması ise dikkat çekicidir. Ancak Malatya Battalgazi ilçesinin Ortaçağ'daki konumu ve seramik üretimi dikkate alındığında bu durum oldukça doğal bir sonuçtur. Karacahisar Kalesi boyalı kazıma

<sup>61</sup> Lale Doğer ve Muhsine Eda Armağan "Amorium, Yukarı Şehir İç Sur Alanı Kazısından Geç Ortaçağ Sırlı Seramikleri Üzerine İlk Gözlemler", *Art-Sanat*, S.14, 2020, s.71-110.; Böhlendorf Arslan, *Glasierte Byzantinische...*, Tafel 108-110.

<sup>62</sup> Veronique François, "Elements Pour L'histoire Ottomane d'Aphrodisias: La Vaisselle de Terre", *Anatolia Antiqua*, S.IX, 2001, s.147-190.; Muradiye Öztaşkın, "Byzantine and Turkish Glazed Pottery Finds from Aphrodisias," *Glazed Pottery of The Mediterranean and The Black Sea Region 10th-18th Centuries* (Ed. Sergei Bocharov, Veronique François, Ayrat Sitdikov), 2, Stratium, Kazan, 2017, ss.165-188.

<sup>63</sup> Jean Michel Spieser, *Die Byzantinische Keramik Aus der Stadtgrabung von Pergamon*. Walter de Gruyter, Berlin 1996.; Böhlendorf Arslan, *Glasierte Byzantinische...*, Tafel 97.

<sup>64</sup> Howard Crane, "Some Archaeological Notes on Turkish Sardis", *Muqarnas*, S.4, 1987, s.55.

<sup>65</sup> Jacques Burlot, Sylvie Yona Waksman, Beate Böhlendorf Arslan, Joanita Vroom, Sarah Japp and Iryna Teslenko, "The Early Turkish Pottery Productions in Western Anatolia: Provenances, Contextualization and Techniques", *XIth Congress AIECM3 on Medieval and Modern Period Mediterranean Ceramics Proceedings* (19-24 October 2015), 1, Koç University, Ankara 2017, p.427.

<sup>66</sup> Böhlendorf Arslan, *Glasierte Byzantinische...*, Tafel 125.

<sup>67</sup> Joanita Vroom, "Medieval Pottery from the Artemision in Ephesus: Imports and Locally Produced Wares," *Spatantike und Mittelalterliche Keramik aus Ephesos* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), 2005, p.17-38.; Böhlendorf Arslan, *Glasierte Byzantinische...*, Tafel 127.

<sup>68</sup> Böhlendorf Arslan, *Glasierte Byzantinische...*, Tafel 74-75,

<sup>69</sup> Özkul Fındık, İznik Roma Tiyatrosu....

<sup>70</sup> Gülgün Yılmaz, "Ayasuluk Kalesi ve St. Jean Anıtı Kazılarında Bulunan Seramikler", *XVI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu* (18-20 Ekim 2012), 2, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2014, s.869-871.

<sup>71</sup> Gülgün Yılmaz, "St. Jean (Aziz Yuhanna) Kilisesi Atrium Kazılarında Bulunan Seramik Eserler", *Mustafa Büyükkolancı'ya Armağan*, Ege Yayınları, İstanbul 2015, s.769-772.

<sup>72</sup> Gök Gürhan, "1995-2009 Yılları Arasında Beçin...", 2009, s.45-70.

<sup>73</sup> Gök Gürhan, "2007-2008 Yıllarında Balat İlyas Bey...", 2011, s.301-332.

<sup>74</sup> Sevinç Gök Gürhan, "Beylikler Dönemi'ne Ait Sgraffito Teknikli ve Tek Renk Sırlı Kaplar (Manisa Gülgün Hatun Hamamı Buluntuları)", *Sanat Tarihi Dergisi*, C.XVII S.2, 2008, s.59-83.

<sup>75</sup> Hasan Uçar ve Aygül Uçar, "Tire Kutu Han Kazısı Beylikler ve Osmanlı Dönemi Seramikleri", *Sanat Tarihi Dergisi*, C.XXVII S.1, 2018, s.10.

<sup>76</sup> Sevinç Gök, "2020 Yılı Kütahya Kalesi Kurtarma Kazısı", *Kütahya Arkeoloji, Sanat Tarihi ve Tarih Araştırmaları*, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara 2021, s.114.

<sup>77</sup> Sevinç Gök Gürhan, *Akşehir Taş Medrese Müzesi'ndeki Türk Dönemi Seramikleri (2000-2001 Anıt Meydan'da Yapılan Kurtarma Kazısı Seramikleri)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, s.123-128.

<sup>78</sup> Karasu ve Şen, Malatya Battalgazi İlçesinde....

<sup>79</sup> Yunus Emre Karasu, "Niğde/Tyana (Kemerhisar) Kazısı Türk-İslam Dönemi Seramikleri", *Sanat Tarihi Yıllığı*, S.31, 2022, s.29-31, 37.

<sup>80</sup> Тесленко, керамика крима..., s.219, 229.; Ирина Тесленко, "виробництво полив'яного посуду в криму за часів улуг улусу", *археологія і давня історія України*, C.4 S.29, 2018, s.45-47.

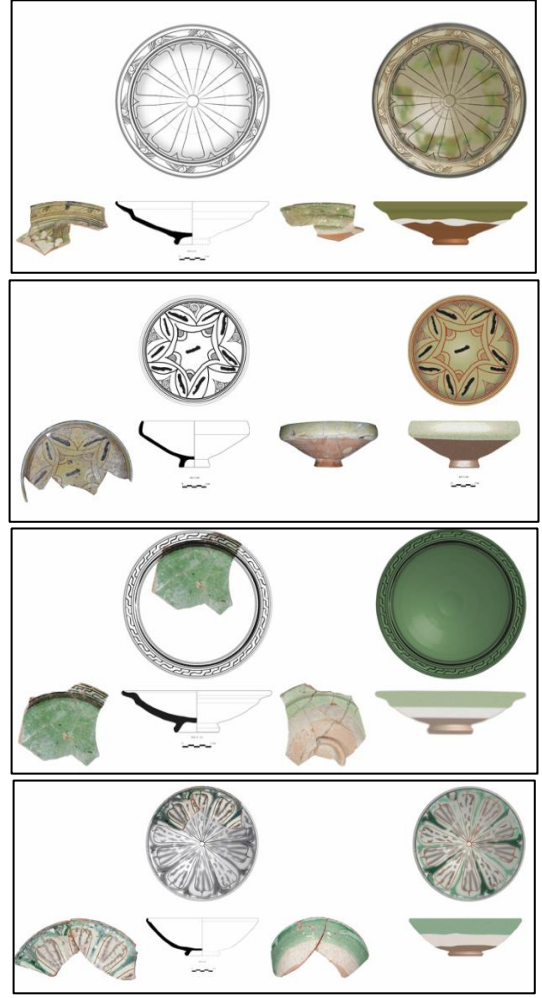
<sup>81</sup> Watson, *Ceramics from Islamic Lands...*, s.142.; Grube, *Islamic Pottery of The Eighth...*, s.135, 277, 288.; Grube, *Cobalt and Lüstre...*, 1994, s.64, 126, 312; Charles K. Wilkinson, *Nishapur: Pottery of the Early Islamic Period*, Metropolitan Museum of Art, New York 1987, p.156.; Katarzyna Danys, "Glazed Pottery of The 9th-16th Centuries from Old Dongola", *Dongola 2015-2016: Fieldwork, Conservation and Site Management*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019, p.207-213.; Fehervari, *Ceramics of the Islamic...*, p. 49, 85.

<sup>82</sup> 2019-2021 kazı çalışmalarında ele geçirilen buluntular içerisinde yanı mamul olabileceği ön görülen örnekler bulunmaktadır.

<sup>83</sup> Doğer ve Armağan, "Amorium, Yukarı Şehir...", s.71.

seramiklerinin benzerlerinin Anadolu'nun batısında ağırlıklı olarak ticaretinin yapıldığı diğer bölgelerde ise benzerlerinin üretilmiş olması mümkündür. Beylikler döneminde özellikle tek renk sırlı bezemeli seramiklerin yakın bölgelere ticaretinin yapıldığı ve dip kısmın iç yüzeyine daire şeklinde yerleştirilen baskı bezemelerinden benzerlerinin yaygın olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. İznik Milet işi seramiklerde olduğu gibi konumuz örneklerinin de ticari amaçla üretildiği hatta İzmir üzerinden deniz aracılığıyla çok sayıda bölgeye de gönderilmiş olabileceği tahmin edilmektedir. Bizans üretimi ya da etkisinde üretildiği yönünde görüşler bulunan özellikle boyalı kazıma bezemeli seramiklerin mevcut kazısı yapılan bölgeler dışında başta Balkanlar olmak üzere farklı bölgelerde üslup bakımından benzerlerinin bulunmaması bu örneklerin Beylikler döneminde Bizans ve Türk-İslam ustalarının seramik deneyimlerinin birleşmesinin bir yansıması olduğunu düşündürür. Boyalı kazıma bezemeli seramiklerin beylikler döneminde yaygınlaşmasında özellikle Memlük etkisinin oldukça fazla olduğunu düşünmekteyiz. Bu durumda da üretim yapan ustaların kültürel geçmişlerinden ziyade hâkim anlayış çerçevesinde üretim yaptıkları tahmin edilmektedir. Ayrıca Anadolu Selçuklu Devletinin yıkılma sürecine girmesinden sonra Anadolu'da etkin olan siyasi gücün Türk-İslam kültürüne ait olduğu ve bu köklü geçmişin Anadolu'da Beylikler dönemi seramik üretiminde de büyük etkisinin olması gerektiği göz ardı edilmemelidir. Genel olarak Anadolu'nun batısında birebir ve benzer örnekleri bulunan Karacahisar Kalesi özellikle tek renk sırlı seramiklerin benzer form örnekleri ile Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde de karşılaşmak mümkündür. Ancak Karacahisar Kalesi seramikleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde Batı Anadolu bölgesi seramik üretimi ve ticari faaliyetleriyle bağlantısı açık şekilde takip edilebilmektedir. Doğuda üretilen seramiklerin bölgedeki varlığı ise ithal malzeme olarak ticari ilişkiler bağlamında değerlendirilmelidir.

Karacahisar Kalesi tek renk sırlı seramikler yanı sıra kazıma, boyalı kazıma, astar boyama ve akıtma bezemeli örneklerin benzerleri İznik başta olmak üzere Ayasuluk, St Jean Anıtı, Beçin Kalesi, Balat İlyas Bey Külliyesi, Manisa Gülgün Hatun Hamamı gibi Beylikler dönemi seramikleri ile Tyana (Niğde) ve Şehabiyye-i Kübra Medresesi (Malatya) kazı çalışmalarında görülmektedir. Ancak Bizans örnekleri dışındaki boyalı kazıma bezemeli bazı örnekler yer yer Bizans seramiklerini de çağrıştırmaktadır. Kültürel etkileşimin bir sonucu olan benzerliklerin ticari değeri yüksek olan seramiklerde yoğunlaşması da oldukça doğaldır. Aphrodisias, Pergamon, Sardis, Ephesus ve Amorium hatta Milet<sup>84</sup> bölgelerinde birebir aynı örnekleri bulunan boyalı kazıma bezemeli seramiklerin Anadolu'nun batısında görülmesi siyasi etkenlerle ve fetih politikalarıyla bağlantısı yanı sıra bu seramiklerin Beylikler dönemindeki yaygın kullanımından kaynaklanmaktadır.



**Görsel 8.** Karacahisar Kalesi Seramikleri- Renklendirme ve Üç Boyutlu Modelleme Örnekleri<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Böhlendorf Arslan, "Die Beziehungen Zwischen ...", s.153-156.; C. S. Lightfoot, "Amorium Excavations 1993: The Sixth Preliminary Report", *Anatolian Studies*, S.44,1994, p.105-128.

<sup>85</sup> Seramiklerin renklendirme ve 3-D Modelleme çalışmalarında görev alan kazı ekibi üyeleri Mert Keke, Nurten Kanbur, Aleyna Bayraktar ve Ekrem Hâbil Yurt'a çok teşekkür ederiz.



**Görsel 9.** Karacahisar Kalesi Seramikleri Benzer Örneklerinin Dağılım Alanı

## Sonuç

Konumu itibari ile son derece stratejik bir konumda bulunan Eskişehir Antik Dönemden itibaren gerek kent dokusu gerekse sınırları itibari ile oluşum ve değişim süreçleri sonrasında şekillenerek günümüze ulaşmıştır. Antik dönemde kentin fiziksel yapısı ve sınırlarına dair bilgiler son derece sınırlıdır. Ele aldığımız konu bağlamında özellikle altını çizmek gerekir ki gerek tarihsel kayıtlar gerekse mimari kalıntılar Bizans döneminde Dorylaion kentinin birisi Şarhöyük ve çevresi diğeri ise Karacahisar Kalesi olmak üzere iki temel nüveden oluştuğunu düşündürmektedir. Bizans askeri sisteminde Dorylaion'un Malagina'dan sonra Anadolu'ya açılan ikinci aplekta olduğu bilinmektedir ve Karacahisar Kalesi bu aplekta içerisinde korunaklı yapısı ile stratejik bir rol üstlenmiş olmalıdır. 11. yüzyıldan itibaren Bizans ve Selçuklu sınırında oldukça önemli bir konumda olan kentin bu stratejik rolünü 1288 yılında Osman Gazi tarafından kalenin fethedilmesine kadar devam ettiği, Osmanlı döneminde de dönemin askeri ve siyasi şartlarına bağlı olarak önemini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Kalede bugüne kadar gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar sırasında tespit edilen sikkeler I. Murad döneminden başlayan ve Fatih Sultan Mehmed dönemine kadar kesintisiz süreklilikte bir Osmanlı iskanını ortaya koymuştur. Tarihsel kayıtlar bu iskanın Osman Gazi dönemi ile birlikte başladığına işaret etmektedir. Kaledeki sikkelerin dağılımı Erken Osmanlı döneminde çağdaş beyliklerden özellikle Germiyan ve Karamanoğulları Beylikleri ile de yoğun bir ilişkinin varlığını düşündürmektedir.

Bu bağlamda Karacahisar Kalesi kazılarında bulunan ve bu makalede incelenen seramik bulgular da sikkelerin kaynaklık ettiği çıkarımları destekler nitelikte sonuçlar sunmaktadır. Karacahisar Kalesi'nde ele geçirilen seramiklerin ağırlıklı olarak geçiş dönemi ve 14.- 15. yüzyıl Beylikler dönemine ait olduğu ve Batı Anadolu'daki örnekleri ile paralellik gösterdiği anlaşılmaktadır. Bazı yayınlarda genellikle Bizans üretimi olduğu ya da Bizans etkili üretimler olabileceği yorumlanan erguvan (kahverengi), yeşil ve hardal sarısı boyalı kazıma bezemeli seramiklerde yer alan çok yapraklı çiçek motifi Anadolu Selçuklu seramiklerinden uyarlanarak yeni bir üslup anlayışıyla ele alınmış olmalıdır. Mevcut seramik buluntuları 13. yüzyıl - 15. yüzyıl başı arasında kalede seramik üretimi ya da ticaretinin yapılmış olabileceğini göstermekle birlikte henüz kesin yargılara olanak sağlayacak bir firın tespiti yoktur. Kalenin fethinin ardından gerek kuruluş tarihine dair sembolik önemi gerekse stratejik konumu sebebi ile özellikle savunmaya yönelik oldukça yoğun bir nüfusa sahip olduğu düşünülen kale çevresinde, söz konusu nüfusa bağlı yoğun bir ticaret beklentisi yanlış olmayacaktır. Geçiş dönemi olarak tabir edilen 13.yüzyıl sonu-14.yüzyıl başı arasında tarihlenen seramiklerin 13.yüzyıl Anadolu seramik sanatının ve Bizans örneklerinin etkisiyle şekillendiği ve 14.yüzyıl başından itibaren ise diğer Beylikler ve Iznik üretimiyle paralellik gösterdiği anlaşılmakta; mevcut buluntular ayrıca İran, Suriye, Mısır sanatının da bu gelişim üzerinde etkisinin olduğuna işaret etmektedir.

Bahsi geçen tespit ve çıkarımlar arkeolojik diğer bulgular ve tarihsel veriler ile uyumlu bir tablo sunmaktadır. Kalede 2019-2021 yılları arasında ele geçirilen sikkeler içerisinde Osmanlı sikkeleri dışında en yoğun sikke buluntularının Germiyanoglu ve Karamanoğlu Beyliklerine ait olması, aynı zamanda söz konusu iki beyliğin 14. yüzyılda Osmanlı Beyliği ile en yoğun ilişkide olduğu beylikler olması dikkat çekicidir. I. Murad ve Yıldırım Bayezid dönemlerinde Osmanlı Beyliği'nin nerede ise tüm Batı Anadolu Beylikleri üzerinde hakimiyet kurması ve birçoğunun Osmanlı'ya tabi olduğu göz önüne alındığında, seramiklerde karşımıza çıkan ortak dilin oluşumunda ekonomik ilişkilerin/ticaretin yanı sıra Osmanlı topraklarına gelen nüfus içerisinde bulunması olası seramik ustaların etkileri de göz ardı edilmemelidir.

Yeni kurulan uygarlıkların oluşum süreçlerinde sosyo-kültürel ve toplumsal yapı ile birlikte, ekonomik, askeri, siyasi ve kurumsal yapı da dahil olmak üzere bir olguda çoğulcu bir anlayış, arayışlar son derece doğaldır ki sanatı da bu olguların dışında tutmak mümkün değildir. Karacahisar Kalesi özelinde bu çalışmaya konu seramik örnekleri de bu oluşum ve değişim sürecinin etkilerini yansıtmaktadır. Önceki satırlarda altı çizilen 13.yüzyıl sonu-14.yüzyıl başı seramiklerinin 13.yüzyıl Anadolu seramik sanatının ve Bizans örneklerinin etkisiyle şekillendiği ve 14.yüzyıl başından itibaren ise diğer Beylikler ve Iznik üretimiyle paralellik gösterdiği yönündeki tespitler bu oluşum ve değişim sürecinin yansımalarını sunmaktadır. 14. yüzyıl Osmanlı mimarisinde çok açık biçimde izlenen Selçuklu ve yerel unsurların etkisi göz önüne alındığında, seramik sanatının da mimariye çok paralel bir çizgide oluşum ve değişim süreçleri yaşadığı anlaşılmaktadır. Mimarıden farklı olarak seramiklerin taşınabilirliği ve ticari bir unsur olması bu etkileşimin daha çeşitli ve daha yaygın olarak karşımıza çıkmasının temel sebebi olarak yorumlanabilir.

## KAYNAKÇA

- Altınsapan, Erol ve Gerengi, Ali, "Eskişehir Karacahisar Kalesi Kazısı Çalışmalarında Bulunan Bir Grup Sikke", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.5 S.58, 2017, s. 1-9.
- Altınsapan, Erol ve Palalı, Meydan, *Osmanlı Beyliğinin Kurulduğu Yer, Eskişehir Karacahisar Kalesi Kazısı Buluntuları (2011-2014)*, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2018.
- Altınsapan, Erol, Demirel Gökalp, Zeliha, Yılmazyaşar, Hasan ve Gerengi, Ali, "2011-2014 Kazıları Işığında Eskişehir Karacahisar Kalesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S.3, C.10, 2015, s.621-633.
- Armstrong, Pamela "Byzantine and Later Settlements in Eastern Phokis", *British School at Athens*, S.84, 1989, s.1-47.
- Armstrong, Pamela and Günsenin, Nergis "Glazed Pottery Production at Ganos", *Anatolia Antiqua*, 1995, p.179-201.
- Arthur, Paul, *Bizans ve Türk Dönemi'nde Hierapolis (Pamukkale)*, (Çev. Nalan Fırat), Ege Yayınları, İstanbul, 2006.
- Âşikpaşazâde, *Osmanlı Tarihi (1285-1502)*, Haz. Necdet Öztürk, 1. Baskı, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2013.
- Attaleiates, Mikhael. *Tarih*, (Çev. Bilge Umar), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2008.
- Bikic, Vesna, *Gradska Keramika Beograda (16-17. vek)*, Beograd 2003.
- Blackman, M. James and Redford, Scott "Neutron Activation Analysis of Medieval Ceramics from Kinet, Turkey, especially Port Saint Symeon Ware", *Ancient Near Eastern Studies*, C.XLII, 2005, s.83-186.
- Böhlendorf Arslan, Beate, "Die Beziehungen Zwischen Byzantinischer und Emiratszeitlicher Keramik", *Ortaçağ'da Anadolu: Prof. Dr. Aynur Durukan'a Armağan*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2002, s.135-156.
- Böhlendorf Arslan, Beate, *Glasierte Byzantinische Keramik aus der Türkei I-III*, Ege Yayınları İstanbul, 2004.
- Böhlendorf Arslan, Beate, "Keramikproduktion im byzantinischen und türkischen Milet", *ISTMITT*, 58, 2008, s.371-407.
- Burlot, Jacques, Waksman, Sylvia Yona, Bellot-Gurlet, Ludovic, Simsek Francı, Gulsu, The glaze production technology of an early Ottoman pottery (mid-14th(?)-16th century): The case of "Miletus Ware", *Journal of Archaeological Science: Reports*, S.29, 2020, s.1-11.
- Bursalı, Muradiye, *Eskişehir Karacahisar Kalesi Sgraffito Dekorlu Ortaçağ Seramikleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2007.
- Crane, Howard, "Some Archaeological Notes on Turkish Sardis", *Muqarnas*, (4), 1987, s.43-58.
- Danys, Katarzy, "Glazed Pottery of The 9th-16.th Centuries from Old Dongola", *Dongola 2015-2016: Fieldwork, Conservation and Site Management*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2019, s. 203-225.
- Doğer, Lale, "Daskyleion II: Hisartepe/Daskyleion Kazısı Bizans Seramikleri" *Prof. Dr. Tomris Bakır'a Armağan*, Ege Yayınları, İstanbul 2014.
- Doğer, Lale and Armağan, Muhsine Eda, "Byzantine Glazed Pottery Finds from Aigai (Aiolis) Excavations", *Glazed Pottery of The Mediterranean and The Black Sea Region 10th-18th Centuries* (Ed. Sergei Bocharov, Veronique François, Ayrat Sitdikov), 2, Stratium, Kazan, 2017, s.107-133.
- Doğer, Lale ve Armağan, Muhsine Eda "Amorium, Yukarı Şehir İç Sur Alanı Kazısından Geç Ortaçağ Sırlı Seramikleri Üzerine İlk Gözlemler", *Art-Sanat*, S.14, 2020, s.71-110.
- Doğru, Halime, "Karacahisar Kalesi ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundaki Önemi", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Eskişehir, 2001, ss.121-122.
- Parman, Ebru, "Eskişehir Karacahisar Kalesi 2001 Yılı Kazısı Çalışmaları", *24. Kazısı Sonuçları Toplantısı*, Ankara 2003, s.69-79.
- Fehervari, Geza, *Ceramics of the Islamic World: in the Tareq Rajab Museum*, L. B. Tauris Publishers, London-Newyork, 2000.
- François, Veronique, "Les ateliers de céramique byzantine de Nicée/Iznik et leur production (Xe-début XVe siècle)", *Bulletin de correspondance hellénique*, C.121 S.1, 1997, s.411-442.
- François, Veronique, "Elements Pour L'histoire Ottomane d'Aphrodisias: La Vaisselle de Terre," *Anatolia Antiqua*, S.IX, 2001, s.147-190.
- Gompertz, George M., *Celadon Wares*, Faber & Faber, London 1980.
- Gök Gürhan, *Sevinç, Akşehir Taş Medrese Müzesi'ndeki Türk Dönemi Seramikleri (2000-2001 Anıt Meydan'da Yapılan Kurtarma Kazısı Seramikleri)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007.
- Gök Gürhan, Sevinç "Beylikler Dönemi'ne Ait Sgraffito Teknikli ve Tek Renk Sırlı Kaplar (Manisa Gülgün Hatun Hamamı Buluntuları)", *Sanat Tarihi Dergisi*, C.XVII S.2, 2008, s.59-83.

- Gök Gürhan, Sevinç, "1995-2009 Yılları Arasında Beçin Kazısı'nda Ortaya Çıkarılan Seramiklerin Değerlendirilmesi", *Sanat Tarihi Dergisi*, C.XVIII S.2, 2009, s.45-70.
- Gök Gürhan, Sevinç, "2007-2008 Yıllarında Balat İlyas Bey Külliyesi'nde Yapılan Kazı ve Temizlik Çalışmalarında Ortaya Çıkarılan Seramikler", *Balat İlyas Bey Külliyesi* (Ed. M. Baha Tanman, Leyla Kayhan Elbirlık), MAS Matbaacılık, İstanbul, 2011, s.301-332.
- Gök, Sevinç, "2020 Yılı Kütahya Kalesi Kurtarma Kazısı", *Kütahya Arkeoloji, Sanat Tarihi ve Tarih Araştırmaları*, Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara, 2021, s.91-118.
- Grube, Ernst, *Islamic Pottery of The Eighth To The Fifteenth Century in The Keir Collection*. Faber and Faber Limited, London, 1976.
- Grube, Ernst, *Cobalt and Lüstre: The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art*, Oxford University Press United States, 1994.
- Güneş, Cüneyt, *Bizans Anadolu'sunda Askeri ve İdari Bir Sistem: Tema Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2021.
- Doğru, Halime, "Osman Bey'in İlk Fethi: Karacahisar Kalesi Yüzey Araştırması 1999", *18. Araştırma Sonuçları Toplantısı, 1. Cilt*, Ankara 2001, s.41-50.
- Haddon, Rosalind Anne Wade, *Fourteenth Century Fine Glazed Wares Produced in The Iranian World, and Comparisons with Contemporary Ones From The Golden Horde and Mamlük Syria/Egypt*. PhD Thesis. SOAS, University of London, 2011.
- Hayes, John W., *Excavations at Saraçhane in Istanbul: The Pottery*, 2, Princeton University Press, Washington, 1992.
- İnalçık, Halil, "Karacahisar / Karacaşehir Üzerinde Bir Belge", *VIII. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi*, Ed. Nurcan Abacı, Lulu Press, Morrisville 2006, s.9-12.
- İnanan, Filiz, "Sinop Balatlar Kilisesi Kazısı Sırlı Bizans Seramik Buluntularının Ön Değerlendirmesi", *TÜBA-AR*, S.15, 2012, ss.147-160.
- İznik, Erkan, "Eski Çağda Sessiz Bir Anadolu Kenti Dorylaeum", *Kepikeç*, 2003, s. 65-76.
- İznik, Erkan, "Roma İmparatorluk Döneminde Dorylaeum'un Genel Görüntüsü", *I. Uluslararası Düinden Bugüne Eskişehir Sempozyumu Siyasal, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Yapı* (12-15 Mayıs 2004), T. C. Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Eskişehir, 2004, s. 369-380.
- Burlot, Jacques, Waksman, Sylvie Yona, Böhlendorf Arslan, Beate, Vroom, Joanita, JAPP, Sarah and Teslenko, Iryna, (2017). "The Early Turkish Pottery Productions in Western Anatolia: Provenances, Contextualization and Techniques", *XIth Congress AIECM3 on Medieval and Modern Period Mediterranean Ceramics Proceedings* (19-24 October 2015), 1, Koç University, Ankara, 2017, s.27-430.
- Jenkins, Marilyn, *Raqqa Revisited: Ceramics of Ayyubid Syria, The Metropolitan Museum of Art*, New York 2006.
- Skyllitzes, John, *A Synopsis of Byzantine History: 811-1057*, 3. (Çev. John Wortley), Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Karasu, Bekir, Andaş, Ülkü Melda ve Ak, Gizem, "Celadon Glazes", *El-Cezeri Fen ve Mühendislik Dergisi*, C.6 S.2, 2019, s.388-413.
- Karasu, Yunus Emre, *Komana Anadolu Selçuklu Çağı Seramikleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2020.
- Karasu, Yunus Emre, "Komana Örneği Üzerinden Anadolu Selçuklu Dönemi Kırım Seramik Ticareti ve Usta Göç Hareketliliği". *Karadeniz Araştırmaları*. C.XVIII S.71, 2021, s.717-733.
- Karasu, Yunus Emre, "Niğde/Tyana (Kemerhisar) Kazısı Türk-İslam Dönemi Seramikleri". *Sanat Tarihi Yıllığı*, S.31, 2022, s.1-41.
- Karasu, Yunus Emre ve Şen, Korkmaz, *Malatya Battalgazi İlçesinde Bir Seramik Üretim Merkezi: Şehabiyye-i Kübra Medresesi Kurtarma Kazısı (Çini, Seramik, Fincan, Lüle)*, Ege Yayınları, İstanbul 2022.
- Kinnamos, *Ioannes Kinnamos'un Historia'sı (1118-1176)*, (Yay. Haz. I. Demirkent), Türk Tarih Kurumu Yayınları Ankara, 2020.
- Köroğlu, Gülgün, "Glazed Pottery from Cyprus and the Hatay-Çukurova Region in the Mersin-Yumuktepe Excavations", *Çanak Byzas 7* (Ed. Beate Böhlendorf Arslan, Ali Osman Uysal, Johanna Witte Orr), Ege Yayınları, İstanbul, 2007, s.441-456.
- Lightfoot, C. S., "Amorium Excavations 1993: The Sixth Preliminary Report", *Anatolian Studies*, S.44, 1994, s.105-128.
- Macioszek, Amelia, "Celedons in China, Their Fustat Finds, And Imitations in The Islamic World", *The Artistic of Non-European Cultures*, Tako, 2012, s.31-47.
- Maktal Canko, Dilek, "İzmir Kadifekale (Smyrna Akropolis) Bizans Sarnıcı Buluntusu (2015) Seramik Örneği Işığında Geç Bizans Sırlı Seramiklerinde Heksagram (Davus Yıldızı) Sembolü", *Akademik Hassasiyetler*, S.6, 2019, s.85-107.
- Mason, Robert B., "Criteria for the Petrographic Characterization of Stonepaste Ceramics", *Archaeometry*, C.37 S.1, 1995, s.307-321.
- Mason, Robert B. and Tite, M. S., "The Beginnings of Islamic Stonepaste Technology", *Archaeometry*, C.36 S.1, 1994, s.77-91.
- Neşri, Mehmed, *Cihannümâ - Osmanlı Tarihi (1288-1485)*, (Haz. N. Öztürk), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2008.



- Mercangöz, Zeynep, “Kuşadası, Kadıkalesi’nde Geç Bizans Çağı Ticari Üretimlerine İlişkin Arkeolojik Bulgular”, *Bizanslı Ustalar-Latin Patronlar: Kuşadası Yakınındaki Kadıkalesi Kazıları Işığında Anaia Ticari Üretiminden Yansımalar* (Ed. Zeynep Mercangöz), Ege Yayınları, İstanbul, 2013, s.25-58.
- Meriç, Zeynep Adile ve Ekin Meriç, Aygül, “2012-2019 Yılları Arasında İznik Roma Tiyatrosu’nda Bulunan Bizans Sırlı Seramiklerinin Değerlendirilmesi”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.54, 2021, s.49-66.
- Khoniates, Niketas, *Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri) Niketas*, (Çev. F. Işıltan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2020.
- Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi: Osmanlı Tarihi (1288-1502)*, (Haz. N. Öztürk, Bilge), Kültür Sanat, İstanbul 2014.
- Özkul Fındık, Nurşen, *İznik Roma Tiyatrosu Kazı Buluntuları (1980-1995) Arasındaki Osmanlı Seramikleri*, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
- Özkul Fındık, Nurşen, “Human Figures on Ceramics from Misis in Medieval Anatolia”, *Glazed Wares: as Cultural Agents in the Byzantine, Seljuk, and Ottoman Lands*, Anamed, İstanbul, 2021, ss.215-233.
- Öztaşkın, Muradiye, “Eskişehir Karacahisar Kalesi Ortaçağ Seramiklerinden Bir Grup: Yeşil ve Erguvan Lekeli Seramikler”, *XIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu* (14-16 Ekim 2009), Ege Yayınları, İstanbul, 2010, s.525-535.
- Öztaşkın, Muradiye, “Byzantine and Turkish Glazed Pottery Finds from Aphrodisias,” *Glazed Pottery of The Mediterranean and The Black Sea Region 10th-18th Centuries* (Ed. Sergei Bocharov, Veronique François, Ayrat Sitdikov), 2, Stratium, Kazan, 2017, s.165-188.
- Palalı, Meydan, *Eskişehir Karacahisar Kalesi 2011-2014 Yılları Kazı Buluntuları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2015.
- Papanikola-Bakirtzis, Dimitra, Mavrikiou, Fofu N. and Bakirtzis, Charalambos, *Byzantine Glazed Pottery in The Benaki Museum*, Benaki Museum. Atina 1999.
- Parman, Ebru, “Edirne Arkeoloji Müzesinde Bulunan Enez 1990 Yılı Bizans Sırlı Keramikleri”, *Anadolu Araştırmaları*, S.14, 1996, s.391-414.
- Redford, Scott, “Portable Palaces: On the Circulation of Objects and Ideas about Architecture in Medieval Anatolia and Mesopotamia”, *Medieval Encounters*, S.18, 2012, s.382-412.
- Redlak, Malgorzata, “Syro-Egyptian Underglazed Painted Ceramics from Lom El-Dikka 13th-15th Century Study Report (2002/2003)”, *Polish Archaeology in the Mediterranean*, C.XV, 2004, s.46-52.
- Redlak, Malgorzata, “Egyptian imitations of Chinese celedon from the 14th-15th centuries found at Kom el-Dikka in Alexandria”, *Polish Archaeology in the Mediterranean*, C.XXVI S.1, 2017, s.59-84.
- Shinhee, Park, “Çin Seramiklerinin Yolcuğu”, *Seramiklerin Kavşak Noktası-Türkiye: Doğu ve Batının Buluştuğu Yer*, Kwon Doo Hyun, Kore 2007, s.70-77.
- Spieser, Jean Michel, *Die Byzantinische Keramik Aus der Stadtgrabung von Pergamon*. Walter de Gruyter, Berlin, 1996.
- Stern, Edna, Toueg, Ron and Shapiro, Anastasia, “Mamluk and Early Ottoman Pottery from Ramla: Defining Local and Imported Fabrics”, *Atiqot*, S.96, 2019, s.129-170.
- Strabon, Geographika: *Antik Anadolu Coğrafyası*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2000.
- Şen, Korkmaz ve Karasu, Yunus Emre, *Arkeolojik Veriler Işığında Bitlis Kale Kazısı Seramik Buluntuları (2018-2019 Yılı Kazı Dönemi)*, Ege Yayınları, İstanbul, 2021.
- Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, (Çev. Harry Turtledove), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1982.
- Theophanes, *Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus .Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, (Haz. I. Bekker, Impensis Ed. Weberi), Bonn 1838.
- Tonghini, Cristina, *Qal’at Ja’bar Pottery: A Study of a Syrian fortified site of the late 11th-14th centuries*, Oxford University Press Unites States, 1998.
- Uçar, Hasan, “Glazed and Unglazed Ceramics from the Excavations at the Edirne Palace (Saray-ı Cedîd-i Amire) in 2013 and 2014”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.10 S.19, 2020, s.35-60.
- Uçar, Hasan ve Uçar, Aygül, “Tire Kutu Han Kazısı Beylikler ve Osmanlı Dönemi Seramikleri”, *Sanat Tarihi Dergisi*, C.XXXVII S.1, 2018, s.1-33.
- Vroom, Joanita, “Medieval Pottery from the Artemision in Ephesus: Imports and Locally Produced Wares,” *Spatantike und Mittelalterliche Keramik aus Ephesos* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), 2005, s.17-28.

Waksman, Sylvia Yona and Spieser, Michel, "Byzantine Ceramics Excavated in Pergamon: Archaeological Classification and Characterization of the Local and Imported Productions by PIXE and INAA Elemental Analysis, Mineralogy, and Petrography", *Materials Analysis of Byzantine Pottery* (Ed. Henry Maguire), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1997, s.105-134.

Watson, Oliver, *Ceramics from Islamic Lands: Kuwait National Museum The Al-Sabah Collection*, Thames &Hudson, 2004.

Watson, Oliver, "Revisiting Samarra: the Rise of Islamic Glazed Pottery", *Beitrage zur Islamischen Kunst und Archaologie*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2014, s.123-142.

Wilkinson, Charles K. *Nishapur: Pottery of the Early Islamic Period*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1987.

Yenişehirlioğlu, Filiz, "İstanbul-Tekfur Sarayı-Osmanlı Dönemi Çini Fırınları ve Eyüp Çömlekçiler Mahallesi Yüzey Araştırmaları", *Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Araştırma Sonuçları Toplantıları*, (12), 1994, s.535-566.

Yılmaz, Gülgün, "Edirne-Zindanaltı Kurtarma Kazılarında Bulunan Erken Osmanlı Seramikleri-I", *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, S.9, 2009, s.25-42.

Yılmaz, Gülgün, "Ayasuluk Kalesi ve St. Jean Anıtı Kazılarında Bulunan Seramikler", *XVI. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu* (18-20 Ekim 2012), 2, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, 2014, s.863-871.

Yılmaz, Gülgün, "St. Jean (Aziz Yuhanna) Kilisesi Atrium Kazılarında Bulunan Seramik Eserler", *Mustafa Büyükkolancı'ya Armağan*, Ege Yayınları, İstanbul, 2015, s.767-779.

Zhiyan, Li and Wen, Cheng, *Chinese Pottery and Porcelain: Tradational Chinese Arts and Culture*, Foreign Languages Press, Beijing, 1997.

Алядінова, Д.Ю., Тесленко, І.Б., Майко В.В., "кераміка з розкопок зольника османського періоду в портовій частині сугдеї (по матеріалам досліджень 2010 р.)", *Древняя и средневековая Таврика*, 2015, s.492-511.

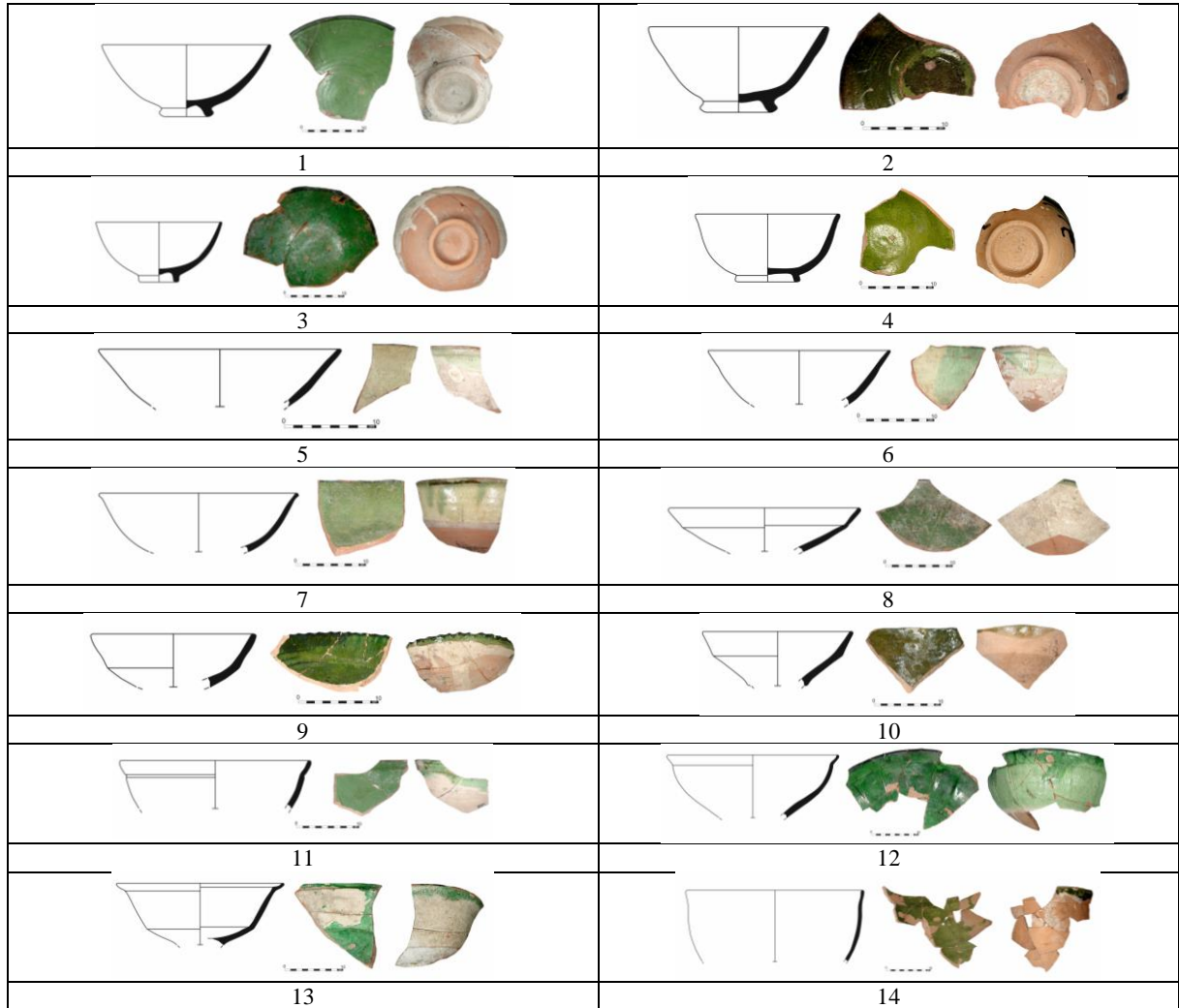
Тесленко, І. Б., *кераміка крима Хv века*, кИев: ІнстИтут археологИИ націОнальної академИИ наук україни, 2021.

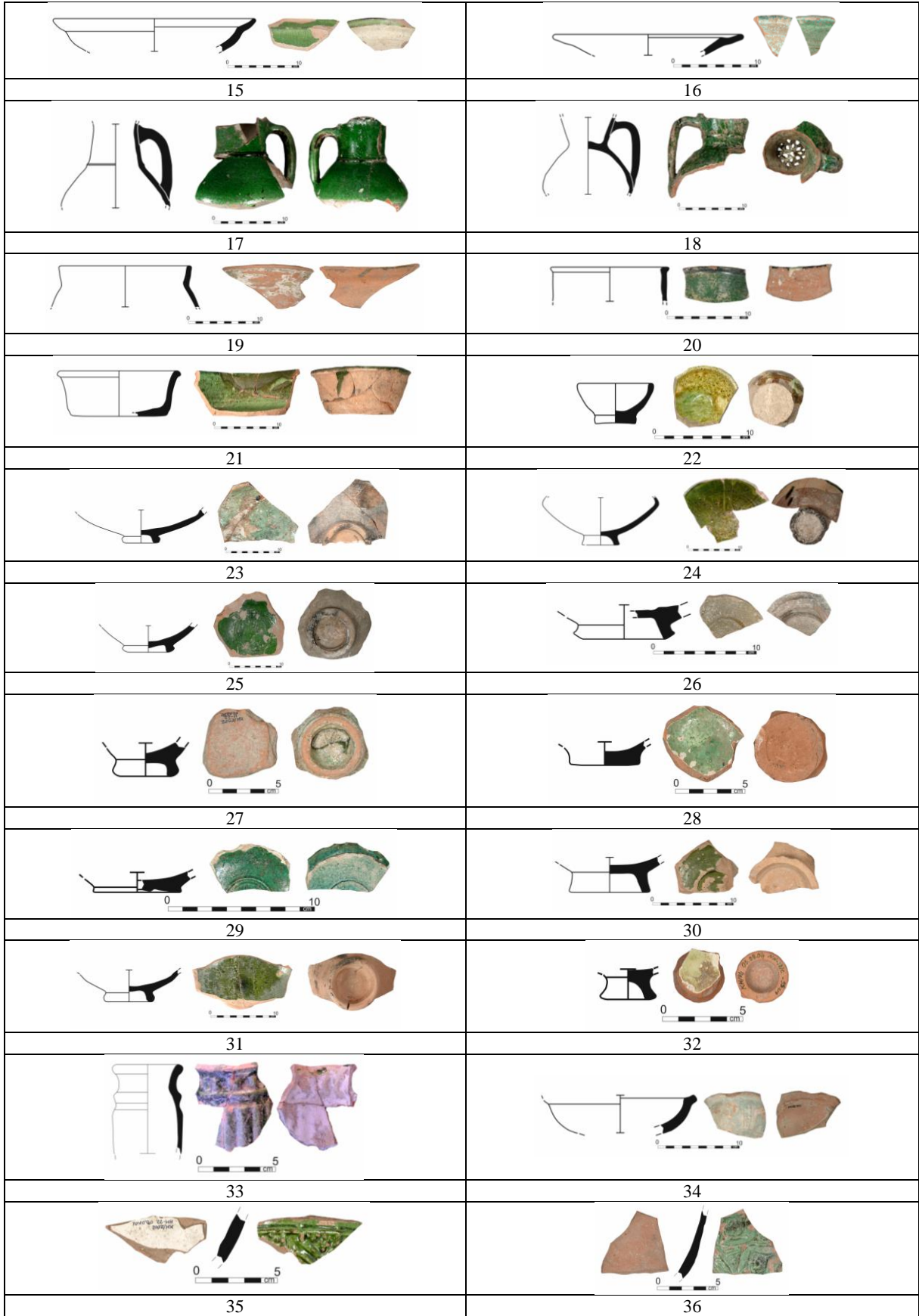
Тесленко, і. Б., "виробництво полив'яного посуду в криму за часів улуг улусу", *археологія і давня історія України*, 4 (29), 2018, s.7-83.

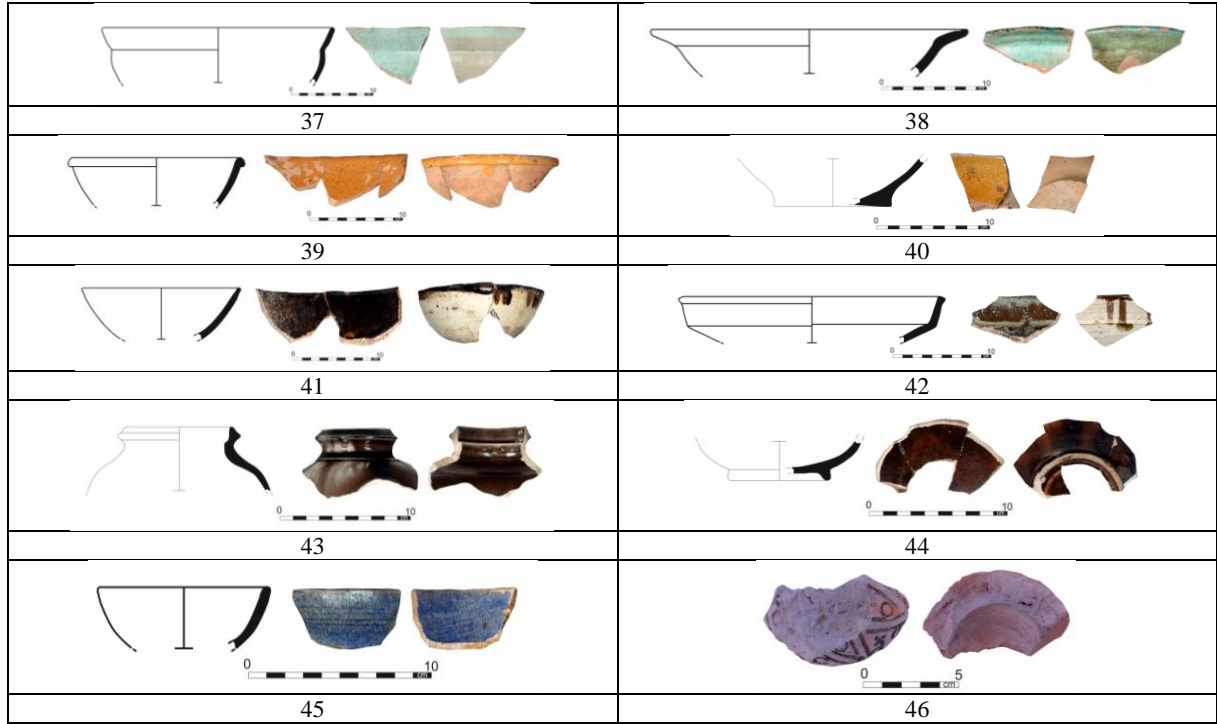
**Tablo I:** Tek Renk Sırlı Seramikler

Kat No	Yıl/Açma	Bezeme Tekniği	Hamur Rengi	Katkı	Gözenek/ Dağılım/ Pişme Derecesi	Ölçü
1	2001- P-20/6	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika,Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm D: 7 cm
2	2001- HH-22	Tek Renk Sırlı	10 R 4/8	Mika,Kireç, Kum,Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 21 cm D: 8 cm
3	2013 - L-4	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika,Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 21 cm D: 6 cm
4	2009 - X-1/C	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 20 cm D: 8 cm
5	2001- Kaleönü Sondaj	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm
6	2001- Kaleönü Sondaj	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
7	2001- Kaleönü Sondaj	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
8	2001- Kaleönü Sondaj	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
9	2012-2013	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 20 cm
10	2012-2013	Tek Renk Sırlı	5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 22 cm
11	2001- PP-21	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 30 cm
12	2001- HH-22	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 36 cm
13	2000 – Sondaj-3	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
14	2012 - X-13	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 40 cm
15	2009 - Yüzey	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
16	2001- Kaleönü Sondaj	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 22 cm
17	2002 S-20/6	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
18	2000 Sur-Kule Arası	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
19	2001- Kaleönü S.	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 18 cm
20	2001- Kaleönü S.	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 13 cm
21	2012-2013	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 18 cm D: 14 cm
22	2012-2013	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 8 cm D: 4 cm
23	2001- ?	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 6 cm
24	2001 - HH-22	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 6/4	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 6 cm
25	2002 - 11-22	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 8 cm
26	2002 - 11-22	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 8 cm
27	2002 - 11-22	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	D: 4 cm
28	2002 - PP-22	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 5 cm
29	2002 - PP-22	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 8/1	Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 6 cm
30	2002 - PP-22	Tek Renk Sırlı	5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	D: 9,6 cm
31	2001- Kale önü Sondaj	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	D: 7 cm
32	2004 - NN-18/C	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 3 cm

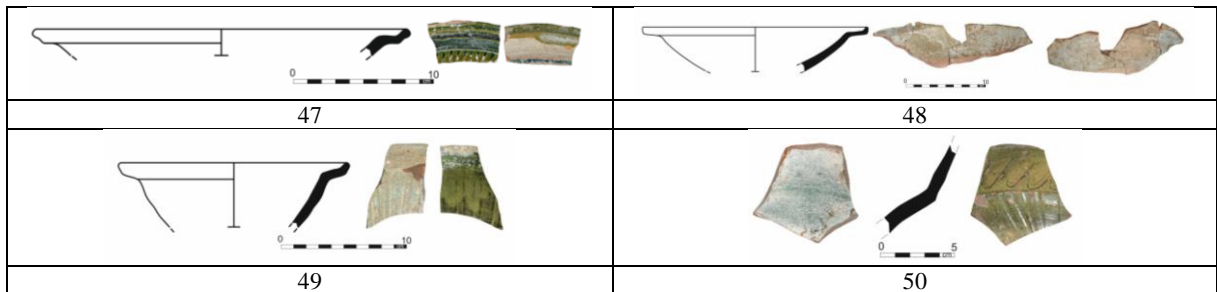
33	2013 - Z-10	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 4 cm
34	2001- OO-22	Tek Renk Sırlı (Kalıp Baskı)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
35	2001- HH-22	Tek Renk Sırlı (Kalıp Baskı)	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
36	2009 - Yüzey	Tek Renk Sırlı (Kalıp Baskı)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
37	2000 - Kule A	Tek Renk Sırlı	10 R 6/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
38	2005 - NN-19/6	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 30 cm
39	2012-2013	Tek Renk Sırlı	5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 18 cm
40	2012-2013	Tek Renk Sırlı	5 YR 8/4	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 10 cm
41	2000 - Kule A	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 18 cm
42	2000 - Kule A	Tek Renk Sırlı	10 R 5/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm
43	2012-2013	Tek Renk Sırlı	N	Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 8 cm
44	2012-2013	Tek Renk Sırlı	N	Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 7 cm
45	2012-2013	Tek Renk Sırlı	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 9 cm
46	2013 - V-3	Tek Renk Sırlı	5 YR 6/1	Mika, Kireç, Kum, Şamot	Orta/Düzenli/İyi	-

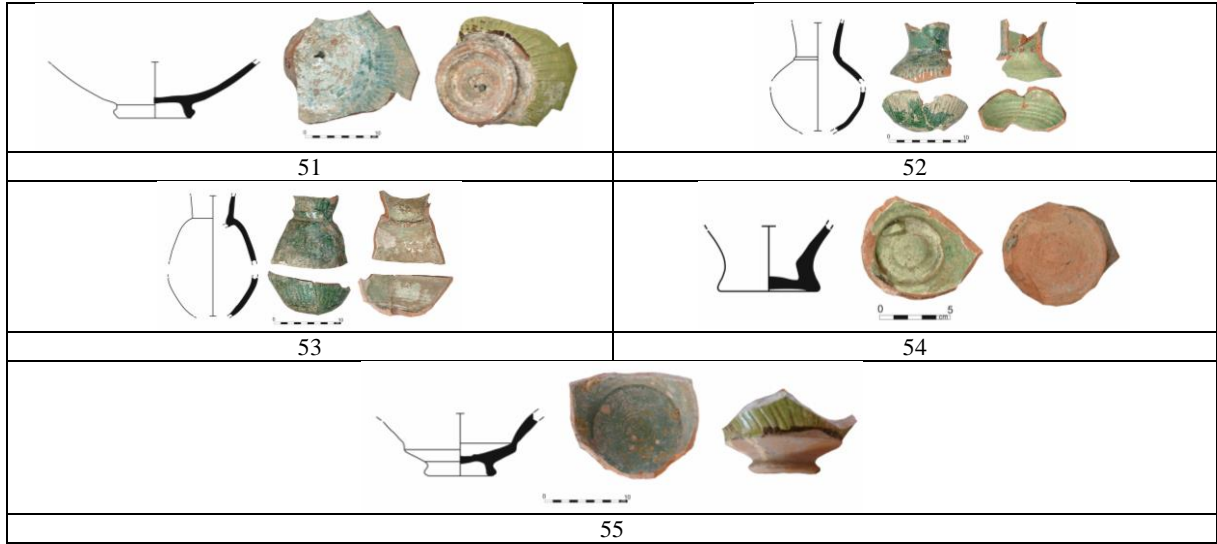




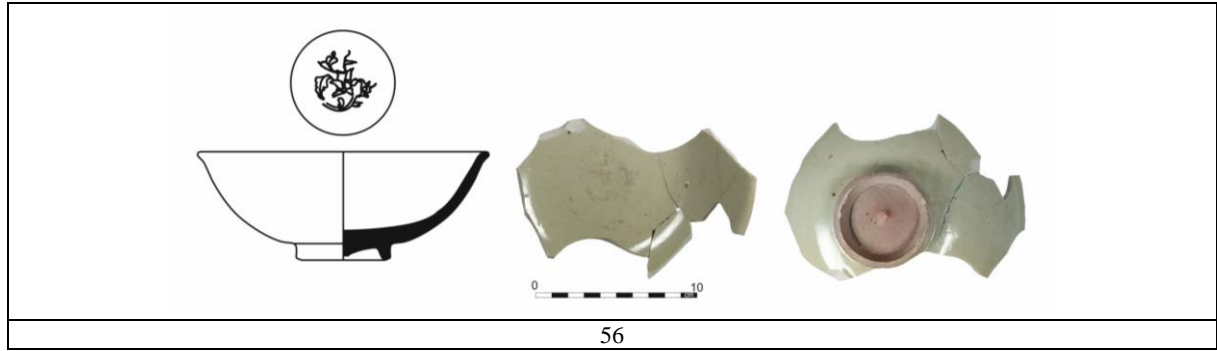
**Tablo II:** Tek Renk Sırlı - Milet İşi

Kat No	Yıl/Açma	Bezeme Tekniği	Hamur Rengi	Katkı	Gözenek/ Dağılım/ Pişme Derecesi	Ölçü
47	2002 - P-20/6	Tek Renk Sırlı (Milet İşi)	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm
48	2000 - Güney Kule	Tek Renk Sırlı (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
49	2001- Kaleönü Sondaj	Tek Renk Sırlı (Milet İşi)	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 18 cm
50	2009 - X-1	Tek Renk Sırlı (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
51	2000 - Kule A	Tek Renk Sırlı (Milet İşi)	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	D: 10 cm
52	2001- HH-22	Tek Renk Sırlı (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
53	2001 - HH-22	Tek Renk Sırlı (Milet İşi)	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
54	2001- HH-22	Tek Renk Sırlı (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 6 cm
55	2012 - Z-5	Tek Renk Sırlı (Milet İşi)	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 8 cm



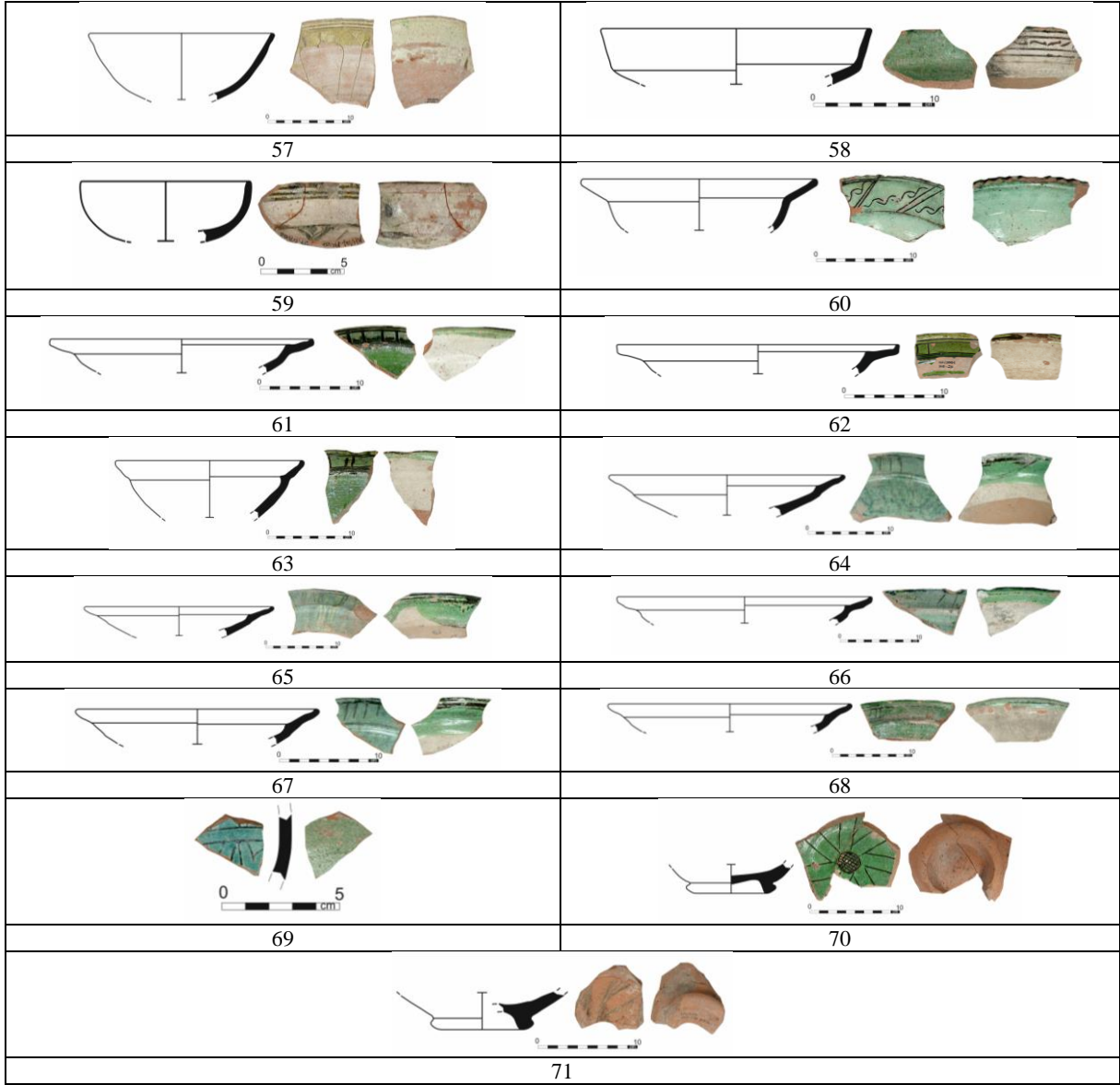
**Tablo III :** Opak sırlı

Kat No	Yıl/Açma	Bezeme Tekniği	Hamur Rengi	Katkı	Gözenek/ Dağılım/ Pişme Derecesi	Ölçü
56	2000 - Kaleönü Sondaj	Opak Sırlı	10 R 8/1	-	-/-İyi	A: 18 cm D: 5,6 cm

**Tablo IV:** Kazıma

Kat No	Yıl/Açma	Bezeme Tekniği	Hamur Rengi	Katkı	Gözenek/ Dağılım/ Pişme Derecesi	Ölçü
57	2001 -11-22	Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 22 cm
58	2013 - L-4	Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 22 cm
59	2004 - PP-20	Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 10 cm
60	2005 - ?	Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
61	2001- HH-22	Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm
62	2001- HH-22	Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
63	2001 - HH-22	Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 22 cm
64	2001- P-21/6	Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
65	2001- P-21/6	Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm
66	2001 - P-21/6	Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 32 cm
67	2001- P-21/6	Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
68	2001 Kaleönü Sondaj	Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 30 cm
69	2004 - PP-20	Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-

70	2004 - NN-18/6	Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	D: 8 cm
71	2004 - NN-18/a	Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 8 cm




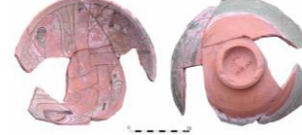
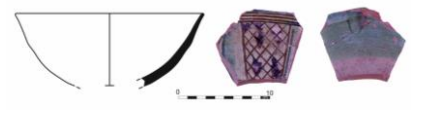








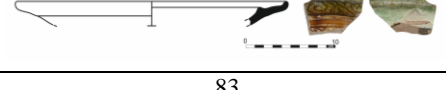
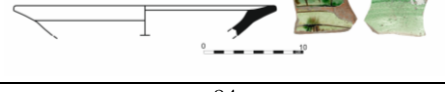






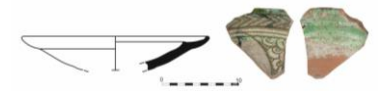


Tablo V: Boyalı Kazıma

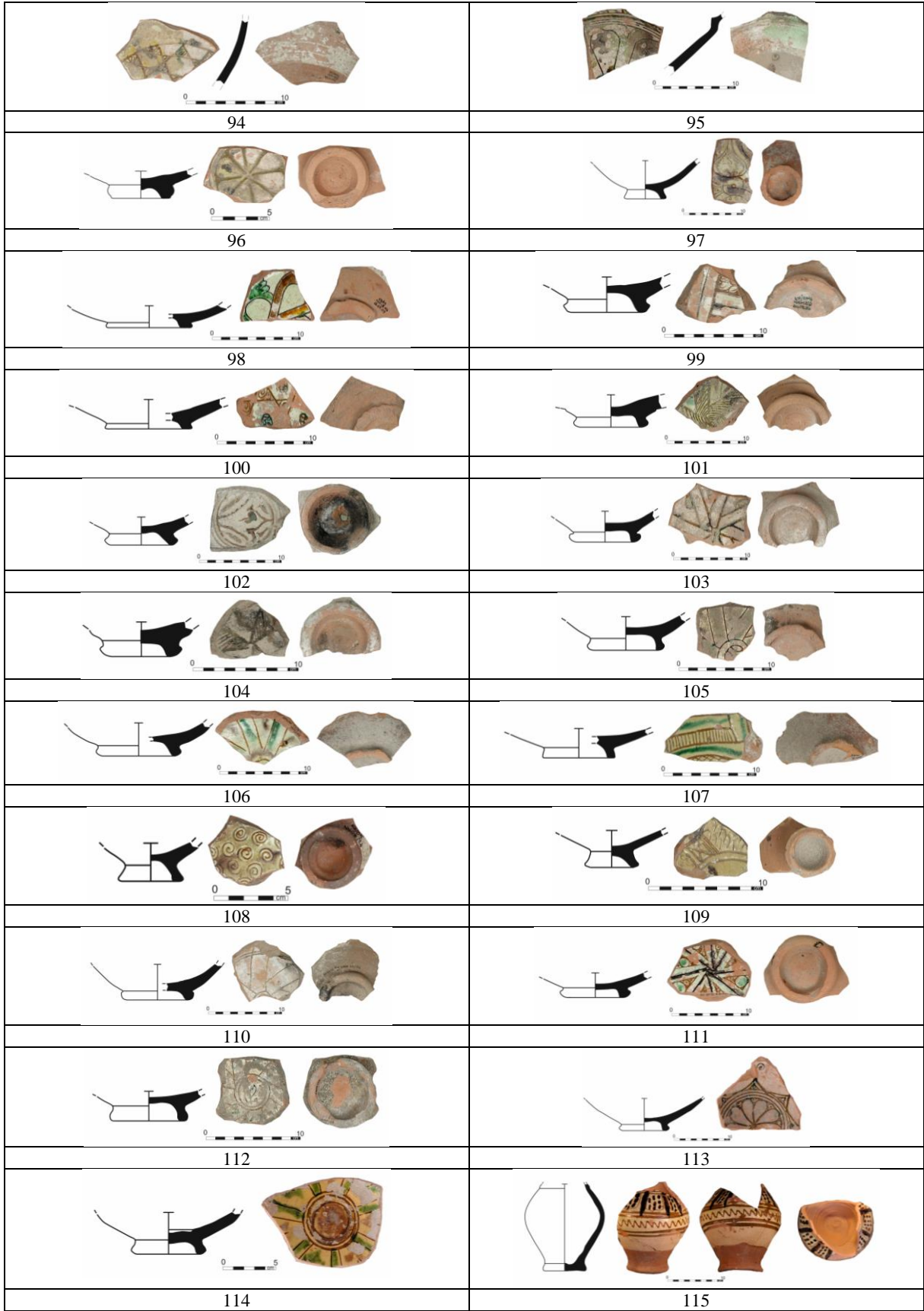
Kat No	Yıl/Açma	Bezeme Tekniği	Hamur Rengi	Katkı	Gözenek/ Dağılım/ Pişme Derecesi	Ölçü
72	2013 - L-4	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 25 cm D: 7,3 cm
73	2013 - L-4	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 22 cm D: 7,6 cm
74	2013 - L-4	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 21 cm
75	2001-HH-22	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 20 cm
76	2001-HH-22	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
77	2004 - NN-18/6	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 22 cm
78	2012 - Z-5	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
79	2012 - Z-6	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm



80	2013 - L-4	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
81	2002 – P-20/6	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 38 cm
82	2002 P-20/6	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
83	2002 P-20/A	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 30 cm
84	2012 Z-7	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm
85	2001 HH-22	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 30 cm
86	2001 HH-22	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
87	2009 - K-1	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
88	2000 MM-22	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm
89	2001-HH-22	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 20 cm
90	2001 MM-22	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm
91	2012 Z-6	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
92	2004 NN-18/d	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 34 cm
93	2001 HH-22	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
94	2001 HH-22	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	-
95	2001 NN-18/a	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	-
96	2012 Z-5	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 5 cm
97	2004 PP-20	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	D: 6 cm
98	2005 NN-18/M-6	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 9 cm
99	2004 NN-18/a	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 7 cm
100	2005 Radar Alanı	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 8,6 cm
101	2009 -K-2	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 7,6 cm
102	2002 - P-20/6	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 7,4 cm
103	2012 - Z-5	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 7,6 cm
104	2002 - Z-8	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	D: 6 cm
105	2012 - Y-6/a	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 7 cm
106	2002-HH-22	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	D: 8 cm
107	2002-P-20/6	Boyalı Kazıma	5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 7 cm
108	2005 NN-18/M-4	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	D: 4 cm
109	2009 - K-1	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	D: 4 cm
110	2005 NN-18/M-6	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 8,4 cm
111	2005 NN-18/a	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 8 cm
112	2001	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	D: 7,4 cm
113	2012 - Z-5	Boyalı Kazıma	2.5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 7,6 cm

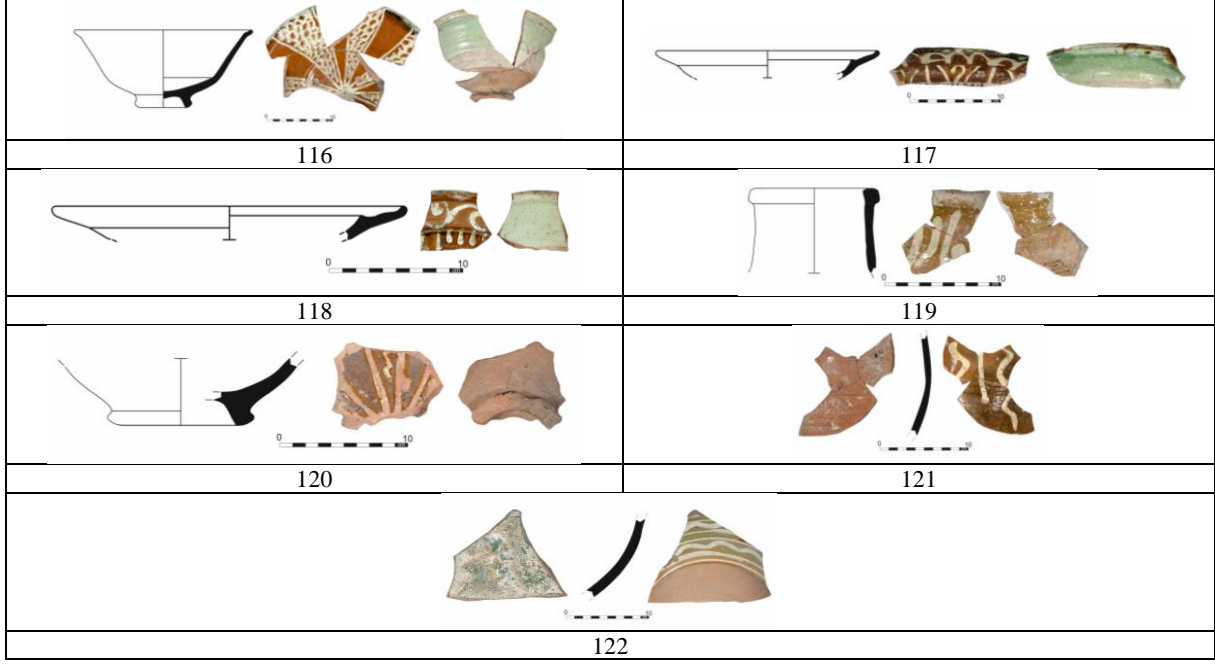
114	2012 - Z-8	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 6,2 cm
115	2013 - L-4	Boyalı Kazıma	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 7 cm

	
72	73
	
74	75
	
76	77
	
78	79
	
80	81
	
82	83
	
84	85
	
86	87
	
88	89
	
90	91
	
92	93



**Tablo VI:** Astar Boyama

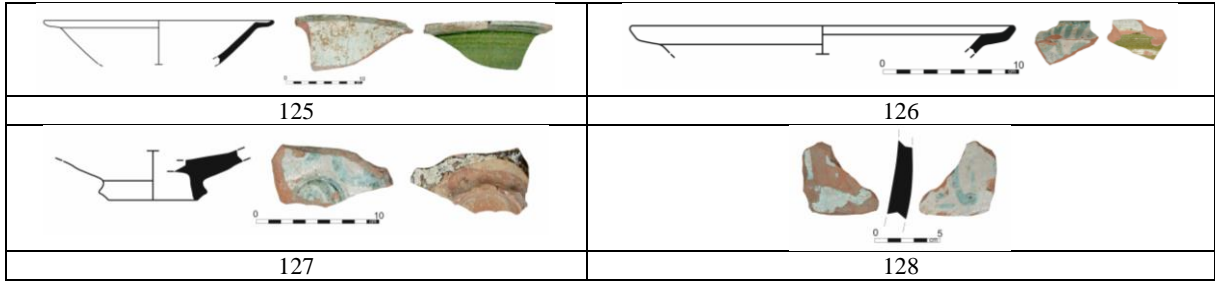
Kat No	Yıl/Açma	Bezeme Tekniği	Hamur Rengi	Katkı	Gözenek	Ölçü
116	2000 - Sur-Kule Arası	Astar Boyama	2.5 YR 7/6	Mika,Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm D: 7 cm
117	2002 - P-20/6	Astar Boyama	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
118	2001 - HH-22	Astar Boyama	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm
119	2002 - P-20/6	Astar Boyama	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Orta/Düzenli/İyi	A: 10 cm
120	2002 - PP-21	Astar Boyama	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 9 cm
121	2001	Astar Boyama	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Orta/Düzenli/İyi	-
122	2009 - K-1	Astar Boyama	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Orta/Düzenli/İyi	-

**Tablo VII:** Akıtma - Boyama

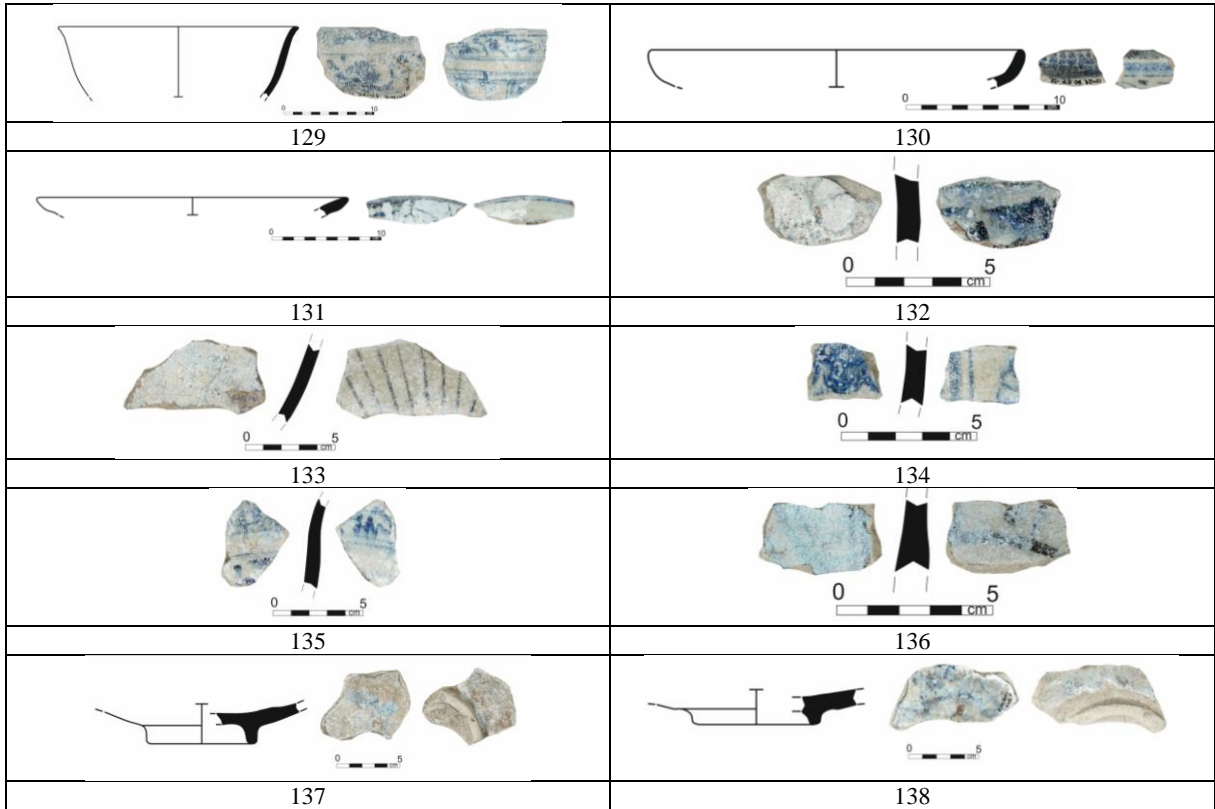
Kat No	Yıl/Açma	Bezeme Tekniği	Hamur Rengi	Katkı	Gözenek	Ölçü
123	2009 - X-1/C	Akıtma-Boyama	2.5 YR 7/8	Mika,Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 4 cm
124	2005 OO-18/C-3/M-4	Akıtma-Boyama	2.5 YR 4/3	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 7 cm

**Tablo VIII:** Sıraltı Boyama - Şeffaf Turkuaz

Kat No	Yıl/Açma	Bezeme Tekniği	Hamur Rengi	Katkı	Gözenek	Ölçü
125	2000 Kaleöntü Sondaj	Şeffaf Sıraltına Turkuaz	10 R 5/8	Mika,Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 30 cm
126	2013 - L-4	Şeffaf Sıraltına Turkuaz	10 R 6/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
127	2012 - Z-2	Şeffaf Sıraltına Turkuaz	2.5 YR 7/6	Mika,Kireç, Kum,Taşçık	Orta/Düzenli/İyi	D: 7 cm
128	2013 - L-4	Şeffaf Sıraltına Turkuaz	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-

**Tablo IX:** Sıraltı Boyama - Şeffaf Lacivert

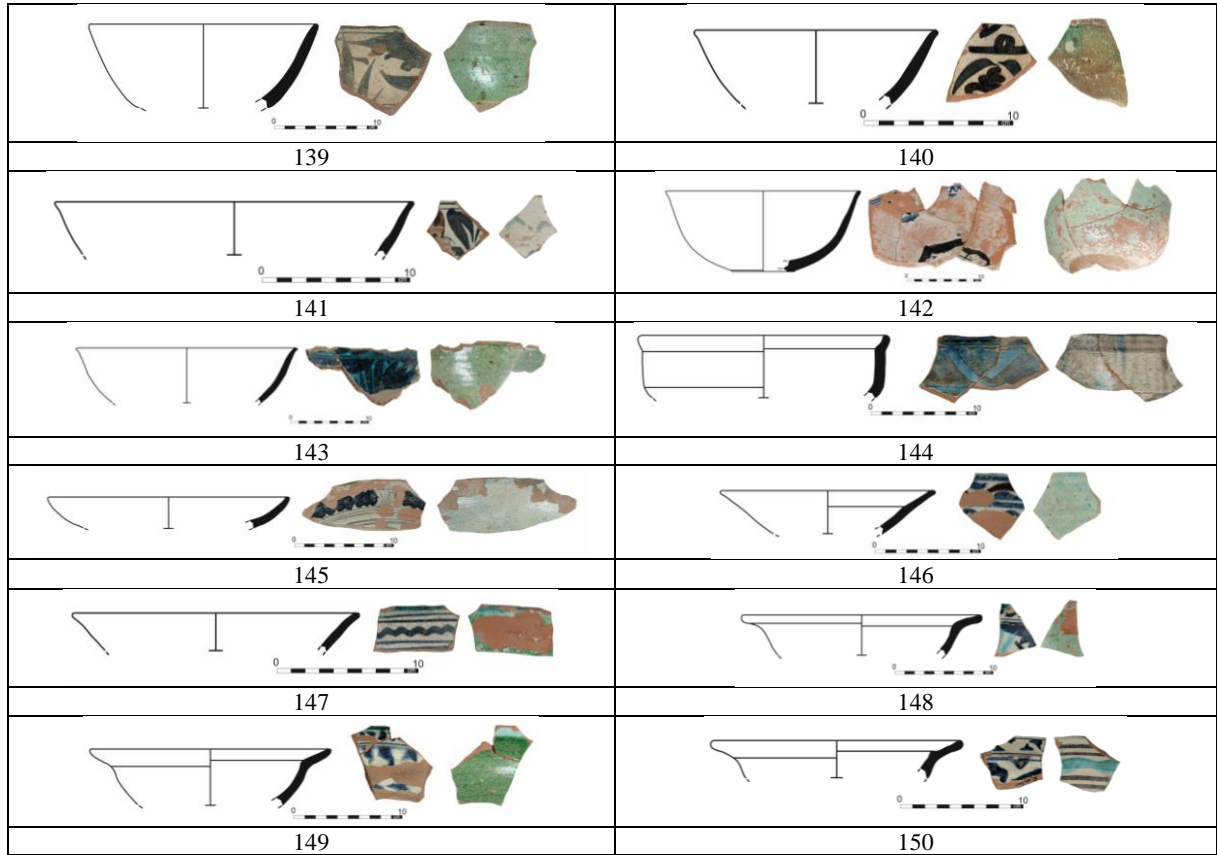
Kat No	Yıl/Açma	Bezeme Tekniği	Hamur Rengi	Katkı	Gözenek	Ölçü
129	2001- OO-22	Şeffaf Sıraltına Lacivert	N	Mika,Kireç, Kum	Çok/Düzenli/İyi	A: 26 cm
130	2002 - PP-21	Şeffaf Sıraltına Lacivert	N	Mika,Kireç, Kum	Çok/Düzenli/İyi	A: 24 cm
131	2001 - OO-22	Şeffaf Sıraltına Lacivert	N	Mika,Kireç, Kum	Çok/Düzenli/İyi	A: 28 cm
132	2001 - OO-22	Şeffaf Sıraltına Lacivert	N	Mika,Kireç, Kum	Çok/Düzenli/İyi	-
133	2001- OO-22	Şeffaf Sıraltına Lacivert	N	Mika,Kireç, Kum	Çok/Düzenli/İyi	-
134	2001- OO-22	Şeffaf Sıraltına Lacivert	N	Mika,Kireç, Kum	Çok/Düzenli/İyi	-
135	2001- OO-22	Şeffaf Sıraltına Lacivert	N	Mika,Kireç, Kum	Çok/Düzenli/İyi	-
136	2004- NN-18/C	Şeffaf Sıraltına Lacivert	N	Mika,Kireç, Kum	Çok/Düzenli/İyi	-
137	2000 Kule A	Şeffaf Sıraltına Lacivert	N	Mika,Kireç, Kum	Çok/Düzenli/İyi	D: 8 cm
138	2000 Kule A	Şeffaf Sıraltına Lacivert	N	Mika,Kireç, Kum	Çok/Düzenli/İyi	D: 8 cm



**Tablo X:** Sıraltı Boyama (Milet İşi)

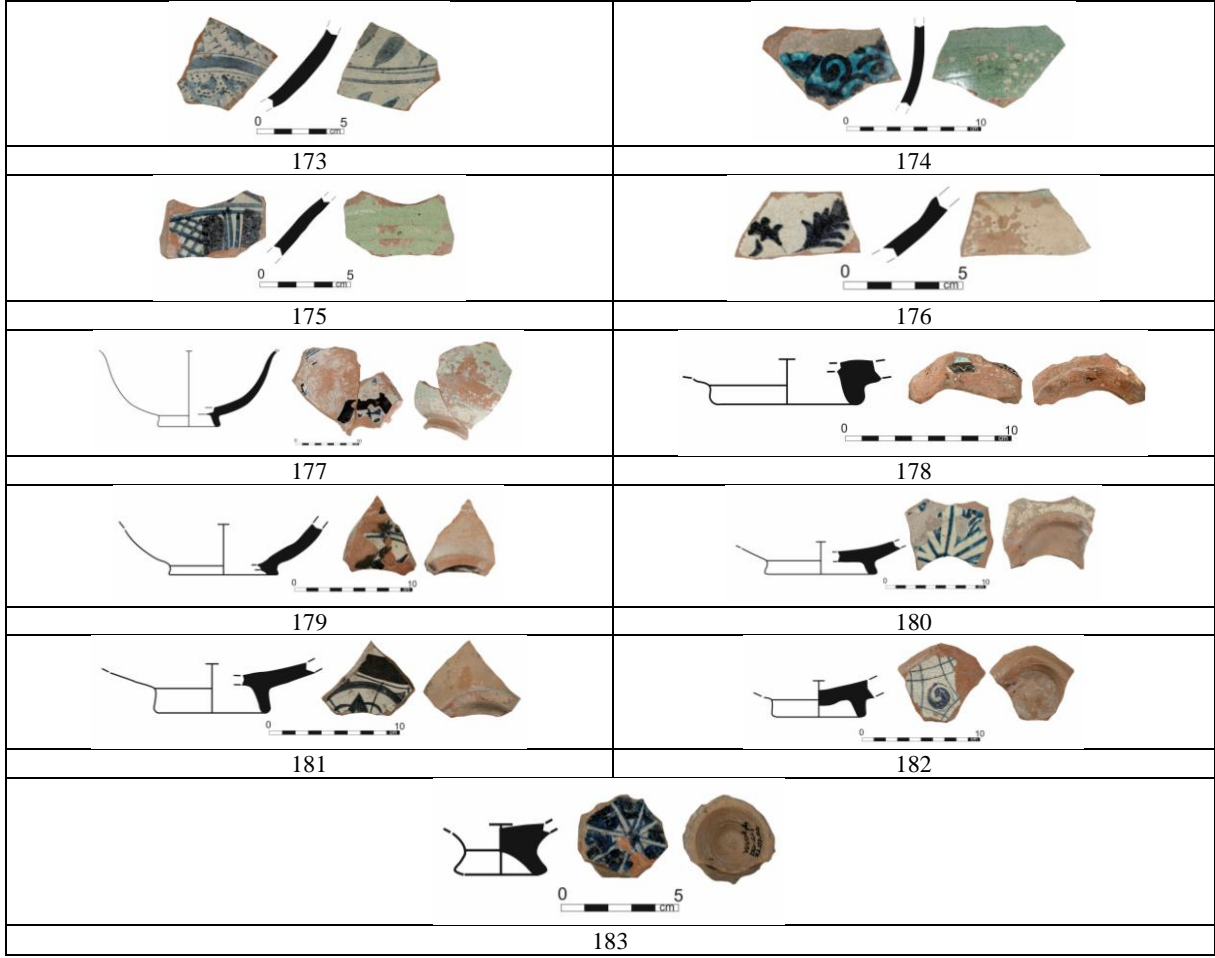
Kat No	Yıl/Açma	Bezeme Tekniği	Hamur Rengi	Katkı	Gözenek	Ölçü
139	2009 - K-1	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 22 cm
140	2009 - X-1/B	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 16 cm
141	2005 - Radar Alanı Yüzey	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
142	2005 - Sarnıcın Güneybatısı	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	A: 26 cm D: 8 cm
143	2005 - OO-18/C-3/M-4	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 28 cm
144	2004	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 23 cm
145	2009 - Yüzey	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
146	2009 - Yüzey	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 20 cm
147	2009- Yüzey	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 20 cm
148	2009 - X-1/B	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
149	2004 - Kalenin Doğusu	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 22 cm
150	2004 - Kalenin Doğusu	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	5 YR 6/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 20 cm
151	2004 - Kalenin Doğusu	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 24 cm
152	2001- PP-21-22	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	A: 10 cm
153	2004 - NN-18	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	A: 8 cm
154	2005 - NN-18, NN-19	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
155	2004 Kalenin Doğusu	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
156	2004 Kalenin Doğusu	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	-
157	2004 Kalenin Doğusu	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	-
158	2004 Kalenin Doğusu	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
159	2004 Kalenin Doğusu	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
160	2004 Kalenin Doğusu	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
161	2004 - KK-14	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
162	2005 Radar Alanı	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum, Taşçık	Az/Düzenli/İyi	-
163	2002	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
164	2002	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
165	2005 - Radar Yüzey Alanı	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
166	2005 - Radar Yüzey Alanı	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
167	2009 - K-1	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
168	2009 - K-1	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-

169	2009 - Y-1	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
170	2005 - NN-18/M-6	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
171	2011 - X-6	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
172	2001 - II-21	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
173	2005 - NN-18	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
174	2005 - OO-18/C-3-M/4	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
175	2001 Kaleönü Sondaj	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	-
176	2001 Kaleönü Sondaj	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/6	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	-
177	2005 -Sarıncın güneybatısı	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 9 cm
178	2002	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 8 cm
179	2009 - X-1/B	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	D: 9 cm
180	2001 Kaleönü Sondaj	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 10 cm
181	2009 - X-Y-O	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç, Kum	Az/Düzenli/İyi	D: 8 cm
182	2002 - PP-22	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 7/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	D: 7 cm
183	2004 - OO-21/5	Sıraltı Boyama (Milet İşi)	2.5 YR 6/8	Mika, Kireç	Az/Düzenli/İyi	D: 3,2 cm



	
151	152
	
153	154
	
155	156
	
157	158
	
159	160
	
161	162
	
163	164
	
165	166
	
167	168
	
169	170
	
171	172





**EXTENDED ABSTRACT**

The urban structure of Eskişehir, which is in a very strategic position due to its location, has changed since the Ancient Period and reached today. Information on the physical structure and boundaries of the city in ancient times is extremely limited. In the context of the subject we discussed, it should be underlined that both historical records and architectural remains, Dorylaion had two castles in the Byzantine period, one of them is Şarhöyük and the other is Karacahisar. It is extremely difficult to follow the change in the ancient period structure of the city in the Byzantine period through sources and ruins. In the Byzantine military system, it is known that Dorylaion was the second aplecta that opened to Anatolia after Malagina. Karacahisar Castle, with its sheltered structure, must have played a strategic role in the historical events of the Byzantine period. It is understood that this strategic role of the city, which has been in a very important position on the border of Byzantine and Seljuk since the 11th century, continued until the conquest of the castle by Osman Gazi in 1288. During the Ottoman period, the importance of the castle continued depending on the military and political conditions. The coins found in the archaeological studies carried out in the castle to date have revealed an uninterrupted Ottoman settlement from the reign of Murad I to the reign of Mehmed the Conqueror. Historical records indicate that this settlement started in the Osman Gazi period. The distribution of coins in the castle reveals the existence of an intense relationship with the contemporary principalities, especially the Germiyan and Karamanoğulları Principalities in the Early Ottoman period.

In this context, the ceramic findings found in the Karacahisar Castle excavations and examined in this article also support the inferences from the coins. The ceramics found in Karacahisar Castle mostly belong to the transition period and the 14th -15th century Principalities period and show parallelism with the ceramic samples in Western Anatolia. The multi-leaved flower motif on the reddish (brown), green and mustard yellow painted incised decorated ceramics, which are generally stated in some publications to be Byzantine production or to be produced with Byzantine influence, should have been adapted from Anatolian Seljuk ceramics and handled with a new stylistic understanding. Ceramics show that ceramic production or trade may have taken place in the castle between the 13th and the beginning of the 15th century. However, a ceramic kiln has not yet been identified that will allow definite ideas on this issue. After the conquest of the castle, it would not be wrong to expect an intense trade depending on the population in the vicinity of the castle, which is understood to have a very dense population due to its symbolic importance in terms of its establishment date and its strategic location. It is understood that the ceramics dated between the end of the 13th century and the beginning of the 14th century, which is called the transition period, were shaped by the influence of 13th-century Anatolian ceramic art and Byzantine samples, and from the beginning of the 14th century, they showed parallelism with the production of other Principalities and Iznik. Existing finds also indicate that Iranian, Syrian and Egyptian art had an impact on this development.

The aforementioned determinations and inferences present a consistent picture with other archaeological findings and historical data. Among the coins found in the Karacahisar Castle between 2019 and 2021, the principalities with the most coins, apart from the Ottoman coins, belong to Germiyanoğlu and Karamanoğulları. At the same time, the two principalities mentioned are the Anatolian Turkish principalities, with which it had the most intense relationship with the Ottoman Principality in the 14th century. During the reigns of Murad I and Yıldırım Beyazıt, the Ottoman Principality dominated almost all of the Western Anatolian Principalities, and the ceramic masters who were included in the Ottoman lands together with the economic relations and trade must have been influential in the formation of the common language seen in ceramics.

Pluralism and pursuits in many phenomena such as socio-cultural, social, economic, military, political and institutional structure in the formation processes of newly established civilizations are quite natural, and it is not possible to exclude art from these phenomena. The ceramics that are the subject of this study in particular for Karacahisar Castle also reflect the effects of this formation and change process. As underlined in the previous lines, the ceramics dated to the end of the 13th century and the beginning of the 14th century were shaped by the influence of 13th-century Anatolian ceramic art and Byzantine samples and they showed parallelism with the ceramics produced by other Turkish Principalities and Iznik from the beginning of the 14th century. The influence of Seljuk and local architectural tradition in the formation of 14th-century Ottoman architecture is known. It is understood that the art of ceramics also experienced a process of formation and change in a very parallel line to architecture. Unlike architecture, the portability of ceramics and the fact that it is a commercial element can be interpreted as the main reason why this interaction is more diverse and more common.

TEKİN, Alaattin; HASIRCI, Nazım, “V. Asırdan XI. Asır İslâm Dünyasına Tevarüs Edilen Aristoteles’in Eserlerine Başlamadan Önce Biinmesi Gereken On İlke”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/II, Aralık 2022, s. 368-380.

Makale Türü: Felsefe Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1195761>

Geliş Tarihi / Received: 28 Ekim/October 2022  
Online Yayın: 26 Aralık 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Aralık/December 2022  
Published Online: 26 December 2022

## V. Asırdan XI. Asır İslâm Dünyasına Tevarüs Edilen Aristoteles’in Eserlerine Başlanmadan Önce Bilinmesi Gereklî On Temel İlke

Alaattin TEKİN<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup>Dr. Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, DİYARBAKIR.

\*alaatekin@gmail.com

Nazım HASIRCI<sup>2\*</sup> 

<sup>2</sup>Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, GAZİANTEP.

\*edehasirci@gmail.com

**Öz-** V. yüzyılın sonları ile VI. yüzyıl boyunca Helenistik Dönem İskenderiye’inde mevcut olan İskenderiye Felsefe Okulu müfredatı, temelde Aristoteles’in felsefesi üzerine inşa edilmekle birlikte Platonculuk öğretisinden de pay almaktaydı. Bu hususta şarihler genelde Aristoteles’in eserlerini ve görüşlerini sistematik bir tarzda ve belirli bir müfredata bağlı kalarak yeni gelen öğrencilere öğretirlerdi. Özellikle yeni gelen öğrencilerin zor ve zahmetli olan Aristoteles’in eserlerini yarıda bırakmamaları ve sıkılmamaları için giriş seviyesinde on temel konu anlaşılır bir biçimde öğrenciye öğretilirdi. Bu sayede öğrenci zor ve zahmetli olan Aristoteles’in eserlerini ve görüşlerini anlamada ve aktarmada önemli bir aşamaya ulaşırlardı. Ayrıca bu on temel konu, bir nevi öğrencilerin oryantasyon sürecini oluşturması açısından da önemli bir işleve sahiptir. Bu on temel husus, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Ammonius Son of Hermias ile başlayıp onun yetiştirmiş olduğu öğrencileri tarafından sürdürülerek bir gelenek halini almasına imkân sağladı. Bu gelenek, tercüme vasıtasıyla Fârâbî ve Ebü’l-Ferec İbnü’t-Tayyib tarafından incelenerek İslâm dünyasında da sürdürüldü. Bu on temel konu şunlardır; (i) Felsefe okullarının adları nereden gelmektedir? (ii) Aristoteles’in eserlerinin sınıflandırılması nasıldır? (iii) Aristoteles’in eserlerini öğrenmeye nereden başlanmalıdır? (iv) Aristoteles’in felsefesi bize ne tür açık faydalar sağlar? (v) (Felsefe yaparken) bize rehberlik edecek olan nedir? (vi) Felsefe derslerini dinleyen biri kendini nasıl hazırlamalıdır? (vii) Aristoteles’in eserlerinde anlatım biçimleri nelerdir? (viii) Aristoteles niçin kapalı bir üslûp kullanmıştır? (ix) Aristoteles’in kitaplarından her birini inceleyen bilmek zorunda olduğu hususlar nelerdir ve kaç çeşittir? (x) Aristoteles’in eserlerinin şarihi olabilecek kişi nasıl biri olmalıdır? Bu çalışmamızda ilgili on temel konuyu ana hatlarıyla incelemeye ve bunun tarihsel sürecini ortaya koymaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler-** Aristoteles, İskenderiye, Ammonius Son of Hermias, Fârâbî, Ebü’l-Ferec İbnü’t-Tayyib.

### The Ten Basic Principles You Must Know Before Starting the Works of Aristoteles, Which were Inhevened to the Islamic World from the 5<sup>th</sup> Century to the 11<sup>th</sup> Century

**Abstract-** The Alexandria School of Philosophy curriculum, which existed in Hellenistic Alexandria during the late fifth and sixth centuries, was basically based on Aristotle's philosophy, but also had a share of Platonism. In this regard, commentators generally taught Aristotle's works and views to new students in a systematic manner and adhered to a certain curriculum. Ten basic subjects were taught to the students in an intelligible manner at the entry level so that especially the new students would not leave the difficult and troublesome works of Aristotle unfinished and not get bored. In this way, the student would reach an important stage in understanding and conveying Aristotle's works and views. In addition, these ten basic subjects have an important function in terms of forming the orientation process of the students. As far as we can determine, these ten basic issues have enabled it to become a tradition, starting with Ammonius Son of Hermias for the first time and being continued by his students. This tradition was continued in the Islamic world by being studied by al-Fârâbî and Abû al-Faraj Ibn at-Tayyib through translations. These ten main issue topics are; (i) Where do the names of the philosophical schools come from? (ii) What is the division of the Aristotelian writings? (iii) Where should one begin the Aristotelian writings? (iv) What obvious utility does the Aristotelian philosophy have for us? (v) What will guide us to it? (vi) How should an auditor of philosophical lectures (logon) prepare himself? (vii) What is the form of the narrative? (viii) Why has the Philosopher made a point of being obscure? (ix) How many and what sort of prerequisites are there for the

study of each of the Aristotelian writings? (x) (10) What sort <of person> should a commentator on them be? In this study, we tried to examine the ten basic issues in general and to reveal the historical process of this.

**Keywords** – Aristotle, Alexandre, Ammonius Son of Hermias, Fârâbî, Abû al-Faraj Ibn at-Tayyib.

## Giriş

Helenistik dönemde şarihlerin<sup>1</sup> talebelerine Aristoteles'in (MÖ 384-322) eserlerine başlamadan önce bilmeleri gerekli konuları öğretmeleri âdeti. Bu konular felsefede ve mantıkta zirve olan Aristoteles'i ve görüşlerini anlamayı kolaylaştırmak için öğretilmekteydi. Talebelerin felsefe öğrenimlerinin başında bu konuları; öğrenmeleri zor ve zahmetli olan Aristoteles'in eserlerini anlamada ve aktarmada önemli bir aşama olarak değerlendirilmekteydi. Zira talebelerin bu konuları öğrenmeksizin doğrudan Aristoteles'in eserleri ile karşılaşmaları, sıkılmalarına ve ilmi yarıda bırakmalarına neden olabiliirdi. Bu ve benzeri sebeplerden ötürü talebelerin ilgili konuları başlangıçta öğrenmeleri bir gelenek halini aldı.

Aristoteles'in eserlerine başlamadan önce bilinmesi gerekli konuların neler olduğuna ve kaç adet olduğuna dair hususlar, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Ammonius Son of Hermias (435/45-517/26) tarafından ortaya konulmuştur.<sup>2</sup> Ammonius, *Eisagoge*'ye yönelik yazmış şerhinin girişinde felsefi tanımları ve öğrencinin bir ilme başlamadan önce bilmesi gerekli olan ilkeleri, *amaç, fayda, başlık, kitabın sırası, kitabın bölümlenmesi, kitabın yazarı ve kitabın hangi ilme ait olduğu* gibi hususları açıklayarak başlar.<sup>3</sup> Öğrencinin bu konuları öğrenmesinden sonra Aristoteles'in *Kategoriler*'ine giriş yaparak bir nevi felsefesini öğrenmenin ilk adımını atmış olur. Bu amaçla Ammonius, talebeyle ilk öğretilmesi gerekli olan konuları kitabının giriş bölümünde ele almıştır. Bu durum pedagojik bir şekilde felsefeyi öğrenmeye çalışan bir öğrenciye yönelik hazırlık sürecini oluşturması açısından dikkate değer bir husustur. Bu tarz bir yaklaşımın ilk defa Ammonius tarafından benimsenmesi ve uygulanmasının İskenderiye'de Hristiyanlığın giderek yaygınlaşması ve felsefi düşüncenin sekteye uğramaması için ortaya konulan bir çaba da olabileceği düşünülebilir. Nitekim bu konular, erken dönemde ele alınan Porphyrius (234-305) ve Dexippus'un (ö. y. 350) *Kategoriler*'e yönelik *Şerhleri*'nde veya başka eserlerinde rastlayamadık. Bu hususları Ammonius'tan sonra gelen Simplicius (480-560) ve Philoponus (Yahya en-Nahvi) (490-570) *Kategoriler*'e yönelik *Şerhleri*'nde, Olympiodorus (y. 500-570) ise *Prolegomena (Introduction to Logic)* adlı eserinde inceleyerek bir gelenek halini almasını sağlamışlardır.<sup>4</sup> Bu gelenek, tercüme aracılığıyla İslâm dünyasında da temsil edilmiştir. En önemli temsilcisinin *Kategoriler*'e şerh yazan Ebü'l-Ferec (980-1043) olduğu söylenebilir.<sup>5</sup> Ancak bu konular ilk olarak Fârâbî'nin (870-950) *Risâle Fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)* adlı eserinde yer alır.<sup>6</sup> Fârâbî'ye aidiyeti tartışılmalı olsa bile eserin Ammoniusçu geleneğin bir devamı olduğu görülmektedir.<sup>7</sup> Bu eserler dışında İslâm dünyasında İbnü'l-Mukaffa'nın (720/4-759)

*Kategoriler*'e yönelik yazmış olduğu özet<sup>8</sup> ve sonraki süreçte Vâhîbî (ö. y. X. Asır) diye bilinen bir alimin yazmış olduğu *Şerhu Elfâzi Aristûtâlis min Kitâbi'l-Makûlât fi'l-Mantık* adlı eserinde bu on konunun incelenmediği görülür.<sup>9</sup>

Ammonius bir talebenin bilmesi gereken on temel konuyu şöyle sıralar: (i) Felsefe okullarının adları nereden gelmektedir? (ii) Aristoteles'in eserlerinin sınıflandırılması nasıldır? (iii) Aristoteles'in eserlerini öğrenmeye nereden başlanmalıdır? (iv) Aristoteles'in felsefesi bize ne tür açık faydalar sağlar? (v) (Felsefe yaparken) bize rehberlik edecek olan nedir? (vi) Felsefe derslerini dinleyen biri kendini nasıl hazırlamalıdır? (vii) Aristoteles'in eserlerinde anlatım biçimleri nelerdir? (viii) Aristoteles için kapalı bir üslûp kullanmıştır? (ix) Aristoteles'in kitaplarından her birini inceleyen bilmek zorunda olduğu hususlar nelerdir ve kaç çeşittir? (x) Aristoteles'in eserlerinin şarihi olabilecek kişi nasıl biri olmalıdır?<sup>10</sup>

Bu konuların on tane olmasında genel bir uzlaşım olmasına rağmen sıralamalarında farklılık oluşabilmektedir. Bu hususta Ebü'l-Ferec ilgili konuların ne eksik ne fazla on tane olduğunu belirtir ve bunları dikkat çekici bir şekilde şöyle açıklar: Ona göre felsefe, şeylerden bir şey olup kendine has bir ismi vardır. Bu ilmi araştırmak isteyen kimseler ya salt kendisi açısından ya da ismi açısından inceler. Eğer ismi açısından incelenirse felsefi okullar (fırkalar) ele alınır. Salt kendisi inceleme konusu olursa bu da ya bir şeye kıyasla ya da bir şeye kıyasla olmayacak şekilde incelenir. Eğer bir şeye kıyasla incelenirse öğrenen-öğrenen ikilisi yani hoca-talebe ilişkisi söz konusu olur. Öğreten-öğrenen ikilisinin illeti felsefenin akledilir bir şey olmasından dolaydır. Akledilir şeyler de insanı ya öğrenmeye ya öğretmeye yönlendirir. Salt bir şeye kıyasla olmaksızın incelenirse ya kısaca ya da ayrıntılı olarak incelenir. Bu durumda Aristoteles'in eserlerinin bölümlenmesi birin çokluğa bölümlenmesi gibi değildir. Bu yüzden ayrıntılı bir şekilde altı şeyin bilinmesi gerekir: (i) Hangi eserden başlanması gerektiği, (ii) ulaştırılacak yol yani yöntem, (iii) buna vakıf olmanın amacı, (iv) anlatım biçimini inceleme yani eserlerinde nasıl bir üslûp benimsediği, (v) bazı muğlak, belirsiz veya girift ifadeleri kullanmasının sebebi ve (vi) her kitaptan önce talep edilmesi gereken ilkeleri inceleme.<sup>11</sup> İşte bu sebeplerden ötürü Ebü'l-Ferec, on temel hususun bilinmesi gerektiğini izah etmeye çalışır. Ebü'l-Ferec'in bu açıklamaları Olympiodorus'un açıklamaları ile de örtüşmektedir.<sup>12</sup>

Bu konuları şarihlerin görüşlerinden de faydalanarak ve çeşitli karşılaştırmalar yaparak Ebü'l-Ferec'in ortaya koyduğu sıralama ve verdiği bilgiler doğrultusunda izah etmeye çalışacağız. Ayrıca bunlar hakkında kısa değerlendirmeler yapmaya da gayret edeceğiz.

<sup>1</sup> Helenistik dönemde başta Platon ve Aristoteles olmak üzere filozofların temel metinlerini şerh eden veya yorumlayan bilginlere *şarih* veya *yorumcu* denir. İngilizcede ise bu kavram, *comment* ve *commentator* olarak karşılık bulur. Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.ancientcommentators.org.uk/concordance-with-cag.html>

Konumuzla doğrudan bağlantılı olan şarihler ise, Ammonius Son of Hermias, Philoponus, Simplicius, David, Elias ve Olympiodorus'tur.

<sup>2</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, (Çev. G. B. Matthews S. M. Cohen), Bloomsbury, London, 2014, s. 9-21.

<sup>3</sup> Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, (Çev. M. Chase), Bloomsbury, London, 2019, s. 17-35.

<sup>4</sup> Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, (Çev. M. Tweedale R. Sirkel ve J. Harris), Bloomsbury, London, 2015, s. 47-52; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, (Çev. M. Chase), Duckworth and Cornell University Press, New York, 2003), s. 17-35; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, (Çev. Sebastian Gertz), Bloomsbury, London, 2018, s. 208.

<sup>5</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, (Nşr. Hüseyin Cabirî), Daru't-Tekvin, Dimeşk, 2010, s. 27-71; Ebü'l-Ferec

Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, (Nşr. Cleophea Ferrari), Brill, Boston 2006, s. 1-33.

<sup>6</sup> Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 109-115.

<sup>7</sup> Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004), s. 5-11.

<sup>8</sup> İbnü'l-Mukaffa, *el-Mantık*, (Nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh), Tahran, 1357.

<sup>9</sup> Ebü Muhammed Abdullah el-Vâhîbî, *Şerhu Elfâzi Aristûtâlis min Kitâbi'l-Makûlât fi'l-Mantık*, Ayasofya Kütüphanesi No. 2483, vr. 85-157. Vâhîbî Hakkında Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz: Alaattin Tekin, *Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2022, s. 28-30.

<sup>10</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 9.

<sup>11</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 27-29; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 2-3.

<sup>12</sup> Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 209-10.

## 1. Felsefi Okullar ve Bu Okulların İsimlerinin Nereden Geldiğine Dair

Felsefî okullar genellikle adlarını yedi şeyden almışlardır:

(i) Felsefe öğretmenin adından alanlar Pythagoras'ın (MÖ y. 570-495) görüşlerini benimseyen kimseler tarafından zaman içerisinde şekillenmeye başlanmış bir okuldur. Pythagoras'ın kendisi yazılı bir eser bırakmamasına rağmen görüşleri müntesipleri tarafından devam ettirilmiştir.<sup>13</sup>

(ii) Felsefe öğretmenin yetiştiği şehirden ismini alır. Garnikiyûn (Kirene) olarak da bilinir. Kireneli Aristoppos'un (MÖ 435-386) yaşadığı şehirde kurmuş olduğu bir okuldur.<sup>14</sup>

(iii) Öğretim kurumunun bulunduğu yerden/binadan ismini alan felsefi okul ise Stoacılar'dır (*Revvakîyûn*). Kendileri Atina'da bulunan bir okulun avlusunda ders yaptıkları için onlara bu isim verilmiştir.<sup>15</sup>

(iv) Okuldaki yönetim ve davranışlardan ismini alan felsefe okuluna Kynikler (*el-Kelbîyûn-Köpekçiler*) denilmiştir. En önemli temsilcisi Diogenes'tir (MÖ 412-323). Kendileri devletin koyduğu kanunları hiçe saydıkları için; yakınlarına ve dostlarına sevgi, ahde vefa gösterdikleri ve başkalarına da kin besledikleri için kendilerine bu ad verilmiştir.<sup>16</sup> Çünkü böyle bir davranış sadece köpeklerde bulunur. Platon'un (MÖ 427-347) "Bir köpeğin içinde bile bir filozof vardır."<sup>17</sup> sözünün onların bu isimle anılmalarında etkisi vardır. Ayrıca Ebü'l-Ferec, Diogenes hakkında şu anekdotu anlatır; "Bir gün bir topluluk dışarıda çıplak bir kadın gördü ve bu durumda ne yapılması gerektiğini Diogenes'e sordular. Diogenes ise onlara şu cevabı verir: "Eğer bu eylem çirkin ise ister açık ister gizli olsun

çirkindir ve şayet bu eylem güzel ise ister görünürde olsun ister görünürde olmasın güzeldir."<sup>18</sup> Bu anekdotun tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Ebü'l-Ferec tarafından aktarılması dikkat çekicidir.

(v) Adını felsefe öğreniminin amacını belirleyen görüşlerden alan okul, Epikuros (MÖ 341-270) ve Epikurosların bağlı olduğu Hazcı Okul (*Ashâbu'l-lezze-Hedonistler*) olarak isimlendirilir.<sup>19</sup> Bu okul mensupları, felsefenin amacının maddi haz ve lezzet olduğunu savunurlar. Ebü'l-Ferec'e göre haz, gaye değildir. Asıl haz, akılda eylem halinde olandır. Haz acıyla karışık sonsuz bir şeydir. Acı hakikat ise cismanî hazdan kurtulamaz. Hikmet sahibi kimselerin nezdinde hikmet, hazdan değil de acıdan kurtulmadır. Kendisi hazcı cismanî ve gerçek olarak iki kısma ayırır. Cismanî haz, duyu organlarının muvafık olduğu şeyleri hissetmeleridir. Bu da idrakin kendisi olur. Eza ise bunun zıddıdır. Bu ikisi iki fiil, iki hareket ve iki oluşum olup sabit iki sûret değildir. Gerçek haz ise, akledilirlerde tasarrufla bulunma ve hayırlı eylemlerde takat ölçüsünde Barî Teala'ya benzemeye çalışma çabasıdır.<sup>20</sup>

(vi) Müntesiplerinin felsefe hakkındaki görüşlerinden dolayı okulun ismini alanlar Pyrhon (MÖ 365-270) ve Pyrhonculardır. Bunlara Engelci (*el-Mâni'îyyûn*) adı verilir. Çünkü bunlar, insanların bilgi sahibi olmalarına engel olunmasını savunurlar ve bilinemezlik onların temel görüşlerinden biridir.<sup>21</sup>

(vii) İsmi müntesiplerinin öğretim sırasındaki hareket tarzlarından alanlara Peripatetikler-Meşşâiler denilmiştir. Bu okulu temsil edenler de Platoncular ve Aristotelesçiler olarak bilinir. Çünkü Platon, Akademi'de ve Aristoteles ise Lyceum'da (Lise'de) derslerini, ruhla birlikte beden de eğitilsin diye yürüyerek icra ederlerdi.<sup>22</sup> Ebü'l-

<sup>13</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 9; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 39; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 19; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 210; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 30; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienskommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 3; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 110; İbni Bîhrîz, *Hudûdu'l-Mantuk, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantuk (içinde)*, (Nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh), Tahran, 1357, s. 116; Diogenes Laertius, *Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna) YKY, İstanbul, 2015, s. 377-396; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 139-144; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar Ve Pythagorasçılar*, (Çev. Ergün Akça), Kabalı Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 184-191; H. Nur Erkızan - A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2019, s. 48-50.

<sup>14</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 9; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 39; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 19; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 210; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 110; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 30; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienskommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 3; Diogenes Laertius, *Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 95-110; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 165-170; H. Nur Erkızan - A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, s. 99.

<sup>15</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 9; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 39; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 19; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 210; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 110; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 30; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienskommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 3-4; Diogenes Laertius, *Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 377-96; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 187-89; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV, Ankara, 2011, s. 103-104.

<sup>16</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 9-10; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienskommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 40; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 19; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 210; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme

kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 110; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 31; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienskommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 4; Diogenes Laertius, *Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 260-85; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 157; H. Nur Erkızan ve A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, s. 94-97.

<sup>17</sup> Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cımcöz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, 376b; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 10.

<sup>18</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 31; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienskommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 4.

<sup>19</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 11; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 40; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 19; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 212; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 110; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 31; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienskommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 4; Diogenes Laertius, *Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 469-528; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 29-37; H. Nur Erkızan ve A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, s. 165-67.

<sup>20</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 31; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienskommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 4.

<sup>21</sup> Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitapevi, İstanbul, 2017, s. 253; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 10; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 40; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 19; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 211; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 110; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 32; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienskommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 4-5; Diogenes Laertius, *Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 446-64; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 437-40; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 330-32.

<sup>22</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 11; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 40-41; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 19; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 213-214; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 110; Ebü'l-Ferec

Ferec, bu yürüme tarzındaki öğretimi iki farklı yorumla izah etmeye çalışır. Ona göre bu şekilde bir öğretme hamile kadınlar için de faydalıdır. Nasıl ki hamile kadın, hamileliği boyunca doğacak çocuğunun sağlıklı olabilmesi için yürüyerek spor yaparsa annesinin karnındaki çocuk da doğmadan önce spora alışır. Yürümenin başka bir sebebi de felsefeyi yüceltmek ve ona tazim göstermektir.

Ammonius'a göre ilk olarak derslerini yürürken öğreten kimse Platon'dur. Platon'dan sonra Akademi'de Knesokrates (MÖ 396-314) aynı metodu uygulamasından dolayı "Akademik Peripatetik" olarak isimlendirildi. Aristoteles ise Lyceum'da derslerini bu şekilde vermesinden dolayı da "Lyceum Peripatetik" olarak isimlendirildi. Knesokrates'in bu metodu zamanla ihmal edildi ve müntesiplerine "Akademisyenler" Aristoteles'in takipçilerine ise sadece "Peripatetik" denildi. Ebü'l-Ferec'in Meşşâî okulunu Platon ve Aristoteles'e nispet etmesi bu minvalde değerlendirilebilir.<sup>23</sup> Erken dönemde yaşamış olan İbni Bihriz (ö. y. IX. Asır) ise bu konuda Platoncuları doğrudan Akademia ve Aristotelesçileri de Meşşâî olarak belirtir.<sup>24</sup>

Felsefî okullar hakkında yapılan açıklamalar sonuç itibarıyla Ammonius'un açıklamalarına bağlı kalınarak şarihler tarafından incelenmiştir. Giriş bahsinde ele alınan bu konulara kısa bir felsefe tarihi özeti denilebilir. Ayrıca Diogenes'a ait anekdotun şarihlerde ele alınmadığı görülmektedir.

## 2. Aristoteles'in Eserlerinin Sıralanması, Sayımı ve Bunların Amacı

Bu kısım şarihlerde eserlerin sıralanması şeklinde yer alırken Ebü'l-Ferec'de daha geniş ele alınmıştır. Aristoteles'in kitapları tümel, tikel ve mutavassıt olmak üzere üç kısma ayrılır.<sup>25</sup> Fârâbî'ye göre Aristoteles'in eserleri büyük, küçük ve bunların ortası şeklindedir.<sup>26</sup> Bu üçlü tasnif genellikle şöyle izah edilir:

Tikel veya küçük eserler, daha çok birine ve tek bir konuya ait olup Andronicus of Rhodos<sup>27</sup> (I. Asır) ve Artemon<sup>28</sup> (I. Asır) tarafından derlenen ve özel olarak ele alınan mektuplardır. Buna Büyük İskender'e (MÖ 356-323) ve başkalarına yazdıkları mektuplar örnek verilebilir.<sup>29</sup> Mutavassıt olan eserler ise tek bir insana değil de pek çok insana yazılmış eserlerdir. *Şehir Yönetimi* ve *Siyaset* adlı eserler buna örnek gösterilebilir.

Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 32-33; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 5; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 8-9; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 102.

<sup>23</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 11.

<sup>24</sup> İbni Bihriz, *Hudûdu'l-Mantık*, s. 116.

<sup>25</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.11-14; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, 41-43; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 19-20; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 213-216; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 33-37; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s.5-10.

<sup>26</sup> Fârâbî, "Risâle fîmâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 110

<sup>27</sup> Andronicus of Rhodos, ölüm tarihi bilinmemekle birlikte milattan sonra I. asırda yaşadığı aktarılmakta ve Aristoteles'in eserlerini sistemli bir şekilde yeniden tasnif eden kişi olarak bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tobias Reinhardt, "Andronicus of Rhodes and Boethius of Sidon on Aristotle's Categories", *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, 513-529, London, 2007, s. 516-517.

<sup>28</sup> Artemon'un, ölüm tarihi bilinmemekle birlikte büyük bir ihtimalle ikinci asrın sonları ile birinci asırda yaşadığı ifade edilebilir. Artemon'un ayrıca Aristoteles'in risâlelerini bir araya getirdiği bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. J. M. Rist, "Demetrius the Stylist and Artemon the Compiler", *Phoenix* 18, sy 1 (1964), s. 2-8.

Tümel olan eserlerine gelince; onlar tezkire/diyalog ve tasnifli/sistemik kitaplar şeklinde iki kısma ayrılır. Diyalog şeklinde ele aldığı eserlerde amaç zikredilmez ama pek çok mana içerebilir.<sup>30</sup> Platon'un *Diyaloglar* şeklinde ele aldığı eserler buna örnek verilebilir. Sistemik düzeyde ele aldığı eserler zahiri ilimler (*exoteric*) ve gizli ilimler (*esoteric/akroamatika*) şeklinde ikiye ayrılır. Daha sonra zahiri ilimler, cedeli ilimlere ve gizli ilimler de özel ilimler ve sema'î ilimler şeklinde ikiye ayrılır. Zahiri ilimler, herkesin anlayabileceği, halka açık ve genel olarak kabul edilmiş görüşlerden çıkarılan temel konulardan oluşurken cedeli ilimler soru-cevap şeklinde meydana gelir. Gizli ilimler ise ancak ariflerin anlayabileceği üst seviyedeki konuları içerir. Özel ilimler, cedeli bir yolla görüşleri keşfetmede, doğru olanı tashih etmede ve yanlış olanı da geçersiz kılmada alanındaki uzman kimselerin vazettikleri ilimlerdir. Sema'î ilimler ise, gerçek anlamda burhânî ilimlerdir yani doğrudan ispata yönelik olarak ortaya konulan eserler olup ilimle derinleşenlerin anlayabilecekleri konulardır. Sema'î ilimler şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, bu konuları sadece saf akıl sahibi ve ariflerin işitmeleri ve bunları anlayabilmeleridir.<sup>31</sup>

Ebü'l-Ferec, zahiri ilimler ile gizli ilimler arasındaki farkı öncelikle Alexandre of Afrodiasias'a göre aktarır. Alexandre of Afrodiasias, gizli ilimlerden bazılarının doğru, zahiri ilimlerden bazılarının da yanlış olduğunu belirtir ve açıklamasını da şu şekilde delillendirir; Ona göre Aristoteles, düşünen nefsin zahiri ilimlerde ölümsüz, gizli ilimlerde ise ölümlü olduğunu ileri sürer. Birinci görüşün yanlış olduğunu ve kendi görüşü olmadığını ama ikinci görüşün doğru olduğunu belirtir.<sup>32</sup> Ebü'l-Ferec, doğru olan görüşün, Alexandre of Afrodiasias'ın Aristoteles'in yolundan sapması olduğunu belirtir. Aristoteles, düşünen nefsin ölümlü olduğuna inanmaz. Aksine ölümlü vasfının fesada uğramaksızın cevher olduğuna inanır. Ebü'l-Ferec, iki görüş arasındaki farkın doğruluk ve yanlışlık bakımından değil de zahir ve gizli olması açısından olduğunu belirtir. Bundan dolayı zahiri ilimler kutsal açıklamalarda bulunur ve herkes bu açıklamaları anlar. Öyle ki bu ilimde olması açısından ölüye dua etme ve ataların mezarlarını ziyaret etme gibi durumlarda düşünen nefis ölümsüzdür. Gizli ilimlerde de yaşlanmaması bakımından düşünen nefis ölümsüzdür. Bundan dolayı fesada uğramayan cevherdir.<sup>33</sup>

Sema'î ilimler ise teorik, pratik ve alet diye üç kısma ayrılır. 1) Teorik felsefe; fizik, matematik ve metafizik şeklinde sınıflandırılır. (i) Fizik; *Kitâbu's-Semâ et-Tabî'î*, *Kitâbu'-Semâ ve'l-'Alem*, *Kitâbu'l-*

<sup>29</sup> W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Aristoteles- Bir Buluşma*, (Çev. Sabri Gürses), Kocabacı Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 61; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 15.

<sup>30</sup> Aristoteles'in, hocası Platon'un Akademisinden ayrıldıktan sonraki süreçte ele almış olduğu yazıların diyalog tarzında olduğu ve bunların çok azının fragmanlar halinde günümüze ulaştığı kaynaklarda zikredilir. Özellikle Aristoteles'in mevcut eserlerinin yazılış süreci onun Lyceum'da on üç yıl boyunca verdiği dersler sonucu ortaya konulduğu düşünülmektedir. Ayrıntılı bilgi için; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Aristoteles- Bir Buluşma*, s. 61-97; David Ross, *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan), Kocabacı Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 17-45; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 3-19; H. Nur Erkızan ve A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, s. 13-24; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 230-40.

<sup>31</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 11-12; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 41-42; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 19-20; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 213-216; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 33-34; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 5-6; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Aristoteles- Bir Buluşma*, s. 61-66; Lloyd P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Cornell University Press, London, 2005, s. 49-51; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 9-10.

<sup>32</sup> Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 215.

<sup>33</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 33; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 6.

*Kevn ve'l-Fesâd (Oluş ve Bozuluş Kitabı), el-Âsar el-ulvîye (Meteoroloji Üzerine), Kitâbu'n-Nebât, Kitâbu'l-Hayevân, Kitâbu'n-Nefs, Kitâbu'l-His ve'l-Mahsûs* olmak üzere çeşitli alt ilimlere taksim edilir. (ii) Matematik ilimler; *el-Hutût (Geometri)* ve *Menâzir (Optik)* olmak üzere iki kısma ayrılır. (iii) Metafizik bölümü ise mevcut olmasından dolayı mevcudâtı incelemesidir. 2) Pratik felsefe; Ahlak, Ev Yönetimi ve Siyaset olmak üzere üç kısımdan oluşur. 3) Alet ise mantıktır. Ebü'l-Ferec'e göre bu sanatın amacı, yoldan sapmamak ve hataya düşmemek için teorik ve pratik felsefenin dehlizlerinde bir yol ve yöntem çıkarıp bize öğretmesidir.

Aristoteles'in mantık sanatına yönelik yazmış olduğu eserler sekiz tane olup; (i) *Kategoriler*, üstün cinslere delalet eden basit lafızları konu edinir. (ii) *Kitâbu'l-İbâre*, kesin sözlerin oluşumunu ve doğruyanlı sözlerin nasıl bölündüğünü inceler. (iii) *Kıyas*, mutlak kıyasın süretini öğretir. (iv) *Burhân*, burhânî kıyasları öğretir ve öncülleri doğru olup onların doğrulukları da umürdan alınır. (v) *Cedel*, cedeli kıyasları öğretir ve öncülleri hakikatte meşhurdur. (vi) *Sofistler*, muğalataya yönelik kıyasları öğretir ve bunun öncülleri meşhur olduğu zannedilen öncüllerdir. (vii) *Hitabet*, öncülleri ister meşhur olsun ister olmasın eşit olan öncüllerdir. (viii) *Şiir*, öncüllerinin tamamı yanlış olan bir sanat türüdür.<sup>34</sup>

Aristoteles'in tarihsel süreç içerisinde ortaya koymuş olduğu eserlerin sıralaması, sayımı ve bunlardaki amaç hem şarihler bağlamında hem de modern çalışmalar ışığında ortaya konulmaya çalışılmıştır. Özellikle Aristoteles'in eserleri Lyceum Öncesi ve Lyceum Sonrası olmak üzere iki farklı dönemde ortaya konulduğu Lyceum Öncesi dönemde ele aldığı eserlerin halka hitap edecek şekilde hocası Platon'un Diyalogları formunda ele alındığı ve çok az fragmanlarının günümüze ulaştığı söylenebilir. Aristoteles'in İskenderiye'den ayrıldıktan sonra Atina'ya geldikten sonra Lyceum'u kurarak yaklaşık on üç yıl boyunca burada öğrenci yetiştirmeye başladığı ve burada konferans veya takrir tarzı ders anlatmayı tercih ettiğini ifade edebiliriz. Bu sayede günümüze ulaşan metinlerin bu dönemde kaleme alındığı düşünülmektedir.

### 3. Felsefe Öğrenimine Nereden Başlanması Hakkında

Felsefenin öğrenilmesi için öncelikle hangi ilim dalından başlanması gerektiğine dair Simplicius'a göre iki, Philoponus, Olympiodorus, Fârâbî ve Ebü'l-Ferec'e göre ise dört tartışma söz konusudur. Felsefe öğrenimine Simplicius'a göre ya mantık sanatından ya da ahlak ilminden<sup>35</sup>, Platonculara göre matematik, Theophrastusçulara göre ahlak, Boethus of Sidon (*Saydali*)'a (ö. MÖ 50) göre fizik, Andronicus'a göre ise mantık ilminden başlanması gerekir. Bu şekilde bir tasnifin Simplicius, Philoponus ve Olympiodorus'da yer

almasına rağmen bu görüşleri müntesipleriyle birlikte aktaranların başında Fârâbî ve Ebü'l-Ferec gelmektedir.<sup>36</sup> Bu görüşleri serdeden her bir grubun delilleri ise şöyledir;

(i) Platoncular matematik ile başlamalarına Platon'un akademinin kapısına "Geometri bilmeyen meclisimize girmesin" ibaresini yazdırmasını delil gösterirler.<sup>37</sup>

(ii) Theophrastusçulara göre önce ahlâk ilminden başlanmalı. Öncelikle insanın kendi nefisini memnun etmeli, güzel olan iyilikleri adet edinmeli ve faziletli şeylerde tasarrufta bulunmalıdır. İnsan bu eylemlerde bulunursa felsefeye yakınlaşır ve güneşin cisimleri aydınlatması gibi felsefe de nefisleri aydınlatmaya benzer. Aynı şekilde felsefe razı olunmuş pek çok nefsi de eğitir. Bunların delilleri ise Platon'un "Tertemiz olana ancak tertemiz olan yaklaşır"<sup>38</sup> sözü ile Hipokrat'ın (ö. MÖ 375) "İçi temiz olmayan bedenleri besledikçe, onların kötülüğünü arttırırsın"<sup>39</sup> sözleridir.<sup>40</sup>

(iii) Boethus, önce fizik ilminden başlanması gerektiğini savunur. Çünkü fizik, kişinin en yakınında ve içli dışlı olduğu bir ilimdir. Onun konusu heyuladır. Kişi önce bu heyulayı bildikten sonra heyulâ olmayan şeylerin bilgisine yükselir.<sup>41</sup>

(iv) Boethus'un talebesi olan Andronicus ise, önce mantıktan başlanması gerektiğini önerir. Kıyaslara ve burhân sanatına vakif olunduktan sonra doğruyu yanlıştan ayırabiliriz. Öyleyse her şeyden önce burhân sanatının bilinmesi lazımdır. Çünkü mantık, bilgide hakkı batıldan ve eylemlerde iyiliği kötülükten ayıran bir alettir. Bundan dolayı felsefeye başlanmadan önce ilk olarak mantığın öğrenilmesi gerekir.<sup>42</sup>

Fârâbî ve Ebü'l-Ferec'e göre bu görüşlerin hepsi hata olmaksızın isabetlidir. Öncelikle insan felsefeye yakınlaşmadan evvel nefisini güzel şeylere alıştırmalı ve kötü şehvetlerden de uzak dormalı. Kişinin bunu yapması burhânla değil de ahlakla olur. Kişi bu eylemleri bildikten sonra burhânda ve teorik felsefede belli bir olgunluğa ulaşmaya kadar çaba göstermelidir. Ayrıca bir kimse mantık sanatından önce geometrik ispat şekillerini bilmesi gerekir.<sup>43</sup> Ebü'l-Ferec'e göre fizik ilmi mantık sanatı hariç felsefenin bütün bölümlerinden önce olması gerekir. Çünkü mantık sanatı felsefenin bir aletidir. Dolayısıyla alet yok olursa failin fiilini gerçekleştirme mümkün olmaz.<sup>44</sup>

Yukarıdaki şarihlere göre Aristoteles'in felsefesine başlamak için öncelikle hangi ilmin öğretilmesi gerektiği tartışmalı olmakla birlikte Fârâbî'den sonra mantık sanatının birinci sırada yer aldığı görülmektedir. Ardından ahlak, fizik, matematik ve metafizik ilimleri

<sup>34</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 11-14; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 41-43; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 19-20; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 214-216; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 111-113; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 33-37; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 5-8.

<sup>35</sup> Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 20-21.

<sup>36</sup> Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 20-21; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 43; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 214-216; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 113; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 38-40; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 9-10.

<sup>37</sup> David, *Introductions to Philosophy*, (Çev. Sebastian Gertz), Bloomsbury, London, 2018, s. 95.

<sup>38</sup> Platon, *Phaidon*, (Çev. Suut K. Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir), MEB, İstanbul, 1997, 67b.

<sup>39</sup> Hippocrates, *Aphorisms*, (Çev. Elias Marks), M. D., Newyork, 1817, 2, 10.

<sup>40</sup> Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 113; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî*

*Aristo*, s. 38-40; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 9-10.

<sup>41</sup> Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 43; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 214-216; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 113; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 38-40; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 9-10.

<sup>42</sup> Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 41-43; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 214-216; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 113; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 39-40; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 10.

<sup>43</sup> Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 113; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 39-40; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 10.

<sup>44</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 39-40; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abû l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 10.



sırasıyla öğretilir. İslâm dünyasında felsefeyi belirttiğimiz sıraya göre öğretmenin bir gelenek halini aldığını ve felsefeye mantık ile başladığını söyleyebiliriz.

#### 4. Felsefe Öğrenmenin Bizi Götüreceği Amaç Hakkında

Ebü'l-Ferec konunun başında şarihlerden farklı olarak beşinci sırada zikrettiği bu başlığı anlatım esnasında şarihlere bağlı kalarak burada zikreder ve bu hususu üç delille ortaya koyar.

(i) İlke ve gaye/amaç arasında bir izâfetin var olması gerekir. Bu ikisi birbirinden asla ayrılamaz. (ii) Kişi gayeyi bilmesi durumunda daha hırslı olur. (iii) Gayeden önce ilke incelenmiş olsaydı kör birinin yol alması gibi olurdu ve kişi kastedilen gayeyi bilemezdi. Bu sebeplerden ötürü Ebü'l-Ferec, beşinci sırada yer alan bu başlığı dördüncü sırada incelemiştir.<sup>45</sup>

Şarihlere göre teorik felsefenin gayesi her şeyin ortak ilkesi olana yükselmek, onun gayr-i cismanî, bölünemez, kuşatılmaz, sonsuz ve sonsuz kudret sahibi olanı incelemesidir. Pratik felsefenin gayesi de insanın takatî ölçüsünde bu ilkeye benzemeye çalışmasıdır.<sup>46</sup> Fârâbî'ye göre ise felsefe öğrenmenin amacı, Yüce Yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen Bir olduğunu, her şeyin etken sebebinin O olduğunu; O'nun kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir.<sup>47</sup> Bu sayede felsefe bilgisi hem teorik hem de pratik açıdan iki cihan saadetine erişebilme imkânı sağlar.

#### 5. Felsefe Öğrenmenin Amacına Ulaşmak İçin Başlangıçtan İtibaren Yöntem Hakkında Düşünmek

Bu başlıkta felsefe öğrenmeden önce hangi ilimle başlanması gerektiği ve ardından hangi ilimlerin takip edildiği meselesi incelenir. Başlığın üçüncü başlıktan ayrılan yönü ise burada felsefeye Fârâbî dışında doğrudan mantık ilmiyle başlanması gerektiği hususunda şarihler arasında fikir birliği olmasına rağmen diğer ilimlerin öğretimi sıralamasında farklılıkların olduğunu ifade edebiliriz.

Ebü'l-Ferec'e göre öncelikle mantık, fizik, matematik, metafizik ve ahlak olmak üzere bu beş ilmin öğrenilmesi gerekir. Ancak Ebü'l-Ferec, Olympiodorus'un mantıktan hemen sonra ahlakı, ardından fizik, matematik ve metafizik ilimlerini sıraladığını belirtir. Ebü'l-Ferec'e göre müfessirler felsefeyi yekpare bir tapınağa benzetirler. Ahlak ilmini o tapınakta bulunan aletlerin bir sürete bürünmesi varsayarlar. Fizik ve matematik, tapınakta bulunan sunak mesabesinde. Metafizik ise tapınakta yapılan ritüellerin gizemli, esrarlı ve kapalı olması açısından.<sup>48</sup> Olympiodorus'un bu sıralaması Ammonius'a ait olmakla birlikte Simplicius bu kısımda matematiği zikretmez.<sup>49</sup> Aynı şekilde Fârâbî de konuya pratik açıdan yaklaştığı için sadece fizik, geometri (matematik) ve ahlak olmak üzere üç ilmi zikreder.<sup>50</sup>

Stoacılar ise felsefeyi; fizik, ahlak ve mantık olmak üzere üç kısımda incelerler. Bu açıdan felsefeyi canlı bir varlığa benzetirler. Bu canlı organizmada mantığın, kemik ve sinirlere; ahlakın etli kısımlara ve fiziğin de ruha karşılık geldiği ifade edilir.<sup>51</sup> Şarihlerin felsefeyi benzer bir biçimde yekpare bir tapınağa benzetmelerinden hareketle onların Stoacılar tarafından etkilendiğini ancak ilimler skalasına matematik ve metafiziği de ekleyerek onlardan ayrıştığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere Ebü'l-Ferec'in sıralaması diğer şarihlerin sıralamasından farklı olmakla birlikte onları kuşatıcı bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Yine de ahlak ilmini Fârâbî gibi en son sırada zikretmesi dikkat çekicidir. Ayrıca ilimlerin sıralamasını felsefenin yekpare bir tapınağa benzemesi üzerinden aktarması şarihlerde rastlamadığımız bir açıklamadır.

İlk beş başlık genel felsefe üzerine iken bundan sonraki başlıklarda öğreten ve öğrenen yani hoca ve talebe ilişkisi göz önünde bulundurularak salt Aristoteles merkezli bir yaklaşımın sergilendiğini ifade edebiliriz.

#### 6. Aristoteles'in Kitaplarını Öğreten Kimsenin Hangi İlimlere ve Hangi Vasıflara Sahip Olması Gerektiği Hakkında

Bu başlık Ammonius'ta onuncu, Philoponus ve Fârâbî'de dokuzuncu, Simplicius'ta sekizinci ve Olympiodorus'da yedinci sırada yer almaktadır.<sup>52</sup> Sıralamada değişiklik olmakla birlikte, Aristoteles felsefesini öğretecek olan bir şarihte bulunması gereken temel vasıfların neler olduğuna dair kısa açıklamalarda bulunurken Ebü'l-Ferec bu konuda sekiz madde ileri sürerek onlardan ayrışır. Benzer bir tasnif Fârâbî'de de görülür.

