

ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

OAD

IX/I

HAZİRAN/JUNE 2026

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'ndeki makaleler, Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 (CC BY-NC) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Bilimsel araştırmaları kamuya ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyen dergi, tüm içeriğine anında Libre açık erişim sağlamaktadır. Makalelerdeki fikir ve görüşlerin sorumluluğu sadece yazarlarına ait olup Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nin görüşlerini yansıtmazlar.

Articles in Ortacag Arastirmalari Dergisi are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC) International License. Ortacag Arastirmalari Dergisi provides immediate Libre open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Authors are responsible for the content of contributions; thus, opinions expressed in the articles belong to them and do not reflect the opinions or views of Ortacag Arastirmalari Dergisi.

YIL/YEAR : 2026 CİLT/VOLUME : IX SAYI/ISSUE : I (HAZİRAN/JUNE 2026)



e-ISSN: 2667-4882

Yayıncı / Publisher Prof. Dr. Murat SERDAR / orcid.org/0000-0003-2922-1096 / mserdar61@live.com Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / https://ror.org/01rpe9k96 / Türkiye Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi Yazı İşleri Müdürü/ Managing Editor Dr. Murat HANAR / orcid.org/0000-0002-1495-7183 / murathanar@gmail.com Bağımsız Araştırmacı / Türkiye Ortaçağ Avrupa Tarihi Editörler / Editors in Chief Prof. Dr. Murat KEÇİŞ / Sorumlu Editor / Editor in Chief / orcid.org/0000-0001-9776-3976 / muratkecis@mu.edu.tr Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / https://ror.org/05n2cz176 / Türkiye Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi Prof. Dr. Murat SERDAR / orcid.org/0000-0003-2922-1096 / mserdar61@live.com Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / https://ror.org/01rpe9k96 / Türkiye Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi Editör Yardımcıları / Editorial Assistants Dr. Murat HANAR / orcid.org/0000-0002-1495-7183 / murathanar@gmail.com Bağımsız Araştırmacı / Türkiye Ortaçağ Avrupa Tarihi Pınar SAVAS / orcid.org/0000-0002-2300-7323 / pinar.savas@windows.com Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / https://ror.org/05n2cz176 / Türkiye Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi	Dr. Kübra GÜN / orcid.org/0000-0002-1495-7183 / gunkubra3@gmail.com Bağımsız Araştırmacı / Türkiye Ortaçağ Avrupa Tarihi Yayın Editörü / Broadcast Editor Prof. Dr. Murat KEÇİŞ / orcid.org/0000-0001-9776-3976 / muratkecis@mu.edu.tr Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / https://ror.org/05n2cz176 / Türkiye Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi Veri Girişi / Data Entry Prof. Dr. Murat SERDAR Sosyal Medya / Social Media Müjdat NAMDAR / Deniz Ece KAHVECİ Tasarım / Design Prof. Dr. Murat SERDAR / Doç. Dr. İlkgül KAYA E Yayın / Electronic Publication 26 Haziran / June 2026 https://dergipark.org.tr/tr/pub/oada Yazışma Adresi/ 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

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

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazılar İNTİHAL.NET benzerlik tarama programıyla kontrol edilip, ULAKBİM TR DİZİN, DOAJ, ERIH PLUS, İSAM, EBSCO, ROAD, OUCI, ULRICHWEB ve ASOS tarafından dizinlenmektedir.

Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nde 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.

| OAD | ORTAÇAĞ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Dergi Kurulları / Journal Board

YIL/YEAR:2026

CİLT/VOLUME:9

SAYI/ISSUE:1

SAHİBİ/ OWNER

Prof. Dr. Murat SERDAR / orcid.org/0000-0003-2922-1096 / mserdar61@live.comTokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / <https://ror.org/01rpe9k96> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

EDİTÖRLER / EDITORS IN CHIEF

Prof. Dr. Murat KEÇİŞ / Sorumlu Editor / Editor in Chief / orcid.org/0000-0001-9776-3976 / muratkecis@mu.edu.trMuğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / <https://ror.org/05n2cz176> / Türkiye

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Murat SERDAR / Sorumlu Editor / Editor in Chief / orcid.org/0000-0003-2922-1096 / mserdar61@live.comTokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / <https://ror.org/01rpe9k96> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

EDİTÖR YARDIMCILARI / ASSISTANT EDITORS

Dr. Murat HANAR / orcid.org/0000-0002-1495-7183 / murathanar@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı / Türkiye

Ortaçağ Avrupa Tarihi

Dr. Kübra GÜN / orcid.org/0000-0002-1495-7183 / gunkubra3@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı / Türkiye

Ortaçağ Avrupa Tarihi

Pınar SAVAS / orcid.org/0000-0002-2300-7323 / pinar.savas@windowsslive.comMuğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / <https://ror.org/05n2cz176> / Türkiye

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

YAYIN KURULU/ EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Aydın USTA / orcid.org/0000-0001-7460-5932 / aydin.usta@msgu.edu.trMimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi / <https://ror.org/04e9czp26> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Dimitry KOROBEYNIKOV / orcid.org/0000-0003-3833-2476 / dkorobeynikov@albany.eduNew York Albany Eyalet Üniversitesi / <https://ror.org/012zs8222> / ABD

Tarih Bölümü / Bizans Tarihi

Prof. Dr. Ebru ALTAN / orcid.org/0000-0003-4246-7672 / efaaltan@yahoo.comİstanbul Üniversitesi / <https://ror.org/03a5qrr21> / Türkiye

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Kazım PAYDAŞ / orcid.org/0000-0002-9683-9016 / Kpaydas@harran.edu.tr

Harran Üniversitesi / <https://ror.org/057qfs197> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü /Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Maria Alice TAVARES / orcid.org/0000-0001-8988-4962 / alice.tavares@gmail.com

Yeni Lisbon Üniversitesi / <https://ror.org/01c27hj86> / Portekiz

Ortaçağ Araştırmaları Enstitüsü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Murat KEÇİŞ / orcid.org/0000-0001-9776-3976 / muratkecis@mu.edu.tr

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / <https://ror.org/05n2cz176> / Türkiye

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Murat SERDAR / orcid.org/0000-0003-2922-1096 / mserdar61@live.com

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / <https://ror.org/01rpe9k96> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Tarık Tolga GÜMÜŞ / orcid.org/0000-0003-0879-6675 / tolgagumus@mersin.edu.tr

Mersin Üniversitesi / <https://ror.org/04nqdw39> / Türkiye

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Yusuf AYÖNÜ / orcid.org/0000-0003-2255-9617 / yayonu@gmail.com

Ege Üniversitesi / <https://ror.org/02eaafc18> / Türkiye

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Uli SCHAMILOGLU / orcid.org/0000-0003-0658-1267 / uli.schamiloglu@nu.edu.kz

Nazarbayev Üniversitesi / <https://ror.org/052bx8q98> / Kazakistan

Fen ve Beşeri Bilimler Fakültesi / Kazak Dili ve Türkiyat Araştırmaları

Prof. Dr. Zsombor Tibor RAJKAI / orcid.org/0000-0002-8353-6518 / rajakai72@fc.ritsumei.ac.jp

Ritsumeikan Üniversitesi / <https://ror.org/0197nmd03> / Japonya

Uluslararası İlişkiler Bölümü / Toplumsal Çalışmalar

Doç. Dr. Kazım UZUN / orcid.org/0000-0003-0302-5863 / k.kazimuzun@gmail.com

Ege Üniversitesi / <https://ror.org/02eaafc18> / Türkiye

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Doç. Dr. Yaroslav PYLYPCHUK / orcid.org/0000-0002-9809-3166 / pylypchuk.yaroslav@gmail.com

Ulusal Pedagoji Dragomanov Üniversitesi / <https://ror.org/00batt813> / Ukrayna

Medeniyet Tarihi ve Arkeoloji Bölümü / Orta ve Doğu Avrupa

Dr. Francesca FIASCHETTI / orcid.org/0000-0002-6511-5170 / francesca.fiaschetti@univie.ac.at

Viyana Üniversitesi / <https://ror.org/03pryq77> / Avusturya

Avusturya Tarihi Araştırmaları Enstitüsü / Moğol Tarihi

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Altay Tayfun ÖZCAN / orcid.org/0000-0002-6409-9711 / altayfun@gmail.com

T.C. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi / <https://ror.org/03jtrja12> / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Genel Türk Tarihi

Prof. Dr. Erkan ATAĞ / orcid.org/0000-0002-8977-8999 / erkanatak@sakarya.edu.tr

Sakarya Üniversitesi / <https://ror.org/04ttnw109> / Türkiye

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü / Türk-İslam Sanatları

Prof. Dr. Fatih DURGUN / orcid.org/0000-0001-6620-2359 / fatih.durgun@medeniyet.edu.tr

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / <https://ror.org/05j1qpr59> / Türkiye

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Avrupa Tarihi

Prof. Dr. Fatma İNCE / orcid.org/0000-0002-2561-7942 / fatma.ince@inonu.edu.tr

İnönü Üniversitesi / <https://ror.org/04asck240> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Selçuklu Tarihi

Prof. Dr. Osman GÜMÜŞÇÜ / orcid.org/0000-0001-5099-8444 / ogumuscu@yahoo.com

Çankırı Karatekin Üniversitesi / <https://ror.org/011y7xt38> / Türkiye

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Coğrafya Bölümü / Tarihi Coğrafya

Prof. Dr. Özlem GENÇ / orcid.org/0000-0002-2564-7447 / ozlmgn@gmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi / <https://ror.org/028k5qw24> / Türkiye

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Avrupa Tarihi

Doç. Dr. Ahmet YAZICI / orcid.org/0000-0002-9439-1115 / ahmethamzat@gmail.com

Amasya Üniversitesi / <https://ror.org/04mmwq306> / Türkiye

İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü / Tefsir

Doç. Dr. Ahmet YILMAZ / orcid.org/0000-0003-3825-2660 / ahmetyilmaz025@gmail.com

Amasya Üniversitesi / <https://ror.org/00sbx0y13> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Türk-İslam Devletleri Tarihi

Doç. Dr. Halit Ahmet ÇİFTÇİ / orcid.org/0000-0003-2037-6737 / halitciftci@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi / <https://ror.org/04fjtte88> / Türkiye

İlahiyat Fakültesi Felsefe Din Bilimleri Bölümü / Dinler Tarihi

Doç. Dr. İlker YİĞİT / orcid.org/0000-0002-1473-3438 / iyigitg@gmail.com

Marmara Üniversitesi / <https://ror.org/02kswqa67> / Türkiye

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Coğrafya Bölümü / Tarihi Coğrafya

Doç. Dr. İlkül KAYA / orcid.org/0000-0001-8106-656X / ilkgulkaya@yahoo.com

Yozgat Bozok Üniversitesi / <https://ror.org/04qvdf239> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü / Bizans Sanatı

Doç. Dr. Muhammet OKUDAN / orcid.org/0000-0002-3400-1410 / muh.okudan@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / <https://ror.org/01rpe9k96> / Türkiye
İslami İlimler Fakültesi Tarih Bölümü / İslam Tarihi ve Sanatları

Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK / orcid.org/0000-0002-5633-9578 / ozturkmk@istanbul.edu.tr
İstanbul Üniversitesi / <https://ror.org/03a5qrr21> / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Türk-İslam Devletleri Tarihi

Doç. Dr. Pınar KAYA TAN / <https://orcid.org/0000-0002-7025-399X> / pinarkaya@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi / <https://ror.org/00jb0e673> / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Selçuklu Tarihi

Doç. Dr. Suna ÇAĞAPTAY / orcid.org/0000-0002-4362-4134 / scagaptay@gmail.com
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / <https://ror.org/05n2cz176> / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Bizans ve Ortaçağ Mimarlık Tarihi ve Arkeolojisi

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ / orcid.org/0000-0002-1763-6289 / turgutmantiki@gmail.com
Gümüşhane Üniversitesi / <https://ror.org/00r9t7n55> / Türkiye
İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü / Mantık

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Nusret ÖZDİL / orcid.org/0000-0003-0730-5715 / ahmetnusretozdil@gmail.com
Kayseri Üniversitesi / <https://ror.org/005zfy155> / Türkiye
Develi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü / İslam Mezhepleri Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Ayça ELALMIŞ / orcid.org/0000-0001-9147-2967 / aycael@yahoo.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / <https://ror.org/01rpe9k96> / Türkiye
Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü / Ortaçağ Arkeolojisi

Dr. Öğr. Üyesi Melek GEDİK / orcid.org/0000-0002-9374-0889 / bdrmelek@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / <https://ror.org/041jyzp61> / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü / Fars Dili Ve Edebiyatı

Dr. Öğr. Üyesi Nihat FIRAT / orcid.org/0000-0003-4244-0795 / nihat.firat@erzincan.edu.tr
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi / <https://ror.org/02h1e8605> / Türkiye
İlahiyat Fakültesi İslam Sanatları ve Tarihi Bölümü / İslam Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Özden MERCAN / orcid.org/0000-0001-9531-806X / ozden.mercan@hacettepe.edu.tr
Hacettepe Üniversitesi / <https://ror.org/04kwvgz42> / Türkiye
Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Avrupa Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Pelin Seval ESEN / orcid.org/0000-0002-5922-5613 / pelins.c@hotmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / <https://ror.org/01rpe9k96> / Türkiye
Yabancı Diller Yüksek Okulu / Fars Dili ve Edebiyatı

Dr. Öğr. Üyesi Sibel ÖNAL / orcid.org/0000-0002-8231-9503 / sonal@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi / <https://ror.org/01wntqw50> / Türkiye
Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Bölümü / Antropoloji

Dr. Mehmet ABİ / orcid.org/0000-0002-4976-5173 / mehmetabi@mu.edu.tr

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / <https://ror.org/05n2cz176> / Türkiye

Yabancı Diller Yüksek Okulu / Ortaçağ Batı Edebiyatı

İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ/ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Prof. Dr. Arda ARIKAN / orcid.org/0000-0002-2727-1084 / ardaari@gmail.com

Akdeniz Üniversitesi / <https://ror.org/01m59r132> / Türkiye

Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü / İngiliz Dili ve Edebiyatı

Dr. Öğr. Üyesi Selim KARAGÖZ / orcid.org/0000-0001-7044-4027 / selimkaragoz@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi / <https://ror.org/03a5qrr21> / Türkiye

Sabire Yazıcı Fen_Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Dr. Murat HANAR / orcid.org/0000-0002-1495-7183 / murathanar@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı / Türkiye

Ortaçağ Avrupa Tarihi

Pınar SAVAS / orcid.org/0000-0002-2300-7323 / pinar.savas@windowslive.com

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / <https://ror.org/05n2cz176> / Türkiye

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

TÜRKÇE DİL EDITÖRÜ / TURKISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Handan GÜRBÜZ YENİ / orcid.org/0000-0001-6590-253X / handan_gurbuz24@hotmail.com

Bağımsız Araştırmacı / Türkiye

Yeni Türk Edebiyatı

Öğr. Gör. Dr. Safiye DOĞAN / orcid.org/0000-0003-3343-4828 / safiyed@metu.edu.tr

Orta Doğu Teknik Üniversitesi / <https://ror.org/014weej12> / Türkiye

Rektörlük Türk Dili / Yeni Türk Edebiyatı

DİL VE YAZIM EDITÖRLERİ/ LANGUAGE AND SPELLING EDITORS

Öğr. Gör. Umut BARUTLU / orcid.org/0000-0001-8124-5250 / umut.barutlu@gmail.com

Beykent Üniversitesi / <https://ror.org/03dcvf827> / Türkiye

Yabancı Diller Bölümü

Duygu AKKUŞ / orcid.org/0000-0002-4248-4010 / esra_akkus@hotmail.com

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / <https://ror.org/05n2cz176> / Türkiye

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

Müjdat NAMDAR / orcid.org/0000-0002-6981-7356 / mujdatnamdar@gmail.com

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / <https://ror.org/05n2cz176> / Türkiye

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

Sare BODUR / orcid.org/0000-0003-3668-0864 / sarebodur2777@gmail.com

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / <https://ror.org/05n2cz176> / Türkiye

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi

Deniz Ece KAHVECİ / orcid.org/0000-0002-7502-4811 / denizecekhahveci@hotmail.com

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / <https://ror.org/05n2cz176> / Türkiye

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı / Ekiçığ Tarihi

Yaren PEKAĞAÇ / orcid.org/0009-0009-4069-0097 / pekagacy@gmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi / <https://ror.org/028k5qw24> / Türkiye

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı /Ortaçağ Tarihi

Sefa AKYAZICI / orcid.org/0000-0001-5448-1813 / sefak yazici@gmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi / <https://ror.org/028k5qw24> / Türkiye

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı /Ortaçağ Tarihi

Birkan AKGÜL / orcid.org/0009-0007-9865-9071 / birkanakgul9@gmail.com

Ondokuz Mayıs Üniversitesi / <https://ror.org/028k5qw24> / Türkiye

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı /Ortaçağ Tarihi

ETİK EDİTÖRÜ/ETHICS EDITOR

Prof. Dr. Alpaslan DEMİR / orcid.org/0000-0002-2397-8293 / alpaslandemirtr@hotmail.com

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / <https://ror.org/01rpe9k96> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Yeniçığ Tarihi

İSTATİSTİK EDİTÖRÜ/STATISTICS EDITOR

Doç. Dr. Demet BİNBAŞIOĞLU ATILGAN/ demet.binbasioğlu@gop.edu.tr

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / <https://ror.org/01rpe9k96> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Matematik Bölümü / Topoloji

DİZGİ VE KAPAK TASARIM / TYPESETTING AND COVER DESIGN

Prof. Dr. Murat SERDAR / orcid.org/0000-0003-2922-1096 / mserdar61@live.com

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / <https://ror.org/01rpe9k96> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Doç. Dr. İlgül KAYA / orcid.org/0000-0001-8106-656X / ilgulkaya@yahoo.com

Yozgat Bozok Üniversitesi / <https://ror.org/04qvdf239> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü / Bizans Sanatı

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah EKINCI / orcid.org/0000-0002-4767-2002 / aekinci@harran.edu.tr

Harran Üniversitesi / <https://ror.org/057qfs197> / Türkiye

Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Abdullah KAYA / orcid.org/0000-0003-2950-5662 / zaravi58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi / <https://ror.org/04f81fm77> / Türkiye

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Cengiz TOMAR / orcid.org/0009-0002-5552-8884 / cengiztomar@hotmail.com

Marmara Üniversitesi / <https://ror.org/02kswqa67> / Türkiye

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Cihan PİYADEOĞLU / orcid.org/0000-0002-2529-4557 / cihanpiyadeoglu@gmail.com

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / <https://ror.org/05j1qpr59> / Türkiye

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. İlyas GÖKHAN / orcid.org/0000-0002-5576-8071 / ilyas.gokhan@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / <https://ror.org/05mskc574> / Türkiye

Polatlı Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN / orcid.org/0000-0002-6567-7915 / hgokmen@selcuk.edu.tr

Selçuk Üniversitesi / <https://ror.org/045hgzm75> / Türkiye

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Prof. Dr. Mustafa UYAR / orcid.org/0000-0001-7037-9114 / uyarmustafa@gmail.com

Ankara Üniversitesi / <https://ror.org/01wntqw50> / Türkiye

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü / Ortaçağ Tarihi

Editörden

Değerli Bilim insanları,

2026 yılının Haziran ayında Ortaçağ Araştırmaları Dergisi (OAD) olarak yeni bir sayı ile karşınızda olmaktan mutluluk duymaktayız. Çok yoğun bir dönemin ardından yeni sayımızın heyecanını yaşamaktayız. Bilim insanlarımızın yoğun ilgisi ve alakası için teşekkürü bir borç biliriz. Dergi yayın politikamız gereği Orta Çağ'da Doğu ve Batı dünyasındaki siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarla ilgili yayınlara yer verebiliyoruz. Bundan dolayı bu sayımıza dahil edemediğimiz ve bazılarını geri çevirmek zorunda olduğumuz değerli çalışmalar için affınıza sığınıyoruz.

Bu sayıdan itibaren hem yayın kurulunda hem de alan editörleri kısmında düzenlemeye giderek aramıza yurtiçinden ve dışından yeni arkadaşlarımız katılmıştır. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi'nin daha güçlü olmasına katkı sağlayan Doç. Dr. Ahmet YAVZU, Doç. Dr. Halit Ahmet ÇİFTÇİ, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Nusret ÖZDİL ve Öğr. Gör. Dr. Safiye DOĞAN'na aramıza hoş geldiniz diyoruz.

OAD'ın elinizdeki bu sayısında her biri kıymetli ve uzun uğraşlar sonucunda hazırlanmış 21 araştırma ve 1 çeviri olmak üzere toplam 22 makale yer almaktadır. 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

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELER / RESEARCH ARTICLES

Halil İbrahim GÖKBÖRÜ	Çağdaş Müelliflerde Selçuklu Hanedan İmajı <i>The Image of The Saldjūkid Dynasty in Contemporary Authors</i>	1-17
Mustafa Altuğ YAYLA	Baykuş ve Tevekkül: Geç Ortaçağ Anadolu'sunda Kıssa Yoluyla Dinî Telkin <i>Owl and Tawakkul: Conveying Religious Instruction through a Qissa in Late Medieval Anatolia</i>	18-30
Sait Emre ÇİFTÇİ	Askerî Yapıların Dönüşümü: 14. Yüzyıl İtalya'sında Paralı Asker Birlikleri ve Savaşın Profesyonelleşmesi <i>The Transformation of Military Structures: Mercenary Companies and the Professionalization of Warfare in 14th-Century Italy</i>	31-44
Zehra ORUK AKMAN	Hiçlik, Bir 'Şey' Değildir: Var Olmayana 'İmkânsızlık' Yükleme <i>Nothing is Just No Thing: Predicating 'Impossibility' on the Non-Existent</i>	45-62
Ahmet Safa YILDIRIM	Geç Orta Çağ Cenova'sında Tüketicinin Korunması ve Piyasa Gözetimi <i>Consumer Protection and Market Surveillance in Late Medieval Genoa</i>	63-91
Merve SÜRÜCÜ	Tokta Han (1291-1312) Dönemi'nde Altın Orda Devleti'nin Dış Politikası <i>Foreign Policy of the Golden Horde State during the Reign of Tokhta Khan</i>	92-109
Adem EVMEŞ Yunus Emre AKBAY	İbnü'n-Nefs'te Burhânî Bilimlerin Konu, İlke ve Meseleleri <i>The Subject Matter, Principles, and Questions of the Demonstrative Sciences in Ibn al-Naḥs</i>	110-126
Özlem GÜL	Orta Çağ Üniversitelerinde Öğrenci Borçlanması, Yahudi Kredi Ağları ve Kurumsal Çözümler <i>Student Indebtedness, Jewish Credit Networks, and Institutional Solutions in Medieval Universities</i>	127-141
Mehmet FIRAT	"Perfida nam Saracenorum gens indomitorum": Otto Hanedanlığı'nın Müslümanlarla İlişkileri ve Dönemin Kaynaklarının Müslüman Algısı <i>"Perfida nam Saracenorum gens indomitorum": Relations between the Ottonian Dynasty and Muslims and the Representation of Muslims in Contemporary Sources</i>	142-158
Murat TURAL	Sâsânî İran'ında Hristiyan Olarak Ölmek: Pers Şehidi Anlatıları'nda İşkence, Defin ve Rölik Kültü <i>Dying as a Christian in Sasanian Iran: Torture, Burial and the Cult of Relics in the Persian Martyr Acts</i>	159-178
Kamil YAVUZ	Akkoyunluların Doğu Karadeniz'de Tutunma Çabaları Bağlamında Tesis Edilen Vakıf Kurumları <i>Waqf Institutions in the Aq Qoyunlu Expansion and Consolidation in the Eastern Black Sea Region</i>	179-195
Fatih BOSTANCI	Muhammed el-Kumî'nin "Şemsü's Siyak" Risâlesinde Altın Orda Devleti'nin Başkenti Saray Şehrinde Ticaret Malları ve Fiyatları <i>Trade Goods and Prices in Saray, Capital of the Golden Horde, According to Muhammad al-Qumî's Shams al-Siyāq</i>	196-210
Mustafa BİNGÖL	Skolastik Metafiziğin Zirvesinde: Duns Scotus'un Teslis Yaklaşımı ve İlahi Töz Problemi <i>At the Pinnacle of Scholastic Metaphysics: Duns Scotus' Approach to the Trinity and the Problem of Divine Substance</i>	211-225
Ayşenur DAĞ GÜRCAN	Selçuklu Başkenti Konya'da Spolia/Devşirme Malzeme Kullanımı: Mimari Pratikler ve Anlamsal Bağlam <i>Spolia Use in the Seljuk Capital of Konya: Architectural Practices and Semantic Context</i>	226-251
Selin SUR Ufuk SERİN	Kentsel Süreklilik, Süreksizlik ve Dönüşüm Sürecinde Trabzon: Bir Orta Çağ Kentinin Korunma Sorunsalı <i>Trabzon Through the Processes of Urban Continuity, Discontinuity, and Transformation: Challenges in Conserving a Medieval City</i>	252-285
Şirinay AZİZ	Yuan Hanedanı'nda Posta (Yam) Teşkilatı	286-306

Yalçın KAHYA Ramazan ÖNAL	Şehirlerin Anası Mekke ve Habitus Kavramı <i>Mecca, the Mother of Cities, and the Concept of Habitus</i>	307-328
Esra ÖZEL	Moğol Sürek Avlarının Askerî ve Toplumsal İşlevi <i>The Military and Social Functions of Mongol Collective Hunting</i>	329-352
Ahmet Yasir POLAT Osman ERASLAN	Enok/İdris Figürü Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme <i>A Comparative Study on the Figure of Enoch/Idris</i>	353-374
Filiz AKÇAY	Anadolu'da Selçuklu-Doğu Roma Etkileşimi ve Erken Türkiye Selçuklu Siyasetinde Sınır, Müzakere ve Meşruiyet (I. Kılıç Arslan'a Kadar) <i>Seljuk-Eastern Roman Interaction in Anatolia and the Formation of Early Anatolian Seljuk Political Authority: Border, Negotiation and Legitimacy up to the Reign of Kilij Arslan I</i>	375-396
Yunus ASLAN Selman ŞAHİN	Mimar Giulio Mongeri'nin Anadolu'da İnşa Ettiği Banka Yapılarında Selçuklu İzleri <i>Seljuk Influences in the Bank Buildings Designed by Giulio Mongeri in Anatolia</i>	397-430
ÇEVİRİ MAKALELER / TRANSLATED WORKS/ARTICLES		
Yazar Lorenzo PUBBLICI Çeviren Batuhan TAŞKIN	C. Verlinden'in Araştırmasının Ardından Altın Orda'nın Kalbinde (14.Yüzyıl) Köle Ticareti Üzerine Bazı Açıklamalar <i>Observations on the Slave Trade in the Heart of the Golden Horde (14th Century) in Light of C. Verlinden's Research</i>	431-442

Çağdaş Müelliflerde Selçuklu Hanedan İmajı

The Image of The Saldjüqid Dynasty in Contemporary Authors

Halil İbrahim GÖKBÖRÜ 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Prof. Dr. Halil İbrahim GÖKBÖRÜ



Kırıkkale Üniversitesi

İnsan Ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih/Orta Çağ Bölümü,
Kırıkkale, Türkiye

ORCID: 0000-0001-8405-6498

e-mail: higok@yahoo.com

Başvuru/Submitted: 31 Ağustos 2025

Kabul/Accepted: 11 Şubat 2026

Atf: Gökbörü, Halil İbrahim, “Çağdaş Müelliflerde Selçuklu Hanedan İmajı”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 1-17.

Citation: Gökbörü, Halil İbrahim, “The Image of The Saldjüqid Dynasty in Contemporary Authors”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 1-17.

Lisans/License:



Öz- Selçuklulardan bahseden hemen bütün kaynaklarda hanedan hakkında önemli kayıtlar yer almaktadır. Bu kayıtlar umumiyetle hanedanın imajını olumlu vasıflarla anarlar. Öyle ki Orta Çağ müslüman müellifleri arasında Selçuklu hanedanı hakkında olumsuz söz söyleyen yok gibidir. Bu müspet düşünceler müelliflerin çoğunda vardır. Buna karşın hanedana mensup hükümdarlar arasında kuşkusuz şiddete mütemayil sultanlar da vardı. Bunlar eylemleri için hem dinî bir meşruiyet aramışlar hem de şiddet içeren uygulamalarını siyasi şartlar icabı tahakkuk ettirmişlerdir. Zira her hükümdar yasal olarak kendisine başkaldıran veya ayaklanma çıkaran unsurları tedip etme hakkına sahipti. Bu da sert tedbirlere başvurmayı gerektirebiliyordu. Dolayısıyla bu türden kayıtlara bakılarak Selçuklu hanedanının imajı hakkında bazı tespitler yapılabilmektedir. Burada hanedan hakkında görüş bildiren müelliflerden farklı çevrelere mensup olanlar arasında birer örnek alınmıştır. Bunların tamamı Selçuklu çağında yaşamış ve hanedanın muhtelif kollarıyla çağdaş olan müelliflerden oluşmaktadır. Bazısı Selçuklu tebaası olup devlet memuriyetinde bulunmuştur. Bu müelliflerden Nizâmülmülk, Necmeddîn Râzî, (Necmeddîn-i Dâye) Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, Abdulcelil el-Kazvînî ve Urfalı Mateos’un eserlerinde imaja ilişkin kayıtlar makalede değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Böylece Selçuklu hanedanı ve sultanlarının kendi çağında oluşan imajını anlama çabası ortaya konmuş ve hanedanın imajının bir prototipi oluşturulmaya çalışılmıştır. Çalışmada vurgulanan hususlardan biri de yeni bir kavramsallaştırma içinde Selçuklu yönetim anlayışının bir barış siyaseti olarak tescil edilmesidir. Bu çerçevede hanedanın benimsediği hususi siyasetin Selçuklu Barışı olarak adlandırılabilceği belirtilmiştir. Büyük Selçuklu sultanlarının yanı sıra hanedanın şubelerini yöneten hükümdarların da benzer barışçıl siyaseti gütmüş olmaları, bu yönetim tarzının geçmişte Roma İmparatorluğu’nun uyguladığı Roma Barışı (*Pax Romana*) kavramıyla mukayesesine imkân vermektedir. Makalede Selçuklu Barışı (*Pax Selcukia*) kavramı, özgün Selçuklu yönetim tarzının temelinde yatan bir anlayış olarak belirlenmiş ve hanedanın imajının esasını oluşturduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler– Selçuklu, Hanedan, İmaj, Orta Çağ, Pax.

Abstract- In almost all sources that refer to the Saldjüquids, significant accounts concerning the dynasty are found. These accounts generally portray the dynasty’s image in positive terms. Indeed, among the Muslim authors of the Middle Ages, it is difficult to find anyone who expressed a negative opinion about the Saldjüqid rulers. Such favorable evaluations appear consistently across a wide range of authors. Nevertheless, it is undeniable that some rulers belonging to the dynasty displayed a tendency toward the use of force. However, these rulers often sought religious legitimacy for their actions and justified their resort to violence as a political necessity. Every sovereign, by law, possessed the right to discipline or suppress those who rebelled or instigated uprisings against his authority—an entitlement that sometimes necessitated severe measures. Therefore, based on such historical records, it becomes possible to draw certain conclusions regarding the overall image of the Saldjüqid dynasty. This study selects representative examples from authors of diverse intellectual and social backgrounds who expressed opinions about the Saldjüqid dynasty. All of these authors lived during the Saldjüqid era and were contemporaries of various branches of the dynasty. Some were Saldjüqid subjects who held administrative positions within the state. The works of Nizâm al-Mulk, Nadjm al-Dîn al-Râzî, Rashîd al-Dîn Faḍlullâh, ‘Abd al-Jalîl Qazvînî, and Matthew of Edessa have been examined to evaluate their reflections on the image of the Saldjüqid dynasty. Accordingly, the study aims to shed light on how the image of the Saldjüqid dynasty and its rulers was constructed within their own historical context and to propose a prototype for this dynastic image. One of the key arguments advanced in this paper is that the Saldjüqid conception of governance can be defined within a framework of

“politics of peace.” In this respect, the specific political approach adopted by the dynasty is identified as the Saldjūkid Peace. The observation that not only the Great Saldjūkid sultans but also the rulers of the dynasty’s provincial branches pursued similar pacific policies allows for a meaningful comparison between this mode of governance and the Roman concept of *Pax Romana*. Consequently, the study emphasizes the notion of Saldjūkid Peace (*Pax Seldjūkia*) as a foundational principle underlying the distinctive Saldjūkid administrative tradition and as a central element shaping the dynasty’s historical image.

Keywords– *Saldjūkids, Dynasty, Image, Medieval, Pax.*

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Many sources that discuss the Saldjūkids generally conveyed favourable accounts of the dynasty. These records depict the dynasty’s image with positive attributes. The image of certain sultans is described in these accounts with truly striking expressions. It is seen that the authors who expressed their thoughts about the Saldjūkid dynasty and the sultans, despite belonging to different beliefs and cultures, used similar expressions regarding the image of the dynasty. This indicates that not all authors composed their works with the intention of praising the dynasty. Perhaps the most significant motive was the effort to portray the family’s character. It can be thought that the dynasty’s distinctive traits lay within its internal dynamics. Undoubtedly, there were also sultans within the dynasty who were inclined

toward violence. However, they carried out their actions either within a framework of religious legitimacy or as a necessity dictated by political circumstances. Indeed, every ruler possessed the legitimacy to discipline elements that instigated uprisings. Whether justified by religious or political conditions, the image of the Saldjūkid sultans in the accounts of chroniclers is favourable in this respect. In fact, the image of the Saldjūkid sultans is distinguished from that of other Muslim rulers. In this study, the texts of some authors who shaped the image of the Saldjūkid sultans have been analysed. To grasp the dynasty's image, sample texts were selected from different circles. Among the authors who expressed opinions about the dynasty, those who had held positions within the Saldjūkid administration stand out. Indeed, the majority of those who wrote Saldjūkid history were authors who had some form of connection with the Saldjūkids state. They were either secretaries, advisors, lecturers, or members of the ulama class assigned to diplomatic duties. These writers were also chosen from various religious affiliations, including Muslim, Sunnī, Shī'ī, and non-Muslim groups. Essentially, a larger number of source texts and passages could have been used to depict the dynasty's image more comprehensively. However, this would have exceeded the scope of the article. In this respect, this study attempts to construct a prototype of the Saldjūkids' image. In doing so, it presents an effort to understand the image of the Saldjūkid dynasty and its sultans as it was formed in their own era. In the passages examined regarding the dynasty's image, it is observed that the legal basis of the Saldjūkid administrative system is also identified. Among these influences are not only the traditional Oghuz customs but also religious authorities such as Abū Ḥanīfa al-Nu'mān, al-Māturīdī, and al-Māwardī. Thus, it becomes evident that an understanding derived from customary law, which prioritizes societal welfare, was synthesized with a perspective rooted in religion. This approach, as a traditional method, demonstrates the adoption of the concept of istihsān in Ḥanafī jurisprudence as a means of problem-solving. These conditions, on one hand, ensured the establishment of the state, while on the other, made possible its eventual transformation into an empire. Another foundation shaping the Saldjūkids' image in the political sphere was established by Nizām al-Mulk. The statements found in his famous *Siyāsatnāma* not only defined the principles of Saldjūkid governance but also laid the groundwork for the dynasty's favourable image in historical records. Indeed, the dynasty's administrative approach was framed both theoretically and practically in accordance with legal sources, thanks to Nizām al-Mulk. Consequently, Nizām al-Mulk's theory functioned as a fundamental principle - *ḳānūn-i esāsī* - both in practical governance and in shaping the image of the dynasty. Thus, the Saldjūkid administrative system came to represent an approach that ensured societal welfare in the Near Eastern Islamic states. This welfare was realized cohesively through rulers who prioritized the public good. This environment enabled the Saldjūkids to transition into the imperial stage, which in turn created a context particularly worthy of study under the concept of the Saldjūkid Peace (*Pax Saldjūkia*). Therefore, the texts conveying this image, as reported by the authors, reflect the fact that previous cultural and civilizational life in Islamic societies had been elevated to a higher level during the Saldjūkid period. Thus, the conditions that produced the dynasty's positive image emerged through the capabilities of the state's ruling elite. It can also be said that this constitutes the political fruit of the Saldjūkid Peace (*Pax Seljukia*).

GİRİŞ

Selçuklu hanedanının (1040-1318) hâkimiyet şekli ve yönetim biçimi hakkında bilgi veren kaynaklar, Selçuklu hükümdarlarının toplum yararı gözetken nevi şahsına münhasır bir idare tarzını benimsediklerini vurgulamışlardır. Hanedanın siyaset yöntemi hakkındaki bu değerlendirmeler çağdaş veya nispeten geç dönemde yaşayan müellifler tarafından kaleme alınan farklı türdeki bir dizi eserde yer almaktadır. Bu kaynaklar içinde tür bakımından vekâyi'nâme, siyâsetnâme, biyografi, dinî risale veya dil bilimi konularında kaleme alınmış eserler zikredilebilir. Hanedanın siyaset yöntemi hakkında değerlendirmeler kısmen bazı araştırmalara da yansımıştır.¹ Müelliflerin Selçuklu hanedanı hakkındaki düşünceleri, devlet otoritesinin yansıması olan uygulamaları ile bunları öteki devlet ve hanedanlardan ayırt eden vasıfları ortaya koyan tespitleri içermektedir. Bu kayıtlar Selçuklu döneminin ürünü olan kurumsal mirasın toplum ve kişiler üzerindeki etkisini gösteren delilleri ve bilhassa dönemin toplumsal dimağında oluşan Selçuklu hanedanının imajını betimleyen metinleri olarak görülebilir. Bu bakımdan bu metinler Selçuklu yönetim farklılığını anlamanın yolunu gösteren bir işlevselliğe sahiptir. Müellifler arasında eserlerini mükafat (caize) almak maksadıyla kaleme almış olanlar görülmektedir. Onların yanı sıra sultanların ulemaya olan teveccühünün bir sonucu olarak onlara meccanen methiye yazmış olanları yahut ilmî üslup içerisinde dönemin yönetici ve devlet adamlarına saygılı dil kullanma eğilimi taşıyanları da görürüz. Bu kayıtların hemen hepsinde hanedan hakkında olumlu ifadelerin yer alması kuşkusuz müelliflerin şahsi gerekçeleri ile öznel değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Eserlerdeki methiye bölümleri, zamanın yazı geleneğine uygun olarak hakkında görüş bildirilen veya doğrudan kendisi hakkında eser yazılan hükümdar yahut hanedana dair metinlerde hususi olarak yer alır. Bunu sadece hükümdarı övme maksadına bağlamamak gerekir. Zira Moğol istilasından canını kurtarmak isteyenlerin bir sığınağı olan Anadolu'da Selçuklu sultanı Alâeddin Keykubad'ın izlediği siyaset, Necmeddîn Râzî'nin kaleminden bir şükran duygusunun yansımasına yol açmıştır. Öte yandan Abdulcelil el-Kazvî'nin tespiti, Selçuklu döneminde Şiîlere yönelik hoşgörölü siyaset anlayışının şiarını göstermiştir. Sultan Melikşah zamanındaki adalet ve emniyete gönderme yapan kayıtlar da dikkat çekicidir. Bunlar Maverâünnahr hududundan Şâm sahillerine dek uzanan yollarda huzur ve güvenliğin mevcut olduğunu, kervanların bu yollarda muhafız almaya gerek duymadan gidip geldiklerini; yine hac yollarının da asayiş ve emniyetinin sağlandığını hatırlatırlar.² Bu bakımdan müelliflerin Selçuklu hanedanı hakkındaki rivayetlerini farklı kategorilerde değerlendirmek mümkündür.

Selçuklu devletlerinden bahseden birçok tarih kaynağında hanedan hakkında yer alan sitayişkar sözlerin hepsini incelemek mümkün olsa da bu hacimli bir çalışmayı gerektireceğinden burada sınırlı sayıda kaynak esas alınmıştır. Bu müelliflerin Selçuklu hanedanının imajına ilişkin kayıtlarında sultanların karakter ve kişilik özelliklerini vurgulayan ifadeler ve onların siyaset anlayışlarının rasyonalitesini gösteren betimlemeler vardır. Bunlar aynı zamanda diğer müslüman hanedanlarla mukayese imkânı da verirler. İmajın oluşmasını sağlayan şartları kavramak için eserlerdeki münhasır kayıtları kronolojik olarak gözden geçirmeye çalıştık. Seçilen müellifler arasında Selçuklu tebaası olanlar ile olmayanlar vardır. Çalışmanın makale hacmine uygun olması için farklı çevrelere mensup beş müellifin metniyle yetinilmiştir. Bunlar dinî bakımdan ikisi Hanefî, biri Şâfiî olarak üç Sünnî ve bir de Şiî olmak üzere dört müslüman ile bir gayri müslim müellife ait olan metinlerdir. Pasajlar arasında benzerlik görülmesi, aynı konuda görüş sarf etmelerinden ileri gelmekte olduğu gibi birbirlerinin eserlerinden yararlandıklarını da hatıra getirmektedir.

1. İmajın Dinamiği: Pax Seldukia

Devlet yönetimi konusunda Selçuklu hanedanının çağdaşlarına ve seleflerine nazaran farklı bir idare tarzı ve anlayışı benimsediği çağdaş ve modern müelliflerce kabul edilen bir husustur. Çağdaş müelliflerden bazıları Selçuklu hükümdarlarının devlet anlayışının vasıflarını izah etmeye çalışmıştır. Bu izahlara göre bu anlayışın temelinde toplum yararına olan karar ve uygulamalar yatmaktadır. Bu uygulamaları hulasaten şu başlıklar altında toplamak mümkündür: İmar faaliyetleri, adaletin tesisi, din

¹ Mesela bkz., Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 17. Basım, 2014), 403.

² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi İslâm Tarihi*, C.10, Çev. A. Özeydin (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), 182; Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, Terc. Necati Lügal, (Ankara: TTK Yay., 1943), 51; İ. Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay., 1953), 168; H. İbrahim Gökbörü, *İbn Hallikân'ın Selçuklu Biyografileri ve Çağdaş Simalar* (Altınordu Yayınları, 2.Baskı, 2024), 67.

için mücadele, emniyetin temini. Bu karar ve uygulamalar dönemin toplumsal kültüründe karşılığı olan bir tür anayasal esaslar olarak görülmüştür. Bu bakımdan sırf Selçuklu dönemine münhasır hususi bir barışçıl yönetimi esas alan bir devlet anlayışının ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Öyle ki kaynaklarda Selçuklulara mal edilebilecek bütün inanç ve fikir sahipleri ile toplumsal gruplara yönelik bir hoşgörü siyasetinin varlığı gözlemlenebilmektedir. Selçukluların geliştirip tatbik ettiği bu yeni barışçıl siyaset anlayışına ve hoşgörülü ilim siyasetine “Selçuklu Barışı” (*Pax Selcukia*) adı verilebilir. Selçuklu Barışı kavramı, devletin sahip olduğu toprakların genişliği, hâkimiyeti altına aldığı ulusların ve inanç gruplarının çokluğuna muvazi şekilde Selçuklu Devleti’nin bir imparatorluk olduğu gerçeğini ifade eden bir kavramdır. Bir imparatorluk siyaseti olan *pax* anlayışı bütün toplumsal grupların barış içinde yaşamasına imkân veren bir yönetim biçimiydi. Farklı din, düşünce ve yaşayış biçimlerini bir arada tutabiliyordu.

Görünüşe göre bunun temelinde Selçukluların din anlayışı olarak benimsediği mezhep tercihi yatmaktadır. Hanedanın din ve mezhep anlayışı, bazı istisnalara karşın, bir taassubun bulunmadığı hoşgörülü bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bu da hanedanın tercihi olan Sünnî-Hanefî ekolünün geleneksel istihsan (güzel bulmak) yöntemidir. Bu yöntem Selçuklu sultanları tarafından toplum yararını gözetken bir siyaset manivelası olarak başarıyla tatbik edilmiş görünüyor. Zira istihsan, Selçukluların mensup olduğu Hanefî mezhebinin hukuki sonuç çıkarma yöntemi idi. Bu geleneksel yöntem, fıkıh temelli olarak “amme menfaati” gözetiyordu ve “dinî meseleler ile günlük hayatın ihtiyaçlarına, sosyal şartlara ve hakkaniyete uygun kurallar koymayı sağlayan bir araç” olarak mezhep kurucusu İmâm Ebû Hanîfe (ö. 767) tarafından bizzat formüle edilmişti.³

Öte yandan Selçuklulardaki tebaa arasında kültürel farklılıkları himayeye dayalı bu anlayışın prototipi olarak gösterilebilecek bir benzeri, tarihte ilk kez Roma İmparatorluğu tarafından uygulanmıştı. Romalıların *Pax Romana* (Roma Barışı) adını verdikleri bu barıştan şu anlaşıyordu: “Eşsiz bir hoşgörüyle mahalli kuruluşlara, düşünce ve yaşayış biçimlerine dokunmamak”. *Pax Romana* siyaseti, ayrıca “yerleşik düzen ile can ve mal emniyetinin getireceği iyilik” olarak da görülmüştür. Bu “iyilik”, imparatorluğun genişlemesine imkân veren savaşların gerekçelerinin başında geliyordu; zira bu barış ortamının “zorla sağlanması” gerekiyordu⁴. Böylece daha sonraki imparatorluk hüviyeti taşıyan devletler de *Pax Romana* benzeri bir siyaset takip etmişlerdir. Zira imparatorluk karakterine sahip her devletin bir *pax* üretmesi tabii idi. Bazı araştırmalarda *Pax Romana*, devletin en geniş sınırlarına ulaştığı ve artık savaşa gerek görmediği imparatorluk aşamasında bir “iç barış dönemi” için kullanılmıştır. Roma İmparatorluğu için bu durum, Akdeniz havzasının kontrolünü sağladığı anda tahakkuk etmişti. Bu durumda *pax*, imparatorluğun doğal sonucu haline gelmiş oluyordu⁵.

Bu durum Selçuklular için de geçerliydi. Nitekim Nizâmülmülk’ün *Siyâsetnâme*’sindeki devletin gücünü ve özelliğini yansıtan ifadeler, -Sultan Melikşah devrinde Selçuklu Devleti’nin yönetimde yeni bir adlandırmaya gidilme de- bir “imparatorluğa” dönüştüğünü göstermekteydi. Bu durum, devletin sınırlarının genişliği, itaat altına alınan toplumlar ve farklı din mensuplarının çokluğuna bağlı olarak ifade edilmektedir. Vezir Nizâmülmülk’e göre “*Melikşah, cihanı fethetmiş, heybet ve siyaseti bütün iklimlere ulaşmış, dünyada herkes onun vergi ödeyicisi (haraç güzâr) olmuştur. Onlar ancak gösterdikleri yakınlıkla onun kılıcından emin olurlar. Bu zamanda bütün dünyada gönlünde muhalefet düşünen veya başını itaat çemberinden çıkaran kimse yoktur*”⁶. Sadece askerî üstünlük değil; tebaa üzerinde tatbik edilen hoşgörünün de bu imparatorluk hüviyetini teyit ettiğini belirtmek gerekir. Neticede Nizâmülmülk kendi zamanının şartlarını iyi kavramıştı; devletin imparatorluğa dönüştüğünü

³ Mustafa Uzunpostalcı vd., “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, 135, 136, 137; Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.16, TDV Yayınları, Ankara 1997, 13; Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.23, TDV Yayınları, İstanbul 2001, 340, 346. Öte yandan İmâm Mâtürîdî (ö. 944)’nin görüşü için bkz., Bardakoğlu, “İstihsan”, *DLA*, XXIII, 341; Şükrü Özen ve B. Topaloğlu, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.28, TDV Yayınları, Ankara 2003, 162.

⁴ Reginald H. Barrow, *Romalılar*, çev. E. Gürol (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 13, 44, 102.

⁵ Bülent İplikçi, *Helen ve Roma Tarihinin Anahatları* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay., 2007), 49, 91, 106.

⁶ Nizâm’ül-mülk, *Siyâset-Nâme*, Haz. M. Altay Köymen (Ankara: TTK Yay., 2. Baskı, 2013), 8.

fark etmiş, bunu kavramsallaştırmamışsa da temel özelliklerine vurgu yapmıştı. Günümüzde buna uygun şekilde Selçuklu Devleti'ni imparatorluk olarak gören araştırmacılar vardır⁷.

Bu bakımdan Selçukluların imparatorluk aşamasındaki yönetim anlayışına *Pax Selcukia* adının verilmesi mümkündür. Bu kavramsallaştırma, Selçuklu idare tarzının hususiyetini ve özgünlüğünü vurgulamak için ideal olabilir. Zira devlet idaresi bakımından Selçuklu devrinin nevi şahsına münhasır bir anlayışı temsil ettiği ortadadır. Çeşitli tarihi hadiselerin rivayetleri bize bu türden adı konmamış bir *pax*ın mevsukiyetini göstermektedir. Bununla birlikte Büyük Selçuklularla başlayan bu ayrıcalıklı siyaset telakkisi, zamanla çözülmeye yüz tutmuştur. Bazı dikkatli müellifler, hanedanın çöküşü üzerine kaybolan istikrar ve imarın yerini kargaşanın aldığına şahit olunca, Selçukluların yönetim anlayışına ilişkin farklılığı ifade etme lüzumu hissetmişlerdir. Böylece Selçuklu hanedanının hususi imajının betimlemeleri karşımıza çıkmıştır.

2. Müelliflerin Görüşleri

2.1. Tebaadan Bir Müellif: Vezir Nizâmülmülk

Selçuklu Devleti'nde vezirlik hayatına Alparslan zamanında başlayan ve Melikşah dönemindeki vefatına dek bu görevde kalan Nizâmülmülk (ö. 1092) devletin bürokratik, malî ve askerî teşkilatlanmasının en büyük rehberi idi. Devlet işlerinden fırsat bulup başarıyla kaleme aldığı *Siyerü'l-Mülûk* olarak da bilinen *Siyâsetnâme*⁸ adlı meşhur eserinde devlet idaresine dair tecrübesini, birikimini, ilmî ve dinî görüşlerini yansıtmıştır. Nizâmiye Medreselerinin de kurucusu⁹ olan bu ünlü vezirin devlet adamlığı yanında göz ardı edilmemesi gereken yönlerinden biri onun yetkin bir “âlim” oluşudur. Hususiyle dinî ilimlerdeki vukufiyeti hakkında da kaynaklarda mebzul bilgi vardır. Onun unvanlarından birisi “Hâce-i Büzürg” yani “Büyük Hoca” idi¹⁰. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*'yi Sultan Melikşah'ın talebi üzerine kaleme aldığını not etmektedir. Buna göre sultan, “memleket meselelerine, dergâh, bârgâh ve divan işlerine” dair bir kitap yazılmasını istemiş; devletin nasıl yönetildiğini görmek için beğenilen ya da beğenilmeyen işler de dahil edilerek adamlarından rapor yazmalarını talep etmiştir. Nizâmülmülk bunun üzerine devlet yönetimi hakkındaki bilgilerini kaleme almıştır. Yazılan raporlar içinde sultanın en beğendiği çalışma onunki olmuştur¹¹. Zaten müellifin kendisi de kendi eserini beğenmektedir: “Hiçbir padişah bu kitabı eline almamazlık edemez; insanlar bunu ne kadar çok okurlarsa din ve dünya işlerinde uyanıklıkları o kadar artar; padişahlık, dergâh, bârgâh, divan, meclis ve meydanın düzeni, reaya ve ordunun durumu aydınlanır...” demiştir¹². Nizâmülmülk'ün eserinde görülen Selçuklu devlet yönetiminin idealist karakterine dair kayıtlardan kısa bir bölüm üzerinde durulacaktır. Eserin giriş kısmında Vezir, Melikşah'ın hükümdarlığının özelliklerini şöyle ifade etmektedir:

“Yüce Allah her asırda ve çağda halk arasından birini seçer. Onu padişahlara layık ve övgüye değer hünerlerle süsler. İnsanların adalet, emniyet ve huzur içinde yaşamasını, fesat, karışıklık ve fitne kapısını kapatmasını ve dünya işlerini ona tevdi eder...”¹³.