(i) Bir şarih nefsi temiz, anlayışı kuvvetli olmalı ve şehvet duygularını yenerek aklî kuvvesini egemen kılmalıdır. Ayrıca Aristoteles'in üslubunu çok iyi bilmelidir. (ii) Bir şarihin Aristoteles'e karşı tutumu, ona olan sevgisi, Iamblichus'un (242-325) yaptığı gibi onu Hak'tan üstün tutacak dereceye varmamalıdır. Çünkü Iamblichus Aristoteles'i çok aşırı severdi. Onun bu sevgisi de hakkı görmesine engel olabiliyordu. Bu tür tutumlarda şarihin Platon'u ve Sokrates'i sevmesi ayrıca hakikati de sevmesi gerekir. Bunlar mukayese edildiği zaman şarihin hakikati Sokrates'ten üstün tutması gerekir.<sup>53</sup> (iii) Bir öğretici Aristoteles'ten nefret etmemeli, o ki Philoponus gibi ondaki güzellikleri çirkinliğe dönüştürebilir ve hakkı da yanlış olarak görebilir. (iv) Bir öğreticinin ahlakı kötü olmamalıdır. Şayet ahlakı kötü ise öğrenci ondan nefret eder ve bu durum öğrencinin ilimden nefret etmesine sebep olur. (v) Bir öğretici öğrenciyi gevşek bırakmamalıdır. Çünkü gevşeklik hocanın küçümsemesine ve akabinde ilmin de küçümsemesine neden olur. (iii), (iv) ve (v) maddeler, Fârâbî'nin tek maddede sıraladığı bilgilerin açıklanması

<sup>45</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 40-41; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 11.

<sup>46</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 14; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 43-44; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 21; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 217; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 40-41; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 11.

<sup>47</sup> Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 113.

<sup>48</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 41-42; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 11.

<sup>49</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 14; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 21; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 217.

<sup>50</sup> Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 114.

<sup>51</sup> Diogenes Laertius, *Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 313.

<sup>52</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, 16; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 44-45; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 23; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 218; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 114-115; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 42-43; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 12.

<sup>53</sup> Platon, *Phaidon*, 91c; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), BigeSu Yayınları, İstanbul, 2015), 1096a,16; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe", s. 114-115; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 42-43; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 12.

olarak değerlendirilebilir.<sup>54</sup> (vi) Bir öğreticinin açıklaması gereken konuları açıklaması için gerçek anlamda bilgili olması gerekir. (vii) Aristoteles'in görüşlerini hata yönüyle anlamaması gerekir. Alexandre of Afrodisias gibi yanlış olduğuna inandığı şeyleri ona isnat etmemelidir. Çünkü Alexandre of Afrodisias, nefsin ölümlü olduğu görüşünü Aristoteles'e isnat etmişti. (viii) Platoncular ya da Aristotelesçiler açısından bir görüş hatalı olsa bile tek bir görüşe bağlı kalmamalıdır. Aynı şekilde herhangi bir felsefi görüşe ya da felsefe okuluna da bağlı olunmamalıdır. Bundan dolayı bazen görüşler birbirine yakın olmayabilir ve hatalı olanından sakınmalı ve doğru olana erişilmelidir.<sup>55</sup>

Bir öğretici ya da bir öğretmende bulunması gerekli olan bu vasıflar genel anlamda günümüzdeki öğreticiler için de geçerlidir. Bu hususta bir öğreticinin öncelikle zeki olması, akli kuvvesini geliştirmesi ve okutacağı kitabın üslûbuna hâkim olması gerekir. Öğreticinin genel eğilimi eser ya da müessirlere bağlı kalmaksızın hakikati ortaya koyması, ahlakının özellikle de iş ahlakının güzel olması öğrencinin ilmi öğrenmesine; aksi durumda ise ilimden nefret etmesine sebep olabilir. Öğreticinin okutacağı derste öğrencileri zorlamaları gerekir ve bu sayede öğrencinin hem hocaya hem de ilme olan saygısı artar. Aksi durumda ise öğrencinin gözünde hocanın küçümsemesi ve bununla birlikte ilmi de küçümsemesi muhtemeldir. Ayrıca bir öğretici okutacağı konulara vakıf olması ve tek bir görüşe ya da bir ekole bağlı kalmaksızın geniş bir perspektifle konuları mukayese edebilme vasfına da sahip olmalıdır.

## 7. Aristoteles Kitaplarını Öğrenen Kimsenin Sahip Olması Gereken Vasıflar Hakkında

Bu başlık Ammonius ve Olympiodorus'da altıncı, Philoponus'ta sekizinci ve Simplicius'ta dokuzuncu sırada yer almaktadır.<sup>56</sup> Bir öğrencide bulunması gereken temel vasıflar, şarihlerde dağılmış bir şekilde iken Ebü'l-Ferec'in bunları bir araya getirerek sistemli bir şekilde altı maddede sıralaması dikkate değer bir husustur.

(i) Öğrencinin doğası gereği şehvetini bastırmasına ve varlığını tasavvur, muhafaza ve tahayyül etmesine elverişli olması gerekir. Karakterini eğitmeli ve ruhunu da arındırmalıdır. Kişi aklının, şehvî kuvvelerine hâkim olmaya elverişli olması nedeniyle insan büyük âleme benzetilerek ona küçük âlem denilmiştir. Büyük âlem olan nizam onunla tamamlanır. Bu sayede kendisi lider olduğu için altındakilere hükmedebilir. Aynı şekilde insan da küçük âlemdir ve güçlünün zayıf kimselere ve liderin tebaasına hükmetmesi sayesinde nizam tamamlanır. Burada lider, aklı; emri altındakiler ise öfke ve şehvet kuvvesini temsil eder. Kısacası Ebü'l-Ferec Aristoteles'i tahsil edecek bir öğrencinin öncelikle aklını şehvî kuvvelerine hâkim olacak şekilde eğitmesi gerektiğini güzel bir anekdotla aktarmaktadır. Buradaki anlatım Olympiodorus'un ideal bir öğrencinin ruhunu

büyük âleme benzeterek açıklamasıyla örtüşmektedir.<sup>57</sup> (ii) Öğrencinin hocası sağlam olmalıdır. (iii) Öğrencinin aşırı hırslı olması gerekir. Çünkü sürekli taş damlayan su taşı deler. (iv) Öğrenciye uzun bir zaman verilmelidir. Bu hususta Fârâbi ve Ebü'l-Ferec, Hipokrat'ı referans göstererek şöyle der; “Şayet bedeni tedavi etmek ömrü uzatıyorsa, ruhu tedavi etmek çok daha önemlidir.” (v) Bir öğrenci kendini pek çok şey ile meşgul etmemelidir. Çünkü iştigal olduğu şeyler onun düzenini ortadan kaldırabilir. (vi) Bir öğrencinin amacı görüş almak ya da değerli gördüğü kimselere ittisal etmek olmamalıdır. Aksine öğrencinin amacı bu görüşleri anlamak olmalıdır.

Fârâbi, (iii), (iv) ve (v) maddeleri bir öğreticide bulunması gereken konulara yönelik başlıkta zikretmesine rağmen Ebü'l-Ferec bunları bu başlıkta sıralar. Kanaatimize göre Fârâbi'nin risâlesini kaleme alan müstensihini iki başlığı tek bir başlıkta ele alması muhtemeldir. Nitekim bu başlıkların şarihler arasında on olarak zikredilmeleri adet olmasına rağmen Fârâbi'de dokuz olarak sunulması sekizinci başlığın tek bir başlık olarak sunulmasından kaynaklanmaktadır.<sup>58</sup>

Özelde Aristoteles'i öğrenmeye istekli olan bir öğrencide bulunması gerekli olan vasıflar, günümüz şartlarında da herhangi bir ilmin öğretilmesi için bir öğrencide istenilecek kriterlerdir. Bu hususta öğrenci, eğitim hayatı boyunca şehvet ve öfke kuvvesini aklını hâkim kılacak seviyeye dizginlemek ve kendini bu doğrultuda yetiştirmek zorundadır. Öğreticisi hem ilmi hem de ahlaki açıdan üst düzeyde olmalı, öğrenci, gelişimi için hırslı ve istekli olmalı ve ilmi öğrenebilmesi için uzun bir zaman dilimi verilmelidir. Ayrıca öğrenci zihnini meşgul edecek her türlü eylemlerden uzak kalmalı ve ilim öğrendiği hocalarına ya da görüşlerine körü körüne bağlı kalmamalı aksine mevcut görüşleri anlamaya ve onları aklın süzgecinden geçirmeye gayret etmelidir. Bu sayede öğrenci, salt bir görüş ya da ekole bağlı kalmaksızın hakikati rahat bir şekilde savunabilir.

## 8. Aristoteles'in Üslûbu Hakkında

Başlık Ammonius'ta yedinci, Philoponus, Simplicius ve Fârâbi'de altıncı, Olympiodorus'da ise sekizinci sırada yer almaktadır.<sup>59</sup> Başlıkta ele alınan konu, Aristoteles eserlerinin muhatabı, konusu ve amacına göre açık ve kapalı olmak üzere iki üslûba sahip olduğuna yönelik açıklamalardır.

Aristoteles'in açık üslûplu eserleri; mektupları ve cedeli kitaplarından oluşur. Onun bu eserlerinde anlaşılır ve kolay bir dil kullanmıştır. Ama gizli ilimlerde ise daha çok kapalı bir dil ve dolambaçlı bir üslûp kullanmıştır. Bunun temel sebebi eserlerinin doğrudan anlaşılmasını istediği söylenebilir.<sup>60</sup> Ebü'l-Ferec'e göre bu durum Platon'un tavsiye ettiği üzere halka hitap eden kitaplar zahiri, özel kesime hitap edenler

<sup>54</sup> Fârâbi, “Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe”, s. 114-115; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 42-43; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 12.

<sup>55</sup> Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 218; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 42-43; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 12.

<sup>56</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 14; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 44; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 23; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 218; Fârâbi, “Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe”, s. 114-115; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 43-44; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 12-13.

<sup>57</sup> Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 218; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 42-43; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 12.

<sup>58</sup> Fârâbi, “Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe”, s. 114-115; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 42-43; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 12.

<sup>59</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 14; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 44; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 21-22; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 219; Fârâbi, “Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe”, s. 114; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 44; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 13.

<sup>60</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 15; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 45; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 21-22; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 219; Fârâbi, “Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe”, s. 114; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 44; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 13.

de gizli olmalıdır.<sup>61</sup> Bu durum Aristoteles'in eserlerinde kullandığı anlatım tarzı ve konuları hitap edeceği kitlelere yönelik ele aldığını ortaya koyar. Eğer mevcut metin diyalog tarzında yazılmışsa bu metinlerin halka yönelik olduğu ve konuların anlaşılır ve sade bir dille ele alındığı söylenebilir. Aynı şekilde metinler ders müfredatı bağlamında ele alınmışsa bunların halktan ziyade belirli alt yapıya sahip öğrencilerin anlayabileceği şekilde ortaya konulduğunu ifade edebiliriz.

### 9. Aristoteles'in Semâ'î (Burhânî) Kitaplarında Kapalı Bir Üslûp Kullanmasının Sebebi

Bu başlık Ammonius'ta sekizinci, Philoponus, Simplicius ve Fârâbî'de yedinci ve Olympiodorus'da ise dokuzuncu sırada yer almaktadır.<sup>62</sup>

Ammonius ve Simplicius'a göre Aristoteles'in burhânî eserlerinde kapalı bir üslûp benimsemesinin sebebi felsefeyi belirsizliğin bir örtüsü olarak kullanması ve bu sayede insanların zihinlerini geliştirmeleridir.<sup>63</sup> Fârâbî ve Ebü'l-Ferec'e göre ise Aristoteles'in kapalı üslûp kullanımının üç sebebi vardır.<sup>64</sup> Ancak Fârâbî sadece sebepleri zikretmekle yetinirken Ebü'l-Ferec önceki filozofların görüşlerinden alıntılar yaparak çeşitli açıklamalarda bulunur ve konuyu zenginleştirir:

(i) Öğretmenin doğasını ve itibarını ortaya koymak ve öğrenenin felsefe için doğru olup olmadığını imtihan etmektir. Eğer felsefe için doğru biri değilse Ebü'l-Ferec'in Homeros'tan (ö. MÖ y. IX. Asır) alıntılattığı şu mısrası ile "Yavrucuğum neden benden çalışıyor ve sırtını bana döndüyorsa? Ben ki seni amcazadelerin arasında sönük görmekteyim"<sup>65</sup> şeklinde açıklanabilir. Eğer bu kişi felsefe için doğru biriyse Platon'un dediği gibi "İster kolay olsun ister zor olsun ona yol alması gerekir."<sup>66</sup> (ii) Öğrencinin aklını eğitmektir. Çünkü Aristoteles'in eserlerinin kapalı olması öğrencinin onları anlamada zihnini yormasını gerektirir. Bu sayede zihnini eğitmesi iyi olur. Pythagoras da aynı şekilde öğrencilerine görüşlerini olabilecek en gizli/kapalı şekilde öğretiyordu. (iii) Felsefenin gizemleri onu hak etmeyenlere ulaşacağı hiç kimseye aşikâr değildir. Bundan dolayı Alexandre of Afrodisias, Aristoteles'e sözlerinin kapalı olmasının sebebini sorunca kendisi şöyle demiştir: "Herkesin anlamasını zorlaştırmak için kapalı bir üslûp benimsedim." Aynı şekilde Platon'un da kapalı bir tutum benimsemesinin sebebi ise görüşlerinin ve kitaplarının karada ve denizde kaybolmaması ve herhangi birinin bunlara vakıf olamaması içindir.<sup>67</sup>

Ebü'l-Ferec'in bu konudaki açıklamalarının Olympiodorus'un açıklamalarıyla benzeştiği görülmeye rağmen Homeros ve

Alexandre of Afrodisias'tan yaptığı alıntıların Olympiodorus'da yer almadığı görülmektedir.<sup>68</sup> Bu durum Ebü'l-Ferec'in Antik çağın felsefi ve kültürel birikimine sahip olduğunu göstermektedir.

### 10. Her Kitaptan Önce Bilinmesi Gerekli Olan İlkelerin Sayısı Hakkında

Her kitaptan önce bilinmesi gereken temel ilkeler Ebü'l-Ferec'e göre sekiz tanedir. Bunlar; *amaç, fayda, başlık, kitabın sırası, kitabın bölünmesi, kitabın yazarı, öğretim tarzı ve hangi ilme ait olduğudur.*<sup>69</sup> Ebü'l-Ferec'in bu temel ilkelerin *Kategoriler* kitabında sekiz tane olduğunu belirtmesi şarihlerde mevcut olmayan yeni bir şeydir. Çünkü *Kategoriler* üzerine şerh yazan Ammonius, Philoponus ve Olympiodorus ilk altıyı zikrederken<sup>70</sup> Simplicius ve Fârâbî öğretim tarzı dışında yedi tanesini zikreder.<sup>71</sup> Ebü'l-Ferec ise bunların hepsini *İsâgüci* ve *Kategoriler Şerhi*'nde detaylı bir şekilde inceler.<sup>72</sup>

Biz bunları "Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in *Eisagoge* ve *Categorias*" adlı doktora tezimizde geniş bir şekilde ele aldığımızdan burada birer cümle ile ifade etmek istiyoruz.<sup>73</sup>

Amaç, failin kendisine ulaştığında fiilini terk ettiği şeydir. Fayda, ise herkesin faydası açısından arzuladığı şeydir. Eserin başlığı, kitabın amacı onun tanımını ise başlığı da kısa tanım gibi onun ismidir. Ayrıca bağlı bulunduğu ilimdeki sırasının bilinmesi de okura eseri nereye oturtması gerektiği hususunda yardımcı olur. Kitabın bölümleri ile ilgili genel bilgi de bütünü hakkında fikir verir. Kitabın kime ait olduğu, okutulacak kitabın öğretim yönteminin ne şekilde olması gerektiği ki bu konuda taksim, tanım, tahlil ve burhân olmak üzere dört öğretim yöntemi vardır. Ayrıca mevcut kitabın hangi ilim dalına ait olduğu, giriş düzeyinde öğrenciye öğretilirdi.

### Sonuç

V. asrın sonları ile VI. asrın tamamında felsefe tahsil etmek üzere İskenderiye Felsefe Okuluna gelen bir öğrenciye, Aristoteles'in zor ve zahmetli eserlerini tedris etmeden önce on temel konu öğretilirdi. Bu sayede öğrencinin ilmi yarıda bırakmaması ve ilimden soğumaması amaçlanırdı. Öğrencinin Aristoteles'in felsefesini okuma ve anlamada bu on konunun önemli bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Nitekim pedagojik olarak okutulan bu on temel konu hem kısa bir felsefe tarihini hem de Aristoteles'in eserlerini ve görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koyma çabasıdır denilebilir. Bu durum İskenderiye Felsefe müfredatında felsefeyi tahsil etmeye heyecanlı olan bir öğrenci için oryantasyon sürecini oluşturması açısından önemlidir.

<sup>61</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 44; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 13

<sup>62</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 15; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 44; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 22; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, 219-s. 220; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümü'l-Felsefe", s. 114; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 44-45; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 13-14.

<sup>63</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 15; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 23.

<sup>64</sup> Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümü'l-Felsefe", s. 114; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 44-45; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 13-14.

<sup>65</sup> Homer, *The Iliad*, (Çev. A. T. Murray), Harvard University Press, London, 1954, 8.94.

<sup>66</sup> Platon, *Epinomis ((Minos-Epinomis içinde)*, (Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, 992a.

<sup>67</sup> Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümü'l-Felsefe", s. 114; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 44-45; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 13-14.

<sup>68</sup> Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 219-220.

<sup>69</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 46; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 14.

<sup>70</sup> Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 15-16; Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, s. 45; Olympiodorus, *Introduction to Logic*, s. 220.

<sup>71</sup> Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s. 23; Fârâbî, "Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümü'l-Felsefe", s. 115.

<sup>72</sup> Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsâgüci li Furfürüyus*, (Nşr. Kwame Gyekye), Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1975, s. 26-30; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristo*, s. 47-62; Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, s. 15-25.

<sup>73</sup> Alaattin Tekin, *Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2022, s. 208-223.

Mezkûr on temel konudan önce Ammonius'un *Eisagoge Şerhi*'nde öğrenciye giriş düzeyinde felsefenin ne olduğunu ve bir ilme başlanmadan önce bilinmesi gerekli olan yedi ilkeyi ana hatlarıyla ortaya koyması öğrencinin ilmi yarıda bırakmaması adına ortaya konulan bir çabadır. Öğrenci bu şerhi tedris ettikten sonra Aristoteles'in *Kategoriler*'ine giriş yaparak onun felsefesini öğrenmeye adım atar. Bu durumun farkında olan Ammonius'un, *Eisagoge Şerhi*'nde giriş düzeyinde ele aldığı konuları *Kategoriler Şerhi*'nde de on temel husus çerçevesinde inceleyerek öğrencinin belli bir alt yapısının oluşmasına katkı sağladığını söyleyebiliriz. Onun hem *Eisagoge* hem de *Kategoriler Şerhi*'nde bu yöntemi benimsemesi öğrencinin genelde felsefeye özelde Aristoteles felsefesine ilgisini ortaya koyması açısından önemlidir. Ayrıca her iki şerhinde zikredilen konuların pedagojik açıdan birbirini tamamlayan konular olduğunu da ifade edebiliriz. Bu konuların felsefe ve özelde mantık tarihinde onun tarafından ilk defa ortaya konulması da dikkate değer bir husustur. Onun bu girişiminin İskenderiye'de Hristiyanlığın yaygınlaşması ve onların felsefeye karşı olumsuz bakış açılarını azaltmaya yönelik bir çaba olduğu da söylenebilir. Bu yöntem sonraki süreçte onun rahle-i tedrisinden geçen öğrencileri tarafından da sürdürülerek bir gelenek haline almıştır. Daha sonra Fârâbî ve Ebü'l-Ferec, İslâm dünyasında İskenderiye geleneğinin sürdürülmesinde öncü olmuşlardır.

On temel konu ne eksik ne fazla hepsi tarafından incelenmekle birlikte sıralamaları hususunda şarihler arasında farklılıklar olduğu görülmektedir. İlk beş başlığın sıralanması hususunda şarihler arasında bir farklılığın olmadığı ancak son beş başlığın sıralamasında farklılıklar oluştuğunu ifade edebiliriz. Özellikle ilk beş başlığın genelde felsefe özelde ise Aristoteles felsefesi açısından ele alındığı ve özet mahiyetinde bir felsefe tarihi olarak değerlendirilebilir. Son beş başlık ise öğretene-öğrenen ilişkisi bağlamında Aristoteles felsefesi merkezi bir konumda incelenerek ortaya konulduğu söylenebilir. Şarihlerin konuya pedagojik yaklaşımları açısından son beş başlığın sıralamasının değişmesi doğaldır. Nitekim Ebü'l-Ferec'in *Kategoriler Şerhi*'nde on temel konunun sıralamalarında farklılığa gittiği ve sıralamayı niçin önce ya da sonraya aldığı çeşitli sebeplerle izah etmesi dikkate değer bir husustur. Ayrıca bu on temel konu hakkındaki görüşleri ve ortaya koymuş olduğu yorumlamalar onun bu konudaki İskenderiye felsefesine doğrudan vakıf olduğunu ve mevcut bütün görüşleri bir araya getirerek derlediğini ifade edebiliriz. Özellikle bu konuda Diogenes'ten alıntılattığı anekdot, Stoacı bir bakış açısıyla ilimlerin sıralamasını yekpare bir tapınağa benzeterek ortaya koyma çabası, Aristoteles felsefesini öğretecek olan bir şarihte bulunması gereken temel vasıfların neler olduğunu sekiz maddede açıklaması, Ebü'l-Ferec'in dokuzuncu başlıkta yapmış olduğu açıklamaların Olympiodorus'un açıklamalarıyla benzeştiği görülmesine rağmen Homeros ve Alexandre of Afrodiasia'tan yaptığı alıntıların Olympiodorus'da yer almadığı ve onuncu başlıkta bir kitaba başlamadan önce bilinmesi gerekli olan ilkelerin ne eksik ne fazla sekiz tane olması gerektiği gibi hususlar Ebü'l-Ferec'in bu konuya yaptığı katkılarıdır.

Günümüzde ise bu on temel başlığın eğitim-öğretimin her aşamasında, özellikle lisanüstü çalışmalarda dikkate alınması önemli bir husustur. Çünkü bir öğrencinin okuyacağı metnin genel bir tarihçesi ve hoca-öğrenci ikilisinde aranılan kriterlerin neler olduğu, yazar-eser ikilisinin üslubu ve öğrencinin bilmesi gereken sekiz temel ilkeyi öğrenmesi hem eğitimini yarıda bırakmamasını hem de sistematik çalışmasını ve kısa bir sürede başarıya ulaşmasını sağlayabilir.

**KAYNAKLAR**

- Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.
- , *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Alaattin Tekin, “Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi”, Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2022.
- Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, (Çev. M. Chase), Bloomsbury, London, 2019.
- *On Aristotle's Categories*, (Çev. G. B. Matthews S. M. Cohen), Bloomsbury, London, 2014.
- Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitapevi, İstanbul, 2017.
- *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), BigeSu Yayınları, İstanbul, 2015.
- David, *Introductions to Philosophy*, (Çev. Sebastian Gertz), Bloomsbury, London, 2018.
- David Ross, *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Diogenes Laertius, *Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna), YKY, İstanbul, 2015.
- Ebü Muhammed Abdullah el-Vâhibî, *Şerhu Elfâzi Aristûtâlis min Kitâbi'l-Makûlât fi'l-Mantık*, t.y.
- Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag (Abdallâh Ibn At-Tayyib)*, (Nşr. Cleophea Ferrari), Brill, Boston, 2006.
- , *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâti Aristo*, Daru't-Tekvîn, Dimeşk, 2010.
- *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî li Furfûryûs*, (Nşr. Kwame Gyekye), Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1975.
- Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Fârâbî, “Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (içinde)*, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 109-116.
- H. Nur Erkızan, ve A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2019.
- Hippocrates, *Aphorisms*, (Çev. Elias Marks), M. D., Newyork, 1817.
- <http://www.ancientcommentators.org.uk/concordance-with-cag.html>
- Homer, *The Iliad*, (Çev. A. T. Murray), Harvard University Press, London, 1954.
- İbni Bîhrîz, *Hudûdu'l-Mantık, İbnü'l-Mukaffa, el-Mantık (içinde)*, (Nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh), Tahran, 1357.
- İbnü'l-Mukaffa, *el-Mantık*, (Nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh), Tahran, 1357.
- J. M. Rist, “Demetrius the Stylist and Artemon the Compiler”, *Phoenix* 18, sy 1 (1964), s. 2-8.
- Lloyd P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Cornell University Press, London, 2005.
- Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV, Ankara, 2011.
- Muhittin Macit, “Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 26 (2004), ss. 5-21.
- Olympiodorus, *Introduction to Logic*, (Çev. Sebastian Gertz), Bloomsbury, London, 2018.
- Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, (Çev. M. Tweedale R. Sirkel ve J. Harris), Bloomsbury, London, 2015.
- Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcöz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.
- , *Epinomis ((Minos-Epinomis içinde)*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- , *Phaidon*, (Çev. Suut K. Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir), MEB, İstanbul, 1997.
- Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, (Çev. M. Chase), Duckworth and Cornell University Press, Newyork, 2003.

---

Tobias Reinhardt, “Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle’s Categories”, *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, 2, (içinde), London, 2007, s. 513-29.

W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Aristoteles- Bir Buluşma*, (Çev. Sabri Gürses), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2021.

———, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar Ve Pythagorasçılar*, (Çev. Ergün Akça), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011.

**EXTENDED ABSTRACT**

A student who came to the Alexandria School of Philosophy at the end of the fifth century and throughout the sixth century was taught ten basic subjects before teaching Aristotle's difficult and laborious works. In this way, it was aimed that the student would not leave science halfway and not become alienated from it. It can be said that these ten subjects have an important function in the student's reading and understanding of Aristotle's philosophy. As a matter of fact, it can be said that these ten basic matters taught pedagogically are an effort to reveal both a short history of philosophy and the works and views of Aristotle. This is important in terms of creating the orientation process for a student who is excited to study philosophy in the Alexandria Philosophy curriculum.

Before the aforementioned ten basic matters, Ammonius's *Eisagoge Commentary* is an effort to reveal what philosophy is at the introductory level to the student and the seven principles that should be known before starting a science, so that the student does not leave the science halfway. After studying this commentary, the student enters Aristotle's *Categories* and takes a step to learn his philosophy. Being aware of this situation, we can say that by examining the topics covered at the introductory level in the Ammonius *Eisagoge Commentary* within the framework of ten basic issues in the *Categories Commentary*, he contributed to the formation of a certain infrastructure of the student. His adoption of this method in both the *Eisagoge* and the *Commentary on Categories* is important in terms of revealing the student's interest in philosophy in general and Aristotle's philosophy in particular. In addition, we can state that the matters mentioned in both commentaries are complementary to each other in terms of pedagogy. It is also noteworthy that these issues were put forward by him for the first time in the history of philosophy, especially logic. It can also be said that this his initiative was an effort to spread Christianity in Alexandria and to reduce their negative perspectives on philosophy. This method was continued by his students in the following period and became a tradition. Later, Fârâbî and Abû al-Faraj pioneered the continuation of the Alexandria tradition in the Islamic world.

Although the ten basic issues are examined by all of them, it is seen that there are differences between the commentators in terms of their order. We can state that there is no difference between the commentators regarding the ordering of the first five titles, but there are differences in the ordering of the last five titles. It can be considered as a summary of the history of philosophy, in which the first five titles are discussed in terms of philosophy in general and Aristotle's philosophy in particular. It can be said that the last five titles were put forward by examining Aristotle's philosophy in a central position in the context of the teacher-learner relationship. It is natural for the commentators to change the order of the last five titles in terms of their pedagogical approach to the subject. As a matter of fact, it is noteworthy that Abû al-Faraj explains why ten basic matters differ in their rankings in the *Commentary on Categories* and why he put the order before or after for various reasons. In addition, we can state that he has direct knowledge of the Alexandrian philosophy on this subject and he has compiled all the existing views on this subject.

Especially, the anecdote that Abû al-Faraj quotes from Diogenes, his effort to reveal the order of sciences from a Stoic point of view by analogy with a monolithic temple, and his explanation in eight items of what the basic qualities should be in a commentator who will teach Aristotle's philosophy are noteworthy. Although it is seen that the explanations made by Abû al-Faraj in the ninth chapter are similar to the explanations of Olympiodorus, the quotations he made from Homer and Alexandre of Aphrodisias are not included in Olympiodorus. Finally, Abû al-Faraj's contribution to the subject is that he stated in the tenth title that there should be no more or less than eight principles that should be known before starting a book.

Today, it is important to consider these ten basic titles at every stage of education, especially in postgraduate studies. Because, by knowing the general history of the text to be read, the criteria sought in the teacher-student duo, the style of the author-work duo, and learning the eight basic principles, a student can ensure that he does not quit his education, works systematically and achieves success in a short time.

ŞEN, Mehmet Emin; Bingöl, Galip, "Anadolu'da Moğol Tahakkümüne Karşı Aykırı Bir Ses: Beylerbeyi Hatiroğlu Şerafeddin", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/II, Aralık 2022, s. 381-392.


Makale Türü: Tarih Araştırma

DOI No: <https://doi.org/10.48120/oad.1171449>

Geliş Tarihi / Received: 06 Eylül/September 2022  
Online Yayın: 26 Aralık 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Aralık/December 2022  
Published Online: 26 December 2022

## Anadolu'da Moğol Tahakkümüne Karşı Aykırı Bir Ses: Beylerbeyi Hatiroğlu Şerafeddin

Mehmet Emin ŞEN<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup>Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ISPARTA.  
\*mehmetsen@sdu.edu.tr

Galip BİNGÖL<sup>2\*</sup> 

<sup>2</sup>Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ISPARTA.  
\*galip706@gmail.com

**Öz-** Zengin ve müreffeh olan Anadolu vilayetleri 1243 Köseadağ Savaşı ile Moğol istilasına maruz kaldı, akabinde de Moğolların tahakkümü altına girdiler ve onların baskısı altında yaşamak zorunda kaldılar. Bu dönemde Selçuklu devlet rüesasının başında Pervane Muineddin Süleyman, ikinci sırada ise Hatiroğlu Şerafeddin bulunmakta idi. Her ikisi de Moğol tahakkümünden bir an evvel kurtulmak için Memlük Sultanı Baybars'ı Anadolu'ya davet ettiler. Lakin Pervane, Baybars'ın Anadolu'ya geleceği vakitte fikir değişikliğine gitti ve onun gelişini erteletmeye çalıştı. Bundan dolayı uzun yıllar birlikte çalışan bu iki dostun arası açıldı. Hatiroğlu Şerafeddin'i harekete geçiren en önemli olay buydu; bunların dışında onu isyana götüren nedenler ise; Şerafeddin'in Baybars'a olan güveni, Anadolu'da yeteri kadar Moğol ordusunun olmaması, Selçuklu melikesinin Moğol şehzadesiyle evlendirilmek üzere Tebriz'e götürülmesi, Pervane'nin merkezden ayrılması ve Baybars'ın Anadolu'ya gelmek üzere olduğunu haber alması idi. Devrin kaynakları tetkik edilince Hatiroğlu Şerafeddin'in bu son bilgiyle oyuna getirildiği anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada Anadolu'da Moğol tahakkümüne boyun eğmeyen devlet erkânından Beylerbeyi Şerafeddin Hatiroğlu'nun isyanı ele alındı. Onun Türkiye Selçuklu devlet teşkilatında oynadığı rol araştırıldı ve onu isyana götüren nedenler analiz edildi. Böylece Moğol tahakkümüne karşı Anadolu'da çıkan isyanlar hakkında yapılan çalışmalara katkıda bulunmak hedeflendi.

**Anahtar Kelimeler-** Moğol İstilas, Türkiye Selçukluları, Türkmen İsyancıları, Hatiroğlu Şerafeddin.

### An Opposing Force Against Mongol Domination in Anatolia: Beylerbeyi Hatiroğlu Sarafaddin

**Abstract-** With the Battle of Kosedag in 1243, the rich and prosperous Anatolian provinces were exposed to the Mongol invasion, and then they came under the domination of the Mongols and had to live under their extreme pressure. In this period, Pervane Munaddin Sulayman was the head of the Seljuk state at its zenith, and Hatiroglu Sarafaddin was in the second place. Both of them invited the Mamluk sultan Baybars to Anatolia in order to get rid of the Mongol domination as soon as possible. However, Pervane changed his mind just before his arrival and tried to delay his arrival. Because of this, the relations between these two friends, who had been working together for many years, fell apart. This was the most important event that prompted Hatiroğlu Şerafeddin to start his campaign. Apart from these, the reasons that led him to revolt can be cited as Sarafaddin's trust on Baybars, the number of the Mongolian army in Anatolia was not enough to rule, the Seljuk princes was taken to Tabriz to be married to the Mongolian prince. Pervane left the centre and the news that Baybars was about to come to Anatolia. When the sources of the period are examination, it is understood that Hatiroğlu Sarafaddin was tricked to believe it.

In this study, the rebellion of the statesman Beylerbeyi Hatiroglu Şerafeddin, who did not submit to the Mongol domination in Anatolia, was discussed. His role playing in the Turkish Seljuk state organization was studied and his reasons taking him to the rebellion were analysed. Thus, it was aspired to contribute to the studies on the revolts against the Mongol domination in Anatolia.

**Keywords** – Mogol Invasion, Turkish Seljuks, Turkmen Revolts, Hatiroglu Sarafaddin.



## Giriş

Anadolu'nun XII. Yüzyıldan itibaren Türkiye olarak adlandırılması Avrupa kroniklerinde karşımıza çıkar. Onun bu adla anılmasıdaki en büyük pay Selçuklulara aittir. Onlar Anadolu'yu Türk yurdu haline getirmek için yaklaşık yüzyıl mücadele etmişler ve ağır bedeller ödemişlerdir. Nitekim Anadolu'da Türkiye Selçuklu Devleti'ni kurarak bu devletin zirveye taşınmasını sağladılar. Onlar sayesinde XIII. yüzyılda Anadolu bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Ancak 1243 yılında vuku bulan Köseadağ Savaşı ile Selçuklular, Moğollara mağlup oldular ve onların istilasına maruz kaldılar. Böylece Anadolu'da Moğol tâbiyeti dönemi başlamıştır.<sup>1</sup> Moğollar meşruiyetlerini sağlamak için Selçuklu sultanlarını sembolik olarak yerinde bıraktılar ve yönetimi yerel işbirlikçilere teslim ettiler. Lakin Moğollar bu süreç zarfında görevlendirmiş oldukları Selçuklu devlet adamlarının ayaklanması ve Türkmen isyanlarıyla karşı karşıya kaldılar. Bu dönemde meydana gelen isyan hareketleri kronolojik sırasıyla: Türkmen Ahmed isyanı (646-647/1249), Oyuz Melik isyanı (646-647/1249) Ağaç-eri Türkmen isyanı (653-654/1256), Denizli Yöresi Türkmenleri isyanı (659-660/1261) ile ilk Karamanoğulları ayaklanması (660-661/1262) şeklindedir.<sup>2</sup>

Anadolu'da çıkan bu isyanları kabullenmeyen Moğol yönetimi Anadolu'ya merkezden valiler göndermişler ve yeni bir yönetim anlayışına geçmişlerdir. Elbette bu durum Anadolu'da yıllardır sürdürülen Selçuklu idari, askeri, sosyal ve ekonomik düzenini yerle yeksan etti. 1243 yılı sonrası Türkiye Selçukluları, Moğol istilası ile Moğollara tâbi olarak az da olsa bağımsız hareket ederek yaşarlarken; 1265 yılından sonra Moğolların merkezden gönderdikleri valilerce idare edilerek onların tahakkümü içine girdiler ve onların aşırı baskısı altında yaşamak zorunda kaldılar.<sup>3</sup> 1265 yılı sonrası Moğol valilerince idare edilen Anadolu'nun bu sürecini "*Moğol tahakkümü döneminde Selçuklular*" şeklinde adlandırmak yerinde olacaktır. Bu devirde Türkiye Selçukluları ağır vergiler altında ezilmekle kalmamış, Moğol ordularının işe ve ibatelerini de tedarik etme sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Zulmün tüm çeşitlerini yaşamlarının her safhasında hissetmişlerdir. Böylece Faruk Sümer'in de belirttiği gibi Selçuklu devletindeki Moğol müdahalesi yeni bir safhaya girmiş oluyordu.<sup>4</sup>

Çalışmada Anadolu'nun Moğol tahakkümüne girişi ile Türkiye Selçukluları bürokrasisinde çıkan tepkilerin en somut örneği olan Beylerbeyi Şerafeddin Hatiroğlu'nun isyanına ve onu isyana götüren sebeplere temas edilecektir. Şimdiye kadar Hatiroğlu Şerafeddin'le alakalı yüksek lisans tezi dışında bir çalışma yapılmamıştır.<sup>5</sup> Yapılan tez Hatiroğlu hakkında geniş bir bilgi vermektedir. Lakin bu önemli devlet adamını isyana götüren nedenleri bizim burada vurgulamak istediğimiz şekliyle yeterince tartışılmamıştır. Türkiye Selçuklu devlet teşkilatında önemli görevde bulunan bu kişi hayatına mal olacak büyük bir riski neden göze almıştır? Onu isyana götüren asıl sebepler nelerdir? Bu soruların cevaplanması gerekmektedir.

<sup>1</sup> Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar: Metin, Tercüme ve Araştırmalar*, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, 63.

<sup>2</sup> M. Suat Bal, "Moğol İstilasından Sonra Türkiye Selçuklu Devleti İçinde Çıkan Türkmen (Oğuz) İsyancıları (1243-1262)", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2)-2005, ss. 60-68.

<sup>3</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Tarihi)*, (Çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmet Hesamipour Khelejanî), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s. 79; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, Sayı I, Ankara, 1969, ss. 1-147; ayr. bak. Abdulkadir Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, 2. Basım, Bilge Yayınevi, İstanbul, 2019.

<sup>4</sup> Faruk Sümer, "İlhanlı Hükümdarlarından Abaka, Argun Hanlar ve Ahmed-i Celayir", *Bellekten*, 5/3, 1989, ss.175-198.

<sup>5</sup> Melek Göksoy, "Şerafeddin Hatiroğlu ve Moğollara Karşı İsyanı", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000.

Hatiroğlu Şerafeddin'in isyanında etkili olan amillerin özel bir çalışmada değerlendirilmesi devrin anlaşılmasına büyük katkı sunacaktır. Çalışmamız dönemin bizzat görgü tanığı ve Türkiye Selçuklu bürokratlarından olan başta İbn Bibî ve Aksarayî gibi müverrihlerin yazdığı eserler ile Hatiroğlu Şerafeddin'in isyanı hakkında bilgi veren ilk elden kaynaklara dayanmaktadır. Bu kaynaklarda verilen bilgiler güncel literatürdeki kaynaklarla, özellikle Selçuklu tarihçileri Turan ve Kaymaz'ın eserleriyle, karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

## 1. Beylerbeyi Şerafeddin Hatiroğlu

Hatiroğlu Şerafeddin Mesud'un hayatı hakkında bilgiler oldukça sınırlıdır. Kaynaklarda onun ismine Beylerbeyi olduktan sonra rastlanılmaktadır. Bu bilgi dışında onun nerede, kaç yılında doğduğuna, nasıl bir eğitim aldığına ve Selçuklu devlet kademesine ne zaman intikal ettiğine dair her hangi bir kayıt geçmemektedir. Devrin görgü tanıklarından ve tarihçilerinden olan Aksarayî, ondan "*cesarette ve yiğitlikte eşsiz biri olan büyük komutan (sipehdar)*" şeklinde övgüyle bahsederken;<sup>6</sup> devrin diğer görgü tanığı ve meşhur tarihçisi İbn Bibî ise tam tersine onun hakkında olumsuz ifadeler kullanmıştır.<sup>7</sup> Şerafeddin aslen Zencanlı olup Hatir adında bir zatın oğludur.<sup>8</sup> Bu bilgi devrin diğer kaynaklarınca da desteklenmektedir. Mevlana'nın oğlu Sultan Veled *Divan*'ında Hatiroğlu Şerafeddin hakkında 35 beyitlik bir şiir yazmıştır.<sup>9</sup> Övgü dolu olan bu şiirin ilk beytinden itibaren sırasıyla "Şerafeddin İbn Hatireddin" kelimesi her bir beytin başına gelecek şekilde yazılmıştır.<sup>10</sup> Edebi bir tarzla yazılan bu şiirden onun "büyük ve şerefli kimse" anlamına gelen Hatir lakabında birisinin oğlu olduğunu anlamaktayız.

Bu bilgiler ışığında onun hatırı sayılır bir aileden geldiğini öğrenmekteyiz. Ancak gerek ailesinin ne zaman Anadolu'ya geldiği gerekse onun "beylerbeyi" oluncaya kadarki geçeri hakkında bilgiye kaynaklarda rastlamak mümkün değildir. Ailesi ve onun çocukluğu hakkında yeterli bilgilerin olmaması, bize onun ailesinin Moğol istilası sonrası Anadolu'ya geldiğini düşündürmektedir. Onun ailesi daha önceki dönemlerde Anadolu'ya gelmiş ve Selçuklu idari işlerinde eskiden beri görevlendirilmiş olsa idi kaynaklarda onlar hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamız kaçınılmazdı.

Babası Hatiruddin Zekeriyya'nın Türkiye Selçuklularında İsfahanlı Vezir Şemseddin'in Emir-i Dâd'ı olduğu, Çorum Serleşkeri ve IV. Kılıç Arslan'ın yanında naib olarak görev yaptığı bilinmektedir.<sup>11</sup> Kardeşleri Sücaî ve Ziyaeddin Mahmut'tur.<sup>12</sup> Şerafeddin Mesud Hatiroğlu'nun babasının, kendisinin ve kardeşlerinin emir olması, Selçuklu idari teşkilatında özellikle Moğol istilası sonrası görevlendirdiklerini akla getirmektedir. Ancak onun Selçuklu teşkilatında ne zaman ve hangi makamda göreve başladığı şimdilik meçhuldür. 1260'lı yıllardan itibaren "Beylerbeyi" olarak kaynaklarda ismine rastlanan Hatiroğlu Şerafeddin'in bu yüksek askeri makama getirilmeden önce askeri komutan olarak Selçuklu

<sup>6</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, (Çev. Mürsel Öztürk), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s. 74.

<sup>7</sup> İbn Bibî, *Anadolu Selçukî Tarihi*, (çev. F. N. Uzluk), Ankara: Uzluk Basımevi, 1941, s. 289.

<sup>8</sup> İbn Bibî, *el-Evamirü'l-Ala'yye Fi'l-Umuri'l-Ala'yye (Selçuk Name)*, (Çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996, II, s. 200.

<sup>9</sup> Sultan Veled, *Divan*, (çev. Veyis Değirmençay), Demavend, İstanbul, 2016, s. 544.

<sup>10</sup> Mevlana, *Mevlana'nın Mektupları*, (nşr. F. N. Uzluk), Uzluk Yayınevi, Ankara 1937, s. 17.

<sup>11</sup> Nejat Kaymaz, *Pervane Muinu'd-din Süleyman*, DTCF, Ankara, 1970, s. 41, 51, 71.

<sup>12</sup> Kaymaz, *Pervane*, s. 208.

askeri teşkilatında görevlendirilmiş olduğunu düşünmek mümkündür. Kaymaz da bu konuyu açıklayacak önemli bir bilgi vermektedir ki, buna göre Hatiroğlu Şerafeddin, 1257 yılında Erzincan'da kışlayan IV. Kılıç Arslan'ın hizmetinde bulunan babasının yanında olup Pervane'nin maiyet katibi olarak görev yapmaktadır.<sup>13</sup>

Türkiye Selçuklu Devleti teşkilatında emirlerin emiri olarak da adlandırılan "Beylerbeyi" bütün askeri birliklerin başı olup bir nevi genel ordu komutanıdır. Aynı zamanda Selçuklu divan üyelerindedir.<sup>14</sup> Şerafeddin Hatiroğlu'nun bu makama 1260 yılında veya 1262 yılında getirildiğini görmekteyiz.<sup>15</sup> Onun 1262 yılında "Beylerbeyi" olması kuvvetle muhtemeldir. Zira devrin tarihi bilgileri de bunu desteklemektedir.

Bilindiği üzere Selçuklular 1243 yılında Köseadağ Savaşı'nda Moğollara yenilince onlara tâbi bir devlet oldular. Moğollar Selçuklu sultanlarını sembolik olarak yerinde bıraktılar ve güvendikleri devlet adamlarıyla da Anadolu'yu yönetmeye başladılar. II. Gıyasedin Keyhüsrev'in 1246 yılında ölümünden sonra onun üç oğlu kendilerini destekleyen emirlerin tahrikleriyle tek başlarına sultan olmak için birbirleriyle mücadelede girişiler. Neticede Celaleddin Karatay'ın riyasetinde üçlü saltanat sistemine geçilerek kardeşler arasındaki sultanlık mücadeleleri çözüme kavuşturuldu. Bu süreç 1249 yılından 1254'a kadar sürdü. Ancak Karatay'ın ölmesi ile "Üçlü Saltanat Sistemi" son buldu. II. İzzeddin Keykavus, 1256 yılında Baycu Noyan'ın ikinci Anadolu seferinde Sultanhanı yakınlarında mağlup olunca önce Antalya'ya kaçtı, sonra Bizans'a iltica etti. Bunun üzerine bazı emirler Uluborlu (Borgulu) Kalesi'nde hapiste bulunan IV. Kılıç Arslan'ı kurtarıp sultanlık makamına getirdiler.<sup>16</sup> Bu sultanlık değişimi ile Türkiye Selçuklularında "Pervane Devri" olarak geçen bir dönem başlamış oldu. 1277 yılına kadar devam eden bu süreçte Muineddin Süleyman Pervane, Selçuklu idari teşkilatında önemli bir güç elde etti. Haliyle Pervane hemen yakın adamlarını işbaşına getirerek yönetim kademesinde değişiklikler yaptı. Muceddin Muhammed'i Müstevfilik'e, Celaleddin Mahmud'u Müşriflik'e, Şerafeddin Hatiroğlu'nu da Beylerbeylik'e atadı.<sup>17</sup>

Bu atama Şerafeddin Hatiroğlu'nun uzun süredir Süleyman Pervane ile birlikte çalıştığına ve onun güvendiği adamlarından biri olduğuna işaret etmektedir. İbn Bîbî'de<sup>18</sup> Şerafeddin Hatiroğlu'nun Pervane'nin maiyet katiplerinden olduğuna dair geçen bir kayıttan onun okuma yazma bildiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Şerafeddin'in kardeşi Ziyaüddin'in de Pervane'nin naibi ve hacibi<sup>19</sup> olması onun Selçuklu idari teşkilatında yüksek mevkiye gelmesinde etkili olduğunu düşündürmektedir. Bu atamaya ek olarak Süleyman Pervane, Niğde ve çevresini iktâ olarak Şerafeddin Hatiroğlu'na vermiştir ki bunun verilmiş hikayesi İbn Bîbî'de şu şekilde geçer: II. İzzeddin'in memleket payını IV. Kılıç Arslan'a geçmezden önce Pervane kendi adamlarıyla II. İzzeddin'e ait toprakların IV. Kılıç Arslan'ın hissesine geçmesini istişare ederken;

"Hatiroğlu Şeref Mesud, bu sırada efendisine, eğer bu iş arzu edildiği şekilde başarılırsa Niğde'nin serleşkerliğini bana başışlar mısınız? demiş, Pervane de bu teklifi uğur tutarak kabul eylemişti."

II. İzzeddin, Bizans'a kaçınca da arzusunda kavuşan Şerafeddin, daha önce verilen söze istinaden Niğde serleşkerliğine getirilmiştir.<sup>20</sup> Yazıcızâde Ali bu görevlendirmeyi Niğde subaşılığı olarak verir.<sup>21</sup>

### 1.1. Hatiroğlu Şerafeddin'in Sultan IV. Kılıç Arslan'ın Öldürülmesindeki Rolü

Beylerbeyi olmadan önceki hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olamadığımız Şerafeddin Hatiroğlu'nun bu makama geldikten sonraki yaptığı icraatlarını detaylı bir şekilde kaynaklardan öğrenmekteyiz. Onun Selçuklu idari teşkilatında ne denli önemli olduğunu anlamak için özellikle sultanın öldürülmesindeki rolünün olup olmadığına bakmak icap eder. Zira o, artık Türkiye Selçuklu teşkilatının en üst düzey yöneticilerinden olup bu devletin kaderinin çizilmesinde rol alan önemli isimlerdendir.

Şerafeddin Hatiroğlu'nun beylerbeyliği makamına getirildikten sonra Sultan IV. Kılıç Arslan'la arasının zamanla açıldığını devrin iki önemli kaynağı olan İbn Bîbî ve Aksarayî bildirmektedir. Sultan IV. Kılıç Arslan ile Hatiroğlu Şerafeddin arasındaki anlaşmazlığın en büyük sebebi sultanın Hatiroğlundan Niğde iktasını almak istemesiydi. İbn Bîbî bu ikilinin arasındaki anlaşmazlık hakkında başka sebepler de bildirir, ona göre; Hatiroğlu Şerafeddin layık olmadığı bir göreve atanınca makamın hakkını verememiş, insanlara tepeden bakmaya başlamış, aşırı servete sahip olmuş, söz ve hareketleri ile insanlara hakaretler etmiş ve kötü davranmıştır. Kaymaz, bu anlaşmazlığın sebebi olarak Hatiroğlu'nun Niğde'de halka zulmetmesini gösterir.<sup>22</sup> Bu kötü özellikleri yüzünden diğer beylerin tepkileri ortaya çıkmıştır. Bu sebeplerle onun öldürülmesi için sultan ferman çıkarmış ancak bu ferman dikkate alınmamıştır.<sup>23</sup> Aksarayî ise Sultan IV. Kılıç Arslan ile Hatiroğlu Şerafeddin arasındaki anlaşmazlığın sebepleri hakkında bir detay vermez, birkaç meseleden dolayı sultanın ona çok kızdığını ancak Hatiroğlu'nun Sahib Fahreddin'i aracı koyarak sultana 200 bin akçe ödemek suretiyle onunla barıştığını söyler ve bu konudaki hatanın ise IV. Kılıç Arslan'a ait olduğunu bildirir.<sup>24</sup> İki kaynaktan da beylerbeyi ile sultan arasında bir problemin olduğu anlaşılmaktadır. İbn Bîbî bu konudaki hatayı Beylerbeyi Şerafeddin'e yüklerken, Aksarayî sultana yüklemektedir ki bu konuda Aksarayî'nin görüşü daha muteberdir. Burada asıl üzerinde durulması gereken husus Sultan IV. Kılıç Arslan'ın öldürülmesinde Şerafeddin Hatiroğlu'nun isminin geçmesidir.

Devrin iki önemli kaynağı sultanın öldürüldüğü konusunda birleşmekte ve bunu yine birinci elden kaynak olan Eflakî'nin eseri *Menâkıbü'l-Arifin* de desteklemektedir.<sup>25</sup> Burada kesin olan bilgi Muineddin Pervane'nin döneminde bir ziyafet esnasında Pervane'nin tertibiyle Sultan IV. Kılıç Arslan'ın öldürülmesidir. Aksarayî ve Eflakî, Aksaray'da bir ziyafet esnasında zehirli bir şarap içirilerek Sultan IV. Kılıç Arslan'ın öldürüldüğünü bildirmektedir. İbn Bîbî ise bunu desteklemekle birlikte Sultan IV. Kılıç Arslan'ın bu ziyafette zehirli şarabı içtikten sonra öldürüleceğini anlayıp kaçmak istediği, ancak Hatiroğlu Şerafeddin ve kardeşi Ziyaüddin'in sultanı yakalayıp öldürdükleri şeklinde ek bir bilgi daha verir. Hatta İbn Bîbî, sultanı öldürmelerinden dolayı Hatiroğulları kardeşlere "o iki soysuz nankör" diyerek ağır ithamda bulunur.<sup>26</sup>

<sup>13</sup> Kaymaz, *Pervane*, s. 71.

<sup>14</sup> Refik Turan, *Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995, s.59.

<sup>15</sup> Turan, Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötügen Yayınevi, İstanbul, 1971, s. 525.

<sup>16</sup> Turan, *Selçuklular Zamanı...*, s. 502.

<sup>17</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l...*, s. 56.

<sup>18</sup> İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî...*, s. 269.

<sup>19</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l...*, s. 75.

<sup>20</sup> İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî...*, s. 269.

<sup>21</sup> Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Tarihi)*, (nşr. Hazırlayan Abdullah Bakır), Çamlıca Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 635.

<sup>22</sup> Kaymaz, *Pervane*, s. 115.

<sup>23</sup> İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî...*, s. 270.

<sup>24</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l...*, s. 62.

<sup>25</sup> Ahmed Eflakî, *Menâkıbü'l-Arifin (Âriflerin Menkıbeleri)*, (çev. Tahsin Yazıcı), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973, I, s. 45.

<sup>26</sup> İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî...*, s. 289.

İbn Bibî'de geçen bu bilgi diğerlerince desteklenmediği için Şerafeddin Hatiroğlu'nun Sultan IV. Kılıç Arslan'ı kesin olarak öldürdüğünü söylemek güçtür. Muineddin Süleyman Pervane ve onun adamlarınca Aksaray'da gerçekleşen bir davette zehirli şarap içirilerek Sultan'ın öldürülmesi düşünülebilir. Şerafeddin Hatiroğlu'nun isminin geçmesi onun sultana karşı yapılan komploda yer alması açısından büyük önem arz etmektedir. Kesin olarak onun öldürdüğünü kabul etmesek de böylesine önemli bir olayda orada bulunması onun Selçuklu devlet teşkilatının karar mercileri içerisinde yer aldığını ve bu olaya karşı çıkmadığını göstermektedir.

Kaymaz, Sultan IV. Kılıç Arslan'ın ortadan kaldırılması için Moğollar nezdinde faaliyette bulunduğu dair vermiş olduğu bilginin yanında sultanı kardeşi Ziyaeddin ile döğdüğünü ve sultanın öldürülmesinden sonra delil olarak onun elini kestiğini ifade eder.<sup>27</sup>

Olayın bir diğer boyutu da 1266 yılında gerçekleşen bu olaya kadar Şerafeddin Hatiroğlu ile Muineddin Pervane'nin arasının iyi olduğuna işaret etmesidir. Araları açık olsaydı kesinlikle Şerafeddin Hatiroğlu o husumetini ortaya çıkarır, sultanın yanında yer alabilirdi. Daha net söyleyebileceğimiz bilgi Hatiroğlu Şerafeddin'in uzun süredir birlikte çalıştığı, bu süre tahminen 20 ila 30 yıl olabilir, sayesinde beylerbeyi olduğu Süleyman Pervane ile 1266 yılına kadar herhangi bir anlaşmazlık yaşamamasıdır.

Hatiroğlu Şerafeddin ile Süleyman Pervane'nin devletin idari işlerinde uyum içinde çalıştıklarını kaynaklardan öğrenmekteyiz; hatta özel hayatlarında da sıkı bir dostluklarının olduğunu devrin büyük bilgini Mevlana'yı birçok kez ziyaret etmelerinden ve bu ziyaretteki özel anılarından anlamaktayız.<sup>28</sup>

## 1.2. Hatiroğlu Şerafeddin'i Moğol Tahakkümüne Karşı İsyana Götüren Nedenler

1265'li yıllarda Selçuklu devlet ricalinin başında Pervane, ikinci sırada Hatiroğlu Şerafeddin gelmekteydi. Devlet ve özel hayatlarında sıkı bir birliktelikleri olan bu iki dostun Sultan IV. Kılıç Arslan'ın öldürülmesinden sonraki bir döneme denk gelen tarihte, tahminen bu olayın sekiz dokuz sene sonrası, araları açılmıştır ki bu da Hatiroğlu Şerafeddin'i isyana götüren sebeplerden olacaktır. Bundan dolayı bu tarihin tespiti büyük önem arz etmektedir. Onların ilk fikir ayrılıklarının ne zaman olduğunu net olarak bilemesek de 1274'lü yıllardan sonra artık birbirlerine eski güvenlerinin kalmadığını kaynaklardan okumak mümkündür.

Her ikisi de Moğol tahakkümünden kurtulmak için çare aradılar. Neticede Memlük Sultanı Baybars'ı davet ederek Anadolu'da Moğolların zulmüne son vermek istediler (1274). Baybars da onların bu davetini memnuniyetle karşıladı ve bir yıl sonra Anadolu'ya geleceğine dair söz verdi. Lakin Pervane, beklenen vakitte Baybars'ın Anadolu'ya gelmemesi için çalışmalar yapmaya başladı. Onun bu şekilde karar alması Hatiroğlu Şerafeddin'in uzun yıllar birlikte çalıştığı Pervane'ye karşı tavır almasına neden olmuştur. Kaymaz da Hatiroğlu'nun Pervane ile arasının açıldığını kabul etmekte; lakin buna sebep olarak Selçuk Hatun'un Budist Şehzade Argun'a götürülmesini göstermektedir.<sup>29</sup>

### 1.2.1. Hatiroğlu Şerafeddin'in Muineddin Süleyman Pervane ile Fikir Ayrılığına Düşmesi

Pervane, Selçuklu idari teşkilatında tüm ipleri eline alabilmek için engel olarak gördüğü Sultan Rukneddin IV. Kılıç Arslan'ı ortadan kaldırdıktan sonra yerine onun henüz sabi denilebilecek bir yaşta olan oğlu III. Gıyaseddin Keyhüsrev'i (1266-1284) getirdi.<sup>30</sup> Böylece o, Türkiye Selçuklu idaresinde tek söz sahibi olacaktı. Lakin akıllı, içten pazarlıklı, ikiyüzlü ve son derece hırslı bir devlet adamı olan Pervane'nin planı Moğol tahtına Abaka'nın geçmesiyle bozulacaktı. Moğol hükümdarı Hülâgü 1265 yılında ölünce emirler, hatunlar ve şehzadelere oluşan kurultay heyeti onun yerine on dört oğlunun en büyüğü olan Abaka'yı seçtiler.<sup>31</sup>

Abaka Han da Anadolu'dan daha fazla vergi almak, bölgeyi daha sıkı kontrol etmek için Anadolu politikasında değişikliğe gitti. Samagar Noyan ile kardeşi Acay'ı Anadolu valisi olarak atadı.<sup>32</sup> Artık tüm işlerin bunların gözetiminde olmasını ve bunlardan habersiz iş yapılmamasını emretti. Pervane ile bütün Türkiye Selçuklu emirleri başta Hatiroğlu Şerafeddin olmak üzere Abaka'nın bu atamalarından son derece rahatsız oldular. Üstlerinde kendilerini kontrol eden Moğollarca atanmış birileri vardı, bu onların yıllardır Anadolu'da kurmuş oldukları düzeni yıkmakta ve ellerini kollarını bağlamakta idi. Fakat emir büyük yerden gelince kabullenmekten başka çareleri de yoktu. Bu durumdan kurtulmanın yollarını aradılar.

Nitekim Eylül 1272 yılında Süleyman Pervane'ye bu rahatsızlığını dile getirecek bir fırsat doğdu. Sulh müzakerelerinde bulunmak üzere Anadolu'ya gelen Memlük heyeti Konya'da bir müddet dinledikten sonra Pervane ile Moğol sarayına gittiler. İşte bu kabul esnasında Abaka, Pervane'den Anadolu'nun durumu hakkında bilgi aldı. O da Abaka'nın Anadolu'ya atadığı Samagar Noyan ve kardeşi Acay'ı şikayet etti; ilaveten Acay'ı Memlük Sultan'ı Baybars'la ittifak etmekle suçladı ve onun bu görevden alınmasını istedi.<sup>33</sup> Aslında sorun Özbek'in de ifade ettiği gibi Acay'ın Memlüklerle bir ittifakın olması değil, zaten böyle bir durum söz konusu değildi, Acay'ın Pervane'den altından kalkamayacağı maddi talepleri idi.<sup>34</sup> Abaka da Samagar Noyan ve Acay'ı görevden alacağını yerine Toka Noyan'ı göndereceğini söyledi.<sup>35</sup>

Bu haber Pervane'nin Anadolu'ya sevinçle dönmesine neden oldu. Ancak onun sevinci uzun sürmedi; çünkü Acay uzun bir müddet görevden alınmadığı gibi Pervane'ye daha da kötü davranmaya başladı. Bunun üzerine Pervane yaptığı şikayetlerin Abaka tarafından Acay'a anlatıldığını düşünerek azim bir korku içerisine girdi. Bu durumdan kurtulmak için de yeni bir çare aradı. Muhaliflerini Memlüklerle ilişki kurduğunu söyleyerek bertaraf eden Pervane, Memlüklerle bizzat kendisi irtibata geçmek zorunda kaldı. Muineddin Pervane devlet idaresindeki mutlak hâkimiyetini ve gücünü muhafaza etmek, eski ihtişamına tekrardan kavuşabilmek ve Moğol tahakkümünden kurtulmak için 1274 yılı başlarında Baybars'a bir mektup göndererek Anadolu'ya davet etti. Pervane'nin giriştiği son derece tehlikeli bu teşebbüsünün altında tamamen şahsi istikbal ve dizginlenemeyen ihtirasları yatmaktaydı.<sup>36</sup> Mektubunda Memlüklerle tabii olacağına ve Moğollara verdiği vergiyi onlara vereceğine dair söz

<sup>27</sup> Kaymaz, *Pervane*, s. 122.

<sup>28</sup> Eflakî, *Menâkıbü'l..*, I, s. 482.

<sup>29</sup> Kaymaz, *Pervane*, s. 146

<sup>30</sup> Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), *Abû'l-Farac Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, II, s. 587; Bar Hebraeus, III. Gıyaseddin'in 4 yaşında olduğunu belirtirken; Aksarayî, onun 6 yaşında olduğunu belirtir (Aksarayî, *Müsâmeretü'l..*, s. 66); Turan ise Zehebi'ye atıfla sultanın 10 yaşında olduğunu söyler (Turan, *Selçuklular Zamanı...*, 2000, s.550.

<sup>31</sup> Faruk Sümer, "Abaka", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, I, s.8.

<sup>32</sup> Kaymaz, *Pervane*, s.126.

<sup>33</sup> Turan, *Selçuklular Zamanı...*, s. 553.

<sup>34</sup> Süleyman Özbek, *Moğolları Durduran Türk Sultanı Baybars*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2018, s. 119.

<sup>35</sup> İbn Şeddad, *Baypars Tarihi*, (Çev. Ş. Yaltıkaya), Ankara, TTK, 2000, s. 33.

<sup>36</sup> Mehmet Ersan, *Türkiye Selçuklu Devletinin Dağılışı*, Birleşik Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 33.

verdi. Baybars da bu talebi memnuniyetle kabul edip ancak bir yıl sonra gelebileceğini belirtti.<sup>37</sup>

Buraya kadar daha önce birlikte hareket ettiği, bu kararı almada ittifak ettiği Selçuklu devlet ricali ile Pervane'nin aralarında ciddi bir sorunun olmadığını düşünebiliriz. Ancak Acay'ın görevden alınması sonrasında Pervane fikir değişikliğine giderek Sultan Baybars'ın Anadolu'ya gelişini ertelemeye çalıştı. Onun bu tutumu sonrasında Hatiroğlu Şerafeddin ve diğer Selçuklu devlet rüesasını Pervane'ye karşı tavır aldılar. Hatı zatında Türkiye Selçuklu devlet ricali arasında iki grup belirmeye başladı. Biri Memlük Sultan'ı Baybars'ın hâkimiyeti altına girmek isteyen Beylerbeyi Şerafeddin'in başını çektiği grup; diğeri Moğollara karşı daha sabırlı ve temkinli hareket eden Pervane ve Vezir Fahreddin Ali'den oluşan gruptu.

Hatiroğlu Şerafeddin bir an evvel Baybars'ın Anadolu'ya gelmesini ve onun desteğiyle yıllardır zulüm gördükleri Moğollardan kurtulmanın gerekliliğini savunmaktaydı ve derhal harekete geçilmeliydi. O, Pervane'nin tekrardan Moğollarla işbirliği içerisine girerek Sultan Baybars ile yapılan işbirliğinin bozulacağından endişe etmekteydi. Pervane'nin ülkede bir Moğol ajanı gibi faaliyette bulunması kargaşa ve huzursuzluğun giderek artmasına neden oluyordu. Bu durum karşısında çareler arayan Selçuklu ümerası ve yöneticileri Süleyman Pervane'ye karşı çıkmak ve onu bertaraf etmek istedilerse de Pervane'nin yerinde ve zamanında aldığı tedbirler buna imkân vermiyordu. Pervane'nin Baybars'ı oyalaması en yakınında olan dostu ve arkadaşı Beylerbeyi Şerafeddin Hatiroğlu'nu bile isyana sürüklemişti.<sup>38</sup> Hatiroğlu Şerafeddin, Aksaray halkına gönderdiği fetihnamede Pervane'yi "...*fesat çıkarıcı*"<sup>39</sup> bir kişi olarak nitelermekte bu da onun hakkındaki kanaatini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Pervane'nin fikir değişikliği üzerine Hatiroğlu Şerafeddin bulunduğu ilk fırsatta isyanı başlatacağının sinyalini verdi. Onun bu kararlılığı Pervane tarafından da fark edilmişti. Süleyman Pervane, Moğol başkentine giderken (1276) yakın adamlarına Hatiroğullarına dikkat etmelerini söylemesi de bu yüzden olabilir.

Muineddin Pervane, başlarını Hatiroğlu kardeşlerin çektiği bu muhalif grubun kendisinin ülkeden ayrılmasından sonra yokluğundan istifade ederek inisiyatifi ele geçirmesinden endişelendiği için gitmezden evvel bazı önemli tedbirler aldı. Evvela Sultan Baybars'la yakın işbirliği fikrine sıcak bakmayan Müstevfi Celaledin Mahmud, Atabey Mecduddin Muhammed ve Seyfeddin Toruntay'a Sultan III. Gıyaseddin Keyhüsrev'i emanet ederek onları Kayseri'de bıraktı. Buna ilaveten Pervane, Anadolu'dan ayrılmadan evvel Emir Taceddin Giv ve Emir Sinanuddin'le bir toplantı yapmış ve onlara özel bir görev vermiştir.<sup>40</sup> Onlardan Hatiroğullarının kendisinin yokluğunda bir olay ve fitne çıkarmalarına fırsat vermemeleri hususunda telkin ve talimatta bulunmuş, Hatiroğullarına nezaret emelerini istemiştir; şayet sorun çıkarırlarsa iki kardeşin bertaraf edilerek gerekirse öldürülmelerini kesin bir şekilde emretmiştir. Pervane'nin Hatiroğullarından ne kadar nefret ettiğini anlamak için onlar hakkında söylemiş olduğu sözlerine bakmak yeterli olacaktır:

"*Hatiroğullarının vaz'iyetlerinden hiç bir hayır alâmeti sezmiyorum, bu adamların yüzünden memlekette büyük bir fitne ve belâ baş göstermekte, eğer şu yolculuk meselesi ortaya çıkmamış olsaydı her ne kadar kendi yetiştirmelerim olsalar bile bu hainlerin vücutlarının pasını kendi elimle zamanenin aynasından mahvedecektim. Sizler el ele vermek suretiyle gece gündüz bir fırsatını kollayıp*

*Hatiroğullarının temizlenmesi hususunda uyanık davranın, bu iki kardeşin bir an evvel kanlarını dökmeye gayret gösterin.*"<sup>41</sup>

Ayrıca Pervane'nin Hatiroğullarını sildiğini İlhanlı merkezine Selçuklu melikesi Selçuk Hatun'u götürdüğü esnadaki Abaka ile konuşmalarından anlamaktayız. Bu görüşmede Pervane, Hatiroğlu Şerafeddin'in Baybars ile ittifak kurup Abaka'ya hıyanet edeceğini söylemiştir.<sup>42</sup>

### 1.2.2. Hatiroğlu Şerafeddin'in Memlük Sultan'ı Baybars'a Olan Güveni

Hatiroğlu Şerafeddin'i isyana götüren nedenlerden biri de onun Memlük Sultanı Baybars'a duymuş olduğu güven ve Moğollara karşı başlatılacak isyanda Baybars'la başarılı olacağına dair inancıydı. Zira Baybars, ona ve Anadolu'daki efkar-ı umumiye göre Moğolları durdurabilecek tek lider konumundaydı. Geçmişte, Moğollara karşı elde ettiği başarıları ona olan güveni daha da artırmaktaydı.

Zira Baybars, Moğollar ile 1260 yılında gerçekleşen ve Moğolların ilk yenilgilerini aldıkları Aynicâlût Savaşı'nın başkomutanlarından bir tanesiydi. Bu başarısından dolayı o, Memlük Sultanı Kutuz'u bir suikast sonucu öldürttüktan sonra "el-Melikü'z-Zâhir" unvanıyla 1260 yılında Memlüklü tahtına geçti ve bu görevini bilfiil 17 yıl sürdürdü.<sup>43</sup> Baybars'ın sultanlığa geçmesinden sonra ilk sınır ihlali yapan ve saldıran Moğollar oldu. Kanat'ın dikkat çektiği üzere bunda, Aynicâlût Savaşı'nda yenilmelerinin ve Sultan Kutuz'un öldürüldüğünü öğrenmelerinin etkisi vardı.<sup>44</sup>

Baybars, Moğolların tüm saldırılarında topraklarını başarı ile savundu, Moğolları püskürttü. 1265 yılında Bire (Birecik) Kalesi'ne hücüm eden Moğollar, Baybars'ın sefere katılmasıyla geri çekilmek zorunda kaldılar. 1269 senesinde Abaka'nın Haçlılarla ortaklaşa Halep bölgesine yapmış oldukları saldırıları Baybars'ın devreye girmesiyle akamete uğradı. 1271'de Moğolları Antep saldırılarında yendi. Bunun üzerine İlhan Hanı Abaka barış istedi. 1272'de tekrar Birecik'e saldıran Moğollar Baybars'ın geldiğini duyunca kuşatmayı kaldırdı.<sup>45</sup>

Memlük Devleti, kurulduğu günden itibaren Moğollar ile sürekli çekişme ve rekabet içinde olmuştur. Bu süreçte doğal olarak her iki siyasi güç, birbirlerine muhalif olan unsurları desteklemekte ve himaye etmekteydi. Bunu iyi bilen Selçuklu ümerasına göre Moğol tahakkümünden kurtulmanın yolu "*Moğolların düşmanı, Selçuklu'nun dostu olmalı*" sözünü düstür edinip Moğolları ağır bir mağlubiyete uğratan el-Melikü'z-Zâhir Baybars önderliğindeki Memlük sultanı ile ittifak yapılmalıydı. Yapılacak olan isyan hareketi de en ince ayrıntısına kadar planlanmalı, kalkışma hareketi süratli, gizli ve dikkatlice tatbik edilmeliydi.

Anadolu halkından sürekli gelen yardım talepleri Sultan Baybars'ın adeta bir kurtarıcı gibi görüldüğünü açıkça ortaya koyuyordu. Şüphesiz bunda Memlüklerin Aynicâlût muharebesinde Moğollara karşı elde ettiği parlak zaferin etkisi çok büyüktü. Sultan Baybars, cihan hâkimiyeti peşinde koşan Abaka Han'la Anadolu'da tekrardan hesaplaşmak istiyordu. Fakat Mısır'dan çok uzak bir bölgede savaşılabilmek için Selçuklu idarecilerinin ve beylerinin desteğine ihtiyacı vardı. Zaten Anadolu halkı da böyle bir yardıma dünden razıydı ve kendi istekleri ile Baybars'ı davet ediyorlardı.

<sup>37</sup> İbn Şeddad, *Baybars*..., s. 34.

<sup>38</sup> Zeki Atçeken, Yaşar Bedirhan, *Malazgirt'ten Vatana Anadolu Selçuklu Tarihi*, Eğitim Yayınevi, Konya, 2004, s. 158.

<sup>39</sup> Aksaraylı, *Müsâmeretü'l...*, s. 81.

<sup>40</sup> Yazıcızâde Ali, *Tevârih*..., s. 651.

<sup>41</sup> İbn Bibî, *Anadolu Selçukluları*..., s. 281.

<sup>42</sup> Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, s. 598.

<sup>43</sup> Kâzım Yaşar Koprıman, "Baybars I" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, 5, ss.221-223.

<sup>44</sup> Cüneyt Kanat, "Baybars Zamanında Memlük-İlhanlı Münasebetleri (1260-1277)", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 16/1, 2011, ss.31-45.

<sup>45</sup> Bertold Spuler, *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350*, (çev. Cemal Köprülü), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s.84.

Onun Moğollarla girmiş olduğu tüm savaşlarda başarılı olması ve 1261 yılında Selçuklu Sultan'ı İzzeddin'e yardıma koşması, Türkiye Selçuklularının tüm yardım taleplerine icabet etmesi ve nihayet Süleyman Pervane'nin davetine olumlu karşılık vermesi gibi hususlardan dolayı Baybars, Anadolu halkı tarafından çok sevilmeğe yarıyordu. Zira o, Anadolu'da Moğol mezaliminden kurtulmak isteyenler tarafından kurtarıcı olarak değerlendirilmekteydi.<sup>46</sup> Keza Şerafettin Hatiroğlu'nun da Baybars'a karşı bakışı bu şekildeydi. Onun Baybars'a bağlılığını gösteren çok önemli bir belge de gönderdiği fetihnamelerde karşımıza çıkar. Gönderilen fetihnamelerden bir örnek Aksarayî'nin eserinde geçmektedir. Burada Hatiroğlu, Baybars'ı; "...doğunun ve batının sultanı, iki kiblenin yöneticisi, dünyanın ve dinin direği. ...Saltanatımızın alayı İslam padişahı..." olarak görmektedir.<sup>47</sup> Bunun yanında Baybars'ın da hasmı olan Moğollara karşı Türkiye Selçuklularını destekleme ve onlarla ilişki kurma politikası, Selçukluların Memlûklere yanaşmasını sağlıyordu.<sup>48</sup>

Baybars'a sonsuz güven duyan Hatiroğlu, Anadolu'da Moğol tahakkümünden kurtulmak için derhal isyan ateşini yakmak istiyordu. Böylece tüm muhalifleri de yanına çekerek Anadolu'nun her köşesinde isyanı genişletecekti. Buna, Baybars'ın da destek vermesiyle başarıya ulaşmasında her hangi bir engel kalmayacaktı.

Tüm bunları birlikte değerlendiren Beylerbeyi Hatiroğlu, Moğolları ve Haçlıları birçok defa dizginleyen ve Müslümanların daima doğal koruyucusu konumunda bulunan Memlûk Sultanı Baybars'tan gerekli desteği ve yardımı almak üzere temasa geçti. Zira Moğollara karşı gücünün yetersiz olduğunun farkındaydı. Sultan Baybars ile ittifak girişimleri daha evvel birçok kez denenmiş olmasına rağmen Pervane'nin şahsi menfaatleri ve konumunu ön planda tutmasından dolayı başarılı olmamıştı. Daha önce ifade edildiği üzere Pervane ve bazı Selçuklu emirleri Sultan Baybars'ı Moğolları Anadolu'dan tard etmesi ve mevcut sultanı yerinde bırakması karşılığında Anadolu'ya davet etmişti, Memlûk sultanı ise şartların müsait olmadığını gerekçe göstererek olası seferini bir yıl sonraya bırakmıştı. Baybars'ın Anadolu'ya sefer edeceği esnada da bu kez Pervane onun gelişini tehir edip Moğol başkenti Tebriz'e hareket etti. Bunun üzerine Beylerbeyi Şerafeddin taşın altına elini koymanın zamanı geldiğini düşünerek planını harekete geçirdi. Pervane'nin yokluğunda ve Moğol askerlerinin yetersizliğinde, Baybars'ın da Anadolu'ya geleceğini ümit ederek isyanını başlattı; lakin Baybars'ın yardımının gelmemesi onun isyanını başarıya ulaştırmayacaktı.

### 1.2.3. Moğol Askerlerinin Anadolu'da Sevilmemesi ve Yetersiz Oluşu

1243 yılından beri Anadolu'yu işgal eden Moğollar zulümlerine ve katliamlarına devam etmekte idi. 1265 tarihinden itibaren ise durum daha da çetkin hale gelmişti. Anadolu'ya gönderilen vali ve komutanlar buldukları her fırsatta ahalinin elindeki malları soymakla kalmıyor, Selçuklu beylerinden ve emirlerinden sürekli vergi adı altında hediyeler ve armağanlar talep ediyorlardı. Buna karşı gelenleri ise fütursuzca, korkunç bir şekilde kılıçtan geçirip katlediyorlardı. Bu şekilde Moğolların Anadolu'yu sömürsü devam etmekte iken Selçuklu devlet erkânı da bunları izlemekten başka bir şey

yapamıyordu. Artık onların sadık dostu olan Pervane bile Moğolların sayısız istekleri karşısında Baybars'ı Anadolu'ya davet etmekten başka çare düşünememişti.<sup>49</sup> Fakat herhangi bir isyana kalkışmadı. Ancak onun en yakın mesai arkadaşı ve kadim dostu olan Selçuklu rüesasından Beylerbeyi Hatiroğlu Şerafeddin tüm Anadolu halkının desteğini alacağını umut ederek bir isyan başlattı.<sup>50</sup>

Anadolu topraklarında gittikçe Moğolların hâkimiyetine giren Türkiye Selçuklu Devleti'nin yönetim kademesinin Moğollara tabi olmasıyla birlikte hemen hemen bütün kurumlarında bir parçalanma ve düzensizlik vuku bulmuştu. Şayet Anadolu toprakları Moğol tahakkümünden ve hâkimiyetinden kısa bir süre de kurtarılamaz ise devlet otoritesi sarsıldığı gibi devlet de kısa sürede fiilen yıkılabilirdi.

Anadolu'da konuşlanmış olan işgalci ve müstemlekeci Moğolların asker sayısı çok fazla miktarda olmayıp hudut muhafızlığı ile işgal kuvvetlerinden meydana gelmekteydi. Umumi bir isyan hareketine bu kuvvetler mani olamazdı.<sup>51</sup> Şayet bir başkaldırı ve direniş hareketine girişilirse, muvaffak ve muzaffer olmak içten bile değildi. Bunun için aynı idealin tahakkukunu isteyen civardaki Türkmen unsurlarla işbirliği içine girilmeli, asker hazırlanmalı, efkâr-ı umumiye yanına çekilmeli, Selçuklu ümerası ile birlik sağlanmalıydı. Bu haleti ruhiye içinde olan Hatiroğlu Şerafeddin bir an evvel Anadolu'da isyan meşalesini başlatmak istiyordu.

### 1.2.4. Pervane'nin Selçuklu Melikesi Selçuk Hatun'u İlhanlı Sarayına Gelin Olarak Götürmesi ve Selçuklu Merkezinden Ayrılması

Selçuklu devlet ricali ve Anadolu halkı kurtarıcı olarak gördüğü Sultan Baybars'ın Moğollara karşı Anadolu'ya yapacağı seferi uzun bir süredir bekliyorlardı. Sultan Baybars ile Pervane arasında karşılıklı gönderilen mektupların Birecik muhasarası esnasında Moğol komutanları tarafından ele geçirilip İlhanlı lideri Abaka Han'a gönderilmesi nedeniyle bekleyiş biraz daha sürecekti. Beklenmedik bir durum üzerine Abaka, Pervane'yi makamına çağırdı.

Anadolu halkının Selçuklu hanedanlığına olan bağlılığını dikkate alarak Selçuklularla ilişkilerini kuvvetlendirmek isteyen Abaka, ayrıca Pervane'den sabık Sultan IV. Kılıç Arslan'ın kızlarından ve mevcut Sultan III. Giyaseddin Keyhüsrev'in kız kardeşi Selçuk Hatun'u oğlu Argun ile nikahlamak için<sup>52</sup> bir an evvel devletin ileri gelenleri ve Anadolu'daki Moğol Noyanları (Emirleri) ile birlikte huzuruna getirmesini istedi.<sup>53</sup> Abaka'nın amacı, Anadolu'da Moğollara karşı yürütülen çalışmaları ve Selçuklu beylerinin Memlûk sultanı ile girdikleri ilişkileri müzakere etmekte.<sup>54</sup> Selçukluların önde gelen idarecilerinden Süleyman Pervane ve Fahreddin Ali bu izdivacın uygun olmadığını bildikleri halde Abaka'nın baskısına dayanamayarak mecburen düğün hazırlıklarına giriştiler. Bu hadise halkın millî ve dini duygularını derinden sarsan ve onları rencide eden bir olaydı; çünkü Müslüman Selçuklu hanedanından bir melikenin budist bir şehzade ile sihrî peyda etmesi İslam hukukuna göre asla caiz değildi. Nitekim bu vaziyet Süleyman Pervane'nin ve ekibinin üzerinde ağır bir mesuliyet ve sorumluluk meydana getiriyordu. Bunun yanında Pervane, Memlûk Sultanı Baybars'la birbirlerine gönderdikleri mektupların Moğol komutanları tarafından Birecik muhasarası esnasında ele geçirilmesinden dolayı Abaka Han'ın

<sup>46</sup> Turan, *Selçuklular Zamanı...*, s. 553.

<sup>47</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l.*, s. 81.

<sup>48</sup> Fatih Yahya Ayaz, "Memlûk-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1, 2016, ss.73-115.

<sup>49</sup> Sümer, "İlhanlı Hükümdar..", ss. 175-198.

<sup>50</sup> Anonim Selçuknâme, *Tarih-i Âl-i Selçuk*, (Tercüme ve Notlar: Halil İbrahim Gök-Fahrettin Coşkun), Atif Yayınları, Ankara, 2014, s. 47.

<sup>51</sup> Tahsin Ünal, *Karamanoğulları Tarihi*, Arı Basımevi, Konya, 1986, s. 61.

<sup>52</sup> İbn Bibî, *el-Evamirü'l.*, II, s. 179; Aksarayî bu evliliğin padişahla (yani Abaka ile) olduğunu söyler (Aksarayî, *Müsâmeretü'l.*, s. 77; İbn Şeddâd da evliliğin Abaka ile olduğunu belirtir (İbn Şeddâd, *Baybars...*, s. 73); Fleet, bu evliliğin olup olmadığına şüpheyle yaklaşır, Selçuklu prensesinin Argun'un eşleri arasında olduğunu dikkate alarak Selçuk Hatun'un Argun Han'a babasından kaldığını ifade eder (Kate Fleet, *Türkiye Tarihi 1071-1453, Bizans'tan Türkiye'ye*, (çev. Ali Özdamar), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, I. s. 95.

<sup>53</sup> Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, s. 597-598.

<sup>54</sup> Turan, *Selçuklular Zamanı...*, s. 554.

huzuruna çıkmaktan da çekiniyordu<sup>55</sup> Tüm bu nedenlerden dolayı Abaka'nın Tebriz'den gelen elçilerine her defasında farklı bir mazeret uyduruyor ve onları geri göndererek Sultan Baybars'ın Anadolu'ya geleceği vakte kadar zaman kazanmaya çalışıyordu. Devrin kaynaklarında Tebriz'e gidecek heyetin Sivas vilayetinde bir süre oyalandığı zikredilmektedir. Bu gecikmenin nedeni olarak "Melike'nin düşün ihtiyaçlarını karşılamak ve Abaka'ya sunulacak hediyeleri temin etmek"<sup>56</sup> gösterilse de asıl sebep Pervane ve maiyetindeki Selçuklu devlet rüesasının Abaka'dan korkmalarıydı.

Bu izdivacın gerçekleşmesine taraftar olmayan bazı devlet adamları, Sivas vilayetine geldikleri esnada Melike'nin çeyizindeki eksikliklerin tamamlanmasını bahane ederek bu işi ağırdan almaya başladılar. Ancak Süleyman Pervane'nin bu oyalama taktiği daha fazla uzun sürmeyecekti. Zira Abaka ısrarla Pervane'yi yanına çağırıyordu.<sup>57</sup> Nitekim 1276 yılının Mayıs ayı başlarında Moğol İlhanı'ndan oldukça sert bir dille kaleme alınmış bir yarlığ (ferman) geldi. Pervane'nin Baybars ile ittifak kurarak Moğollara karşı Anadolu'da harekete geçmeyi düşündükleri plan bir anda Abaka'dan gelen yarlığ ile çıkmaza girdi. Bu fermanla Muineddin Süleyman'ın gelin alayıyla beraber derhal Tebriz'e huzura çıkmaları emrediliyordu. Sultan Baybars'ın Anadolu'ya gelme zamanına da bir hayli vakit vardı. Pervane'nin Abaka'yı daha fazla oyalayıp vakit kazanması artık mümkün değildi.<sup>58</sup> Zaman sürekli olarak Pervane'nin aleyhine işliyordu. Bu vahim tablo karşısında Pervane, Sultan Baybars ile bir kez daha mektuplaşarak Anadolu'ya gerçekleştireceği seferin tarihini öne çekmesini rica etti. Lakin Baybars 1276 yılının sonunda gelebileceğini bildirdi, bu tarihte de Pervane ile anlaştı.<sup>59</sup> Bu olaydan sonra Pervane, Abaka Han'ın emirleri doğrultusunda, huzuruna çıkmak için gelin alayıyla birlikte yola çıkmaya karar verdi<sup>60</sup> Zira Moğollara tâbi olan Selçuklu devlet erkânının buna hayır diyebilme imkanları yoktu. Sultan Baybars ile birleşerek Moğollara karşı harekete geçmeyi düşünen Selçuklu yöneticileri Abaka Han'dan gelen son ferman ile gerçekleştirmeyi düşündükleri harekattan vazgeçmek zorunda kaldılar. Neticede Pervane kendi politikalarının uygulanması için titizlikle her türlü sıkı tedbir ve önlemi alarak yanında Saltanat Naibi Eminüddin Mikail ve Sahib Fahreddin Ali, düşün alayı ve hediyelerle birlikte Tebriz'e gitmek üzere Sivas'tan yola çıktı 11 Zilhicce 674/27 Mayıs 1276.<sup>61</sup>

Pervane, Tebriz'e gitmeden önce kendi yokluğunda harekete geçeceğini düşündüğü Hatiroğlu kardeşlerin çektiği muhalif grup için bir takım tedbirlere başvurduğuna birkaç sayfa önce değinildi. Hatiroğlu Şerafeddin, Pervane'nin Memlük Sultanı Baybars'ın Anadolu'ya gelmesini tehir etmesiyle ona karşı bir soğukluk içerisine girmişti. Ancak Pervane'nin Selçuklu melikesini Moğol sarayına gelin olarak götürmesi Hatiroğlu için bardağı taşıran son damla oldu. Kaymaz da bunun Hatiroğlu ile Pervane'nin arasının açılmasına sebep olduğunu belirtmektedir.<sup>62</sup>

Pervane, İlhanlı hükümdarı Abaka'nın son yarlığı üzerine Tebriz'e gidince, hem Moğollara hem de Pervane idaresine karşı olanların eline bulunmaz bir fırsat geçti. Evvela Selçuklu Devleti'nin merhum sultanı Alaeddin Keykubad'tan beri hizmetinde olan Harezmlî komutanlardan Baycar Bahadır ve oğlu ayaklandı. Ondandır Beylerbeyi Hatiroğlu Şerafeddin açıkça isyan etti.

### 1.2.5. Hatiroğlu Şerafeddin'in Asılsız Bilginin Peşinden Koşması ya da İhanete Uğraması

Hatiroğlu Şerafeddin'i isyana götürmekle kalmayıp harekete geçiren en önemli neden Memlük Sultanı Baybars'ın Anadolu'ya hareket ettiğine dair bir haber alması idi. Ancak bu habere geçmeden önce Selçuklu devlet ricalı ile Baybars arasındaki ilişkilerin seyrini, özellikle 1270 sonrasında, dikkatlice tetkik etmek gerekir. Bu bize Hatiroğlu Şerafeddin'in asılsız bir haberin peşinden mi koştuğunu yoksa oyuna mı geldiğini anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Türkiye Selçukluları ile Memlük ilişkileri 1261 yılında Sultan II. İzzettin Keykavus'un sultanlıktan ayrılmasıyla sekteye uğradı. Uzunca bir süre devam eden bu süreç 1272 yılında karşılıklı olarak elçilerin gidip gelmesiyle sona erdi. Dostane olarak nitelendirilebilecek ilişkiler ise 1274 yılı başlarında başladı. Hatiroğlu Şerafeddin isyanı ile alakalı olarak bu tarih sonrası oldukça mühimdir.

Moğol tahakkümünün içinden çıkılmaz bir hale geldiği esnada Selçuklu rüesası, buna Pervane Süleyman, Hatiroğlu Şerafeddin ve Sahibata Fahreddin de dahil, Memlük Sultanı Baybars'a yanaşmaktan ve onun himayesine girmekten başka çare bulamadılar. Selçuklu idari teşkilatının başı ve gerçek söz sahibi Pervane, 1274 yılı başlarında Sultan III. Giyaseddin Keyhüsrev sultan kalmak şartıyla Memlüklere tâbi olmalarına, Moğollara verdikleri vergileri de onlara vereceklerine dair ahitnameyi bir mektupla Sultan Baybars'a gönderdi, ondan da Anadolu'ya gelmesini istedi. Sultan Baybars'ın da uzunca bir süredir beklediği, hatta umut ettiği davet bu idi. Lakin böylesine önemli bir görevin yerine getirilmesi için bir takım hazırlıklar yapmak gerekliydi, bu gerekçelerle Anadolu'ya gelişini bir yıl sonrasına erteledi. Pervane ile bu konuda anlaştılar.

Bu bir yıllık süreç zarfında Pervane, Acay Noyan'ın görevden alınması gibi Anadolu'daki sorunlarının bir kısmını çözmesi üzerine, tamamen kendi çıkarı gerekçesiyle Sultan Baybars'ın Anadolu'ya gelmesini istemekten vazgeçti. Bu yüzden Baybars'ın mektuplarına cevap vermedi. Tam bir yıl sonra Şubat 1275 yılında Sultan Baybars, Mısır'dan Anadolu'ya doğru harekete geçince Pervane, Baybars'dan seferini bir yıl ertelemesi için elçi gönderdi. Baybars da Anadolu seferini Kilikya Ermeniler üzerine yönlendirdi. 1275 Mart'ında Memlük ordusu başta Kilikya Ermeni başkenti Sis olmak üzere Çukurova bölgesinde Ermenilerin önemli kentlerinde yağma ve tahribatta bulundular; birçok esir ve ganimetle döndüler.<sup>63</sup> Böylece Baybars, daha sonra yapacağı Anadolu seferinde karşısına çıkabilecek bir sorundan kurtulmuş oldu.

Moğol müttefiki olan Kilikya Ermenilerine yapılan bu saldırı üzerine Moğollar, Memlüklere askeri üssü olan Bire (Birecik) Kalesi'ni 1275 Kasım'ında muhasara ettiler.<sup>64</sup> Bu kuşatma esnasında Pervane tekrar Baybars'la ilişkiye geçerek Birecik'teki Moğol askerlerinin birlikte imha edilmesini teklif etti. Lakin plan başlamadan bozuldu; çünkü Moğol öncü birlikleri Memlük postacılarının üzerinden Pervane ile Baybars'ın birbirlerine gönderdikleri mektupları yakaladılar ve hemen durumu Abaka'ya bildirdiler.<sup>65</sup> Bu arada Baybars'ın Birecik'e ordusuyla geldiğini haber alan Moğollar da kaleden ayrılmak zorunda kaldılar.<sup>66</sup>

Bu son gelişmeler Pervane'yi Memlük Sultanı Baybars'a daha çok yakınlaştırdı. Pervane, bu kez bir önceki davetinden farklı olarak kendisinin ve Selçuklu emirlerinin ortaklaşa yazılı yeminlerinin de olduğu davet mektubunu Baybars'a gönderdi. İbn Şeddad'ın da belirttiği üzere bu yazılı yemini veren Selçuklu emirlerden biri de

<sup>55</sup> İbn Şeddad, *Baypars*, s. 77.

<sup>56</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l...*, s. 77.

<sup>57</sup> Nejat Kaymaz, *Anadolu Selçuklularının İnhitâtında İdari Mekanizmasının Rolü*, TTK, Ankara, 2011, s. 162.

<sup>58</sup> Kaymaz, *Pervane*, s. 146.

<sup>59</sup> İbn Şeddad, *Baypars*, s. 78.

<sup>60</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l...*, 77.

<sup>61</sup> İbn Şeddad, *Baypars...*, s. 74.

<sup>62</sup> Kaymaz, *Pervane*, s. 146.

<sup>63</sup> Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, s. 594.

<sup>64</sup> İbn Şeddad, *Baypars...*, s. 58.

<sup>65</sup> İbn Şeddad, *Baypars...*, s. 59.

<sup>66</sup> Makrizî, *Sülûk li Ma'rifet-i Düvel'l-Mülûk* (thk. M. M. Ziyade), Kahire, 1958, I, s. 621.

Hatiroğlu Şerafeddin idi.<sup>67</sup> Baybars bu ikinci daveti de uygun gördü. Bir yıl sonra hazırlıklarını tamamlayıp Anadolu'ya sefer düzenleyeceğine dair söz verdi. Aslında Pervane, Baybars'ın hemen geleceğini düşünerek Abaka'nın Tebriz'e çağrısını ağırdan almakta idi. Ancak Pervane'nin bu süreyi daha da uzatması mümkün olmayacaktı. Zira Abaka ısrarla Pervane'nin yanına gelmesini istiyordu. Uzatabileceği son süreye kadar direnen Pervane, Mayıs 1276 tarihinde Abaka'nın huzuruna çıkmak üzere Anadolu'dan ayrıldı.<sup>68</sup>

Pervane'nin Anadolu'dan ayrılırken bazı tedbirler aldığını bilmekteyiz. Orada dikkat çeken bir görüşmenin üzerinde durmak gerekir. Pervane'nin Emir Taceddin Giv ve Emir Sinanuddin'le gizli olarak bir araya geldiği ve onlara, Hatiroğlu isyan ederse öldürmek de dahil her türlü tedbiri alabilirsiniz şeklinde bir görevlendirme yaptığı devrin kaynaklarında zikredilmektedir.<sup>69</sup> Ancak bu gizli görüşmedeki tüm konuşmaların kaynaklara yansımadağı kanaatindeyiz. Burada, bu emirlerin başka bir görevlendirme alabilecekları ihtimali üzerinde de durmak gerekir.

Olay örgüsüne bakılacak olursa Hatiroğlu Şerafeddin, Pervane'nin Anadolu'dan ayrılması üzerine Baybars'la hemen irtibata geçerek onu Anadolu'ya davet etmiştir. Bu beklenen bir durumdu. Bundan sonrasında ise ilginç gelişmeler olacaktır. Baybars, Hatiroğlu'ndan mektup aldıktan sonra Emir Bedreddin Bektut komutasında 1000 kişilik bir askeri birliği Anadolu'ya istikşaf için göndermiş<sup>70</sup> ve ayrıca o komutanla Selçuklu emirlerinin her birine ayrı ayrı mektuplar yollamıştır. Selçuklu emirlerinden mektup alanların tümü, bunun içinde Hatiroğlu ve Taceddin de vardı, bir yere toplandılar ve Sinaneddin İbn Seyfeddin Tarantay'a bu mektupları okutup tercüme ettirdiler. Onlar bu mektupları anlamaya çalışırken başka bir haberci gelmiş ve Baybars'ın Anadolu'ya gelmekte olduğu haberini getirmiştir.<sup>71</sup> Bunun üzerine Pervane'nin Tebriz'e gitmeden önce özel görüştüğü kişi olan Taceddin Giv, kendilerine mektup gelen her zatın ayrı ayrı cevap yazmalarını, birer adamla göndermelerini ve mektuplarına;

*"Ben senin kölenim;...Ve şehirler bütün senindir. Muineddin Abaka'ya gitmiştir. Sultan Gıyaseddin Kayseriye'dedir. Biz hepimiz Kayseriye'ye gider ve orada bütün beylere bu kararımızı bildirir ve Sultan Gıyaseddin'i alarak süratle senin huzuruna geliriz..."*

şeklinde yazmalarını önerdi.<sup>72</sup>

Hatiroğlu Şerafeddin işte bu ikinci haberden sonra alınan karar gereği harekete geçmiştir. Uzun süredir Selçuklu idari teşkilatında görev yapan bir kimsenin bu asılsız haberin ardından gitmesi düşünülemez. Burada Hatiroğlu'nun ihanete uğradığı akla gelmektedir. Kaymaz da burada ona bir tuzak kurulduğunu söyler.<sup>73</sup> Bu düşünceyi destekleyecek birkaç soru soralım: İkinci haberci kim? Bu elçinin getirdiği bilgi sonrası herkese öneride bulunan Taceddin Giv kim? Taceddin niçin herkesin aynı cevabı yazmasını istedi? Taceddin kendisinin verdiği kararı uygulamak üzere Kayseri'ye giden Hatiroğlu'nu Moğol askerlerine neden ihbar etti? Taceddin'in öldürülme sebebi neydi? Baybars, Anadolu'ya yola çıktıysa ısrarlara rağmen neden gelmedi? Hatiroğlu isyana kalkar kalkmaz Pervane 30 bin kişilik Moğol ordusunu hemen nasıl hazırlayıp döndü? Burada Hatiroğlu'na tuzak kurulduğunu düşünmekteyiz. Zira Pervane,

Anadolu'dan ayrılmadan önce Taceddin'le gizli görüşmesinde ona ne yapacağını bildirmişti. Bu gizli görüşmede Pervane'nin Taceddin'e ayrı bir görev verdiği kuvvetle muhtemeldir. O da Hatiroğlu'nun isyana kalkacak bir haleti ruhiye içinde olmasından dolayı onu harekete geçirecek bir kıvılcımı devreye sokmasıydı; bu da Baybars'ın Anadolu'ya hareket ettiği bilgisinin sızdırılmasıydı. Bunun üzerine o, isyana kalkışacak Taceddin Giv de onu öldürecek; lakin Hatiroğlu Ziyaeddin, Taceddin'in yanında bulunan ajanları sayesinde durumu öğrenip Taceddin'den erken davranarak onu öldürmüştür.

Hatiroğlu Şerafeddin'in oyuna getirildiğine dair şüphemizi destekleyecek birçok bilgi *Anonim Selçuknâme*'de detaylı bir şekilde geçmektedir. Muineddin Pervane'nin, Tebriz'e gitmeden önce bazı tedbirler aldığına, Taceddin Giv ile Arslan Doğmuş oğlu Sinan'la gizli bir görüşme yaptığını bilmekteyiz. Pervane ayrıca devlet ricalinin bir kısmını ki, bunlar Hatiroğlu Şerafeddin, Arslan Doğmuş oğlu Sinaneddin, Taceddin Giv'i Selçuklu ve Moğol ordusuyla Akça'da<sup>74</sup> kalarak ülkeyi Memlûklerden korumak üzere; [Seyfeddin] Toruntay, Atabek Meceddin, Sahib-i Etrak, Şerafeddin Hatir'in kardeşi Ziyaeddin, Müstevfi Celaleddin [Mahmud] ve Nureddin Caca'nın oğulları gibi diğer geriye kalan emirleri Sultan Gıyaseddin'e mukayyed olmaları için Kayseri'de bırakmıştı.<sup>75</sup>

Bu bilgide Pervane'nin gizli görüştüğü kişilerin Şerafeddin Hatiroğlu'nun yanında görevlendirildiğini görmekteyiz. Bu kişilerin görevi burada bitmiyor, onlar ayrıca Hatiroğlu'nu harekete geçirecek ikinci bir ihanete başvuruyorlar. Durumun daha iyi anlaşılabilmesi için Taceddin Giv'in Baybars'a yazılacak mektupta emirlere önerisine daha dikkatli bakmamız gerekir. Bu karar gereği Hatiroğlu Şerafeddin, Arslan Doğmuş oğlu Sinaneddin ve Taceddin Giv ile yanlarındaki Moğol ordusuna gece baskını yapmak için anlaştılar. Ancak Sinaneddin ve Taceddin, Moğollara haber verince askerler gece vakti Kayseri'ye girdiler. Şerafeddin, bunu bildiğinden, Kayseri şehrinin dışında konakladı. Kardeşi Ziyaeddin de onun yanına geldi. Akıllı ve zeki birisi olan Ziyaeddin hemen acele davranıp sultan ve emirlerin toplandıkları bir yerde onlara "sultanın sırrını ortaya döken birisinin cezası nedir?" diye sordu. Hepsini birden "Katli vaciptir" dediler. Bunun üzerine Ziyaeddin, Sinan ve Taceddin Giv'in her ikisini öldürdü.<sup>76</sup> Burada Taceddin'in Hatiroğlunu Kayseri'ye girerken Moğol askerlerine öldürtmek istediğini anlamaktayız. Ancak Ziyaeddin'in Taceddin'in yanındaki ajanları sayesinde bu durumu öğrenmiş ve ona göre tedbirini almıştı. Artık Hatiroğlu, Baybars'la birleşip isyanını tamamlayacaktı.

Pervane'nin Hatiroğlu'nun olası isyanına karşı üçüncü bir plan kurduğunu yine bu kaynaktan anlamaktayız. Ziyaeddin, Taceddin Giv'in ihanetini hallettikten sonra Sultan III. Gıyaseddin ve Atabek Meceddin'i, Toruntay'ı ve Nureddin Caca'nın oğullarını, Müstevfi Celaleddin'i ve Çaşnigir Türkeri'nin oğlunu alarak Niğde'ye gitti. Orada görüş alışverişinde bulundu. Ziyaeddin hepsini temsil etmek üzere, emirlerin her birinden bir mektup ve her gruptan bir kişi olarak Şam'da bulunan Baybars'ın yanına gitti. Pervane Muineddin, Sahib Fahreddin ve Naib Eminateddin Moğollara gitmişlerdi. Bu durumu öğrenen Pervane, Moğolları alıp Niğde'ye yürüdüler.<sup>77</sup> Burada da Pervane'nin tetikte beklediğini görmekteyiz. Bu nedenle Pervane,

<sup>67</sup> İbn Şeddat, *Baypars...*, s. 61.

<sup>68</sup> Abül-Farac, *Abül-Farac Tarihi*, II, s. 598.

<sup>69</sup> İbn Bibi, *Anadolu Selçukî...*, s. 281.

<sup>70</sup> İbn Şeddat, *Baypars...*, s. 73.

<sup>71</sup> İbn Şeddat, *Baypars...*, s. 76.

<sup>72</sup> İbn Şeddat, *Baypars...*, s. 76.

<sup>73</sup> Kaymaz, *Pervane*, s.148.

<sup>74</sup> Akça'nın neresi olduğu hakkında iki görüş bulunmaktadır: Birisi, Sivas'ın Karahisar-ı Şarki sancağının Koyulhisar kazası: Şemseddin Sami, *Kâmüsü'l-A'lam*, Kaşgar Yayınevi, Ankara, 1996, I, s. 257; diğeri Elbistan yakınlarındaki Akçaderbend olduğudur: Bilge Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 36.

<sup>75</sup> Anonim Selçuknâme, s. 48.

<sup>76</sup> Anonim Selçuknâme, s. 48.

<sup>77</sup> Anonim Selçuknâme, s. 48.

Hatiroğlu'nun isyan haberini alır almaz muhtemelen hazırlıklı olduğu için 30 bin askerle hızlı bir şekilde geri dönebilmıştır.

Baybars'ın Anadolu'ya gelmekte olduğuna dair ikinci habercinin getirdiği bilginin yanlışlığı yine kaynaklardan anlaşılmaktadır. Ziyaeddin, Sultan Baybars'la Humus'da görüştü, burası Haleb'e 200 km'nin altında bir uzaklıkta, Anadolu'ya ulaşılabilecek yakın bir konumda. Eğer ikinci gelen elçinin haberi doğru olsaydı Baybars'ın ordusuyla hazırlıklarını yapıp gelmiş olması gerekirdi. Humus gibi yakın bir konumda iken hazır olan ordusuyla Ziyaeddin ve beraberindeki heyetin isteklerini karşılıksız bırakmazdı. Zira onun da bir an evvel Anadolu'da Moğollara bir darbe vurma fikrinde olduğunu bilmekteyiz. Tüm bunlar düzmece bir habercinin çıkarılması ile Hatiroğlu Şerafeddin'in harekete geçirildiğini düşündürmektedir.

## 2. Beylerbeyi Hatiroğlu Şerafeddin'in Öldürülmesi

Memlük Sultanı Baybars'ın Anadolu'ya hareket ettiğini zanneden Hatiroğlu Şerafeddin, Kayseri'de bulunan bütün Moğolları derdest etmekle işe başlayarak isyanı başlattı ki bu tarih 1276'nın Temmuz ayı başları idi.<sup>78</sup> Kayseri halkı da bu isyana destek oldular ve Moğol askerlerini hırpalayarak hapsedtiler. Hatiroğlu kardeşleri öldürmek üzere plan yapan Taceddin Giv ve Arslan Doğmuş oğlu Sinan, Hatiroğlu Ziyaeddin tarafından öldürülünce diğer Selçuklu emirleri de korkularından isyana katıldılar.<sup>79</sup>

Hatiroğlu Şerafeddin'e Karamanoğullarının destek vermesi onun gücünü ve cesaretini daha çok artırdı. Almış olduğu bu enerjiyle Şerafeddin, kendisine henüz katılmayan diğer Selçuklu emirlerini de isyanına dahil etti ve onlardan birlikte hareket edeceklerine dair ahitname aldı. Bu emirlerin yakınlarından birer kişiyi kardeşi Ziyaeddin'le birlikte Baybars'a gönderdi. Baybars bu esnada Humus'da bulunmakta idi. 13 Safer 675/27 Temmuz 1276'da Hatiroğlu Ziyaeddin ve heyeti Baybars'ın huzuruna çıkıp onun Anadolu'ya hemen gelmesini talep ettiler.<sup>80</sup> Lakin Baybars bu yılsonuna doğru geleceğini belirterek isteksiz davrandı. Aksarayî bu durumu şöyle izah eder:

*"Şam'a [Suriye] asker yardımı almak için gitmiş olan kardeşi Ziyau'd-din'in tedbiri, ezeli takdire uygun düşmedi... Şam padişahı Baybars, ihtiyaç vaktinde ihmalkâr davrandı. Yardım ve destek konusunda acele etmedi. O gecikme, bu karışıklık çıkaranların Şerefu'd-din ve yandaşlarının durumunun bozulmasına sebep oldu. Olaydan sonra telafi tedbiri fayda etmedi."*<sup>81</sup>

Ziyaeddin, kardeşi Şerafeddin'in ve onun yanındakilerin yardım edilmezse canlarını kurtaramayacaklarını söylemesi bile Baybars'ı kararından döndüremedi. Baybars sadece Şerafeddin ve maiyetindekileri getirmek için küçük bir kuvvetle destek verdi. Onlar da Malatya (Melit) ve Maraş (Maras) arasında bulunan Göynük'e ulaştıklarında İlhanlı hükümdarının kardeşi Mengü Temür'ün 30 bin askerle geldiklerini öğrendiler ve geri dönmek zorunda kaldılar.<sup>82</sup>

Hatiroğlu Şerafeddin, Memlük Sultanı Baybars'ın Anadolu'ya gelececeğini ve üstelik Pervane'nin de 30 bin askerle geri döndüğünü haber alınca Kayseri'yi terk etti; düşkün ve bitkin bir vaziyette daha önce kalenin imarı sırasında su, ekme ve diğer ihtiyaç maddeleriyle destek verdiği Adana (Kilikya) ve Niğde (Nekide) arasında bulunan Ulukışla (Lulua) kalesine yöneldi. Ancak bu kalenin sahibi Sabiku'd-din, Hatiroğlu ile yaptığı ahit ve anlaşmaya vefa göstermedi.<sup>83</sup>

İbn Şeddad bu konuda başka bir ayrıntı daha verir: Hatiroğlu Şerafeddin ve maiyetindekiler kaleye sığınınca oranın valisi sadece Şerafeddin ve onun sancak emirinin girişine izin verdi. Lakin bu sancak emirinin 16 yıl önce kaynaklarda sebebi belirtilmeyen bir nedenden dolayı Şerafeddin'e kırgınlığı vardı. Bu sebeple kalenin valisine Şerafeddin'i Abaka'ya teslim etmesini ve bu suretle Abaka nezdinde bir yer tutmasını söyledi. Kalenin valisi de bu şekilde hareket ederek Şerafeddin'i Abaka'nın adamı Pervane'ye teslim etmiştir.<sup>84</sup>

Hatiroğlu Şerafeddin'in duymuş olduğu bilginin aslımı araştırmadan harekete geçmesi Memlük sultanından da yardım alamaması isyanının başarısızlıkla sonuçlanmasına neden oldu. Bu başkaldırı hareketi başta kendisi olmak üzere birçok taraftarının hayatına mal oldu. Aksarayî bu durumu *"Zamansız iş yapan düşkünlükle karşılaşır"* diyerek izah eder.<sup>85</sup>

Neticede Hatiroğlu Şerafeddin ve onun isyanına katılan herkes Moğollarca "yarguya" çekildiler. Moğol emirleri tüm suçlamaları kabul eden Hatiroğlu'nun ifadelerini Abaka'ya göndererek onun kararını beklemeye başladılar. Abaka'dan cevap gelinceye kadar Şerafeddin her gün yüz kırbaça cezalandırıldı. Nitekim Ekim 1276 yılında Abaka'dan gelen ölüm fermarıyla Şerafeddin idam edildi.<sup>86</sup>

Dönemin Moğol yanlısı müellifi Aksarayî, Beylerbeyi Şerafeddin'in katledilmeden evvel yazdığı ve kardeşine ulaşmış olduğunu tespit edemediğimiz mektubunda geçen bir beytini aktarır: *"Ben gittim, gündüzüm karanlık geceye döndü. Şam'dan Ziya'ya beklemekle sabahı ettim."*<sup>87</sup> Bu şiir onun içinde bulunduğu haleti rühiyesini özetlemesi bakımından kayda değerdir.

Neticede bu durum başta kendisi olmak üzere taraftarlarının ve masum Anadolu halkının katliama uğramasına sebep olmuş ve Moğolların Anadolu'ya tamamen hâkim olmasına fırsat vermiştir.

## Sonuç

Gerek 1243 yılı gerekse daha sonraki yıllarda Anadolu'da Moğolların gerçekleştirmiş oldukları sırasıyla istila, hâkimiyet ve tahakküm Anadolu halkınca kabullenilmemiş ve isyanlarla karşılık bulmuştur. Bu isyanlara devletin üst düzey yöneticileri de katılmıştır ki bunların en önemlisi Hatiroğlu Şerafeddin'in isyanıdır. Onun hayatı ve isyanı bazı çalışmalarda araştırılmış olsa da onu isyana götüren süreç detaylı bir şekilde incelenmemiş ve tartışılmamıştır. Bu çalışma özellikle bu hususun irdelenmesi amacıyla yapılmıştır. Böylelikle Hatiroğlu Şerafeddin'in Sultan Baybars'ın Anadolu'ya gelmeden niçin isyan ettiğine cevap verilmeye çalışılmıştır.

Hatiroğlu Şerafeddin'i isyana götüren nedenler değerlendirildiğinde şunlar tespit edilmiştir:

Hatiroğlu Şerafeddin'i isyana götüren en önemli sebep yıllardır beraber çalıştığı kader birliği yaptığı Muineddin Süleyman Pervane ile arasının açılmasıydı.

Bir diğer sebep ise onun Memlük Sultanı Baybars'a duymuş olduğu güven ve Moğollara karşı başlatılacak isyanda Baybars'la kesin başarı elde edeceğine inanmış olmasıydı.

Bir başka neden de Anadolu'da konuşlanmış olan Moğol askerlerinin çok fazla olmaması idi. Hatiroğlu umumi bir isyan hareketine başlarsa bu kuvvetlerin mani olamayacağını düşünmekteydi. Anadolu'da

<sup>78</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l...*, s. 78.

<sup>79</sup> İbn Bîbî, *el-Evamirü'l...*, II, s. 181.

<sup>80</sup> İbn Şeddad, *Baypars...*, s. 76.

<sup>81</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l...*, s. 78.

<sup>82</sup> İbn Şeddad, *Baypars...*, s. 79.

<sup>83</sup> Aksarayî, *Baypars...*, s. 82.

<sup>84</sup> İbn Şeddad, *Baypars...*, s. 79.

<sup>85</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l...*, s. 79.

<sup>86</sup> İbn Şeddad, *Baypars...*, s. 81.

<sup>87</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l...*, s. 84.



sevilmeyen Moğol askerlerine karşı yapılacak bir saldırıda Anadolu halkının kendine destek vereceğini öngörmekteydi.

Hatiroğlu Şerafeddin'i harekete geçiren son gelişme ise birçok durumun birlikte gerçekleşmesidir ki bunlar: Selçuklu melikesi merhum Sultan IV. Kılıç Arslan'ın kızı Selçuk Hatun'un Moğol/İlhanlı hükümdarı Abaka'nın oğlu Şehzade Argun ile izdivaç etmek üzere Tebriz'e götürülmesi, Selçuk Hatun'u götürmek için Pervane'nin Anadolu'dan ayrılması ve Baybars'ın Anadolu'ya gelmek üzere olduğunu haber alması idi.

Bütün bu değerlendirme sonuçlarının ardından, şunu söylemeliyiz ki, söz konusu sebeplerin tamamı Hatiroğlu Şerafeddin'i isyana hazır hale getirmişti. Ancak onu isyana kalkıştıracak bir kıvılcıma ihtiyaç vardı. Zira o, bir an evvel Anadolu'da Moğollara bir darbe vurma fikrindeydi. Bu sebeple düzmece bir habercinin çıkarılması ile Hatiroğlu Şerafeddin, Baybars'la irtibata girişmeden harekete geçirilmiştir. Bu da onun kendisinin ve maiyetindekilerin katledilmesine neden olmuştur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki yaşanan tüm bu olaylar Hatiroğlu Şerafeddin'in ihtiyatlı ve mantıklı düşünmesine mani olduğu gibi diğer taraftan Pervane'nin izlemiş olduğu ikiyüzlü siyasetinin kurbanı olmuştur. Hatiroğlu bu süreçte Pervane ile düşman olmuş ve isyana kalkışmıştır. Bu da onun bizzat sonunu hazırlamıştır.

**KAYNAKLAR**

- Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), *Abû'l-Farac Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, (Çev. Mürsel Öztürk), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000.
- Anonim Selçuknâme, *Tarih-i Âl-i Selçuk*, (Tercüme ve Notlar: Halil İbrahim Gök-Fahrettin Coşkun), Atıf Yayınları, Ankara, 2014.
- Atçeken, Zeki, Bedirhan, Yaşar, *Malazgirt'ten Vatana Anadolu Selçuklu Tarihi*, Eğitim Yayınevi, Konya, 2004.
- Ayaz, Fatih Yahya, "Memlük-Türkiye (Anadolu) Selçuklu Münasebetleri", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1, 2016, s.73-115.
- Bal, M. Suat, "Moğol İstilâsından Sonra Türkiye Selçuklu Devleti İçinde Çıkan Türkmen (Oğuz) İsyânları (1243-1262)", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2)-2005, s. 60-68.
- Eflakî, Ahmed, *Menâkıbü'l-Arifin (Âriflerin Menkıbeleri)*, (çev. Tahsin Yazıcı), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973.
- Ersan, Mehmet, *Türkiye Selçuklu Devletinin Dağılışı*, Birleşik Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Fleet, Kate, *Türkiye Tarihi 1071-1453, Bizans'tan Türkiye'ye*, (çev. Ali Özdamar), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Göksu, Melek, "Şerefeddin Hatiroğlu ve Moğollara Karşı İsyanı", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000.
- İbn Bibî, *Anadolu Selçukî Tarihi*, (çev. F. N. Uzluk), Ankara: Uzluk Basımevi, 1941.
- İbn Bibî, *el-Evamirü'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçuk Name)*, (Çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996.
- İbn Şeddad, *Baypars Tarihi*, (Çev. Ş. Yaltkaya), Ankara, TTK, 2000.
- Kanat, Cüneyt, "Baybars Zamanında Memlük-İlhanlı Münasebetleri (1260-1277)", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 16/1, 2011, s.31-45.
- Kaymaz, Nejat, *Anadolu Selçuklularının İnhitatında İdari Mekanizmasının Rolü*, TTK, Ankara, 2011.
- Kaymaz, Nejat, *Pervane Muinu'd-din Süleyman*, DTCF, Ankara, 1970.
- Koprıman, Kâzım Yaşar, "Baybars I" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, 5, s.221-223.
- Makrizî, *Sülûk li Ma'rifet-i Düvel'l-Mülûk* (thk. M. M. Ziyade), Kahire, 1958.
- Mevlana, *Mevlana'nın Mektupları*, (nşr. F. N. Uzluk), Uzluk Yayınevi, Ankara 1937.
- Özbek, Süleyman, *Moğolları Durduran Türk Sultan Baybars*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2018.
- Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Tarihi)*, (Çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmet Hesamipour Khelejani), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350*, (çev. Cemal Köprülü), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.
- Sultan Veled, *Divan*, (Çev. Veyis Değirmençay), Demavend, İstanbul, 2016.
- Sümer, Faruk, "Abaka", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988.
- Sümer, Faruk, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 1969, Sayı I, s. 1-147.
- Sümer, Faruk, "İlhanlı Hükümdarlarından Abaka, Argun Hanlar ve Ahmed-i Celayir", *Belleten*, 5/3, 1989, s.175-198.
- Şemseddin Samî, *Kâmûsü'l-A'lam*, Kaşgar Yayınevi, Ankara, 1996.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötügen Yayınevi, İstanbul, 1971.
- Turan, Osman, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar: Metin, Tercüme ve Araştırmalar*, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2014.
- Turan, Refik, *Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Umar, Bilge, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Ünal, Tahsin, *Karamanoğulları Tarihi*, Arı Basımevi, Konya, 1986.
- Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Tarihi)*, (nşr. Hazırlayan Abdullah Bakır), Çamlıca Yayınevi, İstanbul, 2017.
- Yuvalı, Abdulkadir, *İlhanlı Tarihi*, 2. Basım, Bilge Yayınevi, İstanbul, 2019.

**EXTENDED ABSTRACT**

Anatolia, as it is mentioned in European chronicles since the 12th century, it has been named as Türkiye. Undoubtedly the biggest contribution, being called by this name, belongs to the Seljuks in Anatolia. They have struggled for nearly a century to make Anatolia a Turkish homeland and have paid a heavy price for this cause. As a matter of fact, they established the Turkish Seljuk State in Anatolia and ensured that this state was brought to the pinnacle and they made Anatolia a center of attraction in the XIII. Century. However, with the Köseadağ War that took place in 1243, the Seljuks were defeated by the Mongols and exposed to their invasion. Thus, the period of Mongolian subjection began in Anatolia. In order to ensure their legitimacy, the Mongols left the Seljuk sultans in their position symbolically and managed the regimen with local collaborators. However, the Anatolian people did not accept this situation and made numerous rebellion attempts. The first rebellions encountered by the Mongols in Anatolia are chronologically as follows: Turkmen Ahmed rebellion, Oyuz Melik rebellion Agac-eri Turkmen rebellion, Denizli Region Turkmen rebellion and the first Karamanoğulları rebellion.

Since the Mongols were able to suppress the mentioned rebellions with difficulty, they changed the administrative system in Anatolia and ruled Anatolia by the governors they sent from their own centers. The appointment of Mongolian Noyans (emirs), who were foreign to Anatolia, devastated the Seljuk administrative, military, social and economic order that had been maintained in Anatolia for years. After the year 1243, while Turkey Seljuks lived by acting independently, despite few, under the Mongol invasion and subject to the Mongols; afterwards 1265, they were governed by the governors sent by the Mongols from the center, and they had to live under extreme pressure by entering into their domination. Therefore, in our study, this process of Anatolia, which was administered by Mongolian governors after 1265, was named as "*Seljuks during the Mongol domination period*". In this period, the people living in Anatolia were not only crushed under heavy taxes, they also assumed the responsibility of providing the food and subsistence of the Mongolian armies, and they felt all kinds of oppression at every stage of their lives. Thus, as Faruk Sümer stated, the Mongolian intervention in the Seljuk state entered a new period.

Respectively, the invasion, oppressing and domination of the Mongols were not accepted by the Anatolian people and were met with rebellions both in 1243 and in the following years in Anatolia. High level administrators of the state also participated in these rebellions, the most important of which was the rebellion of Hatiroğlu Şerafeddin. Although his life and rebellion have been investigated in some studies, the process that led him to rebellion has not been examined and discussed in detail. This study was handled specifically to examine this issue.

Pervane Muineddin Süleyman was at the head of the Turkish Seljuk state, and Hatiroğlu Şerafeddin was in the second place at the time when the Mongol domination was deeply felt in Anatolia. The most concrete example of the reactions in the bureaucracy of the Turkish Seljuks with the entry of Anatolia to the Mongol domination is the rebellion of Beylerbeyi Hatiroğlu Şerafeddin. This rebellion resulted in his murder. So why did Hatiroğlu Şerafeddin, one of the top executives of the Seljuks of Türkiye, take such a big risk that would cost him his life? What were the main reasons that led him to rebellion? This and many other curious issues have been tried to be enlightened with this study. In doing so, it became more clear why Hatiroğlu Şerafeddin rebelled before Sultan Baybars came to Anatolia.

The reasons that led Hatiroğlu Şerafeddin to revolt are as follows: The most important reason that led him to rebellion was the falling out of his relationship with Muineddin Süleyman Pervane, with whom he had been working for years. Both of them invited the Mamluk Sultan Baybars to Anatolia in order to get rid of the Mongol domination as soon as possible; However, Pervane changed his mind when Baybars would come to Anatolia and tried to postpone his arrival. For this reason, the relations between these two friends, who have been working together for many years, have come to an end. This was the most important event that moved Hatiroğlu Şerafeddin to action. Another reason was his confidence in the Mamluk Sultan Baybars and his belief that he would achieve definite success with Baybars in the rebellion to be started against the Mongols. Another reason was that there were not many Mongolian soldiers deployed in Anatolia. Hatiroğlu thought that if a common rebellion started, these forces could not be prevented. He predicted that the Anatolian people would support him during an attack against the dislikes Mongolian soldiers in Anatolia.

The last development that triggered to Hatiroğlu Şerafeddin is the accuring of many situations together: the Seljuk queen, the late Sultan IV. Kılıç Arslan's daughter Selçuk Hatun, was taken to Tabriz to marry the Mongolian/Ilkhanid ruler Abaka's son Şehzade Argun, Pervane left Anatolia to take Selçuk Hatun, and It was the news that Baybars was about to come to Anatolia.

When all of these are evaluated together, we should say that all of the reasons in question made Hatiroğlu Şerafeddin ready for the rebellion. But he needed a spark to start a rebellion. Because he had the idea of striking to get a blow in the Mongols in Anatolia as soon as possible. Hatiroğlu Şerafeddin was cheated by a false news that Baybars was approaching Anatolia. This led to the murder of him and his entourage.

In the study, the rebellion of the Beylerbeyi Şerafeddin Hatiroğlu, who did not obey to the Mongol domination in Anatolia, was discussed. His role playing in the Turkish Seljuk state organization investigated and the reasons that led him to the rebellion were analysed.

## Tahkimatlı Bir Geç Ortaçağ Ticaret Limanının Teşhisi: Kyme / Chrysonea / Cristo

Hasan Sercan SAĞLAM<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Dr., Centre d'études supérieures de civilisation médiévale (CESCM), Poitiers, FRANSA.

\* [saglam.h.sercan@gmail.com](mailto:saglam.h.sercan@gmail.com)

**Öz-** Geç Ortaçağ'da giderek zayıflayan Bizans hakimiyeti ve aynı dönemde verilmiş ticari imtiyazlar sonucu Batı Anadolu kıyıları boyunca deniz ticareti ve ulaşımında İtalyan denizci devletleri etkili olmaya başlamıştır. Bu esnada bölgede Cenevizliler tarafından yerleşik koloniler kurulmuş, artan ticari ilişkiler ilerleyen süreçte Türklerle de devam etmiştir. Çağdaş kroniklerin yanında özellikle de arşiv belgeleri, birincil kaynaklar olarak Geç Ortaçağ'da Batı Anadolu kentleriyle limanlarındaki İtalyan varlığına ilişkin detaylı bilgi sağlamakta; yapılan anlaşmalara, alınıp satılan mallara ve şehirlerin genel görünümüne değinmektedir. Benzer şekilde, denizcilere yönelik harita ya da düz yazı formatındaki ayrıntılı kartografik çalışmalar olan portolanlar yardımıyla liman kentleri, coğrafi özellikleriyle kronolojik sırada takip edilebilmektedir. Anadolu genelindeki Ceneviz kolonileri güncel olarak çeşitli bilimsel araştırmalara konu edilmekte olup ayrıca UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi ilgisindedir. Yine de akademik yazında, arşiv belgeleri ve portolanlardaki birtakım liman kentlerinin, mevcut yerleşmeler veya kalıntılarla eşleştirilmesinde önemli eksiklikler vardır. Bu çalışmada, XIV. yüzyıl Ceneviz arşiv belgelerinde rastlanan ve önceden yüzeysel şekilde Birgi, Ödemiş olarak lokalize edilen bir dönem Ceneviz kullanımındaki “Cristo”, ilgili arşiv kayıtları ve portolanlar yoluyla tekrardan değerlendirilmiştir. Bulgular, meçhul Cristo'nun Geç Bizans Dönemi'nde “Chrysonea” ismine sahip Kyme'ye denk geldiğini göstermektedir. Buranın, daha önceden var olan kentsel altyapıyı bölgedeki Türk hakimiyeti esnasında devralarak başta şap nakliyesi için kullanmış tahkimli bir liman ve nispeten ikincil bir ticaret merkezi olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler-** Kent tarihi, Mimarlık tarihi, Ceneviz kaleleri, Aliağa, Kyme.

## Identifying a Fortified Late Medieval Trade Harbor: Kyme / Chrysonea / Cristo

**Abstract-** As a result of the gradually weakened Byzantine domination by the Late Middle Ages and the commercial concessions granted in the same period, Italian maritime states began to be influential in sea trade and transportation along the West Anatolian coasts. Meanwhile, the Genoese established colonies in the region and increased commercial relations were continued also with the Turks during the following period. Contemporary chronicles and especially archival documents as primary sources provide detailed information on the Italian presence in West Anatolian cities and ports by the Late Middle Ages; referring to the agreements made, the goods bought and sold, and the overview of cities. Similarly, harbor cities can be found in chronological order with their geographical features thanks to the portolans, which are detailed cartographic studies in map or prose format for seafarers. The former Genoese colonies in Anatolia are currently the subject of various scientific research and also a UNESCO World Heritage Tentative List. However, the literature has significant deficiencies in the context of mapping some cities in archival documents and portolans with existing settlements or ruins. In this study, a certain place formerly utilized by the Genoese called “Cristo”, which is found in the XIV<sup>th</sup> century archival documents, and was formerly superficially localized as Birgi, Ödemiş, was reconsidered through relevant archival records and portolans. Findings display that the unknown Cristo corresponded to Kyme, namely “Chrysonea” during the Late Byzantine Period. It is understood that Cristo was a fortified port and a relatively secondary trade center that took over the preexisting urban infrastructure there, which was used mainly for alum transportation during the Turkish domination in the region.

**Keywords** – Urban history, Architectural history, Genoese castles, Aliağa, Kyme.

## Giriş

Cebelitarık Boğazı'ndan Levant'a ve Kuzey Ege'ye kadar oldukça geniş bir bölgeyi kapsayan Akdeniz ile devamında Karadeniz, tarih boyunca birçok farklı kültüre etkileşim sahası teşkil etmiştir. Üç kıtaya yayılmış bu bölgede, liman kentleri beraberinde ticari ulaşım rotaları günümüze dek kayda değer gelişme ve süreklilik göstermiş olup deniz taşımacılığının süre ve masraf bakımından avantajları, karasal ulaşım ağlarına kıyasla fark yaratmıştır. Akdeniz'den Karadeniz'e kıyılar ve adalardaki deniz ulaşımı, erken dönemlerden itibaren sadece işlek ticaret güzergahları oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda kozmopolit yerleşmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Liman kentlerinin ticari ve demografik kimlikleri ise buldukları coğrafyanın fiziksel özellikleri yanında yer altı ve yer üstü zenginlikleri tarafından belirlenmiştir. Kıyıların morfolojik çeşitliliği de bu süreçte olumlu yönde etki etmiştir. Ayrıca ticaret ve deniz ulaşımı bağlamında hem bölgesel hem de farklı bölgeler arasındaki birtakım yasal düzenlemeler ve anlaşmalar tarih boyunca önem taşımıştır. Takas yoluyla başlayan ticari ilişkiler para kullanımı, ürünlerin farklılaşması ve açık denizde daha uzun seferler gerçekleştirilecek gemilerle gelişme göstermiştir. Netice olarak İspanya'dan Doğu Akdeniz'e, İtalya, Kuzey Afrika ve Anadolu boyunca uzanan geniş ve çok bileşenli bir ticaret ağı oluşmuştur.<sup>1</sup>

Anadolu'nun sahil kesimleri özelindeki ticaret ve deniz ulaşımı, ana hatları itibarıyla Akdeniz ve Karadeniz genelinden aslında pek farklı değildir. Ortaçağ'ın geç dönemlerine gelindiğinde, Anadolu kıyılarında azalan Bizans egemenliği ve aynı süreç boyunca verilmiş birtakım ticari imtiyazlar, Ceneviz, Venedik ve Pisa gibi İtalyan denizci devletlerinin bölgedeki ticari faaliyetlerinin giderek

artmasına, hatta buralarda yerleşik koloniler kurmasına neden olmuştur.<sup>2</sup> Ticari ilişkiler, daha sonraki dönemlerde bölgesel güç olacak Türklerle de aynı ivmeyle devam etmiştir.<sup>3</sup> Anadolu kıyılarına bakıldığında, İtalyan tüccarlar bağlamında özellikle de koloni statüsünde doğrudan Cenova idaresine bağlı şekilde düzenli aralıklarla vali (*podestà*), konsolos (*consul*) ve hazinedar (*massarius*) ataması yapılan tahkimli Ceneviz yerleşkeleri ön plana çıkmaktadır.<sup>4</sup> Çağdaş kroniklere ek olarak en başta arşiv belgeleri, Geç Ortaçağ'da Batı Anadolu kentleri ve limanlarındaki İtalyan varlığına dair birincil kaynaklardan olup verilmiş imtiyazlara, mal alım satımına ve kentlerin yapılaşmış çevresine yönelik oldukça detaylı bilgi sağlamaktadır.<sup>5</sup> Deniz ticaretine yönelik hazırlanmış el kılavuzlarında da yine bu doğrultuda bilgi bulmak mümkündür.<sup>6</sup> Bunun yanında portolanlar, yani denizciler için harita ya da sadece düz yazı biçiminde hazırlanmış ayrıntılı kartografik çalışmalar yardımıyla Batı Anadolu liman yerleşmeleri kronolojik sırada ve temelde coğrafi özellikleri üzerinden takip edilebilmektedir.<sup>7</sup> Tüm bu kaynaklarda, yer isimleri genelde telaffuz bazı birtakım farklılıklara sahip olabilmekte, dolayısıyla tam konum için farklı kaynaklar yoluyla teyide gereksinim duyulabilmektedir. Öte yandan Anadolu genelindeki Ceneviz kolonileri, yeni bilimsel araştırmalarla ele alınmaya devam edilmektedir ve güncel olarak UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi çerçevesinde değerlendirilmektedir.<sup>8</sup>

Buna karşın akademik yazında, Geç Ortaçağ arşiv belgeleri ve portolanlarında sözü edilen bazı yerleşmeler ile ticari nitelikteki limanlarının, halihazırda mevcut yerleşmeler veya kalıntılar ile eşleştirilmesi bakımından halen çok ciddi eksiklikler bulunmaktadır. Bu ilgideki bazı kısa yorumlar ve konum denemeleri ise spekülasyondan öteye gidememektedir.<sup>9</sup> İlihtil olarak bu çalışmada,

<sup>1</sup> Lale Yılmaz, "UNESCO Dünya Mirası Geçici Listesi'nde Ege Bölgesi Ceneviz Kaleleri", *Journal of Humanities and Tourism Research*, 11(3), 2021, s. 578. Ortaçağ'da Akdeniz'in özellikle de doğu sahasındaki ticari faaliyetler için bkz: Eliyahu Ashtor, *Levant Trade in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1983; Thomas Sinclair, *Eastern Trade and the Mediterranean in the Middle Ages: Pegolotti's Ayas-Tabriz Itinerary and its Commercial Context*, Routledge, Abingdon & New York, 2020.

<sup>2</sup> Bizans İmparatorluğu'nun İtalyan denizci devletleriyle yaptığı anlaşmalar ve söz konusu ticari imtiyazlar için bkz: Dafni Penna, *The Byzantine Imperial Acts to Venice, Pisa and Genoa, 10<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> Centuries: A Comparative Legal Study*, Eleven, Lahey, 2012. Daha genel bir ifadeyle Batı Avrupalı Katolik devletlerin Ege ve Doğu Akdeniz sahasında XIII-XVI. yüzyıllardaki siyasi ve ticari ilişkileri için ayrıca bkz: Kenneth Meyer Setton, *The Papacy and the Levant, 1204-1571*, 1-2, American Philosophical Society, Philadelphia, 1997; Mike Carr, *Merchant Crusaders in the Aegean, 1291-1352*, The Boydell Press, Woodbridge, 2015.

<sup>3</sup> Kate Fleet, *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, ss. 123-124. Ortaçağ'da Türkler ve İtalyanlar arasındaki siyasi ve ticari ilişkiler için ayrıca bkz: Şerafettin Turan, *Türkiye - İtalya İlişkileri I: Selçuklular'dan Bizans'ın Sona Erişine*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2000.

<sup>4</sup> Geç Ortaçağ boyunca Akdeniz ve Karadeniz'deki Ceneviz ticari faaliyetleri ve koloni yerleşmeleri için bkz: Michel Balard, *La Romanie Genoise*, 1-2, Atti Della Società Ligure Di Storia Patria, Cenova, 1978; Paolo Stringa, *Genova e la Liguria nel Mediterraneo*, Sagep, Cenova, 1982; Evgeny Khvalkov, *The Colonies of Genoa in the Black Sea Region: Evolution and Transformation*, Routledge, Abingdon & New York, 2018.

<sup>5</sup> Ceneviz - Bizans ticari ilişkilerine ve Bizans topraklarındaki Ceneviz kolonilerine dair arşiv belgeleri için bkz: Luigi Tommaso Belgrano, "Documenti riguardanti la colonia Genovese di Pera", *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, 13, 1877, ss. 99-417, 932-1003; Gerolamo Bertolotto, Angelo Sanguineti, "Nuova serie di documenti sulle relazioni di Genova coll'Impero Bizantino, raccolti da can. Angelo Sanguineti e pubblicati con molte aggiunte dal prof. Gerolamo Bertolotto", *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, 28, 1896, ss. 337-573; Gheorghe I. Brătianu, *Actes des notaires génois de Pera et de Caffa de la fin du XIIIe siècle (1281-1290)*, Cultura Nationala, Bükreş, 1927; Ausilia Roccatagliata, *Notai Genovesi in Oltremare - Atti Rogati a Pera e Mitilene*, 1-2, Università di Genova, Cenova, 1982;

Michel Balard, "Péra au XIV<sup>e</sup> Siècle - Documents Notariés des Archives de Gênes", *Les Italiens a Byzance* (Ed. Michel Balard - Angeliki E. Laiou - Catherine Otten-Froux) (ss. 9-78), Publications de la Sorbonne, Paris, 1987; Laura Balletto, *Liber Officii Provisionis Romanie (Genova, 1424-1428)*, C.N.R., Cenova, 2000.

<sup>6</sup> En bilinen örneklerinden olan Francesco Balducci Pegolotti'nin 1335-1343 tarihli çalışması için bkz: Allan Evans (Ed.), *La pratica della mercatura*, Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1936.

<sup>7</sup> Mehmet Kahyaoglu, "Portolan Charts and Harbor Towns in Western Asia Minor towards the End of the Byzantine Empire", *Trade in Byzantium, Papers from the Third International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium* (Ed. Paul Magdalino - Nevra Necipoğlu), Koç Üniversitesi ANAMED, İstanbul, 2016, ss. 267-277. Ortaçağ sonlarına tarihlenen yazılı portolanlar için bkz: Konrad Kretschmer, *Die Italienischen Portolane des Mittelalters: Ein Beitrag zur Geschichte der Kartographie und Nautik*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin, 1909; Armand Delatte, *Les Portulans Grecs*, 1, Liège Faculté de Philosophie et Lettres & Librairie E. Droz, Liège, 1947; Armand Delatte, *Les Portulans Grecs*, 2, Palais des Academies, Brüksel, 1958. Portolanlar hakkında genel bilgi için ayrıca bkz.: Tony Campbell, "Portolan charts from the late thirteenth century to 1500", *The History of Cartography*, 1 (Ed. John Brian Harley - David Woodward), University of Chicago, Chicago, 1987, ss. 371-463; Michele Bacci, Martin Rohde (Ed.), *The Holy Portolano, The Sacred Geography of Navigation in the Middle Ages / Le Portulan sacré, La géographie religieuse de la navigation au Moyen Âge. Fribourg Colloquium 2013 / Colloque Fribourgeois 2013*, De Gruyter, Berlin, Münih ve Boston, 2014. Batı Avrupa kökenli mevcut tüm portolanların ayrıntılı listelemesi, yer adları dizini ve yaklaşık konumları için ayrıca bkz.: Tony Campbell, "The Introduction and Abandonment of Toponyms on Portolan Charts 1300 to 1600", *Map History / History of Cartography*, 2015, <http://www.maphistory.info/ToponymyMenu.html>

<sup>8</sup> UNESCO, *Trading Posts and Fortifications on Genoese Trade Routes from the Mediterranean to the Black Sea*, 14/04/2020, <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6468/>

<sup>9</sup> Daha önce doktora tezimde "Cristo" özelinde herhangi bir yeni araştırma ortaya konmadıkça, literatürde bulunan ve ancak bu makale çerçevesinde kapsamlı şekilde tekrardan değerlendirilen argümanlar kısaca yinelenmiştir. Bkz.: Hasan Sercan Sağlam, *Urban Palimpsest at Galata & An Architectural Inventory Study for the Genoese Colonial Territories in Asia Minor*, Basılmamış Doktora Tezi, Politecnico di Milano, 2018, ss. 183, 235-236. Bu

XIV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Ceneviz arşiv belgelerinde yaklaşık otuz yıl boyunca izine rastlanarak daha önce yalnızca yüzeysel bir şekilde, Ödemiş'e bağlı Birgi (Orta Bizans Dönemi'ndeki ismiyle Christoupolis, daha sonra Pyrgion) olarak lokalize edilmiş ve tahkimli bir yerleşme olduğu bilinse de kent ve mimarlık tarihi yönü aslında oldukça karanlıkta kalmış bir yer olan "Cristo" incelenmektedir. Bir süre Ceneviz ticari kullanımındaki bu yer, ilgili arşiv kayıtları üzerinden tekrardan ele alınarak portolanlar odaklı birincil kaynaklar yoluyla kıyaslamalı olarak irdelenmiştir.<sup>10</sup> Bulgulara göre, söz konusu meçhul Cristo, Geç Bizans Dönemi'nde "Chrysona" ismiyle anılan Kyme'ye (günümüzde Nemrut Limanı, Aliğa) denk gelmektedir.<sup>11</sup> Bu süreçte Batı Avrupa kaynaklarında "Cristo" olarak geçen yerin koloni olup olmadığı kesinlik taşımaya da burası bir dönem Ceneviz denetiminde kalmıştır. Aslında Helenistik Dönem'den Orta Bizans Dönemi'ne uzanan süreçte tahkimli bir liman biçiminde meydana getirilmiş halihazırda mevcut Kyme / Chrysona kentsel altyapısı, Cenevizliler tarafından bölgedeki Türk hakimiyeti döneminde devralınarak Batı Anadolu'nun nispeten ikinci planda bir ticaret merkezi olarak XIV. yüzyılın sonlarına kadar en başta şap nakliyesi için kullanılmıştır.<sup>12</sup>

### 1. Geç Ortaçağ'da Batı Anadolu Kıyılarında Cenevizliler

"Risorgimento" olarak bilinen İtalyan siyasi birliğinin kuruluş sürecine (1848-1871) dek bölgede hüküm sürmüş şehir devletlerinden denizci kimliğiyle öne çıkan dört büyük cumhuriyetten (Repubbliche Marinare) biri olan Cenevizliler, günümüzde İtalya'nın kuzeybatısında bulunan Cenova merkezliydi. Diğer öncü denizci cumhuriyetler Venedik, Pisa ve Amalfi olup bunun yanında Ancona, Gaeta, Noli ve Ragusa gibi bölgesel güç bağlamında görece arka planda kalmış denizci şehir devletleri de mevcuttu. Cenevizliler, erken dönem İtalyan Krallığı'ndan (Regnum Italicum) XI. yüzyılın ilk çeyreğinde ayrılmış ve bağımsızlığını kazanarak bir şehir devletine dönüşmüştür. Karada Alplerin batıya uzanan hattı (Liguria Alpleri), dar ve uzun kıyı şeridi boyunca ise Akdeniz tarafından sınırlanan engelbeli Liguria bölgesinin epey kısıtlı tarım imkanları yanında kuzeyde Kutsal Roma İmparatorluğu ile Fransa Krallığı gibi güçlü sınır komşularının varlığı, Cenevizlileri açık denizlere mecbur kılmıştır. Çetin koşullar sonucu meydana çıkmış süreçte, ormanlık Alpler kereste için hammadde deposu olurken bu esnada Cenevizliler gemicilik ve denizcilik becerilerini geliştirmişlerdir. Netice olarak Cenova Cumhuriyeti, Akdeniz'den Karadeniz'e uzanan neredeyse tüm kıyılarda birtakım ticari koloniler kurarak Eski Dünya'da XVI. yüzyılın ortalarına kadar sürecek etkin bir ticaret ağını kontrol etmiş; denizlerde ve aynı zamanda bankacılık gibi ticaretle ilintili diğer alanlarda güçlü bir yere sahip olmuştur.<sup>13</sup>

İtalyan eski denizci cumhuriyetlerinin Anadolu kıyılarındaki ticari faaliyetleri, bölgedeki Bizans İmparatorluğu dönemiyle keşifmektedir. Bu bağlamda resmi olarak ilk ticari imtiyazları Venedik 992 ve Pisa 1111 yılında Bizanslılardan elde etmiştir.<sup>14</sup> Öte yandan Bizans İmparatorluğu ile Cenova Cumhuriyeti arasındaki çok boyutlu diplomatik ve ticari ilişkiler, hem bu devletlerin hem de Anadolu kıyılarının Geç Ortaçağ tarihi boyunca önemli izler bırakmıştır.<sup>15</sup> Herhangi bir anlaşma olmaksızın XI. yüzyılın ortalarında itibaren Bizans topraklarında ticari faaliyet yürüten Cenevizliler 1169'te bazı ayrıcalıklar tanınmış, 1170'te ise Konstantinopolis'te bir ticaret mahallesi kurmalarına izin verilmiştir.<sup>16</sup> Venedik öncülüğündeki Dördüncü Haçlı Seferi (1202-1204) sonucu Bizans İmparatorluğu parçalanıp Konstantinopolis merkezli Latin İmparatorluğu kurulurken Venediklilerin ezeli rakibi durumundaki Cenova Cumhuriyeti bu dönemde ticari ayrıcalıklarını fiilen yitirmiştir.<sup>17</sup> Latin işgali dışında kalan bölgelerde ortaya çıkan ardıl devletlerden İznik İmparatorluğu'nun hedefi, Konstantinopolis'i geri almaktır. İznikliler ile Cenevizliler arasında 13 Mart 1261'de başlayan birkaç ay süren müzakereler sonucu 10 Temmuz'da imzalanan Nymphaion Anlaşması yoluyla Latinlere karşı bir ittifak kurulmuş ve Cenevizlilere birçok cömert vaatte bulunulmuştur. Bunlar, Batı Anadolu kıyılarındaki Anaia, Smyrna ve Adramytteion'da, gerekli tüm idari ve sivil tesislerle beraber ticari koloni kurmayı da kapsamaktaydı.<sup>18</sup> Aynı yıl İznik güçleri Konstantinopolis'i ele geçirse de devam eden süreçteki askeri başarısızlıklar ve komplolar nedeniyle Cenevizlilerle gerileyerek 1267'ye kadar sürüncemede kalan diplomatik ilişkiler sonucu Nymphaion Anlaşması'nın gerçek anlamda yürürlüğe konması, ancak aynı çerçevedeki 29 Ağustos 1272 ve 25 Ekim 1275 tarihli iki anlaşmayla gerçekleşmiştir.<sup>19</sup> Batı Anadolu kıyılarında nihai Türk hakimiyetine değin Cenova Cumhuriyeti sadece yukarıdaki kentlerle yetinmeyip daha birçok yerde ticari sebeplerle bulunmuş ve koloniler kurmuştur.<sup>20</sup>

Cenova Cumhuriyeti'nden soylu Zaccaria ailesi 1275'te Phokaia'da (Foça) önemli bir ticari koloni kurmuş ve en başta bölgedeki şap madenlerini işleyerek ticaretini yapmıştır.<sup>21</sup> İplik ve kumaş boyamada kullanılan şap, Ortaçağ tekstil endüstrisi için büyük önem taşımaktaydı ve bu çerçevedeki Ceneviz deniz ticaretinin baş emtialarından biriydi.<sup>22</sup> Phokaia'da mevcut Bizans kenti ve kalesine konuşlanmış söz konusu Ceneviz kolonisi, 1296'daki yıkıcı Venedik saldırısı sonrası yeniden tesis edilmiştir. Mimari ve arkeolojik bulgulara göre kale Cenevizliler tarafından kapsamlı onarım görmüştür. İlerleyen yüzyıllarda Osmanlılar da kaleyi defalarca

makale, aradan geçen sürede gerçekleştirdiğim araştırmalar neticesinde ortaya çıkmıştır.

<sup>10</sup> "Cristo" meçhul Ceneviz yerleşmesine dair literatürde mevcut bilgi ve iddialar ikinci bölümde ele alınmıştır.

<sup>11</sup> Kyme / Chrysona antik kentinin son dönemlerine yönelik mevcut çalışmalar üçüncü bölümde ele alınmıştır.

<sup>12</sup> Cristo'nun yeni konum önerisi, geç dönem kent tarihi ve bu yönde tartışmalar dördüncü bölümde ele alınmıştır.

<sup>13</sup> Sağlam, *Urban Palimpsest at Galata...*, ss. 1-2. Cenova Cumhuriyeti'nin genel tarihi için bkz: Gino Benvenuti, *Storia della Repubblica di Genova*, Mursia, Milano, 1977.

<sup>14</sup> Penna, *The Byzantine Imperial Acts...*, ss. 17 vd., 101 vd.

<sup>15</sup> Sandra Origone, *Bisanzio e Genova*, ECIG, Cenova, 1992; Sandra Origone, "Realtà e celebrazione nella prospettiva delle relazioni tra Bisanzio e Genova", *Comuni e memoria storica. Alle origini del Comune di Genova*, *Atti della Società Ligure di Storia Patria, Nuova Serie*, 42(1), 2002, ss. 551-582.

<sup>16</sup> Penna, *The Byzantine Imperial Acts...*, ss. 133 vd., 150 vd.

<sup>17</sup> Nathan John Cassidy, *A Translation and Historical Commentary of Book One and Book Two of the Historia of Geōrgios Pachymerēs*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Western Australia, School of Humanities, 2004, ss. 352-355.

<sup>18</sup> Georg Heinrich Pertz, "Cafari et continuatorum Annales Ianuae a. 1099 - 1294" (a. 1261), *Monumenta Germaniae Historica*, 18, 1863, s. 242; Anonim, "Liber Jurium Reipublicae Genuensis", 1, *Historiae Patriae Monumenta*, 7, Officina Regia, Torino, 1854, ss. 1350-1359; Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie di documenti...", ss. 791-809; Pasquale Lisciandrelli, "Trattati e Negoziazioni Politiche della Repubblica di Genova (958-1797)", *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, 1(75), 1960, s. 75.

<sup>19</sup> Pertz, "Cafari et continuatorum..." (a. 1261, a. 1262, a. 1263, a. 1264, a. 1267), ss. 242-246, 249, 262; Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie di documenti...", ss. 500-509; Lodovico Sauli, *Della Colonia dei Genovesi in Galata*, Giuseppe Bocca, Torino, 1831, ss. 204-208.

<sup>20</sup> William Miller, *Essays on the Latin Orient*, Cambridge University Press, Cambridge, 1921, ss. 296-298.

<sup>21</sup> Miller, *Essays on the...*, ss. 84-85.

<sup>22</sup> Mehmet Ersan, "XIII.-XIV. Yüzyıllarda Şap Ticareti ve Şebinkarahisar", *Şebinkarahisar I. Tarih ve Kültür Sempozyumu, Bildiriler*, İstanbul, 2000, ss. 55-62; Cecily J. Hilsdale, "The Imperial Image at the End of Exile: The Byzantine Embroidered Silk in Genoa and the Treaty of Nymphaion (1261)", *Dumbarton Oaks Papers*, 64, 2010, ss. 151-199; Enrico Basso, "Prima di Tofla: i mercanti genovesi e l'allume orientale", *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge* [online], 126(1), 2014.

güçlendirmişlerdir.<sup>23</sup> Yine Zaccaria mensupları 1300 dolaylarında Phokaia'nın kuzeydoğusuna, şap madenlerine çok daha yakın ve güvenli bir noktaya konuşlanarak bu kez sıfırdan Yeni Phokaia (Yenifoça) kolonisini kurmuşlardır. Cenevizliler XV. yüzyılın ortalarına kadar her iki Phokaia kolonisinde yoğun şap ticareti yapmışlardır.<sup>24</sup> Yeni Phokaia'daki kale zamanla yıkılmış ve neredeyse hiçbir izi kalmamış olsa da buradaki düzenli kent morfolojisi ve kabaca kare biçimindeki tarihi kent merkezi, Cenevizlilerle ilişkilendirilmiştir.<sup>25</sup> Yazılı ve kartografik Ceneviz kaynaklarında izine sıkça rastlanarak bu koloniler bir arada Folia / Foia / Fogia, ayrı ayrı olarak ise Folia Veteri, Folia Nova vb. biçimlerde ifade edilmiştir.<sup>26</sup>

Nymphaion Anlaşması sonrasında süreçte, Ceneviz arşiv belgelerine göre en erken 1290–1294'ten başlamak kaydıyla Cenevizli tüccarlar Anaia (Kadıkalesi, Kuşadası), Smyrna (İzmir) ve Adramytteion'da (Ören, Burhaniye) yoğun ticaret yapmaktadırlar. Portolanlarda da kronolojik açıdan kesintisiz olarak takip edilebilen tüm bu yerleşmeler, ilgili Ceneviz arşiv kayıtlarında sırayla Annea / Anee; Smirmis / Smirne; ve Landrimiti / Landremino / Landermi vb. biçimlerde geçmektedir.<sup>27</sup> Batı Anadolu'daki Ceneviz kolonilerinin ise her halükarda ne 1261'de ne de 1275'de birden ortaya çıkmadığı ve kuruluşlarının zaman aldığı anlaşılmaktadır. Örneğin ancak Mart 1304'te Bizanslılarla imzalanmış bir anlaşmada Smyrna'daki Ceneviz kolonisine dair temel hükümler belirlenmiştir. Önce Smyrna'da Cenevizlilere bir yer tahsis edilmiş; beraberinde burada müstakim han, hamam, fırın, kilise, et pazarı, kantar ve benzeri gerekli donatılara sahip olma hakkı tanınmıştır.<sup>28</sup> Geç Ortaçağ'da Smyrna'nın liman bölgesindeki merkezi San Pietro Kalesi (diğer isimleriyle Ok / Liman Kalesi) sonraki yüzyıllarda limanın dolmasıyla işlevsiz kalmış, XIX. yüzyılın ikinci yarısında yıktırılmıştır.<sup>29</sup> XIV. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Palatia (Balat, Didim) ve Ephesos / Agios Theologos'ta (Selçuk) Cenevizlilerin ticaret yaptıklarına dair kayıtlar mevcuttur. Agios Theologos'ta bir Ceneviz yerleşkesinin kurulması içinse ilk kez 26 Mayıs 1351'de elçiler Oberto Gattilusio ve Raffo Erminio aracılığıyla girişimde bulunulmuştur. Buralarda da Ceneviz arşiv belgelerinde ve portolanlarda Pallatia ve Altoluogo / Altum Locum / Theologo vb. şekillerde belirtilmiştir.<sup>30</sup> Agios Theologos'ta tespit edilmiş 10 Şubat 1384 ve 7 Ocak 1393 tarihli iki adet Ceneviz mezar taşı, bu yöndeki

en somut izler olmuştur.<sup>31</sup> Ayrıca Biga Yarımadası'nda, Pässechia / Pasequia (Kepez), Trafilo / Trefegetum (Kumkale) ve Scorpiata (Şapköy) iskele yerlerinde de Cenevizli tüccarlar yoğun ticari faaliyette bulunmuşlardır.<sup>32</sup> Söz konusu tüm yerleşmelere Geç Ortaçağ tarihli portolanlarda, ilgili konumlarda yine benzer isimlerle düzenli olarak rastlanmaktadır.<sup>33</sup> Ayrıca Çeşme ve Kuşadası gibi tarih boyunca Cenevizlilerle hiçbir ilgisi olmamış kaleler ve surlu yerleşmeler, birincil kaynak ve mimarlık tarihi yönünden somut veri yokluğuna rağmen yalnızca koşullanma sonucu birer Ceneviz kolonisi zannedilmiş, hatta yanlış bir şekilde UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi'ne dahi bu ilgede dahil edilmiştir.<sup>34</sup>

Cenova Cumhuriyeti'nin Batı Anadolu'daki kolonileri ve ticari faaliyetlerinden bağımsız olarak, Cenevizli bir diğer soylu hanedan olan Gattilusio mensupları, XIV. yüzyılın ortalarında Palaiologos ve Kantakouzenos aileleri arasında çıkmış bir Bizans iç savaşında daha sonra galip gelecek Palaiologosları desteklemişler, ayrıca yakın aile ilişkileri kurmuşlardır. Daha sonra Gattilusio ailesine 1355'te Lesbos (Midilli Adası) ve 1376 dolaylarında Ainos (Enez) verilmiştir. Buralarda, Gattilusio egemenliğinde iki ayrı beylik kurulmuştur.<sup>35</sup> Cenova Cumhuriyeti ve Gattilusio beylikleri birbirinden bağımsız siyasi oluşumlar teşkil etmesine karşın siyasi ve ticari eşgüdüm içerisinde olmuştur. Zira Phokaia'da ilk kurulan eski Ceneviz kolonisinin 1408–1428 arası valisi, daha sonra Lesbos'u yönetecek I. Dorino Gattilusio'dur. Foça Kalesi'nde belgelenmiş 1424 tarihli, Gattilusio armalı ve kendisinin ismini yukarıda söz konusu unvan ile belirten bir sur levhası da bununla örtüşmektedir.<sup>36</sup>

Zamanla Gattilusio beylikleri yayılmış ve bölgede daha başka toprak kazanımları olmuştur.<sup>37</sup> Batı Anadolu kıyılarındaki Gattilusio dönemine dair güncel akademik yazında, örneğin Ayvalık'taki Büyük Maden Adası'nda (diğer ismiyle Pyrgos Adası) ve Dikili'deki Mardaliç Adası'nda (diğer isimleriyle Corci / Kızkulesi Adası), hakim tepe noktalarında yer alan masif gözetleme kuleleri, mimarlık tarihi yönüyle Geç Ortaçağ'a tarihlenip bağlam itibarıyla Midilli ve kalesi ile ilişkilendirilerek birer Ceneviz / Gattilusio yapısı olarak değerlendirilmiştir.<sup>38</sup> Bunların haricinde, Çandarlı Kalesi'nin kısmen planı, kule yapısı ve mimari yönden erken evresi analogi yoluyla Cenevizlilere atfedilmiş, daha sonra gelen güncel çalışmalar birincil

<sup>23</sup> Ömer Özyiğit, *Phokaia I – Kent Duvarları ve Restorasyonu*, Ege Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 90-99.

<sup>24</sup> Miller, *Essays on the...*, ss. 284-285. Phokaia'nın VIII. Michael Palaiologos (h. 1259–1282) tarafından Cenevizlilere verilmesi ve Yeni Phokaia'nın 1300 dolaylarında kuruluşu için bkz.: Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks* (Ed. Harry J. Magoulias), Wayne State University Press, Detroit, 1975, ss. 148-149.

<sup>25</sup> Wolfgang Müller-Wiener, "Kuşadası und Yeni-Foça – Zwei italienische Gründungsstädte des Mittelsalters", *Istanbuler Mitteilungen*, 25, 1975, ss. 399-420.

<sup>26</sup> Antonella Rovere, *Documenti della Maona di Chio (Secc. XIV – XVI)*, Atti della Società Ligure di Storia Patria, Cenova, 1979, ss. 99-100, 107, 109, 124, 134, 150-151, 227-228 vd.

<sup>27</sup> Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie di documenti...", ss. 514, 520, 527-530, 541, 545; Kahyaoğlu, "Portolan Charts and Harbor Towns...", ss. 274-276.

<sup>28</sup> Belgrano, "Documenti riguardanti la colonia...", s. 106.

<sup>29</sup> Rauf Beyru, *19. Yüzyılda İzmir Kenti*, Literatür, İstanbul, 2011, s. 360.

<sup>30</sup> Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie di documenti...", s. 550-552; Fleet, *European and Islamic Trade...*, ss. 22-25, 63-66, 75-76, 100-105; Léone Liagre-De Sturler, *Les relations commerciales entre Gênes, la Belgique et l'Outremont, d'après les archives notariales génoises, 1320-1400*, Institut historique belge de Rome ve Academia Belgica, Roma ve Brüksel, 1969, s. 72.

<sup>31</sup> Ergün Lafli, Maurizio Buora, Denys Pringle, "Four Frankish gravestones from medieval Ephesus", *Anatolian Studies*, 71, 2021, ss. 174-176.

<sup>32</sup> Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie di documenti...", ss. 513, 520, 524, 530, 536-537, 541; Klaus Belke, "Die Küsten von Hellespont und Bithynien im Spiegel der Portulane und Portulankarten", *Philia*, 1(ek), 2016, ss. 160-164, 189; Fleet, *European and Islamic Trade...*, ss. 215-220.

<sup>33</sup> Belke, "Die Küsten von Hellespont und Bithynien...", ss. 157-189; Kahyaoğlu, "Portolan Charts and Harbor Towns...", ss. 267-277.

<sup>34</sup> Bkz.: Hasan Sercan Sağlam, "Çeşme Kalesi'nin UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi İlgisindeki "Ceneviz" Dönemine Metodolojik Bir Yaklaşım", *Journal of Humanities and Tourism Research*, 11(3), 2021, ss. 551-568; Hasan Sercan Sağlam, "UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi Bağlamında Kuşadası Eleştirisi ve Var Olmamış Bir Ceneviz Kolonisi: Scalanova", *Kent Akademisi*, 15(2), 2022, ss. 452-480.

<sup>35</sup> Gattilusio beylikleri hakkında detaylı bilgi için bkz.: Christopher Wright, *The Gattilusio Lordships and the Aegean World, 1355-1462*, BRILL, Leiden ve Boston, 2014.

<sup>36</sup> George T. Dennis, "The Short Chronicle of Lesbos, 1355–1428", *Byzantium and the Franks, 1350–1420*, Variorum Reprints, Londra, 1982, ss. 21-22.

<sup>37</sup> Fotini Kondyli, "Lords at the End of the Empire: Negotiating Power in the Late Byzantine Frontiers (Fourteenth–Fifteenth Centuries)", *Annual of the British School at Athens*, 112, 2017, ss. 309-339.

<sup>38</sup> Josef Stauber, *Die Bucht von Adramytteion*, Dr. Rudolf Habelt, Bonn, 1996, s. 225; Ayda Arel, "Ege Bölgesi Ayanlık Dönemi Mimarisi: 1989 Dönemi Yüzyet Araştırmaları", *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 8, 1991, ss. 2-3, 10-11; Hasan Sercan Sağlam, "Identifying a late medieval maritime defense network: Tower of Büyük Maden Island, Tower of Mardaliç Island and Castle of Çandarlı", *European Journal of Post-Classical Archaeologies (PCA)*, 12, 2022, ss. 265-290.

kaynaklar yoluyla buranın Ceneviz / Gattilusio dönemini detaylandırmıştır.<sup>39</sup>

Henüz hiçbir birincil kaynağa veya somut veriye dayanmayan yüzeysel “Ceneviz” yakıştırmaları hariç tutulursa, yukarıda Cenevizliler bağlamında özetlenen tüm Batı Anadolu limanlarının, tahkimatlarının ve kolonilerinin özellikle de mimari ve kent tarihi çerçevesinde birtakım eksikliklerine karşın temelde konularına dair en güncel akademik yazında genel bir fikir birliğinden söz edilebilir. Buna karşın, aşağıda detaylı biçimde tartışılacak, bir müddet Ceneviz idari ve ticari denetiminde kalan “Cristo” adlı meçhul yer ise aslında kayda değer birincil kaynak atfına ve önemli saha verilerine karşın mevcut irdelenme düzeyi itibarıyla bunlardan bütünüyle ayrılmaktadır.

## 2. Meçhul Bir Ceneviz Ticari Yerleşkesi: “Lo Cristo”

İlk olarak Liagre-De Sturler’in Ceneviz ticari arşiv belgelerine dair kapsamlı derlemesinde, Noter Tommaso de Casanova tarafından Cenova’da hazırlanmış 5 Ocak 1353 tarihli bir belgede, Sluis’e (Flandre) 625 Ceneviz Lirası karşılığında *Castro*’dan 103 libre şapın Cenova’dan Raimondo Sagura de San Sebastiano’nun gemisiyle, *Alto Loco*’dan (Ephesos / Agios Theologos) 84 libre şapın ise Savona’dan Giovanni Ortis de Castro’nun gemisiyle nakledileceğine dair, Luchino de Vivaldi’ye, Aimone Cantelli tarafından bir teminata bulunulduğu görülmektedir. 8 Mayıs 1353’te ise söz konusu mallar başarıyla nakledilmiştir. İşte bu kayda yönelik Liagre-De Sturler, hiçbir gerekçe göstermeden ve herhangi bir kaynağa da atıfta bulunmadan, tamamen izlenimsel olarak, söz konusu “Castro” yer ismini bu haliyle kısaca Mytilini olarak yorumlamıştır.<sup>40</sup> Çıkarımında belki de her kalede görülen özelliksiz ön ad (Κάστρο της Μυτιλήνης = Kástro tis Mytilinis)<sup>41</sup> etkili olmuştur fakat iddiayı teyit edecek herhangi bir Geç Ortaçağ kaynağı olmadığı gibi söz konusu tekil isme akademik yazında mevcut ve bu makalede de sıkça başvurulmuş diğer tüm Ceneviz arşiv derlemeleri arasında bir daha rastlanmamaktadır.

Liagre-De Sturler’in yukarıda alıntılanan noter kaydına yönelik yüzeysel “Castro” yorumuna ilk somut eleştiri ve kısmi düzeltme Balard tarafından, Cenova Devlet Arşivi’nde (Archivio di Stato di Genova = ASG) yeni ve çok daha detaylı bir arşiv taraması neticesinde yapılmıştır. En başta, Liagre-De Sturler’in aktardığı aynı belgeyi (ASG, Not. Tommaso de Casanova, XIX, 1353, ff. 10-10v) tekrardan inceleyen Balard, söz konusu “Castro” ifadesinin Liagre-De Sturler tarafından hatalı biçimde okunduğunu tespit etmiş ve buranın aslında “Cristo” olduğunu belirtmiştir. Daha başka arşiv belgelerini de inceleyen Balard, Cristo ilgisinde dikkat çekici yeni bilgilere ulaşmıştır. Cenevizlilerin şap ticareti amacıyla sıkça ziyaret ettikleri bir yerleşme olan Cristo’dan tahsil edilecek vergiler, bağlı bulunduğu Smyrna Başpiskoposluğu tarafından 1354’te iki Cenevizli tüccara devredilmiştir. Aynı zamanda bu yerin bir kale (*castrum de Lo Cristo*) olduğu anlaşılmaktadır (ASG, Not. cart., no. 280, ff. 192v-196r). Saruhanoğulları Beyliği’nin bölgesinde kalan Cristo, 1382’de Cenova Cumhuriyeti yönetimi tarafından yürürlüğe konan bir *devetum* (ticari ambargo) nedeniyle bu kez bir dizi kısıtlamayla karşı karşıya kalmıştır. Buna göre, Cenova Cumhuriyeti vatandaşlarının Cristo’da ikamet etmeleri, gemiyle limanını kullanmaları ve burada ticaret yapmaları yasaklanmıştır (ASG, Archivio Segreto, no. 497, ff. 134r-v).<sup>42</sup>

Daha sonra Balard, yukarıda söz konusu ve daha önce Liagre-De Sturler tarafından hata sonucu “Castro” biçiminde okunarak yüzeysel

şekilde Mytilini’ye atfedilen fakat gerçekte “Cristo” ismindeki şap ticareti yerleşmesinin, Batı Anadolu’nun antik Ionia bölgesinde, Smyrna’nın ve Kolophon’un güneyinde kalan Dios Hieron / Christoupolis olabileceğini kısaca öne sürmüştür. Balard’ın bir diğer tahminine göre, Cenevizliler tarafından Cristo’da, yani bir önceki iddiasından hareketle Dios Hieron / Christoupolis’te ticareti yapılan şap, aslında Kütahya’dan (kaynaklarda Coltai / Cottai) gelmektedir. Öyle ki, örneğin Ephesos / Agios Theologos’ta Geç Ortaçağ itibarıyla herhangi bir şap madeni bulunmasa da önemli rezervlere sahip Kütahya’dan çıkartılan şap kara yoluyla buraya taşınmakta ve buranın limanından gemiye yüklenmekteydi. Bu gibi durumlarda ise arşiv belgelerinde söz konusu şap, ilk çıkartıldığı değil en son gemiye yüklendiği limanın – bu durumda Agios Theologos’un – adıyla kimi zaman anılabilmekteydi. Agios Theologos’un yakınlarındaki Dios Hieron / Christoupolis’te de aynı şekilde Geç Ortaçağ’da bir şap madeni bilinmediğinden, tahminen buraya istinaden “Cristo” ismiyle anılmış şap, belki de yine Kütahya’daki madenlerden geliyor olmalıydı.<sup>43</sup>

Balard’dan sonraki araştırmacılar, neredeyse tamamen kendisinin arşiv taraması ile buna yönelik tahmin ve yorumlarına bağlı kalarak birtakım aktarımlarda bulunmuşlar; Kütahya’dan çıkartılan şapın ihraç edildiği Agios Theologos’un kimi zaman bu şapa kendi ismini vermesi örneğindeki gibi (*allume d’Altoluogo*), Cristo’dan ihraç edilen ve buranın adıyla anılan şapın (*allume de Cristo*) da aslında Kütahya’dan geldiği iddiasını sürdürmüşlerdir. Ayrıca yukarıda alıntılanan 1354 ve 1382 tarihli arşiv belgelerinde, bazı olaylar bağlamında söz konusu edilmiş Cristo’nun Dios Hieron / Christoupolis, yani günümüzdeki ismiyle Birgi, Ödemiş olduğunu ifade etmişlerdir. Böylelikle, “Cristo” adında ve Birgi olarak lokalize edilmiş bir Ceneviz sözde kolonisi akademik yazında yerini almıştır.<sup>44</sup>

Aslına bakılırsa tahminden öteye gitmeyen kısa bir konum önerisi dışında, söz konusu Cristo’nun mekansal varlığının özellikle kent tarihi bağlamında izi gerçek anlamda hiç sürülmemiştir. Yalnızca Cenevizlilerin ticari faaliyetlerine yönelik bazı kısa atıflar hariç tutulursa, bu yerleşme aslında araştırmacıların pek de ilgisini çekmeyerek netice itibarıyla meçhul bir yer olarak kalmıştır. Güncel yazında ise önceden Birgi, Ödemiş’te mevcut bulunduğu tahmin edilmiş sözde Ceneviz kolonisinin tarihte bu konumdaki varlığının her halükarda bir “ihtimal” olduğunun ancak altı çizilebilmiş ve “Cristo” adlı bir yere Geç Ortaçağ portolanlarında aslında Çandarlı Körfezi civarında rastlandığı bir not olarak kısaca belirtilmiştir.<sup>45</sup>

## 3. Literatürde Bir Batı Anadolu Antik Kentinin Son Dönemi: Kyme / Chrysona

Klasik Antik Çağ boyunca Aiolis bölgesinin önde gelen kentlerinden olmuş Kyme, günümüzde İzmir’in Aliğa ilçesinde, Çandarlı Körfezi’nden derince bir koy biçiminde ayrılan Nemrut Limanı’nın kuzeybatıya doğru konumlanan dip bölümünde, kıyı hattında kuzeyde ve güneyde yassı formlu iki tepe ile aralarında uzanan geniş düzlük boyunca yer almaktadır (Şekil 1). XIX. yüzyıldan itibaren sistematik olarak sürdürülen ve son olarak Prof. Dr. Antonio La Marca tarafından yürütülmüş arkeolojik çalışmalar sonucu Kyme’nin Helenistik Dönem’den Geç Antik Çağ’a kadarki yerleşme kurgusu ana hatlarıyla ortaya konmuştur. Bu çerçevede en başta kent surları ve kapısı, tiyatro, agora, stoa, sütunlu yol, hamam, liman, tapınak, kilise, nekropolis, cadde ve çeşitli tipteki konut ve depolama alanları gibi bölümler tespit edilirken nitelikli küçük buluntular da kentteki günlük ve ticari yaşama dair önemli ipuçları sunmuştur (Şekil 2).

<sup>39</sup> Wolfgang Müller-Wiener, “Die Stadtbefestigungen von İzmir, Sığacık und Çandarlı”, *Istanbul Mitteilungen*, 12, 1962, ss. 106-114; Sağlam, “Identifying a late medieval...”, ss. 265-290.

<sup>40</sup> Liagre-De Sturler, *Les relations commerciales...*, ss. 363-364, 951.

<sup>41</sup> Örn. Chios / Sakız Kalesi: Κάστρο της Χίου = Kástro tis Chiou.

<sup>42</sup> Balard, *La Romanie Genoise*, ss. 170, 773.

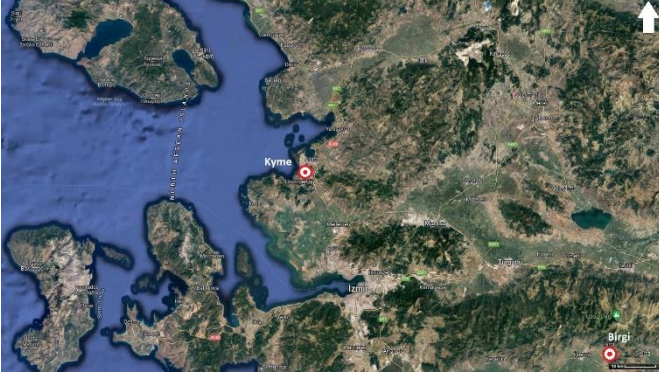
<sup>43</sup> Balard, *La Romanie Genoise*, ss. 170, 773.

<sup>44</sup> Stringa, *Genova e la Liguria...*, ss. 284, 328; Fleet, *European and Islamic Trade...*, ss. 86-87; Sağlam, *Urban Palimpsest at Galata...*, s. 236.

<sup>45</sup> Sağlam, *Urban Palimpsest at Galata...*, ss. 236, Plan 1.



Bizans Dönemi boyunca Batı Anadolu'nun bölgesel ölçekte idari ve dini merkezlerinden biri olduğu anlaşılan Kyme zamanla küçülerek önemini yitirmiş, Osmanlı Dönemi'nde ise tamamen terk edilerek gayrimeskun kalmıştır. Günümüzde oldukça işlek bir liman bölgesinin ortasındaki Kyme, kuzey ve güney sahil hattı boyunca modern tesisler tarafından kuşatılmıştır ve imar baskısı altındadır.<sup>46</sup>



**Şekil 1.** Batı Anadolu'da, Çandarlı Körfezi'ndeki Kyme ile Geç Ortaçağ ilgisinde makalede yeniden irdelenen Birgi, Ödemiş'in daha içte, Bozdağ eteklerindeki konumu (Google Maps, 2022).



**Şekil 2.** Güncel arkeolojik çalışmalar ışığında Kyme kent planı (La Marca, 2017, ss. 4-5).

Roma İmparatorluğu'nun Batı Anadolu geneline tekabül eden Asya Eyaleti'nde (Provincia Asia) bulunan Kyme, Diocletianus'un (h. 284-305) idari düzenlemeleri sonrasında Asya Piskoposluğu'nun

(Dioecesis Asiana) yine aynı isimli fakat bir öncekine göre küçülmüş, Ephesos merkezli eyaletinde yer almıştır. Erken Bizans Dönemi boyunca bu durum devam etmiştir.<sup>47</sup> Hierokles, "Synkemos" adlı eserinde Kyme'nin VI. yüzyılın ortaları itibarıyla imparatorluğun Asya Eyaleti'nin 43 şehrinden biri olduğunu belirtmektedir.<sup>48</sup> IX. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise *Notitia Basilii*, Asya Eyaleti'nin bu kez 38 kenti arasında Kyme'yi saymaktadır.<sup>49</sup> Bir tür Roma yol haritası (*itinerarium*) olarak Geç Antik Çağ'a tarihlendirilen anonim bir kaynağın XIII. yüzyıl kopyası olan Tabula Peutingeriana'da Kyme, bölgedeki diğer önemli antik kentlerden Myrina ile Smyrna'nın arasında "Cyme" ifadesiyle, buralara sırayla 9 ve 33 Roma mili mesafede gösterilmiştir.<sup>50</sup> Yaklaşık 700 dolaylarına tarihlenen yazılı bir *itinerarium* formatındaki Ravenna Kozmografyası'nda ise Kyme farklı rotalar dahilinde yine Myrina ve Smyrna'nın arasında, bu kez Cymme, Cime ve Sime şeklinde geçmektedir.<sup>51</sup>

Arap, Avar ve Bulgar akınlarında kaybedilen topraklardaki Bizans sahra ordularının Anadolu'ya çekilip ana bölgelere konuşlandırılmasıyla VII-VIII. yüzyıllarda kademeli olarak ilk *thema* düzenlemeleri oluşturulmuştur.<sup>52</sup> Eyaletlerin yerini alan bu idari birimlerden Ephesos merkezli Thrakesion Batı Anadolu'yu kapsarken kıyı hattı bir donanma *thema* düzenlemesi olan Samos'un da sorumluluğundadır. Kyme'nin X. yüzyıl itibarıyla bu ikisinin keşişim hattında kaldığı anlaşılmaktadır.<sup>53</sup> Malazgirt Savaşı'nı (1071) takip eden Türk akınlarında Bizanslılar Anadolu'nun büyük bir kısmını kaybetmişler ve bölgede birinci dönem Türkmen beylikleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Smyrna ve yakın çevresinde Çaka Bey'in kurduğu kısa süreli bir beylik (yak. 1081-1098) bulunmaktadır.<sup>54</sup> Bizans tekrar hakimiyet sağladıktan sonra, yeni kalelerin inşasına yönelik Neokastr *thema* düzenlemesi yoluyla bölge I. Manuel Komnenos tarafından 1162-1173'de Türk akınlarına karşı güçlendirilmiştir.<sup>55</sup> Kyme'ye piskoposluk listelerinde 431'den 1229'a kadar rastlanmaktadır ve altı piskoposun ismi bilinmektedir: Chrysogonos (451), Matthaios (536), Anatolios (553), Stratonikos (787), Philotheos (X-XI. yy), ve Theodoros (XI. yy).<sup>56</sup>

La Marca tarafından sürdürülerek derlenmiş en güncel arkeolojik çalışmalara göre Orta - Geç Bizans Dönemi itibarıyla Kyme, antik mendireğin anakaraya bağlandığı noktada, denizin hemen üzerinde, kısmen Helenistik kent surlarının üstünde yükselen ve bunlara kıyasla epey küçük boyutlarda bir sahil kalesi görünümündedir. Kalenin dışında ise burayla çağdaş, daha eski bir kilisenin üzerine inşa edilmiş, muhtemelen ışık olan tekil ve uzunca dikdörtgen bir yapı daha tespit edilmiştir. İtalyan araştırmacılar tarafından uzun yıllar yürütülmüş arkeolojik kazılar sonucu ortaya çıkartılan kale, mevcut verilerden hareketle XII. yüzyıla tarihlendirilmiş olup bunda seramik buluntular ve antik kentin tahrip edilmesiyle geri kazanılmış yoğun

<sup>46</sup> Antonio La Marca, "Benvenuti a Kyme, La Cuma dell'Asia Minore", *Archeologia Viva*, 2020/2, 2020, ss. 40-52; Antonio La Marca, "Eski ve Yeni Görünümüyle Aiolis Kymesi Arkeolojik Siti", *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 36(3), 2015, ss. 113-134; Antonio La Marca, "La Trasformazione Dello Spazio Urbano Nell'area Centrale di Kyme Eolica, Aiolis Kyme'si Antik Kenti Merkezindeki Kentsel Alan Dönüşümü", *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 38(2), 2017, ss. 237-252.

<sup>47</sup> Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 2, Cosimo Classics, New York, 2008, s. 551; Matthew Bunson, *Encyclopedia of the Roman Empire*, Infobase Publishing, ABD, 2014, ss. 49-50, 59.

<sup>48</sup> VII. Konstantinos, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Constantinus Porphyrogenitus, De Thematibus et De Administrando Imperio, Accedit Hieroclis Synkemos cum Bandurii et Wesselingii Commentariis* (Ed. August Immanuel Bekker), 3, Impensis Ed. Weberi, Bonn, 1840, s. 393.

<sup>49</sup> Georgios Kiprios, *Georgii Cyprii Descriptio Orbis Romani* (Ed. Heinrich Gelzer), B.G. Teubner Verlag, Leipzig, 1890, ss. 6-8.

<sup>50</sup> Konrad Miller, *Die Weltkarte des Castorius, genannt die Peutinger'sche Tafel in den Farben des Originals herausgegeben und eingeleitet*, Otto Maier, Ravensburg, 1888, Segmentum IX, 4-5.

<sup>51</sup> Moritz Pinder, Gustav Parthey, *Ravennatis Anonymi Cosmographia et Gvidonis Geographica*, Friderici Nicolai (Gustav Parthey), Berlin, 1871, ss. 107, 362, 528.

<sup>52</sup> *Thema* düzenlemeleri ve idaresi hakkında bilgi için bkz.: Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (Çev. Fikret Işıltan), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1991, ss. 86-91.

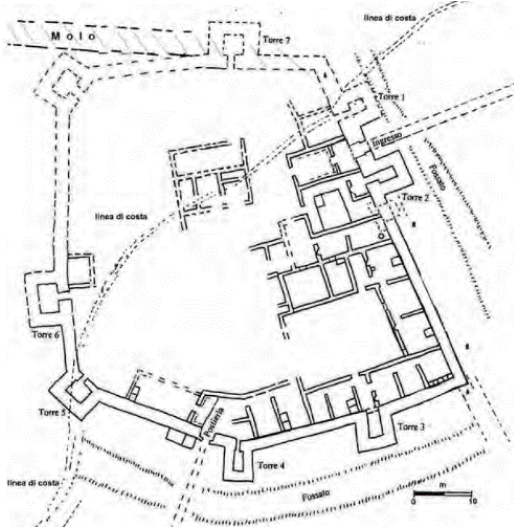
<sup>53</sup> VII. Konstantinos, *De Thematibus...*, ss. 22-24, 41.

<sup>54</sup> Anna Komnene, *The Alexiad* (Çev. Elizabeth A. S. Dawes), In Parentheses, Cambridge, Ontario, 2000, ss. 129-132, 152-156, 198-200.

<sup>55</sup> Niketas Choniates, *O City of Byzantium: Annals of Niketas Choniates* (Çev. Harry J. Magoulias), Wayne State University Press, Detroit, 1984, s. 85.

<sup>56</sup> Vitalien Laurent, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, 5(1), CNRS, Paris, 1963, ss. 210-212; Pascal Culerrier, "Les évêchés suffragants d'Éphèse aux 5<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècles", *Revue des études byzantines*, 45, 1987, ss. 142, 156-157; John W. Nesbitt, Nicolas Oikonomides, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art: West, Northwest, and Central Asia Minor and the Orient*, 3, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 1996, s. 36.

devşirme malzemeye dayanan yapım tekniği belirleyici olmuştur. Kale, kare kulelerle takviye edilmiş 2,30 m kalınlığında bir çevre duvarı ile düzensiz beşgen bir plana sahiptir. İç kalenin büyükçe avlusu etrafında, yine antik kalıntıların üzerinde farklı şekil ve işlevlerde, az katlı ve görece ufak mekanlar düzenlenmiştir (Şekil 3-4). Çift cepheli ve moloz dolgulu dış duvarlar temelsiz olup birçok farklı yapıdan devşirilmiş yalın inşa malzemeleri ve tuğla parçaları, zayıf bir tür harçla birbirine bağlanmıştır (Şekil 5-6). Kuzeybatı tarafının bir kısmı günümüzde sular altında kalmış kalenin kuzey-güney istikametinde en az 80 m, doğu-batı istikametinde ise en az 75 m boyunca uzandığı saptanmıştır. Dörtgen planlı, zemin katları kullanım alanı kulelerden altısının dış duvar kalıntıları korunmuştur. Ana giriş, iki kuleyle korunan 2,40 m'lik bir açıklıktan oluşmaktadır ve kuzeydoğu köşededir. Kalenin güney cephesinde küçükçe bir giriş daha yer almaktadır. Kalenin ve iç kaledeki yerleşmenin ömrü, bölgenin birkaç kez el değiştirdiği İkinci Beylikler Dönemi sonrası 1413'te, Osmanlıların nihai fethiyle sona ermiştir.<sup>57</sup>



Şekil 3-4. Kyme Kalesi'nin hava fotoğrafı ve vaziyet planı (La Marca, 2017, s. 17).



Şekil 5-6. Kyme Kalesi'nin doğu ve güney kule kalıntılarında duvar işçiliği (Sağlam, 2021).

Yine La Marca'nın aktarımında, Kyme harabelerinin ilk tanımını XV. yüzyılın ortalarında Anconalı Ciriaco de' Pizzicollı yapmıştır. Burayı ilk kez 1430'da ziyaret etmiş; kısa betimlemede "Chrysopolis" adıyla aktarılmıştır. 1440'lardaki ikinci ziyaretinde ise bu kez "Chrysonoa" adıyla, Yeni Phokaia'dan biraz uzaktaki antik bir kent şeklinde tanımlanmış, özellikle de kaliteli taş işçiliğine sahip fakat harap surlarından etkilenmiştir. Bunların açıkça Helenistik Dönem kent surları olduğu ifade edilmiştir. Bugüne kadarki arkeolojik araştırmaların da ortaya koyduğu üzere –örneğin limandaki Bizans kalesi gibi – daha geç tarihli binalarda yeniden kullanılmak üzere sur blokları çokça alınmıştır ve daha o tarihlerdeki kötü korunma durumu doğrulanmaktadır. Mevcut bir görüşe göre, Ciriaco'nun Kyme'den farklı isimlerle (Chrysonoa, Chrysopolis) bahsetmesi ise, Aiolis bölgesine seyahatlerinde rehber olarak kullandığı, I. yüzyıl coğrafyacısı Pomponius Mela'nın "De Chorographia" eserindeki belirsiz bir metinden kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle, "Chrysonoa" diye bir yerin aslında hiç var olmadığı iddia edilmiştir.<sup>58</sup>

Gautier Dalché'nin ortaya koyduğu üzere gerçekten de Pomponius Mela'nın söz konusu eserinin daha geç tarihli bir kopyasında, İonia'nın anlatıldığı bölümde "et urbs leuca extraphoea crisioniae ultima" biçiminde, sözde "Crisonia" diye bir yerin varlığına sebebiyet verebilecek tuhaf bir kısım bulunmaktadır. Bu ifadenin aslı "et urbs Leuca, extra Phocaea, Ioniae ultima" şeklinde olsa da

<sup>57</sup> Antonio La Marca, "Kyme d'Eolide: dal paesaggio antico a quello moderno", *Studi su Kyme eolica*, 6 (Ed. Antonio La Marca), Università della Calabria, Rende, 2017, ss. 14-18. Kaleye dair daha fazla bilgi için bkz.: Stella Patitucci, Giovanni Uggeri, "Kyme eolica e il castello bizantino", *Atti della*

*Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti*, 72, 2001, ss. 47-112.

<sup>58</sup> La Marca, "Kyme d'Eolide...", ss. 23-24.

Ciriaco bizzat ifade ettiği üzere Kyme yöresini gezerken “Chrysona” adını oradaki yerel halktan duymuştur ve bu esnada kılavuz olarak da aslında – şu an için kimliği meçhul – bazı portolan haritalarını baz almış olmalıdır. Zira Phokaia’nın hemen kuzeyindeki bu bölge, portolanların genelinde Grixona, Grisona, Griscona vb. biçimlerde gösterilmiştir (bkz. Tablo 1).<sup>59</sup> Ciriaco’nun söz konusu tanıklığından habersiz Tomaschek tarafından öne sürülmüş eski bir görüş, portolanlarda Grissona, Grisona, Grixona, Griscona, Grixia vb. şekillerde yazılan yerin, Aiolis bölgesindeki diğer antik kentlerden Gryneion veya Myrina olabileceğine dairdir.<sup>60</sup> Kretschmer ise XV. yüzyıl portolanlarında rastlanan bu ismin ve beraberinde Golfo di Cristo, Golfo de Castrici ve Castrici gibi gösterimlerin, genel bir ifadeyle antik Kyme’nin körfezine denk geldiğini kısaca belirlemiştir.<sup>61</sup> Daha sonra Ragone tarafından buranın eğer Gryneion değilse bir ihtimal Chrysona olabileceği iddia edilmiştir.<sup>62</sup> Son olarak La Marca, daha önce Gautier Dalché tarafından da belirtildiği üzere, Geç Ortaçağ portolanlarında Kyme yerine, çok açıkça buranın geç dönem ismi Chrysona’nın telaffuzundan türetilme Grissona, Grixona, Grixia vb. yazdığını belirtmiştir.<sup>63</sup> Daha sonra, bu kez XVI-XVII. yüzyıl İtalyan ve Yunan portolanlarında bölgede işaretli Castrici, Kastri, Golfo de Castrici gibi ifadelerin de Kyme’ye ve buradaki kaleye karşılık geldiği, yüzeysel biçimde iddia edilmiştir.<sup>64</sup>

#### 4. Tartışma: Mimari Argümanlar, Arşiv Belgeleri ve Portolanların Yeniden İrdelenmesi

##### 4.1. Mimari Argümanlar

Akademik yazında, Kyme Kalesi’nin tarihlendirildiği döneme ait Bizans tahkimatlarına dair genel bir fikir birliği bulmak mümkündür. Komnenos hanedanının XI. yüzyılın sonlarına denk gelen zor ilk günlerinde, inşa sürecini kolaylaştırıp hızlandırmak için bolca devşirme taş kullanılmıştır. Daha sonraki yıllarda harçlı moloz çekirdekli surlar, tuğla ve yeni veya devşirme taşlarla çeşitli tarzlarda kaplanmıştır. Almaşık örgüyü farklı ve genelde dekoratif biçimlerde kullanan duvar işçilikleri, çoğu zaman dönemin dini yapılarındaki stillere benzerdir. Yine de tahkimatlarda daha geniş çeşitliliğe ve uygulamaya rastlanmaktadır. Komnenos tahkimatları, genel özelliklerini doğrudan imparatorluğun askeri seferlerinden almaktaydı. I. Alexios (h. 1081–1118) döneminde Batı Anadolu’da savunma yapıları kıyı boyunca veya Haçlılar tarafından ele geçirilen topraklarda Bizans kontrolünü yeniden sağlamak için inşa edilmiş veya onarılmıştır. Halef II. Ioannes’in (h. 1118–1143) inşaları Anadolu’da yoğunlaşmıştı ve askeri seferlere hizmet ediyordu. Geneli, orduların bir sonraki seferi beklerken toplanabileceği veya

askeri birliklerin konuşlandırılacağı güçlendirilmiş kampları (*apleton*). I. Manuel (h. 1143–1180) ise, yeni kalelerin bolca inşa edilmesi ve askeri teknolojik ilerlemeleri birleştirip eski kalelerin güçlendirilmesi de dahil olmak üzere Batı Anadolu savunmasını yeniden düzenlemiştir. Daha eski surların onarımı ve bunlara eklemeler dışında Komnenos tahkimatları esasen küçük, kompakt yapılar olup şehirlerde kontrol ve sığınma yeri rolünü üstlenmiş, kırsalda ise civar toprakları ve deniz yollarını denetlemek için dik yerlerde veya küçük yarımadalarda ortaya çıkmıştır.<sup>65</sup>

Komnenos Dönemi’yle özdeşleşmiş bir inşa tekniği olarak “kasetleme” (*cloisonné*) şeklinde de anılan çerçeve duvar işçiliği, tahkimatlarda da sıkça kullanılmıştır.<sup>66</sup> Örneğin II. Ioannes’e atfedilen Lopadion (Uluabat), Achyraous (İkizcetepeler), Sultançayırı (Susurluk), Pegadia (Bigadiç), Anaia (Kuşadası) ve Pegai (Karabiga) surlarında, bol harçla bir araya getirilen kaba yontu moloz taşlar ve devşirme bloklar dönüştürülerek ardışık sıralarla kullanılmıştır. Bu sıralar tuğladan yatay kuşaklarla düzenli olarak ayrılmaktadır. Dikey tuğlalar sıkça kullanılmış olup yer yer çerçeveler oluşturmaktadır.<sup>67</sup> I. Manuel’e atfedilen Pergamon (Bergama), Makri (Fethiye) ve Neokastron bağlamı Archangelos / Neonteichos (Yanikköy) gibi örneklerde kaba yontu molozlarla devşirme taşlar bir arada kullanılarak sıralar meydana getirilmiş, aralarına yatay ve dikey tuğlalar konup dekoratif çerçeveler oluşturulmuştur. Blachernai (Ayvansaray), Hieron (Yoros) ve Malagina / Metabole’de (Paşalar) ise düzgün işlenmiş bloklar ve devşirme taşların oluşturduğu düzenli sıralar, birkaç tuğla sırasından oluşan şeritlerle ardışık düzendedir.<sup>68</sup> Abydos (Çanakkale) ve Neokastron bağlamı Yeşilhisar’da (Kızılhisar / Asar) ise hem almaşık örgüde taş sıralarıyla ardışık olarak sıralanan tuğladan kuşaklara hem de dekoratif çerçevelere rastlanmaktadır.<sup>69</sup> I. Alexios’un inşası surlarda ise Komnenoslarla sıkça ilişkilendirilen tekniklerden farklı bir durum söz konusudur. Bu örnekler ağırlıklı olarak civardaki devşirme malzemelerle estetik açıdan neredeyse hiçbir nitelik taşımayacak şekilde alelacele inşa edilmiştir. Taş sıraları düzensizdir ve tuğla kullanımı azdır. Bunun yegane sebebi, Türk akınları yüzünden tehlike altındaki topraklarda ihtiyaç duyulan tahkimatları hızla meydana getirmektir. Didyma / Hieron (Didim), Aizanoi (Çavdarhisar), Korykos (Kızkalesi), Akrokos (Eğrigöz) surlarında ve Nikaia’daki (İzmit) bir kulede çeşitli antik malzemeler devşirme olarak karışık molozlar birlikte oldukça kaba ve özensizce bir araya getirilmiştir.<sup>70</sup> Yukarıdaki örnekler göz önüne alındığında Kyme Kalesi, bol devşirme malzemenin temelsiz ve özensiz duvar tekniğiyle I. Alexios dönemindeki inşaları andırmaktadır. Kaybedilen toprakların bir an önce geri kazanılması için bir köprü başı görevi

<sup>59</sup> Patrick Gautier Dalché, “De Pétrarque à Raimondo Marliano : aux origines de la géographie historique, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*”, 79, 2012, ss. 175-176; Patrick Gautier Dalché, “Les cartes marines comme source de réflexion géographique au XV<sup>e</sup> siècle”, *Maps and Travel in the Middle Ages and the Early Modern Period* (Ed. Ingrid Baumgärtner – Nirit Ben-Aryeh Debby – Katrin Kogman-Appel), De Gruyter, Berlin ve Boston, 2019, s. 171.

<sup>60</sup> Wilhelm Tomaschek, “Zur Historischen Topographie Von Kleinasien Im Mittelalter”, *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 124/8, 1891, s. 25.

<sup>61</sup> Kretschmer, *Die Italienischen Portolane...*, s. 653.

<sup>62</sup> Giuseppe Ragone, “Il tempio di Apollo 'Gryneios' in Eolide. Testimonianze antiquarie, fonti antiche, elementi per la ricerca topografica”, *Studi Ellenistici*, 3, 1990, ss. 17-18.

<sup>63</sup> La Marca, “Benvenuti a Kyme...”, s. 47.

<sup>64</sup> La Marca, “Kyme d’Eolide...”, ss. 23-24. Bu gösterimler aslında Çandarlı Kalesi olmalıdır. Bkz.: Sağlam, “Identifying a late medieval...”, ss. 281-287.

<sup>65</sup> Nikos D. Kontogiannis, *Byzantine Fortifications: Protecting the Roman Empire in the East*, Pen & Sword Military, Yorkshire, Philadelphia, 2022, ss. 134, 147-150.

<sup>66</sup> James Crow, “Fortifications”, *The Archaeology of Byzantine Anatolia, From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks* (Ed. Philipp Niewöhner), Oxford University Press, Oxford, 2017, s. 102.

<sup>67</sup> Clive Foss, David Winfield, *Byzantine Fortifications, An Introduction*, University of South Africa, Pretoria, 1986, ss. 145-147; Bilge Bahar, *İzmit Körfezi Bizans Dönemi Savunma Yapıları Bağlamında Gebze, Eskişehir Kalesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2013, s. 94; Humberto Cesar Hugo Deluigi, *Winter in the Land of Rûm: Komnenian Defenses Against the Turks in Western Anatolia*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2015, ss. 67-72, 76-77; Kontogianni, *Byzantine Fortifications...*, ss. 144-145.

<sup>68</sup> Foss ve Winfield, *Byzantine Fortifications...*, s. 147; Bahar, *İzmit Körfezi Bizans Dönemi...*, s. 94; Deluigi, *Winter in the Land of Rûm...*, ss. 78-80, 82-86, 98-99; Kontogianni, *Byzantine Fortifications...*, ss. 142-143.

<sup>69</sup> Foss ve Winfield, *Byzantine Fortifications...*, s. 150; Deluigi, *Winter in the Land of Rûm...*, ss. 94-95.

<sup>70</sup> Foss ve Winfield, *Byzantine Fortifications...*, ss. 102, 145; Deluigi, *Winter in the Land of Rûm...*, ss. 54-56, 61-62; Kontogianni, *Byzantine Fortifications...*, ss. 141, 146; Mercan Yavuzatmaca, *A Study on the Building Techniques and Materials in the Late Antique and Byzantine Fortifications in Anatolia: Ancyra and Nicaea*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2016, ss. 60-61.

görecek, yakınındaki korunaklı tepelerden ziyade liman odaklı şekilde, devşirme malzemelerle alelacele inşa edilmiş stratejik bir tahkimat görünümündedir.

Ayrıca, İkinci Haçlı Seferi'ne (1147–1150) katılan Odo de Deuil'in 1147 itibarıyla aktardıklarına göre bir liman şehri olarak tanımlanan Adramytteion'dan sonra güneye, dolambaçlı sahil şeridinde geri döndüğünde; sarp, kayalık dağların ve bunlardan aşağı uzanan, kuryken bile geçilmesi zor, doluyken hızlı akıntılara sahip olabilen dere yataklarının bulunduğu güzergahta, "harabe halinde birçok şehir ve Bizanslıların denizin üzerine antik seviyeden yeniden inşa edip surlar ve kulelerle tahkim ettikleri diğerleri" yer almaktadır (*Ibi multas urbes destructas invenimus et alias quas ab antiqua latitudine supra mare Graeci restruxerant, munientes eas muris et turribus*). Bu şehirlerde, yiyecek temin etme konusunda epey zorlukla karşılaşan Haçlılar belki de buraları ele geçirip mallarına el koymalıydı ancak bundan kaçınıldı, zira sakinlerinin "kendilerini korumak için kuleleri ve iki katlı surları ve kaçmak için limanda gemileri vardı" (*Sed illi turres habebant et muros duplices ad tutelam et in mari naves ad fugam*). Bu nedenle gecikme, tehlike ve zorluk pahasına bir şehre saldırıldığında oranın sakinleri en kötü ihtimalle ganimetleri de alıp kaçacağından hiçbir şey elde edilmeyecekti. Bu şekilde Pergamon ve Smyrna geçildikten sonra nihayet Ephesos'a gelinmiş, bu esnada da üç nehir geçilmiştir.<sup>71</sup> Batı Anadolu sahili boyunca sırayla Bakırçay, Gediz ve Küçük Menderes'i geçtiği, bu esnada Tabula Peutingeriana ve Ravenna Kozmografyası'nda belirtilen kıyı yolunu takip ettiği anlaşılan Odo de Deuil'in sözünü ettiği anonim tahkimatlardan biri de Kyme Kalesi olmalıdır, zira yukarıda alıntılanan aktarımlarıyla kalenin genel görünümü oldukça tutarlıdır ve kaleyi XII. yüzyıl inşası olarak yorumlanmış mevcut argümanları desteklerken bu dönemin başlarına, mimarisinden hareketle de tahminen I. Alexios dönemine tarihlenmektedir.

#### 4.2. Arşiv Belgeleri

İkinci bölümde, "Cristo" adındaki yere dair Balard'ın Liagre-De Sturlet'e yönelik düzeltmesi, daha kapsamlı arşiv taraması ve sonrasındaki yorumlarına değinilmişti. Aslında yeni tespitlerine karşın bu kez yorum aşamasında Balard'ın bir hayli tutarsız çıkarımları olmuştur ve bunları sonraki araştırmacılar da yinelemişlerdir. Öyle ki, 1353, 1354 ve 1382 tarihli Ceneviz belgelerine göre Saruhanogulları Beyliği denetimindeki topraklarda yer alan, şap ticareti yapılan, Smyrna Başpiskoposluğu'na bağlı ve kaleye sahip (*castrum de Lo Cristo*) bir liman yerleşmesi olan Cristo, genel coğrafya ve isim benzerliğinden hareketle Dios Hieron / Christoupolis, yani modern Birgi, Ödemiş olarak lokalize edilmiştir.<sup>72</sup> Oysa bu yönde bir yer eşleştirmesi hiçbir açıdan olası değildir.

İlk olarak çok açıkça bir liman yerleşmesi olmayan Birgi, en yakın kıyıya yaklaşık 80 km uzaklıktadır ve oldukça dağlık bir bölgede (Tmolos / Bozdağ) yer almaktadır. Bizans Dönemi boyunca, piskoposluk bölgesi bağlamında XII. yüzyıla kadar Ephesos'a bağlı kalırken daha sonra metropolislige yükseltilmiştir ve Smyrna ile hiç ilişkisi olmamıştır. Antik Dios Hieron ise VII. yüzyıldan itibaren

Christoupolis olarak anılsa da XII. yüzyıla beraber hem resmi kayıtlarda hem de tarihi kaynaklarda artık Pyrgion olmuştur ki "Birgi" isminin kökenidir. Son olarak, Saruhanogulları topraklarında bulunmamış Birgi, XIV. yüzyılda Aydınogulları Beyliği'nin başkentidir.<sup>73</sup> Bu nedenle, Birgi'yle herhangi bir ilgisinin bulunmadığı yeterince açık olan söz konusu Cristo'nun konumu yeniden irdelenmelidir.

#### 4.3. Portolanlar

Mevcut portolan haritaları kronolojik sırada incelendiğinde, bir önceki bölümde etraflıca değinilen Kyme'nin geç dönem ismi Chrysonaea'ya dair, telaffuzundan türediği aşık bazı gösterimler yanında önemli bir detay dikkat çekmektedir. XIV. yüzyıldan başlanarak Kyme'nin nihai fethi ve terk edilişiyle sonuçlanan XV. yüzyılın ortalarına kadarki sürece Çandarlı Körfezi genelinde bakıldığında, körfezin kuzey ve güney bölümlerine yönelik olmak kaydıyla ikili ve toplam iki yer adlı bir gösterim biçimi genelde söz konusudur. Bunlardan, körfezin kuzey yarısında XIII. yüzyıldan beri düzenli olarak mevcut "Lalea" ve türevlerinin, bölgenin kadim kenti Elaia'ya (Ελαία) denk geldiği barizdir ki yüzyıllar boyunca körfeze de ismini vermiştir (κόλπος Ἐλαϊάτης / ὁ τῆς Ἐλαίας κόλπος).<sup>74</sup> Bu bölge, portolan haritalarında 1375 dolaylarında yerini "Castrici" / "Καστρίτζι" (= Kalecik) türevlerine bırakmaya başlamıştır. Daha sonra ortaya çıkarak kimi zaman Elaia'nın önüne geçen ilgili küçük kale, Çandarlı Kalesi olmalıdır. Kalenin ilk inşa evresine ait kısımlar, Gattilusio tarafından inşa edilmiş Mytilini Kalesi'nin 1373 tarihli yukarı kalesi, Ayvalık Büyük Maden Adası kalesi ve Dikili Mardaliç Adası kalesiyle eşleşmektedir. Ayrıca dönemin tarihçileri Doukas, Laonikos Chalkokondyles ve Kritovoulos'a göre, Midilli Adası'nda hüküm süren Gattilusio beyliği Türklere I. Orhan'ın saltanatından II. Mehmed dönemine kadar haraç ödemektedir ve korsanlara karşı Anadolu kıyılarının güvenliğinden sorumludur. Bu yükümlülüğün sınırları ise sahil boyunca Assos'tan Pergamon'un nehrine (= Bakırçay) kadar olup bu açıdan Çandarlı Kalesi'nin yeri anlamlıdır. Dolayısıyla, yukarıda aktarılan tüm mimari, kartografik ve tarihi veriler, körfezin kuzey bölümü için Elaia ile daha sonra Çandarlı Kalesi'ni (Kastritzi) işaret etmektedir.<sup>75</sup> Körfezin güney bölümüne yönelik portolan haritası gösterimleri ise aşağıdaki tabloda sıralanmıştır. Bunlar arasında düzenli olarak rastlanan "Chrysonaea" türevleri, yaklaşık olarak 1365'ten 1413'e kadar yerini Cristo'ya bırakmıştır. Bu isimler de Çandarlı Körfezi'nin güney sahasını tanımlamaktadır (Tablo 1, Şekil 7-8).

1300–1325: "Carta Riccardiana" (Anonim İtalyan şehir devleti) <sup>76</sup>	grixona
1300–1327: "Carta di Lucca" (Anonim İtalyan şehir devleti) <sup>77</sup>	carsonea?
1305–1327: Giovanni da Carignano (Cenova) <sup>78</sup>	grisona
1311: Pietro Vesconte (Cenova) <sup>79</sup>	grizona

<sup>71</sup> Odo de Deuil, *De Profectione Ludovici VII in Orientem, The Journey of Louis VII to the East* (Çev. Virginia Gingerick Berry), Columbia University Press, New York, 1948, ss. 106-107.

<sup>72</sup> Balard, *La Romanie Genoise*, ss. 170, 773.

<sup>73</sup> Nesbitt ve Oikonomides, *Catalogue of Byzantine Seals...*, ss. 45-46. Aydınogulları hakkında daha detaylı bilgi için bkz.: Paul Lemerle, *L'Émirat d'Aydın, Byzance et l'Occident: Recherches sur "La geste d'Umur Pacha"*, Presses universitaires de France, Paris, 1957.

<sup>74</sup> Tomaschek, "Zur Historischen Topographie...", s. 25. Elaia'nın zaman içinde alüvyonla dolarak sığlaşan ve terk edilen antik limanı için bkz.: Martin Seeliger, Anna Pint, Stefan Feuser, Svenja Riedesel, Nick Marriner, Peter Frenzel, Felix Pirson, Andreas Bolten, Helmut Brückner, "Elaia, Pergamon's

maritime satellite: the rise and fall of an ancient harbour city shaped by shoreline migration", *Journal of Quaternary Science*, 34(3), 2019, ss. 228-244.

<sup>75</sup> Sağlam, "Identifying a late medieval...", ss. 281-287.

<sup>76</sup> Biblioteca Riccardiana, Ricc. 3827, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/53>

<sup>77</sup> Archivio di Stato di Lucca, Fondo Stampe n.1193, ERC MEDEA-CHART <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/358>

<sup>78</sup> Archivio di Stato di Firenze, CN 02, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/153>

<sup>79</sup> Archivio di Stato di Firenze, CN 01, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/63>

1313: Pietro Vesconte (Cenova) <sup>80</sup>	grisona
1321: Pietro Vesconte (Cenova) <sup>81</sup>	grissena
1321: Pietro Vesconte (Cenova) <sup>82</sup>	grissona
1325: Angelino Dulcert (Cenova / Mallorca) <sup>83</sup>	grisona
1320–1350: Anonim Ceneviz <sup>84</sup>	grixona
1339: Angelino Dulcert (Cenova / Mallorca) <sup>85</sup>	grisona
yak. 1350: Anonim Katalan <sup>86</sup>	grixona
yak. 1365: Abraham Cresques (Mallorca) <sup>87</sup>	cristo
1367: Domenico ve Francesco Pizzigano (Venedik) <sup>88</sup>	grixiona
1375: Catalan Atlas / Abraham Cresques (Mallorca) <sup>89</sup>	cristo
1380: Guillem Soler (Mallorca) <sup>90</sup>	cristo
1385: Guillem Soler (Mallorca) <sup>91</sup>	cristo
1403: Francesco Beccario (Cenova) <sup>92</sup>	cristo
1409: Albertinus de Virga (Venedik) <sup>93</sup>	cristo
1413: Mecia de Viladestes (Mallorca) <sup>94</sup>	cristo
1421: Luxoro Atlas / Francesco de Cesanis (Venedik) <sup>95</sup>	grixia
1422: Giacomo Girolodi (Venedik) <sup>96</sup>	grixona
1425 öncesi: Anonim Venedik <sup>97</sup>	grisona
1425–1450: Rafel Soler (Barselona) <sup>98</sup>	cristo

1436: Andrea Bianco (Venedik) <sup>99</sup>	grixona
1439: Gabriel de Vallseca (Mallorca) <sup>100</sup>	cristo

**Tablo 1.** Geç Ortaçağ portolanlarında Çandarlı Körfezi güney kısmındaki gösterimler (Sağlam, 2022).



**Şekil 7.** Giovanni da Carignano portolanında (1305–1327) Batı Anadolu kıyıları ile merkezde Kyme / Chrysona / Cristo (baş aşağı biçimde “Grifona”) (Collezione Alberto Quartapelle).

<sup>80</sup> Bibliothèque nationale de France, CPL, GE DD-687 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5901108m>

<sup>81</sup> Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2972, [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.2972](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.2972)

<sup>82</sup> British Library, Add. MS 27376, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/458>

<sup>83</sup> National Library of Australia, YYef 2014-561, <https://nla.gov.au/nla.obj-233480935>

<sup>84</sup> Library of Congress, G5672.M4P5 13-- .P6, <https://www.loc.gov/item/2003630429/>

<sup>85</sup> Bibliothèque nationale de France, CPL, GE B-696 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52503220z/>

<sup>86</sup> Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 14207, [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.14207](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.14207)

<sup>87</sup> Biblioteca Marciana, It. IV, 1912, =10057, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/187>

<sup>88</sup> Biblioteca Palatina Parma, Ms. Parm. 1612, [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Pizigani\\_1367\\_Chart\\_10MB.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Pizigani_1367_Chart_10MB.jpg)

<sup>89</sup> Bibliothèque nationale de France, M, Espagnol 30, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52509636n>

<sup>90</sup> Bibliothèque nationale de France, CPL, GE B-1131 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530648817>

<sup>91</sup> Archivio di Stato di Firenze, CN 03, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/62>

<sup>92</sup> Yale University Library, Art Storage 1980 158, <https://collections.library.yale.edu/catalog/2005106>

<sup>93</sup> Bibliothèque nationale de France, CPL, GE D-7900, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b59011076>

<sup>94</sup> Bibliothèque nationale de France, CPL, GE AA-566 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55007074s.r>

<sup>95</sup> Cornelio Desimoni, Luigi Tommaso Belgrano, *Atlante Idrografico del Medio Evo Posseduto dal Prof. Tammar Luxoro*, Tip. del R. I. de' Sordo-Muti, Cenova, 1867, p. 95.

<sup>96</sup> Bibliothèque nationale de France, CPL, GE C-5088 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530748212>

<sup>97</sup> Bodleian Library, MS Douce 390, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/1191>

<sup>98</sup> Bibliothèque nationale de France, CPL, GE B-8268 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53064877h>

<sup>99</sup> Biblioteca Marciana, It Z.76, 4783, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/1232>

<sup>100</sup> Biblioteca de Catalunya, Inv. 3236, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/90>



**Şekil 8.** Abraham Cresques portolanında (yak. 1365) Batı Anadolu kıyıları ile ortada Kyme / Chrysona / Cristo (“crifto”) (Biblioteca Marciana, It. IV, 1912, =10057, ERC MEDEA-CHART).

Cristo'nun Kyme ile aynı yer olma ihtimaline dair yegane gösterge, Kyme'nin geç dönem ismi Chrysona ile olan fonetik benzerliğinden ibaret olmayıp düz yazı biçimindeki portolanlar da önemli coğrafi detaylar sunmaktadır.<sup>101</sup> XV. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen İtalyan orijinli Parma-Magliabecchi portolanına göre Ayvalık Büyük Maden Adası ile Eski Foça'nın arasında bulunarak doğuya ve kuzeydoğuya 30 mil devam eden, bazı adacıkları bulunan, ve bunların yakınına demir atmadan önce de derinliğe dikkat edilmesi gereken Cristo adlı körfez, açıkça Çandarlı Körfezi'ne denk gelmektedir.<sup>102</sup>

“... Aziz Hananya Burnu'ndan Eski Phokaia'nın burnu, güneye doğru 60 mil mesafededir. Kuzeyinde, belli başlı adacıkları olan bir körfez vardır ki Cristo Körfezi derler. 30 mil boyunca kuzeydoğu ve doğu arası devam eder. Derinlik ölçme sondajı yaparak gidin ve iyice kolaçan edin. Adaların arasında iyi demir atma yerleri bulacaksınız...”<sup>103</sup>

Dolayısıyla Cristo, kesin olarak Çandarlı Körfezi'nin içinde, portolan haritalarındaki ikili düzene göre de körfezin güney tarafında bir yerlerdedir. Ayrıca Geç Ortaçağ itibarıyla meskun ve işlek bir yerleşme olarak kimi zaman körfezin kendisi, Cristo'nun ismiyle anılmaktadır. Dahası, Dimitrios Tagias'ın XVI. yüzyılın ortalarında

derlediği fakat aslen daha eski, tahminen XV. yüzyıldan İtalyan orijinli bir portolana – biraz bozulmuş şekilde – dayanan Yunanca portolana göre Cristo, kuzeyde Kane'nin (Bademli, Dikili) devamındaki Çandarlı Körfezi'nde, körfezin ana kuzey bölümünden güneye doğru ayrılan 10 mil uzunluğundaki diğer bir bölümde, Yeni Phokaia'dan hemen önce yer almaktadır. Ayrıca, kimi zaman “Kastritzi” ile beraber körfeze ismini veren Cristo'nun bir burnu, bu burunda da demir atmaya elverişli bir ada olduğu ifade edilmiştir. Böylece Cristo'nun Kyme / Chrysona'ya denk geldiği netleşmektedir. Körfezden güneye doğru ayrılan bölüm günümüzde Nemrut Limanı, buradan körfezin içine doğru uzanan söz konusu burun Ilica Burnu, ada ise bu burnun önündeki Tavşan Adası'dır.<sup>104</sup>

“... ve kuzeydeki Stiga'nın burnundan gidildiğinde Agios Theodoros bulunur ki orada Kastritzi'nin körfezi vardır ve 20 mil boyunca gider. Körfez içinde birçok ada vardır ve iyi limandır. Kuzeydeki Stiga'nın burnunda da birçok ada vardır ve limandır. Körfezin burnu ... [kuzey?] ... diğer burnu ise güneye doğru kalır. Kastritzi'nin körfezine Tristo da denir ve bir körfez görülür. Bir diğeri ise güney–kuzey 10 mildir. Tristo'nun burnunda bir ada vardır ki gemiler durur. Yenice Phokaia ise bir kasabadır ve iyi bir kış limanı vardır...”<sup>105</sup>

#### 4.4. Sentez

Cristo'ya dair Ceneviz arşiv belgelerindeki aktarımlara geri dönülecek olunursa, mevcut Kyme / Chrysona ile uyumu göze çarpmaktadır. En başta Cristo bir kale (*castrum de Lo Cristo*) ve liman yerleşmesi iken Kyme'de antik dönemlerden beri kullanılan taştan uzunca bir rıhtım beraberinde Orta – Geç Bizans Dönemi'ne tarihlenen bir Ortaçağ kalesi vardır.<sup>106</sup> Ayrıca Cristo, Smyrna Başpiskoposluğu'na bağlıdır. Kyme'yi kapsayan bölge de piskoposluk listelerinde başta Ephesos Metropolitliği'nin parçası iken X. yüzyıldan XIV-XV. yüzyıllara kadar Smyrna'ya bağlanmıştır.<sup>107</sup> Cristo'da şap ticareti yapılmakta iken Kyme ise zengin şap madenlerinin bulunduğu Yeni Phokaia (Yenifoça) Ceneviz kolonisine 10 kilometre mesafededir.<sup>108</sup> Son olarak Cristo, Saruhanoğulları Beyliği denetimindeki topraklardadır ve Kyme de Saruhanoğulları'nın kuzey sınırında yer almaktadır. Hatta yine bu civardaki Yeni Phokaia Ceneviz kolonisi, XIV. yüzyılın başlarında doğrudan Saruhan Bey'in kendisiyle, ticari kolaylıklar da içeren bir barış anlaşması imzalamış ve beyliğe yıllık haraç ödemeyi kabul etmiştir.<sup>109</sup>

Netice itibarıyla, düz yazı ve harita formatındaki portolanlarda rastlanan Cristo adlı yer ile günümüzde kalıntıları mevcut Kyme /

<sup>101</sup> Düz yazı biçimindeki portolanlar, liman ve kıyı yerleşmelerinin doğrusal rotalar yoluyla mesafe, yön ve coğrafi özellikleriyle arka arkaya listelenerek tanımlandığı, portolan haritalarını tamamlayıcı nitelikte denizci metinleridir.

<sup>102</sup> Kretschmer, *Die Italienischen Portolane...*, s. 326. Ayvalık Büyük Maden Adası ile portolanlardaki “Sancta Ananea” (Aziz Hananya) yer ismi eşleşmesi için bkz.: Sağlam, “Identifying a late medieval...”, ss. 281-287.

<sup>103</sup> “... Da cauo sancta ananea a cauo delle foglie vechie 60 miglia per mezodi e da tramontana ve un golfo con certi isoletti chessi chiama golfo con certi isoletti chessi chiama golfo di cristo (e vai dentro 30 miglia tra greco e levante) e vai atochi di scandaglio e fa buona guardia e troverai buono afferratoio dentro allisole...”

<sup>104</sup> Delatte, *Les Portulans Grecs*, 1, ss. 243-244. Delatte, Tristo'nun aslında “Kristo” olarak okunması gerektiğini ifade etmiştir. Kane antik kenti, tahminen ‘ç την Κάνην (‘s tin Kanin = Kane'de) telaffuzuna fonetik benzerlik nedeniyle portolanlarda Stinga / Stingan / Stingany vb. şekilde gösterilmiştir. Bkz. Tomaschek, “Zur Historischen Topographie...”, s. 25. Agios Theodoros / Martellaccio ise Dikili Mardaliç Adası olmalıdır. Körfezin kuzey bölümünün detaylı Geç Ortaçağ tarihsel topografyası için bkz.: Sağlam, “Identifying a late medieval...”, ss. 281-287.

<sup>105</sup> “... και εις τόν κάβον του Στίγα της τρεμουντάνας ηγαίνοντας εύρισκες τόν Άγιον Θεόδωρον και έκει έναί ο κόρφοσ του Καστριτζί και ύπάγει μέσα μίλλια είκοσι. και μέσα εις τόν κόρφον είναι πολλά νησία και καλό πόρτο. και εις τόν κάβον της τρεμουντάνας του Στίγα έχει πολλά νησία και πόρτο. ο κάβος του κόρφοσ ... [eksis bölüm] ... ο άλλος κάβος στέκει πέρ όστρια. ο

κόρφοσ του Καστριτζί τόν λέγουσ Τρίστο και βλέπεται ο ένας κόρφοσ και ο άλλος όστρια τρεμουντάνα έναί μίλλια δέκα. εις τόν κάβο του Τρίστο έναί ένα νησί και στέκουσ τά καράβια. Η Φώκαϊσ ή Καινούργιαϊσ έναί χώρα και έχει πόρτο καλό χειμωνικό...”

<sup>106</sup> Makalenin üçüncü bölümünde tüm bu kalıntılara, literatürde mevcut veriler üzerinden kısaca değinilmiştir.

<sup>107</sup> Hélène Ahrweiler, “L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317) particulièrement au XIII<sup>e</sup> siècle”, *Byzance: les pays et les territoires*, Variorum Reprints, Londra, s. 79. Harita. Piskoposluk listeleri için ayrıca bkz.: Gustav Parthey (Ed.), *Hieroclis Synedemus et notitiae Graecae episcopatum: Accedunt Nili Doxapatrui notitia patriarchatum et locorum nomina immutata*, Friderici Nicolai, Berlin, 1866; Heinrich Gelzer (Ed.), *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum*, Akademie der Wissenschaften, Münih, 1900. Bölgenin başlıca kentlerinden Phokaia, Yeni Phokaia ve Archangelos (Yanikköy, Menemen), söz konusu dönemde Smyrna Metropolitliği'ne bağlıdır.

<sup>108</sup> Miller, *Essays on the...*, ss. 284-285. Yeni Phokaia'nın 1300 dolaylarında kuruluşu, buradaki şap ticareti ve şapın kullanım alanları için bkz.: Doukas, *Decline and Fall...*, s. 148.

<sup>109</sup> Doukas, *Decline and Fall...*, ss. 148-149; İbn-i Battuta, *The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354*, 2 (Ed. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb), Cambridge University Press, Cambridge, 1962, s. 446.

Chrysona antik kenti coğrafi açıdan uyumludur. Ceneviz arşiv belgelerinde rastlanan Cristo'ya yönelik aktarımlar ile de Kyme / Chrysona arasında, tarihi kaynaklar ışığında yine konum yönünden, özellikle de bir önceki tahmin olan Birgi'ye göre çok daha makul ve mantıklı bir eşleşme söz konusudur. Kentin arkeolojik bulgulardan anlaşılacak son dönemleri de portolanlardaki gösterimlerle kronolojik olarak örtüşmektedir.

Dahası, Georgios Pachymeres'in 1300 dolaylarındaki bir tanıklığı ve ilintili olabilecek bir arşiv kaydı, buradaki Ceneviz dönemini bir ihtimal XIII. yüzyılın sonlarına kadar çekmektedir.<sup>110</sup> Sonraki dönemlerde kesin olarak XIV. yüzyılın ortalarından itibaren Ceneviz arşiv belgeleri ile İtalyan ve Katalan kartografik kaynaklarında "Cristo" biçiminde karşılaşılan Chrysona'nın – birincil kaynaklarda yerleşme adları birtakım yazım farklılıklarına sıkça sahip olduğu üzere – bu yeni ismi, sanki fonetik açıdan Batı Avrupa dillerine uyarlanmış bir halidir (Cristo – Chrysona). Ayrıca, bugüne dek Kyme / Chrysona'da doğrudan Cenevizlilerle ilişkilendirilebilecek bir bulgu henüz tespit edilememiş olsa da arkeolojik kazılarda kentin 1261 sonrası döneminden Bizans sikkesi de bulunamamış olması, buna karşın XIV. yüzyılın ilk yarısından Frankokrasi bağlamı ve toplam dokuz adet olmak üzere yalnızca *gros tournois* (Atina Dükalığı ve Mora / Achaea Prenslığı) ile *soldino* (Venedik Cumhuriyeti) örneklerine rastlanması,<sup>111</sup> kentin o tarihlerdeki kozmopolit liman kimliğine ve Batı Avrupalı denizcilerin ticaret rotaları üzerindeki tanımlı konumuna işaret eden bir gösterge olarak yorumlanabilir.

Kentin şap odaklı ticari öneminin azalması ve 1413 sonrasında metruklaşmasıyla beraber kullanımının giderek terk edildiği düşünülebilir. Yörenin portolanlarda kimi zaman tekrardan "Chrysona" türevleriyle anılmaya başlanması, belki de ticari güncelliğini kaybetmesi ve artık sadece kıyıda mevcut eski bir ritim yeri olarak ancak yerel ölçekte önem taşımasından kaynaklanmaktaydı. Ankara Savaşı (1402) sonrası başlayan Fetret Devri'nde Anadolu beylikleri tekrardan kurulmuş ve Doukas'ın aktarımına göre, bu süreçte Cüneyd Bey idaresindeki Aydınogulları Beyliği, daha önce kendisine ait olmayan bölgeleri de ele geçirerek egemenliğini genişletmiştir. 1413'te I. Mehmed Pergamon'a geldiğinde, ele geçirdiği bu toprakları bırakıp geri çekilmesi yönünde Cüneyd Bey'e haber yollamıştır. Cüneyd Bey ise bu talebi dikkate almayıp elindeki kaleleri güçlendirmiş ve beklemeye koyulmuştur. Bunun üzerine I. Mehmed ilk olarak, muhafızı Cüneyd Bey'in tarafını tutan Kyme'ye gelmiş ve taarruz ederek kaleyi (φορούριον) ele geçirmiştir. Savunucuları kılıçtan geçirmiş, yerli halkı ise serbest bırakmıştır. Buradan Mainomenos'un (Menemen) ovasındaki Archangelos / Kayacık'a (Yanikköy), devamında da Nymphaion'a (Kemalpaşa) ilerlemiştir.<sup>112</sup>

Ciriaco de' Pizziccolli'nin bölgeye 1430–1431 tarihli ilk ziyaretinde, Aiolis'teki Kyme olarak ifade edilen kentin uzunca zamandır

harabeye dönüştüğü (*Aeoliam Cumem ... longi temporis labe collapsam civitatem*) ve yerel sakinlerinden burayı "Chrysopolis" olarak adlandırdıklarını öğrendiği (*Hodie et ab incolis Chrysopolim vocitatem*), biyografisini derlemiş arkadaşı Francesco Scalamonti tarafından kısaca belirtilmiştir.<sup>113</sup> 4 Mayıs 1444 tarihli mektubunda bizzat aktardığı ikinci ziyaretinde ise bu kez "Chrysona" olarak ifade ettiği kentin antik kalıntılarını, yerel halktan birinin refakatinde incelemiştir (*ad perscrutandum Chrysonae urbis antiquitatem me una comitatus indigena contulisses*). Bu esnada, kentin birçok eski anıtını ve harap Helenistik surlarını görmüştür.<sup>114</sup> Doukas'ın aktarımından, Kyme Kalesi'nin 1402–1413 döneminde Cüneyd Bey tarafından ele geçirilen bölgede onarıp güçlendirilen kalelerden biri olduğu anlamı çıkartılabilir. Yine de bu iddia teyide muhtaçtır, zira Kyme'deki arkeolojik çalışmalarda Aydınogulları döneminden küçük buluntu veya kalede daha geç tarihli bir onarım evresi henüz belirlenememiştir. Ciriaco'nun her iki tanıklığındaki yerel sakinler vurgusu ise aslında o tarihlerde Kyme'nin henüz tam anlamıyla terk edilmediğini işaret etmektedir. Söz konusu kimseler ise I. Mehmed tarafından kalenin 1413'te ele geçirilmesi sonrası serbest bırakılan yerel halktan olmalıydılar. Bu durum da harita biçimindeki portolanlarda bulunan Kyme / Chrysona / Cristo gösterimlerinin XV. yüzyıldaki devamlılığıyla tutarlıdır.

### Sonuç

Geç Ortaçağ'da Cenevizliler, Akdeniz'den Karadeniz'e birçok bölgede ticaret yapmışlar ve kimi zaman kıyılarda koloniler kurarak geniş bir ticari ağ oluşturmuşlardır. Bu bağlamda, Cenevizlilerin buldukları bölgeler arasında Batı Anadolu kıyıları da vardır. Cenevizlilerin ticari nedenlerle ziyaret ettikleri veya doğrudan denetledikleri birtakım kıyı yerleşmelerine en başta birincil kaynaklar olan arşiv belgelerinde ve çağdaş tanıkların aktarımlarında, ayrıca harita ya da düz yazı biçimindeki denizcilik kaynakları olan portolanlarda, kimi zaman yazım farklılıklarıyla rastlanmaktadır. Yine de akademik yazında, kaynaklarda bahsi geçen yer isimleri ile günümüzde mevcut yerleşmelerin veya kalıntılarının eşleştirilmesine dair önemli eksiklikler vardır. Bu çerçevedeki bazı kısa yorum ve çözümler bazen tutarsızlıklar dahi barındırmaktadır. XIV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Ceneviz arşiv belgelerinde yaklaşık otuz yıl boyunca izine rastlanan ve bazen koloni olarak da yorumlanmış "Cristo" adlı yerleşme, daha önce epey yetersiz şekilde Birgi, Ödemiş olarak lokalize edilirken kent ve mimarlık tarihi bağlamı bir hayli karanlıkta kalmıştır. Arşiv kayıtlarındaki tüm veriler, portolanlarla kıyaslamalı olarak tekrardan ele alındığında ve bu esnada hem çağdaş tarihsel tanıklıkların hem de mevcut arkeolojik verilerin ışığında irdelendiğinde ise, günümüzde Nemrut Limanı, Aliaga'da bulunan ve Geç Bizans Dönemi'nde yaygın olarak "Chrysona" şeklinde bilinen Kyme, söz konusu Cristo'ya denk gelmektedir (Şekil 1). Bu eşleşme, aslında Klasik Antik ve Geç Antik çağlar boyunca oldukça parlak bir geçmişe sahip ve bu ilgede çokça

<sup>110</sup> Cenevizli tüccarların Batı Anadolu'daki Bizans limanlarından Adramyteion, Smyrna ve Anaia gibi kentlerde 1290–1294 dönemindeki maddi zararlarına yönelik imparatorun tazminat talep etmek için hazırlanmış listede tekil olarak rastlanan "Cresemini" adlı meçhul yer belki Kyme / Chrysona olabilir. Burada, Simone oğlu Bonagiunta Roveto, *megas doux* (Bizans amirali) tarafından 330 *hyperpyra* (Bizans altın sikkesi) zarara uğratılmıştır (*Item petit pro Bonajuncta Roveto filio Symonis Rovei derobato per megam ducam in Cresemini ppro CCCXXX*). Bkz.: Bertolotto ve Sanguineti, "Nuova serie di documenti...", s. 545. Georgios Pachymeres ise yalnızca Adramyteion ve Phokaia arasındaki kıyı şeridinin Türk akınlarından kurtulduğunu; ayrıca Cenevizli Manuele Zaccaria (ö: 1287/88) tarafından kontrol edildiğini ve Türklere karşı savunulduğunu aktarmaktadır. Kyme de tam olarak bu bölgede kalmaktadır. Bkz.: Georgios Pachymeres, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Georgii Pachymeris, De Michaele et Andronico Palaeologis, Libri Tredecim*, 2 (Ed. August Immanuel Bekker), Impensis Ed. Weberi, Bonn, 1835, s. 558.

<sup>111</sup> Benedetto Carroccio vd., "Le monete, segno delle relazioni di Kyme: primi risultati di un progetto a più voci", *Studi su Kyme eolica*, 6 (Ed. Antonio La Marca, Università della Calabria, Rende, 2017, ss. 287, 289). Bunlar da üç adet Glarentza darbı Mora / Achaea Prenslığı I. Philippe d'Anjou dönemi (1304–1311), üç adet Thiva darbı Atina Dükalığı dönemi ve iki adet tam okunamayan *gros tournois* örnekleri ile bir adet Venedik Cumhuriyeti Francesco Dandolo dönemi (1329–1339) *soldino* örneğidir.

<sup>112</sup> Doukas, *Decline and Fall...*, s. 115; Doukas, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Ducas* (Ed. August Immanuel Bekker), Impensis Ed. Weberi, Bonn, 1834, ss. 103–104.

<sup>113</sup> Francesco Scalamonti, *Vita Viri Clarissimi et Famosissimi Kyriaci Anconitani* (Ed. Charles Mitchell – Edward W. Bodnar), American Philosophical Society, Philadelphia, 1996, ss. 63, 128.

<sup>114</sup> Ciriaco de' Pizziccolli, *Later Travels* (Ed. Edward W. Bodnar), Harvard University Press, Cambridge, 2003, ss. 30–31.

arkeolojik çalışmaya konu olmuş Kyme antik kentinin görece muğlak kalmış Ortaçağ tarihinin, özellikle de geç dönemlerini detaylandırmaktadır. Aynı zamanda, Akdeniz'den Karadeniz'e kıyılarda korunaklı koloniler kurarken birçok sefer daha eski Bizans kalelerini ele geçirmiş, kimi zaman da bunları onarmış Cenevizliler ilgisinde akademik yazında bugüne dek yeri belirlenememiş yeni bir kent ortaya çıkmıştır. Bulgulara göre tahkimli bir ticari liman yerleşmesi olan Cristo, esas olarak Helenistik Dönem'den Orta Bizans Dönemi'ne uzanan süreçte meydana getirilmiş halihazırda mevcut Kyme / Chrysona kentsel altyapısının Batı Avrupa kaynaklarındaki ismidir. Bölgedeki Saruhanoğulları hakimiyeti döneminde Ceneviz denetimine geçtiği anlaşılan ve bu esnada Smyrna Başpiskoposluğu tarafından vergi tahsil hakları da devredilen kentin müstakil bir koloni olup olmadığı kesinlik taşımamaktadır. Muhtemelen XIII. yüzyılın sonlarından itibaren fakat kesin olarak 1354–1382 arasında buraya idari ve ticari yönden Cenevizlilerin hakim oldukları gözükmektedir. Nitekim, 1353 tarihli bir belge işaret ettiği üzere, Cenevizli tüccarlar buraya Batı Anadolu'nun nispeten ikinci planda bir ticaret merkezi olarak daha önceden beri uğramakta ve hemen yakınında yer alan işlek Yeni Phokaia kolonisindeki gibi şap ticareti yapmaktaydılar. 1382'de Cenevizliler tarafından ticari ambargoya uğrayan Kyme / Chrysona / Cristo, 1402 sonrası Fetret Devri'nde Aydınoğulları'nın eline geçmiştir. 1413'te Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra giderek metruklaşsa da meskun vaziyeti ve portolanlarda gösterimi sürmüştür. Yakın gelecekte, Kyme / Chrysona / Cristo'nun XII. yüzyılın başına tarihlenen ve sonraki yüzyıllarda Ceneviz kullanımı görmüş Bizans kalesinin, Akdeniz'den Karadeniz'e Ceneviz ticaret rotalarının üzerindeki tahkimli yerleşmelere yönelik 2014 tarihli ve 2020'de güncellenen mevcut UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi bağlamında değerlendirilebileceği düşünülmektedir. Günümüzde imar baskısı altında olan, aynı zamanda doğal tahribata karşı da savunmasız durumdaki antik kentin korunma sürecinin, bu sayede yeni bir boyut ve ivmeye kavuşacağı ümit edilmektedir.

#### **Teşekkür**

Bu çalışmaya katkılarından ve nazik izninden dolayı Kyme Kazıları eski başkanı Prof. Dr. Antonio La Marca'ya (Università della Calabria) içten teşekkürlerimi sunarım.



## KAYNAKÇA

- VII. Konstantinos, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Constantinus Porphyrogenitus, De Thematibus et De Administrando Imperio, Accedit Hieroclis Synecdemus cum Bandurii et Wesselingii Commentariis* (Ed. August Immanuel Bekker), 3, Impensis Ed. Weberi, Bonn, 1840.
- Ahrweiler, Hélène, “L’histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317) particulièrement au XIII<sup>e</sup> siècle”, *Byzance: les pays et les territoires*, Variorum Reprints, Londra, IV, 1-204.
- Anonim, “Liber Jurium Reipublicae Genuensis”, 1, *Historiae Patriae Monumenta*, 7, Officina Regia, Torino, 1854.
- Archivio di Stato di Firenze, CN 01, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/63>
- Archivio di Stato di Firenze, CN 02, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/153>
- Archivio di Stato di Firenze, CN 03, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/62>
- Archivio di Stato di Lucca, Fondo Stampe n. 1193, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/358>
- Arel, Ayda, “Ege Bölgesi Ayanlık Dönemi Mimarisi: 1989 Dönemi Yüzey Araştırmaları”, *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 8, 1991, ss. 1-23.
- Ashtor, Eliyahu, *Levant Trade in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- Bacci, Michele, Martin Rohde (Ed.), *The Holy Portolano, The Sacred Geography of Navigation in the Middle Ages / Le Portulan sacré, La géographie religieuse de la navigation au Moyen Âge. Fribourg Colloquium 2013 / Colloque Fribourgeois 2013*, De Gruyter, Berlin, Münih ve Boston, 2014.
- Bahar, Bilge, *İzmit Körfezi Bizans Dönemi Savunma Yapıları Bağlamında Gebze, Eskihisar Kalesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2013.
- Balard, Michel, *La Romanie Genoise*, 1-2, Atti Della Societa Ligure Di Storia Patria, Cenova, 1978.
- Balard, Michel, “Péra au XIV<sup>e</sup> Siècle – Documents Notariés des Archives de Gênes”, *Les Italiens a Byzance* (Ed. Michel Balard – Angeliki E. Laiou – Catherine Otten-Froux) (ss. 9-78), Publications de la Sorbonne, Paris, 1987.
- Balletto, Laura, *Liber Officii Provisionis Romaniae (Genova, 1424-1428)*, C.N.R., Cenova, 2000.
- Basso, Enrico, “Prima di Tolfa: i mercanti genovesi e l’allume orientale”, *Mélanges de l’École française de Rome, Moyen Âge* [online], 126(1), 2014. <https://journals.openedition.org/mefrm/1612>
- Belgrano, Luigi Tommaso, “Documenti riguardanti la colonia Genovese di Pera”, *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, 13, 1877, ss. 99-417, 932-1003.
- Belke, Klaus, “Die Küsten von Hellespont und Bithynien im Spiegel der Portulane und Portulankarten”, *Philia*, 1(ek), 2016, ss. 157-189.
- Benvenuti, Gino, *Storia della Repubblica di Genova*, Mursia, Milano, 1977.
- Bertolotto, Gerolamo, Angelo Sanguineti, “Nuova serie di documenti sulle relazioni di Genova coll’Impero Bizantino, raccolti da can. Angelo Sanguineti e pubblicati con molte aggiunte dal prof. Gerolamo Bertolotto”, *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, 28, 1896, ss. 337-573.
- Beyru, Rauf, *19. Yüzyılda İzmir Kenti*, Literatür, İstanbul, 2011.
- Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2972, [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.2972](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.2972)
- Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 14207, [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.14207](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.14207)
- Biblioteca de Catalunya, Inv. 3236, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/90>
- Biblioteca Nazionale Marciana, It. IV, 1912, =10057, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/187>
- Biblioteca Nazionale Marciana, It Z.76, 4783, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/1232>
- Biblioteca Palatina Parma, Ms. Parm. 1612, Wikipedia, [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Pizigani\\_1367\\_Chart\\_10MB.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Pizigani_1367_Chart_10MB.jpg)
- Biblioteca Riccardiana, Ricc. 3827, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/53>
- Bibliothèque nationale de France, CPL, GE AA-566 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55007074s.r>
- Bibliothèque nationale de France, CPL, GE B-696 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52503220z/>

- Bibliothèque nationale de France, CPL, GE B-1131 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530648817>
- Bibliothèque nationale de France, CPL, GE B-8268 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53064877h>
- Bibliothèque nationale de France, CPL, GE C-5088 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530748212>
- Bibliothèque nationale de France, CPL, GE D-7900. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b59011076>
- Bibliothèque nationale de France, CPL, GE DD-687 (RES), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5901108m>
- Bibliothèque nationale de France, M, Espagnol 30, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52509636n>
- Bodleian Library, MS Douce 390, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/1191>
- Brătianu, Gheorghe I., *Actes des notaires génois de Péra et de Caffa de la fin du XIIIe siècle (1281-1290)*, Cultura Nationala, Bükreş, 1927.
- British Library, Add. MS 27376, ERC MEDEA-CHART, <https://medea.fc.ul.pt/view/chart/458>
- Bunson, Matthew, *Encyclopedia of the Roman Empire*, Infobase Publishing, ABD, 2014.
- Campbell, Tony, "Portolan charts from the late thirteenth century to 1500", *The History of Cartography*, 1 (Ed. John Brian Harley – David Woodward), University of Chicago, Chicago, 1987, s. 371-463.
- Campbell, Tony, "The Introduction and Abandonment of Toponyms on Portolan Charts 1300 to 1600", *Map History / History of Cartography*, 2015, <http://www.maphistory.info/ToponymyMenu.html>
- Carr, Mike, *Merchant Crusaders in the Aegean, 1291-1352*, The Boydell Press, Woodbridge, 2015.
- Carroccio, Benedetto, Pasquale Apolito, Rossella Rizzari, Marianna Spinelli, "Le monete, segno delle relazioni di Kyme: primi risultati di un progetto a più voci", *Studi su Kyme eolica*, 6 (Ed. Antonio La Marca), Università della Calabria, Rende, 2017, s. 257-298.
- Cassidy, Nathan John, *A Translation and Historical Commentary of Book One and Book Two of the Historia of Geōrgios Pachymerēs*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Western Australia, School of Humanities, 2004.
- Collezione Alberto Quartapelle.
- Crow, James, "Fortifications", *The Archaeology of Byzantine Anatolia, From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks* (Ed. Philipp Niewöhner), Oxford University Press, Oxford, 2017, s. 90-108.
- Culerrier, Pascal, "Les évêchés suffragants d'Éphèse aux 5<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècles", *Revue des études byzantines*, 45, 1987, ss. 139-164.
- Delatte, Armand, *Les Portulans Grecs*, 1, Liège Faculté de Philosophie et Lettres & Librairie E. Droz, Liège, 1947.
- Delatte, Armand, *Les Portulans Grecs*, 2, Palais des Academies, Brüksel, 1958.
- Deluigi, Humberto Cesar Hugo, *Winter in the Land of Rûm: Komnenian Defenses Against the Turks in Western Anatolia*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2015.
- Dennis, George T., "The Short Chronicle of Lesbos, 1355-1428", *Byzantium and the Franks, 1350-1420*, Variorum Reprints, Londra, 1982, s. 3-22.
- Desimoni, Cornelio, Luigi Tommaso Belgrano, *Atlante Idrografico del Medio Evo Posseduto dal Prof. Tammar Luxoro*, Tip. del R. I. de' Sordo-Muti, Cenova, 1867.
- Doukas, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Ducas* (Ed. August Immanuel Bekker), Impensis Ed. Weberi, Bonn, 1834.
- Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks* (Ed. Harry J. Magoulias), Wayne State University Press, Detroit, 1975.
- Ersan, Mehmet, "XIII.-XIV. Yüzyıllarda Şap Ticareti ve Şebinkarahisar", *Şebinkarahisar I. Tarih ve Kültür Sempozyumu, Bildiriler (30 Haziran - 1 Temmuz 2000)*, İstanbul, 2000, s. 55-62.
- Evans, Allan (Ed.), *La pratica della mercatura*, Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1936.
- Fleet, Kate, *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Foss, Clive, David Winfield, *Byzantine Fortifications, An Introduction*, University of South Africa, Pretoria, 1986.
- Gautier Dalché, Patrick, "De Pétrarque à Raimondo Marliano : aux origines de la géographie historique", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 79, 2012, s. 161-191.

- Gautier Dalché, Patrick, “Les cartes marines comme source de réflexion géographique au XV<sup>e</sup> siècle”, *Maps and Travel in the Middle Ages and the Early Modern Period* (Ed. Ingrid Baumgärtner – Nirit Ben-Aryeh Debby – Katrin Kogman-Appel), De Gruyter, Berlin ve Boston, 2019, s. 165-188.
- Gelzer, Heinrich (Ed.), *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum*, Akademie der Wissenschaften, Münih, 1900.
- Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 2, Cosimo Classics, New York, 2008.
- Google Maps, <https://www.google.com/maps>
- Hilsdale, Cecily J., “The Imperial Image at the End of Exile: The Byzantine Embroidered Silk in Genoa and the Treaty of Nymphaion (1261)”, *Dumbarton Oaks Papers*, 64, 2010, s. 151-199.
- İbn-i Battuta, *The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325–1354*, 2 (Ed. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb), Cambridge University Press, Cambridge, 1962.
- Kahyaoglu, Mehmet, “Portolan Charts and Harbor Towns in Western Asia Minor towards the End of the Byzantine Empire”, *Trade in Byzantium, Papers from the Third International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium* (Ed. Paul Magdalino – Nevra Necipoğlu), Koç Üniversitesi ANAMED, İstanbul, 2016, s. 267-277.
- Kiprios, Georgios, *Georgii Cyprii Descriptio Orbis Romani* (Ed. Heinrich Gelzer), B.G. Teubner Verlag, Leipzig, 1890.
- Komnene, Anna, *The Alexiad* (Çev. Elizabeth A. S. Dawes), In Parentheses, Cambridge, Ontario, 2000.
- Kondyli, Fotini, “Lords at the End of the Empire: Negotiating Power in the Late Byzantine Frontiers (Fourteenth–Fifteenth Centuries)”, *Annual of the British School at Athens*, 112, 2017, s. 309-339.
- Kontogiannis, Nikos D., *Byzantine Fortifications: Protecting the Roman Empire in the East*, Pen & Sword Military, Yorkshire, Philadelphia, 2022.
- Kretschmer, Konrad, *Die Italienischen Portolane des Mittelalters: Ein Beitrag zur Geschichte der Kartographie und Nautik*, E. S. Mittler und Sohn, Berlin, 1909.
- La Marca, Antonio, “Eski ve Yeni Görünümüyle Aiolis Kymesi Arkeolojik Siti”, *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 36(3), 2015, ss. 113-134.
- La Marca, Antonio, “Kyme d’Eolide: dal paesaggio antico a quello moderno”, *Studi su Kyme eolica*, 6 (Ed. Antonio La Marca), Università della Calabria, Rende, 2017, s. 1-39.
- La Marca, Antonio, “La Trasformazione Dello Spazio Urbano Nell’area Centrale di Kyme Eolica, Aiolis Kyme’si Antik Kenti Merkezindeki Kentsel Alan Dönüşümü”, *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 38(2), 2017, s. 237-252.
- La Marca, Antonio, “Benvenuti a Kyme, La Cuma dell’Asia Minore”, *Archeologia Viva*, 2020/2, 2020, ss. 40-52.
- Lafli, Ergün, Maurizio Buora, Denys Pringle, “Four Frankish gravestones from medieval Ephesus”, *Anatolian Studies*, 71, 2021, s. 171-184.
- Laurent, Vitalien, *Le corpus des sceaux de l’Empire byzantin*, 5(1), CNRS, Paris, 1963.
- Lemerle, Paul, *L’Émirat d’Aydın, Byzance et l’Occident: Recherches sur “La geste d’Umur Pacha”*, Presses universitaires de France, Paris, 1957.
- Liagre-De Sturler, Leóne, *Les relations commerciales entre Gênes, la Belgique et l’Outremont, d’après les archives notariales génoises, 1320-1400*, Institut historique belge de Rome ve Academia Belgica, Roma ve Brüksel, 1969.
- Library of Congress, G5672.M4P5 13-- .P6, <https://www.loc.gov/item/2003630429/>
- Lisciandrelli, Pasquale, “Trattati e Negoziationsi Politiche della Repubblica di Genova (958-1797)”, *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, 1(75), 1960.
- Miller, Konrad, *Die Weltkarte des Castorius, gennant die Peutinger’sche Tafel in den farben des originals herausgegeben und eingeleitet*, Otto Maier, Ravensburg, 1888.
- Miller, William, *Essays on the Latin Orient*, Cambridge University Press, Cambridge, 1921.
- Müller-Wiener, Wolfgang, “Die Stadtbefestigungen von İzmir, Sığacık und Çandarlı”, *Istanbul Mitteilungen*, 12, 1962, s. 59-114.
- Müller-Wiener, Wolfgang, “Kuşadası und Yeni-Foça – Zwei italienische Gründungsstädte des Mittelsalters”, *Istanbul Mitteilungen*, 25, 1975, s. 399-420.
- National Library of Australia, YYef 2014-561, <https://nla.gov.au/nla.obj-233480935>

- Nesbitt, John W., Nicolas Oikonomides, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art: West, Northwest, and Central Asia Minor and the Orient*, 3, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 1996.
- Niketas Choniates, *O City of Byzantium: Annals of Niketas Choniates* (Çev. Harry J. Magoulias), Wayne State University Press, Detroit, 1984.
- Odo de Deuil, *De Profectione Ludovici VII in Orientem, The Journey of Louis VII to the East* (Çev. Virginia Gingerick Berry), Columbia University Press, New York, 1948.
- Origone, Sandra, *Bisanzio e Genova*, ECIG, Cenova, 1992.
- Origone, Sandra, "Realtà e celebrazione nella prospettiva delle relazioni tra Bisanzio e Genova", *Comuni e memoria storica. Alle origini del Comune di Genova, Atti della Società Ligure di Storia Patria, Nuova Serie*, 42(1), 2002, s. 551-582.
- Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi* (Çev. Fikret İşıltan), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1991.
- Özyiğit, Ömer, *Phokaia I – Kent Duvarları ve Restorasyonu*, Ege Yayınları, İstanbul, 2017.
- Pachymeres, Georgios, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Georgii Pachymeris, De Michaele et Andronico Palaeologis, Libri Tredecim*, 2 (Ed. August Immanuel Bekker), Impensis Ed. Weberi, Bonn, 1835.
- Parthey, Gustav (Ed.), *Hieroclis Synecdemus et notitiae Graecae episcopatum: Accedunt Nili Doxapatii notitia patriarchatum et locorum nomina immutata*, Friderici Nicolai, Berlin, 1866.
- Patitucci, Stella, Giovanni Uggeri, "Kyme eolica e il castello bizantino", *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti*, 72, 2001, s. 47-112.
- Penna, Dafni, *The Byzantine Imperial Acts to Venice, Pisa and Genoa, 10<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries: A Comparative Legal Study*, Eleven, Lahey, 2012.
- Pertz, Georg Heinrich, "Cafari et continuatorum Annales Ianuae a. 1099 – 1294", *Monumenta Germaniae Historica*, 18, 1863, s. 1-356.
- Pinder, Moritz, Gustav Parthey, *Ravennatis Anonymi Cosmographia et Gvidonis Geographica*, Friderici Nicolai (Gustav Parthey), Berlin, 1871.
- Pizzicolli, Ciriaco de', *Later Travels* (Ed. Edward W. Bodnar), Harvard University Press, Cambridge, 2003.
- Ragone, Giuseppe, "Il tempio di Apollo 'Gryneios' in Eolide. Testimonianze antiquarie, fonti antiche, elementi per la ricerca topografica", *Studi Ellenistici*, 3, 1990, s. 9-112.
- Roccatagliata, Ausilia, *Notai Genovesi in Oltremare – Atti Rogati a Pera e Mitilene*, 1-2, Università di Genova, Cenova, 1982.
- Rovere, Antonella, *Documenti della Maona di Chio (Secc. XIV – XVI)*, Atti della Società Ligure di Storia Patria, Cenova, 1979.
- Sağlam, Hasan Sercan, *Urban Palimpsest at Galata & An Architectural Inventory Study for the Genoese Colonial Territories in Asia Minor*, Basilmamış Doktora Tezi, Politecnico di Milano, 2018.
- Sağlam, Hasan Sercan, "Çeşme Kalesi'nin UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi İlgisindeki "Ceneviz" Dönemine Metodolojik Bir Yaklaşım", *Journal of Humanities and Tourism Research*, 11(3), 2021, s. 551-568.
- Sağlam, Hasan Sercan, "UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi Bağlamında Kuşadası Eleştirisi ve Var Olmamış Bir Ceneviz Kolonisi: Scalanova", *Kent Akademisi*, 15(2), 2022, s. 452-480.
- Sağlam, Hasan Sercan, "Identifying a late medieval maritime defense network: Tower of Büyük Maden Island, Tower of Mardalıç Island and Castle of Çandarlı", *European Journal of Post-Classical Archaeologies (PCA)*, 12, 2022, s. 265-290.
- Sauli, Lodovico, *Della Colonia dei Genovesi in Galata*, Giuseppe Bocca, Torino, 1831.
- Scalamonti, Francesco, *Vita Viri Clarissimi et Famosissimi Kyriaci Anconitani* (Ed. Charles Mitchell – Edward W. Bodnar), American Philosophical Society, Philadelphia, 1996.
- Seeliger, Martin, Anna Pint, Stefan Feuser, Svenja Riedesel, Nick Marriner, Peter Frenzel, Felix Pirson, Andreas Bolten, Helmut Brückner, "Elaia, Pergamon's maritime satellite: the rise and fall of an ancient harbour city shaped by shoreline migration", *Journal of Quaternary Science*, 34(3), 2019, s. 228-244.
- Setton, Kenneth Meyer, *The Papacy and the Levant, 1204–1571*, 1-2, American Philosophical Society, Philadelphia, 1997.
- Sinclair, Thomas, *Eastern Trade and the Mediterranean in the Middle Ages: Pegolotti's Ayas-Tabriz Itinerary and its Commercial Context*, Routledge, Abingdon & New York, 2020.
- Stauber, Josef, *Die Bucht von Adramytteion*, Dr. Rudolf Habelt, Bonn, 1996.
- Stringa, Paolo, *Genova e la Liguria nel Mediterraneo*, Sagep, Cenova, 1982; Evgeny Khvalkov, *The Colonies of Genoa in the Black Sea Region: Evolution and Transformation*, Routledge, Abingdon & New York, 2018.

Tomaschek, Wilhelm, “Zur Historischen Topographie Von Kleinasien Im Mittelalter”, *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschafte*, 124/8, 1891, VIII, s. 1-106.

Turan, Şerafettin, *Türkiye – İtalya İlişkileri I: Selçuklular'dan Bizans'ın Sona Erişine*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2000.

UNESCO, *Trading Posts and Fortifications on Genoese Trade Routes from the Mediterranean to the Black Sea*, 14/04/2020, <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/6468/>

Wright, Christopher, *The Gattilusio Lordships and the Aegean World, 1355-1462*, BRILL, Leiden ve Boston, 2014.

Yale University Library, Art Storage 1980 158, <https://collections.library.yale.edu/catalog/2005106>

Yavuzatmaca, Mercan, *A Study on the Building Techniques and Materials in the Late Antique and Byzantine Fortifications in Anatolia: Ancyra and Nicaea*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2016.

Yılmaz, Lale, “UNESCO Dünya Mirası Geçici Listesi’nde Ege Bölgesi Ceneviz Kaleleri”, *Journal of Humanities and Tourism Research*, 11(3), 2021, s. 577-596.

**EXTENDED ABSTRACT**

The Mediterranean, which covers a wide region from the Strait of Gibraltar to the Levant and the North Aegean, and the Black Sea that follows it, have been an area of interaction for many different cultures throughout history. In this vast territory spread over three continents, the commercial transportation routes along with the port cities have shown remarkable development and continuity until today. The advantages of maritime transport in terms of time and cost have made a significant difference compared to terrestrial transport networks. Sea transportation from the Mediterranean to the Black Sea coasts and on the islands has not only created busy trade routes from the early times, but also led to the emergence of cosmopolitan settlements. The commercial and demographic identities of the port cities are determined by the physical characteristics of the geography they are located in, as well as the underground and aboveground resources. The morphological diversity of the coasts also affected this process. In the context of trade and maritime transportation, some inevitable legal regulations and agreements, both regionally and between different regions, have also been important throughout history. Commercial relations that started through barter developed with the use of money, the differentiation of products and the ships that could make longer voyages in the open sea. As a result, a wide and multi-component trade network was formed, stretching from Spain to the East Mediterranean through Italy, North Africa and Anatolia.

Trade and maritime transportation along the Anatolian coasts in particular are not much different from the Mediterranean and the Black Sea in broad terms. By the end of the Middle Ages, the decreasing Byzantine domination on the Anatolian coasts and some commercial concessions granted in the same period had caused gradually increased the commercial activities of Italian maritime states such as Genoa, Venice and Pisa, which also continued with the Turks as the successor regional power. Moreover, even commercial colonies were established along the region in question. Concerning the West Anatolian coasts, especially the Genoese colonies came to the fore in the context of the commercial activities of Italians. In addition to contemporary chronicles, archival documents appear as primary sources on the Italian presence in West Anatolian cities and ports as of the Late Middle Ages, providing very detailed information on the granted concessions, traded goods, and the built environment of the cities. Furthermore, harbor cities of West Anatolia can be traced in chronological order basically through their geographical features with the help of portolans, which are detailed cartographic works prepared in the form of maps or just plain texts for sailors. On the other hand, the former Genoese colonies throughout Anatolia are still being addressed with new scientific research and are currently being evaluated in the context of the UNESCO World Heritage Tentative List since 2014.

However, in the literature as of the present day, there are still critical deficiencies in terms of localization of some cities and commercial ports mentioned in Late Middle Age archival documents and portolans, with present settlements or ruins. Brief interpretations and matchings in this case cannot go beyond speculation. Correspondingly, in this study, an alleged former Genoese colony called "Cristo", which is known to be a fortified settlement but its urban and architectural history remained obscure, has been reconsidered through archival records, and comparatively examined with the help of primary sources focused on portolans. Its traces are found in Genoese archival documents dated to the second half of the XIV<sup>th</sup> century, for about thirty years, and it was previously only superficially localized as Birgi (Middle Byzantine Christoupolis, later Pyrgion) of Ödemiş. According to the findings, the supposed Cristo former Genoese colony corresponded to Kyme (present-day Nemrut Harbor, Aliğa) that was called "Chrysonaea" by the Late Byzantine Period, though its status as a proper Genoese colony is actually uncertain. During the Turkish rule in West Anatolia, Cristo appeared as a fortified harbor that took over the predecessor Kyme / Chrysonaea urban infrastructure dating from the Hellenistic to the Middle Byzantine periods. It is understood that under the Genoese administrative and commercial domination starting from 1354, Kyme / Chrysonaea / Cristo served until the end of the XIV<sup>th</sup> century primarily for alum transportation and it was a relatively secondary commercial center in the region. Nevertheless, the Genoese frequented Cristo even earlier, for instance in 1353 and in the late XIII<sup>th</sup> century. Also, the Byzantine castle of Kyme / Chrysonaea / Cristo can be a part of the recent UNESCO listing mentioned above.

## Orta Aras Havzası Şehirlerinden Duvın'ın Orta Çağ Ticaretindeki Yerine Bir Bakış (V-XIII. Yüzyıllar)\*

Erhan ATEŞ<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Arş. Gör. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, DENİZLİ.

\* [eates@pau.edu.tr](mailto:eates@pau.edu.tr)

**Öz-** Duvın, Orta Çağ'da Güney Kafkasya'nın en önemli kentlerinden biriydi. Şehir uzun yıllar Ermeni, Sâsânî ve Müslüman idarecilerine merkezlik yapmıştı. Oldukça stratejik bir konuma sahip olan şehir, farklı milletten pek çok insanın yaşadığı kozmopolit bir yerdi. Duvın, Doğu-Batı arasında uzanan İpek Yolu'nun Kafkasya'daki en önemli güzergâhlarından birisiydi. Şehirden kuzeyde bulunan ülkelere ve güneydeki İslam memleketlerine doğru giden ticaret yolları da geçmekteydi. Burası bu dönemde ayrıca önemli ürünlerin üretilip ihraç edildiği bir merkezdi. Duvın'deki pazarlarda tüccarların dışarıdan getirdikleri mallardan başka yerli üretim mallar da satılmaktaydı. Şehirde çanak çömlek, cam, şarapçılık, balıkçılık ve metal işleme gibi sanayi kolları var olsa da en önemli sanayi kolu tekstil sanayi idi. Burada dokunan halı, kilim ve kumaşlar dünyaca meşhurdu ve oldukça rağbet görmekteydi. Bu kumaşların özelliği *Kırmız* denilen bir boya ile boyanmaları ve oldukça dayanıklı olmalarıdır. Duvın'de bir darphane ve sürekli para basma geleneği de vardı. Sikkeler bu dönemde şehrin ticari yaşamının canlılığına dair önemli ipuçları vermektedirler. Bu makale ile Duvın'ın ticari ve ekonomik geçmişi hakkında genel bir bilgi verecek, şehrin ticari ürünlerinin ve ihraç mallarının neler olduğunu ortaya koyacak ve en sonunda da buradan geçen ticaret yolları ile güzergâhlarını ifade ederek, Duvın'ın Orta Çağ ticaretindeki yerine ilişkin genel bir çerçeve çizmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler-** Duvın, Güney Kafkasya, Ekonomi, Ticaret Yolları.

### A Look at the Place of Dvin, One of the Middle Aras Basin Cities, in Medieval Trade (V-XIII<sup>th</sup> Centuries)

**Abstract-** Dvin was one of the most important cities in the South Caucasus in the Middle Ages. The city had been the center of Armenian, Sassanid and Muslim rulers for many years. The city, which had a very strategic location, was a cosmopolitan region with many people from different nationalities. Dvin was one of the most important routes of the Silk Road extending between East and West in the Caucasus. The trade roads leading to countries in the north and Islamic countries in the south also passed through the city. This was also a center where important products were produced and exported during this period. In the markets in Dvin, other than the goods brought by the traders from abroad, domestic products were also sold. Although there were industrial branches in the city such as pottery, glass, winemaking, fishing and metalworking, the most important industrial branch was the textile industry. The carpets, rugs and fabrics woven here were world famous and in high demand. The feature of these fabrics is that they are dyed with a dye called *Kırmız* and quite durable. Dvin also had a mint and a tradition of continuous coinage. Coins give important clues about the vitality of the commercial life of the city in this period. With this article, we will give general information about the commercial and economic history of Dvin, reveal the commercial products and export goods of the city and finally, by expressing the trade routes and routes passing through here, we will try to draw a general framework for place of Dvin in medieval trade.

**Keywords** – Dvin, South Caucasus, Economy, Trade Routes.

\* Bu makale Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih (Ortaçağ) Anabilim Dalı'nda 2022 yılında tarafımızdan yazılmış olan "Kuruluşundan Moğol İstilaslarına Kadar Duvın Şehri ve Çevresi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## Giriş

Duvin (Dvin, Debil), Orta Çağ'da Güney Kafkasya'nın en önemli merkezlerinden birisiydi. Şehrin kurucusu III. Khosrov Kotak'tı (330-338).<sup>1</sup> Duvin, batıya Aras Nehri'ne doğru akan Garni'nin (Azat) sol kıyısında yerleşti. Burası bugünkü Ermenistan'ın 40 km. güneyinde bulunmaktadır. Ermenistan'ın Sâsânî (226-651) idaresine geçmesinin ardından Duvin, bölgenin merkezi rolünü üstlenmişti. Bu dönemde bölge genellikle *marzban* denilen Pers bir vali tarafından idare edilmiştir. Duvin aynı zamanda Ermenilere dinî merkezlik yapmış ve burada toplanan çeşitli dinsel konsiller neticesinde Ermenilerin dinî tarihini derinden etkileyen önemli kararlar alınmıştır. Duvin bu dönemde kısa bir süreliğine Bizans (330-453) tarafından ele geçirilse de şehir 640'lı yıllardan itibaren Müslümanların kontrolüne girmiştir. Müslümanlar da Sâsânîler gibi burayı bölgenin idari merkezi yapmış ve *ostikan* (Ermenice'de vali; Arapça'da vali, emir vb. demek) adı verilen Müslüman valiler ile bölgeyi buradan idare etmişlerdir. İlerleyen süreçte bölgenin yönetim merkezi Berdea olsa da Duvin önemini muhafaza etmeyi başarmıştır. Duvin 893/894 yılında büyük bir depremle yıkılmış ve bu deprem neticesinde binlerce insan hayatını kaybetmiştir. Bagratuni Krallığı (885/6-1045) bunun ardından şehri kısa bir süreliğine ele geçirse de şehir bu dönemde çoğunlukla Sâcoğulları'nın (889-929) kontrolünde kalmış ve şehir iki taraf arasındaki savaşlar sırasında askerî bir üs hâline gelmiştir. Ermeniyeye bölgesi Bagratuni Krallığı döneminde ticari olarak en parlak devrini yaşamış,<sup>2</sup> Duvin de bundan nasibini almıştı. Günümüze kadar ayakta kalamayan ve zamanımıza sadece yıkıntıları ile bazı arkeolojik kalıntıları ulaşan Duvin, sahip olduğu bu özellikler sayesinde sadece idari değil ekonomik olarak da önemli bir merkez olmuştur.

### 1. Duvin'in Ticari ve Ekonomik Tarihine Genel Bir Bakış

Orta Çağ'da Duvin şehrinin önemi, sadece o dönemki siyasi statüsünden değil, aynı zamanda sahip olduğu ekonomik avantajlardan da kaynaklanmaktaydı.<sup>3</sup> Günümüzde Duvin'e bakan birisi, burasının geçmişte 100 bin civarında insana ev sahipliği yaptığını, ticaret merkezi olduğunu, kral ya da genel vali saraylarını (Darü'l-İmâre) bulundurduğunu tahmin bile edemez. Ancak önemli binaların harabeleri ile temellerinde yapılan son dönemlerdeki arkeolojik çalışmalar, bunların kesin kanıtlarını ortaya çıkartmıştır.<sup>4</sup> Ayrıca arkeologlar tarafından Duvin'de tespit edilen sikkeler de uluslararası ticaretin daima buranın ekonomik faaliyetlerinin önemli

bir kısmını teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Duvin şehrinde yapılan kazılar, hareketli bir şehir yaşamının var olduğunu göstermektedir.<sup>5</sup>

Arşakuniler (12-428) döneminde ticaret, Ktesiphon'dan başlayarak Ermenistan ve Karadeniz'e kadar uzanan yol boyunca gelişmiş ve tüccarlar ile zanaatkarlara, Roma ve İran topraklarında mal satma olanağı sağlanmıştı. Böylece Artaşat, Duvin ve Erzurum şehirleri; Hindistan, Gürcistan, İran ve Avrupa arasındaki başlıca ticaret merkezleri hâline gelmişlerdi. Duvin, Ermenistan'ın 387'de Roma ile Sâsânîler arasında paylaşılmasından sonra Sâsânîlerin elinde kalan Pers-Armenia bölgesinin başkenti ve önemli bir ticaret merkezi olmuştu. Şehir böylece daha bu dönemde tüccarların iş bağlantıları kurmak üzere toplandıkları bir yer hâline almıştı.<sup>6</sup> Duvin bu sayede hem ekonomik ve endüstriyel bir merkez olmuş, hem de uluslararası bir ticaret merkezine dönüşmüştü.<sup>7</sup> Bunda Ermenistan'ı kendi kervanları için geçit olarak kullanan Sâsânî tüccarlarının payı büyüktü. Burası, Anadolu, İran ve Kafkas ülkeleri arasında transit ticaret merkeziydi.<sup>8</sup> Bu nedenle Duvin daha bu dönemde, İran ve Orta Asya'dan gelen ticaret yollarının Konstantinopolis'e, Akdeniz'e, Trabzon'a ve Kuzey Kafkasya'ya giden yollarla buluştuğu bir kavşak konumundaydı.<sup>9</sup>

Bizans ile Sâsânîler arasında imzalanan Nvarsak Antlaşması'nı (484-485) müteakip nakhararlar ve kilise, Ermenistan'da imar faaliyetlerine girişmişti. Bu sırada savaşlarda zarar gören Duvin şehri de onarılmış ve burada bazı yeni düzenlemeler yapılmıştı. Barışın sağlanmasıyla birlikte Bizans'a ulaşan ticaret yollarının yeniden açılması, Ermenistan'ın iktisadi olarak bu dönemde yeniden zenginleşmeye başlamasını sağlamıştır.<sup>10</sup> Sâsânî hâkimiyeti devrinde ülkenin ekonomik yaşamı; şehirlerin büyümesine ve ticaret ile esnaf arasındaki ilişkilerin iyileşmesine paralel olarak kademeli bir şekilde ilerleme göstermiştir. Bu dönemde Ermeni, Yahudi, Arap, Süryani vb. tüccarlar buradan geçen ticaret yolları üzerinden ham ipek, baharat, ilaç, değerli taşlar ve diğer malların ticaretini yapmaktaydılar. Duvin'de bunlardan başka Hintli, Fars ve Gürcü tüccarlar da iş yapmışlar ve Bizanslı tüccarlarla mal ve eşya değiş tokuş etmişlerdi.<sup>11</sup> Duvin iç şehirlerden biri olsa da Hindistan, Gürcistan, İran ve Bizans İmparatorluğu'nun bazı bölgelerinden gelen ticaret mallarının merkezi olduğu için bu dönemde ülkedeki en önemli sanayi ve ticaret şehirlerinden birisi konumunda idi.<sup>12</sup>

Tarihçi Procopius (ö. 565) da VI. yüzyılda verdiği bilgilerle Duvin'in bu dönemde önemli bir ticaret merkezi olduğunu doğrulamaktadır:

<sup>1</sup> Moses Khorenats'i, *History of Armenians*, (trans. Robert W. Thomson), Harvard University Press, London, 1978, s.261; Kirakos, *Kirakos Gandzakets'i's History of Armenians*, (trans. Robert Bedrosian), New York, 1986, s.14; Step'anos Taronec, *The Universal History of Step'anos Taronec'i*, (trans. Tim Greenwood), Oxford University Press, Oxford, 2017, s.137-138; Khatchatur Mousheghian vd., *History and Coin Finds in Armenia, Coins from Duin, Capital of Armenia (4-13th c.) Inventory of Byzantine and Sasanian Coins in Armenia (6-7th c.)*, Moneta, Wetteren, 2000, s.7; M. Canard, "Dwin", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, v. II, Brill, Leiden, 1965, s.678; Nina G. Garsoian, "Dwin", *Dictionary of the Middle Ages*, v. 4, (ed. Joseph R. Strayer), Charles Scribner's Sons, New York, 1984, s.323; René Grousset, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, (çev. Sosi Dolanoğlu), Aras Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.126.

<sup>2</sup> Rouben Paul Adalian, "Dvin", *Historical Dictionary of Armenia*, The Scarecrow Press, Lanham, 2010, s.284-287; Robert H. Hewsen, *Armenia: A Historical Atlas*, Chicago, 2001, s.106; Ömer Subaşı, "Bizans İmparatorlarının Theodosiopolis ve Çevresindeki Faaliyetleri", *Turkish Studies*, 5/3, 2010, s.1835; Ömer Subaşı, "Arap Fethinden Selçuklu Hâkimiyetine Artvin", *Turkish Studies*, 7/3, 2012, s.2332.

<sup>3</sup> Garsoian, "Dwin", s.324.

<sup>4</sup> David Marshall Lang, *Armenia Cradle of Civilization*, Unwin Hyman, London, 1980, s.190.

<sup>5</sup> M. L. Chaumont, "Armenia and Iran, ii. The pre-Islamic Period", *Encyclopaedia Iranica*, v. II, Mazda Publishers, 1986, s.433; Adalian, "Dvin", s.287; Nina Garsoian, "The Arab Invasions and the Rise of the Bagratuni (640-

884)", *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, v. I, (ed. G. Hovannisian), Saint Martin's Press, New York, 1997, s.124.

<sup>6</sup> H. A. Manandian, "Trade and Trade Centers in Armenia in the Roman-Parthian and the Byzantine-Sâsânîd Periods", *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, (trans and ed. Nina G. Garsoian), Livranria Bertrand, Lisbon, 1965, s.87.

<sup>7</sup> Erich Kettenhofen, "Dvin", *Encyclopaedia Iranica*, v. VII, Mazda Publishers, California, 1996, s.617; Garsoian, "Dwin", s.324.

<sup>8</sup> Canard, "Dwin", s.678; George A. Bournoutian, *Ermeni Tarihi Ermeni Halkının Tarihine Kısa Bir Bakış*, (çev. Ender Abadoğlu, Ohannes Kılıçdağı), Aras Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.69; Ali İpek, "Kars'ın Orta Çağ Ticaretindeki Yerine Bir Bakış (IX-X. Asırlar)", *Prof. Dr. Erdoğan Merçil'e Armağan -75. Doğum Yılı, 50. Akademik Yılı-*, (ed. Emine Uymaz vd.), Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2013, s.287.

<sup>9</sup> Anna Ballian, "Jewelry from Dvin", *Armenia Art, Religion, And Trade in the Middle Ages*, (ed. Helen C. Evans), Metropolitan Museum of Art, New York, 2018, s.56

<sup>10</sup> Bournoutian, *Ermeni Tarihi*, s.66, 72.

<sup>11</sup> Vahan M. Kurkjian, *A History of Armenia*, Bibliotech Press, Stanford, 2012, s.138-139; Chaumont, "Armenia and Iran", s.433; "Dvin", <http://akunq.net/tr/?p=578> (12.02.2019, 13:45).

<sup>12</sup> Fayiz Necib İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye fi Ermeniyeye İbbane'l-fethi'l-İslami*, Daru Nubar, İskenderiye, 1988, s.53; Abdurrahman Muhammed el-Abd el-Gani, *Ermeniyeye ve Alakatuhas's-Siyasiyye bi-Küllü mine'l-Bizantiyyin ve'l-Müslimin 33-457 H/653-1064 M*, Müessesetü'l-Kuveyt li't-Tekaddümi'l-İlmi, Kuveyt, 1989, s.25.