Vezir, böylece “Allah'ın takdiriyle devlet ve saadet” nasip olan “bende”nin (yani hükümdar) ilahî olarak işbaşına getirildiğini vurgular ve misyonunu izah ettikten sonra görevlerini şu şekilde sıralar:

“Cihanın imarıyla uğraşmak yani kanalları açmak, ırmaklara yataklar kazmak, köprüler yapmak, köyleri ve tarım alanlarını mamur kılmak, surlar inşa etmek, yeni şehirler kurmak, oturulacak güzel yerler yapmak, ana yollar üzerinde ribatlar inşa etmek, ilim talipleri için medreseler kurmak için emir vermelidir. Böylece adı kalır; bu işlerin sevabı öteki dünyada onu bulur; reaya ona daima dua eder”¹⁴. “Başkalarının sahip olmadıkları bir mutluluk vermesi Allahu Teala'nın takdiridir. Allahu Teala, babadan babaya ta Efrasiyab'a

⁷ Osman Turan, İbrahim Kafesoğlu ve M. Altay Köymen'in kullandığı “imparatorluk” ifadeleri için bkz., Turan, *Selçuklular Tarihi*, 14; Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, vii vd.; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Cilt I, Kuruluş Devri (Ankara: TTK Yay., 2000), 24, 25 vd.; M. Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi* (Ankara: TTK Yay., 1989), 5 vd.

⁸ Burada *Siyâset-Nâme*'nin M. Altay Köymen tarafından yapılan yukarıda tam künyesi verilen tercümesinden yararlanılmıştır.

⁹ Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, 171.

¹⁰ Abdülkerim Özyayın, “Nizâmülmülk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.33, TDV Yayınları, Ankara 2007, 194-195.

¹¹ Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, 1-2, (Köymen'in Önsöz'deki notu, XX); Özyayın, “Nizâmülmülk”, *DİA*, XXXIII, 195; Hasan Hüseyin Adaloğlu ve Coşkun Yılmaz, “Siyâsetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.37, TDV Yayınları, Ankara 2009, 305.

¹² Nizâmü'l-mülk *Siyâset-Nâme*, 1-2.

¹³ Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, 6.

¹⁴ Nizâmü'l-mülk *Siyâset-Nâme*, 7.

kadar çıkan iki büyük soydan gelen, padişahlık kendi hanedanında olan alemin efendisini (*şehinşâh-ı a'zam*) cihan padişahlarının mahrum bulunduğu kerametler ve büyüklüklerle süsledi. Sonra da iyi huyluluk, güzel yüz, mertlik, yiğitlik, binicilik, ilim, türlü silahları kullanmak, hünarlere sahip olmak, Allah'ın kullarına şefkat ve merhamet etmek, vaatlerinde durmak, dürüst din, iyi itikat, Yüce Allah'a itaat edenleri sevmek, akşam namazı kılmak, ziyaret, oruç faziletlerini yerine getirmek, din âlimlerine hürmet etmek, ilim ve hikmet ehlini kazanmak, sadakalar vermek, yoksullara iyilik etmek, maiyete ve hizmetkarlara iyi muamele etmek, zalimlerin zulmünü raiyyetten kaldırmak gibi hükümdarların muhtaç oldukları şeyleri ihsan etti. Sözü'nün kısası, Yüce Allah layık olduğu kadar ve iyi itikad ölçüsünde ona devlet ve memleket verdi; bütün cihanı fethettirdi; heybet ve siyaseti bütün iklimlere ulaştı; öyle ki dünyada herkes onun vergi ödeyicisidir (*haraç güzâr*), onlar ancak gösterdikleri yakınlıkla onun kılıcından emin olurlar."¹⁵

Esasen Nizâmülmülk bu pasajda sultanların takip edeceği siyasi esasların ana hatlarını çizmiştir. Bunun için kitabında devletin durumu hakkında "iyi ve kötü olan ne varsa" kaydedip "görmüş, bilmiş ve okumuş olduklarını" kaleme almıştır. Vezirin özellikle üzerinde durduğu husus, bir hükümdarın "adalet" kavramına önem vermesi idi. Çünkü ona göre Allah'ın rızasını kazanmak ancak adalet sayesinde mümkün olurdu. O bu hususu atasözü ile de pekiştirmiştir: "*Mülk küfürle devam eder, zulümle devam etmez*"¹⁶. Nizâmülmülk adaletin tecellisini, çok önem verdiği *Divan-ı Mezâlim* denilen mahkeme meclislerinin icraına bağlamaktadır. O, Selçuklu sultanlarının haftada iki gün Mezâlim Divanı'na gelmesi gerektiğini söyler; zira bu onların asli vazifelerindendir. Esasen eski İran geleneklerinden ilham alınarak tatbik edilen bu mecliste reaya bizzat sultana şikâyetlerini ve dilekçelerini arz edebilmeli; sultan da gerekli emirleri çıkartmalıdır¹⁷. Böylece halkın şikâyetini dinleyen sultan, "adil bir hükümdar" imajının oluşmasını sağlayan tipolojik karaktere dönüşmüş olur. Selçuklu sultanlarının, Abbasilerden beri mevcut olan Divan-ı Mezâlim geleneğini devam ettirmeleri, adalet anlayışlarının son derece hassas olduğunu göstermektedir¹⁸.

Böylece Vezir Nizâmülmülk, Melikşah'ın şahsında ifade ettiği Selçuk oğullarının hükümdarlık özelliklerini bir bir sıralamıştır. Bunlar içinde hükümdarlığın Selçuklu hanedanında ilahî olarak bulunması dikkati çekmektedir. Vezirin "Allah'ın her çağda hükümdarlık için bir kulu seçtiğine" dair görüşü, hanedanın hâkimiyet menşeinin ilahî olduğuna dair düşünceyi desteklemektedir. Kaldı ki ailenin soyunun hem Selçuklu ailesi hem de Karahanlı ailesi kanalıyla efsanevi Efrasiyab'a (Oğuz Han) dayandığını da belirtmiştir. Böylece Allah tarafından padişahlık verilmiş olan bu hanedana mensup hükümdar, seçilmiş ve seçkin bir şahsiyet olup, diğer hükümdarlardan üstün özelliklere sahiptir. Halk, bu seçilmiş hükümdarın adaletli yönetimi sayesinde emniyet ve huzur içinde yaşama imkanına kavuşur. Zira bu hükümdar, reyanın hizmeti için bir dizi hasletlerle donatılmıştır. Vezirin bahsettiği bu hasletler bütün Selçuklu sultanları tarafından benimsenerek icra edilmiş olan hususlardır. Böylece o, Selçuklu hanedanının imajını oluşturacak olan toplum yararını esas alan siyaset anlayışının esaslarını adeta bir *kanun-i esasi* (anayasa) gibi kayda geçirmiştir.

2.2. Tebaadan Bir Sufî Müellif: Necmeddîn Râzî

Necmeddîn Râzî (Necmeddîn-i Dâye) (ö. 1256), Moğol istilası yüzünden Anadolu'ya göç eden sülâhlerden biriydi. O, 618/1221 yılında Bağdat'tan hareket ederek Erbil, Musul, Diyarbakır üzerinden Malatya'ya gelmiştir. Malatya'da bir süre kalan Râzî, daha sonra Kayseri ve Sivas'a giderek buralarda ikamet etmiştir. Necmeddîn Râzî'nin Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad (1219-1237) ile görüştüğü ve Farsça kaleme aldığı *Mirsâdü'l-İbâd* adlı tasavvufî alaka eserini ona sunduğu bilinmektedir. Necmeddîn Râzî, sultanla görüşmeden önce Malatya'da Halife en-Nâsır-Lidînilâh (1180-1225)'in elçisi olarak Konya'dan dönen ünlü sülâh şeyhi Şehâbeddin Sühreverdî¹⁹ (ö. 1234) ile bir araya gelmiştir. Kaynaklara yansıyan bu görüşme müellif tarafından da bizzat aktarılmıştır. Râzî, görüşmede Sühreverdî'nin kendisine Anadolu'da kalmasını tavsiye ettiğini belirtmiştir. Nitekim şeyh ona "süfilere her ne kadar uzlette kalmak, halktan ve halvetten kaçınmak, melik ve sultanların sohbetinden uzak durmak ise de sabır göstermesini, buradaki bende şiretli, pîr sıfatlı, din perver sultanın, civan-baht

¹⁵ Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, 7-8.

¹⁶ Nizâmü'l-mülk *Siyâset-Nâme*, 8.

¹⁷ Nizâmü'l-mülk, *Siyâset-Nâme*, 10.

¹⁸ Divan-ı Mezâlim hak. bkz., Celal Yeniçeri, "Mezâlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.29, TDV Yayınları, Ankara 2004, 515 vd.

¹⁹ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Ötüken Neşr., 14. Basım, 2016), 351-352, 412; Hasan Kamil Yılmaz, "Şehâbeddin Sühreverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.38, TDV Yayınları, Ankara 2010, 40-42; Reşat Öngören, "Sühreverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.38, TDV Yayınları, Ankara 2010, 42 vd.

padişahın devletine sığınmasını, bu suretle Bilâd-ı Rûm'daki halka ve sultana faydalı olmasını" tavsiye etmiştir. Çünkü "bu ülkenin sultanı ilim erbabına ve gönül ehline muhabbet duyan, ilimden, riyazet ve mücahedenin semeresinden nasiplenmiş bir padişah" idi; öyleyse böyle biriyle ilişkisi tamamen kesmek doğru olmazdı. Öte yandan Râzî, Şeyh Sühreverdî'nin kendi el yazısıyla sultanın nâiblerine verilmek üzere bir mektup yazdığını da belirtmiştir²⁰. Râzî, bu mektubun içeriği hakkında veya eseriyle ilgili açıkça bir şey söylememiştir.

Türkiye Selçuklu döneminin diğer bir müellifi olan İbn Bibi (ö. 1285'ten sonra), Sühreverdî'nin Malatya'da iken *Mirsâdü'l-İbâd*'ı okuduğunu, bu eseri takdir ve methettiğini kaydetmiştir. Ayrıca o, yukarıda geçen mektubun içeriğine de vakıf olmuş; bunun, kitabı ve yazarı tanıtan, içeriğini ve üslubunu büyük bir övgüyle anlatan bir yazı olduğunu da belirtmiştir²¹. Necmeddîn Râzî, Kayseri'de Ramazan 618/Ekim-Kasım 1221'de Sultan Alâeddin Keykubad tarafından alicenaplıkla karşılanmıştır. Kendi ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla *Mirsâdü'l-İbâd*'ı Kayseri'de iken sultana takdim etmiştir²². Bu görüşme hakkında İbn Bibi de bilgi vermiştir. O, ziyaretin nerede olduğunu belirtmese de görüşme sırasında sultanın Necmeddîn Râzî'ye iltifat edip "kitabın her bir harfi için yüklü bir ödeme yaptığını ve onu servete kavuşturduğunu" kaydetmiştir. Zaten İbn Bibi'ye göre "*Mirsâdü'l-İbâd*, Dâye adıyla bilinen Necmeddîn Râzî tarafından Sultan Alâeddin adına yazılmış" idi²³. Öte yandan Râzî'nin *Mirsâdü'l-İbâd*'ı sultana Kayseri'de mi yoksa Sivas'ta mı takdim ettiği hususu tartışmalıdır. Muhtemelen Kayseri'deki görüşmede sultanın cömertliğini gördükten sonra takdir hisleriyle esere yeni bir bölüm ekleme ihtiyacı hissetmiş; hanedan ve sultan hakkındaki düşünceleri ile siyasetname kısmını eklediği yeni bir nüshayı Sivas'ta 620/1223 yılında sultana hediye etmiş olmalıdır²⁴. Kanaatimizce bu konuda ilk bilgileri veren Fuad Köprülü, eserin Sivas'ta takdim edildiğini belirtince, kesin hüküm gibi sonraki araştırmaların yorumlarını etkilemiştir²⁵.

Necmeddîn Râzî'nin metninde bizi ilgilendiren yön, memleketi olan Hemedan ve Rey'in Moğol işgaline uğraması üzerine yeni bir "vatan" arayışı çerçevesinde geldiği Anadolu'da Selçuklu sultanıyla tanışması üzerine kaleme aldığı düşünceleridir. Selçuklu ülkesi, Râzî'nin sıraladığı "vatan" olabilme şartlarını tam olarak sağlıyordu. Ona göre "vatan", "içinde Ehl-i Sünnet'in yaşadığı, emniyet ve adaletin yerleştiği, bağınazlıktan uzak, geçimin kolay olduğu bir yer" olmalıydı. Böyle bir ülkenin padişahı da "adil, merhametli, ilimle meşgul olup dindarları himaye etmeli" idi²⁶. Nitekim çağdaşı olan birçok ilim adamı ve mutasavvıf ile farklı kesimden halk kitleleri Anadolu'yu vatan kabul edip yerleşmişlerdi²⁷. Râzî, bu şartları Bilâd-ı Rûm'un taşıdığını görmüştü. Zira seyahate çıkmadan önce danıştığı "ülkelerin durumları ve dünyanın iklimleri konusunda bilgi sahibi olan tecrübeli kimseler ve fikir sahipleri, bu sıfatlara sahip ülkenin o dönemde Bilâd-ı Rûm olduğunu" kendisine söylemişlerdi. Böylece Anadolu'ya gelen Râzî, izlenimlerini ve hanedan hakkındaki düşüncelerini, danıştığı bu insanların ağzından şu şekilde aktarmıştır:

"Böylece alışık olunan vatandan ümit kesilince, din ve dünya işlerinin selametini, içinde Ehl-i Sünnet ve Cemaat olan; bidat, heva ve taassup afetinden uzak; emniyet ve adaletle süslenmiş; fiyatların ucuz, geçimin kolay olduğu bir vatanda gördü(k). Yine o diyarda din ehlinin kıymetini bilen, fazilet ehlinin hakkını

²⁰ Necmeddîn Râzî, *Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, Farsça neşr. Hüseyin el-Hüseyinî en-Nimetullahî, (Tahran: 1352/1933), 12-13; Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, haz. Halil Baltacı, (İstanbul: Dergâh Yay., 2021), 50-51; Kâsım b. Mahmûd Karahisârî (ö. 1486?), *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd, Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi*, Haz. A. A. Bilgin ve F. Yıldız, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., 2020), 16; Turan, *Selçuklular Zamanında*, 352, 412; Mehmet Okuyan, "Necmeddîn-i Dâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.32, TDV Yayınları, Ankara 2006, 496; Derya Örs, "Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri", *Nüsha*, Yıl:2, Sayı: 6, (Yaz 2002): 24.

²¹ İbn Bibi, *el-Evamirü'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye-Selçuknâme*, Türkçe terc. M. Öztürk, (Ankara: TTK Yay., 2014) 258; Turan, *Selçuklular Zamanında*, 352; Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, (Baltacı neşri), 17, 31.

²² Necmeddîn Râzî, *Mirsâdü'l-İbâd*, (Farsça metin), 15; Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, (Baltacı neşri), 53.

²³ İbn Bibi, *el-Evamirü'l-Alâiyye*, 258; Karahisârî, *İrşâdü'l-Mürîd*, 73; Halil Baltacı, "Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Mirsâdü'l-İbâd", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 26, (İstanbul 2010): 168.

²⁴ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, (Baltacı neşri), 17-18, 31; Okuyan, "Necmeddîn-i Dâye", 496; Örs, "Necmuddîn-i Râzî", 24.

²⁵ M. Fuad Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", *Belleten*, Cilt: VII, Sayı:27, (Temmuz 1943): 447.

²⁶ Necmeddîn Râzî, *Mirsâdü'l-İbâd*, (Farsça metin), 11; Najm al-Dîn Râzî Dâya, *Mersâd al-'ebâd men al-mabâd' elâ'l-ma'âd*, İngilizce terc. Hamid Algar, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return* (New York: Caravan Books, 1982), 42-43; krş., Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd* (Baltacı neşri), 49; Örs, "Necmuddîn-i Râzî", 23.

²⁷ Örs "Necmuddîn-i Râzî", 21; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşr., 2. Basım, 1980), 209, 245; M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Haz. Orhan Köprülü (Ankara: Akçağ Yay., 4. Baskı, 2006), 73, 91.

gözetin, dindar, âlim, adil, merhametli, seçkin bir padişah olmalıydı. Ülkelerin durumları ve dünyanın iklimleri konusunda bilgili, fikir sahibi ve tecrübeli kimselerden soruşturduğunda, onlar ittifakla şunu söylediler: “Bu zamanda böyle bir sığata malik bir diyar, Bilâd-ı Rûm’dur. Burası hem Ehl-i Sünnet ve’l-cemaat mezhebiyle süslüdür hem de adalet, emniyet ve insaf ile yönetilmektedir. Allaha hamdolsun ki o ülkenin padişahı Selçuklu hanedanının bakiyesi ve o mübarek hanedanın yadigarıdır. Ehl-i İslam her türlü asayiş, rahatlık ve huzuru o mübarek hanedanın mensuplarının şemsiyesinin gölgesinde buldu. O dindar ve dinperver padişahların, Allah delillerini aydınlatsın, kutlu devrinde hayırlı ve seçkin işler yapılmıştır. Bunlar arasında, küfür diyarında fetihler ve gazalar, mülhitlerin ellerindeki kale ve hisarların zaptı; medreseler, hangâhlar, mescidler, minberler, köprüler, ribatlar, bimaristanlar ve diğer hayır kurumlarının inşası; ilim adamlarının yetiştirilmesi ve onlara hürmet edilmesi, âbidlere ve zâhidlere değer verilip mübarek görülmesi, reaya şefkat ve merhamet edilmesi ve Hazret-i İzzed (Allah)’e yakınlaşma gayretleri başka hiçbir devirde olmamıştır. Bu herkesçe bilinen meşhur bir husus olup sözü uzatmaya gerek yoktur. Onların güzel eserleri bütün Arap ve Acem diyarlarında, Türkistan’da, Fergana’da, Maveraünnehir’de Hârezm’de Horasan’da, Gûr’da, Garcistân’da, Gazne’de, Hindistan’da, Kabil’de, Zâbul’de, Sistan’da, Kirmân’da, Hûzistân’da, Irakeyn’de (İki Irak: Irâku’l-Arab ve Irâku’l-Acem), Diyarbekir’de, Şam’da, Mısır sahillerinde, Rûm’da, Ermen’de ve daha başka yerlerde, bendeleri ve reaya üzerinde görülmektedir. Ehl-i İslamın dilinde o mübarek hanedan için salih dualar, senalar ve fatihalar okunmaktadır. Allahu Teâlâ, onların iyiliğini (atıfet), merhametini, şefkatini ve re’fetini ahirette derecelerinin yükselmesine ve kendisine yakınlaşmalarına vesile kılsın; lütfu ve cömertliği ile onların dini korumalarının ve adaleti yaymalarının bereketini dünya yıkılmaya kadar mübarek hanedanları üzerinde daim eylesin.”²⁸.

Görüldüğü gibi bu metinde Selçuklu hanedanının yönetici sınıfı olarak, toplumun ihtiyacı olan hususları karşıladığına dikkat çekilmektedir. Bunlar temelde adaletin tesisi, ucuz fiyat politikası, sosyal yatırımlar ve dinî konularda hassasiyet benzeri görevlerdir. Bu yüzden hanedanın “Türkistan’dan Rum sahiline kadar” müslümanlar nezdinde olumlu bir imajı oluşmuştur. Râzî, “hanedanın tarihi rolünü ve bilhassa Alâeddin Keykubad’ın hizmetlerini” bu suretle dile getirmiştir²⁹. Bu yüzden onun, “Müslümanların Moğol istilası sebebiyle Türkiye Selçuklu ülkesini bir sığınak olarak gördükleri ve asayiş, rahatlık ve huzuru Selçuklu hanedanının şemsiyesi altında bulduklarını” söylemesi bir abartı değildir³⁰. Bununla birlikte Necmeddîn Râzî, Selçuklu hanedanı ve ülkesi hakkındaki olumlu kanaatine rağmen, sultanın himayesine girmek için hususi bir çaba harcamamış görünüyor. O, ne Sühreverdî’nin tavsiyesini bütünüyle yerine getirmiş ne de kendisinin bizzat bir vatan olarak gördüğünü söylediği Anadolu’da uzun müddet kalmıştır. Bir süre sonra, görünüşe göre 1225 yılında, Bağdat’a dönmüş ve ömrünü de orada tamamlamıştır (ö. 1256)³¹.

2.3. Tebaadan Olmayan Bir Sünnî Müellif: Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî

Hanedan hakkında müspet sözler tebaaya mensup olmayan müelliflerde de görülür. İslam toplumunda ahlaki değerlendirmeler söz konusu olduğunda hanedanın yönetimine dair müelliflerin benzer ifadeler kullanmaları dikkati çekmektedir. Bu müelliflerden biri olan Reşîdüddin Fazlullâh Hemedânî (ö. 1318), bir dünya tarihi olarak kaleme aldığı *Câmi’u’l-tevârih* adlı genel vekâyi’nâmesinde Selçuklu hanedanı ve devletinden de bahsetmiştir. Aslen Hemedan’lı bir Yahudi olan Reşîdüddin’in otuz yaşlarında ihtida edip müslüman olduğu ve Şâfiî mezhebinin benimsediği belirtilir. 1298-1317 yılları arasında Gâzân Han ile Olcaytu Han devirlerinde İlhanlı Devleti’nin vezirliğini yapan Reşîdüddin, iç siyasetin bir sonucu olarak görevinden azledildikten bir yıl sonra, 1318’de idam edilmiştir. Kesilen başı sokaklarda dolaştırıldığı gibi malları ve yaptırdığı hayır kurumları da yağma edilmiştir³². Yahudiliği hakkındaki tartışmalar daha sonra da devam etmiştir. Ölümünden neredeyse bir asır geçtikten sonra Tebriz’deki mezarı, Timurleng’in Azerbeycan valisi olan oğlu Miranşah (ö. 1408) tarafından açtırılarak kemikleri Yahudi mezarlığına nakledilmiştir³³. Miranşah’ın Tebriz’de 1396’da attan düştükten sonra

²⁸ Necmeddîn Râzî, *Mirsâdü’l-İbâd*, (Farsça metin), 12; Najm al-Dîn Râzî Dâya, *Mersâd al-‘ebâd*, 42-43; Turan, *Selçuklular Tarihi*, 408; Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü’l-İbâd* (Baltacı neşri), 49-50. Eserin Karahisarlı Kâsım b. Mahmud çevirisinde (bkz., Karahisârî, *İrşâdü’l-Mürîd*) bu pasaj yer almaz.

²⁹ Turan, *Selçuklular Tarihi*, 413.

³⁰ Turan, *Selçuklular Tarihi*, 408; Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü’l-İbâd* (Baltacı neşri), 49-50.

³¹ Okuyan, “Necmeddîn-i Dâye”, 496; Örs, “Necmeddîn-i Râzî”, 25; Karahisârî, *İrşâdü’l-Mürîd*, 18.

³² Osman Gazi Özgüdenli, “Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.35, TDV Yayınları, Ankara 2008, 19-20; Osman Gazi Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2009), 11-12; B. Spuler, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü (Ankara: TTK Yay., 3. Baskı, 2011), 272; Zeki. V. Togan, “Reşîd-üd-Dîn, Tabîb”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.9, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, İstanbul 1993, 705-707, 709.

³³ Özgüdenli, “Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî”, *DİA*, XXXV, 20; Spuler, *İran Moğolları*, 272; İ. Aka, *Timur ve Devleti* (Ankara: TTK Yay., 1991), 23; Ruy Gonzales de Clavijo, *Anadolu Orta Asya ve Timur*, terc. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Ses Yay., 1993), 103.

aklını oynattığı, bundan dolayı tuhaf ve uygunsuz davranışlar sergilediği, bu yüzden bazı binaları tahrip ettirdiği kaydedilir. Miranşah'ı bizzat tanımış olan İspanyol seyyahı Clavijo onun binaları "Miranşah bir şey yaptırmadı, ama dünyanın en güzel eserlerini yıktırdı" denmesi için tahrip ettirdiğini kaydetmiştir. Dolayısıyla Reşîdüddin'in mezarının da böyle bir tuhaflığın kurbanı olduğu anlaşılıyor³⁴.

Bir tarihçi ve devlet adamı olmasının yanı sıra hekim bir aileden gelen Reşîdüddin "tabib" adıyla da biliniyordu. İlhanlı Devleti'ndeki görevine de "hekimlik" mesleğinde başlamıştı. Bazı çağdaş kaynaklar onu şaşaalı sıfatlarla anarlar: "Zamanın vezirlerinin sultanı, hükümdarların ve sultanların nâsihatçısı (*nâsihü'l-mülûk ve's-selâtîn*), dinin ve doğruluğun hocası (*hâce*), nebi ve resullerin varisi, önceki ve sonraki âlimlerin en mükemmeli, gelmiş ve gelecek filozofların en faziletlisi"³⁵. Reşîdüddin, Türkiye Selçuklularının son zamanlarına şahit olmuş bir müellifti. Selçuklu hanedanına ait kişisel gözlemlerini *Câmi'ü't-tevârih*'inde aktarmıştır. O bu eserini Gâzân Hân'ın talebi üzerine kaleme almış ancak onun ölümü üzerine Olcaytu'ya sunmuştu. Hanedan hakkında kadirşinas sözler söyleyen Reşîdüddin onları diğerleriyle karşılaştırarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Bilindiği üzere, İslam milletinde din semasının yıldızları olan sahabeden ve Allah onlardan razı olsun, Hulefâ-yı Râşidin'den sonra halifeler Abdülmuttalip oğlu Abbas'ın soyundan gelmişlerdir. Onların zamanında Irak ve Horasan bölgelerindeki padişah ve sultanlar, Tahirîler, Saffârîler, Samanîler, Gazneliler, Deylemliler, Selçuklular ve başka hanedanlara mensup idiler. Bu hükümdarlar topluluğu içinde en büyükleri, reaya karşı en müşfik olanı ve halka en çok itibar edeni Selçuklu hanedanından gelenlerdir. Allah onların geçmişlerine rahmet eylesin. 'Allah mülkünü dilediğine verir' (*Kurân-ı Kerim 2/247*). Yine Allah kitabında diyor ki 'Rabbini dilediğini yaratır ve onlar için hayırlı olacak şeyi seçer' (*Kurân-ı Kerim 28/68*). Onların kendi devletleri zamanında yaptığı birçok iyilik ve hayır işleri vardır. Dinî ilimlerin ihyası, müslümanlık kaidelerinin kuvvetlendirilmesi, mescitlerin, medreselerin, ribatların, köprülerin, su yollarının yapılması, vakıfların kurulması bunlardandır. Ayrıca ulemayı, salihleri, kadıları, seyyidleri, zahitleri, abidleri, ileri gelenleri himaye etmişlerdir. Onların hâkim olduğu İslam ülkelerindeki eserleri de varlığını sürdürmektedir. Kâfirlere karşı gaza yapmak, bidat ehlini, kötülerini (*şerir*), fitne çıkaranları (*fâcir*) ortadan kaldırmak konusunda gayret ve çalışmaları Abbasoğulları halifeleri zamanında, Allah onlardan razı olsun, devam etmiştir."³⁶

Reşîdüddin'in altını çizdiği yön, diğer hanedanlardan farklı olarak Selçukluların halka karşı şefkatli davranmasıydı. Ayrıca ilimle meşgul olan kişilere, kendini dine adanmış sınıflara hususi saygıları vardı. Yaptıkları hayır işleri arasında dinî, ilmî ve sosyal kurumların inşası dikkat çekiyordu. Hanedan mensupları dindarlıkları ile tanınmış, müslümanlığın savunucuları olmuşlardı. Dışarıda kâfirlere karşı gaza yaparken, içerde asayiş bozan unsurlarla mücadelede tavizsiz bir siyaset izlemişlerdi. Dolayısıyla Reşîdüddin'in Selçuklu hanedanı hakkındaki değerlendirmesi, tebaadan olmadığı halde olumlu bir kanaati yansıtmaktadır. Onun hiçbir zorunluluk olmadığı halde Selçuklu Devleti'ni hatırlaması bir yaklaşım içinde anması, benzerlerinde olduğu gibi, hanedanın İslam toplumunda oluşturduğu imajın ifadesi olarak değerlendirilebilir.

2.4. Tebaadan Bir Şiî Müellif: Abdulcelil el-Kazvînî

Irak Selçukluları zamanında yaşayan müelliflerden biri olan Abdulcelil el-Kazvînî (ö. 1165'ten sonra)'nin kayıtları, tebaadan olmakla birlikte mutedil Şiî kitlenin hanedan hakkındaki izlenimlerini ifade etmesi bakımından dikkate değerdir. İmâmiyye Şiâsi'na mensup Kazvin'li bir Şiî âlimi olan Kazvînî, verdiği vaazlarla meşhur olduğu için "şeyhü'l-vâiz" olarak isimlendirilmiş³⁷. Abdulcelil el-Kazvînî'nin XII. yüzyıl ortasında kaleme aldığı *Kitâbu'n-Nakz* adıyla meşhur olan eserindeki bir kısım kayıtları Selçukluların mutedil Şiîliğe karşı nasıl bir siyaset güttüklerini anlamaya imkân veren pasajlar niteliğindedir. Eser hanedanın imajı konusunda İmâmiyye Şiîliği'ne mensup kesimin düşüncelerini dile getirmesi ve Selçuklu hâkimiyetindeki Şiîlerin durumu hakkında bilgi vermesi bakımından hususi bir değere sahiptir. Esasen Selçukluların Şiîlik'le (Bâtınîlik/İsmâîlîlik/Râfîzîlik) mücadelesinin aşırı unsurlara karşı olduğu ve Şiî itikadının kendisine matuf bir yön içermediği biliniyor. Selçukluların benimsediği Şiîlik'le mücadele politikasının ayrıcı vasfı, bu grubun kendi içindeki müfrit ve mutedil yapılara özel ve ince bir çizgiyle uyguladığı farklı muameledir. Bu siyaset müfrit Şiîlere (İsmâîlî / Bâtînî)

³⁴ Aka, *Timur ve Devleti*, 23; Clavijo, *Anadolu Orta Asya ve Timur*, 103.

³⁵ Hamdullah Kazvinî Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, Farsça neşr. Abdülhüseyin Nevâî (Tahran: 1339/1960), 4-5; Hamdullah Müstevfî-yi Kazvinî, *Tarih-i Güzide*, Türkçe çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yay., 2018), 4.

³⁶ Raşid al-Dîn Fazlallâh, *Câmi'ü'l-Tavârih*, II. Cild, 5. Cüz, Yay. A. Ateş (Ankara: TTK Yay., 2. Baskı 1999), 3-4.

³⁷ Hasan Apaydın, "Abdulcelil el-Kazvinî'nin en-Nakz Adlı Eseri ve Şiîler Hakkındaki Bilgiler", *Şiîlik Araştırmaları, TJSS*, I/1, (Haziran 2019), 52.

karşı ilmî ve dinî olduğu kadar askerî ve siyasî çatışma alanlarını göze alacak kadar toplum ve devletten dışlanmasını ön görürken; mutedil (İmâmiyye/İsnâaşeriyye) Şîî gruplara karşı hoşgörü ile yaklaşarak toplumdaki yerlerine müdahale etmiyordu. Bu husus Selçukluların Şîilik inancına karşı topyekûn bir dışlayıcılık siyasetini benimsemediğini göstermektedir. Selçukluların Şîilik siyaseti ve râfizîlikle mücadelesi, Vezir Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'sinde detaylı olarak işlenmiştir. *Kitâbü'n-Nakz*'ın konu bakımından dikkat çeken yönü, içinde müfrit Şîîlerin de yer aldığı bazı çevrelerin pejoratif bir Selçuklu imajı oluşturma çabalarına karşı bir itirazda bulunmasıdır. Esasen eser, Şîilikten Sünnîliğe geçen bir müellif tarafından Şîiliği karalamak amacıyla 1160 yılında Farsça yazılan *Ba'zı Fedâih er-Refâviz* (Râfizîlerin Bazı Rezaletleri) adlı kitaba reddiye olarak kaleme alınmış³⁸. Kazvîni'nin kitabının adında yer alan "râfizîlerin rezaletleri" (*fadâih er- revâfiz*) lafzının sorumluluğu da kendisine ait değildir. Çalışması, bu kelimeyi başlığında taşıyan mezkûr kitaba bir cevap niteliğinde olduğu için onu zikretmiştir: *Ba'z-ı Masâlib en-Navâsib Fî Nakz Ba'z Fadâih er-Refâviz (Râfizîlerin Bazı Rezaletleri'nin Çürütülmesi Hakkında Bazı Yorucu Kusurlar)*³⁹. Zikri geçen *Ba'zı Fedâih er-Refâviz* adlı kitapta Şîîlerin ve Şîî inancının aşağılandığı ve Selçuklu döneminde makbul sayılmadıklarının iddia edildiği anlaşıyor. İddialar arasında "Selçuklu hâkimiyetinde Şîîlerin dinî yapı inşa etmelerine izin verilmediği, hatta Şîîlerin tahkir edildiği" gibi hususlar yer almıştır. Mesela Melikşah devrinde Rey kentinde bazı "Râfizîlerin zorla minbere getirilerek iman etmeye zorlandıkları"⁴⁰; bazı Şîî âlimlerinin "İslam'ın öncülerine lanet okudukları, mülhidlerin şiarını benimsedikleri ve din düşmanı oldukları gerekçeleriyle sarıklarının çıkarılması istendiğine" dair iddialar vardır⁴¹. Öyle ki "râfizî ile mülhid birdir" ve "râfizîlik, mülhidliğin koridorudur" türünden sözler kaydedilmiştir⁴².

Bunlar kuşkusuz sert tavırlardı ancak istisnai durumlar olduğu açıktır. Kazvîni, bu tür iddialara karşı akıl ve mantık çerçevesinde izah edici cevaplar vermiştir. Onun, Selçuklular döneminde görülen bazı gruplara (*râfizîler*) karşı şiddet içeren uygulamaların, aslında doğrudan Şîî unsurlara yönelik olmadığını, bu gibi durumların daha ziyade güvenlik endişelerinden kaynaklandığını açıklamaya çalışması dikkat çekicidir. Tespitleri, herhangi bir hükümdarın karşılaşılabileceği türden durumlardı; devletin sert ama bu istisnai zorunlu tavırları hakkında şöyle diyordu: "Bu, mezhebin noksan veya batıl olduğuna delalet etmez; zira insanlar sultana karşı geldiklerinde sultan da onlara karşı tepki gösterecektir. Tüm sultanların zamanında ve her şehirde bunun örnekleri mevcuttur"⁴³. Kazvîni'nin yaklaşımı, Şîî camiada Selçukluların münhasıran Şîilik karşıtı bir anlayışlarının olmadığına dair bir kanaatin taşındığını göstermektedir. Öyle ki Melikşah, kızlarından birini (Salkım Hatun) Mâzenderan'ın Şîî hâkimi İsfahbud Ali ile evlendirmişti⁴⁴. İsfahbud Ali, bu durumda bir "râfizî" oluyordu; öyleyse o da "imansız, kötü itikatlî ve kötü dinli" olmalıydı. Oysa Kazvîni, "damat olan İsfahbud Ali'nin İmâmî Şiası'na mensup olmakla birlikte mümin ve bir hoca" olduğunun altını çizmiştir⁴⁵. Görünüşe göre İmâmîyye Şiası, Selçuklular döneminde gelişmeye ve yayılmaya devam etmişti⁴⁶. Ayrıca Selçuklu ailesinin de Şîîlerden kız alarak evlilik yaptığı bilinmektedir. Mesela Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah (1161-1176), Hemedan'ın tanınmış Alevî (Şîî) reisi Emir Seyyid Fahreddin Alâüddeve'nin kızı Sitti Fatıma Hatun ile evlenmiştir⁴⁷. Fakat Arslanşah'ın oğlu II. Tuğrul sonradan bu hatunun erkek kardeşi Seyyid Fahreddin Arabşah'ı 1189'da kendisine suikast tertip ettiği gerekçesiyle yay kırıyla boğdurtmuştur⁴⁸. Bir Şîî olarak bu türden iddiaları reddeden Kazvîni eserini hem Şîiliği yüceltmek hem

³⁸ Apaydın, "Abdulcelil el-Kazvinî'nin en-Nakz Adlı Eseri", 53-54; Alessandro Bausani, "Selçuklu Döneminde Din", terc. Ali Ertuğrul, Cumhuriyet Ü., *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XI/2, (2007), 444.

³⁹ Eserin künyesi için bkz., Nasîreddin Ebu'r-Reşîd Abdulcelîl Kazvîni, *Kitâbü'n-Nakz -Ba'zı Mesâlib en-Navâsib Fî Nakzı Ba'zı Fedâih er-Refâviz*, Neşr. Mir Celâleddin Urmevî, Tahran 1358.

⁴⁰ Abdulcelil el-Kazvinî, *Kitâbü'n-Nakz*, 41; Apaydın, "Abdulcelil el-Kazvinî'nin en-Nakz Adlı Eseri", 55, 58.

⁴¹ Adem Arıkan, "Büyük Selçuklular Döneminde Şîa", Yayımlanmamış Doktora Tezi, (İstanbul Üniversitesi, 2010), 65.

⁴² Abdulcelil el-Kazvinî, *Kitâbü'n-Nakz* 109.

⁴³ Apaydın, "Abdulcelil el-Kazvinî'nin en-Nakz Adlı Eseri", 58.

⁴⁴ Abdulcelil el-Kazvinî, *Kitâbü'n-Nakz*, 108; Adem Arıkan, "Büyük Selçuklular Döneminde Şîa." 65.

⁴⁵ Abdulcelil el-Kazvinî, *Kitâbü'n-Nakz*, 109.

⁴⁶ Adem Arıkan, "Büyük Selçuklular Döneminde Şîa." 41.

⁴⁷ er-Râvendî, *Râhatü's-Südûr ve Âyeti's-Sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alameti)*, Türkçe çev. Ahmed Ateş (Ankara: TTK Yay., 1957), C. II, 286, (naşirin notu, XV); Hüseyin Kayhan, *Irak Selçukluları* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2001), 271, 273; al-Bondârî, *Zubdat al-Nusra va Nuhbat al Usra*, Türkçe terc. K. Burslan *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi* (Ankara: TTK Yay., 2. Baskı, 1999), 268.

⁴⁸ Kayhan, *Irak Selçukluları*, 302; er-Râvendî, *Râhatü's-Südûr*, C.II, 325; al-Bondârî, *Irak ve Horasan Selçukluları*, 268. Bondârî'de Sultan Tuğrul'un "Hemedan reisi Fahreddin'i zehirleyerek" öldürttüğü kaydı yer alır. Bkz., a.g.e., 268.

Selçuklu dönemindeki Şiîlerin durumunu izah etmek hem de mezkûr kitaba cevap vermek üzere kaleme almıştı. O, Selçuklular zamanında İmâmiyye Şiîliği'ne yönelik bir aşağılamanın olmadığını ve bir baskı yapılmadığını ileri sürmüştür. Bunu da Şiî fıkına ait yazılan kitapları ve inşa edilen Şiî kurumlarını göstererek savunmuştur. Selçuklu sultanlarının yönetiminde Şiîlerin kutsal saydığı birçok yapının yenilendiğini, buna ilave olarak çok sayıda medresenin yapıldığını, tahrip olanların tamir edildiğini, ibadet merkezlerinin himaye edilmesi sayesinde buralardaki Şiî örf, adet ve dinî eğitimine katkı sağlandığını beyan etmiştir⁴⁹. Bu çerçevede Selçuklu sultanları Tuğrul Bey, Alparslan, Melikşah, Berkyaruk ve Muhammed Tapar devirlerinde Horasan, İran ve Irak şehirlerinde Şiîler için yaptırılan medrese ve vakıfların listelerini vermiştir⁵⁰.

Kazvinî'nin vurguladığı hususlar arasında Şiîlerin ilmî faaliyetlerine ilişkin tespiti önemlidir. O, bu konuda çok sayıda Şiî âliminin adını zikretmiş ve onlar tarafından yazılmış kitapların listesini vererek izahta bulunmuştur. Ona göre bu kitaplar, İran başta olmak üzere müslüman kütüphanelerinde bulunmaktaydı. Müellif başta Bağdat olmak üzere, "Rey'den Türkistan'daki İlak"⁵¹ kentine kadar" birçok kentte Şiî âlimlerinin icra ettiği tedrisata dikkati çekmiştir⁵². Esasen Selçuklu hükümdarlarının bütün İslam âlim ve mütefekkirlerini himaye ederek her konuda birçok eserin yazılmasını sağladıkları hususu Köprülü ve diğer Selçuklu tarihçileri tarafından da teyit edilmiştir⁵³. Abdulcelil el-Kazvinî'nin Selçuklular hakkındaki görüşleri, eserin muhtelif sayfalarında yer almaktadır. Onun ifadeleri, esasen Sünnî müelliflerinkine şaşırtıcı derecede benzemektedir. O, Selçukluların yalnızca *râfîzîler* ile *mülhidleri* ortadan kaldırıp kötülükle mücadele eden İslam gazileri olduklarını söylemekle yetinmez; bunun yanı sıra İslam dünyasında çok sayıda hayır kurumu yaptıran, aşırı olmayan Şiîlere ihsanlarda bulunan bir hanedan olduklarını da kaydeder:

"...Abbas oğullarının devletinde Seyyidler, âlimler ve reislerin (Şiîleri kastediyor) halifenin huzurunda, sultanların bârgâhında ve ümeranın nezdinde itibar ve ihtiramla karşılanmaları, sözlerinin dinlenmesi ve kendilerine danışılması bir kaide idi; günümüzde de ümera ve valiler bu sünneti devam ettirmektedirler... Hâce İmâm Reşid Medresesi ki... ikiyüzden fazla hocayı (*danişmend*) barındırmaktadır; bunlar orada usûl-i din, usûl-i fıkıh, ilm-i şeriat dersleri okutuyorlar ki bunlar kendi zamanlarının allâmesidirler; bu medrese Sultan-ı Saîd Muhammed (Tapar)'ın devleti zamanında yapılmadı mı? Bu medrese henüz ayakta. İçinde ilmî dersler verilmekte, her gün Kuran hatmedilmekte, salihlerin ve fakihlerin meskeni durumundadır ve içinde her türlü eserin yer aldığı kütüphanesi vardır... Bunların hepsi sultanların emri ve onların nâibleri ile şâhnelerinin yardımı sayesinde yapılmıştır."⁵⁴ "Sultan Melikşah ve Sultan Muhammed (Tapar) zamanlarında Şiîler için medrese ve hânkâh yaptırılmadığı iddiasına gelince, bu konuda cevabımız şudur: Horasan ülkesi ve Mâzenderân sınırları içinde, Haleb ve Harran gibi Şam şehirlerinde, Irak ülkesinden Kum, Kâşân, Âbe (Ave)'deki medreseleri ve vakıfları saymak tomarlarca kitap yazmayı gerektirir."⁵⁵ "Hakikat şudur ki: Bütün ülkede (*bilâd-ı âlem*), yeryüzünde (*basit-i zemîn*) ve dünyada (*fashat-i dünya*) medreseler, mescitler, hânkâhlar, minberlerin yapımı, güzel geleneklerin uygulanması ve bidatleri ortadan kaldırmak suretiyle müslümanlar için yapılan hayırlı işlerin hepsi Selçuk hanedanının kılıcı ve kuvvetinin uğuru (*bereket*) sayesinde olmuştur. Allah geçmiş olanlarına rahmet eylesin, hayatta olanların ömürlerini uzatsın!"⁵⁶.

Kazvinî'nin kayıtları böylece farklı bir müslüman kesime yönelik devlet politikasının izlerini takip etmeyi mümkün kılmaktadır. Bu da Selçukluların toplum yararı gözetten *Pax Selcukia* olarak adlandırdığımız, tebaanın bütününe karşı hoşgörü ve şefkat anlayışlarının bir yansımasını bize sunuyor. Onun yaklaşımını, hanedanın imajı konusunda tebaanın farklı inanca sahip kesimi üzerinde olumlu bir düşüncenin ifadesi olarak görmek mümkündür. Ayrıca o dönemde sıkça kullanılan *râfîzî* ile *mülhid* kavramlarının müellife göre hangi manaya geldiğini de öğrenmek mümkün oluyor. Dinî çevrelerde her ikisi de olumsuz mana taşıyan kelimelerden *râfîzî* kavramıyla İsnâaşeriyye Şîası yani İmâmiyye

⁴⁹ Apaydın, "Abdulcelil el-Kazvinî'nin en-Nakz Adlı Eseri", 55.

⁵⁰ Apaydın, "Abdulcelil el-Kazvinî'nin en-Nakz Adlı Eseri", 55 vd.

⁵¹ İlak, bugünkü Özbekistan sınırları içinde, Taşkent yöresinde kaldığı anlaşılan tarihî bir şehrin ve bölgenin adıdır. Orta Çağ müelliflerinde şu şekilde geçmektedir: "İlak, Türk ülkesinin hududundaki Şaş yöresinde, ona 10 fersah (60 km) mesafede bir şehirdir". Yâkût el-Hamavî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1979), I, 291. Bu eseri muhtasar hale getiren Safiyyüddin el-Bağdadî de İlak'ın Fergana ile komşu olduğunu not eder. *Merâsidi'l-İttılâ alâ Esmâi'l-Emkine ve'l-Bikâ*, (Ankara: TTK Yay., 2014), I, 174. Ayrıca bkz., V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. H. D. Yıldız (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 183.

⁵² Apaydın, "Abdulcelil el-Kazvinî'nin en-Nakz Adlı Eseri", 55-57.

⁵³ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 185.

⁵⁴ Abdulcelil el-Kazvinî, *Kitâbü'n-Nakz*, 31-32.

⁵⁵ Abdulcelil el-Kazvinî, *Kitâbü'n-Nakz*, 34 vd.; Apaydın, "Abdulcelil el-Kazvinî'nin en-Nakz Adlı Eseri", 55.

⁵⁶ Abdulcelil el-Kazvinî, *Kitâbü'n-Nakz*, 37-38; Turan, *Selçuklular Tarihi*, 408.

Şiîliği'ni kastettiğini ve bu grubu “mümin” olarak andığı görülüyor. Geriye kalan ve kendisinin lanetle andığı *mülhid* kavramıyla ise Bâtınîlerin (İsmâîlîler) kastedildiği ortaya çıkıyor⁵⁷.

2.5. Gayri Müslim Bir Müellif: Urfalı Mateos

Selçuklu yönetiminin izlerini sürmeye imkân veren kaynaklardan birisi gayri müslim bir müellif olan Urfalı Mateos'un vekâyi'nâmesidir. Urfalı Mateos (ö. 1136'dan sonra), Selçukluların Anadolu'ya gelip devlet kurma sürecine tanıklık etmiş bir Ermeni papazıydı. Urfa'daki Ermeni manastırının başrahipliğini yapmış olan bu papazın doğum ve ölüm tarihleri bilinmiyor⁵⁸. Eseri 952 yılından 1136 yılına kadar gelen tarihi olayları içermektedir; ancak başka bir papaz olan Grigor tarafından bir zeyl eklenmiş ve eser 1162 yılına kadar getirilmiştir. Urfalı Mateos'un vekâyi'nâmesi özgün metinlerden biridir. Özellikle Anadolu'da Selçuklu hâkimiyetinin tesis edilmesine ait kayıtları bizzat görgü şahidi olarak naklettiği için ayrıca kıymetlidir. Bununla birlikte Mateos'un metnin halk diliyle yazıldığı, edebî zarafet ve belagatten uzak olduğu belirtilirse de olayları objektif olarak kaydetmeyi tasarladığı için mevsuk olduğu da ileri sürülmüştür⁵⁹. Mateos'un Türkler hakkında ilk kayıtları Orta Çağ'ın yazı üslubuna uygun olarak dinî referanslı olup abartılı ve olumsuz bir edebî bakışı yansıtmaktadır. Buna göre başlangıçta Çağrı Bey'in 1018 yılındaki Anadolu seferine ait ilk rivayetleri Selçukluların dış görünüşüne ilişkindir. Bu ilk tasvirlerde Türklerin ve Selçukluların imajı oldukça olumsuzdur: “1018 yılında, haça tapan Hristiyan halk Allah'ın hiddetine maruz kaldı... Bu zamanda Türk tesmiye edilen barbar millet toplanıp Ermenistan'ın Vaspuragan eyaletine geldi ve Hristiyanları merhametsizce kılıçtan geçirdi”⁶⁰.

Müellif, ilk defa gördüğü Türklerin görünüşü hakkında şaşkınlığını gizleyememişti. O, atlı birlikler halinde gelen Türklerin o zamana kadar görülmemiş acayip şekilli, yaylı ve kadın gibi uzun saçlı olduklarını kaydetmiştir. Türklerin okları karşısında kılıçla karşı koymaya çalışan Ermeniler duramamış ve oklara dayanıklı giysiler aramaya koyulmuşlardır⁶¹. Mateos'a göre Türklerin yayılışı, esasen Ermeni dinî metinlerinde geçiyordu. Bu kitaplarda yeryüzünün hâkimiyetinin Türklerle geçeceği önceden bildirilmişti. Ona göre Hristiyanların başına gelecek felaketler, Ham'ın oğulları olarak da andığı Kam'ın oğulları olan Türk milletinin eliyle husule gelecektir⁶²: “1049-1050 yılında ... İmparator Monomah'ın hâkimiyeti zamanında (1042-1055), Allah'ın gazabının bir alameti olan felaket Sultan Tuğrul'un emriyle İran'dan üzerimize gelmeye başladı.”⁶³.

Tuğrul Bey'in liderliğindeki Selçukluların gelişi başta ürkütücüydü. Tuğrul Bey, “deniz kumu kadar çok olan askerle harekete geçmiş, zehirli ve öldürücü bir rüzgâr gibi Ermenistan üzerinde esmiş; ateş fışkıran kara bir bulut gibi hareket edip öldürücü bir dolu sağanağı ile Erciş üzerine yürümüştü”⁶⁴. Müellifin daha sonraki Selçuklu komutanlarının askerî birliklerle bölgeye gelişi ve şehirlerin ele geçirilişi hakkındaki rivayetleri de bundan daha hoşgörülü değildir. “Kötü ve vahşi hayvanlardan daha fazla kana susamış adamlar”; “kana susamış kurtlar, kudurmuş köpekler gibi”; “İranlıların ejderi olan sultan” ifadeleri zikredilebilir.⁶⁵ Selçuklu hâkimiyeti Anadolu'da yerleşmeye başlayınca Ermeni müellifinin onlar hakkındaki imaj algısı da değişmeye başlamıştır. Dönüşüm, Selçukluların Bizans kuvvetlerini yenmeye başlamasıyla birlikte kendini göstermiştir. Esasen müellif, Bizans'ı (Grekler) korkaklıkla ve Ermeni krallığını devirmekle suçlamaktadır. Hatta Ermenilerin köle edilmesinin sorumlusu da Bizans'tı. Türkler sahnede görülmeye başlayınca bu “korkak Grekler, kurt gören kötü çobanlar gibi kaçarak” İstanbul'a kapanmışlardı⁶⁶. Bununla beraber Bizans yönetiminin, Ermeniler üzerinde özellikle dinî yönden baskı kurmaya devam ettiği anlaşılıyor. Müellife göre imparatorluk, Ermenileri kendi mezhebine sokmak istiyordu. Alparslan zamanında Ermeni şehirlerindeki yöneticiler

⁵⁷ Abdülcelil el-Kazvinî, *Kitâbü'n-Nakz*, 82.

⁵⁸ *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, Türkçe çev. H. D. Andreasyan (Ankara: TTK Yay., 2. Baskı, 1987), XXI.

⁵⁹ *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*, XXIV.

⁶⁰ *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*, 48.

⁶¹ *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*, 48.

⁶² *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*, 49-50, 63.

⁶³ *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*, 85.

⁶⁴ *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*, 100.

⁶⁵ *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*, 110, 114, 119.