“Şimdi Doubios (Duvin) her yönden mükemmel bir yerdir ve özellikle sağlıklı bir hava ve temiz bol suyla kutsanmıştır. Ve Erzurum’dan 8 günlük yolculuk mesafesindedir. Bu bölgede at binmek için uygun ovalar vardır ve çok kalabalık köyler birbirine çok yakın bir şekilde yerleşiktir ve pek çok tüccar işlerini buralarda yürütür. Hindistan’dan ve Gürcistan’ın çevre bölgelerinden ve neredeyse İran’ın her milletinden ve de bunların Roma hâkimiyetinde olanlarından bazıları mallarını getiriyorlar ve orada birbirleri ile alverişlerini sürdürüyorlardı.”<sup>13</sup> Procopius’un Duvin’i övmesi, buranın Hindistan ve Gürcistan’ın çevre bölgelerine, Bizans idaresi altındaki bazı yörelere ve İran’ın bütün kesimlerine ulaşan ticaretinin zenginliğine atfedilmektedir. Procopius tarafından burası bir geçiş güzergâhı olarak biliniyordu ve İran yoluyla Çin’den Bizans’a gelen kârlı ham ipek ticareti şehrin zenginliğini oldukça arttırmıştı.<sup>14</sup> Gerçekten de bu dönemde hem Artışat hem de Duvin’de ticareti yapılan malların en önemlisi Çin ipeği ve kumaşydı.<sup>15</sup>

Duvin, Ermeniyе’nin İslam hâkimiyeti altına girmesinin ardından da önemini sürdürmüştü ve Dört Halife devri boyunca Ermeniyе’nin kalbi olarak kalmıştır.<sup>16</sup> Duvin sikke basılan ilk Müslüman şehirlerinden birisidir.<sup>17</sup> İlk ve en büyük darphane Ermeniyе’de bizatihi Duvin’de bulunmaktaydı.<sup>18</sup> Emevîler devrinden itibaren bölgede sikke kestirilmesi ve en eski dirhemlerin 697-698’de bastırılması, Ermeniyе’nin ilk İslam fetihlerinden itibaren önemli bir iktisadi merkez olarak ön plana çıktığını göstermektedir.<sup>19</sup> Duvin’de 700-701 yılından 944-945 yılına<sup>20</sup> kadar sürekli bir para darp etme geleneği vardı.<sup>21</sup> İlk sikke, Ermeniyе adı verilen bir darphanede bastırılmış, diğerleri ise Duvin, Arrân, Gence ve Derbend’de kestirilmiştir. Ermeniyе yazılı sikkelerin bu dönemde Duvin’de darpedildiklerine şüphe yoktur.<sup>22</sup>

Müslüman fetihleri, VII. yüzyılın ortalarında Ermeniyе ticaretine çok ciddi bir darbe vurmuştu. Kara yollarının kapanmasına neden olan Bizanslar ile Müslümanlar arasındaki bölgesel savaşlar ve doğu veya güney Müslüman ticaretinin Akdeniz havzasına doğru yönelmesi gibi sebepler, İslam hâkimiyetinin ilk dönemlerinde ve özellikle VII. yüzyılın sonu ya da VIII. yüzyılda Ermeniyе ticaretinin düşmesine ve durgunlaşmasına sebebiyet vermiştir.<sup>23</sup> *Zuknin Kroniği*’nde de Emevîler döneminde Ermeniyе’nin uğradığı ekonomik tahribat şu şekilde ifade edilmektedir: “Bütün ülke; sayısız nüfusu, çok sayıda üzüm bağları, tahıl alanları ve her türde mükemmel ağaçlarıyla

kaydedilmekteydi. Bu dönemden itibaren orası boş oldu ve ülkede insan kalmadı.”<sup>24</sup>

Kafkasya, devlete büyük gelir ve ham madde sağlayan önemli ticaret ve ürün kaynaklarından birisiydi. Emevîler için vergi kaynağı olan bu bölge, Abbâsîler için potansiyeli yüksek ticaret ve ham madde merkezi idi. Bu yüzden, bu dönemde bölgedeki halklar ve devletlerle iyi geçinmeye özen göstermişlerdi.<sup>25</sup> Abbâsîler devrinde Berdea’nın bölgenin yeni idari merkezi olarak ön plana çıkmaya başlaması, Duvin’in siyasi ve ticari bakımdan önemini az da olsa azaltmıştı. Ancak bunun asıl nedenlerinden birisi ticaret yollarının değişmesidir.<sup>26</sup> Bu ticaret yollarının güzergâhları ve konaklama menzilleri hakkında İstahrî, İbn-i Havkal, Yâkubî vb. gibi İslam tarih ve coğrafyacılarının verdikleri bilgiler aşağıda detaylıca gösterilecektir. Ermeniyе üzerinden geçen ticaret yollarının kapalı ve Ermeniyе şehirlerinin düşüşte olduğu dönemde, hilafetin zayıflaması ve IX. asrın sonlarında yerel devletlerin kurulması nedeniyle, uluslararası ticari ilişkiler kuzeye kaymış ve ticarete öncülük Kuzey Kafkasya şehirleri tarafından oynanmaya başlanmıştı.<sup>27</sup> Müslüman fetihleri sonrasında, Arrân üzerinden geçmekte olan ticaret yollarının kavşak noktasında Berdea yer almaktaydı. Bu yollar dönemin en büyük Kafkas şehirlerini, diğer ticaret merkezleri Bâbü’l-Ebvâb, Tiflis, Duvin, Erdebil ile birleştiriyor ve buralardan geçtikten sonra diğer kuzey ve doğu ülkeleri ile bağlantı kuruyordu. Hilafetin ticaretini açtığı bu yeni ticaret yolları üzerinden yapması nedeniyle, bu dönemde Ermeniyе şehirlerine oranla Berdea, Gence, Şemkir, Derbend, Erdebil, Şabran gibi şehirler uluslararası ticarete daha mühim bir rol oynamaya başlamışlardı.<sup>28</sup> Tiflis ve Berdea gibi kuzey şehirleri, Kafkas ötesindeki Hazarlar ve Slavlarla yaptıkları ticaretle zenginleşmeye devam ederlerken, Ermeniyе’deki Duvin, Nahçıvan, Erciş ve Erzurum gibi şehirler ticaret merkezinden ziyade Müslümanların askerî garnizonları hâline dönüşmüşlerdi.<sup>29</sup> İslam hâkimiyeti sırasında yinelenen isyanlar ve savaşlarla zarar gören bu şehirler, bu defa bu şekilde önem kazanmışlardı. Buralar, İslam yönetiminin idari ve askerî merkezleri hâline gelmiş ve çoğu kısımları Araplarla iskân edilmişti.<sup>30</sup> Müslümanlar bölgedeki yollara, ticari öneminden ziyade askerî çıkarlarına olan faydasından dolayı kıymet vermekteydiler. Bu yüzden bölgedeki başlıca yollarını, oradaki İslam hâkimiyetinin dayanak noktası olan Duvin şehrine bağlamışlardı.<sup>31</sup>

Ermeniyе’deki yaşam şekli IX-X. yüzyıllarda memnuniyet verici bir gelişim göstermiş ve sosyal refah yeniden yükselişe geçmişti.<sup>32</sup> Duvin

<sup>13</sup> Procopius, *History of the Wars*, (trans. H. B. Dewig), I, Harvard University Press, London, 1914, s.479; Manandian, “Byzantine-Sāsânîd Periods”, s.81; Chaumont, “Armenia and Iran”, s.433; Kurkjian, *A History of Armenia*, s.138-139; Garsoian, “Dwin”, s.324; İskender, *el-Hayatü’l-Iktisadiyye*, s.53.

<sup>14</sup> Nina N. Garsoian, “Frontier-Frontiers? Transcaucasia and Eastern Anatolia in the Pre-Islamic Period”, *Studies on the Formation of Christian Armenia*, Ashgate Publishing Ltd., Farnham, 2010, s.333; Manandian, “Byzantine-Sāsânîd Periods”, s.81; Garsoian, “Dwin”, s.324.

<sup>15</sup> Manandian, “Byzantine-Sāsânîd Periods”, s.81; Adele La Barre Starensier, *An Art Historical Study of The Byzantine Silk Road*, Unpublished Doctoral Thesis, Columbia University, Graduate School of Arts and Sciences, 1982, s.72.

<sup>16</sup> M. Streck, “Dvin”, *IA*, c. 3, MEB, İstanbul, 1977, s.683.

<sup>17</sup> Səməd Sərdariniya, *İrəvan Məsəlman Səkinli Vilayət Olmuşdur*, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı, 2014, s.22.

<sup>18</sup> Dickran Karnick Kouymjian, *A Numismatic History of Southern Caucasia and Adharbayjan Based on the Islamic Coinage of the 5th/11th to the 7th/13th Centuries*, Unpublished PhD Thesis, Columbia University, Faculty of Philosophy, Columbia, 1969, s.104-105.

<sup>19</sup> Nebi Gümüş, “İslâm Tarihi Kaynaklarında Ermeniler”, *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, c. 1, (ed. Metin Hülâgü vd.), TTK, Ankara, 2014, s.221.

<sup>20</sup> Garsoian bu tarihi 941-942 olarak vermiştir. bkz. Garsoian, “Dwin”, s.324.

<sup>21</sup> Kouymjian, *A Numismatic History*, s.104; İskender, *el-Hayatü’l-Iktisadiyye*, s.39.

<sup>22</sup> Mousheghian vd., *History and Coin*, s.30.

<sup>23</sup> Nina Garsoian, “Trade, Armenian”, *Dictionary of the Middle Ages*, v. 12, (ed. Joseph R. Strayer), Charles Scribner’s Sons, New York, 1989, s.97.

<sup>24</sup> *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV A.D. 488-775*, (trans. Amir Harrak), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1999, s.150; A. Manandian, “The Commercial Importance of Armenia in the Period of the Arab Caliphate and the Bagratid Kingdom”, *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, (trans and ed. Nina G. Garsoian), Livraria Bertrand, Lisbon, 1965, s.130.

<sup>25</sup> Mehmet Coğ, *VII-X. Yüzyıllarda Güney Kafkasya ve Müslüman Araplar*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2018, s.103-104; Mehmet Coğ, “İslam İdaresinde Ermeniler”, *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, c. 2, (ed. Metin Hülâgü vd.), TTK, Ankara, 2014, s.42.

<sup>26</sup> Beşir Mustafayev, “Orta Çağ Kafkas Ticaret Yollarında Arran ve Berde’nin Konumu”, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/2, 2018, s.33.

<sup>27</sup> Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.136; M. X. Şarıflı, *IX. Əsrin İkinci Yarısı-XI. Əsrlərdə Azərbaycan Feodal Dövlətləri*, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı, 2013, s.384.

<sup>28</sup> Ziya Bünyadov, *Azərbaycan VII-IX əsrlərdə*, Şərq-Qərb, Bakı, 2007, s.192; Mehmet Özmenli, “Orta Çağ’da Bir Uygurluk Kenti Berde (Berza’a)”, *Zeitschrift für die Welt der Türken*, 6/2, 2014, s.164.

<sup>29</sup> Garsoian, “Trade, Armenian”, s.97.

<sup>30</sup> Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.133.

<sup>31</sup> M. Streck, “Ermeniyе”, *IA*, c. IV, MEB, Eskişehir, 1997, s.324.

<sup>32</sup> Kurkjian, *A History of Armenia*, s.166.

ile Ani'nin gelişimi; halifelik idaresi altındaki imparatorluğun gidişatı, ticaret yolları ve Müslümanlar ile Bizans arasındaki savaşlar tarafından belirlenmekteydi. IX. yüzyılın ikinci yarısında Ermeniy'e de Abbâsî Halifeliği idaresinin sona ermesi, ülkenin tam bağımsızlığını hedefleyen çabalara ivme kazandırmıştı. Artık hilafete vergi ödenmemesi bölgedeki ekonomik gelişmelere katkı sağlamıştı. Ülkedeki siyasi istikrar ve büyük güçlerle iyi ilişkiler; Ermeniy'e ekonomisini, bölgesel ve uluslararası ticaret ve finansal ağlar ile bütünleştirerek ticari ilişkilere teşvik etmişti. Bu dönemde Bizans'la, Abbâsîlerle ve Uzak Doğu ile ticari ilişkiler önemli ölçüde gelişmiş ve bölgedeki ekonomik büyüme hızlı bir şehirleşmeye yol açmıştı. Bu dönemde Bizans ile Müslümanlar arasında tekrar şiddetlenen silahlı çatışma nedeniyle, Mezopotamya ve Suriye üzerinden ticari geçiş yapılamaz olmuş, bu da Ermeniy'e bölgesine yaramıştı. İki taraf arasındaki doğrudan ticaretin bu şekilde aksamaması, Ani Bagratuni Krallığı'nın Irak ve Karadeniz arasındaki iletişimde bir aracı role bürünmesini sağlamıştır. Bu süreçte ayrıca Arap, İran, Kafkasya topraklarındaki ve Karadeniz kıyılarındaki şehirler ile Ani, Kars, Duvın gibi büyük şehirleri birbirine bağlayan yeni yollar inşa edilmiştir. Bölge bu sayede doğu-batı arasındaki ticaretin ana güzergâhı hâline gelmiş ve tüccarlarına Bizans İmparatorluğu, Arabistan, İran, Orta Asya, Hindistan ve Çin gibi pek çok ülkede ticari temsilci bulundurma fırsatı vermişti. Ani, Duvın, Nahçıvan, Kars, Van, Amîd, Vostan, Malazgirt, Bitlis, Ahlat, Erciş, Erzurum ve Erzen gibi pek çok Ermeniy'e şehri; önemli sanayi, ticaret ve kültür merkezleri hâline gelmişlerdir.<sup>33</sup>

Bagratuniler devrinde krallık, ticarete büyük adımlar atmış ve gelişmişti. Ermeniy'e halkı bundan büyük fayda sağlamıştı.<sup>34</sup> Ermeniy'e'nin elverişli coğrafyası böylece IX. yüzyılın ikinci yarısında yolların yeniden açılması ve politik istikrarın oluşmasının da yardımıyla tekrar hızlı bir canlanmaya olanak sağlamıştı. Bu nedenle Bagratuni Krallığı devri; hem Ermeni hem de İstahri, İbn-i Havkal, Mukaddesî gibi Müslüman müellifleri tarafından övülen parlak ticari ve endüstriyel gelişmelerin meydana geldiği en refah dönemlerden biri olmuştur.<sup>35</sup> IX ile XI. yüzyıllar arasında bu geleneksel toplumun maddi seviyesini yükselterek derinlemesine dönüştüren büyük değişiklikler de meydana gelmiştir. Müslümanların bu dönemde uyguladıkları vergi politikaları Ermeniy'e halkının sosyal ve ekonomik yaşantılarında büyük değişikliklere yol açmıştı. Halk eskiden kendisine yetecek kadar üretim yaparken, artık tanıdıkları yeni pazarlara ve müşterilere de ürün satmak için aşağıda göreceğimiz ziraat ve ticaret ürünlerinin üretimini arttırmışlardı. Ermeniy'e'nin ticareti böylece dışarıya açılmış ve Müslümanların sundukları imkânlardan en iyi şekilde faydalanmışlardı. Bu durum Kafkasya'da güçlü ve zengin bir şehir hayatı meydana getirdiği gibi,

önceden var olmayan yeni şehirlerin de ortaya çıkmasını sağlamıştı. Ermeniy'e şehirleri X. yüzyılda önemli miktardaki yerel üretimin yanında, uluslararası ticaretin canlanmasının da bir sonucu olarak gelişmiştir. Ticari canlanma, çoğu ana ticaret yolu üzerinde olan şehir ve kasabaların büyümesine katkı sağlamıştır. Bagratuniler devri Ermeniy'e şehirleri, askerî karakterlerine ve hisarlar tarafından kuşatılmalarına rağmen ekonomik merkez durumundaydılar.<sup>36</sup>

X. yüzyılda Ermeniy'e'de ticaret oldukça geliştiği gibi para basma politikası da bu dönemde devam etmişti.<sup>37</sup> Bu dönemde Bagratuni krallarının kendi paralarının olmaması sebebiyle Müslüman ve Bizans para birimlerinin bölge piyasasındaki dolaşımı oldukça fazlaydı.<sup>38</sup> Bundan dolayı Gence, Duvın ve Nahçıvan emirlikleri oldukça yoğun bir şekilde İslami sikkeler kullanmışlardı. Biz burada altın ve gümüş yüzlerce ve binlerce sikke gömüsü bulmaktayız.<sup>39</sup> İstahri<sup>40</sup> ile İbn-i Havkal<sup>41</sup> bu dönemde Azerbaycan, Arrân ve Ermeniy'e'nin paralarının tümüyle altın ve gümüş olduğunu bildiren bu doğrulamaktadırlar. Bu durum ülkenin o sıradaki ekonomisinin gücüne ve nüfusunun aşırı zengin olduğuna işaret etmektedir.<sup>42</sup> Duvın ve Ani kazıları da buralarda önemli miktarda tüccar ve zanaatkârın varlığını doğrulayan büyük iş yeri bölgelerinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu lüks eşyaların ihracatı ve Ermeniy'e halkının uluslararası ticaretteki rolü, kentlerin evrimini giderek daha çok hızlandıran ve X. yüzyıl ile XI. yüzyıl başında ülkenin gözle görünür refahına katkıda bulunan yerel endüstrilerin gelişimini kolaylıkla açıklamaktadır.<sup>43</sup>

X. yüzyıl ile XI. Yüzyılın başlarında meydana gelen barış ve bolluk dönemine ilişkin pek çok başka gösterge daha vardır. Kronik yazarı Asogik şunları söylemektedir: “*I. Smbat (890-913) ve babasının hâkimiyeti devrinde topraklarımızda her yere barış hâkim oldu ve peygamberin deyişiyle her biri kendi evinde rahatça oturdu. Tarlalar yerleşim yeri oldu ve yerleşim yerleri zenginlik ve nüfusta şehir oldu, öyle ki çobanlar bile ipek kıyafetler içerisinde görünmeye başladılar.*”<sup>44</sup> Onun genel iyimserliği diğer tarihçiler tarafından da paylaşılmaktadır. Katolikos Hovhannes: “... *Bu dönemde herkes, kendisine miras kalan mülklerde ikâmet etti ve uygun toprağa sahip olduktan sonra onlar üzüm bağlarına hareket ettiler ve zeytin ağaçları ile bahçeler kurdular. Dikenli bitkiler içerisindeki arazileri pullukla sürdüler ve yüz katı hasat topladılar. Dağlar koyun ve sığır sürüleri çoğaldığından bayram ettiler. Yağma akınlarından kendisini güvende hisseden bizim baş nakhararımız izole edilmiş yerlerde, köylerde ve yerleşim yerlerinde taş kuliseler inşa etti ve onları yoğun bir şekilde beyaz kireç badanayla kapladı.*”<sup>45</sup> İstahri de bu refah ve bolluk dönemine ilişkin olarak, “... *işte bu ülkelerde fiyat ucuzdur. Bazı yerlerde bir koyun 2 dirhem, bazı yerlerde 2 ya da 3 kilo bal 1*

<sup>33</sup> Kurkjian, *A History of Armenia*, s.166-167; Simon Payaslian, *The History of Armenia from the Origins to the Present*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, s.62; Edib Seyyid, *Erminiyye fi't-Tarihi'l-Arabi*, Matbaatü'l-Hadise, Halep, 1972, 199; K. E. Estarcıyan, *Tarihü'l-Ümmeti'l-Erminiyye*, Matbaatü'l-Cedide, Musul, 1951, s.201; V. Minorsky, *Studies in Caucasian History I. New Light on the Shaddâdids of Ganja, II. The Shaddâdids of Ani, III. Prehistory of Saladin*, Taylor's Foreign Press, London, 1953, s.104.

<sup>34</sup> Estarcıyan, a.g.e., s.201.

<sup>35</sup> İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, (çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2014, s.268; Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsîm)*, (çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2015, s.394; İstahri, *Ülkelerin Yolları*, (çev. Murat Ağan), Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2015, s.179-182; Garsoian, “Trade, Armenian”, s.97.

<sup>36</sup> Nina Garsoian, “The Independent Kingdoms of Medieval Armenia”, *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, v. I, (ed. Richard G. Hovannisian), Saint Martin's Press, New York, 1997, s.178; Bayram Arif Köse, “İlk Müslüman Hâkimiyetinden Abbâsîlere Müslümanların Güney Kafkasya Politikasına Etki Eden İç ve Dış Gelişmeler”, *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, c.2, 2017, s.337.

<sup>37</sup> Garsoian, “Medieval Armenia”, s.181.

<sup>38</sup> Sirarpie Der Nersessian, “Armenia in the Tenth and Eleventh Centuries”, *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*,

*Oxford-5-10 September 1966*, (ed. J. M. Hussey, D. Obolensky, S. Runciman), Oxford University Press, London, 1967, s.428.

<sup>39</sup> Alexander Akopyan, “Monetary Circulation in the Christian Armenian States of the Bagratid Era (750-1064)”, *State Hermitage*, 2016, s.5.

<sup>40</sup> İstahri, *Ülkelerin Yolları*, s.181; Koyuncu, “İrminiyye”, s.231.

<sup>41</sup> İbn Havkal, *İslâm Coğrafyası*, s.271-272; Gümüş, “Ermeniler”, s.221; Streck, “Ermeniy'e”, s.323; İpek, “Kars”, s.289; İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.39; Mevlüt Koyuncu, “İslam Coğrafyacılarına Göre İrminiyye”, *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, c. 1, (ed. Metin Hülagü vd.), Ankara, 2014, s.231.

<sup>42</sup> İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.39.

<sup>43</sup> Garsoian, “Trade, Armenian”, s.98; Gerard Dedeyan, *Ermeni Halkının Tarihi*, (çev. Şule Çiltas), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007, s.230-232.

<sup>44</sup> Taronec, *The Universal History*, s.214; Charles Allen Burney-D. M. Lang, “Armenia and Georgia—History and Institutions”, *The Peoples of the Hills Ancient Ararat and Caucasus*, London, 1971, s.209; Bayram Arif Köse, *Sâcoğulları ve Güney Kafkasya 276-317/889-929*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.163-164; Lang, *Armenia*, s.188.

<sup>45</sup> Yovhannes Draxanakertci, *History of Armenia*, (trans. Grigor H. Maksoudian), Atlanta-Georgia, 1987, s.158; Burney-Lang, “Armenia and Georgia”, s.209.

*dirhemdir. Bereketli topraklardır. Öyle ki görmeyenler anlatılanları kabul etmeyip, inkâr ederler*" demektir.<sup>46</sup>

Duvin, IX. yüzyılın ikinci yarısında büyük bir deprem tarafından yıkılsa da daha sonra toparlanarak X. yüzyıl boyunca büyümüştü. Şehir yeniden inşa edildikten sonra, konumu sayesinde Bagratuniler devrinde transit geçişinde önemli bir nokta olmaya devam etmiştir.<sup>47</sup> Ancak bu dönemde Ani'nin yükselişi, Duvin ekonomisi ve ticareti üzerinde olumsuz bir etki yaratmıştı. Kral III. Aşot (952-977), dönemin bu gelişen ticaretinden payını almak için Trabzon ile İran arasındaki kervanların yönünü, daha önceleri gittikleri Duvin yolu yerine çok daha kısa mesafedeki yeni başkent Ani'ye çevirmeyi başarmıştı. Ticaret kervanları artık Nahçıvan-Duvin ticaret yolu yerine, daha güvenli koşulları olan Ani yolunu tercih etmeye başlamışlardı. Böylece Ani önemli bir şehir hâlini almıştı.<sup>48</sup> Ancak Bagratuniler yeni başkentleri Ani'nin gelişimi için büyük kaynaklar harcamalarına ve Ermeniy'e'nin tamamında yürütülen uluslararası ticaretin büyük kısmını ellerinde tutmalarına rağmen, Duvin'in sahip olduğu fevkalade mevki finansal kapasitesini korumasını sağlamıştır. X. yüzyılın sonlarına ve hatta XI. yüzyıla kadar bile Duvin'in yeri tam olarak Bagratunilerin yeni merkezi Ani tarafından alınmamıştı. Bu yüzden Duvin, X. yüzyılın sonuna kadar Ermeniy'e'nin en önemli üretim ve ticaret merkezi olarak pozisyonunu korumayı başarmış ve büyük bir şehir olarak kalmıştı. Duvin stratejik ve ekonomik öneminden dolayı bölgedeki rakip güçlerin hedefi hâline gelmiş ve şehir bu dönemde belirli aralıklarla sürekli el değiştirmiştir.<sup>49</sup> Duvin bu devirde Bagratuni krallarından çok, çeşitli Müslüman emirler tarafından idare edilmiştir.<sup>50</sup>

Duvin, Ani, Erzurum ve Malazgirt gibi kentler; uluslararası ticaretin Haçlıların doğusuna kaymasına ve göçebe yaşam kalıntılarının hâlâ devam etmesine karşın XII. yüzyılın ikinci yarısında önemli rol oynamaya devam etmişlerdi.<sup>51</sup> XIII. yüzyılın ilk yarısında Kraliçe Tamara'ya tabi Zakaryanlar Hanedanı'nın hâkimiyeti döneminde; Ani, Duvin, Kars, Nahçıvan ile diğer önemli ticaret şehirlerinde kültürel yaşamda önemli gelişmeler ve büyük inşa faaliyetleri gözlemlenmektedir. Duvin, politik kaos ve tekrarlanan yağmalara rağmen XIII. yüzyıla kadar gelişimini devam ettirmeyi başarmıştı. Zakaryanlar döneminde, Moğol istilaları başlayana kadar yapılan kayda değer inşaat faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan bir refah patlaması yaşanmıştı. Bölge şehirlerinde gerçekleşen bu yeni gelişim döneminin, Trabzon'un ve diğer Karadeniz sahillerinin uluslararası ticarete geliştiği devre tekabül etmesi çok ilginçtir. Dolayısıyla, yaşanan bu kültürel ve maddi gelişimlerin büyük ölçüde dış ticaretten etkilendiğini düşünebiliriz. Zakaryanlar, Kuzeydoğu Ermeniy'e'nin ekonomisini geliştirmeye çalışmışlardı. Böylece Duvin, Ani ile Erivan şehirleri daha da gelişmeye ve önemli bölgesel ticaret merkezleri hâline gelmeye başlamışlardı. Bu dönemde tarımsal ve zanaat üretimi güçlü bir şekilde artmıştı.<sup>52</sup> Duvin'de Tamara'nın sikkelerinden oluşan pek çok sikke gömüsü de bulunmuştur. Kazılarda Tamara'nın sikkeleri çoğunlukta olsa da nadiren IV.

Giorgi'nin (1213-1223) ve Rusudan'ın (1223-1247) sikkelerine de rastlanmaktadır. Bronz sikkeler XII-XIII. yüzyıllar süresince tekrar bollaşmaktadır. Ancak bu bolluk Duvin'in zenginliğinin bir kanıtı değildir. Şehir XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Moğol orduları tarafından kesin bir şekilde yıkılmıştır. Duvin'in yıkımının tek sonucu XII-XIII. yüzyıllardaki bronz sikke bolluğudur. Duvin sakinleri; dükkânlarının, evlerinin, surlarının yıkılmasıyla küçük sikkelerini kaybetmişler ve onlara sahip çıkamamışlardı.<sup>53</sup> Duvin'deki kazılarda yaklaşık 400 tane İlhanlı bakır sikkesi de bulunmuştur.<sup>54</sup>

## 2. Duvin'deki Sanayi Kolları ve Ticari Ürünler

### 2.1. Sanayi Kolları

İslam tarih ve coğrafyacılarının verdikleri bilgiler ile arkeolojik kazılar, bölgede yürütülen ekonomik faaliyetlerin yanında, ticaret ürünleri hakkında da önemli bilgiler vermişlerdir. Dönemin ticari alışverişinde Kafkasya sadece pasif bir rol oynamıyordu. Pers-Armenia bölgesi sadece bir geçiş bölgesi değildi, aynı zamanda kendi topraklarında da önemli kaynaklara sahipti. Bölge kendi mallarını dünya piyasasına sevk ediyor ve bunları diğer ülkelerin malları ile takas ediyordu. Duvin bölgedeki ekonomik yaşamın ana merkeziydi. Arkeolojik kalıntılar ile arkeobotanik ve arkeozoolojik buluntuların karşılaştırmalı analizi, şehrin çevresindeki toprakların ekonomik aktivitesinin başlıca alanlarını ortaya çıkarmaktadır.<sup>55</sup>

Arkeolojik çalışmalar Duvin'in bu dönemdeki ekonomik canlılığını gözler önüne sermektedir.<sup>56</sup> Duvin'in V-VIII. yüzyıla ilişkin arkeolojik verileri kayda değer bir biçimde özgündür. Bu veriler, Ermeniy'e'nin komşuları ile özellikle de Kafkasya, İran, Mezopotamya ve Bizans İmparatorluğu'yla kurduğu ticari-kültürel ilişkileri aydınlatmaktadır. Duvin kazıları, Erken Orta Çağ'larda (IV-VIII. yüzyıllar) madde üretimi ile kültürün (çok yavaş olmasına rağmen) belirli bir ilerleme ve değişim gösterdiğine işaret etmektedir.<sup>57</sup> Ani ve Duvin'de yapılan kazılar; Bizans, Mısır, İran, Irak ve Suriye'den yapılan ithalatın yanında yerel üretimin de var olduğunu gösteren çömlekçi, demirci, kazancı, kuyumcu, çanak çömlek, cam, tabakçı ve çiftçi atölyelerinin yer aldığı çevre mahalleleri ortaya çıkartmıştır. Ustalar burada loncalar hâlinde bir araya geliyor ve uzmanlıklarına (semerciler, kazancılar) göre sokaklara dağılıyorlardı.<sup>58</sup>

Arkeolojik kazılarda Duvin tepesinin meskün ev komplekslerinde şunlar keşfedilmiştir: Gıda işleme araçları (bıçak, değirmen, havan, sürahi, güğüm, süt kabı, arpa yalağı, fırın ve ocak); gıdaların saklanması ve taşınması için kaplar (tencere, kavanoz, şişe, buradaki önemli miktardaki odun külünü de hesaba katarsak bu kapların arasında muhtemelen meyve ve sebzeler için ahşap kutuların var

<sup>46</sup> İstahri, *Ülkelerin Yolları*, s.180; Ahmet Canbek, *Kafkasya'nın Ticaret Tarihi -Eski Çağlardan XVII. Yüzyıla Kadar-*, İstanbul, 1978, s.37-38.

<sup>47</sup> Manandian, "Bagratid Kingdom", s.143; Lang, *Armenia*, s.180; Köse, Sâcoğulları, s.382d; Adalian, "Dvin", s.288; Garsoian, "Medieval Armenia", s.178-179; İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.53.

<sup>48</sup> İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.56-57; Fayiz Necib İskender, *Ermeniyeye beyne'l-Bizantiyyin ve'l-Etrakü's-Selacika*, Dârü'l-Fikri'l-Câmii, İskenderiye, 1983, s.129; Ali İpek, "Orta Çağ'da Önemli Bir Ticaret Merkezi Ani", *XV. Türk Tarih Kongresi (11-15 Eylül 2006)*, c. III, TTK, Ankara, 2010, s.701; Aram Ter-Ghevondyan, *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, (trans. Nina G. Garsoian), Livraria Bertrand, Lisbon, 1976, s.142-143; İsmet Parmaksızoğlu, "Bagratlılar", *Türk Ansiklopedisi*, c. V, MEB, İstanbul, 1967, s.42.

<sup>49</sup> Adalian, "Dvin", s.288; Garsoian, "Medieval Armenia", s.178-179.

<sup>50</sup> Garsoian, "Medieval Armenia", s.181.

<sup>51</sup> Dedeyan, *Ermeni Halkının*, s.293.

<sup>52</sup> *History of Medieval Armenia*, ed. Yevgenya Ghalumyan, Armen Gabrielyan, Lusya Manukyan, Quantum College, Yerevan, 2016, s.65.

<sup>53</sup> Mousheghian vd., *History and Coin*, s.25.

<sup>54</sup> Kouymjian, *A Numismatic History*, s.408.

<sup>55</sup> Chaumont, "Armenia and Iran", s.433; Ter-Ghevondyan, *The Arab Emirates*, s.137; G. G. Kocharian, "Archaeological Survey of Dvin of the Classical and Early Medieval Periods", *Fundamental Armenology*, (trans. S. E. Chraghyan), II, 2015, s.210; İpek, "Kars", s.288; Nersessian, "Armenia", s.428; Canbek, *Kafkasya'nın*, s.34; el-Abd el-Gani, *Ermeniyeye*, s.24.

<sup>56</sup> Dedeyan, *Ermeni Halkının*, s.211.

<sup>57</sup> A. A., Kalantarian, *Material Culture of Dvin, 4th-8th Centuries*, Yerevan, 1970, s.62.

<sup>58</sup> Garsoian, "Trade, Armenian", s.98; Dedeyan, *Ermeni Halkının*, s.232, 294; Ballian, "Jewelry from Dvin", s.56.

olduğunu da tahmin edebiliriz); yiyecek ambarı;<sup>59</sup> çanak çömlek üretim araçları (çömlekçi çarkları, hadde tezgâhı). Bunların varlığı kendi ev aletlerinin üretimini yaptıklarını kanıtlamaktadır. Böyle büyük toprak kaplar, resmi tören kapları olarak kullanılırdı ve Duvin, Armavir, Anberd, Garni, Teghenyats Manastırı vb. Orta Çağ Ermeni bölgelerinde yaygındı. Ayrıca çiftlik hayvanı ahır (düz parke taşlarıyla döşenmiş bir oda, çok sayıda evcil hayvan kemiği) da bulunmuştur. Burada ve tepenin eteğinde keşfedilen çeşitli arkeolojik buluntuların incelenmesi, kullanılan başlıca tarım ürünleri arasında yer alan tahıllar, süt ürünleri, et, şarap ve bitkisel yağlar gibi çeşitli mamulleri ortaya çıkartmaktadır.<sup>60</sup> Duvin'deki kazıların sonucunda çıkarılan ürünler genel olarak iki gruba ayrılmaktadır: İlki seramikler, diğeri metal eşyalar. İlki içerisinde sıradan çanak çömlekler, cilalı kil tabaklar, porselen vb. bulunmaktadır. İkinci gruptaki metal eşyalar içerisinde ise saban demirleri, kürekler, balta, keser ve buna benzer sayısız obje vardır.<sup>61</sup>

### 2.1.1. Toprak Eşya Sanayi

Duvin'de bulunan V-VIII. yüzyıllara ait toprak işi eşyalar da kabaca iki gruba ayrılmaktadır. Bunlar inşaat için olanlar ve evsel kullanım için olanlardır. Özellikle ilki Duvin'de boldur. Özgün bir şekilde tasarlanmış pişmiş briketler ve kerpicin bolluğu, çok çeşitli su şebekeleri ve döşemeler, Duvin'in Orta Çağ'ın başlarına kadar yaptığı üretimle çevre bölgeleri besleyen büyük bir üretim merkezi olarak kullanıldığını kanıtlamaktadır. Antik devirlerde ortaya çıkan kiremit pişirme, V-VII. yüzyıllar sırasında yoğun miktarda üretilmiştir. Duvin'in abidevi yapıları çoğunlukla kiremit çatılıydı. Kiremitler genellikle boyanmış ve oyulmuştu. Su şebekeleri, karmaşık su temini sisteminde ve diğer kentsel hizmetlerde geniş ölçüde kullanılıyordu. İkinci grupta ise evsel kullanım eşyaları vardır. Duvin'in V-VIII. yüzyıllarda topraktan yapılmış zengin bir koleksiyonu vardır. Bu koleksiyon, büyük kavanozlardan küçük kaplara ve parfüm şişelerine kadar çeşitli şekillerde ve kullanımda kapları içermektedir. Duvin çömlekleri farklı şekillere sahiptir. Çömleklerin yakından incelenmesi, onların önceki dönemin en iyi geleneklerini koruduklarını ve aynı zamanda feodal devirlere has özellikler de taşıdıklarını ortaya çıkartmaktadır. Bölgedeki çanak çömleklerin ve cam eşyaların çoğu, kayda değer bir şekilde daha önceki Helenistik dönemin izlerini taşımaktadır. Bunlar Helenistik Ermenistan'daki diğer bölgelerle yakın ilişkiler göstermektedir. Kazı sahasındaki bulgular, çömlek üretiminin VIII-IX. yüzyıllarda yüksek standartlarda olduğunu kanıtlamaktadır. Duvin'in en kaliteli çömlekleri, süslemeler ve çeşitli özel şekilleriyle ayırt ediliyordu. Çini objelerle birlikte hayvan süslemeli pek çok cilalı çömlek ve damgalı desenler bulunmuştur. Cila altında çizilmiş fantastik hayvanları olan çok değerli çini tabaklar yapılmıştır. Duvin'de bulunan aslanlar, kurtlar gibi vahşi hayvanların yanı sıra yüksek teatral peruklar ile kafası sifıra vurulmuş soytarları resmeden çeşitli maskaronlarla dekore edilmiş pek çok kırık çini kap parçaları, bir bilgi deposunu temsil etmektedir. Bulunan çömlekçi çarkı, kaldıraç ve örnekler, yerleşimin ekonomik yaşamının ayırt edici özelliğidir. Bölgede bir tanesi yüksek kaliteli çanak çömlekleri pişirmek için olan dâhil pek çok fırın da bulunmuştur. Duvin'den gelen cilalı çanak

çömlekler, XI-XIII. yüzyıllara aittir. Bunlar, Güney Kafkasya'nın diğer şehir merkezleri yanında, Orta Çağ Kafkasya'sıyla kültürel ve ticari bağları olan pek çok uzak bölgeden (Kırım'daki Hersonisos ve başka yerler) gelen benzer çanak çömlekler ile kıyas edilebilir.<sup>62</sup> Şehirde, IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar tarihlenen, pek çoğu bezemelerle süslü bir dizi tabak, çanak, fiçı, sürahi, çömlek, depolama kabı içeren birkaç seramik muhafaza edilmiştir. Seramik buluntular hem yerel stillerin gelişimini hem de İran, Suriye, Anadolu ve Bizans'tan çanak çömleklerle benzerliklerini doğrulayan çeşitli cilalı tipleri gösterir. Arkeolojik kazılar, Duvin'in özellikle de cam eşya ve çini dâhil çanak çömlekte büyük bir yerel üretim merkezi olduğunu göstermektedir.<sup>63</sup>

### 2.1.2. Cam Eşya Sanayi

Duvin atölyelerinin kazısında, madeni eşyalar, cilalı seramikler ve şehrin meşhur olan cam eşyaları da bulunmuştur.<sup>64</sup> Duvin bu dönemde Yakın Doğu'nun cam yapım merkezine dönüşmüştü. Üretim sürecine ilişkin olarak, V-VIII. yüzyıl Duvin camı gruplara ayrılabilir. En yaygın ve en eski şekil, daire şeklinde ve yuvarlak kuşlu, kalın duvarlı oyulmuş camdır. Hava verilmiş cam bu dönemin alametlerinden birisidir ve arkeolojik buluntuların tarihlerini belirlemede faydalıdır. 1964-1965'te Duvin'de orta kısım seviyesinde VIII-IX. yüzyıldan kalma yüzlerce cam kap parçaları ortaya çıkartılmıştır. Bunlar, onların seri üretim ve yerel kaynaklı olduklarına işaret etmektedir.<sup>65</sup> Bölgede yapılan arkeolojik kazılar, Duvin'in özellikle de cam eşya ve çini dâhil çanak çömlekte büyük bir yerel üretim merkezi olduğunu göstermektedir.<sup>66</sup>

### 2.1.3. Metal Eşya Sanayi

Metalden yapılan eşyalar, IV-VIII. yüzyılların bölgedeki en önemli arkeolojik buluntuları arasındadır. Okraklar, saban demirleri, baltalar başta olmak üzere çeşitli iş araçları, silahlar, süsler vb. Duvin'de gün yüzüne çıkartılmıştır. Duvin, Müslümanlar zamanında ayrıca büyük bir silah yapım merkezi olarak kalmıştır.<sup>67</sup> Metal işleme tekniği Orta Çağ'da çok gelişmişti. Duvin ve Ani gibi Orta Çağ şehirlerindeki demirci atölyelerinde pek çok şey yapılıyordu. Orta Çağ'da anahtarlık demirci esnafının ayrı bir koluydu. Çeşitli kilitler ile anahtarlar, Ani ve Duvin gibi şehirlerde bulunmuştur. Döküm tekniğiyle bronzdan yapılan at şekilli bir kilit, Metsamor kazıları sırasında bulunmuştur. Bulunan bu bronz eserler arasında 6 cm uzunluğunda bir anahtar vardı. Buna benzer bir anahtar, Duvin'deki kazılar sırasında tespit edilmiştir. Bu anahtar IX. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Bronz eserler arasında, geniş bir dökme deliği, uzun bir ağızlığı ve hilal şekilli kulpu olan bir kandil de vardır. Benzer bir kandil Duvin'de de çıkartılmıştır, ancak Metsamor'da bulunan kandilde asmak için bir halka varken, Duvin'de bulunan kandil konik şekilli bir gövde üzerinde durmaktadır.<sup>68</sup>

Altın eşyalar, Ermeni kuyumcuların çalışmasına dair önemli bilgi vermektedir. Şehirde mücevher yapımı yüksek bir seviyeye ulaşmıştı. Altın objeler yaygın bir şekilde diğer ülkelere ihraç edilmekteydi.<sup>69</sup> Duvin'de bulunan bütün altın mücevherler X ila XIII. yüzyılların başları arasına yerleştirilmekte ve Duvin'de üretilen ya da satılan

<sup>59</sup> Dışı kil sıvalı şarap kavanozları ve şişeler, bazı kavanozların ve sürahiilerin alt kısmındaki delikler ve ekmeklerin saklanması sağlayan kenarlar, bkz. Kocharian, "Archaeological", s.211.

<sup>60</sup> Kocharian, "Archaeological", s.211; Astghik Babajanyan, "On the Question of Medieval Urban System in Ararat Plain", *Metsamor Readings*, I, Yerevan, 2017, s.328.

<sup>61</sup> A. L. Mongait, *Archaeology in the U.S.S.R.*, (trans. M. W. Thomson), Penguin Books, London, 1961, s.217-218; Ter-Ghewondyan, *The Arab Emirates*, s.138; M. H. Zardarian, H. P. Akopian, "Archaeological Excavations of Ancient Monuments in Armenia 1985-1990", *Ancient Civilizations*, ½, Leiden, 1994, s.184.

<sup>62</sup> Kalantarian, *Material Culture*, s.61-62; Mongait, *Archaeology*, s.217-218; Ter-Ghewondyan, *The Arab Emirates*, s.138; Zardarian-Akopian,

"Archaeological Excavations", s.184; Aghavni Zhamkochyan vd., "An Essay about the Theatre of Medieval Armenia (Based on Archaeological and Anthropological Materials of the City of Dvin)", *Fundamental Armenology*, 2/10, 2019, s.33.

<sup>63</sup> Garsoian, "Medieval Armenia", s.182; Lang, *Armenia*, s.180, 190-191.

<sup>64</sup> Garsoian, "Trade, Armenian", s.98; Dedeyan, *Ermeni Halkının*, s.232, 294; Ballian, "Jewelry from Dvin", s.56.

<sup>65</sup> Kalantarian, *Material Culture*, s.61-62.

<sup>66</sup> Lang, *Armenia*, s.180, 190-191.

<sup>67</sup> Kalantarian, *Material Culture*, s.61.

<sup>68</sup> Babajanyan, "On the Question", s.333, 335.

<sup>69</sup> Mongait, *Archaeology*, s.217-218; Ter-Ghewondyan, *The Arab Emirates*, s.138; Zardarian-Akopian, "Archaeological Excavations", s.184.

mücevher türlerine ve stillerine dair kanıtlar sunmaktadır. Mücevherlerin çoğu İranlı özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Bulunan mücevherlerden birisi de sepet şeklinde küpedir. Bugüne kadar, XI ve XII. yüzyıllara ait olup, Türkiye, Yunanistan, İsrail ve Suriye'deki kazı bulgularında tespit edilen yaklaşık 60 sepet şeklinde küpe bilinmektedir. 1968'de Duvin'de keşfedilen küpe, bu geniş bölgede en doğuda yer alan noktadır.<sup>70</sup>

## 2.2. Ticari Ürünler

Duvin'in erken dönemlerdeki ekonomik yaşamına ilişkin verileri ağırlıklı olarak arkeolojik bulgulardan elde ederken, daha geç döneme dair verileri ise İslam tarih ve coğrafyacıların kitaplarından elde edebilmekteyiz. Bu nedenle Bagratuniler devrindeki Ermeni zanaatların araştırma için gereken başlıca kaynaklar, arkeolojik kazılardan başka İslam tarih ve coğrafya yazarlarının bıraktıkları eserleridir. Ermeni kaynakları maalesef şehrin bu dönemki sanayisi hakkında çok fazla bilgi vermemektedirler. Bu eksiklikler İslam coğrafyacılarının verdikleri bilgilerle tamamlanmaktadır.<sup>71</sup> IX-X. yüzyıl müelliflerinden İbn-i Hurdâzbih, İbnü'l-Fakih, İstahri, İbn-i Havkal ve Mukaddesî gibi müellifler, buradan geçen kervan ticareti yolları, istikametleri, şehirler arasındaki mesafeler, menzilleri ve şehirde gerçekleştirilen ekonomik faaliyetler hakkında bir dizi kıymetli bilgiler vermektedirler.<sup>72</sup> Bunlardan bazıları şunlardır:

İstahri adlı eserinde şehrin ticari ve ekonomik yaşamı hakkında önemli bilgiler vermektedir. O, Duvin hakkında şunları söylemektedir: “*Duvin, Erdebil'den daha büyük bir şehirdir. Ermeniyeye topraklarındadır. Buradan şilte, yastık, kilim ve yün giysiler ile Ermeni işi eşyalar götürülür. Ermenilerin Kırmızı denilen bir boyaları vardır ve bu boya ile yün boyarlar (...). Buna ek olarak çok sayıda ipeklili kumaş elbisenin orada üretildiğini de öğrendim...*”<sup>74</sup>

İbn-i Havkal, İstahri tarafından verilen bu bilgileri tekrar etmekte ve birtakım eklemelerde bulunmaktadır: “*Duvin hayratı, bostanları, meyveleri, ziraatı bol büyük bir şehirdir. Etrafında kerpiçten bir sur vardır. Akarsuları bulunuyordu. En çok pirinç, pamuk ekiliyordu. (...). Burada merazzî elbiseleri, yün halılar, yastıklar, yaygılar, oturacak*

*minderler, uçkurlar, kemerler vs. renkli Ermeni yünleri üretilir. Bunlar Kırmızı'la kırmızıya boyanır (...). Pahalı olmasına rağmen Rum diyarında benzerleri çoktur. Ermeniyeye'de üretilen eşyaların, oturacak minderlerin, halıların, perdelerin, kilimlerin, bileziklerin, yastıkların ve örtülerin benzerleri yeryüzünde asla bulunmaz. Duvin çok büyük bir şehirdir. Her tarafı verimli, mamur, hayrı bol bir yerdir. Sultanının işlerinin bozulması, zamanla değişmesi sonucu diğer yerlerde görülen çöküş bu şehirde de hissedilmiştir. (...). Azerbaycan, Arrân ve Ermeniyeye'de paralar altın ve gümüşdür. Halkın çoğu sulhsever, hayra, hayırlı işlere rağbet gösteren, çalışkan, başlarına gelen felaketlere sabreden kişilerdir.*”<sup>75</sup>

Mukaddesî tıpkı yukarıda bahsettiğimiz İslam müellifleri gibi eserinde hem Ermeniyeye hem de Duvin'e ilişkin kıymetli bilgiler vermektedir. Mukaddesî: “*Debil, müstahkem kalesi olan, büyük ve üretimi bol, adı meşhur bir şehirdir. Bu şehirde çok miktarda yün üretilir. Nehirler çoktur. Ama bağı bahçesi azdır ve eski bir banliyösü vardır. Bununla birlikte kalesi müstahkemdır. Pazarları haç şeklindedir. Toprakları münibittir (...). “Duvin'den yünlü giysiler, döşek, minder, yastık, halı, kolan, teke vb. şeyler ihraç edilir” demektedir.*”<sup>76</sup>

İdrisi de kitabında bu müelliflere benzer bir şekilde Duvin'de çok güzel *marizler*,<sup>77</sup> yün halılar, yastıklar, minderler ve Ermeni yününden yapılmış eşyalar bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>78</sup> Yakût el-Hamevi ise Duvin'de çeşitli otlakların varlığından bahsetmektedir.<sup>79</sup> Anonim *Hudûdü'l-Âlem* de bu bölgede kırmızı boya yapımında bir tür böceğin kullanıldığını ve şalvar ipi üretiminin yapıldığını ifade ederek, yukarıdaki Müslüman müelliflerinin verdiği bilgileri teyit etmektedir.<sup>80</sup>

### 2.2.1. Tekstil ve Dokuma Ürünleri

İslam tarih ve coğrafyacıları tarafından bahsedilen üretim kolları arasında en önemli yere görüldüğü üzere tekstil sanayi sahipti. Orta Çağ'da Ermeniyeye'de en fazla ön plana çıkan zanaatlar dokumacılık, boyamacılık ve işlemecilikti.<sup>81</sup> Duvin, komşusu Artaşat gibi Ermeniyeye'deki dokuma sanayinin ve kilim dokumanın önemli merkezlerinden idi.<sup>82</sup> İslam kaynaklarının kayıtlarına göre, bu sanayi Bagratuniler döneminde hızla gelişmiş ve sadece yerel için değil, aynı

<sup>70</sup> Ballian, “Jewelry from Dvin”, s.57, 59.

<sup>71</sup> Chaumont, “Armenia and Iran”, s.433; Ter-Ghewondyan, *The Arab Emirates*, s.137; Kocharian, “Archaeological”, s.210; İpek, “Kars”, s.288; Nersessian, “Armenia”, s.428; Canbek, *Kafkasya'nın*, s.34; el-Abd el-Gani, *Ermeniyeye*, s.24.

<sup>72</sup> Şerifli, *Azərbaycan*, s.387; Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.43.

<sup>73</sup> *Kırmız, Ağrı Dağı'nın etekleri ile düzlüklerindeki bitkilerde bahar mevsiminde görülen bir böcektir. Daha sonraki dönemlerde Kırmız üretimi başta Duvin şehri olmak üzere, Ermeniyeye bölgesindeki diğer merkezler ile Azerbaycan bölgesine de yayılmış ve bölgenin başlıca gelir kaynaklarından birisi hâline gelmişti. Bu boya şehrin önemli ihraç ürünlerinden birisiydi, bkz. Ali İpek, “Orta Çağda Ararat Bölgesinin En Değerli Ürünü: Kırmız”, *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, S.10, 2017, s.23-24; İpek, “Anı”, s.701-702.*

<sup>74</sup> İstahri, *Ülkelerin Yolları*, s.179; Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.144; Lang, *Armenia*, s.180; Vrej Nersessian, *Tondrakian Movement*, Kahn&Averil, London, 1987, s.32; Garsoian, “Medieval Armenia”, s.179; Şerifli, *Azərbaycan*, s.50.

<sup>75</sup> İbn Havkal, *İslâm Coğrafyası*, s.262, 266-268, 271-272; Yûsuf Ziya Yörükân, *Orta Çağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler Türklerin Yaşadığı ve Türklerle Komşu Olan Bölgeler İbn Hurdazbih, Ya'kûbî, İbn Rusteh, İbn Fâkih el-Hemedânî, Kudame b. Ca'fer, İstahri, İbn Havkal, Ötüken*, İstanbul, 2013, s.282-283, 284-285, 328, 334; Yûsuf Ziya Yörükân, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Orta Çağ'da Türkler Türklerin Yaşadığı ve Türklerle Komşu Olan Bölgeler*, Gelenek, İstanbul, 2004, s.93, 206; Garsoian, “Medieval Armenia”, s.98, 184, 207-208; Lang, *Armenia*, s.180-181; Canard, “Dvin”, s.681; Köse, *Sâcoğulları*, s.49, 382; İpek, “Kars”, s.289; İpek, “Kırmız”, s.25; Bayram Arif Köse, “10. Yüzyıl İslam Coğrafyacılarına Göre Ermeniyeye ve Arrân Tarihî Coğrafyası”, *Turkish Studies*, 11/1, Ankara, 2016, s.95-97; Nersessian, *Tondrakian Movement*, s.33; Dedeian, *Ermeni*

*Halkının*, s.232; Kurkjian, *A History of Armenia*, s.166; Guy Le Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya) İslam Fetihlerinden Timur Zamanına Kadar*, (çev. Adnan Eskikurt-Cengiz Tomar), İstanbul, 2015, s.238-239; Bekir Biçer, “İslâm Coğrafyacılarının Eserlerinde Kürtler Hakkındaki Rivayetler (9. Yüzyıl-13. Yüzyıl)”, *Tarih Okulu Dergisi*, 7/XVII, 2014, s.177; İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.17, 42, 44; Mousheghian vd., *History and Coin*, s.12; Koyuncu, “İrminiyye”, s.231.

<sup>76</sup> Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası*, s.382, 388, 394; Osman Ciner, *el-Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm İsimli Eserinin Değerlendirilmesi ve Türkçe Tercemesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018, s.263, 269; Ebu Dülef, *İran Seyahatnamesi 10. Yüzyılda Kafkasya'dan Fars Körfezi'ne Yolculuk*, (çev. Serdar Gündoğdu), İstanbul, 2017, s.74d; Köse, “Ermeniyeye ve Arrân Tarihî Coğrafyası”, s.95; Köse, *Sâcoğulları*, s.49.

<sup>77</sup> Şehirde üretilen keçi kılı kumaş, bkz. Canard, “Dvin”, s.681.

<sup>78</sup> eş-Şerifu'l-İdrisi, *Kitabu Nüzhetü'l-Müşâk fi İhtirâki'l-Âfâk*, c. II, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 2002/1422, s.824; Abdulhalik Bakır, “Orta Çağ Harput'una Dair Bazı Kayıtların Değerlendirilmesi”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, I, 2011, s.37d.

<sup>79</sup> Seyfettin Çetin, *Yakût el-Hamevi'nin Mü'cemü'l-Bıldân'ında Kürtler*, Nübihar, İstanbul, 2014, s.108.

<sup>80</sup> Köse, “Ermeniyeye ve Arrân Tarihî Coğrafyası”, s.96-97.

<sup>81</sup> Gümüş, “Ermeniler”, s.221.

<sup>82</sup> Adalian, “Dvin”, s.288; Sirarpie Der Nersessian, *Armenia and The Byzantine Empire A Brief Study of Armenian Art and Civilization*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1945, s.4-5; J. Laurent, *L'Arménie Entre Byzance et l'Islam Depuis La Conquête Arabe Jusqu'en 886*, Fontemoing et Cie, Paris, 1919, s.42; Aram Ter-Ghévondian, “L'Arménie et la Conquête Arabe”, *Armenian Studies Études Arméniennes in Memoriam*

zamanda geniş dış piyasa için de hizmet vermiştir.<sup>83</sup> Hem yünlü hem ipeklilik kumaşlar, Duvin dokumacılarının ürünleri içerisinde meşhurdur. *Marizî* denilen kumaşlar ve yün orada dokunuyordu. İslam coğrafyacılarının ifade ettiği gibi Duvin'den yumuşak kumaşlar, halılar, divan battaniyeleri, yastıklar ve *Kırmız*'la boyadıkları diğer mallar ihraç edilmekteydi. Bunlar aynı zamanda Ermeniy'e'nin en pahalı mallarıdır. Çünkü bu mallarda kullanılan tabii boya Ermeniy'e bölgesine hastır. Bu nedenle Duvin'in *Kırmız* ile boyanmış giysi ve kumaşları önemli bir ticaret malıydı.<sup>84</sup> "Ermeni Dokumaları" adı altında bilinen kalın kumaşlar, yastıklar, duvar kumaşları, ince halılar, deri, kürk, divan örtüleri, baş yastıkları, eyer örtüsü gibi malların dünyada bir eşi yoktu.<sup>85</sup> Ter-Ghevondyan'a göre, onlara bu adın verilmesinin nedeni, bahsedilen ürünlerin orada dokunması olmalıdır.<sup>86</sup> Nersessian, "Ermeni Dokumaları" adıyla *Bezyun* denilen rengârenk çiçekli ipek kumaşlar ile *Marizî* olarak bilinen Duvin kumaşlarına gönderme yapıldığını, Ermeniy'e kumaşlarının Bizans'ın ve halifelik doğu eyaletlerine ihraç edildiğini söylemektedir.<sup>87</sup> Bunların, hem ülke içinde hem de dışında müşterileri vardı. Dokuma sanatının incelikleri yanında bölge insanının becerisini de yansıtan bu ürünler, günlük hayatta kullanıldıkları gibi, ihraç edilen ticari eşya olarak da ülke ekonomisine katkı sağlıyorlardı. Ermeniy'e'nin *Kırmız*'la boyalı bu giysileri, kilimleri, ince dokumalı ipekleri; halifeler, imparatorlar, devlet ricalleri, emirler ve ileri derecedeki memurlar gibi zenginler tarafından büyük talep görüyor ve yüksek fiyata satılıyor. Bütün bu ürünler, gelişen dış ticaretin temeli idi.<sup>88</sup> Burada bahsedilen bu malların hepsi, Duvin'in yerel üretimini önemli bir parçası olmuştu ve şehir bunlar sayesinde Ermeniy'e'nin ileri gelen üretim merkezlerinden birisi hâline gelmişti.<sup>89</sup>

Azerbaycan ve Ermeniy'e halıları hem İslam dünyasında hem de dünyanın dört bir yanında yüksek fiyatlara alıcı bulmaktaydı. Tekstil sanayinin yan ürünlerinden olan ve sadece Kafkaslarda üretilen bir renkle süslenen kermes kırmızısı (güvez rengi) halılar, çok fazla rağbet görmekteydi.<sup>90</sup> Ermeniy'e halı ve kilimleri bu dönemde çok kaliteli olduklarından uzun süre piyasada şöhretini muhafaza etmişlerdi. Nakışlı ve çiçekli Ermeniy'e halıları, o zamanın dünyadaki en iyi halı türlerinden idi. Bu halılar için kullanılan boya türleri en iyileri ve meşhurları arasındaydı. Bunlar, zamanla renklerinin solmaması için değerli boya ile boyanmaktaydılar. Halı ve kilimlerin üzerinde bulunan ve birbirlerini izleyen hatlar, bunlara bakan insanlarda oyma oldukları izlenimini uyandırmaktaydı.<sup>91</sup> Duvin ve çevresi halı dokuma sanayinin en önemli merkezi olarak görülmektedir.<sup>92</sup> Duvin'den başka Van, Kars ve Erzurum da halı-kilim dokumacılığının önde gelen merkezleri arasında yer alıyordu. Bu bölgenin yünü ve boyası diğer yerlere kıyasla daha kaliteli olarak görülüp, daha makul sayıldığından, yünden dokunan bu halı ve

kilimlerin Mısır'dakilerden üstün oldukları düşüncesi yaygındı. Bu yüzden İslam ülkelerindeki halifeler, emirler, saygın ve zengin kişiler, Ermeniy'e halı ve kilimleri almaya, bunların koleksiyonunu yapmaya özen gösteriyorlardı. Hilafet idareleri zamanında Ermeniy'e'den alınan aynı cizve miktarının 20 Ermeni kilimi olması da İslam memleketlerinde bu ürüne verilen değeri göstermesi bakımından kıymetlidir.<sup>93</sup>

## 2.2.2. Tarım Ürünleri

Azerbaycan, Ermeniy'e ve Arrân bölgelerinin pek çok yeri dağlıktır. Ağrı Dağı çift zirvesiyle, Duvin'in üzerinden güneye doğru Aras boyunca kule gibi yükselmekteydi. Duvin halkı bunun etkilerinde odun keser ve burada bol miktarda bulunan av hayvanlarını avlıyorlardı.<sup>94</sup> Ermeniy'e bölgesi, akarsularının bol olması nedeniyle ziraat konusunda rağbet görmüş, toprağı sürekli işlenir olmuş ve verimliliği ile tanınmıştı.<sup>95</sup> Verimli Ararat Ovası'nın çevresindeki tarım üretimi çiftçilikle sağlanmaktaydı.<sup>96</sup> Ermeniy'e bölgesi, hilafetin en fazla üretim yapan yörelerinden birisiydi. Ağrı Dağı'nın eteklerini kaplayan geniş ormanlar, büyük miktarda kerestenin yanında ceviz, fındık ve badem sağlamaktaydı. Aras'ın ve Vaspurakan'ın verimli vadileri özellikle tahıl ve şeftali, kayısı, nar gibi meyve ağaçlarının yetişmesine uygundu.<sup>97</sup> 1045 civarındaki başarısız Bizans kuşatması anlatılırken Duvin çevresindeki üzüm bağlarından bahsedilmektedir. Buna bağlı olarak Duvin çevresinde şarap sanayinin geliştiği bilinmektedir. Bölgede yapılan arkeolojik kazılarda bunu destekleyecek çok sayıda üzüm cenderesi ve yağ değirmeni bulunmuştur.<sup>98</sup> Bundan başka; bağcı bıçağı, büyük şarap keçesi ve havanın da bulunması bunu doğrulamaktadır.<sup>99</sup>

## 2.2.3. Hayvancılık Ürünleri

Bölgede deniz, göl ve nehir kıyılarında balıkçılık da yapılmaktaydı. İhracat ürünleri arasında balığın önemli bir yeri vardı. Özellikle Sürmahî ya da Şarmahî denilen tür çok meşhurdur. Aras ve Kür nehirlerinden yakalanan Sürmahî balığı, en meşhur, aynı zamanda da en fazla kazanç sağlayan balık türü idi. Yağlı oluşu ve tadımın lezzeti ile bilinen bu balık türü, senenin belli dönemlerinde Aras Nehri'nde sürüler hâlinde görülüyordu. Aras ve Kür'e has olduğu anlaşılan bu balığın, tuzlanarak diğer ülkelere ihraç edildiği anlaşılmaktadır. Bilhassa İslam dünyasında makbul görülen bu balığın; Azerbaycan, İran ve Irak'a ihraç edildiği ifade edilmektedir.<sup>100</sup> Başkent bölgesinin bu ekonomik çeşitliliği, Duvin'in uzun süreli refahını kanıtlamaktadır.<sup>101</sup>

*Haig Berberian*, (ed. Dickran Kouymjian), Calouste Gulbenkian Foundation, Lisboa, 1986, s.783; İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.44; Nina G. Garsoian, "Artasat (Artaxata)", *Dictionary of the Middle Ages*, v. 1, (ed. Joseph R. Strayer), Charles Scribner's Sons, New York, 1982, s.563-564; Garsoian, "Dwin", s.324; Çoğ, *Güney Kafkasya*, s.107.

<sup>83</sup> Manandian, "Bagratid Kingdom", s.152.

<sup>84</sup> Canard, "Dwin", s.681; Ter-Ghevondyan, *The Arab Emirates*, s.138; İpek, "Ani", s.701-702; İpek, "Kırmız", s.23-25; Bayram Arif Köse, "Orta Çağda Trabzon Limanının Tarihî Coğrafyasının Siyasal ve Ekonomik Sonuçları", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 22, 2017, s.24-25d; Canbek, *Kafkasya'nın*, s.36-37.

<sup>85</sup> Nersessian, *Tondrakian Movement*, s.33; Strange, *Doğu Hilafetinin*, s.241; Seyyid, *Erminiyye*, s.250; Garsoian, "Dwin", s.324; Garsoian, "Trade, Armenian", s.98; Garsoian, "Medieval Armenia", s.184.

<sup>86</sup> Ter-Ghevondyan, *The Arab Emirates*, s.138.

<sup>87</sup> Nersessian, *Tondrakian Movement*, s.33.

<sup>88</sup> Streck, "Ermeniy'e", s.324; İpek, "Kars", s.294; İpek, "Kırmız", s.25; Canard, "Dwin", s.681.

<sup>89</sup> Ter-Ghevondyan, *The Arab Emirates*, s.138.

<sup>90</sup> Çoğ, *Güney Kafkasya*, s.107; Çoğ, "Ermeniler", s.45.

<sup>91</sup> Streck, "Ermeniy'e", s.324; İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.44; İpek, "Kars", s.294.

<sup>92</sup> Streck, "Dvin", s.683; Adalian, "Dvin", s.288; Kettenhofen, "Dvin", s.617; İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.44; Fahrettin Kırzioğlu, *Kars-Arpaçayı Boyları Eski Merkezi Anı Şehri Tarihi (1018-1236)*, Işıl Matbaası, Ankara, 1982, s.180d-181d.

<sup>93</sup> İpek, "Kars", s.294-295.

<sup>94</sup> Yörükân, *Seçmeler*, s.284-285; Yörükân, *Orta Çağda Türkler*, s.207-208; Strange, *Doğu Hilafetinin*, s.238-239.

<sup>95</sup> İpek, "Kars", s.292.

<sup>96</sup> Adalian, "Dvin", s.288.

<sup>97</sup> Garsoian, "Medieval Armenia", s.183; Dedeyan, *Ermeni Halkının*, s.231-232; Streck, "Ermeniy'e", s.324.

<sup>98</sup> Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Namesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (çev. Hrnt D. Andreasyan), TTK, Ankara, 2000, s.82; Dedeyan, *Ermeni Halkının*, s.231; Kurkjian, *A History of Armenia*, s.166; Garsoian, "Medieval Armenia", s.183; Grousset, *Ermenilerin Tarihi*, s.569; Minorsky, *Studies in Caucasian*, s.53; Ter-Ghevondyan, *The Arab Emirates*, s.122.

<sup>99</sup> Zardarian-Akopian, "Archaeological Excavations", s.184.

<sup>100</sup> İpek, "Kars", s.297; İpek, "Ani", s.702; Canbek, *Kafkasya'nın*, s.34, 36; Payaslian, *The History of Armenia*, s.64.

<sup>101</sup> Adalian, "Dvin", s.288.

### 3. Duvin'den Geçen Ticaret Yolları ve Mesafeleri

Kafkasya'dan geçen ticaret yolları, Asyalı tüccarlar için Partlar devrinden itibaren en önemli geçiş güzergâhlarından birisiydi. Çünkü ticaret kervanları, doğu ürünlerini batıya götürebilmek için mecburen Hazar havzası ile Kafkas geçitlerini kullanmak zorundaydılar.<sup>102</sup> Bu bölge çok eski zamanlardan beri kervanların transit geçiş yaptıkları ve bir araya geldikleri bir yerdi. Bu nedenle Kars, Ani, Duvin ve Erivan hattı, erken dönemlerde siyasi alanda olduğu kadar ticari hayatta da oldukça hareketliydi.<sup>103</sup> Bunda Ermenistan'ı kendi kervanları için geçit olarak kullanan Pers ve Sâsânî tüccarların payı büyüktü. Burası, Anadolu, İran ve Kafkas ülkeleri arasında transit ticaret merkeziydi.<sup>104</sup> Bu durum bölgeyi çeşitli yönlerden kesen pek çok transit yolun bulunmasından anlaşılmaktadır.<sup>105</sup>

Ermeniyeye bölgesi; Karadeniz-Mezopotamya ticaret yolu üzerinde bulunması, Bizans ile sınırdış olması ve İpek Yolu ticaretinin önemli kavşaklarından birisi üzerinde yer alması bakımından oldukça değerliydi.<sup>106</sup> Bizans ile Müslümanlar arasında meydana gelen savaşlar, bu dönemde güney yolunu kapatmış ve doğrudan ulaşımı durdurmuştu. Ermeniyeye bu yüzden doğu ve batı arasındaki mal değiş tokuşunun üzerinden gerçekleştirilebilmesi sayesinde önemli bir bölge hâline gelmişti.<sup>107</sup> Ermeniyeye bu dönemde âdetâ doğu ile batı arasında ulaşımı sağlayan bir köprü görevi görmekteydi. Yollar, Karadeniz'den Hazar Denizi'ne, el-Cezîre'ye ve İran'a Ermeniyeye üzerinden geçiyordu. Başkent Duvin, Ermeniyeye'nin bu ticaret arterlerinin tam merkezinde yer almaktaydı. Bu nedenle Bizans ile İran'ı, Hindistan'ı ve Çin'i bağlayan büyük doğu-batı ticaret yolu, Duvin'den geçmekte, buraların malları orada değiş-tokuş edilmekteydi.<sup>108</sup>

Müslümanların Kafkasya'ya hâkim olmasından itibaren hem siyasi hem de ticari olarak sürekli gelişim gösteren bu şehir, Trabzon'un İran ve çevresiyle ticaretinde önemli geçiş noktalarından bir tanesi durumundaydı.<sup>109</sup> Duvin'in Trabzon ile bağlantısını sağlayan transit kervan yolunun Ani, Kars ve Erzen'den geçmesi, bölgenin Doğu Karadeniz ile ticari bağlantı kurmasını sağlamıştır. Bizans ile Karadeniz ülkelerinden getirilen ticari mallar, Duvin yolu vasıtasıyla Uzak Doğu ve Orta Doğu ülkelerine taşınıyordu. Ermeniyeye bölgesi, Trabzon üzerinden Bizans'la ulaşımını sağlıyordu. Bizans malları, Trabzon üzerinden Kafkasya ve Güney ülkelerine gönderilirdi. Duvin ve Erzurum'a kadar taşınma âdet olduğu üzere Trabzon'dan olurdu. Bu yol dağlık arazilerden geçtiği için güzergâhını ve mesafesini kesin olarak bilmemiz mümkün değildi.<sup>110</sup> Karadeniz limanlarında indirilen mallar, Hopa, Borçka yoluyla Artvin'e, oradan da Yalnızçam Dağları'nı takiple Ardanuç'a da gitmekteydi. Buradan

Arap bölgelerine, Kars'a ve Ermeniyeye uzayan bir ticaret yolu da vardı.<sup>111</sup>

Mallar bu yol üzerinden sadece batıdan doğuya değil, doğudan batıya da Duvin vasıtasıyla taşınmaktaydı. Orta Asya, Hindistan ve Çin gibi doğunun uzak ülkelerinin yanında, İran'ın çeşitli bölgelerinden gelen ticaret kervanları da Tebriz'in içerisinde geçip Ermeniyeye girer, daha sonra oradan çıkarak Karadeniz'de ve Avrupa'nın Akdeniz ülkelerinde piyasa ile buluşurdu. Bunlar, Erzurum ve Trabzon yoluyla Konstantinopolis'e, Duvin-Nahçıvan-Tebriz ile Van-Bitlis-Musul güzergâhları üzerinden İslam ülkelerine giderdi.<sup>112</sup> Ayrıca Rus tüccarlarının; Hazarlar, Volga Bulgarları ve Rumlarla ticari ilişki içerisinde olduklarına bakılırsa, onların samur ve sincap gibi av hayvanlarına ait deri mamullerini, Duvin üzerinden batıya geçirdikleri de söylenebilir. İlaç, inci ve değerli ağaçlar gibi Hindistan mahsulleri de Ermeniyeye getiriliyor ve buradan batıya ihraç ediliyordu. Çin ipeği, çayı ve diğer ticaret ürünleri ise Türkistan üzerinden Hazar Denizi'ne ulaştırılıyor, oradan Ermeniyeye yoluyla Trabzon Limanı'na geliyor ve deniz yoluyla Konstantinopolis'e ve Kilikya'ya götürülüyordu.<sup>113</sup>

X. yüzyılda Ermeniyeye'de yaşanan siyasi ve ekonomik yükseliş, bölge ticaret ve ekonomisinin en önemli dayanaklarından birisini oluşturmaktaydı. Bagratunilerin, Bizanslılar ile Abbâsîler arasında kurdukları denge siyaseti bölgede ticaretin akışını hızlandırmıştı. Kral I. Smbat (890-913) bu ilerlemeyi devam ettirerek, ülkesinin ticaret mallarını Trabzon üzerinden Konstantinopolis'e ulaştırmak amacıyla Bizanslılarla bir antlaşma imzalamıştı. Smbat bu antlaşma Muhammed el-Afşin'i kızdırınca ona bir mektup yollayarak bu antlaşmanın kendilerinin de çıkarına olduğunu ifade etmiş ve onu kendisine karşı bir sefer yapmaktan vazgeçirmişti. Böylece I. Smbat devrinde ülkenin ticari ürünleri, Trabzon üzerinden Konstantinopolis'e veya Van, Bitlis, Musul ya da Duvin, Nahçıvan ile Tebriz yolları vasıtasıyla Bağdat'a ihraç edilmekteydi. Ermenilerin Sâcoğullarıyla kanlı mücadelesi, Ermeniyeye şehirlerinin gelişimini geçici olarak durdurmuş olsa da X. yüzyılda hem şehirler hem de ticaret için yeni bir gelişim dönemi başlamıştı. Önceden var olan şehirler Bagratuniler devrinde daha da gelişmiştir. Bunlar: Duvin, Erzurum, Meyyâfârikîn, Nahçıvan, Erciş, Berkri, Malazgirt, Bitlis ve diğerleri idi.<sup>114</sup>

Orta Çağ İslam müelliflerine göre, Kafkasya'dan ana kavşağı Berdea şehri olan çok çeşitli kervan yolu geçmekteydi. Bu coğrafyacıların hepsi Duvin'i her yönde bu yol ağları içerisinde göstermişlerdi. İbn-i Hurdâzbih, Kudâme, İstahrî, İbn-i Havkal, Mukaddesî gibi coğrafyacılar; bölgede pek çok ticaret yolunun bulunduğunu ifade etmekte ve bu yollar üzerindeki kentler ile bölgelerin adlarını vermektedirler. Bu kervan yolları, sadece Kafkas ülkelerini birbirine

<sup>102</sup> Coğ, *Güney Kafkasya*, s.104; Coğ, "Ermeniler", s.42.

<sup>103</sup> İpek, "Kars", s.287.

<sup>104</sup> Canard, "Dvin", s.678; Bournoutian, *Ermeni Tarihi*, s.69.

<sup>105</sup> Streck, "Ermeniyeye", s.324.

<sup>106</sup> Coğ, *Güney Kafkasya*, s.44.

<sup>107</sup> Nersessian, "Armenia", s.427; Güner Sağır, "Bizans İmparatorluğu Döneminde Anadolu'da Bizans Yerleşimleri", *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, c. 1, (ed. Metin Hülagü vd.), TTK, Ankara, 2014, s.198.

<sup>108</sup> Laurent, *L'Arménie*, s.43; el-Abd el-Gani, *Ermeniyeye*, s.25; Ter-Ghévondian, "L'Arménie", s.777-778; İpek, "Ani", s.700; İpek, "Kars", s.287-289; Adalian, "Dvin", s.287; Tofiq Məmmədov, *Qafqaz Albaniyası İlk ve Orta Əsrlərdə*, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı, 2006, s.120, 132; Şerifli, *Azərbaycan*, s.384; Streck, "Ermeniyeye", s.324; Coğ, *Güney Kafkasya*, s.30; Nersessian, *Armenia and the Byzantine*, s.4; İskender, *el-Hayati'l-İktisadiyye*, s.48; İpek, "Kars", s.287-288; Canbek, *Kafkasya'nın*, s.33.

<sup>109</sup> Köse, "Orta Çağda Trabzon Limanı", s.24-25; W. Barthold, "Azərbaycan ve Ermenistan", (çev. İsmail Aka), *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 8/14, 1963, s.85.

<sup>110</sup> İpek, "Kars", s.287-288; Streck, "Ermeniyeye", s.324; Mustafayev, "Orta Çağ Kafkas", s.38-39; Canbek, *Kafkasya'nın*, s.33.

<sup>111</sup> Köse, "Orta Çağda Trabzon Limanı", s.15.

<sup>112</sup> H. Papazian, "Armenia and Iran, Armeno-Iranian Relations in the Islamic Period", *Encyclopaedia Iranica*, v. II, Mazda Publishers, 1986, s.468; Lang, *Armenia*, s.191; Nersessian, *Armenia and the Byzantine*, s.4-5; Nersessian, "Armenia", s.427; Sağır, "Bizans İmparatorluğu", s.198; Tommaso Breccia Fratadocchi, "Notes on Armenian Military Architecture", *Environmental Design: Trails to East, Essays in Memory of Paolo Cuneo*, 1-2, (ed. Marisa Calia vd.), IEDRC, Roma, 2000, s.66; İskender, *el-Hayati'l-İktisadiyye*, s.48.

<sup>113</sup> İpek, "Kars", s.288.

<sup>114</sup> Yovhannes Draxanakertci, *History of Armenia*, s.138; Ter-Ghewondyan, *The Arab Emirates*, s.139; Manandian, "Bagratid Kingdom", s.144; Hewsen, *Armenia: A Historical Atlas*, s.112; Mehmet Tezcan, "İpek Yolu ve XIV. Yüzyıla Kadar İpek Yolu Ticaretinde Trabzon'un Yeri", *Klasik ve Orta Çağ Dönemlerinde Karadeniz ve Kafkasya*, Serander, Trabzon, 2012, s.27.

bağlamamakta, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Asya ve Avrupa ülkelerinde (Suriye, Irak, Anadolu ve Mâvreünnehir yanında Hazarlar, Slavlar ve İskandinavlıları) bağlamaktaydı.<sup>115</sup> İslam coğrafyacıların bahsettikleri bu yollardan bizi ilgilendirenleri, makalemizin konusu gereği sadece Merâğa-Duvin yolu ile Berdea-Duvin yoludur. Bunlardan ilk olarak Merâğa-Duvin arasındaki ticaret yoluna bakacağız:

İstahri'ye göre, Merâğa'dan Duvin yönüne giden ticaret yolunun güzergâhı şöyledir: “*Merâğa'dan Urmiye'ye 30 fersah, Urmiye'den Selmâs'a 14 fersah* <sup>116</sup> *Selmâs'tan Hoy'a 7 fersah, Hoy'dan Nahçıvan'a 3 gün ve Nahçıvan'dan Duvin'e 4 menzil vardır.*”<sup>117</sup>

İbn-i Havkal'a göre: “*Merâğa'dan Duvin'e; Urmiye, Selmâs, yoluyla gidilirse Hoy'a kadar 53 fersah, buradan Nahçıvan'a 5 gün, buradan Duvin'e 4 menzil, Merâğa'dan Dinever'e 60 fersahtır.*”<sup>118</sup>

Mukaddesî'ye göre: “*Duvin'den Nahçıvan'a 4 menzil, oradan Hoy'a 3 günlük yolculuk, Hoy'dan Selmâs'a 2 menzil vardır. Oradan Urmiye'ye 1 menzil, daha ilerideki Harrakan'a 2 menzil ve oradan Merâğa'ya aymdır.*”<sup>119</sup>

İbn-i Hurdâzbih, Merâğa'dan Nahçıvan yoluyla Duvin'e giden yolun güzergâhını ise şu şekilde vermektedir: “*Merend'den*<sup>120</sup> *Dere'ye (Vadi) 10 fersah, oradan Nahçıvan'a 10 fersah, sonra Duvin'e 20*<sup>121</sup> *fersahtır. Versan'dan Derman'a 3 fersah, sonra Beylekân'a 9 fersah, sonra Berdea'ya 14 fersah, Berdea'dan Bezz'e 30 fersahtır.*”<sup>122</sup>

Kudâme b. Ca'fer'in *Kitâbü'l-Harâc*'ına göre: “*(...) Ermeniye'ye gitmek isteyen kimse için Merend'den Süra'ya 6 fersah, Vâdi'den Nahçıvan'a 10 fersah, Nahçıvan'dan Duvin'e 20 fersahtır. Versan'dan Berdea'ya gitmek isteyen kimse için Versan'dan Kum'a olan mesafe 3 fersah, sonra Beylekân'a 7 fersah, sonra Berdea'ya 3 fersahtır.*”<sup>123</sup>

İdrisi'ye göre de Merâğa'dan Ermeniye'deki Duvin'e ve Hoy'a yol vardır. “*Merâğa'dan Hoy'a 159 mil,*<sup>124</sup> *Hoy'dan Nahçıvan'a 5 gün, Nahçıvan'dan Duvin'e 4 menzil yoldur. Toplam 305 mildir.*”<sup>125</sup>

Buradaki pasaj ya da menzil kelimeleri, Marquart'ın tarihi coğrafya çalışmasında işaret ettiği gibi İslam coğrafyacılarında da bir günlük yolculuğu tanımlamaktadır. Ona göre, bir posta mesafesi yaklaşık olarak 4 fersahtır. Fiili olarak bahsedilen güzergâhta menzil 4 fersaha değil, 5 fersaha eşittir. İbn-i Hurdâzbih ve Kudâme, Nahçıvan'dan Duvin'e mesafeyi 20 fersah; İstahri, İbn-i Havkal ve Mukaddesî ise bu mesafeyi 4 menzil olarak vermektedir. Bu yüzden açık bir şekilde anlaşılıyor ki Nahçıvan'dan Duvin'e giden yolda pasaj ya da menzil 5 fersaha eşittir, 4 fersaha değil.<sup>126</sup> Çağdaş ölçüm teknolojileri de şimdiki Duvin harabesi ile Nahçıvan şehri arasındaki mesafenin 113-115 km kadar olduğunu göstermektedir.<sup>127</sup>

Duvin'den geçen ve Bagratuni topraklarını Güney Kafkasya'nın doğusuyla yani bugünkü Azerbaycan'la bağlayan Duvin-Berdea yolu ile güzergâhı da İslam coğrafyacıları İstahri, İbn-i Havkal ve Mukaddesî vb. tarafından detaylı bir şekilde verilmektedir. Bu kuzey yolu ve mesafelerine ilişkin olarak verdikleri bilgiler şöyledir:<sup>128</sup>

İstahri'nin yazdığına göre Berdea'dan Duvin'e giden yol şu şekildedir: “*Berdea'dan Duvin'e giden yol 82 fersengdir. Berdea'dan Kalkatus'a 9 fersah, Kalkatus'tan Metris'e 13 fersah, Metris'ten Davmis'e 12 fersah, Davmis'ten Kilkuy'a 16 fersah, Kilkuy'dan Sisecan'a 16 fersah ve Sisecan'dan Duvin'e 16 fersah mesafedir.*”<sup>129</sup>

İbn-i Havkal'a göre: “*Berdea'dan Kalkatus'a 9 fersah, Kalkatus'tan Metris'e 13 fersah, oradan Davmis'e 12 fersah, Davmis'ten Kilkuy'a 16 fersah, Kilkuy'dan Sisecan'a 16 fersahtır. Sisecan orta büyüklükte güzel bir şehirdir. Sisecan'dan Duvin'e 16 fersah mesafe vardır.*”<sup>130</sup>

Mukaddesî, Berdea ile Duvin arasındaki yol güzergâhını şu şekilde vermektedir: “*Kalkatus'tan Metris'e 2 merhale, oradan Davmis'e 2 merhale, oradan Kilkuy'a 2 merhale yol vardır. Oradan da ancak Ermeni ve Duvin yollarıyla gidebilirsiniz. Duvin'den Nahçıvan'a 4 merhale, oradan Hoy 3 merhale, oradan Selmâs 2 merhale, oradan Urmiye'ye 2 merhale, oradan Harekân'a 2 merhale, oradan Merâğa'ya 2 merhale, oradan Erdebil'e 4 fersahlık yol vardır.*”<sup>131</sup>

İbn-i Hurdâzbih'in ifade ettiğine göre: “*Versan'dan Berdea'ya olan mesafe 8 konak/sikke, oradan Ermeniye mansûresine 4 sikke, Berdea'dan Tiflis'e 10 menzil,*<sup>132</sup> *Berdea'dan Bâbü'l-Ebvâb'a 15*

<sup>115</sup> Elmira Muradalieva, “The Golden Age of Azerbaijan's Towns”, *The Caucasus&Globalization*, c. 4, S. 1-2, 2010, s.187; Özmenli, “Orta Çağ'da”, s.162; İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.74; Mousheghian vd., *History and Coin*, s.13; Şarıflı, *Azərbaycan*, s.387.

<sup>116</sup> Bunu 13 fersah olarak söyleyenler de vardır (Yörükân, *Seçmeler*, s.286; Yörükân, *Orta Çağ'da Türkler*, s.208). Ancak İstahri de bu sayı 14 olarak verilmektedir (İstahri, *Ülkelerin Yolları*, s.182).

<sup>117</sup> İstahri, *Ülkelerin Yolları*, s.182; *Ebu'l-Fidâ Coğrafyası (Takvimü'l-Büldan)*, (çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2017, s.311; Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.157-158; Süleyman Əliyərli, *Azərbaycan Tarixi Üzrə Qaynaqlar*, Çıraq Nəşriyyatı, Bakı, 2007, s.108; İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.82; Bünyadov, *Azərbaycan*, s.212; Koyuncu, “İrminiyye”, s.229; Strange, *Doğu Hilafetinin*, s.293; Yörükân, *Seçmeler*, s.286; Yörükân, *Orta Çağ'da Türkler*, s.208; Köse, *Säcoğulları*, s.387.

<sup>118</sup> İbn Havkal, *İslâm Coğrafyası*, s.275; Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.159; Bünyadov, *Azərbaycan*, s.213; Yörükân, *Seçmeler*, s.337; Yörükân, *Orta Çağ'da Türkler*, s.101.

<sup>119</sup> Ciner, *el-Makdisi'nin*, s.271; Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.159; Bünyadov, *Azərbaycan*, s.213.

<sup>120</sup> Manandian buranın adını Merâğa olarak vermektedir (Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.159). Ancak burası pek çok kaynaktan da bildirildiği gibi Merend'dir (İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, (çev. Murat Ağarı), Kitabevi, İstanbul, 2008, s.105).

<sup>121</sup> Yörükân çevirisinde bu sayıyı 10 olarak vermektedir, bkz. Yörükân, *Seçmeler*, s.92; Yörükân, *Orta Çağ'da Türkler*, s.376.

<sup>122</sup> İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler*, s.105; Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.159.

<sup>123</sup> Kudâme ibn Cafer, *Kitabü'l Harac (Fetihler, Siyaset, Coğrafya, Vergiler, Bürokrasi)*, (çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe, İstanbul, 2018, s.175; Yörükân, *Seçmeler*, s.255; Yörükân, *Orta Çağ'da Türkler*, s.220.

<sup>124</sup> Mesafelerin mil cinsinden anlamı üzerine: Stadium 170 adım, 1 adım 6 ayak, bir ayak 16 parmak, bir mil 7 stadia. Pers hesabına göre bir stadium 143 adım, bir mil 1000 adım, bir fersah 3 mildir, bkz. Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.169.

<sup>125</sup> İdrisi, *Kitabu Nüzhetü'l-Müstak*, s.828; Bünyadov, *Azərbaycan*, s.213.

<sup>126</sup> Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.159.

<sup>127</sup> Elnur Nəsirov, *Orta Əsrlərdə Yaşamış Azərbaycanlı Alimlər -Fəqihlər, Müfəssirlər, Mühəddislər, Mütəəllimlər, Ravilər, Qarilər*, Bakı, 2011, s.41-42.

<sup>128</sup> Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.159.

<sup>129</sup> İstahri, *Ülkelerin Yolları*, s.181; Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.159; Əliyərli, *Azərbaycan Tarixi*, s.108; Şarıflı, *Azərbaycan*, s.388; Bünyadov, *Azərbaycan*, s.211; Özmenli, “Orta Çağ'da”, s.163; Koyuncu, “İrminiyye”, s.229; Yörükân, *Seçmeler*, s.285, 335; Yörükân, *Orta Çağ'da Türkler*, s.99, 208; Köse, “Ermeniye ve Arrân Tarihî Coğrafyası”, s.104; İskender, *el-Hayatü'l-İktisadiyye*, s.84; Köse, *Säcoğulları*, s.387.

<sup>130</sup> İbn Havkal, *İslâm Coğrafyası*, s.272-273 Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.160; Əliyərli, *Azərbaycan Tarixi*, s.108; Özmenli, “Orta Çağ'da”, s.163; Koyuncu, “İrminiyye”, s.229; Şarıflı, *Azərbaycan*, s.389; Nailə Vəlixanlı, *Ərəb Xilafəti və Azərbaycan*, Azərneşr, Bakı, 1993, s.93; Yörükân, *Seçmeler*, s.285, 335; Yörükân, *Orta Çağ'da Türkler*, s.99, 208.

<sup>131</sup> Ciner, *el-Makdisi'nin*, s.271; Manandian, “Bagratid Kingdom”, s.160; Bünyadov, *Azərbaycan*, s.211; Köse, “Ermeniye ve Arrân Tarihî Coğrafyası”, s.105; Şarıflı, *Azərbaycan*, s.388.

<sup>132</sup> Yörükân'ın çevirisinde bu sayı 4 sikke olarak ifade edilmektedir (Yörükân, *Seçmeler*, s.92; Yörükân, *Orta Çağ'da Türkler*, s.376). Ancak diğer kaynaklarda bu sayı 10 menzil olarak bildirilmektedir.



sikke, Berdea'dan Duvin ise 7 sikkedir. Merend'den Nahçıvan'a 20 ferseng, Nahçıvan'dan Duvin'e 20 ferseng'tir."<sup>133</sup>

İdrisi bu yola ilişkin olarak: "Berdea'dan Kalkatus'a 27 mil, oradan Metris'e 39 mil, oradan Kilkuy'a (mesafe bildirilmemiştir), Berdea'dan Sisecan'a 48 mil, Duvin'e ise 48 mildir. Toplam 162 mildir" demektedir.<sup>134</sup> Kudâme'ye göre ise Berdea ile Duvin arasındaki mesade 9 konaktır.<sup>135</sup>

Görüldüğü üzere İstahri ile İbn Havkal iki şehir arasındaki mesafeyi benzer bir şekilde 82 fersah olarak vermektedirler. Kudâme ile Mukaddesi ise hem birbirlerinden farklı mesafeler söylemekte hem de bu mesafeyi çok daha kısa göstermektedirler. Bu konuyu değerlendiren Manandian, Karaulov'un İslam kaynaklarında verilen bu mesafelerin kesin olmadığını düşündüğünü söylemekte ve onun "binek hayvanlarının adımlarına göre mesafelerin ölçülmesi sayesinde bu durum kolayca açıklanabilir. Ova sakini olan Araplar; mesafelerini, uzaklıkların gerçektekenden çok daha fazla gözüktebildiği Kafkasya'nın dağlık bölgelerinde yaptıklarından çok daha hızlı kat ederler. Araplar nadiren diğer mesafe ölçüm araçlarına başvururlar" dediğini ifade etmektedir. O bu görüşü destekleyerek Duvin ile Berdea arasındaki mesafenin 82 fersaha yani yaklaşık olarak 470 kilometreye eşit olduğunu, bunun gerçekten de çok aşırı görüldüğünü söylemektedir.<sup>136</sup>

Manandian'dan naklen Karaulov, bu güzergâhın yönünü Berdea'dan güneybatıya Terter Irmağı'na, daha sonra güneye Metris'e, oradan batıya Arpaçay'a ve bu nehir boyunca Aras Nehri yakınındaki Sisecan'a doğru belirlemiştir. Karaulov ayrıca Sisecan'ı, Aras ve Arpaçay'dan çok uzakta bulunmayan bugünkü Kisajan'la özdeşleştirmektedir. Bu yorumu değerlendiren Manandian, onun Berdea'dan Kalkatus'a ve Sisecan'dan Duvin'e uzanan yolu doğru bir şekilde belirlediğini, ancak kalan yolların yönünü yanlış bir şekilde tayin ettiğini ifade etmektedir. Onun bildirdiğine göre, bu güzergâh antik Kalankatuk yani bugünkü Zodsk Geçidi yoluyla Sot'k şehrine, daha sonra Sevan Gölü'nün güney kıyısı boyunca Gelarkunik kentine, oradan da Selim Geçidi üzerinden Sisecan şehrine ve kuzeybatıdaki Duvin'e doğru gitmektedir. Daha evvel bahsedilen istasyonlar arasında yer alan, Berdea'dan 9 fersah (yaklaşık 50 km) uzaklıktaki Kalkatus şehri, Terter Irmağı'nın sol kıyısında bulunan, bugünkü Madagis Köyü yakınındaki Kalankatuk ile şüphesiz özdeşdir. Yazar, sıradaki 3 istasyonun adlarını açıklığa kavuştururken ise onların Araplar için yabancı ve anlaşılmaz olduklarını, daha sonra kötü bir şekilde adlarını bozulduklarını ifade etmektedir. Müstensihler benzer Arap karakterleri karıştırarak ve ayırcı işaretleri atlayarak daha fazla bozulmaya neden olmuşlardır demektedir. Kalkatus'un ardından gelen Metris istasyonu muhtemelen Ermeni Hatherkh (Hat'erk') şehrinde yer almaktadır. O, Metris adını Hatris olarak düzeltilmesi gerektiğini söylemekte ve hatanın benzer şekilli Arap harfleri "h" ve "m"nin karıştırılmasından ve ayırcı işaretlerin yetersiz sayıda olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre Hatris ismi, bu istasyonun bulunduğu şehrin adına uygun düşmektedir. Hatris'ten 12 fersah uzaklıkta bulunan sıradaki istasyon

Davmis, Hatris'e komşu Sot'k (Sauthkh) şehrinde yer almaktadır. Buna göre Davmis adı, yazmalarda yaygın olan Arapça "d" ve "z" ile "m" ve "t" harflerinin karıştırılması nedeniyle, hiçbir zorlama olmaksızın Zautis olarak düzeltilebilir, bundan dolayı Zautis'in eski Ermeni şehrine uygun düşen bir ad olduğun düşünülebilir. Duvin'e en yakın istasyon; İstahri'ye göre Kilkuy, İbn-i Havkal'a göre Kaylakvin, -Markquart'ın doğru bir şekilde tahmin ettiği gibi- ise eski Ermeni şehri Gelarkunik'in adına uygun düşmektedir. Bu istasyon gerçekte, Zautis'e sınırdış Gelarkunik'te bulunmaktadır. Sıradaki istasyon Sisecan, bu istasyonun bulunduğu eski Ermeni şehri Sisakan'a benzer şekilde aynı düşmektedir. Bir sonraki istasyon Duvin, yukarıda bahsedilen coğrafya yazarları tarafından gösterildiği gibi Sisecan'a 16 fersah mesafede yer almaktadır.<sup>137</sup> Məmmədov da Berdea-Duvin ticaret yolunun yanlış gösterildiğini söyleyerek bu görüşü desteklemekte ve bunun arkeolojik çalışmalar tarafından doğrulandığını söylemektedir.<sup>138</sup>

Bagrataniler devrinde Ermeniy'e den geçen yollara ilişkin bilgileri, Orta Çağ Ermeni yol rehberlerinde bulmak mümkündür. Bunlardan bir tanesi *Book of Fox* adıyla Amsterdam ve Marsilya'da basılmıştır. Bu kitap üzerinde çalışan ve çeşitli dillere çeviren Manandian'ın ifade ettiğine göre Bagrataniler devrinde Duvin'den geçen yolların güzergâhları şu şekildedir:

1. Duvin'den Erzurum'a 200 mil, Erzurum'dan sınır su yoluna<sup>139</sup> 100, oradan Kolonia'ya 90, oradan Niksar'a 100, oradan Amasya'ya 80, oradan Gangra'ya (Çankırı) 105, oradan Ankara'ya 80, oradan Konstantinopolis'e 120, oradan Roma'ya 3 bin mildir.
2. Duvin'den Ahlat'a 170 mil, oradan Hlimar'a 80, oradan Urf'a 180, oradan Fırat Nehri'e 40, oradan Emesa'ya (Humus) 150, oradan Dimaşk'a 120, oradan Tabor Dağı'na 90, oradan Kudüs'e 100 mildir.
3. Duvin'den Berdkunk'a 60 mil, oradan Berdea'ya 160, oradan Hazar Denizi'ne 90 mil.
4. Duvin'den Nahçıvan'a 70 mil, oradan Gence Sahastan'a 120, oradan Ktesiphon'a 370, oradan Akolay'a 60, oradan Basra'ya 140, oradan Fars Körfezi'ne 20.
5. Duvin'den Koğb'a 59, oradan Kotayk'a 120, oradan Tiflis'e 140, oradan Hunarakert'e 70, oradan Berdea'ya 100 mildir.<sup>140</sup>

Gördüğümüz gibi bu yol rehberleri, Duvin'den çıkarak Erzurum, Ahlat ve Nahçıvan vasıtasıyla Bizans İmparatorluğu'nun büyük ticaret merkezlerine ve Abbâsi Halifeliği'ne giden yollar hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bu güzergâhta Duvin-Berdea yolunun ilk kısmı, İslam coğrafyacıların yaptığı gibi Sarur, Sisecan ve Selim Geçidi üzerinden değil, tamamen farklı bir hattan Erivan, Elenovka ve Karanlug üzerinden verilmektedir. Her iki yol da Gelarkunik şehriyle birleşir ve Zodsk Geçidi ile Berdea'ya gider. Duvin'den 60

<sup>133</sup> İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler*, s.105; Şerifli, *Azərbaycan*, s.387; Nəsirov, *Azərbaycanlı Alimlər*, s.41-42; Özmenli, "Orta Çağ'da", s.163; Bünyadov, *Azərbaycan*, s.210-211. Farsça bir kelime olan Ferseng (فرسنگ) uzunluğu araziye ve seyahat hızına göre değişen tarihi bir İran yürütme mesafesidir. Fersah anlamına gelmektedir. 1 fersah 3 mile eşittir. Perslere, Greklere ve erken İslam coğrafyacılarına göre ferseng 5670 metredir. Ancak daha sonra İran'a farklı ölçü birimlerinin girmesi ile fersengin uzunluğu değişmiştir. Bugün bir fersah ya da mil olarak düşünülen uzunluk yaklaşık 6 kilometredir, bkz. A. Houtum-Schindler, "On the Length of the Persian Farsakh", *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, 10/9, 1888, s.585; Walther Hinz, "İslam'da Ölçü Sistemleri", *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, S.5/1989, İstanbul, 1990, s.76; "Ferseng",

<http://www.vajehyab.com/dekhoda/%D9%81%D8%B1%D8%B3%D9%86%DA%AF> (02.09.2020).

<sup>134</sup> İdrisi, *Kitabu Nüzhetü'l-Müstâk*, s.823; Bünyadov, *Azərbaycan*, s.211; Mustafayev, "Orta Çağ Kafkas", s.39.

<sup>135</sup> Kudâme, *Kitabü'l Harac*, s.180.

<sup>136</sup> Manandian, "Bagratid Kingdom", s.160.

<sup>137</sup> Manandian, "Bagratid Kingdom", s.160-162.

<sup>138</sup> Məmmədov, *Qafqaz Albaniyası*, s.120.

<sup>139</sup> Ermeniy'e'yi Bizans topraklarından ayırmaktadır, bkz. Manandian, "Bagratid Kingdom", s.219.

<sup>140</sup> Ananias of Sirak, *The Geography of Ananias of Sirak (Asxarhac'oyc')*, Robert Hewsen, Dr. Ludwig Reichert Vertag, Wiesbaden 1992, s.321; Manandian, "Bagratid Kingdom", s.169-170.

mil uzaklıktaki Berdunk'un yeri, yaklaşık olarak Alkale yakınında bir alan olan Elenovka'nın güneydoğusundaki eski Ermeni şehri Mazaza'dadır. 1.917.6 metreye eşit olan Arap milinin, bahsedilen Orta Çağ Ermeni yol rehberinin temeli olduğuna dair en ufak bir şüphe yoktur. Bu, rehberin dâhili kanıtları ile kolayca doğrulanabilir. Duvin ve Nahçıvan arasındaki 70 Arap millik mesafe (134.232), Duvin bölgesinde yerleşik olan modern Artaşat ve Nahçıvan şehri arasındaki mesafeye denk düşmektedir. Günümüzde de Nahçıvan'dan, Artaşat-Duvin'in güneyine doğru birkaç kilometre uzanan Karmalyu yerleşimine kadar olan mesafe 127 kilometredir. Sonuç olarak önceki hesaplamalar, deneysel verilerle tamamen doğrulanmıştır.<sup>141</sup>

Ermeniye, I. Gagik (989-1020) devrine geldiğinde zenginliğinin zirvesine ulaşmıştı. Gagik bu dönemde Duvin'i ele geçirmeyi başarmıştı.<sup>142</sup> Ermeni tüccarları, Duvin ticaretinde açıkça temel bir rol oynamaktaydılar. X. yüzyıla kadar, Nahçıvan, Duvin, Ani ve Erzurum'dan meydana gelen (daha sonra Arcn'le de) kuzey karayolu ile Hoy, Van, Berkri, Erciş, Malazgirt, Ahlat, Bitlis ve Meyyâfârikîn'in bulunduğu güney karayolu eşit bir düzeyde gelişmişti. Ancak kuzey yolu, X-XI. yüzyıllarda çok aktif bir gelişim dönemi geçirmiştir. Kaynaklarda sık sık vurgulanan bu devrin zenginliği, ağırlıklı olarak kuzey yolu üzerinde bulunan şehirlerle ilgilidir. Duvin ve Erzurum çoğunlukla emirliklerin bir parçası olsalar da esasen tamamen Bagratuni toprakları üzerinden geçen kuzey yolu üzerindeydiler. Kuzey yolu, Suriye ve Mezopotamya ile yakın ticari bağlara sahipti ve Ermeniye ile bu ülkeler arasındaki ticari ilişkilerin gelişimini kolaylaştırılmıştı. Duvin ve Ani'den gelen mallar, Malazgirt, Ahlat, Bitlis ve Meyyâfârikîn'e, oradan da Amîd'e gidiyordu. X. yüzyılda meydana gelen bazı siyasi gelişmeler Duvin'e darbe vurup, tüccarların yönünü daha güvenli ve kestirme olan Ani'ye kaydırsa da Duvin şehri neredeyse Bagratuni Krallığı'nın bütün süresi boyunca Ermeniye'nin ticaret ve üretim merkezi olarak kalmıştır. Ani'nin oraya rakip olmaya başlaması ve oranın liderliğini devralması ancak X. yüzyılın sonları ile XI. yüzyıldadır.<sup>143</sup>

Moğol istilası ve ardından İlhanlılar devrinde meydana gelen idari ve iktisadi değişiklikler bu ticaret yollarının güzergâhlarının da değişmesine yol açmıştı.<sup>144</sup> XIII-XIV. yüzyıllarda İlhanlı Devleti üzerinden geçen ticaret yollarının en önemli kolları, Azerbaycan toprakları üzerinde bulunmaktaydı. Kuzey yolu, Tebriz-Merend üzerinden geçip Aras Nehri'ne uzanmaktaydı. Ticaret yolları ayrıca Sultaniye, Zencân, Kağızkonan, Miane, Ucan, Corab, Erdebil, Bilesuvar, Mahmûdabad, Bakü, Şemahi ve Derbend'den geçmekteydi. Bu yolun bir diğer kolu; Baciravan, Beylekân, Lemberan, Berdea, Gence ve Şamkor üzerinden Tebriz'e kadar; batı yolu ise, Tebriz'den Merend, Hoy, Nahçıvan, Duvin, Erciş, Ahlat, Malazgirt, Erzurum, Erzincan, Sebasteia, Trabzon üzerinden gitmektedir. Doğu ile batıyı bağlayan Karadeniz kıyısına kadar olan güzergâh; Tebriz, Sarab, Erdebil vasıtasıyla Taliş'teki Hazar kıyısına kadar uzanmaktadır.<sup>145</sup>

Ermeniye'de ticaret kervan yolları üzerinde bulunan şehirler, ticaret sayesinde zenginliğe ulaşmış ve halk müreffeh bir yaşam sürmeye başlamıştı. Bu merkezlerin büyük saraylar, değerli taşlarla bezeli mabetler ve güçlü kalelerle süslenmiş olması bunun göstergesidir.<sup>146</sup>

Güney Kafkasya'yı bir baştan bir başa saran ve uzak ülkelere kadar giden geniş ticaret ağları, bölge ekonomisinin canlılığını göstermektedir. Güney Kafkasya'nın üç önemli merkezi Erdebil, Berdea ve Duvin'den çıkarak neredeyse bütün yerleşim yerlerine uğrayan bu yollar sayesinde, tüccarlar çok sayıda pazara erişebiliyorlardı.<sup>147</sup>

## Sonuç

Duvin, Orta Çağ Kafkasya'sının en önemli siyasi ve idari merkezlerinden birisi idi. Bu özelliği ve stratejik konumu Duvin'i aynı zamanda bir ticaret merkezi hâline getirmişti. Bu yüzden şehir, sürekli büyük güçlerin hedef tahtası hâline dönüşmüş ve tarih boyunca pek çok farklı devletin ve emirliğin idaresi altına girmişti. İpek Yolu'nun Kafkasya'daki en önemli güzergâhlarından olan Duvin, daha Sâsâniler devrinde ticaret yollarının kavşak noktası hâline gelmişti. Doğu ile Batı'yı, Kuzey ile Güney'i bağlayan ticaret yollarının geçiş noktası olan Duvin, bu sayede oldukça gelişmiş ve zenginleşmişti. Duvin-Berdea ve Duvin-Meraga ticaret yolu buradan geçen ticaret yollarının en bilinenleridir. Şehirde pek çok sivil ve idari yapının yanında şehrin ticari canlılığını gösteren üretim atölyeleri, pazarlar, depolar, dükkanlar ve darphane gibi ticari yapılar da bulunmaktaydı. Duvin bu özellikleri sayede kozmopolit bir şehir hüviyetine kavuşmuştu. Şehirde pek çok milletten insan yaşamaktaydı. Şehirde kurulan pazarlarda tüccarların dışardan getirdikleri malların yanında kentte üretilen ticari ürünler de satılmaktaydı. Yani burası sadece ticaret kervanlarına geçiş sağlamıyor, ürettiği malları da dünya pazarına ihraç ediyordu. Şehirde camcılık, çanak-çömlek, metal işlemeciliği gibi pek çok sanayi kolu var olsa da bunların en önemlisi tekstil sanayi idi. *Kırmızı* denilen bir böcekten elde edilen boya ile boyanan kumaşlar ülke dışında oldukça rağbet görüyordu. Halifeler, imparatorlar, devlet adamları, ileri derecedeki memurlar ve zenginler bunları severek satın almaktaydı. Aynı zamanda Ermeniye halıları da çok kıymetliydi. Öyle ki Abbâsilerin zaman zaman bu halıları vergi karşılığı olarak aldıkları da olmaktadır. Şehir sadece tekstil ve dokuma alanında değil, cam ve çanak-çömlek alanında da ileri seviyedeydi. Duvin V-VII. yüzyıllar arasında Yakın Doğu'nun cam yapım merkezi hâline gelmişti. Duvin bu dönemde aynı zamanda Kafkasya'nın en önemli darphanelerinden bir tanesine de ev sahipliği yapmaktaydı. Bölgede bulunan Duvin yazılı sikkelerin yanında üzerinde basım yeri olarak Ermeniye yazan sikkelerin de buradaki darphanede bastırıldığı sanılmaktadır. Şehirdeki arkeolojik kazılarda bulunan çok sayıda altın, gümüş ve bronz sikke gömüsü, Duvin'in ticari yaşamının canlılığını göstermesi açısından son derece kıymetlidir. Bunların basıldıkları metal türü ve sayıları şehrin ekonomik gidişahı hakkında fikir edinmemizi sağlamaktadır. Bu darphanede basılan sikkeler şehirde kullanıldığı gibi, dışarıya da ihraç edilmekteydi. Bu sikkeler sayesinde bölgede hâkim olan idareciler ve şehrin ekonomik durumu hakkında önemli bilgiler elde edilmektedir. Duvin sahip olduğu stratejik konum ile siyasi önemi, ticari ve ekonomik alanda da kendini göstermiş ve şehir uzun süre ticaret merkezi olma özelliğini sürdürmüştür. Bir ara depremlerle yıkılan ve Ani'nin yükselişi ile ticari canlılığı azalan Duvin, buna karşın önemini kolay kolay kaybetmemiş ve ekonomik olarak kıymetini uzun süre muhafaza etmiştir.

<sup>141</sup> Manandian, "Bagratid Kingdom", s.170, 172.

<sup>142</sup> İskender, *Ermeniye beyne'l-Bizantiyyin*, s.28; Hewsen, *Armenia: A Historical Atlas*, s.109.

<sup>143</sup> Ter-Ghewondyan, *The Arab Emirates*, s.139-140.

<sup>144</sup> Köse, *Sâcoğulları*, s.53.

<sup>145</sup> İsmail bey Zardabli, *The History of Azerbaijan from Ancient Times to Present Day*, London, 2014, s.209.

<sup>146</sup> İpek, "Kars", s.289.

<sup>147</sup> Köse, *Sâcoğulları*, s.53.

**KAYNAKÇA**

- Adalian, Rouben Paul, "Dvin", *Historical Dictionary of Armenia*, The Scarecrow Press, Lanham, 2010, ss. 284-288.
- Akopyan, Alexander, "Monetary Circulation in the Christian Armenian States of the Bagratid Era (750-1064)", *State Hermitage*, 2016, ss. 1-9.
- Ananias of Sirak, *The Geography of Ananias of Sirak (Asxarhac'oyc')*, Robert Hewsen, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1992.
- Babajanyan, Astghik, "On the Question of Medieval Urban System in Ararat Plain", *Metsamor Readings*, I, Yerevan, 2017, ss. 327-410.
- Ballian, Anna, "Jewelry from Dvin", *Armenia Art, Religion, And Trade in the Middle Ages*, (ed. Helen C. Evans), Metropolitan Museum of Art, New York, 2018, ss. 56-65.
- Bakır, Abdulhalik, "Orta Çağ Harput'una Dair Bazı Kayıtların Değerlendirilmesi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, I, 2011, ss. 34-46.
- Barthold, W., "Âzerbaycan ve Ermenistan", (çev. İsmail Aka), *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 8/14, 1963, ss. 77-87.
- Biçer, Bekir, "İslâm Coğrafyacılarının Eserlerinde Kürtler Hakkındaki Rivayetler (9. Yüzyıl-13. Yüzyıl)", *Tarih Okulu Dergisi*, 7/XVII, 2014, ss. 165-187.
- Bournoutian, George A., *Ermeni Tarihi Ermeni Halkının Tarihine Kısa Bir Bakış*, (çev. Ender Abadoğlu, Ohannes Kılıçdağı), Aras Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Burney, Charles Allen-D. M. Lang, "Armenia and Georgia—History and Institutions", *The Peoples of the Hills Ancient Ararat and Caucasus*, London, 1971, ss. 183-213.
- Bünyadov, Ziya, *Azərbaycan VII-IX əsrlərdə*, Şərq-Qərb, Bakı 2007.
- Canard, M., "Dwin", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, v. II, Brill, Leiden, 1965, ss. 678-681.
- Canbek, Ahmet, *Kafkasya'nın Ticaret Tarihi -Eski Çağlardan XVII. Yüz Yıla Kadar-*, İstanbul, 1978.
- Chaumont, M. L., "Armenia and Iran, ii. The pre-Islamic Period", *Encyclopaedia Iranica*, v. II, Mazda Publishers, 1986, ss. 417-438.
- Ciner, Osman, *el-Makdisi'nin Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm İsimli Eserinin Değerlendirilmesi ve Türkçe Tercemesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.
- Çetin, Seyfettin, *Yâkût el-Hamevî'nin Mü'cemü'l-Büldân'ında Kürtler*, Nübihar, İstanbul, 2014.
- Çoğ, Mehmet, "İslam İdaresinde Ermeniler", *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, c. 2, (ed. Metin Hülagü vd.), TTK, Ankara, 2014, ss. 21-47.
- Çoğ, Mehmet, *VII-X. Yüzyıllarda Güney Kafkasya ve Müslüman Araplar*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2018.
- Dedeyan, Gerard, *Ermeni Halkının Tarihi*, (çev. Şule Çiltaş), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.
- "Dvin", <http://akunq.net/tr/?p=578> (12.02.2019, 13:45).
- Ebu Dülef, *İran Seyahatnamesi 10. Yüzyılda Kafkasya'dan Fars Körfezi'ne Yolculuk*, (çev. Serdar Gündoğdu), İstanbul, 2017.
- Ebu'l-Fidâ Coğrafyası (Takvimü'l-Büldan)*, (çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2017.
- El-Gani, Abdurrahman Muhammed el-Abd, *Ermeniye ve Alakatuhas's-Siyasiyye bi-Küllü mine'l-Bizantiyyin ve'l-Müslimin 33-457 H./653-1064 M*, Müessesetü'l-Kuveyt li't-Tekaddümi'l-İlmi, Kuveyt, 1989.
- Əliyarlı, Süleyman, *Azərbaycan Tarixi Üzrə Qaynaqlar*, Çırağ Nəşriyyatı, Bakı, 2007.
- Estarciyan, K. E., *Tarihü'l-Ümmeti'l-Ermeniyye*, Matbaatü'l-Cedide, Musul, 1951.
- eş-Şerifu'l-İdrisi, *Kitabu Nüzhetü'l-Müştâk fi İhtirâki'l-Âfâk*, c. II, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 2002/1422.
- "Ferseng", <http://www.vajehyab.com/dekhoda/%D9%81%D8%B1%D8%B3%D9%86%DA%AF> (02.09.2020).
- Fratadocchi, Tommaso Breccia, "Notes on Armenian Military Architecture", *Environmental Design: Trails to East, Essays in Memory of Paolo Cuneo*, 1-2, (ed. Marisa Calia vd.), IEDRC, Roma, 2000, ss. 66-71.
- Garsoian, Nina G., "Artasat (Artaxata)", *Dictionary of the Middle Ages*, v. 1, (ed. Joseph R. Strayer), Charles Scribner's Sons, New York, 1982, ss. 563-564.
- Garsoian, Nina G., "Dwin", *Dictionary of the Middle Ages*, v. 4, (ed. Joseph R. Strayer), Charles Scribner's Sons, New York, 1984, ss. 323-325.

- Garsoian, Nina, "Trade, Armenian", *Dictionary of the Middle Ages*, v. 12, (ed. Joseph R. Strayer), Charles Scribner's Sons, New York, 1989, ss. 96-99.
- Garsoian, Nina, "The Independent Kingdoms of Medieval Armenia", *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, v. I, (ed. Richard G. Hovannisian), Saint Martin's Press, New York, 1997, ss. 143-186.
- Garsoian, Nina, "The Arab Invasions and the Rise of the Bagratuni (640-884)", *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, v. I, (ed. G. Hovannisian), Saint Martin's Press, New York, 1997, ss. 117-143.
- Garsoian, Nina N., "Frontier-Frontiers? Transcaucasia and Eastern Anatolia in the Pre-Islamic Period", *Studies on the Formation of Christian Armenia*, Ashgate Publishing Limt., Farnham, 2010, ss. 327-352.
- Grousset, René, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, (çev. Sosi Dolanoğlu), Aras Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Gümüş, Nebi, "İslâm Tarihi Kaynaklarında Ermeniler", *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, c. 1, (ed. Metin Hülagü vd.), TTK, Ankara, 2014, ss. 207-223.
- Hewsen, Robert H., *Armenia: A Historical Atlas*, Chicago, 2001.
- Hinz, Walther, "İslâm'da Ölçü Sistemleri", *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, S.5/1989, İstanbul, 1990, ss. 1-82.
- History of Medieval Armenia*, ed. Yevgenya Ghalumyan, Armen Gabrielyan, Lusya Manukyan, Quantum College, Yerevan, 2016.
- Houtum-Schindler, A., "On the Length of the Persian Farsakh", *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, 10/9, 1888 ss. 584-588.
- İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, (çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2014.
- İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, (çev. Murat Ağarı), Kitabevi, İstanbul, 2008.
- İpek, Ali, "Orta Çağ'da Önemli Bir Ticaret Merkezi Anı", *XV. Türk Tarih Kongresi (11-15 Eylül 2006)*, c. III, TTK, Ankara, 2010, ss. 699-704.
- İpek, Ali, "Kars'ın Ortaçağ Ticaretindeki Yerine Bir Bakış (IX-X. Asırlar)", *Prof. Dr. Erdoğan Merçil'e Armağan -75. Doğum Yılı, 50. Akademik Yılı-*, (ed. Emine Uymaz vd.), Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2013, ss. 285-298.
- İpek, Ali, "Ortaçağda Ararat Bölgesinin En Değerli Ürünü: Kırmız", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, S.10, 2017, ss.17-28.
- İskender, Fayiz Necib, *Ermeniyeye beyne'l-Bizantiyyin ve'l-Etrakü's-Selacika*, Dârü'l-Fikri'l-Câmii, İskenderiye, 1983.
- İskender, Fayiz Necib, *el-Hayatü'l-İktisadiyye fi Ermeniyeye ibbane'l-fethi'l-İslami*, Daru Nubar, İskenderiye, 1988.
- İstahri, *Ülkelerin Yolları*, (çev. Murat Ağarı), Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2015.
- Kalantarian, A. A., *Material Culture of Dvin, 4th-8th Centuries*, Yerevan, 1970.
- Kırzioğlu, Fahrettin, *Kars-Arpaçayı Boyları Eski Merkezi Anı Şehri Tarihi (1018-1236)*, Işıl Matbaası, Ankara, 1982.
- Kirakos, *Kirakos Gandzakets'i's History of Armenians*, (trans. Robert Bedrosian), New York, 1986.
- Kouymjian, Dickran Karnick, *A Numismatic History of Southern Caucasia and Adharbayjan Based on the Islamic Coinage of the 5th/11th to the 7th/13th Centuries*, Unpublished PhD Thesis, Columbia University, Faculty of Philosophy, Columbia, 1969.
- Kurkjian, Vahan M., *A History of Armenia*, Bibliotech Press, Stanford, 2012.
- Kettenhofen, Erich, "Dvin", *Encyclopaedia Iranica*, v. VII, Mazda Publishers, California, 1996, ss. 616-619.
- Kocharian, G. G., "Archaeological Survey of Dvin of the Classical and Early Medieval Periods", *Fundamental Armenology*, (trans. S. E. Chraghyan), II, 2015, ss. 206-224.
- Koyuncu, Mevlüt, "İslam Coğrafyacılarına Göre İrminiye", *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, c. 1, (ed. Metin Hülagü vd.), Ankara, 2014, ss. 225-231.
- Köse, Bayram Arif, "10. Yüzyıl İslam Coğrafyacılarına Göre Ermeniye ve Arrân Tarihi Coğrafyası", *Turkish Studies*, 11/1, Ankara, 2016, ss. 89-108.
- Köse, Bayram Arif, "İlk Müslüman Hâkimiyetinden Abbasilere Müslümanların Güney Kafkasya Politikasına Etki Eden İç ve Dış Gelişmeler", *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, c.2, 2017, ss. 297-342.
- Köse, Bayram Arif, "Ortaçağda Trabzon Limanının Tarihsel Coğrafyasının Siyasal ve Ekonomik Sonuçları", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 22, 2017, ss. 9-42.

- Köse, Bayram Arif, *Sâcoğulları ve Güney Kafkasya 276-317/889-929*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Kudâme ibn Cafer, *Kitabü'l Harac (Fetihler, Siyaset, Coğrafya, Vergiler, Bürokrasi)*, (çev. Ramazan Şeşen), Yeditepe, İstanbul, 2018.
- Lang, David Marshall, *Armenia Cradle of Civilization*, Unwin Hyman, London, 1980.
- Laurent, J., *L'Arménie Entre Byzance et l'Islam Depuis La Conquête Arabe Jusqu'en 886*, Fontemoing et Cie, Paris, 1919.
- Manandian, H. A., "Trade and Trade Centers in Armenia in the Roman-Parthian and the Byzantine-Sāsānīd Periods", *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, (trans and ed. Nina G. Garsoian), Livraria Bertrand, Lisbon, 1965, ss. 67-127.
- Manandian, H. A., "The Commercial Importance of Armenia in the Period of the Arab Caliphate and the Bagratid Kingdom", *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, (trans and ed. Nina G. Garsoian), Livraria Bertrand, Lisbon, 1965, ss. 129-172.
- Məmmədov, Tofiq, *Qafqaz Albaniyası İlk ve Orta Əsrlərdə*, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı, 2006.
- Minorsky, V., *Studies in Caucasian History I. New Light on the Shaddādids of Ganja, II. The Shaddādids of Ani, III. Prehistory of Saladin*, Taylor's Foreign Press, London, 1953.
- Mongait, A. L., *Archaeology in the U.S.S.R.*, (trans. M. W. Thomson), Penguin Books, London, 1961.
- Moses Khorenats'i, *History of Armenians*, (trans. Robert W. Thomson), Harvard University Press, London 1978.
- Mousheghian, Khatchatur, Anahit Mousheghian, Cecile Bresc, Georges Depeyrot, François Gurnet, *History and Coin Finds in Armenia, Coins from Duin, Capital of Armenia (4-13th c.) Inventory of Byzantine and Sasanian Coins in Armenia (6-7th c.)*, Moneta, Wetteren, 2000.
- Muradalieva, Elmira, "The Golden Age of Azerbaijan's Towns", *The Caucasus&Globalization*, c. 4, S.1-2, 2010, ss. 184-196.
- Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsîm)*, (çev. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul, 2015.
- Mustafayev, Beşir, "Ortaçağ Kafkas Ticaret Yollarında Arran ve Berde'nin Konumu", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/2, 2018, ss. 15-49.
- Nersessian, Sirarpie Der, *Armenia and The Byzantine Empire A Brief Study of Armenian Art and Civilization*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1945.
- Nersessian, Sirarpie Der, "Armenia in the Tenth and Eleventh Centuries", *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Oxford-5-10 September 1966*, (ed. J. M. Hussey, D. Obolensky, S. Runciman), Oxford University Press, London, 1967, ss. 427-431.
- Nersessian, Vrej, *The Tondrakian Movement*, Kahn&Averil, London, 1987.
- Nəsirov, Elnur, *Orta Əsrlərdə Yaşamış Azərbaycanlı Alimlər -Fəqihlər, Müfəssirlər, Mühəddislər, Mütəəllimlər, Ravilər, Qarilər*, Bakı, 2011.
- Özmenli, Mehmet, "Orta Çağ'da Bir Uygarlık Kenti Berde (Berza'a)", *Zeitschrift für die Welt der Türken*, 6/2, 2014, ss. 157-176.
- Papazian, H., "Armenia and Iran, Armeno-Iranian Relations in the Islamic Period", *Encyclopaedia Iranica*, v. II, Mazda Publishers, Columbia, 1986, ss. 467-475.
- Parmaksızoğlu, İsmet, "Bagratlılar", *Türk Ansiklopedisi*, c. V, MEB, İstanbul, 1967, ss. 41-42.
- Payaslian, Simon, *The History of Armenia from the Origins to the Present*, Palgrave Macmillan, New York, 2007.
- Procopius, *History of the Wars*, (trans. H. B. Dewig), I, Harvard University Press, London, 1914.
- Sağır, Güner, "Bizans İmparatorluğu Döneminde Anadolu'da Bizans Yerleşimleri", *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, c. 1, (ed. Metin Hülagü vd.), TTK, Ankara, 2014, ss. 183-205.
- Seyyid, Edib, *Erminiyye fi't-Tarihi'l-Arabi*, Matbaatü'l-Hadise, Halep, 1972.
- Starensier, Adele La Barre, *An Art Historical Study of The Byzantine Silk Road*, Unpublished Doctoral Thesis, Columbia University, Graduate School of Arts and Sciences, 1982.
- Step'anos Taronec, *The Universal History of Step'anos Taronec'i*, (trans. Tim Greenwood), Oxford University Press, Oxford, 2017.
- Strange, Guy Le, *Doğu Hilafetinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya) İslam Fetihlerinden Timur Zamanına Kadar*, (çev. Adnan Eskikurt-Cengiz Tomar), İstanbul, 2015.
- Streck, M., "Dvin", *İA*, c. 3, MEB, İstanbul, 1977, ss. 682-683.
- Streck, M., "Ermeniye", *İA*, c. IV, MEB, Eskişehir, 1997, ss. 317-326.
- Subaşı, Ömer, "Bizans İmparatorlarının Theodosiopolis ve Çevresindeki Faaliyetleri", *Turkish Studies*, 5/3, 2010, ss. 1827-1859.

Subaşı, Ömer, "Arap Fethinden Selçuklu Hâkimiyetine Artvin", *Turkish Studies*, 7/3, 2012, ss. 2329-2351.

ŞƏRİFLİ, M. X., IX. Əsrin İkinci Yarısı-XI. Əsrlərdə Azərbaycan Feodal Dövlətləri, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı, 2013.

Ter-Ghevondyan, Aram, *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, (trans. Nina G. Garsoian), Livraria Bertrand, Lisbon, 1976.

Ter-Ghévondian, Aram, "L'Arménie et la Conquête Arabe", *Armenian Studies Études Arméniennes in Memoriam Haig Berbérian*, (ed. Dickran Kouymjian), Calouste Gulbenkian Foundation, Lisboa, 1986, ss. 773-792.

Tezcan, Mehmet, "İpek Yolu ve XIV. Yüzyıla Kadar İpek Yolu Ticaretinde Trabzon'un Yeri", *Klasik ve Ortaçağ Dönemlerinde Karadeniz ve Kafkasya*, Serander, Trabzon, 2012, ss. 17-48.

*The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV A.D. 488-775*, (trans. Amir Harrak), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1999.

Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Namesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (çev. Hrant D. Andreasyan), TTK, Ankara, 2000.

Vəlixanlı, Nailə, *Ərəb Xilafəti və Azərbaycan*, Azərneşr, Bakı, 1993.

Yovhannes Drasxanakertc'i, *History of Armenia*, (trans. Grigor H. Maksoudian), Atalanta-Georgia, 1987.

Yörükân, Yûsuf Ziya, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağ'da Türkler Türklerin Yaşadığı ve Türklere Komşu Olan Bölgeler*, Gelenek, İstanbul, 2004.

Yörükân, Yûsuf Ziya, *Orta Çağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler Türklerin Yaşadığı ve Türklere Komşu olan Bölgeler İbn Hurdazbih, Ya'kübî, İbn Rusteh, İbn Fâkih el-Hemedânî, Kudame b. Ca'fer, İstahrî, İbn Havkal, Ötüken*, İstanbul, 2013.

Zardabli, Ismail bey, *The History of Azerbaijan from Ancient Times to Present Day*, London, 2014.

Zardarian, M. H., H. P. Akopian, "Archaeological Excavations of Ancient Monuments in Armenia 1985-1990", *Ancient Civilizations*, ½, Leiden, 1994, ss. 169-195.

Zhamkochyan, Aghavni, Nyura Hakobyan, Anahit Khudaverdyan, "An Essay about the Theatre of Medieval Armenia (Based on Archaeological and Anthropological Materials of the City of Dvin)", *Fundamental Armenology*, 2/10, 2019, ss. 33-67.

**EXTENDED ABSTRACT**

One of the most important cities of the medieval South Caucasus was Dvin. Dvin was the center of Armenian, Sassanid, Arab and various local Muslim rulers. Dvin was also a major center of strategic importance in the South Caucasus in the Middle Ages. The city became the target of great powers during the Middle Ages due to its characteristics. For this reason, the city has constantly changed hands throughout its history and has come under the domination of many different states and emirates. Dvin was a cosmopolitan city with a large population. It is thought that the population of the city reached 100 thousand in the Middle Ages. There is clear evidence that Armenians, Jews, Arabs, Kurds and Assyrians lived in the city in the Middle Ages. Although Dvin has been destroyed several times by major earthquakes and attacks in the past, it has continued its development by recovering each time. The fact that Dvin was one of the largest cities in the region in the Middle Ages naturally made the city an important trade center. For this reason, Dvin was naturally home to many structures. Among these, in addition to civil and military structures such as palaces, churches, mosques, walls, houses, there were also commercial structures such as production workshops, shops, markets and mints. Dvin, which was an important trade center since the Sassanid period, experienced a decline in its trade as a result of the turmoil that occurred with the Arab conquests. Despite everything, the increase in the number of coins found in the city since the 7th century indicates that trade has developed again. Dvin was home to one of the most important mints in the Caucasus in the Middle Ages. Coins were minted here during both Sassanid, Arab and Byzantine rule. It is known that, in addition to the coins minted under the name of Dvin, coins minted under the name of Armenia were also minted in Dvin during this period. A large number of gold, silver and copper coins found in the city reveal the dynamism of the commercial life of the city. Although Berdea came to the fore as a center during the Arab administration period and some trade routes started to pass there, Dvin continued to exist as an important center. The period of Bagratuni Kingdom was the peak period of regional trade. The exemption from paying taxes to the caliphate and the more liberal movement revived the economy of the region. In this period, factors such as the rapid rise of the city of Ani and starting to host some trade routes that used to pass through Dvin, overshadowed Dvin. Despite this, Dvin has managed to maintain its economic value due to its strategic importance. Despite all the attacks, invasions, looting and chaos, Dvin continued to develop until the Mongol invasions in the 13th century. Dvin has been at the crossroads of important trade routes throughout history and has been one of the most important centers of transit trade routes. Some of the roads connecting the Eastern world and the West, the North and the South, passed through Dvin in the Middle Ages. This was one of the most important crossroads of the Silk Road. A goods from China could pass through Dvin and go as far as Constantinople and Europe via the Trabzon Port. There were also roads going south through Dvin into Syria and Egypt. Merchants from many nationalities such as Arabs, Persians, Indians, Armenians and Georgians did business and exchanged goods in Dvin. Dvin, on the trade routes, became rich thanks to trade, and the people began to live a prosperous lives. The Caucasus did not just play a passive role in transit trade passages. This place also had important sources of income, which it exported. In the markets established in Dvin, both world-famous local products produced in Dvin and Armenia and the goods brought by the merchants were sold. There was not only textile and weaving industry in Dvin. Production was also carried out in various fields such as livestock trade, wine production, fishing, agriculture, metalworking, glass and pottery work. However, the most important of these was the weaving industry. Soft fabrics, carpets, sofa blankets, pillows, etc., were exported from Dvin. The peculiarity of the goods produced in Armenia was that they were dyed with dye produced from an insect called *Kirmiz*. These were also the most expensive goods of Armenia. Armenian carpets were very durable and so valuable that taxes were sometimes paid by giving carpets. These carpets were bought by rulers, caliphs, emirs and rich people.

## Özbek Han Dönemi Altın Orda-İlhanlı Devletleri Münasebetleri

Ahmet ÖZTURHAN<sup>1\*</sup> 

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

\* [ahmet.ozturhan@batman.edu.tr](mailto:ahmet.ozturhan@batman.edu.tr)

**Öz-** Altın Orda Devleti ile İlhanlı Devleti arasında iki devletin kuruluşundan itibaren birçok nedenden ötürü çatışmalar meydana gelmiştir. Bu çatışmaların temel sebebi atarlardan kalan topraklar ve Cengiz Han yasasına göre ganimet paylaşımıdır. İki ulus arasında Azerbaycan ve Kafkasya topraklarının kime ait olduğu konusundaki tartışmalar temel çatışma mekanizmasını meydana getiren olaydır. Bu meyanda iki devlet, hangi hükümdar başa geçerse geçsin ilk olarak Azerbaycan ve Kafkasya üzerindeki hâkimiyetini meşrulaştırmak adına teşebbüslerde bulunmuştur. Cengiz sülalesinin ilk şube devleti olan Altın Orda Devleti, Batu Han döneminde henüz İlhanlı Devleti'nin kurulmamasından ötürü sözü edilen toprak ve ganimet konusunda önemli söz sahibi idi. Ancak Mönğke Han'ın emri ile Batı seferine çıkan Hülagu Han 1258 yılında İlhanlı Devleti'ni kurdu. Batu Han'ın bu tarihlerde ölümünün ardından iki ulus arasında çatışmalar meydana geldi. Berke Han dönemi ile başlayan çatışmalar İlhanlı Devleti'nin son hükümdarı Ebu Said Bahadır Han'ın vefatına kadar aralıklarla devam etmiştir. Bu çalışmada, Altın Orda hükümdarı Özbek Han ile İlhanlı Devleti hükümdarları Olcaytu Sultan, Ebu Said Bahadır Han ve Arpa Han arasında meydana gelen siyasî, diplomatik, sosyal ve kültürel alandaki münasebetlerden bahsedilecektir.

**Anahtar Kelimeler-** Altın Orda Devleti, İlhanlı Devleti, Özbek Han, Olcaytu, Ebu Said Bahadır Han.

## Golden Horde-Ilkhanid States Relations In The Period of Uzbek Khan

**Abstract-** There have been conflicts between the Golden Horde State and the Ilkhanid State for many reasons since the establishment of both states. The main reason for these conflicts is the ancestral lands and the sharing of the booty according to the law of Genghis Khan. The debate between the two nations about who owns the Azerbaijan and Caucasus lands has been the event that created the main conflict mechanism. In this context, the two states made attempts to legitimize their dominance over Azerbaijan and the Caucasus, no matter which ruler came to power. The Golden Horde State had an important say in the land and booty mentioned due to being the largest member of the Genghis dynasty during the Batu Khan period and also because the Ilkhanate State had not been established yet. But, Hülagu Khan, who went to the West with the order of Mönğke Khan, constitute the Ilkhanid Nation in 1258. After the death of Batu Khan on these dates, conflicts occurred between the two nations. The conflicts that started with the Berke Khan period continued intermittently until the death of Ebu Said Bahadır Khan, the last ruler of the Ilkhanate State. In this study, the political, diplomatic, social and cultural relations between Olcaytu Sultan, Ebu Said Bahadır Han and Arpa Han, the rulers of the Ilkhanate State, during the reign of Uzbek Khan, the ruler of the Golden Horde, will be mentioned.

**Keywords** – Golden Horde State, Ilkhanid State, Uzbek Khan, Olcaytu, Ebu Said Bahadır Khan.



## Giriş

Altın Orda Devleti 1241-1502 yılları arasında Deşt-i Kıpçak bölgesinde hüküm süren zamanla Türkleşmiş bir Moğol devletidir.<sup>1</sup> Altın Orda Devleti'nin temellerini atan Cuci Han babası Cengiz Han'ın ölümünden 6 ay önce vefat edince yerine oğlu Batu Han bu bölgenin hükümdarı oldu. Cengiz Han'ın Çağatay ve Ögedey adlı oğulları da vefat edince Moğol hanedanlığında Batu Han ailenin en büyüğü olarak ön plana çıktı. Batu Han 1241 yılından sonra Avrupa topraklarını da içine alacak şekilde büyük bir bölgeye hükmetti.<sup>2</sup> Nihayetinde Altın Orda Devleti 1241 yılında İtil Nehri'nin yanında Batu Han tarafından kurulan Saray şehrini başkent yaparak kuruluşunu tamamladı.<sup>3</sup>

Altın Orda Devleti ile İlhanlı Devleti'nin münasebetleri, İlhanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren veraset, ekonomik ve coğrafi nedenlerden ötürü olumlu yönde ilerleme kaydetmemiştir. İki devlet arasında yaşanan problemlerden biri Cengiz Han'ın oğulları arasında meydana gelen ihtilaflar olarak ele alınsa da<sup>4</sup> esas olaylar İlhanlı Devleti'nin kurucusu Hülagu Han ile Altın Orda Devleti hükümdarı Berke Han arasında meydana gelmişti. Altın Orda ve İlhanlılar arasında yaşanan gerilim ve çatışmalar bazen Azerbaycan, Arran ve Kafkas toprakları gibi coğrafi nedenlerden kaynaklanırken; bazen de Cengiz Han'ın ölümünden önce evlatları arasında taksim ettiği ganimetten pay alma<sup>5</sup> meselesinden ortaya çıkmıştı. İki akraba ulusun gerilim ve çatışma hali İlhanlı Devleti'nin yıkılışına kadar sürdü.<sup>6</sup>

## Özbek Han'ın İlhanlı Hükümdarları ile Münasebetleri

### a-Olcaytu Sultan ile Münasebetler

Özbek Han, Altın Orda hükümdarı iken İlhanlı tahtında 15 Zilhicce 703 (19 Temmuz 1304) tarihinde Tebriz'de İlhanlı hükümdarı olan Olcaytu Han vardı.<sup>7</sup> Olcaytu Han, İlhanlı tahtına oturduğunda

İlhanlılar için bölgedeki siyasi şartlar son derece elverişli idi. Bu dönemde, bir zamanlar güçlü ve büyük rakiplerinden Altın Orda Devleti tarafından kendilerine yönelen ciddi bir tehdit yaşanmadı. Zira bu sırada İlhanlı Devleti gücünün zirvesinde idi.<sup>8</sup> Diğer taraftan aynı dönemde İlhanlı-Altın Orda münasebetleri hakkında dönemin kaynaklarında hemen hemen düzenli bir bilgi bulunmamaktadır. Müelliflerin iki devlet arasındaki ilişkilerden sıkça bahsetmemeleri muhtemelen önceki dönemlere göre aradaki münasebetlerin dostça sürmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>9</sup> Vassâf'ın "*Olcaytu Sultan'ın tahta oturmasının uğurlu olduğundan dolayı, Cengiz Han hanedanı arasında sağlam bir birlik kuruldu ve kervanlar gidip gelmekle meşgul oldu*"<sup>10</sup> kaydı bu durumu destekler niteliktedir.

Buna rağmen iki ulus arasında zaman zaman çatışma hali görülmekteydi. Nitekim Olcaytu Sultan'ın saltanatının ilk zamanlarında, Altın Orda hükümdarı Toktay tarafından 10 Cemâziyelevvel 704 (9 Aralık 1304) Çarşamba günü Emîr Nuhtay önderliğinde barış ve dostluk mesajıyla gönderilen bir elçilik heyeti gelmesine<sup>11</sup> rağmen kısa bir süre sonra iki ulus arasında bir sürtüşme meydana geldi. Baybars'ın verdiği bilgiye istinaden 708 senesi Rebülâhîr ayında (Kasım/Aralık 1308) Altın Orda Devleti ile İlhanlı Devleti arasında bir çarpışma zuhur etmişti. Altın Orda Devleti'nin bir sınır birliğini içeren karakolu ile İlhanlı sınırları üzerinde bulunan karakol arasında vuku bulan bu çatışma neticesinde İlhanlı kuvvetleri hezime uğramış ve geri çekilmişti<sup>12</sup>. Buna karşılık olarak 13 Safer 708 (2 Ağustos 1308) tarihinde Derbent tarafında düşman ordusunun karaltısı görüldüğü için Emîr Çoban, asker toplamak için Gürcistan'a gitmişti<sup>13</sup>. Çoban'ın Kür Nehri'nde aldığı tedbirler sayesinde Toktay başka bir elçilik heyeti göndermek zorunda kalmıştı. Bu heyet 29 Zilhicce 709 (30 Mayıs 1310) Cumartesi günü Olcaytu Sultan'ın huzuruna kabul edilip Sultan tarafından izzet ve ikram görmüştü<sup>14</sup>.

Diğer taraftan İlhanlı hükümdarı meydana gelen bu ufak çatışmaların önlenmesi için bir tedbir olarak 712 yılı Cemâziyelâhîr (Ekim/Kasım 1312)'de Emîr Polad Çing-Sang'ı Derbent ve Arran sınırlarını korumak üzere Kür Nehri kıyısına tayin etti<sup>15</sup>.

İlhanlı cephesinde bunlar yaşanırken daha önce belirttiğimiz gibi Altın Orda Devleti'nde Toktay'ın ölümüne müteakip Özbek Han hükümdar oldu. Özbek Han tahta oturduktan bir müddet sonra İlhanlılara bir elçilik heyeti gönderdi. Gök-Timur Gürekan, Banyal ve Bay-Buka önderliğindeki bu heyet 10 Zilhicce 712 (8 Nisan 1313) Pazar günü Olcaytu'nun huzuruna geldi. Her ne kadar kaynaklar bu elçilik heyetinin geliş sebebini belirtmese de Özbek Han'ın hükümdar olduktan bir müddet sonra İlhanlılara elçi göndermesi, dostluk ilişkilerinin sürdürülmesi yönünde bir adım olarak telakki edilebilir.

<sup>8</sup> Virgil Ciociltan, *The Mongols and The Black Sea Trade in The 13th and 14th Centuries*, (translated by Samuel Willcocks), Leiden-Boston 2012, s. 174.

<sup>9</sup> Olcaytu dönemi hakkında en önemli yazılı kaynak Olcaytu'nun çağdaş müverrihi Ebu'l-Kasım Kaşânî'nin yazmış olduğu *Târîh-i Olcaytu* eseridir. Bu eser daha sonraki yazarların ve özellikle *Zeyl-i Câmi'ü't-Tevârîh-i Reşîdî*'nin yazarı Hafız-ı Ebrû tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Bunların yanında dönemin müverrihi Vassâf'ın *Târîh-i Vassâf*'ı da büyük önem taşımaktadır.

<sup>10</sup> Şihabeddin Abdullâh b. Fazlullâh el-Şîrazî, *Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*, (neşr. Abdulmuhammed Âyetî), İntişarat-ı Bünyad-ı Ferhengi İnan, Tahran 1346 h.ş., s. 277.

<sup>11</sup> Ebu'l-Kasım Abdullâh b. Muhammed Kaşânî, *Târîh-i Olcaytu*, (neşr. Mehin Hambeli), Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran 1348 h.ş., s. 42.

<sup>12</sup> Baybars, Zübdetü'l Fikre, *Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, (haz. W. De Tiesenhausen, Türkçe çev. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul 1941, s. 228-229

<sup>13</sup> Kaşânî, *Târîh-i Olcaytu*, s. 82; Bertold Spuler, *İnan Moğolları*, (çev. Cemal Köprülü), TTK Yayınları, Ankara 1957, s. 126.

<sup>14</sup> Kaşânî, *Târîh-i Olcaytu*, s. 89; Spuler, *İnan Moğolları*, s. 126.

<sup>15</sup> Kaşânî, *Târîh-i Olcaytu*, s.142.

<sup>1</sup> Mehmet Saray, "Altın Orda Hanlığı", *DİA*, TDV Yayınları, c. II, İstanbul 1989, s. 538-540.

<sup>2</sup> İlyas Kemaloğlu, *Altın Orda ve Rusya (Rusya Üzerindeki Türk-Tatar Etkisi)*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2015, s. 69-71.

<sup>3</sup> Saray şehri hakkında bkz. İlyas Kemaloğlu, "Saray", *DİA*, TDV Yayınları, c. XXXVI, İstanbul 2009, s. 121-122; Fatih Bostancı, "Altın Orda Devleti'nde Yerleşik Hayatın İlk İzleri: Saray Şehri", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/6 (2021) ss. 229-240.

<sup>4</sup> Cengiz Han henüz hayatta iken dört oğlu Cuci, Ögedey, Çağatay ve Tuluy arasında bazı ihtilaflar meydana gelmişti. Hatta Reşidüddin bu ihtilaflar sonucunda "Cuci Ulusu ile Tuluy Ulusu birbirinin desteklerken Çağatay ve Ögedey Ulusu da birbirlerini destekleyen ulus olmuştur" demektedir. Bu görüş Reşidüddin'e o dönem nasıl yansıdıysa daha sonraki dönemler birbirine destek olan iki ulus arasında büyük çatışmalar çıkması akıllarda soru işareti bırakmaktadır. Yine meydana gelen bu ihtilafların asıl sebebi olarak Cengiz Han evlatları, Cuci'yi baş amil olarak görmüşlerdir. Bkz. Reşidüddin Fazlullah-ı Hamedânî, *Câmi'ü't-Tevârîh*, (neşr. Muhammed Ruşen ve Mustafa Musevi), I-IV, Tahran 1373 h.ş., s. 731. Yine bu ihtilafla ilgili bkz. Manghol-Un Niüça Tobça'an (Yüan-Ch'ao Pi-Shi), *Moğolların Gizli Tarihi*, (çev. Ahmet Temir), TTK Yayınları, Ankara 1986. s. 175-186.

<sup>5</sup> Cengiz Han ölümünden önce ülkeyi evlatları arasında taksim etmişti. Bunun için bkz. İbn Vâsıl el-Hamevî, Müferricü'l-Kurûb, *Altın Orda Devletine Ait Metinler*, (haz. W. De Tiesenhausen, Türkçe çev. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul 1941, s.151; el-Mufaddal, En-Nehcü's-Sedid, *Altın Orda Devletine Ait Metinler*, (haz. W. De Tiesenhausen, Türkçe çev. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul 1941, s. 322; Alaeddin Atamelik Cüveynî, *Târîh-i Cihân Güşâ*, (çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara 1998, s. 95; Ebu Zeyd Abdulrahman bin Muhammed İbn Haldûn, *el-İber (Tarih-i İbn Haldûn)*, (Farsça çev. Abdülmuhammed Âyetî), Pejoheşkede-i Ulum-ı İnsani ve Mütalaat-ı Ferhengi, Tahran 1383 h.ş., c. IV, s. 887.

<sup>6</sup> İlyas Kamalov, *Moğolların Kafkasya Politikası*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003, s. 114-115.

<sup>7</sup> Hamdullah Müstevfi Kazvinî, *Târîh-i Güzide*, (neşr. Abdülhüseyn Nevai), Tahran 1381 h.ş., s. 610.

Ancak bir müddet sonra Özbek Han, Altın Orda Devleti'nin Azerbaycan ve Arran üzerinde öteden beri var olan gelen hâkimiyet iddialarını tekrardan dile getirdi. Özbek Han'ın bu iddiası sadece kaybedilen toprakları geri almak için değildi. Aynı zamanda daha açık şekilde Toktay Han zamanında yaşanan ticaret krizinden dolayı kesilen yolların tekrar açılmasını sağlamak ve böylece uzun zamandır ulaşılamayan Akdeniz ticaret yoluna erişebilmekte.<sup>16</sup>

el-Ömerî Azerbaycan, Arran ve Tebriz toprakları konusunda Altın Orda Devleti ile İlhanlı Devleti arasındaki çatışmaları kronolojik olarak aktarmaktadır. Müellif mezkûr bölgelerin Hülagu Han ile Berke Han zamanından itibaren çatışmalara sebep olduğunu; bu çatışmaların Abaka Han ve Gazan Han döneminde de devam ettiğini zikretmektedir. Aynı şekilde Özbek Han'ın da tahta geçmesiyle aynı talepleri sürekli yenilediğini ve söz konusu şehirler üzerinde hak iddia ettiğini belirtmektedir.<sup>17</sup>

Kaşânî'nin verdiği bilgiye göre Özbek Han daha sonra tekrar Olcaytu Sultan huzuruna elçiler göndermiştir. Kıpçakay önderliğindeki bu elçilik heyeti 10 Cemâziyelâhîr 713 (2 Eylül 1313) tarihinde, Derbent yolundan ve Gürcistan vilayeti üzerinden elli baş ulak ile Sultaniye'ye varıp “*Sen akasın, ben ini. Bizim aramızda arkadaşlık ve dostluk kuralları vardır. Eğer askere ihtiyacın olursa istediğin kadar gönderirim. Ama İran Yurdu'nun şehir ve ülkelerinde Mengü Kağan'ın hükmü gereği bize ait olan her şey adamlarımıza verilsin ki, kapalı yollar açulsun. Her iki taraftan da ihtiyacımız olduğu halde biriktirilmiş ve yıpranmakta olan kumaş ve malları birbirimize yollayalım. Tacirler ve seyyahlar kazanç elde etmek için karşılıklı gelip gitsinler*”<sup>18</sup> içerikli mesajı sunmuştur. Bu ifadelerden anlaşıldığına üzere Özbek Han, ataları Cengiz Han döneminde belirlenen Azerbaycan, Arran ve Kafkasya bölgelerinin kendilerine ait olduğunu iddia ederek Olcaytu Han'a bu bölgelerde aslında söz sahibi olan tarafın kendileri olduğunu vurgulamaktadır. Esasen bu çözülemeyen olay Mengü Kağan ile Batu Han dönemlerinde Büyük Han'ın isteği doğrultusunda bölgenin Batu Han'a ait olmasına karar verilmesinden itibaren patlak vermişti. Fakat Batu Han'ın ölümünün ardından bölgede, üzerinde hak iddiası sonucunda tekrardan çatışmalar meydana gelmişti.<sup>19</sup>

Böylece görüldüğü gibi Özbek Han tahta oturur oturmaz Altın Orda'nın Azerbaycan ve Kafkasya toprakları üzerindeki iddialarını öne sürmüştü. Diğer taraftan bu politikayla İlhanlı sultanına kendi otoritesini göstermek istemişti. Olcaytu Sultan ise elçilere izzet ve ikram gösterip lütufta bulunduktan sonra ayrılımlarına izni vermişti. Ancak Özbek Han cephesinden gelecek tehditlerden korunmak için 713 (1313/1314) yılında genç şehzade Emir Hüseyin, Arran hâkimliği ve Şirvan'a bağlı Derbent'i koruması için görevlendirildi.<sup>20</sup>

Bu tarihten sonra Kaşânî, Özbek Han tarafından 25 Muharrem 714 (11 Mayıs 1314) Cumartesi günü, Keyhatu adlı Uyгур önderliğinde dört büyük emir ve yüz elli ulak ile barış ve dostluk amacıyla elçiler

geldiğini yazmaktadır<sup>21</sup>. Aynı şekilde Kaşânî, 26 Safer 714 (11 Haziran 1314) Salı gününde büyük bir şenlik ve ziyafet yapıldı, bütün emirler ve noyanların toplandığını ve Özbek Han'ın elçilerinin hediyelerini sunduğunu İlhanlı Sultanı tarafından izzet ve ikram gördüklerini kaydetmiştir<sup>22</sup>.

Her ne kadar Özbek Han, Azerbaycan ve Kafkasya toprakları üzerindeki emelini açıkça belirtse de bu durum çatışma haline dönüşmedi. Özbek Han'ın elçilerinin Olcaytu Sultan'a gidip gelmesiyle gerilim bir nebze olsun azaldı. Ancak Olcaytu Sultan'ın saltanatının son yıllarında Altın Orda ile ilişkiler tekrar gerginleşti. Bunun sebebi ise Cuci-Kasar soyundan şehzade Kaydu uruğundan olan Baba-Oğul<sup>23</sup> hadisesi idi<sup>24</sup>. Özbek Han iktidarı ele geçirdikten sonra kendisine suikast düzenleyenleri yakalayıp ortadan kaldırmıştı. Ancak bunlardan Baba-Oğul maiyetiyle birlikte<sup>25</sup> 715 senesi Cemâziyelevvel ayında (Ağustos/Eylül 1315), Olcaytu Sultan'a itaat arz etmek ve hizmette bulunmak için harekete geçti. Böylece Harezm bölgesine yönelen Baba-Oğul, Harezm'in etrafını yağmalayıp, Zemaşer, Karmetin, Hezaresb, Hayat, Kat, Kazerun ve Savekan gibi birkaç büyük şehri ve oraya bağlı diğer bölgeleri ele geçirdi. Bütün Harezm bölgesini yağmaladıktan sonra Cemâziyelâhîr 715 (Eylül 1315)'te Olcaytu Sultan'ın huzuruna gelerek ona sığındı<sup>26</sup>. Baba-Oğul'un Sultan Olcaytu'ya sığınması Altın Orda-İlhanlı gerginliğini tekrardan turmandırdı. Özbek Han, bu durumu çözmek için Kıyat boyuna mensup Ak-Buka isimli bir elçiyi Sultan Olcaytu'nun huzuruna gönderdi. Elçi Ak-Buka 15 Cemâziyelâhîr 715 (16 Eylül 1315) tarihinde Tebriz'e geldi. Ardından başkent Sultaniye'de Sultan Olcaytu'nun huzuruna vararak Özbek Han'ın “*Baba-Oğul bu yiğitliği kendi cesaretiyle göstermiştir. Harezm vilayetini harap etmiştir. Onu buraya, bizim yanımıza yolla. Eğer sana danışmak ve ücret almak için gelmişse, sizden hiç kimse [bu yıl] Muğan ve Arran'da kışlamak için harekete geçmesin. Çünkü biz çöldeki kumlar kadar çok, yağmur damlaları kadar fazla, toprağın bile bütün sağlamlığına rağmen taşımaya gücü yetemeyeceği bir orduyla Muğan ve Arran'da kışlamaya kararlıyız. Orada olup biteni görüştüğümüzden sonra birbirimize sözlü olarak cevap verelim*” içerikli mesajını ilettili. Sultan Olcaytu ise “*Allah'a ant olsun ki [Baba-Oğul] bizim ferman ve emirlerimizle gelip küstahlık etmiş olamaz*” diye cevap verdikten sonra Baba-Oğul ile oğlu Ak-Buka'nın başarılarının vurulmasını emretti. Ardından elçi Ak-Buka'ya izzet ve ikramda bulunarak asıl vatanına geri dönmesi için izin verdi<sup>27</sup>.

Sultan Olcaytu'nun son dönemlerinde Altın Orda Ulusu ile Baba-Oğul hadisesinden kaynaklanan birtakım karışıklıklar yaşansa da Sultan Olcaytu'nun Baba-Oğul'u katletmesi ile bu gerginlik son buldu<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Kaşânî, *Târih-i Olcaytu*, s. 165.

<sup>22</sup> Kaşânî, *Târih-i Olcaytu*, s. 166.

<sup>23</sup> Baba Oğul, Reşidüddin'in *Şub-i Pençganesi*'ne göre Mengü Timur'un kardeşi ve Togan'ın odalıklarından olan Toktu-Buka'nın oğludur. Reşidüddin Fazlullah-ı Hemedani, *Şu'b-i Pençgâne*, Topkapı Sarayı III. Ahmed Kütüphanesi nr. 2937, vr.113a; *Muizzü'l-Ensâb fi Şeceret'ül-Ensâb-ı Selâtin-i Moğol*, Bibliotheque Nationale Paris, Persian-67, vr. 21a; Ancak Reşidüddin bu ismi “Babaç” şeklinde zikretmiştir. Esasen *Şub-i Pençgâne* ve *Muizzü'l-Ensâb*'da da “Babaç” şeklinde zikredilmiştir. Ancak Kaşânî bu ismi Baba Oğul şeklinde zikrettiğinden müellifin kaydını esas aldı.

<sup>24</sup> Kaşânî, *Târih-i Olcaytu*, s. 173.

<sup>25</sup> Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluşu...*, s. 73; Mustafa Kafalı, “Özbek Han”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XXXIV, İstanbul 2007, s. 107.

<sup>26</sup> Kaşânî, *Târih-i Olcaytu*, s. 173-174.

<sup>27</sup> Kaşânî, *Târih-i Olcaytu*, s. 175-176; Ebu'l-Fazıl Hatîbî, “Olcaytu”, *DMBİ*, Merkez-i Dairü'l-Maarif-i Büzürg-i İslamî, c. X, Tahran 2001, s. 449; Spuler *İran Moğolları*, s. 129-130.

<sup>28</sup> Nitekim Kaşânî, Sultan Olcaytu döneminde yaşanan huzur ve sükûnet durumunu şu cümlelerle açıklamaktadır: “*Sultan'ın kutlu doğumu*

<sup>16</sup> Ciociltan, *The Mongols and...*, s. 174-175.

<sup>17</sup> Şihabeddin b. Fazlullah el-Ömerî, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, (çev. D. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2014, s. 125.

<sup>18</sup> Kaşânî, *Târih-i Olcaytu*, s. 146.

<sup>19</sup> Bu konuyla ilgili muhtelif görüşler için bkz. Cüveynî, *Târih-i Cihân Güşâ*, s. 95; Reşidüddin, *Cami'u'l-Tevarih*, c. I, s. 731; Abdulkadir Yuvalı, “Altın Orda-İlhanlılar Mücadelesi Sırasında Tebriz Şehri”, *Azerbaycan Birinci Uluslararası Sempozyumu*, (yay. haz. İmran Baba), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2002, s. 34; Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluşu ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976, s. 17; Fatih Bostancı, *Berke Han Dönemi Altın Orda Devleti Tarihi*, Efe Akademi Yayınları, İstanbul 2021, s. 49-50.

<sup>20</sup> Vassâf, *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, s. 297.

**b-Ebu Said Bahadır Han ile Münasebetler**

Sultan Olcaytu'nun vefatının ardından İlhanlı tahtına babasının vasiyeti gereği 717 senesi Safer ayında (Nisan/Mayıs 1317) Ebu Said Han oturdu. Ebu Said Han hükümdar olduğunda henüz on iki yaşında idi<sup>29</sup>. Bu sebepten Emir Çoban'ın da başını çektiği bazı emirler Ebu Said'in çocuk yaşta olmasından ötürü tahta olmasına pek sıcak bakmıyorlardı. Hatta Emir Çoban, Özbek Han'a bir elçi göndererek Irak ve Azerbaycan'ı işgal etme tavsiyesinde bulundu. Ancak Özbek Han, Emir Çoban'ın bu isteğinden imtina etti. İbn Dokmak'a göre Özbek Han, Emir Çoban'ın elçisi bu haberi getirince memleket idarecisi Kutluk-Timur'a bu durumu danıştı. O da Özbek Han'a "gitmemesini, giderse kuzey memleketlerinin de elinden çıkması ihtimalinin bulunduğunu ve bu takdirde buralara başkasının sahip olabileceğini, bu memleketlerden birisiyle uğraşırken diğer memleketle uğraşamayacağını, şayet böyle bir harekete tevessül ederse her iki memleketin de elinden çıkması ihtimalinin bulunduğunu"<sup>30</sup> söyledi. Kutluk-Timur'un bu görüşünü kabul eden Özbek Han, Emir Çoban'ın isteğini olumlu karşılamadı. Bunun üzerine ister istemez çocuk yaştaki Ebu Said Han, İlhanlı hükümdarlığını sürdürdü<sup>31</sup>.

Ebu Said Han hükümdar olduktan sonra ülke yönetimi Emir Çoban'a bıraktı. Bu dönemde Emir Çoban memleket işlerini ele almakla birlikte ülkeyi olası Altın Orda saldırılarından korumak için Derbent taraflarında konuşlandı. Nitekim Şebankâre'nin bu konuda Emir Çoban ile ilgili "her zaman Derbent ve Serhatlarda sakin olmak onun huyu idi. Her sene iki veya üç defa saraya gelerek bir ay padişahın hizmetinde bulunup geri döner ve derbentler (ülke kapıları) ile askerlerin idaresi ve düzene koyulmasıyla meşgul olurdu" şeklindeki kaydı dikkate şayandır<sup>32</sup>.

Özbek Han, Baba-Oğul hadisesinden sonra İlhanlı hükümdarı Olcaytu ile münasebetlerini dostluk çerçevesi üzerinden

yürütmekteydi<sup>33</sup>. Bunun yanında Emir Çoban da Ebu Said Han döneminde Altın Orda Devleti'nden gelecek tehlikelere karşı tedbirler almıştı. Ancak İlhanlı topraklarında 718 (1318-1319) yılında baş gösteren kargaşa ortamı Özbek Han'ın tekrar Azerbaycan'ı ele geçirmek için iştahını kabarttı. Şöyle ki, 718 (1318-1319) yılında Horasan'da bulunan Şehzade Yasavur isyan ederek Horasan'a ordu gönderip Mazenderan hudutlarına kadar ilerledi. Ayrıca bu sıralarda Mısır ve Şam taraflarından kalabalık bir ordu Diyarbekr bölgesine girdi. Bu kargaşa ortamından yararlanmak isteyen Özbek Han<sup>34</sup>, Azerbaycan bölgesini ele geçirmeye heveslenerek kalabalık bir ordu ile bu topraklara saldırmaya karar verdi.<sup>35</sup> Nihayetinde İlhanlı cephesinde Özbek Han'ın kalabalık bir orduyla Derbent'e doğru ilerlediği haberi yayıldı<sup>36</sup>.

Bu haber Ebu Said'e ulaştığında o, bütün emirleri ve devlet erkani ile Kengeş Meclisi<sup>37</sup> düzenledi. Aralarında yapılan istişareden sonra memleketin her bir tarafına ordularla birlikte meşhur emirlerin tayin edilip gönderilmesine karar verildi. Emir Çoban bu taksimatta Gürcistan tarafına hareket etmek istedi. Fakat Horasan'da meydana gelen olay daha önemli olduğundan ve Horasan emiri Emir Hasan'ın bu olayı yatıştırarak kuvveti olmadığından Emir Çoban Horasan'a tayin edildi.<sup>38</sup>

Bu esnada Özbek Han'ın Kincatur komutasında gönderdiği öncü birliğinin Deşt-i Hazar'dan geçerek Derbent'e ulaştığı haberi geldi.<sup>39</sup> Daha önce Ebu Said tarafından tedbir amaçlı birkaç birlik o taraflara gönderilmişti. Ancak bu birlikler Altın Orda öncü birliğine karşı koyamayacaklarını anlayınca Sultan Ebu Said'in ordugahına doğru yöneltiler. Ardından düşman kuvvetlerinin kalabalık ve mücehhez bir orduyla üzerlerine geldiği haberi ulaştı. Bu sırada Ebu Said Han ordusunu dağıtmıştı. Bu sebepten yanında ferraş (hizmetkâr-uşak), harbende (eşekçi), deveci ve diğerlerinden oluşan bin kişiden fazla süvarisi bulunmamaktaydı. Bununla birlikte Sultan Ebu Said, yanındaki askerlerle Kür Nehri kıyısına geldi. Sultan burada ordusunun sayısını çok gösterip düşman askerlerini yanıltmak için kıyı boyunca her bir askerin aralıklarla bir çadır kurmasını emretti. Ancak düşman ordusu kalabalık bir şekilde gelerek nehrin diğer tarafında bulunan her ne varsa hepsini yağmaladı.<sup>40</sup> Diğer taraftan Emir Çoban, Özbek Han ordusunun sultan ile karşı karşıya geldiğini öğrenince derhal Horasan işini bırakıp Kür Nehri'ne doğru ilerledi. Emir Çoban'ın niyeti Kür Nehri'ne ulaşır ulaşmaz nehri geçmek

özelliklerinden birisi de atalarının, babalarının, amca ve dayılarının ve diğer padişahların zamanlarının aksine, saltanat tahtına oturduğu sırada bütün âlemde tam bir huzurun olması, hiçbir fitne ve kargaşanın çıkmamasıydı. Öteklerden her birisinin devleti başlangıçta korkunç intikamlarla, vahşetli ıstıraplarla aniden karıştırıyor, şehzadeler, emirler değerli başlarını gurur rüzgârına kapıyordu. Can yakıcı kılıcın ateşinde yanyıyorlardı. Köklü hanedanları katliam, zorbalık ve yağma ile kökünden kesilip yok oluyordu. Bu adaletli Sultan'ın -ömrü ebedi olsun, ulus ve mülkten nasibini alsın- devleti sırasında feleğin serkeş atı yeryüzü olaylarının toprağından ve musibetlerin muhalif rüzgârının tozundan bir hadiseye sebebiyet vermedi. Aksine Sultan'ın devletin eseri, ikbalinin ve saadetinin özelliği yüzünden İran topraklarında eller hareketsiz kalıp, ayaklar hareketlendi." Kaşânî, *Târîh-i Olcaytu*, s. 29.

<sup>29</sup> Hamdullah Müstevfi, *Târîh-i Güzide*, (çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara 2018, s. 612.

<sup>30</sup> Mehmed Murad Remzi, *Telif'ül-Ahbâr ve Telhikü'l-Â'sâr fî Vakâyi-i Kazan, Bulgar ve Müluki't Tatar*, c. I-II, (neşr. İbrahim Şemseddin) Daru'l-Kitab'ul-İlmiye, Beyrut 1423 h., s. 497-498.

<sup>31</sup> Özalp Gökbilgin, *1313-1357 Yılları Arasında Altınordu Devleti*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Erzurum 1972, s. 14-15; Mîrh'ând, esasen emirlerin Özbek Han'a karşı mücadeleye girmeden geri dönmelerini, Ebu Said'in yaşının küçük olmasına dolayısıyla emirlerin bu duruma sıcak bakmamalarına yormaktadır. Bu sebeple her emir kendi başına hareket ediyordu. Özbek Han'ın askerlerine karşı İlhanlı emirlerinin ilk girişimde başarısız olamalarının sebebi Sultan Ebu Said'e karşı takılan tutumdur. Fakat Emir Çoban'ın dirayeti bu durumu ortadan kaldırmıştı. Mîr Muhammed b. Seyyid Burhanüddin Hândşâh Mîrh'ând, *Ravzatü's-Safâ fî şîreti'l-enbiyâ ve'l-mülûk ve'l-hulefâ*, c. V, (neşr. Cemşid Kıyanfer), İntişarat-ı Esatîr, Tahran 1380 h.s., s. 4341.

<sup>32</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Ebibekir Şebankâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, (neşr. Mîr Hâşim Muhaddes), Müessese-i İntişarat-ı Emir-i Kebir, Tahran 1363 h.s., s. 280; Muhammed b. Ali. B. Muhammed-i Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb (Hânedanlar Târîhi)*, (çev. Fahri Unan), TTK Yayınları, Ankara 2021, s. 238.

<sup>33</sup> Ebu Bekr Kutbi Eherî; *Tevârih-i Şeyh Üveys*, (neşr. İrac Afşar), İntişarat-ı Sutude, Tahran 1389 h.s., s. 208.

<sup>34</sup> Şihabeddin Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el-Havfi el-Med'u Hâfiz-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmî'ü't-Tevârîh-i Reşîdî*, (neşr. Hânâbâhân Beyânî), Şirket-i Tezâmün-i İlmî, Tahran 1317 h.s., s. 84-85; Mîrh'ând, *Ravzatü's-Safâ*, c. V, s. 4333.

<sup>35</sup> Eherî, *Tevârih-i Şeyh Üveys*, s. 208.

<sup>36</sup> Hâfiz-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmî'ü't-Tevârîh-i Reşîdî*, s. 85.

<sup>37</sup> Türkçe bir kelime olan kengeş "danışmak, istişare ve işlerde tedbir" anlamına gelmektedir. Türk ve Moğol devletlerinde hükümdar, savaş, barış ve olağanüstü durumlarda devlet erkanını toplayarak kengeş meclisi düzenlerdi. Bkz. Mustafa Uyar, *İlhanlı (Iran Moğolları) Devleti'nin Askerî Teşkilatı*, TTK Yayınları, Ankara 2020, s. 164; Ahmet Korkmaz, *Kara-Koyunlu Devleti'nin Askerî Teşkilatı*, Efeakademi Yayınları, İstanbul 2022, s. 62.

<sup>38</sup> Ebu'l-Fazıl Nebeî, *Tarih-i Al-i Çoban*, Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1352 h.s., s. 132; George Lane, "The Ilkhanate: Mongol Rule in Medieval Western Asia 1256-1335, SOAS, University of London, 2019, s. 19.

<sup>39</sup> Mîrh'ând, *Ravzatü's-Safâ*, c. V, s. 4334.

<sup>40</sup> Eherî, *Tevârih-i Şeyh Üveys*, s. 208-209; Gıyâsüddin b. Hüsamüddin H'âdemîr; *Tarih-i Habîbü's-Siyer fî Ahbar-ı Efrad-ı Beşer*, c. III, (neşr. Celaleddin Humayî), İntişarat-ı Kitabhane-i Hayyam, Tahran 1333 h.s., s. 206.

idi.<sup>41</sup> Fakat Emir Çoban ulaşmadan Altın Orda ordusu geri dönmüştü.<sup>42</sup>

Emir Çoban, nehirden geçerek kaçanların arkasınca hareket etti ve birçoğunu helak edip, bazılarını ise esir alarak sultanın katına gönderdi<sup>43</sup>. Böylece Özbek Han ordusu yenilip Emir Çoban muzaffer olarak sultanın ordugahına geri döndü. Sultan ona birçok ikramlarda bulunup makamını olduğundan yüz kat daha yükseltti. Daha önce Derbent ve o hudutlara göndermiş olduğu emirlerin hepsini görevlerinden alıp yerlerine diğerlerini tayin etti. Bazı emirleri ise düşman ordusu ile karşılaşmadan kaçıp düşmanı cesaretlendirdikleri gerekçesiyle cezaya çarptırdı. Hatta emirlerden bazılarını bizzat değnekle dövdü. Ancak bu olay bazı emirlerin isyan etmelerine neden oldu<sup>44</sup>.

Diğer taraftan Memlük tarihçisi Makrîzî'nin kayıtlarına göre, Ebu Said, daha saltanatının ilk yıllarında saltanat işlerine çeki düzen vererek hem hükümdarlığını bildirmek ve hem de Memlüklere karşı hoşgörü niyetini iletmek için Memlük sultanı el-Melikü'n-Nasr katına elçiler gönderdi<sup>45</sup>. Yukarıda zikredilen Altın Orda saldırısı daha elçiler Memlüklere ulaşmadan gerçekleşti. Esasen Memlüklar ile Altın Orda Devleti arasındaki dostluğun temelinde her iki devletin de ortak düşmanları olan İlhanlılara karşı kurulan ilişkiler bulunmaktaydı. Ebu Said Han, Özbek Han sorunu varken en azından Memlüklar tarafından gelecek saldırıları önlemek amacıyla gütmeğe çalıştı<sup>46</sup>. Sonunda Ebu Said'in elçileri Kahire'ye ulaşır, Memlük Sultanına barış önerisinde bulundular. Melikü'n-Nasr da bu öneriyi olumlu karşılayarak İlhanlılara bir elçilik heyeti gönderdi. Bu heyet Ebu Said Han tarafından iyi bir şekilde karşılandı ve nihayetinde iki devlet arasında barış sağlandı. Ebu Said Han, bu barış anlaşmasıyla Memlüklar tarafından gelecek saldırıları önlemişti. Öyle ki, Memlüklar ile Altın Orda arasındaki sıkı dostluk ilişkilerine rağmen, Özbek Han, İlhanlıların kuzey sınırlarına saldırı için Memlüklere tekrar yardım istediğinde, Melikü'n-Nasr barış anlaşması gereği Altın Orda'ya yardım etmekten imtina etti<sup>47</sup>. Hatta bu durumu da Emir Çoban'a haber vererek kendisine dost olduğunu bildirdi. Emir Çoban da bir elçi aracılığıyla Melikü'n-

Nasır'a teşekkür edip cevaben Özbek Han üzerine hareket ettiğini aktardı<sup>48</sup>.

720 (1320/1321) yılına gelindiğinde İlhanlılar ile Memlüklar arasında elçilik teatisi devam etti. Elçilerin gidip gelmesi ile iki taraf arasında dostluk ve güven tazelenmişti<sup>49</sup>. İki devletin arasında sağlanan güven ortamı her iki sultanın ömrünün sonuna kadar sürdü. Ebu Said Han böylece Memlüklere anlaşarak büyük bir sorunu çözüp Altın Orda Devleti'nin olası saldırılarına rahatlıkla karşı koyup onlar ile ilgilenebilirdi<sup>50</sup>. İlhanlılar ve Memlüklar arasında ilişkiler iyiye doğru evrilirken Özbek Han cephesinde Azerbaycan ve Kafkasya hâkimiyeti mevzuu hâlâ gündemdediydi. Özbek Han dostluk içerisinde bulunduğu Memlüklere İlhanlılara karşı destek bekliyordu. Ancak Memlüklar, İlhanlılar ile yapılan antlaşmaya ve dostluğa sadık kalarak Özbek Han'a yardımda bulunmadılar. Özbek Han ise bu durumdan şikâyet etmekten hiçbir zaman vazgeçmemişti. Hatta Özbek Han, bunun sonucunda iki devlet arasında gerçekleşen köle ticaretine ambargo koymuştu.<sup>51</sup>

İlhanlılar, Memlük cephesinden güvende olunca Özbek Han'ın Kür Nehri'ne gelerek yaptığı saldırıların intikamını almak için harekete geçti. Bunun için Emir Çoban 725 (1324/1325) yılında oğullarıyla birlikte Gürcistan yoluyla Şirvan'a doğru hareket etti. Buradan Altın Orda topraklarına ilerledi. Ordusunu iki kısma bölerek bazı emirleri Derbent'ten Kür Nehri kıyılarına gönderdi. İlhanlı kuvvetleri burada tahribatlarda bulunup birçok kişiyi esir aldılar. Ardından daha fazla ilerlemeyerek Sultan Ebu Said'in ordugahına geri döndüler. Sultan, emirler ve askerlerin gösterdiği bir başarıdan dolayı onları ödüllendirdi.<sup>52</sup>

Eherî, tam bu esnada Hitay hükümdarının elçilerinin Özbek Han'ın yanına geldiklerini, Özbek Han kendi elçilerini de onların yanına katarak Bağdad'a gönderdiğini elçilerin vazifelerini yerine getirdikten sonra geri döndüklerini kaydetmektedir. Fakat bu elçilik heyetinin ne sebepten Bağdad'a gittiğini ve hangi neticeleri alarak geri döndüğünü hakkında bir malumat vermemektedir.<sup>53</sup>

Özbek Han, İlhanlılardan gelen bu saldırı karşısında bir müddet sessiz kaldı. Daha sonra Ebu Said Han tarafından Emir Çoban ve Çobanlıların tasfiyesinin<sup>54</sup> ardından Emir Çoban'ın oğlu Emir Hasan, Altın Orda Devleti'nin Harezmi hükümdarı Kutluk-Timur'a sığındı. Harezmi hükümdarı da Emir Hasan'ı Özbek Han'ın yanına gönderdi. Özbek Han, Emir Hasan ve oğlu Talış'ı iyi bir şekilde karşılayıp izzet ve ikramda bulundu<sup>55</sup>. Bu ikisi bir süre sonra da bir ordu ile Çerkez savaşına gittiler. Emir Hasan ve oğlu bu savaşta büyük başarılar gösterdiler. Ancak Emir Hasan savaşta yaralanıp bu

<sup>41</sup> Mîrh'ând, *Ravzatü's-Safâ*, c. V, s. 4334-4335.

<sup>42</sup> Murat Remzi Özbek Han ordusunun geri dönme nedenlerini: "... Çünkü onlar nehri geçememişler, savaşız olarak ganimet ve kölelerle geri dönmek zorunda kalmışlardı. Belki bunların geri dönüşünün sebebi Yasavur'un askerlerinin hezimete uğrayıp Horasan ve Mazenderan'dan çıkarıldıkları haberinin kendilerine ulaşmasıydı" diye zikrederek, esasen Altın Orda askerlerinin Horasan ve Mazenderan'da yaşanan kayıplardan ötürü geri döndüklerini belirtmektedir. Remzi, *Telifik'ul-Ahbâr*, s. 498.

<sup>43</sup> Murat Remzi de Emir Çoban'ın Kür Nehri'ni geçip Özbek Han'ın askerlerini takip ettiğini fakat bir türlü onlara yetişmeye muvaffak olamadan geri döndüğünü zikreder. Bkz. Remzi, *Telifik'ul-Ahbâr*, s. 498-499.

<sup>44</sup> Hâfız-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmî'ü't-Tevârih-i Reşîdî*, s. 85-86; Vassâf, *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, s. 364-366; Mîrh'ând, *Ravzatü's-Safâ*, c. V, s. 4335, 4341; Mesela İlhanlı emirlerinden Emir Kurmuşî, Emir Gazan ve Emir İldirci, Emir Çoban tarafından Çengiz Yasası'na göre dayak cezasına çarptırılan emirler arasındaydı. Ömer Subaşı, "İlhanlı Devleti'nde Kerayit Bir Aile: Alınak Noyan ve Emir Kurmuşî", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VIII/41, (2015), s. 571-573; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Emir Çoban Soldoz ve Demirtaş", *Bellekten*, XXXI/124, (Ekim 1967), s. 604.

<sup>45</sup> Takiyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li Marifet-i Duve'li'l-Mülûk*, c. III, (neşr. Muhammed Abdulkadir 'Âta), Dar'ul-Kutub'il-İlmiye, Beyrut 1997, s. 28-29.

<sup>46</sup> İki devlet arasında münasebetlerin olumlu ilerlediğini gösteren bir emare de Memlük Sultanı Melik Nasır Muhammed'in Özbek Han'ın kız istemesi ve aralarında akrabalık tesis edilmesidir. Bu konuya dair bkz. Ahmet Sağlam, "Nâsir Muhammed Dönemi Memlük-Altın Orda Münasebetleri: Stratejik İttifaklar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, XI/61, (2018), s. 324-331.

<sup>47</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, c. IV, s. 741.

<sup>48</sup> Uzunçarşılı, "Emir Çoban Soldoz ve Demirtaş", s. 608.

<sup>49</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, c. IV, s. 741.

<sup>50</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, c. III, s. 29-30; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, c. IV, (neşr. Muhammed Efendi), Kahire 1325 h., s. 101.

<sup>51</sup> Ciociltan, *The Mongols and...*, s. 171.

<sup>52</sup> Hâfız-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmî'ü't-Tevârih-i Reşîdî*, s. 117; Müstevfi, *Târih-i Güzide*, s. 616-617; Eherî, *Tevârih-i Şeyh Üveys*, s. 210.

<sup>53</sup> Eherî, *Tevârih-i Şeyh Üveys*, s. 212.

<sup>54</sup> Emir Çoban'ın gittikçe gücü artınca onu kıskananlar, onunla Sultanın arasını açılar ve Ebû Said sonunda bütün Çoban ailesine karşı harekete geçti, Memleket işlerinde çeşitli görevlerde bulunan Emir Çoban'ın oğullarını bertaraf edip en son Emir Çoban'ın da öldürülmesini emretti. Emir Çoban'ın olayı için bkz. Hâfız-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmî'ü't-Tevârih-i Reşîdî*, s. 117-134; Müstevfi, *Târih-i Güzide*, s. 618-619; Şebankâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, s. 280-285; Türkçe Terc. s. 238-243.

<sup>55</sup> Hâfız-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmî'ü't-Tevârih-i Reşîdî*, s. 135; Müstevfi, *Târih-i Güzide*, s. 620; Eherî, yaşanan bu hadiselerden sonra Emir Çoban'ın evlatları Hasan ve Talış'ın Harezmi yolundan Özbek Han'ın yanına gittiklerini ve orada onları öldüklerini zikretmektedir. Bkz. Eherî, *Tevârih-i Şeyh Üveys*, s. 214.

yaradan dolayı öldü. Oğlu Taliş da bir müddet sonra kendi eceliyle öldü.<sup>56</sup>

735 (1335) yılının sonlarına doğru Altın Orda hükümdarı Özbek Han, Azerbaycan'ı ele geçirmek için tekrardan harekete geçti. Derbent üzerinden ilerleyerek Azerbaycan ve Arran'a doğru yola koyuldu. Casuslar bu haberi Ebu Said Han'a ulaştırdığında sultanın yanında hiçbir emiri yoktu. Ayrıca sultan bu sıralarda Bağdat'a gitmeyi planlıyordu. Gelen haber ile planından vazgeçen Ebu Said, Özbek Han'ın ilerlemesini durdurması için veziri Gıyaseddin'i Karabağ'a gönderip kendisi de ardından Karabağ'a doğru yola çıktı. Katıldığı bu seferde havanın sıcaklığından etkilenen Ebu Said Bahadır Han, Arran'da hastalanarak yatağa düştü. Bir hafta kadar hasta yatağında yatan ve tabiplerin müdahalelerine rağmen kurtarılamayan İlhanlı tahtının sekizinci hükümdarı Ebu Said Bahadır Han, 13 Rebüülâhîr 736 (30 Kasım 1335) tarihinde vefat etti.<sup>57</sup>

### c-Arpa Han ile Münasebetler

Ebu Said Han öldüğünde geriye İlhanlı tahtına oturacak erkek bir evlat bırakmamıştı.<sup>58</sup> Bunun üzerine devlet erkani istişarelerde bulunarak Ebu Said'in vasiyeti üzerine Tuluy soyundan Arpa Han'ı İlhanlı tahtına oturtmayı uygun gördüler.<sup>59</sup> Nihayetinde Arpa Han'ı 18 Rebüülâhîr 736 (5 Aralık 1335) tarihinde<sup>60</sup> Arran'ın Karabağ'ında tahta çıkarıp aynı gün Sultan Ebu Said'in tabutunu gömülmek üzere Sultaniye'ye doğru yola çıkardılar.<sup>61</sup> Arpa Han tahta oturduktan sonra vefat eden Ebu Said'in hatunu Bağdad Hatun onu küçümsüyor ve saltanatını tanıymıyordu. Bağdad Hatun'un düşmanları, Arpa Han huzurunda kendisinin Ebu Said'i zehirlediğini, onun düşmanı Özbek Han ile mektuplaştığını ve gitmek niyetinde olduğunu ispiyonladılar.<sup>62</sup> Şebankâreî de Bağdad Hatun'un Özbek Han'la iyi ilişkiler içerisinde olduğunu ve Özbek Han'a gönderilmesi için Arpa Han'a karşı yazdığı bir mektubun olduğunu kaydeder.<sup>63</sup> Böylece Arpa Han, Bağdad Hatun'u daha önce Ebu Said'in Özbek Han üzerine yürürken hastalığını bahane ederek orduya eşlik etmemesini bahane edip Hacı Lülü'yü Bağdad Hatun'u öldürmesi için görevlendirdi. Hacı Lülü, 29 Rebüülâhîr 736 (16 Aralık 1335)

tarihinde Bağdad Hatun'u hamamdayken bulup değnekle bir mendilli boğazına tıkayıp boğarak işini bitirdi.<sup>64</sup>

Arpa Han hükümdarlığını sağlamlaştırdıktan sonra Özbek Han'ın saldırısıyla karşı karşıya kaldı. Nitekim Özbek Han, Arpa Han'ın tahta oturduğu senenin kış mevsiminde donanımlı ve kalabalık bir ordu ile saldırıya geçti. Ordusunu Derbent'ten geçirip Karabağ'a yaklaşarak Kür Nehri kıyısında ordugâhını kurdu. Arpa Han, Altın Orda ordusunun hücum haberin duyunca derhal vezir, emirler ve kalabalık bir orduyla hareket etti ve cesaretle Özbek Han ordusuna taraf yöneldi. Özbek Han'ın askerleri her taraftan Kür Nehri'nin geçitlerini kontrol altına almıştı. Ancak Arpa Han bir geçitten nehrin karşı tarafına geçmeyi başarıp Özbek Han'ın ordusunun arkasında çıktı. Bu esnada Özbek Han'a ülkesinden ardi ardına kötü haberler geldi. Bu haberlere göre Harezme Özbek Han'ın ülkesinin idarecisi olan Kutluk-Timur'un öldüğü haberini<sup>65</sup> getirdiler. Onun ölüm haberi Özbek Han üzerinde büyük bir etki bıraktı. Bu sebeple Arpa Han ile mücadeleden vazgeçip askerlerini geri çevirerek taarruzdan geri durdu. Arpa Han böylece kolay bir başarı elde etmişti.<sup>66</sup> Nihayetinde Cuci Ulusu Özbek Han zamanında tüm çabalara rağmen, yine de Azerbaycan elde edemedi.<sup>67</sup>

### Sonuç

Altın Orda Devleti Batu Han'ın ölümünün ardından tahta geçen Berke Han'dan itibaren daima İlhanlı Devletine karşı muhalif olmuştur. Özellikle iki devletin hükümdarları Cengiz Han Yasası'nı öne sürerek gerçekleştirdikleri faaliyetleri meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Başa geçen hükümdarlar İslam dinine taassup ettiklerinde ise öncelikle İslam dininin kanunlarını ardından Cengiz Han Yasası'nı öne sürerek teşebbüslerde bulunmuşlardır. Zaman zaman aralarında meydana gelen çatışmalardan iki devletin hükümdarları da olumlu neticeler alamamışlardır. İki devletin çatışma sebepleri ekonomik, coğrafi, ganimetten pay alma şeklinde nedenlere dayandırılrsa da bazen aynı hanedana mensup olmalarına rağmen üstünlük sağlama rekabeti de bu çatışmaların fitilini ateşleyen nedenlerden olmuştur. Özbek Han, tahta geçtiği dönemde geçmiş hükümdarların hak iddialarını yinelemesine rağmen İlhanlı Devleti üzerine başarısız birkaç girişimin haricinde bir netice elde edememiştir. Üstelik kendisinden önceki hükümdarlar gibi İlhanlılar konusunda Memlûk Devleti ile başarılı diplomatik girişimlerde de bulunamamıştır. Özbek Han, Ebu Said'in çocuk yaşta İlhanlı tahtına geçmesini kendi menfaatine uygun olarak değerlendirmemiştir. Esasen bundaki temel neden de Ebu Said'in yanında dirayetli Emîr

<sup>56</sup> Mîrh'ând, *Ravzatü's-Safâ*, c. V, s. 4381; H'ândemîr, *Tarih-i Habîbü's-Siyer*, c. III, s. 215; Uzunçarşılı, "Emir Çoban Soldoz ve Demirtaş", s. 618. Ancak Eherî ve İbn Batuta, Hasan ve Taliş'in Harezme yolundan Özbek Han'ın yanına gittiklerini ve Özbek Han'ın onları orada öldüklerini zikretmektedir. Bkz. Eherî, *Tevârih-i Şeyh Üveys*, s. 214; Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, c. I, (çev. A. Sait Aykut), YKY Yayınları, İstanbul 2000, s. 324.

<sup>57</sup> Şebankâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, s. 290-291; Türkçe Terc. s. 247-248; Eherî, *Tevârih-i Şeyh Üveys*, s. 217; Spuler, *İran Moğolları*, s. 143; Mîrh'ând, Şebankâreî'nin aksine Sultan Ebu Said'in Özbek Han'a karşı kalabalık bir orduyla Arran'a giderek oradan Şirvan hududuna geldiğini ancak havanın sıcaklığından dolayı ordunun büyük bir kısmının dağıldığını ve Ebu Said'e de hastalık bulaştığını zikreder. Mîrh'ând, *Ravzatü's-Safâ*, c. V, s. 4396.

<sup>58</sup> Ebu'l-Fazıl Hatîbî, "Ebû Said Bahadır Han", *DMBİ*, Merkez-i Dairü'l-Maarif-i Büzürg-i İslamî, c. V, Tahran 1993, s. 540; Ahmet Korkmaz, "Celayirîliler Döneminde Yakın Doğu'da Ticari Vaziyet (1340-1411)", *Orta Çağ'da Ticaret*, ed. Tolgahan Karaimamoğlu, Selenge Yayınları, İstanbul 2022, s. 279.

<sup>59</sup> Abbas Zeryab, "Arpa Han", *DMBİ*, Merkez-i Dairü'l-Maarif-i Büzürg-i İslamî, c. I, Tahran, 1367 h.ş., s. 310.

<sup>60</sup> Arpa Han 13 Rebüülâhîr 736 (30 Kasım 1335)'da tahta oturdu ve aynı yılın Şevval ayında (Mayıs/Haziran 1336) öldürüldü. Zeryab, "Arpa Han", c. I, s. 309.

<sup>61</sup> Hâfız-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmî'ü't-Tevârih-i Reşîdî*, s. 146; Şebankâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, s.294; Türkçe Terc. s. 251.

<sup>62</sup> Hâfız-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmî'ü't-Tevârih-i Reşîdî*, s. 146; Şebankâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, s. 295-296; Türkçe Terc. s. 252-253; Mîrh'ând, *Ravzatü's-Safâ*, c. V, s. 4400; H'ândemîr, *Tarih-i Habîbü's-Siyer*, c. III, s. 223; Beyani, *Zen der İran-i Asr-i Moğol*, s. 145; Türkçe Terc. s. 135; Zeryab, "Arpa Han", c. I, s. 311.

<sup>63</sup> Şebankâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, s. 296; Türkçe Terc. s. 253.

<sup>64</sup> Hâfız-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmî'ü't-Tevârih-i Reşîdî*, s. 146; Şebankâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, s. 296; Türkçe Terc. s. 253; Zeryab, "Arpa Han", c. I, s. 312; Şirin Beyani, *Zen der İran-i Asr-i Moğol*, İntişarat-ı Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1382 h.ş., s. 145; Şirin Beyani, *Moğol Dönemi İran'ında Kadın*, (Türkçe Terc. Mustafa Uyar), TTK Yayınları, Ankara 2018, s. 135.

<sup>65</sup> Mîrh'ând, *Ravzatü's-Safâ*, c. V, s. 4401; Özbek'i tahta çıkardıktan sonra, Kutluk Timur her şeyden önce Harezme valisi olarak, memleketin yönetim hayatında büyük bir rol oynamaya başladı. Kutluk Timur'un nasihatleri sayesinde, Özbek Han kısa bir zamanda birçok rakip ve düşmanlarından kurtulmuş, en tehlikeli olanları korkunç surette yok etmişti. A. Yu. Yakubovsky, *Altın Ordu ve Çöküşü*, (çev. Hasan Eren), TTK Yayınları, Ankara 1992, s. 73.

<sup>66</sup> Hâfız-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmî'ü't-Tevârih-i Reşîdî*, s. 146-147; Şebankâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, s. 294; Türkçe Terc. s. 251; H'ândemîr: "Özbek Han Kür Nehri'ne gelerek Azerbaycan topraklarına saldırıya geçtiğinde Arpa Han ordularını sudan geçirecek Özbek Han ordusuna doğru gittiler. Kendisi de bizzat ordunun başında düşman kuvvetlerin karşısında durdu. Arpa Han'ın bizzat ordunun başında karşılarında durması muhaliflerin mağlup olmasına, Arpa Han'ın muzaffer ve mansur olmasına neden oldu. Arpa Han böylece Darü'l-Mülk Tebriz'e geldi" diyererek esasen Özbek Han'ın geri dönüşünü Kutluk Timur'a bağlamayıp, Arpa Han'ın bizzat ordunun başında karşılarında durmasından ötürü cesaretlerinin kırıldığını zikretmektedir. Bkz. H'ândemîr, *Tarih-i Habîbü's-Siyer*, c. III, s. 223-224.

<sup>67</sup> Ebu'l-Fazıl Hatîbî, "Özbek Han", *DMBİ*, Merkez-i Dairü'l-Maarif-i Büzürg-i İslamî, c. X, Tahran 2001, s. 751.

Çoban'ın olmasıdır. Bundan başka Altın Orda Devleti'nin ekonomik bakımdan güçsüz olması da bu teşebbüslerin muhtemel başarısızlığına neden olmuştur. Ebu Said'in ölümünün ardından başa geçen Arpa Han döneminde birtakım girişimlerde bulunan Özbek Han, Azerbaycan'a saldırılar gerçekleştirmiş fakat yine de bazı nedenlerden dolayı bölgeyi ele geçirememiştir. Ancak hükümdar olduğu yıllar boyunca bu girişimleri bir netice vermese de ileride tahta geçecek olan Cani Bek Han'ın yıkılmaya yüz tutan İlhanlı Devleti'ne karşı başarılı sonuçlar almasını sağlamıştır. Sonuç olarak iki akraba devlet arasında meydana gelen çatışmalar Özbek Han döneminde de devam etmiştir. Fakat Özbek Han tarafından hiçbir sonuç alınmamıştır. Buna ilaveten bu saldırılar genel olarak Özbek Han cephesinden gerçekleşmiş ve İlhanlılar bu saldırılara karşı savunmaya geçmişlerdir.

## KAYNAKÇA

- Alaeddin Atamelik Cüveynî, *Tarih-i Cihân Güşâ*, (çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara 1998.
- Baybars, “Zübdetü'l Fikre”, (haz. W. De. Tiesenhäusen), *Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, (çev. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul 1941.
- Beyani Şirin, *Zen der İnan-i Asr-i Moğol*, İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran, Tahran 1382; (Türkçe Terc. Mustafa Uyar), *Moğol Dönemi İnanı'nda Kadın*, TTK Yayınları, Ankara 2018.
- Bostancı Fatih, *Berke Han Dönemi Altın Orda Devleti Tarihi (1256-1266)* Efe Akademi Yayınları, İstanbul 2021.
- Bostancı, Fatih; “Altın Orda Devleti'nde Yerleşik Hayatın İlk İzleri: Saray Şehri”, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/6, (2021), ss. 229-240.
- Ciociltan Virgil, *The Mongols and The Black Sea Trade in The 13th and 14th Centuries*, (translated by Samuel Willcocks), Leiden-Boston 2012.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, c. I, (çev. A. Sait Aykut), YKY Yayınları, İstanbul 2000.
- Ebu Bekr Kutbî Eherî, *Tevarih-i Şeyh Üveys*, (neşr. İrac Afşar), İntişarat-ı Sutude, Tahran 1389 h.ş.
- Ebu Zeyd Abdulrahman bin Muhammed İbn Haldûn, *el-İber (Tarih-i İbn Haldûn)*, (Farsça çev. Abdülmuhammed Âyetî), c. I-IV, neşr. Pejoheşkede-i Ulum-ı İnsani ve Mütalaat-ı Ferhengi, Tahran 1383 h.ş.
- Ebu'l-Fazıl Nebeî, *Tarih-i Al-i Çoban*, Danişgah-ı Tahran, Tahran 1352 h.ş.
- Ebu'l-Fazl, Hatibi; “Özbek Han”, *DMBİ*, Merkez-i Dairü'l-Maarif-i Büzürg-i İslamî, c. VII, Tahran 1996, ss. 751-752.
- Ebu'l-Gazi Bahadır Han, *Şecere-i Türk*, (çev. Arif Acaloğlu), Selenge Yayınları İstanbul 2020.
- Ebu'l-Fazıl, Hatîbî; “Ebû Said Bahadır Han”, *DMBİ*, Merkez-i Dairü'l-Maarif-i Büzürg-i İslamî, c. V, Tahran 1993, ss. 540-543.
- Ebu'l-Fazıl, Hatîbî; “Olcaytu”, *DMBİ*, Merkez-i Dairü'l-Maarif-i Büzürg-i İslamî, c. X, Tahran 2001, ss. 449-451.
- Ebu'l-Fazıl, Hatîbî; “Özbek Han”, *DMBİ*, Merkez-i Dairü'l-Maarif-i Büzürg-i İslamî, c. X Tahran 2001, s. 751.
- Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, c. IV (neşr. Muhammed Efendi), Kahire 1325 h.
- Ebu'l-Kasım Abdullâh b. Muhammed Kaşânî, *Târih-i Olcaytu*, (neşr. Mehin Hambeli), Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitap, Tahran 1348 h.ş.
- Fahreddîn, Rizaeddîn, *Altın Ordu ve Kazan Hanları*, (çev. İlyas Kamalov), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.
- George, Lane; “The Ilkhanate: Mongol Rule in Medieval Western Asia 1256-1335”, *SOAS University of London* 2019, ss. 1-34.
- Gıyâsüddin b. Hüsâmüddin H'ândemîr, *Tarih-i Habîbü's-Siyer fî Ahbar-ı Efrad-ı Beşer*, (tas. Celaledin Humayi), nşr. İntişarat-ı Kitabhane-i Hayyam, c. I-IV, Tahran 1333 h.ş.
- Gökbilgin Özalp, *1313-1357 Yılları Arasında Altınordu Devleti*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Erzurum 1972.
- Hamdullah Müstevfî Kazvinî, *Târih-i Güzide*, (neşr. Abdülhüseyn Nevai), Tahran 1381 h.ş.
- İbn Mufaddal; en-Nehcü's-Sedîd, (haz. W. De. Tiesenhäusen), *Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, (çev. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul 1941.
- İbn Vâsıl el-Hamevî, “Müferricü'l-Kurûb”, (haz. W. De. Tiesenhäusen), *Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, (çev. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul 1941.
- Kafalı Mustafa, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul 1976.
- Kafalı, Mustafa; “Özbek Han” *DİA*, c. XXXIV, İstanbul 2007, ss. 107-109.
- Kamalov İlyas, *Moğolların Kafkasya Politikası*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.
- Kemaloğlu İlyas, *Altın Orda ve Rusya (Rusya Üzerindeki Türk-Tatar Etkisi)*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2015.
- Kemaloğlu, İlyas; “Altın Orda Devletinin Adı Üzerine”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 141, (2002), ss. 115-120.
- Kemaloğlu, İlyas; “Saray”, *DİA*, c. XXXVI, İstanbul 2009, s. 121-122.
- Korkmaz, Ahmet, “Celayırlılar Döneminde Yakın Doğu'da Ticari Vaziyet (1340-1411)”, *Orta Çağ'da Ticaret*, ed. Tolgahan Karaimamoğlu, Selenge Yayınları, İstanbul 2022, ss. 279-292.

- Korkmaz, Ahmet, *Kara-Koyunlu Devleti'nin Askerî Teşkilâtı*, Efeakademi Yayınları, İstanbul 2022.
- Manghol-Un Niuça Tobça'an (Yüan-Ch'ao Pi-Shi), *Moğolların Gizli Tarihi*, (çev. Ahmet Temir), TTK Yayınları, Ankara 1986.
- Mîr Muhammed b. Seyyid Burhanüddin Hândşâh Mîrh'ând, *Ravzatü's-Safâ fi sîreti'l-enbiyâ ve'l-mülük ve'l-hulefâ*, (tas. Cemşid Kiyanfer), İntişarat-ı Esatir, c. I-VII, Tahran 1380 h.ş.
- Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Şebankârî, *Mecma'ul-ensâb*, (nşr. Mîr Hâşim Muhaddis), Müessesese-i İntişarat-ı Emir-i Kebir, Tahran 1363; (Türkçe terc. Fahri Unan), *Mecma'u'l-Ensâb (Hânedanlar Târîhi)*, TTK Yayınları, Ankara 2021.
- Muizzu'l-Ensâb fi Şeceretü'l-Ensâb-ı Selâtin-i Moğol, Bibliotheque Nationale Paris, Persian-67.
- Nüveyri, "Nihayetü'l-İreb", (haz. W. De. Tiesenhausen), *Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, (çev. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul 1941.
- Ötemiş Hacı, *Çengiz-name*, (çev. İlyas Kemaloğlu), TTK Yayınları, Ankara 2018.
- Remzi Mehmed Murad, *Telfik'ul-Ahbâr ve Telhikü'l-Â-sâr fi Vakâyi'-i Kazan, Bulgar ve Müluki't-Tatar*, c. I-II, (neşr. İbrahim Şemseddin), Daru'l-Kitabu'l-İlmîyye, Beyrut 1423 h.
- Reşîdüddîn Fazlullah-ı Hamedânî, *Câmi'ü't-Tevârîh*, (neşr. Muhammed Ruşen ve Mustafa Musevi), c. I-IV, Tahran 1373 h.ş.
- Reşîdüddîn Fazlullah-ı Hemedânî, *Şu'b-i Pençgâne*, Topkapı Sarayı III. Ahmed Kütüphanesi nr. 2937.
- Sağlam, Ahmet; "Nâsır Muhammed Dönemi Memlûk-Altın Orda Münâsebetleri: Stratejik İttifaklar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, XI/61, (2018), ss. 324-331.
- Saray, Mehmet; "Altın Orda Hanlığı" *TDVİA*, c. II, İstanbul 1989, ss. 538-540.
- Spuler Berthold, *İran Moğolları*, (çev. Cemal Köprülü), TTK Yayınları, Ankara 1957.
- Spuler, Barthold; *Zolotoya Ordı-Mongoli vı Rusyy*, İnstitut İstori, Kazan 2016.
- Subaşı, Ömer; "İlhanlı Devleti'nde Kerayit Bir Aile: Alinak Noyan ve Emir Kurmişi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VIII/ 41, (2015), ss. 563-577.
- Şihabeddîn Abdullâh b. Fazlullâh el-Şîrazî, *Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*, (neşr. Abdulmuhammed Âyetî), İntişarat-ı Bünyad-ı Ferhengi İran, Tahran 1346 h.ş.
- Şihabeddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el-Havfî el-Med'u Hâfiz-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmi'ü't-Tevârîh-i Reşîdî*, (neşr. Hânbâbâhân Beyânî), Şirket-i Tezamünî-i İlmî, Tahran 1317 h.ş.
- Şihabeddîn b. Fazlullah el-Ömerî, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, (çev. D. Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2014.
- Takiyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *es-Sülûk li Marifet-i Duve'li'l- Mulûk*, c. III, (neşr. Muhammed Abdulkadir 'Âta), Beyrut 1997.
- Uyar, Mustafa, *İlhanlı (İran Moğolları) Devleti'nin Askerî Teşkilatı*, TTK Yayınları, Ankara 2020.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı; "Emir Çoban Soldoz ve Demirtaş", *Bellekten*, XXXI/124, (Ekim 1967), s. 601-646.
- Yakubovskiy, A. Yu, *Altın Ordu ve Çöküşü*, (çev. Hasan Eren), TTK Yayınları, Ankara 1992.
- Yuvalı, Abdulkadir; "Altın Orda-İlhanlılar Mücadelesi Sırasında Tebriz Şehri", *Azerbaycan Birinci Uluslararası Sempozyumu*, (yay. haz. İmran Baba), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2002. ss. 31-37.
- Zeryab, Abbas; "Arpa Han", *DMBİ*, c. I, Merkez-i Dairü'l-Maarif-i Büzürg-i İslamî, Tahran 1367 h.ş., ss. 310-311.



**EXTENDED ABSTRACT**

The relations between the Golden Horde State and the Ilkhanid State have become tense since the establishment of the Ilkhanid State due to inheritance, economic and geographical reasons. Although one of the problems between the two states is considered as the conflicts that occurred between the sons of Genghis Khan, the main events occurred between Hulegu Khan, the founder of the Ilkhanid State, and Berke Khan, the ruler of the Golden Horde State. While the reason that ignites the tension and conflict between the two states is sometimes due to geographical reasons such as Azerbaijan, Arran and Caucasian lands; sometimes it arose from the question of taking a share of the booty that Genghis Khan had divided among his children before his death.

When Uzbek Khan was the ruler of Golden Horde, Sultan Olcaytu was on the throne of Ilkhanid. When Olcaytu Khan took the Ilkhanid throne, the political conditions in the region were extremely favorable for the Ilkhanates. During this period, there was no serious threat to them by the Golden Horde Nation, once one of their powerful and great rivals. At this time, the Ilkhanid State was at the peak of its power. On the other hand, there is almost no regular information about the Ilkhanid-Golden Horde relations in the same period in the sources of the period. The fact that the authors do not frequently mention the relations between the two states is probably due to the friendly continuation of the relations between them compared to the previous periods. During this period, the exchange of embassies between the two states continued amicably. However, despite this, the Uzbek Khan soon began to consider rights over the territories of Azerbaijan and the Caucasus.

The reason for this was the Father-Son incident, who was from the Cuci-Kasar lineage of Prince Kaydu. Uzbek Khan captured and eliminated those who assassinated him after seizing power. However, The Fifth Lunar Month (August/September 1315) in 715 with the Father-Son entourage, Olcaytu Khan took action to obey and serve. Thus, the Father and Son, who headed to the Khwarazm region, plundered the area around Khwarazm and captured several large cities such as Zamakhsher, Karmetin, Hezaresb, Hayat, Kat, Kazerun and Savekan, as well as other regions connected to it. After sacking the entire Khwarazm region, in 715 The Sixth Lunar Month (September 1315), Olcaytu Khan came to the presence and took refuge in him. The refuge of the Father-Son in Olcaytu Khan again escalated the tension between the Golden Horde and the Ilkhanate. However, when Olcaytu Khan, who acted resiliently, had the father and son executed, this situation did not lead to a state of conflict.

After the death of Sultan Olcaytu, the Uzbek Khan, who took the opportunity of the young Abu Said Bahadır Khan to sit on the Ilkhanid throne, started his activities to seize the Azerbaijani lands. However, with the wisdom of the Ilkhanid commander-in-chief Emir Çoban, the Uzbek Khan could not achieve any results from this attempt. Moreover, the economic weakness of the Golden Horde led to the possible failure of these attempts. On the other hand, in the first years of his reign, Abu Said sent envoys to the Mamluk sultan al-Maliku'n-Nasser to regulate his reign and to convey his tolerant intentions towards the Mamluks.

In fact, the friendship between the Mamluks and the Golden Horde Nation was based on the relations established against the Ilkhanids, who were their common enemies in both states. Abu Said Khan aimed to prevent future attacks by the Mamluks at least when there was an Uzbek Khan problem. Finally, Abu Said's envoys reached Cairo and offered peace to the Mamluk Sultan. Maliku'n-Nasser welcomed this proposal and sent an embassy to the Ilkhanates. This delegation was well received by Abu Said Khan, and eventually peace was established between the two states. With this peace treaty, Abu Said Khan prevented future attacks by the Mamluks. So much so that, despite the close friendly relations between the Mamluks and the Golden Horde, when the Uzbek Khan again asked the Mamluks for help to attack the northern borders of the Ilkhanates, he refrained from helping the Golden Horde in accordance with the Maliku'n-Nasser peace treaty.

Uzbek Khan, who made some attempts during the reign of Arpa Khan after the death of Abu Said, carried out attacks on Azerbaijan. But still for some reason he could not capture the territory. However, during the years he was the ruler, these attempts did not yield any results, but he ensured that the Cani Bek Khan, who would take the throne in the future, had successful results against the Ilkhanid State, which was about to collapse. As a result, the conflicts between the two relative states continued during the Uzbek Khan period. But no results were achieved by the Uzbek Khan. In addition, these attacks were generally carried out from the Uzbek Khan front, and the Ilkhanids became defensive against these attacks.

## İstanbul'un En Eski Tarihi Duvarları; Kara Surlarının Tarihi Süreç İçerisinde Değerlendirilmesi

Önder GÜLER<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Dr., İSTANBUL.

\* [guleronder100@gmail.com](mailto:guleronder100@gmail.com)

**Öz-** Doğu Roma İmparatorluğu ve Osmanlı Devleti'nin başkenti olan ve tarihî coğrafya olarak Haliç, Marmara denizi ve surların çevrelediği yarımada'yı işaret eden İstanbul'da bilinen en eski sur, ünlü tarihçi Plinius'un bahsettiği, Sarayburnu'nda kurulmuş olan Lygos kentine ait olduğu bilinmektedir. M.Ö. 7. yüzyılda, yine aynı yerde, Hellas'tan gelen Dor kökenli Megaralılar, Byzantion denilen ikinci bir yerleşim yeri kurmuşlardır. Byzantion şehri, gerek Trakyalı komşularına, gerekse de Anadolu'dan ya da denizden gelen düşmanlarına karşı savunma amacıyla sonradan takviye edilse de, daha ilk yıllardan itibaren surlarla çevrilmek zorunda kalmıştır. Nitekim Akropolis, kendi surlarına daha geç bir dönemde kavuşmuştur. Dolayısıyla kentsel yaşamın sürekliliği ve güvenilir olması, surların sağlamlığıyla alakalıydı. Üç tarafı denizlerle kuşatılan şehrin istila edilmesi tehlikesinin en çok hissedildiği yerler kara tarafıydı. Bu nedenle tüm kara surlarına daha çok önem verilmiş ve çift sur sistemi, hendeklerle desteklenmişti. Bu makalede Kara Surları; tarihi ve arkeolojik açıdan incelenerek tarihi süreç içerisinde değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler-** Kara Surları, İstanbul Surları, Megaralılar, Doğu Roma, Bizans.

## The Oldest Historical Walls of Istanbul; Land Walls Evaluation in the Historical Process

**Abstract-** It is known that the oldest known city wall in Istanbul, within the borders of the Golden Horn, Marmara Sea and the peninsula surrounded by the walls, as the capital of the Eastern Roman Empire and the Ottoman Empire, as a historical geography, belongs to the city of Lygos, which was founded in Sarayburnu, which the famous historian Plinius mentioned. In the 7th century B.C., the Megarians of Doric origin, who came from Hellas, established a second settlement called Byzantion in the same place. Although the city of Byzantion was later reinforced for the purpose of defense against its Thracian neighbors and its enemies coming from Anatolia or from the sea, it had to be surrounded by walls from the very first years. As a matter of fact, the Acropolis gained its walls at a later period. Therefore, the continuity and reliability of urban life were related to the strength of the walls. The places where the danger of invasion of the city, which was surrounded by seas on three sides, was felt the most, was the land side. For this reason, all the land walls were given more importance and the -double wall- system was supported by ditches. In this article, land walls; it has been examined in historical and archaeological terms and evaluated in the historic process.

**Keywords** – Land Walls, Istanbul Walls, Megarians, Eastern Rome, Byzantium.

## Giriş

Doğu Roma İmparatorluğu ve Osmanlı Devletine başkentlik yapmış olan İstanbul şehrinin kurulduğu tarihi yarımada; tarihî coğrafya içerisinde Haliç, Marmara denizi ve Kara surların çevrelediği yarımada'yı işaret eden<sup>1</sup> İstanbul'da bilinen en eski sur'un, ünlü tarihçi Plinius'un bahsettiği, Sarayburnu'nda kurulmuş olan Lygos kentine ait olduğu bilinmektedir. M.Ö. 7. yüzyılda, yine aynı yerde, Hellas'tan gelen Dor kökenli Megaralılar, Byzantion denilen ikinci bir yerleşim yeri kurmuşlardır.<sup>2</sup> Byzantion kentinin surları Million denilen yerden denize doğru ve buradan Topoi'ya uzanarak, Mangane Arkadiane (Aya İrini Kilisesi ve Gülhane arası) yönünü takip ederek Akropolis Tepesi'ni (Sultanahmet civarı) çevrelemekteydi.<sup>3</sup> Yani Bugünkü Topkapı Sarayı ile Ayasofya'nın üzerinde bulunduğu bölge Bizantion'un ilk çekirdeğini oluşturur. Sonrasında ortaya çıkan komşu yerleşimler ise; Haliç'in karşısındaki bugünkü Galata bölgesinde İncirlik manasına gelen Sykai; daha sonra adı Üsküdar olan Skutarion ve Altın Boynuz'un sonundaki Kâğıthane ve Alibeyköy dereleri arasına kurulmuş yerleşim yerleridir. Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusundaki kazılarda bulunan M.Ö. 7. yüzyıla ait bazı keramik buluntular dışında bu dönemle ilgili ciddi arkeolojik kalıntılar yoktur. Yine de yazılı kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla kentin en korunaklı ve değerli yapılarının bulunduğu akropol Sarayburnu'nda ve ana limanları da bugünkü Sirkeci-Eminönü sahili hattındadır.<sup>4</sup> Akropolis Tepesini çevreleyen söz konusu bu surlar M.S. 194 yılında Septimius Severus ile Pescennius Niger arasındaki çatışma sonucunda yıkılarak ortadan kaldırılmıştır. Septimius Severus ile Niger arasındaki mücadele sonucunda yenilen Niger Byzantion'a sığınmış; bunun üzerine de Septimius Severus, Byzantion kentini kuşatarak yakıp yıkmıştır.<sup>5</sup> Ancak Septimius Severus, yıkılmış olduğu surları yeniden inşa ettirerek kentin sınırlarını, bugünkü Sokullu Mehmet Paşa Camii'nin olduğu bölgenin doğusuna kadar uzatmıştır.<sup>6</sup>

Kaynaklara göre İstanbul şehrinin tarihî yarımada'daki ilk yerleşme yeri olan<sup>7</sup> Byzantion'un adı rivayete göre Megaralılar'ın başındaki kumandanın adı Byzas'dan ve dolayısıyla şehrin ismi de bu kumandanın geliyordu. Başka bir rivayete göre de Byzantion'un kurucusu olan Bizas, Tanrı Zeus'un kızı Keroessa ile Deniz Tanrısı Poseidon'un oğlu olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla Bizas doğduğu yerde bir şehir kurmuş ve şehrin kurucusuna atfen şehre Byzantion adı verilmiştir.<sup>8</sup> Ayrıca kaynaklarda Bizas isminin Trakça kökenli bir şahıs adı olan Buzas/Vizas isimlerinden ortaya çıktığı belirtilir.<sup>9</sup>

I. Konstantin, 324 yılında konutunu Byzantion şehrinde kurmayı düşündüğünde, tarihi yarımada içerisindeki bugünkü Topkapı Sarayının bulunduğu noktadan başlamak suretiyle günümüz Galata köprüsüne kadar uzanan alanda geniş bir kasaba vardı.<sup>10</sup> Büyük Konstantin, şehrin yeniden tesisi esnasında, şehri geniş bir surla

çevirmişti. 413 yılında, II. Theodosius'un ilk hükümdarlık senelerinde onun namına devleti idare eden Praefectus Anthemius,<sup>11</sup> Trakya'da harekette bulunan Hun ve Gotların tesiriyle<sup>12</sup> yeni bir kara suru inşa etmeye başladı. Bu yeni sur Konstantin'in yaptığı surların iki kilometre ötesine alınmış ve ön tarafında gerekli olarak üçüncü ve derinliğine bir duvar olarak zikredilen cidarları (duvar) örülü bir hendekle çevrilen, çifte ve kulelerle tahkim ve takviye edilmiş bir çevre sur (Ring) olarak inşa edilmiştir. Anthemius'un bu ilk sur inşasının ne kadar sürdüğü bilinmiyor. Fakat bu sur muhtemelen devlet, şehir ve surların mevcudiyeti için en kritik önemi taşıyan 447 yılından çok önce bitmiş olmalıdır<sup>13</sup>. Bu arada Hunların baskısı Doğu Roma İmparatorluğu üzerinde özellikle de Attila'nın şahsında artarak büyük bir gelişme göstermişti. 446 senesinde Attila, II. Theodosius'un ordularını üç savaşta mağlup etmiş, Makedonya ve Trakya'yı tahrip ederek İstanbul'a Büyük Çekmeceye (Athyras) kadar yaklaşmıştı. Zaten 447 yılında ortaya çıkan bir deprem Theodosius surlarını ağır hasara uğratmıştı.<sup>14</sup> Ayrıca doğudan batıya doğru m.s. 350'li yıllarda başlayıp ortalama 450 yıl kadar devam eden Kavimler Göçü, Batı Roma İmparatorluğunu yıkılışa götürürken, Doğu Roma imparatorluğunu ise yıllar süren bir mücadele içinde bırakmıştır. Özellikle bu yer değiştirme harekâtı Türk göçebe kavimlerinin hızlı bir şekilde batıya göçleri sonucunda Roma imparatorluğunun hem doğu hem de batı kısımları şehirlerini bu istilalardan korumak adına sur ve yüksek duvarlardan oluşan çeşitli koruma önlemleri almışlardır. İmparatorluğun doğu kısmında etkili bir strateji takip edilerek bu kavimlerin çoğu batıya yönlendirilmiştir. Böylece imparatorluğun doğusu varlığını sürdürebilme açısından daha şanslı iken, Batı Roma İmparatorluğu kendini göçebe kavimlerin istilası içinde bulmuş ve büyük bir yıkılış dönemine girmiştir.<sup>15</sup>

Konstantinopolis'e imar faaliyetleri kapsamında önemli bir katkı sağlayan sur inşaatları, sonraki yıllarda tarihi yarımada'nın sahip olduğu coğrafyasından dolayı çeşitlilik kazanacak ve Haliç kısmında yapılan surlar, Marmara Denizi ve Kara üzerinde yapılan surlar olmak üzere topoğrafik açıdan değerlendirilecektir. Özellikle bu surlar belli imparatorlar döneminde yapılmalarından dolayı onların isimleri ile anılacak ve birçoğu günümüze dahi ulaşamayacaktır. Nitekim Lygos Surları, Byzantium Surları, Septimius Severus Surları, Büyük Konstantin Surları, Theodosios Surları ve Topkapı Sarayını çevreleyen sur olan Sur-ı Sultani olarak altı döneme ayrılırken, topoğrafya açısından Haliç, Marmara denizi ve Kara Surları olarak değerlendirilmiştir.<sup>16</sup> Kaynaklar 324 yılında Büyük Konstantin'in şehir üzerinde imar çalışmalarına başladığında kentin görünüşü üzerinde Megaralılardan çok İmparator Septimius Severus ile İmparator Caracalla'nın etkisinin açık bir şekilde görüldüğünü ifade etmektedir. Özellikle şehrin kamusal merkezi, bugünkü Ayasofya'nın hemen önünde bulunan açık alanla temsil edilen bir agoranın çevresinde toplanmıştı. Burada Romalılar bir hipodrom ile Zeuxippus hamamlarını inşa ederken, geniş sütunlu bir sokak agoradan batıya doğru, kent kapılarına kadar iniyordu. Ayrıca şehirde bunların dışında Haliç tarafında iki müstahkem liman, bir tiyatro, bir anıtiyatro ve birçok tapınak bulunuyordu. Konstantin'in usta ve mimarları, yeni kenti eski kentin temelleri üzerine kurmuşlardı. Bu imar faaliyetleri kapsamında şehrin mevcut alanı

<sup>1</sup> Halil İnalçık, "İstanbul", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 23, İstanbul, 2001, s. 220.

<sup>2</sup> Alexander Van Millingen, *Byzantine Constantinople: The Walls of The City and Adjoining Historical Sites*, John Murray Publishing, London, 1899, s. 1-5.

<sup>3</sup> Wolfgang Müller-Wiener, *İstanbul Topoğrafyası*, Çev: Ülker Sayın, Yapı Kredi Yay., 4. Baskı, 2016, İstanbul, s. 16.

<sup>4</sup> Koray Durak, "Bizantion'dan Fatih'e", *Sur İçi İstanbul Kitabı*, İstanbul, 2017, s. 21.

<sup>5</sup> Müller-Wiener, *İstanbul Topoğrafyası*, s. 16-18.

<sup>6</sup> Hüseyin Sami Öztürk, "Konstantinopolis (İstanbul) Sur ve Kule Yazıtları", *İstanbul Araştırmaları Yıllığı*, No:5, 2016, s. 1.

<sup>7</sup> İnalçık, "İstanbul", s. 220.

<sup>8</sup> Işın Demirkent, "İstanbul", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 23, İstanbul, 2001, s. 205.

<sup>9</sup> İnalçık, "İstanbul", s. 220.

<sup>10</sup> Cyril Mango, *Bizans Yeni Roma İmparatorluğu*, Çev: Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 84.

<sup>11</sup> Ph. Schweinfurth, "İstanbul Suru ve Yıldızlı Kapı", *Belleten*, Cilt 16, Sayı 62, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, Nisan 1952, s. 261-62.

<sup>12</sup> Georgy Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: Fikret İşıltan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 48,49.

<sup>13</sup> Schweinfurth, "İstanbul Suru ve Yıldızlı Kapı", s. 261-62.

<sup>14</sup> Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 48-51; Schweinfurth, "İstanbul Suru ve Yıldızlı Kapı", s. 261-62.

<sup>15</sup> Fatma Çapan- Baran Güvenç, "Kavimler Göçü ve Batı Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü", 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi, Cilt 6, Sayı 18, Ankara, Kış-2017, s. 632.

<sup>16</sup> Hasan Soyal, *Topkapı Sarayında Sur-ı Sultani*, Trakya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne, 2021, s. IV.

yaklaşık olarak sekiz yüz hektara kadar artırılarak, kara çevresi bir surla çevrildi. Şehrin eski merkezleri ya da yaşam alanları yeni şehre uyarlanarak, hipodrom genişletildi ve onun yanına, Marmara Denizine (Propontis) doğru eğim yapan yerde ve sekiz yüzyıl boyunca Bizans imparatorlarının konut olarak kullanacakları büyük bir imparatorluk sarayı yapıldı. Mese olarak adlandırılan şehrin en önemli yollarından olan bu cadde batıya doğru daha da uzatılarak, üzerinde belli aralıklarla kamusal yapıların inşa edildiği şehrin ana caddesi haline getirildi.<sup>17</sup>

Doğu Roma İmparatoru I.Theodosius (379-95) ve halefleri, şehrin imar faaliyetlerini daha da artırarak: Kentin ticari kapasitesini önemli ölçüde artıracak olan, geniş bir liman, ambarlar, Theodosius forumu ve Arcadius forumu ile dikkat çeken anıtlar yaptılar. 413 yılında Konstantinopolis'te yapılan çift kara surları şehri benzersiz bir kaleye dönüştürmüş ve müstahkem bölge bir kez daha genişletilmişti. Dolayısıyla son gelişmelerden sonra şehir yaklaşık olarak 1,400 hektar genişliğine, nüfusu da ortalama 300.000-400.000'e kadar artmıştı. Konstantinopolis, artık gerilemekte olan Roma'dan, hatta İskenderiye veya Antiokheia'dan da büyük bir konuma gelmişti.<sup>18</sup>

II. Theodosios döneminde inşa edilen kara surlarından sonra yazılan ve 5.yüzyılın ikinci çeyreğinde şehrin mimari faaliyetleri hakkında bilgiler veren, *Notitia urbis Constantinopolitanae* adlı belgeye göre; Konstantin döneminde inşa edilen surlar ile II. Theodosios dönemi surları arasındaki geniş bölgenin şehrin içi yâda şehre bağlı olarak kabul edilmediği ve ortaçağ boyunca seyrek yerleşimli bir alan olarak kaldığı ifade edilirken, bu çevrede büyük mezarlıkların varlığından söz edilmektedir. Ayrıca bu bilgiler ışığında, Theodosios surlarının, artan bir nüfus sonucu değil de, savunma kaygıları ile müstahkem alanın dâhilinde geniş su rezervuarları bulundurmaya ihtiyacı nedeniyle inşa edildiğini düşünmek de yanlış olmayabilir.<sup>19</sup>

### Tarihi Çerçeve

Bizans veya Doğu Roma İmparatorluğu adıyla bilinen devlet, esasen Roma İmparatorluğu'nun devamıdır. İmparator Büyük Konstantin tarafından Byzantion'da temelleri atılan Bizans İmparatorluğu başta Anadolu olmak üzere Suriye, Filistin, Mısır ve Balkan Yarımadası'nda varlığını sürdürdü. Bütün siyasi mücadelelerden sonra 324-337 yılları arasında Roma İmparatorluğu'nda tek başına hüküm süren Büyük Konstantin'in yaptığı işlerden en önemlisi Byzantion'u yani İstanbul'u devletin yeni başkenti olarak seçmesiydi. Konstantin, Roma'nın, başkent olma vasfını kaybettiğini anladığından yeni bir başkent arayışına girişmişti ve uzun uğraşlar sonucunda Byzantion'da karar kıldı.<sup>20</sup> Bu bakımdan 324-330 yılları arasında Byzantion şehri, Batı'daki Roma şehri model alınarak, şehrin önceki temelleri üzerine kapsamlı ve geniş imar çalışmalarıyla baştan aşağı inşa edilmiştir. Nitekim 11 Mayıs 330 tarihinde artık Doğu'daki Roma İmparatorluğunun en önemli şehri olan ve kurucusunun adıyla anılacak olan Konstantinopolis, Roma'nın yeni başkenti olarak büyük bir coşkuyla dünyaya duyurulmuştur. Bu tarihten sonra şehir, kurucusunun adıyla Konstantinopolis yani "Konstantin'in Şehri" olarak ifade edilmiştir. Artık Roma imparatorluğu 330 yılından itibaren iki başkentli bir devlet olmuş; Batıda Roma kenti, doğuda ise Konstantinopolis'tir.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Mango, Bizans Yeni Roma İmparatorluğu, s. 84.

<sup>18</sup> Mango, Bizans Yeni Roma İmparatorluğu, s. 85.

<sup>19</sup> Mango, Bizans Yeni Roma İmparatorluğu, s. 85-86.

<sup>20</sup> Birsal Küçükşipahioğlu, "Bizans İmparatorluğu ve İstanbul", *Kültür Başkenti İstanbul*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay., İstanbul, 2010, s. 40.

<sup>21</sup> T. Engin Akyürek, "I. Konstantin: Konstantinopolis'in Kuruluşu", *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, S.37, 2014, s. 77.

Byzantion şehrinin Konstantinopolis'e evirildiği bu aşamada yeni imparatorluk merkezi Konstantinopolis'in imarı, İmparator Konstantin ve oğlu Konstantius ve bir ölçüde de onun halefleri tarafından sürdürülmüş, şehrin gelişimine yönelik inşa faaliyetleri ilk zamanlardaki kadar ön planda olmasa da, devam etmiştir. Bu aşamada Konstantius (337-361) tarafından yapılan en önemli imar faaliyetleri Kent surları ile birlikte Ayasofya ve Havariyun kiliseleri olmuştur.<sup>22</sup>



Şekil 1: Kara Surları Genel Görünüm<sup>23</sup>

Geç antik çağ ve Bizans ortaçağının en gelişmiş savunma sistemi olarak kabul edilen ve uzunluğu 6,5 kilometreyi bulan Kara Surları, Marmara Denizi sahilinden başlar, günümüzde Tekfur Sarayında son bulur. Günümüz modern literatüründe "Kara Surları" teriminden sadece bu hat üzerindeki duvarlar anlaşılır ancak, özellikle geç Bizans devri yazarları için Marmara sahilinden başlayıp Haliç'e uzanan tüm hat "Kara Surlarıdır". İmparator II. Theodosius devrinde (408-450) *praefectus praetoria per Orientem Anthemius* gözetiminde bitirilen surlar şehrin sınırlarını 1,5 km batıya çekmiştir.<sup>24</sup>

Byzantion şehri, gerek Trakyalı komşularına, gerekse de Anadolu'dan ya da denizden gelen düşmanlarına karşı savunma amacıyla sonradan takviye edilse de, daha ilk yıllardan itibaren surlarla çevrilmek zorunda kalmıştır.<sup>25</sup> Nitekim Akropolis, kendi surlarına daha geç bir dönemde kavuşmuştur.<sup>26</sup> Kentsel yaşamın sürekliliği ve güvenilir olması, surların sağlamlığıyla alakalıydı. Üç tarafı denizlerle kuşatılan şehrin istila edilmesi tehlikesinin en çok hissedildiği yerler kara tarafıydı. Bu nedenle tüm kara surlarına daha çok önem verilmiş ve çift sur sistemi, hendeklerle desteklenmişti.<sup>27</sup>

Roma İmparatoru "Büyük" Konstantin, Byzantion'u Roma İmparatorluğu'nun başkenti yapmasından sonra şehrin imarına yönelik M.S. 328 yılında bugün "sur içi" olarak ifade edilen bölgeyi kapsayacak şekilde, Haliç'ten Marmara Denizi'ne kadar uzanarak, kara üzerinde birleşen surların inşa emrini vermiştir. Konstantin zamanında İstanbul'un kara surları batıya doğru genişletilmiş, daha sonra sahil surları da uzatılarak kara surları ile birleştirilmiştir.<sup>28</sup> Özellikle Konstantinopolis'in kuruluşunda ilk olarak, yeni bir

<sup>22</sup> Müller-Wiener, İstanbul Topoğrafyası, s. 20.

<sup>23</sup> Görsel: <https://www.gezipedia.net/464-istanbul-surlari.html>, Erişim Tarihi: 27.04.2022

<sup>24</sup> Neslihan Asutay-Effenberger, "Surlar ve Kapılar", *Suriçi İstanbul Kitabı*, İstanbul, 2017, ss. 69-100, s. 70-71.

<sup>25</sup> Müller-Wiener, İstanbul Topoğrafyası, s. 16.

<sup>26</sup> Millingen, Byzantine Constantinople, s. 5-6.

<sup>27</sup> Murat Sav, "XIV. Bölgenin (Regio) Arkeotopografik Özellikleri Dâhilinde Mihrimah Sultan Külliyesi ve Devşirme Malzeme Kullanımı", *Vakıflar Genel Müdürlüğü Restorasyon Dergisi*, S. 9, 2014, ss. 94-114, s. 97.

<sup>28</sup> Öztürk, "Konstantinopolis (İstanbul), s. 1.

başşehir olmanın en önemli gerekliliği olan sınır boylarının belirlenmesi olmuştur. Bu kapsamda yeni şehrin sınırları belirlenerek ortalama günümüzdeki Cağaloğlu semtinden geçerek Sirkeci-Sarayburnu-Sultanahmet bölgelerini çevreleyen daha önceden var olan Byzantion'un surları ortadan kaldırılarak, şehir batıya doğru yaklaşık olarak 2,5 km. genişletilmiştir.<sup>29</sup> Bu maksatla Konstantin duvarlarının çizdiği hattın 1,5 km batısında inşa edilmesine karar verilen yeni kara surları, ana sur hattı, ön sur hattı ve hendekten oluşan üçlü bir sistem olarak tasarlanmıştır. İlk olarak ana sur hattı yapılmış, güneyde Marmara Denizi kıyısından başlayan surlar, kuzeyde Haliç kıyısına varmadan, Konstantin döneminin şehir dışı yerleşkesi Blahernai'yi (Ayvansaray) çevreleyen 14. bölge surlarıyla birleştirilerek sonlandırılmıştır.<sup>30</sup> Dolayısıyla şehrin sahip olduğu yerleşkenin ya da alanın neredeyse dört katı genişletilmiştir. Aslında bu durum şehrin var olan güvenlik ve imar gibi problemlerinden çok dönemin ve tüm dünya coğrafyalarının sahip olmak isteyebileceği görkemli bir başkent oluşturmaya yönelik bir karar olarak ifade edilmiştir. Kentin üçüncü evre surları olan Konstantin surlarının, Haliç kıyısındaki Cibali'den (Petriön) başlayıp, günümüzdeki Fatih Camii çevresinden geçip Yenikapı'nın batısından Marmara Denizi'ne ulaştığı tahmin edilmektedir.<sup>31</sup> Fakat günümüze ulaşan herhangi bir buluntu tespit edilemediğinden Marmara Denizinden Haliç'e uzanan bu sur hattının nereden geçtiğinin kesin olarak tespiti yapılamamıştır. Ayrıca başka bir iddiaya göre de bu surlar, Marmara Denizi kıyısındaki Samatya'dan (Rabdos) başlayıp, Çukurbostan'dan (Makios) Bayrampaşa deresine (Lykos) inerek Cibali yakınından (Petriön) Haliç'e ulaşmaktaydı.<sup>32</sup>

Konstantinopolis'in siyasi durumu ve sunduğu ticari imkânlarına bağlı olarak, 4. yüzyıl sonunda kent nüfusunun hızla artmasıyla, Haliç ve Marmara kıyılarında yeni mahalleler kurulmaya başlanmıştır; özellikle Marmara kıyılarında soyluların edindiği büyük araziler, inşa edilen bazı kiliseler ve bir dizi manastır sur dışında kalmıştı. Çoğalan nüfusun uygun koşullarda iskânına yönelik kent sınırlarının genişletilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştı.<sup>33</sup> Üstelik batıda artan çeşitli kavimlerin saldırılarına karşı, Konstantinopolis'in daha sıkı şekilde emniyete alınması gerekiyordu. Bunun üzerine, II. Theodosius döneminde (408-450) gerek Konstantin surları dışında kalan yerleşmeleri içine alacak, gerekse şehri daha kuvvetli kılacak şekilde savunma hattının daha batıda yeniden inşasına karar verilmiştir.<sup>34</sup> Dolayısıyla kentin yüzölçümünü iki katına çıkaran yeni bir surun inşasına 412 yılında başlanmış oldu. Böylece gelecekteki nüfus artışı öngörülerek dış mahalleler ile büyük boş alanlar çevrilmiş olacaktı. Bu bakımdan uzun yıllar yapımı devam eden Theodosius Surları 422 yılında tamamlandı. Uzunluğu 6646 m., yüksekliği 11 m., kalınlığı 5 metreydi, Marmara Denizi ile Haliç arasında uzanıyordu. Bununla birlikte surların yetmiş dördü kare, biri beşgen, beşi altıgen, ikisi yedigen ve on dördü sekizgen planlı olmak üzere toplamda doksan altı burç ile tahkim edilmişti. 55 metre aralıklarla yapılmış iki ya da üç katlı bu burçların yükseklikleri 15 ile 20 metre arasındaydı. Ayrıca 422 yılında çıkarılan bir yasayla, sefere giden ya da seferden dönen askerlerin bu burçlarda barındırılması öngörülmüştü.<sup>35</sup>



Şekil 2: Yedikule'den Kara Surları / Sébah & Joaillier Fotoğrafı<sup>36</sup>

Ayrıca Bizans yazılı kaynaklarında kara surları hattı üzerinde dokuz ana kapıdan bahsedilir: 1.Charisius Kapısı, 2. Pempton Kapısı, 3. Romanos Kapısı, 4. Polyandriön veya Myriandriön Kapısı, 5. Rhessiou Kapısı, 6. Kalagrou Kapısı, 7. Pigi Kapısı, 8. Xylocircus/Ksylokerkos Kapısı, 9. Porta Aurea'dır. Kroniklerde sadece bir kule ve bir kilise ile ilgili olarak geçen "Kyriaki" adı da bazen bir kapı olarak algılanarak kapı sayısı ona çıkarılmış, bazı yazılı ve görsel kaynaklarda adı geçen İoannis Kapısı ise göz önüne alınmamıştır. Bugün kara surları üzerinde Türkçe adlar taşıyan yedi kapı mevcuttur: 1. Altınkapı, 2. Belgratkapı, 3. Silivrikapı, 4. Mevlevihane kapı, 5. Topkapı, 6. Sulukulekapı, 7. Edirnekapısıdır. Bunların dışında Silivrikapı ile Mevlevihane kapı arasında ve Mevlevihane kapı ile Topkapı arasında Türkçe isimleri olmayan iki kapı daha bulunur. Yan kapı sayısı ise Lykos Deresi'nin güneyinde dördtür, kuzeyde kapı izine rastlanmaz.<sup>37</sup>

Lykos Deresi'nin (Bayrampaşa Deresi) bir yarı oluşturduğu bugünkü Vatan Caddesi'nin uzandığı hat, doğal bir sınır meydana getirmekteydi. Derin hendeklerin inşa edilmesinin, zemin açısından zor olduğu bu bölge, kara sur hattının en zayıf kısmı olarak tarif edilmekteydi.<sup>38</sup> Bu bakımdan Topkapı'dan yokuş aşağı inilen Lykos Vadisi ve yakınındaki surlar Adnan Menderes Bulvarı (eski Vatan Caddesi) tarafından kesilir. Caddenin kuzeyinde kalan bir kaç burçtan sonra, 77 ve 78 numaralı kapı kuleleri arasındaki Sulukulekapı gelir.<sup>39</sup>

Ayrıca Sulukulekapı, genelde Pempton Kapısı ile özdeşleştirildiğinden, Edirnekapı uzun müddet Polyandriön/Myriandriön Kapısı olarak kabul edilmiş daha sonra Charisius Kapısında karar kılınmıştır. Ancak tüm bu isimlendirmeler Romanos Kapısı'nın Topkapı olduğundan yola çıkılarak yapılmış, kaynaklarda adı geçen ve aynı civarda olması gereken bir İoannis Kapısı ise değerlendirmeye alınmamıştır. Oysa Romanos Kapısı'nın yeri artık bellidir ve Topkapı Pempton Kapısı olduğu bilinmektedir.<sup>40</sup>

Bu bakımdan Romanos Kapısı'nın Topkapı olmadığı gerçeği bu kapının Bizans devrindeki ismi konusunu gündeme getirmektedir. Kapı büyük bir ihtimalle, 626 yılında vuku bulan Avar istilası

<sup>29</sup> Akyürek, "I. Konstantin: Konstantinopolis'in Kuruluşu", s. 81-82.

<sup>30</sup> Millingen, Byzantine Constantinople, s. 44-45.

<sup>31</sup> Akyürek, "I. Konstantin: Konstantinopolis'in Kuruluşu", s. 82.

<sup>32</sup> Demirkent, "İstanbul", s. 206.

<sup>33</sup> Millingen, Byzantine Constantinople, s. 41-42.

<sup>34</sup> H. Nisa Semiz, *İstanbul Haliç ve Marmara Surları Belgeleme Çalışmaları, Tarihi ve Peyzaj Değerlerinin Korunmasına Yönelik Öneriler*, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enst., İstanbul, 2014, s. 25.

<sup>35</sup> Stefanos Yerasimos, *İstanbul - İmparatorluklar Başkenti-*, Çev: Ela Güntekin- Ayşegül Sönmezay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2000, s. 33-34.

<sup>36</sup> Görsel: <http://www.eskiistanbul.net/6700/yedikule-den-kara-surlari-sebah-joaillier-fotografi>, Erişim Tarihi: 27.04.2022

<sup>37</sup> Asutay-Effenberger, "Surlar ve Kapılar", s. 75.

<sup>38</sup> Sav, "XIV. Bölgenin (Regio) Arkeotopografik Özellikleri Dâhilinde Mihrimah Sultan Külliyesi ve Devşirme Malzeme Kullanımı", s. 97.

<sup>39</sup> Asutay-Effenberger, "Surlar ve Kapılar", s. 82.

<sup>40</sup> Asutay-Effenberger, "Surlar ve Kapılar", s. 82-83.

enasında Avar Hanı'nın hücum mevzilerinden biri olan ve Romanos Kapısı'na komşu olması gereken Pempton Kapısı'dır.<sup>41</sup>

Yukarıda insan sirkülasyonu ve coğrafi olarak İstanbul'un kara ve denizler arasında bir geçit konumunda olması, kent nüfusunu hızla artırmış ve Konstantin surlarının yapımından yüz yıl bile geçmeden şehir bir kez daha batı istikametinde genişletilerek bugün de hala ayakta olan II. Theodosius surlarının inşa edilmesi zorunluluk haline geldiğini ifade etmiştik. Nitekim bu aşamada Konstantin'in yaptığı surlar gündeme gelmiş ve bu surlara dair birçok araştırma konusu olmuş olsa da; Konstantin'in yaptığı surlara dair kesin bir bilgi ve net arkeolojik buluntulara sahip değiliz, ancak, Marmaray tüp geçit sisteminin Yenikapı istasyonu için II. Theodosius dönemi liman çevresinde İstanbul Arkeoloji Müzeleri tarafından yapılan kazılar neticesinde ortaya çıkarılan çok güçlü bir duvar kalıntısının Konstantinopolis şehrinin ilk surunun bir parçası olduğu öne sürülmüştür.<sup>42</sup> Bu arkeolojik buluntular ve mevcut surların konumları eldeki kaynaklar ile kıyas edildiğinde günümüzdeki Kara Surlarının buldukları yere çekenin İmparator II. Theodosius (401-450) olduğu değerlendirilmektedir. Özellikle de bu görüşü destekleyen Altınkapı ve Kysylokerkos Kapısı'ndaki yazıtlarda, II. Theodosios'un adıyla da anıldığı bilinen İstanbul surları, bugünkü Ayvansaray'dan Yedikule'ye kadar uzanmaktadır. Marmara'ya bakan deniz surları ise Yedikule'den Eminönü'ne kadar devam etmektedir. Kara surları ve deniz surları karşılaştırıldığında, tehlikenin karadan geleceği beklentisi her zaman için büyük olduğundan, kara surları daha yüksek ve güçlü yapılmıştır.<sup>43</sup> Başlangıçta halkın kullanacağı beş kapısı, bir o kadar da askeri amaçlı kapısı bulunan sur, savunma düzeninin en görkemli parçası olmuştur, fakat bu düzen yalnız bu surla sınırlı kalmayarak; Surun dış kısmına 10-15 metre genişliğinde bir boşluk (peribolos) bırakılmış ve burçlara buradan girilmiştir. Bu boş alanın arından 8 metre yüksekliğinde 82 burcu olan ikinci bir sur gelirken, bunun dışında da ikinci bir peribolos vardır. Bunu 3 metre yüksekliğinde mazgallı bir hendek duvarı, genişliği 15 ile 20 m., derinliği 5 ile 7 metre arasında değişen bir hendek ve sonra ikinci bir hendek duvarı izler. Böylece, tahkimatın toplam genişliği 70 metreyi bulmaktadır.<sup>44</sup>

Ayrıca Prof. Ph. Schweinfurth, tarihi açıdan önemli bir değer taşıyan Kara surlarının mimari özelliklerini kendi bakış açısıyla şöyle ifade etmektedir:

*"Teknik mânada Theodosius kara suru bir kaplama inşa (Schalenkonstruktion) olarak addedilmelidir. Duvarın hakiki özü araları harçla doldurulmuş adi duvar taşlarından terekkiüp ederken, üzerindeki kalkerli taş tabakaları tuğla kuşaklarla en mükemmel ölçüler dâhilinde birbirini takip eden güzel kaplamaları surun dış kabuğunu teşkil eder. Anthernius'un inşaat ustaları tarafından tatbik edilen ve birbiri üzerine mevzu iki kademedeki müteşekkil, kuleler ve önde bulunan bir hendekten terekkiüp eden tahkimat tipi, Roma usulü istihkâmları ile değil fakat Sus'a ve Boğazköy üzerinden nihayet Babil'e kadar varan eski önasya tahkimat şekli ile muvazat arz eder".<sup>45</sup>*

II. Theodosius'un (408-450) ilk yıllarında başlattığı, Praefekt (Vali) Anthemios'a yaptırdığı ve kenti çepeçevre kuşatan yeni surlarla birlikte şehrin alanı toplamda 6 km'den 14 km'ye kadar çıkmıştır.<sup>46</sup> Bu surların inşasında Konstantinopolis'te toplamda 16 bin işçi

çalışmış;<sup>47</sup> öyle ki *Codex Theodosianus*'a göre, "surların yapımına katkıda bulunmayan yurttaş yok gibiydi. Ve yıllık arazi vergisinin üçte biri giderlerin karşılanması için kullanılacak, bu miktarın üzerindeki bütün harcamalar yurttaşlardan kesilecekti".<sup>48</sup> İnşa sürecinin finansmanı, yukarıda belirttiğimiz üzere imparatorluk yasalarının öngördüğü şekilde sağlanmıştır. Ayrıca surların onarımının sorumluluğu "*arbon tou teihon*" diye bilinen bir yöneticiye aitti. Kentin tarihi boyunca surlar sürekli tahrip oluyor ve onarılıyordu. Surların her bölümünü, güneyden kuzeye doğru numaralanmış bir garnizon bölüğü kontrol ediyordu.<sup>49</sup> Özellikle surların yapımı için gereken kireçtaşı günümüz İstanbul'un Bakırköy ilçesindeki ocaklardan temin edilmiş; bu surlarda üretici veya bağış yapan kişinin ismini gösteren, ya da bazen mevcut imparatorun adını taşıyan, özel imal edilmiş tuğlalar kullanılmıştır.<sup>50</sup>

Nihai olarak sahip olunan bilgilerin azlığı ve kesin olmamasından ötürü, bu surların tümü 5. yüzyılın ilk yarısında tamamlanmış olduğu tahmin edilmektedir. Surların yapımı ilişkin bazı tarihler kesinlik içermese de, doğruluğu tarihçiler tarafından da kabul edilmiş bilgiler üzerinden birtakım net tarihler elde edebilmek ihtimalimiz vardır. Özellikle m.s. 439 yılında Vandal donanmasının olası bir baskını önlemek için, kara suru Konstantin'in deniz suruna bağlanmıştı. Ayrıca Attila tehdidinin bulunduğu bir sırada, 2 Kasım 447 ve 26 Ocak 448 yıllarında iki korkunç deprem surlarda ve 57 burçta hasar meydana getirdi, halkın seferber edilmesi sayesinde surlar altmış günde onarıldı.<sup>51</sup> Bu gibi eldeki bilgiler ışığında yapılan çıkarımlar neticesinde bazı kaynaklara dayandırılarak Kara Surları hakkında bazı değerlendirmeler yapmak mümkündür.

740 yılında kentin kara surları, bir depremle daha büyük zararlara maruz kaldığı zaman, halkın bu zararları karşılayabilecek maddi güçleri ve yeterli ustalık bilgileri olmadığından yıkılan surları yeniden inşa edemediler. Nitekim sonrasında imparator, muhtemelen dışardan bir işgücü getirmek için halka özel bir vergi salmak zorunda kaldı. Ayrıca 747 yılında ortaya çıkan veba salgınından sonra İmparator V. Konstantin (740-775), nüfusun yetersiz kaldığı bölgeler için Yunanistan ve Ege adalarından getirilen göçmen ya da başka yerleşimcilerin getirilmesiyle şehri yeniden ihya etme yoluna gitmişlerdir.<sup>52</sup>



Şekil 3: Kara Surları, Sébah ve Joaillier Fotoğrafı<sup>53</sup>

<sup>41</sup> Asutay-Effenberger, "Surlar ve Kapılar", s. 82.

<sup>42</sup> Akyürek, "I. Konstantin: Konstantinopolis'in Kuruluşu", s. 82.

<sup>43</sup> Öztürk, "Konstantinopolis (İstanbul)", s. 1.

<sup>44</sup> Yerasimos, İstanbul İmparatorluklar Başkenti, s. 34.

<sup>45</sup> Ph. Schweinfurth, "İstanbul Suru ve Yaldızlı Kapı", s. 263-64.

<sup>46</sup> Müller-Wiener, İstanbul Topoğrafyası, s. 20.

<sup>47</sup> Millingen, Byzantine Constantinople, s. 44.

<sup>48</sup> Doğan Kuban, İstanbul Bir Kent Tarihi, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2004, s. 50.

<sup>49</sup> Doğan Kuban, İstanbul Bir Kent Tarihi, s. 50.

<sup>50</sup> Millingen, Byzantine Constantinople, s. 43-45.

<sup>51</sup> Yerasimos, İstanbul İmparatorluklar Başkenti, s. 34.

<sup>52</sup> Mango, Bizans Yeni Roma İmparatorluğu, s. 89.

<sup>53</sup> Görsel: <http://www.eskiistanbul.net/7010/kara-surlari-sebah-ve-joaillier-fotografi>, Erişim Tarihi: 27.04.2022

755 yılına gelindiğinde Konstantinopolis, Haçlı seferleri başlayınca kadar, çok zor bir düzelme sürecine girdi. 8. yüzyılda, istihkamlar ile depremden dolayı zarara uğrayan yapıların onarımları dışında hiçbir inşaat faaliyeti mevcut değildi. Nitekim 9. Yüzyıla gelindiğinde yeni binalar inşa edilmeye başlandı; fakat bu yapılar Erken Bizans dönemi mimari uygulamalarından nitelik açısından farklılık gösteriyordu. Bu durum II. Mikhail (842-867) ile I. Basileios'un (867-886) döneminde bir "yenileme" yâda "yeniden yapma" anlamına gelmeyip, tahrip edilmiş yer yâda yapıların onarılması anlamına geliyordu.<sup>54</sup>

Dolayısıyla Surların günümüze ulaşmış bazı duvarlarındaki hâlâ okunabilen ve sonuncusu 1452 tarihini taşıyan yazıtlar, bize bu yapılara dair yapılan restorasyon müdahaleleri hakkında bilgiler vermektedir. Özellikle Surların Haliç'e yakın kısmı, ilk olarak 626'dan sonra Blakhernai Kilisesi'ni koruma altına almak için Herakleios tarafından değiştirilmiş, 813'te Bulgarların saldırısı sırasında, V. Leon tarafından sura ikinci bir set ekletilmişti. Bunun hemen güneyinde, I. Manuel Komnenos (1143-1180) Theodosius surununun 275 metresini yıktırması ve suru Blakhernai Sarayı'nı da içine alacak şekilde ileriye doğru taşımıştı. Ayrıca Türklerin saldırısı karşısında ilk çökecek olan, tek sıradan oluşan bu bölümdür.<sup>55</sup> Kuzeye doğru olan devamında, üzerinde beş adet dörtgen planlı kulenin yer aldığı bölüm ise, Paleologlar döneminde (1261-1453) ciddi tamirler geçirmiştir.<sup>56</sup> Özellikle Anemas Zindanları'nın yer aldığı bölümden sonra Kara Surlarının kuzey bitiminde, şehir içine bakan Pteron Suru, batıya doğru çıkıntı yapan üç yüksek kule ile desteklenmiştir. Millingen, bu kuleleri, 7. yüzyılda Avar saldırısından sonra, bölgeyi tahkim etmek üzere İmparator Heraklius (610-641) tarafından gerçekleştirilen yapımlarla ilişkilendirmektedir.<sup>57</sup>

Kara surları Bizans İmparatorluğu döneminde 15. yüzyılın ortalarına kadar sayısız kez deprem ve saldırılar neticesinde çok kez tamirler görmüştür. Fakat 1453 yılı Nisan ayına gelindiğinde Osmanlı padişahı II. Mehmet tarafından surlar kuşatılır ve kara surları pek çok yerinden top ateşinden dolayı tahribata uğrar. Romanos Kapısının bir kulesi tümüyle harap olur.<sup>58</sup> 29 Mayıs 1453 tarihinde büyük taarruz gerçekleşir. Türk ordusu, Romanos Kapısı ve Kharsios (Edirnekapı) Kapısı arasında açılan gedikten kente girerek, Konstantinopolis feth olunur. Kent fetihten sonra Fatih Sultan Mehmet'in emri üzerine onarılır. 1453 yılında surun güney ucunda, Altın Kapı'nın arkasında Yedikule İç Kalesi inşa edilir. Dışarıdan gelen malların girdiği gümrük kapısı olarak yalnızca Topkapı ve Edirnekapı kullanılır.<sup>59</sup> Ayrıca farklı dönemlerde müdahale geçirdiğinden karmaşık bir görünüme sahip olan surların kuzey kesiminde, Tekfur Sarayı'yla bağlantılı Regia Kapısı, Manuel Komnenos Surları üzerinde Eğri Kapı (Kaligaria Kapısı), Paleologlar dönemine ait bölümde Girolimnis Kapısı ve son olarak Pteron Suru üzerinde Blahernai Kapısı yer almaktadır.<sup>60</sup>

## Sonuç

Sonuç olarak tarihi süreç içerisinde farklı dönemlerde savunma amaçlı yapımı gerçekleştirilen İstanbul Kara Surlarının artık günümüz itibarıyla bu işlevi özelliğini yitirerek, mevcut surların kültür varlığı olarak korunması adına onarım-restorasyon süreçleri başlamıştır. Özellikle İstanbul'un fethinden sonra ortaya çıkan

tahribat, yoğun olarak Sultan II. Mehmed döneminde yapılan çalışmalarla onararak takviye edilmiştir. Fakat 19. Yüzyıldan sonra Surlar işlevini tamamıyla kaybettiği için kendi haline bırakılmıştır. Uzun zaman hiçbir şekilde onarım ve bakım görmeyen surlar, Cumhuriyet döneminde fethin 500. Yılı münasebetiyle 1953 yılında restore edilmeye başlanmıştır.

<sup>54</sup> Mango, Bizans Yeni Roma İmparatorluğu, s. 90-91.

<sup>55</sup> Yerasimos, İstanbul İmparatorluklar Başkenti, s. 34.

<sup>56</sup> Millingen, Byzantine Constantinople, s. 131.

<sup>57</sup> Millingen, Byzantine Constantinople, s. 164-66.

<sup>58</sup> Ph. Schweinfurth, "İstanbul Suru ve Yıldızlı Kapı", s. 261.; Donald M. Nicol, *Bizans ve Venedik*, Çev: Gül Çağalı Güven, Sabancı Üniversitesi Yay., İstanbul, 2000, s. 386.

<sup>59</sup> Müller-Wiener, İstanbul Topoğrafyası, s. 294.

<sup>60</sup> Semiz, İstanbul Haliç ve Marmara Surları..., s. 34.

## KAYNAKÇA

- Akyürek, T. E., "I. Konstantin: Konstantinopolis'in Kuruluşu", *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, Sayı 37, 2014.
- Asutay-Effenberger, N., "Surlar ve Kapılar", *Suriçi İstanbul Kitabı*, İstanbul, 2017, s. 69-100.
- Çapan, F. – Güvenç, B., "Kavimler Göçü ve Batı Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi*, Cilt 6, Sayı 18, Ankara, Kış-2017, s. 632.
- Demirkent, I., "İstanbul", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 23, İstanbul, 2001.
- Durak, K., "Bizantion'dan Fatih'e", *Sur İçi İstanbul Kitabı*, İstanbul, 2017, s. 21.
- İnalçık, H., "İstanbul", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 23, İstanbul, 2001.
- Kuban, D., *İstanbul Bir Kent Tarihi*, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2004.
- Küçüksipahioğlu, B., "Bizans İmparatorluğu ve İstanbul", *Kültür Başkenti İstanbul*, Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yay., İstanbul, 2010.
- Mango, C., *Bizans Yeni Roma İmparatorluğu*, Çev: Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 85.
- M. Nicol, D., *Bizans ve Venedik*, Çev: Gül Çağalı Güven, Sabancı Üniversitesi Yay., İstanbul, 2000.
- Müller-Wiener, W., *İstanbul Topoğrafyası*, Çev: Ülker Sayın, Yapı Kredi Yay., 4. Baskı, İstanbul 2016.
- Ostrogorsky, G., *Bizans Devleti Tarihi*, Çev: Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015.
- Öztürk, H. S., "Konstantinopolis (İstanbul) Sur ve Kule Yazıtları", *İstanbul Araştırmaları Yıllığı*, No:5, 2016.
- Sav, M., "XIV. Bölgenin (Regio) Arkeotopografik Özellikleri Dâhilinde Mihrimah Sultan Külliyesi ve Devşirme Malzeme Kullanımı", *Vakıflar Genel Müdürlüğü Restorasyon Dergisi*, Sayı 9, 2014, s. 94-114.
- Schweinfurth, Ph., "İstanbul Suru ve Yıldızlı Kapı", *Bellekten*, Cilt 16, Sayı 62, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, Nisan 1952, s. 261-67.
- Semiz, H. N., *İstanbul Haliç ve Marmara Surları Belgeleme Çalışmaları, Tarihi ve Peyzaj Değerlerinin Korunmasına Yönelik Öneriler*, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enst., İstanbul, 2014.
- Soyal, H., *Topkapı Sarayında Sur-i Sultani*, Trakya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne, 2021.
- Van Millingen, A., *Byzantine Constantinople: The Walls of The City and Adjoining Historical Sites*, John Murray Publishing, London, 1899.
- Yerasimos, S., *İstanbul -İmparatorluklar Başkenti-*, Çev: Ela Güntekin- Ayşegül Sönmezay, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2000.
- Görsel: <http://www.eskiistanbul.net/7010/kara-surlari-sebah-ve-joaillier-fotografi>, Erişim Tarihi: 27.04.2022
- Görsel: <https://www.gezipedia.net/464-istanbul-surlari.html>, Erişim Tarihi: 27.04.2022



**EXTENDED ABSTRACT**

It is known that the oldest known city wall in Istanbul, which was the capital of the Eastern Roman Empire and the Ottoman Empire and historically points to the Golden Horn, the Sea of Marmara and the peninsula surrounded by the walls, belongs to the city of Lygos, which was established in Sarayburnu, mentioned by the famous historian Plinius. In the 7th century B.C., the Megarians of Doric origin, who came from Hellas, established a second settlement called Byzantium in the same place. Although the city of Byzantium was later reinforced for the purpose of defense against its Thracian neighbors and its enemies coming from Anatolia or from the sea, it had to be surrounded by walls from the very first years. As a matter of fact, the Acropolis gained its walls at a later period. Therefore, the continuity and reliability of urban life were related to the strength of the walls. The places where the danger of invasion of the city, which was surrounded by seas on three sides, was felt the most, was the land side. For this reason, all the land walls were given more importance and the -double wall- system was supported by ditches.

After the Roman Emperor Constantine "The Great" made Byzantium the capital of the Roman Empire, the city's reconstruction was undertaken in 328 A.D. He ordered the construction of the city walls extending from the Golden Horn to the Sea of Marmara and connecting with the land, including the area we call the "wall interior" today. During the time of Constantine, the land walls of Istanbul were extended to the west, then the coastal walls were extended and combined with the land walls. Especially in the establishment of Constantinople, the borders of this new capital were determined for the first time, the walls of Byzantium, which passed through today's Cağaloğlu and included Sirkeci - Sarayburnu - Sultanahmet, were removed, and the city was expanded by 2.5 kilometers to the west. For this purpose, the new land walls, which were decided to be built 1.5 km west of the line drawn by the Constantine walls, were designed as a triple system consisting of the main wall line, the front wall line and the ditch. First, the main rampart line was built, and the walls, which started from the coast of the Marmara Sea in the south, were combined with the 14th district walls surrounding Blahernai, the extra-urban settlement of the Constantine period, before reaching the shore of the Golden Horn in the north. Therefore, the expansion of the city area by about four times was a decision to a capital suitable for the needs of the day. It is assumed that the city walls of Constantin, the third phase of the city, started from Cibali (Petriion) on the shore of the Golden Horn and passed through today's Fatih Mosque and reached the Marmara Sea from the west of Yenikapı. However, since no traces remained, it is not possible to determine exactly where this wall stretching from the Marmara to the Golden Horn passed.

By the year 755, Constantinople went through a very heavy recovery period until the Crusades began. In the 8th century there was no construction activity other than fortifications and repairs to earthquake damage. New buildings began to be built in the 9th century, but these buildings differed in quality from those of the Early Byzantine period. This situation during the reign of Michael II (842-867) and Basil I (867-886), it did not mean a "renewal" or "reconstruction", but the restoration of destroyed places or structures.

Therefore, the inscriptions on some of the surviving walls, which can still be read and the last one bearing the date of 1452, tell us about these repairs. Especially the part of the walls close to the Golden Horn was first changed by Heraclius to protect the Church of Blachernaean after 626, and a second set was added to the wall by Leon V during the attack of the Bulgarians in 813. Just south of this, Manuel Comnenos I (1143-1180) had the 275 meters of Theodosius wall demolished and moved it forward, including the Palace of Blachernaean. In addition, this section, consisting of a single row, will collapse first in the face of the attack of the Turks. In the continuation to the north, five rectangular towers underwent serious repairs during the Paleologs period (1261-1453). Especially after the section where the Anemas Dungeons were located, at the northern end of the Land Walls, the Pteron Wall overlooking the city was supported by three high towers protruding westward. Millingen associates these towers with structures built by Emperor Heraclius (610-641) to fortify the area after the Avar attack in the 7th century.

The construction phase of the city walls of Istanbul, which were built and repaired for defense purposes at different times in the historical process, has ended today and the repair-restoration processes have started in order to preserve the existing walls as cultural assets. The land walls of Istanbul; Lygos Walls, Byzantium Walls, Septimius Severus Walls, Great Constantine Walls, Theodosios Walls and Sur-ı Sultani, which is the city wall surrounding the Topkapı Palace, were divided into six periods. These walls, which were badly damaged during the conquest of Istanbul, were later reinforced by the Ottoman Empire. But since it lost its function after the 19th century, it was left to its own devices. The walls, which were not repaired or maintained for a long time, were started to be restored in 1953 on the occasion of the 500th anniversary of the conquest. As a matter of fact, the walls are still being repaired and tried to be restored to their former glory.

## Orta Asya’da Doğu Kilisesi’nin Yükselişi: Soğd Hristiyanlığı ve İzleri

Başak KUZAKÇI<sup>1\*</sup> 

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

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

**Öz–** M.S. V. yüzyılda bağımsızlaşan Doğu Kilisesi önce Pers coğrafyası ardından ise Asya coğrafyasının tamamında etkinlik ve faaliyet göstermeye başladı. Onların misyonları sonucunda M.S. VI. yüzyılda Hristiyanlık daha spesifik bir ifade ile Nesturilik ve kolları, Asya’nın Zerdüşçülük, Budizm gibi yerel dinleri, temel inanç sistemleri arasına girdi. Doğu Kilisesi’nin Asya’daki faaliyetinin başladığı dönem, Soğd coğrafyasının siyasi bakımdan oldukça istikrarsız, buna karşın ekonomik faaliyet açısından hareketli ve Soğdların Asya ticaret güzergahları boyunca kolonileşmeye başladığı zamana tekabül etti. Tek bir siyasi otoritenin hâkim olmadığı Soğd topraklarında tek bir dinin de ideolojik ve inanç bakımından hakimiyeti söz konusu değildi. Dinî hayat konusunda Soğd toplumsal yapısının esnek karakterini kullanan Doğu Kilisesi, Pers ve Baktriya coğrafyasında teşkilatlandıktan sonra etkisini Soğdya’ya ve Soğdya’nın başkenti Semerkant’a kadar genişletti ve M.S. VI-VII. yüzyıllarda Soğd kültür çevresine dahil oldu. Bu çalışmada Doğu Hristiyanlığının Soğdya’da teşekkülü, Soğd toplum dokusuna uyumu ve Hristiyanlığın Asya çapında yayılmasında Soğdların rolü, esas olarak mimarî ve Soğdlar tarafından üretilen Hristiyan dinî metinleri çerçevesinde irdelenecektir. Bu çalışmanın hedeflerinden bir diğeri ise Soğd Hristiyanlığının temel karakteristiklerini ortaya çıkarmaktır.

**Anahtar Kelimeler–** Soğdya, Nesturilik, Doğu Kilisesi, Urgut Kilisesi, Turfan Koleksiyonu.

## The Rise of the Eastern Church in Central Asia: Sogdian Christianity and Its Traces (6<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> Centuries)

**Abstract–** The Eastern Church, which became independent in the 5<sup>th</sup> century (CE), began to operate first in the Persian geography and then in the whole of Asia. As a result of their missions, in the 6<sup>th</sup> century (CE), Christianity, more specifically Nestorianism and its branches, local religions of Asia such as Zoroastrianism and Buddhism, became one of the basic religious cults. The beginning of the Eastern Church's activity in Asia corresponded to the time when the Sogdiana was politically rather unstable, yet vibrant in economic activity, and the Sogdians began to colonize along the Asian trade routes. In the Sogdian lands, where a single political authority did not dominate, there was no single religion's dominance in terms of ideology and belief. The Eastern Church, which used the relax character of the Sogdian social structure for religious life, expanded its influence on Sogdia and Samarkand, the capital of Sogdia, after being organized in Persia and Bactria. The new religion was incorporated into the Sogdian culture fabric in the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries. In this study, the formation of Eastern Christianity in Sogdia, its harmony with the Sogdian social fabric and the role of the Sogdians in the spread of Christianity throughout Asia will be examined mainly within the framework of architecture and Christian religious texts produced by the Sogdians. Another aim of this study is to reveal the basic characteristics of Sogdian Christianity.

**Keywords –** Sogdiana, Nestorianism, The Eastern Church, The Urgut Church, Turfan Collection.

## Giriş

Pers coğrafyasındaki Hıristiyan kiliselerinin V. yüzyılda Antakya (Antioch) Piskoposluğu'ndan bir takım doktrinel, siyasi ve etnik meseleler nedeniyle özerkleşmesi üzerine, öncelikle Pers sınırlarında ardından ise Asya çapında Hıristiyanlık etkisini artırmaya başlamıştır. Bağımsız Doğu Kilisesi Pers coğrafyasında teşekkül ederken Kuşan İmparatorluğu'nun düşüşünden (MS. IV. yüzyıl), Arap fetihlerine kadar (MS. VIII. yüzyıl) olan dönemde Soğdya kültür ve ekonomi bakımından büyük bir gelişme gösterdi. Ortaya çıkan kültürel ve ekonomik zenginlik Soğdya'nın sınırları dışına Zerefşan Vadisi'nden Çaç'a (Taşkent), Yedisu'dan Çin'e kadar uzandı. Ekonomik bakımdan stratejik mevkilerde, ana ticaret yolları üzerinde Soğd yerleşimlerinin sayısı arttı. Koloni olarak adlandırılan bu yerleşimler başlangıçta tarımsal nitelikteydi. Söz konusu yerleşimler ticaretle birlikte gelişti ve kent niteliği kazandı. Soğd kolonileri genellikle yarı göçebe toplulukların yoğunlukla yerleşik olduğu alanlarda kuruldu ve bu bölgelere yerel kent kültürü geleneğini taşıdı. Soğd ticaret ağları söz konusu coğrafyanın yegâne iletişim vasıtası olarak da hizmet etti ve bölgeler arasında haberleşmeyi, kültürel ürünlerin taşınması yoluyla kültürleşmeyi de Soğd kervanları sağladı. Bununla beraber inanç sistemleri, Soğdların bölgeler arası taşıdığı en dikkat çekici kültürel ürünler arasındadır.

Erken Orta Çağ'da Soğd ticareti ve ticarettten doğan refah, onların kültürel özellikleri üzerinde de belirleyici niteliktedir. Ticaret aracılığıyla farklı kültür gruplarıyla sürekli ve kalıcı münasebetler Soğd kültürünün zenginleşmesini sağladı. Farklı dünya görüşleri, inanç sistemleri ve medeniyet ürünleri Soğd kültür ortamına taşındı. Hıristiyanlık gibi farklı dinlere ait inanç ve mimarî unsurlar, ritüeller Soğd toplumu tarafından hoşgörüyle karşılandı. Soğd toplumundaki ve kültür dünyasındaki Hıristiyanlığın etkileri yazılı kayıtlar, eserler, maddî kültür unsurları ve mimarî yapılara yansdı. Bu yazılı ve materyal öğeler Hıristiyanlığın Soğd coğrafyasındaki yayılma sahasını ve sınırlarının tespitini de belirlemeyi sağladı. Soğdya'ya ve Soğd toplumuna Hıristiyanlık, Süryaniceyi ibadet ve dinî metin dili olarak kullanan Doğu Kilisesi'nin Sâsâni topraklarındaki uzantıları vasıtasıyla ulaştı. Soğd Hıristiyanlığı bu çerçevede Doğu Kilisesi'nin, Hıristiyanlığının Orta Asya'daki uzantısıdır. İtikat bakımından farklı ve bağımsız bir mezhep yahut ekol olarak değerlendirilemez fakat Soğd Hıristiyanlığına ait inanç öğelerinin ve teolojinin dil, kültür ve siyasi bakımdan kendine münhasır karakteristik özellikleri mevcuttur.

M.S. V. yüzyılda Soğd coğrafyası siyasi ve dinî bakımdan geniş ölçekte dönüşümleri eş zamanlı yaşadı. V. yüzyıldan IX. yüzyıla Soğd coğrafyasında ve genel tanımıyla Maveraünnehir'de çeşitli hanedanların yükselişi ve düşüşüne sahne oldu. Akhunlar (M.S.410-557), Birinci ve İkinci Türk Kağanlığı (M.S.552-742) ve bunları müteakiben çeşitli Türk boy federasyonları Soğdya ve Maveraünnehir'i hakimiyet altına aldı. İslam ordularının VII. yüzyılın ortalarında başlayan fetihleri öncesindeki değişken politik ortamda Hıristiyanlık Soğd coğrafyasında yayılma alanı buldu. Politik yapıların hızla değiştiği ortamda Soğdya'da ve Soğd kolonilerinde Doğu Hıristiyanlığına ait edebî eserler, liturjik<sup>1</sup> objeler, mimarî unsurların üretimi yaygınlaştı. Bu türden materyallerin çokluğu Soğdya'da ve Soğdlar arasında Hıristiyanlığın oldukça güçlü varlığını göstermektedir. Ayrıca Soğdların büyük katkısıyla Uygur, Çin ve Moğol coğrafyasına kadar Doğu Hıristiyanlığı hızla ulaştı.

## V ve IX. Yüzyıllarda Doğu Kilisesi ve Değişimi

<sup>1</sup> Liturji, Hıristiyan teolojisinde ibadet ve ayinlerin icrası ve ayinlerde kullanılan genel anlamda bütün objeleri, kutsal eşyaları tanımlamak için kullanılır, bkz. Robert F. Taft, "Liturgy", ed. Alexander P. Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York, 1991, ss. 1240-1241.

Doğu Kilisesi'nin ve doğu Hıristiyanlığının temelleri, M.S II. yüzyılda Edessalı Bardaisan Dicle, Fırat havzasında faaliyetleri ile atıldı<sup>2</sup>. Part ve Baktriya coğrafyasına doğru etki alanı genişleyen Doğu kilisesi, MS.V. yüzyılda ekümenik bir başka ifade ile esas olarak bağlı olduğu Antioch Piskoposluğu'ndan doktrinel, dinî, siyasi ve etnik meseleler nedeniyle ayrışma ve özerkleşme sürecine girdi. Doğu Kilisesi'nin bağımsızlaşma döneminde sosyal ve yapısal bağlamda büyük dönüşüme uğradı<sup>3</sup>. Söz konusu dönüşümlerin ilk kaynağı, M.S. 410'da toplanan "Mar Isaac" (Mar İshak) Sinodu'dur. Dicle Nehri kıyısında "Seleucia" (Süryanice Salik, Persçe Veh-Ardaşir, Arapça Buharasir) ve Tispon (Ktesiphon) kentlerinde merkezlenen Katolikos (Catholicos) Mar İshak'ın liderliğinde toplanan Sinod, Orta Asya'dan Çin'e uzanan "Pers Hıristiyanlığının kurumsallaşmasının başlangıç noktası" olarak tanımlar<sup>4</sup>. Bir başka ifade ile Mar İshak Sinodu, Doğu Kilisesi'nin bölgenin hâkim siyasi yapılarından Sâsâni İmparatorluğu tarafından tanınmasının ve sosyal kabulünün sembolüdür. Sinod'dan önce sürekli Sâsâni siyasi baskısı altında tutulan Pers coğrafyasındaki Hıristiyan Kilisesi sosyal ve siyasi bakımdan benimsendi<sup>5</sup>. M.S. V. yüzyıldan çok daha önceki zamanlardan itibaren Pers coğrafyasında yaşayan Hıristiyanların nüfuzu, sosyal ve dinî düzeni resmî tanınmanın ardından dönüşümlere uğradı.

M.S. 424'te toplanan "Mar Dadiso" (Dādīšo) Sinodu ise yüzyılın başında ortaya çıkan dönüşüm sürecini ileri bir çizgiye taşıdı. Pers Kilisesi Patrikliği bu Sinod'da Batı'daki beş patriklikten "otosefal" olduğunu ilan etti, otosefal Pers Kilisesi kendi patrik ve metropolitlerini seçme yetkisine sahip oldu. Pers coğrafyasındaki Doğu Kilisesi'nin özerkleşme süreci dinî hukuk ve dinî yapı (*canonic ve ecclesiastical*) bakımından Batı'daki Patrikliklerden Pers Doğu Kilisesi'nin bağımsızlığıyla sonuçlandı<sup>6</sup>. MÖ. 410 ve 424'te gerçekleşen iki Sinod'un ardından Pers coğrafyasında ve bu coğrafyanın ötesindeki merkezî otoritenin zayıf olduğu Soğdya'da Doğu Kilisesi'nin etkinliği arttı.

Doğu Hıristiyanlığı, İran'da Part Hanedanı'nın Mezopotamya sınırlarında ortaya çıktı ve Sâsâni Hanedanı döneminde (M.S.224-651) Hıristiyanlık Pers coğrafyasında ana dinlerden biri olarak örgütlendi<sup>7</sup>. Hıristiyanlık Pers coğrafyasında, ticaret, ikili münasebetler, başka bölgelerde baskı altında kaldıkları için Hıristiyan grupların Sâsâni topraklarına I. Şapur ve II. Şapur döneminde göçü gibi çeşitli yollarla yayıldı<sup>8</sup>. Bu sayede Pers hakimiyeti altındaki Doğu Kilisesi, yerel topluluklar, İran'ın çeşitli bölgelerine yerleşen Grekçe ve Süryanice konuşan topluluklar, Doğu Kilisesi çatısı altında toplandı<sup>9</sup>. Sâsâni İmparatorluğu'nun Doğu Kilisesi'ni kabulünün ardından Hıristiyanlık, Pers

<sup>2</sup> P. O. Skjærvær, "Bardanes", *Encyclopedia Iranica*, Vol. III, ss. 780-785.

<sup>3</sup> Han J.W. Drijvers, *The Book of the Laws of the Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Georgias Press, Assen 2007, ss.59-61.

<sup>4</sup> Deitmar W. Winkler&Wilhelm Baum, *The Church of the East: A Concise History*, Routledge Curzon, Londra, 2003, ss. 14-17; Ehsan Yarshater, "Iranian Common Beliefs and World-View", *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, Vol.3/1, Cambridge University Press, Cambridge 1983, ss.341-358; Sebastian Brock, "Isaac", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 13, 2006, ss. 610-611.

<sup>5</sup> Sebastian Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", *Studies in Church History*, S. 18, 1982, ss. 1-19; Sebastian Brock, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer", ed. Coakley, J.F & Parry, K., *The Church of the East: Life and Thought*, Manchester, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, Manchester, 1996, ss. 23-35.

<sup>6</sup> Jean Baptiste Chabot, (ed.), *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, ss.285-298; Erica Hunter, "DĀDĪŠO", *Encyclopedia Iranica*, Vol. VI, ss.556-557.

<sup>7</sup> Sebastian Brock, "Christians in the Sasanian Empire", ss.2-7.

<sup>8</sup> Marie-Louise Chaumont, "La christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du I<sup>e</sup> siècle", *CSCO 499*, Louvain, 1988, s.158.

<sup>9</sup> Sebastian Brock, "Christians in the Sasanian Empire", ss.2-7.

coğrafyasının sosyo-politik dokusuna tam anlamıyla entegre oldu. Sikke, mühür, haç kolye gibi resmî yahut özel kullanım için tasarlanan objelere Hıristiyanlığın temel unsurları yansdı. Kilise yapılarının mimarî modeli ise yerel yapı geleneği ile kaynaştı. Maddî kültür unsurları ve materyal objeler haricinde Hıristiyanlık yahut Doğu Hıristiyanlığı Pers coğrafyasında temel olarak metinsel anlamda güçlü bir şekilde temsil edildi. İncil ve diğer dinî metinler kısa sürede Pers konteksine dahil olarak yerel dile çevrildi ve ayrıca Hıristiyan mezmurları Pehlevî diline çevrildi<sup>10</sup>. Doğu Kilisesi, Pers coğrafyasında olduğu gibi Soğdya'da kısa sürede sosyo-kültürel ve politik yapıya uyum sağladı. Soğd mimarî ve materyal kültüründe Hıristiyanlık canlı bir surette temsil edildi, yerel olarak üretilen yahut ithal edilen objeler Soğd toplumsal dokusunda Hıristiyanlığın güçlü tesirlerini yansıtmaktadır. Kilise ve materyal kültür objeleri çok dinli Soğd toplumunda Hıristiyanların haç takma ve kiliseye gitme gibi uygulamalarla görsel bakımdan diğer din mensuplarından ayrışmasını, görünür olmasını ve bir bakıma kimliklerini bu sayede ifade etmelerini sağladı. Hıristiyanlık mimarisi ve materyal objeleri Soğd siyasi düzeninde onların resmen kabul gördüğünü de ortaya koymaktadır.

### Soğdya'da Dinî Hayat

Soğdya'nın siyasi bakımdan merkezî olmayan yapısının tezahürleri Soğdların dinî hayatları üzerinde de tesirli oldu. Soğdlar arasında tek bir dinin hakimiyeti söz konusu değildi. Soğdya din bakımından çeşitliliğe açıktı, Zerdüşçülük, Budizm, Maniheizm ve Hıristiyanlığa ait mimarî, liturjik objeler ve dinî metinleri, bu dinlere ait ibadet biçimleri bir arada varlık göstermekteydi. Soğdya'daki dinî serbestiyet siyasi merkezîleşmenin zayıflığı yani sıra Soğdların jeopolitiği ile de doğrudan ilgilidir. Soğd coğrafyası İran'ın Ortodoks Zerdüşçülüğünün etki sahasının dışındaydı. Bu nedenle Soğdya'da, *Ahura Mazda* gibi ana tanrısı, Zerdüş ruhban sınıfı, yüksek rahibi olmadan yerel tanrıların çevresinde Soğd Zerdüşçülüğü gelişti. Yarı özerk kent hükümdarları tarafından idare edilen Soğdya'da merkezî bir "devlet dini" anlayışı da ortaya çıkmadı ancak din fenomeninin Soğd toplum ve kültüründe oldukça ağırlıklı rolü vardı. Soğdya'nın spiritüel kültüründe dinin rol ve etkisi, M.S. V ve VIII. yüzyıllar arasında tarihlenen tapınak, saray, ev ve dinî yapılarda sıklıkla görülen murallarda (duvar resmi) ortaya çıkmaktadır. Murallardaki ana temalar genellikle dinî motiflerin ağır bastığı efsanevî sahneler ve dinî tasvirlerdir<sup>11</sup>.

Soğdya'da dinî çeşitlilik içinde Zerdüşçülük baskın görünmekle birlikte Hıristiyanlık da güçlü bir varlığa sahipti. Hıristiyanlığın Soğd panteonuna dahil olması ve yayılmasının başlangıç noktası konusunda kesinlik bulunmamakla birlikte günümüze ulaşan Soğd Hıristiyanlığına ait materyal ve metinlerden VI. ve VII. yüzyıllarda Soğdya'nın başkenti Semerkant'ta yerleşik bir Hıristiyan kültürünün varlığı söz konusudur. Bununla beraber, Soğd topraklarında Hıristiyanlığın yükselişini ve Semerkant Metropolitiğinin teşekkülünün Patrik Ahai (M.S. 410-414) dönemine kadar gerilediği öne sürüldü<sup>12</sup>. Ancak Doğu Kilisesi'nin Süryani yazarları İbn-i Tayyip (M.S. 1043) ve Abdişo bar Berikha (M.Ö. 1290) Semerkant Metropolitiğinin VI-VIII. yüzyıl arasında kurulduğunu kaydeder<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Desmont Durkin-Meisterernst, "The Pahlavi Psalter fragment in relation to its source", *Studies in the Inner Asian Languages*, C. XXI, 2006, ss. 1-19.

<sup>11</sup> Boris Marshak, *Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana*, Biblioteca Persica Press, New York, 2002, ss.24-25.

<sup>12</sup> Brian E. Colless, "The Nestorian Province of Samarkand," *Abr-Nahrain*, C. XXIV, 1986, ss. 51-57; Jean Dauvillier, "Les Provinces Chaldéennes de l'Extérieur au Moyen-Âge", *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse, 1948, ss. 283-287.