⁶⁶ *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi*, 111-112.

ile dostluk akdedilmeye başlandığında⁶⁷ hala olumsuz olan imaj, kısa sürede dönüşüme uğramıştır. Mateos'un kayıtlarında Melikşah'a gelinceye kadar sultanlar ve komutanlar iyi adla anılmazlar. Hatta Melikşah'tan sonra da bazı sultan ve komutanlar “merhametsiz” gibi kavramlar kullanılarak negatif imajla anılırlar. Mesela Sultan Mehmed Tapar veya Musul valisi Mevdûd, bu “merhametsiz” sultan ve komutanlardandı⁶⁸. Nihayet Melikşah, olumlu sözlerle anılan ilk Selçuklu sultanıdır:

“Melikşah iyi, merhametli ve hristiyanlara karşı tatlılıkla hareket eden bir zat idi. Hâkimiyeti boyunca Allah'ın yardımına mazhar oldu. O, bütün ülkeleri fethetti ve Ermenistan'ı sulh ve asayişe kavuşturdu.”⁶⁹.
“İranlıların cihangir sultanı Melikşah ...Roma memleketini zapt etmek üzere Garb'a doğru yürüdü. Sultanın yüreği Hristiyanlara karşı şefkatle dolu idi. Geçtiği memleketlerin halkına bir baba gözüyle bakıyordu...”⁷⁰.

Mateos, Melikşah'ın fetihleriyle ilgili bilgi verirken onun “cihangir” bir hükümdar olduğuna vurgu yapmıştır. Sultanın Halep ve Antakya'ya gelişi dolayısıyla İslam kaynaklarında yer alan bilgilerin bir benzerini kaydeden müellif, onun hâkimiyet sahasının genişliğine dikkati çekmiştir:

“Onun hâkimiyeti Hazar Denizi'nden (*Gasp*) Akdeniz'e (*Okyanus*) kadar yayılmıştı. O Akdeniz'in beri tarafında bulunan bütün krallıkları kendisine bağladı. On iki millet ona tabi ve vergiyle mükellef oldular. Antakya'yı zapt ettikten sonra Süveydiye denilen yere gitti. Orada denizi görüp hâkimiyet sahasının babası Alparslan'ınkinden çok daha genişlemiş olduğundan dolayı Allah'a şükretti. O atını denizin içine doğru sürdü, kılıcını üç defa suya daldırdı ve ‘İşte Allah İran denizinden bu denize kadar olan yerleri benim elime verdi’ dedi. Sonra elbisesini çıkarıp yere serdi ve namaz kılıp Allah'ın inayetine teşekkür etti. Denizden aldığı kumu İran'a götürüp babası Alparslan'ın kabrinin üzerine serpti ve ‘Ey babam Alparslan! İşte sana müjde, henüz bir çocuk olarak bırakmış olduğun oğlun, dünyayı baştan başa fethetmiştir’ dedi.”⁷¹.

Melikşah'ın Ermenilerin gözünde “İranlıların ve bütün Hristiyanların alicenap ve tatlı sultanı” olmasının sebebi her halükârda Ermenilere verdiği güvence ve vergi muafiyetiydi. Bu “dindar sultan”, huzuruna gelen Ermeni Katalikosu'nun talebi üzerine bütün Ermeni kilise ve manastırlarından vergi yükünü kaldırmış ve ayrıca ruhanileri de vergiden muaf tutmuştu. Sultan, bu konuda Ermeni Katalikosu Barsag'ın eline bir de ferman vermişti⁷². Mateos, Melikşah'ın ölümü üzerine de adeta yas tutmuştur:

“Aynı yılda (541/1092-1093) herkesin babası ve bütün insanlara karşı merhametli ve hüsnüniyet sahibi bir zat olan büyük Sultan Melikşah öldü. O, Bağdad şehri içinde, Semerkant sultanının kızı olan karısı tarafından ihanetle öldürülmüştür. O, bu muhterem zata zehir içirdi ve bu en büyük hükümdarın canına kıydı. Melikşah'ın ölümü, bütün dünyayı büyük bir matem içine düşürdü.”⁷³.

Mateos, Selçuklu hanedanının bazı üyelerinin de imajını olumlu bulmuştur. Mesela Yâkûti'nin oğlu Kutbeddin İsmail bunlardan biridir. Melikşah zamanında Azerbaycan valisi tayin edilen İsmail'in iyi ve çok merhametli olduğunu belirten müellif, onun Ermenistan'ı idare ve imar ettiğini, ayrıca manastırları da koruduğunu kaydetmiştir⁷⁴. Mateos, Türkiye Selçuklularından I. Kılıcarşan hakkında da sitayişkar sözler sarf etmiştir. O, “her bakımdan çok iyi ve tatlı bir zat olan sultanın” ölümü üzerine Hristiyanların büyük matem tuttuğunu kaydetmiştir⁷⁵. Görüldüğü gibi, Urfalı Mateos'un kayıtlarında, Selçuklu yöneticileri arasında Ermeniler ve genel olarak Hristiyanların lehine uygulamaları olanlar için müspet bir imaj tarifi yapılmıştır. Öte yandan Ermenilerin yaşadığı yerleri zapt eden, halkı esir ve köle yapan yahut katliama başvuran kişiler için olumsuz ifadeler kullanılmıştır. Esasen olumsuz imajla anılan kişilerin, genellikle yaşamlarında da aşırı davranışta bulunan tipler olduğu kayıtlara yansımaktadır. Müellif, bu davranışlara ilişkin örnekleri de verir. Böylece gayri müslim bir müellif olan Urfalı Mateos'un kayıtları, Melikşah'ın şahsında gayri müslimlere yönelik hoşgörü siyaseti olan *Pax Selcukia*'nın tatbik edildiğini gösteren somut bir delildir.

⁶⁷ Urfalı Mateos *Vekayi-Nâmesi*, 122, 131.

⁶⁸ Urfalı Mateos *Vekayi-Nâmesi*, 238, 249, 262.

⁶⁹ Urfalı Mateos *Vekayi-Nâmesi*, 146.

⁷⁰ Urfalı Mateos *Vekayi-Nâmesi*, 171; Turan, *Selçuklular Tarihi*, 218.

⁷¹ Urfalı Mateos *Vekayi-Nâmesi*, 171-172; er-Râvendî, *Râhatü's-Südûr*, C.I, 126; Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, 93-94; Turan, *Selçuklular Tarihi*, 205.

⁷² Urfalı Mateos *Vekayi-Nâmesi*, 176; krş., G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Türkçe çev. F. Işıltan (Ankara: TTK Yay., 3. Baskı, 1991), 47; Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, 117; Turan, *Selçuklular Tarihi*, 321.

⁷³ Urfalı Mateos *Vekayi-Nâmesi*, 178.

⁷⁴ Urfalı Mateos *Vekayi-Nâmesi*, 179; Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, 115, 116, 117.

⁷⁵ Urfalı Mateos *Vekayi-Nâmesi*, 231.

SONUÇ

Selçuklu hanedanı ve sultanlar hakkında düşüncelerini serdeden müelliflerin farklı inanç ve kültüre mensup olmalarına karşın hanedanın imajı konusunda benzer ifadeler kullanmaları, bu müelliflerin eserlerini hanedanı övmek maksadıyla kaleme almadıklarını gösteriyor. Bu müelliflerde belki de en önemli saik ailenin karakter yapısını tavsif etme çabası idi. Karakteristik özelliklerin ailenin iç dinamiklerinde yattığı düşünülebilir. Ayrıca hanedanın idare tarzının hukuki temeli ananevi Oğuz örfünün yanı sıra Ebû Hanîfe, Mâturidî ve Mâverdî gibi dinî otoritelerden esinlenmişti. Böylece yönetimde toplum yararını esas alan bir anlayış (*istihsan*) benimsenmiş görünüyor. Bu şartlar devletin kuruluşunu sağladığı gibi bir imparatorluğa dönüşümü de mümkün kılmıştır. Selçukluların imajını oluşturan temellerden biri Nizâmülmülk'ün *Siyasetname*'sinde yer alan söylemlerdi. Öyle ki hanedanın yönetim anlayışı hukuki kaynaklara muvafık olarak teorik ve pratik çerçeveye Nizâmülmülk sayesinde oturtulmuştur. Dolayısıyla Nizâmülmülk'ün kuramı (*theoria*) hem pratik hayatta Selçuklu Devleti'nin siyaset esaslarını belirlemiş hem de hanedanın imajının şekillenmesinde rol oynayan bir *kanun-i esası* hükmüne dönüşmüştür. Nitekim Reşîdüddin'in, Necmeddîn Râzî'nin, Abdulcelil el-Kazvî'nin ve Urfalı Mateos'un kayıtları, müslim ve gayri müslimlere gösterilen merhamet, şefkat ve hoşgörünün hanedandaki cihan hâkimiyetinin bir gereği olarak uygulandığını gösteren delillerdir. Böylece Ön Asya İslam ülkelerinde toplumsal yaşamın esenliği Selçuklu yönetim tarzı sayesinde bir bütünlük içinde tahakkuk etmiş oldu. Bu vasat, Selçukluların imparatorluk aşamasıdır ve hususiyle Selçuklu Barışı / Pax *Selcukia* kavramıyla incelemeye değerdir. Müelliflerin naklettiği imaja dair metinler, İslam toplumlarında önceki kültürel ve medeni yaşamın Selçuklular devrinde üst seviyeye yükselmiş olmasının sonucudur. Selçuklu Devleti'nin sosyal politikasıyla sağlanan refah, güvenlik, kültür müesseselerinin yaygınlaşması ve bilimsel sirkülasyon ortamı farklı çevrelerin Selçuklu hanedanı ve yönetiminden hoşnutluğunu dile getirmelerini mümkün kılmıştır. Dolayısıyla hanedanın olumlu imajını oluşturan şartların, devletin yönetici elitinin potansiyeliyle ortaya çıkan Selçuklu Barışı / Pax *Selcukia* kavramının siyasi semeresi olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin ve Coşkun Yılmaz, “Siyâsetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.37, TDV Yayınları, Ankara 2009, 304-308.
- Aka, İsmail. *Timur ve Devleti*. Ankara: TTK Yayınları, 1991.
- Apaydın, Hasan. “Abdulcelil el-Kazvî'nin en-Nakz Adlı Eseri ve Şiiler Hakkındaki Bilgiler”, *Şiilik Araştırmaları*, TJSS, I/1, (2019): 49-75.
- Arıkan, Adem. “Büyük Selçuklular Döneminde Şîa.” Yayınlanmamış Doktora Tezi., İstanbul Üniversitesi, 2010.
- El-Bağdadî, Safiyyüddin Abdülmü'min b. Abdülhakk. *Merâsidü'l-İttılâ alâ Esmâi'l-Emkine ve'l-Bikâ*. Ankara: TTK Yay., 2014.
- Baltacı, Halil. “Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Mirsâdü'l-ibâd”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 26, (2010): 13-177.
- Bardakoğlu, Ali ve Ahmet Özel, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.16, TDV Yayınları, Ankara 1997, 1-27.
- Bardakoğlu, Ali, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.23, TDV Yayınları, Ankara 2001, 339-347.
- Barrow, Reginald H. *Romalılar*, Çev. E. Gürol. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Barthold, V. V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Haz. H. D. Yıldız. Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Bausani, Alessandro. “Religion in the Saljuq Period”, Türkçe terc. Ali Ertuğrul, “Selçuklu Döneminde Din”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XI/2, (2007): 441-465.

- Al-Bondârî. *Zubdat al-Nusra va Nuhbat al Usra*. Türkçe terc. Kıvameddin Burslan. *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 2. Baskı, 1999.
- Clavijo, Ruy Gonzales. *Anadolu Orta Asya ve Timur*. Terc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Ses Yayınları, 1993.
- Gökbörü, H. İbrahim. *İbn Hallikân'ın Selçuklu Biyografileri ve Çağdaş Simalar*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2.Baskı, 2024.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi İslâm Tarihi*. C.10, Çev. A. Özaydın. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İbn Bibi. *el-Evami'rü'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye-Selçuknâme*. Türkçe terc. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- İplikçioğlu, Bülent. *Helen ve Roma Tarihinin Anahatları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yay., 1953.
- Karahisârî, Kâsım b. Mahmûd. *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd. Mirsâdü'l-İbâd Tercümesi*. Haz. A. A. Bilgin ve F. Yıldız, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2020.
- Kayhan, Hüseyin. *Irak Selçukluları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2001.
- Kazvinî, Hamdullah Müstevfî. *Tarih-i Güzide*. Farsça neşr. Abdülhüseyin Nevâî, Tahran: 1339/1960.
- Kazvinî, Hamdullah Müstevfî. *Tarih-i Güzide*. Türkçe çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK Yayınları, 2018.
- El-Kazvinî, Nasîreddin Ebu'r-Reşîd Abdülcelîl. *Kitâbü'n-Nakz -Ba'zı Mesâlib en-Nevâsıb Fî Nakz Ba'zı Fedâih er-Refâvîz*. Neşr. Mir Celâleddin Urmevî, Tahran: 1358.
- Köprülü, M. Fuad. "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", *Belleten*, Cilt: VII, Sayı:27, (Temmuz 1943): 379-521.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 1980.
- Köprülü, M. Fuad. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. Haz. Orhan Köprülü, Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Baskı, 2006.
- Köymen, Mehmet Altay. *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1989.
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Cilt I, Kuruluş Devri*. Ankara: TTK Yayınları, 3. Baskı, 2000.
- Nizâmü'l-Mülk. *Siyâset-Nâme*. Haz. M. Altay Köymen, Ankara: TTK Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Najm Al-Dîn Râzî Dâya. *Mersâd al-'ebâd men al-mabdâ' elâ'l-ma'âd*. İngilizce terc. Hamid Algar, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. New York: Caravan Books, 1982.
- Necmeddîn Râzî. *Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*. Farsça neşr. Hüseyin el-Hüseynî en-Nimetullahî, Tahran: 1352 /1933.
- Necmeddîn-İ Dâye. *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde' ile'l-Me'âd*. Haz. H. Baltacı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Okuyan, Mehmet, "Necmeddîn-i Dâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.32, TDV Yayınları, Ankara 2006, 496-497.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Türkçe çev. F. Işıltan, Ankara: TTK Yay., 3. Baskı, 1991.

- Öngören, Reşat, “Sühreverdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.38, TDV Yayınları, Ankara 2010, 42-45.
- Örs, Derya. “Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl:2, Sayı: 6, (Yaz 2002): 1-34.
- Özaydın, Abdülkerim, “Nizâmülmülk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.33, TDV Yayınları, Ankara 2007, 194-196.
- Özgüdenli, Osman Gazi, “Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.35, TDV Yayınları, Ankara 2008, 19-21.
- Özgüdenli, Osman Gazi. *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Özen, Şükrü ve Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.28, TDV Yayınları, Ankara 2003, 146-165.
- Er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhatü's-Südûr ve Âyeti's-Sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alameti)*. Türkçe çev. Ahmed Ateş, Ankara: TTK Yayınları, 1957.
- Raşîd Al-Dîn Fazlallâh. *Câmi' al-Tavârih*. II. Cild, 5. Cüz, Yay. A. Ateş, Ankara: TTK Yayınları, 2. Baskı, 1999.
- Sadrudin Ebu'l-Hasan el-Hüseynî. *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*. Terc. Necati Lügal, Ankara: TTK Yayınları, 1943.
- Spuler, Bertold. *İran Moğolları, Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350*. Çev. Cemal Köprülü, Ankara: TTK Yayınları, 3. Baskı, 2011.
- Togan, Zeki Velidi, “Reşîd-üd-Dîn, Tabîb”, *İslâm Ansiklopedisi*. C.9, MEB Yayını, İstanbul 1993, 705-712.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 17. Basım, 2014.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 14. Basım, 2016.
- Urfalı Mateos *Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. Türkçe çev. H. D. Andreasyan, Ankara: TTK Yayınları, 2. Baskı, 1987.
- Uzunpostalıcı, Mustafa, Yusuf Şevki Yavuz ve Ali Bardakoğlu, “Ebû Hanife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.10, TDV Yayınları, Ankara 1994, 131-145.
- Yâkût el-Hamavî, *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1979.
- Yeniçeri, Celal, “Mezâlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.29, TDV Yayınları, Ankara 2004, 515-518.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, “Şehâbeddin Sühreverdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.38, TDV Yayınları, Ankara 2010, 40-42.

Baykuş ve Tevekkül: Geç Ortaçağ Anadolu'sunda Kıssa Yoluyla Dinî Telkin

Owl and Tawakkul: Conveying Religious Instruction through a Qissa in Late Medieval Anatolia

Mustafa Altuğ YAYLA 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Altuğ YAYLA



Samsun Üniversitesi,

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Samsun, Türkiye

ORCID: [0000-0003-4793-2385](https://orcid.org/0000-0003-4793-2385)

e-mail: altugyayla@gmail.com

Başvuru/Submitted: 9 Ağustos 2025

Kabul/Accepted: 12 Ocak 2026

Atıf: Yayla, Mustafa Altuğ, “Baykuş ve Tevekkül: Geç Ortaçağ Anadolu'sunda Kıssa Yoluyla Dinî Telkin”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 18-30.

Citation: Yayla, Mustafa Altuğ, “Owl and Tawakkul: Conveying Religious Instruction through a Qissa in Late Medieval Anatolia”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 18-30.

Lisans/License:



Öz- Bu makale, XV. yüzyıl Osmanlı tasavvuf edebiyatının temel metinlerinden Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfûs*'unda yer alan bir kıssayı incelemektedir. Hz. Süleyman, bir tüccar ve bir baykuş etrafında kurgulanan bu anlatı, tevekkülü teorik bir kavramdan ibaret bir husus olarak görmez. Bilakis bu kavramın, tasavvuf için kilit bir mefhum olarak temsil edilmesine imkân tanır. Kıssada baykuşun her gün önüne gelen üç kuştan yalnız birini tüketip ikisini serbest bırakması, kanaat ve sabır erdemlerinin süreklilik arz eden bir yaşam biçimiyle bütünleştirilmesini sağlar. Böylece hayvan figürü, soyut tasavvufi öğretiyi somut bir örneğe dönüştürerek dinleyici ve okuyucu için güçlü bir bağ imkânı sunar. Bu bağlamda çalışmada kıssanın anlatı yapısı ayrıntılı olarak çözümlenmiştir. Tüccarın başlangıçtaki kuşkucu tavrından tasadduka yönelen bir dönüşüm yaşamayı, kişisel olarak manevî arınmanın anlatı düzleminde kademeli bir şekilde görünür kılınmasını sağlar. Bu yapı, nasihat ile deneyimin birleştiği bir didaktik stratejiye işaret eder. Ayrıca kıssanın sade Türkçeyle aktarılması, baykuş gibi tanıdık bir figürle desteklenmesi ve tüccar gibi gündelik bir muhatap üzerinden kurgulanması, metnin doğrudan şehirli halk kesimlerine hitap eden bir kamusal dinî söylem pratiği olarak değerlendirilmesini mümkün kılar. Sonuç olarak makale, *Müzekki'n-Nüfûs*'ta yer alan baykuş kıssasının, XV. yüzyılda kitabî tasavvufun halkın gündelik hayatıyla kurduğu bağın önemli bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır. Makaleye göre, tevekkülün sabır ve kanaat erdemleriyle kaynaşarak bir ahlâk modeli şeklinde sunulması, tasavvufun yalnızca bireysel arınma sürecine hizmet eden bir anlayış olmaktan çıkıp, toplumsal davranışları şekillendiren bir rehberliğe dönüştüğünü göstermektedir.

Anahtar Kelimeler- Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, Kıssa, Tevekkül, Hayvan Sembolizmi.

Abstract – This article analyzes a tale from *Müzekki'n-Nüfûs*, one of the seminal works of fifteenth-century Ottoman Sufi literature authored by Eşrefoğlu Rûmî. The narrative, centered on Solomon, a merchant, and an owl, presents *tawakkul* (trust in God) not merely as a theoretical notion but as a central ethical principle within Sufi thought. In the story, the owl consumes only one of the three birds that come to it each day while releasing the other two, thereby embodying the virtues of patience and contentment as a continuous way of life. Through this symbolic act, the animal figure transforms abstract mystical teachings into a tangible model, offering listeners and readers an accessible moral lesson. The article therefore examines the narrative structure of the tale in detail. The merchant's shift from skepticism to charitable giving illustrates how spiritual purification is made visible through gradual transformation. This trajectory highlights a didactic strategy in which admonition is reinforced through lived experience. Furthermore, the tale's simple Turkish language, its reliance on a familiar animal figure, and its choice of an everyday interlocutor like the merchant enable the text to operate as a form of public religious discourse, reaching beyond Sufi circles to urban communities. Ultimately, the study demonstrates that the owl tale in *Müzekki'n-Nüfûs* exemplifies the broader process by which book-based Sufism engaged daily life in fifteenth-century Anatolia. Presenting *tawakkul* as an ethical model interwoven with patience and contentment reveals how Sufism evolved from a framework of individual purification into a form of moral guidance shaping collective behavior.

Keywords- Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, *Qissa*, *Tawakkul*, *Animal Symbolism*.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

In fifteenth-century Anatolia, Sufi thought underwent a transformation in language, narrative form, and modes of address. Turkish-language religious and mystical works sought to guide individuals toward spiritual refinement while cultivating a broader public religious sensibility. Figures such as Yazıcızâde Mehmed and Ahmed, Kaygusuz Abdal, and Eşrefoğlu Rûmî adapted classical Arabic and Persian sources into forms accessible to broader audiences, using qissas and symbolic imagery to render complex theological ideas concrete.

Eşrefoğlu's *Müzekki'n-Nüfûs* exemplifies this approach. Serving both as a manual of moral purification and as a guide to communal ethics, it integrates doctrinal teaching with vivid narrative. One notable qissa illustrates *tawakkul* (trust in God). The Prophet Solomon praises *tawakkul* to a merchant, who questions its practicality, insisting that sustenance requires human effort. To test this, the merchant buys an owl, locks it in nested boxes, and departs. Upon returning and finding it alive, he learns that three birds visited daily; the owl ate one and released the others. This measured reliance on provision beyond human control embodies *tawakkul*. Moved, the merchant gives away his wealth and retreats into seclusion.

Sufi authors of the period retained Arabic–Persian theological vocabulary yet anchored abstractions in familiar local imagery. Animal symbols, especially birds, made metaphysical concepts tangible, creating a learned yet accessible Sufism that resonated with urban audiences. As Derin Terzioğlu notes, the socio-religious climate featured fluid sectarian boundaries and diverse voices, allowing flexible rhetorical strategies. In this environment, *Müzekki'n-Nüfûs* operated as Turkish-language preaching literature, spreading moral discourse horizontally across society.

According to A. Barış Baştürk, the work addressed newly converted Muslims by providing religious instruction in accessible language, while simultaneously reinforcing doctrinal boundaries and

criticizing movements such as Hurufism. Values like *tawakkul*, patience, and contentment are conveyed through narrative rather than abstract definition. Similar methods in Yazıcızâde Mehmed's *Muhammediye* contributed to a "popular Sufism" linking piety with moral and social virtues.

The "owl *qissa*" follows a clear arc—counsel, resistance, experiment, recognition, and submission—mirroring the Sufi path of moral ascent. In Islamic mystical literature, animals often represent spiritual states; birds, in particular, symbolize the soul's journey toward God. In Farid al-Din 'Attar's *Mantiq al-Tayr*, each bird reflects a particular temperament or spiritual station. As Emel Nalçacıgöl-Çopur shows, the owl in Ottoman poetry signifies seclusion, silence, and intuitive wisdom. In *Müzekki'n-Nüfûs*, it embodies patience, contentment, ascetic withdrawal, and disciplined reliance on divine provision. Its nocturnal life parallels Sufi night devotions; its solitary watchfulness mirrors inner vigilance.

Beyond mystical symbolism, the owl had broader cultural meanings. In medieval and early modern contexts, it was often seen as ominous for its call yet valued for pest control. By making the owl a spiritual exemplar, Eşrefoğlu reframes solitude as intentional asceticism, stillness as composure, and measured consumption as moral discipline.

The choice of a merchant as the protagonist underscores the lesson's applicability to everyday economic life, embedding Sufi ethics in ordinary contexts rather than restricting them to scholars or saints. *Müzekki'n-Nüfûs* thus operates on multiple levels: instructing in virtues, modeling symbolic interpretation, and participating in the Ottoman shaping of Sunni-oriented public religiosity. Through accessible narrative, it mediates between the textual authority of earlier scholarship and the lived realities of a Turkish-speaking audience.

By framing the lesson in a memorable *qissa*, Eşrefoğlu ensured that patience, moderation, and reliance on divine provision could be remembered, retold, and applied. The owl, reimagined from a bird of ill omen into a spiritual model, became a portable emblem of virtue. The story's simplicity conceals layered meanings, allowing it to resonate across social strata and centuries. The "owl *qissa*" thus demonstrates late medieval Anatolian Sufism's capacity to adapt inherited symbols into enduring vehicles for ethical and theological instruction, speaking to intellect, conscience, and shared cultural imagination.

GİRİŞ

XV. yüzyıl, Anadolu sahasında dinî ve tasavvufî kültürün dil, anlatı biçimi ve muhatap ilişkileri bakımından belirgin dönüşümler geçirdiği bir dönemdir. Bu yüzyılda Türkçe kaleme alınan dinî ve tasavvufî metinlerde, insanların manevî olgunlaşma yolunda ilerlemelerinin yanında, bazı mutasavvıflar toplumsal düzeyde dinî ve tasavvufî bir duyarlılık geliştirmeyi de amaçlamışlardır. Bu bağlamda Yazıcızâde Mehmed, Ahmed, Kaygusuz Abdal ve Eşrefoğlu Rûmî gibi mutasavvıflar, Arapça ve Farsça klasik kaynakları halkın anlayabileceği dil ve biçimlere dönüştürerek yeni bir hitap tarzı geliştirmişlerdir. Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 874/1469-70 [?]) 852/1448 yılında kaleme almış olduğu *Müzekki'n-Nüfûs* adlı eseri, bu gelişimin önemli bir örneğidir. Eser, nefis terbiyesi ve manevî arınma kadar dinî ve ahlâkî problemlere karşı geliştirilen bir tepki ve uyarı metni olarak da değerlendirilebilir. Bu yönüyle eser, müellifin dinî ve tasavvufî birikimiyle birlikte dönemin ahlakını ve dinini yeniden inşa çabasını da yansıtır.

Müzekki'n-Nüfûs, slâm ahlak ve tasavvuf geleneğinde, özellikle Gazâlî'nin İhyâ'sında sistemleşen bazı kavram ve meselelerin Türkçe ve daha geniş bir muhatap kitlesine dönük yeniden ifadesi olarak değerlendirilebilir.¹ Bu tür eserler, Arapça ve Farsça klasik metinlerde yer alan tasavvuf temelli kavram ve telakkileri sadeleştirerek geniş kitlelere ulaştırmayı amaçlar. Nefis terbiyesi, sabır, tevbe, tevekkül gibi temel ahlâkî kavramlar etrafında şekillenen bu metinlerde, öğretici kıssalar aracılığıyla soyut ilkeler somutlaştırılır. Dolayısıyla *Müzekki'n-Nüfûs*, dinî manada nasihat geleneğinin kıssa temelli didaktik anlatıların kesişiminde yer alır ve erken Osmanlı döneminde halk düzeyinde tasavvufî bilincin oluşumuna katkıda bulunan önemli bir eserdir.

Bu makalede, *Müzekki'n-Nüfûs*'ta bulunan ve tevekkül temasını merkeze alan bir kıssa çözümlenmektedir. Hz. Süleyman ile bir tüccar arasında geçen diyalog üzerine kurulu bu kıssa, tevekkül esaslı bir ahlâkî değeri aktarmanın yanı sıra, temsil düzeyinde sembolik bir anlam da taşır. Kıssada baykuşlar üzerinden kanaatkâr ve sabırlı olma öğütlenir; böylece müminlerin tevekküle teşvik edilmesine zemin hazırlanır. Bu yapının oluşumunda hem anlatı teknikleri hem de seçilen toplumsal figürler belirleyici rol oynar. Kıssadaki tüccar tipi, doğrudan dinî bir otoriteyi temsil etmeyen, gündelik hayatta karşılığı bulunan bir muhatap olarak tercih edilir.

Çalışmada metin incelemesi temel yöntem olarak benimsenmiştir. Baykuşun anlatı içindeki işlevi, anlatı yapısı ve dönüşüm dinamiği bağlamında değerlendirilmiş; sembolik düzeydeki anlam alanları çözümlenmiştir. Aynı zamanda İslamî edebiyat geleneğinde kuş ve hayvan temsilleri üzerine yapılan çalışmalar dikkate alınarak hayvan sembolizminin didaktik işlevleri de tartışılmıştır. Ayrıca literatürde erken dönem Osmanlı tasavvufî hareketleri üzerine mevcut tartışmalar ile kamusal dinî söylem temelli yaklaşımlar arasında kıssanın arka planını anlamak adına bağlamsal bir tartışma zemini de sunulmuştur. Makalede ayrıca Eşrefoğlu Rûmî ile ilgili literatüre yer yer dolaylı olarak işaret edilmiş, bu literatürde ise genellikle *Müzekki'n-Nüfûs*'un anahtar kavramlarının zikir, marifet, nefis terbiyesi ve tevbe ekseninde belirlendiği tespit edilmiştir.² Buna karşın eserdeki anlatı teknikleri, sembolik dil ve kıssa biçiminde yapılan dinî ve tasavvufî aktarımın toplumsal boyutları ve bu hususların bağlam ile ilişkisi üzerine henüz yeterince tartışma üretilmemiştir. Bu makale, söz konusu boşluğu doldurma konusunda bir adım atmayı planlamaktadır.

Bağlamsal açıdan bakıldığında Anadolu'daki tasavvufî hareketler üzerine yapılan araştırmalarda, uzun süre boyunca bu oluşumların kurumsal yapılarını merkeze alan bir yaklaşım etkili olmuştur. Mehmet Fuat Köprülü'nün çizdiği çerçevede şekillenen bu paradigma, tarikatların tarihsel sürekliliğini,

¹ Bu hususu derinlemesine inceleyen bir çalışma için bkz. George F. Hourani, "Ghazâlî on the Ethics of Action," *Journal of the American Oriental Society* 96/1 (1976): 69-88.

² Veysel Akkaya, "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Halifelerinden Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfûs*'unda Zikir," *IV. Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Ankara: İlahiyat, 2019), 109-120; Harun Alkan, "Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfûs* Adlı Eserinde Tevbe Kavramı," *III. Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ethem Cebecioğlu et al. (Ankara: İlahiyat, 2018), 169-179; Öncel Demirdağ, "Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfûs* İsimli Eseri Bağlamında Tevekkül Anlayışı," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8, no. 2 (2019): 1437-1453; Yakup Pekdoğru, "Müzekki'n-Nüfûs Bağlamında Eşrefoğlu Rûmî'ye Göre Marifet," *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 8 (2020): 131-146.

özellikle de Türkistan ile bağları bağlamında, belgelemeye odaklanmıştır.³ Ancak son dönem tarih yazımında, tasavvufun gündelik hayatla kurduğu çok yönlü ilişkiler, çeşitli toplumsal kesimlere hitap eden metin biçimleri ve dinî söylemin katmanlı yapısı giderek daha fazla ön plana çıkmaktadır.⁴ Bu çalışma, söz konusu yeni perspektifler doğrultusunda, Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfûs* adlı eserinde yer alan baykuş temelli kıssayı hem anlatı yapısı hem de sembolik düzlemde incelemeyi amaçlamaktadır. Söz konusu çalışmayla anlatının tevekkül anlayışını nasıl örneklendirdiğini ortaya koymak kadar, bu anlatının XV. yüzyılda şekillenen kamusal dinî söylemle kurduğu ilişkiyi de görünür kılmak hedeflenmektedir. Böylece kıssa, dönemin tasavvufî düşüncesinin halk arasındaki temsil biçimlerini anlamak açısından önemli bir izlek sunmaktadır.

1. XV. Yüzyılda Kitabî Tasavvufun Yaygınlaşması ve Dönüşen Hitap Biçimleri

XV. yüzyıl Anadolu'su, siyasî ve kurumsal inşa süreçlerinin yanı sıra, dinî söylemin yeniden biçimlendiği ve farklı toplumsal katmanlara göre şekillendiği bir dönemdir. Bu yüzyılda Türkçe kaleme alınan tasavvufî metinlerde, kitabî tasavvuf çerçevesi halkın anlayabileceği anlatım biçimlerine uyarlanmış ve yeniden kurgulanmıştır. Arapça ve Farsça kavramlar korunmakla birlikte, Türkçe olarak somutlaştırılmış; alegorik anlatımlar yerel halkın tahayyül dünyasına uyarlanmış; kıssalar, semboller ve gündelik hayattan figürler bu yapıya dâhil edilmiştir. Böylece kitabî temellere dayanan tasavvuf, özellikle şehirli halk olarak adlandırabileceğimiz ahaliyle doğrudan temas kuran yeni bir iletişim zemini kazanmıştır. Bu bağlamda mutasavvıflar ve/veya medrese kökenli kişiler, menkıbe ve benzeri anlatı türlerini kullanarak bu kesime ulaşmayı ve onları dinî-manevî bir duyarlılıkla donatmayı amaçlamıştır.

Terzioğlu, XV. yüzyıl Osmanlı dinî hayatını, mezhep temelli sınırların henüz kesinleşmediği ve dinî temsil biçimlerinin çok sesli formlarda dolaşımında olduğu bir geçiş dönemi olarak değerlendirir.⁵ Bu çoğulcu zemin, tasavvufî metinlerin ve vaaz anlatılarının farklı aidiyet katmanlarına hitap eden esnek bir dil geliştirmesine imkân tanır. Bu sayede, kitabî tasavvuf birikimi belirli bir entelektüel zümreyle sınırlı kalmaksızın, halk kesimlerine de ulaşabilecek bir anlatı formuna bürünme zemini ortaya çıkar. Bu noktada Eşrefoğlu Rûmî gibi mutasavvıf müellifler, Arapça ve Farsça klasik kaynakları Türkçe vaaz diline dönüştürerek hem ahlâkî hem de dinî söylemin yatay düzlemde yaygınlaşmasını sağlarlar. Bu süreçte de kıssalar, hayvan figürleri ve temsile dayalı anlatılar, soyut öğretinin somut örneklerle halk zihninde karşılık bulmasına aracılık eden temel anlatı araçlarına dönüşür.

Bu bağlamda *Müzekki'n-Nüfûs*, nefis terbiyesine odaklanan bir tasavvuf metni olmanın ötesinde, dinî ve ahlâkî değerleri geniş halk kesimlerine ulaştırma amacı güden bir metinsel pratik örneği olarak dikkat çeker. Eserde yer alan figürler, anlatının toplumsal çeşitliliğe açılan yönünü yansıtır. Bu tipolojiler, soyut öğretileri farklı sosyoekonomik gruplara taşıyan temsili yapılar olarak işlev görür. Dönemin gündelik hayatına ve sosyal dokusuna aşina olan muhatap, bu karakterler aracılığıyla sunulan öğretilerle kendi hayatı arasında anlamlı bir bağ kurabilir. Eserin dili de bu yönelimi destekler niteliktedir. Bu bağlamda eserde okumuş çevrelere özgü terminolojik yoğunluktan uzak, vaaz ortamlarında karşılık bulan sade, örnekleme ve temsile açık bir anlatım tercih edilmiştir.⁶ Bu anlatı

³ Kendisinin öncü çalışması için bkz: Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966).

⁴ Kurumsal yapıların ötesine geçen tasavvufî temsil biçimlerini anlamak için alternatif sûfi topluluklara dair çalışmalar önemli bir çerçeve sunar, bkz: Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994). Yine tasavvufun halk dilinde ifadesi, özellikle şâhiyye gibi türler üzerinden şekillenen vernaküler gelenekle birlikte çok katmanlı bir söylemsel zemin kazanmıştır, bu anlamda bkz: Zeynep Oktay Uslu, "The Şâhiyye of Yunus Emre and Kaygusuz Abdal: The Creation of a Vernacular Islamic Tradition in Turkish," *Turcica* 50 (2019): 9–52.

⁵ Derin Terzioğlu, "Confessional Ambiguity in the Age of Confession-Building: Philo-Alidism, Sufism, and Sunni Islam in the Ottoman Empire, 1400–1700." *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community-Building in the Ottoman Empire, 15th–18th Centuries*, haz. Tijana Krstic ve Derin Terzioğlu (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2022), 563–624; ayrıca daha genel bir panorama için bkz: Derin Terzioğlu, "Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization." *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (Abingdon: Routledge, 2012) 86–99.

⁶ Bu bağlamda *Müzekki'n-Nüfûs*, nefis terbiyesine odaklanan bir tasavvuf metni olmanın ötesinde, dinî ve ahlâkî değerleri geniş halk kesimlerine ulaştırma amacı güden bir metinsel pratik örneği olarak dikkat çeker. Eserde yer alan figürler, anlatının toplumsal çeşitliliğe açılan yönünü yansıtır. Bu tipolojiler, soyut öğretileri farklı sosyo-ekonomik gruplara taşıyan temsili yapılar olarak işlev görür. Dönemin gündelik hayatına ve sosyal dokusuna aşina olan muhatap, bu karakterler aracılığıyla sunulan öğretilerle kendi hayatı arasında anlamlı bir bağ kurabilir. Eserin dili de bu yönelimi destekler niteliktedir; okumuş

biçiminin, eserin hitap alanını genişleterek dinî bilginin daha doğrudan aktarılmasına katkı sunması beklenir.

Bu noktada, A. Barış Baştürk'ün dikkat çektiği üzere, Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatnâme* ve *Müzekki'n-Nüfûs* gibi eserlerinde dinî söylemi belirli bir çerçeve içinde yeniden tanımlamış ve bu yolla şeyh merkezli bir "Sünnî-Sûfî Ortodoksi" inşa etmeye yönelmiştir.⁷ Baştürk'ün değerlendirmesine göre *Müzekki'n-Nüfûs*, özellikle yeni İslamlaşmış kitlelere yönelik olarak temel dinî bilgileri iletme amacı taşıyan bir "ahlak kitabı" niteliği taşır. Eser, geniş bir muhatap kitlesine ulaşmak üzere sade bir anlatım tercih eder. Ancak bu açıklık, aynı zamanda dinî düşüncenin hangi çerçevede meşru kabul edildiğine dair seçici bir bakışı da yansıtır.⁸ Bu dönemde Hurûfilik gibi akımlara yöneltilmeye başlanan eleştiriler, *Müzekki'n-Nüfûs*'ta yer alan dinî söylemin, henüz kurumsallaşmış bir din anlayışından ziyade, 15. yüzyıl başı Osmanlı bağlamında bid'at ve sapma olarak algılanan yorumlara karşı şekillenen ahlâkî ve itikadî bir hassasiyet çerçevesinde değerlendirilebileceğini düşündürmektedir. Bu durum, eserin öğretici yönüyle birlikte meşru kabul edilen dinî sınırları belirleme ve muhatabını belli bir "doğruluk çizgisine" yönlendirme amacı taşıdığını düşündürür.⁹

Bu dönemde yazılı kültürde şekillenen kitabî-tasavvufî anlatı stratejileri, hitap biçimlerinin yanı sıra temel kavramların temsil yollarında da belirgin bir dönüşüm ortaya koyar. Tevekkül, sabır ve kanaat gibi merkezî tasavvufî mefhumlar, teorik açıklamaların ötesine geçerek anlatı içinde somut örnekler ve kıssalar aracılığıyla, kitabî tasavvufa uygun olarak yeniden yorumlanır. Bunlardan biri olan Eşrefoğlu Rûmî'nin bu kıssa merkezli anlatım tarzı, dönemin diğer mutasavvıf müelliflerinde de benzer biçimlerde izlenebilir. Yazıcızâde Mehmed'in *Muhammediyye*'si bu anlamda yerel kültürle temas kuran anlatım tercihleriyle dikkat çeker.¹⁰ *Müzekki'n-Nüfûs*'ta halka, ya da daha genel ifadeyle gündelik olana yakın bir dilin; deyimler, hayvan temsilleri ve kıssalar aracılığıyla kurulan anlatı dünyasının öne çıkması, dinî söylemin medrese temelli dar bir zeminin dışına taşarak, metni kavrayabilecek daha geniş bir dinleyici ve okur kitlesiyle temas eden bir yönelim olarak şekillendiğini düşündürmektedir. Dindarlık anlayışı ibadet ve zikirle sınırlı kalmaz; ahlâkî sorumluluk, tevekkül ve kanaat gibi toplumsal değerlerle birlikte anlam kazanır. Bu çok yönlü ifade biçimleri, sözlü kültürle ilişkisini sürdüren ve yazılı tasavvufî söylemin sınırlarını genişleten, Sünnî tasavvuf geleneği içinde şekillenen bir popüler dindarlık ve tasavvuf anlayışının oluşmasına zemin hazırlar.

2. Kıssanın Anlatı Yapısı: Hz. Süleyman, Tüccar ve Baykuş

Eşrefoğlu Rûmî tarafından 852/1448 yılında kaleme alınan *Müzekki'n-Nüfûs*, literatürde Eski Anadolu Türkçesiyle yazılmış olarak görülür ve mensur yapısına zaman zaman manzum parçaların eşlik ettiği bir dinî-tasavvufî eser olarak kategorize edilir.¹¹ Kadiriye tarikatının Eşrefiye kolunun kurucusu olarak nitelenen müellif,¹² bu eserde nefis terbiyesini temel mesele olarak ele alır. Bu bağlamda nefis dört mertebeye ayrılarak (emmâre, levvâme, mülhime, mutmaine) hem ahlâkî arınma süreci hem de ruhsal ilerleme adımları detaylı biçimde anlatılır. Müellif, özellikle *nefs-i emmâre*ye yüklediği olumsuz nitelikler aracılığıyla insanın tabiatına yerleşmiş kötülük eğilimlerini tespit ederken, metnin genelinde

çevrelere özgü terminolojik yoğunluktan uzak, vaaz ortamlarında karşılık bulan sade, örneklemeci ve temsile açık bir anlatım tercih edilmiştir. Bu anlatı biçimi hem hitap alanını genişletir hem de dinî bilginin aktarımında daha doğrudan ve etkili bir yol açar.

⁷ A. Barış Baştürk, "Orthodoxy, Sectarianism and Ideals of Sufism in an Early Ottoman Context: Eşrefoğlu Rumi and his Book of the Sufi Path." *Cultural Fusion of Sufi Islam*, ed. Sarwar Alam (Londra: Routledge, 2019), 130–146.

⁸ A. Barış Baştürk, "Orthodoxy, Sectarianism and Ideals of Sufism in an Early Ottoman Context," 133.

⁹ A. Barış Baştürk, "Orthodoxy, Sectarianism and Ideals of Sufism in an Early Ottoman Context," 137-138.

¹⁰ Eserin içeriğine dair detaylı bir tahlil için bkz: Yazıcıoğlu Mehmed. *Muhammediye*. haz. Amil Çelebioğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 79-155; daha tarihsel bir değerlendirme için bkz: Carlos Grenier, "The Yazıcıoğlu Brothers and Vernacular Islamic Apologetics on the Fifteenth-Century Mediterranean Frontier," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 6/2 (2019):131–154; eserin nüshaları üzerine bir inceleme için bkz: Tobias Heinzmann, *Populare Religiose Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich: Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlu*. (Baden-Baden: Ergon Verlag, 2015).

¹¹ Abdullah Uçman. "Müzekki'n-Nüfûs." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muzekkin-nufus>.

¹² Adalet Çakır, "Kâdiriyye," *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 172-176.

bu kötülüğün hangi iç mücadelelerle dönüştürülebileceğine dair örnekler sunar. Eser iki ana bap ve çok sayıda fasıl hâlinde düzenlenmiş olup dünya sevgisi, sabır, tevekkül, açlık, suskunluk gibi başlıklar altında tasavvufi terbiyenin ana unsurlarını işler.¹³

Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfus*'unda yer alan ve bu makalenin odağını oluşturan kıssa, üç temel figür etrafında kurgulanır: Hz. Süleyman, bir tüccar ve bir baykuş. Anlatı, Hz. Süleyman'ın tüccara tevekkülün mahiyetine dair verdiği nasihatle başlar. Hz. Süleyman, rızkın Allah tarafından temin edildiğini ve insanın aslı sorumluluğunun ilahî emirlere yönelmek olduğunu ifade eder. Bu sözlere ikna olmayan tüccar ise rızkın talep edilmeden elde edilemeyeceğini ileri sürerek bir karşı argüman sunar. Böylece kıssa, öğretici bir makamdan yükselen sözün sahici olup olmadığını deney yoluyla sınamak isteyen bir muhatap figürü üzerinden ilerler. Bu giriş bölümü, kıssanın öğretici hedefini açıklar niteliktedir. Çünkü kıssa yalnızca tevekkülün ne olduğunu tanımlamakla kalmaz, bu öğretinin nasıl ispatlanabileceğini de bir anlatı yapısı içerisinde gösterir.¹⁴

Tüccarın Hz. Süleyman'ın öğüdünü sınamak üzere bir baykuş satın alması ve onu kat kat kapalı mekânlara hapsedmesi, anlatıya hem gerilim hem de ironi kazandıran bir bölüm oluşturur. Tüccarın eylemi, zahiren tevekkülsüzlüğün örneği gibi görünse de kıssanın ilerleyişi açısından bir tetikleyici unsur işlevi görür. Baykuşun yerleştirildiği sandık, kutu ve hücre gibi katmanlı yapılar hem fiziksel bir kapanmayı hem de kişinin hakikati anlamadan önce geçtiği karanlık cehalet evresini simgeler. Tüccarın baykuşu gözlemlemek üzere sefere çıkması, aslında kendi benliğinden uzaklaşma ve dönüş yolculuğunun mecazî başlangıcıdır. Bu yapı içinde baykuş, sessizliğin, teslimiyetin ve sabrın sembolü hâline gelir. Baykuşun dış dünyayla tüm bağları koparıldığında bile rızkına ulaşması, Allah'ın kudretini görünür kılar. Böylece anlatı, tevekkülün tanımsal düzeyde bırakılmayıp, gözleme ve deneyime açık bir hakikate dönüştürüldüğü bir mantık içinde işlenir.

Kıssanın doruk noktası, tüccarın dönüşüyle başlar. Uzun bir zaman sonra eve dönen tüccar, katman katman kapalı kutuları açarak baykuşa ulaşır ve onu sağ bulduğunda derin bir hayrete kapılır. Bu sahne, kişinin iç dünyasında hakikate ulaştığı ani idrak anının anlatı düzlemindeki karşılığıdır. Baykuşun hayatta oluşuna duyulan hayret, aynı zamanda tüccarın tevekküle dair önceden taşıdığı kanaatlerin sorgulanmasını ve anlam dünyasında bir kırılmanın yaşanmasını beraberinde getirir. Hz. Süleyman'ın açıklayıcı sözlerle birlikte “Her günde üç kuş gelür. Ana kendüyi ‘arz eder. Birisini alır yer. İkisini azad eder. Kendü ol bir kuş ile yarındası gene ol vakte degin kana’at eder. Sabreder,” ifadesi, kıssanın ana temasını pekiştirir.¹⁵ Baykuşun davranışı, sabır ve kanaatin sürekliliğini temsil ederken, onun bu tutumu sayesinde Allah'ın rızkını her gün eksiksiz gönderdiği mesajı vurgulanır. Böylece baykuş, tevekkülün yaşayan temsiline dönüşür ve yalnızlığıyla ders verir.

Son sahnede tüccarın yaşadığı içsel dönüşüm, kıssanın didaktik yönünü tamamlayan ahlâkî sonuç bölümünü oluşturur.¹⁶ Tüccar, başlangıçta sorgulayıcı ve ikna olmayan bir figürken, deneyimledikleri sonucunda tasadduka yönelir, malını fukaraya dağıtarak inzivaya çekilir. Bu dönüşüm, tasavvufi geleneğin içsel arınma ve dünyevî bağlardan kurtulma öğretisini temsil eder. Kıssa bu yönüyle bir anlatı içinde ahlâkî yükselişin aşamalarını gösterir: inat, deneyim, idrak, teslimiyet. Anlatı, insanın manevî

¹³ Abdullah Bağdemir, “Müzekki'n-nüfus (Eşrefoğlu, Abdullah).” *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim: 7 Ağustos, 2025, <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/muzekki-n-nufus>.

¹⁴ Metnin tamamı için bkz: Abdullah Bağdemir, *Müzekki'n-Nüfus: Giriş-Metin-Sözlük* Yayımlanmamış Doktora Tezi, (Ankara Üniversitesi, 1997), 174-176; Bağdemir'in metni bu nüshaya dayanmaktadır, bkz; Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. Ankara Türk Dil Kurumu Kütüphanesi A/143; eserin günümüz Türkçesi versiyonları vardır, örneğin bkz: Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. haz. Abdullah Uçman. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019); Eşrefoğlu'nun metni Osmanlı döneminde de çok kez basılmıştır, bkz: Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. İstanbul: Takvîmhâne-i Âmire Litografya Destgâhı Tabı, 1269 [1853]; Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. İstanbul: Kara Hisârî Elhâc Ali Rızâ Efendi Taş Destgâhı Tabı, 1281 [1864]; Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. İstanbul: Bosnavî Elhâc Muharrem Efendi Matbaası, 1291 [1874]; Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. İstanbul: Şirket-i Sahhâfiyye Elhâc Hüseyin Efendi Taş Destgâhı Tabı, 1301 [1884]; Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. İstanbul: Şirket-i Sahhâfiyye-i Osmâniyye, 52 Numerolu Matbaa, 1327 [1909].

¹⁵ Abdullah Bağdemir, *Müzekki'n-Nüfus*, 175.

¹⁶ Abdullah Bağdemir, *Müzekki'n-Nüfus*, 176.

arınma sürecini merkeze alırken, sadaka üzerinden dayanışma ilkelerinin dinî anlam evreni içinde temellendirilmesine de imkân tanır. Neticede Eşrefoğlu'nun kıssayı bu yapıda sunması, halkın gündelik hayatına hitap eden bir dindarlık modelini temellendirme çabasının bir parçası olarak okunabilir.

3. Baykuş Sembolizmi: Tasavvufî Bir Model Olarak Kuş

Tasavvufî düşüncede hayvanlar, doğayı yansıtan canlılar olmanın ötesinde, soyut kavramlara sembolik karşılıklar kazandıran anlatı unsurları olarak işlev görür. Özellikle kuşlar, tasavvufî metinlerde ilahî hakikate yönelişi temsil eden ruhsal yolculukların mecazî taşıyıcıları olarak kurgulanır.¹⁷ Ferîdüddin Attâr'ın *Mantıku't-Tayr* adlı eserinde olduğu gibi, tasavvufî edebiyatın temel anlatı evreninde kuşlar, farklı manevî makamların ve ahlâkî eğilimlerin taşıyıcısı olarak yer alır. Bu semboller, tasavvufî terbiyenin içsel aşamalarını örnekler üzerinden kavratma amacı güder. Tasavvufî sembolizmde kuş imgesi, ruhun aşkın olana yönelişini ifade eden anlatı yapılarında merkezî bir konumda yer alır.¹⁸

Osmanlı dönemi edebiyatında hayvan temelli hikâyeler, dinî-manevî öğretileri aktarmak, ahlâkî değerleri pekiştirmek ve toplumsal tipleri temsil etmek amacıyla kullanılan önemli bir anlatı biçimi olarak öne çıkar.¹⁹ Bu metinlerde hayvanlar, okuyucunun gündelik hayatta aşına olduğu özellikleriyle betimlenir; böylece soyut kavramlar somut bir görünüm kazanır. Anlatılarda yer alan figürler, kanaat, sabır, adalet, feraset veya tevekkül gibi erdemlerin taşıyıcısına dönüşerek sembolik bir işlev üstlenir. Bu eserlerin olay örgüsü, mecaz temelli bir anlatımı doğrudan didaktik bir içerikle birlikte sunar. Bu sayede hayvan figürleri, halkın tahayyül dünyasında kolayca yer edinir ve mesajın daha geniş bir toplumsal kesime ulaşmasına katkı sağlar. Osmanlı şehir kültüründe şekillenen bu anlatı biçimi, sözlü ve yazılı gelenek arasında bir köprü işlevi görerek dinî bilginin daha doğrudan ve etkili biçimde yayılmasına imkân tanır.