<sup>13</sup> Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, C.10, Nabu Press, Roma, 2010, ss.141-142; Wilhelm Hoenerbach & Otto Spies, (editörler), *Ibn at-Taiyib. Fiqh an-Nasrâniya*, L. Durbeqç, Louvain, 1956-1957, s. 123.

Esasında Soğdya'da Hıristiyanlığın kesin yayılma dönemi belirsiz olmasına karşın Doğu Kilisesi'nin hedefleri arasında Soğdya ve çevresinde Hıristiyanlığın güçlenmesi Doğu Kilisesi'nin ana misyonları arasında varsayılabilir.

### Soğd Hıristiyanlığı'nın Doğuşu

Soğdya'da Hıristiyanlığın kökenleri ve yükselişi bu bağlamda Doğu Kilisesi'nin Hıristiyanlığı Uzak Doğu coğrafyasına yayma politikasının uzantısı olarak görülebilir. M.Ö. 410'da toplanan İshak Sinodu'na (Synod of Isaac) Orta Asya'dan gelen metropolitler de katıldı. Bu kayıtlar ışığında M.Ö. V. yüzyıl itibarıyla Soğd coğrafyasında belli nispette müesseseleşmiş Soğd Hıristiyanlığının ortaya çıktığı ifade edilebilir<sup>14</sup>.

"Soğd Hıristiyanlığı'nın doğuşu ve tarihsel arka planı hakkında ana kaynaklardan biri Batı Soğdya'nın büyük kültür merkezlerinden Merv'de Hıristiyanlığın yayılmasını<sup>15</sup> hikâye eden Turfan'da Soğdca ve Süryanice olmak üzere iki versiyonu keşfedilen Barşabbâ'nın Hayatı'dır<sup>16</sup>. Merv ve çevresinde M.S. III. yüzyılda Hıristiyanlığı yayan Mar Şaba, Barşabbâ bölgede Hıristiyanlığın kurucusu kabul edilmektedir. Nitekim sonraki yüzyıllarda Belh, Herat gibi şehirlerde inşa edilen manastırlarda *Barşabbâ'nın hagiografisine* dair Soğdca metin parçalarına tesadüf edildi<sup>17</sup>. Ayrıca Merv ve çevresinde ortaya çıkarılan mimarî yapı kalıntıları, haç formları gibi kültürel objeler M.S. III. yüzyılda bölgede Hıristiyanlığa dair kalıntıların yaygınlığını ortaya koydu<sup>18</sup>. Soğdya'nın evanjelizasyonu<sup>19</sup> bu veriler ışığında IV. yüzyıla tarihlendirilebilir<sup>20</sup>. Soğd Hıristiyanlığı Doğu Kilisesi'nin parçası olmakla birlikte esasında Süryani dilli Kilise'nin çeşitli kolları Soğdya'da faal haldeydi. Bunlar arasında Doğu Kilisesi diğer bir ifade ile Nesturilik bölgedeki ana kurumsal yapıydı. Sâsâni İmparatorluğu döneminde Seleucia-Ctesiphon ve Bağdat merkezli teşekkül eden ve etkinliğini Orta Asya'dan Çin'e kadar genişleten Nesturiler, bütün coğrafyada Hıristiyanlığın ana temsilcisi konumundaydı. Soğdya'da Hıristiyanlığı temsil eden bir diğer grup ise Süryani (Jacobite/Yakubi) Ortodoks Kilisesi'dir. Orta Asya ve Soğdya'da liturjî dili olarak Grekçe kullanan Süryani-Grek Ortodoks Kilisesi bir diğer ifade ile Melkitler, Soğd Hıristiyanlığının bir diğer temsilcileriydi.

Orta Asya ve Çin'e Hıristiyanlığın taşıyıcılığını üstlenen Soğdlar, öncelikle Soğdya coğrafyasında güçlü bir Hıristiyan geleneği ve organizasyonu inşa ettiler. Soğd Hıristiyanlığına dair kuvvetli materyal kanıtlar arasında Soğd sikkeleri öne çıkmaktadır. Soğd nümizmatik ikonografisinde haç sık rastlanan motifler arasındaydı. Sikke basım geleneğinde Soğdların haç figürünü sıklıkla kullanmaları esasında paranın mübadele aracı dışındaki propaganda fonksiyonundan azami derecede faydalanmayı amaçladıklarını

<sup>14</sup> Jean Baptiste Chabot, (ed.), *Synodicon Orientale*; Jean Dauvillier, "L'expansion de l'Église syrienne en Asie centrale et en Extrême-Orient", *L'Orient Syrien*, 1/1, 1956, ss. 76-87; Erica Hunter, "Syriac Christianity in Central Asia", *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 44/4, 1992, ss.364-365.

<sup>15</sup> Erica Hunter, "Syriac Christianity in Central Asia", ss.364-365.

<sup>16</sup> Fredrich Müller & Wolfgang Lentz, *Soghdische Texte II*, APAW, 1934, ss. 522-528; Werner Sunderman, "Nachlese zu F. W. K. Müllers Soghdischen Texten I", *Altorientalische Forschungen* 3, ss. 70-73.

<sup>17</sup> Nicholas Sims-Williams, "Barşabbâ", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. II, s. 823.

<sup>18</sup> G., Koshelenko, A., Bader&V. Gaibov, "The Beginnings of Christianity in Merv", *Iranica Antiqua*, C. 30, 1995, ss. 60-70.

<sup>19</sup> Evanjelizasyon, misyon yahut misyonerlik tabiri yerine kullanılır ve bir bölgenin Hıristiyanlaşmasını ifade eder; bkz. Michael Green, *Evangelism in the Early Church*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1970.

<sup>20</sup> Jean Baptiste Chabot, (ed.), *Synodicon Orientale*, ss. 285, 299, 310-311, 315.

gösterir. Soğd sikkeleri, geniş Soğd ticaret ağı sayesinde Asya'nın neredeyse her köşesine ulaştı. Haç motifli sikkeler de bu sayede Asya toplulukları arasında tedavüle girerek Hıristiyanlığa dair aşinalık ve yakınlık ortaya çıkardı. Sikke dışında Soğdya'daki Hıristiyanlığa dair maddî kültür öğeleri arasında haç figürlü gündelik eşyalar, kolyeler ve bunların ötesinde Soğd Hıristiyanlığının merkezi durumundaki Semerkant'ın çevresinde Urgut'ta ortaya çıkarılan *Urgut Kilisesi* yer almaktadır. Esasında Soğdya'da Hıristiyan mimarisine dair Orta Çağ Arap kaynaklarında birtakım bilgilere rastlanmaktadır. İbn-i Havkal, Suret-i Arz adlı eserinde Semerkant'ın güneyinde el-Savadar yahut Şavzar Dağı'nda Hıristiyan manastırının varlığını bildirir. Bu manastıra güvenli ortamı ve uygun iklimi dolayısıyla çok sayıda Iraklı, Suriyeli Nesturî Hıristiyan'ın göç ettiğini anlatır. Pek çok Hıristiyan'ın bu manastıra çekildiğini ifade ettikten sonra manastırın Soğd coğrafyasının büyük kısmına yayılan çok sayıda ferağ edilemez bir tür vakıf statüsünde mülke, araziye sahip olduğunu ve bölgenin Vezkerde olarak bilindiğini kaydeder<sup>21</sup>. Barthold, İbn-i Havkal'ın bahsettiği Savadar dağlarının ve bölgedeki Hıristiyan manastırının Semerkant'ın güneyinde uzanan dağ silsilesi içinde Urgut bölgesinde olduğunu tespit etti<sup>22</sup>. Semerkant dışında Soğdya'daki Hıristiyanlara ait bir diğer mimarî eser bilgisi ise Nerşahi'nin X. yüzyılda kaleme aldığı Tarih-i Buhara adlı eserde yer almaktadır. Buna göre Buhara'da şehristana girildiğinde soldaki bölgede Hıristiyan kilisesi, onun tanımlamasıyla *Tersâyân kiliseleri* yer alırdı. Eserin yazıldığı dönemde ise kilise *Beni Hanzala Cami*'ne dönüştürüldü<sup>23</sup>. Nerşahi'nin tanımlamasına göre ise kilise şehir hisarının güneybatısında idi. Bahsedilen kilisenin Buhara'nın fetih seferine katılan dört ana Arap kabilesinden biri kabul edilen Beni Hanzala adına camiye çevrilmesi kilisenin şehrin sosyal ve ekonomik merkezinde yer aldığını işaret etmektedir. Buhara'nın merkezinde bu ölçüde bir kilisenin varlığı şehirde dikkate değer oranda Hıristiyan nüfusunun varlığını da kanıtlamaktadır, ayrıca Buhara'da Hıristiyanlığa dair çok sayıda haç figürlü sikke gibi kültürel objelere de rastlanmıştır<sup>24</sup>. Nerşahi, Buhara haricinde Yedisu'da bir kilisenin camiye çevrildiğini ifade eder<sup>25</sup>. İbn-i Havkal ve Nerşahi'nin tanıklıkları Soğdya'daki ve Soğd kolonilerindeki Hıristiyanların yoğunlaştığı bölgeleri tespit etmek ve Soğdya'da Hıristiyan nüfusunun genişliğini anlamak bakımından oldukça önemlidir.

Soğdya'da kalıntıları ortaya çıkarılan yegâne Hıristiyan mimarî örneği Urgut Kilisesi'dir<sup>26</sup>. Soğdya'da Budizm ve Zerdüşçülüğe ait mimarî eserlerin çokluğuna karşın Hıristiyanlığı temsil eden yapıların kıtlığı büyük tezat teşkil eder<sup>27</sup>. Ancak söz konusu tezat Soğdya'ya mahsus değildir, bütün Orta Asya coğrafyasında Doğu Hıristiyanlığına ait Urgut Kilisesi de dahil olmak üzere toplamda 6

yapı arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılmıştır; bunlar Ak Beşim (Suyab)'de bulunan iki kilise<sup>28</sup>, Termez Kilisesi<sup>29</sup>, Merv Kilisesi<sup>30</sup> ve yine Merv yakınlarında bir manastır kalıntısıdır<sup>31</sup>.

Urgut Kilisesi, Semerkant'ın dışında Süleymantepe olarak da bilinen bölgede yer almaktadır. Mimarî olarak dikdörtgen şekilli yapıda kuzey yönünde iki nef bulunmaktadır<sup>32</sup>. Kilisenin duvarları Samanî ve Karahanlı döneminde Orta Asya mimarisinin tipik yapı malzemesi olarak çıkan çeşitli şekillerde pişmiş tuğladan örüldü<sup>33</sup>. *Bema*<sup>34</sup> olarak adlandırılan kilisenin ayın alanı nişlerle ayrılarak çevre duvarları pişmiş topraktan yapılmış bir platform üzerinde merkezde yükseltildi<sup>35</sup>. Kilisenin ana girişi ise çapraz örülmüş pişmiş tuğla sıraları ile döşeli dikdörtgen *nartekse* yani dış dehlizle bağlantılı batı duvarında kemerli bir kapıydı<sup>36</sup>. Kuzey nişinin sonundaki mihrap alanı ise haç şeklinde inşa edildi ve bu alanın kilisenin ana ibadet mahallisi olduğu düşünülmektedir<sup>37</sup>. Yapının güneyinde sütunla muhtemelen *diyakonikon*, yani kutsal eşyaların konulduğu yer olarak kullanılan bir oda yer almaktaydı<sup>38</sup>. Yapının mimarisinin genel hatları Doğu Kilise formunu yansıttığı gibi aynı zamanda yayıldığı geniş alan ve müstemilatı ile düşünüldüğünde Urgut'un Soğdya'daki Doğu Hıristiyan Kilisesi'nin merkezi olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.

Kilise çeşitli şekil ve ölçülerde pişirilmiş kerpiçten inşa edildi. Bunlar tek tip değildi, temel seviyesinde, üst seviyede, iç duvarlarda ve iskelet duvarlarında farklı ölçülerde kullanıldı ayrıca daha sonra eklenen bölümlerde ve onarımlar esnasında kullanılan tuğlalar da şekil ve ölçü bakımından farklılık gösterdi<sup>39</sup>. Ancak *bemanın* inşasında tek tip ve ölçüde kiremit kullanıldı<sup>40</sup>. İç koridorların zemininde seramik döşemeler ve pişmiş tuğlalar birlikte kullanıldı. Ayrıca haç şekilli zümrüt yeşili, lali okra ve kobalt renklerinde duvarları süslemede kullanılan ancak zamanla düşen çini parçaları da kazılarda ortaya çıkarıldı<sup>41</sup>. 3 metre yüksekliğe, 1,5 metre

<sup>28</sup> G. Semenov, "История археологического изучения Ак-Бешима", *Суйб. Ак-Бешим. Археологические экспедиции Государственного Эрмитажа*, St. Petersburg, 2002, ss. 4-10; G. Semenov, "Раскопки 1996-1998 г." *Суйб. Ак-Бешим. Археологические экспедиции Государственного Эрмитажа*, St. Petersburg, 2002, ss.11-115.

<sup>29</sup> L., Albaum, "Христианский храм в старом Термезе", ed. Zhukova, L., *From the History of Ancient Cults in Central Asia Christianity*, Glavnaja Redakcija Enciklopedii, Taşkent, 1994, ss. 34-41.

<sup>30</sup> G., Pugaçenkova, "Хароба-Кошук", *IAN TSSR*, 4, 1954.

<sup>31</sup> G., Dresvyanskaya, "Овальный храм христианской общины в Мерве", *TYU TAKE*, 15, 1974, Türkmenistan, ss. 155-181.

<sup>32</sup> Aleksei Savçenko, "По поводу христианского селения ургут", *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Rossiiskogo arkheologičeskogo obščestva*, S. 2, C.36, St. Petersburg, 2005, s.335.

<sup>33</sup> Aleksei Savçenko, "По поводу христианского селения ургут", ss.336-337; Duvarlardaki tuğlaların farklı şekillerde olması esasında yapının onarımlara uğradığını ve uzun süre işlevini sürdürdüğünü göstermektedir.

<sup>34</sup> Bema, Doğu Kilise mimarisinde ve liturjisinde merkezî konumdadır. Kilise nefinin bir başka ifade ile merkezinin ortasında yükseltilmiş platforma denir ve ayının yürütüldüğü alandır; bkz. Robert F. Taft, "Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions", *Orientalia Christiana Periodica* 34, 1968, ss. 326-359. Batı kilise geleneğinde bu alan *altar* olarak adlandırılır; Peter Hammond, *Liturgy and Architecture*, Columbia University Press, New York, 1961.

<sup>35</sup> Aleksei Savçenko, "По поводу христианского селения ургут", ss.336-337.

<sup>36</sup> Aleksei Savçenko & Mark Dickens, "Prester John's realm: New light on Christianity between Merw and Turfan", ed. Hunter, E., *The Christian Heritage of Iraq*, Georgias Press, New Jersey, 2009, s.128.

<sup>37</sup> Aleksei Savçenko & Mark Dickens, "Prester John's realm: New light on Christianity between Merw and Turfan", ss. 128-130.

<sup>38</sup> Aleksei Savçenko, "Östliche Urkirche in Usbekistan", *Antike Welt*, Philipp von Zabern, Mainz, 2, 2010, ss.77-79.

<sup>39</sup> Aleksei Savçenko, "По поводу христианского селения ургут", ss.336-337.

<sup>40</sup> Aleksei Savçenko, "По поводу христианского селения ургут", ss. 337.

<sup>41</sup> Aleksei Savçenko, *Excavations 2004: Brief Report*,

<sup>21</sup> İbn Havkal, *Süretü'l-Arz/10. Asırda İslam Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2017, ss.430-431; Aleksei Savçenko, "Urgut Revisited", *ARAM*, C. 8, 1996, s.333.

<sup>22</sup> V.V. Barthold, "По поводу христианского селения Вазкерд", *Works*, C. 4, 1966, Moskva, s.110.

<sup>23</sup> Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far Narshakhi, *The history of Bukhara*, çev. Richard N. Frye, The Mediaeval Academy Of America, Cambridge, Massachusetts, 1954, s.53; en-Narşahi, *Tarih-i Buhara*, çev. Erkan Göksu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s.81; Başak Kuzakçı, "Buhara ve Çevresindeki İslamiyet Öncesi Tapınaklar" *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/1, Haziran 2021, s. 134.

<sup>24</sup> Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far Narshakhi, *The history of Bukhara*, ss. 54-55, 58; en-Narşahi, *Tarih-i Buhara*, çev. Erkan Göksu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s.126.

<sup>25</sup> Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far Narshakhi, *The history of Bukhara*, s.87, 150.

<sup>26</sup> . Gaibov&G. Koşelenko, "Христианские археологические памятники на Востоке (первое тысячелетие н.э.)", *Khristianskii Vostok*, S. 4, 2006, s.136-177.

<sup>27</sup> S. Khmelniçkiy, *Между кушанами и арабами. Архитектура Средней Азии 5 – 8 вв.*, Hosemann&Goebel Berlin, 2000.

kalınlığa sahip iç duvarlarda ayrıca liturjik objelerin ve şamdanların yerleştirildiği çok sayıda niş bulunuyordu<sup>42</sup>. Kilisenin nartekse, bir başka ifade ile dış dehlize açılan kemerli ana girişi haricinde üç girişi daha bulunuyordu. İyi korunmuş duvarlarda dahi pencere açıklığına dair bir iz bulunamadı. Bununla beraber, pencere işlevi gören bazı açıklıklar bulunması muhtemel olmakla birlikte kilisedeki ana aydınlatma nişlerdeki yağ ile yakılan lambalardı. Urgut Kilisesi yapı kompleksinin mimarî ana hatları ve planı, esasında Orta Asya'daki Doğu kiliseleri mimarisini bakımından prototip arz etmektedir. Urgut Kilisesi'nin haç şekilli kilisenin merkez koridoru, nefi Ak Beşim'de keşfedilen kiliseye örnek teşkil etmektedir<sup>43</sup>. Urgut Kilisesi mimarî bakımdan çeşitli onarımlar geçirdi ve uzun süre işlevini kaybetmedi. Ancak tedricî olarak kilise yapısı metruk hale geldi. Kilise kazılarında bulunan VIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Turgar (Turghar) dönemi bronz sikkeden ve arkeolojik alanda bulunan seramik ve diğer materyallerden Urgut Kilisesi'nin VII ve XIII. yüzyıllar arasında faal olduğu anlaşılmaktadır<sup>44</sup>. Merv, Semerkant ve Yedisu, Doğu Kilisesi'nin Orta Asya'daki daha spesifik bir ifade ile Soğdya ve çevresindeki kilise merkezleri olarak ortaya çıktı ve buradaki kiliseler temelde Mezopotamya'daki kilise mimarisini model aldı<sup>45</sup>.

### Doğu Hıristiyanlığı'nın Misyonerleri: Soğdlar

İlk olarak Orta Asya ardından ise Çin'e kadar olan coğrafyada Doğu Hıristiyanlığına bağlı bu kiliselerin Hıristiyanlık öğretisi yayıldı ve dinin taşıyıcılığını başlıca olarak Soğdlar üstlendi. Çin'de VII. yüzyılın ortalarından itibaren hızla yayılan Hıristiyanlık esasında "Pers/İran öğretisi" olarak görülmüş ve *Bosijiao* olarak bu dini Çinliler adlandırmıştır. Hıristiyan manastırlarına da aynı surette *Bosisi* (Pers Manastırı) denilmiştir<sup>46</sup>. Çin'deki Hıristiyanlığın Pers ve Soğd kökenlerine dair ayrıca oldukça güçlü onomastik kayıtlar da mevcuttur. Rahip, piskopos gibi çeşitli eklesiyastik makamlarda görev yapanların isimlerinin kaydedildiği M.S. 781 tarihli Xian Steli'nde Sabršo Meşi adad Mar Sargis gibi Süryani ve Pehlevî isimleri birlikte geçmektedir<sup>47</sup>. Bu dikilitaştaki kayıtlardan anlaşıldığı üzere Çin'de resmî olarak ilk kez Aluoben M.S. 635 yılında dinî misyon yürüttü<sup>48</sup>. Bu bilgiden anlaşıldığı üzere Hıristiyanlık ve Hıristiyan misyonerler, Tang Hanedanlığı döneminde imparatorluğun himayesi altında ve desteğiyle Çin'de serbestçe dinlerini yaydılar. Tang Hanedanı'ndan Gaozong'un döneminde (M.S.650-683) neredeyse Çin'in önemli eyaletlerinin

tamamında Hıristiyan manastırları (jingjiao) inşa edildi<sup>49</sup>. Xian Dikilitaşı'ndan anlaşıldığı üzere Soğdya'dan Çin'e gelen Gabri'el M.S. 731'de *Khumdan* (Çang'an'ın Soğdça telaffuzu) Kilisesi'nin piskoposu makamında, Çin'in önemli kentlerinde kilise örgütlenmesini tamamladı<sup>50</sup>. Çin'e Hıristiyanlığı getiren Aluoben'in döneminde yahut Piskopos Gabriel'in piskoposluğu altında 781'de Xian Dikilitaşı yazıldığında Doğu Kilisesi'nin Çin'deki en büyük temsilcisi Çin ticaret güzergahı üzerindeki şehirlere yerleşen Soğdlardı. Doğu Kilisesi'nin Orta Asya'daki en önemli eklesiyastik merkezi Soğdya'nın başkenti Semerkant'taki Doğu Kilisesi idi ve Çin'e Hıristiyanlığı taşıyanların da büyük kısmı kuvvetle muhtemel Hıristiyan Süryani isimleri taşıyan Soğdlardı. Çin'deki Hıristiyan Soğdların varlığı ayrıca VII. yüzyıla ait epigrafik kanıtlarla da desteklenmektedir. Xiazou'nun arazi kayıtları arasında M.S. 640 tarihli bir kayıt He Yousuoyan'a ait arazileri göstermektedir<sup>51</sup>. Çin'deki Soğdların soy isimleri onların kökenlerine işaret eder, buradan hareketle Yousuoyan, Buhara, Semerkant arasındaki Kuşaniye şehrinde ayrıca "Yişō'-yān" Soğdça "bahtı açık ve İsa'nın hediyesi" anlamındadır. Bu verilerden hareketle Yousuoyan'ın imparatorluğun Hıristiyanlara tanıdığı ayrıcalıklardan istifade eden Soğdlu Hıristiyan olduğu ortaya çıkmaktadır. Güney Çin'deki bir mezar taşı yazıtında ismi bulunan M.S. 707'de ölen An Yena, Buhara kökenli Hıristiyan Soğd'du<sup>52</sup>. Bunlardan başka Mi Jifen'in M.S. IX. yüzyıldaki mezar epitafı onun Soğdlu kimliğini ve Hıristiyan olduklarını göstermektedir<sup>53</sup>. Çin'deki Soğd Hıristiyanların güçlü varlığını işaret eden önemli kanıtlardan bir diğeri ise Luoyang'da bulunan M.S. 814-815'te dikilen ve Soğdlu Hıristiyanların nesebi hakkında kayıtları ihtiva eden Nesturî Sütunu'dur<sup>54</sup>. Sütun'da kayıtlı Soğdlu Hıristiyanlar ise, Buhara kökenli "An" ailesinden merhum anne<sup>55</sup>, annenin erkek kardeşi An Shaolian<sup>56</sup>, Da Qin (Zhouzhi, Xian Eyaletinde) Manastırı baş keşişi Pencienting yakınlarındaki Maymurgh kökenli "Mi" ailesinden Xuanying<sup>57</sup>, yine aynı aileden ruhban Xuanqin<sup>58</sup> ve "Dokuzuncu Dereceden Büyük Erdemli" Semerkant kökenli "Kang" ailesinden Zhitong'dur<sup>59</sup>. Çin'deki Hıristiyanlığın erken tarihine dair kayıtlar Soğdların büyük ölçüde Hıristiyanlığın buradaki temsilciliğini üstlendiğini göstermektedir. Çin'deki Hıristiyanlığın Persçe ve Süryanice dilinde karakterize edilmesi ise esasında bu dillerin Doğu Kilisesi'nin ortak dua ve ibadet dili olarak benimsenmesiyle ilgili görülmelidir. Ayrıca hem Çince'ye hem de Süryani ve Pers dillerine hâkim olan Soğdluların, Çin'e gelen Süryani ve Pers kökenli misyonerlerin tercümanlığını da üstlenmeleri oldukça muhtemeldi. Bu bakımdan Soğdlular Çin'e gelen Doğu Kilisesi misyonerlerinin bölgeye uyumu konusunda da aracı rol üstlenmiş olabilirlerdi.

[http://www.explorationeurasia.com/EurAsia/inhalt\\_english/projekt\\_2.ht](http://www.explorationeurasia.com/EurAsia/inhalt_english/projekt_2.ht)

<sup>42</sup> Aleksei Savçenko & Mark Dickens, "Prester John's realm: New light on Christianity between Merw and Turfan", s. 129.

<sup>43</sup> Aleksei Savçenko, "По поводу христианского селения ургут", s. 337.

<sup>44</sup> Aleksei Savçenko, 2006, Excavations in Urgut: June- July 2006;

Progress Report at [http://www.explorationeurasia.com/EurAsia/inhalt\\_english/projekt\\_2.htm#2006](http://www.explorationeurasia.com/EurAsia/inhalt_english/projekt_2.htm#2006)

<sup>45</sup> Erica Hunter&C., Horn, "Christianity in the Late Antique Near East", ed. Potts, D., *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East (Blackwell Companions to the Ancient World)*, Blackwell-Wiley, Oxford, 2012, ss.1094-1112.

<sup>46</sup> Antonino Forte, "The Edict of 638 Allowing the Diffusion of Christianity in China", ed. P. Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou* (ed. avec suppléments par Antonino Forte), Scuola di Studi sull'Asia Orientale, Collège de France/Institut des Hautes Études Chinoises Kyoto/Paris, 1996, ss. 353-355.

<sup>47</sup> Li Tang, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together With a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, Peter Lang Publishing, Bern, 2002, ss. 25-29.

<sup>48</sup> Paul Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, (ed. avec suppléments par Antonino Forte), Kyoto et Paris 1996, ss. 5-57.

<sup>49</sup> Matteo Nicolini-Zani, "The Tang Christian Pillar From Luoyang and Its Jingjiao Inscription A Preliminary Study", *Monumenta Serica* 57, 2009, s. 99.

<sup>50</sup> Paul Pelliot, "L'évêché nestorien de Khumdan et Sarag", *TP II série, C. XXV*, 1928, ss. 91-92.

<sup>51</sup> Wang Ding, "Remnants of Christianity from Chinese Central Asia in Medieval ages", ed. Malek, R, Hofrichter, *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, Collectanea Serica. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006, s.151.

<sup>52</sup> Jiang Boqin, *Dunhuang-Turfan Documents and the Silk Road*, Wenwu chubanshe, Beijing, 1994.

<sup>53</sup> Matteo Nicolini-Zani, Ge, Chenyong, "The Christian Faith of a Sogdian Family in Chang-an during the Tang Dynasty," *Annali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale"*, C. 64, 2004, ss.181-196.

<sup>54</sup> Nicolini-Zani, Matteo. "The Tang Christian Pillar From Luoyang And Its Jingjiao Inscription A Preliminary Study", *Monumenta Serica* 57 (2009), ss. 99-140.

<sup>55</sup> Matteo Nicolini-Zani, "The Tang Christian Pillar From Luoyang", s.116.

<sup>56</sup> Matteo Nicolini-Zani, "The Tang Christian Pillar From Luoyang", s.118.

<sup>57</sup> Matteo Nicolini-Zani, "The Tang Christian Pillar From Luoyang", s.118.

<sup>58</sup> Matteo Nicolini-Zani, "The Tang Christian Pillar From Luoyang", s.118.

<sup>59</sup> Matteo Nicolini-Zani, "The Tang Christian Pillar From Luoyang", s.118.

Nitekim Xian ve Luoyang dikilitaşlarında (Nesturî stelleri) ifade edildiği üzere “Doğu Kilisesi tarafından Çang’an’a gönderilen Nesturî misyonerlerin neredeyse tamamı kıdemli keşişlerdi. Onların takipçilerinin tamamı ise Soğdlardı”<sup>60</sup>.

### Soğd Hıristiyan Metinleri: Turfan Koleksiyonu

Mimarî ve materyal objelerin yanı sıra yazılı kaynaklardan bizatihi Soğdların ürettiği büyük kısmı Pers dilinde Hıristiyanlığa ait dini metinler, Soğd inanç dünyasında Hıristiyanlığın yeri ve ağırlığını yansıtan tarihsel verileri sunar. Soğd Hıristiyanları tarafından kaleme alma dini metinler, XX. yüzyılın başında Alman arkeoloji heyetinin Turfan Kazıları'nda (German Turfan Expeditions) keşfedildi<sup>61</sup>. Bu keşif sonrasında sadece Soğd dinleri üzerine değil o zamana kadar Soğd dili ve medeniyeti hakkında oldukça kısıtlı bilgiler, metinlerin deşifresi sonrasında büyük ölçüde genişledi. Soğd Hıristiyan metinlerini yahut Turfan Koleksiyonu'nu inceleyen Emike Benveniste, metinlerin kelime çeşitliliğine vurgu yaparak Soğd Hıristiyan terminolojisinin Orta Persçe veya Süryanice kaynaklı kelimelerden oluşturulduğunu ortaya koydu<sup>62</sup>. Soğd Hıristiyan metinlerinin dil analizini derinleştiren Olaf Hansen ise Süryanice kökenli teolojik kavramların Soğdca karşılıklarını tespit etti ve Soğd Hıristiyan metinleri üzerindeki Persçe ağırlığını vurguladı<sup>63</sup>. Metinlerin dil incelemesi hakkında kapsamlı tetkiklerden bir diğeri ise Nicholas Sims-Williams tarafından yapıldı ve bilhassa dinî terminolojiye dair kelimelerde Süryanice ağırlığını Nesturî Kilisesi'nin etkisi ile ilişkilendirdi<sup>64</sup>.

Soğd Hıristiyan metinlerinin bir kısmı Soğdların Çin'deki koloni şehirlerinden Dunhuang'da ve geriye kalanların tamamı ise Bulayık yakınlarındaki Shuipang Manastırı'nın kalıntıları arasında keşfedildi<sup>65</sup>. Metinlerin büyük çoğunluğunun doğrudan Turfan ve Bulayık'ta hazırlandığı kabul edilmektedir. Ancak Semerkant, Pencikent, Çaç ve Urgut'ta bazı metinlerin üretildiği görüşü de dikkate değerdir. Soğdya'daki Doğu Hıristiyanlığının merkezleri olarak bu bölgelerde bazı metinlerin yazılması muhtemeldir. Semerkant, Soğdya'da Doğu Kilisesi'nin V-VIII. yüzyıllar arasında takdis edilen ilk metropolitliklerinden biriydi<sup>66</sup>. Ana eklesiyastik konumu dolayısıyla şehirde ve çevresindeki manastırlarda Hıristiyan kanonik metinlerinin ve literatürünün üretiminin ve çevirilerinin

yapıldığı kuvvetle muhtemeldir. Hıristiyan manastır hayatının ayrılmaz parçalarından biri bu türden dinî metin çalışmaları, literatür üretimi ve metinlerin yerel dillere aktarılması<sup>67</sup> olduğundan dolayı Soğdya'daki kurumsal Hıristiyan yapılarının bu türden faaliyetten azade olduğunu farz etmek manasızdır. Ancak Soğdya'daki Hıristiyan metin üretimi üzerindeki belirsizliğin esas sebebi bu coğrafyada herhangi bir Soğd Hıristiyan yazmalarına ait parçaların/fragmentlerin bulunamaması ve metin üretimini ispatlayacak bir kanıt ortaya çıkmamasıdır. Tarihî-sosyal gelişmeler Soğd topraklarında yazılı Hıristiyan kaynaklarının ortadan kalkmasının başlıca sebebi olarak değerlendirilebilir. Bu gelişmeler arasında İslam ordularının Soğdya'yı fethi ve bölgenin İslamlaşmaya başlaması Soğdya'daki Hıristiyan metinlerinin günümüze ulaşmamasındaki ana faktörlerden sayılabilir. Bunun yanı sıra iklim faktörü de göz ardı edilmemelidir. Soğd topraklarında Hıristiyan metinleri dışında genel anlamda kâğıttan mamul elyazmalarının oldukça sınırlı sayıda mevcudiyeti, bölgenin iklim koşullarının metinlerin yok olmasına yol açtığını düşündürmektedir. Ancak elyazması ve metin türünde olmamakla birlikte Soğd coğrafyasında Hıristiyanlığa dair birtakım yazılı kayıtlar tespit edilmiştir. Epigrafik türdeki bu kayıtlar, Urgut çevresindeki kayaların üzerine ve mağara duvarlarına hakkedilen yazılar, haç formları ve Pencikent'te keşfedilen üzerinde Süryanice İncil alıntıları yazılı olan ostrakondu<sup>68</sup>. Ayrıca üzerinde Süryanice Mezmurlardan (Psalm 1-Psalm 2) bir başka ifade ile Süryanice İncil *Peshitta*'dan alıntılar yazılı ostrakon M.S. 760-770'lere tarihlendirildi. Çömlek parçasının türünden ve üzerinde yer alan yazıdaki sözlük ve ortografik hatalardan ostrakonun Hıristiyan Soğdlu öğrencilerin yazı çalışmaları için kullanıldığı fikri kuvvetlendi<sup>69</sup>. Ostrakon, Pencikent'te bir evin ateş sunağı bulunan duvarları Soğd tanrılarını tasvir eden murallarla süslü odasında keşfedildi. Ayrıca aynı yapıda üzerine hac figürü oyulmuş çömlek parçaları da bulundu<sup>70</sup>. Ostrakonun ateş sunağı ve Soğd panteonunu temsil eden resimlerle süslü bir odada keşfedilmesi ve bulunan diğer küçük Hıristiyanlık objeleri, Soğd toplumunda aynı mekânda farklı din pratiklerinin bir arada var olduğunu kanıtlarken, aynı yapının Soğd Hıristiyan toplumunda okul olarak kullanıldığı fikrini ortaya çıkarmaktadır.

Turfan'da bulunan Soğd Hıristiyan metinlerinin bir kısmının Çaç'ta üretildiğine dair argümanlara yönelik destekleyici tanık, Turfan koleksiyonundaki Soğdca ve Grekçe olmak üzere iki dilli yazılan birtakım İncil parçalarıdır<sup>71</sup>. Litrji bir başka ifade ile komünionda ve dinî metinlerde Grekçe kullanan Doğu Kilisesi'ne mensup yegâne topluluk Melkit Kilisesi idi, bu bakımdan Grekçe ihtiva eden yazmaları onların ürettiği sonucuna varılabilir. Orta Asya'daki Melkit Kilisesi hakkındaki ana kaynaklardan birini yazan el-Birunî *el-Asarü'l-Bakiyye*'de Melkitlerin Orta Asya'da başlıca Çaç, Harezm ve Merv'de yerleşik olduğu bilgisini vermektedir<sup>72</sup>. Bu bilgiden hareketle Turfan Soğd Hıristiyan Metinleri ve Çaç arasında iki dilli metinler üzerinden bir bağlantının mevcut olduğu iddia edilebilir.

<sup>60</sup> Ge Chengyong, “A Comparative Study of Two Nestorian Stone Steles Unearthed in the Two Capital Cities of the Tang Dynasty: Xi'an and Luoyang”, ed. Tang, Li. and Winkler, D.W., *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Lit Verlag, Münster 2013, s.168.

<sup>61</sup> A. Grünwedel, *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902-1903*, Munich, 1905; A. Grünwedel, *Altbdhistische Kultstätten in Chinesisch Turkistan*, Berlin, 1912; B. A. Litvinskiy, “EXCAVATIONS iv. In Chinese Turkestan,” *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX/1, ss. 106-112; Choros Zaturpanskiy, “Reisewege und Ergebnisse der deutschen Turfanexpeditionen,” *Orientalisches Archiv* 3, 1912, ss. 116-127.

<sup>62</sup> Emile Benveniste, “Le vocabulaire chrétien dans les langues d'Asie centrale”, *Problemi attuali di scienza e di cultura* 62, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1964, ss. 85-92.

<sup>63</sup> O., Hansen, “Über die verschiedenen Quellen der christlichen Literatur der Sogdier”, ed. Asmussen, J.-P., & Læssøe, J., *Iranian Studies Presented to Kaj Barr on His Seventieth Birthday June 26, 1966*, Munksgaard, København 1966 (*Acta Orientalia* 30), ss. 95-102.

<sup>64</sup> Nicholas Sims-Williams, “Syro-Sogdica III: Syriac Elements in Sogdian”, ed. Sundermann, W., *Acta Iranica* 28, Brill, Leiden, 1988, ss. 145-156.

<sup>65</sup> Mark Dickens, “Multilingual Christian Manuscripts From Turfan”, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, C. 9, 2009, ss. 24-25.

<sup>66</sup> Angelo Mai, *Scriptorium Veterum Nova Collectio*, C.10, Nabu Press, Roma, 2010, ss. 141-142, 146; Wilhelm Hoenerbach. & Otto Spies, (editörler), *Ibn at-Taiyib. Fiqh an-Nasrâniya*, L. Durbeqç., Louvain, 1956-1957, s. 123; Brian E. Colless, “The Nestorian Province of Samarkand,” ss.51-57; Jean Dauvillier, “Les Provinces Chaldéennes de l'Extérieur au Moyen-Âge”, ss.283-286.

<sup>67</sup> Frances Young, *Books and Readers in the Early Church*, Yale University Press 1995; Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press 1997.

<sup>68</sup> Aza, Paykova, “The Syrian Ostrakon from Panjikant”, *Le Muséon*, 92/1-2, 1979, ss.159-169; Meşerskaya, E., & Aza, Paykova, “Сиро-тюркские наскальные надписи из Ургута”, *Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье. Тезисы конференции*, Moskva, 1981, ss. 109-110.

<sup>69</sup> Aza, Paykova, “The Syrian Ostrakon from Panjikant”, ss. 159-169.

<sup>70</sup> Aza, Paykova & Boris Marshak, “Sirijskaya nadpis' iz Pendzikenta”, *Kratkie Soobşeniya Instituta Arheologii AN SSR*, 147, 1976, ss. 36-38.

<sup>71</sup> Nicholas Sims-Williams, “Greek-Sogdian bilingual from Bulayiq”, *La Persia e Bisantio*, 2004, ss.623-631.

<sup>72</sup> Ebû Reyhan el-Birûnî, *el-Âsar el-Bakiye*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011, ss.298-299, E., Sachau, E., (ed.), *The Chronology of Ancient Nations*, London, 1879, ss. 282-298.

Turfan'daki Soğd Hıristiyan metnlerinin büyük ölçüde Süryanice kaleme alınması muhakkak bu dilin Doğu Kilisesi'nde *lingua sacra* (kutsal dil) sayılması ile doğrudan ilgilidir. Bununla birlikte Soğdca yazı sistemi bu metinlerde kullanıldı. Turfan'da keşfedilen Soğd Hıristiyan literatürü büyük oranda İncil'den alıntılardan, birtakım dualardan, ilahilerden ve *İznik Kredosu* yahut *İznik İtikadnamesi* (Nicene Creed)<sup>73</sup> denilen Hıristiyanlık mensuplarının esaslarını belirleyen temel belgenin çevirisinden oluşmaktadır<sup>74</sup>. Metinlerde Soğd kursivinin (bitişik el yazısı) kullanılmasındaki amaç ise temelde metinlerin Soğd Hıristiyan toplumdaki okunurluğunu arttırmaktı, aksi takdirde Soğd toplumunun Süryaniceye uyarlanmış metinleri okuyabilmeleri çok zordu<sup>75</sup>.

Soğd dinî metnilerindeki alfabe tercihi, ödünç alınan kelimeler, şahıs isimlerinin yazılmasında kullanılan dil esasında yalnızca çevirinin teknik meseleleri olarak görülmemeliydi. Nitekim bu tercih ve kullanımların tamamı sosyal ve kültürel bakımdan güçlü işaretler ve imalar taşıyabilirdi. Söz konusu bağlam içinde Çin'deki Hıristiyan Soğd isimlerinin Süryanice ve Soğdca kaydedilmesi bunların Hıristiyan topluluk içinde Süryanice, dış dünyada ise orijinal Soğdca isimlerini kullandıklarını göstermektedir. Bu tercih onların çift kimlikli hayatının metinlere yansması olarak da görülebilir. Dunhuang'da bulunan bir mektupta kaydedilen Soğd isimleri Hıristiyanlara aitti ve isimler hem Süryanice hem de Soğdca yazılmıştı. Keşiş *Giwargis* (George) Süryani ismi taşıymaktaydı ve Soğdca karşılığı *Kwr'k'*ti. Aynı mektupta kayıtlı bir rahibin ismi ise Soğdca *Wanu-çor* idi. Rahibin isminin önünde ise Süryanice Hıristiyan ruhban sınıfına (clergy) mensubiyetini ifade eden *reš 'edā* unvanı yer almaktaydı<sup>76</sup>. Bu türden etkileşimler, Soğd Hıristiyanlarının dinî metinleri kolaylıkla okuyup yazabilmelerini sağlamak için pratik araçlar olarak görülebilir ancak bunun yanı sıra onomastik ve ortografik bakımdan ortaya konan farklılaşma Hıristiyan kimliğini Soğd toplumunda yaygın diğer dinlerden ayırtmak ve temsil etmek bakımından da işlev gördü. Soğd Hıristiyan literatüründe değiştirilmiş, Soğdca yazıya uygun hale getirilmiş Süryanicenin kullanılması Soğd Hıristiyanlarının genel anlamda Doğu Kilisesi'nin dilsel kimliğinin ötesinde dinî kimliklerinin ayırt edici bir vasfı ve temsili olarak düşünülmelidir. Filolojik bağlamda ise Soğdca'ya uyarlanmış Süryanicenin İnan dil ailesi içinde yeni bir yazı sistemi olarak değerlendirilebileceği de göz ardı edilmemelidir.

Turfan Soğd dinî metinler koleksiyonunda Kitab-ı Mukaddes (biblical) literatürünü İncil, Havari mektuplarından parçalar ve bazı dua metinleri oluşturmaktadır. Eski Ahit'ten ise Soğdca kursivi ile yazılmış Zebur (Mezmun) bulunmaktadır<sup>77</sup>. İbadetlerde ve ayinlerde kullanılan ilahiler ve dualar da Süryanicedir. Ancak bu metinlerde

ruhbanlara talimatlar içeren rubrikler Soğdca'dır<sup>78</sup>. Bunların dışında çeşitli azizlerin ve kutsal şehitlerin hikayelerini anlatan hagiografi (menakıpname) türünde eserler ve kiliseye ait kutsal tarih ve günlerin tespitinde kullanılan takvim koleksiyonun parçasıdır. Muhteva ve tür bağlamı dışında Soğd Hıristiyan metinleri linguistik bakımdan da çeşitlidir. Süryanice ve Soğdca ana yazı dili olmakla birlikte bazı metin parçaları Grekçe ve Uygur dilinde kaleme alındı<sup>79</sup>. Tamamı Soğdca olan metinler hagiografik türde eserlerdi ve bunların başlıkları Süryanice yazıldı. Toplumun tüm kesimlerine hitap eden destansı nitelikte bu türden öykülerin doğrudan Soğdca kaleme alınması, Soğd Hıristiyan toplumu arasında inancı kuvvetlendirici etkisi olan efsanevi hikayelerin yaygınlıkla okunmasını ve popülerleşmesini sağlama amacı taşıymaktaydı. Bundan başka "Yaratılışın İlahî Rahmeti" (On the divine mercy to Creation) gibi dinî nitelikli eser hem Soğdca hem de Süryanice olarak nakşedildi<sup>80</sup>. Ayrıca ayin esnasında rahibin okuyacağı duaların sıralandığı dua eserlerinin (*lectionaries*) tamamı Soğdca hazırlanan versiyonları bulunmaktadır. Bununla beraber, benzer surette tek dilli Süryanice dua eserleri olduğu gibi her iki dilin de kullanıldığı, talimat kısmının Süryanice yahut Soğdca kaleme alındığı dua derlemeleri mevcuttur<sup>81</sup>. Soğdca *rubrikler* ayini yürüten ruhbanlar yol göstermek, ayinin nasıl icra edileceğini tarif etmek için hazırlanan liturjik eserlerdir. Turfan koleksiyonu tasnifine göre "HT 66" numaralı Soğdca ve Süryanice hazırlanan *rubrikin* giriş bölümü (çevirisi verilen metinde italikler Soğdca terimlerdir) şöyledir:

"Her şeyin hâkimi Lord (Tanrı), *Rahip şöyle der*: Kutsal (holy), kutsal, kutsal diyerek feryat edin. *Rahip yumuşak bir ses tonuyla şöyle söyler*: İsteklerine her zaman uyulacak, Tanrım senin lütfunla bu müthiş gizem... *Daha sonra rahip çarımış şeklindeki bemada (altar) bulunan mührü ve yağı alır ve der ki*, yağ işaretlendi ve kutsal yağ ile karıştırıldı"<sup>82</sup>.

Soğd Hıristiyan metnlerinin linguistik özelliklerinden anlaşıldığı üzere Süryanice *lingua sacra* statüsünde ayinlerde ve kilise hizmetlerinde resmî dil kabul edilmesine karşın bu dilin Soğd toplumu içinde yaygın kullanımı sınırlıdır. Soğd toplumu hem kilisede hem de gündelik hayatta, ticarî münasebetlerinde Soğdca kullanmayı sürdürdü. Hıristiyanlığın geniş bir sosyal yapıda yayıldığı, aktarıldığı ve propagandasının yapıldığı dil esas olarak Soğdca idi. Süryanice kullanımı yazı dili düzeyinde ve büyük ölçüde ruhban sınıfı arasında sınırlı kullanıldı. Soğd Hıristiyan elyazmalarının kesin tarihlendirilmesi ise metinlerin iç tenkidi sonucunda herhangi bir ibare tespit edilemediği için yapılamamaktadır ancak genel kabule göre metinler IX ve XIII. yüzyıllar arasında üretilmiştir<sup>83</sup>.

Soğd Hıristiyan metinlerinde teolojik tanımlamalar ve Hıristiyan inanç dünyasına dair kavramsallaştırmalarda Süryanicenin etkileri görülmekle birlikte Soğd yerel dinlerine ait ifadeler de Hıristiyan

<sup>73</sup> Norman P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils: Nicaea I-Lateran V*, Georgetown University Press, Washington DC, 1989.

<sup>74</sup> Nicholas Sims-Williams, *Christian literature in Middle Iranian languages*, ed. Emmerick, R., *The Literature of Pre-Islamic Iran: Companion Volume I*, London, 2009, s. 271; Christiane Reck, "A survey of the Christian Sogdian fragments in Sogdian in the Berlin Turfan collection", ed. Jullien, C., *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, (Studia Iranica 36), Paris 2008, ss. 191-197.

<sup>75</sup> Christiane Reck, "A survey of the Christian Sogdian fragments in Sogdian in the Berlin Turfan collection", ss. 197.

<sup>76</sup> Nicholas Sims-Williams & J., Hamilton, *Documents Turco-Sogdiens du IXe-Xe siècle de Touen-houang*, (Corpus Inscriptorum Iranicarum, Part II, Vol. III), SOAS, London, 1990, ss. 63-76.

<sup>77</sup> Christiane Reck, *Mitteliranische Handschriften Teil 3: Berliner Turfanfragmente christlichen Inhalts und Varia in soghdischer Schrift*, Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland; XVIII,3, Stuttgart 2018.

<sup>78</sup> Nicholas Sims-Williams, *Iranian manuscripts in Syriac script in the Berlin Turfan collection*, VOHD, XVIII/4: Mitteliranische Handschriften, Teil 4, Stuttgart, 2012, s.59; Mark Dickens, "Multilingual Christian Manuscripts From Turfan", ss. 22-42.

<sup>79</sup> Nicholas Sims-Williams, "Greek-Sogdian bilingual from Bulayiq", ss. 623-631.

<sup>80</sup> Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Akademie-Verlag, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte 12, Berlin, 1985, s.121.

<sup>81</sup> Nicholas Sims-Williams, *Iranian manuscripts in Syriac script in the Berlin Turfan collection*, ss. 28, 175-177.

<sup>82</sup> Sebastian Brock & Nicholas Sims-Williams, "An early fragment from the East Syriac baptismal service from Turfan", *Orientalia Christiana Periodica* 77/1, 2011, ss.81-92.

<sup>83</sup> Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, ss. 110-120.



metinlerinde yer almaktadır. Soğdlar, Tanrı için “by-”<sup>84</sup> terimini kullanırlardı. Ayrıca yüce, ulu, gibi saygı ifadeleri yerine de aynı kelime tercih edilirdi. Bununla beraber bu tabir Soğd Zerdüşçülüğünün ana tanrıları arasındaki *Mithra*'yı tanımlamak için “by-” formunda kullanılırdı. Monoteist bir dinin temsilcisi olan Soğd misyonerleri muhtemelen Soğd toplumunun eski alışkanlıklarına uyum göstermek ve radikal bir değişime mahal vermemek adına aynı tabiri sadece büyük harf ekleyerek “Tanrı” kavramı için kullanmayı sürdürdü<sup>85</sup>. Süryanicede kullanılan “ܐܠܗܐ alāhā-Tanrı” tabirine Soğdca Hıristiyanlık metinlerinden sadece birinde *Danyal Peygamberin Hikayesi*'nde rastlanmaktadır:

1- “fryw qwnt' xypθ'wnt 'lh' s'r cn 'yty m'n ZY cn 'yty z'wr. cn s't šy' ZY cn s't m'n”

“Tüm aklımızla, zekanızla, gücünüzle, her şeyinizle Yüce Alāhā'yı (Tanrı'yı) sevin”<sup>86</sup>.

Soğdca Tanrı ifadesi by- tabirine ise sıklıkla rastlanmaktadır; *xwtw by'* (Yüce Tanrı)<sup>87</sup>; *xwt'w xwt'w z'wrqyn xwšywny by'* (Tanrım, Tanrım kudretli kral (ve) Tanrı)<sup>88</sup>. Aynı ifadeyle yakın tabirler de söz konusudur; *by'nyq-* (Tanrı'nın lütfü); *by'nyq šyr'qy'* (İlahî Lütuf) anlamına gelmektedir<sup>89</sup>. Bu tabirden başka Hıristiyan terminolojisinin ve teolojisinin temel kavramlarından “Lord”, “Tanrı” ve “İsa” karşılığında Soğd Hıristiyan metinlerinde kullanıldı. Soğdca *xwtw*, Tanrı'yı tanımlamak için kullanılırken, *xwt'w yšwy* tabiri<sup>90</sup> Hazreti İsa/Rab İsa (Lord Jesus) için kullanıldı. Ayinlerde söylenen Süryanice bir ilahinin Soğdca çevirisinde İsa ve Lord kullanımına dair açık örnekler görülmektedir;

1- Süryanice: “mr yšw' [tl] (m) ydwhy” (İsa havarilerine hitap etti)

2- Soğdca: “w'nw frm'y xwt'w yšwy qw xypθ [z]wxšqt' s'” (Rab İsa havarilerine böyle konuştu)<sup>91</sup>.

İsa'yı ve Tanrı'yı tanımlamak için Soğdca *xypθ'wnt* ve *xwtw* kelimelerinin kullanımına dair ayrıca zengin Soğdca Hıristiyan metin örnekleri bulunmaktadır;

1- *nyny 't mdw qy pryw m'x xypθ'wnt yšwy mšyh' tmp'()* [r]

[']t ywxny r'z xcy. šwšp' qy sqyp'r cn pyls' 't ks' xšnyrq

xcy nd(yw)yd snqy qy 'w(s)ty (b)' pr xwtw yšwy frwrtqt(y) dbrw.

<sup>84</sup> B. Gharib, *Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English*, Farhang Publications, Tehran 2004, s.100.

<sup>85</sup> Nicholas Sims-Williams, “Die christlich-soghdischen Handschriften von Bulayiq”, ed. Klengel, H., & Sundermann, W., Ägypten, Vorderasien, Turfan. *Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften*. Tagung in Berlin, Mai 1987, Berlin: Akademie-Verlag, 1991, ss.119-125; W.B., Henning, “A Sogdian God”, *BSOAS*, 28/2, 1965, ss. 242-254.

<sup>86</sup> Nicholas Sims-Williams, *Biblical and other Christian Sogdian texts from the Turfan Collection*, BREPOLs, 2013, s. 76; Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, s.238.

<sup>87</sup> Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, s. 37, folyo 12R1.

<sup>88</sup> Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, s.39 folyo 12V14.

<sup>89</sup> Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, s. 113 folyo 57R3; Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, s.39 folyo 12V17.

<sup>90</sup> B. Gharib, *Sogdian Dictionary*, s.88.

<sup>91</sup> Chiara Barbati, “Christian Sogdian Manuscript C5 as an Example of Translation Literature”, ed. Macuch, M, *Ancient and Middle Iranian Studies: Proceedings of the 6<sup>th</sup> European Conference of Iranian Studies, Held in Vienna, 18-22 September 2007* (Iranica 19), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, s. 3; Matta İncil'nden, 10:15.

“Üzerindeki ekmeğe ve şarap Yüce Rabbimiz İsa Mesih'in bedeni ve kanıdır. Tabağın ve kadehin üzerindeki örtü İsa Mesih'in mezarının kapısına yerleştirilecek taşın bir işaretidir”<sup>92</sup>.

Hıristiyanlık akidesinin üçüncü ana parçası Kutsal Ruh yahut üçlemenin (trinity/teslis) üçüncüsü Soğd Hıristiyan metinlerinde birleşik cümle kalıbıyla ifade edildi. Buna göre, *zprt*, saf, kutsal anlamında sıfat olarak kullanılırken, *w't* ruh, rüzgâr anlamında isim olarak kullanılmıştır<sup>93</sup>:

1- *zprt w't pr() qpwtyc(y)[](m'n)[wqy']* (Kutsal Ruh bir güvercin suretinde)<sup>94</sup>.

2- *[xwm'r]-w'bw zprt w't* (Kutsal Ruh'u müdafaa et ve onun yandaşı ol)<sup>95</sup>.

Soğd Hıristiyan metinlerinde Süryanice ve Soğdca karşılıkları bulunan dinî terimler Soğd Hıristiyanlığının inanç esaslarını ortaya koymaktadır. Ancak Soğd Hıristiyanlığının teolojik formülasyonu, tabii oldukları dinî şeriat ve inanç pratikleri hususunda İznik Kredosu ana metin sayılmaktadır<sup>96</sup>. Teoloji bakımından Hıristiyanlığın amentüsü sayılan kredo M.S. 410'da Doğu Kilisesi Sinodu tarafından da onaylanmıştır<sup>97</sup>. Kredo, Süryaniceden Soğdca'ya ve Soğd yazısına aktarılarak Soğd Hıristiyanlığının da temel esaslarını belirledi, geniş bir sosyal zeminde tanındı ve okundu. Hıristiyanlığın esaslarını tespit eden metnin kısa sürede Soğd toplumu için ulaşılabilir ve okunabilir hale getirilmesi, Soğd toplumunda Hıristiyanlığın yerelleşmesi ve lokalleşmesi için güçlü bir istek bulunduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Soğd toplumunun sosyal dokusuna Hıristiyanlığın bu sayede hızla eklenildiği ifade edilebilir.

## Sonuç

Soğdya'da ve Soğd toplumunda Doğu Kilisesi'nin bir uzantısı olarak Hıristiyanlık, nümizmatik, arkeolojik ve yazma olmak üzere temelde üç temel alanda kuvvetli izler bırakmıştır. Bunların analizi Hıristiyanlığın hem Soğdya'da hem de kolonilerde Soğd toplumsal dokusuna, inanç dünyasına ve kültür hayatına başarılı bir surette uyum sağladığını göstermektedir. Hıristiyanlık, bu çalışma bağlamında daha doğru bir tanımlamayla Doğu Hıristiyanlığı, Soğdya ve Soğdlar arasında sadece bir grup gezgin keşişin inanç dünyasıyla sınırlı kalmadı ve Soğd toplumunda geniş bir yerli Hıristiyan grup ortaya çıkardı. Soğdlu Hıristiyanlar, Soğdya ve kolonilerde meskün diğer Soğdlu din mensuplarıyla da yakın münasebet içinde kaldılar, izole bir dinî, sosyal hayat yaşamadılar. Soğdlar, Hıristiyanlığı sadece kendi kültür çevreleri içinde tutmayarak bu inancın diğer kültür bölgelerine taşınması için misyon üstlendiler.

M.S. V ve IX. yüzyıllar arasında Asya ticaret güzergahlarındaki baskın grup olan Soğdlar, materyalist bir ticaretin ötesinde bölgeler arasında kültürel değerlerin ve kültür çevresine mahsus inançların da taşıyıcılığını üstlendi. Soğdlar, fizikî taşıyıcılığın yanı sıra dil becerisi edebî çeviri yoluyla bilhassa dinî literatürün bölgeler arasında yayılmasını hızlandırdılar. Soğd Hıristiyanlığına dair veriler, aynı zamanda Soğd Hıristiyanlığının izleri başlıca üç kaynaktan takip edilebilir. İlk olarak onların metin üretimi ve çeviri faaliyetleri Hıristiyan metinlerinin, Doğu Hıristiyanlığına ait dinî

<sup>92</sup> Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, s.113, parça 57R18-20.

<sup>93</sup> B. Gharib, *Sogdian Dictionary*, s.396.

<sup>94</sup> Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, s.94 folyo 53R5.

<sup>95</sup> Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, s.102 folyo 54V15

<sup>96</sup> F.W.K., Müller, *Soghdische Texte I*, APAW, No. 2, 1913, ss. 84-88.

<sup>97</sup> Jean Baptiste Chabot, (ed.), *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, ss. 253-275.

literatürün Orta Asya'dan Çin'e uzanmasını sağladı. İkinci olarak Hıristiyan ikonografisini nümizmatik unsurlara, sikkelerine yansıtan Soğd Hıristiyanları böylece dinî literatür yanı sıra paranın propaganda gücünden de faydalandı. Soğd coğrafyasında Hıristiyanlığın yaygınlığı ve nüfuzu hakkında nihai olarak kuvvetli deliller arkeolojik kazılar vasıtasıyla elde edildi. Bu çerçevede Soğd Hıristiyanlığının kısa süreli ve etkisi zayıf bir akım olmadığı, Soğdya'nın başkenti Semerkant ve çevresinde ortaya çıkarılan kilise binaları, manastırlara devredilmiş arazi kayıtları ve Hıristiyan litürjisine ait yaygın obje buluntusuyla anlaşılmaktadır. Soğd Hıristiyanlığının ana merkezi konumundaki Urgut Kilisesi'nin mimarî özellikleri, yapısal ana hatları, süslemeleri, ayin alanı Soğd Hıristiyanlığının Doğu Kilise geleneğinin takipçisi ve o anlayışın uzantısı olduğunu ispat etmektedir. Ayrıca Soğdya'da bulunan dinî materyaller en geç VII. yüzyılda Hıristiyanlığın burada müesses hale geldiğini ortaya koymaktadır. Soğd Hıristiyanlığının bir diğer kaynağı ve Soğd dili, sosyal hayatı üzerine ana veri grubu olan Turfan ve Bulayık'ta ortaya çıkarılan dinî metinler, Hıristiyanlığın Soğd entelektüel hayatı üzerindeki tesirlerini ve dil bakımından etkilerini gözler önüne sermektedir. Temel Hıristiyan teolojisi ve kilisesine ait terimlerin Soğd metinlerinde Soğdca karşılıkları ve Süryaniceden yapılan çevirilerde terimlerin Soğdca'ya uyumlu hale getirilmesi Soğd Hıristiyanlığının entelektüel konseptine dair ipuçları sunmaktadır. Soğd Hıristiyan literatürü tamamen Süryaniceden çevrildi, ancak çeviri faaliyeti sonunda Soğd kültür dünyasına ve Hıristiyanlığına dair bağımsız bir dinî eser literatürü ortaya çıktı. Doğu Hıristiyanlığı bu veriler ışığında Soğd kültür yapısının parçalarından birine dönüşerek yerel Soğd dinlerinden biri haline geldi.

## KAYNAKÇA

- Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far Narshakhi, *The history of Bukhara*, çev. Richard N. Frye, The Mediaeval Academy Of America, Cambridge, Massachusetts, 1954.
- Albaum, L., “Христианский храм в старом Термезе”, ed. Zhukova, L., *From the History of Ancient Cults in Central Asia Christianity*, Glavnaya Redakciya Enciklopedii, Taşkent, 1994, s. 34-41.
- Barbati, Chiara, “Christian Sogdian Manuscript C5 as an Example of Translation Literature”, ed. Macuch, M., *Ancient and Middle Iranian Studies: Proceedings of the 6<sup>th</sup> European Conference of Iranian Studies, Held in Vienna, 18-22 September 2007* (Iranica 19), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, s. 1-10.
- Barthold, V.V., “По поводу христианского селения Вазкерд”, *Works*, C. 4, 1966, Moskva, s. 110.
- Benveniste, Emile, “Le vocabulaire chrétien dans les langues d'Asie centrale”, *Problemi attuali di scienza e di cultura* 62, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1964, s. 85-92.
- Boqin, Jiang, *Dunhuang-Turfan Documents and the Silk Road*, Wenwu chubanshe, Beijing, 1994.
- Brock, Sebastian & Sims-Williams, Nicholas, “An early fragment from the East Syriac baptismal service from Turfan”, *Orientalia Christiana Periodica*, 77/1, 2011, s. 81-92.
- Brock, Sebastian, “Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties”, *Studies in Church History*, S. 18, 1982, s. 1-19.
- Brock, Sebastian, “Isaac”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XIII, 2006, s. 610-611.
- Brock, Sebastian, “The ‘Nestorian’ Church: A Lamentable Misnomer”, ed. Coakley, J.F & Parry, K., *The Church of the East: Life and Thought*, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, Manchester, 1996, s. 23-35.
- Chabot, Jean Baptiste, (ed.), *Synodicon Orientale*, Paris, 1902.
- Chaumont, Marie-Louise, *La christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IV<sup>e</sup> siècle*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium / Subsidia 80, 1988.
- Colless, Brian E., “The Nestorian Province of Samarkand,” *Abr-Nahrain*, C. XXIV, 1986, s. 51-57.
- Dauvillier, Jean, “L'expansion de l'Église syrienne en Asie centrale et en Extrême-Orient”, *L'Orient Syrien*, 1/1, 1956, s. 76-87.
- Dauvillier, Jean, “Les Provinces Chaldéennes de l'Extérieur au Moyen-Âge”, *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse, 1948, s. 260-316.
- Dickens, Mark, “Multilingual Christian Manuscripts From Turfan”, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, C. 9, 2009, s. 22-42.
- Ding, Wang, “Remnants of Christianity from Chinese Central Asia in Medieval ages”, ed. Malek, R, Hofrichter, *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia, Collectanea Serica. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica*, 2006, s. 149-163.
- Dresvyanskaya G., “Овальный храм христианской общины в Мерве”, *TYuTAKE*, 15, Türkmenistan 1974, s. 155-181.
- Drijvers, Han J.W., *The Book of the Laws of the Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Georgias Press, Assen 2007.
- Durkin-Meisterernst, Desmond, “The Pahlavi Psalter fragment in relation to its source”, *Studies in the Inner Asian Languages*, C. XXI, 2006, s. 1-19.
- Ebû Reyhan el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bakîye*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011.
- en-Narşahî, *Tarih-i Buhara*, çev. Erkan Göksu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.
- Forte, Antonino, “The Edict of 638 Allowing the Diffusion of Christianity in China”, ed. P. Pelliot, L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou (ed. avec suppléments par Antonino Forte), *Scuola di Studi sull'Asia Orientale*, Collège de France/Institut des Hautes Études Chinoises Kyoto/Paris, 1996, s. 349-373.
- Gaibov, V. & Koielenko, G., “Христианские археологические памятники на Востоке (первое тысячелетие н.э.)”, *Khristianskii Vostok*, S. 4, 2006, s. 136-177.
- Ge Chengyong, “A Comparative Study of Two Nestorian Stone Steles Unearthed in the Two Capital Cities of the Tang Dynasty: Xi'an and Luoyang”, ed. Tang, Li. and Winkler, D.W., *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Lit Verlag, Münster 2013, s. 161-175.
- Gharib, B., *Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English*, Farhang Publications, Tehran, 2004.
- Grünwedel, A., *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch Turkistan*, Berlin, 1912.
- Grünwedel, A., *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902-1903*, Munich, 1905.
- Hansen, O., “Über die verschiedenen Quellen der christlichen Literatur der Sogdier”, ed. Asmussen, J-P., & Læssøe, J., *Iranian Studies Presented to Kaj Barr on His Seventieth Birthday June 26, 1966*, Munksgaard, København 1966 (Acta Orientalia 30), s. 95-102.
- Henning, W.B., “A Sogdian God”, *BSOAS*, 28/2, 1965, s. 242-254.

- Hoenerbach, Wilhelm & Spies, Otto, (ed.), *Ibn at-Taiyib. Fiḡh an-Nasrāniya*, L. Durbecq, Louvain, 1956-1957.
- Hunter, Erica & Horn, C., “Christianity in the Late Antique Near East”, ed. Potts, D., *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East* (Blackwell Companions to the Ancient World) Blackwell-Wiley, Oxford, 2012, ss.1094-1112.
- Hunter, Erica, “DĀDĪŠŌ”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VI, s. 556-557.
- Hunter, Erica, “Syriac Christianity in Central Asia”, *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 44/4, 1992, s. 362-368.
- İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz/10. Asırda İslam Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2017
- Košelenko, G., Bader, A. & Gaibov V., “The Beginnings of Christianity in Merv”, *Iranica Antiqua*, C. 30, 1995, s. 60-70.
- Kuzakçı, Başak, “Buhara ve Çevresindeki İslamiyet Öncesi Tapınaklar” *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/I, Haziran 2021, ss. 133-137.
- Litvinskiy, B. A., “EXCAVATIONS iv. In Chinese Turkestan,” *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX/1, s. 106-112.
- Mai, Angelo, *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, C.10, Nabu Press, Roma, 2010.
- Marshak, Boris, *Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana*, Biblioteca Persica Press, New York, 2002.
- Meşerskaya, E., & Aza, Paykova, “Сиро-тюркские наскальные надписи из Ургута”, *Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье. Тезисы конференции*, Moskova, 1981, s. 109-110.
- Müller, F.W.K., “Soghdische Texte I”, *APAW*, No. 2, 1913.
- Müller, Fredrich & Lentz, Wolfgang, *Soghdische Texte II*, *APAW*, 1934.
- Nicolini-Zani, Matteo, “The Tang Christian Pillar From Luoyang and Its Jingjiao Inscription A Preliminary Study”, *Monumenta Serica*, 57, 2009, s. 99-140.
- Nicolini-Zani, Matteo, Ge, Chenyong, “The Christian Faith of a Sogdian Family in Chang-an during the Tang Dynasty,” *Annali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale"*, C. 64, 2004, s. 181-196.
- Paykova, Aza & Boris Marshak, “Sirijskaja nadpis' iz Pendžikenta”, *Kratkie Soobščeniya Instituta Arxeologii AN SSR*, 147, 1976, ss. 36-38.
- Paykova, Aza, “The Syrian Ostrakon from Panjikant”, *Le Muséon*, 92/1-2, 1979, s.159-169.
- Pelliot, Paul, “L'évêché nestorien de Khumdan et Sarag”, *TP II série*, C.. XXV, 1928.
- Pelliot, Paul, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, (ed. avec suppléments par Antonino Forte), Kyoto et Paris 1996.
- Pugaçenkova, G., “Хароба-Кошук”, *IAN TSSR*, 4, 1954.
- Reck, Christiane, “A survey of the Christian Sogdian fragments in Sogdian in the Berlin Turfan collection”, ed. Jullien, C., *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, (Studia Iranica 36), Paris 2008, s. 191-197.
- Reck, Christiane, *Mitteliranische Handschriften Teil 3: Berliner Turfanfragmente christlichen Inhalts und Varia in soghdischer Schrift*, Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland; XVIII,3, Stuttgart 2018.
- S., Khmel'nitskiy, *Между кушанами и арабами. Архитектура Средней Азии 5-8 вв*, Hosemann & Goebel Berlin, 2000.
- Sachau, E., (ed.), *The Chronology of Ancient Nations*, London, 1879.
- Savçenko, Aleksei & Dickens, Mark, “Prester John's realm: New light on Christianity between Merw and Turfan”, ed. Hunter, E, *The Christian Heritage of Iraq*, Georgias Press, New Jersey, 2009, s. 122-135.
- Savçenko, Aleksei, “Östliche Urkirche in Usbekistan”, *Antike Welt*, Philipp von Zabern, Mainz, 2, 2010, ss.77-79.
- Savçenko, Aleksei, “Urgut Revisited”, *ARAM*, Vol. 8, 1996, s. 333-354.
- Savçenko, Aleksei, “По поводу христианского селения ургут”, *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Rossijskogo arkheologičeskogo obščestva*, S. 2, Vol.36, St. Petersburg, 2005, s.333-338.
- Savçenko, Aleksei, Excavations 2004: Brief Report, [http://www.explorationeurasia.com/EurAsia/inhalt\\_english/projekt\\_2.ht](http://www.explorationeurasia.com/EurAsia/inhalt_english/projekt_2.ht).
- Savçenko, Aleksei, Excavations in Urgut: June-July 2006; Progress Report at [http://www.explorationeurasia.com/EurAsia/inhalt\\_english/projekt\\_2.htm#2006](http://www.explorationeurasia.com/EurAsia/inhalt_english/projekt_2.htm#2006)
- Semenov, G., “История археологического изучения Ак-Бешима”, *Судб. Ак-Бешим. Археологические экспедиции Государственного Эрмитажа*, St. Petersburg, 2002, s. 4-10.
- Semenov, G., “Раскопки 1996-1998 г.”, *Судб. Ак-Бешим. Археологические экспедиции Государственного Эрмитажа*, St.Petersburg, 2002, s.11-115.
- Sims-Williams, Nicholas & J., Hamilton, *Documents Turco-Sogdiens du IXe-Xe siècle de Touen-houang*, (Corpus Inscriptorum Iranicarum, Part II, Vol. III), SOAS, London, 1990, s. 63-76.
- Sims-Williams, Nicholas, “Baršabbā”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. II, s. 823.

- Sims-Williams, Nicholas, "Die christlich-soghdischen Handschriften von Bulayiq", ed. Klengel, H., & Sundermann, W., *Ägypten, Vorderasien, Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften. Tagung in Berlin, Mai 1987*, Berlin: Akademie-Verlag, 1991, s.119-125.
- Sims-Williams, Nicholas, "Greek-Sogdian bilingual from Bulayiq", *La Persia e Bisantio*, 2004, ss.623-631.
- Sims-Williams, Nicholas, "Syro-Sogdica III: Syriac Elements in Sogdian", ed. Sundermann, W., *Acta Iranica* 28, Brill, Leiden, 1988, s. 145-156.
- Sims-Williams, Nicholas, *Biblical and other Christian Sogdian texts from the Turfan Collection*, BREPOLs, 2013.
- Sims-Williams, Nicholas, Christian literature in Middle Iranian languages, ed. Emmerick, R., *The Literature of Pre-Islamic Iran: Companion Volume I*, London, 2009, s. 266-287.
- Sims-Williams, Nicholas, *Iranian manuscripts in Syriac script in the Berlin Turfan collection*, VOHD, XVIII/4: Mitteliranische Handschriften, Teil 4, Stuttgart, 2012.
- Sims-Williams, Nicholas, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Akademie-Verlag, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte 12, Berlin, 1985.
- Skjærvø, P. O., "Bardesanese", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, s. 780-785.
- Sunderman, Werner, "Nachlese zu F. W. K. Müllers Soghdischen Texten I", *Altorientalische Forschungen* 3.
- Taft, Robert F., "Liturgy", ed. Alexander P. Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York, 1991, ss. 1240-1241.
- Taft, Robert F., "Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions", *Orientalia Christiana Periodica* 34, 1968, s. 326-359
- Tang, Li, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together With a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, Peter Lang Publishing, Bern, 2002.
- Winkler, W. Deitmar & Wilhelm Baum, *The Church of the East: A Concise History*, Routledge Curzon, Londra, 2003.
- Yarshater, Ehsan, "Iranian Common Beliefs and World-View", *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, Vol. 3/1, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 341-358.
- Young, Frances, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press 1997.
- Young, Frances, *Books and Readers in the Early Church*, Yale University Press 1995.
- Zaturpanskiy, Choros, "Reisewege und Ergebnisse der deutschen Turfanexpeditionen," *Orientalisches Archiv* 3, 1912, s. 116-127.

**EXTENDED ABSTRACT**

Archaeological, ethnographic, and written records represented the Sogdian region as a diverse society of many religious groups. The most crucial evidence of the religious life of the Sogdians was the clergy's production of literature and materials, including art and architecture. The material and written evidence in question showed that various indigenous and "imported" religions coexisted. The indigenous religion in the Sogdian lands can be described as the local Sogdian Zoroastrian religion, which differs in some ways from the Zoroastrianism practiced in the Iranian territory. The "imported" religions were Manichaeism, Christianity, and Buddhism.

Another religion that had a significant presence in Sogdiana was Christianity. There was no exact date for the proselytizing of Christianity in Sogdiana. However, the materials and written documents that have survived to the present clearly indicate that Samarkand, the capital of Sogdiana in the 6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> centuries, emerged as a metropolitan city and that the spread rate of Eastern Christianity increased in the same direction. However, there is no consensus on this issue among the primary sources. While Syriac writers such as *İbnü'l-Tayyib* (1043) and *Abdisho bar Berika* (1290) describe the transformation of Samarkand into a metropolis between the 6<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries; sources such as *Ilaryahb – Iesnyahb I* (582-596), *Ishow yahb II* (628-646), *Iwa III* (650-658) and *Saliba-Zakha* (714-728) date this transformation to different centuries.

Whatever the establishment date of the city of Samarkand, the spread of Christianity across Sogdiana was an integral part of the overall mission of the Eastern Church beyond the Persian plateau. 2<sup>nd</sup>-century sources, especially the work of Bardaisan of Edessa, reveal how Christianity reached Parthia and Bactria. While the origin of Christianity in Sogdia is still disputed, the region appears to have been part of the Church of the East's attempt to spread the Christian faith further east. Indeed, some of the oldest and most reliable Syriac sources providing information on the spread of Christianity to the broader geographical area of Sogdiana are the records of the Synods.

After the Christian churches in the Persian geography became independent from the Antioch Diocese in the 5<sup>th</sup> century due to some doctrinal, political, and ethnic issues, Christianity began to increase its influence in this geography. Foremost, these effects were felt in the field of literature.

Translations from Christian texts and the Bible reached as far as Turfan, and Bible fragments belonging to the Middle Persian language period were found in Bulayiq/Bulayık. In addition to the psalms written in the Pahlavi dialect unearthed during the Bulayiq excavations, other Christian texts, mainly in Sogdian, were discovered in the Nestorian monastery in Bulayiq. In the Turfan region, very few pieces of Turkish and Neo-Persian Christian works were found, except for Sogdian. Assumably, the Sogdian Christian texts were prepared in the Nestorian Church, formed in Sogdiana by the beginning of the 8<sup>th</sup> century at the latest. However, only the texts in the Turfan region have survived.

There is much evidence for the cosmopolitan religious nature of Sogdian culture. Various religious practices were brought to Sogdiana from the west and then carried to other states and societies of the period through cultural interactions through trade routes in the east. These religious texts and architectural works written in Sogdian point to the local character of the mentioned religions reserved for worship, pilgrimage, and commemoration. In addition, religious institutions and practices formed an important part of the urban and social development of Sogdian society. In this study, the place of Christianity in the multi-religious structure of the Sogdian society, the religion-transmitting mission of the Sogdian merchants and the interpreter roles of the Sogdians in the recognition of Christianity in Asia and the spread of the biblical sources of Christianity were examined within the framework of historical evidence and their mission of carrying religion was revealed.

## Erken Dönem Osmanlı Padişah Cenazelerinde Tahnit Uygulaması

Ali KOZAN<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Doç. Dr., Samsun Üniversitesi, İktisadî, İdarî ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, SAMSUN.

\* [ali.kozan@samsun.edu.tr](mailto:ali.kozan@samsun.edu.tr)

**Öz-** Tarihsel süreçte pek çok toplumun kendine özgü ölü gömme geleneklerinin olduğu bilinmektedir. Bu merasimlerde gerçekleşen uygulamalardan birisi cenazelerinin tahnit edilmesi uygulamasıdır. Tahnit, cesedin bozulmasını önlemek için iç organlarının çıkarılarak belirli formlere tabi olarak tütsülenme ve ilaçlanma yapılmasıdır. Daha çok antik Mısır uygarlığıyla özdeşleşen ve firavunların cesetlerinin mumyalanması suretiyle gerçekleşen benzer bir uygulama ile cesedin uzuvlarının bozulmadan saklandığı bilinmektedir. Eski Türk topluluklarından Hunlarda, Göktürklerde ve Oğuzlarda da tahnit uygulamasına dair örnekler görülmektedir. Geleniğin bir uzantısı olarak ilk Türk-İslâm devletleri, Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nde de tahnit adı verilen bir uygulamadan bahsedilmektedir. Bu devirlerde gerçekleştirilen tahnit uygulaması farklı gerekçelere dayandırılmaktadır. Bunlar cenaze töreninin ileri bir tarihte yapılacak olması, padişahın ölüm haberinin doğuracağı kargaşadan dolayı ölümünün gizlenmesi yahut cesedin bulunduğu yerden devlet merkezine nakli esnasında muhafazası zorunluluğu gibi unsurlardır. Böylelikle iç organları çıkarılarak bir takım kimyasal işlemlerden geçen cenazenin sağlam kalması ve belli bir süreliğine muhafazası sağlanırdı. Osmanlı erken dönem padişahlarından Osman Gazi fetih arifesinde; I. Murad savaş meydanında, I. Bayezid esaret hayatında, I. Mehmed bir av esnasında, II. Murad baş ağrısından ve II. Mehmed ise yeni bir sefer için Üsküdar'a geçtikten sonra vefat etmiş ve cenazelerine tahnit işlemi uygulanmıştır. Bu çalışma, vefatlarını müteakip cenaze teşrifatının bir parçası olarak tahnit uygulanan erken dönem Osmanlı padişahlarının tespit edilerek cenazelere tahnit sürecinde ve sonrasında hangi işlemlerin uygulandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler-** Cenaze, defin, mumyalama, tahnit, erken dönem Osmanlı.

## Embalming Application in Early Ottoman Sultan Funerals

**Abstract-** It is known that many societies have their own burial traditions in the historical process. One of the practices that took place in these ceremonies is the embalming of their corpses. It is known that with this practice, which is mostly identified with the ancient Egyptian civilization and carried out by mummification of the corpses of the pharaohs, the limbs of the corpse were kept intact. Examples of this practice can also be seen among the Huns, Gokturks and Oghuzs from the old Turkic communities. In the first Turkish-Islamic states, the Seljuk and Ottoman Empires, a practice called embalming is mentioned, although it does not exactly overlap with embalming. The embalming practice carried out in these periods is based on the obligation that the funeral ceremony will be held at a later date, the death of the sultan must be concealed due to the turmoil caused by the news of his death, or the corpse must be preserved during transport from the place where it was found to the state center. In this way, it was aimed to keep the corpse intact and to be preserved for a certain period of time, which had undergone a number of chemical processes by removing its internal organs. Osman Gazi, one of the early Ottoman sultans, on the eve of the conquest; Murad I died on the battlefield, Bayezid I died in captivity, Mehmed I during a hunt, Murad II died of a headache and Mehmed died after she went to Üsküdar for a new expedition and their bodies were embalmed. This study aims to identify the early Ottoman sultans who were embalmed as a part of the funeral ceremony following their death and to reveal which procedures were applied to the funerals during and after the embalming process.

**Keywords** – Funeral, Burial, Embalming, Early Ottoman Period.

## Giriş

Tahnit, ölen bedeninin bozulmasını ve kokmasını önlemeye yönelik bir uygulama olarak tarih boyunca pek çok toplum tarafından uygulanmıştır. Eski Türk topluluklarında, ilk Türk-İslâm devirlerinde, Selçuklu asırlarında ve geleneğin bir uzantısı olarak Osmanlı Devleti'nde söz konusu tahnit uygulamasına yönelik örnekler rastlanmaktadır. Literatürde mumyalama ve tahnit teknikleri<sup>1</sup>; Anadolu ve Selçuklu devirlerinde cenazeler ve mumyalama örnekleri<sup>2</sup> ve Fatih Sultan Mehmed ve akabindeki Osmanlı padişahlarının cenaze törenleri özelinde konuya değinen bir kaç çalışma<sup>3</sup> dışında erken dönem Osmanlı evreninde tahnit uygulaması ile ilgili dönem kaynaklarına dayanan bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın yukarıda belirtilen çalışmalarla birlikte cenazelerine tahnit uygulanan erken dönem Osmanlı padişahlarının tahnit sürecini ve bu süreçte hangi işlemlerin uygulandığını ortaya koyarak bu alandaki literatüre katkı sağlaması hedeflenmiştir.

En genel tanımıyla tahnit, cesedin bozulmaması için iç uzuvlarının çıkarılarak muayyen formül dâhilinde tütsülenmesi ve ilaçlanmasıdır. Kaynaklarda genellikle '*tahnit-i meyyit*' tabiriyle karşımıza çıkmaktadır.<sup>4</sup> Farklı dönemlerde pek çok sebebe istinad edilerek yapılan bu işlemin ilk sebebi, ölüme karşı duyulan üzüntü ve bu üzüntünün hafifletilmesine yönelik olarak cesedin bozulmasına karşı koruma isteğidir. Bu sayede ölü, sanki yaşıyormuş gibi tasavvur edilerek avunma ihtiyacı da karşılanırdı. Bununla birlikte ölümden sonra hayatın devam ettiği inancından dolayı cesedi muhafaza etme düşüncesi de vardı.<sup>5</sup>

Sahillioğlu, tahnit uygulamasının mumyalamaya nazaran daha basit ve cesedin üzerine çürümeyi geciktiren sidr ve kafur gibi bazı kokuların serpilmesi anlamını ihtiva ettiğini ifade etse de<sup>6</sup> padişah cenazelerinde defin esnasında bir takım bitkisel ve kimyasal maddeler kullanıldığı da anlaşılmaktadır. Bu işlem esnasında kimi zaman kullanılan eritici maddeler, tuz, boraks, şap, sirke, sedir yağı, kantaron; dolgu maddeleri, civa, balmumu, mum, pamuk, talaş, hurma lifi ve şarabı, tütün, alçı, toprak, kil, kum; aromatik maddeler,

lavanta, sandal ağacı, tarçın, damla sakızı, gülsuyu; koruyucu maddeler ise, katran veya zift, reçene veya zambak, mürr, kâfur, bal, Ebû Cehil karpuzu gibi maddelerdir.<sup>7</sup>

## Eski Türklerde Tahnit Uygulama Örnekleri

Eski Türklerde cenaze merasimlerinde bir takım farklı uygulamalar olduğu bilinmektedir. Bunlardan ilki cenazenin ve eşyalarının yakılarak, külünün yılın belli bir mevsiminde mezara gömülmesidir. Bir diğeri ölünün elbisesi ve atıyla birlikte defnedilmesidir. Defin merasimi ise genellikle ağaçların yapraklanması (ilkbahar) yahut yaprak dökümünde (güz dönemi) yapılırdı. İlkbahar ve yazın ölenler güzün; güz ve kış mevsiminde ölenler ise ilkbaharda defnedilirlerdi. Elbette bu definler, sıradan insanlar için yapılan bir uygulama değildi. Bununla birlikte ölüm olayı ile defin tarihi arasındaki bekleme süresi ve bu süreçte cenazenin muhafaza edilmesi düşüncesi Türklerde mumyalama örneklerinin görülmesine yol açmıştır. Hun devrine ait özellikle Pazırık kurganlarında çıkan cesetlerin mumyalanmış olması<sup>8</sup> bu görüşü desteklemektedir. Yine Göktürk devrinde daha nadir olarak görülen bu uygulamanın Bilge Kağan, Kültigin ve Tonyukuk'un cesetlerinde de defin merasimi öncesi uygulandığı düşünülmektedir.<sup>9</sup> Nitekim 734'te ölen Bilge Kağan'ın 735'te yapılan Yuğ töreninde kokuluk, altın, gümüş, kokulu cenaze mumları ve sandal ağacının getirilmiş olması bu maddelerin mumyalamada kullanıldığını akla getirmektedir.<sup>10</sup>

Herodotos da "...kralları öldüğü zaman, o bölgede eni boyu bir, dörtgen büyük bir mezar kazarlar ve hazır olduğu zaman ölüyü getirirler. Gövde mumla kaplanmıştır. Önceden karnı yarılmış, içi boşaltılmış ve maydanoz tohumu, anason ve dövülmüş şaparna ve kokulu maddelerle doldurulmuş, sonra dikilmiştir."<sup>11</sup> şeklinde İskit Krallarının mumyalanması hakkında bilgi vererek cesedin mumyalanmasını ayrıntılı olarak aktarmıştır.

Yine IX. yüzyılda Taciklerin ölen reislerinin kafalarını inci ile doldurup bağırsaklarını çıkardıktan sonra mumyaladıkları anlaşılmaktadır. Moğollar zamanında da Müslümanların bal ile

<sup>1</sup> A. Süheyl Ünver, "Eski Mısırdaki İslam Dünyasında ve Bizde Tahnit Maddeleri Hakkında", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, TTK Basımevi, Ankara 2010, ss. 581-587; Sezer Erer, Elif Atıcı, "Şifâ'u'l-Eskâm ve Devâ'u'l-Âlâm'da Mumyalama", 1. Uluslararası Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı, c. II, Konya 2008, ss. 1783-1787; Berrin Okka, "Tıp Tarihinde Mumyalama İşlemi, Konyalı Hekim Hacı Paşa ve Tahnit", Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu (8-11 Ekim 2015-Konya), c. II, İstanbul 2016, ss. 75-87; Gülay Karadağ Çınar, "Eski Türklerde Mumyalama Teknikleri ve Kullanılan Tıbbi Malzemeler", SUTAD, Aralık 2020; (50): 353-367.

<sup>2</sup> Hakkı Önkal, "Arap Baba Türbesi ve Türklerde Mumyalama Geleneği", Düni ve Bugünüyle Harput, II, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ 1999, ss. 295-300; İsmail Aka, "Selçuklu Sultanlarının Ölümeleri ve Gömüldükleri Yerler", Makaleler, haz. E. Semih Yalçın-Şarika Gedikli, Berikan Yayınevi, Ankara 2005; Zehra Efe, Anadolu Türk Kültüründe Mumyalama, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2011; aynı yazar, "Türkiye Müze ve Türebelerindeki Mumyaların Tarihi ve Bugünkü Durumları", SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Nisan 2015, Sayı: 34, ss. 279-292; Recep Yaşa, "Hunlardan Selçuklulara Mumyalama Geleneği", Selçuklu Tarihi Kültür ve Medeniyet (Bildiriler II), TTK Yayınları, Ankara 2014, ss. 571-586.

<sup>3</sup> Şehabeddin Tekindağ, "Fatih'in Ölümü Meselesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, C. XVI, Sayı: 21, Mart 1966, ss. 95-108; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Fatih Sultan Mehmed'in Ölümü", Belleten, c. XXXIV, Sayı: 134, Ankara 1970, s. 231-234; Nicolas Vatin; Gilles Veinstein, "II. Mehmed'in Ölümü", Osmanlılar ve Ölüm, haz. Gilles Veinstein, çev. Ela Gültekin, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s. 227-251; Vatin, Nicolas; Veinstein, Gilles, "II. Mehmed'den I. Ahmed'e Osmanlı Padişahlarının Cenaze Törenleri(1481-1616)", Osmanlılar ve Ölüm, yay. haz. Gilles Veinstein, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, ss. 253-298; Halil Sahillioğlu, "II.

Süleyman'ın Techiz ve Tekfiri", Belgelerle Türk Tarihi Dergisi, IV, Ocak 1968, ss. 66-74; Zeynep Tarım Ertuğ, Osmanlı Devletinde XVI. Yüzyıl Cülus ve Cenaze Törenleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.

<sup>4</sup> Şemseddin Sami, Kâmus-ı Türkî, Çağrı Yayınları, Dersaadet İkdâm Matbaası, 1317, s. 386-387; Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Aydın Kitabevi, Ankara 2013, s. 1191; D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 1036.

<sup>5</sup> Efe, Anadolu Türk Kültüründe Mumyalama, s. 18, 19.

<sup>6</sup> Sahillioğlu, "II. Süleyman'ın Techiz ...", s. 67-68.

<sup>7</sup> Efe, "Anadolu Türk Kültüründe...", s. 25-41.

<sup>8</sup> Filiz Sofuoğlu, "Rusya'da Hun Arkeoloji Çalışmaları", Pearson Journal of Social Sciences & Humanities, Volume: 6, Issue:10, 2021, s. 124; Mehmet Kutlu; Leila Kutlu, "Berel'deki 11. Kurgan ve Pazırık Kurganı", Sanat Tarihi Dergisi, 29/1, Nisan, 2020, s. 194.

<sup>9</sup> İbn Fadlan Seyahatnamesi, çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe, İstanbul 2010, s. 24; Laszlo Rasonyi, Tarihte Türklük, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1996, s. 27-28; Nejat Diyarbakirli, Hun Sanatı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, s. 23; W. Barthold, "Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimleri" Belleten, c. XI, Sayı: 43, Ankara 1947, s. 530; Ünver Günay; Harun Güngör, Türklerin Dini Tarihi, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003, s. 110; Mehmet Alparslan Küçük, "Geleneksel Türk Dini İnanışlarında Ölüm ve Sonrası İle İlgili Uygulamalara Genel Bir Bakış", Prof. Dr. Harun Güngör Armağanı, haz. Mustafa Argunşah-Mustafa Ünal, Kesit Yayınları, İstanbul 2010, s. 288-289.

<sup>10</sup> Osman Turan, "Şemseddin Altun Aba Vakfiyesi", Belleten, c. XI, Sayı: 42, Ankara 1947, s. 209.

<sup>11</sup> Herodotos Tarih, çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006, s. 322.



doldurulmuş bir tabut içerisine ölüyü koydukları, yüzyıl sonra açılınca ilaç olduğu ve buna “*mu-nai-i*” dedikleri bilinmektedir.<sup>12</sup>

### Türk-İslâm Geleneğinde Tahnit

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Selçuklularda kümbet tarzı mimarisine ön plana çıkan anıt mezarlarda tahnit usulünün sürdürülmesi, ölü gömme gelenekleri ve anıt mezar düşüncesinin Türkler arasında ne kadar köklü bir devamlılık arz ettiğini ifade etmesi açısından önemlidir. Her ne kadar İslâmî gelenekler cenazenin bir an önce definini şart koşarak mumyalama usulünü tasvip etmese de eski geleneklerin terk edilmediği mumyalama yapılmaya devam edildiği anlaşılmaktadır. Bu devirde Türkiye Selçuklu türbelerinde cenazenin muhafaza edildiği bodrum katına, mezar odası, cenazelik katı denildiği gibi mumyalık da denilmektedir.<sup>13</sup>

Konuyla ilgili olarak Büyük Selçuklu cenaze geleneğinde tahnit uygulamasını çağrıştıran birkaç örnek göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, Tuğrul Bey (1040-1063)'in 4 Eylül 1063'teki ani bir burun kanamasını müteakip vefatıyla ölümünün gizli tutularak önce Rey'deki saraya defnedilmesi, ardından taht mücadelelerinin neticelenmesiyle kemiklerinin saraydan alınarak bugünkü Gunbed-i Tuğrul adlı türbesine defnedilmesidir.<sup>14</sup> Yine Sultan Melikşah (1072-1092)'ın 16 Kasım 1092'de ölümüyle cenazesi geçici olarak Bağdat'ın batısındaki Şuniz'de gömülmüş, daha sonra oğlu Mahmud zamanında İsfahan'a nakledilmiştir.<sup>15</sup> Bu örneklerde ilk etapta cenazenin defnedilerek daha sonra nakledildiği ifade edilse de, yine de cenazelerin bozulmasını ve kokmasını önlemek için tahnit malzemelerinin kullanılmış olduğu akla gelmektedir.

Türkiye Selçukluları ve Beylikler devrinde uygulandığı görülen tahnit işlemiyle ilgili en eski kaynak, Anadolu'nun İbn Sina'sı olarak da anılan Konyalı Hekim Hacı Paşa (ö. 1424)'nın Anadolu coğrafyasında ilk görev yaptığı yer olan Ayaslug (Selçuk)'da kaleme alarak Aydınoglu İsa Bey'e ithaf etmiş olduğu *Şifâu'l-Eskâm ve Devâu'l-Âlâm*'dir. Ölülere muhafaza etmek için gerçekleştirilen mumyalamaya ilişkin açıklama kısmı kitabın son kısmında yer almaktadır.<sup>16</sup>

Yine Şemseddin Altun Aba Vakfıyesinde geçen ifadeler de Selçuklularda tahnit uygulamasının var olduğunu ortaya koymaktadır. Vakfiyede, vakıf mensuplarından ecelleri ve ölümleri gelenlerin techiz ve tekfin işlemlerinin yanı sıra defin işleri, kefenlenmeleri ve mumyalama (hanût) işlemlerinin şart koşulduğu görülmektedir.<sup>17</sup>

Amid seferi hazırlıkları için Kayseri'nin Meşhed Ovası'nda bulunan ve burada Ramazan Bayramı ile birlikte devlet erkânı, yabancı elçilere ve misafirlere verilen ziyafette zehirlenerek vefat eden Sultan Alaaddin Keykubad (1220-1237)'ın bedeni tahnit edilerek Kayseri'de bulunan Keykubadiye Sarayı'ndan alınarak, devlet ileri gelenlerinin ve ordu mensuplarının refakatinde, başkent Konya'ya nakledilmiştir. Burada yapılan devlet töreninin ardından, Sultan Mesud (1116-1157) tarafından zamanında Alâeddin tepesine

yaptırılan ve “*Kümbed-hâne*” ismiyle bilinen anıt mezara defnedilmiştir.<sup>18</sup>

Bir diğer tahnit örneği, vefatından önce ülkesini on bir oğlu arasında paylaştıran ve daha hayattayken ülkenin oğulları arasında hanedan kavgalarıyla kaosa sürüklendiğini gören Selçuklu sultanı II. Kılıç Arslan (1155-1192)'in cenazesidir. Sultan, 1192'de oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev ile birlikte Konya'yı ele geçirek Aksaray'a kaçan oğlu Kutbeddin'i kovalamış ve şehri kuşattığı sırada vefat etmiştir. Onun yerine oğlu I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1197) Selçuklu tahtına geçmiştir. İ. Hakkı Konyalı, Sultan II. Kılıç Arslan (1155-1192)'in Aksaray'da mumyalanarak Konya'ya götürüldüğünü iddia etmektedir. Ayrıca Moğollar tarafından zehirlenerek öldürülen IV. Kılıç Arslan (1260-1265)'in da mumyalanmış olduğunu iddia etmektedir.<sup>19</sup>

İbn Bibi, 7 Haziran 1211'de I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196/1205-1211)'in İznik İmparatoru Laskaris ile yapılan Alaşehir Savaşı'nda bir Frenk askeri tarafından şehit edilmesini ve akabinde defnedilmesini aktarır: “*İznik İmparatoru Lasgaris, Çaşnigir Ayaba ve diğer Müslümanların yardımıyla na's-ı sultânîyi müşğ ü gülâb ile tatyib ettirerek Müslüman mekâbirine vaz' ettirdi. Bir müddet sonra sultanın cesedi Konya'ya nakledilerek âbâ ve ecdâdının türbesine defnedildi.*”<sup>20</sup> Burada da görüldüğü üzere Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in naaşı önce misk ve gül suyuyla yıkanarak tahnit edilmiş ardından da mezarından çıkarılarak Konya'ya gönderilmiştir.

Ünlü seyyah İbn Batuta, Manisa'ya geldiğinde Saruhan Beyi'nin birkaç ay önce vefat eden oğlunun türbesini ziyaret etmiştir. Cenazenin tahnit edildikten sonra, kalaylı demir kaplı tahta bir tabut içerisine konulduğunu ve cesetten çıkan kokunun dağılması için cesedin çatısı açık bir kubbeye asıldığını rivayet eder. Bir süre sonra çatının örtüleceğini, tabutun yere indirileceğini, üstüne de ölünün elbiselerinin örtüleceğini bildirir.<sup>21</sup>

Uzunçarşılı da Anadolu'da Danişmendliler, Selçuklular, Selçuklu emirleri ve Anadolu beylerine ait mumyaların Sivas, Kayseri, Amasya, Tokat, Kastamonu, Çankırı ve Konya'da bulunduğunu belirtir. Söz konusu mumyalar, türbenin altında hususî olarak yapılan mahzende tabut içerisinde yer almaktadır. Bunlardan Candaroğlu Adil Bey (1346-1361?)'e ve aile efradına ait mumyaların Türbe-i Adil Bey adıyla Kastamonu'da bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>22</sup> İçerisinde altı sandukanın bulunduğu ve bunlardan birinde yer alan cesedin eti ve kemiğiyle mevcut olduğu türbe günümüzde Kastamonu merkeze bağlı Terzi köyündedir.

Yine Kayseri Pınarbaşı ilçesinde yer alan ve XII. yüzyıla tarihlendirilen Melik Gazi Danişmend türbesindeki tahnit edilmiş cenaze de bu geleneğin bir uzantısıdır. Burada da ahşap sandukalar içerisinde muhafaza edilen yedi adet mumya mevcuttur. Burada şekil ve işçilik olarak diğer sandukalardan farklı olan ve Batı yönünde bulunan bir sanduka vardır. İçerisinde tahnit edilmiş ve balmumu gibi sarı renge dönüşmüş bir ceset bulunmakta olup, Melik Gazi'ye izafe edilmektedir.<sup>23</sup>

Alaaddin Keykubad'ın Zehirlenmesi, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 27, Konya 2010, s. 355, 360-361.

<sup>19</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Niğde-Aksaray Tarihi I*, Fatih Matbaası, İstanbul 1974, s. 1033.

<sup>20</sup> İbn Bibi, *Selçuknâme*, çev. Mükrimin Halil Yinanç, Kitabevi, İstanbul 2010, s. 40.

<sup>21</sup> *İbn Battuta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul 2013, s. 294, 719.

<sup>22</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, TTK Yayınları, Ankara 1988, s. 138.

<sup>23</sup> Halil Edhem, “Anadolu'da İslami Kitabalar”, *TOEM*, Numara: 32, 1 Haziran 1331, s. 453-454; Tahsin Özgüç-Mahmut Akok, “Melikgazi Türbesi ve Kalesi”, *Belleten*, c. XVIII, Sayı: 71, Ankara 1954, s. 333; Hakkı Önkâl,

<sup>12</sup> Turan, “Şemseddin Altun Aba ...”, s. 210.

<sup>13</sup> Sema Doğan, “Kümbet”, *DİA*, c. 26, İstanbul 2002, s. 547.

<sup>14</sup> Aka, “Selçuklu Sultanlarının Ölümeleri ...”, s. 372.

<sup>15</sup> Aka, “Selçuklu Sultanlarının Ölümeleri ...”, s. 376.

<sup>16</sup> Kemal Göde, “Konyalı Hekim Hacı Paşa'nın Hayatı (1335-1425)”, *Konyalı Hekim Hacı Paşa (1335-1425)*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın No:3, Kayseri, 1986, s. 15; Cemil Akpınar, “Hacı Paşa”, *DİA*, c. 14, İstanbul 1996, s. 493.

<sup>17</sup> Turan, “Şemseddin Altun Aba ...”, s. 233.

<sup>18</sup> Emine Uyumaz, *Sultan I. Alaaddin Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasi Tarihi (1220-1237)*, TTK, Ankara 2003, s. 93; Salim Koca, “Türkiye Selçuklu Tarihine Damgasını Vuran Menfur Bir Cinayet: Sultan I.

Erzincan'ın Kemah ilçesinde Karasu kıyısında bulunan Mengücek Gazi (ö. 1118?)<sup>24</sup>, Niksar'da Sunguriye, Konya'da Sahip Ata ve Cemal Ali Dede'nin cenazelerinin de mumyalandığı anlaşılmıştır.<sup>25</sup> Hatta İbrahim Hakkı Konyalı, yarım asır öncesine kadar sağlam bir şekilde muhafaza edilen ve türbedarlar tarafından tabutunun örtüsü her yıl değiştirilen Sahib Ata Fahreddin (ö.1288)'in mumyalanmış cenazesinin I. Dünya Savaşı'ndan sonra Konya'yı işgal eden İtalyanlar tarafından çalındığını ifade etmektedir.<sup>26</sup> Amasya Kütüphanesi içerisinde bir odada bulunan ve organları çıkartılmaksızın mumyalanan ilk Türk ve Müslüman mumyalar olma özelliğiyle ön plana çıkan<sup>27</sup> üç erkek, iki kadın ve iki çocuktan oluşan ailenin cesetlerinin de mumyalandığı anlaşılmıştır.<sup>28</sup>

Bunların dışında Candaroğulları hanedanından Emir Âdil bin Yakub Bey<sup>29</sup>; Harput'ta Arap Baba Türbesi'nde, Çankırı Taş Mescit'te ve Kastamonu Aşıklı Sultan Türbesi'nde de mumyalanmış cenazeler olduğu bilinmektedir.<sup>30</sup>

### Erken Dönem Osmanlı Padişah Cenazelerinde Tahnit

Tahnit, Osmanlı Devleti'nde de cenaze uygulamaları arasında yer almaktadır. Hatta çoğu zaman tahnit ile 'yıkama, kefenleme ve tabuta koyma' gibi işlemler için naaşın üzerine çadır yahut otağ kurulması da bir devlet geleneği olarak uygulanmıştır.<sup>31</sup> Osmanlı erken dönem sultanlarından bir kısmının cenazesinde görülen bu uygulamada, iç organların bulunduğu yere defnedildiği; cenazesinin ise payitahta nakledildiği anlaşılmaktadır.

Her ne kadar İslam inancında cenazenin, namazı kılındıktan sonra bekletmeden defnedilmesi esas olsa da, mezhepler arasında görülen bazı farklılıklarla birlikte kendi memleketi veya başka bir yere nakilden dolayı definin geciktirilmesi de uygun görülmüştür. Bu noktada kabrin su altında kalma tehlikesi; sâlih kişilerin kabristan yahut mukaddes beldelere, aile efradının ziyaret edebilecekleri yakın bir yere defnedilmesi nakil için geçerli mazeretler arasında zikredilmiştir. Nitekim farklı bölgelerde vefat etmiş olan sahâbilerin bir kısmının Medine'ye getirilerek defin işlemlerinin gerçekleştirilmesi bu düşüncenin meşruiyeti için delil sayılmaktadır.<sup>32</sup>

Bu uygulamanın padişahın devlet merkezine uzak bir yerde yahut seferde iken vefat etmesi bazen de şehzadenin payitahta gelmesinin beklendiği süreçte vefatın askerden ve halktan gizlenmesi sebebiyle

yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Dolayısıyla tahnit uygulamasında iki unsur ön plana çıkmaktadır: Payitahta olan uzaklık ve gizlilik.

Tahnit uygulaması yapılan padişahlardan ilkinin Osman Gazi olduğu düşünülmektedir. Aşıkpaşazâde'nin: "...Osman Gazi Söğüt'de vefât eyledi. Emânete kodular. Anun için kim Orhan Gazi Bursa'daydı. Haber vardı. Hemandem sürdü geldi. Atasının vasiyyetin yerine getirdi. Bursa'ya iletirdi. Kendü Osman Gazi vasiyet ettiği kubbenin altında kodu...<sup>34</sup>" ve Oruç Beğ'in: "...Osman Gazi vasiyet itmişdi kim, beni Bursa'da Gümüş Kubbe altında kon didi. Ba'zıları dirler ki, Söğütük'de defn itdiler dirler. Hem eyle itdiler.<sup>35</sup>" şeklindeki rivayetleri Osman Gazi'nin cenazesinin mumyalanmış olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim Bursa'nın fethi öncesi Söğüt'te nikris<sup>36</sup> sebebiyle vefat eden Osman Gazi'nin cenazesi buraya emaneten defn olunmuş, bir süre sonra da Hisar'da Saint Eli adına yapılmış olan<sup>37</sup> Bursa'daki Gümüşlü Kümbet'e defnedilmiştir.<sup>38</sup> Fakat Osman Gazi'nin tahniyetiyle ilgili olarak dönem kaynaklarında daha sonra zikredeceğimiz padişahlara uygulanan tahnitlerde görüleceği üzere açık bir rivayet zikredilmemektedir.

Kaynaklarda cesedine tahnit uygulaması yapıldığı açıkça zikredilen ilk örnek, ahşâ-i dâhiliyyesi/batniyyesi (iç organları) Kosova'ya defnedildiği belirtilen, cenazesi ise Bursa Çekirge'de yaptırılmış olduğu türbesine nakledilen I. Murad (1362-1389)'dir.<sup>39</sup>

Âşıkpaşazâde ve Neşri'de: "Gazi Murad Han'un meyyitini hod Bursa'ya göndürmüşleridi."<sup>40</sup>; Oruç Beğ Tarihi'nde: "Meyyitini ildüp(iletip) Bursa'da defnitdiler." şeklinde geçmektedir.

İç organlarının medfün olduğu yer günümüzde Kosova Priştina yakınlarındaki Meşhed-i Hüdâvendigar<sup>41</sup> olarak bilinen yerdedir. Osmanlı arşiv kayıtlarında "Sultan Murad Hazretlerinin meşhedinin, Rumilinde Osmanlılığın mühim ve ebedî bir hâtıra-i şehâmet ve celâdetini teşkil eylediği ve harâb bir vaziyette olmasından dolayı tamire ihtiyaç duyduğu<sup>42</sup> ve bitişiginde bulunan selamlık dairesinin de zaman zaman tamir edildiği<sup>43</sup> de anlaşılmaktadır. Yine Sultan Murad Han-ı Evvel Hazretlerinin te'mîn-i yâd mefharet âbâdi için her sene I. Kosova muzafferiyetinin yıldönümü olan 791 Şabanının on beşinci Salı gününe denk gelen Haziranın on altıncı günü Meşhed'de toplanılarak şehitlerin ruhu için Fâtiha-i Şerif okunduğu<sup>44</sup> belirtilmektedir.

Bununla birlikte babasının ölümüyle tahtta hak iddia etmesinden endişe duyularak devlet erkânının kararıyla Kosova'da babasının

*Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2015, s. 206.

<sup>24</sup> Efe, 1118 yılında ölmüş olduğu düşünülen Mengücek Gazi'nin mumyasının Sultan Melik Mezarlığı'ndaki türbede cenazelik katında olduğunu ifade etmektedir. Mumyalanmış cenazenin dikdörtgen cam bir tabut içerisinde beyaz bir kefenle sarılı olduğunu ifade etmektedir. Anadolu'da yer alan Türklere ait bilinen ilk mumyalardan biri olan mumyanın özellikle kafatası ve göğsün sağ tarafında önemli bir bozulma görüldüğünü ancak ayak parmakları kısmının adeta canlı gibi durduğunu ifade etmektedir. Bkz. Efe, "Türkiye Müze ve Türbelerindeki ...", s. 286.

<sup>25</sup> Önkal, "Anadolu Selçuklu...", s. 52, 208, 294, 327.

<sup>26</sup> Bkz. İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Konya Tarihi*, Enes Kitap Sarayı, Konya(t.y.), s. 727.

<sup>27</sup> Efe, "Türkiye Müze ve Türbelerindeki ...", s. 287-288.

<sup>28</sup> Osman Turan, "Şemseddin Altun Aba Vakfı", s. 209; Faruk Sümer, "Mengüçlüler", *DİA*, c. 29, İstanbul 2004, s. 139.

<sup>29</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, TTK Yayınları, Ankara 2003, s. 125.

<sup>30</sup> Efe, "Türkiye Müze ve Türbelerindeki ...", s. 286-291.

<sup>31</sup> Turgay Yazar, "Osmanlı Defin Merasimlerinde Otağ Kurma Geleneği", *Bellekten*, LXXVIII, Sayı: 281, Ankara 2014, s. 109.

<sup>32</sup> Mehmet Şener, "Cenaze(İslam'da Cenaze)", *DİA*, C. 7, İstanbul 1993, s. 356.

<sup>33</sup> Vatın; Veinstein, "II. Mehmed'den I. Ahmed'e ...", s. 265.

<sup>34</sup> *Aşıkpaşazade Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2013, s. 50.

<sup>35</sup> *Oruç Beğ Tarihi*, s. 15.

<sup>36</sup> Nikris: Ayak parmaklarında, topuklarda ve mafsallarda meydana gelen ağrılı hastalık. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe...*, s. 979.

<sup>37</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi I*, TTK Yayınları, Ankara 2008, s. 113.

<sup>38</sup> *Aşıkpaşazade Tarihi*, s. 50; *Hadidi Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2015, s. 56; *Oruç Beğ Tarihi*, s. 15.

<sup>39</sup> *Aşıkpaşazade Tarihi*, s. 89; *Oruç Beğ Tarihi*, s. 31; *Hadidi Tarihi*, s. 98-99; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi I*, s. 257; Semavi Eyice, "Kosova'da Meşhed-i Hüdâvendigar ve Gazi Mestan Türbesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, c. XII, Sayı: 16, 1961, s. 73; Münir Aktepe, "Kosova", *DİA*, c. 26, İstanbul 2002, s. 217.

<sup>40</sup> *Aşıkpaşazade Tarihi*, s. 88; Mevlana Mehmed Neşri, *Cihannümâ*, haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Yayınevi, İstanbul 2008, s. 141; *Oruç Beğ Tarihi*, s. 31; *Hadidi Tarihi*, s. 98-99.

<sup>41</sup> Eyice, "Kosova'da Meşhed-i Hüdâvendigar...", s. 73.

<sup>42</sup> BOA, BEO, 4420/331495-1; BOA, HR.SYS, 2422/84.

<sup>43</sup> BOA, DH.MKT, 308/69-1

<sup>44</sup> BOA, İ.MMS, 152-6.

otağında yay kırıyla öldürülen Sultan I. Murad'ın oğlu Yakup Çelebi (ö.1389)'nin naaşının da tahnit edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim onun cenazesi de babasıyla birlikte Bursa'ya nakledilmiştir.

Cesedi tahnit edilen bir diğer padişah ise Ankara Savaşı sonrası Timur'a esir düşerek Akşehir'de vefat eden Yıldırım Bayezid(1389-1403)'dir. Ankara Savaşı sonrası Yıldırım Bayezid'in esareti ve vefatı hadisesi pek çok dönem kaynağında ele alınan ve zaman zaman da akademik çevrelerce tartışılan konulardan biridir.<sup>45</sup> Bu tartışmalar bir yana, kaynaklarda cenazenin önce Akşehir'e defnedildiği ve ardından da Bursa'ya gönderildiği şeklinde bir bilgi yer almaktadır.<sup>46</sup> Bilindiği gibi Timur, Ankara Savaşı sonrası esir düşen Sultan Bayezid'i yaklaşık sekiz ay yanında dolaştırmış, Akşehir'deki konaklaması esnasında Ferruḫşah Mescidi'nde göz hapsinde tutmuş ve Denizli'den Akşehir'e doğru dönerken Bayezid'in vefatı haberini duymuştur (13 Şaban 805/8 Mart 1403).

Timurlu tarihçisi Nizamüddin Şamî'ye göre Rum topraklarını Bayezid'e yeniden iade etme ve makamını iade etme niyetinde olan Timur, düçar olduğu müzmin hastalıktan kurtulamayan Bayezid'in vefat ettiği haberini alır. Taziye merasiminin ardından techiz ve tekfin işlemleri tamamlanarak cesedi Akşehir'e defnedilir.<sup>47</sup> Şerefüddin Ali Yezdi'ye göre de, 14 Şaban 803/9 Mart 1403'te nefes darlığı ve anjin (boğaz iltihaplanması) hastalıkları sonucu Bayezid'in vefatını haber alan Timur bu haberdan hüznlenerek gözyaşı döker. Yıldırım Bayezid'in adamlarına başsağlığı dileyen Timur, Musa Çelebi'ye hilat, altın kemer ve yüz at vererek Rum ülkesi başkenti Bursa'yı ona bağışlar. Cenazesini Bursa'ya göndererek Bayezid'i defnettirir.<sup>48</sup> Dukas ise, Bayezid'in Frigya bölgesinde Türklerin Karasarın (Karahisar) dedikleri yerde zehir içerek intihar ettiğini kaydeder. Timur Bayezid'in yüz kadar kölesini azad ederek, cesedinin Bursa'ya nakline izin verir. Burada yaptırdığı türbeye defnedilir.<sup>49</sup> Hadidi de, "Bilün kim Akşehir'de Yıldırım Han/Fenâdan bâki mülke etti seyrân/Tamâm altmış yaşa kim ömrü yetdi/Fenâdan ol bekâ mülküne gitti."<sup>50</sup> diyerek Bayezid'in Akşehir'de vefat ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Timur, Bayezid'in cesedini tahnit ettirerek, Akşehir'de yer alan Şeyh Mahmud Hayranî Türbesi bahçesinde yer alan Ferruḫ Şah Mescidi'ne geçici süreliğine defnettirmiştir. Ardından torununun cenazesine katılmak ve doğuda yeni fetihler yapmak niyetiyle Semerkant'a dönmek üzere Anadolu'dan ayrılmıştır. Bu sırada Bayezid'in naaşını da Musa Çelebi'ye teslim ederek Bursa'ya götürmesine müsaade etmiştir.<sup>51</sup>

Osmanlı Arşivi'ndeki 9 Receb 1328/17 Temmuz 1910 tarihli bir belgede yer alan, "Vak'a-i Timur esnâsında Akşehir'de âzim gülşenrâ-yı cennet olan Sultan Yıldırım Bayezid Hazretlerinin ahşâyı batniyyesi medfûn olduğundan târîh-i Osmâniyyemiz nazarında orası da bir kıymet-i mahsûsayı hâizdir."<sup>52</sup> şeklindeki ifadeler, Sultan I. Bayezid'in Akşehir'de vefat ettiğini ve iç organlarıyla birlikte burada defnedilmiş olmasının tarihi kıymeti hâiz olduğunu vurgulamaktadır. Aynı belgede geçen, "Bir türbedârın yed-i aczinde olduğundan Müze İdaresi'nce oraya bir muhâfiz ta'yîn ve mezkûr kubbe ile mescid ta'mir ettirilerek sandukalar yine yerli yerine konulsa pek musib olur."<sup>53</sup> şeklindeki ifadeler de iç organların medfûn

olduğu Seyyid Mahmud Hayranî Türbesi karşısındaki Ferruḫ Şah mescidinin tamire muhtaç olduğunu ortaya koymaktadır.

Edirne'de katıldığı bir av esnasında felç geçirerek attan düşen; ölüm döşeginde iken paşalarına; "Tez oğlum Murad'ı getirtilin. Ben bu döşekden kalkmam. Murad gelmeden ölürsem fitne çıkar. Tedarik görün, ölümümü gizleyin."<sup>54</sup> vasiyetinde bulunan ve ölümü, oğlu II. Murat'ın tahta çıkabilmesi için halktan ve ordudan kırk/kırk bir gün gizlenen Çelebi Mehmed'in tahnit edilen naaşı da daha sonra Bursa'ya getirilmiş ve Yeşil Türbe'ye defnedilmiştir.<sup>55</sup>

Konuyla ilgili olarak Dukas Kroniği'nde, "Mehmed Bey Adrianopolis'de inşa etmiş olduğu sarayında vefat etti ve cesedi kırk gün öldüğü evde saklandı. Öldüğünü dört kişiden başka kimse bilmiyordu. Bilenler, vezirler yani Bayezid ile İbrahim ve iki hekim idi. Bunlar her gün saraya girip çıkıyorlardı ve sultanın tedavi edilmekte olduğunu ve diğer saray erkânına layığı ile tedavi olunabilmesi için bazı ilaçların bulunması lazım geldiğini söylüyorlardı. Birçok kimseleri Sırmium(Sırbistan)'a, Constantinopolis'e ve adalara göndererek tedavisi için lüzumlu ilaçları arattırıyorlardı. Bu arada hekimler ölünün karnını açarak bağırsaklarını, ak ve karaciğerini çıkardılar. Cesedin içerisinde tamamen yıkıldılar; ölünün bulunduğu odayı kazarak cesetten çıkardıkları yukarıda kaydedilen uzuvları oraya gömdüler. Sonra cesede kokular sürdüler ve kefeni sardılar ve hayatta imiş gibi yatağa yatırdılar. Bu iç oğlanlar dışarıya hiç çıkmazlar ve kimse ile görüşmezlerdi. Bu işlerin hepsi iki vezir ile sayardaki iç oğlanlar tarafından yapılıyordu. Bu ihtiyatli tedbirlerin alınmasına sebep şudur: Sultanın ölümünü şayet etraftaki milletler yani Romaioiler(Romalılar), Sırmiumlular, Genovaular, Venetialılar ve Anatolikon Theması'nda bulunan Karamanoğulları duyacak olurlarsa tahtın varisi olan Murad'ı Pers hudutlarından geçirmezlerdi. İdarede karışıklık ve asker arasında isyan çıkabilir ve doğu vilayetlerini Karaman, Thraki(Trakya)'daki yerleri de Hıristiyanlar yağma edebilirler."<sup>56</sup> şeklinde geçen bu uygulama, tahnitin ne şekilde yapıldığını izah etmektedir.

II. Murad (1421-1444/1446-1451)'in da baş ağrısından vefatının akabinde paşaların ölümünü bildirmemesi, cesedinin Fatih Sultan Mehmed'in Edirne'ye gelişine kadar on üç gün gizlenmesi, hekimlerin ilaçlar, şerbetler kaynatması ile ilgili rivayetler, cenazesinin tahnit edildiğini ve ardından Bursa'ya nakledildiğini akla getirmektedir.<sup>57</sup> Fakat tahnit ile ilgili sarfih bir rivayet bulunmamaktadır.

Sefere çıkacağı sırada Üsküdar'a geçmesinin akabinde Üsküdar ile Gebze arasında Hünkârçayırı (Maltepe) adı verilen yerde 3 Mayıs 1481'de vefat eden Fatih Sultan Mehmed (ö.1481)'in naaşının da, askerden on bir gün saklandığı ve İstanbul muhafızı İshak Paşa'nın emri ile üzerinde mum yakılan cesedin tahnit edildiği kabul edilmektedir.<sup>58</sup> Uzunçarşılı, Fatih'in vefatından sonra üzerinden kesilmek suretiyle çıkarılan kaftanının fotoğrafını da verdiği bir yazısında, Baltacılar Kethüdası Kasım'ın Sultan II. Bayezid'e sunduğu arzıda geçen, "Ben fakir usta ile bilece (cesedin)içini ayırtladım." ifadesinden hareketle cesedin iç organlarının çıkarılarak temizlendiği kanaatindeyiz.<sup>59</sup> Bazı söylentilere göre Fatih Sultan

<sup>45</sup> Bkz. Fuad Köprülü, "Yıldırım Bayezid'in Esareti ve İntiharı Hakkında", *Belleten*, c. 1, Sayı: 2, Ankara 1995, ss. 591-603.

<sup>46</sup> Bkz. İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, IV. Defter, haz. Koji Imazava, TTK, Ankara 2000, s. 455-457.

<sup>47</sup> Nizamüddin Şamî, *Zafname*, çev. Necati Lugal, TTK, Ankara 1987, s. 322-323.

<sup>48</sup> Şerefüddin Ali Yezdi, *Emir Timur(Zafernâme)*, Selenge Yayınları, İstanbul 2013, s. 407.

<sup>49</sup> *Dukas Kroniği*, çev. V. Mirmiroğlu, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 64-65.

<sup>50</sup> *Hadidi Tarihi*, s. 122.

<sup>51</sup> Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Tarihi*, haz. İsmail Erünsal, c. 1, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul t.y., s. 146.

<sup>52</sup> BOA, DH-İD, 28/1.

<sup>53</sup> BOA, DH-İD, 28/1.

<sup>54</sup> *Anonim Gazavâtname*, Milli Kütüphane, 06 HK 3816, v. 3a.

<sup>55</sup> *Anonim Gazavâtname* v. 3a; *Aşıkpaşazade Tarihi*, s. 128.

<sup>56</sup> *Dukas Tarihi*, s. 97.

<sup>57</sup> *Aşıkpaşazade Tarihi*, s. 188; *Hadidi Tarihi*, s. 206; Mehmed Neşri, *Cihânnümâ*, s. 307; *Dukas Tarihi*, ss. 158-160.

<sup>58</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi II*, TTK, Ankara 2006, s. 144.

<sup>59</sup> Uzunçarşılı, "Fatih Sultan Mehmed'in ...", s. 232-234.

Mehmet'in cenazesi Fatih Türbesi'nden Fatih Camii mihrabı altına kadar uzanan bir dehlizin sonunda yer alan bir mezar odasında tahnit edilmiş olarak durmaktadır.<sup>60</sup> Fakat Fatih'in cenazesine tahnit işleminin uygulanmadığını iddia edenler de bulunmaktadır.<sup>61</sup>

Osmanlı erken devri sonrasında da padişah ve şehzade cenazelerine yönelik tahnit uygulamasının sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Konumuzun sınırlılıkları açısından söz konusu tahnit uygulamalarına aşağıda kısaca değinilmiştir. Bu bağlamda ilk örnek Fatih'in oğlu Mustafa'nın cenazesine ilişkindir. Nitekim cesetten kötü kokuların yayılmasını engellemek amacıyla iç organların çıkarıldığı, karnının bal ve yulaf ile doldurularak dikildiği rivayet edilmektedir. İç organları yıkanan cenaze, içi tuz dolu bir kutuya konulmuştur. Tahnit işlemi bittikten sonra ceset ziftle sıvayan bir tabuta yerleştirilerek önce Konya'ya, ardından da Bursa'ya nakledilmiştir.<sup>62</sup> 25 Şubat 1495'te İtalya'da vefat eden ve cenazesinin Osmanlı topraklarına naklini vasiyet eden Cem Sultan'ın cenazesi de tahnit edilmiştir. Cem Sultan'ın yanında bulunan Celal ve Sinan Bey'lerin dinî merasim yaptıktan sonra kralın izniyle cesedin iç organlarını çıkarttırarak karnının misk ve anber ile doldurulduğu belirtilmektedir. Muşambalara sarılan ceset, demir bir tabuta konularak Napoli'de yaklaşık dört yıl kalmıştır. 1499'da Napoli Kralı Frederick tarafından Osmanlılara teslim edilmiş ve Bursa'da Muradiye Camii hazîresinde defni yapılmıştır.<sup>63</sup> Sultan I. Selim (1512-1520)'in ölümünün akabinde de tahnit işlemi yapıldığı anlaşılmaktadır. Sirtında çıkan bir çibanın (Şiripençe çıbanı, Aslan pençesi) büyüterek yayılması neticesinde 8-9 Şevval 926 (21-22 Eylül 1520)'da vefat eden I. Selim'in cenazesi, yanında bulunan hekimlerden Hekim Şah Kazvini, Hekim İsa, Hekim Osman tarafından yıkanıp kefenlenmiştir. Fakat bu sırada Şehzade Süleyman'ın Manisa'dan gelmesi bekleneneği için cenazenin muhafaza edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle yıkanma esasında tahnit işlemi de gerçekleştirilmiş ve cenaze bulunduğu yere geçici surette tabutla defnedilmiştir.<sup>64</sup>

Sigetvar seferinde fetih haberini alamadan 22 Safer 974 (8 Eylül 1566)'da 73 yaşında ordusunun başında on üçüncü seferindeyken vefat eden Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566)'ın cenazesi de tahnit edilmiştir. Gelibolulu Mustafa Âli tahnit hadisesini şu şekilde aktarmaktadır: "... ve merhûm Hüdâvendigârın cesed-i mübârekleri misk-ü amberle âlûde pak müşemma'larla yine taht-ı revânna getirildi. Sâir füzûlâtı Sigetvar mukâbelesinde hufyeten defn etdürülüp ba'de zamân üstüne türbe yapılması menvî oldu..."<sup>65</sup> Sigetvar seferinde Sultan Süleyman'ın ölümünün ardından cesedin tahnit işlemini yanında bulunan hekimbaşı Kaysûnîzâde (ö. 1568) icrâ etmiştir. Selânikî'nin verdiği bilgiye göre vefatını gizli tutan Sokullu Mehmed Paşa, bir taraftan onun yazısıyla hatt-ı humâyûnlar

göndererek padişah hayattaymış gibi davranırken diğer taraftan padişahın naşını otağ-ı humâyûnda yikatmıştır. Ardından vefat hadisesini bilen tabip Kaysûnî-zâde, padişah imamı Derviş, rikabdâr Mustafa, Musa ve Hasan Ağalarla birlikte on iki kişi ile cenaze namazını kıldırmıştır.<sup>66</sup> Sokullu'nun, padişahın iç organlarını çıkarıp defnettirdiği, cesedi ilaçlatacak kokulu şeyler ve muşambalara sarılmış vaziyette bir tabuta koyarak Otağ-ı Humâyûn'daki tahtın altına saklattığı rivayet edilmektedir. 43 gün muhafaza edilen cenaze Sigetvar'ın fetih işlerinin tamamlanmasının ardından Belgrad üzerinden İstanbul'a getirilmiştir. İç organlarının bulunduğu Sigetvar Kalesi'ne hakim bir yere Budin beylerbeyi Sokullu Mustafa Paşa tarafından mermer bir türbe yaptırılmıştır.<sup>67</sup> Evliya Çelebi de padişahın iç organlarının altın bir kap içinde gömülü olduğu bilgisini vermektedir.<sup>68</sup> Osmanlı arşiv kayıtlarında da meşhed-i Şerifi Sigetvar'da bulunan<sup>69</sup> Sultan Süleyman'ın cesedinin emaneten konulduğu mahalle bir türbe yapıldığına dair pek çok kayıt yer almaktadır.<sup>70</sup> Yılmaz, Sokullu Mehmed Paşa Vakfîyesi'nde Sigetvar'daki Halvetî Tekkesi ile Sultan Süleyman için yaptırılan makam türbesinin kayıtlarına ulaşılmıştır.<sup>71</sup> Sigetvar'daki türbenin, tıpkı Kosova'daki I. Murad türbesi gibi Macaristan'a gelen Osmanlı ordularının uğrak yeri olup burada zafer duaları ve münacatlarını yapılarak yola devam edildiği bilinmektedir. Örneğin Merzifonlu Kara Mustafa Paşa II. Viyana Muhararası'na giderken bu türbeye uğramıştır.<sup>72</sup> Yapılan son araştırmalarda Turbék-Zsibótadı verilen türbesi yakınlarındaki üzüm bağının eski bir Osmanlı yerleşimi olduğu ve Sultan Süleyman'ın iç organlarının bu bağın içerisinde yer aldığı iddia edilmektedir.<sup>73</sup>

Osmanlı'da tahnit geleneğinin daha önce bahsedildiği üzere payitahta uzak yerlerde vefat eden yahut cenazesi gizlenen padişahlar için uygulandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Osmanlı son devir bürokratlarından da görevi esnasında vefat edenlerin cenazelerinde bu uygulamanın yapıldığı görülmektedir. Örneğin 8 Şubat 1900 tarihli bir belgede Madrid sefiryken vefat eden Necip Paşa'nın naaşının tahnit edilerek İstanbul'a gönderildiği anlaşılmaktadır.<sup>74</sup> 9 Haziran 1908 tarihli belgede ise Van eski Valisi Ali Bey'in cenazesinin de tahnit edildiği bildirilmektedir.<sup>75</sup> Cesedi tahnit edilen şahsiyetlerden birisi de son Osmanlı halifesi Abdülmecid Efendi'dir. 3 Mart 1924 tarihli halifelik kaldırılmasını ve Osmanlı hânedanının yurt dışına çıkmasını öngören 431 sayılı kanun gereğince Abdülmecid Efendi ailesiyle birlikte İsviçre'ye gönderilir. Daha sonra Paris'e yerleşen halife, 23 Ağustos 1944'te vefat eder. Paris Camii'nde tahnit edilmiş bir vaziyette bekletilen naaşının Türkiye'ye getirilmesi için yapılan müracaatlar<sup>76</sup> hiçbir sonuç vermez. On yıl

<sup>60</sup> Semavi Eyice, "Fatih Camii ve Külliyesi", *DİA*, c. 12, İstanbul 1995, s. 246.

<sup>61</sup> Vatin; Veinstein, "II. Mehmed'in Ölümü", s. 244, 268.

<sup>62</sup> Tekindağ, "Fatih'in Ölümü ...", s. 108; Vatin; Veinstein, "II. Mehmed'den I. Ahmed'e ...", s. 267.

<sup>63</sup> Hoca Sâdeddin, *Tâcu't-Tevârih*, c. 3, Kültür Bakanlığı Yayınları, yay. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara 1992, s. 233; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi II*, s. 174; Mahmut H. Şakiroğlu, "Cem Sultan", *DİA*, c. 7, İstanbul 1993, s. 284.

<sup>64</sup> Hoca Sâdeddin, *Tâcu't-Tevârih*, c. 4, s. 362; *Solakzade Tarihi*, I, haz. Vahid Çabuk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, 417-418; Mustafa Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, c. II, TTK Yayınları, Ankara 2011, s. 785; Ertuğ, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Cülus ve Cenaze Törenleri*, s. 96.

<sup>65</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, *Kühû'l-Ahbâr (Dördüncü Rûkn)*, C. I (Tıpkıbasım), TTK Basımevi, Ankara 2009, v. 354a.

<sup>66</sup> Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî I*, haz. Mehmet İpşirli, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1989, s. 39-40.

<sup>67</sup> İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. 2, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1948, s. 364-367; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi II*, s. 414; Ahmet Özel, "Kaysûnî-zâde", *DİA*, c. 25, İstanbul 2002, s. 106.

<sup>68</sup> *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*, vol. VII, eds. Yücel Dağlı, Seyit

Ali Kahraman, Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 18-19.

<sup>69</sup> BOA, A.DVNSMHH, 31/806.

<sup>70</sup> BOA, A.DVNSMHH, 29/270; BOA, A.DVNSMHH, 30/460; BOA, A.DVNSMHH, 33/726.

<sup>71</sup> Mehmet Emin Yılmaz, "Osmanlı Macaristanı'nda Tekkeler, Türbeler, Şehitlikler ve Mezar Taşları", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 52, Aralık 2019, s. 159.

<sup>72</sup> M. Tayyib Gökbilgin, "Kanuni Sultan Süleyman'ın Sigetvar'daki Türbesi", *Tarih Dünyası*, Sayı: 4, 1954, s. 144; M. Tayyib Gökbilgin, *Kanuni Sultan Süleyman*, MEB Yayınları, İstanbul 1992, s. 193-194.

<sup>73</sup> Norbert Pab; Máté Kitanics, "Research on the Türbe Complex of Suleiman the Magnificent in Sigetvár and its Fortification", *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)*, LVI (2020), s. 18-19; Pál Fodor; Norbert Pab, "In Search of the Tomb of Sultan Süleyman In Sigetvár", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica*, Volume 71 (2), 2018 s. 179.

<sup>74</sup> BOA, BEO, Dosya No: 1438/107816.

<sup>75</sup> BOA, BEO, Dosya No: 3331/249752.

<sup>76</sup> BCA, Muamelât Genel Müdürlüğü, 203-391-28, 16 Temmuz 1952.

kadar Paris Camii'nde bekletilen cenaze, Medine'ye götürülerek 30 Mart 1954'te Cennetü'l-Bakî Kabristanı'na defnedilir.<sup>77</sup>

## Sonuç

Kökenleri Mısır Medeniyeti'ne ve eski Türk topluluklarına kadar giden tahnit uygulamasının, Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeleriyle birlikte de kısmen devam ettiği görülmektedir. Anadolu'nun pek çok yerinde Türkiye Selçuklu ve Beylikler devrine ait mumyalı sandukalar bu uygulamanın kanıtlarıdır. Osmanlı erken döneminde de padişah cenazelerinde tahnit uygulamasına rastlanmaktadır. Çalışmamız özelinde ele aldığımız erken dönem padişahlarından pek çoğunun cenazelerine tahnit işlemi yapıldığı tespit edilmiştir. Nitekim Osman Gazi'nin Söğüt'te bulunan cenazesi, vasiyeti gereği Bursa'nın fethi akabinde Gümüşlü Kümbet'e defnedildiği için öncesinde tahnit edildiği anlaşılmaktadır. Savaş meydanında vefat eden I. Murad'ın cenazesi Bursa'ya getirilmeden önce Kosova'da tahnit edilmiştir. I. Bayezid'in cenazesi ise esaret altında tutulduğu Akşehir'de tahnit edilmiş ve daha sonra Bursa'ya nakledilmiştir. Edirne'de katıldığı bir av esnasında felç geçirecek attan düşen ve ölümü, oğlu II. Murat'ın tahta çıkabilmesi için kırk/kırk bir gün gizlenen Çelebi Mehmed'in tahnit edilen naaşı da daha sonra Bursa'ya getirilmiş ve Yeşil Türbe'ye defnedilmiştir. Sultan II. Murad'ın da baş ağrısından vefatının akabinde paşaların ölümünün paşalar tarafından on üç gün kadar gizlenmesi, hekimlerin ilaçlar, şerbetler kaynatması ile ilgili rivayetler de cenazesinin tahnit edildiğini düşündürmektedir. Son olarak sefer hazırlığı yaparak Üsküdar'a geçen ve akabinde Hünkârçayırı (Maltepe)'nda vefat eden Fatih Sultan Mehmed'in cenazesi de, askerden on bir gün saklanarak üzerinde mum yakılarak tahnit işlemine tabi tutulmuştur. Erken dönem Osmanlısı akabinde de söz konusu uygulamanın devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Klasik dönemin iki hükümdarı I. Selim ve Kanuni Sultan Süleyman'ın cenazeleri de tahnit edilerek daha sonra İstanbul'da defnedilmiştir.

Çalışmamızın sınırlılıkları dahilinde eldeki kaynaklardan hareketle, tahnit uygulamasının gerçekleştirilmesinde iki unsurun ön plana çıktığı anlaşılmıştır. Bunlar gizlilik ve payitahta olan mesafedir. Nitekim ölümü gizlenen padişahın vefat haberiyle ortaya çıkacak muhtemel taht kavgalarının önüne geçmek, tahta çıkacak şehzâdeyi beklemek ve cülûs öncesi muhtemel bir yeniçeri isyanını önlemek için cenaze tahnit edilmiş ve bekletilmiştir. Bir diğeri ise cenazenin kuruluş devri başkentlerinden Bursa ve daha sonra payitaht İstanbul'a uzak olmasından dolayı cesedin nakli esnasında bozulmasını ve kokmasını önleme amacına matuftur. Bu çalışmada ortaya çıkan bir diğer husus ise, payitaht toprakları dışında vefat eden Osmanlı padişahlarının iç organlarının (ahşâ-i batniyye/ahşâ-i dâhiliyye) defnedildiği yerlerde de makam türbelerinin inşa edildiğidir. Nitekim I. Murad, I. Bayezid ve I. Süleyman'ın vefat ettikleri yerlerde iç organlarının defnedildiğine dair dönem kaynaklarında rivayetlere rastlanmaktadır.

<sup>77</sup> Cevdet Küçük, "Abdülmeccid Efendi", *DİA*, c. 1, İstanbul 1988, s. 264.



Ek 2: Fatih Sultan Mehmed'in ölümü üzerine Baltacılar Kethüdası Kasım'ın II. Bayezid'e yazdığı mektup<sup>79</sup>

سلطان

صبر و سعادت پناه یوز سرکلدن جکر مروض نبکی بن فقر دولتلو  
 حککارک طالب ترا بطا جیلزنگ کتخو واسیدم دولتلو حککارک قورلو غنوه  
 ایدم دولتله اوة بقا به سفر ایچک حککار بن فقر چاوش بق صدقه ایله  
 سلطانم دیدم دولتله صبر ایله در اول خالد حککار متوفا اولدی اوز  
 رده اوج کون و اوج کچه موم بنماوی واردم قپو جیلز کتخو واسینه سوله  
 دم اولدانی اسحاق پاشیه سولیدی امر ایلدیلر موم بقدم ریہاسی  
 اوچندن کسنه یائینه وارمادی بن فقر اوستا ایله بیله ایچنی ابرطلام  
 بوذکر اولان سوز لری کتخو دامزدانی بیلر دولتلو حککارک روح  
 ایچون بوذکر اولانی آخوینه دک اوتی دولتلو سلطانم دولتله  
 تحت کلدین بن قورلوکی قاپوچی ایلدیلر یاتی فرمان سلطانم انظر  
 قورلوک قام

<sup>79</sup> Topkapı Sarayı Arşivi, E.N. 735/21'nden naklen İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Fatih Sultan Mehmed'in Ölümü", Belleten, c. XXXIV, Sayı: 134, Ankara 1970, s. 233.

**Ek 3:** Sultan I. Murad'ın iç organlarının medfûn olduğu Meşhed-i Hüdavendigâr/Kosova-Priştina<sup>80</sup>



**Ek 4:** Sultan I. Bayezid'in iç organlarının medfûn olduğu Seyyid Mahmud Hayrani Türbesi bahçesindeki Ferruh Şah Mescidi/Akşehir<sup>81</sup>



<sup>80</sup> Şahsi fotoğraf arşivinden.

<sup>81</sup> Şahsi fotoğraf arşivinden.



**Ek 5: Sultan I. Bayezid'in iç organlarının medfün olduğu Seyyid Mahmud Hayrani Türbesi bahçesindeki Ferruh Şah Mescidi Bilgilendirme Yazısı/Akşehir<sup>82</sup>**



<sup>82</sup> Sahsi fotoğraf arşivimden.

**Ek 6:** Kanuni Sultan Süleyman'ın iç organlarının gömülü olduğu kabul edilen Osmanlı yerleşkesi/Macaristan-Zigetvar<sup>83</sup>



<sup>83</sup> Peker, Ali Uzay; Başak, Meral Özdengiz; Deveci, Abdullah; Uzun, Mehmet Cihangir; Sertel, Sinan; Pap, Norbert; Hancz, Erika, Akdeniz Sanat Dergisi Özel Ek Sayı: 21, Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, 25-27 Ekim 2017, Cilt: 13/23, Akdeniz Üniversitesi, Antalya 2019, ss. 93-157.

**KAYNAKÇA**

- Aka, İsmail, “Selçuklu Sultanlarının Ölümleri ve Gömüldükleri Yerler”, *Makaleler*, haz. E. Semih Yalçın-Şarika Gedikli, Berikan Yayınevi, Ankara, 2005.
- Akpınar, Cemil, “Hacı Paşa”, *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996, s. 492-496.
- Aktepe, Münir, “Kosova”, *DİA*, C. 26, İstanbul, 2002, s. 216-219.
- Anonim Gazavâtnâme*, Milli Kütüphane, 06 HK 3816.
- Aşıkpaşazade Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2013.
- Barthold, W., “Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimleri”, *Belleten*, c. XI, Sayı: 43, Ankara, 1947.
- BCA, Muamelât Genel Müdürlüğü, 203-391-28, 16 Temmuz 1952.
- BOA, BEO, Dosya No: 1438/107816.
- BOA, BEO, Dosya No: 3331/249752.
- BOA, BEO, 4420/331495-1.
- BOA, DH-İD, 28/1.
- BOA, DH.MKT, 308/69-1.
- BOA, HR.SYS, 2422/84.
- BOA, İ.MMS, 152-6.
- BOA, A.DVNSMHH, 31/806.
- BOA, A.DVNSMHH, 29/270.
- BOA, A.DVNSMHH, 30/460.
- BOA, A.DVNSMHH, 33/726.
- Danışmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C. 2, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1948.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 2013.
- Diyarbakirli, Nejat, *Hun Sanatı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Doğan, Sema, “Kümbet”, *DİA*, C. 26, İstanbul, 2002, s. 547-550.
- Dukas Kroniği*, çev. V. Mirmiroğlu, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Ethem, Halil, “Anadolu’da İslami Kitabalar”, *TOEM*, Numara: 32, 1 Haziran 1331, s. 453-454.
- Efe, Zehra, *Anadolu Türk Kültüründe Mumyalama*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Basılmamış Doktora Tezi*, İzmir, 2011.
- Efe, Zehra, “Türkiye Müze ve Türbelerindeki Mumyaların Tarihi ve Bugünkü Durumları”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 34, Nisan 2015, s. 279-292.
- Ertuğ, Zeynep Tarım, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde Cülus ve Cenaze Törenleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*, vol. VII, eds. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Eyice, Semavi, “Fatih Camii ve Külliyesi”, *DİA*, C. 12, İstanbul, 1995, s. 244-249.
- Eyice, Semavi, “Kosova’da Meşhed-i Hüdâvendigar ve Gazi Mestan Türbesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, c. XII, Sayı: 16, 1961, s. 71-82.
- Fodor, Pál; Pab, Norbert, “In Search of the Tomb of Sultan Süleyman In Szigetvár”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*, Volume 71 (2), 2018, p. 179-195.
- Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü’l-Ahbâr(Dördüncü Rûkn)*, C. I (Tıpkıbasım), TTK Basımevi, Ankara, 2009.
- Göde, Kemal, “Konyalı Hekim Hacı Paşa’nın Hayatı (1335-1425)”, *Konyalı Hekim Hacı Paşa (1335-1425)*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın No:3, Kayseri 1986.
- Gökbilgin, M. Tayyib, “Kanuni Sultan Süleyman’ın Szigetvar’daki Türbesi”, *Tarih Dünyası*, Sayı: 4, 1954, s. 144-146.
- Gökbilgin, M. Tayyib, *Kanuni Sultan Süleyman*, MEB Yayınları, İstanbul, 1992.
- Günay, Ünver; Güngör, Harun, *Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.

- Hadidi Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2015.
- Herodotos Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.
- Hoca Sâdeddin, *Tâcu't-Tevârih*, C. 3, Kültür Bakanlığı Yayınları, yay. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara, 1992.
- İbn Battuta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2013.
- İbn Bibi, *Selçuknâme*, çev. Mükrimin Halil Yinanç, Kitabevi, İstanbul, 2010.
- İbn Fadlan Seyahatnamesi*, çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe, İstanbul, 2010.
- İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, IV. Defter, haz. Koji Imazava, TTK, Ankara, 2000.
- Koca, Salim, "Türkiye Selçuklu Tarihine Damgasını Vuran Menfur Bir Cinayet: Sultan I. Alaaddin Keykubad'ın Zehirlenmesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 27, Konya 2010, s. 360-361.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Enes Kitap Sarayı, Konya, (t.y.).
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde-Aksaray Tarihi I*, Fatih Matbaası, İstanbul, 1974.
- Köprülü, Fuad, "Yıldırım Bayezid'in Esareti ve İntiharı Hakkında", *Belleten*, C. 1, Sayı: 2, Ankara, 1995, s. 591-603.
- Kutlu, Mehmet; Leila, Kutlu, "Berel'deki 11. Kurgan ve Pazırık Kurganı", *Sanat Tarihi Dergisi*, 29/1, Nisan, 2020, s. 173-207.
- Küçük, Cevdet, "Abdülmecid Efendi", *DİA*, C. 1, İstanbul, 1988, ss. 263-264.
- Küçük, Mehmet Alparslan, "Geleneksel Türk Dini İnanışlarında Ölüm ve Sonrası İle İlgili Uygulamalara Genel Bir Bakış", *Prof. Dr. Harun Güngör Armağanı*, haz. Mustafa Argunşah-Mustafa Ünal, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010.
- Mevlânâ Mehmed Neşri, *Cihânnümâ*, haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2008.
- Mustafa Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C. II, TTK Yayınları, Ankara, 2011.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Tarihi*, haz. İsmail Erünsal, C. 1, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, t.y.
- NizamüddinŞâmî, *Zafername*, çev. Necati Lugal, TTK, Ankara, 1987.
- Önkal, Hakkı, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2015.
- Özel, Ahmet, "Kaysunî-zâde", *DİA*, c. 25, İstanbul, 2002, s. 105-106.
- Özgüç, Tahsin; Akok, Mahmut, "Melikgazi Türbesi ve Kalesi", *Belleten*, c. XVIII, Sayı: 71, Ankara 1954, s. 331-336.
- Pab, Norbert; Kitanics, Máté, "Research on the Türbe Complex of Suleiman the Magnificent in Szigetvár and its Fortification", *Osmanlı Araştırmaları(The Journal of Ottoman Studies)*, LVI (2020), p. 1-23.
- Peker, Ali Uzun; Başak, Meral Özdengiz; Deveci, Abdullah; Uzun, Mehmet Cihangir; Sertel, Sinan; Pap, Norbert; Hancz, Erika, *Akdeniz Sanat Dergisi Özel Ek*, Sayı: 21, Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, 25-27 Ekim 2017, Cilt: 13/23, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, 2019, ss. 93-157.
- Rasonyi, Laszlo, *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1996.
- Sahillioğlu, Halil, "II. Süleyman'ın Techiz ve Tekfîni", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Sayı: 4, Ocak 1968, ss. 66-74.
- Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî I*, haz. Mehmet İpşirli, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1989.
- Sofuoğlu, Filiz, "Rusya'da Hun Arkeoloji Çalışmaları", *Pearson Journal of Social Sciences&Humanities*, Volume: 6, Issue:10, 2021, s. 119-128.
- Solakzade Tarihi*, I, haz. Vahid Çabuk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.
- Sümer, Faruk, "Mengüçüklüler", *DİA*, C. 29, İstanbul, 2004, s. 139-142.
- Şakiroğlu, Mahmut H., "Cem Sultan", *DİA*, C. 7, İstanbul, 1993, s. 283-284.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, Dersaadet İkdâm Matbaası, 1317, s. 386-387.
- Şener, Mehmet, "Cenaze(İslam'da Cenaze)", *DİA*, C. 7, İstanbul, 1993, s. 354-357.
- Şerefüddin Ali Yezdî, *Emir Timur(Zafername)*, Selenge Yayınları, İstanbul, 2013.
- Tekindağ, Şehabettin, "Fatih'in Ölümü Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, c. 16, Sayı: 21, Mart 1996, s. 95-108.
- Turan, Osman, "Şemseddin Altun Aba Vakfı", *Belleten*, C. XI, Sayı: 42, Ankara, 1947, s. 197-235.
- Uyumaz, Emine, *Sultan I. Alaaddin Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasi Tarihi(1220-1237)*, TTK, Ankara, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Fatih Sultan Mehmed'in Ölümü", *Belleten*, C. XXXIV, Sayı: 134, Ankara, 1970, s. 231-234.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, TTK, Ankara, 2003.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, TTK, Ankara, 1988, s. 138.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi I*, TTK Yayınları, Ankara, 2008.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi II*, TTK, Ankara, 2006.

Vatin, Nicolas; Veinstein, Gilles, "II. Mehmed'den I. Ahmed'e Osmanlı Padişahlarının Cenaze Törenleri(1481-1616)", *Osmanlılar ve Ölüm*, yay. haz. Gilles Veinstein, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s. 253-298.

Vatin, Nicolas; Veinstein, Gilles, "II. Mehmed'in Ölümü", *Osmanlılar ve Ölüm*, haz. Gilles Veinstein, çev. Ela Gültekin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 227-251.

Yazar, Turgay, "Osmanlı Defin Merasimlerinde Otağ Kurma Geleneği", *Bellekten*, LXXVIII, Sayı: 281, Ankara, 2014, s. 93-122.

Yılmaz, Mehmet Emin, "Osmanlı Macaristanı'nda Tekkeler, Türbeler, Şehitlikler ve Mezar Taşları", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 52, Aralık 2019, s. 157-204.

## EXTENDED ABSTRACT

In this study, it is aimed to reveal the embalming practice applied as a part of the funeral ceremony following the death of the Ottoman sultans in the early Ottoman periods by using the period sources and archive records. Embalming is the removal of internal organs and fumigation and spraying within the framework of certain formulas in order to prevent deterioration of the corpse. It is known that the limbs of the corpse were kept intact with a similar practice, which is known to have been widely practiced in the Egyptian civilization and took place in the form of mummification of the corpses of the pharaoh. There are also examples of embalming practice in Hun, Gokturk and Oghuz Turks. Although it is essential in the Islamic belief to bury the corpse without waiting after the prayer is performed, it is also considered appropriate to delay the burial due to transfer to one's hometown or another place, with some differences between sects. Embalming is also mentioned in the first Turkish-Islamic states, the Seljuk and Ottoman Empires. The embalming practice in question is carried out for different reasons. In fact, the primary reason for this process is the sadness felt towards death and the desire to protect the corpse against deterioration in order to alleviate this sadness. In addition to this reason, there are also factors such as the fact that the funeral will be held at a later date, the death of the sultan must be concealed due to the turmoil caused by the news of his death, or the obligation to preserve the corpse during transport from the place where it was found to the state center. In this way, internal organs such as the heart, lungs and intestines were removed and the corpse, which had undergone some chemical processes, was tried to remain intact and preserved for a certain period of time. In addition, it was sometimes put in metal-coated coffins to delay the decomposition of the body. In the Turkish Seljuks, the basement of the tombs where the corpse was kept was called the burial chamber, the funeral floor, as well as the mummy. Embalming, which is among the funeral practices in the Ottoman Empire, was applied as a state tradition, such as setting up tents or tents on the tomb. In this practice, which was seen in the funerals of some of the early Ottoman sultans and was abandoned over time, the internal organs were buried where they were; It is understood that his body was transferred to the capital city. Therefore, two elements come to the fore in embalming practice: distance from the capital and privacy. It is thought that Osman Gazi (d.1324) was the first of the sultans to whom embalming was applied. The first example where embalming was clearly mentioned in the sources is Murad I (d.1389). However, it is highly probable that the body of Yakup Çelebi (d.1389), the son of Sultan Murad I, who was killed with a bow beam in his father's tent in Kosovo, with the decision of the state officials, due to the fear of his father's claim to the throne with his death, was embalmed. As a matter of fact, his funeral was transferred to Bursa with his father. Another sultan whose corpse was embalmed was Yıldırım Bayezid (d. 1403), who died in Akşehir after being captured by Timur after the Ankara War. Another Ottoman sultan whose corpse is understood to have been embalmed is Mehmed I (d.1421). As a matter of fact, the embalmed body of Çelebi Mehmed, who was hidden from the public and the army for forty/forty-one days, was later brought to Bursa and buried in the Yeşil Türbe. II. There are rumors about Murad (d. suggests that it was transmitted. It is accepted that after moving to Üsküdar for a new expedition, the body of Fatih Sultan Mehmed, whodied on May 3, 1481, in a place called Hünkarçayırı between Üsküdar and Gebze, was hidden from the soldiers for eleven day sand the body was embalmed by burning candles on the order of the Istanbul guard İshak Pasha. The last Ottoman sultan embalmed was Suleiman the Magnificent (d.1566) who died during the Sigetvar campaign. In the final analysis, two factors come to the fore in the implementation of embalming in the Ottoman Empire. These are the secrecy and the distance from the capital. As a matter of fact, the funeral was embalmed and kept on hold in order to prevent possible fights for the throne that would arise with the news of the death of the sultan, whose death was concealed, to wait for the prince who would ascend to the throne, and to prevent a possible janissary revolt before the enthronement. Another one is for the purpose of preventing the corpse from deteriorating and smelling during transport, since the corpse is far from Bursa, the capitals of the founding period, and then the capital city of Istanbul. Another issue that emerged in this study is that mausoleums and mausoleums were built in places where the internal organs of the deceased Ottoman sultans were buried outside the capital lands. As a matter of fact, there are rumors in the sources of the period that the internal organs of Murad I, Bayezid I and Süleyman I were buried in the places where they died and that mausoleums were built there.

## Orta Çağ İslâm Yazınında Sâsâni Tarihinden Nakledilen Örnek Hükümdar Figürü Üzerine Bir Değerlendirme

Nagihan DOĞAN<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ANKARA.

\* [nagihan@hacettepe.edu.tr](mailto:nagihan@hacettepe.edu.tr)

**Öz–** Orta Çağ İslâm dünyasına ait pek çok kaynak türünde, geçmişte hüküm sürmüş hükümdarların biyografileri, hikmetli sözleri ya da siyaset anlayışları üzerinden dönemin yöneticilerine ahlâk ve iyi idare konulu çeşitli mesajlar verildiği görülür. Bu tür kayıtlarda dikkat çekici olan şey, sadece Müslüman hükümdarların değil aynı zamanda İslâm öncesinde hüküm sürmüş birçok Sâsâni hükümdarının da birer ahlâk ve fazilet timsali olarak sunulmasıdır. İlk Müslümanların Rum-İran savaşında *ehl-i kitâb* olmaları hasebiyle Bizans tarafını tutmaları, Emevileri Sâsâni [ve Bizans] imparatorluk modelini örnek aldıkları için zemmeden gelenek, siyaset ve şeriat arasında kurulan sıkı bağ ve en önemlisi Araplarla İranlılar arasındaki efdaliyet tartışmaları dikkate alındığında bu durum şaşırtıcı görünmektedir. Abbâsi, Saffâri, Sâmâni, Gazneli saraylarındaki Fars etkisi ve İran kökenli kâtip, tarihçi ve devlet adamları tarafından Fars edebiyatından Arapçaya yapılan tercüme meseleyi izah etmeye yardımcı olmakta, ancak tam olarak açıklamaya yetmemektedir. Bu çalışmada Orta Çağ İslâm yazınında örnek siretiyle temayüz eden Sâsâni hükümdar tiplmesi kısaca tanıtılacak, ama asıl önemli yukarıda temas edilen hususlara rağmen Sâsâni hükümdarlarıyla ilgili güzel ahlâk ve iyi idare konulu rivayetlerin İslâm yazınında yaygınlık kazanmasının sebepleri tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler–** Sâsâniler, Siyasetname, Nasihat edebiyatı, Abbâsiler, Halife.

### An Assessment of the Exemplary Sovereign Figure Narrated from the History of Sassanid in the Medieval Islamic Literature

**Abstract–** In many types of sources of the medieval Islamic world, it is seen that various messages on morality and good administration were given to the rulers of the period through the biographies, wise sayings, or political understandings of the rulers who ruled in the past. What is noteworthy in such narratives is that not only Muslim rulers but also many pre-Islamic Sasanian rulers are presented as the picture of morality and virtue. Given the partiality of first Muslims towards Byzantines in the Greek-Iranian war based on their status as the People of the Book, the tradition that condemned Umayyads for imitating the Sassanian [and Byzantine] imperial model, the close connection between politics and sharia, and most importantly the intense debates on superiority between Arabs and Iranians, this seems astonishing. The Persian influence on the Abbâsid, Saffârid, Sâmânid, and Ghaznavid, and the translations from Persian literature into Arabic by Iranian scribes, historians, and statesmen help to explain this situation but are not enough to completely clarify the issue. In this article, the figure of Sassanian ruler which stands out by his exemplary biography in Medieval Islamic literature will be briefly introduced, but most importantly, the reasons for the prevalence of the narrations about morality and good administration of the Sassanian rulers in the Islamic literature will be discussed despite the points mentioned above.

**Keywords –** Sassanians, Political Treatise, Advice Literature, Abbâsids, Caliph.

*Elverişli örnekler bıraktı insanlar için Sâbûr*

*Büyük problemler karşısında yollarını bulsunlar diye<sup>1</sup>*

Sünnî siyaset düşüncesinde halife de dâhil olmak üzere devlet başkanının ilahî sirlara vakıf olmayan, yanılabilir, günah işleyebilir, dolayısıyla yol gösterilmeye muhtaç biri olarak kabul edilmesi, onu denetleyen, atama ve azletme yetkisini haiz bir kurumun olmaması ve şeriatın kurumsal düzeyde hükümdarın icraatları üzerindeki yaptırım ve kontrol gücünün sınırlılığı, kadim geçmişe sahip edebi bir tür olarak siyasetnâme ve nasihatnâmeleri çok anlamlı ve önemli kılmaktaydı. Bu kaynaklarda müellifler okuyucularıyla geçmişte hüküm sürmüş hükümdarların ibretlik hayat hikâyelerine, hikmetli sözlerine ve yönetim anlayışlarına dair bolca rivayet paylaştılar. Tarih kitaplarında da eski yöneticilerin isimlerinin geçtiği iyi idare ve güzel ahlak konulu çok sayıda kıssa ve mesele yer verildi. Zira hükümdarlar devlet idaresi, savaş stratejisi, velihaht ve memur seçimi gibi konularda daha evvelki hükümdarların politikalarını bilmeye özel bir önem vermekteydiler ya da onlardan bu bekleniyordu ki bu durum tarih ve siyer kitaplarının genellikle onlar için yazılıyor olmasını açıklar.<sup>2</sup>

Burada dikkat çekici olan şey, söz konusu kıssa ve meselerde övgüyle yad edilen ve örnek alınması umulan kişinin sadece iyi siretiyle tanınan eski Müslüman halife ve hükümdarlar değil aynı zamanda İslâm öncesinde hüküm sürmüş başta Erdeşir-i Bâbekân ve

Enüşirvân olmak üzere bazı Sâsâni hükümdarları olmasıdır. Bu tür kayıtlar, Sâsâni hükümdarlarının takip edilmesi gereken bir “sünnet” ortaya koydukları ve dönemin yöneticilerine düşen görevin de bu “sünneti” takip etmek olduğu mesajını verir. Bazen onları taklit etmenin gerekliliği çok daha dolaysız şekilde ifade edilmiştir. Örneğin Gazâlî (ö. 505/1111) Selçuklu sultanı Muhammed Tapar’a ithaf ettiği *Nasihatü'l-Mülük*'te ona; Enüşirvân, Rum kayseri, Hint ve Çin hükümdarlarının ağızdan ağıza dolaşan siretlerini bilmesi ve izlerinden gitmesi gerektiği tavsiyesinde bulunmuş,<sup>3</sup> tarihçi İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) Enüşirvân'ın ataların siretinden ve başka halk ve memleketlerin durumundan haberdar olmanın önemine temas eden sözlerini naklettikten sonra şöyle not düşmüştü: “*Bilginin çokluğuna, akıl bolluğuna ve nefsi dizginleme kudretine delalet eden şu sözlere bak. Bu durumda olan kişinin kıyamet kopana kadar adalet konusunda örnek gösterilmeye hakkı vardır.*”<sup>4</sup> Gerçekten de bir grup rivayet Müslüman hükümdarların Sâsâni hükümdarlarına büyük saygı duyduklarını, onların yaşamlarını merak ettiklerini, söz ve nasihatlerine kıymet ve kulak verdiklerini anlatır.<sup>5</sup> Erdeşir ve Enüşirvân'ın fazilet ve yönetim anlayışları Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye bile örnek olur.<sup>6</sup> İran asıllı olup Peygamber veya Kureyş kabilesiyle herhangi bir nesep bağı kurması mümkün olmayan Saffâri, Sâmâni, Ziyârî, Büveyhi gibi hanedanların Sâsânilerde kendilerinden bir şeyler aramaları, hatta bazılarının soylarını Sâsâni hükümdarlarına dayandırmaları<sup>7</sup> anlaşılır bir durumdur; ancak Arap ve Türk asıllı

<sup>1</sup> Halife Mansûr'a atfedilen bir beyit: Câhiz, *Giysiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar*, (Çev. Muharem Hilmi Özev), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2006, s. 52.

<sup>2</sup> İbnü'l-Esir hükümdarların neden tarih kitapları okumaları gerektiğine dair uzun bir izah verir. Buna göre onlar bu sayede geçmişte hüküm sürmüş zalim hükümdarların halk ve ülkelerine verdikleri tahribatı, aralarında bıraktıkları kötü şöhreti görececek ve ibret alacaklardır. Benzer şekilde onlar iyi ve adil idarecilerin elde ettikleri başarıları görünce onlara özenecek ve kendilerine çekidüzen vereceklerdir: *el-Kâmil fi'l-Tarih*, (Nşr. Ebü Suheyb el-Kermî), Beytül-Efkârî'd-Düveliyeye, by., ty., s. 12. Kudâme b. Ca'fer'e göre de eski hükümdarlardan öğrenecek çok şey vardır ve zamanın hükümdarları onların siretlerinden çıkaracakları derslere göre hareket etmelidirler: *el-Harâc ve Sinâ'atü'l-Kitâbe*, (Nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî), Dârü'r-Reşid li'n-Neşr, Bağdat, 1981, s. 445. Nizâmî-i 'Arûzî'ye bakılırsa Allah'ın iradesi de bu yöndedir; nitekim O, zamanın hükümdarına eski kralların izinden gitsin diye bu makamı bahşetmiştir: *Çehâr Makâle*, (Çev. Esin Eren Soysal), Demavend Yayınları, İstanbul, 2016, s. 13. Ayrıca bkz. İbn Tıktak, *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dârü Sâdir, Beyrut, ty., s. 5-8; Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, (Haz. Mehmet Altay Köymen), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 2; Gazâlî, *Yöneticilere Altın Öğütler*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 104; İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, c. I, s. 194; Câhiz, *Giysiler* ..., s. 56; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, (Nşr. Yûsuf Ali Tavil), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 386; Zencânî, *Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyâsetnâme*, (Haz. Hasan Hüseyin Adalhoğlu), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 203.

<sup>3</sup> Gazâlî, *Yöneticilere* ..., s. 74-75.

<sup>4</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, s. 129.

<sup>5</sup> Emevi halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in isteği üzerine eski İran hükümdarları ve devlet yönetimi hakkında yazılmış bir kitap Farsçadan Arapçaya tercüme edilir: Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1981, s. 109. İran tarihine ilgi duyan tek Emevi halifesi o değildir. Mes'ûdî'nin söylediğine göre Mervân b. Muhammed sık sık eski İran hükümdarlarının hayat ve savaşlarına dair okumalar yapmakta ve onları örnek almaktaydı: *Mürücu'z-Zehab ve Me'âdimü'l-Cevher*, (Nşr. Yûsuf el-Bikâ'î), Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut, ty., c. III-IV, s. 175, 180. Hârûn er-Reşid İran kirası Sâbûr hakkında kötü konuşan bir adamın cezalandırılmasını emredip şöyle der: “*Mülk karabet kurar, hükümdarlar bu sayede kardeş olurlar. Kendime duyduğum saygı beni mülkü korumak ... adına onu terbiye etmeye sevk etti*”: Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 175. Me'mûn'a ise şu sözler atfedilir: “*Yeryüzünün hükümdarları üçtür: İskender, Erdeşir ve Ebü Müslim. Bunlardan her biri devleti bir hanedanlıktan diğerine geçirmiştir*”: İbn Hallikân, *Veşvâtü'l-A'yan*, (Nşr. İhsân Abbâs), Dârü Sâdir, Beyrut, ty., c. III, s. 147. Keykâvus, Me'mûn'un bir başka Sâsâni hükümdarına duyduğu hürmeti konu alan şöyle bir hikâyeye nakletmiştir: Me'mûn Enüşirvân'ın mezarını

ziyaret eder. Mezarda Pehlevce kaleme alınmış bir hat görür ve bunu Arapçaya tercüme ettirir. Enüşirvân burada kendisinin iyilik ve adaletle hükmeden bir padişah olduğunu, öldükten sonra başka hükümdarlara faydası olsun diye geride yazılı nasihatler bırakmaya karar verdiğini ve onların bu nasihatlere göre amel etmelerini umduğunu ifade etmektedir. Keykâvus sonrasında Enüşirvân'a ait olduğunu söylediği sözlerden oluşan uzun bir liste paylaşır: *Kabusnâme*, (Çev. Mercimek Ahmed, Nşr. Orhan Şaik Gökyay), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 66-71. Başka örnekler için bkz. Gazâlî, *Yöneticilere* ..., s. 97-98; Câhiz, *Giysiler* ..., s. 49-52; Câhiz, *Kitâbü'l-Tâc fi Ahlâki'l-Mülük*, (Nşr. Ömer et-Tabbâ'), Dârü'l-Erkam, Beyrut, ty., s. 156; Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, s. 126-128; Zencânî, *Alâeddin Keykûbat'a* ..., s. 127; Muhammed b. Turtuşî, *Sirâcu'l-Mülük: Siyâset Ahlâki ve İlkelerine Dair*, (Haz. Said Aykut), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 501-502; Musa Balcı, *Taş Kazınmış Sözler: İslâm Öncesi Fars Öğüt Edebiyatı*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016, s. 41-42. Müslüman idarecileri İranlılara ait çeşitli veciz sözler zikrederken gördüğümüz kayıtlar da vardır: Câhiz, *Kitâbü'l-Tâc* ..., s. 142-143; İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 509.

<sup>6</sup> İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferid: Kültürel İnciler*, (Çev. Musa Kazım Yılmaz), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2021, c. II, s. 159; Câhiz, *Kitâbü'l-Tâc* ..., s. 237-238; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 128; Sühreverdî, *Nehcü's-Sülûk fi Siyâseti'l-Mülük: Yönetenlerin Yönetimi*, (Çev. Nahifi Mehmed Efendi), İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 83. Onların geçmişin mümeyyiz halifeleri kadar kıymetli oldukları düşüncesi en açık haliyle Nizâmü'l-mülk tarafından ifade edilmiştir. O, Erdeşir ve Enüşirvân'ın isimlerini *adları kıyamete kadar iyilikle anılacak hükümdarlar* listesinde Hz. Ömer, Hz. Ali, Ömer b. Abdülaziz, Hârûn, Me'mûn, Mu'tasım ve Gazneli Mahmûd ile birlikte saymış ve onlar için de Allah'tan rahmet dilemiştir: *Siyâset-Nâme*, s. 44.

<sup>7</sup> Bu konu hakkında bkz. C. H. Bosworth, “The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past”, *Iranian Studies*, XI/1-4 (1978), s. 7-34; S. M. Stern, “Ya'qûb the Coppersmith and Persian National Sentiment”, *Iran and Islam: In Memory of the late Vladimir Minorsky*, (Ed. C. H. Bosworth), Edinburgh University Press, 1971, s. 538-544. Mes'ûdî'ye bakılırsa Saffâri hanedanlığının kurucusu Ya'kûb b. el-Leys (ö. 265/879) Sâsâni hükümdarlarını örnek aldığı için ölene kadar Şâpûr b. Erdeşir tarafından kurulan Cundişâpûr'da ikamet etmek istemiştir: *Mürücu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 172. Mes'ûdî ayrıca Ya'kûb'un ordu idaresi konusunda kadim İran hükümdarlarından ayrıldığını not etmiştir ki burada Saffârilerin - başka alanlarda- Sâsâni yönetim anlayışını sürdürdükleri iması sezilir: *Mürücu'z-Zehab* ..., c. III-IV, s. 444. Daha açık bir öykünme Ziyârî hükümdarı Keykâvus b. İskender örneğinde görülür. O *Kabusnâme* isimli eserinde açık bir şekilde Sâsâni hükümdarlarının soyundan gelmekle iftihar etmiş ve oğluna -tıpkı ataları gibi- iyi ve adil bir hükümdar olmaya çabalayarak adını tarih kitaplarına yazdırmasını öğütlemiştir: s. 24, 66.



(örneğin Gazneliler) hanedanlarda da benzer bir durumun izlerini görmek şaşırtıcıdır.<sup>8</sup>

İslâm yazınında Sâsâni hükümdarlarıyla ilgili anlatıları ilgi çekici kılan bir diğer husus, pek çok örnekte onların [ve başta Büzürmihr olmak üzere onlara hizmet eden vezir ya da mübezânların] İslâmî bir kimlikle takdim edilmiş olmalarıdır. Onlara Allah'a kulluk ve şükür, dünyanın fâniliği, nefis terbiyesi, kadere iman, ahiret korkusu, hayâ, sabır, adalet, şükür, merhamet gibi konularda pek çok örnek davranış ve nasihat atfedilir.<sup>9</sup> Bu tür pasajlar o kadar çoktur ki müelliflerin okuyucularını onların ahlâk ve fazilet timsali olmanın ötesinde hakiki birer mümin olduklarına ikna etmek için özel bir çaba harcadıkları izlenimi oluşur. Burada Erdeşîr ve Enüşîrvân bir kez daha Allah sevgisi ve dindarlıklarıyla tüm Sâsâni hükümdarları arasında temayüz ederler. Örneğin Erdeşîr kendisine Allah tarafından hükümdarlık başışlanmış, son zamanlarında dünyanın baştan çıkarıcılığının farkına vardığı için zülhte ve ibadete yönelmiş biri olarak karşımıza çıkar.<sup>10</sup> Erdeşîr hakkındaki en ilginç kayıtlardan biri onun İsa'nın havarilerinden biriyle tanışıp Hıristiyan olduğunu anlatmaktadır. Burada onun İslâm ile tanışıklığı olmasa da en azından *ehl-i kitâbtan* olduğu için saygı görmeyi hak ettiği iması sezilir.<sup>11</sup> Enüşîrvân'ı ise hükümdar olduktan sonra valilere gönderdiği mektubu besmeleyle başlatan, ülkesinin bolluk ve mamurluğundan dolayı Allah'a secde ve şükreden, adaleti sayesinde Allah düşmanlarını hezimete uğratan biri olarak görürüz.<sup>12</sup> Ayrıca Hz. Muhammed'in onun zamanında dünyaya geldiği hatırlatılır; hatta Gazâlî'ye bakılırsa Peygamber onun döneminde doğmuş olmakla iftihar etmiştir.<sup>13</sup> Se'âlibî de (ö. 429/1058) bir İran kisrasının Allah'a imanını konu alan çarpıcı bir kayıt vermektedir. Buna göre halk Kisra Nersî'nin ateşgedeye uğramaz oluşundan şikâyet eder. Durumdan haberdar edilen Kisra'nın tepkisi, "ateşi yaratanın yüceliği beni ateşten uzaklaştırdı" demek olur.<sup>14</sup>

İslâm'a dair herhangi bir temsiliyet özelliği olmayan bu hükümdarlarla ilgili siyasetnâme, nasihatnâme, tarih ve başka türden kaynaklara girmiş olan ve burada ancak çok küçük bir bölümüne işaret edilebilen bu mebzul kayıtlar nasıl izah edilebilir? Aslında daha

önce bu konunun neden izaha muhtaç olduğu sorusunu cevaplamak gerekiyor. Sadece İranlı değil Arap ve hatta Şu'ûbiyye karşıtı müelliflerin de bu anlatıları nakletmekte tereddüt etmedikleri göz önünde bulundurulursa, İranlıların iftihar etmekte haksız sayılmayacakları bir maziye duydukları özlem -ki onlar bu bakımdan Arap-İslâm fetihlerinden etkilenen diğer halklardan, örneğin Berberilerden ayrılır<sup>15</sup>- ya da İran asıllı hanedanların ortaya çıkışıyla filizlenen ve en iyi bilinen örneği Firdevsî'ye ait *Şâhnâme* olan Fars edebî rönesansı bu kayıtları tek başına açıklamaya yetmemektedir. Orta Çağ İslâm tarih yazımına aşina bir okuyucu bu kayıtları basitçe rivayete anlam ve hatta şekil olarak sadık kalmakla karakterize olan "nakilcilik" geleneğiyle irtibatlandırabilir. İbnü'l-Esir bu geleneği her tarihçinin uzak geçmiş hakkında başka yazar ve tarihçiler tarafından yazılanları olduğu gibi alıp buna yakın geçmişle ilgili çeşitli eklemeler yapması şeklinde izah etmiştir.<sup>16</sup> Nitekim çoğu müellif Sâsâniler ya da daha erken Fars tarihi hakkında konuşurken genellikle bu alanda ilim sahibi kişilerden duydukları ya da Acem siyer kitaplarında okudukları şeyleri naklettiklerini ifade etmişlerdir.<sup>17</sup> Onların birçoğunun Acem hükümdarlarına olağanüstü vasıflar ya da yüzlerce yıllık saltanat süreleri<sup>18</sup> atfeden rivayetleri hiçbir soru işareti ve sıra dışılık belirtmeden yeniden kayda geçirmeleri, bu nakilcilik geleneğinin en açık ifadesi olarak göze çarpmaktadır. Ancak hâlâ tüm bu kayıtların arkasında daha özel saikler aramak için nedenlerimiz var. Örneğin İslâmî gelenekte siyasete ilahî iradeyi tecelli ettirecek araç olarak bakılıp onunla şeriat arasında sıkı bir bağ kurulmuş olması, Sâsâni hükümdarlarına yönelik teveccühü anlamayı zorlaştırmaktadır. Öte yandan İslâm'ın doğuş yıllarındaki Rum-İran savaşında Mekke müşriklerin putperest oldukları için İranlıları, Peygamber ve ashâbının ise *ehl-i kitâbtan* olmaları hasebiyle Rumları desteklediklerini söyleyen rivayetler<sup>19</sup> ve İslâm düşüncesinde Bizans ve Sâsâni imparatorluklarıyla özdeşleştirilen "seküler" bir devlet modeli olarak krallığı (*mülk*) zemmeden gelenek<sup>20</sup> kadim Fars hükümdarlarına yönelik ilgiyle uyuşmamaktadır.

Araplarla İran kavmiyetçileri (*Şu'ûbiyye*) arasındaki hararetili efdaliyet tartışmaları konuyu daha da ilginç hale getirmektedir. Zira Arap-İslâm yazınında İranlılara devlet idaresi konusunda incelik ve

<sup>8</sup> Bu konuda bkz. Bosworth, "The Heritage of Rulership ...", s. 24-26.

<sup>9</sup> Böyle bir örnekte İran hükümdarının kendisinden nasihat istediği mübezân, mülkün ancak şeriatla, Allah'a ibadet ve itaat etmekle, O'nun emir ve yasaklarına uymakla izzet kazanacağını ve şeriatın da ancak mülkle ayakta kalabileceğini söyler: Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 171. Mes'ûdî insanlar arasında Büzürmihr'e ait zühd ve başka konularla ilgili çok sayıda nasihat ve dinî vaaz dolaştığından söz eder: *Mürücu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 186. Başka örnekler için bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî (Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük)*, (Nşr. Ebû Suheyb el-Kermî), Beytül-Efkârî'd-Düveliyye, byy. ty., s. 227-229, 230, 232-234, 237, 287; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 111, 114, 115-116; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, c. I, s. 207-208 ve c. II, s. 19-20; İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-'Uyûni'l-Ahbâr*, (Nşr. Muhammed el-İskenderânî), Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 2002, c. I-II, s. 208; Câhiz, *Kitâbü'l-Tâc* ..., s. 172; Gazâlî, *Yöneticilere* ..., s. 128, 167; İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 549-550; Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, (Nşr. 'Assâm Muhammed el-Hâc Ali), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 106-107; Nimet Yıldırım, *İran Kültürü: Zerdüş'ten Firdevsî'ye Sadi'den Şamlû'ya İran'ın Sözlü ve Yazılı Kaynakları*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 261, 265; Balcı, *Taş Kazınmış* ..., s. 44.

<sup>10</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, s. 221, 222; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 108, 109; Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 165, 167-168; Mes'ûdî, *et-Tenbih* ..., s. 103; Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, s. 52-53; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, c. I, s. 56; Nizâmü'l-mülk, eski İran hükümdarlarıyla ilgili yukarıda bahsettiğimiz yaklaşıma uygun şekilde Erdeşîr'e atfedilen bir sözün hikmetini bir Kur'an ayetiyle (26:214) açıklamaya çalışır: *Siyâset-Nâme*, s. 44.

<sup>11</sup> Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, s. 133. Başka bir kayıta bu kez Büzürmihr'in Mecûsilikten çıkıp Hıristiyan olduğu söylenir: Muhammed b. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülük*, s. 497.

<sup>12</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, s. 242, 261; Gazâlî, *Yöneticilere* ..., s. 71-72, 100; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 124; Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, s. 125-126. O ayrıca insanları günah işlemeye teşvik eden Mazdek'i öldürtme başarısı gösterdiği için takdir edilir: Taberî, *Târihu't-Taberî*, s. 242-243; Ya'kûbî, *Târihu Ya'kûbî*, (Nşr. Abdülemîr Muhennâ), Müessesetü'l-A'lemî li'l-

Matbû'ât, Beyrut, 1993, c. I, s. 207; Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, s. 117; Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve'l-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, byy., ty., c. III, s. 167-168. Nizâmü'l-mülk *Siyâsetnâme*'de bu konuya geniş yer ayırmıştır. Onun anlatımına göre kadın ve malları ortak saydığı için kötü bir şöreti olan Mazdek'e hükümdar Kubâd iman eder. Oysa oğlu Enüşîrvân onun yalancı bir peygamber olduğunu bilmektedir. Enüşîrvân'ın babasını doğru yola sevk etmek için Fars'tan getirttiği bir mübed Kubâd'a yıldızlara göre gelecekte Muhammed isimli Arap bir peygamberin geleceğini söyler. Kubâd sonunda Mazdek'in yalancı bir peygamber olduğunu kabul eder ve oğlu Enüşîrvân Mazdek'i öldürtmeyi başarır: s. 139-154.

<sup>13</sup> Gazâlî, *Yöneticilere* ..., s. 63. Ayrıca bkz. Zencânî, *Alâeddin Keykûbat'a* ..., s. 117; Taberî, *Târihu't-Taberî*, s. 244; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 124; Makdisî, *Kitâbü'l-Bed'* ..., c. III, s. 169; İsfahânî, *Târihu Sinî: Hükümdarlar Tarihi*, (Çev. Habîp Demir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2021, s. 54.

<sup>14</sup> Se'âlibî, *Âdâbü'l-Mülük*, (Nşr. Celil el-'Atıyye), Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrut, 2005, s. 73.

<sup>15</sup> Bu konuda bkz. Stern, "Ya'qûb the Coppersmith ...", s. 536-537.

<sup>16</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 11.

<sup>17</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, s. 240; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 84; İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-'Uyûn* ..., c. I-II, s. 52, 388; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, (Nşr. Muhammed Ali Beyzûn), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 362; Câhiz, *Kitâbü'l-Tâc* ..., s. 213; İsfahânî, *Târihu Sinî* ..., s. 25-26; Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 189.

<sup>18</sup> Örnek olarak bkz. İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 362; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 108; Makdisî, *Kitâbü'l-Bed'* ..., c. III, s. 175.

<sup>19</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, s. 272; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 135; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Nşr. Abdurrahman Lâduki-Muhammed Gâzi Beyzûn), Dârü'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1999, c. III-IV, s. 118.

<sup>20</sup> Peygamber'in Acem adetlerinin taklidini yasakladığını ya da en azından onaylamadığını gösteren hadisler [bkz. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, c. I, (Çev. Cihad Tunç), Otto Yayınları, Ankara, 2019, s. 226] muhtemelen bu geleneğin bir mahsulüdür.

ustalık atfeden gelenekle bir kez daha tezat oluşturacak şekilde "Arapçılar" İranlıların Araplardan daha köklü ve güçlü bir devlet geleneğine sahip oldukları iddiasına şiddetle karşı çıktıkları görülmektedir. İbn Abdirabbih (ö. 328/940) geçmişteki siyasi başarılar ve devlet tecrübesinin İranlılarla Araplar arasındaki üstünlük tartışmalarına konu olduğunu gösteren önemli kayıtlar tutmuştur. Buna göre Şu'ûbiyye, Arapların devlet, yöneticilik ve hakimiyetle övünmelerine itiraz etmekte, eğer bu bir üstünlük ölçütü olarak kabul edilecekse bu durumda yeryüzünün bütün güçlü ve iz bırakan devletlerinin kendilerine [ve Rumlara] ait olduğunu söylemekte (*yeryüzünün bütün devletleri, ... Kısralar ve Kayserler bizimdir*), geçmişte Acemler kendilerini bir arada tutan hükümdarlara sahip olmuş, şehir, hukuk, felsefe ve sanatta ileri bir merhaleye erişmişken Arapların -İslâm gelene kadar- onları bir araya getiren ve kerih işler yapmaktan alıkoyan bir hükümdar çıkaramadıklarını, şiir dışında hiçbir felsefe ve sanat geliştiremediklerini iddia etmekteydiler.<sup>21</sup> Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere her iki taraf için de üstünlük ölçütlerinden biri "riyaset" ve "siyaset"ti. Mes'ûdî okuyucularıyla tartışmanın devlet tecrübesi üzerinden de sürdürüldüğünü gösteren şiirler paylaşmıştır. Bunlardan biri bir Şu'ûbi'ye ait olup içinde "krallık ve peygamberlik bize ait değil midir?" sözleri geçmektedir. Cerîr b. 'Atıyye'ye (ö. 110/728?) ait bir şiirdeyse İranlıların eski Fars hükümdarlarıyla övünmeleri şöyle hicvedilmektedir:

*İshâkoğulları<sup>22</sup> aslandırlar, ama sadece kılıç takımlarını kuşanıp üzerlerine zırh geçirdiklerinde İftihar edecek olurlarsa Sipehbez ve Kisra'yı kendilerinden sayarlar, Hürmüz ve Kayser'i de<sup>23</sup>*

Yazarının iki taraf arasındaki riyasette üstünlük konulu ihtilafı açık bir şekilde ortaya koyduğu şu şiir başka bir örnektir:

*Allah'ın yeryüzündeki ülkelerinin tümü Belli başlı dört hükümdara ait değil midir? Himyere, en-Necâşi'ye, Kisra'nın oğluna ve Kayser'e Her ne kadar kuşucularımız aksini söylese de<sup>24</sup>*

Şiiri nakleden Câhiz (ö. 255/869), Şu'ûbiyye'nin tarih, siyaset ve kültür üzerinden Araplara üstünlük iddiasında bulunmasına tepki gösteren en gür seslerden biri olmuş, hatta Sâsânî hükümdarlarına yönelik ilgi ve teveccühü dinsel açıdan son derece sakıncalı bir kabahat olarak yorumlamıştır. O, *Zemmü Ahlâki'l-Küttâb* (Kâtiplerin Ahlâkına Yergi) adını verdiği risalesinde, çoğunun İranlı olduğunu anladığımız kâtipleri Kur'an'daki sözde tutarsızlıklar hakkında konuşmak ve hadislerle dil uzatmakla suçluyor, onların sahabe ve geçmiş din büyüklerini küçümsediklerini, bu isimlerin övülmesi ve hatta isimlerinin geçmesinden bile rahatsızlık duyduklarını, onların yerine Erdeşîr ve Enûşîrvân'ın idare ve siyasetinden ve Sâsânî krallığının ihtişamından bahsetmeyi tercih ettiklerini ileri sürüyordu. O devamında kâtiplerin belîğ konuşmaya bayıldıklarını, bu yüzden Büzürmihr'e ait sözleri, Erdeşîr'in vasiyetini ('*Ahdü Erdeşîr*),

İbnü'l-Mukaffa'ın (ö. 142/759) *Edeb*'ini ezberlediklerini, [Kur'an yerine] Mazdek'in kitabını eğitimin ana kaynağı, *Kelîle ve Dimne*'yi ise bilgeliğin gizli hazinesi olarak gördüklerini iddia etti.<sup>25</sup> Câhiz başka bir risalesinde bu kez örtü kapalı olarak *âdâb* üzerine yazılmış kitapların anlatım güzelliğine sahip ve takdire şayan olsalar bile ileri sürülen görüşlere kaynak ve delil getiremediklerini, açık, anlaşılır ve akla uygun bilgiler sunma konusunda yetersiz kaldıklarını, sadece Peygamber'den intikal edenlerin neden ve temelleri sağlam nasihatler olduğunu savundu.<sup>26</sup> Hocası Câhiz gibi Şu'ûbiyye muarızı olan İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise şöyle demektedir: "*Acemler Büzürmihr, Enûşîrvân ve onlar gibi kral ve rahiplerinin sözlerine hayranlık duyarlar ve onların adâb ve hikmetli sözleriyle iftihar ederler. Oysa Arapların şiirlerine ve ... hekimlerine baksalar, orada aynısını veya daha iyisini bulacaklardır.*"<sup>27</sup> O ayrıca Arapların egemenliğinin nübüvveti, İranlılarınkinin yağma ve askerî güce dayandığını, Arapların egemenlikte *nâsih*, İranlıların *mensüh* olduğunu ifade etmiş, Enûşîrvân'ın Akhunlara karşı Türk hakanından yardım istemesini zayıflığın bir işareti olarak yorumlamıştır.<sup>28</sup> Uydurma olduğu varsayılsa bile eski Fars siyaset üslubu ve hükümdarlarını örnek almayı yakışsız bulan bir geleneğin olduğunu gösteren başka kayıtlar da bulunuyor. Abbâsilerin Fârisi Horasan valisi Abdullah b. Tâhir'in (ö. 230/844) kendisine Enûşîrvân döneminde kaleme alınmış bir hikâye kitabı hediye edilince şöyle dediği söylenir: "*Biz Kur'an okuyan insanlarız. Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadisi dışında başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayız. Bu tür kitaplar bizim hiçbir işimize yaramaz. Bu Zerdüşî din adamlarının tefsiridir. Bizim nazarımızda makbul değildir.*"<sup>29</sup> Rivayetin devamında Abdullah'ın Acemler tarafından telif edilen bir kitabı rastlanması halinde imha edilmesi talimatı verdiği anlatılır. Allah'ın Dâvud peygambere kavmini Acem sultanlarına sövmekten sakındırmasını vahyettiğini söyleyen kayıt,<sup>30</sup> yukarıdaki rivayet gibi güncel bir meseleye işaret edip Acem hükümdarlarının övülmesi ya da tafdil edilmesine tepki gösteren çevrelerin varlığını akla getirmektedir.

İstahri (ö. 340/951-52'den sonra) İranlılar için "dönemlerini güzelleme konusunda ileri giderler" diyerek<sup>31</sup> bu tepkinin sebebini anlamaya yardımcı olur. Nitekim Câhiz'in kısaca *Edeb* dediği çalışma *el-Edebü'l-Kebîr* ise o, İran asıllı İbnü'l-Mukaffa'ın burada "eskiler" hakkında söylediği şeyleri muhtemelen üst perdeden ve kıskırtıcı bulmuştu. Zira İbnü'l-Mukaffa'a göre eskiler; akıl, marifet, ahlâk ve davranış bakımından "şimdikiplerden" çok daha üstün insanlardı. Onlar sahip oldukları dünya ve ahiret bilgisini paylaşmak için aralarında çok sayıda kitap bırakmışlar, böylece sonrakilere deneyim ve kavrayış yükünden kurtarmışlardı. Sonrakilere söylenecek hiçbir şey kalmamıştır; nitekim hitabette en iyi olanlar bu özelliklerini her konuya el atan bu kadim kitapları okumuş olmaya borçludurlar.<sup>32</sup> İbnü'l-Mukaffa' *ed-Dürretü'l-Yetîme*'de de İslâm öncesi İran'ına *câhiliyye* damgası vurmak şöyle dursun, atalarının o günkü nesil üzerindeki üstünlüğünü Câhiz ve onun gibi düşünenler için çok daha tehlikeli olan şu sözlerle dile getirdi: "*[Eskilerin] din sâhibi din işlerinde hem ilmen hem de amelen bizdeki din sâhibinden çok daha ileri bir merhaleye erişmiş bulunuyordu. Benzer şekilde*

<sup>21</sup> İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, c. III, s. 365-367.

<sup>22</sup> Burada İranlılar kastedilmektedir; zira onlar İbrahim Peygamber'in oğlu İshâk'ın soyundan geldiklerini iddia etmekteydiler: Mes'ûdî, *et-Tenbîh* ..., s. 111-112; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 162-163; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, c. III, s. 371.

<sup>23</sup> Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 162-163; Mes'ûdî, *et-Tenbîh* ..., s. 110-111. Bu türden başka şiir örnekleri için bkz. Goldziher, *İslam Kültürü* ..., s. 236-238.

<sup>24</sup> Câhiz, *Giyşiler* ..., s. 34. Başka bir örnek için bkz. Stern, "Ya'qûb the Coppersmith ...", s. 541-542.

<sup>25</sup> Câhiz, "Kitâbü Zemmi Ahlâki'l-Küttâb", *Resâ'ilü'l-Câhiz*, c. II, (Nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd), Dârü'l-Küttübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 142-145.

<sup>26</sup> Câhiz, *Giyşiler* ..., s. 122-123. Ayrıca bkz. Goldziher, *İslam Kültürü* ..., s. 248-249.

<sup>27</sup> İbn Qutayba, *The Excellence of the Arabs*, (Ed. James E. Montgomery-Peter Webb, İng. Çev. Sarah Bowen Savant-Peter Webb), New York University Press, New York, 2017, s. 190-191.

<sup>28</sup> İbn Qutayba, *The Excellence* ..., s. 24-25, 78-79, 85-86.

<sup>29</sup> Özgür Kavak (der. ve inc.), *Abbâsî Veziri Tahir'den Oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatnâme*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 45-46.

<sup>30</sup> Zencânî, *Alâeddin Keykûbat'a* ..., s. 131.

<sup>31</sup> İstahri, *Ülkelerin Yolları*, (Çev. Murat Ağarı), Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2015, s. 135.

<sup>32</sup> İbnü'l-Mukaffa', *Âsârü İbni'l-Mukaffa'*, Dârü'l-Küttübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1989, s. 245-246.

onların dünya sâhibi de belagat ve fazilet bakımından [bizdeki dünya sâhibini] geçmişti.<sup>33</sup> Bu yaklaşım Câhiz'in da dâhil olduğu Şu'ûbiyye karşıtı grup açısından meseleyi "dönem güzellemesinden" daha ciddi hale getirmekteydi; onların gözünde Şu'ûbiyye sadece Arap değil aynı zamanda İslâm karşıtıydı ve devlet yönetiminde rehber olarak kadim İran edebiyatını Kur'an, sünnet ve fıkıh çalışmalarından daha az önemli görmemekte, hatta bunların önüne geçirmektedirler.<sup>34</sup> Bunun bir uzantısı olarak Şu'ûbiyye karşıtları için İran kültür çevrelerine ait kitaplar pek çok durumda zındıklığı çağırıştırdı. Örneğin "küfür tasvir eden" *Kelile ve Dimne*'yi yanında bulundurması, halife Mu'tasım'ın zındıklıkla suçlanan komutanı Afşin'in (ö. 226/841) aleyhine delil olarak kullanılmıştı.<sup>35</sup> İbn Kesir, İbnü'l-Mukaffâ'nın *Kelile ve Dimne*'nin yazarı veya mütercimi olduğunun altını çizdikten sonra halife Mehdi'ye (ö. 169/785) atfedilen şu sözleri kayda geçirdi: "Zındıklık içeren her kitap mutlaka İbnü'l-Mukaffâ, Mutî b. İyâs ve Yahyâ b. Ziyâd'ındır."<sup>36</sup> Maverdi de (ö. 450/1058) *Kelile ve Dimne*'deki "uydurma masalların Peygamber'in getirdiği haberdan daha iyi olduğunu" iddia edenleri sert sözlerle eleştirecekti.<sup>37</sup>

Bu noktada tüm bu tepki ve tezatlıkların büyük hükümdarlar çıkarma ve siyasî tecrübe konusunda İranlılara hakkını veren yaklaşımla nasıl uzlaştırılacağı sorusu üzerine düşünmek gerekiyor ki Şu'ûbiyye karşıtlarının bile bu ikilemin bir parçası olduğunu görmek ilginçtir. Nitelim Câhiz, İranlıları "kendisinde ahlâk, âdâb, hikmet ve bilgi bulunan" dört toplumdan biri olarak göstermiş,<sup>38</sup> İbn Kuteybe *Kitâbü 'Uyûni'l-Ahbâr*'ında Ebrevîz'in oğlu Şirüveyh'e bıraktığı vasiyetnameden pek çok pasaja yer vermişti.<sup>39</sup> Maverdi'nin *Nasihatu'l-Mülûk*'te uydurma masallarla dolu olduğunu söylediği *Kelile ve Dimne*'den alıntılar yapmakta herhangi bir beis görmediğini de not edelim. Bu çelişkili tutum evvela, Arapların ne olursa olsun İslâm imparatorluğunun kuruluşunda başta İranlıların olmak üzere yabancı kültürleri neleri borçlu olduklarının farkında olmalarıyla izah edilebilir. Arap kabile adetlerinin geniş ve karmaşık imparatorluğu yönetmek için yetersiz kalması, bu kültürlerle yadsınamaz bir siyasî-kültürel mecz yaratmış, ne var ki Bizans ile olan aktif düşmanlık açık bir öykünmeyi sınırlandırmıştı. Oysa Müslümanlar yok olmuş bir imparatorluğun izinden gitmeyi daha az sakıncalı gördüler; hatta Fars saray edebiyatı, Müslüman yöneticilere

karşın değil tersine onların pragmatik istek ve talepleriyle Arapçaya tercüme edildi.<sup>40</sup>

Şüphesiz Sâsâni İran'ında ilim ve edebiyatın Zerdüştlük kilisesinin himayesinde gelişmesi ve önemli ölçüde *Avesta*'nın etkilerini taşıyor olması,<sup>41</sup> bu tür tercüme şüpheli kılıyordu. Bu bilhassa erken Abbâsi dönemi için geçerlidir. Zira bu dönemde Şu'ûbiyye cesur çıkışlarıyla fark edilir bir topluluk haline gelmişti ve daha da önemlisi devletin kuruluş yılları eski İran dinlerinin ilham verdiği pek çok isyanla doluydu. Kadim İran edebiyatından yapılan nakil ve tercümelere tolerans göstermeyen, hatta bu nakil ve tercüme yapanları Sâsâni imparatorluğu ve Zerdüştlüğü canlandırmaya çalışmakla itham eden çevreler böyle bir ortamda neşet etti.<sup>42</sup> Sâsâni hükümdarlarını İslâmî bir kimliğe büründürerek takdim etme çabası belki de böyle kuşku ve suçlamaların önüne geçme ve zındıklıkla ilgili herhangi bir çağırışına mahal vermeye amacına matuftu. Örneğin İbnü'l-Mukaffâ' Pehleviceden Arapçaya tercüme ettiği Erdeşir'in başrahibi Tenser'e atfedilen mektuba (*Nâme-i Tenser*) Kur'an'dan alıntılar sıkıştırmış, muhtemelen bu yolla onu Müslüman okuyucular için daha makbul kılmayı ummuştu.<sup>43</sup> Bu yöntem, yukarıda belirtilen şüphe, itham ve tezatlıklara rağmen kadim Fars yönetim ve saray kültürüne Arap-İslâm edebiyatı içinde kalıcı olarak yer açmaya yardımcı oldu. Ama süreci kolaylaştıran daha önemli etkenler vardı. İran'daki Zerdüştlük devrimsel hareketler ve zendeke ile hem silahlı hem de entelektüel olarak yürütülen mücadelenin başarısı, 9. yüzyılın ortalarından itibaren İran'ın nüfusun büyük bölümünün Müslüman olduğu bir ülke haline gelmesi, -Büveyhilerin değil ama- Saffâriiler ve Sâmaniler gibi İran asıllı hanedanların İslâm ortodoksisi ile olan barışıklığı büyük bir ihtimalle Sâsânilerin "şanlı" tarihinden bahsetmeyi daha az sorunlu hale getirdi. Bulliet'in mükemmel tespitiyle, Tâhirîlerin Sâsânilerin krallık sembollerini diriltme çabası göstermemelerinin sebebi, yönetimi altındaki halkın büyük çoğunluğunun hâlâ ihtida etmemiş olmasıydı; dolayısıyla böyle bir çaba Araplar tarafından İslâm karşıtı bir hareket olarak görülebilirdi. Ancak ilerleyen süreçte İslâm'ın Fârisî halklar tarafından tehdit edildiği endişesi ortadan kalktı.<sup>44</sup> Müslümanlar bilinçli bir şekilde kendilerini hem Helenistik hem de İran kültürünün etkisine açık bıraksalar da Helenistik miras Haçlı seferleri döneminde

<sup>33</sup> Said Amir Arjomand, " 'Abd Allah al-Muqaffâ' and the 'Abbasid Revolution'", *Iranian Studies*, 27/ 1-4 (1994), s. 15-16.

<sup>34</sup> Bu üslubu yansıtan ürünlerin Arapçaya tercüme edilmesine önyak olanlar da onlardı. Örneğin İbnü'l-Mukaffâ' İslâm öncesi Fars edebiyatına ait *Kelile ve Dimne*, *Ahdü Erdeşir*, *Kitâbü Hudâyname*, *Kitâbü Mezdek*, *Kitâbü't-Tâc fi Sireti Enuşirvân* gibi kitapların mütercimiydi. Ebân b. Abdilhamîd el-Lâhikî ise *Kelile ve Dimne*'den başka *Kitâbü Sireti Erdeşir* ve *Kitâbü Sireti Enuşirvân* isimli kitapları Arapçaya çevirmişti: İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 190; Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem: Milletlerin Bilim Tarihi*, (Çev. Ramazan Şeşen), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 17-18. İbn Nedîm'in Şu'ûbi ve Araplara karşı aşırı derecede *asabiyyet* sahibi olduğunu söylediği Sehl b. Hârûn ile Selm el-Harrânî'nin *Beytül'l-Hikme*'nin başında bulunduğu dönemde yine İran edebiyatına dair birçok eser tercüme edilmiş olmalı: İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 192, 193, 399. İran tarihi ve Sâsâni hükümdarlarını konu alan kitaplar ve onların mütercimleri hakkında bir başka liste için bkz. İsfahânî, *Târihu Sinî* ..., s. 25-26, 30. Ayrıca bkz. Goldziher, *İslam Kültürü* ..., s. 231. Şu'ûbiyye'nin sadece Arap değil aynı zamanda İslâm karşıtı olduklarına yönelik yaygın şüphe hakkında bkz. Goldziher, *İslam Kültürü* ..., s. 233, 250; Hamilton A. R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, (Çev. Kadir Durak ve diğerleri), Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991, s. 81, 85. Câhiz açık bir şekilde Şu'ûbi olmanın kişiyi kaçınılmaz olarak dinden çıkmaya götüreceğini ifade etmişti: Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân* isimli çalışmasından iktibas eden: H. T. Norris, "Shu'ûbiyyah in Arabic Literature", *Abbâsîd Belles-Lettres*, (Ed. J. Ashtiany-T. M. Johnstone- J. D. Latham-G. R. Smith), Cambridge University Press, 1990, s. 35-36.

<sup>35</sup> İbn Kesir, *el-Kâmil* ..., c. IX-X, s. 737.

<sup>36</sup> İbn Kesir, *el-Kâmil* ..., c. IX-X, s. 514.

<sup>37</sup> Maverdi, *Siyaset Sanatı: Nashihatu'l-Mülûk*, (Çev. Mustafa Sarıbyık), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2000, s. 257, 259, 388, 392.

<sup>38</sup> Câhiz, *Giysiler* ..., s. 34.

<sup>39</sup> İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-'Uyûn* ..., c. I-II, s. 55, 58-60, 71, 100, 333.

<sup>40</sup> Gibb, *İslam Medeniyeti* ..., s. 78. Ayrıca bkz. dipnot 5; Mahmood Ibrahim, "Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the Zanadiqa in the Early Abbasid Caliphate", *Arab Studies Quarterly*, 16/2 (1994), s. 66; Arjomand, " 'Abd Allah al-Muqaffâ' ..." , s. 14-15. Rivayete bakılırsa Emevîlerin Irak valisi İbn Hübeyre, resmi görev vereceği kişilerde Kur'an okuyabilme ve miras hukuku bilme dışında Arap ve Acem tarihine vakıf olma şartını aramaktaydı: İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, c. I, s. 36; Muhammed b. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 377. Başka bir rivayette halife Velid b. Yezid'in saygı ve itibar göstereceği birinde benzer bir sıralamayla "Kur'an, sünnet, Arap bilginlerin haber ve şiirleri ve Acemce yazılmış haber ve şiirler"de bilgi sahibi olma özelliği aradığı söylenir: Sühreverdî, *Nehcü's-Sülûk*, s. 98-99.

<sup>41</sup> Yıldırım, *İran Kültürü* ..., s. 260, 269.

<sup>42</sup> Bu yaklaşımdan İran asıllı bürokratlar da nasibini almaktaydı. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî Hârûn er-Reşid'e (ö. 193/809) Sâsâni hükümdarı Sâbûr tarafından inşa ettiren bir yapıyı yıkmamasını tavsiye ettiği için onda Mecûsilikle bağlarını koparamadığı şüphesi oluşturmuştu: Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zeheb* ..., c. I-II, s. 175-176.

<sup>43</sup> *The Letter of Tansar*, (İng. Çev. M. Boyce), Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1968, s. 2-3. Ayrıca bkz. Balcı, *Taş Kazınmış* ..., s. 165, 167-168.

<sup>44</sup> Richard W. Bulliet, "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran", *Conversion to Islam*, (Ed. Nehemia Levtzion), Holmes and Meier Publishers, 1979, s. 35. Bosworth bu düşünceye uygun şekilde Ya'kûb b. el-Leys'i Sâsâni krallarına bağlayan soy zincirinin, kurucusu olduğu Saffâri hanedanlığının İslâm dünyasında saygın bir yer edindiği 10. yüzyılda uydurulduğunu düşünür: Bosworth, "The Heritage of Rulership ...", s. 22-23.

batı karşıtı zihniyet ortamında dışlanırken İran mirası muhafaza edilecekti.<sup>45</sup>

Bilhassa 10. yüzyıldan itibaren kadim Fars edebiyatına yönelik tutumun daha mutedil ve kucaklayıcı hale gelmesi, bir zamanlar okunması zındıklık alameti olarak görülen *Kelile ve Dimne*'yi *'Ahdü Erdeşîr* ile birlikte İbn Nedîm'in "mükemmelliği konusunda ittifak edilmiş kitaplar" listesine soktu.<sup>46</sup> Hatta Fars hükümdarları ve bilgelerine (*hekim*) ait ya da onların ağzından aktarılan darbimesellerin bilhassa yöneticiler ve kâtipler için Kur'ân ayetleri ve hadisler kadar öğretici olduğu artık açık bir şekilde ifade edilebilmekteydi. İbn Abdîrabbîh *el-'İkdü'l-Ferîd*'in darbimeseller üzerine hazırladığı bölümünde, Peygamber'in verdiği misallerle konuya girip alimlerin ve bu arada Büzürümî'nin verdiği misallerle devam edeceğini söylüyor,<sup>47</sup> Zencânî Alâeddin Keykubâd'a sunduğu siyasetnâme sultana verecek en değerli hediye olan ayetler, hadisler ve hikmetli sözler -ki devamında bunların önemli bir bölümünün eski İran hükümdarlarının ağzından verildiği görülür- olduğunu savunuyordu.<sup>48</sup> Nizâmî (ö. 552/1157?) *Çehâr Makâle*'de iyi bir kâtibin Kur'ân, hadis, sahabe'nin eserleri ve Arap atasözleri bilmek dışında Acem sözlerine de vakıf olması ve eski kitapları incelemesi gerektiğini not düşmüştü.<sup>49</sup> *Siyâsetnâme*'sini Sâsânî hükümdarlarının güzel ahlâk, örnek davranış ve siyasetlerine dair kıssalarla dolduran Nizâmü'l-mülk de (ö. 485/1092) benzer şekilde hükümdara din ve dünya işlerinde selamete erişmek için sadece hadis ya da peygamber kıssalarını değil aynı zamanda "adil padişahların hikâyeleri"de dinlemesini tavsiye etmişti.<sup>50</sup> Dahası o hükümdarlığın küfürle devam edebileceğini, ancak zulümle ayakta durmasının mümkün olmadığını, Allah'ın her çağda seçtiği bir kişiye pek çok iyi haslet bahsettiğini, insanların yönetilmesi işini ona tevdi ettiğini ve onu karşı karşıya kalabileceği tehlikelerden mahfuz kıldığını şöyleyerek<sup>51</sup> bir hükümdarın meşruiyetinin Müslüman olmasına bağlı olmadığını ima ediyordu. İbn Tıktakâ (ö. 709/1309) benzer bir bakış açısına sahipti. Ona göre "Allah'ın inayetine bir zerre ruha girse, o kişi ya nebî ya imâm ya da hükümdar olur"du.<sup>52</sup> Gazâlî ise Mecûsîlerin -ki burada İranlılar dememesi dikkat çekicidir- adil yönetimleri, zulüm ve haksızlığa fırsat vermemeleri sayesinde binlerce yıl dünyaya hükmettiklerini düşünüyordu.<sup>53</sup> Turtüşî (ö. 520/1126) İslâm ile tanışıklığı olmadığı halde siyaset konusunda iyi bir yol tutmuş olan aralarında İranlıların da bulunduğu geçmiş milletlerin hükümdarlarının neden örnek alınması gerektiğini ve bu hükümdarlar tarafından dile getirilen güzellikleri neden derlediğini şöyle izah etmekteydi: Bu milletler bir peygamberin takipçisi olmamakla ve Allah'ın indirdiği ayetlere dayanmamakla birlikte sadece akıl yoluyla çeşitli kural ve yasaklar koymuşlar ve insanları düzgünce idare

etmişlerdir; çünkü Allah'ın yarattığı kullar bu tür hükümler icat etmekten hiç de aciz değildiler. Üstelik "Allah'ın [bu milletlere] koyduğu kurallar olsaydı bile akıllar bu gidişata karşı olmazdı."<sup>54</sup>

İster Arap ister Fârisî olsun müelliflerimize ideal hükümdar modelini sadece İslâmî geçmişte değil aynı zamanda Sâsânî tarihinde de aratan başka sebepler de vardı. Me'mûn (ö. 813/833) dönemindeki büyük tercüme hareketi, İslâm-dışı kültürlerle yönelik dışlayıcı olmayan tutumun en bariz dışavurumlarından biriydi. Sâsânî hükümdarlarının Büyük İskender'in doğu seferindeki yıkım ve tahribattan zarar gören ve Bizans'ın paganizmle ilişkili olduğu gerekçesiyle tavır aldığı antik Yunan bilim ve felsefesini koruma ve sürdürme çabaları<sup>55</sup> şimdi aynı görevi üstlenen Müslümanlar tarafından takdirle karşılanacaktı. Bu arada "mülk" kavramının zamanla negatif çağrışımlardan arınmış olması muhtemelen Sâsânîlerin bıraktığı mirası daha anlamlı ve değerli hale getirdi. Emevîlerin Bizans ve Sâsânî saray geleneklerini örnek alarak yöneten ile yöneticiler arasında mesafe koymaları, hilafeti babadan oğula geçirmeleri ve hükümdarlık imgesinde radikal bir değişikliğe gitmiş olmalarından dolayı bir grup Müslüman tarafından hilafeti saltanata dönüştürmek ve devlet yönetiminde İslâm'ı yeteri kadar ciddiye almamakla itham edildikleri iyi bilinir. Ancak Emevîler tarafından getirilen yeniliklerin başta Abbâsîler olmak üzere diğer hanedanlardaki bariz sürekliliği<sup>56</sup> ve Sünniliğin giderek dogmatik bir aşırılığa sürüklenen Şiilik karşısında Emevî geçmişiyile barışması, "mülk" kavramını yeniden ve daha olumlu şekilde değerlendirmeyi gerektirdi. Sonraki süreçte Emevîlere "kötü örnek olan" saray gelenekleri daha az sorgulanır oldu; hatta Sâsânîler'deki saray âdâbı Müslüman hükümdarlara açıkça örnek gösterilir hale geldi.<sup>57</sup> Öte yandan birçok yazar Sâsânî hükümdarlarıyla ilgili kıssa ve meselleri muhtemelen otantikliğine güvendiği için değil basitçe ilgi çekici, eğlenceli ve -bilhassa hükümdarlar için- öğretici bulunduğu için nakletmekteydi. Bazı halifelerin geride kötü bir şöhret bırakmaları inandırıcılık açısından çok daha uzak bir geçmişten -ki ona dair şüphesiz daha zayıf bir hafıza vardı- örnekler vermeyi pekâlâ daha cazip kılmış olabilir. Burada kıssanın gerçekten yaşanmış olması veya İslâmî gelenek içinden çıkması değil verdiği mesaj önemliydi.<sup>58</sup> Hamza el-İsfahânî (ö. 360/971'den önce) haklı olarak her halkın kendi dedeleri hakkında bâtıl ve hayal ürünü hikâyeler rivayet ettiklerini söyledikten sonra Sâsânî hükümdarları hakkındaki yazılanların bir dizi tercüme esere dayandığı ve bu tercümelerin hepsine de yanlış bilgilerin sokulduğu tespitinde bulunmuştu.<sup>59</sup> Benzer şekilde Ya'kûbî de (ö. 292/905'den sonra) İran hükümdarları hakkında gerçek dışı ve kabul edilemez pek çok şey iddia edildiğini, menfur olan şeylere itibar etmediği için bu haberleri nakletmek

<sup>45</sup> Bertold Spuler, "Iranische Einflüsse auf das abbasidische Chalifat", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen 1974)*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1976, s. 343. Bununla birlikte kadim İran hükümdarları ve yöneticilerine mesafeli duran çevrelerin tamamen ortadan kalktığını da düşünmemek gerekiyor. Nitekim Zencânî eski Acem hükümdarlarını halife Me'mûn'a tafdil eden bir rivayet paylaştıktan sonra kitabında bu rivayete yer vermesini insanları onların aleyhine söz söylemekten sakındırmaya matuf olduğunu ifade etmiştir: *Alâeddin Keykubât'a ...*, s. 127.

<sup>46</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 203.

<sup>47</sup> İbn Abdîrabbîh, *el-'İkdü'l-Ferîd*, c. III, s. 9.

<sup>48</sup> Zencânî, *Alâeddin Keykubât'a ...*, s. 93.

<sup>49</sup> Nizâmî, *Çehâr Makâle*, s. 24.

<sup>50</sup> Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, s. 43; ayrıca bkz. s. 126.

<sup>51</sup> Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, s. 6, 8.

<sup>52</sup> İbn Tıktakâ, *el-Fahrî ...*, s. 37. O ayrıca bu düşünceye son derece uygun şöyle bir rivayet bir paylaşmıştır: Hülâgû Bağdat'ı ele geçirince ulemaya şu sorunun sorulmasını ister: Kâfir ve adil sultan mı, yoksa Müslüman ve zorba bir sultan mı efdaldir? Din alimleri yaptıkları toplantıda soruya cevap vermekten imtina ederler. Meclisteki saygın bir din alimi olan Radiyyüddin b. Ali diğer alimlerin çekindiklerini görünce fetva kağıdına adil ve kâfir imamin

efdal olduğunu yazıp imzalar ve diğerleri de onu takip eder: s. 17. Ayrıca bkz. Muhammed b. Turtüşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 142-143; Balcı, *Taş Kazınmış ...*, s. 138.

<sup>53</sup> Gazâlî, *Yöneticilere ...*, s. 72. Ayrıca bkz. Zencânî, *Alâeddin Keykubât'a ...*, s. 131. Daha ilginç bir örnek *Sirâcu'l-Mülûk*'ta iki yerde Mazdek'e atfedilen siyasi öğüt niteliğinde sözler paylaşılmış olmasıdır: Muhammed b. Turtüşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 315, 319.

<sup>54</sup> Muhammed b. Turtüşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, s. 29-30.

<sup>55</sup> Bu konuda bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 393-395, 391-393; Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, s. 122; İsfahânî, *Târîhu Sinî ...*, s. 33; İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. II, 871-872; Se'âlibî, *Âdâbü'l-Mülûk*, s. 39.

<sup>56</sup> Bu konuda bkz. Ira N. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", *Past and Present*, 151 (1996), s. 8-10; Spuler, "Iranische Einflüsse ...", s. 343, 346; Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam from the Aural to the Read*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, s. 56-58.

<sup>57</sup> Örnekler için bkz. Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, s. 92; Câhiz, *Kitâbü't-Tâc ...*, özl. bkz. s. 100-104, 111-112, 115-117, 123, 132; Gazâlî, *Yöneticilere ...*, s. 112-113;

<sup>58</sup> Bu konuda bkz. Balcı, *Taş Kazınmış ...*, s. 44.

<sup>59</sup> İsfahânî, *Târîhu Sinî ...*, s. 22, 25-26.

istemediğini ifade etti.<sup>60</sup> Ancak bu konuda çoğu müellif böyle bir akademik titizlik göstermemekteydi. İslâm devletinin kurucularının devlet ve siyaset konusundaki tecrübesizlikleri dikkate alınırca İranlılar aracılığıyla tanışmış oldukları nasihat edebiyatında<sup>61</sup> ilgilerini çeken birçok işe yarar didaktik öge bulmuş olmaları gerekir ki Mes'ûdî 'Ahdü Erdeşir'i insanların elinde dolaşan popüler bir kitap olarak tanıttı,<sup>62</sup> Tenser'in saltanat ve diyanet idaresi hakkında güzel risaleleri olduğunu söylüyor,<sup>63</sup> Ya'kübî yukarıda sözünü ettiğimiz kuşkuculuğuna rağmen Enüşirvân'ın oğlu Hürmüz'e bıraktığı vasiyetnamede verilebilecek en güzel tavsiyelerin verildiği yorumunda bulunuyordu.<sup>64</sup> İbn Haldûn daha da ileri giderek devlet ve saltanatın sadece İslâm'dan önce değil İslâm dini geldikten sonra da İranlılara ait olduğunu ifade etti.<sup>65</sup>

Hem yönetici hem de yönetilenlere ulaşması umulan bu didaktik öğeler, hükümdarın mutlak otoritesi, düzenin nazikliği ve muhafazası, toplumun birlik ve uyumu gibi konularda verilen mesajlardan oluşmaktaydı.<sup>66</sup> Bu özelliğiyle İran saray edebiyatı, yöneten ve yönetilenlere yüklenen sorumluluklar konusunda oldukça açıklayıcı ve yol gösterici oldu. Örneğin 'Ahdü Erdeşir ve Nâme-i Tenser'de Erdeşir'in anarşiyle nasıl başa çıktığı anlatılıyordu; bu bakımdan İbnü'l-Mukaffa'nın her iki çeviriyi de iktidarın bir hanedandan (Emeviler) diğerine (Abbâsiler) geçtiği kaotik bir dönemde yapmış olması çok anlamlıdır. İran saray ya da nasihat edebiyatı, Erdeşir ve başka Sâsâni hükümdarlarını bir kefesinde mutlak otorite diğerinde meşveretin (danışma) olduğu teraziye ustalıklı dengede tutmayı başaran kişiler olarak resmetmesi açısından da beklentileri karşılıyordu. Zira meşveret, halife/hükümdarı denetleme yetkisini haiz bir kurum olmadığından İslâm siyaset düşüncesinde en çok işlenen konulardan biriydi. Hükümdar ve hatta halifeden uzmanı sayılmadığı din ve hukuk işlerinde "bilirkişilere" danışması, âlimlerden de hükümdara gerekli uyarılarda bulunma cesareti göstermeleri beklenmekteydi. Bu güncel hassasiyet pek çok örnekte Sâsâni hükümdarlarının "nasihat almanın" önemini bildiklerini, akıllı ve tedbirli danışman ve görüş sahiplerine başvurduklarını ve bu sayede isabetli kararlar vermekte

zorlanmadıklarını anlatan pek çok kayıt üzerinden dile getirildi.<sup>67</sup> Nasihatçinin bazen bir mübez olması<sup>68</sup> ya da o ve hükümdarın ilahî düzenin iki tamamlayıcı unsuru olarak takdir edilmesi, halife ile ulema arasında arzulanan karşılıklı saygı ve iş birliğine örnek oluşturmaktaydı.<sup>69</sup> Sâsâni hükümdarları, vezirleri veya din adamlarının ağızından itaat ve cemaatten ayrılmamayı salık veren nasihatler<sup>70</sup> ise yaygın fitne korkusundan dolayı ümmetin imama itaat borçlu olduğunu telkin eden gelenele uyuyordu. Erdeşir'in İslâm yazınında örnek hükümdar modeli olarak temayüz etmesinin belki de en önemli sebebi, onun İran tarihindeki feodal anarşi dönemine (mülükü't-tavâ'if) son vererek İran'ı siyasi birliğe kavuşturmasıydı.<sup>71</sup> Ona atfedilen nasihatnâmenin ('Ahdü Erdeşir) önemli bir bölümü hükümdara itaatsizlik edenlere karşı alınacak tedbirlere tahsis edilmişti.<sup>72</sup> Erdeşir'in başrahibi Tenser'e atfedilen ve asi bir krala hitaben yazıldığı söylenen mektup için de aynı şey geçerlidir.<sup>73</sup> İslâm siyaset düşüncesinde itaat yaptırımının siyasi otoriteye atfedilen kişiyle temellendirilmesinin kısmen Sâsânilerden mülhem olduğunu da belirtmek gerekiyor. Sadece Şii değil aynı zamanda Sünnî imamet teorisinde doğuştan gelen bu ayrıcalığa dair eski İran telakkisinin izlerini aramak gerekir; zira İslâm yazınındaki şu mükerrer kayıt, Mes'ûdî'nin "din siyaseti" hakkında yazılmış bir risale olarak tanıttığı<sup>74</sup> 'Ahdü Erdeşir'den alıntıdır: "Din ve hükümdarlık (el-mülk) ikiz kardeşlerdir. Biri diğer olmadan var olamaz. Zira din kraliyetin temelidir ve kral da dinin bekçisidir. Kraliyetin mülak surette onun temeline gereksinimi vardır, tıpkı dinin de mutlak surette koruyucusuna gereksinimi olduğu gibi; zira korunmayan şey mahvolur, temeli olmayan ise yıkılır."<sup>75</sup> Bu sözler tam da Müslüman siyaset teorisyenlerinin hayal ettikleri türden bir din-devlet ilişkisi modeli teklif etmekteydi. Üstelik bir bütün olarak 'Ahdü Erdeşir Müslüman idarecilerin saltanat ve diyanet idaresi konusunda karşılaştığı sorunlara çeşitli çözüm önerileri sunmaktaydı. Örneğin burada krallığa muhalif unsurların dinden kanıtlar çıkararak ve görünüşte din davası adına öfkelenerek taraftar topladıkları, bu bakımdan iktidarı devirmede dinden daha güvenli bir merdiven olmadığı söyleniyor ve sonraki hükümdarlara bu konuda dikkatli olmaları tavsiye ediliyordu<sup>76</sup> ki bu, başta halife olmak üzere İslâm

<sup>60</sup> Ya'kübî, *Târîhu Ya'kübî*, c. I, s. 199-200.

<sup>61</sup> İbn Tıktakâ -gramer, dil, şiir ve tarihi İslâm hükümdarlarının ilimleri olarak göstermişken- hikmetli sözler, nasihatlar ve tarihlerden (*hikem, vesâyâ, tevârih*) Fars hükümdarlarının ilimleri olarak söz etmiştir: *el-Fahrî* ..., s. 19.

<sup>62</sup> Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 167.

<sup>63</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh* ..., s. 103.

<sup>64</sup> Ya'kübî, *Târîhu Ya'kübî*, c. I, s. 208-209.

<sup>65</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. II, s. 871.

<sup>66</sup> Bu konuda bkz. Arjomand, " 'Abd Allah al-Muqaffâ' ...", s. 18-19; İbrahim, "Religious Inquisition ...", s. 66-67.

<sup>67</sup> Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 177; İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-'Uyûn* ..., c. I-II, s. 71; Nizâmî, *Çehâr Makâle*, s. 38; Se'âlibî, *Âdâbü'l-Mülük*, s. 64, 69-70, 126; İbn Tıktakâ, *el-Fahrî* ..., s. 65; Çeşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*, (Nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Şelebî), Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1980, s. 8; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc* ..., s. 447-448; Gazâlî, *Yöneticilere* ..., s. 118, 122; Zencânî, *Alâeddin Keykûbat'a* ..., s. 225-226; Sühreverdî, *Nehcu's-Sülûk*, s. 46-47, 52, 66, 134-135, 163-164, 184-185; Maverdî, *Siyaset Sanatı* ..., s. 122-123. *Kelile ve Dimne*'de de meşveret konusu işlenmiştir: İbn Tıktakâ, *el-Fahrî* ..., s. 26. Birçok kayıta Büzürümî, başta Enüşirvân olmak üzere hükümdara güzel ahlak ve iyi idare konusunda nasihat eden ve ona yol gösteren biri olarak kaşımıza çıkar ve bu ikisi bize Aristo-Büyük İskender ikilisini hatırlatır: Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 170-171, 181, 186; Nizâmü'l-mülk, *Siyaset-Nâme*, s. 138; Gazâlî, *Yöneticilere* ..., s. 152-153; Se'âlibî, *Âdâbü'l-Mülük*, s. 42, 86; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, c. II, s. 127; Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, s. 122.

<sup>68</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. I, s. 206; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, c. II, s. 282; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, s. 261; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 124; Çeşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ'* ..., s. 9.

<sup>69</sup> Bu konuda bkz. Louise Marlow, "Kings, Prophets and the 'Ulamâ in Mediaeval Islamic Advice Literature", *Studia Islamica*, 81 (1995), s. 110-114.

<sup>70</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, s. 269; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, c. II, s. 19-20; İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-'Uyûn* ..., c. I-II, s. 136; Gazâlî, *Yöneticilere* ..., s.

89; Ya'kübî, *Târîhu Ya'kübî*, c. I, s. 207; İbn Tıktakâ, *el-Fahrî* ..., s. 66; Zencânî, *Alâeddin Keykûbat'a* ..., s. 198.

<sup>71</sup> Arjomand, " 'Abd Allah al-Muqaffâ' ...", s. 15. Ayrıca bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, s. 223; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* ..., s. 109; Makdisî, *Kitâbü'l-Bed'* ..., c. III, s. 156.

<sup>72</sup> Melik Erdeşir, *'Ahdü Erdeşir*, (Nşr. İhsân 'Abbâs), Dârü Sadır, Beyrut, 1967, s. 49 vd.

<sup>73</sup> *The Letter of Tansar*, s. 30 vd. Büyük ölçüde İran saray ve hükümdarlık gelenekleri üzerine temellendirilen *Kitâbü't-Tâc*'da (bu çalışma yanlışlıkla Câhiz'a atfedilmiştir) hükümdara itaatın önemine güçlü bir vurgu söz konusudur: Câhiz, *Kitâbü't-Tâc* ..., s. 89-91, 139-140, 143-144, 145, 189-190, 230-232. İbnü'l-Mukaffa'nın Fars edebiyatında mahfuz bulunan çeşitli sözlerden iktibasta bulunduğu *Edebü's-Sağîr*'i (*Âsârü İbni'l-Mukaffâ*, s. 295, 300), Se'âlibî'nin *Kitâbü't-Tâc* ile benzer özellikler gösteren *Âdâbü'l-Mülük*'ü (s. 42, 45, 219) ve Sehl b. Hârûn'un *Kelile ve Dimne* tarzındaki *Kitâbü'n-Nemir ve's-Sa'leb*'inde de [Sehl b. Hârûn, *Kaplan ve Tilki: Ahlak ve Siyaset Üzerine Düşünceler*, (Nşr. ve Çev. Ali Benli), Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, özl. bkz. s. 42] itaat telkini göze çarpar.

<sup>74</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh* ..., s. 102.

<sup>75</sup> Melik Erdeşir, *'Ahdü Erdeşir*, s. 53. İslâm kaynaklarında geçtiği haliyle: İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-'Uyûn* ..., c. I-II, s. 50, 57; İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, c. I, s. 37-38; Nizâmü'l-mülk, *Siyaset-Nâme*, s. 43; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc* ..., s. 110; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 168; Zencânî, *Alâeddin Keykûbat'a* ..., s. 115; Muhammed b. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülük*, s. 167; Sühreverdî, *Nehcu's-Sülük*, s. 48; Maverdî, *Siyaset Sanatı* ..., s. 166-167. Bir kıssada İran hükümdarının kendisinden nasihat istediği mübezân, devletin ancak şeriatla, Allah'a ibadet ve itaat etmekle, O'nun emir ve yasaklarına uymakla izzet kazanacağını ve şeriatın da ancak hükümdarlıkta ayakta kalabileceğini söyler: Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zehab* ..., c. I-II, s. 171.

<sup>76</sup> Melik Erdeşir, *'Ahdü Erdeşir*, s. 53-54, 56-58. Ayrıca bkz. Makdisî, *Kitâbü'l-Bed'* ..., c. III, s. 156.

hükümdarlarının en çok muzdarip olduklarını düşündükleri sorunların başında gelmekteydi.

### Sonuç

Bu çalışmada İslâm yazınında Acem tarihi ve krallarına yönelik ilgi ve teveccühle bağdaşmayan ya da bağdaşmıyor gibi görünen; Peygamber ve ashabının İran karşısında Bizans yanlısı tutumu, erken dönemde Bizans ve Sâsâni imparatorluklarıyla özdeşleştirilen “mülk” kavramının negatif çağrışımlarının olması, İran edebiyatının Zerdüştilik kilisesinin himayesinde gelişmesi, bilhassa erken Abbâsi döneminde İranlıların Araplar karşısındaki kültürel üstünlük iddialarından rahatsızlık duyan ve bunu zındıklık alameti olarak gören çevrelerin olması gibi bazı tepki ve tezatlıklara dikkat çekildi ve bunlara rağmen hepsi değilse de birçok Sâsâni hükümdarının nasıl olup da Müslümanlara devlet yönetimi ve hatta ahlâkî konularda yol gösterecek birer rehber dönüşükleri sorusunun cevabı arandı. Yukarıda bahsi geçen tüm bu tepki ve tezatlıkların görmezden gelinmesine veya önem ve etkisini kaybetmesine sebep olan çeşitli hususların altı çizildi. Bu hususlar az-çok kronolojik bir sırayla şöyledir: Evvela hilafetin kuruluş yıllarında devlet yönetme tecrübesi olmayan Müslümanlar kaçınılmaz olarak kendilerini yabancı kültürlerin etkisine açık bırakmış, ancak Bizans ile süregiden aktif dinî-siyasî düşmanlık nedeniyle İran etkisi daha fazla öne çıkmış ya da çıkartılmıştır. Öte yandan “mülk” kavramıyla ilgili negatif algıların zamanla ortadan kalkması, çoğu ihtida etmiş olan İran asıllı kâtip, bürokrat ve mütercimlerin kadim İran’dan sözlü veya yazılı olarak miras kalan edebiyata onu daha saygın ve meşru kılmak adına az çok İslâmî bir doku kazandırmaları, İslâm ortodoksisi için savaşan Fârisî hanedanların ortaya çıkması, eski İran dinlerinden ilham alan isyanlar çağının sona erip 3./9. yüzyılın sonları 4./10. yüzyılın başlarından itibaren İran coğrafyasının nüfusun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir bölge haline gelmesi ve tüm bunlara bağlı olarak devlet tecrübesini İranlıların Araplar karşısındaki üstünlük alanlarından biri olarak gören Şu‘ûbiyye’de zındıklık izleri arayan “Arapçı” söylemden uzaklaşılması, pek çok Sâsâni hükümdarının örnek yönetici ve ahlâkî timsali olarak betimlendiği İran saray edebiyatına İslâm kültür ve düşüncesinde gitgide daha saygın bir yer açtı. Onun Müslüman tahayyülündeki ideal devlet, yönetici ve reaya imgesine uygun düşen mükemmel mesajlar içermesi ve didaktik doğası da cezbediciydi.

## KAYNAKÇA

- Arjomand, Said Amir; “‘Abd Allah al-Muqaffa’ and the ‘Abbasid Revolution’”, *Iranian Studies*, 27/1-4 (1994), ss. 9-36.
- Balcı, Musa; *Taş Kazınmış Sözcükler: İslâm Öncesi Fars Öğüt Edebiyatı*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016.
- Bosworth, C. H.; “The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past”, *Iranian Studies*, XI/1-4 (1978), s. 7-34.
- Bulliet, Richard W.; “Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran”, *Conversion to Islam*, (Ed. Nehemia Levtzion), Holmes and Meier Publishers, 1979.
- el-Câhîz, Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr; *Kitâbü’l-Tâc fî Ahlâki’l-Mülûk*, (Nşr. Ömer et-Tabbâ’), Dârü’l-Erkam, Beyrut, ty.
- \_\_\_\_\_ “Kitâbü Zemmi Ahlâki’l-Küttâb”, *Resâ’ilü’l-Câhîz*, c. II, (Nşr. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd), Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 139-156.
- \_\_\_\_\_ *Giyisiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar*, (Çev. Muharrem Hilmi Özev), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2006.
- el-Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs; *Kitâbü’l-Vüzerâ’ ve’l-Küttâb*, (Nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz Şelebî), Şirketü Mektebeti ve Matba’ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1980.
- ed-Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd; *el-Ahbârü’l-Tivâl*, (Nşr. ‘Assâm Muhammed el-Hâc Ali), Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Gazâlî; *Yöneticilere Altın Öğütler*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Gibb, Hamilton A. R.; *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, (Çev. Kadir Durak ve diğerleri), Endülüş Yayınları, İstanbul, 1991.
- Goldziher, Ignaz; *İslam Kültürü Araştırmaları*, c. I, (Çev. Cihad Tunç), Otto Yayınları, Ankara, 2019.
- Ibn Qutayba; *The Excellence of the Arabs*, (Ed. James E. Montgomery-Peter Webb, İng. Çev. Sarah Bowen Savant-Peter Webb), New York University Press, New York, 2017.
- Ibrahim, Mahmood; “Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the Zanadiqa in the Early Abbasid Caliphate”, *Arab Studies Quarterly*, 16/2 (1994), s. 53-72.
- İbn Abdırabbih; *el-İkdü’l-Ferîd: Kültürel İnciler*, (Çev. Musa Kazım Yılmaz), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2021.
- İbn Haldûn; *Mukaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.
- İbn Hallikân, Ebû’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir; *Vefeyâtü’l-A’yân*, (Nşr. İhsân Abbâs), Dârü Sâdir, Beyrut, ty.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ’ İsmâ’il; *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, (Nşr. Abdurrahman Lâdukî-Muhammed Gâzî Beyzûn), Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim; *Kitâbü’l-‘Uyûni’l-Ahbâr*, (Nşr. Muhammed el-İskenderânî), Dârü’l-Kitâbî’l-‘Arabî, Beyrut, 2002.
- \_\_\_\_\_ *el-Ma’ârif*, (Nşr. Muhammed Ali Beyzûn), Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbn Nedîm, Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk; *el-Fihrist*, (Nşr. Yûsuf Ali Tavîl), Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2002.
- İbn Tıktakâ, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ; *el-Fahrî fî’l-Âdâbî’s-Sultâniyye ve’d-Düveli’l-İslâmiyye*, Dârü Sâdir, Beyrut, ty.
- İbnü’l-Esîr, ‘İzzüddîn Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed; *el-Kâmil fî’t-Tarih*, (Nşr. Ebû Suheyb el-Kermî), Beytü’l-Efkârî’l-Düveliyye, by., ty.
- İbnü’l-Mukaffâ’, Abdullah; *Âsâru İbni’l-Mukaffâ’*, Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1989.
- İsfahânî, Hamza b. Hasen; *Târîhu Sinî: Hükümdarlar Tarihi*, Çev. Habip Demir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2021.
- İstahri; *Ülkelerin Yolları*, (Çev. Murat Ağarı), Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2015.
- Kavak, Özgür (der. ve inc.); *Abbâsî Veziri Tahir’den Oğlu Abdullah’a: Siyasî Nasihatnâme*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.
- Keykâvus; *Kabusnâme*, (Çev. Mercimek Ahmed), (Nşr. Orhan Şaik Gökyay), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Kudâme b. Ca’fer; *el-Harâc ve Sinâ’atü’l-Kitâbe*, (Nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zebîdî), Dârü’r-Reşîd li’n-Neşr, Bağdat, 1981.
- Lapidus, Ira M.; “State and Religion in Islamic Societies”, *Past and Present*, 151 (1996), s. 3-27.
- el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir; *Kitâbü’l-Bed’ ve’t-Târîh*, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, by., ty.
- Marlow, Louise; “Kings, Prophets and the ‘Ulamâ in Mediaeval Islamic Advice Literature”, *Studia Islamica*, 81 (1995), s. 101-120.
- el-Maverdî, Ebû’l-Hasan; *Siyaset Sanatı: Nasihatü’l-Mülûk*, (Çev. Mustafa Sarıbiyık), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2000.
- Melik Erdeşîr; *Ahdü Erdeşîr*, (Nşr. İhsân ‘Abbâs), Dârü Sadır, Beyrut, 1967.
- el-Mes’ûdî, Ebû’l-Hasan Ali b. el-Hüseyin; *Mürücu’z-Zehbe ve Me’âdinü’l-Cevher*, (Nşr. Yûsuf el-Bikâ’î), Dârü İhyâ’i’t-Türâsî’l-‘Arabî, Beyrut, ty.

- \_\_\_\_\_ *et-Tenbîh ve 'l-İşrâf*, Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1981.
- Muhammed b. Turtûşî; *Sirâcu'l-Mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, (Haz. Said Aykut), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Nizâmî Arzî Semerkandî; *Çehâr Makâle*, (Çev. Esin Eren Soysal), Demavend Yayınları, İstanbul, 2016.
- Nizâmü'l-Mülûk; *Siyâset-Nâme*, (Haz. Mehmet Altay Köymen), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- Norris, H. T.; "Shu'ûbiyyah in Arabic Literature", *'Abbâsid Belles-Lettres*, (Ed. J. Ashtiany-T. M. Johnstone-J. D. Latham- G. R. Smith), Cambridge University Press, 1990, s. 31-47.
- Sâid el-Endelüsî; *Tabakâtü'l-Ümem: Milletlerin Bilim Tarihi*, (Çev. Ramazan Şeşen), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Schoeler, Gregor; *The Genesis of Literature in Islam from the Aural to the Read*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed; *Âdâbü'l-Mülûk*, (Nşr. Celil el-'Atıyye), Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrut, 2005.
- Sehl b. Hârûn; *Kaplan ve Tilki: Ahlak ve Siyaset Üzerine Düşünceler*, (Nşr. ve Çev. Ali Benli), Klasik Yayınları, İstanbul, 2019.
- Spuler, Bertold; "Iranische Einflüsse auf das abbasidische Chalifat", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen 1974)*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1976, s. 342-347.
- Stern, S. M; "Ya'qûb the Coppersmith and Persian National Sentiment", *Iran and Islam: In Memory of the late Vladimir Minorsky*, (Ed. C. H. Bosworth), Edinburgh University Press, 1971, s. 535-555.
- Sühreverdî, Ebü'n-Necîb; *Nehcu's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk: Yönetenlerin Yönetimi*, (Çev. Nahifî Mehmed Efendi), İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- et-Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr; *Târihu't-Taberî (Târihü'l-Ümem ve'l-Mülûk)*, (Nşr. Ebü Suheyb el-Kermî), Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, byy., ty.
- The Letter of Tansar*; (İng. Çev. M. Boyce), Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1968.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. el-Vâzih; *Târihu Ya'kûbî*, (Nşr. Abdülemîr Muhennâ), Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1993.
- Yıldırım, Nimet; *İran Kültürü: Zerdüş'ten Firdevsî'ye Sadî'den Şamlû'ya İran'ın Sözlü ve Yazılı Kaynakları*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Zencânî; *Alâeddin Keykûbat'a Sunulan Siyasetnâme*, (Haz. Hasan Hüseyin Adalıoğlu), Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2019.



**EXTENDED ABSTRACT**

In many types of sources belonging to the medieval Islamic world, it is seen that various messages on morality and good governance were given to the rulers of the period through the biographies, wise words or political understandings of the rulers of the past. What is remarkable in such records is that not only the distinguished Muslim rulers of the past, but also many Sassanid rulers who ruled before Islam are presented as examples of morality and virtue and are shown as exemplary with their good morals. Moreover, in many narratives, they appear with an Islamic identity.

The fact that, in the Islamic tradition politics is regarded as a means of manifesting the divine will and that a close link has been established between it and Sharia makes it difficult to understand the countenance towards the Sassanid rulers. On the other hand, the traditions stating that in the Greek-Iranian war in the birth years of Islam, the polytheists of Mecca supported the Iranians because they were pagans, and that the Prophet and his companions supported the Greeks because they were among People of the Book and the tradition of denouncing the kingdom (*mulk*) as a "secular" state model identified with the Byzantine and Sassanid empires in Islamic thought don't match the interest in the ancient Persian rulers. The heated debate between the Arabs and the Iranian "nationalists" (*Shu'ubiyya*) makes the subject even more interesting. Because, in contrast once again with the tradition that ascribes the subtlety and mastery of state administration to the Iranians in Islamic literature, the opponents of *Shu'ubiyya* strongly opposed the claim that the Iranians had a more deep-rooted and powerful state tradition than the Arabs, and even interpreted the interest and kindness towards the Sassanid rulers as a very objectionable offense.

At this point, it is necessary to think about how to reconcile all these reactions and contradictions with the approach that gives Iranians credit for producing great rulers and their political experience. It is interesting to see that even the opponents of *Shu'ubiyya* are part of this dilemma. This contradictory attitude can be explained first by the fact that the Arabs, no matter what, were aware of what they owe to foreign cultures, especially those of the Iranians, in the establishment of the Islamic empire. Active hostility with Byzantium limited an apparent imitation; whereas the following in the footsteps of a vanished empire was considered less objectionable by the Muslims. In fact, Persian court literature was translated into Arabic, not in opposition to the Muslim rulers, but rather by their pragmatic wishes and demands.

The fact that science and literature flourished in Sassanid Iran under the auspices of the Zoroastrian church made such translations suspicious. This is especially true of the early Abbāsīd period. Because during this period, *Shu'ubiyya* had become a recognizable community with its courageous reactions, and more importantly, there were many rebellions inspired by the old Iranian religions. The circles that accused those who translated and translated from ancient Iranian literature of trying to revive the Sassanid Empire and Zoroastrianism emerged in such an environment. The attempt to present the Sassanid rulers with an Islamic identity was perhaps aimed at preventing such doubts and accusations. Despite the suspicions, accusations and contradictions mentioned above, this method helped to permanently make room for the ancient Persian administration and court culture within Arab-Islamic literature. But there were more important factors that facilitated the process. The success of the struggle waged both militarily and intellectually against the Zoroastrian revolutionary movements and Zandaqa in Iran, the transformation of Iran into a predominantly Muslim country from the middle of the 9th century, and the reconciliation with the Islamic orthodoxy of the Iranian dynasties such as the Saffārids and the Sāmānids -but not the Buwayhids- probably made it less problematic to speak of the "glorious" history of the Sassanids.

The purification of the concept of *mulk* from negative connotations probably made the legacy of the Sassanids more meaningful and valuable. It is well known that the Umayyads were accused of disrespecting Islam by imitating Byzantine and Sassanid court traditions. However, the continuity of the innovations introduced by the Umayyads in other dynasties, especially the Abbasids, and the reconciliation of Sunni Islam with the Umayyad past in the face of Shi'ism, which was increasingly dragged into a dogmatic extremism, necessitated a re-evaluation of the concept of *mulk* in a more positive way. In the following period, the court traditions that set a "bad example" to the Umayyads became less questionable, and even the court customs of the Sassanids became saliently exemplary to the Muslim rulers.

On the other hand, many authors quoted anecdotes and parables about the Sassanid rulers not because they relied on their authenticity, but simply because they found them interesting, entertaining, and instructive, especially for the rulers. The fact that some caliphs left behind a bad reputation may well have made it more attractive to give examples from a much more distant past in terms of credibility. Indeed, Muslims found many didactic elements for both the rulers and the subjects in the advice literature they have met through the Iranians. All of this made the Sassanid rulers, the main heroes of Iranian court literature, respected figures of Islamic literature.

## Bizans’ın Kendine Özgü Bir Taşra Kenti Philadelphia’da Ekonomik Faaliyetler ve Ticari Mekânlar (XI- XIV. Yüzyıllar)\*

Nurcan BARMAN<sup>1</sup> 

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, ANKARA.

\* [nurcanbarman@hacettepe.edu.tr](mailto:nurcanbarman@hacettepe.edu.tr)

**Öz-** Philadelphia (Alaşehir), pek çok yönüyle Bizans İmparatorluğu’nun önemli taşra şehirlerinden biri olmuştur. Kent, dini açıdan önemlidir, çünkü İncil’de adı geçen yedi kiliseden biri Philadelphia Kilisesi olup bu kiliseler içerisinde övgüye nail olan iki kiliseden biridir. Bu nedenle kent, önemli hac merkezlerinden birisi olmuştur. İdari yönden ise, kent hanedan mensupları ve önemli komutanlar tarafından yönetilmiştir. Merkezi otoritenin zayıfladığı dönemlerde özellikle 14. yüzyılda kent, yarı özerk bir bölge statüsü elde etmiştir. Askeri yönden de güçlü ordusu ve savunma alanları, surlar, kule, kapılar vb. yapılarla sahip olmasıyla bilinmektedir. Aynı zamanda ekonomik faaliyetleri ve ticaret mekânları itibarıyla da Philadelphia oldukça karakteristik bir örnektir. Kentin en belirgin ve dikkat çekici ticari faaliyetlerinden birisi tekstildir. Kent bu alanda oldukça gelişmiş ve özellikle de devlet kontrolü altında üretilen ipekli kumaş imalatının yapıldığı önemli merkezlerinden biri olmayı başarmıştır. Aynı şekilde dericilik alanında da faaliyet göstermiş ve yerel ayakkabı üretim merkezi haline gelmiştir. Yukarıdaki ekonomik faaliyetlere ek olarak, kent verimli toprakları ve elverişli iklimi sayesinde tarım ve hayvancılık alanında da faaliyet göstermiştir. Kentin bu söz konusu ekonomik faaliyetlere ve önemli yollara hâkim bir konumda olması, onu yerel ve uluslararası ticaretin yapıldığı bir ticaret merkezi haline getirmiştir. Bu nedenle kent merkeziyle yakın çevresinde ulusal ve uluslararası pazarlar, panayırlar kurulmuştur. Bu çalışmada, güçlü ekonomisiyle Batı Anadolu’da uzun yıllar varlığını sürdüren Philadelphia (Alaşehir) kentinin, ekonomik faaliyetleri ve ticari mekânları ele alınmıştır. Kentin ticari faaliyet gösterdiği; tekstil, deri, gıda ve ticaret gibi alanlardaki faaliyetleri ile bu alanlardaki ticari mekânları incelenmiştir. Bu sayede Bizans İmparatorluğu’nun önemli taşra kentlerinden biri olan Philadelphia’nın ticari faaliyetleri ve mekânsal örgütlenmesi genel hatlarıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Kent tarihinin bir kesitine de ışık tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler-** Bizans İmparatorluğu, Kent, Philadelphia, Ekonomik Faaliyetler, Ticaret.

### Financial Affairs and Commercial Organization in the Distinctive Byzantine Provincial City: Philadelphia (XI-XIV Centuries)

**Abstract-**Philadelphia (Alaşehir) was one of the important provincial cities of the Byzantium in many aspects. Initially, the city was important in a religious context because the Church of Philadelphia is one of seven churches mentioned in the New Testament and is also one of two receiving praises so that it became a pilgrim site. Second, famous dynasty members and successful commanders ruled the city. Especially in those times, when the central authority of Byzantium was weakened, it achieved a semi-autonomous status. Moreover, the city was also stark in militaristic aspects, with a solid defense system, including the city walls, towers, and gates. Last but not least, it had a crucial role in terms of financial activities and commerce places. The most significant and remarkable commercial activity of the city was textile. Due to having superior development, Philadelphia became one of those which was allowed silk fabric production under the state controlled. It also had also a significant role in the leather trade and became famous in local shoe production. In addition to the financial activities mentioned above, Philadelphia improved itself in the field of agriculture and husbandry. In brief, the city became a prominent city of Byzantium due to both its financial activities and strategic location, being at the center of trade routes, so it played an essential role in local and international trade. With the effect of trade, it hosted several local and international bazaars and fairs either within the city center or periphery of it. These financial activities led Philadelphia to arise as a powerful city dependent on its economy. This article aims to provide the financial affairs and the commercial organization of Philadelphia (Alaşehir), one of the great cities in Byzantium and accomplished to long survive in the Western Asian Minor because of its well-developed economy. In this study, it is examined textile, leather, food production, and trade in Philadelphia and their possible locations in the city or around the city have been discussed. By doing so, one can better know about marketing and commerce in one of the important rural cities in Byzantium and understand the city’s history.

**Keywords -** Byzantium, City, Philadelphia, Financial Affairs, Trade.

\* Bu makale Kendine Özgü Bir Bizans Taşra Kenti Philadelphia: Mekânsal Örgütlenme, İdari, Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Yapı (XIXIV. Yüzyıllar)” başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

## Giriş

Philadelphia, Geç Helenistik Dönemde Lidya'nın doğu ucunda Tmolos (Bozdağlar) eteklerinde, Kogamos (Alaşehir) çayının batısında, Maiandros (Büyük Menderes) vadisi ve Hermos (Gediz) ovasına giden önemli ticari ve askeri yol<sup>1</sup> güzergâhlarına hâkim, üç tepe üzerine bulunan bir alandır. Kent Kogomos vadi oluşu içinde ve Katacecaumene, 'yanık ülke' (Kula) Lydia ile Mysia sınırları arasındadır. Geniş bir volkanik ovanın kenarına kurulmuş olan kent verimli topraklara sahiptir.<sup>2</sup> Kent sahip olduğu coğrafi, stratejik ve ekonomik koşullar nedeniyle Geç Helenistik Dönemde ve daha sonra egemenliği altına girdiği Roma İmparatorluğu'nda siyasi, ekonomik, sosyal, dini ve kültürel açılardan da önemli bir kent olmuştur. Aynı zamanda kent, bu özelliklerini uzun yıllar devam ettirmiş ve Bizans İmparatorluğu'nun Lydia bölgesindeki<sup>3</sup>Anatolikon Theması ve daha sonra dâhil olduğu Thrakesion Theması'nın<sup>4</sup> güçlü ve en önemli kalelerinden biri olmayı başarmıştır. Kentin bu derece önemli ve güçlü olmasının

<sup>1</sup> Bu yol güzergâhların askeri açıdan önemi: Pers Kralı Kserkses ve Büyük İskender ordularını bu yol güzergâhından sevk etmiştir. Aynı şekilde, İmparator Friedrich III. Haçlı Seferleri esnasında bu yol güzergâhını kullanmıştır. Daha fazla bilgi için bakınız: Charles Texier, *Küçük Asya*, (Çev. Ali Suat), Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, C. II, Ankara, 2002 s.85-86; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, (Çev. Fikret İşıltan), C. III, TTK Yayınları, Ankara, 2019, s.12-13. Bu rotaların ticari açıdan önemi: Bu yollar Symrna (İzmir) ve Ephesos gibi önemli liman şehirlerine ulaşıyordu. Aynı şekilde İç Anadolu'ya geçişi sağlıyordu. Bu sebeple her türlü ticari mal bu yollar üzerinden taşınmıştır. Aynı şekilde Dokimeion ya da Synnada (Afyon) mermeri de bu yol üzerinden batıya ulaşması sağlanmıştır. Daha fazla bilgi için bakınız. William M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, (çev. Mihri Pektaş), MEB Basımevi, İstanbul, 1960, s.185-186; Nurşin Asgari, "Uşak Selçukler ve Çevresinden Roma Çağı Lahitleri ve Mermer Ocakları", *Türk Arkeoloji Dergisi*, Sayı XXV, 1981, s.46.

<sup>2</sup>Stephani Byzantii, "Philadelphiea", *Ethnica*, C. V: Φ-Ω (ed. Margarethe Billerbeck Et Arlette Neumann-Hartmann) Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2017 s.37. Texier, *Küçük Asya* s.187; Colin J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, Jsof Press Sheffield, 1989, s.153-154; Strabon, *Geographika Antik Anadolu Coğrafyası*, Kitap XII-XIII-XIV), (çev. Adnan Pekman), Arkeoloji Sanat Yayınları, İstanbul, 2000, s.174.Philadelphia ile ilgili olarak diğer antik dönem yazarların eserlerine baktığımızda; Gaius Plinius Maior, *Naturalis Historia* adlı eserinde, söz konusu kent ile ilgili olarak doğrudan bilgi vermez ancak kentin içinde akan Kogomos Nehri'nin kaynağı hakkında bilgi verir. "Tmolos Dağları, Kogomos Paktolos (Sart Çayı) ve Kaystos (Küçük Menderes) nehirlerinin doğduğu yerdir" diye bahseder. Plinius, *The Natural History of Pliny*, Çev. John Bostock ve Henry T. Riley, Henry G. Bohn, MDCCCLV, Cilt 1, London, 1855-57, s.465-466. Bir diğer antik dönem yazarlarından Klaudios Ptolemaios ise, *Geographike Hyphegesis* adlı eserinde şehri Lydia bölgesinde 59°38' 50' şeklinde konumlandırmıştır. Klaudios Ptolemaios, *The Geography*, (Çev. Edward L. Stevenson), Dover Publications, New York, 1991, s.113.

<sup>3</sup> Bizanslı coğrafyacı Hierokles, VI. yüzyılda kaleme aldığı Synecdemos (Synnekdemus) adlı eserinde Philadelphia'yı Lydia Eyaleti'nin şehirleri arasında göstermiştir. Hierokles, *Le synekdêmos d'Hiérokles. Et L'opuscule géographique de Georges de Chypre*, (Ed. Ernest Honigmann), Éditions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, Brüksel, 1939, s. 25.

<sup>4</sup> Bizans Devleti VII. yüzyılda Thema sistemini uygulamaya başlamıştır. Bu nedenle kent Anatolikon Theması içinde yer almıştır. Daha sonraki süreçte Anatolikon Theması üç bölünmüş ve söz konusu kent ise, Thrakesion Themasına dâhil edilmiştir. George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (Çev. Fikret İşıltan), TTK Yayınları, Ankara,1991, s.89-90,91; Johannes Kapeller Preiser, *Der Episkopat im spätem Byzanz: ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453*, Verlag, Saarbrücken, 2008, 351-352; Mark Whittow, *Social and Political Structures in the Meander Region of Western Asia Minor on the Eve of the Turkish Invasion*, *Philosophy*, Oxford University, Doktora Tezi Oxford, 1987, s.280

altında yatan en önemli nedenlerden biri, sahip olduğu ekonomik dinamiklerdir. Bu dinamikler aynı zamanda kentin mekânsal örgütlenmesini de önemli ölçüde etkilemiştir. Bu çalışmada kentin, ekonomik ve ticari faaliyetleri incelenerek, kentin ticari mekanlarının tespiti amaçlanmıştır. Bu sayede kentin mekânsal örgütlenmesinin önemli bir unsuru olan ticari mekanlar hakkında genel bir çerçeve çizilerek, kentin morfolojik yapısındaki yeri ortaya konulmaya çalışılacak ve kentin ekonomik ve ticari tarihi hakkında genel saptamalara yer verilecektir. Elbette bunu İmparatorluğun genel iktisadi hayatından bağımsız düşünemeyiz ve bu nedenle öncelikle Bizans İmparatorluğu'nun iktisadi, özellikle de ticari faaliyetlerinden kısa da olsa bahsedilecektir.

Bizans Devleti'nde ekonomik faaliyetler devlet kontrolü altında yürütülmekteydi. Ticaret ve endüstriyel üretim, loncaların denetimi altında yapılırdı. Devlet, kendi çıkarlarını korumak amacıyla da olsa bazı malların ticaretini yasaklama ya da kısıtlama yetkisine sahipti. Ayrıca kişilere tahsis edilen tarım arazileri ve bu arazilerden elde edilen gelirler de devlet denetimi altındaydı. Bizans İmparatorluğu'nda ticaret ve endüstriyel üretim genellikle başkente, büyük şehirlerde ve kasabalarda yoğunlaşmıştı. Taşrada ise, genellikle tarımsal üretim yapılırdı.<sup>5</sup> Doğu Roma'nın Anadolu'daki kentlerinde ticaret ve sanayinin olduğu bilinmekte ancak bu konuyla ilgili kaynakların kıtlığı nedeniyle tatmin edici bilgilere ulaşmak mümkün olmamaktadır.<sup>6</sup> Bu nedenle konuyla ilgili olarak her türlü bilgi ve veri değerlendirilmeye çalışılmış ve bu çalışma ile ilgili olarak arkeolojik veriler değerlendirmek üzere şehrin araştırma ve kazı tarihçesine bakmakta fayda olduğu düşünülmüştür.

Kente Ernest Curtius 1871-1872 yılları arasında incelemelerde bulunmuş ve araştırmaları sonucunda kente bulunan surlar hakkında bilgiler vermiş ve mevcut bilgilerden hareketle de kentin bir haritasını çizmiştir.<sup>7</sup> Auguste Choisy ise 1890'lı yıllarda kenti ziyaret ederek bazı incelemelerde bulunmuştur. Auguste Choisy, 1899 yılında yayımladığı eserinde, kente bulunan Aziz Ioannes Kilisesi ile ilgili bilgi vererek, yapının mevcut kalıntılar üzerinden bazı çizimler paylaşmıştır.<sup>8</sup> Kente 1905 yılında gelen Georgios Lampakis, kentin tarihi mekanlarını ziyaret etmiş ve 1909 yılında yayımladığı eserinde, sadece kente bulunan kiliseler hakkında önemli bilgilere ve çizimlere yer vermiştir.<sup>9</sup> Hans Buchwald, 1975-1979 yılları arasında kente yüzey araştırması yaparak, kente bulunan kiliseler ile ilgili önemli bilgilere yer vermiştir.<sup>10</sup> Annie Pralong de, 1983-1984 yılları arasında kente yüzey araştırması yapmıştır ve araştırmaları sonucunda şehrin surları hakkında detaylı bilgiler aktarmıştır.<sup>11</sup> Recep Meriç ise, 1986 yılında kente ilk arkeolojik kazı çalışmasını başlatılmıştır. Recep Meriç, kentin antik

<sup>5</sup> Murat Baskıcı, *Bizans Döneminde Anadolu: İktisadi ve Sosyal Yapı*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2016, s.195.

<sup>6</sup>Speros Vryonis, *Küçük Asya'da Orta Çağ Helenizminin Çöküşü ve 11. Yüzyıldan Başlayarak 15. Yüzyıla Kadar İslamlaşma*, (Çev. İdem Erman), Kalkedon, İstanbul, 2020, s.25.

<sup>7</sup> Ernst Curtius, "Philadelphiea, Nachtrag zu den Beiträgen zur Geschichte und Topographie Kleinasiens" *Aus den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Tafel VIII, 1872, s.94-95.

<sup>8</sup> Auguste Choisy, *Historia de L'Architecture*, C. I, Gauthier- Villars, Imprimeur- Libraire, Paris, 1899, s.527.

<sup>9</sup> Georgios Lampakis, *Oi Epta Asteres tis Apokalypseos*, Pournaras P. S., Atina, 1909, s.377.

<sup>10</sup> Hans Buchwald, "The church of St. John the Theologian in Alasehir' (Philadelphia)", s.312. *JÖP*, C. XXX, Verlag, 1981, s.312; Hans Buchwald, "Lascariid Architecture", *Form, Style and Meaning in Byzantine Church Architecture*, Ashgate Variorum, Sydney, 1999, s.279-280.

<sup>11</sup> Annie Pralong, "Les Remparts De Philadelphie", (Ed. Hélène Ahrweiler), *Philadelphie, Et Autres Etudes*, Publications De La Sorbonne, Paris, 1984, s.101-125.

tiyatrosunun olduğu bölgede kazı çalışmasına başlamıştır ve 1987 yılında bölgede kazı çalışmalarını Gavurtepe Höyüğü, Doğu kapısı, tapınak ve tiyatro çevresinde sürdürmüştür.<sup>12</sup> Recep Meriç 1990 yılında, kentteki kazı faaliyetlerini Aziz Ioannes Bazilikası ve Gavurtepe Höyüğü çevresinde devam ettirmiştir.<sup>13</sup> Ancak 1990 yılından sonra bölgedeki kazı faaliyetleri ödenek yetersizliği nedeni ile durdurulmuştur. Daha sonraki yıllarda 2013 yılına kadar bölgede herhangi bir yüzey araştırması yapılmamıştır. 2013 yılında, Ali Yalçın Tavukçu ve ekibi kentte bir yüzey araştırması yapmıştır. Bu yüzey araştırması sonucunda; mevcut kalıntıları bulunan, surlar, Aziz Ioannes Kilisesi, tiyatro, tapınak, akropol, mezarlar, höyük, stadyon, mimari kalıntılar ve küçük buluntular hakkında bilgi vermişlerdir.<sup>14</sup> Recep Meriç, 2018 yılında yayımladığı *Hermus (Gediz) Valley in Western Turkey Result of an Archaeological and Historical Survey* adlı çalışmasında şehirde bulunan Gavurtepe Höyüğü, tapınaklar, Aziz Ioannes Kilisesi ve kazılarda bulunan çanak çömlek gibi buluntulardan söz etmiştir.<sup>15</sup> İncelediğimiz yüzey araştırmaları ve kazı raporlarında çalışmamıza konu olan mekanlar hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ayrıca 2019-2021 yıllarında bölgede yapmış olduğumuz yüzey araştırmasında modern yerleşimin Philadelphia kentinin kalıntılarını üzerine kurulmuş olduğunu gördük. Bu yüzden Philadelphia'nın kalıntıları, Alaşehir'in mahalleri arasında kalmış, çok fazla hasar görmüş ve birçoğunun kalıntısı günümüze kadar ulaşmamıştır. Ayrıca aşağıda bahsi geçen Sümer Oral caddesi (Kışla caddesi) ve Yenice mahallesinde yapmış olduğumuz incelemeler sonucunda, söz konusu yerlerin şehrin merkezinde olduğunu ve burada çok sayıda ev, iş yeri ve kamu binası bulunduğunu tespit ettik. Çalışmamıza konu olan mekânlıların önemli bir kısmının aşağıda açıkladığımız gibi bu cadde ve mahallenin bulunduğu yerde olduğunu düşünüyoruz. Ancak söz konusu mahale ve caddenin olduğu yerde kazı çalışması yapmak oldukça zordur. Zira kent merkezinde kazı yapmak arazi kazısına kıyasla çok daha fazla zor ve maliyetlidir, ki bu nedenle de uzun zamandır şehirde herhangi bir kazı faaliyeti yapılmamaktadır. Bu yüzden Philadelphia'nın ticari mekanlarını detaylı bir şekilde ortaya koyabilmek oldukça zor bir iştir. Fakat dolaylı yollardan da olsa en azından genel bir tablo oluşturmaya yetecek bilgiye ulaşmamız da mümkündür. Roma Devleti'nin imparatorluk döneminde inşa edilen kentlerin mekânsal örgütlenmesi; Geç Antik Çağ'da aynı şekilde devam etmiş, mahalleler, meydanlar, caddeler ve benzer yapılar korunmuştur. Ayrıca, halka açık yapılar (hamam, tiyatro, pazar yeri vb.) da tadilat edilerek kullanılmaya devam etmiştir.<sup>16</sup> Bu bilgiler ışığında kentin erken dönem ticari yapılarını incelemek mümkün gözükmektedir. Ayrıca, Bizans'ın Anadolu kentlerinde, orta çağ boyunca imalat sanayii ve zanaatkar nüfusunun varlığını sürdürdüğü de bilinmektedir. Diğer taraftan Anadolu'da, Selçuklu ve erken dönem Osmanlı kentlerinde de görülen endüstriyel üretim ile Geç Bizans şehirlerindeki imalat sanayinin benzer özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Zira Türk fetihlerinin yapıldığı dönemde Anadolu'daki

şehir hayatının tamamıyla değişmesi söz konusu değildir.<sup>17</sup> Bu nedenle kentin, Osmanlı dönemindeki bilgilerinden istifade edilerek retrodiction yoluyla kentin ekonomik faaliyetleri ve ticari mekanları hakkında bilgi edinmek mümkün gözükmektedir. Çalışmamızda büyük ölçüde bu saptamalar çerçevesinde şekillenecektir.

### Philadelphia'daki Atölyeler, Dükkanlar

Kentin daha IV. yüzyılda tekstil endüstrisi bakımından oldukça gelişmiş bir seviyede olduğu ve tüccarların "yün satıcıları" olarak bir lonca oluşturdukları görülmektedir. Aynı dönemde deri üretimi de oldukça gelişmiş, kentte bir deri işçileri birliği kurulmuştur. Bu nedenle Pergoman Kütüphanesi'nin ihtiyaç duyduğu parşömenin hammaddesi olan derilerin bir kısmı kentten sağlanmıştır.<sup>18</sup> Kent, daha sonraki yüzyıllarda da bu alanlardaki faaliyetlerini sürdürmüş, özellikle de XIII ve XIV. yüzyıllarda önemli bir tekstil merkezi haline gelmiştir. Philadelphia, hanedan mensupları tarafından tercih edilen asaletin ve zenginliğin sembolü mor<sup>19</sup> ipekli<sup>20</sup> kumaşların önemli üretim merkezlerinden biri olmuştur.<sup>21</sup> Ayrıca 1280'lerde Smyrna ve Philadelphia'nın Cenova ve Lucca kentlerine ham ipek ihraç ettiği de bilinmektedir. Ancak kentin ürettiği ipek miktarı ve dağılımı hakkında detaylı bilgiler mevcut değildir.<sup>22</sup> Dönemin soyluları ve elitlerinin tercih ettiği perdeler ve diğer tekstil ürünlerinin de kentte üretildiği bilinmektedir.<sup>23</sup> Ayrıca Osmanlı tarih yazarı Aşık Paşazade de eserinde, Yıldırım Bayezid ile Germiyanogulları Beyi'nin kızı arasında kurulan evlilik ittifakını naklettiği bölümde Germiyanogullarının, bu dönemde altın ve gümüş kıt olduğu için Alaşehir'de dokunan ve kızıl ivledi denilen elbise ve bayrak dikilen boyalı kumaşlarını I. Murat'a hediye olarak

<sup>17</sup> Baskıcı, *Bizans Döneminde Anadolu...*, s.213.

<sup>18</sup> David Magie, *Anadolu'da Romalılar: Batı Anadolu ve Zenginlikleri*, (Çev. Nezih Başgelen ve Ömer Çapar), C. II, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2002, s. 30-33

<sup>19</sup> Gücün ve otoritenin simgesi olan mor rengi elde etmek zor ve masraflı bir işti. Söz konusu renk tonu, deniz salyangozlarından zahmetli bir çalışma neticesinde elde edilir. Genellikle kabuklu deniz hayvanlarından elde edilen bu boyalar kaliteli ve pahalıdır. Emrullah Kaleli, "Bizans İmparatorluğu'nda İpeğin Rolü ve Kullanımı", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, C. XI, S. 20, 2019, s. 221.

<sup>20</sup> İpek, genellikle dut yapraklarıyla beslenen Bombyx Mori gibi bazı güve türlerinin kozalarının liflerinin işlenmesiyle elde edilir. İpek üretimi zahmetli ve zordur. Bu sebeple ipek, Bizans İmparatorluğu'nda lüks bir ürün olarak kabul edilmiş ve altın ve diğer kıymetli malzemelerle eş değer tutulmuştur. Ayrıca, ipek üretimi, ticareti ve kalitesi devlet garantisi altındadır. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız. Nancy P. Sevcenko "Silk" *ODB*, (Ed. Alexander P. Kazhdan ve diğerleri), C. III, OUP, 1991, s. 1896-1897.

<sup>21</sup> Irène Beldiceanu Steinherr, "Notes Pour L'histoire D'Alaşehir Au XIV. S.", *Philadelphie Et Autres Etudes*, Publications De La Sorbonne Paris, 1984, s.34.

<sup>22</sup> Scott Redford, "Caravanserais and Commerce" *Trade in Byzantium Papers from the Third International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, Ed. Paul Magdalino, Nevra Necipoğlu ve Ivana Jevti, Koç Üniversitesi, İstanbul, 2013, s.310; Ece Turnator, "Trade and Textile Industry in the State of Nicaea through the Romance of Livistros and Rodamne (Thirteenth Century)", *Trade in Byzantium Papers from the Third International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, Ed. Paul Magdalino, Nevra Necipoğlu ve Ivana Jevti, Koç Üniversitesi İstanbul, 2013, s.319; Angeliki Laiou ve Cecile Morrisson, *Bizans Ekonomisi*, (Çev. Bahattin Bayram), Runik Kitap, İstanbul, 2020, s. 213. İpek ve mor renk, halk kesimin erişimine uzak olmasının nedeni sadece pahalı ve değerli bir mal olması değil aynı zamanda gücün ve otoritenin simgesi olması idi. Bu sebeple de bu kumaşın kullanımı soylu ve elitlerle sınırlıydı. Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bakınız. Robert S. Lopez, "Silk Industry in the Byzantine Empire". *The University of Chicago Press on behalf of the Medieval Academy of America*, C. XX, S. 1, 1945, s.2.

<sup>23</sup> Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi 1243-1453*, C. I, Tekin Yayınevi, Ankara, 1979, s.30.

<sup>12</sup> Recep Meriç, "1986 Yılı Alaşehir Kazısı Raporu", (IX. Kazı Sonuçları Toplantısı) C. II, Ankara, 1987, s.243;

Recep Meriç, "1987 Yılı Alaşehir Kazısı" Raporu," (X. Kazı Sonuçları Toplantısı), C. I, Ankara, 1988, s.157

<sup>13</sup> Recep Meriç, "1990 Yılı Kazı Raporu", (XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı), C. I, Çanakkale, 1991, s.227.

<sup>14</sup> Ali Yalçın Tavukçu vd., "Alaşehir -Philadelphia Araştırmaları", *T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 32. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, (Haz. A. Özme) C. I, Gaziantep, 2014, s.304-309

<sup>15</sup> Recep Meriç, *Hermus (Gediz) Valley in Western Turkey Result of an Archaeological and Historical Survey*, Ege Yayınları, İstanbul, 2018, s. 147-148.

<sup>16</sup> Guntram Koch, *Türkiye'deki Geç Antik Dönem Önemli Merkezle ile Birlikte Erken Hıristiyan Sanatı*, (Çev. Ayşe Aydın), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2015, s.99.

sunduklarını bildirilir.<sup>24</sup> Irène Beldiceanu Steinherr, söz konusu evliğin 28 Mart 1381'de gerçekleştiğini ve bu tarihte kentin Bizans egemenliği altında olduğunu ve ivladi kelimesinin Yunanca kökenli olduğunu, bu nedenle de bu kelimenin Doğu Roma'dan Osmanlıya geçtiğini ileri sürmektedir. Ayrıca kentin Osmanlı egemenliğine girdikten sonra da yaklaşık bir asır ipek üretimi yaptığı belirtilmiştir. Kent, tekstil alanındaki gelişimini sürdürmüş ve özellikle de Venedik, Şam ve İran gibi yerlerden ithal edilen atlas kumaşının dokunduğu önemli merkezlerden biri olmuştur.<sup>25</sup> Kenti 1764 yılında ziyaret eden Richard Chandler, kentin mükemmel tekstil ürünlerine sahip olduğundan söz etmiştir.<sup>26</sup>

Kentin tekstil alanında bu derece başarılı olmasının nedeni gerekli ham maddenin<sup>27</sup> bir kısmına ve bu alanda yetişmiş insan gücüne sahip olması olabilir. Zira Bizans Devleti'nde ipek üretimi, ticareti ve kalitesi devlet garantisi altına alınmaktaydı. Bu nedenle de devlet için değerli tekstiller üreten dokuma loncası mensupları<sup>28</sup> bu mesleğe girmek isteyen adayları, liyakate dayalı zor bir sınavı tabi tutmakta ve sınavda başarılı olanları mesleğe kabul etmekteydi. Bu alanda çalışanlar, toplumda usta ve sanatçı kimseler olarak saygı görmekteydi.<sup>29</sup> Kent halkının Osmanlı egemenliğine girdikten sonra da bu alanda çalıştığını düşünmekteyiz. Örneğin, 1844-1845 yılı Temettuat Defterleri verilerine göre, kentte yaşayan gayrimüslim nüfusun önemli bir kesiminin tekstil alanındaki birçok mesleği esnaf ve sanatkar olarak icra ettiğini, özellikle bezzaz (bez ve kumaş satan esnaf), boyacı, çulhacı, "dikici, kalıçcı, kiçeci, kürkçü, mutaf, terzi, aba ve yapıcı olarak çalıştığını görmekteyiz. Alaşehir kazasının merkezinde toplam 149 tane dokumacı esnafı vardı. Bu esnafın içinde %41,61'ini terzi, %35,57'sini bezzaz, %8,72'sini terzi kalfası, %8,05'ini terzi çırağı, %6,05'ini diğer meslek kolları oluştururdu. Bu mesleklerin dışında 4'ü abacı, 3'ü yapıcı ve 1'i de mutaf olmak üzere<sup>30</sup> 8 kişi de diğer esnaf kollarında çalışıyordu.<sup>30</sup> Bu bilgiler çerçevesinde, kent tekstil alanındaki gelişimini uzun yıllar devam ettirmiş, Philadelphialılar bağımsızlıklarını kaybettikten sonra bile uzmanlaştıkları tekstil alanındaki mesleklerini icra etmeye devam etmişlerdir.

Kentte tekstil dışında deri üretiminin de çok geliştiği ve böylece tabakhaneleriyle ün saldıkları bilinmektedir. Ayakkabı üretiminin yerel merkezlerinden biri haline gelen kentte, ayakkabı üreticileri, II. Theodore Laskaris (1254-1258) döneminde saygın meslek statüsü kazanmıştır.<sup>31</sup> Söz konusu meslek ile ilgili olarak 1844-1845 yılı

temettuat defterleri verilerine göre; kentte yaşayan gayrimüslim nüfusun bir kısmı dericilik meslek kollarından olan ayakkabıcı, ayakkabıcı kalfası, ayakkabıcı çırağı ve saracılık<sup>32</sup> mesleğini icra ettiğini görülmüştür.<sup>33</sup> Kent ve kentin eski sakinleri, tekstil alanında olduğu gibi bu alanda da uzun yıllar var olmaya devam etmişlerdir. Bu bilgiler neticesinde kentte, tekstil ve dericilikle ilgili birçok atölye ve dükkânın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Tahrir Defterlerinde yer alan bazı veriler bu kanaati güçlendirmektedir. Tahrir Defterinde 1572-73 yılında Alaşehirli boyacıların bir kısmının boyahane dükkânlarına konulan vergiye itiraz ettiklerine dair bilgi<sup>34</sup> kentte, boyahanelerin de olduğunu göstermektedir. Bu atölyelerin dışında kentte gıda sektörü ile ilgili de elimizde çok fazla bilgi olmasa da Skoteine (Boreine) Theotokos Manastırına ait tipikondan kentin elitlerinden olan Athanasia Mangaphas'ın manastırda yaşayan keşişlerin ihtiyaçlarını karşılamaları için bir un değirmeni bağışladığını; kentin kırsalında ve merkezine yakın yerlerde su<sup>35</sup> ve yel değirmenlerinin<sup>36</sup> bulunduğunu bilmekteyiz.<sup>37</sup> Söz konusu değirmenlerde bitkisel yağ çıkarma ve tahıl öğütme gibi işler yapılmaktaydı. Su değirmenlerinde genellikle kâğıt, deri ve kumaş gibi materyallerin işlenmesinde kullanılırdı. Skoteine (Boreine) Theotokos Manastırı'nın sahip olduğu mülkler arasında zeytin bahçeleri ve buğday tarlaları bulunmaktaydı.<sup>38</sup> Bu bilgiler çerçevesinde kentte tahıl üretimi ve zeytin yetiştiriciliği yapıldığı ve söz konusu değirmenlerde un ve zeytinyağı gibi ürünlerin üretildiği düşünülebilir.

Değirmenler, ekonomik kazanç sağlamak amacıyla kurulmuş yapılar ve bu yapıları işletmek için önemli derecede bilgi ve tecrübe gereklidir. Bu nedenle de değirmencilik bir sanat olarak görülmüştür. Bu alanda uzmanlaşan Philadelphialı değirmencilerin uzun yıllar bu mesleği devam ettirdiğini 1844-1845 yılı Temettuat Defteri kayıtlarında görmekteyiz. Temettuat Defteri'nin 1844-1845 yılına göre, gayrimüslim nüfusun "gıda sektörü içinde meslek kolları dağılımı; 13 tane değirmenci, 2 fırıncı, 2 kasap, 2 manav ve 1 yağcı olmak üzere toplam 20 esnaf şeklindedir. Gıda sektörü içinde, gayrimüslim nüfusun %66,04'ü değirmenci, %13,04'ü fırıncı, kasap ve manav, %6,04'ü" ise yağ üreticisidir.<sup>39</sup> Bu alanda hizmet veren kesimin önemli bir kısmını kentin eski sakinlerinin oluşturması tesadüf değildir.

<sup>24</sup> Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, (Haz K. Yavuz ve Y. Saraç), Mas Matbaacılık, İstanbul, 2003, s.117.

<sup>25</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, C. 1, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul, 1994, s. 630.

<sup>26</sup> Chandler, *Travels in Asia Minor*... s. 312

<sup>27</sup> Philadelphia'ya yaklaşık 7 km. uzaklıkta olan Şehriyar (günümüzdeki ismi Şahyar) ipek böceği yetiştiriciliğinde önemli bir faktör olan dut ağaçları yetiştirilmektedir. Steinherr, "Notes Pour l'histoire d'Alaşehir..." s. 32. Charles Texier'de eserinde, kente tarımın ve hayvancılığın gelişmiş olduğunu anlatır. Texier, *Küçük Asya*, s. 84.

<sup>28</sup> Eparkhos'un kitabında, Prandioprates (ipek ithalatçısı), Metaxarius (ham ipek tüccarı), Katartarios (ham ipek işleyicisi), Serikarios (ipek dokumacısı), Vestioprates (ipek elbise satıcısı) gibi meslek örgütlerinden söz etmektedir. Ivan Dujčev, *The Book of the Eparchs*, Variorum, London, 1970, s. 236, 239, 241, 243.