Osmanlı bağlamında tasavvufî anlatılarda yer bulan diğer kuş figürlerine bakıldığında baykuşun taşıdığı sembolik değerlerin farklı düzlemlerde işlendiği görülür. Örneğin, Emel Nalçacıgöl-Çopur'un Şemsî'nin (ö. XVI. yüzyıl) *Deh Murg* eseri üzerinden yaptığı sınıflandırmada hüdhüd, bülbül, keklik gibi kuşlar çeşitli meslekî ve estetik vasıflarla özdeşleştirilirken, baykuş sessizliği, yalıtılmışlığı ve derin sezgisel bilgiyi temsil eden bir tipoloji olarak öne çıkar. Bülbülün sevgiliye duyulan aşkı, hüdhüdün hikmet taşıyıcılığı ya da kekliğin gündelik emekle ilişkisi, baykuşun kanaat ve tevekkül merkezli duruşuna karşılık gelir. Bu farklılaşma, her kuşun farklı bir tasavvufî meşrebi temsil ettiğini düşündürür.²⁰

Bu bağlamda yukarıda da belirtildiği gibi Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfûs*'unda yer alan kıssada baykuş, tasavvufî öğretilerde sıklıkla işaret edilen sabır, kanaat, tevekkül ve züht gibi mefhumların taşıyıcısı olarak kurgulanır. Geceyi zikirle geçiren, gündüzü ise sakince halvetle sürdüren baykuş, dış dünyaya karşı ilgisizliği ve rızık konusunda gösterdiği tevekkül ile tasavvufî geleneğin sükûn ve teslimiyet ideallerini temsil eder. Sessizlik ve yalnızlıkla özdeşleştirilen bu kuş, içe yönelişin ve dünyevî olandan arınmanın metaforuna dönüşür. Bu anlatım biçimi, riyazet ve çile gibi tasavvufî pratiklerin doğrudan alegorik bir formda sunulmasına imkân tanır.

4. Müzekki'n-Nüfûs'taki Baykuş Kıssası

¹⁷ Bu hususta genel bir değerlendirme için bkz: Ömür Ceylan, *Kuşlar Dîvânı: Osmanlı Şiir Kuşları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007).

¹⁸ Bu konuda detaylı bir inceleme için bkz: Fatemeh Keshavarz, "Flight of the Birds: The Poetic Animating the Spiritual in 'Attar's *Mantıq al-tayr*,'" *Attar and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight*, ed. Leonard Lewisohn- Christopher Shackle (London: I.B. Tauris, 2006), 112-134.

¹⁹ Aysun Çelik, "Klasik Türk Edebiyatında Hayvan Hikâyeleri Üzerine Bir Araştırma." *Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden 40. Yıla Armağan* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2015), 231-248.

²⁰ Emel Nalçacıgöl-Çopur, "Sembollerle İfade ve Deh-Murg-ı Şemsî." *Kuş Dili: Dilde, Edebiyatta ve Sanatta Kuşlar*, ed. Mustafa Sökmen (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 185-213.

Eşrefoğlu'nun anlatısında baykuşun tercih edilmesi, onun halkın gündelik gözlemlerine açık, sıradan bir kuş olmasıyla ilgili olabilir.²¹ Baykuşun hikmetle ilişkilendirilmesi, gözden uzak bir canlıda derin bir manevî ilkenin somutlaşabileceği fikrini destekler.²² Bu yaklaşım, yüksek ahlâkî ideallerin toplumun aşına olduğu örnekler üzerinden aktarılmasına imkân tanır. Baykuşun her gün önüne gelen üç kuştan yalnız birini tüketip ikisini serbest bırakması, süreklilik arz eden bir davranış biçimi üzerinden kanaatkârlığın örneklendiği bir zemini ortaya koyar. Böylece baykuş, gündelik erdemlerin istikrarlı bir temsili olarak kıssanın merkezinde yer alır.

Kıssadaki baykuşun anlatısal işlevi yalnızca bir alegorik öge sunmakla sınırlı değildir. Aynı zamanda anlatı boyunca tüccarın içsel dönüşümüne eşlik eden bir model olarak konumlanır. Onun tevekkül hâli, yalnızlığın ve sessizliğin içinde şekillenen sabrın görünür bir temsiline dönüşür. Bu anlatı stratejisi, kıssayı takip eden dinleyici veya okuyucu için baykuşu hayvanlar âleminde bir temsilden öteye taşır; onunla özdeşleşilebilecek, davranış düzeyinde örnek alınabilecek bir ahlâkî model sunar. Böylece baykuş, soyut bir kavramın sembolik taşıyıcısı olmaktan çıkarak, doğrudan öğretici işleve sahip bir temsil alanı yaratır.

Eşrefoğlu Rûmî'nin baykuş kıssası, tevekkül anlayışını soyut açıklamaların ötesine taşıyan, ahlâkî tutumların gündelik örneklerle somutlaştığı bir anlatı formu sunar. Sabır, kanaat ve dünyaya bağlılıktan uzaklaşma gibi değerler, doğrudan bir hayvan figürü üzerinden gözlemlenebilir davranışlara bağlanarak aktarılır. Hz. Süleyman'ın sözleriyle açılan kıssa, tüccarın sorgulayıcı tavrıyla gerilim kazanır ve olayların beklenmedik biçimde geliştiği dönüşüm sahnesiyle sonlanır. Bu yapı, öğretinin yaşantıyla sınanarak içselleştirildiği bir düzlemi mümkün kılar. Tüccarın başlangıçtaki tereddüdü, onu anlatı içinde temsili bir muhatap hâline getirir ve böylece kıssa, doğrudan nasihate açık dinleyici zümrelere yönelme imkânı bulur. Anlatım tarzındaki sadelik, mecaz yoğunluğundan uzak bir dille desteklenmiştir. Bu dilsel tercih, halkın kavrayışına uygun bir öğretim aracı olarak kıssanın işlevselliğini artırır. Baykuşun davranışları üzerinden kurulan tevekkül modeli, hayvan sembolizmini didaktik bir stratejiye dönüştürür; kıssa, sözlü kültürle kurduğu bağ ve temsil dünyasıyla ahlâkî öğretiyi kamusal düzeyde dolaşıma sokar.

Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfûs* adlı eseri, XV. yüzyıl Anadolu'sunda şekillenen yeni kamusal dinî söylemin önemli metinlerinden biridir. Yukarıda da işaret edildiği üzere Anadolu ve zamanla Rumeli coğrafyasında yaşanan toplumsal ve siyasî dönüşümler, dinî temsil biçimlerinin yalnızca tarikat içi veya medrese temelli yapılarla sınırlı kalmamasına, aksine halkın gündelik yaşamına hitap eden anlatı biçimlerinin güç kazanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda *Müzekki'n-Nüfûs*, klasik tasavvuf metinlerinin ötesine geçerek, Türkçe ve sade bir dille yazılmış olması sayesinde daha geniş bir muhatap kitlesine ulaşmayı hedefleyen bir kamusal dinî metin hüviyetine bürünür. Bu yönüyle eser, yalnızca tarikat mensuplarına değil, farklı toplumsal tabakalardan gelen halk kesimlerine dönük bir manevî eğitim aracı olarak da işlev görür.

Eserin yapısal bütünlüğü, tasavvufi terbiyenin farklı katmanlarını sistemli biçimde ele alır. Zikir, sabır, açlık, suskunluk, tevekkül ve nefis terbiyesi gibi başlıklar, bireysel disiplinin ve toplumsal ahlakın inşasında temel kabul edilen öğelerdir. Bu sistemde tevekkül, sabra bağlı gelişen bir erdem olmanın ötesinde, nefsin dizginlenmesiyle birlikte şekillenen, kanaatin yerleşmesini ve dünyevî arzuların törpülenmesini sağlayan bütüncül bir manevî olgunluk alanı olarak görülür. Tevekkül, nefsin aşağı mertebelerden arınarak huzura kavuştuğu ve mutmain düzeyine ulaşmasında geçilmesi gereken dönüştürücü bir durak olarak tasavvur edilir. Bu çerçevede kıssada yer alan baykuş figürü, bu süreci simgesel düzlemde görünür kılan yönlendirici bir işlev yüklenir. Baykuşun yalnızlığı, kanaatkâr tutumu

²¹ Bu hususta bkz: Sevdâ Gülakan-Kaman, "Baykuş Kelimesi ve Baykuşla İlgili İnançlar Üzerine." *Turkish Studies* 10/8 (2015): 1137–1154; Serkan Köse, "Türk Kültüründe Baykuş." *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2019): 288–301; Sevilay Gök ve Ünsal Yılmaz Yeşildal, "Hayvan Sembolizminin Türk Halk Müziğine Yansımaları: Baykuş Örneği." *Rast Müzikoloji Dergisi* 10/4 (2022): 531–558.

²² Farklı kültürlerdeki baykuş algısına bakınca da bu kuşun münzevi özelliğinin oldukça öne çıktığı görülür, bkz: Desmond Morris, *Owl* (Londra: Reaktion Books, 2009), 21, 42–48; İran konusunda bkz: A'lam, Hüşang. "Büf." *Encyclopædia Iranica*. Erişim: 8 Ağustos, 2025, <https://www.iranicaonline.org/articles/buf-owl-commonly-called-jogd>; Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 212.

ve sabrı; eser boyunca soyut kavramların davranışsal örneklerle pekiştirildiği bir anlatım tercihinin parçası olarak öne çıkar.

Eserin farklı bölümlerinde sabır ile tevekkül, zikir ile açlık ya da suskunluk arasında kurulan bağlantılar, tasavvufî terbiyenin parçalı olmaktan öte bütünlüklü bir husus olarak yapılandığını gösterir. Bu durum, *Müzekki'n-Nüfûs*'un şehirli ahaliye hitap eden bir eser olarak işlevini daha görünür kılar. Zira metinde yalnızlık, sabır ve tevekkül gibi erdemlerin kişide içkinleşmesi, toplumsal ilişkilerde infak, kanaat ve merhamet gibi değerleri teşvik eden bir dinî tahayyülün parçası olarak ele alınır. Kıssanın sade Türkçeyle anlatılmış olması, baykuş gibi tanıdık bir hayvan üzerinden soyut öğretinin iletilmesi ve tüccar gibi sıradan bir figürle muhatap kurulması; metnin doğrudan bir vaaz ve nasihat metni olarak halkın zihninde karşılık bulmasını sağlar. Böylece *Müzekki'n-Nüfûs*, XV. yüzyıl Osmanlı toplumunda şekillenen yeni dinî dilin, halk kesimleriyle kurduğu ilişkinin örneklerinden biri hâline gelir.

SONUÇ

Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfûs* adlı eserinde yer alan baykuş kıssası, tevekkül öğretisini yalnızca soyut bir kavram olarak tanıtmakla kalmaz, aynı zamanda davranışa dönüştürülmüş bir model olarak görünür kılar. Kıssanın anlatı yapısı, Hz. Süleyman'ın nasihatıyla başlayan, tüccarın kuşkuculuğu ve baykuşun sabırlı varoluşuyla devam eden bir içsel dönüşüm süreci inşa eder. Baykuşun kanaatkâr ve sabırlı tutumu, dünyevî bağlardan sıyrılmış bir tevekkül anlayışını temsil ederken; tüccarın geçirdiği zihinsel dönüşüm, bu anlatının ahlâkî hedefini somutlaştırır. Böylece baykuş, yalnızlık, sessizlik ve rızıkna razı oluşu ile tasavvufî ahlakın davranış temelli bir temsilcisine dönüşür. XV. yüzyıl, Anadolu'da kitabî manada tasavvufî düşüncenin halk diline yöneldiği bir geçiş dönemidir. Arapça ve Farsça klasiklerin Türkçeye sadeleştirilerek aktarılması, anlatımda kıssa, sembol ve temsil gibi öğelerin öne çıkması, bu dönüşümün göstergelerindendir. Rûmî de bu eğilim doğrultusunda hem içerik hem biçim açısından halkın anlayabileceği bir anlatı evreni kurmuştur. Bu süreçte anlatının muhatabı, yalnızca tarikat ehli ya da eğitilmiş sınıflar değil; tüccar, esnaf gibi şehirli zümrelerdir. Bu durum, tasavvufun bireysel arınma ve içsel tecrübe ekseninden çıkıp, geniş kitlelere ahlâkî telkinlerde bulunan bir kamusal rehberliğe evrildiğini gösterir.

Kıssada kullanılan baykuş figürü, tasavvufî literatürdeki hayvan sembolizmi geleneğine yaslanır. Bu gelenekte kuşlar, ruhsal mertebeleri ve ahlâkî eğilimleri temsil eden metaforik varlıklardır. Baykuşun geceyle özdeş sessizliği, yalıtılmışlığı ve tevekküle dayalı yaşamı, onu kanaat ve züht mefhumlarının mecazî taşıyıcısına dönüştürür. Bu bağlamda kıssa, hayvanlar üzerinden şekillenen eğitici sembollerin dinî söylemde ne derece etkili bir araç hâline geldiğini gösterir. Hayvan figürleri aracılığıyla yapılan ahlâkî aktarım hem anlatıya mecaz derinliği kazandırır hem de muhatapla daha güçlü bir duygusal ve zihinsel bağ kurulmasına olanak tanır.

Müzekki'n-Nüfûs, zühd temelli öğretileri aktarmanın ötesinde kıssalar aracılığıyla tasavvufun toplumsal düzeyde karşılık bulmasına imkân tanıyan bir anlatı niteliği taşır. Anlatılar etrafında şekillenen bu yapı, halkın dinî duyarlılığını beslerken dindarlık pratiklerinin gündelik yaşantıyla uyum içinde şekillenmesine katkı sağlar. Bu yönüyle eser, erken dönem Osmanlı toplumunda gelişen dinî söylemin temsil gücü yüksek metinleri arasında yer alır. Baykuş kıssası, nefis terbiyesine dayalı tasavvufî terbiyenin kişi temelli tefekkürle sınırlı kalmayıp toplumsal davranış biçimlerini dönüştüren anlatı formları aracılığıyla ifade bulduğunu gösterir.

Müzekki'n-Nüfûs'ta yer alan kıssalar, farklı ahlâkî, toplumsal ve sembolik işlevler üstlenir. Bu anlatıların ayrı ayrı incelenmesi, her birinin tasavvufî öğretinin hangi yönlerini öne çıkardığını ve hangi anlatı stratejileriyle anlam kazandığını ortaya koyar. Ayrıca eserdeki kıssalar, aynı dönemde yazılmış diğer tasavvufî ahlak kitaplarıyla karşılaştırıldığında, ortak temaların ve anlatı kalıplarının nasıl şekillendiği de belirginleşir. Metinlerarası ilişkilerin kurulması, *Müzekki'n-Nüfûs*'un anlatı yapısını ve erken dönem Osmanlı tasavvufî düşüncesi içindeki yerini daha kapsamlı biçimde değerlendirmeye olanak verir.

KAYNAKÇA

- A'lam, Hūshang. "Būf." *Encyclopædia Iranica*. Erişim: 8 Ağustos, 2025, <https://www.iranicaonline.org/articles/buf-owl-commonly-called-jogd>.
- Akkaya, Veysel. "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Halîfelerinden Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfus*'unda Zikir." *IV. Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 2019, s. 110–120.
- Alkan, Harun. "Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfus* Adlı Eserinde Tevbe Kavramı." *III. Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ethem Cebecioğlu vd., 2018, s. 171–183.
- Bağdemir, Abdullah. "Müzekki'n-nüfus (Eşrefoğlu, Abdullah)." *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Yayın tarihi 21 Şubat 2022. Ahmet Yesevi Üniversitesi. Erişim: 7 Ağustos, 2025, <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/muzekki-n-nufus>.
- Bağdemir, Abdullah. "Eşrefoğlu Rûmî'nin Müzekki'n-Nüfus'u." *Hamza Zülfikar Armağanı*, haz. Hatice Yazıcı-Malkoç, (Ankara: TDK Yayınları, 2021): 103-120.
- Bağdemir, Abdullah. "*Müzekki'n-Nüfus: Giriş-Metin-Sözlük*." Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997.
- Baştürk, A. Barış. "Orthodoxy, Sectarianism and Ideals of Sufism in an Early Ottoman Context: Eşrefoğlu Rumi and his Book of the Sufi Path." *Cultural Fusion of Sufi Islam*, ed. Sarwar Alam, (Londra: Routledge, 2019): 130-146.
- Baz, İbrahim. "Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfus* İsimli Eserinde Nefs-i Emmâre'nin Özellikleri ve Islahı." *IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 2019, s.121–135.
- Ceylan, Ömür. *Kuşlar Dîvânı: Osmanlı Şiir Kuşları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Çakır, Adalet. "Kâdiriyye," *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015: 159–220.
- Çelik, Aysun. "Klasik Türk Edebiyatında Hayvan Hikâyeleri Üzerine Bir Araştırma." *Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden 40. Yıla Armağan*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Demirdaş, Öncel. "Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfus* İsimli Eseri Bağlamında Tevekkül Anlayışı." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019): 1437–1453.
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. Ankara Türk Dil Kurumu Kütüphanesi A/143.
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. İstanbul: Takvîmhâne-i Âmire Litografya Destgâhı Tabı, 1269 [1853].
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfus*. İstanbul: Kara Hisârî Elhâc Alî Rızâ Efendi Taş Destgâhı Tabı, 1281 [1864].

- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfûs*. İstanbul: Bosnavî Elhâc Muharrem Efendi Matbaası, 1291 [1874].
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfûs*. İstanbul: Şirket-i Sahhâfiyye Elhâc Hüseyin Efendi Taş Destgâhı Tabı, 1301 [1884].
- Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nüfûs*. İstanbul: Şirket-i Sahhâfiyye-i Osmâniyye, 52 Numerolu Matbaa, 1327 [1909].
- Gök, Sevilay ve Ünsal Yılmaz Yeşildal. “Hayvan Sembolizminin Türk Halk Müziğine Yansımaları: Baykuş Örneği.” *Rast Müzikoloji Dergisi* 10/ 4 (2022): 531–558.
- Grenier, Carlos. “The Yazıcıoğlu Brothers and Vernacular Islamic Apologetics on the Fifteenth-Century Mediterranean Frontier,” *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 6/ 2 (2019): 131–154.
- Gülakan-Kaman, Sevdâ. “Baykuş Kelimesi ve Baykuşla İlgili İnançlar Üzerine.” *Turkish Studies* 10/8 (2015): 1137–1154.
- Heinzelmann, Tobias. *Populare Religiöse Literatur und Buchkultur im Osmanischen Reich: Eine Studie zur Nutzung der Werke der Brüder Yazıcıoğlu*. Baden-Baden: Ergon Verlag, 2015.
- Hourani, George F. “Ghazālî on the Ethics of Action,” *Journal of the American Oriental Society* 96/1 (1976): 69-88.
- Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Keshavarz, Fatemeh. “Flight of the Birds: The Poetic Animating the Spiritual in ‘Attar’s Mantîq al-tayr.”” *Attar and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight*, Ed. Leonard Lewisohn ve Christopher Shackle, (Londra: I.B. Tauris, 2006): 112-134.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966.
- Köse, Serkan. “Türk Kültüründe Baykuş.” *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2019): 288–301.
- Morris, Desmond. *Owl*. Londra: Reaktion Books, 2009.
- Nalçacıgil-Çopur, Emel. “Sembollerle İfade ve Deh-Murg-ı Şemsî.” *Kuş Dili: Dilde, Edebiyatta ve Sanatta Kuşlar*, ed. Mustafa Sökmen, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Oktay Uslu, Zeynep. “The Şathiyye of Yunus Emre and Kaygusuz Abdal: The Creation of a Vernacular Islamic Tradition in Turkish,” *Turcica* 50, (2019): 9–52.
- Pekdoğru, Yakup. “Müzekki'n-Nüfûs Bağlamında Eşrefoğlu Rûmî'ye Göre Marifet.” *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 8, (2020): 131–146.

- Terzioğlu, Derin. "Confessional Ambiguity in the Age of Confession-Building: Philo-Alidism, Sufism, and Sunni Islam in the Ottoman Empire, 1400–1700." *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community-Building in the Ottoman Empire, 15th–18th Centuries*, haz. Tijana Krstic - Derin Terzioğlu, (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2022): 563-624.
- Terzioğlu, Derin. "Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization." *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead, Abingdon: Routledge, 2012.
- Uçman, Abdullah. 2006. "Müzekkî'n-Nüfûs." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muzekkin-nufus>.
- Yazıcıoğlu Mehmed. *Muhammediye*. haz. Amil Çelebioğlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.

Askerî Yapıların Dönüşümü: 14. Yüzyıl İtalya'sında Paralı Asker Birlikleri ve Savaşın Profesyonelleşmesi*

The Transformation of Military Structures: Mercenary Companies and the Professionalization of Warfare in 14th-Century Italy

Sait Emre ÇİFTÇİ 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Sait Emre ÇİFTÇİ



Bitlis Eren Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bitlis, Türkiye

ORCID: [0000-0002-2685-1714](https://orcid.org/0000-0002-2685-1714)

e-mail: saitemreciftci@gmail.com

Başvuru/Submitted: 01.01.2026

Kabul/Accepted: 08.04.2026

Atf: Çiftçi, Sait Emre, “Askerî Yapıların Dönüşümü: 14. Yüzyıl İtalya'sında Paralı Asker Birlikleri ve Savaşın Profesyonelleşmesi”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 31-44.

Citation: Çiftçi, Sait Emre, “The Transformation of Military Structures: Mercenary Companies and the Professionalization of Warfare in 14th-Century Italy”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 31-44.

Lisans/License:



Öz- Orta Çağ Avrupa'sında feodal askerî yapının çözülmeye başlamasıyla birlikte, savaşlarda düzenli orduların yerini giderek daha fazla profesyonel paralı asker birlikleri almaya başlamıştır. Bu dönüşümün en erken ve çarpıcı biçimde gözlemlendiği coğrafyalardan biri, siyasi olarak parçalanmış, yerel hanedanlar ve komünler arasındaki savaşların yoğunlaştığı İtalya yarımadasıdır. Paralı asker birlikleri (Compagnie di Ventura), özellikle kent devletlerinin kendi iç milislerinin zayıflaması ve dış tehditlerle baş etme ihtiyacının artması sonucunda ortaya çıkmış, kısa sürede bölgesel siyasetin temel aktörlerinden biri hâline gelmiştir. İtalya, XIV. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren paralı asker birliklerinin etkin biçimde faaliyet gösterdiği bir bölgeydi. Paralı askerler İtalyan komünlerindeki milis güçlerinin zayıflaması ve kentlerin kendi aralarındaki savaşlarda asker bulundurma mecburiyetinden doğmuştur. Condottiero namı diğer “Capitano di Ventura”, paralı asker birliklerinin lideri konumundadır. Bu çalışmanın odağını, paralı asker birliklerinin XIV. yüzyılda İtalya'da oynadığı askerî ve siyasi roller oluşturmaktadır. Çalışma, bu birliklerin ortaya çıkış nedenlerini ve bölgedeki faaliyetlerini tarihsel bir çerçevede ele almakta, aynı zamanda condottieroların güç dengelerini nasıl etkilediğini tartışmaktadır. Bu bağlamda çalışma, XIV. yüzyılda İtalya'da paralı askerliğin kurumsallaşma sürecini, bu yapıların siyasi karar alma süreçlerine ve yerel egemenlik mücadelelerine etkisini, askerî tarih perspektifinden kapsamlı bir şekilde analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler- Orta Çağ İtalya'sı, Condottieri, Compagnie di Ventura, Paralı Askerlik, Askerî Dönüşüm.

Abstract – With the gradual decline of the feudal military order in medieval Europe, traditional levies gave way to professional mercenary companies. This development manifested most strikingly in the politically fragmented Italian peninsula, where endemic conflicts between communes and local dynasties created constant demand for military expertise. Mercenary companies (Compagnie di Ventura) emerged in response to the weakening of urban militias and the increasing pressures posed by external rivals, soon becoming central actors in the regional balance of power. From the early fourteenth century onward, the Italian peninsula emerged as one of the principal centers of mercenary activity in medieval Europe. The rise of these mercenary forces was closely connected to the weakening of communal militias and the increasing military demands generated by inter-urban conflicts. The condottiero (Capitano di Ventura) was the leader of these mercenary companies. This study examines the military and political significance of mercenary companies in fourteenth-century Italy. It analyzes both the structural conditions that enabled their rise and the mechanisms through which condottieri influenced political authority and decision-making. In doing so, it highlights the institutionalization of mercenary warfare as a defining feature of Italian political culture, situating these companies within broader patterns of sovereignty, governance, and military transformation in late medieval Europe.

Keywords- Medieval Italy, Condottieri, Compagnie di Ventura, Mercenary Warfare, Military Transformation.

* Bu makale, yazarın “Geç Ortaçağ'da İtalya'nın Siyasi Durumu” başlıklı tezinde yer alan bir bölüm esas alınarak hazırlanmıştır.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

This study examines the transformation of military structures in fourteenth-century Italy through the emergence, consolidation, and gradual decline of mercenary companies. It argues that the military order of the Italian peninsula did not shift abruptly from communal militias to fully centralized armies. Instead, it underwent a multi-layered transformation in which foreign mercenary companies, locally based military groups, and ultimately independent condottieri all played decisive roles. In this sense, the history of mercenary warfare in late medieval Italy should be understood not merely as a matter of military technique, but also as a broader transformation in political authority, contractual service, and the relationship between war and governance. In the Italian communes, military organization had long depended on militia structures primarily designed for urban defense. Over time, however, these forces revealed both military and financial limitations. The growing scale of intercity warfare, the increasing need for trained cavalry and professional fighters, and the inability of communes to rely solely on communal militias created favorable conditions for the spread of mercenary service. Although paid soldiers had already appeared in earlier conflicts, the fourteenth century marked a new stage in which organized mercenary companies became central actors in the political and military life of the peninsula. The article therefore situates the emergence of the Compagnie di Ventura within the broader weakening of militia-based warfare and the gradual professionalization of armed force. The study first analyzes the formation and evolution of the Grande Compagnia, one of the earliest large-scale mercenary companies to influence political and military developments in fourteenth-century Italy. Under Werner von Urslingen and, later, Fra' Moriale and Konrad von Landau (Conte Lando), the company developed into a mobile and semi-autonomous armed force that could intervene in multiple regional conflicts. Its activities in Romagna reveal that mercenary companies were not simply hired soldiers acting under fixed

political loyalties. Instead, they functioned as negotiable instruments of power whose service depended on shifting financial and political opportunities. The article argues that the Grande Compagnia represents the phase in which military organization in Italy became strongly dependent on large foreign professional groups whose mobility, bargaining power, and capacity for violence made them major political actors in their own right. The article then turns to John Hawkwood and the White Company, showing how the defeat of the Grande Compagnia at Canturino in 1363 did not end the dominance of mercenary warfare, but instead marked the emergence of new forms of military leadership. Hawkwood's career illustrates the increasing importance of the condottiero as an individual commander whose political value rested not only on military skill but also on his ability to negotiate contracts, switch allegiance, acquire territorial rewards, and intervene in the affairs of competing states. His service under Pisa, the Papacy, the Visconti, and Florence demonstrates that condottieri were embedded in a system where contractual loyalty and political calculation were inseparable. The article emphasizes that this process brought military commanders closer to the sphere of government and diplomacy, making them participants in the distribution of power rather than mere servants of it. The third phase is examined through the activities of the mercenary companies known as San Giorgio III and Stella II in the later decades of the fourteenth century. The victory of Alberico da Barbiano over the Bretons at Marino in 1379 has often been seen as a landmark in Italian military history. Yet the study argues that this development should not be interpreted too rigidly as a national triumph of Italians over foreigners. Instead, it should be understood as part of a longer transition from large foreign-dominated companies toward more localized military organizations centered around individual captains. In this changing environment, service relationships, regional networks, and the personal authority of captains became more important than the older structure of vast multinational companies. The article argues that military transformation in fourteenth-century Italy followed a gradual sequence: from the limitations of communal militias to the dominance of large foreign mercenary companies, then to more locally rooted military groups, and finally to condottieri who commanded personal military followings in the service of increasingly assertive political regimes. This was not simply a military evolution. It also reflected a reconfiguration of sovereignty and political practice. Mercenary leaders could become indispensable allies for Italian states, while also acting as negotiators and, in some cases, as relatively independent political actors. Their contractual loyalty made them useful to city-states and lordships, but also exposed those same regimes to instability, political pressure, and sudden shifts in allegiance. The study concludes that mercenary companies in fourteenth-century Italy should be seen as both products and agents of political fragmentation. They provided short-term military flexibility, yet at the same time weakened durable structures of trust and public defense. The increasing reliance on condottieri contributed to the professionalization of warfare, but it also intensified the vulnerability of political authority by placing coercive power in the hands of mercenary commanders whose loyalty remained tied to payment, negotiation, and personal advantage. In this respect, the transformation from militia-based warfare to a system increasingly dominated by mercenary companies and condottieri reshaped not only military organization but also the political order of late medieval Italy.

GİRİŞ

Orta Çağ İtalya'sında¹ paralı asker birlikleri (Compagnie di Ventura), XIV. yüzyıldan itibaren özellikle Romagna bölgesinde² hem askerî hem de siyasî yapıyı şekillendiren organize güçler hâline gelmişlerdir. Bu dönemde paralı asker birliklerinin komutanı olan condottierolar yalnızca askerî liderler değil, aynı zamanda “condotta” adı verilen sözleşmeler üzerinden pazarlık gücü üreten siyasî aktörler olarak ön plana çıkmışlardır. Büyük Birlik'ten (Grande Compagnia) John Hawkwood komutasındaki Beyaz Birlik'e, III. San Giorgio Birliği'nden II. Stella Birliği'ne kadar birçok yapı, İtalya'nın kuzeyinde siyasî ve askerî dengelerin yeniden şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Bu çalışma, XIV. yüzyıl boyunca İtalya'da faaliyet gösteren paralı asker birliklerinin yalnızca savaşların seyrini değil, siyasal otoritelerin güç dağılımını ve şehir-devletleri arasındaki diplomatik ilişkileri hangi araçlarla derinden etkilediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, paralı asker birliklerinin siyasal kurumlar üzerindeki etkisini, askerî gücün taraf değiştirme pratikleri, toprak hibeleri ve evlilik bağları yoluyla bu kurumlara eklenmesi bağlamında incelemektedir. Böylece condottiero kurumunun son dönem Orta Çağ İtalya'sındaki rolü, siyasî ve askerî tarih bağlamında yeniden değerlendirilmektedir. Çalışma ayrıca paralı asker birliklerinin birbirinden bağımsız şehir-devletleri arasındaki güç dengelerini nasıl dönüştürdüğünü ve bu dönüşümün feodal askerî yapıdan profesyonel savaş düzenine geçişte nasıl bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Araştırma, hem birinci elden kaynaklar (Villani, Malatestiane, Gatari vd.) hem de modern literatür (Mallett, Caferro, Balestracci, Grillo vd.) ışığında yürütülmekte ve kronolojik bir anlatının ötesine geçerek, askerî yapıların dönüşümünü siyasal bağlamıyla birlikte değerlendiren analitik bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Konuya ilişkin literatür büyük ölçüde İtalyan ve diğer Batılı araştırmacılar etrafında şekillenmiş olmakla birlikte, Türkiye'de yapılan bazı çalışmalar da paralı askerlik olgusunun kavramsal ve karşılaştırmalı boyutlarına katkı sunmaktadır. Bu bağlamda Şükran Yaşar, feodal hizmetten ücretli askerliğe geçişin tam anlamıyla belirgin olmadığını ve feodal yükümlülüklerle iç içe geçmiş ücretli askerlik uygulamalarının söz konusu olduğunu belirtirken, Halil Yavaş ise Geç Orta Çağ Avrupa'sında paralı askerlik kurumunun merkezî otoritelerin zayıflamasının da etkisiyle daha profesyonel bir nitelik kazandığını, ancak bu birliklerin barış dönemlerinde yağmacı faaliyetlerle de öne çıktığını vurgulamaktadır.³ Her ne kadar bu çalışmaların doğrudan odağı XIV. yüzyıl İtalya'sı olmasa da, paralı askerlik kurumunun Avrupa ölçeğindeki dönüşümünü anlamak bakımından bu araştırmaya tamamlayıcı bir arka plan sağlamaktadır.

İtalya'daki komünlerin⁴ askerî yapıları, temel amacı saldırıdan ziyade şehri savunmak olan milislerden oluşmuştur. Bunların önemli bir kısmını piyadeler oluştururken daha varlıklı olan soylu kesimine mensup atlı askerler de bulunmuştur. Bu nedenle “milites, militia ve societas militum” tabirleri aynı zamanda komün şövalyesi, atlı asker anlamında da kullanılmıştır.⁵ XII. yüzyıldan itibaren Kutsal Roma-Germen imparatorlarına karşı uzun süreli savaşlara katılan milisler için sabit bir ücret ödenmesi veya milis gücünün süvarilerle sınırlandırılması gibi çeşitli çözümler getirilmiştir. Böylece, 1168'de Faenza'da ve 1175'te Cenova'da sadece en zenginlerin, belirli bir nüfus sayımına sahip olanların savaşa katılması kararlaştırılmıştır. Artık tüm yurttaşlar değil, sadece en zengin ya da savaşa en yakın olanlardan seçilenler silah altına çağırılmıştır.⁶ Bu gelişmeler komün milisinin hem askerî hem de malî

¹ Bu çalışmada “İtalya” tabiri, modern bir ulus devletini değil, Orta Çağ'da yarımadaı tanımlayan coğrafi bir kısaltma olarak kullanılmaktadır.

² Romagna, Adriyatik Denizi ile Apeninler arasında yer alan ve Orta Çağ boyunca Kilise Devleti ile Kuzey İtalya'daki yerel hanedanlar arasında mücadele alanı oluşturan bir bölgedir.

³ Şükran Yaşar, “Orta Çağ'da Paralı Askerliğe Geçiş Denemeleri: İngiltere Örneği”, *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 7(2), (2022), 89-91; Halil Yavaş, “Geç Orta Çağ Avrupa'sının Paralı Askerleri: Condottieri”, içinde *Orta Çağ'dan Kesitler*, ed. Pınar Ülgen, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021), 47.

⁴ Komünler, Orta Çağ İtalya'sında kent topluluklarının ortak bir siyasal irade etrafında örgütlenerek merkezî otoriteden belirli ölçülerde özerklik kazandıkları idarî kurumlardır. İtalyan örneğinde bu kurumlar, Avrupa'daki benzer kent oluşumlarına kıyasla daha belirgin bir siyasal bağımsızlık niteliği taşımıştır. Bkz. P. F. Pistilli, “Comune” *Enciclopedia dell'Arte Medievale* (1994), 31.03.2026 tarihinde erişildi, [https://www.treccani.it/enciclopedia/comune_\(Enciclopedia-dell'Arte-Medievale\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/comune_(Enciclopedia-dell'Arte-Medievale)/)

⁵ David Nicolle ve G. A. Embleton, *Italian Medieval Armies 1300-1500* (London: Men-at-Arms Series, Osprey Military, 1995), 4; Daniel Waley ve Trevor Dean, *İtalyan Şehir Cumhuriyetleri*, çev. Hamit Çalışkan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 274.

⁶ Ercole Ricotti, *Storia delle Compagnie di Ventura in Italia*, C. 1, (Torino: Giuseppe Pomba e Comp. Editori, 1844), 160-161.

sınırlarını görünür kılmış, şehir-devletlerini milis sistemi dışında çözümler aramaya yöneltmiştir. Canestrini'ye göre Lombard Birliği'nin⁷ zayıflamasıyla birlikte İtalya'da bağımsızlık ve birlik fikri gerilemiş, komünler kendi hizipsel çıkarlarına yönelmiştir. Bu siyasal parçalanma komün milisinin çözülmesine yol açmış ve paralı askerler ön plana çıkmıştır. Böylece savaş, kamusal bir yükümlülük olmaktan çıkarak maceracıların ve paralı askerlerin yürüttüğü özel bir mesleğe dönüşmüştür.⁸ Siyasal parçalanmanın derinleştiği bu ortamda komün milisinin askerî ve malî sınırları daha görünür hâle gelmiş, şehir-devletleri giderek paralı asker birlikleri gibi alternatif askerî yapılara yönelmiştir. Bu nedenle, XIV. yüzyıldan itibaren İtalya Yarımadası'nda milis kuvvetlerin etkisinin azalmasıyla eş zamanlı olarak paralı asker birlikleri önem kazanmaya başlamıştır.⁹ Nitekim bu dönemden önce de Montaperti (1260) ve Campaldino (1289) savaşları ile Desio Savaşı (1277) gibi mücadelelerde paralı askerler yer almaya başlamıştır. XII. yüzyılda dahi Fiesole'nin Floransa'ya karşı savaşında (1124) ve 1200'lerin ilk yıllarında Montefeltro kontları adına savaşan paralı askerler bulunmuştur. Buna rağmen en önemli aşama Veronalı Scaligeri ailesinin Kuzey İtalya'daki savaşları olmuştur. Scaligeriler¹⁰ 1312-28 yıllarındaki Padova'ya karşı savaşlarında Alman paralı askerlerini kullanmışlar ve onların bu adımı XIV. yüzyılda bütün İtalya Yarımadası'na taşınmıştır.¹¹ Bunu izleyen süreçte, Siena Birliği, Ceruglio Birliği ve Cavalieri della Colomba gibi erken dönem paralı asker toplulukları ortaya çıkmış, 1339-1340'ta Lodrisio Visconti'nin Verona'dan terhis edilmiş askerlerden oluşturduğu ve Milano'da iktidarı ele geçirme girişiminde kullandığı I. San Giorgio Birliği ise paralı asker örgütlenmesinin şehir-devletlerindeki siyasî mücadelelerle doğrudan eklenildiği daha ileri bir aşamayı temsil etmiştir.¹² Bu çalışma XIV. yüzyıl İtalya'sında askerî yapının, komün milis sisteminden Alpler-ötesi¹³ profesyonel paralı asker birliklerine, buradan yerel paralı asker birliklerine ve nihayetinde kişisel askerî güç odakları biçiminde örgütlenen condottieroların siyasî yapılar tarafından kullanılmasına uzanan çok aşamalı bir dönüşüm geçirdiğini savunmaktadır.

“Condottiero”¹⁴ terimi, paralı askerlik hizmetini düzenleyen *condotta*¹⁵ adlı sözleşmeden türemiş ve zamanla bu sözleşme kapsamında faaliyet gösteren birlik komutanlarını, yani Compagnia di Ventura'ların başındaki “Capitano di Ventura”yı ifade eden bir anlam kazanmıştır.¹⁶ Condottierolar ya küçük feodal soylulardan ya da büyük aristokrasinin alt dallarından gelen kimseler olmuştur. Werner von Urslingen'in uzak atası Spoleto dükü iken, Fra' Moriale Montreal d'Aubagne civarındaki bir aileden gelmiştir. Anichino di Bongarten'in kökeni ise Köln kentinin alt tabaka soylularına dayanmıştır. Bu durum sadece Alpler ötesinden gelen condottierolar için değil aynı zamanda yerel condottierolar için de geçerli olmuştur. Forlì senyörü Francesco Ordelaaffi ve Cunio kontu Alberico da Barbiano gibi

⁷ Lombard Birliği, Hohenstaufen hükümdarlarının egemenlik iddialarına karşı 1167 yılında Kuzey İtalya komünleri tarafından oluşturulan lige verilen isimdir.

⁸ Giuseppe Canestrini, “Della Milizia Italiana Dal Secolo XIII al XVI Discorso Proemiale”, *Archivio Storico Italiano*, 15, 1851, XXVI-XXVII.

⁹ Nicolle ve Embleton, *Italian Medieval Armies*, 6.

¹⁰ Scaligeriler (della Scala), XIII. ve XIV. yüzyıllarda Verona merkezli olarak egemenlik kurmuş bir ailedir.

¹¹ Paolo Grillo, *Cavalieri e popoli in armi: Le istituzioni militari nell'Italia medievale* (Bari: Laterza, 2008), 145; Duccio Balestracci, *Le armi, i cavalli, l'oro: Giovanni Acuto e i condottieri nell'Italia del Trecento* (Bari: Laterza, 2015), 29.

¹² Nicolle ve Embleton, *Italian Medieval Armies*, 7-8; Sait Emre Çiftçi, “Geç Ortaçağ'da İtalya'nın Siyasi Durumu”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Ankara Üniversitesi: 2019), 42; Lodrisio'yla birlikte Conte Lando ve Werner von Urslingen gibi sonraki dönemlerde adlarını duyuracak önemli condottierolar da bu birliğin içinde yer almıştır. Bkz. Carlo Cipolla, *Storia delle signorie italiane dal 1313 al 1530*, (Milano: Vallardi, 1881), 57.

¹³ Provans, Alman, İngiliz vb. etnik kökenli unsurlar.

¹⁴ Condottiero terimi modern İtalyanca'da genel olarak “askerî komutan/lider” anlamında da kullanılabilir. Bu çalışmada kavram XIV. yüzyıl İtalya'sında sözleşmeyle hizmet veren paralı asker birliklerinin komutanını ifade etmektedir. Kelimenin günümüzdeki karşılığı için Bkz. Hazon, *Grande Dizionario Inglese - Italiano Italiano - Inglese*, 1224.

¹⁵ Nicomede Bianchi, *Dizionario di Cognizioni Utili Specialmente alla Studiosa Gioventù Italiana*, C. 2, (Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1863), 451; Condotta Vocabolario on line, 31.03.2026 tarihinde erişildi, <https://www.treccani.it/vocabolario/condotta/>.

¹⁶ Capitano di ventura Enciclopedia on line, 31.03.2026 tarihinde erişildi, <https://www.treccani.it/enciclopedia/capitano-di-ventura/>; Capitano kelimesi lider anlamına gelmektedir. Bkz. Mario Hazon, *Grande Dizionario Inglese - Italiano Italiano - Inglese* (Milano: Garzanti Editore, 1981), 1173.

yarımadadaki birçok yerel senyör bu dönemde aynı zamanda condottiero olmuştur.¹⁷ Böylece askerî komuta ile yerel egemenlik alanları arasındaki sınırlar bulanıklaşmış, condottierolar hem sözleşmeli askerî lider hem de fiilî siyasal aktör olarak hareket etmişlerdir. Bu durum, milis sisteminden profesyonel askerlik anlayışına geçilmesine rağmen condottiero kurumunun tam anlamıyla “feodal-sonrası” bir yapı üretmediğini, aksine askerî sistemin de feodal unsurlarla iç içe geçebildiği hibrit bir model ortaya koyduğunu göstermiştir.

Paralı asker birliklerinin erken dönemlerdeki ana unsurunu Alman ve İngiliz savaşçılar oluşturmuş, bu birlikler faaliyet gösterdikleri bölgelerde ortaya çıkan güvenlik ve asayiş sorunları sebebiyle şehir-devletleri nezdinde çoğunlukla temkinli bir yaklaşımla karşılanmıştır. Bu durum karşısında bu devletler, paralı asker birliklerinin artan askerî gücünü dengeleyebilmek ve denetim altına almak amacıyla kendi aralarında ittifaklar kurmaya yönelmişlerdir. 1355'te Kutsal Roma-Germen İmparatoru IV. Karl'ın İtalya'ya gelişi sırasında Kont Landau (Conte Lando) tarafından komuta edilen Büyük Birlik'in (Grande Compagnia) ön plana çıkması sonucu Floransa'nın başını çektiği Toskana kentlerinin ittifak girişimleri paralı asker birliklerinin yalnızca askerî değil, bölgesel güvenlik ve diplomasi düzeyinde de bir tehdit olarak algılandığına işaret etmektedir.¹⁸

1. Büyük Birlik'in Oluşumu ve Conte Lando

Büyük Birlik, İtalya'da askerî yapının ilk kez “büyük ölçüde” Alpler-ötesi profesyonel paralı askerler etrafında şekillendiği aşamayı temsil etmektedir. Birliğin lideri Werner von Urslingen ve onun ardılları yarımadada etkin olarak faaliyet göstermiş, bu süreçte birlik yaklaşık 10 bin savaşçıyı bünyesine katmıştır.¹⁹ Bununla birlikte Büyük Birlik, belirli bir siyasî hizbin daimî askerî uzantısı olmaktan ziyade dönemin değişken askerî ve malî koşullarına göre farklı güç odaklarıyla ilişki kurabilen hareketli bir paralı asker teşkilatı niteliği taşımıştır. Bu nedenle, Romagna'daki Papalık karşıtı mücadelelerde ve Kuzey İtalya'daki güç rekabetlerinde farklı aktörler tarafından başvurulan bir askerî unsur hâline gelmiştir.²⁰ Nitekim Papalık güçlerine karşı 1333 yılındaki mücadelelerde esir düşen Forlî senyörü Francesco Ordelaaffi, serbest kaldıktan sonra Büyük Birlik'i hizmetine almış ve askerî komuta ile yerel egemenlik iddialarını birleştiren bir figüre dönüşmüştür.²¹ Francesco, Büyük Birlik'in yardımıyla 1342'de Cesena ve Forlî'deki papalık temsilcisinin saldırılarını bertaraf edebilmiş, 1350'de ise Giovanni Manfredi'nin isyanını destekleyip Büyük Birlik askerlerini yeniden Romagna'ya çağırmıştır. Cesena'nın 1357'de Kardinal Alborno (Papalığın Romagna bölgesini geri alma programının askerî-siyasî mimarı Gil Álvarez Carrillo de Alborno) tarafından ele geçirilmesinden sonra da Francesco, Kilise güçlerine karşı direnişini sürdürmüştür.²²

Urslingen'in ardından Büyük Birlik'in liderliği Fra' Moriale'ye geçmiştir. Fra' Moriale, ücretlerini alamayan askerî grupları etrafında toplayarak yeni bir güç meydana getirmiş, Ordelaaffi'lerin çağrısı ve Galeotto Malatesta ile arasındaki kişisel düşmanlığın etkisiyle birliği Marche ve Romagna'daki çatışmalarda etkin biçimde kullanmıştır.²³ Fra' Moriale'nin Roma'da idam edilmesinden sonra ise Büyük Birlik'in liderliğini Konrad von Landau (Conte Lando) devralmıştır. Lando, Württemberg'teki kontlardan birisi olan III. Eberhard'ın oğludur. Landau adı ona Süebya'nın Ertingen bölgesindeki bir kasabadan verilmiştir.²⁴ Conte Lando'nun 1338 yılından sonraki askerî kariyeri, onun “farklı siyasî

¹⁷ Duccio Balestracci, “La metamorfosi del condottiero. Da brigante a eroe rinascimentale” (Atti del convegno I capitani di ventura. Guerra e società nell'Italia centrale del Trecento, Perugia, Maggio 5 2006), 23-24.

¹⁸ Ferdinando Angeletti, “La lotta alle compagnie di ventura. La confederazione italiana del 1366”, *Medioevo Italiano Rivista telematica* – 1, 2014, 6-11.

¹⁹ Nicolle ve Embleton, *Italian Medieval Armies*, 8.

²⁰ John Larner, *The Lords of Romagna Romagna Society and the Origins of the Signorie* (New York: Palgrave Macmillan, 1965), 80.

²¹ Larner, *The Lords of Romagna*, 93-95.

²² Larner, *The Lords of Romagna*, 95-97.

²³ Carlo Ciucciiovino, *La Cronaca del Trecento Italiano Giorno per giorno l'Italia di Alborno dei Visconti Lacerata dalle compagnie di ventura*, C. 3, (Roma: UniversItalia, 2016), 100.

²⁴ Ciucciiovino, *La Cronaca del Trecento*, 153; Çiftçi, “Geç Ortaçağ'da İtalya'nın Siyasi Durumu”, 43; Moriale'nin ölümü hakkında Bkz. Cipolla, *Storia delle signorie italiane dal 1313 al 1530*, 95.

merkezler” arasında dolaşan tipik bir condottiero olduğunu göstermektedir. İtalya’ya gelişinden sonra, önce Venedik hizmetinde Mastino della Scala’ya karşı savaşmış, ardından 1339’da Lodrisio Visconti’nin girişimiyle oluşturulan I. San Giorgio Birliği içinde yer almıştır. Daha sonraki yıllarda yeniden Venedik hizmetine girmiş ve ardından Saluzzo Markiliği adına savaşmıştır. 1348’de ise Urslingen komutasındaki Büyük Birlik’e katılarak Macar Kralı I. Louis’nin Napoli Kraliçesi Giovanna ile eşi Luigi’ye karşı yürüttüğü seferde yer almış, bu süreçte askerî faaliyetlerini aynı zamanda malî kazanca dönüştürmüştür.²⁵ Sonraki süreçte Romagna’da Francesco Ordelaaffi için savaşmış, daha sonra Visconti²⁶ hizmetine geçmiş ve yeniden Büyük Birlik çevresine dönmüştür. Bu hareketli kariyer çizgisi, condottieroların sabit bir siyasî bağlılıktan çok değişen askerî ve malî fırsatlar doğrultusunda konumlandıklarını göstermektedir.²⁷ Lando, yalnızca askerî değil siyasî ve diplomatik alanda da etkili bir figür hâline gelerek, Kutsal Roma-Germen İmparatoru IV. Karl ile doğrudan temas kurmuştur. 1355 yılında Ravenna kırsalı üzerine sefer başlatmış ama yapılan pazarlık sonucunda askerî fetih yerine malî kazancı önceleyen bir tercihle 12 bin florin karşılığında seferi sonlandırmıştır.²⁸ Askerî bir sonuç üretmeyen bu tercih, Romagna’daki çatışma dinamiklerinin sürmesine ve bölgesel istikrarsızlığın devamlılığına neden olmuştur. Özellikle Rimini’yi yöneten Malatesta ailesinin²⁹ Cesenate ve Forlì çevresindeki askerî faaliyetleri, Ordelaaffi gibi yerel hanedanlarla bölgesel güç mücadelesini daha da şiddetlendirmiştir.³⁰ Bu mücadeleler, Orta Çağ İtalyan siyasetinde sıkça karşılaşılan Guelf³¹ ve Ghibellin³² ayrışmasının yerel ölçekteki yansımaları olarak da okunabilir. Bunun ardından 17 Ocak 1356’da Papa VI. Innocent tarafından Francesco Ordelaaffi’ye karşı bir “Haçlı Seferi” ilan edilmiştir. 21 Haziran 1357’de Kardinal Alborno, Ordelaaffi’lerin elinden Cesena’yı almış ve 23 Temmuz’da Bertinoro kalesini ele geçirmiştir. Francesco bu sırada Büyük Birlik lideri Conte Lando’yu hizmetine almayı başarmıştır.³³ Romagna’daki bu gelişmeler, Conte Lando’nun askerî gücünün aynı anda birden fazla cephede ve farklı siyasî bloklar içinde dolaşıma girebildiğini göstermektedir. Nitekim 1356 Ekim’inde, Conte Lando’nun desteğiyle güçlenen Visconti karşıtı kuvvetler Milano sahasına kadar uzanan yıkıcı bir harekâta girişmiştir. Buna rağmen bu ilerleyiş kalıcı bir sonuca dönüşmemiş, yağma faaliyetleri ve Visconti savunmasının toparlanması sonrasında Casorate’de uğranılan ağır yenilgiyle kesintiye uğramıştır.³⁴ Böylece Lando’nun faaliyetleri yalnızca Papalık–Ordelaaffi çatışmasıyla sınırlı kalmamış, Kuzey İtalya’daki daha geniş siyasî ve askerî dengeleri de doğrudan etkilemiştir.

²⁵ Ciucciovino, *La Cronaca del Trecento*, 153-154.

²⁶ Viscontiler, Geç Orta Çağ’da merkezi Milano olan, başta Lombardiya olmak üzere Kuzey İtalya’nın çeşitli bölgelerinde egemenlik kurmuş güçlü ve etkili bir ailedir.

²⁷ Ciucciovino, *La Cronaca del Trecento*, 154.

²⁸ Ciucciovino, *La Cronaca del Trecento*, 153.