<sup>29</sup> Sevçenko, "Silk", *ODB*, s. 1896; Kaleli, "Bizans İmparatorluğu'nda İpeğin..." s. 219-220.

<sup>30</sup> İsmail Aslan, *1844-1845 Yılı Temettuat Defterlerine Göre Alaşehir Kazası'nın Sosyo-Ekonomik ve Demografik Yapısı*, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Uşak, 2010, s. 41.

<sup>31</sup> Helene, Ahrweiler, "La région de Philadelphie, au XIVe siècle (1290-1390)", *Dernier bastionnel 'Hell'enismeen Asie Mineure*, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, C. CXXVII, S. 1, 1983, s. 194; Angelov, *Imperial Ideology and Political*... s. 228.

<sup>32</sup> Saraç, eyer, diğer at koşum takımları gibi çeşitli ürünleri üretilen satan kişidir. Daha fazla bilgi için bakınız Zeki Tekin, "Saraçhane", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XXXVI, İstanbul, 2009, s. 111.

<sup>33</sup> Aslan, *1844-1845 Yılı Temettuat Defterlerine Göre Alaşehir*...s. 41.

<sup>34</sup> Suraiya Faroqi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler: Kent Mekânında Ticaret, Zanaat ve Gıda Üretimi 1500-1650*, Türkiye Araştırmaları Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993, s.182.

<sup>35</sup> Su değirmeni, su gücünden faydalanılarak elde edilen enerji ile çalışan geleneksel bir üretim aracıdır. Gülferah Ö. Çorapçıoğlu ve Demet U. Binan, "Su Değirmenlerine Yönelik Bir Belgeleme ve Koruma Yöntemi", *Megaron*, C. XII, S. 2, 2017, s. 229.

<sup>36</sup> Yel değirmeni, yel değirmeni rüzgardan elde edilen enerji ile çalışan tipik bir üretim aracıdır. Söz konusu değirmenlerde her türlü hububat öğütülebilir. Özlem Ç. Kılıç, *Endüstriyel Arkeoloji ve Yel Değirmenleri: Karakol Köyü Örneği*, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale, 2011, s. 17.

<sup>37</sup> Maksimos, "Skoteine (Boreine): Testament of Maximos for the Monastery of the Mother of God at Skoteine near Philadelphia", (Çev. George Dennis), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, (Ed. John Thomas ve Angela Constantinides Hero), Dumbarton Oaks, C. III, Washington DC, 2000, s.1178-1179; Pierre Nasturel, "Recherches sur le Testament de Maxime de Skoteinë (1247)", (Ed. Hélène Ahrweiler), *Philadelphie Et Autres Etudes*, Publications de la Sorbonne, Paris, s. 81-89.

<sup>38</sup> Jean Gimpel, *Ortaçağda Endüstri Devrimi*, (Çev. Nazım Özüaydın), Tübitak Yayınları, Ankara, 2004, s.1; Nasturel, "Recherches Sur le Testament de Maxime..." s. 85.

<sup>39</sup> Kılıç, *Endüstriyel Arkeoloji* ... s.17; Aslan, *1844-1845 Yılı Temettuat Defterlerine Göre Alaşehir*...s. 42.

Günümüzde Toptepe'nin ilerisinde Bahçe Arası mevkiinde, altı değirmen kalıntısı bulunmaktadır. Ancak, söz konusu değirmenler ile ilgili detaylı bir çalışma yapılmadığı için bu değirmenleri tarihlendirmek oldukça güçtür. Zira bu değirmenlerin bir kısmı tamamen yıkılmış; bir kısmı üzerine yenileri inşa edilmiş ya da farklı yapılar yapılmıştır. Ayrıca değirmenlerin bulunduğu yerlerin birçoğu özel mülktür. Bu nedenlerle söz konusu konuyla ilgili daha detaylı bir çalışma yapmak pek de mümkün değildir.

Kentin ticari mekânlarıyla ilgili olarak seyyahların notları boşluk doldurmada büyük önem taşımaktadır. Mesela, Evliya Çelebi kente 9 han ve kervansaray, 800 dükkân, 70 boyahane olduğunu ve kentin nefti boyaları ve tabakhaneleri ile ünlü olduğunu anlatır. Kenti ziyaret eden bir başka seyyah da Charles Texier'dir. Texier, şehrin gelişmiş bir tekstil sanayisi olduğunu bunun Hıristiyan ve Müslüman kadınlarının giydiği kıyafetlerin olağanüstü süslü ve zarif olmasını sağladığını aktarır.<sup>40</sup>

Kentte bulunan söz konusu atölyelerin ve dükkanların yerlerine ilişkin elimizde kesin bilgiler mevcut değildir. Zira Bizans şehirlerinde kentsel alanlar zaman içerisinde gereksinime göre yeni işlevler yüklenerek dönüşüm geçirmiştir. Agoralar<sup>41</sup> da gereksinime uygun olarak çeşitli yapılar yeni işlevler yüklenerek dönüşüm geçirmiştir. Agoraların üzerinde bulunduğu araziler; sivil (konut, dükkân, işlik vb.) dini (şapel, kilise, manastır gibi), kamu (hamam, çeşme gibi) ve askeri (kale, sur, kule, garnizon vb.) gibi mimari yapıların parçası olarak tekrar kullanılmıştır. Söz konusu kentsel dönüşümler özellikle Geç Antik dönemde başlamış, imparatorluğun Orta Bizans (717-1204) ve Geç Bizans Dönemine (1261-1453) kadar devam etmiştir. Söz konusu dönüşümler sayesinde Bizans kentlerinin ticaret merkezleri, açık meydanları ve eski agoraların işlek ana caddeleri üzerinde kemer altına dizili dükkânlara dönüşmesiyle oluşmuştur.<sup>42</sup> Bu bilgilerden hareketle kentin dükkânları, atölyeleri ve ticaret merkezinin, kentin agorası ve çevresinde olabileceğini düşünebiliriz. Philadelphia'nın agorası tesadüfen bulunmuştur. Alaşehir'in merkezinde ve çarşının doğu kısmında Kışla caddesi üzerinde 1949 yılında belediyenin tesviye çalışmaları esnasında ortaya çıkartılan bir kitabe ve Roma dönemine ait bir agora bulunmuştur. Agorada bulunan bu kitabe üzerinde 5 Şubat 255 tarihinde Philadelphia'nın dini ve umumi panayırlardan alınan vergilerden muaf olduğu yazmaktadır.<sup>43</sup> Kentin agorası hakkında daha fazla bilgiye sahip değiliz. Ancak Manisa Arkeoloji

Müzesi, Alaşehir'in Yenice mahallesi'nde (156 ada 13 parsel taşınmaz üzerinde) 10.05.2016 tarihinde kazı ve sondaj çalışması yapılmıştır ve bir yapı kompleksi bulunmuştur. Bu yapı kompleksinin, farklı dönemlerde eklemeler yapılarak oluşturulmuş Bizans dönemine ait bir işlik olduğu tespit edilmiştir.<sup>44</sup> Söz konusu işliğin bulunduğu Yenice mahallesi ve agoranın kalıntılarının bulunduğu Kışla caddesinin (Kışla caddesinin bugünkü ismi Sümer Oral caddesidir) arasındaki mesafe, altı yüz veya yedi yüz metredir. Ayrıca söz konusu mahallenin bulunduğu yerdeki mahallelerin eski isimleri; Kazgani, Debbağhane (Tabbakhane) ve Eskiçarsı'dır.<sup>45</sup> Bu bilgilere ek olarak; Alaşehir'in merkezinde yerine göre üç beş metre derinlikte galeriler bulunmaktadır. Bu galeriler, şehrin güneyinden kuzeyine doğru birbirine paralel olarak uzanmaktadır. Galerilerin eni bir metre, yüksekliği iki metredir. Galeriler, horasan harcı ile yapılmış ve zeminine taş döşenmiştir.<sup>46</sup> Recep Akıncı'ya göre Alaşehir, eski dönemlerde dericilik ve tekstil alanında ünlü bir merkezdir. Bu nedenle de bu galerilerin kanalizasyon<sup>47</sup> olarak kullanıldığını ileri sürmektedir.<sup>48</sup> Bölgede kazı çalışmaları sürdürülmediği için galerilerin işlevi hakkında kesin bir bilgi vermek zordur. Ancak Philadelphia'nın ekonomik faaliyetleri göz önüne alındığında Recep Akıncı'nın görüşü makul bir görüş olarak kabul edilebilir. Söz konusu bilgiler çerçevesinde kentte; dokuma, deri ve boya atölyeleri ve dükkanlarının bulunduğu söyleyebiliriz. Bu atölye ve dükkanlar da agora ve çevresine konumlanmış olabilir. Ayrıca bu mekanların dışında kentte değirmenlerin, fırınların ve yağhanelerin de olduğunu söyleyebiliriz.

#### Philadelphia'da Kurulan Pazar Yerleri ve Panayırlar

Pazar ve panayırlar; tüccarların güvenli bir ortamda ticari faaliyetlerini sürdürebilmeleri için gereken mekânsal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla uluslararası ticaret yollarının kesiştiği yerlerde, yıllık ya da sezonluk olarak belirli dönemlerde toplandıkları mekanlardır. Bizans İmparatorluğu'nda ticaret Mese<sup>49</sup> gibi bir ana cadde boyunca uzanan daimi dükkanlarda, Antik dönemdeki politik işlevinden soyutlanmış olan agorada kurulan pazar yerindeki geçici tezgahlarda ve şehir surları dışındaki açık arazilerde yapılmıştır.<sup>50</sup> Bizans Devleti ise panayırlara dini bir nitelik atfedilmiş ve panayırlar özellikle de şehrin koruyucu azizinin yıl dönümünde kurulmaya başlanmıştır. Söz konusu panayırların bazıları yılda iki kez kurulmuştur. Ayrıca, büyük panayırların dışında manastır

<sup>40</sup> Evliya Çelebi, *Seyahatname*, s. 59; Texier, *Küçük Asya*, s.84.

<sup>41</sup> Agora, en basit ifadeyle "kent meydanı" olarak ifade edilen agoralar, Yunanca ἀγορά (ageiro) "toplanmak, bir araya gelmek" anlamına gelir. Bu terim süreç içerisinde "toplanılan yer" anlamına gelen ἀγορά (agora) kelimesine dönüşmüştür. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız. Güler Çelgin, "ἀγορά (agora)" *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, Alfa, İstanbul, 2018, s. 20. Agoranın mekânsal özelliklerine baktığımızda, ilk dönemlerde agora, şehir merkezine doğru konumlandırılmış, siyasi meclisler için bir buluşma yeri olan büyük bir meydandır ancak süreç içerisinde insanların ihtiyaçlarına göre agoraların etrafı sivil idare ve mahkemeleri binaları kurulmuş ve meydana bulunan açık alan genellikle pazar yeri olarak kullanılmış ve bu alanın çevresine de çeşitli dükkanlar inşa edilmiştir. Agoranın sınırları içinde yer alan yapıların arasında tapınakla ve meydana küçük sunaklar bulunur. Aynı zamanda agorada şenlik, tiyatro ve spor müsabakaları da düzenlenirdi. Homer Thomson, "The Agora at Athens and the Greek Market Place", *Journal of the Society of Architectural Historians*, C. XIII, S. 4, 1954, s. 9 – 11.

<sup>42</sup> Arif Mısırlı ve Burcu Özgüven, "Bizans Dönemi'nde Kentin Dönüşümü: Agoraların Yeniden Kullanımına İlişkin Bir Değerlendirme", *Türkiye Kentsel Morfoloji Araştırma Ağı, II. Kentsel Morfoloji Sempozyumu Değişen Kent, Mekân ve Biçim Bildiriler Kitabı*, (Ed. Ayşe S. Kubat vd.) Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s.549; Foss, *Bizans ve Türk Dönemlerinde Sardis*, s.22

<sup>43</sup> Akıncı, *Eski Philadelphia*, s.93-94; Modjtchedi, "Alaşehir'de Mimari... s.7.

<sup>44</sup> Eren Sülek ve Lütfü Ekinci, *Manisa'nın Alaşehir ilçesinin Yenice Mahallesi'nde 156 Ada 13 Parsel 'de 10. 05. 2016'de Yapılan I ve II Numaralı Sondaj ve Kazı Raporu*, Manisa Arkeoloji Müzesi Arşivi, 2016, s 3.

<sup>45</sup> Akıncı, *Eski Philadelphia...*, s.36; Ertan Gökmen, "XIX Ortalarında Alaşehir", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXV, S. 1, 2010, s.195.

<sup>46</sup> Akıncı, *Eski Philadelphia*, s.98

<sup>47</sup> "1976 yılında o dönemin belediye başkanı olan Necip Necipoğlu'nun bir radyo programında "şehrin kanalizasyon boruları yüzyıllar önce hazırlanmış olup nerede başladığı ve nereden geçtiği, nereye aktığı bilinmeyen bir toplama düzenine bağlı olduğunu" anlatmıştır. Bilge Umar, *Lydia*, Salihli Belediyesi Kültür Yayınları, İzmir, 1989, s.60. Bu ifadeye göre galerilerin kanalizasyon olduğu kanısı oldukça yaygındır.

<sup>48</sup> Akıncı *Eski Philadelphia...*, s.98-99.

<sup>49</sup> Mese, Yunanca'da "Μεσσηίς (Μεσσηίς) ortadaki yer, orta kısım ya da orta gibi anlamlara gelmektedir. Henry Liddell ve Robert Scott's *An Intermediate reek and English Lexicon*, Martino Publishing, New York, 2013, "Μεσσηίς", s.499; Ayrıca, Marlia Mundell Mango çalışmasında, Konstantinopolis'teki Mese Caddesi hakkında önemli bilgiler vermiştir. Daha fazla ayrıntılı bilgi için bakınız. Marlia M. Mango, "The Porticoed Street at Constantinople" *Byzantine Constantinople Monuments, Topography and Everyday Life* Ed. Nevra Necipoğlu, Brill Leiden, 2001, s.29-51.

<sup>50</sup> Angeliki/ Morrisson, *Bizans Ekonomisi*, s.98; Koray Özcan, "Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yerleşme Tipolojileri -I Pazar ya da Panayır Yerleşmeler", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, 2006, s.207-208.

çevrelerinde küçük kırsal panayırlar da kurulmuştur ve bu panayırlarda çevre köylerden gelen köylüler, ürettikleri ürünlerini satarak ihtiyaçlarını karşılamışlardır.<sup>51</sup>

Philadelphia, gelişmiş bir ticari hayata ve zengin tarımsal ürün çeşitliğine sahip bir kenttir.<sup>52</sup> Aynı zamanda kent önemli bir yol güzergâhı üzerindedir. Bu nedenlerle kentte farklı bölgelerden gelen birçok tüccar, ticari faaliyetlerde bulunmuştur. Bu tüccarların önemli grubunu IV. Haçlı Seferi'nden önce kente yerleşmiş olan Venedikli tüccarlar oluşturmuştur. Bu tüccarlar uzun yıllar kentte ikamet etmiş ve burada bir ticaret kolonisi kurmuşlardır. Ayrıca 1986 yılında kente yapılan kazıda, Venedik sikkeleri bulunmuştur. Bu durum Venedikli tüccarların da burada etkin olduğunun bir göstergesidir. Kentte faaliyet gösteren bir diğer tüccar grubu ise Lucca ve Cenovalı tüccarlardır. Söz konusu tüccarların, ham ipek ticareti yaptığı bilinmektedir. Kentte ticari faaliyette bulunan bir başka tüccar grubu da Ermeni tüccarlardır.<sup>53</sup> Bu bilgiler çerçevesinde kentte hem yerel hem de uluslararası ticaretin yapıldığı söylenebilir. Bu nedenle kentte Pazar ve panayırların da kurulması muhtemeldir. Ancak söz konusu Pazar ve panayırlar ile ilgili elimizde doğrudan bilgiler mevcut değildir. Ancak, Osmanlı Tahrir Defterlerine baktığımızda, 15. Yüzyılın ikinci yarısında Alaşehir'in Yarhisar mahallesinde son derece büyük bir alışveriş merkezinin bulunduğu ve bu merkezden 23.000 akçeden daha fazla gelir elde edildiği kaydedilmiştir. Bu dönemde Tire kapalı çarşısı ve çevresindeki dükkânlardan 22.000 akçe gelir elde edilmektedir. Bu durum Alaşehir'de kurulan pazarın büyüklüğü hakkında önemli bir fikir verebilir. Söz konusu mahallenin 14'üncü yüzyıldan 17. Yüzyıla kadar ki ismi Yarhisar, 1845'te Karaağaç, günümüzdeki ismi ise Yenice'dir.<sup>54</sup> Söz konusu mahallenin bulunduğu yerde agora ve işlikte bulunması tesadüfî bir durum olmadığını göstermektedir. Ayrıca 1844-45 yılları Temettüat verilerine göre, kentteki tüccar sınıfının %53'nü gayrimüslim tüccarlar oluşturmaktadır. Osmanlı Döneminde de Anadolu, Rumeli, Ege adalarında ve Arap şehirlerinde birçok panayır kurulmaktaydı. Bu panayırların büyük bir kısmı ve uluslararası nitelikte olanların önemli bir kısmı Balkanlarda kurulmuştur. Bu panayırların birçoğunun bahsedilen yerlerde, özellikle de gayrimüslimlerin yaşadığı bölgelerde uzun yıllardan beri kuruluyor olması onların Bizans İmparatorluğu zamanında kurulan panayırların bir devamı niteliğinde olduğunu göstermektedir. Zira Osmanlı İmparatorluğu, söz konusu panayırların devam etmesi için gereken desteği sağlamış ve bu destek sayesinde de Anadolu ve Balkanlarda kurulan panayırlar uzun yıllar devam etmiştir. Bu panayırlardan Balkanlarda kurulanlar; Dolyan panayırları, Maşkolur ve Alasonya panayırlarıdır. Anadolu'da ise 16. Yüzyılda sadece Seyidgazi, Nazilli ve Alaşehir panayırlarının olduğu bilinmektedir.<sup>55</sup> Philadelphia'daki pazar ve panayırların da öteden beri devam edegelen mekânda kurulmuş olma ihtimali yüksektir. Kenti ziyaret eden Evliya Çelebi ve Henry

Christmast gibi seyyahların verileri dikkate alındığında<sup>56</sup> bu mekanların kentin merkezinde bulunan eski agoranın bulunduğu çevrede ve sur dışında konumlanmış olma ihtimali yüksektir.

### Sonuç

Philadelphia, stratejik açıdan önemli yollar, hâkim tepeler ve verimli düzlükler üzerine kurulmuş ve kale kent olarak gelişmiştir. Sahip olduğu coğrafi ve stratejik konumu nedeniyle de birçok ekonomik alanda faaliyet göstermiştir. Söz konusu ekonomik alanlar; tekstil, deri, gıda, boya, tarımsal üretim ve ticarettir. Kentin yürütmüş olduğu bu ekonomik faaliyetler sayesinde, kentin ticari mekanları da bu doğrultuda oluşmuştur. Philadelphia, kale kent olduğu için mekânsal örgütlenmesi bu minvalde şekillenmiştir. Kentin ticari mekanları, sur içi ve sur dışında konumlanmıştır. Ancak kentteki arkeolojik kazı çalışmaları 1990'lı yıllarda durdurulduğu için söz konusu mekanlar hakkında çok detaylı bilgiler elde edilememiştir. Ayrıca modern yerleşim yerleri, eski yerleşim yerlerinin üzerine kurulduğu için tarihi yapılar çok fazla tahribata uğramıştır. Ancak kent merkezine yakın bir yerde tesadüfen bulunan agora ve Manisa Arkeoloji Müzesi'nin yapmış olduğu sondaj çalışması sayesinde tespit edilen işlik, kentin ticari mekanlarının antik döneme ait yapılar üzerinde değişim ve dönüşüm yapılarak kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir. Dahası, çalışma sürecinde incelediğimiz kaynaklar, kazı ve sondaj raporlarından elde ettiğimiz veriler ile kentin yerleşim alanlarının kurulduğu dönemden itibaren çok fazla değişmediğini, aynı mekanlar üzerinde varlığını sürdürdüğünü gözlemledik. Diğer bir taraftan da kentin, ekonomik faaliyetlerinde süreklilik gösterdiğini anladık. Bu bilgiler doğrultusunda kentin, ticari mekanları olan atölyeler ve dükkanların kent merkezinde bulunan cadde üzerinde konumlandığını, pazar ve panayırların ise kent surlarının yakın çevresinde bulunan boş arazilerde ve şehirden daha uzak kırsal alanlarda kurulduğunu söyleyebiliriz.

<sup>51</sup> Tuncer Baykara, *Türkiye'nin Sosyal ve İktisadi Tarihi (XI-XIV. Yüzyıllar)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2000, s.248; <sup>51</sup> Laiou/ Morrişon, *Bizans Ekonomisi*, s.98.

<sup>52</sup> Zachariadou, *Trade and Crusade Venetian Crete...*, s.129.

<sup>53</sup> Wilhelm Heyd, *Yakın Doğu Ticaret Tarihi*, (Çev. E. Ziya Karal), TTK Yayınları, Ankara, 2000, s. 265; Meriç, "1986 Yılı Alaşehir Kazı Raporu," s.243; Chandler, *Travels in Asia Minor...* s.312; Telesforo Bini, *I Lucchesi a Venezia. Alcuni Studi Sopra i Secoli XIII e XIV*, Lucca, 1853, s.48; Baskıcı, *Bizans Döneminde Anadolu...*, s.210.

<sup>54</sup> Gökmen, "XIX Ortalarında Alaşehir", s.196.

<sup>55</sup> Suraiya Faroqhi, "16. Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar: İcel, Hamid, Karahisar-ı Sahib, Kütahya, Aydın ve Menteşe", (Çev. Melek Eğilmez), *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Özel Sayı, Ankara,1978, s. 60; Erdoğan, "Balkanlarda Uluslararası Bir Organizasyon..." s.125-126; Gökmen, "XIX Ortalarında Alaşehir", s.213; Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı*, (Çev. Emine S. Özcan), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s.162.

<sup>56</sup> Evliya Çelebi kentte haftada bir kurulan pazara civar köylerden tüccarların ve köylülerin gelip alışveriş yaptığını anlatır. Henry Christmast ise kenti ziyareti sırasında kente yakın bir yerde kurulan panayırdan söz etmektedir Evliya Çelebi, *Seyahatname*, s. 59; Christmast, *Istanbul ve Ege Yollarında...*s.127.

## KAYNAKÇA

- Ahrweiler, Helene, “La région de Philadelphie, au XIVE siècle (1290-1390”, Dernier bastionnel 'Hell'enismeen Asie Mineure,” *Comptes Rendus de l'Acad'emie des Inscriptions et Belles-Lettres*, C. CXXVII, S. 1, 1983, s. 175-197.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi 1243-1453*, C. I, Tekin Yayınevi, Ankara, 1979.
- Asgari, Nurşin, “Uşak Selçukler ve Çevresinden Roma Çağı Lahitleri ve Mermer Ocakları”, *Türk Arkeoloji Dergisi*, S. 25, 1981, s. 11-48.
- Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, (Haz. K. Yavuz ve Y. Saraç) Mas Matbaacılık, İstanbul, 2003.
- Akıncı, Recep, *Eski Philadelphia Bugünkü Alaşehir*, İzmir Ticaret Basımevi, İzmir, 1949.
- Angelov, Dimiter, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Aslan, İsmail, *1844-1845 Yılı Temettüat Defterlerine Göre Alaşehir Kazası'nın Sosyo-Ekonomik ve Demografik Yapısı*, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Uşak, 2010.
- Baskıcı, Murat, *Bizans Döneminde Anadolu: İktisadi ve Sosyal Yapı*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2016.
- Bini, Telesforo, *I Lucchesi a Venezia. Alcuni Studi Sopra i Secoli XIII e XIV*, Lucca, 1853.
- Buchwald, Hans, “The church of St. John the Theologian in Alasehir' (Philadelphia)”, *JÖP*, C. XXX, s. 301-318.
- Buchwald, Hans, “Lascariid Architecture”, *Form, Style and Meaning in Byzantine Church Architecture*, Ashgate Variorum, Sydney, 1999, s. 261-296.
- Chandler, Richard, *Travels in Asia Minor and Greece*, The Clarendon Press, C. I, Oxford, 1774.
- Choisy, Auguste, *Historia de L'Architecture*, C. I, Gauthier- Villars, Imprimeur- Libraire, Paris, 1899.
- Christmast, Henry, *İstanbul ve Ege Yollarında: 1851'de İzmir, Efes, Bergama, Salihli, Alaşehir, Denizli, Akhisar*, (Çev. Mustafa Özbaş), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Curtius, Ernst, “Philadelphiea, Nachtrag zu den Beiträgen zur Geschichte und Topographie Kleinasiens” *Aus den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Tafel VIII, 1872, s. 93-96.
- Çelgin, Güler, *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.
- Çorapçıoğlu, Gülferah Ö. ve Demet U. Binan, “Su Değirmenlerine Yönelik Bir Belgeleme ve Koruma Yöntemi”, *Megaron*, C. XII, S. 2, 2017, s. 228-248.
- Erdoğan, Meryem K., “Balkanlarda Uluslararası Bir Organizasyon: İslimye Panayırı”, *Belleten*, C. LXXX, S. 287, 2016, s. 123-155.
- Evlıya Çelebi, *Seyahatname*, (Haz. Ali Kahraman), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Faroqhi, Suraiya, “16. Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar: İcel, Hamid, Karahisar-ı Sahib, Kütahya, Aydın ve Menteşe”, (Çev. Melek Eğilmez), *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Özel Sayı, Ankara, 1978, s. 39-85.
- Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler: Kent Mekânında Ticaret, Zanaat ve Gıda Üretimi 1500-1650*, Türkiye Araştırmaları Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1993.
- Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı*, (Çev. Emine S. Özcan), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.
- Foss, Clive, *Bizans ve Türk Dönemlerinde Sardis*, (Çev. Çiğdem O. Demiroğlu), Salihli Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara, 2011.
- Gimpel, Jean, *Ortaçağda Endüstri Devrimi*, (Çev. Nazım Özüaydın), Tübitak Yayınları, Ankara, 2004.
- Gökmen, Ertan “XIX Ortalarında Alaşehir”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXV, S. 1, 2010, s. 191-230.
- Hemer, Colin J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, Jot Press Sheffield, 1989.
- Heyd, Wilhelm, *Yakın Doğu Ticaret Tarihi*, (Çev. E. Ziya Karal), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000.
- Hierokles, *Le synekdemòs d'Hièroklès. Et L'opuscule géographique de Georges de Chypre*, (Ed. Ernest Honigmann), Éditions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, Brüksel, 1939.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, C. I, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul, 1994.
- Kaleli, Emrullah, “Bizans İmparatorluğu'nda İpeğin Rolü ve Kullanımı” *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, C. II, S. 20, 2019, s. 215- 233.
- Klaudios Ptolemaios, *The Geography*, (Çev. Edward L. Stevenson), Dover Publications, New York, 1991.
- Kapeller Preiser, Johannes, *Der Episkopat im späten Byzanz: ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453*, Verlag, Saarbrücken, 2008.
- Kılıç, Özlem Ç., *Endüstriyel Arkeoloji ve Yel Değirmenleri: Karakol Köyü Örneği*, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale, 2011.



- Koch, Guntram, Türkiye'deki *Geç Antik Dönem Önemli Merkezle ile Birlikte Erken Hıristiyan Sanatı*, (Çev. Ayşe Aydın), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2015.
- Laiou, Angeliki ve Cecile Morrisson, *Bizans Ekonomisi*, (Çev. Bahattin Bayram), Runik Kitap, İstanbul, 2020.
- Lopez, Robert S., "Silk Industry in the Byzantine Empire". *The University of Chicago Press on behalf of the Medieval Academy of America*, C. XX, S. 1, 1945, s. 1-42.
- Lampakis, Georgios, *Oi Epta Asteres tis Apokalypseos*, Pourmaras P. S., Atina, 1909.
- Macrides, Ruth J. "Blattion" *ODB*, (Ed. Alexander P. Kazhdan vd.), C. I, OUP, 1991, s. 296.
- Magie, David, Anadolu'da *Romalılar: Batı Anadolu ve Zenginlikleri*, (Çev. Nezih Başgelen ve Ömer Çapar), C. II, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2002.
- Maksimios, "Skoteine (Boreine): Testament of Maximios for the Monastery of the Mother of God at Skoteine near Philadelphia", Çev. George Dennis, *Byzantine Monastic Foundation Documents*, (Ed. John Thomas ve Angela Constantinides Hero), Dumbarton Oaks, C. III, Washington DC, 2000, s.1176-1195.
- Mango, Marlia M., "The Porticoed Street at Constantinople" *Byzantine Constantinople Monuments, Topography and Everyday Life*, (Ed. Nevra Necipoğlu), Brill Leiden, 2001, s. 29-51.
- Meriç, Recep, "1986 Yılı Alaşehir Kazısı Raporu", (IX. Kazı Sonuçları Toplantısı), C. II, Ankara, 1987.
- Meriç, Recep, "1988 Yılı Alaşehir Kazısı", (X Kazı Sonuçları Toplantısı), C. I, Ankara, 1990.
- Meriç, Recep, "1987 Yılı Alaşehir Kazısı", *T. C. Kültür Bakanlığı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Başkanlığı, X. Kazı Sonuçları Toplantısı I*, Ankara, 1988.
- Meriç, Recep, "1990 Yılı Alaşehir Kazısı", *XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı*, C. I, Ankara, 1991.
- Meriç, Recep, *Hermus (Gediz) Valley in Western Turkey Result of an Archaeological and Historical Survey*, Ege Yayınları, İstanbul, 2018.
- Mısırlı, Arif ve Özgüven Burcu, "Bizans Dönemi'nde Kentin Dönüşümü: Agoraların Yeniden Kullanımına İlişkin Bir Değerlendirme", Türkiye Kentsel Morfoloji Araştırma Ağı, II. Kentsel Morfoloji Sempozyumu Değişken Kent: *Değişen Kent, Mekân ve Biçim Bildiriler Kitabı*, (Ed. Ayşe S. Kubat, Eren Kürkcüoğlu, Ezgi Küçük vd.), Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 539-554.
- Modjtchedi, Rana, *Alaşehir'de Mimari Mirasın Durumu*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1988.
- Nasturel, Ş. Pierre, "Recherches sur le Testament de Maxime de Skoteinè (1247)", (Ed. Hélène Ahrweiler), *Philadelphie Et Autres Etudes*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1984, s. 69-100.
- Ostrogorsky, George, *Bizans Devleti Tarihi*, (Çev. Fikret İştan), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.
- Özcan, Koray, "Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yerleşme Tipolojileri -I Pazar ya da Panayır Yerleşmeler", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. VI, S. 1, 2006, s. 205-224.
- Plinius, *The Natural History of Pliny*, (Çev. John Bostock ve Henry T. Riley), Henry G. Bohn, MDCCCLV, C. I, London.
- Pralong, Annie, "Les Remparts De Philadelphie", (Ed. Hélène Ahrweiler), *Philadelphie, Et Autres Etudes*, Publications De La Sorbonne, Paris, 1984, s. 101-125.
- Ramsay, William M., *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, (Çev. Mihri Pektaş), MEB Basımevi, İstanbul, 1960.
- Runciman, Steven Haçlı *Seferleri Tarihi*, (Çev. Fikret İştan), C. III, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2019.
- Redford, Scott, "Caravanserais and Commerce" *Trade in Byzantium Papers from the Third International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, Ed. Paul Magdalino, Nevra Necipoğlu ve Ivana Jevti, Koç Üniversitesi, İstanbul, 2013, s. 297-311.
- Sevcenko, Nancy, "Silk" *ODB*, (Ed. Alexander P. Kazhdan ve diğerleri), C. III, OUP, 1991, s. 1896-1897.
- Strabon, *Geographika Antik Anadolu Coğrafyası*, Kitap XII-XIII-XIV), (Çev. Adnan Pekman), Arkeoloji Sanat Yayınları, İstanbul, 2000.
- Sülek, Eren ve Lütfü Ekinci, "Manisa'nın Alaşehir ilçesinin Yenice Mahallesi'nde 156 Ada 13 Parsel 'de 10. 05. 2016'de Yapılan I ve II Numaralı Sondaj ve Kazı Raporu", Manisa Arkeoloji Müzesi Arşivi, 2016.
- Steinherr, Irene B., "Notes Pour l'histoire de Alaşehir (Philadelphie) Au XIV Siècle", (Ed. Hélène Ahrweiler), *Philadelphie, Et Autres Etudes*, Publications De La Sorbonne, Paris, 1984, s. 17-38.
- Stephani Byzantii, "Philadelphiea", *Ethnica*, C. V: Φ-Ω Ed. Margarethe Billerbeck Et Arlette Neumann-Hartmann, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2017
- Strabon, *Geographika Antik Anadolu Coğrafyası*, Kitap XII-XIII-XIV), (Çev. Adnan Pekman), Arkeoloji Sanat Yayınları, İstanbul, 2000.
- Tavukçu, Ali vd., "Alaşehir – Philadelphia Araştırmaları", *T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı 32. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, (Haz. A. Özme) C. I, Gaziantep, 2014, s. 301-320.

Tekin, Zeki, “Saraçhane” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XXXVI, İstanbul, 2009, s. 111-113.

Texier, Charles, *Küçük Asya*, (Çev. A. Suat), Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, C. I-II, Ankara, 2002.

Thomson, Homer T., “The Agora at Athens and the Greek Market Place”, *Journal of the Society of Architectural Historians*, C. XIII, S. 4, 1954, s. 9-14.

Turnator, Ece, “Trade and Textile Industry in the State of Nicaea through the Romance of Livistros and Rodamne (Thirteenth Century)”, *Trade in Byzantium Papers from the Third International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, (Ed. Paul Magdalino, Nevra Necipoğlu ve Ivana Jevti), Koç Üniversitesi, 2013, s. 313-321.

Umar, Bilge, *Lydia*, Salihli Belediyesi Kültür Yayınları, İzmir, 1989.

Vryonis, Speros, *Küçük Asya’da Orta Çağ Helenizminin Çöküşü ve 11. Yüzyıldan Başlayarak 15. Yüzyıla Kadar İslamlaşma*, (Çev. İdem Erman), Kalkedon, İstanbul, 2020.

Whittow, Mark, *Social and Political Structures in the Meander Region of Western Asia Minor on the Eve of the Turkish Invasion*”, Philosophy, Oxford University, Doktora Tezi Oxford, 1987.

Zachariadou, *Eliazabeth*, *Trade and Crusade Venetian Crete and the Emirates of Mentеше and Aydin (1300-1415)*, Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studie, Venice, 1983.

## EXTENDED ABSTRACT

Philadelphia was founded on the lower register of the slopes of Mount Tmolus (Bozdağlar), in the valley of Kogomos River (Alaşehir River), which was reaching Hermus (Gediz River), and on the three hills situated on the meeting point of the Aegean shores and the Central Anatolia in the Late Hellenistic period. Thanks to its geographical, strategic, and commercial importance, it has been a significant city during the Late Hellenistic period. And then, under the rule of the Byzantine Empire, it preserved its prestige in political, commercial, social, religious, and cultural respects and became one of the distinguishable towns within the empire. Furthermore, its castle was one best example of the most substantial military construction of Byzantium in Western Asia Minor. One of the crucial reasons why the city was so prominent and influential is its commercial dynamics affected the commercial organization of the town on a grand scale. That's why the primary goal of this study is to understand the workshops of Philadelphia by approaching financial and commercial activities in the city. Thus, it enables one to know the morphologic structure of the town considerably and reveals the economy and trading of the city. In contrast, the literature study for the primary sources provides less information for the sake of the topic. Besides, the archeological excavations in the city were stopped in the 1990s. All of these adverse circumstances led us to choose the *retrodictio method* so as to cope with the situation and get to know more about financial and commercial life in Philadelphia.

Three features enabled Philadelphia to be active in various trading activities. First was its excellent location, meaning the mountains around were controlling the critical trade routes. Secondly, it was settled on fertile lands for fertile cultivation. The third is that it arose as a stark city having durable defense walls in the Middle Ages. These three manners led the town to play an important role in some trading activities. Textile was one of them. Philadelphia was the center of Byzantium for its textile economy between the XIII and XIV centuries. Generally, producing purple fabrics made of silk, which symbolized dignity and prosperity, and other significant materials played an essential role in the city's commercial affairs. Nonetheless, it was not the only fact that made the town famous within the empire. It should be noticed that having raw materials provided by the city's own manufacturing and an incredible amount of qualified textile employees in Philadelphia also played an important role. Another commercial activity in the town was the leather industry. It helped to increase its prestige by hosting fully-developed tanneries. To demonstrate, it had a positive effect on shoe manufacturing, and the emperor Theodore II Laskaris (r. 1254- 1258) rewarded these improvements by giving the shoemakers of Philadelphia a respectful professional status. About the city's food production is known that there were cultivated broad types of foods and then manufactured as processed products such as flour and olive oil. In order to able to process flour and olive oil, it was constructed the windmills and the watermills. Even though their remains survived, they are in some private properties today. The dyeing workshops consisted of another branch of commercial activities in the city. It was a sector that provided colors not only for the textile but for other use of it, so it led to flourishing some workshops in the town. Last but not least, a critical financial percentage of the city's economy was trading owing to its geographical position, industrial production (i.e., textile, leather, food, and dyeing), and cultivation. Thus, Philadelphia attracted the interest of domestic and foreign merchants, especially Venetians, Genovese, Luccans, and Armenian traders. As a result of excess demand, traditional and international fairs and bazaars were established.

The commercial organization of the city comprised the economic activities introduced before, and the workshops took place both beyond and behind the defense walls of the town. Today, however, our information about the workshops of Philadelphia is limited to written sources and a few rescue excavations because there has been no active archaeological excavation in the region since the 1990s. What is more, disabled us from learning about the commercial organization in the medieval city is that the modern settlement in Alaşehir was built upon the medieval town of Philadelphia; therefore, it almost destroyed the architectural monuments of the medieval town. Yet, it is interesting that the city's agora was accidentally discovered near the modern city center during the infrastructure work by the municipality of Alaşehir in 1949. According to the findings of the trilling study of the Archaeological Museum of Manisa in 2016, a workshop was discovered near the agora. Briefly, could all this indicate that the ancient city's workshops continued to use the same purposes but somehow transformed into new spaces in the medieval town? The data collected for the study demonstrates that the division of the commercial organization hasn't changed since the time under Orthodox Christian rule. In conclusion, we can say that on the one hand, the workshops of the medieval city took place in or around the agora, meaning inside the city, but on the other hand, the bazaars and the fairs took place outside of the city.

## 1091’deki Kuman Seferleri

Yazar  
Szilvia KOVÁCS

Çevirmen  
Belma DÖNMEZ<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, İZMİR.

\* belma.ege16@gmail.com

**Öz**– Kumanlar XI. yüzyılın ikinci yarısında Doğu Avrupa’da ortaya çıktılar. Çalışmamın ilk bölümünde, Kumanların 1091 yılına kadar Bizans İmparatorluğu’na düzenledikleri saldırıların kısa bir incelemesine yer verdim. Onlar 1091 yılında Bizans imparatoru Aleksios I. Komnenos (1081-1118) ile birlikte Peçeneklere karşı savaştılar. Aleksios ve müttefikleri Kumanlar Lebunion Savaşı’nda Peçenekleri mutlak bir yenilgiye uğrattılar. Lebunion Savaşı’nda mağlup olan Peçenekler o dönemde Tuna Nehri’nin Bizans’a ait Paristrion bölgesinde yaşıyorlardı. Ve aynı yılda Kumanlar Macar Krallığı’na saldırdılar.

Bu çalışmanın amacı, şu üç soruya cevap aramaktır:

1. Kumanları Bizans İmparatorluğu’na kim davet etti?
2. Bizanslıların Peçeneklere karşı büyük bir zafer kazandığı Lebunion Savaşı’nda Kumanların rolü neydi?
3. Aynı yıl Macar Krallığı’na saldıran göçebeler bu Kumanlar olabilir mi?

**Anahtar Kelimeler**– Kuman Saldırıları, Bizans İmparatorluğu, Macar Krallığı, 1091.

### The Cuman Campaigns in 1091

**Abstract**– The Cumans appeared in Eastern Europe in the second half of the 11th century. In the first part of my study, I present a brief survey of the Cuman attacks against the Byzantine Empire until 1091. In 1091 they fought along the Byzantine Emperor Alexios I Komnénos (1081-1118) against the Pechenegs. In the battle of Lebunion, Alexios and his Cuman allies decisively defeated the Pechenegs. The Pechenegs defeated at the Battle of Lebunion lived at that time in the region Paristrion on Byzantine side of the Danube. In the same year, the Cumans attacked the Hungarian Kingdom as well. The purpose of this study is to search for an answer to the three questions:

1. Who invited the Cumans into the Byzantine Empire?
2. What was the role of the Cumans in the battle of Lebunion in which the Byzantines achieved a great victory over the Pechenegs?
3. Could the Cumans be identical with the nomads who attacked the Hungarian Kingdom in the same year?

**Keywords** – Cuman attacks, Byzantine Empire, Hungarian Kingdom, 1091.

## Giriş

Yazılı kaynaklara göre Kumanlar 1054/1055'te İtil (Volga)'ın batısında tezahür etmişlerdir [69, s. 70, 208; 70, c. I. s. 162; 50, c. II. s. 151; 13, s. 143.]. Onların Avrupa'daki yayılmaları eski Rus kaynaklarından kolaylıkla takip edilebilmektedir. Onlar, Güney Rusya bozkırlarında hâkimiyet kurduktan kısa bir süre sonra Karpat Dağları'nın doğusunda ortaya çıkmışlardı, ancak bozkırın batı sınırı olan ve bozkırların önceki efendilerinin -Uz ve Peçenek-fraksiyonlarının yaşadığı Moldova'ya (Doğu Romanya) ve Eflak'a (Muntenia, Tara Românească/Havasalföld) girmemişlerdi. Kaynaklarımızın verdiği bilgilere göre Kuman grupları XI. yüzyılın sonlarından itibaren bölgeye hâkim olmalarına rağmen henüz buralara yerleşmemişlerdi.

Dönemin en büyük güçlerinden biri olan Bizans İmparatorluğu kısa bir süre içerisinde, yeni ortaya çıkmış Türk dilli konargöçer bir halkla karşılaştı. Bu makalede, Aşağı Tuna bölgesindeki Kumanların faaliyetlerini 1091'deki Leunion Savaşı'yla ilişkili olarak inceleyeceğiz.

İmparatorluğa ilk defa 1078'de, imparatorluk tahtında hak iddia eden Nikephoros Basiliakos ile savaşmakla meşgulken, saldırdıklarını Attaleiates'in<sup>1</sup> eserinden biliyoruz. Kumanlar bu sırada Peçeneklerle ittifak kurmuş ve Edirne'yi kuşatmışlardı. Ancak Bizans ordusunun yaklaşmakta olduğunu öğrendiklerinde geri çekilmişlerdi [40, s. 300–301]. Skylitzes'in eserini devam ettiren (Skylitzes Continuatus) Leon Diabatenos'a göre, Mesembria valisi o dönemde Peçenekler ve Kumanlarla anlaşmaya çalışmıştı, ancak Bizans İmparatorluğu'na yönelik bir göçebe saldırısı hakkında bilgimiz bulunmamaktadır [20, s. 67]. Baçkovo Manastırı'nın (günümüzde Bulgaristan'da) tipikonuna göre 1083'ün Eylül ve Aralık ayları arasında bir Kuman saldırısı daha gerçekleşmişti. [62, s. 115–119; 26, s. 505–563]. Kumanların 1087'de Bizans İmparatorluğu topraklarında yeniden göründüklerini, döneminin en önemli Bizans yazarlarından biri olan Bizans prensesi Anna Komnena'nın<sup>2</sup> eseri Aleksiad'tan öğreniyoruz. Kumanlar bir kez daha Peçenekler tarafından çağırılmışlardı<sup>3</sup>. Kaynak, Peçeneklerin Dristra (günümüzde Bulgaristan'daki Silistre) Savaşı'na geç gelen Kumanlarla ganimeti paylaşmadıklarını söylemektedir. Bunun neticesinde Kumanlar silahlarını eski mütteliklerine doğrultmuşlar ve onları korkunç bir yenilgiye uğratmışlardır. Bunun üzerine Peçenekler Kumanlardan kaçarak Ozolimne<sup>4</sup> adındaki bir gölün yakınlarına gittiler. Peçenekler Kumanların erzakları tükendiği için kaçtılar. Kumanlar

imparatorluğun güç ilişkilerinin henüz farkında olmadıkları için Tuna Nehri'nin kuzeyine çekildiler. Anna Komnena'ya göre daha sonra geri dönme niyetindediler [2, s. 179; 52, s. 228–229; 49, s. 247–248].

Dristra ve Ozolimne'deki hadiseler iki Türk halkı arasında ihtilafa neden olmuştur. Peçenekler de Kumanların niyetinin farkına varmış olmalıydı ki, onların baskısından kurtulduktan sonra Balkan Dağları'nı aşmışlar ve Goloe (bugün belki Lozarevo, Bulgaristan) ile Markella yakınlarındaki Diampolis (Yanbolu, Bulgaristan) arasındaki bir dağın güneyine kamp kurmuşlardır [2, s. 180; 52, s. 230; 49, s. 249; 59, s. 348–349]<sup>5</sup>. Onların takipçileriye 1089'da Bizans topraklarındaydılar ve kaçak Peçeneklerin peşinden Balkan Dağları'nı geçmek için imparator Aleksios I. Komnenos'tan (h. 1081–1118) izin istediler. Ancak Aleksios Peçeneklerle anlaşmıştı, bu nedenle Kumanlara hediyeler verip onları geri gönderdi [2, s. 180; 52, s. 230; 49, s. 249].

İmparator belki de Kumanların ganimet için Peçeneklerle ittifak kurmaya hazır olmalarından korkmuştu. Bu korku yersiz değildi, çünkü Kuman ordusu Peçeneklerin çağrısından önce de Bizans topraklarında görünmüştü. Ancak bu akınların müstakil Kuman seferleri olmadığı vurgulanmalıdır. Kumanların müstakil askeri seferleri XII. yüzyılda başlamıştır. Bu varsayım kısmen, Kumanların Moldova ve Eflak topraklarındaki hâkimiyetlerini ancak XI. yüzyılın sonları ya da XII. yüzyılın başlarında sağlamış olmaları gerçeğiyle atıfklanabilir. Onlar XII. yüzyılın ilk yarısında bu bölgeleri mesken tutmuşlardı [45, s. 34]<sup>6</sup>. Ayrıca Kumanların Peçeneklerle birlikte akın yapmalarının nedeni, Peçeneklerin o dönemde Tuna ve Balkan Dağları arasındaki yerleri ellerinde bulundurmaları olabilir. Kumanların sadece 1114'te herhangi bir destek olmaksızın sefer düzenlemelerinin bu varsayımı desteklediği söylenebilir.<sup>7</sup> Peçeneklerin bu seneki faaliyetleri kayda değer değildi.<sup>8</sup> Buna mukabil imparatorun da Kumanların ganimetle ödüllendirilmeleri için hem Uzlari hem de Peçenekleri desteklemeye hazır olduklarının farkında olmadığı anlaşılmaktadır. Peçeneklerin Kumanlarla barışmasından ve iki ordunun birleşmesinden korkan imparator, onlarla anlaşma yapması için adamı Synesios'u Peçeneklerin yanına gönderdi. Anna Komnena'ya göre Aleksios, Kumanların Tuna'yı yeniden geçmeleri ihtimaline karşı Peçeneklerin desteğini almak istiyordu [2, s. 180; 52, s. 230; 49, s. 249–250].

İmparatorun bunu istememesinin nedeni, hoş olmasa da askeri açıdan bilindik bir düşmanı çok daha güçlü, daha öngörülemez ve stratejik açıdan daha az bilinen bir düşmanla değiştirmek istememiş olması

<sup>1</sup>Antalya'nın yerlisi olup, Romanos IV. Diogenes (h. 1068–1071), Michael VII. Dukas (h. 1071–1078) ve Nikephoros III. Botaneiates'in (h. 1078–1081) imparatorlukları döneminde görev yapmış önemli bir devlet memuruydu. O, bir müşahit ve dönemin çağdaşı olarak 'İστορία'ısını (1079/1080) yazmıştır. Bu eser, 1034'ten 1079'a kadar olan Bizans tarihini kapsamaktadır [41, s. 93]. Bu kaynakta Kumanların adı ilk defa Κομάνοι olarak geçmektedir [42, c. II. s. 167; 40, s. 301].

<sup>2</sup>1083 yılında Bizans imparatoru Aleksios I. Komnenos ile Irene Doukaina'nın en büyük kızları olarak dünyaya geldi. Anna, imparator I. Aleksios'un tahta geçecek bir erkek varisi olmadığı için imparator VII. Michael'in oğlu Constantine Doukas ile nişanlandırıldı ve böylece tahta ortak oldular. Ancak nişanlısı henüz çocukken öldü. 1087'de bir varis doğdu. Anna 1094'te caesar Nikephoros Bryennios ile evlendi.

<sup>3</sup>Peçenekler bu sırada Dristra kasabasında Bizans birlikleri tarafından kısırlınca Tatos adlı liderleri Kumanlardan yardım istemeye gitti [2, s. 173, 178; 52, s. 222, 228; 49, s. 240, 247].

<sup>4</sup>(Οὐζλίμνη) gölünün adıyla Uzlari'nin (Οὐζλίμνη) etnonimi arasındaki ilişki için bkz [42, c. II. s. 128]. Bu gölün yerinin tespitini yapmak zordur. Tuna ile Karadeniz arasındaki bir bölgede yani Dobruca'da olduğu tespit edilmiştir. Bazı araştırmacılar bu gölün, Razelm (Razim Lagünü) gölü ya da Ialomita Nehri'nin havzası veya Tuna Deltası (Dunări Deltası) veya Pliska civarındaki sulak bölge olduğunu ileri sürmüşlerdir [15, s. 121–129]. Ljubarski ise Ozolimne'nin Özi (Dinyeper) Deltası olduğunu düşünmektedir [66, s. 502, 773 n.]. Bunun yanı sıra Anna Komnena'nın eserinde gölün adını edebi bir açıklaması mevcuttur [20, s. 81–84].

<sup>5</sup>Peçenekler daha önce Tuna ile Balkan Dağları arasındaki Paristrion ya da Paradunavon (Παριστρίων, Παραδουναβόν) arasındaki bölgede yaşıyorlardı. Burası, merkezi Distra (bugün Bulgaristan'daki Silistre) olan bir eyaletti. Eyaletin sınırları Balkan sıradağları, Karadeniz ve Vidin ile Delta arasındaki Tuna'dan oluşmaktaydı [38, s. 124; 39]. Paristrion'un tarihi için bkz [4; 5; 6]. 1087'den sonra Peçenekler, 1090'a kadar onların saldırılarından korunan, Trakya'ya girdiler.

<sup>6</sup>Moldova ve Eflak'ın Kumanlar tarafından işgaliyle ilgili diğer görüşler için bkz [65, p. 89–91].

<sup>7</sup>Kumanlar 1094'ün sonbaharında Bizans İmparatorluğu'nun arazisini yeniden yağmaladılar. Ancak bu, Kumanların tek başlarına düzenledikleri bir sefer değildi çünkü onlar, imparator Romanos Diogenes'in oğlu Leo olduğunu ileri sürerek taht iddiasında bulunan bir adamı destekliyorlardı [2, s. 238–245; 52, s. 296–304; 49, s. 321–330; 25, s. 305–306].

<sup>8</sup>Peçenekler Leunion Savaşı'nda hezimete uğratıldılar. Zonaras'a göre kurtulanlar Moglena'ya yerleştirildiler [25, s. 303–304] ve sonraları Bizans ordusunda süvari olarak görev aldılar. Peçenekler Birinci Haçlı Seferi sırasında Haçlıları takip etmek ve Haçlı ordularının kırsal bölgeleri yağmalamalarını önlemekle görevlendirildiler [48, s. 18–19]. 1122'de bir Peçenek saldırısı daha gerçekleşti. Bu konargöçerler muhtemelen Kumanların egemenliğinde bulunan bölgeden gelmişlerdi. 1122'de, günümüzde Bulgaristan topraklarında yer alan, Beroe'deki savaşta Bizanslılar tarafından bir kez daha mağlup edildiler [7, s. 90].

olabilir [56, s. 132; 55, s. 136].<sup>9</sup> Ayrıca Bizans İmparatorluğu'nun tarih boyunca topraklarını çoğu kez diplomatik yollarla korumaya çalıştığı ve son çare olarak savaşa başvurduğu iyi bilinmektedir.<sup>10</sup> Buna rağmen Bizans İmparatorluğu Peçeneklerin kırk yılı aşkın süredir devam eden akınlarına, 1087 yılı dolaylarında ne diplomasiyle ne de savaşla engel olabildi.<sup>11</sup> İmparator görünürde Peçeneklerle daha yakındı çünkü Kumanlar henüz Bizans stratejisinde ve diplomasisinde tanınıyordu.

Ancak iki yıl sonra bu durum değişti.<sup>12</sup> II. Basileios'un 1025'teki ölümünün ardından sürekli gerilemeye başlayan imparatorluk, 1091'de karadan ve denizden kuşatılan Konstantinopolis'i ancak "barbar" Kumanların yardımıyla kurtarabildiği konumuna düştü. Aleksios I. Komnenos'un Kumanların yardımını alarak Peçenekleri bertaraf ettiği büyük Lebunion Savaşı 29 Nisan 1091'de meydana geldi. Anna Komnena bu savaşta yaşananları ayrıntılarıyla anlatmıştır. Anna Komnena doğal olarak bunu belirtmemiş olsa da, savaşın ne kadar riskli olduğu bu kaynaktan anlaşılmaktadır. Çünkü 1081'de imparatorluk tahtında hak iddia eden Aleksios'un ölmek üzere olan bir imparatorluğun başına geçtiğini biliyoruz. Hükümdarlığının ilk on yılı imparatorluğun çeşitli düşmanlarıyla savaşmakla geçmiştir. Sivil aristokrasinin, asker imparatorlardan korktukları için tamamen yok ettiği Bizans ordusu güçlükle de olsa bu savaşlarda bazı başarılar elde etmiştir. Bu nedenle imparator Roman IV. Diogenes'in Selçuklular tarafından ele geçirildiği 1071'deki Malazgirt Savaşı'nın sonucunu ihanete değil, Bizans ordusunun sefil durumuna bağlamaktayız. Bu nedenle Aleksios I. Komnenos'un en önemli reformlarından birinin orduya yönelik olması anlaşılır bir durumdur. Ordu önceden köylülerden müteşekkildi. Şimdi ise onların yerini yabancı (Rus, Bulgar, Peçenek, Türk, Alan, Frank, İngiliz ve Cermen) paralı askerler almıştır [44, s. 325].<sup>13</sup> Aleksios henüz imparatorluğunun başlarında deneyim sahibi disiplinli askerlerden yoksundu.<sup>14</sup> Bu durum belki de imparatorun yabancı kökenli paralı askerleri almakta niçin ısrarcı olduğunu ve Lebunion Savaşı'nda Kumanlardan yardım istediğini açıklayabilir.

Bizantologların çoğu Aleksios I. Komnenos ile bağlantılı olarak Lebunion Savaşı hadisesinden bahsetse de, birkaçı hariç, Kumanların savaşa iştirak etmesine özel bir önem atfetmezler [43, s. 27; 44, s. 318],<sup>15</sup> oysa imparatorun ordusunda savaşan Kumanların imparatorluğun kurtarıcıları olarak görülebileceği aşikârdır. Çünkü Bizanslılar bu zamana kadar yalnızca Selçuklular tarafından Anadolu

yarımadasından çıkarılmamışlardı, aynı zamanda İzmir beyi Çaka da Peçeneklerle imparatorluğun başkentini tehdit eden bir ittifak yapmıştır.<sup>16</sup> Çaka, "en zor kışını geçiren" Konstantinopolis'i 1090/1091 yılında denizden ablukaya alırken Peçenekler de karadan kuşattılar [44, s. 324].<sup>17</sup>

İmparator, Çaka ile Peçenekler arasındaki ittifaktan haberdar edildiğinde Meriç Nehri'nin güney mansabındaki Ainos'ta (bugün Türkiye'deki Enez) bulunan stratejik bir yeri ele geçirdi [58, s. 170–173]. Aleksios'un gayesi Çaka'nın Peçeneklerle yapmış olduğu anlaşmayı bozmaktı, ancak Kumanların ortaya çıkmasıyla planları değişti [1, s. 110]. İmparator ordusuyla birlikte Enez'den Choirenoi'ye<sup>18</sup> doğru hareket etti, nehir ve bataklıkla korunan bir yerde kamp kurdu. Aleksios Peçenekleri geri püskürtmek için küçük bir orduyla Enez'e gitti. Ancak kasabada bulunduğu sırada devasa bir Peçenek ordusunun Choirenoi'deki Bizans kampına yaklaştığını öğrendi. Bunun üzerine imparator kayığa binerek ordusunun yanına döndü. Kızının ifadelerine göre "kendi birliklerinin İskitlerden çok daha küçük olduğunu gördüğü zaman büyük bir şaşkınlığa ve korkuya kapıldı, çünkü insanın görebildiği kadarıyla ona yardım edecek kimsesi yoktu" [2, s. 200; 52, s. 252–253; 49, s. 272–274]. Çaka'nın geç kalması üzerine imparator Peçeneklere yöneldi. Aleksios başlangıçta çok sayıda Peçenek askerinin aileleriyle geldiklerini, dört gün sonra ise –olayları abartan kaynağımıza göre– kırk bin Kumannın geldiğini haber aldı.

Burada ilginç bir soru var: Kumanları kim çağırdı? Bu durumda üç varsayım söz konusudur. Birinci varsayıma göre Peçenekler Kumanlardan yardım istediler [22, s. 935]. Ki bu, imparatorun ve Bizanslıların savaş boyunca Kumanlara güvenmemelerinin bir göstergesi olabilir. Nitekim Anna da sıklıkla babasının Kumanların güçlerini Peçeneklerle birleştirme ihtimalinden çaresizce korktuğunu belirtmektedir.<sup>19</sup> İmparatorun bu korkusu yersiz değildi, çünkü Kumanlar ile Peçenekler daha önce Balkan Yarımadası'nda Bizans İmparatorluğu'na karşı savaşmışlardı. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi Ozolimne ve Markella'da yaşanan olaylar, iki konargöçer halkın arasını açmış gibi görünmektedir. Ayrıca Kumanların savaşta Bizans ordusunu desteklemeleri ve şüphe içerisindeki imparatorla birlikte mücadele etmeleri bu varsayımı zayıflatmaktadır.

Yaygın olan görüş ise Aleksios'un Kumanlardan destek talep ettiğidir. Çünkü imparatorun içinde bulunduğu müşkül durum iyi bilinmektedir ve bu da pek çok Bizantologun Aleksios'un Kumanlardan yardım talep ettiği şeklindeki tahminlerini

<sup>9</sup>Diaconu'ya göreyse Aleksios, Kumanların Bizans'a yeniden birlikte saldırılmak isteyen Peçeneklerle barış yaparak Bizans İmparatorluğu'ndan ganimet almalarından korkuyordu [14, s. 39].

<sup>10</sup>Erken dönem strateji kaynaklarında yer alan ve sonraki kaynaklarda da tekrar edilen savaştan kaçınma politikası, Bizans'ın her daim ana ilkesi olmuştur [60, s. 196–197; 23, s. 37–38; 200; 27, s. 3].

<sup>11</sup>Bizans-Peçenek ilişkisi hakkında bkz. Vasilyevskiy [64], Gyóni [20], Diaconu'nun son monografisi [15], iyi bir Fransızca özet için Malamut [39] ve Peçeneklerin dini hakkında iyi bir Macarca genel değerlendirme için Balogh [3].

<sup>12</sup>Pek çok Bizantolog, başarılı bir asker-imparator olan II. Basil'in 1025'teki ölümüyle birlikte imparatorluğun oldukça sıkıntılı bir süreçle karşı karşıya kaldığını düşünmektedir [30, s. 185–187; 50, s. 52; 44, s. 287; 11, s. 126–131]. Ancak Komnenos Hanedanı'nın çabalarıyla kısmi bir iyileşme mümkün olmuştur. Bu dönem bazen Komnenos Restorasyonu olarak anılmaktadır [30, s. 202; 9, s. 300; 50, s. 54–61; 44, s. 315].

<sup>13</sup>Aleksios'un ordusunda sadece askerler değil, aynı zamanda stratejistler de yabancı kökenli paralı askerlerdi [10, s. 360].

<sup>14</sup>Kızının ve damadının eserleri, Aleksios'un bu dönemde ordusunun askeri deneyim eksikliğinden kaynaklanan disiplinsizliğinden ve cesaretsizliğinden rahatsız olduğu izlenimini vermektedir [53, s. 102]. İmparatorluk ordusunun, Aleksios I. Komnenos'un imparatorluğunun başındaki bu acınası durumu hakkında bkz [7, s. 56]. Price'ın belirttiği gibi: "Bizanslılar savaşı kişisel şan ve şöhret elde etmek için bir bahane olarak kullanmadılar. Savaş,

imparatorluğun amacına ulaşmadaki pek çok yoldan yalnızca bir tanesiydi. Onlar sıklıkla diplomasiyi, hileyi, rüşveti ve son çare olarak savaşı tercih ettiler" [47, s. 43].

<sup>15</sup>Örneğin Stephenson bu savaşa ilgili "imparatorluk kuvvetleri için muhteşem bir zafer" ifadesini kullanır, ancak Kumanlardan bahsetmez [58, s. 103].

<sup>16</sup>İmparator Nikephoros III. Botaneiates'in sarayında rehin olarak yaşayan Çaka, Aleksios imparator olduğu zaman Küçük Asya'ya döndü. Smyrna'nın (günümüz İzmir) yanı sıra başka şehirleri de ele geçirdi, bir filo inşa etti ve sistematik bir şekilde Ege adalarının kontrolünü ele geçirdi [63; 61, s. 358]. Görünüşe bakılırsa bu bölgede güç ve nüfuz sahibi olmak istiyordu. Çaka, ittifak gereğince Peçeneklerin Gelibolu'yu ele geçirmelerini istedi. Peçenekler bunu başarabilselerdi Konstantinopolis ile Ege arasındaki bağlantı kesilmiş olacaktı [1, s. 110].

<sup>17</sup>Bizanslılar sadece düşmanın baskısını hissetmekle kalmadılar, aynı zamanda olağanüstü süre geçen kış yüzünden de sıkıntı çektiler. Anna Komnena'nın anlattığına göre karın yüksekliğinden dolayı evlerin kapıları dahi açılmamıştır [2, s. 199; 52, s. 252; 49, s. 273].

<sup>18</sup>Aşağı Meriç'in sağ yakasında, Enez yakınlarında bir yerdir. Ancak kesin yeri bilinmemektedir [59, s. 230].

<sup>19</sup>Peçenekler Kumanları kendi saflarına çekmek için birçok teşebbüste bulundular; hatta imparatorla da müzakere etmeye çalıştılar [2, s. 204; 52, s. 256; 49, s. 279].

açıklamaktadır [9, s. 309; 44, s. 318; 53, s. 83; 63]. Ancak bu varsayımı kanıtlayacak bir delil bulunmamaktadır. Bu noktada Angold ile aynı fikirdeyim. Ona göre “Kumanların ortaya çıkışının diplomatik bir beceriyle hiçbir ilgisi yoktu” [1, s. 111]. Ayrıca Kumanların imparatorun çağrısıyla geldikleri görüşünü desteklemeyen birtakım argümanlar da vardır. Daha önce ifade edildiği üzere Aleksios Kumanları gördüğü zaman telaşa kapılmıştı çünkü düşmanı olabileceklerinden korkmuştu. Bunun yanı sıra Kumanlar ile Peçeneklerin kendisinin aleyhine ittifak yapmaları durumunda bunun Bizans ordusu için ölümcül bir felaket olacağına da kanaat getirmişti [2, s. 200; 52, s. 253; 49, s. 274]. İşte bu nedenle Aleksios bu beklenmedik ve davetsiz desteğe güvenmiyordu. Ancak imparator başarılı bir diplomatı ve dolayısıyla Kumanları müttefiki yapmaya karar verdi. Aleksios, Aleksiad'ta adları geçen Kuman ordusunun reislerini davet etti. Tugorhan ile Bonyak bu daveti kabul ettiler, ancak Bonyak'ın başlangıçta bunu reddettiği belirtilmelidir [2, s. 200; 52, s. 254; 49, s. 274–275]. Bu durum, söz konusu varsayımı desteklemeyen ikinci argümandır. Ayrıca Kumanlardan yardım isteyen imparator olmadığı görüşünü destekleyen üçüncü bir neden daha vardır. Aleksios'un Kumanlarla anlaşmasına rağmen adamlarının yerel halktan toplanan ordularla gelmesini beklediği için Peçeneklerle savaşmayı birkaç gün ertelediğini Anna'nın kayıtlarından biliyoruz. Sonunda imparator Kumanların baskısıyla savaşı başlatmasına karar verdi [2, s. 202; 52, s. 256; 49, s. 277]. Adamlarından birine bir köprü inşa etmesini emretti ve ordusunu Meriç Nehri'nin öte yakasına geçirdi. Orada Kumanların gizli niyetlerine karşı siperleri vardı [2, s. 201; 52, s. 254; 49, s. 275]. Bu durum Aleksios'un Kumanlardan çekindiğinin bir başka kanıtı olabilir.

Tüm bunlar muhtemelen Aleksios'un Kumanlara güvenmediği için onları çatışmaya sokmaktan kaçınmak istediğini kanıtlamaktadır. Ayrıca Anna'nın, Aleksios'un Kumanları çağırmasından bahsetmeyerek gelecek fırsatı tamamen göz ardı etmiş olması elbette mümkün değil, çünkü Anna babasının diplomatik zekasını vurgulamak isterdi. Anna'nın ifadelerine göre imparator küçük ordusuyla Peçeneklere karşı savaşamayacağını anlamıştı; ancak Kumanların beklenmedik bir şekilde ortaya çıkmasıyla da umutsuz gibi görünen durumu tersine çevirme imkânının olduğunu fark etmişti [2, s. 200; 52, s. 253; 49, s. 274]. İmparator, Kuman liderlerinin daveti kabul etmelerinin ardından onların şerefine bir ziyafet düzenledi. Kumanların kendilerine yardım edeceklerine ve garanti olarak rehine bırakacaklarına dair yemin etmeleri üzerine ittifak yaptılar. Aleksios da mücadeleyi kazandıkları takdirde tüm ganimeti Kumanlara bırakmayı kabul etti [2, s. 200–201; 52, s. 254; 49, s. 274–275].

Hem bu hem de zaferden sonraki ziyafet daveti, imparatorun Kumanların desteğine ne kadar muhtaç olduğunu göstermektedir<sup>20</sup>. Hatta Anna Komnena'ya göre babası savaştan önceki ziyafette Kumanları bir hayli övmüştü. Kaynağımız bu konuda açık olmasa da imparatorun savaş öncesinde ve sonrasında Kumanlara iki defa ziyafet verdiğini düşündürmektedir [2, s. 200, 206; 52, s. 264, 260–261; 49, s. 275, 282; 53, s. 92]. Aleksios'un bu davranışlarının önemini, Cremonalı Liutprand'ın Antapodosis'inde yer alan ifadelerle kıyaslayarak da anlayabiliriz. Konstantinopolis'teki görev

raporlarının birinde, en üst makamda bulunan imparator Konstantin VII Porphyrogennetos'un onunla değil, logethislerinden biriyle konuştuğunu yazmıştır. Anna'nın eserinden ise imparator Aleksios'un savaştan önceki ziyafette Kumanlarla fazlasıyla içli dışlı olduğunu anlıyoruz. Ya da kaynağımızın anlattıklarına dönüp bakacak olursak Kiyev knyageniyası Olga, Konstantin Porphyrogennetos'un sarayında sadece bir tatlıya layık görülmüş iken Aleksios Kumanlarla iki defa yemek yemişti [12, c. II. 15. 594–598]. Aleksios, Peçeneklere karşı bir başka konargöçer halkın desteğini alıp ittifak kurduğunda onun “böl ve yönet” düsturunu uygulayarak ‘mor odada doğan’ın mükemmel bir takipçisi olmuştur [53, s. 83].

### Lebunion Savaşı

Kumanlar ile güçlendirilen imparatorun ordusunun müthiş bir zaferiyle sonuçlanan savaş, Ege Denizi'nde bir liman kenti olan Enez'e yaklaşık 12 kilometre uzaklıktaki Meriç Nehri'nin aşağısında yer alan Lebunion Dağı'nda meydana geldi<sup>21</sup>. İmparatorluk ordusu ve kuzeye yönelen Kumanlar Peçeneklerle savaştılar. Anna Komnena'nın babasının ordusu hakkında vermiş olduğu bilgiler ne yazık ki net değildir. İmparator genellikle ordusunu üç bölüme ayırırdı. Bu savaşta sağ doğu kanat George Palaiologos ve sol batı kanat Konstantin Dalassenos tarafından yönetildi. Anna Komnena'ya göre Bizans piyadeleri merkeze, süvariler ise kanatlara konuşlandırılmıştı, ancak ne yazık ki Kumanların mevzileri hakkında fazla bir ayrıntı vermemiştir. Kuman ordusuyla ilgili olarak Monastras'ın<sup>22</sup> adamlarıyla birlikte onların sağında, Uzas'ın<sup>23</sup> sollarında ve Hubertopoulos'un Franklarla birlikte batıda olduğunu belirtmiştir [2, s. 203; 52, s. 257; 49, s. 278]<sup>24</sup>. Yani Anna'nın verdiği bilgilere göre imparator, en iyi komutanlarının bulunduğu birliklerinin arasına “idaresi kolay” Kumanları yerleştirmişti. Bizans ile Kuman ordusu sayıca Peçeneklerden üstün durumdaydı<sup>25</sup>. Peçenek ordusu arabalarını kalkan gibi kullandılar, ancak imparatorluk ve Kuman kuvvetleri tarafından hilal içerisinde kısırlıydılar. Bu manevra sayesinde savaş hatları kırıldı.

Aleksios I. Komnenos'un stratejik ve taktiksel askeri yetenekleri Bizantologlar arasında çokça tartışıldı, ancak o bu savaşta komutanlığını ve askeri maharetini ispat etmiştir. Kızına göre Aleksios savaş sırasında bir Peçenek reisinin Kumanlara doğru yaklaştığını görmüştü. Bu reis, aynı dili konuştukları için Kumanların arabulucu olabileceğini ümit etmişti. Aleksios ise Kumanların Peçeneklerle birlikte hareket ederek ordusuna yönelmesinden korkmuş ve iki konargöçer halk arasında bir yakınlaşmaya engel olmak için Kuman hattının önüne imparatorluk bayrağını yerleştirmişti. Aleksios ayrıca askerlerini denetlemiş, şafakta başlayıp öğleden sonraya kadar süren savaşın öğle vaktinde yarılırlere askerlerine su getirmelerini emretmiştir [2, s. 204; 52, s. 257–258; 49, s. 278–279]. Peçenekler sadece savaş kaybetmediler, Bizanslılar aralarında kadın ve çocukların da bulunduğu Peçenek esirleri katlettiler. Anna her ne kadar “sadece tek bir gün ile İskitler Mayıs ayını görmeyi kaçırdılar” dese de elbette yok edilmediler [2, s. 205; 52, s. 258; 49, s. 280].

Anna'nın Kuman ordusunun bir birlik gibi yönetilmediği ifadesini vurgulamak önemlidir. Esir alınan Peçenekler savaşın hemen

<sup>20</sup> Aleksios bizzat ve doğrudan görüşmeyi tercih etti. O, diplomasi konusunda arabuluculara ve saray seremonilerine bel bağlamazdı [53, s. 92–96].

<sup>21</sup> İmparator ilk önce ordusunu ovaya hâkim olan bir tepeye yerleştirmek istedi, ancak burası yeterli bir alan değildi. Bu yüzden tepenin eteklerinde bir hendek kazdırdı ve askerleri için bir kamp kurdu [2, s. 202; 52, s. 255; 49, s. 276].

<sup>22</sup> Monastras yarı barbar, belki de Kuman kökenli bir askerdi [42, c. II. s. 192; 54, s. 213–215].

<sup>23</sup> Uz kökenli olması mümkündür [20, s. 66–67; 42, c. II. s. 228].

<sup>24</sup> Konstantin Humbertopoulos, “Humbert'in oğlu”, imparatorun paralı bir Norman askeriydi [49, s. 79; 54, s. 68–71].

<sup>25</sup> Ne imparatorluk ne de Peçenek ordusunun sayısını biliyoruz. Anna Komnena sadece Nikomedia'dan beş yüz Frank'ı çağırın babasının

ordusundan bahsetmektedir. Ayrıca savaştan bir gün önce de beş bin dağlının onun kampına geldiğini bildirmektedir [2, s. 203; 52, s. 256; 49, s. 277]. Anna Kumanların sayısının kırk bin olduğunu söylemektedir, ancak abartmaktadır. Ayrıca Kumanlar sıklıkla kırk bin sayısıyla ilişkilendirilmektedir. Kumanlar Gürcistan Krallığı'na kırk bin kişiyle gelmişlerdir. Aynı sayı Macaristan'a giren Kumanlardan bahsedilirken de kullanılmıştır. Bazı tarihçiler ise kaynaklara dayanarak Kumanların sayısını belirlemeye çalışmaktadırlar [68, s. 114–115]. Ayrıca yirmi, kırk ve seksen bin şeklindeki güçlü ordu ifadesi de geç antik yazarlarının “barbar ordularını” anlatırken kullandıkları geleneksel temalardır [18, 213–214]. (Lebunion savaşı hakkında Türkçe çalışma için bkz. M. Uydu Yücel, *Türkistan'dan Tuna'ya Peçenekler*, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul 2020, ç.n).

ardından 29 Nisan gecesi katledildiler. Bir grup Kuman, müttefiklerinin kendilerine de benzer korkunç bir saldırı yapmalarından korktular ve bu nedenle oradan ayrıldılar [2, s. 206; 52, s. 260; 49, s. 281]. Bu korku yersiz değildi, çünkü Kumanların Lebunion'daki şüpheli ve güven vermeyen davranışları Bizanslıları bir hayli ürkütmüştü ve o anki durum onlardan çabucak intikam almak için bir fırsat idi. İmparator Kumanların kaçtığını öğrendiği zaman onlarla yapmış olduğu anlaşma gereğince kendilerine tahsis ettiği tüm malları getirtti ve peşlerinden gönderdi. Yanında bulunan tüm Kumanların savaştan sonra büyük bir ziyafet çektiklerinden emin oldu. Aleksios birkaç gün sonra hediyeler verip onları gönderdi. İmparator Kumanların başıboş dolaşıp yağma yapabileceklerini ve yol üzerinde bulunan kasabalara zarar verebileceklerini düşündü ve bu nedenle onlardan rehinelere aldı. Ayrıca yanlarına bir adam vererek onu Kumanları dikkatli ve güvenli bir şekilde Balkan Dağları'na kadar götürmekle görevlendirdi [2, s. 206–207; 52, s. 260–261; 49, s. 281–282].

### Kumanların Macar Krallığı'na 1091'deki Saldırıları

Kumanların Macar Krallığı'na aynı yılın yazında iki defa saldırdıklarını Macar kaynaklarından biliyoruz. İlk saldırı Macar Krallığı'nın doğusuna, Transilvanya ve Tuna ile Tisa nehirleri arasındaki bölgeye kadar ulaşmıştır [51, c. I. s. 412–414]<sup>26</sup>. Bu saldırılarla ilgili olarak dört olası neden bulunmaktadır. Birincisi, Kumanlar 1091 yılının ilkbaharında Macar kralı Aziz I. Ladislaus'un (h. 1077-1095) Hırvat meselesinde başarılı olmasından dolayı telaşa kapılan Bizans imparatoru tarafından gönderilmişlerdi. Bu varsayma göre Aleksios, Bizans toprağı olan Dalmaçya'ya ulaşmadan önce onların durdurulmalarını istemişti [16, s. 12–17; 22, s. 935; 21, s. 559]<sup>27</sup>. İkincisi, Kumanların Macar topraklarına saldırmalarını Terebovl'un Rus knyazı teşvik etmiştir [17, s.136; 31, s. 68–69; 33, s. 115–116; 29, s. 22; 28, s. 67; 55, s. 235]<sup>28</sup>. Üçüncüsü, Bizans topraklarında savaşan Tugorhan ile Bonyak'a bağlı Kumanlar bu seferin bir parçası değillerdi [65, s. 101–102; 35, s. 22; 36, s. 10]. Sonuncusu, Macar Krallığı Lebunion Savaşı'ndan dönen Kumanlar tarafından yağmalanmıştır [45, s. 31; 64, s. 106].

İlk varsayım doğru gibi gözükse de bu pek mümkün değildir. Çünkü döneme ait en güvenilir kaynağımız, Aleksios ile Kumanlar arasında bu konuyla ilgili herhangi bir anlaşmadan bahsetmemiştir. Nitekim Anna Komnena babasının herhangi bir entrikasını gizlememiştir. Mesela yukarıda bahsi geçen İzmir beyi Çaka'nın öldürülmesi hadisesini anlatmıştır. Aleksios, suikast düzenlemesi için Kılıç Arslan'ı kışkırtmıştır [2, s. 220; 52, s. 274–275; 49, s. 299–300].

İkinci görüş Illuminated Chronicle'a (Chronicon Pictum) dayanmaktadır. Bu kaynak (Aziz) I. Ladislaus ile ilgili, "yüce kral Kumanlara karşı zafer kazandıktan sonra Rusya'ya saldırdı çünkü Kumanlar onların [yani Rusların] sözlerine uyarak Macar topraklarına geldiler" bilgisini vermektedir [51, c. I. s. 414]. İlk Rus Yıllığı'nda (Повестьвременныхлет) yer alan bilgiler de bu görüşü desteklemektedir. Buna göre Terebovl<sup>29</sup> knyazı 1092'de Kumanlarla birlikte Lehlerin üzerine yürümüştür [69 s. 91, 229; 70, c. I. s. 215, c. II. s. 206; 13, s. 174]. Kaynağımız Terebovllu Vasilko'nun Kumanları

Macarlara karşı harekete geçirdiğini söylemese de hükümdarın konargöçer boylarla bir ittifak kurduğunu teyit etmektedir. Illuminated Chronicle Kumanların saldırısının nedenini belirten tek yazılı kanıttır. Pekî, Terebovl knyazının Kumanları Macar Krallığı üzerine gönderme amacı neydi? Bu Macar seferinin haricinde Rus knyazları ile Macar Krallığı arasındaki ilişkiler bu dönemde iyiydi [17, s. 133–136; 33, s. 116; 67, s. 52–53]. Fakat iki bölge arasındaki sınır bu dönemde yani XI ve XII. yüzyıllarda belirlendiği için Leh-Rus sınırında problemler vardı. Sonuç olarak İlk Rus Yıllığı'na ve Matthias Miechowita'ya göre [19, c. II. s. 1596] Terebovl knyazı Kumanlarla birlikte Macar Krallığı'na değil Lehlerle karşı bir sefer düzenlemiştir.

Üçüncü görüşü savunan araştırmacılar ise bu seferi, Transilvanya bölgesini ele geçirmek ya da basit bir akın yapmak amacıyla düzenlenmiş münferit bir saldırı olarak görmektedirler [65, s. 101–102; 35, s. 22; 36, s. 10]. Ancak Transilvanya bölgesini ele geçirme noktasındaki sorun, Kumanların XI. yüzyılın sonlarında hâkimiyetlerini henüz Transilvanya yakınlarına kadar genişletmemiş olmalarıydı. Onlar, günümüzde Moldova'nın (bugünkü Moldova Cumhuriyeti) doğusu olarak bilinen Turlanlardı (Transdinyester)'ndeki yerleşim bölgesinin batı ucunu ele geçirmiş olmalıydı.<sup>30</sup> Kesinlikle daha batısını da yağmalamışlardır. Bu, Bizans seferinden bağımsız bir saldırı olduğu varsayımını tümden ortadan kaldırmayabilir. Dolayısıyla yağma olasılığının üzerinde durmalıyız. Daha önemlisi ise defalarca Kumanların saldırısına uğramış olan Rus knyazlarının bağımsızlıklarının konargöçer boylar tarafından tehdit edilmemesi olmalıdır.

En makul olan açıklama, saldırının Lebunion Savaşı'ndan dönen yağmacı Kumanlar tarafından düzenlendiğini savunan dördüncü varsayımdır. Illuminated Chronicle'daki ifadelerle göre Kuman ordusu ilk önce "Transilvanya topraklarını tahrip ederek Bihor'a gitti" [51,c. I. s. 412]. Pauler'in ifade ettiği gibi saldırı güneyden veya güneydoğudan gelmiş olmalıydı, aksi halde Kumanlar kuzeyden gelecek Transilvanya'dan Bihor'a (Kuzeybatı Romanya'da bir vilayet) kolaylıkla geçebilirlerdi [46, s. 448].<sup>31</sup> Kroniğe göre Kumanlar Bihor'dan sonra Tokaj'daki Tisa Nehri'ni geçmiş, Tuna ile Tisa nehirleri arasındaki yerleri yağmalamış, üç gruba ayrılmışlar ve ardından Becse'deki (Becej, Sırbistan) yurtlarına dönmüşlerdir. Kral Ladislaus buradan fazla uzakta olmayan bir yerde, Temes (Timiş) Nehri'ne akan Poganis ırmağı yakınlarındaki bir savaşta Copulch liderliğindeki Kumanları mağlup etmişti. Kaynağımız da intikam almak isteyen Kumanların Macar kralına savaş ilan ettiğini belirtmektedir. Ancak Kuman lideri Akus'un bizzat kral tarafından kılıçtan geçirildiği Tuna'daki savaş, Macarların zaferiyle son buldu [51, c. I. s. 412–414].

İkinci seferin nedeni ve tarihiyle ilgili ikincil kaynaklarda farklı görüşler mevcuttur. Fakat ilk savaşın intikamını almak isteyen Kumanların ikinci saldırısının 1092'de meydana geldiği, tarihçiler arasında yaygın bir görüştür [21, s. 560; 23, s. 938; 34, s. 23; 33, s. 112–113; 67, s. 53]. Bu kanı Illuminated Chronicle'ın ifadelerine dayanmaktadır, yani Kumanlar Rusların kışkırtmasıyla Macarlara

<sup>26</sup> İki seçkin Macar orta çağcısına göre bu ikinci saldırı 1092 yılında gerçekleşmiş olabilir [21, s. 560; 22, s. 938; 35, s. 22; 34, s. 23; 33, s. 112–113].

<sup>27</sup> Aynı görüşte olan tarihçiler için bkz. I. 35, s. 22; 36, s. 10.

<sup>28</sup> Terebovl knyazıyla ilişkilendirilen ikinci savaş, bazı tarihçiler tarafından 1092'ye tarihlendirilmiştir [22, s. 938]. Maak'a göreyse ikinci Kuman saldırısı, Bizans'ın Kuzey Balkanlar'daki egemenliğini yeniden tesis etmesiyle ilgili olabilir [34, s. 23; 33, s. 112–113].

<sup>29</sup> Günümüzde Ukrayna'nın Ternopil şehrinde yer alan küçük bir kasabadır.

<sup>30</sup> Arkeolojik buluntular ve yazılı kaynaklar da bunu desteklemektedir [74; 68].

<sup>31</sup> Bazı tarihçilere göre Macar topraklarına ilk saldırı Oituz (Ojtozi-szoros) Geçidi üzerinden yapılmıştır [8, s. 232; 22, s. 936]. Benzer şekilde Spinei, Kumanların Moldova'nın güney tarafından geldiklerini ve Doğu Karpatlardaki bir geçidi aştklarını ileri sürmektedir [57, s. 74]. Romanya'daki Turda, Frada ve Sântandrei'de bulunan sikkeler Copulch'un saldırısının istikametini göstermektedir. Bunların arasında Aleksios I. Komnenos ile I. Ladislaus'nun sikkeleri de vardır [8, s. 232]. Fakat bu sikkeler Kumanların Karpat Dağları'nı Oituz yoluyla geçtiklerini kanıtlamamaktadır. Yani, Güney Karpatları Tumu Roşu Geçidi (Vöröstoronyi-szoros) ya da Bran Geçidi (Töresvári-hágó) yoluyla geçtilerse yukarıda belirtilen yerler güzergâhta olabilir. Rasovskiy'e göre Peçenekler Güney Karpatlar üzerinden Macarlara saldırdılar [71, s. 4].



saldırımlardır [51, c. I. s. 414]. Bu görüş, İlk Rus Yıllığı'nın "bu yıl Polovyalılar [yani Kumanlar] Rostislav'ın oğlu Vasilko ile birlikte Lehlere saldırdılar" ifadesiyle de uyusmaktadır [69, s. 91, 229; 70, c. I. s. 215, c. II, 206; 13, s. 174]. Ancak Illuminated Chronicle referans alındığında tam olarak tarihlendirilememektedir.<sup>32</sup>

Bazı tarihçilere göre ikinci Kuman seferi Bizans imparatoru Aleksios I. Komnenos ile ittifak yapan Kumanlarla ilişkili olabilir [33, s. 112–113]. Diğerleri ise bu saldırının arka planında Rus entrikasının olduğunu düşünmektedirler [22, s. 938]. Fakat kanaatimce István Kapitánffy, Illuminated Chronicle'in 137. bölümünün, ikinci saldırının gerekçesini açık bir şekilde belirttiğini söylerken haklıydı [28, s. 67]. Yani Kumanlar Copulch'un intikamını almaya yemin etmişler ve Macar kralına elçi göndererek ülkesine ne zaman saldıracaklarını bildirmişlerdir [51, c. I. s. 414]. Sonuç olarak ikinci seferin nedeni, Copulch'un ordusunun yenilgi ve onun intikamını almaktı.

Kaynaklara binaen Macar Krallığı'nın 1091 yılı baharında Bizans İmparatorluğu topraklarından ayrılan Kumanlar tarafından saldırıya uğradığını tahmin ediyorum. Otlak bakımından zengin olan Tuna'nın kuzeyine ulaştıklarında orada ikamet ettiler. Diğerleri Aşağı Tuna'da kalırken, içlerinden bir grup oradan ayrılıp Macar topraklarına ilk saldırıyı gerçekleştirdi<sup>33</sup>. Ardından Aşağı Tuna bölgesinde kalan Kumanlar Copulch'un mağlubiyetini ve ölümünü haber aldılar ve Akus oradan ikinci seferi başlattı.

İkinci savaş Ağustos 1091'de Orşova civarında gerçekleşmiş olabilir. Bu dördüncü varsayım savaşın, ilk savaşın üzerinden çok zaman geçmeden Tuna Nehri kıyısında gerçekleşmiş olması gerçeğiyle ispatlanmaktadır. Ayrıca intikam hissiyle dolu olan ikinci Kuman ordusu bu kadar kısa bir sürede Güney Rusya bozkırlarından gelemezdi. Illuminated Chronicle, Kumanların Macar Krallığı'na ne zaman saldıracaklarını bildirdiğini ve kral Ladislaus'un da tahribatlarına engel olmak için onları karşılamaya gittiğini söylemektedir [51, c. I. s. 414]. Kanaatimce kronikte yer alan bu bilgi, Kumanların Güney Rusya bozkırlarından gelmedikleri düşüncesini desteklemektedir. Bunun yanı sıra kroniğe göre Macar kralının ilk savaşın olduğu yerden fazla uzağa gitmemiş olması da muhtemeldir "Cumque rex audisset, subrisit, et diem quam in Hungariam venire proposuerant, rex obviam illis equitavit timens depopulationem Hungarie. Et quodam Sabbato sumpmo mane prope Danubium impetum super Cunos [*i.e.* Cumans] fecit" [51, c. I. s. 414]. Ayrıca saldırganlar Güney Rusya bozkırlarından geldilerse, savaş niçin Tuna Nehri kıyısında gerçekleşti? Kuman ordusu doğudan yaklaşıyor olsaydı Karpat Dağları'nın doğu veya güneydoğu geçidinden geçmek için Moldova veya Transilvanya, savaş alanı olarak coğrafi açıdan daha iyi bir seçim olacaktı. Ancak savaş Tuna Nehri kıyısında meydana geldi. Pauler'in görüşünü kabul edersek ikinci savaş Orşova yakınlarında gerçekleşti.

Kanaatimce diğer kaynaklar da Kumanların aynı yıl içerisinde iki farklı yere büyük müstakil seferler düzenlemediklerini kanıtlamaktadır<sup>34</sup>. Nitekim eski Rus kaynakları, Bizans'ın 1091, 1094, 1114 veya 1148'deki saldırılarının olduğu yıllarda Ruslara karşı ayrı büyük bir Kuman saldırısından bahsetmezler. Bizans İmparatorluğu'ndan ayrılan Kumanların, saldırıyı gerçekleştiren

konargöçerler olduğuna dair bir başka kanıt ise Anna Komnena'nın ifadeleridir. Bu ifadelere göre Ladislaus, Aşağı Tuna yakınlarında bir yerde geçici olarak ikamet etmeye devam eden Kumanları mağlup etti. Ayrıca imparatorun, paralı Norman askerlerini Dalmaçya'ya göndermeden önce Kumanların 1091 yılı yazında Tuna Nehri'ni yeniden geçtikleri hususunda bilgilendirildiğini de yazmaktadır [2, s. 207; 52, s. 262; 49, s. 283]. Demek ki imparatorluktan ayrılan Kumanlar hâlâ Aşağı Tuna bölgesindeydiler. Dolayısıyla intikam peşinde koşan Kuman ordusu, 1091 yılı yazında Macar kralıyla savaşmıştır.

Özetle birkaç önemli noktaya dikkatinizi çekmek istiyorum: Birincisi, Kumanların Bizans İmparatorluğu'na ilk beş gelişlerinin Peçeneklerle ilgili olabileceğini söyleyebiliriz. İlk gelişlerinde Kumanlar onların müttefikleriydiler, ancak 1087'deki olayın ardından düşmanları oldular. Kumanlar daha sonraki olaylarda Balkan Yarımadası'ndaki Peçeneklere karşı harekete geçtiler.

İkincisi, Norwich'e göre Bizans ordusu II. Basileios'tan bu yana en muhteşem zaferini Kumanların yardımıyla 1091'deki Leburnion Savaşı'nda elde etmiştir [43, s. 27]. İmparatorluk bu zafer sayesinde 1123'e kadar, onları yaklaşık kırk yıl kontrol altında tutarak, Peçenek tehdidinden kurtulmuştur. Uspenskiy ise Bizans İmparatorluğu'nun Konstantinopolis'in Türkler tarafından kuşatıldığı 1090/1091 kışındaki durumunun, 1453'teki Türk işgali sırasındaki durumuyla kıyaslanabileceğini ifade etmektedir [73]. Bizans İmparatorluğu bu durumda Kumanlar sayesinde zaferle çıkmıştır. Bu zaferle birlikte Bizanslılar artık Peçeneklerin tehdidine maruz kalmadılar.<sup>35</sup>

Üçüncüsü, Macar Krallığı'na düzenlenen saldırının Leburnion Savaşı'ndan önce Kumanlardan bağımsız bir yağma seferi olmadığını varsayabiliriz. Ayrıca Kumanlar ile Bizans arasındaki ittifakın bu savaştan sonra değiştiğini de belirtmemiz gerekiyor. Kaynağımıza göre Kumanlar Bizans ordusunda paralı asker olarak savaşmış olsalar da tıpkı Rusya gibi Bizans İmparatorluğu'nu da yağma hedefi olarak görüyorlardı.

Son olarak, Kumanların XI. yüzyılda yalnızca Turla (Dinyester) Nehri'nin doğusundaki bölgede meskün olduklarını belirtmek isterim. Kanaatimce bu, ilk iki seferde Peçeneklerin daveti üzerine gelmeleri gerçeğiyle kanıtlanmaktadır. Tuna Nehri'nin kuzeyi ile daha doğusuna yerleşen Peçenekler ve Uzlar peyderpey Kumanların ege menliği altına girdiler. 1091'deki savaşta bahsi geçen iki Kuman lideri ise İlk Rus Yıllığı'ndan iyi bilinmektedir. Eski Rus kaynaklarında Maniak; Воняк (Воняк), Тугортак ise Тугорхан (Тугор-хан) olarak zikredilmiştir. Her ikisi de Rus topraklarına akın düzenlemişlerdir. Sonuç olarak yerleşimlerinin Aşağı Tuna'da değil, Rusya'nın komşu bölgesindeki Turla Nehri'nin doğusundaki güney Rus bozkırında olması daha olasıdır.<sup>36</sup>

<sup>32</sup>Makk Kumanların ikinci saldırısını 1092'ye tarihlendirmekte, çünkü imparatorun 1091'de üçüncü bir savaşa girmek istemediğini öne sürmektedir. Paristrion ve Dalmaçya'daki savaşlar zaten ordusu için bir yük olmuştur. Makk'a göre Aleksios bu nedenden dolayı müttefikleri Kumanlarla birlikte 1092'de Macar Krallığı'na saldırma istedi [34, s. 23].

<sup>33</sup>Yukarıda belirttiğim gibi, Knyazkiy'e göre Macar Krallığı'na saldıran Kumanlar, Bizans İmparatorluğu'ndan ayrılan Kumanlar olamazdı. Onun argümanlarından birisi şu şekildedir: "Kumanlar kroniğin bahsettiği uzun mesafeyi, Bizans'tan aldıkları ganimetlerle bu kadar kısa bir sürede kat edemezlerdi" [65, s. 102]. Ben ise Kuman ordusunun yalnızca bir kısmının

Macar topraklarına baskın yaptığını düşünüyorum. Diğerleri ganimetleriyle birlikte Aşağı Tuna'da kaldılar.

<sup>34</sup>Kumanların yağma için üç gruba ayrılmasından dolayı Macar Krallığı'na yapılan bu saldırı ufak çaplı olmayabilir. Kronikte bahsi geçen tahribatları göz önüne alırsanız, onların seferi geniş çaplı olmuş olabilir.

<sup>35</sup>İmparator Leburnion Savaşı'ndan kısa bir süre sonra Paristrion'daki hâkimiyetini yeniden tesis etmeye çalıştı [32, s. 51; 58, s. 103].

<sup>36</sup>Spinei'ye göre Tugorhan'ın Kumanları Bizans İmparatorluğu'nun Özi bölgesinden gelmişlerdir [55, s. 235].Rasovskiy de Kumanların Aşağı Tuna'daki kalıcı varlıklarının 12. yüzyılın ortalarına kadar zikredilmediği görüşündedir [72, s. 158].

## KAYNAKÇA

- Angold M. *The Byzantine Empire 1025–1204. A political history.* London–New York, Longman, 1992. 334 p.
- Anna Comnena. *The Alexiad.* Ed. and trans. by E.A. Dawes. London: Routledge–Kegan, Paul, 1928. 439 p.
- Arutyunova V.A. K voprosu o vzaimootnosheniyakh Vizantii s pechenegami i polovtsami vo vremya normanskoy kampanii [On the question of Byzantium's relationship with the Pechenegs and the Cumans during the Norman campaign]. *Vizantiyskiy vremennik [Byzantine Annual]*. 1972, no. 33, pp. 115–119.
- Balogh L. A besenyők hitvilága és a világvallások. In: *Térítés – megtérés. A világvallások terjedése Kelet-Európa népei között.* Szerk. Balogh, L.–Kovács, Sz. *Magyar Östörténeti Könyvtár 25.* Budapest, Balassi Kiadó, 2009, pp. 93–108.
- Bănescu N. La question du Paristrion ou Conclusion d'un long débat. *Byzantion* 1933, no. 8, pp. 277–308.
- Bănescu N. Le thème de Paristrion-Paradounavon (Paradounavis). Les origines. Le nom. *Bulletin de la Section Historique.* București, 1944, no. 25/2, pp. 139–151.
- Bănescu N. Les duchés byzantins de Paristrion (Paradounavon) et de Bulgarie. București, Institut Roumain d'Études Byzantines, 1946. p.193
- Birkenmeier J. *The Development of the Komnenian Army: 1081–1180.* Leiden–Boston–Köln, Brill, 2002. xxii+263 p.
- Bóna I. Daciától Erdőelvéig. A népvándorlás kora Erdélyben (271–896). In: *Erdély története a kezdetektől 1606-ig. I. köt.* Szerk. Makkai L.–Mócsy A. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988, pp. 107–234.
- Bréhier L. *Le monde byzantin: Vie et mort de Byzance.* Paris, 1946 (Hung.ed.: *Bizánc tündöklése és hanyatlása. I–II.* Ford. Baán I. Budapest, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 1997. 652 p.).
- Buckler G. *Anna Comnena. A Study.* Oxford, The Clarendon Press, 1968. ix+558 p.
- Cheyne C.J. *Byzance: l'Empire romain d'Orient.* Paris, Armand Colin, 2006, p. 191.
- Constantine Porphyrogenitus. *De cerimoniis aulae byzantinae. I–II.* Ed. Reiske, J. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 16–17.* Bonn, Impensis ed. Webberii. 1829–1830. I. lxii+808 p.; II. 904 p.
- Cross S.H. – Sherbowitz-Wetzor O.P. *The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text. Trans. and ed. by S.H. Cross – O.P. Sherbowitz-Wetzor,* Cambridge, Medieval Academy of America, 1953. xi+313 p.
- Diaconu P. *Les Coumans au Bas-Danube aux XIe et XIIe siècles.* București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1978. 158 p.
- Diaconu P. *Les Petchénègues au Bas-Danube.* Bucarest, Académie de la République Socialiste Roumanie. 1970. 158 p.
- Doberdói Breit J. A hódító hadjáratok és a keleti háborúk időszaka (1077–1235-ig). In: *A magyar nemzet hadtörténelme. IV. rész.* Budapest, Grill Károly Könyvkiadóvállalata, 1929. 264 p.
- eu/04z/z\_1050-1150\_\_Ioannes\_Zonaras\_\_Annales\_(Libri\_16\_18)\_(MPG\_0135\_0009\_0388)\_\_GM.pdf.html
- Fedorov-Davydov G.A. *Kochevniki Vostochnoy Evropy pod vlast'yu zolotoordynskikh khanov [The Nomads of Eastern Europe under the rule of Khans of the Golden Horde].* Moscow, Nauka Publ., 1966. 276.
- Font M. *Árpád-házi királyok és Rurikida fejedelmek.* Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 21. Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 2005. 330 p.
- Goffart W. *Barbarians and Romans A.D. 418–584: The Techniques of Accommodation.* Princeton, Princeton University Press, 1980. 278 p.
- Gombos A.F. *Catalogus fontium historiae Hungaricae Aevo ducum et regum ex stirpe Arpad descendendum ab anno Christi DCCC usque ad annum MCCCCI. Vol. II. Coll. A.F. Gombos,* Budapestini, Nap Kadó, 1937, pp. 812–1715.
- Gyóni M. A paristrioni «államalakulatok» etnikai jellege. Archaizáló népnév és etnikai valóság Anna Komnene Alexiasában. Budapest, Magyar Történettudományi Intézet 1942. 91 p.
- Györffy Gy. A “lovagszent” uralkodása. *Történelmi Szemle.* 1977, no. 20/3–4, pp. 533–564.
- Györffy Gy. A magyar állam megszilárdulása. In: *Magyarország története. Előzmények és magyar történet 1242-ig.* Főszerk. Székely Gy. Szerk. Bartha A. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987, pp. 893–1006.
- Haldon J.F. *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565–1204.* London, University College London, 2003. x+389 p.
- Jason T. Price, *An Analysis of the Strategy and Tactics of Alexios I Komnenos.* A Thesis in History. Available at: <http://deremilitari.org/wp-content/uploads/2013/07/pricej.pdf>
- Joannis ZONARÆ. *Annalium.* Available at: <http://www.documentacatholicaomnia>.
- Jordan R. *Pakourianos: Typikon of Gregory Pakourianos for the Monastery of the Mother of God Petritzonitissa in Bačkovo.* In: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments. Volume 1–5.* Ed. by J. Thomas

- A.C. Hero with the assistance of Giles Constable. *Dumbarton Oaks Research Library and Collection: Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, 2000, pp. 507–563.
- Kaegi W. *Some thoughts on Byzantine Military Strategy*. Brookline, Hellenic College Press, 1983. 18 p.
- Kapitánffy I. *Hungaro–byzantina. Bizánc és a görögség a magyarországi forrásokban*. Budapest, Typotex Elektronikus Kiadó, 2003. 217 p.
- Kapitánffy I. *Magyar–bizánci kapcsolatok Szent László és Kálmán uralkodásának idején*. *Acta Historica*. 1983, no. 75, pp. 19–28.
- Kazsdan A.P. – Litavrin G.G. *Bizánc rövid története*. *Studium Könyvek* 25. Budapest: Gondolat Kiadó, 1961. 316 p.
- Knyazkiy I.O. *Vizantiya i kochevnikii yuzhnorusskikh stepey [Byzantium and the Nomads of Southern Russian steppes]*. St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2003. 179 p.
- Kristó Gy. *Az Árpád-kor háborúi*. Budapest, Zrínyi Kiadó, 1986. 326 p.
- Lyubarskiy Ya.N. *Anna Komnina: Aleksziada [Anna Comnena: The Alexiad] Vstupitel'naya stat'ya, perevod, kommentariy*. Ya. N. Lyubarskogo. Moscow, Nauka Publ., 1965. 686 p.
- Mădgearu A. *Dunărea în epoca Bizantină (secolele XI–XII): o frontieră permeabilă*. *Revista istorică*. 1999, no. X/1–2, pp. 41–55.
- Makk F. *Megjegyzések Kálmán külpolitikájához*. *Acta Historica*. 1980, no. 67, pp. 21–31.
- Makk F. *The Árpáds and the Comneni. Political relations between Hungary and Byzantium in the 12th century*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989. 213 p.
- Makk F. *Magyar külpolitika: 896–1196*. *Szegedi Középkortörténeti Könyvtár* 2, Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1993. 203 p.
- Makk F. *Megjegyzések a Szent László korabeli magyar–bizánci kapcsolatok történetéhez*. *Acta Historica*. 1992, no. 96, pp. 13–24.
- Malamut E. *L'image byzantine des Petchénègues*. *Byzantinische Zeitschrift*. 1995, no. 88, pp. 105–147.
- Mărculeț V. *Noi considerații asupra organizării teritoriilor bizantine de la Dunărea de Jos în secolele X–XI*. *Studia Universitatis Cibiniensis. Series Historica*. 2005, no. 2, pp. 113–127.
- Mărculeț V. *Noi considerații asupra organizării teritoriilor bizantine de la Dunărea de Jos în secolele X–XI*. *Studia Universitatis Cibiniensis. Series Historica II.* (2005), pp. 113–127. Available at: <http://socio-umane.ulbsibiu.ro/dep.istorie/studia/studia2/Marculet.pdf>
- Michaelis Attaliothae *Historia*. In: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Ed. B.G. Niebuhr. Rec. Bekkerus Immanuel, Bonnae, Impensis ed. Weberi, 1853. xii+336 p.
- Moravcsik Gy. *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai. Fontes Byzantini Historiae Hungaricae aevio Ducum et Regum ex stirpe Árpád Descendentium*. Összegyűjtötte, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Moravcsik Gy. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988. 363 p.
- Moravcsik Gy. *Byzantinoturcica II. Sprachreste der Türkvölker in den Byzantinischen Quellen*. Zweite durchgearbeitete auflage. Berlin, Akademie-Verlag. 1958. xxv+376 p.
- Norwich J.J. *Byzantium. The Decline and Fall*. New York, Alfred A. Knopf, 1997. 488 p.
- Ostrogorsky G. *Byzantinische Geschichte 324–1453*, München, 1965 (Hung. ed.: *A Bizánci állam története*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 535 p.).
- Pálóczi Horváth A. *Hagyományok, kapcsolatok és hatások a kunok régészeti kultúrájában*. Karcag, Karcag Város Önkormányzata, 1994. 247 p.
- Pashuto V.T. *Vneshnyaya politika Drevney Rusi [The Foreign Policy of Ancient Russia]*. Moscow, Nauka Publ., 1968. 472 p.
- Pauler Gy. *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt*. I–II. Budapest: Athenaeum, 1899. I. xvi+667 p; II. vii+790 p.
- Pletnëva S.A. *Polovtsy [Polovtsi]*. Moscow, Nauka Publ., 1990. 208 p.
- Polnoye sobranie russkikh letopisey. *Lavrentevskaya letopis' [The Complete Collection of Russian Chronicles. The Laurentian Chronicle]*. I. Leningrad: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1926. *Ipatevskaya letopis' [The Hypathian Chronicle]*. II. Moscow, Yazyki slavyanskoy kultury, 2012.
- Povesti Vremennih Let [The Primary Chronicle]*. Podgotovka teksta, perevod, stat'i i kommentarii D.S. Likhacheva. St. Petersburg, Nauka Publ., 20073. 669 p.
- Price J. *An Analysis of the Strategy and Tactics of Alexios I Komnenos*. Texas. MA thesis. 2005
- Rasovskiy D.A. *Pechenegi, Torki i Berendi na Rusi i v Ugrii [The Pechenegs, the Torks and the Berendei in Rus' and in Hungaria]*. *Seminarium Kondakovianum*. 1933, no. 6, pp. 1–66.
- Rasovskiy D.A. *Rol polovtsev v voynakh Aseney s Vizantiyskoy i Latinskoy imperiyami v 1186–1207 gg. [The Cumans role in the wars of Asenids with the Byzantine and Latin Empires in the years 1186–1207]*. *Spisanie na Bulgarskata Akademiya na naukite [The Journal of the Bulgarian Academy of Sciences]*. 1939, no. 58, pp. 203–211.

- Raymond d'Aguiliers. *Historia Francorum qui Ceperunt Iherusalem*. Trad. by J.H. Hill – L.L. Hill. Philadelphia, American Philosophical Society, 1968. 146 p.
- Reinsch D. Alexias. Anna Komnene. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Diether Roderich Reinsch. Cologne, DuMont 1996. 607 p.
- Schreiner P. Byzanz. München: R. Oldenbourg Verlag Gmb, 1994. [Hung.ed.: Bizánc. Trans. Bódogh J. *Varia Byzantina – Bizánc Világa V*. Budapest: Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 2002. 439 p.]
- Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Edendo operi praefuit Emericus Szentpétery. Vol. I–II. Budapestini, 1937–1938. Reprint kiadás: Az utószót és bibliográfiát összeállította, valamint a Függelékben közölt írásokat az 1. kiadás anyagához illesztette és gondozta Szovák K. és Veszprémy L. Budapest: Nap Kiadó. 1999. I. xiv+553; II. 799 p.
- Sewter E.R.A. *The Alexiad of Anna Comnena*. Trans. from the Greek by E.R.A. Sewter. Harmondsworth: Penguin, 1982. 560 p.
- Shepard J. 'Father' or 'Scorpion'? Style and substance in Alexios's diplomacy. In: *Alexios I Komnenos, I: Papers*. Ed. by M. Mullett and D. Smythe, Belfast, Byzantine Enterprises, 1996, pp. 69–132.
- Skoulatos B. *Les personnages byzantins de l'Alexiade. Analyse prosopographique et synthese*. Louvain, Nauwelaerts, 1980. xxx+373 p.
- Spinei V. *Marile migrații din estul și sud-estul Europei în secolele IX–XIII*. Iași: Institutul European, 1999. 513 p.
- Spinei V. *Moldova în secolele XI–XIV*. București, Editura Științifică și enciclopedică, 1982. 383 p.
- Spinei V. *Realități etnice și politice în Moldova Meridională în secolele X–XIII*. Român și turanici. Iași, Junimea, 1985. 238 p.
- Stephenson P.: *Byzantium Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900–1204*. Cambridge, Cambridge University Press Publ., 2002. XII+352 p.
- Tabula Imperii Byzantini 6. Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontos. Mit einer Abbildung im P. Soustal. Text und zwei Karten. Wien, Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1991. 579 p.
- Tobias N. *The Tactics and Strategy of Alexius Comnenus at Calavrytae, 1078*. *Byzantine Studies/Etudes Byzantines*. 1979, no. 6, pp. 193–211.
- Uspenskiy F.I. *Istoriya krestovoykh pokhodov* [History of the Crusades]. SanktPeterburg, 1900. Available at: [http://enoth.org/Crusades/Crusade\\_Usp00.htm](http://enoth.org/Crusades/Crusade_Usp00.htm)
- Vasilevskiy V.G. *Vizantiya i pechenegi (1048–1094)*. [Byzantium and the Pechenegs (1048–1094)]. In: *Trudy V.G. Vasil'evskago* [Proceedings of V.G. Vasil'evskij]. Vol. I. St. Petersburg, Izdaniya Imperatorskoy Akademii Nauk Publ., 1908, pp. 1–175.
- Vasilyev A.A. *History of the Byzantine Empire. From Constantine the Great to the Epoch of the Crusades (A.D. 1081)*. Trad. from the Russian by S. Ragozin. Madison, University of Wisconsin, 1952. viii+846 p.
- Vasilyev A.A. *Istoriya Vizantiyskoy imperii* [History of the Byzantine Empire]. 1925. Available at: [http://www.hrono.info/libris/lib\\_we/vaa211.html](http://www.hrono.info/libris/lib_we/vaa211.html)

**Jacob I. Mombert, *Kısa Haçlı Seferleri Tarihi*, Çev. Çağrı Yüksek, İndie Kitap, İstanbul, 2021, 260 s. ISBN: 978-625-7321-09-9**

Tunay KARAKÖK<sup>1\*</sup> 

<sup>1</sup> Dr., Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, BARTIN.

\* tkarakok@bartin.edu.tr

**Jacob I. Mombert, *A Brief History of the Crusades*, trans. Çağrı Yüksek, İndie Kitap, İstanbul, 2021, 260 p. ISBN: 978-625-7321-09-9**

Orijinal dilinde A Short History of The Crusades adıyla ilk olarak 1894'te neşredilen eserin yazarı Jacob Isidor Mombert'tir. Yazar Mombert 6 Kasım 1829'da Almanya'da doğmuş ve henüz gençliğinde İngiltere'ye yerleşerek burada eğitimini tamamlamıştır. Müteakiben bir süre ticaretle uğraştıktan sonra papazlık, vaizlik ve asistanlık görevlerinde bulunmuştur. Avrupa tarihi ve kronikleri alanında birçok eser kaleme almış ve 1913'te vefat etmiştir. Mombert tarafından kaleme alınan A Short History of The Crusades adlı eser 2021 yılında Çağrı Yüksek tarafından Kısa Haçlı Seferleri Tarihi adı ile Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Mombert, 1093-1291 yılları arasında yazılmış olan hatıratlar, kronikler ve papalık tarafından tutulan kayıtları kendisine kaynak olarak kullanmıştır. Ayrıca olayların kurgulanmasında resmi ve birincil kaynakların yanı sıra dilden dile dolaşan efsanelere de sıkça başvurmuştur. Mombert'in Hristiyan olması hasebiyle yaşanan olayların kurgulanma sürecinde başvurduğu anlatım biçimi bariz bir biçimde Haçlı propagandası şeklindedir. Papalık vaizlerinin 1095 yılında Clermont Konsili öncesi ve sonrası taraftar toplamak gayreti ile Avrupa'nın dört bir tarafında yapmış olduğu vaazlarda kullandığı "Müslümanların doğu Hristiyanlarına zulmettiği, Türklerin Hristiyan hacıları katlettiği ve doğunun zenginlikleri" gibi argümanları gerçekmiş gibi aktarmıştır. Şahıs ve olayların anlatımı da bu doğrultuda yer yer övgü ve yargılama usulü ile şekillenmiştir. Haçlıların başarısı ile sonuçlanan olaylara geniş bir yer verip gerçeklik payı düşük sözlü kaynaklara dayandırılan efsanevi bir anlatım kullanılırken, başarısızlıkla sonuçlanan olaylar üstün körü kısaca ve günahkârların cezalandırılması veya tanrının isteğiymiş yorumuyla sonuca bağlanmıştır. Ayrıca Haçlılar için kullanmış olduğu övgü dolu sözlerin yanı sıra Müslümanlar ve Türkler için kullanmış olduğu ön yargılı hatta aşağılayıcı sözlerde yine mensup olduğu din ve milletin bir tezahürüdür. Mamafih dikkat edilmesi hususunda altını çizdiğimiz bu gerçek dışı anlatımlar ve efsanevi olaylar haricinde Haçlı Seferleri tarihine ışık tutmaktadır. Daha önce de zikredildiği gibi yaşanan tarih, resmi kaynaklar haricinde birçok canlı şahidin anlamlarından yapılan alıntılarla şekillenmiştir.

Bu anlatım biçimi ile kitap on yedi bölüm içinde önemli şahıs ve olayların ayrıca anlatıldığı otuz dört alt başlıktan müteşekkildir. Kitaptaki bölüm başlıkları şöyledir; Kudüs tarihi ve Hristiyan tarihi bakımından önemini anlatıldığı "Hac" bölümü, 1093'ten başlayarak Haçlı seferi fikrinin temellerinin anlatıldığı "Clermont Konsili" bölümü, "Birinci Haçlı Seferi" bölümü, büyük zafer mahiyetinde anlatılan "Kudüs Krallığı" bölümü, "İkinci Haçlı Seferleri", "Kudüs'ün Düşüşü", "Üçüncü Haçlı Seferi", "VI. Heinrich'in Seferi", "Dördüncü Haçlı Seferi", "Romanya Latin İmparatorluğu", "Albigeois Haçlı Seferi", "Beşinci Haçlı Seferi", "Altınca Haçlı Seferi", "Yedinci Haçlı Seferi", "Sekizinci Haçlı Seferi", "Felaket ve İntikam" bölümü ile son olarak "Sonuç" bölümleridir.

Hac adlı birinci bölümde sefere katılanlara neden Haçlı denildiği açıklanmıştır. Sapkınlara, kâfirlere ve özellikle de Muhammed inancına mensup imansızlara karşı oluşturulan Hristiyan birliğini tarif etmek için Fransız kökenli "Croisade" kelimesini kullanmıştır. Croisade kelimesinin türetilmesi hususunda da sefere katılanların kıyafetlerinin üzerine takılması olukları haçın karşılığı olarak haç manasındaki croix çoğulu olan haçlılar yani croisade tabiri kullanılmıştır. Bu şekilde sefere katılanların ve seferlerin yapılma amacına bir kutsallık bahsedilmiştir. Müteakiben Hristiyanlık tarihi bakımından Kudüs'ün kutsallığı, Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlığın kabulünden önce yaşananlara, Hristiyanlığın kabulünden sonra Kudüs'ün Roma tarafından inşasına ve kutsal mekânlara keşfi ile gerçek haçın bulunması olaylarına değinilmiştir. Devamında ise Hristiyanları bir Haçlı Seferi'ne çıkmaya mecbur

birakan hadiseler silsilesi olarak Kudüs'ün 615 yılında Hz. Ömer tarafından ele geçirilmesi ile başlayan esaret ve son olarak 1076'da Selçuklu Türkleri tarafından ele geçirilerek vahşi bir ırkçılık zulmünün başladığı anlatılmıştır.

Clermont Konsili adlı ikinci bölümde Haçlı Seferleri öncesi Avrupa'nın siyasi durumundan ve söz sahibi liderlerinin şahsiyeti, hâkimiyet sahası ve sefere katkılarında bahsedilmektedir. Soyu belirsiz ve cahil bir asker olarak tarif ettiği Münzevi Peter lakaplı Pierre l'Ermite'nin 1093 yılında yapmış olduğu haç vazifesinden sonra Avrupa'da yaptığı vaazlar aktarıırken giriş bölümünde bahsedildiği gibi aktarılan hikâyelerin her biri gerçekmiş gibi lanse edilmiştir. Yine l'Ermite'nin Papa Urbanus'tan önce Clermont Konsili'ne varıncaya dek Avrupa'nın birçok bölgesinde yaptığı etkili vaazların halk ve asiller üzerinde yaptığı etkiye dikkat çekilmiştir. Devamında bu süreç içerisinde Avrupalı kral ve asiller arasındaki iktidar mücadelesine de kısaca değinilmiştir. Münzevi Peter'in ve diğer vaizlerin uzun uğraşları sonucu Kasım 1095'te Fransa'nın Clermont bölgesinde toplanan konsilin mevcudu Papa ve kardinalleri hariç 13 başpiskopos, 225 piskopos, 400 rahip, sayılamayacak kadar çok papaz, keşiş, şövalye, lord, kabile reisi ve her kesimden halkın katıldığı bildirilmiştir. Konsilin onuncu ve en kalabalık oturumunun Grand Palace'de yapıldığı ve Papa Urbanus'un kalabalığa Fransızca hitap ederek yapmış olduğu etkileyici konuşma aktarılmıştır. Konuşmasının ardından haçı alıp sefere katılmayı kabul edenler sıralanmıştır.

Birinci Haçlı Seferi başlıklı üçüncü bölüm Peter ve Orduları, Muntazam Ordular ve Muzaffer Haç alt başlıklarından müteşekkildir. Clermont Konsili'nde alınan kararla 15 Ağustos 1096'da seferin başlaması için kilise öncülüğünde Avrupa'da yürütülen faaliyetler anlatılmıştır. Münzevi Peter ve Burgonyalı şövalye Parasız Walter'in yaklaşık 60.000 kişiden oluşan düzensiz ordu ile Mart 1096 yılında yapmış olduğu başarısız sefer utanç verici durum olarak anlatılmıştır. Bu düzensiz ordunun önce Almanya ardından Macaristan'da ve son olarak Kılıç Arslan tarafından İznik'te nasıl bir mağlubiyet yaşadığı hazin bir felaket olarak aktarılmıştır. Müteakiben Aşağı Lorraine Düğü Godfrey de Boullion, Baudouin, Vermandois Kontu Hugues, Normandiya Düğü Robert, Chartes Kontu Stephen, Taranto Prensi Boemondo ve St. Gilles Kontu Raymond askeri, Puy piskoposu Adhemar ise ruhani komutasında birleşen muazzam ordu anlatılmıştır. Haç kabul ederek sefere katılan asillerin özelliklerinden övgü ile bahsedilmiş ve yaklaşık olarak asker sayıları bildirilmiştir. Ordunun izlediği yol Bizans'ın tutumu ve Sultan Kılıç Arslan ile karşılaşmaları sonucu İznik'in alınması ilk büyük başarı olarak efsanevi bir anlatım şekli ile aktarılmaktadır. İkinci büyük başarı olarak Urfa'nın ele geçirilmesi üçüncü olarak da Suriye'nin ihtişamlı ve lüks yaşantısı ile tanınan Antakya şehrinin ele geçirilmesi yine övgü ile anlatılmaktadır. Bir müddet Antakya'da bekleyen haçlı ordusu kışı burada geçirerek, Avrupa'dan gelen takviye kuvvetlerin gelmesiyle 1500 atlı ve 20.000 piyadeden oluşan ordunun harekete geçişi ve 10 Haziran 1099'da Amvas tepelerine yerleşmesi anlatılmaktadır. Efsanevi olayların ışığında "Tanrı böyle istiyor" nidaları ile 14 Temmuz günü Kudüs saldırısı ve nihayetinde mucizevi biçimde 15 Temmuz 1099 Cuma günü saat üçte tam da Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği gün ve saatte Godfery, Baudoin, Eustace ve Reimbault'un Kudüs duvarlarından içeri girişi anlatılmıştır. Devamında Haçlıların çağın ve savaş ortamının bir sonucu olarak kana susamış bir vaziyette katliama başladığı anlatılmaktadır.

Kudüs Krallığı başlıklı dördüncü bölümde Godfrey'in krallığında oluşturulan örgütlenme sistemi anlatılmıştır. Godfrey kilisenin baskısı altında Kudüs Düzenlemeleri olarak bilinen anayasayı hazırlamıştır. Bu metin kral, piskopos ve Kudüs Vikontu'nun

mühürlerini taşımaktadır. Krala bağlılık yemini eden baronlara makam sembollerini taşıyan kılıç ve otorite ile adaletin simgesi olarak taç taktim edilmiştir. Müteakiben krallık döneminde yaşanan olaylara yer verilmiştir. Kudüs'ün müdafasında büyük hizmetleri olan Hospitalier Şövalyeleri ve Tapınak Şövalyelerinden övgü ile bahsetmektedir. Yaptığı büyük hizmetlerden sonra 1100 yılında ölen Godfrey'in yerine geçen Baudouin dönemi olayları da kısaca anlatılmaktadır. Nihayetinde son olarak 1144 yılında Zengilerin şehri tekrar alışı ve yaptıkları katliamlar aktarılmaktadır.

**İkinci Haçlı Seferi** başlıklı beşinci bölüm Bernard, Krallık Mahareti ve Harekât adlı alt başlıklardan müteşekkildir. Fransa Kralı VII. Louis'in 1146'da Champagne Kontu ile yaptığı savaşı kazanması sonucu Vitry kentinde bulunan bir kiliseye sığınan çok sayıda erkek, kadın ve çocuğu canlı canlı yakması olayına değinilmiştir. Bu olay sonucu günahkâr olarak anılan VII. Louis suçunun telafisi maksadı ile Langres Piskoposu Bernard de Clairvaux tarafından kutsal topraklara haç yapmaya teşvik edilmiştir. Bernard kutsal topraklara yeni bir sefer çağrısının Papa III. Eugenius tarafından yapılmasını arzu etmiş olsa da Papa bu görevi Bernard'a vermiştir. Bernard Vezelay Konsili'nde etkili bir vaaz vermiş ve VII. Louis sefere çıkmayı kabul ederek haç istemiştir. Sefer çağrısı hızla Avrupa'da yayıldı ve Passau ve Ratisbon piskoposları, Friedrich ve VI. Guelf haçı kabul etmiştir. Kraliçe Eleanor ile birlikte birçok soylu kadında haçı kabul etmiştir. Müteakiben kralın St. Denis'te görkemli bir törenle altın mızraklı kızıl sancak olan Oriflamme'i alarak sefere başlatışı anlatılmıştır. 1147'de Kanrad komutasında başlayan sefer anlatılmaktadır. Ratisbon'dan çıkışı, yolda Macaristan'da ve Yunan topraklarında yaşanan olaylar aktarılmaktadır. Konrad ile Yunan İmparatoru Manuel arasında geçen olaylara kısaca değinilmiştir. Türklerin Kapadokya bölgesinde haçlılara yapmış olduğu büyük baskın ve yaşanan hezimet bu iki kral arasında yaşanan olaylara bağlanmaktadır. Keza Fransızların Türkler karşısında aldığı ağır yenilgide yine Manuel'in ikili oynadığı sonucuna bağlanmıştır. Sefer sırasında yaşanan başarısızlıkların tek ve yegâne sorumlusu olarak Yunanlılar gösterilmiştir. Yunanlardan Türklerle sürekliliği bir bilgi akışı olmuş seferin planları aktarılmış ve haçlıların geçiş güzergâhlarında pusula kurulması tamamen Yunanların etkisiyle olmuş gibi aktarılmıştır. Yaşanan saldırılarda Haçlıların büyük bir bozguna uğradığını Louis'in ise büyük bir kahramanlıkla savaşarak Türklerin elinden kurutulduğu efsanevi bir dille anlatılmıştır. Haçlıların uğradığı ağır yenilgi yazarın gözünde tamamen sefere katılanların işlemediği olduğu büyük günahların bir sonucudur.

**Kudüs'ün Düşüşü** başlıklı altıncı bölümde Müslümanlar ve Hristiyanlar adlı alt başlıkta 1154-1187 tarihleri arasında Mısır, Kudüs, Antakya ve Şam bölgesinde yaşanan olaylar anlatılmıştır. Bu bağlamda III. Baudouin'in ölümü ve yerine geçen Amalrik'in icraatları, Nureddin Zengi'nin başarılı faaliyetleri, Fatimiler ve Hasan Sabbah'ın bölgedeki etkilerine kısaca değinilmiştir. Bu dönemde Kudüs Krallığı hızla güç kaybı yaşarken aynı oranda Müslüman dünyasında yaşanan hızlı yükselişten bahsedilmektedir. Özetle Amalrik'in ölümü sonrası Kudüs kralı olan henüz on üç yaşındaki cüzzam hastası IV. Baudouin döneminde evvela Zengiler müteakiben Selahaddin Eyyubi tarafından Müslümanların bir bayrak altında toplanmaları anlatılmıştır. Muzaffer Hilal başlığında ise Kudüs'ün Müslümanlar tarafından geri alınışı anlatılmıştır.

**Üçüncü Haçlı Seferi** başlıklı yedinci bölümü Friedrich Barbarossa, Richard ve Philip, Sicilya olayları, Kıbrıs'ın Fethi, Ptolemais ile Harekâtın Seyri ve Sonu alt başlıklarından müteşekkildir. Barbarossa'nın Avrupalı asillere ve papaya yazmış olduğu mektuplar aktarılmaktadır. Bunlar Kudüs'ün düşmesi, Selahaddin'in faaliyetleri, Müslümanların sevinci ve Hristiyanların yaşadığı zulüm gibi konuların anlatıldığı mektuplardır. Gönderilen bu mektupların

etkisi ile başlayan yeni seferin hazırlıkları anlatılmıştır. İngiltere kralı Aslan Yürekli Richard ve Fransa kralı Philip'in Temmuz 1190'da Vezelay'da buluşarak sefer yemini etmeleri anlatılmaktadır. Lakin bu anlaşma fazla uzun sürmemiş ve iki kral deniz seferlerinin henüz başında fikir ayrılığına düşmüş ve aralarında bir rekabet başlamıştır. Sicilya Adası ile bu yönetime bağlı olan diğer Clabria, Apulya ve Napoli bölgeleri arasında yaşanan iktidar mücadeleleri, Richard'ın Kıbrıs'ı ele geçirmesi, harekât süresince Richard ve Selahaddin arasında yaşanan olaylar konu edinilmektedir.

**VI. Heinrich'in Seferi** başlıklı sekizinci bölüm Papalık ve İmparatorluk, Hazırlık ve Başsız Ordular alt başlıklarından müteşekkildir. Düzenlenen bu sefer, Selahaddin'in ölümü üzerine Müslüman birliğinin dağılması ve bu durumdan yararlanarak Kudüs'ü tekrar almak isteyen Tapınak ve Hospitalier Şövalyelerinin teşviki sonucu başlayan bir harekât olduğu aktarılmaktadır. Bu beklenti Fransa ve İngiltere'de büyük bir heyecan meydana getirmiş ve VI. Heinrich orduların başına geçmiştir. Lakin Heinrich'in Sicilya, Pisa ve Cenova'da yaptığı katliamlar kendisinin ve seferin Papa tarafından aforoz edilmesi ile sonuçlanmıştır. Aforoz edilmesine rağmen Kral VI. Heinrich 1196'da yola çıkmıştır. Lakin kutsal topraklara varamadan Kral VI. Heinrich ve naibi Barbarossa'nın ölümü büyük bir kriz doğurmuş ve tüm girişimin büyük bir hezimetle sonuçlandığı bilgisi aktarılmaktadır.

**Dördüncü Haçlı Seferi** başlıklı dokuzuncu bölüm; III. Innocent, Daha Ciddi Çalışmalar, Dandolo, Konstantinopolis'in Ele Geçirilmesi, Tehlikeli Bir Taht ve Son Fetih adlı alt başlıklardan müteşekkildir. Almanya kralı VI. Heinrich'in ölümü, Avrupa devletleri ile Papalığın buna tepkisi ve naibi III. Innocent kral seçilmesi sonrasında düzenlenen seferin hazırlıklarına kısaca değinilmiştir. Yapılan uzun mülakatlar sonucunda daha önceki seferlerin başarısızlıkla sonuçlanmasına sebep olarak kara yolunun tehlikeleri gösterilmiştir. Bu sebeple sefere deniz yolu ile çıkılması kararı alınmıştır. Bu noktada da bu kadar büyük bir operasyonu taşıma imkânını elinde bulunduran Venedikler aktörler ortaya çıkmaktadır. 1202'de Dandolo tarafından yapılan anlaşma ve müteakiben ortaya çıkan sorunlar sonucu Kudüs için yola çıkan seferin Konstantinopolis'in işgali ile sonuçlanması olayı anlatılmaktadır.

**Romanya Latin İmparatorluğu** başlıklı onuncu bölümde Dördüncü Haçlı Seferi sonucunda, Venediklilere borcunu ödeyemeyen Haçlılar'ın cezası olarak Konstantinopolis'te bulunan Bizans hanedanlığının yerine Dandolo'ya yönetiminde kurulan Latin İmparatorluğu anlatılmaktadır. 1204'te şehri ele geçiren Latinlerin Konstantinopolis'te yapmış olduğu büyük kıyım ve katliam açık ve tarafsız bir dille anlatılmıştır. Son olarak da 15 Temmuz 1261'de Bizans'ın şehri tekrar ele geçirmesine değin yaşanan olaylar aktarılmıştır.

**Albigeois Haçlı Seferi** başlıklı on birinci bölümde Fransa'nın Alby kentinde ortaya çıkan ve Avrupa Hristiyanlarını ikiye bölen Albigeois olarak adlandırılan tarikat mensuplarına karşı 1208'de düzenlenen sefer geniş bir biçimde anlatılmıştır. Bu anlayışa göre Roma kilisesi gerçek değildir, tüm papazlar günahkârdır, dini ritüeller geçersizdir gibi birçok köklü inanış reddedilmektedir. Bu sebeple Papa III. Innocent tarafından tüm Avrupa Hristiyanları Albigeois inancına sahip olanların imhası için sefere çıkılmasını emretmiştir. Yazarın anlatımı ile putperestlere karşı düzenlenen bu sefer 1250'de Cadiz ve Xeres'in düşmesiyle zaferle sonuçlanmıştır.

**Beşinci Haçlı Seferi** başlıklı on ikinci bölüm Mukaddime ve Haçlı Seferi adlı alt başlıklardan müteşekkildir. Mukaddime bölümünün tamamında 1204'te kurulan Latin İmparatorluğu ile kutsal topraklar arasında ki bağın kopuşu ile Avrupa kralları arasındaki birliğin sağlanamaması sonucu kutsal toprakları kurtarma görevini üzerlerine alan elli bin çocuğun hikâyesi anlatılmaktadır. Diğer

bölümde ise deniz yolu ile Hollanda, İtalya ve Fransa'dan gelen Haçlıların Mısır'ı ele geçirmelerinin ardından Filistin'e yönelmeleri anlatılmaktadır.

**Altıncı Haçlı Seferi** başlıklı on üçüncü bölüm II. Friedrich, Mısır'daki Haçlılar, harekâtın Başarısız Olması, Üstünlük Mücadelesi ve Muzaffer Friedrich adlı alt başlıklarından müteşekkildir. Bu bölüm alt başlıklardan da anlaşılacağı üzere ve yazarında haklı övgüsüyle sefere damga vuran şahsiyet II. Friedrich'in kişiliği, iktidar yolunda yaşadıkları ve nihayetinde sefer sürecinde yaşamış olduğu başarı ve başarısızlıkların özeti mahiyetinde olmuştur. Koruyucu babası Papa III. Innocent'in destekleri ile en büyük rakibi Otto'ya karşı galip gelerek 1215'te Almanya kralı oluşu ve biat olarak Papa'nın üstünlüğünü tanınması ve kiliseye tanıdığı imtiyazlar anlatılmaktadır. Müteakiben Friedrich Papa tarafından Sicilya'nın da kralı ilan edildi ve haçı kabul ederek 1227'de kutsal topraklara gideceğine yemin etti. Friedrich sefere Müslümanların asker yetiştirme merkezi olarak gördüğü Mısır üzerinden başladı. Mısır emiri Kâmil ile giriştiği savaştan büyük bir hezimetle ayrıldı. Friedrich'in başarısızlıkla ve kaçarcasına geri dönüşü Papa Gregorius tarafından aforoz edilmesi ile sonuçlandı. Aforoz edilmesi Friedrich'i durdurmadı. Kıbrıs üzerinden yeni bir sefer düzenledi ve Kâmil ile anlaşarak kan dökmeden 1229'da Kudüs'ü teslim aldı. Her ne kadar onun için büyük bir başarı olsa da ne Müslümanlar ne de Avrupa bu anlaşmayı kabul etmedi.

**Yedinci Haçlı Seferi** başlıklı on dördüncü bölüm Tetkik ve Haçlı Seferi adlı alt başlıklardan müteşekkildir. İlk olarak Altıncı Haçlı Seferi'nin sonucunda 1230'da Friedrich ve Papa Gregorius arasında imzalanan anlaşmanın Papa tarafından 1239'da tekrar bozulması ve Friedrich'in ikinci kez aforoz edilmesi, ardından Papa ve Friedrich'in ölümü olayları anlatılmaktadır. Ardından Müslümanların cephesinde gelişen Harezimşahlar'ın ilerleyişi anlatılmıştır. Devamında Fransa Kralı IX. Louis'in haçı kabul ederek 1248'de Kıbrıs'a çıkışı ve sefer hazırlıkları anlatılmıştır. Mısır üzerine yaptığı saldırı sonucu yaşanan hezimet detaylı biçimde anlatılmıştır.

**Sekizinci Haçlı Seferi** başlıklı on beşinci bölüm Doğuda Kargaşa ve Haçlı Seferi adlı iki başlık altında anlatılmıştır. İlk başlıktan da anlaşılacağı üzere doğuda Moğol istilası baş göstermiş ve hızla yayılmakta olup bu durumdan Hristiyanlarda oluşan memnuniyet aktarılmaktadır. 1261'de Mısır Memluk Sultanı Baybars'tan biraz övgü birazda nefret ile bahsedilmektedir. Baybars'ın birer birer Haçlı şehirlerini ele geçirip yaptığı kıyımlar sonucu Avrupa'ya gönderilen mektuplara yer verilmiştir. Bu gelişmeler sonucu IX. Louis, İngiltere Prensi Edward ve Napoli Kralı Anjoulu tarafından Tunus üzerine başlatılan sefer anlatılmıştır.

**Felaket ve İntikam** başlıkla on altıncı bölümde iki yüz yıllık Haçlı Seferleri sonucunda Kalavun tarafından son Haçlı kalesinin de alınarak Kudüs Latin Krallığı'nın son buluşu hazin bir hikâye şeklinde anlatılmıştır. Bu korkunç son, Avrupa'da özellikle Papalık makamında çalkantılı bir iktidar mücadelesine sebep olmuştur. On sekiz yıl içerisinde değişen beceriksiz sekiz papanın Avrupalı krallar ile yaşadığı intikam çekişmeleri birincil kaynaklardan aktarılmıştır. Tüm bu çalkantılı süreç sonucunda 1 Kasım 1311'de Viyana'da toplanan konsilde Papa V. Clemens tarafından üç maddelik bildiri yayınlandı. Tapınak Şövalyeleri Tarikatı lağvedildi, kutsal toprakların kurtarılması ve Kilise'nin disipline edilmesi için yeni düzen kurulması kararlaştırıldı.

**Sonuç** başlıklı on yedinci ve son bölümde net bir dille iki yüz yıl süren Haçlı Seferleri'nin ne Hristiyanlığa ne de insanlığa hiçbir fayda sağlamadığı fikri vurgulanmıştır. Tüm olanların kilisenin güç

kazanma gayreti ve sefere katılan cahil, açgözlü veya ikiyüzlü insanların yüzünden binlerce cana mal olduğu dile getirilmektedir. Devamında ise önceki bölümlerde ayrıntılı biçimde ele alınan gelişmeler kısaca tekrar edilmiştir.

## Sonuç

Avrupalı Hristiyanlar tarafından düzenlenen Haçlı Seferlerini aynı din ve millete ait bir şahsiyet olan Jacob Isidor Mombert'in kaleminden okumak, biz Müslümanlar bakımından farklı bir bakış açısı yakalama hususunda önemli bir kaynaktır. Zira kitap dayanağı olan kaynaklar bakımından Avrupa'nın seferlere olan bakış açısını da şeffaf ve net biçimde yansıtmaktadır. Her ne kadar Müslümanlar ve özellikle Türklerle alakalı olayların anlatımında kullandığı üslup aşağılayıcı ve taraflı ise de yazarın kimliği göz önünde bulundurulduğunda olağan bir durumdur. Giriş bölümünde de değindiğimiz gibi olayların kurgulanmasında yer verilen gerçek dışı hikâyeler dışında kalan bölümler büyük önem taşımaktadır. Sahip olduğu bu özelliğin sebebi ise aktarılan hadiselerle kaynak olarak bizzat olayların içerisinde yaşamış kişilerin kaleme aldığı bilgilere dayanmasıdır. Bu özelliği ile kitap, Haçlı Seferleri tarihi konusunda araştırma yapanlar için bölgesel olarak yaşanan olayların anlaşılması, önemli şahsiyetlerin doğru veya yanlış tutumları ve olayların doğrudan birincil kaynaklarda aktarıldığı şekli ile Haçlı Seferleri'nin anlaşılması hususunda önemli bir kaynak olma özelliği elde etmiştir.