²⁹ Malatestalar, Orta Çağ İtalya’sında başta Rimini olmak üzere Fano ve Pesaro gibi merkezlerde etkili olmuş önemli bir ailedir. Bkz. Malatesta Enciclopedia on line, 31.03.2026 tarihinde erişildi, <https://www.treccani.it/enciclopedia/malatesta/>; Ayrıca Bkz. Cronache Malatestiane dei Secoli XIV e XV. *Raccolta degli Storici Italiani*. C. 15/2, ed. Francesco Massera, (Città di Castello: S. Lapi, 1922).

³⁰ Ciucciovino, *La Cronaca del Trecento*, 228-229.

³¹ Papalık egemenliği taraftarı kişiler ya da hizipler.

³² Papalık karşıtı ve imparatorluk egemenliği taraftarı kişiler ya da hizipler. Söz konusu terim, XIII. yüzyılın ortalarında Kutsal Roma-Germen İmparatoru II. Friedrich’i (1220–1250) destekleyen İtalya’daki kişileri ya da hizipleri ifade etmekteydi. “Ghibellin” ve “Guelf” adları, XII. yüzyılda Hohenstaufen Hanedanı ile Welf Hanedanı arasındaki mücadelede kullanılan Almanca savaş çağrılarının İtalyancalaşmış biçimleridir. Hohenstaufenlere ait Waiblingen adı “Ghibellin”e, Welf ise “Guelf”e dönüşmüştür. Bu ayrımın siyasal kökeni ise, 1198’de Almanya’daki tartışmalı imparatorluk seçiminde belirginleşmiştir. Bu mücadelede Hohenstaufen Hanedanı’na mensup Svabyalı Philip, kısa süre önce ölen VI. Heinrich’in kardeşi olarak öne çıkarken rakibi, Saksonya ve Bavyera’nın Welf dükü Aslan Heinrich’in oğlu IV. Otto olmuştur. Otto’yu ve Welf tarafını destekleyenler Alman bölgesel soyluluğunun imparator karşısındaki bağımsızlığını savunurken, Hohenstaufen yanlıları imparatorluk otoritesinin bölgesel prensler üzerinde daha merkezî biçimde güçlendirilmesini desteklemiştir. Bu karşıtlık, İtalya’da da komünal özerklik ile imparatorluk yanlısı merkezleşme arasındaki siyasî ayrımı ifade eder hâle gelmiştir. Bkz. John Lomax, “Ghibelline”, içinde *Medieval Italy an Encyclopedia*, ed. C. Kleinhenz (New York & London: Routledge, 2004), 414; George Dameron, “Guelfs”, içinde *Medieval Italy an Encyclopedia*, ed. C. Kleinhenz (New York & London: Routledge, 2004), 468.

³³ Leardo Mascanzoni, “The Italian “Crusade” against Francesco Ordelaaffi (1356-1359) Lord of Forlì and how it is perceived in the Chronicles” (Testo per il Convegno Internazionale Diversity of Crusading, Ninth Quadriennial Conference of the SSCLE, Odense, June 27-July 1 2016), 2-3.

³⁴ Carlo de’ Rosmini, *Dell’Istoria di Milano*. C. 2, (Milano: Tipografia Manini e Rivolta, 1820), 82-84.

1358 yılında Büyük Birlik, Romagna bölgesi dışında iki cephede birden savaşa sürüklenmiştir. Siena'ya yardım etmek amacıyla Toskana'ya yönelen Conte Lando'nun birlikleri, 25 Temmuz'da Scalette adlı vadide Floransalılar tarafından hazırlanan bir pusuya düşürülmüş ve ağır bir yenilgiye uğramıştır. Bu savaşta Lando'nun esir alınarak hapsedilmesi, Büyük Birlik içinde belirleyici bir liderlik krizine yol açmıştır. Birliğin gücünü kurumsal bir hiyerarşiden ziyade kişisel karizmaya dayalı komuta yapısından alması, ortaya çıkan otorite boşluğunu derinleştirmiştir. Lando'nun yokluğunda Büyük Birlik'in yeniden toparlanma sürecini Anichino di Bongarten üstlenmiştir. Buna rağmen bu geçici liderlik, birliğin eski askerî ve siyasî etkisini yeniden tesis etmeye yetmemiş ve Pandolfo Malatesta komutasındaki Floransa ordusu Campo della Mosche Muharebesi'nde Büyük Birlik'e karşı ikinci kez kesin bir zafer elde etmiştir.³⁵ Campo della Mosche'deki yenilgi, Conte Lando'nun ve Büyük Birlik'in siyasal ağırlığının yeniden Romagna eksenine kaymasına yol açmıştır.

Romagna'daki direnişi tamamen kırmak için Papalık tarafından Alborno'z'un yerine getirilen Androin de la Roche, Francesco Ordela'ff'i'ye karşı başarı sağlayamayınca Papa VI. Innocent Alborno'z'u yeniden İtalya'ya göndermiş ve 1359 Şubat'ında Alborno'z Forl'i'ye saldırmıştır. Kardinal Alborno'z, Ordela'ff'i'leri onların askerî kapasitesini satın alarak etkisizleştirmeyi hedeflemiş ve 50 bin florin miktarında bir parayla Conte Lando'yu savaş dışına çekmiştir. Bu durum condottieroların maddi çıkarlarına ve önceliklerine göre siyasî konumlarını şekillendirdiklerini akla getirmektedir. Sadakatin sözleşmeye bağlı olması, şehir-devletleri açısından paralı askerleri hem vazgeçilmez hem de sistemsel bir risk unsuruna dönüştürmüştür. Bunun sonucunda Forl'i ve diğer Ordela'ff'i mülkleri de daha fazla direnemeyerek 4 Temmuz 1359'da teslim olmuştur.³⁶ Bu gelişme, Romagna'daki yerel senyörlüklerin paralı asker desteğine dayalı direncinin zayıfladığının göstergesidir. 1360 yılında Büyük Birlik, zayıflayan siyasî etkisine rağmen yarımadada son defa bu kez Milano senyörü Bernabò Visconti'nin adına mücadele etmiştir. Bu aşamada birlik, bağımsız bir askerî aktör olmaktan ziyade büyük senyörlüklerin geçici bir aracı hâline gelmiştir. Bernabò Visconti, Kilise Devleti'nin başkomutanı Kardinal Alborno'z'a karşı direnebilmek amacıyla, Conte Lando'yu Almanya'ya göndererek yeni paralı askerler toplamaya çalışmıştır.³⁷ Aynı dönemde İtalya'da yeni bir paralı asker gücü olarak "Beyaz Birlik" (Compagnia Bianca) ortaya çıkmıştır. Bu birlik, Yüzyıl Savaşları'ndan dönen, çoğunluğu İngiliz olan deneyimli askerlerden oluşması sayesinde, Büyük Birlik'e kıyasla daha disiplinli ve savaş tecrübesi yüksek bir yapı sergilemiş, bu sebeple kimi zaman "İngilizler Birliği" olarak da anılmıştır. Komutanları arasında İngiliz olmayan Albert Sterz bulursa da, birliğin askerî etkinliğini belirleyen asıl figür John Hawkwood (Giovanni d'Acuto) olmuştur. 1361 yılında Monferrat markisi tarafından İtalya'ya davet edilen Sterz, yanında 6.000 kişilik kuvvetle Alpleri aşarak İtalya'ya giriş yapmış ve doğrudan Büyük Birlik ile çatışmaya yönelmiştir. 1363 yılında gerçekleşen Canturino Savaşı, Beyaz Birlik'in kesin zaferiyle sonuçlanmıştır. Büyük Birlik'in komutanı Conte Lando bu savaşta ağır şekilde yaralanmış ve birlik kısa sürede dağılma sürecine girmiştir. Komuta yalnızca Anichino di Bongarten ve az sayıdaki askere kalmıştır.³⁸

2. John Hawkwood'un Seferleri

Canturino Savaşı'nda elde edilen başarı, Beyaz Birlik'in bütünlüğünü kalıcı biçimde korumasını sağlayamamıştır. Nitekim 1364'te Pisa hizmetindeki birlik Floransa çevresinde baskı kurmuş, ancak etkili bir sonuç elde edemeyince çözülme sürecine girmiştir. Bu süreçte Albert Sterz, Bongarten ile birlikte I. Stella Birliği'ni oluştururken, Beyaz Birlik'in geri kalanı bir müddet daha John Hawkwood'un

³⁵ Grillo, *Cavaliere e popoli in armi*, 164-165; Michael Edward Mallett, *Mercenaries and their Masters Warfare in Renaissance Italy* (South Yorkshire: Pen and Sword, 2009), 35-36; Ludovico Antonio Muratori, *Annali d'Italia Dal Principio dell'Era Volgare Sino all'Anno 1750*, C. 5, (Venezia: G. Antonelli Ed, 1846), 621; Matteo Villani, *Cronica di Matteo Villani*, C. 2, (Trieste: Sezione letterario-artistica del Lloyd austriaco, 1858), 269-270.

³⁶ Mascanzoni, "The Italian "Crusade" against Francesco Ordela'ff'i (1356-1359) Lord of Forl'i and how it is perceived in the Chronicles", 3.

³⁷ Ciucciovino, *La Cronaca del Trecento*, 427.

³⁸ Mallett, *Mercenaries and their Masters*, 36-37; Nicolle ve Embleton, *Italian Medieval Armies*, 9; Çiftçi, "Geç Ortaçağ'da İtalya'nın Siyasi Durumu", 43.

komutası altında Pisa adına hizmet etmeyi sürdürmüştür.³⁹ Sterz'in Perugia hizmetindeyken idam edilmesinden sonra I. Stella Birliği de dağılmış, John Hawkwood komutasındaki Beyaz Birlik ile Bernabò Visconti'nin oğlu Ambrogio Visconti tarafından kurulan II. San Giorgio Birliği yarımada en büyük iki paralı asker gücü konumuna gelmiştir.⁴⁰ Bu iki birliğin aynı anda faal olması, özellikle Orta ve Kuzey İtalya'daki komünler açısından askerî olduğu kadar siyasî bir denge sorununu da beraberinde getirmiştir. Onların bir araya gelmelerini engellemek için İtalya'daki şehir-devletleri kendi aralarında 1366 yılında bir konfederasyon kurmuşlardır. Buna rağmen, bu konfederasyon 1367'de Papa V. Urban'ın Roma'ya dönmesinin ardından 1371'e kadar sürebilmiştir. Ambrogio Visconti, Papalık ve Napoli Krallığı'nın birleşik ordularına yenilmiş ve 1374'te Bergamo yakınlarında öldürülmüştür. Hawkwood ise 1375'te Papalık hizmetine girmiştir.⁴¹ Ambrogio'nun ortadan kaldırılması ve Hawkwood'un Papalık hizmetine girmesi, paralı asker birliklerinin denetim altına alınmasını kısa süreli olarak mümkün kılarsa da bu durum kalıcı bir düzen tesis edememiştir. Hawkwood'un Papalık hizmetine girdiği dönemde Floransa, Kilise Devleti'ne karşı Sekiz Aziz Savaşı (1375-8) adı verilen bir savaş başlatmıştır. Sekiz Aziz Savaşı döneminde Hawkwood gibi condottierolar yalnızca savaş meydanında değil, şehir içi siyasal krizlerin yönetiminde de etkin biçimde faaliyet göstermiştir. Papalığın Orta İtalya ve Romagna'daki mülklerinde isyan çıktığı sırada Hawkwood birliklerini iki kısma bölüp bir kısmını Bologna'daki gelişmeleri izlemek için Romagna'ya göndermiş, kendisi Umbria'ya gitmiştir. İç karışıklığı dizginlemek ve müttefiklerine malî yardım sağlamak isteyen Papa XI. Gregorius (1370-1378) topraklarını onlara tahsis etmiştir. Bu sayede Hawkwood, Castrocaro'yu ele geçirdikten sonra papadan Romagna bölgesindeki Bagnacavallo ile Cotignola'yı hibe olarak almıştır. Bu gelişme İtalya'daki paralı asker komutanları için bir dönüm noktası olmuş, XV. yüzyılda zirve noktasını gören condottieroların siyasî bir güç olma süreci başlamıştır.⁴²

Hawkwood'un birliği dışında yarımada faaliyet gösteren diğer bir askerî grup "Breton Birliği" olmuştur. Bu birlik, Kilise Devleti'ne karşı isyan hareketlerini bastırmak için askerî destek arayan Papa XI. Gregorius'un ricasıyla 1375 yılında İtalya'ya gelmiştir.⁴³ Breton komutanları, Hawkwood ile Faenza'da görüşükten sonra Cesena'ya gelerek kent dışında kamp kurmuşlardır. Onlara, Kardinal Roberto di Ginevra (1378-1394 yıllarında VII. Clement adıyla Anti Papa) kumanda etmiştir. Kardinal, Breton birliklerini Cesena'ya gönderdikten sonra 2 Şubat 1377'de kentte bir isyan patlak vermiştir. İsyancılar Breton askerlerinin bir kısmını etkisiz hale getirmişler ve bunun sonucunda Breton birlikleri büyük bir öfkeye kapılarak kentlileri katletmeye başlamışlardır. Hawkwood daha sonra Faenza'dan gelerek olaylara dahil olmuş ve Cesena'da geniş çaplı bir katliam yaşanmıştır.⁴⁴ Bu olay, paralı asker birliklerinin askerî alanda olduğu kadar şehir içi siyasette de kontrol edilemeyen bir güç hâline gelebildiğinin göstergesidir. Cesena'da yaşananlardan sonra Hawkwood, 10 Nisan 1377'de Milano ve Floransa'nın liderlik ettiği ittifakın girişimiyle Papalık hizmetinden çıkmıştır. Bunun ardından Milano-Floransa ile diğer Papalık karşıtı şehirlerin ittifakına girmesiyle 1 Mayıs 1377'de ona 1300 kişilik bir askerî birlik verilmiştir. Hawkwood'un bu kararı aslında Viscontilerin diplomatik başarısı sayesinde olmuştur. Bernabò Visconti kızı Elisabetta'yı Konrad von Landau'nun oğlu Lutz von Landau'yla (Lucio Lando), diğer kızı Donnina'yı Hawkwood ile evlendirerek yarımada en kuvvetli paralı asker

³⁹ Mallett, *Mercenaries and their Masters*, 38-39; Çiftçi, "Geç Ortaçağ'da İtalya'nın Siyasi Durumu", 43-44.

⁴⁰ Mallett, *Mercenaries and their Masters*, 40.

⁴¹ Angeletti, "La lotta alle compagnie di ventura. La confederazione italiana del 1366", 12-14, 18; Mallett, *Mercenaries and their Masters*, 40.

⁴² William Caferro, *John Hawkwood an English Mercenary in Fourteenth Century Italy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006), 175-178, 181-182.

⁴³ William Caferro, "Italy and The Companies of Adventure In The Fourteenth Century", *Historian*, 58, 1996, 798; "Floransalıları itaat altına alıp alamayacağı sorulduğunda, birliğin komutanı Jean de Malestroit şu cevabı vermiştir: 'Güneş oraya giriyorsa, biz de gireriz.'": Bkz. Caferro, "Italy and The Companies of Adventure In The Fourteenth Century", 798.

⁴⁴ Caferro, *John Hawkwood an English Mercenary*, 188-189; Cronache Malatestiane dei Secoli XIV e XV, *Raccolta degli Storici Italiani*, C. 15/2, ed. Francesco Massera, (Città di Castello: S. Lapi, 1922), 43; Ludovico Antonio Muratori, "Annales Mediolanenses ab anno MCCXXX usque ad annum MCCCCII ab anonymo auctore literis consignati, nunc primum in usum omnium proferuntur e manuscripto codice novariensi", *Rerum Italicarum Scriptores*, C. 16. (Mediolani: Ex Typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1730), 765-766.

komutanlarını Visconti hâkimiyetine almayı başarmıştır.⁴⁵ Bununla birlikte, Bernabò ile Hawkwood arasındaki ilişkiler Romagna'daki savaşlardan sonra olumsuz bir seyir almış, 1379-80'de Viscontilerin Verona Scaligeri'lerine karşı yaptıkları savaşta yaşanan anlaşmazlık nedeniyle Hawkwood Visconti hizmetinden çıkmıştır. Bu tarihten sonra Hawkwood 1380 yılında Floransa hizmetine girmiş ve bir sene sonra Romagna'daki topraklarını Ferrara Markisi Niccolo d'Este'ye satmıştır.⁴⁶ John Hawkwood örneği, condottieroların yalnızca askerî birer komutan değil, sözleşmeye dayalı sadakatleri sayesinde ittifakları değiştirebilen ve şehir-devletlerinin siyasal karar alma süreçlerini doğrudan etkileyen pazarlık unsurları hâline geldiğini göstermiştir.

3. III. San Giorgio Birliği ve II. Stella Birliği

Avignon'daki Anti Papa VII. Clement'in çevresinde, daha önce Fransa Krallığı hizmetinde bulunmuş Breton kökenli paralı asker grupları varlığını sürdürmüştür. Bu birlikler, askerî açıdan Bertrand de la Salle ve Jean de Malestroit'nın komutası altında örgütlenmişlerdir. Roma'daki Papa VI. Urban (1378-1389) ise Romagnalı bir soylu olan Alberico da Barbiano'nun kurduğu III. San Giorgio Birliği tarafından desteklenmiştir. Bretonlara karşı Alberico da Barbiano 1379'da yapılan Marino Savaşı'nda galip gelmiştir. III. San Giorgio Birliği ile paralı askerlik, Alpler-ötesi unsurlardan ziyade yerel askerî ağlara dayanan bir yapıya evrilmeye başlamıştır. Nitekim Bretonların birliği İtalya'daki son büyük Alpler-ötesi paralı asker birliği olarak düşünülmüştür. Bu galibiyetten sonra Hawkwood hariç İtalya'daki yabancı paralı askerlerin sayısı tedricen azalmaya başlamıştır.⁴⁷ Bununla birlikte, Alberico da Barbiano'nun Marino'daki başarısının “yabancılar karşı bir İtalyan zaferi” şeklinde yorumlanması, dönemin askerî dünyasını modern ulusal aidiyetler üzerinden okuma riskini beraberinde getirmektedir. Nitekim Marino'dan üç yıl önce (1376) Faenza'nın Papalık tarafından ele geçirilmesi sürecinde Alberico da Barbiano'nun John Hawkwood'un komutası altında yer aldığı bilinmektedir. Bu nedenle, Alberico'nun dönemindeki askerî teşkilatlanmada modern anlamda ulusal kimliklere dayalı bir ayrım belirgin değildir. Daha çok hizmet ilişkisi ve komuta ağı üzerinden şekillenen bir bileşim söz konusudur.⁴⁸ Marino Savaşı'ndan sonra Alberico, Roma ve Avignon papaları arasındaki mücadelelerde yer almaya devam etmiş ve Draç Anjoularının lideri Carlo'nun (Napoli Kralı III. Charles) hizmetine girerek Napoli Krallığı'nın “konstabl” payesini almıştır. Buna rağmen Alberico, 1392'de Louis d'Anjou'ya bağlı Avignon grubuna yenilerek esir alınmış ve daha sonra hizmetine gireceği Milano senyörü Giangaleazzo Visconti'nin müdahalesiyle fidye karşılığında serbest bırakılmıştır.⁴⁹ Bu gelişme, condottieroların askerî işlevlerin ötesine geçerek arabuluculuk ve hanedanlar arası ilişkiler yoluyla siyasal sistemin bir parçası hâline geldiklerini desteklemektedir. Alberico, Visconti'lerin İtalya'daki yayılmalarında katkıda bulunmuş ve 26 Haziran 1402 tarihindeki Casalecchio di Reno zaferinde Bologna koalisyonuna karşı Visconti kuvvetlerine kumanda etmiştir. Bologna'ya karşı savaşını sürdürdükten sonra Alberico, Avignon grubuna karşı mücadele eden XII. Gregorius'un müttefiki Napoli Kralı Ladislao'nun kuvvetlerine katılmıştır.⁵⁰

III. San Giorgio Birliği gibi yarımada faaliyet gösteren diğer bir paralı asker birliği II. Stella Birliği'dir (Compagnia della Stella). II. Stella Birliği 1379'da Astorre Manfredi tarafından, Bernabò Visconti adına Cenova'ya karşı savaşmak için kurulmuştur. Buna rağmen birlik büyük bir başarı

⁴⁵ Caferro, *John Hawkwood an English Mercenary*, 192-193; Galeazzo e Bartolomeo Gatari, “Cronaca Carrarese Confrontata con la Redazione di Andrea Gatari (AA. 1318-1407)”, *Raccolta degli Storici Italiani*, C. 17/1, eds. Antonio Medin ve Guido Tolomei, (Città di Castello: S. Lapi, 1931), 236.

⁴⁶ Leardo Mascanzoni, “John Hawkwood, Bagnacavallo e Cotignola (anni settanta del '300–1381)”, *Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna, nuova serie*, vol. LXIII, (2013), 269; William Caferro, “John Hawkwood: Florentine Hero and Faithful Englishman”, içinde *The Hundred Years War. Different vistas*, ed. A. Villalon (Leiden: Brill, 2008), 309-312.

⁴⁷ Mallett, *Mercenaries and their Masters*, 41-42.

⁴⁸ Leardo Mascanzoni, “Alberico da Barbiano: alcune riflessioni” (Testo della conferenza nel quadro della manifestazione Alberico da Barbiano. Grande condottiero, il Circolo “Villa Bolis” di Cotignola, Settembre 15 2017), 2-3.

⁴⁹ Mascanzoni, “Alberico da Barbiano: alcune riflessioni”, 4; Mallett, *Mercenaries and their Masters*, 53.

⁵⁰ Mascanzoni, “Alberico da Barbiano: alcune riflessioni”, 4.

kazanamadığından 1380 yılında dağılmıştır.⁵¹ Manfredi'nin kurduğu bu birliğin diğer amacı Sekiz Aziz Savaşı'ndaki Kilise Devleti karşıtı ittifakta yer alarak Romagna kentlerini kendisine bağlamaya çalışmaktır (Birliğe 1379'da Bolognalı ve Romagnalı paralı askerlerden 600 mızraklı ve iki bin piyade katılmıştır). Buna rağmen, Este Markiliği'nin Modena sınırları üzerindeki üsleri birliğin geçişini engellemiştir. Birlik Apeninlerden geçerek Cenova'ya saldırılarını gerçekleştirmiştir. İlk başarılı saldırılardan sonra 24 Eylül 1379'da Cenovalılar birlik askerlerini mağlup etmeyi başarmışlardır. Astorre Manfredi saldırı sırasında buradan kaçmıştır.⁵² Son olarak Compagnia della Rosa (Gül Birliği), XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılın başlarında faaliyet gösteren bir paralı asker birliği olmuştur. Birlik, XIV. yüzyılın sonlarında Bartolomeo Gonzaga ve Giovanni Buscareto tarafından yönetilmiştir.⁵³ Bu örnekler, XIV. yüzyılın sonlarında paralı asker birliklerinin artık tek başına belirleyici askerî üstünlük sağlamaktan ziyade, daha geniş siyasal ve askerî koalisyonların parçası hâline geldiğini göstermektedir.

1380'li yıllardan 1424'te Braccio da Montone'nin Aquila'da yenilip ölmesine kadar uzanan dönem, büyük paralı asker birliklerinin çözülmeye başladığı ve bireysel condottieroların belirleyici hâle geldiği bir geçiş dönemi olmuştur. Paralı asker birliklerinin etkisinin azalmasında, XIV. yüzyılın sonlarında İtalya'daki siyasî yapıların güçlenmesi belirleyici olmuş, bu süreç aynı zamanda güçlenen devlet denetimi ile sözleşmeli hizmetin artan cazibesi tarafından da hızlandırılmıştır.⁵⁴ Milano Dükaliği gibi geniş egemenlik alanları kuran devletler merkezî otoriteyi pekiştirerek savunmayı kurumsallaştırmış, bu süreçte askerî gücü geçici birliklerden ziyade başta Jacopo dal Verme ve Alberico da Barbiano olmak üzere, doğrudan devlet hizmetine bağlanan condottierolar aracılığıyla örgütlemeye başlamıştır. Bu iki komutan, özellikle Giangaleazzo Visconti'nin İtalya'daki askerî seferlerinde önemli bir rol oynamıştır. Bunun yanında aynı dönemde Ugolotto Biancardo, Facino Cane ve Ottobuono de' Terzi gibi diğer condottierolar da bu askerî yapıya eklenmiştir.⁵⁵ Bu isimlerin bir kısmı önceki paralı asker yapılarıyla ilişkili çevrelerden yükselmiş olmakla birlikte, yüzyılın sonlarına doğru giderek daha fazla kişisel maiyetler ve doğrudan devlet hizmeti etrafında örgütlenen bir condottiero tipini temsil etmeye başlamıştır.

Paralı asker düzeninin yarattığı askerî ve siyasî istikrarsızlık, yalnızca XIV. yüzyılda değil, erken modern İtalyan siyasal düşüncesinde de açık biçimde eleştirilmiştir. Nitekim Machiavelli, Prens adlı eserinin "Milis Kuvvetlerinin Türleri ve Paralı Askerler Hakkında" başlıklı XII. Bölümü'nde paralı askerleri "Le mercennarie et ausiliarie sono inutile e pericolose" (Paralı ve yardımcı kuvvetler yararsız ve tehlikelidir) sözleriyle nitelendirmiş, ayrıca "se uno tiene lo stato suo fondato in sulle arme mercennarie, non starà mai fermo né sicuro" (Bir kimse devletini paralı kuvvetlere dayandırırsa asla sağlam ve güvenli biçimde ayakta kalamaz) diyerek bu tür askerî unsurların devlet için güvenilir bir temel oluşturamayacağını vurgulamıştır.⁵⁶ Aynı bölümde yer alan "la ruina di Italia non è causata da altro, che per essere in spazio di molti anni riposatasi in sulle arme mercennarie" (İtalya'nın yıkımı, uzun yıllar boyunca paralı askerlere yaslanmış olmasından başka bir sebepten kaynaklanmamıştır) sözü de, Machiavelli'nin İtalya'daki askerî ve siyasî sorunları doğrudan paralı asker sistemine bağladığını göstermektedir.⁵⁷ Benzer biçimde Machiavelli, diyalog formunda kaleme aldığı Askerlik Sanatı'nın I.

⁵¹ Alessandro Barbero, "i signori condottieri", içinde *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, ed. J.-C. Maire Vigueur (Roma: Viella, 2013), 18-19.

⁵² Ercole Ricotti, *Storia delle Compagnie di Ventura in Italia*, C. 2, (Torino: Giuseppe Pomba e Comp. Editori, 1845), 178-179.

⁵³ Ricotti, *Storia delle Compagnie di Ventura in Italia*, 206.

⁵⁴ Mallett, *Mercenaries and their Masters*, 51.

⁵⁵ Mallett, *Mercenaries and their Masters*, 52-54.

⁵⁶ Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, ed. Giuseppe Lisio, (Firenze: G. C. Sansoni, 1900), 76; Alessandro Campi, "Machiavelli e l'arte della guerra: dai capitani di ventura alle «arme proprie»" içinde *Niccolò Machiavelli Tutte le Opere*, ed. Mario Martelli, (Milano: Bompiani, 2018), 914.

⁵⁷ Machiavelli, *Il Principe*, 77; Campi, "Machiavelli e l'arte della guerra: dai capitani di ventura alle «arme proprie»", 915; Ayrıca Bkz. Campi, "Machiavelli e l'arte della guerra: dai capitani di ventura alle «arme proprie»", 917; Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Firenze: G. Barbera, Editore, 1864), 224: "i soldati mercenarii i quali non hanno altra ragione che gli tenga fermi che un poco di stipendio che tu dai loro. La qual cagione non è né può essere bastante a fargli

Kitabında bu eleştirileri, Fabrizio Colonna ile Cosimo Rucellai ve çevresindekiler arasında geçen konuşma üzerinden dile getirmiştir. Fabrizio burada, askerliği özel bir geçim vasıtasına dönüştüren kimselerin dürüst kalamayacağını, bu tür bir hayatın kişiyi talana, şiddete ve hileye sürüklediğini belirtmektedir. Ona göre barış zamanı askerliği meslek edinmiş kişileri beslemediğinden, bunlar ya savaşın sürmesini ister ya da savaş sırasında barışta da geçinebilecekleri ölçüde güç ve kazanç elde etmeye çalışırlar. Fabrizio ayrıca, savaş sona erdiğinde maaşsız kalan askerlerin kendi aralarında “Compagnie” adı verilen birlikler kurarak toprakları haraca bağladıklarını ve ülkeyi yağmaladıklarını tarihsel bir örnek olarak hatırlatmaktadır. Böylece paralı asker düzeninin yalnızca savaş alanında değil, barış döneminde de toplumsal ve siyasal düzen için ciddi bir tehdit oluşturduğunu belirtmiştir.⁵⁸

SONUÇ

Bu çalışma, XIV. yüzyıl İtalya'sında paralı asker birliklerinin yalnızca savaş meydanlarında taktiksel üstünlük sağlayan güçler olmadığını, aynı zamanda şehir-devletleri arasındaki siyasal dengeleri ve diplomatik ilişkileri derinden etkileyen unsurlar olduğunu ortaya koymuştur. Condottieroların farklı etnik yapılar üzerindeki komutası, onları feodal askerî düzenden ayırıştıran ve profesyonelleşmiş bir askerî otoriteye dönüştüren temel özelliklerden biri olmuştur. Büyük Birlik, John Hawkwood komutasındaki Beyaz Birlik ya da III. San Giorgio Birliği gibi örnekler, condottieroların hem savaşın akışını hem de devletler arası ittifakları şekillendirme gücünü göstermektedir. Özellikle Papalık, Milano Dükalığı ve diğer komünler arasındaki çekişmelerde condottierolar yalnızca asker sağlayan komutanlar değil, siyasal pazarlıkların merkezinde yer alan güç odakları hâline gelmiştir. Bu yönüyle paralı asker birlikleri, İtalya'daki siyasal yapının parçalı karakterini pekiştirmiştir. Araştırmanın bulguları, paralı asker birliklerinin sadakatının sözleşmeye dayalı olması nedeniyle, şehir-devletleri açısından hem vazgeçilmez bir askerî kaynak hem de ciddi bir risk unsuru oluşturduğunu göstermektedir. Bu birlikler sözleşmeye dayalı ilişkiler ve maddî çıkarlar doğrultusunda etkin bir askerî kapasite sunmuş, ancak onların taraf değiştirme ve farklı siyasal odaklarla pazarlık yapma eğilimlerini de güçlendirmiştir. XIV. yüzyıldaki paralı asker birlikleri, savaşın ticarileşmesi ve askerî yapının profesyonelleşmesi sürecinin İtalya'daki en belirgin temsilcileri olmakla birlikte, uzun vadede şehir-devletlerinin savunma kapasitesini zayıflatan, siyasal otoriteyi kırılğanlaştıran ve devleti güvenilir bir askerî temelden mahrum bırakan bir sorun alanı da yaratmıştır. Bu bakımdan milis düzeninden condottieroların öncülük ettiği profesyonel ordulara geçiş yalnızca askerî yapıyı değil, siyasal otoriteyi de yeniden yapılandırmış ve yeni sorun alanları doğurmuştur. Paralı asker birlikleri şehir-devletlerine kısa vadede askerî esneklik sağlasa da sözleşmeye bağlı sadakat anlayışı yüzünden sık saf değiştirmeleri, kalıcı bir güvensizlik kaynağı olmaları ve komutanın şahsî otoritesine dayanan emir-komuta ilişkileri nedeniyle ciddi sorunlar da üretmiştir. Özellikle maddî çıkarlar, liderlik değişimleri ve siyasî pazarlıklar, bu birliklerin askerî verimliliğini düşürmüş aynı zamanda onları, savaşın sonucunu etkileyebilen fakat kontrol altına alınması zor güç odakları hâline getirmiştir. Bu yönüyle paralı asker birlikleri, Orta Çağ Avrupa ordularının evriminde dönüştürücü bir aşama teşkil etmiş, İtalya'daki şehir-devletlerinin güvenlik paradigmasını köklü biçimde değiştirmiştir. Sonuç olarak XIV. yüzyıl boyunca İtalya'da askerî örgütlenme, komün milisinin sınırlı kapasitesinden doğan ihtiyaçlarla birlikte önce büyük ölçekli paralı asker birliklerine, ardından daha yerel ağlara dayanan paralı asker birliklerine ve yüzyılın sonuna doğru da daha kişisel askerî güç odakları biçiminde örgütlenen condottierolara doğru kaymıştır.

KAYNAKÇA

- Angeletti, Ferdinando. “La lotta alle compagnie di ventura. La confederazione italiana del 1366”, *Medioevo Italiano Rivista telematica – I*, 2014, 5-21.
- Balestracci, Duccio. “La metamorfosi del condottiero. Da brigante a eroe rinascimentale” Atti del convegno I capitani di ventura. Guerra e società nell'Italia centrale del Trecento Konferansı'nda bildiri olarak sunulmuştur, Perugia, Maggio 5 2006, 22-39.

fedeli, né tanto tuoi amici che vogliano morire per te” (Paralı askerleri hizmette tutan tek şey, onlara verdiğin az miktardaki ücrettir. Bu neden, onları ne sadık kılmaya ne de senin uğruna ölmeyi isteyecek kadar bağlı hâle getirmeye yeterli değildir)

⁵⁸ Niccolò Machiavelli, *Dell'arte della guerra*, (Vedano Olona: Crescere Edizioni, 2018), 15-16; Niccolò Machiavelli, *Askerlik Sanatı*, çev. Nazım Güvenç (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2002), 86-87.

- Balestracci, Duccio. *Le armi, i cavalli, l'oro: Giovanni Acuto e i condottieri nell'Italia del Trecento*. Bari: Laterza, 2015.
- Barbero, Alessandro. "i signori condottieri", içinde *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, ed. J.-C. Maire Vigueur, 229-241. Roma: Viella, 2013.
- Bianchi, Nicomede. *Dizionario di Cognizioni Utili Specialmente alla Studiosa Gioventu Italiana*, C. 2, Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1863.
- Caferro, William. "Italy and The Companies of Adventure In The Fourteenth Century", *Historian*, 58, 1996, 795-810.
- Caferro, William. "John Hawkwood: Florentine Hero and Faithful Englishman", içinde *The Hundred Years War. Different vistas*, ed. A. Villalon, 295-327. Leiden: Brill, 2008.
- Caferro, William. *John Hawkwood an English Mercenary in Fourteenth Century Italy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.
- Campi, Alessandro. "Machiavelli e l'arte della guerra: dai capitani di ventura alle «arme proprie»" içinde *Niccolò Machiavelli Tutte le Opere*, ed. Mario Martelli, 907-921. Milano: Bompiani, 2018.
- Canestrini, Giuseppe. "Della Milizia Italiana Dal Secolo XIII al XVI Discorso Proemiale", *Archivio Storico Italiano*, 15, 1851, XI-CXXIX.
- Capitano di ventura Enciclopedia on line, 31.03.2026 tarihinde erişildi, <https://www.treccani.it/enciclopedia/capitano-di-ventura/>.
- Cipolla, Carlo. *Storia delle signorie italiane dal 1313 al 1530*. Milano: Vallardi, 1881.
- Ciucciovino, Carlo. *La Cronaca del Trecento Italiano Giorno per giorno l'Italia di Alborno dei Visconti Lacerata dalle compagnie di ventura*. C. 3, Roma: UniversItalia, 2016.
- Condotta Vocabolario on line, 31.03.2026 tarihinde erişildi, <https://www.treccani.it/vocabolario/condotta/>.
- Cronache Malatestiane dei Secoli XIV e XV. *Raccolta degli Storici Italiani*. C. 15/2, ed. Francesco Massera, Città di Castello: S. Lapi, 1922.
- Çiftçi, Sait Emre. "Geç Ortaçağ'da İtalya'nın Siyasi Durumu", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2019.
- Dameron, George. "Guelfs", içinde *Medieval Italy an Encyclopedia*, ed. C. Kleinhenz, 468-470. New York & London: Routledge, 2004.
- De' Rosmini, Carlo. *Dell'Istoria di Milano*. C. 2, Milano: Tipografia Manini e Rivolta, 1820.
- Galeazzo e Bartolomeo Gatari. "Cronaca Carrarese Confrontata con la Redazione di Andrea Gatari (AA. 1318-1407)", *Raccolta degli Storici Italiani*. C. 17/1, Eds. Antonio Medin ve Guido Tolomei, Città di Castello: S. Lapi, 1931.
- Grillo, Paolo. *Cavalieri e popoli in armi: Le istituzioni militari nell'Italia medievale*. Bari: Laterza, 2008.
- Hazon, Mario, *Grande Dizionario Inglese - Italiano Italiano – Inglese*. Milano: Garzanti Editore, 1981.
- Larner, John. *The Lords of Romagna Romagnol Society and the Origins of the Signorie*. New York: Palgrave Macmillan, 1965.
- Lomax, John. "Ghibelline", içinde *Medieval Italy an Encyclopedia*, ed. C. Kleinhenz, 414-416. New York & London: Routledge, 2004.
- Machiavelli, Niccolò. *Askerlik Sanatı*, çev. Nazım Güvenç. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2002.
- Machiavelli, Niccolò. *Dell'arte della guerra*. Vedano Olona: Crescere Edizioni, 2018.
- Machiavelli, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Firenze: G. Barbera, Editore, 1864.
- Machiavelli, Niccolò. *Il Principe*, ed. Giuseppe Lisio. Firenze: G. C. Sansoni, 1900.

- Malatèsta Enciclopedia on line, 31.03.2026 tarihinde erişildi, <https://www.treccani.it/enciclopedia/malatesta/>.
- Mallett, Michael Edward. *Mercenaries and their Masters Warfare in Renaissance Italy*. South Yorkshire: Pen and Sword, 2009.
- Mascanzoni, Leardo. “Alberico da Barbiano: alcune riflessioni” Testo della conferenza nel quadro della manifestazione Alberico da Barbiano. Grande condottiero Konferansı’nda bildiri olarak sunulmuştur, il Circolo "Villa Bolis" di Cotignola, Settembre 15 2017, 1-5.
- Mascanzoni, Leardo. “John Hawkwood, Bagnacavallo e Cotignola (anni settanta del ‘300–1381)” *Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna, nuova serie*, vol. LXIII, (2013), 261-283.
- Mascanzoni, Leardo. “The Italian "Crusade" against Francesco Ordelaffi (1356-1359) Lord of Forli and how it is perceveid in the Chronicles” Testo per il Convegno Internazionale Diversity of Crusading, Ninth Quadriennial Conference of the SSCLE Konferansı’nda bildiri olarak sunulmuştur, Odense, June 27-July 1 2016, 1-6.
- Muratori, Ludovico Antonio. “Annales Mediolanenses ab anno MCCXXX usque ad annum MCCCCII ab anonymo auctore literis consignati, nunc primum in usum omnium proferuntur e manuscripto codice novariensi”, *Rerum Italicarum Scriptores*. C. 16, Mediolani: Ex Typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1730, 635-840.
- Muratori, Ludovico Antonio. *Annali d’Italia Dal Principio dell’Era Volgare Sino all’Anno 1750*. C. 5, Venezia: G. Antonelli Ed, 1846.
- Nicolle, David ve G. A. Embleton. *Italian Medieval Armies 1300-1500*. London: Men-at-Arms Series, Osprey Military, 1995.
- Pistilli, P. F. “Comune” *Enciclopedia dell’ Arte Medievale* (1994), 31.03.2026 tarihinde erişildi, [https://www.treccani.it/enciclopedia/comune_\(Enciclopedia-dell'-Arte-Medievale\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/comune_(Enciclopedia-dell'-Arte-Medievale)/).
- Ricotti, Ercole. *Storia delle Compagnie di Ventura in Italia*. C. 1, Torino: Giuseppe Pomba e Comp. Editori, 1844.
- Ricotti, Ercole. *Storia delle Compagnie di Ventura in Italia*. C. 2, Torino: Giuseppe Pomba e Comp. Editori, 1845.
- Villani, Matteo. *Cronica di Matteo Villani*. C. 2, Trieste: Sezione letterario-artistica del Lloyd austriaco, 1858.
- Waley, Daniel ve Trevor Dean. *İtalyan Şehir Cumhuriyetleri*, çev. Hamit Çalışkan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Yaşar, Şükran. “Orta Çağ’da Paralı Askerliğe Geçiş Denemeleri: İngiltere Örneği”, *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 7(2), (2022), 87-98.
- Yavaş, Halil. “Geç Orta Çağ Avrupa’sının Paralı Askerleri: Condottieri”, içinde *Orta Çağ’dan Kesitler*, ed. Pınar Ülgen, 47-84. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021.

Nothing is Just No Thing: Predicating ‘Impossibility’ on the Non-Existent

Hiçlik, Bir ‘Şey’ Değildir: Var Olmayana ‘İmkânsızlık’ Yükleme

Zehra ORUK AKMAN 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Zehra ORUK AKMAN



Muş Alparslan Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri (Mantık)
Bölümü, Muş, Türkiye

ORCID: [0000-0002-3673-7536](https://orcid.org/0000-0002-3673-7536)

e-mail: zehra.oruk@alparslan.edu.tr

Başvuru/Submitted: 27 Temmuz 2025

Kabul/Accepted: 15 Aralık 2025

Atıf: Oruk Akman, Zehra, “Hiçlik, Bir ‘Şey’ Değildir: Var Olmayana ‘İmkânsızlık’ Yükleme”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 45-62.

Citation: Oruk Akman, Zehra, “Nothing is Just No Thing: Predicating ‘Impossibility’ on the Non-Existent”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 45-62.

Lisans/License:



Öz- Bu çalışma, özellikle İslamî felsefi gelenekte, klasik mantık bağlamında var olmayan öznelerle imkânsızlık yüklemesinin mantıksal ve ontolojik statüsünü incelemektedir. İbn Sînâ, “mutlak *ma’dûm*, kendisinden haber verilemeyendir” düsturu dolayısıyla birçok filozof-mantıkçı tarafından imkânsızlara yönelik mesafeli bir tavra sebep olmuştur. Buna karşın dilde karşılığı olan bu “şeylerin” de mantıksal düzlemde ifade edilmesine yönelik yol arayışı hiçbir zaman son bulmamıştır. Bu çalışmada da mümkün *ma’dûm* ile mutlak *ma’dûm* gibi ayrımlardan hareketle, var olmamanın hem konu hem de yüklem olarak nasıl işlev görebileceği ve bunun mantıksal tutarsızlığa yol açmaması üzerinde durulmaktadır. İbn Sînâ, takip eden düşünürler, ontolojik gerekçelerle imkânsızlığın olumlu yüklemesini reddederken, bazı düşünürler, bahsi geçen gerekçeler doğrultusunda olumlu ve olumsuz yüklemlemenin salt zihinsel veya varsayımsal yapılara anlamlı şekilde uygulanabileceğini savunurlar. Bu bakış açısında imkânsızlık kavramı, yalnızca varlığın reddi olarak değil, yapısal tutarsızlığa dayanan olumlu bir varlıksal iddia olarak ele alınmaktadır. “Yuvarlak-kare imkânsızdır” gibi önermeler basit ifadeler olmayıp kavramsal sınırlar hakkında önemli metafizik iddialar sunar. Çalışma, bazı imkânsız varlıkların yalnızca zihinsel düzeyde var olabileceğine karşın, bu tür “şeylerin” mantıksal ve anlamsal açıdan önemini koruduğunu vurgular. Ayrıca zihinde var olmak ile zihne bağlı kalmak arasındaki farkı ayırarak zihinsel temsile daha zengin yorumlar getirilmesine olanak tanır. Sonuç olarak, bu çalışmada imkânsızlık kavramının doğru ontolojik ve anlamsal disiplini ile ele alınması, kavramsallaştırmanın sınırlarını, mantıksal mekânın yapısını ve düşünce ile varlık arasındaki etkileşimi anlamak için meşru bir araştırma alanı sunduğu teyit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler– Mantık, Önerme, *Ma’dûm*, Olumluluk, Olumsuzluk, İmkânsızlık.

Abstract – This study investigates the logical and ontological status of predicating impossibility of non-existent subjects within classical logic, especially in the Islamic philosophical tradition. In the Avicennian tradition, the dictum that “the absolutely nonexistent admits no predication” fostered a general reluctance toward impossibilities, yet the search for a logical framework to express such linguistically attested “entities” has persisted. Drawing on distinctions such as *al-ma’dûm al-mumkin* (possible non-existent) and *al-ma’dûm al-muflaq* (absolute non-existent), it explores how non-being can function either as subject or predicate without resulting in logical incoherence. While thinkers like Ibn Sînâ reject affirmative predications of impossibility on ontological grounds, some others, argue that affirmative and negative predications can meaningfully apply to purely mental or hypothetical constructs. The concept of impossibility is shown not merely as a denial of existence but as a positive modal assertion grounded in structural incoherence. Propositions like “The round-square is impossible” are not trivial but offer substantive metaphysical claims about conceptual limits. The paper highlights that while certain impossible entities may exist only mentally, they retain logical and semantic significance. Furthermore, it differentiates between existing in the mind and being confined to it, allowing for richer interpretations of mental representation. Ultimately, the work affirms that impossibility, when treated with proper ontological and semantic discipline, provides a legitimate site of inquiry for understanding the boundaries of conceptualization, the architecture of logical space, and the interface between thought and being.

Keywords– Logic, Proposition, Non-existence, Affirmation, Negation, Impossibility.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

The concept of impossibility plays a complex role in the structure of propositions, particularly when it functions as a predicate describing non-existent subjects. Within classical logic and especially in the Islamic philosophical tradition, impossibility is not merely a denial of existence. Still, it can be considered a meaningful attribute of mental entities within propositions. This paper examines how impossibility, represented by terms such as *mumteni* ‘(impossible), *muhal* (inconceivable), and *mustahil* (impossible), functions as a predicate and how it facilitates a nuanced understanding of non-existence and mental existence. When impossibility is positioned as a predicate in a proposition, it signifies a mental existence. For example, in the proposition “The round-square is impossible,” the term “impossible” functions as a predicate qualifying the subject’s conceptual status. In Islamic logic, terms such as *mumtani*, *mustahil*, and *muhal* collectively express the concept of impossibility as a property that can be meaningfully predicated of subjects, primarily when these subjects exist in the mental realm rather than as actual external entities. Mental impossibilities-entities that cannot exist but are conceived in the mind-can still bear predicates that ascribe qualities to them, including predicates about their own non-existence or impossibility. The example of the “round-square” illustrates this. While statements like “The round-square is round” or “The round-square is square” are tautological and analytically true or false within geometry, the proposition “The round-square is impossible” conveys a truth reflecting the structural contradiction inherent in the concept itself. This distinction between tautological, analytical, and modal propositions is crucial for understanding the semantics of impossibility as a predicate. The philosophical debate on attributing mental existence and impossibility through predication extends to controversial cases such as “God’s partner is impossible.” Some argue that such predicates are purely mental and hypothetical, meaning their negation or affirmation cannot be grounded in external reality

but only within the mind's conceptual framework. This arises from the inconsistency of denying the existence of concepts that, by definition, exist at least nominally in the mind. The hypothetical existence of such concepts suggests that they have only a nominal or conceptual value, rather than actual existence. However, claiming these concepts are "impossible," even nominally, risks conflating different ontological levels. To reconcile this, scholars propose that the impossibility attributed to the mind must be understood as impossibility "outside of the mind," that is, external impossibility. It would be meaningless to say something that exists in the mind is impossible in the mind. Thus, impossibility as a predicate implies that the subject is mentally conceived but impossible in the external or actual world. This semantic nuance allows propositions to remain meaningful without attributing contradictory existential statuses to the subject. Further complexities arise when considering the scope of mental existence. Philosophers differentiate between something that merely "exists in the mind" and something that is "limited to the mind." The former indicates mental occurrence without ontological confinement, while the latter restricts existence solely within mental boundaries. In the context of impossibility, propositions about subjects like "God's partner" or "the unity of contradiction" are best understood as hypothetical and mental but not necessarily confined to the mind's limits. Such distinctions underpin debates on whether impossibility predicates signify genuine ontological claims or are purely conceptual tools. Those debates point to a broader philosophical issue: how can we attribute predicates like "impossible" to subjects that do not exist in any external or actual sense? The answer lies in recognizing the predicate's role as a mental operation that reflects external impossibility rather than an internal contradiction. This approach preserves the logical coherence of affirmative propositions about impossible entities while acknowledging their ontological status as non-existent. In sum, the notion of impossibility as a predicate reflects a sophisticated interplay between logic, ontology, and semantics. It requires carefully distinguishing between mental and external existence, absolute and partial negations, and conceptual versus actual beings. Far from rendering propositions about impossible subjects meaningless, such predications open a window into how language and thought negotiate the boundaries of conceptualization and the limits of what can be meaningfully said.

INTRODUCTION

Questions about existence and non-existence have long occupied human thought, dating back to the earliest phases of philosophy. The act of thinking itself does not confine us to the limits of what is immediately given; rather, it enables us to move across different layers of reality, possibility, and even impossibility. When we describe a hypothetical object, such as a yellow table with a broken leg, a phoenix larger than any living bird, or a mountain composed entirely of ruby, we are engaging in a cognitive activity that reaches beyond the actual. Such statements, though not about things present in the world, still carry logical form and semantic content. They show that our ability to predicate is not strictly constrained by empirical reality; it can operate meaningfully even with respect to non-actual objects.

However, not all non-actual objects are alike. A phoenix or a unicorn is conceivable and does not contain a logical contradiction; it simply happens not to exist. But what of entities that, by their very nature, cannot exist—such as a round square or the idea of a “partner of God” (*Sharîk al-Bārî*)? At this level, the problem becomes more than a matter of imagining or fictionalizing. We are forced to ask whether language and logic allow us to ascribe attributes to what is fundamentally impossible. Rather than reducing the issue to a binary of meaningfulness or meaninglessness, the real question is whether such propositions illuminate deeper cognitive and logical structures that remain operative regardless of the ontological status of their subjects.

Throughout the history of thought, these questions have been articulated in markedly different ways. Early Greek philosophy exhibits a deep divergence over the very notion of *being*. While Heraclitus (fl. late 6th-early 5th c. BCE) grounded reality in perpetual flux, the Pythagoreans conceived of being as structured by numerical order and thus fundamentally stable. The Eleatics, by contrast, argued that plurality and change are mere appearances, maintaining that authentic being is one and unchanging. Against this backdrop, pre-Parmenidean thinkers oscillated between claims that being exists, does not exist, or is both. Parmenides (fl. early 5th c. BCE) decisively rejected this diversity of views. He insisted that non-being cannot even be thought, and that speaking *about* what is not is impossible.¹ In doing so, he effectively laid the groundwork for the Aristotelian principle that every judgment must be *about* a subject. Put differently, his stance establishes systematically the idea that “non-existence” cannot serve as the subject of a proposition.

This ancient principle—that every affirmative or negative judgment must, in some sense, be about something that is—may be understood not merely as a metaphysical thesis, but as one of the tacit foundational assumptions of subject-predicate logic. Within the Aristotelian framework, predication presupposes that the subject possesses some determinate mode of being, since to ascribe a predicate is always to say something *of* or *about* a topic. Viewed in this light, Parmenides’ refusal to allow non-being to function as a genuine subject does not simply eliminate a particular manner of speaking; instead, it continues to operate as a fundamental ontological-logical constraint in the formation of propositions. In doing so, it plays a decisive role in later discussions about whether meaningful predication concerning non-existent things is possible, and if so, in what sense.

Centuries later, the same fundamental problem resurfaced in modern philosophy, albeit within new conceptual frameworks. David Hume (d. 1776) argued that thinking of something already involves thinking of it as existing.² Immanuel Kant (d. 1804), while deeply influenced by Hume, famously

¹ Zehra Oruk Akman, “Epistêmê ve Doksa Tartışmaları Bağlamında: Parmenides ve Heraklitos’a Göre Varlığın Akılsallığı,” in *Akal Kitabı-7*, ed. Turgut Akyüz (Ravza Yayınları, 2021), 24–35; Mustafa Yeşil, *Kategori ve Metafor* (Litera Yayıncılık, n.d.), 48–49; Guido Calogero and Lawrence H. Starkey, “Eleaticism,” in *Encyclopedia of Britannica*, 2019, <https://www.britannica.com/topic/Eleaticism>; Jacob Graham, “Presocratics,” in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, accessed December 5, 2025, <https://iep.utm.edu/presocra/>; Daniel W. Graham, “Heraclitus,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023rd ed., ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023), <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/heraclitus/>.

² Maria Reicher, “Nonexistent Objects,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/nonexistent-objects/>. Erişim tarihi: 01.06.2023.

contended that existence is not a factual predicate, shifting the conversation toward the logic of predication itself. Gottlob Frege (d.1925) developed this further by rejecting the idea that existence could be predicated of individual objects, emphasizing the quantificational structure of existential statements instead.³ These discussions sparked a broader reevaluation of what it means to speak meaningfully about what is not there.

When the modern period is set alongside antiquity, it becomes possible to discern in Hume’s thesis a precise analogue of the Parmenidean principle that “whatever is the subject of judgment must already possess some status of being.” Hume’s claim that “what is thought is thereby conceived as existing” effectively ties the very act of judgment—at least implicitly—to a prior assumption of the subject’s existence. Kant’s famous view that existence is not a factual predicate does not, in this respect, abandon the framework altogether. For Kant, “existence” adds no new determination to the subject of which we speak and thus cannot count as a predicate in the proper logical sense. Yet this stance likewise preserves the assumption that the subject to which the judgment is directed is in some sense already “there.” In this way, both Hume and Kant may be read as offering a distinctively modern echo of the Parmenidean principle that underlies classical subject-predicate logic.

From these inquiries, two principal approaches emerged.⁴ According to the first approach, any proposition whose subject is non-existent must necessarily be false, since there is no underlying referent to bear the predicate. According to the second approach, non-existents can, under certain conditions, bear predicates independently of their ontological status (independence of being). Alexius Meinong (d. 1920) became the most prominent advocate of this latter view by distinguishing between *existence* and *being*, thereby opening a space for objects that “are” in some sense without existing. This position inspired vigorous debate: figures like W. van Orman Quine (d. 2000) rejected such ontological generosity, insisting that meaningful discourse must be anchored in what exists. Later, Peter van Inwagen (1942-) and others revisited these disputes, exploring how they intersect with contemporary logic, ontology, and the philosophy of language.⁵

What makes these debates even more fascinating is that they were anticipated, in significant ways, by classical Arabic logicians. Within the peripatetic tradition, scholars carefully distinguished different types or levels of existence (*wujūd*) and examined how these distinctions affected the formation of propositions. Their analyses reveal a subtle awareness that the logical form of a statement might depend

³ Reicher, “Nonexistent Objects.”

⁴ For some of these inquiries see. Reicher, “Nonexistent Objects”; Tim Crane, “What Is the Problem of Non-Existence?,” *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, no. 40 (2012): 417–34; Peter Van Inwagen, “McGinn on Existence,” *The Philosophical Quarterly* 58, no. 230 (2008): 36–58, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2008.534.x>; Fedor Benevich, “The Reality of the Non-Existent Object of Thought,” in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 6, ed. Robert Panau (2018); Richard M. Frank, “Al-Ma’dūm Wal-Mawjūd the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers,” in *Early Islamic Theology: The Mu’tazilites and al-Ash’arī*, ed. Dimitri Gutas (Ashgate Publishing Company, 2007); Terence Parsons, *Nonexistent Objects* (Yale University Press, 1980); Alberto Vanzo, “Kant on Existential Import,” *Kantian Review* 19, no. 2 (2014): 207–32; Risto Vilkkio and Jaakko Hintikka, “Existence and Predication from Aristotle to Frege,” *Philosophy and Phenomenological Research* LXXIII, no. 2 (2006): 359–77; George E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy* (George Allen & Unwin LTD., 1953); Bertrand Russell, “On Denoting,” *Mind* 15, no. 56 (1905): 479–93; Alexius Meinong, “On the Theory of Objects,” in *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. Roderick M. Chisholm, trans. I. Levi et al. (Free Press, 1960); Bertrand Russell, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions (I.),” *Mind* 13, no. 50 (1904): 204–19, JSTOR, <http://www.jstor.org.ezp-prod1.hul.harvard.edu/stable/2248284>; Bertrand Russell, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions (II.),” *Mind* 13, no. 51 (1904): 336–54, JSTOR, <http://www.jstor.org.ezp-prod1.hul.harvard.edu/stable/2248458>; Bertrand Russell, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions (III.),” *Mind* 13, no. 52 (1904): 509–24, JSTOR, <http://www.jstor.org.ezp-prod1.hul.harvard.edu/stable/2248584>; Frederick Kroon, “Much Ado About Nothing: Priest and the Reinvention of Noncism,” *Philosophy and Phenomenological Research* LXXVI, no. 1 (2008): 199–207; Graham Priest, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality* (Clarendon Press, 2005).

⁵ Van Inwagen laid out the modern debates on non-existence in a series of well-defined points, organizing them around the aforementioned distinction and drawing on the ideas of Quine, Kant, Frege, Russell, and Meinong, as well as on approaches like Neo-Meinongianism and Possibilism. In this systematic framework, he presented McCann’s conciliatory point of view as the sixth article. This point-by-point synthesis is particularly significant because it not only clarifies otherwise complex and scattered discussions, but also highlights both the continuities and the tensions among these key philosophical perspectives, offering a coherent framework for further inquiry. Van Inwagen, “McGinn on Existence,” 38–41.

on the ontological status of its subject. For instance, in Aristotelian logic, it is often assumed that affirmative propositions presuppose the existence of their subjects.⁶ But this assumption immediately raises a profound question: can we meaningfully construct an affirmative proposition about a subject that is not, and cannot be, found in reality? However, addressing this question requires situating it within a broader historical and conceptual framework-one in which classical Arabic logicians developed sophisticated tools for analyzing predication across different modes of existence.

This study seeks to address that question by tracing how classical Arabic logic engaged with the problem of predicating attributes of non-existent entities. Drawing on the rich conceptual resources of that tradition, it explores how classifications of existence shaped the conditions for meaningful predication. In doing so, it not only sheds light on historical debates, linking Parmenides, Hume, Kant, Frege, Meinong, Quine, and others into a broader narrative, but also offers insights for contemporary discussions in ontology and semantics. Far from being a mere historical curiosity, the question of how we speak about non-existents remains a live issue, with implications for conceptual logic, the theory of reference, and our understanding of the limits of thought and language itself.

1. The Classification of Existence (*Marātib al-Wujūd*) in Classical Arabic Logic

The classification known in the Arabic logical tradition as *marātib al-wujūd* -the “levels” or “kinds” of existence- sets out an ontic hierarchy of things said to exist. Within this framework, not every entity belongs to the same plane of being. Some things are not *real* beings (*nafs al-amr*, “things in themselves”) and yet still have a linguistic reference. This awareness led logicians to subject the notion of existence to various kinds of classification, a development whose implications for their theories of predication, as will be discussed shortly, are considerable.

Importantly, these divisions were never regarded as absolute within Islamic intellectual history. For example, it is narrated that al-Fārābī does not draw a strict separation between essential, mental, and external existence. Instead, he distinguishes between what has an essence outside the mind and what does not. In his account, the term “non-existent” refers to two distinct cases: (1) Things that have essence only in the mind and (2) things that lack essence both in the mind and outside it. For al-Fārābī, something that lacks essence at every level cannot be described as either “true” or “false,” whereas something existing only in the mind is classified as “false.”⁷ This nuanced approach demonstrates that the notion of “non-existence” in classical thought was far from monolithic; instead, it allowed for subtle sub-categories and intermediate states that modern treatments often overlook. By highlighting such distinctions, al-Fārābī’s framework challenges a simplistic binary of existence and non-existence and opens up a more nuanced understanding of how propositions relate to their subjects.

External existence refers to entities that genuinely exist outside the mind at one of three times (past, future, or present). While many of these entities are perceived through the senses, sensory apprehension is not a necessary condition for their existence.⁸ What is important is that the subject exists externally as a particular.⁹ Thus, historical figures such as Alexander the Great, events like the Second World War, and -within a theistic framework- angels and God, all fall under external existence. In modern readings, a further connection can be drawn here. This resonates with Meinong’s separation of “being” from “existence,” in the sense that external existence is reserved for entities that are actual in the world. In contrast, objects located only in mental or essential domains can still “be” as intentional or intelligible

⁶ This approach parallels the idea that the conjunction of being, presented by Parmenidean thought, is identical to being. This idea indicates that existence is the basis of all kinds of knowledge and explanation. See. Parmenides, *Fragmanlar*, 1. Baskı, trans. Kaan H. Ökten (Alfa Yayınları, 2019), 64; Oruk Akman, “Epistēmē ve Doksa Tartışmaları Bağlamında: Parmenides ve Heraklitos’a Göre Varlığın Akılsallığı,” 25–29; Sadık Türker, *Aristoteles, Gazzālî ile Leibniz’de Yargı Mantığı* (Dergâh Yayınları, 2002), 27; John Palmer, *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*, 1st ed., trans. Eser Yavuz (Dergâh Yayınları, 2020), 122.

⁷ Abū Naşr Muḥammad ibn Muḥammad Fārābī, *Kitāb Al-Ḥurūf*, trans. Ömer Türker (Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 133–34.

⁸ Abd al-Hadi Faḍlī, *Ḥulāsat Al-’lm al-Kalām*, 3rd ed. (Dar al-Muarriḥ li al-Arabī, 1993), 40.

⁹ Shams al-Dīn Muḥammad ibn Ashraf Samarqandī, *Sharḥ Al-Qisṭās* (Intishārāt-i Tūs, 2016), 197–98.

objects without possessing external existence. This parallel enriches the conceptual framework by linking classical Arabic classifications with later ontological analyses in the Western tradition.

Essential existence, by contrast, concerns the essence of things. A related term is *nafs al-amr* (thing in itself), indicating something that is what it is independently of mental assumption or imaginative construction. To say that something exists in *nafs al-amr* is to say that it exists in itself, in virtue of its own definition.¹⁰ In logic, the truth of a proposition -whether affirmative or negative- is often measured by its conformity with what is in the *nafs al-amr*.¹¹ The entities belonging to this level are intelligible rather than perceptible. A thing counts as intelligible if it involves no contradiction or violation of rational principles.¹² Essential existence is thus ascribed to beings that are not mentally impossible but are known not to exist, and never to exist, externally. A phoenix or a unicorn, for instance, has essentiality but no external personality; it is meaningful in thought but not instantiated in the world. This idea anticipates modern debates on *possibility* and fictional objects, showing that “non-actual” does not mean “incoherent.”¹³ In contemporary terms, it implies that an object can have a well-defined essence and be a legitimate subject of thought and discourse without being externally instantiated. This opens up a bridge between medieval logical classifications and current metaphysical discussions about the ontology of non-actual entities, highlighting that classical logic already contained the seeds of what later became nuanced theories of reference, modality, and intentionality.

Mental existence designates entities or contents that subsist only in consciousness and nowhere else.¹⁴ This notion has provoked extensive debate from the classical period to modern times. In the literature of Arabic logic, mental existence is often discussed under the term *ma'dūm* (non-existent), referring to something that has no counterpart in the external world. Because such entities have not yet- or may never-emerge outside the mind, questions arise: Can a mental entity ever come to exist externally or essentially? Does its mental status prevent it from being a legitimate subject in a proposition? Can one predicate something else of it, even in thought alone?¹⁵ These very questions reveal how deeply intertwined logic and ontology are in this tradition, where the status of a mental entity directly shapes what counts as a valid proposition. Moreover, they resonate with central issues in contemporary philosophy of mind and theories of intentionality, showing that classical debates on mental existence align with and provide valuable precedents for later inquiries into how thought relates to being, how reference operates without external instantiation, and how conceptual objects can function within logical systems.

Beyond these debates, the notion of mental existence occupies a foundational position in the logical and philosophical discussions. It is closely tied to the understanding of key conceptual pairs such as existence and essence, substance and accident, and matter and form. The very notion that existence extends beyond what can be apprehended by the senses, combined with classical definitions of thinking and knowledge, has led to the view that certain entities, although lacking external reality, do exist in some way in the mind. In this way, mental existence becomes more than a mere theoretical construct; it functions as a bridge that connects ontological inquiry with epistemological analysis. Especially within

¹⁰ Muhammad 'Alī Tahanavī, *Kashshāfu Ishlāḥat Al-Funūn Wa al-'Ulūm*, ed. 'Alī Dahrūj, vol. 2, ed. Rafīq al-'Ajam, trans. George Zaynatī and 'AbdAllāh Ḥalidī, ed. by Ahmed Cevdet (Maktabat Lubnān, 1996), 1720.

¹¹ Shams al-Dīn al-Iṣfahānī, “Sharḥ Al-Fuṣūl al-Nasafī,” İstanbul, n.d., Laleli, fol. 9a, Süleymaniye Kütüphanesi.

¹² Samarqandī, *Sharḥ Al-Qisṭās*, 203; Hasan Spiker, *Things as They Are: Nafs al-Amr & The Metaphysical Foundations of Objective Truth* (Tabah Reaserch, 2021), 18–19.

¹³ See. Christopher Menzel, “The Possibilism-Actualism Debate,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/possibilism-actualism/>; Takashi Yagisawa, “Possible Objects,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/possibilism-actualism/>.

¹⁴ Mustafa Şevket Efendî, “Risāle Fī Tahkīkī'l-Farq Beyne'z-Zihni ve'l-Hāric ve Nefsū'l-Emr,” with Faris b. Amir el-Acemî, n.d.; Faḍlī, *Hulāsat Al-'Im al-Kalām*, 40; Ömer Türker, “Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri” (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2006), 88.

¹⁵ Zehra Oruk Akman, *Klasik Mantıkta Yargının Onto-Epistemolojisi: Konusunun Varlığı Bakımından Önergeler* (Elis Yayınları, 2024), 38–39.

the Islamic intellectual tradition, mental existence stands at a crossroads between the theologian and the philosopher,¹⁶ serving as a shared domain in which questions about the nature of being, knowing, and predication intersect and inform one another. It is precisely at this intersection that a significant divergence emerges. Theologians generally maintain that *ma'dûm*-whether possible or impossible-can indeed be known, since the concepts and judgments about such entities arise within the mind itself and do not require any corresponding reality outside it. Philosophers, by contrast, working from the definition of knowledge as the occurrence in the knower of the form (*şūra*) of the known, deny that an absolutely non-existent entity can be the object of cognition unless its form is anchored in some extra-mental level of reality, such as the Platonic Forms or the Active Intellect. For theologians, then, mental existence marks the locus in which judgments about non-existent entities are secured; for philosophers, any form present in the mind must, in the final analysis, correspond to something that exists outside it. This fundamental disagreement not only shapes their respective accounts of being and non-being but also marks a lasting fault line in how each tradition conceives the very possibility, scope, and structure of knowledge.¹⁷

Literal and textual existence refers to the level of signs, sounds, and written symbols that function as carriers of meaning. These entities are necessary for expressing concepts -whether those concepts refer to mental objects or to external things. Skeptical traditions provide vivid illustrations: the Sophist Gorgias and Socrates' "sun" example both suggest that words and texts do not possess actual existence themselves but merely point toward what does.¹⁸ For non-existent things, nominal or literal descriptions are all that can be given; they remain in the realm of concepts, without instantiation. By contrast, entities that do exist can be analyzed through all sections of definition, since a complete essential definition expresses the very nature of an external existent.¹⁹ This distinction underscores how language operates as a mediating layer between being and thought: it is neither purely ontological nor entirely mental, but rather semiotic. The existence of signs depends on interpretation and use, making their "being" fundamentally relational. In this regard, literal existence brings into focus foundational issues within semiotics and the philosophy of language, particularly concerning whether meaning is inherent in signs themselves or emerges through contextual usage and intentionality.

Taken together, these classifications are not fixed or universally agreed upon. Some logicians simplify the scheme to external and essential, while others elaborate more finely, incorporating mental, literal, and textual dimensions. Yet all such discussions converge on a crucial issue: the effect of the subject's mode of existence on the truth and form of propositions. Since entities at these different levels can serve as subjects in propositions-that is, as objects of language-pressing questions arise. If an affirmative proposition requires the real existence of its subject, how should we understand propositions whose subjects are non-existent? Can "exist" itself be a predicate in such cases? And does the ontological status of the subject change the nature of the proposition, whether affirmative or negative?

To address these questions, the next section will examine how nonexistence is referenced in the classical tradition and how it affects the construction of affirmative and negative propositions, as well as the ontological distinctions that underlie these two kinds of statements. This transition prepares the ground for the subsequent analytical development, which will demonstrate that the classification of

¹⁶ Necmi Derin, *Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi* (İlahiyât, 2016), 16; Adud al-Dîn Ijî, *Kitâb Al-Mawâqif* (Dar al-Jil, 1997), 54-55; Also see. Shams al-Dîn Mubârahshâh, *Sharhu Hikmat Al-'Ayn*, ed. Jafar Zahidî (Intishârât-ı Danishgâh-i Firdovsî, 1974), 49; Ahmed Tâşköprüzâde, *Al-Shuhûdu al-'ayn Fi Mabâhis al-Wujûd al-Dihni* (Manshûrât al-Jamâl, 2009).

¹⁷ For the detail of this discussion see. Sercan Yavuz, "Zihni Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Muteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme," *ATABE*, no. 8 (2022): 69-94, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atebe/issue/74873/1205335>.

¹⁸ Palmer, *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*, 117-18.

¹⁹ Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Takrîru'l-Kavânin El-Mütadâvile Min 'İlmi'l-Münâzara*, ed. Yaşar Alparslan (Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017), 216-17.

existence is not merely descriptive but plays a constitutive role in shaping logical theory and the semantics of predication.

2. The Non-existent in Logic

In Arabic logic, the concept of non-existence (*'adam*) is far from a uniform or undifferentiated notion. Rather than being treated as a simple negation of being, it is rigorously subdivided into two principal types: the possible non-existent (*al-ma'dūm al-mumkin*) and the absolute non-existent (*al-ma'dūm al-muṭlaq*). The possible non-existent refers to entities that do not currently exist but are logically conceivable. Their non-existence is not necessary, nor is their existence logically ruled out;²⁰ illustrative examples include beings such as the Anqā' (phoenix) or mythic places like Mount Qāf, whose existence cannot be verified empirically yet remains entirely conceivable without entailing contradiction. Such items are ontologically contingent in the sense that they could exist under certain conditions without violating any rational principles. On the other hand, the absolute non-existent corresponds to what is deemed *impossible* (*mumtani'*), which is an entity whose existence is excluded not merely by empirical fact but by the very structure of reason. Its non-existence is necessary, and any hypothetical affirmation of its being would involve a logical contradiction; for instance, a "square circle" or a "married bachelor"-forms that simultaneously combine mutually exclusive properties-cannot even be imagined as existing, for the intellect immediately discerns the contradiction embedded in the very idea.

This distinction, which plays a foundational role in Ibn Sīnā's metaphysics and in the subsequent Avicennian tradition, introduces a layered ontology in which non-existence itself admits of degrees rather than functioning as a single, undifferentiated absence of being. Instead of merely listing these two types, later authors develop them into a systematic framework: the category of the possible non-existent captures conceptually coherent but uninstantiated objects, whereas the category of the absolute non-existent marks those purported objects that collapse under rational scrutiny and thus fail to satisfy even the minimal conditions of intelligibility.

This internal stratification reveals a key insight: within this tradition, non-being is not a binary opposite of being, but a complex field with degrees and logical structure. Such a framework enables more precise distinctions in reference, predication, and semantics, particularly in cases where language is used to describe entities that lack actual existence but still function meaningfully in discourse.

According to Ibn Sīnā, it is logically impermissible to affirm anything of the absolute non-existent in an affirmative proposition. Since the impossible cannot even hypothetically come into being, there is no coherent sense in which a property can be truly predicated of it. Any attempt to do so would result in a violation of the principle of non-contradiction. Negative propositions, however, may be formed about such impossibilities, but only insofar as the subject is treated as a purely mental construct.²¹ That is, one can say "a round square does not exist" only if one grants the status of a mentally imagined object, albeit an incoherent one.

By contrast, the possible non-existent, while lacking external being, is nonetheless representable in thought without contradiction. Its conceptual coherence allows it to be treated as an *essential existent*, that is, not in the sense of real, empirical being, but as something whose essence entails no logical impossibility. This permits its use in propositional structures, provided that care is taken to avoid the attribution of mutually exclusive predicates. For example, it would be improper to ascribe both triangularity and circularity to a possible geometric figure in the same respect, even if that figure exists only in the imagination.

²⁰ Ismā'īl Gelenbevī, *Risālat Al-Imkān* (Istanbul, 1309), 4.

²¹ Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh Ibn Sīnā, *Kitāb Al-Shifā': Ilahiyāt*, ed. Āyat Allāh Hasanzāda al-Āmilī (Iranian Institute of Philosophy, 2016), 44.

Moreover, one should not ascribe properties derived from the external world to things that do not exist externally. Even in the mental realm, attributes must conform to logical consistency. Predication, on this account, is not free-floating; it presupposes that the subject enjoys some determinate mode of being, whether actual, possible, or purely mental. This reflects a more profound philosophical truth: the intellect requires a foothold, however minimal, to initiate judgment. In this sense, ontology undergirds logic: the architecture of being structures the very grammar of thought.

The absolutely nonexistent lacks even this minimal foothold. Since it is mentally contradictory, it cannot serve as a legitimate subject of predication. On this reading, the very inability of the intellect to generate a coherent cognitive representation of such an alleged object prevents it from entering into any logical relation whatsoever. For the intellect to ascribe any property to an object, that object must exist in some mode, whether in reality, in intellect, or in possibility. This leads to a crucial epistemological corollary: predication is not merely a linguistic or syntactic operation, but a philosophically loaded act that implies ontological commitment. To speak meaningfully of something, even negatively, one must first grant it some minimal claim to being, however attenuated.

This discourse on non-existence also intersects with debates about the unknowable. If something is not only non-existent but also wholly inconceivable—that is, if it cannot be formed as an idea or imagined in any coherent way—then it lies outside the scope of judgment altogether. Such an entity resists definition, representation, and reference. No proposition, whether affirmative or negative, can be formulated about it, because the conditions for meaningful discourse are absent.²²

Within the ontological hierarchy, the possible non-existent is often grouped under *essential existence*, since it does not entail contradiction and remains available to thought. The absolute non-existent, by contrast, falls under the category of *mental existence* only in the most attenuated sense. Its sole “presence” is in failed or incoherent conceptual attempts. Examples such as a four-sided triangle or infinite finitude are not merely uninstantiated; they are incoherent even as mental representations.

This classical framework underscores an enduring insight: even non-being is susceptible to logical taxonomy. Classical thinkers do not exclude the non-existent from inquiry; instead, they subject it to structured analysis. The result is a refined semantics that governs how propositions about the non-existent may be formed without collapsing into contradiction or meaninglessness. Such distinctions remain deeply relevant today. They offer conceptual tools for navigating contemporary debates in modal logic, fictionalism, ontology of mathematics, and the metaphysics of intentionality. By carefully distinguishing between degrees and kinds of non-being, the classical tradition not only anticipates but helps clarify modern concerns about how we think and speak about what is not. The following section will examine how affirmative predication can be validly applied to these categories of non-being and what philosophical safeguards must be observed to prevent errors, category confusion, or logical paradoxes.

3. Propositions in Terms of Form and Meaning in Traditional Logic

When a proposition is structured as “The subject is the predicate” (C is B), wherein the predicate is ascribed to the subject, it is termed an affirmative proposition; conversely, when formulated as “The subject is not the predicate” (C is not B), it is classified as a negative proposition. Within the Peripatetic tradition, such propositions are understood to signify that “the subject exists as the predicate.” In other words, categorical propositions implicitly incorporate the existential component “there is” into the predicative relation. For example, the proposition “Adam is a scholar” is to be interpreted as “Adam exists as a scholar.”²³

²² Sa'd al-Din al-Taftazāni, *Sharḥ Al-Maqāsid*, ed. A. Umayra (Ālam al-Kutub, 1998), 1:384.

²³ Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh Ibn Sīnā, *Kitāb Al-Shifā': 'İbāra (Yorum Üzerine)*, trans. Ömer Türker (Littera, 2006), 86; Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt Wa al-Tanbīhāt*, trans. Ali Durusoy (Littera, 2015), 26; Naşır al-Dīn Tūsī, *Asās Al-Iktibās Fī al-Manṭiq*, ed. Husayn Shafī'ī and Muhammad Sa'id Jamal al-Dīn, vol. 1, trans. Allama Turkī

This ontological commitment embedded in affirmative propositions underscores the inseparability of predication and existence in classical logic, a nuance often overlooked in modern treatments. It has been argued that negative propositions lack such existential necessity inherent in affirmative ones, premised on the view that the predicate “disappears” or is negated in negative propositions, thus rendering the realization of the predicate impossible.²⁴

This interpretation, however, raises complex questions about the status of negation and its ontological implications, which merit a dedicated, detailed examination beyond the scope of the present discussion. Therefore, we defer a thorough analysis of negative propositions to subsequent studies and instead focus here on the prevailing consensus regarding affirmative propositions: namely, that affirmative propositions presuppose the existence of their subjects.

Some scholars maintain a stricter condition, contending that the subject in an affirmative proposition must be extramental-existing outside the mind-thereby reinforcing a realist interpretation of predication. Moreover, it is sometimes asserted that if the predicate does not involve absolute negation, the existence of the subject is a necessary presupposition. Nevertheless, this latter claim is not an absolute logical principle but rather a contingent philosophical position,²⁵ reflecting deeper ontological commitments and interpretative frameworks.

This brings us to a crucial question: can an affirmative judgment be validly formed when the subject is an absolute non-existent? The answer, somewhat counterintuitively, is “Yes.” However, such affirmative propositions must be carefully restricted to specific predicates to maintain truth and avoid contradiction. This exception highlights the classical tradition’s nuanced understanding of existence and predication, allowing for affirmative attributions even in cases involving absolute non-being, provided that the predicates do not impose contradictory or impossible conditions. Such a stance challenges simplistic readings that conflate affirmation strictly with actual existence, thereby enriching the logical and metaphysical discourse on the ontology of negation and non-existence.

4. Impossibility as Predicate in a Proposition

In classical logic, the notion of *impossibility* can appear not only as a modal qualifier but also as a predicate within a proposition, inviting a reevaluation of how non-being is represented in formal structures of thought. When “impossible” is used as a predicate, it functions not to indicate the absence of actuality merely, but rather to qualify the subject as something that cannot exist *even in principle*. This moves the discussion beyond empirical absence into the domain of metaphysical impossibility.

In such propositions, the subject is often a mental construct, while the predicate-terms like *mumtani*’, *muhāl*, or *mustahīl* in the Islamic logical tradition-indicate its inconceivability or essential non-being.²⁶ For instance, *mumtani*’ typically denotes an entity whose non-existence is necessitated by its very essence, and *muhāl* is frequently used interchangeably to refer to what is logically or metaphysically impossible.²⁷ These terms do not merely negate existence but mark a kind of structural incoherence. This understanding reframes impossibility as a property that can be attributed to a subject under certain semantic and ontological constraints.

Mulla Husrav (Majlis al-‘Ala li al-Siqafa, 2004), 109; Ömer el-Kâtibî, “Şemsiyye Risâlesi,” in *Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, trans. Ferruh Özpilavcı (Litera Yayıncılık, 2017), 92; Gelenbevi, *Risâlat Al-Imkân*, 9.

²⁴ Ibn Sînâ, *Kitâb Al-Shifâ’*: ‘İbâra (Yorum Üzerine), 73; Ibn Sînâ, *İşârât*, 26; Fahr al-Dîn Râzî, *Al-Mulâhhas Fî al-Hikma Wa al-Manṭiq*, ed. İsmail Hanoğlu (Asleyn Studies&Publication, 2021), 1:109; Shams al-Dîn Shahrâzûrî, *Sharḥ Hikmat Al-Ishrâq*, ed. Hossein Ziai (Institute for Cultural Studies and Research, 1993), 75–76.

²⁵ Shahrâzûrî, *Sharḥ Hikmat Al-Ishrâq*, 75–76.

²⁶ Ahmet Çelik, “Kelâm’da Muhâlin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bakış,” *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14, no. 2 (2016): 461.

²⁷ İlyas Üzümlü, “Hüküm,” in *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), <https://islamansiklopedisi.org.tr/hukum#1>; For the disagreement among theologians regarding impossible, see. Abū al-Ḥasan Ash‘arî, *Maḳālât Al-İslâmiyyîn Wa al-Iḥtilâf al-Muṣallîn*, trans. Ömer Aydın and Mehmet Dalkılıç (Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 536–38.

If the predicate of an affirmative proposition is an absolute negation, then the subject need not exist externally.²⁸ For example, the statement “Alice is impossible outside the mind” does not require that Alice exist in the external world. The predicate establishes a property about the mode of her non-being. However, in cases where the predicate entails partial existence-such as “The phoenix in the external world is blind”-the proposition becomes problematic. Blindness implies an actually existing subject capable of sight, and thus the predicate presupposes a level of actuality the phoenix does not possess.²⁹ This distinction highlights the classical insistence that not all predicates are semantically or ontologically neutral. Some carry existential presuppositions, while others do not.³⁰

Propositions involving impossibilities, like “The round-square is square,” are instructive. These statements, while syntactically well-formed, violate logical coherence. More appropriate formulations would include the following:

1. The round-square is a round-square.
2. The round square is impossible.
3. The round-square is non-existent.

Upon reading, proposition (1) appears to be tautological, simply restating the subject without adding epistemic content. Proposition (3) is analytically true but largely vacuous; it merely states what is already contained in the very meaning of the term “round-square,” namely, that such a thing cannot exist. Proposition (2), by contrast, is both epistemically and metaphysically richer: it articulates a modal impossibility grounded in the logical contradiction between roundness and squareness. It thus makes an explicit claim about the subject’s modal status. Accordingly, impossibility as a predicate may be understood not as a mere denial of fact but as an affirmative assertion regarding the subject’s modal condition, namely, its incapacity for realization. This aligns with modern modal logic’s treatment of necessity and impossibility not merely as linguistic operators but as ontological commitments about possible worlds. When one says “God’s partner is impossible,” what is asserted is a logical contradiction, not merely a factual non-occurrence. According to some theologians, such a predicate applies mentally, not extramentally. The mental status of such statements raises the puzzle: how can something conceived in the mind be said to be “impossible” in the mind?³¹

Negating an entity that exists in the mind from the mind again seems meaningless.³² Therefore, the answer lies in a distinction between existing *in* the mind and being *limited to* the mind. Something may exist as a mental construct without being true *only* in the mind. For example, “God’s partner” is mentally conceivable but remains modally impossible in external reality.³³

Hence, the propositions below illustrate the complexities of aligning subject and predicate in different existential modes:

“Every C that exists in the mind is B in the mind.”

“C that exists in the mind is B outside the mind.”

“C that exists in the mind is B in the mind and outside the mind.”

²⁸ Shahrazūrī, *Sharḥ Hikmat Al-Ishrāq*, 75–76.

²⁹ Shahrazūrī, *Sharḥ Hikmat Al-Ishrāq*, 75–76.

³⁰ A comprehensive analysis of the conditions of subject-predicate compatibility -particularly the question of a subject’s ontological and logical capacity to bear a predicate- is being developed in a separate article I am currently preparing on this topic, to which I refer the reader for the extended argument.

³¹ Samarqandī, *Sharḥ Al-Qisṭās*, 204.

³² Shayḥ ‘Alī Kāshif al-Ġitā, *Naqḍ Al-Ārā’ al-Mantiqiyya Wa Hallu Mushkilātihā* (Muassasat al-Na’mān, 1991), 2:395.

³³ Aḥmad b. ‘Abd al-Fattāḥ al-Mujīrī al-Mallawī, “Al-Asrār al-Haqīqiyyah Fīmā Yataallāq Bi al-Ḥarijiyyah Wa al-Ḥaqīqiyyah,” n.d., fol. 8a, King South University.

While the subject may exist in the mind, the predicate's reference may be external or conceptual. For example, "God's partner is impossible extra-mentally" is valid because it attributes impossibility to the external realization of a mental construct.

It is philosophically untenable to ascribe real or metaphysical (*fī nafs al-amr*) existence to the subject of propositions whose content involves impossibility. Subjects like "the round-square" or "God's partner" lack ontological grounding in both actuality and the metaphysical order. While logicians and philosophers diverge in their treatment of this issue, a prevailing view holds that the only coherent level of existence applicable to these propositions is mental. This parallels how universals and second-order concepts are treated in natural propositions: they do not exist in reality but are cognitively available and semantically operative. Within this framework, mental existence itself can be understood in two distinct senses. First, something may be limited to the mind, existing only as a fictional or constructed notion. Second, it may exist in the mind without being mind-bound -that is, it occurs in thought but aims at a referent beyond mere fictionality. Classical philosophers emphasize this distinction to avoid conflating conceptual intelligibility with ontological triviality. A proposition involving an impossible subject exists in the mind not because it is reducible to fiction, but because it is only realizable at the level of conceptual discourse.³⁴ This gives rise to a deeper philosophical problem: Can we coherently claim that what exists in the mind is nonetheless non-existent or even impossible? The question presses us to articulate the boundaries between conceptual formation and ontological status and challenges the assumption that mental presence equates to existential affirmation.

According to another interpretation, in affirmative propositions where the predicate denotes absolute non-existence, the proposition itself functions as a form of negation. Shahabaddīn Suhrawardī (d. 1234) illustrates this with examples such as "Zayd is non-existent" or "Zayd is an impossible being outside the mind." These formulations suggest that Zayd is mentally grasped not by affirming any real ontological status, but precisely by negating his existence in the external world. In other words, assigning non-existence to the subject Zayd implies that the predicate is mentally imposed upon him through an act of negation. This reflects a significant departure from standard affirmative predication, as it treats negation itself as a content-bearing predicate. The propositions thus assign negated being to Zayd not in reality, but within mental conception. Suhrawardī emphasizes that such propositions differ fundamentally from statements like "The phoenix is blind outside," which presuppose the subject's existence either imaginatively or hypothetically, before attributing a quality to it.³⁵

The mere fact that something exists in the mind does not necessarily mean that it is confined to the mind. If it were truly limited to the mind, then claiming that it exists mentally would itself become incoherent. In this framework, mental existence emerges as the broadest category on the ontological spectrum-capable of encompassing even what is metaphysically impossible.

Propositions constructed around hypothetical subjects whose actualization is not possible, such as "God's partner" or "the unity of contradiction," are formed in the mind but are not necessarily restricted to mental fiction. Their mental occurrence is a condition for their conceptual articulation, not an ontological reduction. These subjects function as hypothetical entities: they are not believed to exist but are posited as part of logical exploration. For this reason, although it is often philosophically preferable to avoid affirmative judgments about such entities, when such decisions are made, the only appropriate predicates are those denoting impossibility. Importantly, the term *impossible* here does not refer to impossibility *in* the mind, but rather to *external* or *modal* impossibility. That is, these subjects are deemed impossible not because they cannot be conceived, but because they cannot be realized.

Negative propositions, by contrast, do not attribute existence to their subjects, but they also do not prevent the formulation of a hypothetical referent. However, if one constructs a negative proposition using any predicate other than "impossible" for an intrinsically impossible subject, the result tends to

³⁴ Muhammad Ṭāhir al-Shubayr Ḥāqānī, *Al-Masalu 'Ala Fi al-Manṭiq* (Anwār al-Hadā, 1435), 131.

³⁵ Shihāb al-Dīn Suhrawardī, *Al-Masharī' Wa al-Muṭāraḥāt* (Markaz-i Pajūhishī-yi 'Ulūm-i Islāmī, 2006), 82–83.

lack philosophical or logical significance. For instance, while saying “The round-square is not flying” is not formally incorrect, it is semantically trivial and metaphysically vacuous. Such statements lack informativeness because they predicate a property that presupposes possibility onto a subject whose essence precludes it.

It should be noted that this situation differs from that of natural propositions. Universals and second-order intelligible exists in the mind and are known only through intellectual abstraction. Propositions formed with such subjects are legitimately considered mental propositions. Unlike individuals in the external world or even in *nafs al-amr*, these intelligibles have no actual or even possible extramental instances. Yet they remain meaningful precisely because their existence is structured by conceptual necessity, not empirical instantiation. These include abstract categories, such as “universals,” which the intellect posits to make sense of multiplicity and order in reality, as well as numerical properties like evenness and oddness, which are not empirical entities but necessary components of intelligible structure. In this sense, such concepts do not merely occur in the mind; they are essential tools for understanding the fabric of reality.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d.1210), working within the same intellectual tradition, raises objections to the view that non-existent entities can meaningfully serve as subjects or predicates in propositions. According to him, affirmation in any meaningful sense presupposes existence. That is, for one thing to be predicated of another, the subject must have some ontological grounding. From this principle, Rāzī concludes that attributing *non-existence* to an entity -especially as a predicate in a proposition involving an existing subject- is philosophically incoherent. If a subject truly does not exist, it cannot serve as the basis for any predicative relation, since there is no “thing” about which the predicate could be affirmed.³⁶

In direct response to Rāzī, Shams al-Dīn al-Samarqandī (d. 1322) argues that such a strict application of the principle of existential grounding leads to unnecessary restrictions. He offers the example of the proposition, “Some existents are non-existent.” While this may seem paradoxical at first glance, Samarqandī clarifies that the apparent contradiction dissolves once we recognize that existence and non-existence can be predicated under different modalities or temporal registrations. That is, unless both the subject and predicate are locked into the same temporal or modal frame-e.g., both qualified by present tense-such propositions can be semantically valid. For example, something that once existed may no longer exist, and in this sense, the statement “Some existents are non-existent” refers to the shifting ontological status of the subject. Moreover, Samarqandī claims that two contradictory notions can, under certain conditions, be attributed to one another without violating logical consistency, provided the contextual framing allows for such overlap-e.g., when identity and negation are distributed across different modes of being or times.³⁷

In a related point, he extends this logic to negative propositions, particularly those where a thing appears both as the subject and the predicate. He argues that it is possible to negate something from its own necessity-for example, to say “Zayd is not Zayd by necessity,” if Zayd exists only contingently or hypothetically. However, this move presupposes that the thing in question has some extramental standing. If a subject does not exist externally at all, then no external predicate-whether identical, necessary, or contingent-can be meaningfully affirmed or denied of it.³⁸ This reaffirms the ontological limits of predication while also allowing for greater semantic flexibility than Rāzī’s stricter view. That is why, I believe, Samarqandī’s approach offers a more dynamic model of predication, one that permits modal and temporal layering within propositions. In contrast, Rāzī insists on a static ontological baseline for any meaningful statement. This difference reflects a deeper philosophical tension between existential realism and conceptual abstraction in the realm of logic and impossibility.

³⁶ Samarqandī, *Sharḥ Al-Qisṭās*, 213–14.

³⁷ Samarqandī, *Sharḥ Al-Qisṭās*, 212–13.

³⁸ Samarqandī, *Sharḥ Al-Qisṭās*, 212–13.

CONCLUSION

In conclusion, this analysis underscores that mental existence is not an auxiliary notion but a foundational component of logical and philosophical thought. Without acknowledging a structured realm of mental being, the rational articulation of language-whose concepts frequently exceed the boundaries of external existence-would become exceedingly difficult, if not impossible. Philosophical discourse continually requires reference to what does not exist, what may exist, or what cannot exist. It is precisely the notion of mental existence that enables these references to be rendered intelligible within a coherent logical system. Likewise, the ontological hierarchy developed in the classical tradition remains essential for making sense of being in all its modes; it prevents conceptual collapse by distinguishing the degrees and conditions under which something may be said to exist, not exist, or be impossible to exist.

Viewed within the framework of Arabic logic, the post-Avicennian reception of Ibn Sīnā's thought marks a significant philosophical development. Later logicians refined and extended the Avicennian analysis by making room for a type of "mental bearing" even with respect to absolute impossibilities. Their efforts reflect a deep awareness of a problem whose resonance persists in modern debates about the status of "non-existent objects" and the boundary between concepts and reality, a debate exemplified today in discussions of "things" versus "existents." The ontological and semantic tension they perceived remains alive in contemporary metaphysics, demonstrating the lasting relevance of their contributions.

Absolute impossibilities do have a legitimate place in thought, and their presence within our conceptual repertoire does not in itself generate philosophical risk. What matters is the discipline with which we treat them. Affirmative predications about such entities are acceptable only when constrained to predicates that do not imply realizability or external instantiation. Under these conditions, even seemingly impossible objects can serve as loci of meaningful philosophical analysis, revealing the modal architecture of thought, illuminating the limits of predication, and sharpening our understanding of the logical space within which all reasoning occurs.

Thus, far from being marginal or parasitic notions, mental existence and the structured treatment of non-being constitute indispensable tools for organizing rational discourse. The classical tradition, especially in its Avicennian and post-Avicennian phases, offers a remarkably sophisticated model for navigating the interplay between thought, language, and being. By integrating this legacy with contemporary philosophical concerns, we gain a clearer view not only of the limits of what can be thought, but also of how those limits themselves become objects of thought.

REFERENCES

- Ash'arī, Abū al-Ḥasan. *Maḳālāt Al-Islāmiyyīn Wa al-Iḥtilāf al-Muṣallīn*. Translated by Ömer Aydın and Mehmet Dalkılıç. Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Benevich, Fedor. "The Reality of the Non-Existent Object of Thought." In *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 6, edited by Robert Panau. 2018.
- Calogero, Guido, and Lawrance H. Starkey. "Eleaticism." In *Encyclopedia of Britannica*. 2019. <https://www.britannica.com/topic/Eleaticism>.
- Çelik, Ahmet. "Kelâm'da Muhalin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bakış." *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14, no. 2 (2016): 460–79.
- Crane, Tim. "What Is the Problem of Non-Existence?" *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, no. 40 (2012): 417–34.

- Derin, Necmi. *Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*. İlahiyât, 2016.
- Faḍlî, Abd al-Hadî. *Hulâsat Al-'lm al-Kalâm*. 3rd ed. Dar al-Muarriḥ li al-Arabî, 1993.
- Fārābî, Abū Naşr Muḥammad ibn Muḥammad. *Kitāb Al-Ḥurūf*. Translated by Ömer Türker. Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Frank, Richard M. "Al-Ma'dūm Wal-Mawjūd the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers." In *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arî*, edited by Dimitri Gutas. Ashgate Publishing Company, 2007.
- Gelenbevî, Ismā'îl. *Risālat Al-Imkān*. Istanbul, 1309.
- Graham, Daniel W. "Heraclitus." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023rd ed., edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/heraclitus/>.
- Graham, Jacob. "Presocratics." In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Accessed December 5, 2025. <https://iep.utm.edu/presocra/>.
- Hāqānî, Muhammad Tāhir al-Shubayr. *Al-Masalu 'Ala Fi al-Manṭiq*. Anwār al-Hadā, 1435.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alî al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Al-Ishārāt Wa al-Tanbīhāt*. Translated by Ali Durusoy. Litera, 2015.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alî al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Kitāb Al-Shifā': İlāhiyyāt*. Edited by Āyat Allāh Hasanzāda al-Āmilî. Iranian Institute of Philosophy, 2016.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alî al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Kitāb Al-Shifā': 'İbāra (Yorum Üzerine)*. Translated by Ömer Türker. Litera, 2006.
- Ijî, Adud al-Dīn. *Kitāb Al-Mawāqif*. Dar al-Jîl, 1997.
- İşfahānî, Shams al-Dīn al-. "Sharḥ Al-Fuṣūl al-Nasafî." İstanbul, n.d. Laleli. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kāshif al-Ġitā, Shayḥ 'Alî. *Naqd Al-Ārā' al-Manṭiqiyya Wa Hallu Mushkilātihā*. Vol. 2. Muassasat al-Na'mān, 1991.
- Kâtibî, Ömer el-. "Şemsiyye Risâlesi." In *Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, translated by Ferruh Özpilavcı. Litera Yayıncılık, 2017.
- Kroon, Frederick. "Much Ado About Nothing: Priest and the Reinvention of Noneism." *Philosophy and Phenomenological Research* LXXVI, no. 1 (2008): 199–207.
- Mallawî, Aḥmad b. 'Abd al-Fattāḥ al-Mujrî al-. "Al-Asrār al-Haqīqiyyah Fīmā Yataallāq Bi al-Ḥarijiyyah Wa al-Haqīqiyyah." n.d. King South University.

- Meinong, Alexius. "On the Theory of Objects." In *Realism and the Background of Phenomenology*, edited by Roderick M. Chisholm, translated by I. Levi, D. B. Terrell, R.M. Chisholm, and Glencoe. Free Press, 1960.
- Menzel, Christopher. "The Possibilism-Actualism Debate." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/possibilism-actualism/>.
- Moore, George E. *Some Main Problems of Philosophy*. George Allen & Unwin LTD., 1953.
- Mubārakshāh, Shams al-Dīn. *Sharḥu Hikmat Al-'Ayn*. Edited by Jafar Zahidī. Intishārāt-ı Danishgāh-i Firdovsī, 1974.
- Oruk Akman, Zehra. "Epistēmê ve Doksa Tartışmaları Bağlamında: Parmenides ve Heraklitos'a Göre Varlığın Akılsallığı." In *Akıl Kitabı-7*, edited by Turgut Akyüz. Ravza Yayınları, 2021.
- Oruk Akman, Zehra. *Klasik Mantıkta Yargının Onto-Epistemolojisi: Konusunun Varlığı Bakımından Önergeler*. Elis Yayınları, 2024.
- Palmer, John. *Parmenides ve Sokrates-Öncesi Felsefe*. 1st ed. Translated by Eser Yavuz. Dergāh Yayınları, 2020.
- Parmenides. *Fragmanlar*. 1. Baskı. Translated by Kaan H. Ökten. Alfa Yayınları, 2019.
- Parsons, Terence. *Nonexistent Objects*. Yale University Press, 1980.
- Priest, Graham. *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*. Clarendon Press, 2005.
- Rāzī, Faḥr al-Dīn. *Al-Mulāḥḥaṣ Fi al-Ḥikma Wa al-Manṭiq*. Edited by İsmail Hanoğlu. Vol. 1. Asleyn Studies&Publication, 2021.
- Reicher, Maria. "Nonexistent Objects." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. 2022. <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/nonexistent-objects/>>.
- Russell, Bertrand. "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions (I)." *Mind* 13, no. 50 (1904): 204–19. JSTOR. <http://www.jstor.org.ezp-prod1.hul.harvard.edu/stable/2248284>.
- Russell, Bertrand. "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions (II)." *Mind* 13, no. 51 (1904): 336–54. JSTOR. <http://www.jstor.org.ezp-prod1.hul.harvard.edu/stable/2248458>.
- Russell, Bertrand. "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions (III)." *Mind* 13, no. 52 (1904): 509–24. JSTOR. <http://www.jstor.org.ezp-prod1.hul.harvard.edu/stable/2248584>.
- Russell, Bertrand. "On Denoting." *Mind* 15, no. 56 (1905): 479–93.
- Saçaklızāde, Muḥammed b. Ebī Bekr el-Mar'aşī. *Taḳrīru'l-Ḳavānīn El-Mütedāvile Min 'İlmi'l-Münāẓara*. Edited by Yaşar Alparslan. Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017.

- Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Ashraf. *Sharḥ Al-Qisṭās*. Intishārāt-i Tūş, 2016.
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn. *Sharḥ Hikmat Al-Ishrāq*. Edited by Hossein Ziai. Institute for Cultural Studies and Research, 1993.
- Spiker, Hasan. *Things as They Are: Nafs al-Amr & The Metaphysical Foundations of Objective Truth*. Tabah Reaserch, 2021.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. *Al-Masharī‘ Wa al-Muṭārahāt*. Markaz-i Pajūhishī-yi ‘Ulūm-i Islāmī, 2006.
- Taftazānī, Sa’d al-Din al-. *Sharḥ Al-Maqāsid*. Edited by A. Umayra. Vol. 1. ‘Ālam al-Kutub, 1998.
- Tahanavī, Muhammad ‘Alī. *Kashshāfu Ishlāḥat Al-Funūn Wa al-‘Ulūm*. Edited by ‘Alī Daḥrūj. Vol. 2, edited by Rafīq al-‘Ajam, translated by George Zaynatī and ‘AbdAllāh Ḥalidī, edited by Ahmed Cevdet. Maktabat Lubnān, 1996.
- Tāşköprüzāde, Ahmed. *Al-Shuhūdu al-‘ayn Fī Mabāhis al-Wujūd al-Dīhnī*. Manshūrāt al-Jamāl, 2009.
- Türker, Ömer. “Seyyid Şerif Cürçani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri.” Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2006.
- Türker, Sadık. *Aristoteles, Gazzālī ile Leibniz’de Yargı Mantığı*. Dergāh Yayınları, 2002.
- Tūşī, Naşir al-Dīn. *Asās Al-Iktibās Fī al-Manṭiq*. Edited by Husayn Shafī‘ī and Muhammad Sa‘id Jamal al-Dīn. Vol. 1, translated by Allama Turkī Mulla Husrav. Majlis al-‘Ala li al-Siqafa, 2004.
- Üzüm, İlyas. “Hüküm.” In *TDV İslām Ansiklopedisi*. TDV İslām Araştırmaları Merkezi, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hukum#1>.
- Van Inwagen, Peter. “McGinn on Existence.” *The Philosophical Quarterly* 58, no. 230 (2008): 36–58. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2008.534.x>.
- Vanzo, Alberto. “Kant on Existential Import.” *Kantian Review* 19, no. 2 (2014): 207–32.
- Vilkko, Risto, and Jaakko Hintikka. “Existence and Predication from Aristotle to Frege.” *Philosophy and Phenomenological Research* LXXIII, no. 2 (2006): 359–77.
- Yagisawa, Takashi. “Possible Objects.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/possibilism-actualism/>.
- Yavuz, Sercan. “Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma’düma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme.” *ATABE*, no. 8 (2022): 69–94. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atebe/issue/74873/1205335>.
- Yeşil, Mustafa. *Kategori ve Metafor*. Litera Yayıncılık, n.d.

Geç Orta Çağ Cenova'sında Tüketicinin Korunması ve Piyasa Gözetimi

Consumer Protection and Market Surveillance in Late Medieval Genoa

Ahmet Safa YILDIRIM 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Safa YILDIRIM

Atatürk Üniversitesi,



Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye

ORCID: [0000-0001-8910-7581](https://orcid.org/0000-0001-8910-7581)

e-mail: ahmet.yildirim@atauni.edu.tr

Başvuru/Submitted: 20 Temmuz 2025

Kabul/Accepted: 17 Nisan 2026

Atıf: Yıldırım, Ahmet Safa, “Geç Orta Çağ Cenova'sında Tüketicinin Korunması ve Piyasa Gözetimi”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 63-91.

Citation: Yıldırım, Ahmet Safa, “Consumer Protection and Market Surveillance in Late Medieval Genoa”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 63-91.

Lisans/License:



Öz- Bu çalışma, Geç Orta Çağ döneminde Cenova Cumhuriyeti'nde kamu otoritesi ve meslek loncaları aracılığıyla yürütülen piyasa gözetimi sistemini incelemektedir. Araştırma, *Leges Genuenses*'te yer alan hükümler temelinde kasaplar, balıkçılar, fırıncılar, değirmenciler, meyhaneciler, mumcular ve eczacılar gibi temel ihtiyaç ürünlerinin üretim ve satışıyla uğraşan meslek gruplarına ilişkin düzenlemelere odaklanmaktadır. Çalışmada doküman ve içerik analizine dayalı nitel bir yöntem benimsenmiştir. Hijyen ve kamu sağlığı, ürün güvenliği, fiyat ve erişim rejimleri, ölçü ve tartı standartları, tüketici bilgilendirmesi, iade ve tazmin hakları ile denetim mekanizmaları temel inceleme alanları olarak ele alınmıştır.

Bulgular, Geç Orta Çağ Cenova'sında piyasa düzeninin kamu düzeni ve toplumsal güven anlayışıyla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Bozulmuş ürünlerin satışının yasaklanması, standart ölçü kullanımının zorunlu tutulması, fiyatların denetlenmesi ve üretim süreçlerinin kontrol altında tutulması gibi uygulamalar, tüketicilerin korunmasına dönük hukuki düzenlemelerin kapsamını ortaya koymaktadır. Ayrıca *conservatores ministrariae* adı verilen görevliler, lonca yöneticileri ve müfettişler aracılığıyla yürütülen denetim sistemi ile şikâyet ve ihbar mekanizmaları, piyasa gözetiminin kurumsal yapısını göstermektedir. Tüm bu düzenlemeler, *Leges Genuenses*'te yer alan hükümlerin Geç Orta Çağ Cenova'sında temel gıda ve ihtiyaç ürünlerinin üretim ve satışını belirli kurallar altında düzenlemeyi amaçladığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler- Geç Orta Çağ, Cenova Cumhuriyeti, *Leges Genuenses*, Tüketicinin Korunması, Piyasa Gözetimi.

Abstract – This study examines the market surveillance system carried out through public authority and craft guilds in the Republic of Genoa during the Late Middle Ages. Based on the provisions contained in the *Leges Genuenses*, the research focuses on regulations concerning occupational groups engaged in the production and sale of essential goods, such as butchers, fishmongers, bakers, millers, tavern keepers, chandlers, and apothecaries. A qualitative method based on document analysis and content analysis was adopted in the study. Hygiene and public health, product safety, price and access regimes, standards of weights and measures, consumer information, rights of return and compensation, and inspection mechanisms were addressed as the main areas of examination.

The findings demonstrate that market order in Late Medieval Genoa was closely associated with the understanding of public order and social trust. Practices such as the prohibition of the sale of spoiled products, the compulsory use of standardized measures, the supervision of prices, and the control of production processes reveal the scope of legal regulations aimed at consumer protection. Furthermore, the inspection system conducted through officials known as *conservatores ministrariae*, guild administrators, and inspectors, together with complaint and denunciation mechanisms, demonstrates the institutional structure of market surveillance. All these regulations indicate that the provisions contained in the *Leges Genuenses* aimed to regulate the production and sale of essential foodstuffs and necessities under specific rules in Late Medieval Genoa.

Keywords– Late Middle Ages, Republic of Genoa, *Leges Genuenses*, Consumer Protection, Market Surveillance.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to examine the market surveillance system carried out through public authority and craft guilds in the Republic of Genoa during the Late Middle Ages and to reveal the scope, functioning, and social function of the legal and institutional regulations aimed at consumer protection.

The research is based on the provisions contained in the *Leges Genuenses*, the principal legal source of the period. These provisions are found in the sections *Capitula Conservatorum seu Ministrorum Communis Ianuae MCCCLXXXIII [1383] et MCCCLXXXVI [1386]* and *Volumen Magnum Capitulum Civitatis Ianue MCCCCIII-MCCCCVII [1403–1407]* of the *Leges Genuenses*. Although these sections contain regulations concerning numerous occupational groups, this study specifically focuses on regulations related to occupational groups engaged in the production or sale of essential foodstuffs and necessities, such as butchers, fishmongers, bakers, millers, tavern keepers, chandlers, and apothecaries. The study aims to demonstrate how these regulations structured the relationships between producers, consumers, and public authorities through the inspection mechanisms developed by the Republic of Genoa during the fourteenth and fifteenth centuries.

Although the concepts of *Consumer Protection* and *Market Surveillance*, which constitute the main theme of the article, are modern terms, their semantic roots extend much further back, reaching antiquity. For this reason, these concepts are used in the study only as functional equivalents to explain similar practices in Genoa.

Methodologically, the study adopts a qualitative approach based on *document analysis* and *content analysis*. The occupational obligations, prohibitions, permissions, penalties, reward systems, and inspection mechanisms contained in the above-mentioned sections of the *Leges Genuenses* were systematically examined, coded, and organized under thematic categories. Within this framework, hygiene and public health, the standardization of weights and measures, price and access regimes,

product safety, consumer information, rights of return and compensation, and inspection mechanisms were identified as the principal categories of analysis.

The findings of the study demonstrate that the market order maintained in Genoa during the aforementioned period was closely associated with the understanding of public order and social trust. The fact that professions could only be practiced by qualified individuals, that entrants to these professions were required to swear an oath on the Bible, and that they were also obliged to provide a certain amount of security upon entering the profession suggests that professional activities were evaluated within a framework of moral responsibility. The regulations concerning occupational groups engaged in the production and sale of essential goods, such as butchers, fishmongers, bakers, millers, tavern keepers, chandlers, and apothecaries, prescribed that the entire process from production to sale be conducted according to specific rules. In particular, the prohibition of the sale of spoiled or diseased meat, the destruction of stale fish, the severe penalties imposed for adulterating milk and wine, the obligation to use high-quality grain, and detailed provisions concerning hygiene rules demonstrate the importance attached to the protection of public health. In addition, it is understood that various practices were implemented in order to ensure that consumers were properly informed about the nature of products. Among these practices were the obligation for bakers to mark the bread they produced with their own signs, the restriction allowing apothecaries to use only their own emblems, and the requirement that the ingredients used in the production of theriac be displayed in shop windows for a certain period of time. Likewise, butchers were required to accurately declare the type of meat they sold, and all practices that could mislead consumers were prohibited.

It is also evident that detailed regulations existed regarding standards of weights and measures. The use of any measuring instrument other than officially sealed scales and standardized weights was prohibited, and the characteristics of the scales to be used in slaughterhouses and sales areas were determined in detail. Bakers were required to produce bread in standard weights, and in cases of underweight products, both a monetary fine was imposed and the deficient portion was required to be given to the customer. In addition, it was stipulated that the prices of essential consumer goods be determined by inspectors, that the raising of prices through secret agreements be prohibited, and that attempts to restrict market supply be severely punished. In cases of violation, sanctions such as monetary fines, confiscation of goods, public exposure, flogging, and exile were prescribed.

With regard to the functioning of the inspection mechanism, it is understood that officials known as *conservatores ministrariae* regularly controlled the market and periodically inspected slaughterhouses, fish markets, and sales areas. Inspectors were responsible for monitoring product quality, hygiene conditions, pricing practices, and the accuracy of weights and measures. The imposition of monetary fines on inspectors who neglected their duties indicates that inspection activities were themselves subject to supervision. In addition, guild administrators were held responsible for maintaining the internal order of occupational groups and were tasked with collecting penalties in cases of rule violations. The system of complaints and denunciations also occupied an important place in the preservation of market order. The fact that the statements of trustworthy individuals were accepted as sufficient evidence in most cases, that the identities of informants were kept confidential, and that a certain portion of the imposed penalties was transferred to complainants as a reward demonstrates that citizens were also involved in the process of market surveillance.

As a general assessment, it can be stated that the provisions contained in the *Leges Genuenses* aimed to regulate the production and sale of essential foodstuffs and necessities under specific rules in Late Medieval Genoa. Product safety, hygiene, price control, the use of standardized measures, consumer information, rights of return and compensation, and regular inspection practices clearly reveal the approach of the city administration toward preserving market order and securing social needs.

GİRİŞ

Çağdaş hukuk sistemlerinde, tüketicinin korunması, bireylerin mal ve hizmet alım süreçlerinde sağlık, güvenlik ve ekonomik çıkarlarının korunmasını hedefleyen yasal düzenlemeler olarak tanımlanmaktadır. Piyasa gözetimi ise piyasaya arz edilen ürünlerin belirli teknik düzenlemelere ve standartlara uygunluğunun kamu otoriteleri tarafından izlenip değerlendirildiği ve gerektiğinde müdahale edildiği süreci ifade etmektedir. Bu iki alan, özellikle 20. yüzyılın ortalarından itibaren devletlerin sosyal refahı artırma, halk sağlığını koruma ve adil rekabeti sağlama sorumluluğu doğrultusunda hızla kurumsallaşmış ve kapsamlı mevzuatlarla desteklenmiştir¹.

Tüketicinin korunmasına ilişkin düzenlemeler modern hukuk sistemlerinin temel özelliklerinden biri olmakla beraber, kavramın temelleri çok daha eskiye uzanmaktadır. Tarih boyunca farklı dönemlerde çeşitli kültür ve medeniyetler içerisinde farklı yasal temellere dayanan bu ilkenin özü, esasen kamu yararına yönelik etik ve düzenleyici mevzuattan oluşmuştur. Antik Mezopotamya, Hitit, Mısır ve Roma hukuk sistemleri, İslam hukuku ve Orta Çağ şehir yönetimleri bu ortak mirası yansıtmaktadır². Özellikle Roma İmparatorluğu döneminde çıkarılan ve gıda tedarikini güvence altına alma amacı taşıyan *Lex Iulia de Annona* (MÖ 50 civarı) ile fiyat istikrarını sağlamak üzere ürünlere tavan fiyat uygulaması getiren *Edictum de Pretiis Rerum Venalium* (MS 301)³ gibi yasal düzenlemeler, gıda arzının kontrol altına alınması, fiyatların sınırlandırılması ve tekelleri uygulamaların cezalandırılması yoluyla tüketicilerin korunmasını hedeflemiştir⁴. Tüm bunlar tarihi süreç içerisinde tüketici haklarının toplumsal refah ve piyasa düzeniyle doğrudan bağlantılı olarak ele alındığını göstermektedir. Bu tür düzenlemeler, Orta Çağ şehir yönetimlerinde de farklı kurumsal biçimlerde sürdürülmüştür. Bu bağlamda, Cenova Cumhuriyeti'nin uygulamaları, dönemin piyasa gözetimi mekanizmalarını anlamak açısından özel bir dikkat çekmektedir. Ne var ki, Geç Orta Çağ İtalyan şehir cumhuriyetlerine ilişkin literatürde üretim ve ticaret düzenine dair kurumsal mekanizmalar nispeten ayrıntılı biçimde incelenmiş olsa da Cenova Cumhuriyeti'nin tüketicinin korunmasına yönelik düzenlemelerini, piyasa gözetimi yapısını ve bu yapının meslek loncalarıyla ilişkisini bütüncül bir çerçevede ele alan çalışmalar sınırlıdır. Mevcut araştırmalar çoğunlukla lonca yapıları ve iktisadi örgütlenme üzerinde yoğunlaşmaktadır⁵. Tüketici hakları, ürün güvenliği, fiyat istikrarı ve denetim mekanizmasının işleyişine dair hukuki düzenlemeler ise parçalı biçimde ele alınmaktadır. Bu çalışma, literatürdeki bu parçalı yaklaşımı aşarak söz konusu düzenlemeleri bütüncül bir çerçevede yeniden değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Özellikle belirtmeliyim ki bu çalışma, Cenova'nın diğer şehirlerden daha üstün veya hukuki olarak daha ileri olduğunu karşılaştırmalı olarak kanıtlama iddiasında değildir. Amacımız, Cenova'nın hukuki düzenlemelerini kapsayan *Leges Genuenses*'te (Ceneviz Yasaları) dağınık halde yer alan düzenlemeleri

¹ European Commission, "Consumer Rights Directive," https://commission.europa.eu/law/law-topic/consumer-protection-law/consumer-contract-law/consumer-rights-directive_en; *Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun (Kanun No. 6502)*, Kabul Tarihi: 7 Kasım 2013. Resmi Gazete, 28 Kasım 2013, Sayı 28835. <https://mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6502&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>; U.S. Consumer Product Safety Commission. About CPSC. <https://www.cpsc.gov/About-CPSC>; European Commission, "Product Safety and Market Surveillance Package," https://ec.europa.eu/growth/single-market/goods/free-movement-sectors/safety-market-surveillance_en; *Ürün Güvenliği ve Teknik Düzenlemeler Kanunu (Kanun No. 7223)*, Kabul Tarihi: 5 Mart 2020. Resmi Gazete, 12 Mart 2020, Sayı 31066. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=7223&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> Mehmet Altunkaya, "Sözleşmenin Kuruluşundan Önce Tüketicinin Korunması," *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (Haziran 2004), 95-118.

² Saud Hamoud Alharthi, "The Historical Development of Consumer Protection", *International Journal of Computer Science and Network Security* 22, sy 8 (2022): 396-97, <https://doi.org/10.22937/IJCSNS.2022.22.8.49>.

³ Erkan İzniç, "İmparator Diocletianus'un 'Tavan (En Yüksek) Fiyatlar Fermanı' Edictum de pretiis Rerum Venalium," *Tarih Araştırmaları Dergisi* 30, sy. 49 (Mayıs 2011): 97-130, https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000485; M. Sukacic, "Consumer Protection in Ancient Rome — Lex Iulia de Annona and Edictum de Pretiis Rerum Venalium as Prohibitions of Abuse of Dominant Position?", içinde *Economic and Social Development: 22nd International Scientific Conference on Economic and Social Development 'The Legal Challenges of Modern World'*, ed. Z. Radic, A. Roncevic ve L. Yongqiang (Split: Varazdin Development and Entrepreneurship Agency, 2017).

⁴ Alla Kiryk, "The Development of Consumer Protection Policy from Roman Law to Modern European Union Law", *University Scientific Notes* 80, sy 2 (2021): 168-69, <https://doi.org/10.37491/UNZ.80.15>.

⁵ Denise Bezzina, *Artigiani a Genova nei Secoli XII-XIII* (Firenze: Firenze University Press, 2015).

tüketicinin korunması ve piyasa gözetimi açısından sistematik biçimde bir araya getirerek, bu hükümlerin yalnızca mesleki düzen ve ticari disipline ilişkin kurallar olarak mı anlaşılması gerektiğini, yoksa bunların Geç Orta Çağ Cenova'sında erken bir tüketiciyi koruma ve piyasa gözetimi anlayışının kurumsal tezahürleri olarak mı okunabileceğini sorgulamak ve bu yolla Cenova'daki hukuki düzenleme mantığını ortaya koymaktır. Bu nedenle araştırmada modern kavramlar tarihi metinlerde karşılığı bulunan işlevleri tanımlamak için analitik kategoriler olarak kullanılmıştır.

Araştırma, *Leges Genuenses*'te yer alan düzenlemelerin Cenova'da temel gıda üretimi ve satışı üzerinde örgütlü bir piyasa gözetimi sistemi oluşturarak erken bir tüketiciyi koruma anlayışını kurumsallaştırdığını ileri sürmektedir. Söz konusu bağlamda bu araştırma, *Historiae Patriae Monumenta* serisinin 18. cildinde yayımlanan *Leges Genuenses*'te⁶ değirmenciler, fırıncılar, kasaplar, balıkçılar, tavernacılar, mumcular, aktarlar/eczacılar gibi temel gıda veya ihtiyaca yönelik faaliyet gösteren meslek gruplarına ilişkin düzenlemeleri ele almaktadır. Araştırma, ilgili hükümlerin metin/içerik analizi yoluyla, dönemin piyasa gözetimi anlayışına uygun olarak tüketicinin korunmasına dönük alınan önlemlere ışık tutmayı amaçlarken bu düzenlemelerin Geç Orta Çağ Cenova'sında nasıl bir içerik kazandığını ve bu düzenlemelerin hangi kurumsal aktörler tarafından, hangi araçlarla ve nasıl uygulandığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu kapsamda şu temel sorulara yanıt aranmıştır: Tüketicilerin korunmasına yönelik yasal düzenlemeler hangi işlevsel kategoriler altında toplanabilir? Meslek gruplarına yönelik denetim mekanizmaları nasıl işlemektedir? Bu denetimlerin içerdiği yükümlülükler ve yaptırımlar hangi kurumsal mantığa dayanmaktadır?

Cenova Cumhuriyeti'nde temel gıda üretimi ve satışıyla ilgili düzenlemeleri sistematik ve bütünlüklü biçimde bir araya getiren en kapsamlı yasalar kodeksi olan *Leges Genuenses*, Geç Orta Çağ Cenova'sındaki meslek gruplarına ilişkin hukuki düzenlemeleri ayrıntılı biçimde sunmaktadır. Metinde doğrudan “tüketicinin korunması” veya “piyasa gözetimi” başlıklarını taşıyan bölümler bulunmamakla birlikte, özellikle temel gıda üretimi ve satışıyla bağlantılı faaliyet alanlarında bu kavramların işlevlerine karşılık gelen hükümlere yer verildiği görülmektedir. Nitekim “Capitula Conservatorum seu Ministrorum Communis Ianuae annorum MCCCCLXXXIII [1383] et MCCCCLXXXVI [1386]” ile “Volumen Magnum: Capitulum Civitatis Ianue MCCCCIII–MCCCCVII [1403–1407]” bölümleri, dönemin piyasa düzenine ve tüketicinin korunmasına yönelik ayrıntılı yasal düzenlemeleri içermektedir⁷. Bahsi geçen yasal düzenlemeler her ne kadar şehir idaresinin piyasa düzenine ilişkin nasıl bir düzenleme öngördüğünü gösterse de bu kuralların sosyal hayatta ne ölçüde uygulandığı, ne gibi sonuçlar doğurduğu ya da toplum nezdinde nasıl karşılandığına dair doğrudan bilgi sunmamaktadır. Buna rağmen, sınırlı da olsa günlük hayatın gerçekliği hakkında bilgi edinilebilmektedir. Nitekim yasaklayıcı veya önleyici nitelikteki yasal düzenlemeler çoğu kez ya geçmişte yaşanan suistimallerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ya da öngörülebilir risklerin önüne geçilmesi amacıyla hayata geçirilmiştir. Gelecekteki araştırmalar, arşiv belgeleri ya da mahkeme kayıtları gibi tamamlayıcı kaynaklarla desteklendiği takdirde toplumsal hayata dair daha fazla bilgi edinilebilmesi mümkün olacaktır.

Araştırmanın temel bulguları, gıda ve temel ihtiyaç üretimi ve satışıyla ilgili meslek gruplarına dönük düzenlemelerin piyasa mantığıyla birlikte toplumsal sorumluluk ve duyarlılık anlayışına dayandığını ortaya koymaktadır. Buna ek olarak, fırıncıların her gün belirli ağırlıkta ve fiyatta ekmek üretme zorunluluğu, kasapların bozulmuş ya da hastalıklı etleri satmaları yahut et satışı esnasında yapacakları ihlaller durumunda karşılaşılabilecek yaptırımlar, kefil gösterme ve yemin etme gibi kişisel sorumlulukları, bu sistemin başlıca parçalarını oluşturmaktadır. Ayrıca, *lonca yöneticileri*, *denetçiler* ve *müfettişler* vasıtasıyla yürütülen kapsamlı denetim sisteminin hem üreticilerle üreticiler arasındaki hem de üreticilerle tüketiciler arasındaki uyum ve düzenin sürekliliğini sağlama hedefi taşıdığı anlaşılmaktadır. Meslek örgütlenmesi, denetim mekanizmaları, ürün kalitesi, toplum sağlığının korunması, fiyat sınırlamaları, tartı ve ölçü standardizasyonu, tüketicilerin iade, tazmin ve değişim hakkı

⁶ Cornelius Victorius Poggi, Cornelius Desimoni, ve Aloisius Thomas Belgrano, ed., *Leges Genuenses*, *Historiae Patriae Monumenta*, XVIII (Turin, 1901).

⁷ Poggi, Desimoni, ve Belgrano, 389-456.

ile ihlaller karşısında üreticilere uygulanan cezai müeyyideler gibi düzenlemeler, 14. ve 15. yüzyılda Cenova cumhuriyet idaresinin şehirdeki piyasa denge ve düzenini koruyarak sürdürülebilir bir pazar oluşturma, toplumsal refahı ve memnuniyeti artırma amacını açık biçimde yansıtmaktadır.

1. Metodoloji

Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde doküman analizi⁸ yöntemine dayanmaktadır. Araştırma, Geç Orta Çağ'da Cenova Cumhuriyeti'nde tüketicinin korunması ve piyasa gözetimine ilişkin hukuki ve kurumsal düzenlemelerin dönemin ana kaynağı olan *Leges Genuenses*'ten hareketle sistematik biçimde incelenmesi üzerine kurgulanmıştır.

Veri toplama sürecinde öncelikle *Leges Genuenses*'in ilgili bölümleri ayrıntılı olarak taranmış, özellikle et, balık, ekmek, şarap, süt, yumurta ve ilaç gibi temel tüketim ve ihtiyaç ürünlerine yönelik düzenlemeler belirlenmiştir. Bu tarama sırasında yasaklar, izinler, suçlar, cezalar, ödül mekanizmaları, yemin ve teminat gibi mesleki yükümlülükler gibi kavramlara özel dikkat gösterilmiştir. Tespit edilen maddeler sistematik biçimde kayıt altına alınarak araştırmanın veri seti oluşturulmuştur. Veri analizi sürecinde metin/içerik analizi⁹ tekniği kullanılmıştır. Öncelikle metinlerde yer alan anlamlı ifadeler belirlenmiş, bu ifadelerden hareketle açık kodlama yapılmıştır. Kodlar, benzer nitelikteki verilerin bir araya getirilmesiyle alt temalar haline getirilmiş ve tematik kümeler oluşturulmuştur. Bu temalar arasında hijyen ve halk sağlığına ilişkin düzenlemeler, fiyat ve tartı standartları, tüketicinin bilgilendirilmesi, ürün güvenliği, denetim mekanizmaları ve ödül-ceza sistemleri öne çıkmıştır.

Bu metodolojik yaklaşım, dönemin hukuki çerçevesini kapsamlı bir şekilde ortaya koysa da *Leges Genuenses*'in hükümlerinin Cenova toplumundaki sosyal hayattaki tam karşılığını yansıtmamaktadır. Bu nedenle çalışmanın kapsamı, mevcut yasal düzenlemelerin ortaya koyduğu kurumsal yapı ve öngörülere odaklanmış, uygulama sonuçlarının araştırılması, gelecekteki arşiv tabanlı çalışmalara bırakılmıştır. Yine de *Leges Genuenses*'in tüketicinin korunması ve piyasa gözetimine ilişkin hükümleri tematik bir çerçevede değerlendirilebilmiştir.

2. Bulgular

Geç Orta Çağ Cenova'sında tüketicinin korunması ve piyasa denetimine yönelik kurumsal yapının işleyişini anlayabilmek adına *Leges Genuenses*'te yer alan yasal düzenlemelerin içerik ve tematik analizi neticesinde Cenova'da faaliyet gösteren kasap, balıkçı, fırıncı, aktar/eczacı, tavernacı ve mumcu gibi meslek gruplarına ilişkin yasal düzenlemelerden hareketle elde edilen bulgular aşağıda sunulmuştur.

2.1. Tüketicinin Korunmasına Yönelik Önlemler

2.1.1. Mesleğin Uzman Kişilere Verilmesi, Teminat ve Yemin

Yasal düzenlemeler kapsamında dikkat çeken ilk ve en önemli unsur, ilgili mesleğin ancak doğru şekilde icra edebilecek, güvenilir ve uzman kişilere verilmesi gerekliliğidir. Bu, piyasa güvenliğini tesis etmeye yönelik önemli bir kurumsal adımdır.

Sürecin işleyişine bakıldığında, kasapların mesleğe girişlerinde, mesleklerini dürüstçe ve yasalara uygun olarak yürüteceklerine dair İncil üzerine yemin etmeleri ve teminat bedeli ödemeleri gerektiği görülmektedir¹⁰. Yürürlükte olan hükümler uyarınca, kasap tezgahlarının kasaplardan başkasına kiralanamayacağı açıkça belirtilirken¹¹ mesleğe girişte tüm kuralların tek tek okunarak açıklanması gerektiği ifade edilmiştir. Tüm kasapların bu hükümlere kesin şekilde uyacaklarına dair yemin etmeleri

⁸ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir (ed.), (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 45; Bilgen Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy. 15, (2020): 170-189.

⁹ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 179-181; Deniz Alanka, "Nitel Bir Araştırma Yöntemi Olarak İçerik Analizi: Teorik Bir Çerçeve", *Kronotop İletişim Dergisi* 1 sy. 1, (2024): 64-84.

¹⁰ "De macellariis et qualiter debeant satisfacere et iurare.", *Genuenses*, stn.409-410; "Quod macellarii notificentur et iurent capitula artis sue", *Leges Genuenses*, stn.417.

¹¹ "Quod bancha macellariorum non possint locari alteris quam macellariis.", *Leges Genuenses*, stn. 57.

ve bağıllık beyanında bulunmaları zorunluydu¹². Benzer şekilde balık ticareti veya satışıyla uğraşanlar da yemin etmek mecburiyetindeydiler¹³.

Fırıncılarla ilgili de benzer bir yükümlülük bulunuyordu. Her fırıncının, üretim ve satışa başlamadan önce kamu yöneticilerinin huzuruna çıkması, belirlenen kurallara sadakat göstereceğine dair yemin etmesi ve 25 lira değerinde maddi bir teminat vermesi gerekmekteydi. Bu teminat, fırıncının yükümlülüklerini ihlal etmesi durumunda uygulanacak olan cezalara karşı güvence işlevi görüyordu. Ayrıca, verilen teminatın düzenli aralıklarla yenilenmesi gerekiyordu¹⁴. Sadece pişirme işlevi gören fırın sahiplerinin, kendilerine pişirilmek üzere teslim edilen ürünleri düzgün ve yasalara uygun şekilde pişireceklerini yeminle taahhüt etmesi bir zorunluluktan¹⁵.

Değirmenciler, kendilerine getirilen tahılı, iyi ve dürüst bir şekilde muhafaza edeceklerine, tahılı başka tahılla karıştırmayacaklarına ve sadece kendilerine teslim edilen tahıldan un üreteceklerine dair yemin etmekle yükümlüydüler¹⁶. Diğer bazı mesleklerde de meslek mensuplarının kurallara uyacaklarına dair beyanları yeterli görülmeyip bu yükümlülüğün altı yemin yoluyla resmi olarak çizilmiştir. Örneğin, eczacılar hekimlerle ortaklık kurmayacaklarını her yıl yemin ederek taahhüt etmek zorundaydı¹⁷. Tavernacıların da keza aynı şekilde mesleklerini dürüstçe icra edeceklerini yeminle beyan etmeleri gerekiyordu¹⁸.

Yukarıdaki düzenlemeler esasen ilgili meslek mensuplarının icra ettikleri mesleğin onuruna uygun hareket etme yükümlülüğü taşıdıklarını ve ihlal durumunda karşılaşacakları cezaları peşinen kabul ettiklerini göstermesi bakımından önemlidir.

2.1.2. Ürünün Niteliği Hakkında Doğru Bilgilendirilme

Modern anlamda tüketicinin bilgilendirilme hakkı, tüketicilerin mal veya hizmet satın almadan önce doğru, açık, eksiksiz ve anlaşılır bilgiye ulaşmalarını güvence altına alan temel bir tüketici hakkıdır¹⁹. Bu hak, tüketicinin bilinçli karar vermesini sağlarken aldatıcı ticari uygulamaların önüne geçilmesi hedeflenmiştir²⁰.

Geç Orta Çağ Cenova'sında tüketicinin ürün hakkında doğru bilgiye ulaşması çeşitli düzenlemelerle güvence altına alınmıştır. Et ürünlerinin satışında, bir hayvana ait etin başka bir hayvanın eti yerine satışı yasaklanmış²¹ ve etin türünün açıkça ve doğru bir şekilde belirtilmesi zorunlu kılınmıştır²². Bu uygulama, tüketicinin etin hangi hayvana ait olduğunu ve niteliğini bilme hakkına sahip olduğunu göstermektedir. Yasal düzenlemeler kapsamında üretici ve satıcıların ürünlerini ayırt edilebilir bir şekilde işaretlemesi zorunlu tutulmuştur. Bu bağlamda fırıncıların kendilerine özgü ve diğerlerinden açık biçimde ayırt edilebilen bir işaret (signo) edinmeleri ve bu işaretin denetçiler tarafından deftere kaydedilmesi kararlaştırılmıştır. Dahası, tüm fırıncılar ürettikleri ekmekleri belirledikleri işaretle damgalamaları zorunluluk haline getirilmiştir²³. Böylece hem denetim mekanizmasının işlerliği sağlanmış hem de ürünün kimliği ve kaynağı hakkında güvenilir bilgi elde edilmesi mümkün kılınmıştır.

¹² “De macellariis et qualiter debeant satisfacere et iurare.”, *Leges Genuenses*, stn. 409-410.

¹³ “Qualiter piscatores habere debeant noticiam predictorum, et de iuramento ipsorum”, *Leges Genuenses*, stn. 424.

¹⁴ “De iuramento pancogolorum”, *Leges Genuenses*, stn. 401; “Quod fornarii iurent ista capitula.”, *Leges Genuenses*, stn. 404-405.

¹⁵ “De fornariis qui panem ad numerum et bene cotum redere teneantur.”, *Leges Genuenses*, stn. 402.

¹⁶ “De molinariis et eorum iuramento.”, *Leges Genuenses*, stn. 395-396.

¹⁷ “Ne speciarum societ in ea arte se medicis.”, *Leges Genuenses*, stn. 676-677.

¹⁸ “De tabernariis”, *Leges Genuenses*, stn. 405; “De iuramento tabernariorum.”, *Leges Genuenses*, stn. 409.

¹⁹ Seda Kara Kılıçarslan, “Tüketici Sözleşmelerinde Bilgilendirme Yükümlülüğü,” *Hacettepe HFD* 5 sy. 2 (2015): 183-222.

²⁰ Kılıçarslan, “Tüketici Sözleşmelerinde Bilgilendirme Yükümlülüğü,” 206.

²¹ “Quod carnes unius animalis non vendantur vice alterius.”, *Leges Genuenses*, stn. 709.

²² “Quod quicumque carnes sub suo nomine tantum vendantur; et ne cum castrato alie carnes teneantur; et de macellis vixitandis.”, *Leges Genuenses*, stn. 414-415; “Ne carnes suis vel troie que filios fecerit vendantur ad minutum.”, *Leges Genuenses*, stn. 710; “De carnibus gramignosis.”, *Leges Genuenses*, stn. 418.

²³ “De signo pancogolorum”, *Leges Genuenses*, stn. 400.

Benzer şekilde, aktarlar/eczacılar için de marka kullanımı zorunlu hale getirilmiştir. Her eczacının yalnızca kendi amblemini kullanabileceği belirtilirken başka bir işletmeye ait amblemi şişe, kutu veya diğer eşyalarda kullanması yasaklanmıştır²⁴. Ayrıca, triyaka (theriaca/panzehir)²⁵ satışı yapan eczacılar için de özel bir düzenleme mevcuttur. Bir eczacının başka bir eczacıya ait amblemin bulunduğu kaba triyaka koyması yasaklanarak²⁶ triyaka üretiminde kullanılan malzemelerin dükkan vitrininde sekiz gün boyunca sergilenmesi²⁷ şart koşulmuştur. Bu sayede tüketicilerin ürünün içeriği hakkında doğrudan bilgi edinmesi amaçlanmıştır.

Ürün tanınırlığına ilişkin bu düzenlemelerin yanı sıra, tüketicinin korunmasında bir diğer temel unsur ise hijyen, halk sağlığının korunması ve ürün güvenliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.3. Hijyen, Sağlık ve Ürün Güvenliği

Leges Genuenses'in hükümleri incelendiğinde hijyen, toplum sağlığı ve ürün güvenliğine dair önlemler alındığı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda kasaplara dair düzenlemeler dikkat çekmektedir. Kasapların kesim sırasında hayvandan akan kanı toplamak için bir kap bulundurma yükümlülüklerinin yanı sıra bu kanın mümkün olan en kısa sürede kanalizasyon sistemine boşaltılması gerekmektedir. Benzer şekilde dışkı ve atık parçalar da vakit kaybetmeden bertaraf edilmeli, boynuz ve kemikler şehir dışına çıkarılmalı ve su kaynaklarına ulaşması engellenmeliydi²⁸. Kesim sonrasında ise etler depolarda en fazla 2 saat tutulabilirdi²⁹.

Kasaplarla ilgili diğer düzenlemelerde, hiçbir kasabın başka bir kasaba ait tezgahı kirletmesine, kan, dışkı veya atık malzeme bırakmasına izin verilmemiş³⁰ ve özellikle cuma günleri, tüm kasapların iş yerlerini temizlemeleri şart koşulmuştur³¹. Tüm bunların ötesinde, bozuk veya hastalıklı etlerin (doğal nedenlerle ölmüş hayvanların etleri, hastalık nedeniyle ölmüş hayvan etleri ve kokuşmuş etler) satışının halk sağlığına doğrudan tehdit oluşturan bir durum olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu tür ürünlerin satışı kesin bir dille yasaklanmıştır. İhlal durumunda ve her defasında 10 soldi para cezası öngörülmüştür. Tahsil edilen cezanın 1/3'ünün ihbarcıya verileceği belirtilmiştir. İhbarcı güvenilir bir kişiye herhangi başka bir kanıtı ihtiyaç duyulmayacağı belirtilirken alıcının beyanının ötesinde etin gerçekten hastalıklı tanıma uygun olup olmadığının tespiti denetçilerin takdirine bırakılmıştır³².

Benzer şekilde, fırıncılar da üretim süreçlerinde hijyen standartlarına tabi tutulmuştur. Bu kapsamda fırıncılara pişen ekmeklerin yere düşmesini engellemeleri için bir kap bulundurma zorunluluğu getirilmiştir³³. Bununla birlikte tüm ürünlerde kaliteli buğday kullanmaları³⁴ kararlaştırılmıştır.

Yasalar arasında dikkat çeken bir diğer madde de şehirde veya varoşlarında hiç kimsenin evleri dışında domuz beslemelerinin ve şehirde serbestçe domuz gezdirmelerinin yasaklanmasıyla³⁵ ilgilidir. Bundan maksat, domuzların şehir içinde serbestçe dolaşarak çevreyi kirletmelerinin, hastalık yaymalarının ve düzeni bozacak şekilde halkın günlük yaşamını etkilemelerinin önüne geçerek hem hijyeni hem de şehir düzenini korumak olmalıdır.

Ürün güvenliği kapsamında, müşteriye aldatmaya dönük uygulamalar ve hileli veya eksik satışlar hem yasaklanmış hem de denetime tabi tutulmuştur. Daha önce bilgilendirilme hakkı çerçevesinde,

²⁴ "Quod unus speciarius non faciat signum alterius", *Leges Genuenses*, stn. 675-676.

²⁵ I. Serracino-Inglott, "Theriac: A Selected Annotated Bibliography of the History of Theriac", *The Pharmacist* 13 (1986): 31-35.

²⁶ "Ne thriaca ponatur in vase signato signo alterius speciarii", *Leges Genuenses*, stn. 676.

²⁷ "Ut res quibus triacha conficitur teneantur super fenestra", *Leges Genuenses*, stn. 676.

²⁸ "De sanguine colligendo, putredine et ossibus eiciendis et macellis scopundis", *Leges Genuenses*, stn. 412-413.

²⁹ "In dicto capitulo addatur ut infra", *Leges Genuenses*, stn. 453.

³⁰ "Quod macellarii non ponant sanguinem vel turpitudinem iuxta banchum alicuius.", *Leges Genuenses*, stn. 710.

³¹ "De sanguine colligendo, putredine et ossibus eiciendis et macellis scopundis", *Leges Genuenses*, stn. 412-413.

³² "De non vendendo carnes morbosas.", *Leges Genuenses*, stn. 413.

³³ "Quod in coquendo panem casanis et alii pancogoli tractentur ut furnarii.", *Leges Genuenses*, stn. 400.

³⁴ "De pancogolis, ut granum emant bonum et ne faciant de non idoneo grano panem.", *Leges Genuenses*, stn. 396-397.

³⁵ "De porcis in civitate lanue non tenendis.", *Leges Genuenses*, stn. 582.

kasapların müşterilerine etin türü hakkında açıkça bilgi verme zorunluluğundan bahsedilmişti. Bu yasakla bağlantılı olarak tüm hileli satışları engellemek adına ne tür etlerin hangi etlerle aynı tezgahta bulundurulabileceği yasalarla güvence altına alındığı görülmektedir. Bu kural kapsamında kısırlaştırılmış hayvan etlerinin satıldığı tezgahta yalnızca sığır, domuz, kuzu ve oğlak eti bulundurulabilirdi. Bununla birlikte farklı et parçalarının birbirlerine iliştilerle sanki tek parça etmiş gibi sunulması yasaklanmış, yalnızca etler doğal yapıları gereği zaten birbirlerine ilişikse ve aynı hayvana aitlerse birlikte satılmalarına ve ürün tanınırlığı açısından yalnızca küçükbaş hayvan etlerinde bir miktar yün bırakılmasına izin verilmiştir³⁶. Satılan etle birlikte sakatatın verilmesi veya satılması yasaklanmıştır³⁷.

Satış esnasında tartıda yapılacak hile, yani ürünün eksik tartılması uygulaması yasaklar arasında bulunmaktadır. Bu tür hileli davranışlar cezai işlem gerektirirken müşteriye verilen etin eksik kısmının iade edileceği belirtilmiştir³⁸. Yasalarda kasapların müşteriye fazla et vermesi durumu da gözden geçirilmiştir. Müşterinin talep ettiği etin üzerine müşterinin istemediği ek bir parça konulması yasaklanmıştır. Kasapları da koruma altına alan yasa, şayet bir müşteri 4 – 8 lb³⁹ arasında et alacaksa, kasaplara etin ağırlığını müşterinin talebinden ½ libre fazla ya da eksik kesebilme toleransı tanınmıştır. Bu durumda müşteri etin miktarı oranınca bedelini ödemekle yükümlü kılınmıştır. Şayet müşteri 8 lb'den fazla et almak isterse kasabın tolerans hakkı 1 lb olarak belirlenmiş ve müşteriye ödeme yükümlülüğü getirilmiştir. Öte yandan 4 lb'den az olacak şekilde talep edilen etlerde ölçü tam olmalıdır. Şayet miktar istenilenden eksik veya fazla ise müşterinin kendisine sunulan miktarı almak zorunda olmadığı belirtilmiş ve ürünün tamamını almaktan vazgeçebileceği de ifade edilmiştir⁴⁰.

Kasaplar et satışı yaparken aynı hayvana ait yağı etin üzerine ekleyebilme hakkına sahipti ancak bunun sınırları bulunuyordu. Şayet et miktarı 3 lb'den az ise herhangi bir ilave yapılamazdı. 3 – 8 lb ise en fazla yarım lb, 8 lb ve üzeri ise en fazla 1 lb yağ eklenebilirdi⁴¹.

Perakende et satışında karşılaşılan hileli durumlardan biri de dişi hayvanlara ait etlerin kısırlaştırılmış erkek hayvan eti gibi gösterilerek satışıydı. Böyle bir duruma mahal vermemek adına kapsamlı bir düzenleme yapılmıştır. Bu bağlamda dişi domuz etlerinde idrar kesesi boynunun erkeklik uzvu gibi gösterilmesi yasaklanmıştır. Ayrıca, koyun ve keçi etlerinin hadım edilmiş koç veya teke eti izlenimi verilecek şekilde satışı da yasaklar arasında bulunmaktadır. Dolayısıyla etin gerçek niteliğinin dışında algılanmasına neden olacak her türlü işlem hileli kabul edilmiştir⁴². Doğum yapmış dişi domuz etlerinin perakende şekilde satılamayacağı, hayvanın bir bütün olarak ancak kasaphanenin dışında satılabileceği belirtilmiştir. Ayrıca alıcıya etin türü hakkında doğru bilgi verilmesi zorunlu kılınmıştır. Şayet kasap alıcıyı bilgilendirmeden satış yaparsa, lonca yöneticisi tarafından satış bedelinin yarısı tutarınca cezaya çarptırılacağı, buna ek olarak müşteriden alınan paranın iade edileceği ve etin geri alınacağı ifade edilmiştir⁴³. *Gramignose* (hastalık veya ayrık otundan etkilenme)⁴⁴ olarak tanımlanan etlerin şehir içinde veya varoşlarda satışı tamamen yasak olmasına karşın civar mahallerde, alıcılara etin niteliğinin bildirilmesi kaydıyla satış yapılmasına izin verilmiştir⁴⁵.

Kasaplarda olduğu gibi fırıncıların da hileli satış yapmasının önüne geçilmesi adına çeşitli kurallar mevcuttu. Cenova'da üretilen veya şehre dışarıdan getirilen ekmeklerin yüksek kalitede olması

³⁶ “Quod quicumque carnes sub suo nomine tantum vendantur; et ne cum castrato alie carnes teneantur; et de macellis vixitandis”, *Leges Genuenses*, stn. 414-415.

³⁷ “Ne capita vel membra intestina vendantur ad pondus.”, *Leges Genuenses*, stn. 414.

³⁸ “De his qui dederint minus carnes ad pondus.”, *Leges Genuenses*, stn. 417; “Ne macellarii dent carnes minoris ponderis.”, *Leges Genuenses*, stn. 709.

³⁹ 1 libre yaklaşık 317 gr. olarak hesaplanmaktadır.

⁴⁰ “De iunctis non dandis.”, *Leges Genuenses*, stn. 413.

⁴¹ “De iunctis non dandis.”, *Leges Genuenses*, stn. 413.

⁴² “Quod in carnibus troie non dimittatur collum vesice loco virge.”, *Leges Genuenses*, stn. 710.

⁴³ “Ne carnes suis vel troie que filios fecerit vendantur ad minutum.”, *Leges Genuenses*, stn. 710.

⁴⁴ Sergio Approsio, *Vocabolario Ligure: Storico – Bibliografico sec. X-XX*. Parte seconda – Volgare e Dialetto, Volume primo A-L (Savona: Marco Sabatelli Editore, Società Savonese di Storia Patria, 2002), 542.

⁴⁵ “De carnibus gramignosis.”, *Leges Genuenses*, stn. 418.

gerekiyordu. Bu bağlamda fırıncıların, ürettikleri ekmekler için Cenova tahıl ambarından veya başka herhangi bir kaynaktan kalitesiz, küflü ya da ekmek üretimine uygun olmayan tahıl alamayacaklarına karar verilmiştir. Ekmek üretiminde (hem beyaz hem de tam buğday ekmeği) yüksek kaliteli buğday kullanılması fırıncıların öncelikli yükümlülükleri arasında bulunmaktaydı. Yapılan denetimler esnasında şayet birinin ekmek üretiminde kalitesiz buğday kullandığı tespit edilirse tahılın tamamına el konulacağı, bu ürünün 1/3'ünün ihbarcıya, 1/3'ünün liman ve kamu tartı idaresine, kalan kısmının da denetleyicilere verileceği bildirilmiştir. Ayrıca fırıncıya 10 soldi para cezası uygulanacağı belirtilmiştir. Lombardiya kaliteli tahılın başka bir tahılla karıştırılması durumunda cezanın 10 florin olarak tahsil edileceği ifade edilmiştir. Bununla birlikte kalitesiz undan üretilen ekmeklere de el konulacağı, bu ürünlerin hapishanelere ve hastanelere ücretsiz olarak verileceği kararlaştırılmıştır⁴⁶.

Bunun dışında fırıncıların kendilerine pişirilmesi için getirilen ürünleri de standartlara uygun olarak hazırlamaları gerekiyordu. Pişirilen ürünlerde kesinlikle yanık oluşmaması gerekiyordu. Böyle bir durumda fırıncılar, müşterilerinin masraflarını 4 gün içerisinde tazmin etmekle yükümlüydüler⁴⁷. Bunun yanında fırıncılar, pişirilmesi için kendilerine teslim edilen tüm ürünleri aynı sayıda ve eksiksiz olarak iade etmek zorundaydılar. Herhangi bir ihlal durumunda denetçilerin takdirine bağlı olarak 2 denari ceza öngörülmüştür⁴⁸.

Balık satışında da hijyen, kalite ve standardizasyon bulunmaktaydı. Balıkçıların Cenova balık pazarına (clapa) bayatlamış, kalitesiz ya da satışa uygun olmayan balık getirmelerine müsaade edilmemiştir. Balık pazarına getirilen ürünlerin satışa uygun olup olmadıkları denetçiler tarafından belirlenmekteydi. Yasağa aykırı davranışlara 5 – 25 soldi ceza öngörülmekteydi. Uygun olmayan balıkların derhal imha edilmesi veya denize atılması gerekmekteydi. Bunun yanında kalitesiz balıkların kaliteli olanlarla karıştırılarak satılması da yasaktı. İhlal durumunda ilgili kişilere 10 – 40 soldi arasında para cezası uygulanacağı belirtilmiştir⁴⁹. Balık satışıyla ilgili olarak bir diğer yasak ise balıkların taze görünmesini sağlamak amacıyla yapılan yıkama veya sulama işlemiydi⁵⁰.

Bunun yanı sıra içecek ürünlerinde, özellikle süt ve şarap ticaretinde de benzer bir gözetim anlayışı hakimdi. Süte su katmak ağır bir suçtu⁵¹. Benzer şekilde şaraba su veya başka maddelerin karıştırılması yahut eski şarapla yeni şarabın karıştırılması kesin biçimde yasaklanmıştı. Ayrıca fiçilerdeki şarapların tortu miktarı dibe bir parmak kalınlığını geçmeyecek şekilde sınırlandırılmış, bozuk veya sirkeye dönmüş şarapların yüksek bedelle satılması engellenmişti⁵².

2.1.4. Tartı ve Ölçü Standardizasyonu

Cenova'da tüketicinin korunmasının en önemli unsurlarından biri de tartıda standart ve doğrulanmış ağırlıkların kullanılmasıdır. Kasapların *cantaretum* adı verilen geleneksel ama standart dışı tartı sistemini kullanmaları veya kullanılsa bile tezgahlarında bulundurmaları kesin biçimde yasaklanmıştır⁵³. Ürünlerin satışında mutlaka uygun ve yasal terazilerin kullanılması zorunlu tutulmuş, demirden mamul ve resmi mühür taşıyan standart ağırlıklar (1 lb, 0,5 lb ve ons) dışında hiçbir ağırlığın ve tartı aletinin kullanılmasına izin verilmemiştir. Daha büyük ağırlıklarda da benzer bir uygulamaya gidilmiştir. Kullanılan standart ağırlıklarda ağırlığı ifade eden rakamların doğrudan ilgili materyalin

⁴⁶ “De pancogolis, ut granum emant bonum et ne faciant de non idoneo grano panem.”, *Leges Genuenses*, stn. 396-397.; “De grano idoneo, ne misceatur cum malo.”, *Leges Genuenses*, stn. 397.

⁴⁷ “De fornariis qui panem ad numerum et bene cotum redere teneantur.”, *Leges Genuenses*, stn. 402.

⁴⁸ “In fine capituli positi sub rubrica De fornariis qui panem etc., addatur ut infra, videlicet.”, *Leges Genuenses*, stn. 402.

⁴⁹ “De piscibus non vendendis marcidis.”, *Leges Genuenses*, stn. 422-423.

⁵⁰ “De piscibus non balneandis.”, *Leges Genuenses*, stn. 423.

⁵¹ “Ad que precia ova, zonchate et presinsole vendi possit”, *Leges Genuenses*, stn. 425-426.

⁵² “Ne vinum novum cum vetere misceatur.”, *Leges Genuenses*, stn. 405; “Ne quis aquam ponat in vino vendendo”, *Leges Genuenses*, stn. 405-406; “De vino quod senciatur de ponto, grego, marcido, et aliis viciis, ultra sex denarios non vendendo”, *Leges Genuenses*, stn. 406.

⁵³ “Ne ad cantaretum, sed tantum ad bilancias ponderetur.”, *Leges Genuenses*, stn. 415.

üzerine işlenmesi ve ağırlık değerini gösterecek şekilde demirden halkaların bulunması zorunlu kılınmıştır. Ayrıca hiçbir ağırlığın 10 lb'yi aşmaması şart koşulmuştur⁵⁴.

Mezbahalarda kullanılacak tartı aletleri için de özel hükümler getirildiği görülmektedir. Moduli mezbahasında dört adet büyük terazi bulundurulması zorunlu tutulmuş ve her bir terazinin kapasitesi üç *cantarium* olarak belirlenmiştir⁵⁵.

- Terazinin ağırlık ölçüsü sabitlenmiş olmalı, yani ölçü demiri (romanus) direğe (asta) öyle sabitlenmeli ki, hiçbir şekilde çıkarılamamalı ya da gevşetilememeli,
- Her kantar, muhafızlar tarafından belirlenecek resmi damga (marco) ile damgalanmış olmalı ve muhafızlar tarafından her yıl denetlenmeli,
- Direk (asta) üzerinde, kullanılan ağırlığın kaç birim olduğu açıkça işaretlenmiş olmalıdır.

Ayrıca her tartı aleti lonca yetkililerinin gözetiminde bulunmalı ve yapım masrafları tüm kasaplara eşit biçimde paylaştırılmalıydı. Bu mezbahada domuz etleri başta olmak üzere tüm etlerin yalnızca kontrol edilmiş terazilerde tartılması emredilmiş, farklı yöntemler veya ölçüm sistemleri kesinlikle yasaklanmıştır. Aynı hükümler Suxilie (Soziglia) mezbahası için de geçerliydi. San Andrea mezbahasında iki, Morrini ve Scarri mezbahalarında ise birer terazi bulundurulması gerekiyordu⁵⁶.

Benzer yaklaşım fırıncılık alanında da görülmektedir. Ekmek üreten tüm fırıncılar, satış noktalarında doğru çalışan bir terazi bulundurmak zorundaydı. Bu teraziler de resmi mühürlü ve denetçiler tarafından onaylanmış ağırlıklarla kullanılmalıydı⁵⁷. Üretilen her ekmek, haftalık olarak belirlenen ve *mettam* adı verilen standart ölçüye göre imal edilmeliydi. Ekmek üretiminde 24 saat içinde oluşabilecek doğal ağırlık kaybı için sınırlı bir tolerans tanınmıştır. Bu sınırın aşılması durumunda ekmeğe el konulacağı ve üreticiye kademeli para cezası uygulanacağı belirtilmiştir.

Tavernalarda ise şaraplar, devletin resmi camcıları tarafından üretilen ve *pinta* denilen ölçüyle, fiçidan doğrudan çıkarılarak satılmak zorundaydı⁵⁸.

Mumcu esnafı, don yağından ürettiği mumların her libresinin adil ve doğru ağırlıkta olmasından sorumluydu. Her üretimde aynı tür yağ kullanılmalıydı ve kesinlikle farklı tipte yağların karıştırılmaması gerekiyordu⁵⁹. Balmumundan üretilen yağlar için de kalite standartları belirlenmişti. Ağırlığı ne olursa olsun, üretimde iyi nitelikte ve ticari kalitede balmumu kullanılmalıydı. Balmumuna katiyen başka bir madde karıştırılmamalı, saf ve parlak olmalıydı. Ayrıca mum fitilleri de kaliteli pamuktan yapılmalıydı. Yarım libre ve daha düşük ağırlıktaki mumlar tamamen yeni balmumundan üretilmek zorundaydı. Eski balmumunun hiçbir miktarda karıştırılmasına izin verilmiyordu. Yarım libre üzeri ağırlıktaki üretimlerde ise kaliteli olması şartıyla karışıma izin verilmişti⁶⁰.

Tartım/ölçüm işlemlerinin standardizasyonu, dürüst ticaretin yalnızca bir boyutunu oluşturmaktaydı. Bunun yanında fiyatların toplumun tüm kesimleri için erişilebilir olması amacıyla kapsamlı düzenlemeler de getirilmiştir.

⁵⁴ “De carnibus vendendis ad pondus, et de pensis et lilanciis pro pensandis et anellis pensorum solandis.”, *Leges Genuenses*, stn. 410.

⁵⁵ “De cantariis quorumlibet macellorum, ad que carnes vendende in grosu debeant ponderari, et de porcis aperiendis.”, *Leges Genuenses*, stn. 415-416.

⁵⁶ “De cantariis quorumlibet macellorum, ad que carnes vendende in grosu debeant ponderari, et de porcis aperiendis.”, *Leges Genuenses*, stn. 415-416.

⁵⁷ “De bilanciis pancogolorum.”, *Leges Genuenses*, stn. 401.

⁵⁸ “De pinta, media pinta, tertio et quarto in tabernis tenendis.”, *Leges Genuenses*, stn. 408; “De mensuris vini habundanter habendis”, *Leges Genuenses*, stn. 407; “Ne vinum vendatur nixi de vegete presentialiter extrahatur”, *Leges Genuenses*, stn. 406.

⁵⁹ “De candellis de cepo.”, *Leges Genuenses*, stn. 434.

⁶⁰ “De candellis de cera”, *Leges Genuenses*, stn. 433-434.

2.1.5. Adil Erişim ve Fiyat Rejimi

Cenova'da arzın daraltılması, fiyat manipülasyonu ve tekelciliğe karşı ciddi önlemler alınmış, bu girişimler tümünden yasa dışı kabul edilerek ağır cezalar öngörülmüştür.

Bu kapsamda denetçiler, her üç ayda en az bir defa ve gerektiğinde daha sık olmak üzere;

1. Kasapların ya da diğer şahısların, meslek kurallarına aykırı biçimde komplo, gizli toplantı, ittifak, yemin veya başka bir gizli düzenleme yapıp yapmadıkları,

2. Bu tür girişimlerin, kentte yeterli et arzının engellenmesine, hayvan temininin sınırlandırılmasına ya da serbest ticaretin önünün kesilmesine hizmet edip etmediği,

3. Piyasa dengesini bozacak şekilde arzı kısıtlayarak fiyatların keyfi biçimde artırılmasının hedeflenip hedeflenmediği, hususlarında resmi tahkikat yürütmekle görevlendirilmişlerdir.

Ürün arzının sınırlandırılması ve fiyat manipülasyonu için gizli birlikler oluşturulduğunun tespiti halinde, ilgili kişi veya kişilerin her bir ihlal için 50 lira ile 100 florin arasında değişen para cezasına çarptırılması ve ilgili cezanın derhal Cenova Podestası (Yargıç) tarafından tahsil edilerek denetçilere teslim edilmesi kararlaştırılmıştır. Ceza bedelini ödeyemeyenlerin kent sokaklarında kamuya açık şekilde kamçılanacağı belirtilmiştir. Bununla birlikte, yapılan tüm sözleşmelerin, düzenlemelerin ve birliklerin hukuken geçersiz olduğunun ilan edilmesi gerektiği bildirilmiştir⁶¹. Dahası, bu tür bir suç unsuruna rastlanıldığında ister doğrudan işin içinde olsun isterse de yalnızca idari sorumluluğu bulunsun, suç işleyen kasaplar loncasının yöneticilerinin Cenova dışına en az 1 yıl süreyle sürgün edileceği ve bu süre içerisinde kente dönmelerine izin verilmeyeceği ifade edilmiştir⁶². Benzer şekilde tavernacıların da kendi aralarında gizli anlaşmalar yapması yasaklanmıştır⁶³.

Yukarıdakilerin haricinde, temel gıda ürünlerinin fiyatları devlet kontrolündeydi. Et, balık ve ekmek satışlarında fiyatlar denetçiler tarafından belirlenmekteydi. Et satışında belirlenen fiyatların üzerinde alım satım yapmak yasaktı⁶⁴. İhlal durumunda hem satıcılara hem de alıcılara denetçilerin takdirine bağlı olarak 5-10 soldi arasında bir ceza öngörülmekteydi. İhlalin tespiti için güvenilir bir kişinin şikayeti yeterliydi. Şikayetçi/ihbarcının kimliği gizli tutulur ve şikayeti geçerli sayılırdı. Bununla birlikte tatbik edilen cezanın 1/3'ü şikayetçi/ihbarcıya verilirdi (Tablo 7).

Kasapların sadece belirtilen bayram günlerinde (Tablo 1) diğer günlere nazaran, denetçiler tarafından o ay için belirlenen fiyatları dikkate alarak ürünleri libre başına 1 denarodan fazla bir fiyata satabilmelerine izin verilmiştir⁶⁵. Kanunun yürürlüğe girdiği ilk ayda perakende et satış fiyatları belirlenmiş (Tablo 2 ve 3) ve bundan sonraki her ay için fiyatların denetçiler tarafından belirleneceği ifade edilmiştir. Denetçilerin belirlenen ilk fiyatlarda herhangi bir tasarruf hakkı yoktu. Ancak gelecek aylardaki fiyatları takdirlerine bağlı olarak sabit tutabilme, azaltma veya yükseltme yetkileri vardı⁶⁶.

Tablo 1

Kasapların etleri libre başına 1 denaro fazla satmalarına izin verilen günler

Bayram	Süresi
Noel	Önceki 3 gün ve sonraki 3 gün boyunca
Paskalya	Önceki 3 gün ve sonraki 3 gün boyunca
Büyük Perhiz Başlangıcı	Önceki 6 gün boyunca

⁶¹ “De ligis, conventiculis, conspiracyonibus macellariorum puniendis.”, *Leges Genuenses*, stn. 416-417.

⁶² “De ligis, conventiculis, conspiracyonibus macellariorum puniendis.”, *Leges Genuenses*, stn. 416-417.

⁶³ “De tollendis tabernariorum coniurationibus”, *Leges Genuenses*, stn. 409.

⁶⁴ “De carnibus non emendis nec vendendis ultra precia limitata.”, *Leges Genuenses*, stn. 411-412; “Ne quis vendant carnes ultra taxationem”, *Leges Genuenses*, stn. 710-711.

⁶⁵ “Quod macellariis liceat vendere carnes plus uno denario in festivitibus infrascriptis, quam aliis diebus.”, *Leges Genuenses*, stn. 412.

⁶⁶ “De carnibus non emendis nec vendendis ultra precia limitata.”, *Leges Genuenses*, stn. 411-412; “Quod macellariis liceat vendere carnes plus uno denario in festivitibus infrascriptis, quam aliis diebus.”, *Leges Genuenses*, stn. 411-412.

Tablo 2*İlk ay için perakende et satış fiyatları (libre)*

Etin türü	Fiyatı
Libra castrati boni de Pedemoncium (Piyemonte kalite iğdiş koç)	6 denari
Castrati de Corsica (Korsika iğdiş koç)	4 denari
Capreti (Oğlak eti)	6 denari
Agnelli (Kuzu eti)	5 denari
Bovis (Sığır eti)	4 denari
Vitullus seu vitulle (Dana eti)	5 denari
Capre (Keçi eti)	3 denari
Pecudis (Koyun eti)	4 denari

Tablo 3*Sezonluk perakende et satış fiyatları*

Etin türü	Sezon	Fiyatı
Irchi, seu bechi castrati (İğdiş teke)	<i>Haziran-Temmuz ve Ağustos</i>	4 denari
Porci madidi et masculi (Taze erkek domuz)	Temmuz, Ağustos-Eylül	4 denari
Irchi castrati (İğdiş teke)	Diğer aylar	3 denari
Porci madidi et masculi (Taze erkek domuz)	Diğer aylar	3,5 denari
Troie castrate (Kısırlaştırılmış dişi domuz)	Tüm zamanlar	2,5 denari - Troie castrate her zaman yaban domuzundan 0,5 denaro daha ucuza satılmalıdır.

Kasaplarla ilgili düzenlemelerde açıkça belirtildiği üzere Cenova'nın savaş yıllarında⁶⁷ kasaplar diğer meslek gruplarına oranla daha fazla etkilenmiştir. Şehirde barış ve huzur hakim iken et satış fiyatları esasen daha düşük tutulabileceği ancak kasapların önceki durumları dikkate alınarak meslek mensuplarını da korumak adına yukarıdaki fiyatların belirlendiği anlaşılmaktadır⁶⁸. Piyasadaki et arzının sürekliliğini sağlamak amacıyla kasaplara başka yükümlülükler de getirilmiştir. Özellikle Haziran, Temmuz ve Ağustos aylarında, sıcak mevsimde artan et talebini karşılamak üzere kasapların Pazar günleri de satış yapmaları zorunlu kılınmıştır⁶⁹. Ancak daha sonra kasaplar, ibadet gününde et satışı yapmaları nedeniyle ibadetlerini aksattıklarını belirtmelerinden dolayı, onların isteği üzerine bu zorunluluk kaldırılmış ve satış işlemi kasapların özgür iradesine bırakılmıştır⁷⁰. Vatandaşların ete erişim hakkı bağlamında kasaplara, 1 lb'den fazla olmak kaydıyla et almak isteyen birine alıcının istediği miktarda eti yalnızca belirlenen fiyat üzerinden satma zorunluluğu getirilmiştir⁷¹. Meslek mensupları arasındaki adil erişim hakkını korumak maksadı güden cumhuriyet yetkilileri, kasapların veya çıraklarının denizden getirilen hayvanları doğrudan denizde satın almalarını yasaklamış ve bu hayvanların ancak karaya indirildikten sonra satın alınabileceğini bildirmişlerdir⁷². Bunlardan farklı olarak don yağından mum üreten mumcuların hammadde alımı için kasaplarla anlaşma yapmaları yasaklanmıştır⁷³.

Balık arzının sürekliliğini korumak için de dönemsel yasaklar getirilmiştir. Özellikle 1 Şubat–1 Mayıs tarihleri arasında küçük balık türlerinin avlanması yasaklanmıştır. Bu karar hem kaynakların tükenmesini önlemek hem de kent pazarlarında ürün devamlılığını sağlamak amacıyla alınmıştır. Yasağın kamuya açık biçimde duyurulması için bölge yöneticilerine yazılı bildirim gönderilmesine karar verilmiş, halkın bilgilendirilmesi istenmiştir⁷⁴. Böylece, deniz ürünlerinin sürdürülebilir biçimde

⁶⁷ Tüzük 1383'te hazırlandığına göre bu savaş Chioggia Savaşı (1378-1381) olmalıdır.

⁶⁸ "De carnibus non emendis nec vendendis ultra precia limitata.", *Leges Genuenses*, stn. 411-412.

⁶⁹ "Quod mensibus iunii, iulii et augusti macellarii vendant et faciant carnes etiam diebus dominicis.", *Leges Genuenses*, stn. 417.

⁷⁰ "Quod mensibus iunii, iulii et augusti macellarii non occidant bestias, nisi pulsatum fuerit ad nonam.", *Leges Genuenses*, stn. 418.

⁷¹ "Ut dentur carnes emere volentibus quantum volent.", *Leges Genuenses*, stn. 411.

⁷² "Quod in mari bestie non emanant.", *Leges Genuenses*, stn. 410.

⁷³ "In capitulo posito sub rubrica De candelis de cepo, addatur ut infra.", *Leges Genuenses*, stn. 454.

⁷⁴ "Ne a calendis februarii usque ad calendis maii piscetur ad arexios ut infra.", *Leges Genuenses*, stn. 423.

tedariki güvence altına alınmıştır. Benzer şekilde, Cenova'da bulunan fırıncılar için de birtakım zorunluluklar bulunmaktaydı. Öncelikle ekmek arzının sürekliliğine büyük önem verilmekteydi. Denetçiler her hafta (Cuma'dan sonraki cuma gününe kadar) günaşırı, düzenli olarak tahıl fiyatlarını inceleyip, günlük satış fiyatlarını kaydetmekle mükellefti. Haftalık fiyatların ortalaması alınarak bir sonraki hafta için üretilecek ekmeğin standartları belirlenmekte ve fırıncılara bildirilmekteydi⁷⁵. Tekli ekmek ortalama 6 ons, çiftli ekmek ise 12 ons olarak belirlenmişti⁷⁶.

Fırıncılar, un fiyatlarına bağlı olarak, halkın ekmeğe kolay erişimini temin etmekle mükelleftiler. Üretilen ekmeğin en az 1/3'ü *denariata* denilen fiyatla satışa sunulmalıydı. Geri kalanı ise *doierius* yani gramajı daha fazla ve pahalı olarak üretilebilirdi. İhlal durumunda 2 soldi para cezası verileceği ifade edilmiştir⁷⁷. Kaliteli undan standartta ekmek üretmek zorunda olan fırıncılar, alıcıların kolayca erişebilmeleri için satış yerlerinde ve fırınların vitrinlerinde görünür şekilde ve yeterli miktarda ekmek bulundurmakla yükümlüydüler. Bu kurala aykırı davranışlar, az ekmek bulunduranlar veya hiç bulundurmamışlar için para cezası uygulanacağı belirtilmiştir⁷⁸.

Fırıncılar üretime yalnızca Noel ve Paskalya gibi bayramlar nedeniyle 4 gün ara verebilirlerdi. Bunun dışında üretimi durduramazlardı. Tadilat nedeniyle fırınlarını kapatmak zorunda kalanlar, durumu önceden denetçilere bildirmeleri gerekiyordu. Fırıncılar yalnızca denetçiler tarafından belirlenen süre kadar kapalı kalabilirdi. Her durumda süre aşımı para cezasına tabiydi⁷⁹.

Piyasadaki ekmek arzının artırılması adına, eski dönemlerde yasak olmasına rağmen Cenova dışından da şehre ekmek getirilmesine izin verilmiştir. Şehirdeki fırıncılar için öngörülen cezai müeyyidelere tabi olmakla birlikte dışarıdan ekmek getirenler de kanunlarla belirlenen standartlara uymakla mükellef kılınmışlardır. Fırıncı esnafını da korumak isteyen yöneticiler bu kişilerin mevcut bir fırına yakın bir noktada tezgah kurmalarını ve satış yapmalarını yasaklamıştır. Bu yasağa uymayanlara, denetçilerin takdirine göre ceza uygulanması kararlaştırılmıştır⁸⁰. Fırıncıların ekmek pişirme ücretlerinde sabit fiyat uygulaması bulunmaktaydı. Belirlenen fiyatlar yaz ve kış aylarına özel, odun fiyatlarına göre değişmekteydi. Yaz aylarında odun fiyatları daha uygun olduğundan her bir *quarta* ekmeğin pişirilme ücreti 4,5 denari olarak belirlenmiştir. Odun fiyatlarının daha pahalı olduğu kış aylarında ise aynı miktardaki ekmeğin pişirilme ücreti 5 denari olarak belirlenmiştir⁸¹.

Esasen yasalarda dikkat çeken bir diğer unsur da değirmencilerle ilgili düzenlemelerdir. Temel gıdada tedarik zincirinin önemli unsurlarından biri olan değirmenciler, un üretimi yoluyla hem fırıncılar hem de halk için vazgeçilmez bir rol üstlenmiştir. Yasalar uyarınca değirmenciler, getirilen buğdayı usulüne uygun biçimde öğütmek, elde edilen unu eksiksiz bir şekilde ve zamanında sahibine teslim etmekle yükümlüydüler. Öğütülen unun teslimi için azami süreler de belirlenmişti. Buna göre öğütülen un 1 Ekim – 1 Mayıs döneminde 3 gün içerisinde, 1 Mayıs – 1 Ekim döneminde şayet değirmen Cenova'ya 4 mil kadar uzaktaysa 6 gün içinde, 4 milden daha uzaksa 8 gün içinde sahibine teslim edilmesi gerekiyordu. Aksi halde her bir ihlal için denetçilerin takdirine bağlı olarak 5 - 10 soldi arasında bir ceza verilmesi öngörülmüştür⁸².

⁷⁵ “De meta panis minoris ponderis male coti et meta canestrellorum.”, *Leges Genuenses*, stn. 397-400.

⁷⁶ 1 libre yaklaşık 317 gr. olarak hesaplanmaktadır. Cenova ölçüsünde 1 libre 12 ons'tu. Bu aynı zamanda çiftli ekmeğin yaklaşık gramajı anlamına gelmektedir. Bu durumda tekli ekmek yaklaşık 158,5 gr. idi.

⁷⁷ “Quod quantitas panis venalis pro tertia parte sit in denariatis.”, *Leges Genuenses*, stn. 400-401.

⁷⁸ “De meta panis minoris ponderis male coti et meta canestrellorum.”, *Leges Genuenses*, stn. 397-400; “Quod pancogoli ad sufficientiam panis teneant in fenestris.”, *Leges Genuenses*, stn. 400.

⁷⁹ “Quod ad festa nativitatis et resurrectionis dominice sine coquendo per quadrimum stare possint.”, *Leges Genuenses*, stn. 404.

⁸⁰ “Quod panis venalis ad civitatem Ianue deferatur.”, *Leges Genuenses*, stn. 397.

⁸¹ “De solutione fornariorum.”, *Leges Genuenses*, stn. 654; “De solutione fornariorum pro pane coquendo.”, *Leges Genuenses*, stn. 646-647; “Quod secundum lignorum precia fornarii coquere teneantur.”, *Leges Genuenses*, stn. 402-403.

⁸² “Infra que tempora molendinarii reportent pro grano recepto farinam ad dominos.”, *Leges Genuenses*, stn. 724.

Tablo 4*Balık Pazarında Perakendecilerin Balık Alabileceği Saatler*

Günler	Balık Alım Saati ve Yeri	Satış İzni
Büyük perhiz, Cumaları, Oruç tutulan diğer günler	9. saat (15:00) – Clapa (Balık Pazarı)	15'ten itibaren gün boyu
Diğer Günler	3. saat (09:00) – Clapa (Balık Pazarı)	09'dan itibaren gün boyu

Balık satışında ise çarşı düzenine bakıldığında, tüm balıkçıların ve Cenova'ya balık getirip satmak isteyenlerin uyması gereken yükümlülükler bulunuyordu. Balıklar *clapa* denilen balık pazarı dışında satılamazdı. Hatta denizde bile doğrudan satışı yasaktı. Av yerlerinde yalnızca yakalanan balıkların 1/3'ü kadarının halka doğrudan satışına izin verilmekteydi. Tüm balıkçılar ürünlerini önce balık pazarına getirmek zorundaydı. İhlal durumunda denetçiler ürünlere el koyabilir ve onları istedikleri şekilde tasarruf edebilirlerdi. Karayolundan getirilen balıklar için şayet satıcı balık pazarı yolu güzergahındaysa perakendeciler hariç, halka doğrudan satış yapabiliirdi⁸³. Balık perakendecilerinin doğrudan balık satın almaları yasaktı. Perakendecilerin ürün temin edebilmelerinin çeşitli günler için belirli saatlere kadar kısıtlandığı görülmektedir (Tablo 4). Balıklar, önce balık pazarına getirilmeli ve belirlenen fiyat üzerinden doğrudan halkın tedarikine sunulmalıydı. Ancak kısıtlanan saatin dolmasını müteakiben perakendeciler diledikleri balıkları toptan olarak satın alabilirlerdi. Satın alınan balıklar yine gün boyunca yalnızca balık pazarında ve önceden belirlenen fiyatlar üzerinden satılabilir. İhlal durumunda 5-25 soldi para cezası öngörülmekteydi. Balık pazarındaki düzenin sağlanması ve piyasanın daha adil bir şekilde kontrol edilebilmesi için perakendecilerin belirtilen saatler içerisinde balık pazarına girişleri, pazar yerinin altındaki kemerli yapılarda, deniz sarayı yakınlarında ve denize yakın noktalarda bulunmaları yasaklanmıştır. İhlal durumunda 5 soldi para cezası verileceği belirtilmiştir⁸⁴.

Tablo 5*Balık Satış Düzeni ve Fiyatlandırma (Küçük Balıklar)*

Günler	Balık Türü / Satış usulü	Fiyatı
Oruç Günleri / Cumaları	6 adet iri sardalya	1 denaro
	9 adet iri hamsi	1 denaro
	Kupes balığı- adet	En çok 3 denaro
Diğer günler	9 adet iri sardalya	1 denaro
	12 adet iri hamsi	1 denaro
	Küçük balıklar/ Açık artırma	

Tablo 6*Balık Satış Düzeni ve Fiyatlandırma (Büyük Balıklar – 25 lb ve üzeri ağırlıkta olanlar)*

Günler	Balık Türü / Satış usulü	Fiyatı
Oruç Günleri / Cumaları	Ton Balığı / parçalanarak	6 denaro (lb)
	Leiha (Akya?) / parçalanarak	12 denaro (lb)
	Ficus? / parçalanarak	12 denaro (lb)
	Serviole (Sarı Kuyruk?) / parçalanarak	12 denaro (lb)
Diğer günler	Ton Balığı / parçalanarak	4 denaro (lb)
	Leiha / parçalanarak	10 denaro (lb)
	Ficus / parçalanarak	8 denaro (lb)
	Serviole / parçalanarak	8 denaro (lb)

Tablo 5 ve 6'da balıkların nasıl satılacağı belirtilmiş ve tavan fiyatları yazılmıştır. İlgili tablolarda belirtilenler dışında, yunus, serasie (Orfoz?) ve diğer deniz canlılarının dönemsel fiyatlarla ve sadece tartıyla satılacağı bildirilmiştir.

Tuzlanmış balıkların satışı da belirli bir düzenle yürütülmekteydi. 6 adet tuzlanmış sardalyanın fiyatı 1 denaro idi. Tuzlanmış iri hamsiler, eğer büyükse 4 tanesi 1 denaro, küçükse 6 tanesi 1 denaroya

⁸³ “Quod pisces non vendantur in mari”, *Leges Genuenses*, stn. 421; “Quod qui pisces detullerint vendant illos, et coadiutores habeant ad vendendum, et quod ubi sunt piscati pars tercia possit vendi.”, *Leges Genuenses*, stn. 421-422.

⁸⁴ “Ut nixi pulsata nona vel tertia nemo revenditor vendat pisces, nec clapani intret.”, *Leges Genuenses*, stn. 423-424.

satılması zorunluydu. Bunun üzerinde bir fiyatla satışları yasaktı. Tuzlanmış ton balığı Büyük Perhiz, Cumaları ve oruç tutulan diğer günlerde her bir lb için 9 denaro, diğer günlerde lb başına 8 denaroya satılabilirdi. Gölge balıkları, yılan balıkları, ringa balıkları⁸⁵ gibi türlerin denetçilerin belirleyeceği fiyattan satılabileceği belirtilmiştir. Balık satıcıları, sardalya, hamsi ya da kupes balıklarını, başka türde balıklarla birlikte karıştırarak veya paketleyerek açık artırmayla satamazlardı. Bu tür balıklar yalnızca kendi türleri içinde, tablo 5'te belirtilen sayılara göre ayrı ayrı satılabilirdi⁸⁶.

Aynı dönemde süt ve yumurta gibi hassas gıda ürünleri için de fiyat ve kalite kontrolü uygulanmaktaydı. Şehir idaresi, bu ürünlerin aylık olarak belirlenen tarifelerden satılmasını şart koştmuştu. Yumurta ve peynir çeşitleri de belirli fiyat aralıklarında satışa sunulabiliyor, denetçiler bu sınırların aşılmamasını titizlikle kontrol ediyorlardı⁸⁷. Aynı durum şarap satışında da geçerliydi⁸⁸.

Mumcular da denetçilerin belirleyeceği fiyatın üzerinde satış yapamazlardı. Bu fiyatlar her yıl Ekim başında, ağırlık standardı ve ölçüsüne göre belirlenirdi. Hiçbir mum libre başına 12 denariden fazla bir fiyata satılamazdı⁸⁹.

Tüm bu düzenlemelere ek olarak, tüketicilerin satın aldıkları mallardaki kusurlar karşısında sahip oldukları iade ve tazmin hakları da açıkça düzenlenmişti.

2.1.6. İade ve Tazmin Hakkı

Yürürlükte olan düzenlemeler incelendiğinde tüketicilerin satın aldıkları malda sonradan tespit edilen hile, bozukluk veya ayıp durumlarında belirli koşullar altında iade, değişim ve tazmin hakları bulunduğu anlaşılmaktadır. En önemlisi de “iade kabul edilmez” gibi bir şartın hükümsüz kılınmasıdır⁹⁰.

Öncelikle kasaplar eksik tarttıkları ürünün bedelini iade etmek veya eksik olan kısmı tamamlamakla yükümlüydüler⁹¹. Fırıncılar da keza yaktıkları veya kötü pişirdikleri her ürünü tazmin etmekle mükellefi⁹². Bunların dışında, don yağından üretilen mumlar için de iade ve değişim hakkı bulunuyordu. Cenova sakini ya da yurttaşı olan bir müşteri, bu mumları satın aldıktan sonra denemiş ve üründen memnun kalmamışsa, söz konusu ürünleri geri getirme veya getirtme hakkına sahiptir. Bu durumda, mumcu, mumları geri almak, aynı nitelikte ancak daha kaliteli mumlarla değiştirmek ya da ürün bedelini iade etmek zorundadır. Bu üç seçenektan hangisinin uygulanacağı tamamen alıcının tercihinin bırakılmıştır. Ancak iade edilen mumların bir kısmı eksilmiş veya kullanılmışsa, alıcı yalnızca kullanılan miktarın bedelini ödemekle yükümlüdür. Eğer mumcu bu yükümlülüklerini yerine getirmemezse, değiştirilmeyen her libre için 2 soldi, iade edilmeyen her soldo karşılığında da 2 soldi para cezasına çarptırılır. Bu cezalar, her tekrarında lonca yöneticileri tarafından tahsil edilirdi⁹³.

De mercicum falsitate (Sahte/ayıplı ürünler hakkında) başlıklı düzenleme de hileli veya kusurlu/ayıplı mal satışı karşısında alıcıyı korumayı amaçlamaktadır. Satın alınan bir malda teslim sonrasında hile, bozukluk veya kalite düşüklüğü fark edilirse, deri ve post türü ürünler dışında, alıcı sekiz gün içinde durumu bildirerek iade ve tazmin hakkını kullanabilirdi. Bu durumda şehir yargıcı bedelin alıcıya iadesini, malın ise satıcıya geri verilmesini sağlamakla mükellefi. Ancak satıcı, hilenin yol açtığı zararı ödemeyi kabul ederse, iade yerine tazminat uygulaması yapılabilirdi. Zararın miktarı

⁸⁵ Ortaçağ Avrupa'sında en fazla sevilen ve tüketilen balık türü ringadır. Bkz. Tolgahan Karaimamoğlu, “Ortaçağ Avrupa Mutfak Kültüründe Tahıl, Balık ve Sütün Yeri”, *Turkish Studies - Historical Analysis* 14, sy 3 (2019): 618, <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.23306>.

⁸⁶ “De piscatoribus, et quod pisces praesententur in clapa, et qui pisces ad pondus et qui ad numerum et quanto precio vendi possint.”, *Leges Genuenses*, stn. 418-421.

⁸⁷ “Ad que precia ova, zonchate et presinsole vendi possit”, *Leges Genuenses*, stn. 425-426.

⁸⁸ “Quod vinum per famulos tabernariorum vendi non possit ultra precium ordinatum a talli tabernario”, *Leges Genuenses*, stn. 406-407.

⁸⁹ “De candellis de cepo.”, *Leges Genuenses*, stn. 434.

⁹⁰ “De mercium falsitate.”, *Leges Genuenses*, stn. 571.

⁹¹ “De his qui dederint minus carnes ad pondus.”, *Leges Genuenses*, stn. 417.

⁹² “De precio altocrearum, verutorum et rerum similium, que coquantur ad furnos nuptiarum et conviviorum et aliis temporibus.”, *Leges Genuenses*, stn. 403-404.

⁹³ “Quod formaiarii recipiant candelas malas quas vendiderint, vel restituant precium.”, *Leges Genuenses*, stn. 679.

ise iki dürüst kişi tarafından belirlenirdi.⁹⁴ Satıcıyla yapılan özel bir anlaşma, tüketicinin bu hakkını kullanmasına engel değildi. Kumaş ticareti bakımından daha uzun süreli bir cayma hakkı tanınmıştır. Özellikle kusurlu/ayıplı kumaş satışı söz konusu olduğunda, satıcı bu kusuru açık etmiş ya da etmemiş olsun, müşteri malı teslim aldığı tarihten itibaren bir ay içinde şikayette bulunursa, yargıç, satışı iptal etmekle, satıcıyı malı geri almaya ve müşteriye ödediği bedeli iade etmeye zorlamakla yükümlüydü⁹⁵.

2.2. Piyasa Gözetimi ve Denetimi

Cenova'da piyasa düzeni, kamu yararı ilkesi doğrultusunda, sıkı bir gözetim ve denetim sistemiyle güvence altına alınmıştı. Ekonomik faaliyetin hemen her aşamasına nüfuz eden idari bir denetim ağı kurularak hem üreticilerin hem de tüketicilerin sorumlulukları açık biçimde tanımlanmış, piyasadaki adaletin sağlanması bu idari yapı üzerinden yürütülmüştür.

Leges Genuenses'in en kapsamlı düzenlemelerinden biri, *officium ministrariae* adıyla anılan piyasa gözetim kurumunun teşkiline ilişkindir. Bu kurum, kentteki piyasa düzeninin sürekliliğini ve tüketicinin korunmasını sağlamak amacıyla oluşturulmuş, hiyerarşik bir denetim mekanizması olarak dikkat çekmektedir.

Cenova yasalarında bu kurumun amacı ve görevi;

*Biz, düzenleyici görevliler olarak, Cenova kentinde işlerin düzenli biçimde yürütülmesi ve her şeyin toplum yararına sağlıklı biçimde idare edilmesi için, "ministrorum" adı verilen kamu görevlileri ofisine ilişkin gerekli düzenlemeleri yapmak istedik. Böylelikle, günlük gıdalarla geçimlerini sağlayan yoksul kimselerin, hilekar yeniden satıcıların (revenditores) aldatıcı davranışlarından zarar görmemeleri sağlanmış olacaktır.*⁹⁶

Şeklinde açıkça ifade edilmiştir.

Bu bağlamda oluşturulan *conservatores ministrariae*, piyasada faaliyet gösteren üretici ve satıcıları gözetleyen kamu görevlileridir. Her biri altı aylık süreyle seçilen üç denetçi ve üç katip, şehir idaresine karşı yeminle sorumlu kılınmış, görevlerini *bene et legaliter* (dürüst ve yasalara uygun) biçimde yürütmeleri şart koşulmuştur. Piyasa gözetiminin işleyişinde dikkat çekici bir husus da denetçilerin gelir ve gider dengesine dair ayrıntılı düzenlemelerdir. Her bir denetçi ve katibe, altı aylık görev süresi için 100 lira maaş öngörülmüş ancak bu tutarın doğrudan hazineden değil de bizzat kendi yürüttükleri ceza tahsilatından karşılanacağı belirtilmiştir. Böylece sistem, kamu hazinesine ek yük getirmeden, kendi kendini finanse eden bir gözetim modeline dönüştürülmüştür. Eğer tahsil edilen cezalar bu miktarın altında kalırsa zararı görevliler üstlenmekte, aşarsa fazlalığın onda biri ödül olarak verilmektedir. Kurum teşkilatında denetim ve duyuru işlerinde görev yapan yardımcı elemanlar da bulunmaktaydı. Bunların her biri, ayda 25 soldi ücretle çalışırdı. Maaşları dışında bir gelir elde etmeleri yasaklanmış ancak yalnızca borçlunun yakalanması veya tebligat yapılması sırasında küçük bir bahşiş kabul etmelerine izin verilmiştir⁹⁷.

Denetçiler, piyasanın genel düzenini ve adaletini sağlamakla yükümlü ve geniş yetkileri bulunan görevlilerdi. Kasaplar örneğinde görüldüğü üzere, üç ayda bir (veya gerek duyulduğunda daha sık) düzenli soruşturma yapmaları zorunlu kılınmıştır. Ayrıca, görevleri kapsamında meslek kurallarının hem ilgili meslek mensuplarına okunarak tebliğ edilmesi sürecinde hem de vatandaşların bilgilendirilmesinde etkin rol oynarlardı. Benzer şekilde müfettişler de doğrudan günlük piyasa işleyişini denetleyen ve yerinde kontrol yetkisiyle donatılmışlardı. Özellikle et, balık ve ekmek gibi temel gıda ürünlerinin satışında tartı, etiket, fiyat ve kalite denetiminde aktif bir role sahiptiler. Resmi mühürlü ağırlıkların kullanılması, ürünlerin kamusal pazaryerlerinde ve belirli saatlerde satışa sunulması gibi konularda uygulanan hükümler müfettişlerin kontrolüne tabiydi. Fırıncıların önceden belirlenen gramaja uyması, baharatçıların yalnızca kendi işaretlerini kullanması ve satış noktalarında

⁹⁴ "De mercium falsitate.", *Leges Genuenses*, stn.571; "De mercium falsitate.", *Leges Genuenses*, stn. 628-629.

⁹⁵ "De mercium falsitate.", *Leges Genuenses*, stn.571; "De mercium falsitate.", *Leges Genuenses*, stn. 628-629.

⁹⁶ "De ministris in civitate Ianue ordinatis.", *Leges Genuenses*, stn. 345.

⁹⁷ "De ministris in civitate Ianue ordinatis.", *Leges Genuenses*, stn. 345-347.

tüketicinin aldatılmasını önleme gibi uygulamalar, müfettişlerin doğrudan denetim alanını teşkil ediyordu⁹⁸.

Bu kapsamda, günlük denetimlerden sorumlu görevliler özellikle kasaplık faaliyetlerinin yürütüldüğü Suxilia, Modulo ve Porta mezbahalarını her gün en az bir kez, cumartesi günleri ise sabah ve öğleden sonra olmak üzere iki kez teftiş etmekle yükümlüydüler. Scario ve Morrino mezbahalarında ise denetimler haftada iki kez yapılmak zorundaydı. Denetçiler, bu teftişlerde kasapların belirlenen kurallara harfiyen uyup uymadığını, ölçü ve tartı aletlerinin doğruluğunu, satışa sunulan etlerin niteliklerini ve genel hijyen koşullarını kontrol etmekle mükellefi⁹⁹.

Benzer şekilde balık pazarları da düzenli gözetim altındaydı. Balık perakendecilerine ilişkin ayrı bir kayıt sistemi oluşturulmuştu. Pazarda satış yapan tüm perakendecilerin adları özel bir deftere kaydedilirdi. Bu kayıt, denetim sırasında balıkçılar ile perakendecilerin faaliyet alanlarının birbirine karışmasını önlemeyi, dolayısıyla ticaretin düzenli ve şeffaf biçimde yürütülmesini sağlamayı amaçlıyordu. Denetçiler, balık pazarında günde iki kez denetim yapmakla yükümlüydüler. Görevlerini ihmal eden veya denetimlerini zamanında gerçekleştirmeyen denetçilere dahi 20 soldi tutarında para cezası uygulanabilirdi¹⁰⁰. Dolayısıyla denetim süreci sadece üretici ve satıcıyı ilgilendirmiyordu. Bizzat denetçilerin de denetlenebileceği bir sistem vardı. Ayrıca, piyasanın adil işleyişini güvence altına almak amacıyla, denetçilerin kendi denetim alanlarında çıkar çatışmasına girmemeleri şart koşulmuştu. Bu çerçevede, balık pazarındaki denetçiler yalnızca kendi hanelerinin ihtiyacı kadar alım yapabilseler de başkası adına alışverişte bulunamazlardı¹⁰¹.

Dikkat çeken önemli bir husus, denetçilerin görevini aksatması, ceza tahsilatını eksik yürütmesi veya mal/mülk ediniminde usulsüzlük yapması durumunda, müfettişler tarafından yargılanacaklarının belirtilmesidir. Buradan Cenova'da denetçilerin de denetlendiği bir mekanizma kurulduğu anlaşılmaktadır. Piyasa düzeninin sağlanmasında kurumsal devamlılığa önem veren Cenova yöneticileri, eski denetçilerin görev süresinin bitiminde bir ay boyunca yeni görevlilere rehberlik etmeleri şartı getirmiştir¹⁰².

Cenova'da piyasa gözetiminden sorumlu bir diğer aktör lonca yöneticileridir. Yasalara göre Cenova'da her yıl dört *rector artium* (lonca yöneticisi) seçilmekteydi. Bunlar meslek gruplarının iç düzeninden ve üyelerinin kurallara uyumundan birinci derecede sorumluydular. Lonca yöneticilerinin görev ve yetkileri, *iusticiam ministrare*” yani adalet dağıtmak olarak tanımlanmış, uyuşmazlıkların *summari et de plano, sine strepitu et figura iudicii* ifadesiyle, hızlı, sade ve formalitesiz biçimde çözülmesi şeklinde belirlenmiştir¹⁰³. Bununla birlikte kural ihlali durumunda verilen cezaları tahsil etmekle de görevliyidiler¹⁰⁴. Lonca yöneticilerinin vereceği karar temyize kapalıydı. Ancak bu mutlak yetkinin kötüye kullanılmaması için, verilen her ceza ve kararın kayıt altına alınması zorunlu tutulmuş, *condempnati* (ceza alanlar/mahkumlar) listeleriyle birlikte cezaların miktarlarının ve nedenlerinin defterlere işlenmesi gerektiği belirtilmiştir. Yine aynı metinde, lonca yöneticilerine bağlı katip ve icra memurlarının maaş ve görev sınırlarının ayrıntılı biçimde belirlenmiş olması, gözetim sürecinin kişisel kazançtan arındırılması hedefini yansıtmaktadır. Katiplerin özel kişilerden hiçbir ücret almaması, yalnızca kamu ödeneğiyle çalışması zorunluluğu, kamu görevinin ticari çıkarla karışmaması gerektiği düşüncesinin açık bir tezahürüdür¹⁰⁵.

⁹⁸ “De clapa a conservatoribus visitanda.”, *Leges Genuenses*, stn. 424; “Quotiens conservatores teneantur visitare macellos.”, stn.415; “Quod quicumque carnes sub suo nomine tantum vendantur; et ne cum castrato alie carnes teneantur; et de macellis vixitandis.”, *Leges Genuenses*, stn. 414-415; “Quod conservatores vadant ad ponderandum”, *Leges Genuenses*, stn. 401; “Ad quid ministri trium potestaciarius conservatoribus teneantur”, *Leges Genuenses*, stn. 401-402.

⁹⁹ “Quotiens conservatores teneantur visitare macellos.”, *Leges Genuenses*, stn. 415.

¹⁰⁰ “De clapa a conservatoribus visitanda.”, *Leges Genuenses*, stn. 424.

¹⁰¹ “Quod conservatores et scribe non emant pisces, nixi pro eorum usu”, *Leges Genuenses*, stn. 422.

¹⁰² “De ministris in civitate lanue ordinatis.”, *Leges Genuenses*, stn. 345-347.

¹⁰³ “De ministris in civitate lanue ordinatis.”, *Leges Genuenses*, stn. 345-347; Fırıncıların denetiminde de hızlı karar verilmesi emredilmiştir. Bkz. “Si fornarii contrafecerint, infra quod tempus debeant questiones terminari.”, *Leges Genuenses*, stn. 404.

¹⁰⁴ “Quod Rectores artium a macellariis contrafacientibus exigant bannum.”, *Leges Genuenses*, stn. 709.

¹⁰⁵ “De ellectione et postestate rectorum artium.”, *Leges Genuenses*, stn. 662-664.

Her bir meslek kolu, kendi iç disipliniyle birlikte kamu otoritesine bağlı bir denetim silsilesi içinde yer almış, böylece üretimden tüketime kadar uzanan süreçte gözetim sürekliliği sağlanmıştır. Cenova'daki piyasa gözetimi mekanizmasında resmi olmayan ancak süreçte aktif olarak bulunan muhbirler veya şikayetçiler de yer aldığı anlaşılmaktadır.

2.2.1. Şikayet, İhbar, Ödül ve Ceza Mekanizması

Cenova yasalarında, ihbar veya şikayet üzerine denetlemede herhangi bir ihlalin tespiti durumunda, denetçiler tarafından tatbik edilecek cezanın bazen 1/3'ü bazen de ½'si muhbir veya şikayetçiye ödül olarak verileceği ifade edilmiştir. Ayrıca muhbirin veya şikayetçinin kimliğinin gizli tutulacağı da açıkça beyan edilmiştir (tablo 7). Bununla beraber suiistimalleri engellemek adına beyanın doğruluğu yeminle desteklenmeyi gerektirmiştir. Şikayet-teftiş ve ceza mekanizmasında dikkat çeken başka bir unsur da şikayetçinin toplumsal statüsüdür. Çoğu kez şikayetçi veya muhbirin toplumda saygın veya güvenilir bir kişi olması durumunda başka bir kanıtla gerek kalmadan ilgili üretici veya satıcıya doğrudan ceza tatbik edilebileceğinden bahsedilmiştir¹⁰⁶. Bu ifadelerden yola çıkarak, Cenova toplumunda güvenilir ve sözüne itimat edilen birinin düzenin sağlanmasındaki rolü açıkça görülebilmektedir. Ayrıca Cenova yasalarının vatandaşlara çeşitli sorumluluklar yüklediğini, piyasa gözetiminde etkin bir rol almalarını sağladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Neticede ihbarların teşvik edilmesinin kamu düzeninin tesisinde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İster bir şikayet veya ihbar üzerine olsun isterse de denetçilerin rutin veya plansız teftişlerinde ortaya çıkarılsın, yasalar, tüm ihlaller için ciddi oranda para cezası öngörmektedir. Elbette çoğu ihlal para cezası gerektirse de bazı durumlarda para cezasıyla birlikte ürünlerin imha edilmesine veya bunlara el konulmasına karar verilebilirdi. En çok dikkat çeken ihlal ise piyasa arzının daraltılmasıdır. Bu durumda suçlunun, topluma teşhir edilerek kamçılanması, meslekten men edilmesi ve sürgünü gibi çok daha ağır yaptırımların uygulanabileceği anlaşılmaktadır (Tablo 7). Dolayısıyla çeşitli görevliler ve siviller vasıtasıyla yürütülen denetleme, ödül ve ceza sistemiyle Cenova'daki piyasa düzeni teminat altına alınmaya çalışılmıştır.

Tablo 7

Suç, Ceza, Ödül Oranı ve Diğer Hususlar (Veriler Leges Genuenses'ten derlenmiştir)¹⁰⁷

Suç	Ceza	Muhbir/Şikayetçi Ödülü	Diğer Uygulamalar Açıklamalar
Hayvan satın almak için denize açılarak adil erişim hakkını engellemek	5 lira	1/3	
Kurala aykırı ağırlık ve terazi bulundurmak	10 soldo		
1 lb'den fazla et almak isteyenlere istedikleri kadar et satmamak	2 soldo		
Eti belirlenen fiyatın üstünde satmak veya almak	5-10 soldo	1/3	
Kasapların atık bertarafı ve iş yeri temizliğine dikkat etmemesi	1 soldo		
Hastalıklı et satışı	10 soldo	1/3	
Satılan etle birlikte talep dışı ek parça verilmesi	2-5 soldo	1/3	Ek parçanın bedeli alıcıya iade edilir.
Et üzerinde yün veya deri bırakmak, ayakları etle beraber satmak, ete yağ eklemek	10 soldo		
Kelle ve sakatları tartıyla satmak	2-5 soldo		
Etin türünü ve niteliğini gizlemek	5-10 soldo	1/3	
Aynı tezgahta olmaması gerekenleri bir arada bulundurmak	3 lira	20 soldo	
Farklı türdeki etleri birbirine ilıştirmek	Denetçilerin takdirine bağlı para cezası		

¹⁰⁶ “De carnibus non emendis nec vendendis ultra precia limitata.”, *Leges Genuenses*, stn. 411-412 ; “De non vendendo carnes morbosas.”, *Leges Genuenses*, stn. 413; “Quod quicumque carnes sub suo nomine tantum vendantur; et ne cum castrato alie carnes teneantur; et de macellis vixitandis.”, *Leges Genuenses*, stn. 414-415; “Quotiens conservatores teneantur visitare macellos.”, *Leges Genuenses*, stn. 415.

¹⁰⁷ Para birimi dönüşümleri: 240 denari=20 soldo=1 lira (libra)

Terazi yerine kantarla satmak ve iş yerinde eski tip kantar bulundurmak	2-5 soldi		Kantara el konulur
Mezbahanelerdeki tartı kuralına uymamak, hayvanın içinde organ ve kan bırakmak	10-20 soldi		
Kasapların gizli toplanti yapıp birlik oluşturması	50 lira -100 florin		
	Para ödenmezse kamuya açık kırbaçlama ve yöneticilerin şehirden sürgünü		
Tartıda hile, eksik et satmak (6 ons ağırlığa kadar)	6 denari – 5 soldi		Eksik ürün alıcıya verilir
Tartıda hile, eksik et satmak (6 onstan fazla)	5-10 soldi		Eksik ürün alıcıya verilir
Doğurmuş dişi domuzun parçalanarak satışı	40 soldi		Müşteriye para iadesi
Haziran, Temmuz ve Ağustos aylarında cumartesileri saat 15'ten önce kesim yapmak	Takdire göre		
Gramignosa etin şehirde satışı	20 soldi	1/2	Bu etler niteliğinin açıklanması şartıyla şehir dışında satılabilir.
Denizden getirilen balıkların clapa dışında satışı	Ürüne ve elde edilen kazançta el koyma	1/3	
Karayolundan balık getirenlerin, satış kuralına uymaması	Balıkların 1/3'üne el koyma		
Bayat balık	Denize dökme		
	5-20 soldi		
Bayat balığı taze balıkla karıştırma	10-40 soldi		
Balık satış fiyatına uymama	5-10 soldi		
Balığı getirenlerden başkasının satmaması kuralına muhalefet	10-20 soldi		
Denetçilerin ve katiplerin kendi ihtiyaçları dışında balık alması	Müfettişlerin takdirine bağlı		
Balıkların yıkanarak taze görünümü verilmesi	5 soldi		Balıkların değeri 5 soldiden az ise hafifletilebilir.
Balık avı yasağına muhalefet	20-40 soldi	1/2	
	Ürüne el koyma		
Balık perakendecilerinin yasaklı saatlerde pazara girmeleri	5-25 soldi		
Kesilen hayvanın bekletilme süresi (en fazla 2 saat) kuralına uymama	5 soldi		
Pazar yerinde hayvan alımında diğer kasaplarla bölüşme yükümlülüğüne uymamak	5 soldi	½'si ortak olmak isteyen kasaba ödenir	
Hayvan alımının kısıtlandığı bölgelerden hayvan almak	20 lira		
Mumcuların üretecekleri mumlar için kasaplarla don yağı alımı üzerine anlaşma yapmaları	5 lira		Anlaşma geçersiz ve hükümsüz sayılır.
Dişi hayvan etlerine erkek hayvan eti görünümü vermek	5 lira		
Kasapların başka bir kasabın tezgahını kirletmesi	1-5 soldi		Cezayı lonca yöneticileri tatbik eder. Zarar gören kişinin veya çalışanının yeminli beyanı yeterlidir.
Şehirde veya varoşlarında, ev dışında domuz bulundurmak, ahırdan çıkmasına izin vermek	25 soldi	1/2	Durumu gören biri hayvanı öldürebilir, alıkoyabilir.
Kasapların mezbahane dışına et götürmesi	20-100 soldi		
Kasapların hayvanlarını başkasının arazisine izinsiz sokması	10 soldi		Maksimum 10 lira Arazi sahibinin yeminli beyanı yeterlidir. Zarar tazmin edilmez ve ceza 8 gün içinde

			ödenmezse 2 katı ceza verilir. Mülk sahibi arazisine izinsiz giren hayvanı öldürme yetkisine sahiptir. Yemin ve teminat yükümlülüğü yerine getirilmek zorundadır. Ayrıca uğranılan zarar tazmin edilir.
Değirmencinin meslek yeminini etmemesi ve 25 liralık teminatı ödememesi	5 soldi		
Değirmencinin öğütmede fazla pay alması	Eksik verdiği/ fazla tuttuğu her ritil için 6 denari	1/3'ü unun sahibi	
Sahibi razı değilken buğdayı değiştirmek	Bedel iadesi + mına başına 20 soldi		
Sahibinin çağrısına rağmen buğdayı almaya gitmeyi reddetmek	1 altın florin (her seferinde)		Yeminli beyan yeterlidir.
Öğütülen unu süresinde teslim etmemek	5-10 soldi		
Fırıncının kalitesiz buğday satın alması	Buğdaya el konulur	1/3	
Kötü ve küflü buğdaydan ekmek yapmak	10 soldi + ekmeğe el koyma		El konulan ürünler yoksullara ve hastanelere dağıtılır.
Kaliteli un ile kalitesiz unu karıştırmak, Lombardiya buğdayına başka tür katmak	10 florin		
Tartı ve ekmek gramaj kuralına uymamak	1. İhlal 5 soldi 2. İhlal 10 soldi 3. ve sonraki ihlaller 15 soldi ve ürüne el koyma		24 saatlik fire toleransı: 6 ons'luk (denariata) ekmekte ¼ ons, 12 ons'lukta ½ ons.
Ekmeği kötü pişirmek	3 denari		4 gün içinde zararın tazmini
Vitrinde yeterli ekmek bulundurmamak	10-20 soldi		
Üretimin en az 1/3'ünü denariata (ucuz ekmek) yapmamak	2 soldi		
İş yerinde doğrulanmış ve onaylanmış terazi bulundurmamak	5 soldi		
Fırıncının kişisel işaretinin bulunmaması	5 soldi		
Bayramlarda alınacak pişirme ücretini aşmak	5 soldi		
Düğün ve ziyafetlerde alınacak pişirme ücretini aşmak	1 soldi		
Tatil süresi hariç fırını kapalı tutmak	20 soldi		
Sokakta ekmek tablası bulundurmamak	5-10 soldi		
Fırından ekmek çıkarırken kap bulundurmamak	5 soldi		
Kendisine teslim edilen ekmeği eksik iade etmek	2 denari		
Vergi ödememek	Lonca yöneticilerinin takdirine bağlı		
Mumcuların kokuşmuş iç yağı alması	20 soldi		
Mumcuların kötü ve ayıplı ürünü iade almaması veya değişimi kabul etmemesi	Değiştirilmeyen veya iade alınmayan her libre mum için 2 soldi		Müşteri yalnızca kullandığı kadar mumun ücretini öder. İhlal tekrarlanırsa lonca yöneticileri cezayı tahsil eder.
Lonca yöneticilerinin bilgisi dışında aktar dükkanı veya eczane açmak	20 soldi		
Aktarların/eczacıların hileli ürün satması	5-25 lira		
Loncaya üye olmayan kişilerin eczacılıkla ilişkili bir ürün satması	10 lira		
Eczacıların pazar günleri, havari yortuları ve Aziz Laurentius'un büyük yortusunda iş yerlerini açmaları	5-20 soldi		Sadece kapılarına küçük bir tezgah koyabilirler
Arsenik veya zehirli maddelerin uzman kişi tarafından satılması kuralına muhalefet	20 soldi – 100 lira		Uzmanın oğlu veya 20 yaşından büyük ve yeterli bilgiye sahip başkası satabilir ama

			çıraklar satamaz	kesinlikle
Eczacıların başkasına ait amblemi kullanması	10 lira	1/3		
Triyaka (Tiryak) yapımında kullanılan ürünlerin 8 gün boyunca vitrinde sergilenmemesi	25 lira			
Türk ve Tatar kölelere eczacılık öğretilmesi	50 lira		Başka kölelere öğretilbilir ancak bunlar işyeri açamaz ve yöneticilik yapamazlar. Lonca yöneticileri yılda 1 defa yemin ettirerek uygulamalı. Sadece lonca yöneticilerinin izniyle yapılabilir. Denizciler ve gemiciler için bu kural uygulanmaz. Yumurta akıyla durultma serbesttir.	
Eczacıların hekimlerle ortaklık kurması	50 lira + meslekten men			
Eczacılıkla ilgili ürünlerin izinsiz olarak sokakta dolaştırılması	25-100 lira + ürüne el koyma			
Şaraba su veya başka maddeler katmak	5-10 lira			
Şarabı şehir dışına çıkarmak	Ürün değerinin 2 katı para	1/2		
Yeni şarabı eski şarapla karıştırmak	20 soldi			
Şarabı başka tür bir şarapla karıştırmak	5-10 soldi	1/2		
Şarabı fiçiden çekmeden ölçüp satmak	5-10 soldi	1/2		
Kusurlu-bozuk şarabı (sirke tadında) 6 denariden fazla ücrete satmak	2 soldi			
Fiçinin musluğunun altında, kapta dibe bir parmaktan fazla tortu/kalıntı bırakacak şekilde şarap tutmak	20 soldi			
Tavernacının uşak/çırak/ortağının, patronun belirlediği perakende fiyatın üstünde şarap satması	5 soldi			
Onaylanmış şarap ölçüsünün (pinta) tavernada bulundurulmaması	5 soldi	1/2		
Tavernada kumar oynatmak, oynanmasına izin vermek	5-25 lira			
İki resmi camcıdan alınmamış şarap ölçüsü bulundurmak	20-100 soldi			
Resmi camcıların kural dışı ölçü vermesi	100 soldi – 5 lira			
Resmi camcıların yeterli sayıda ölçü stoklamaması	Müsadere		Ölçüler armasıyla olmalı	belediye damgalı
Tavernacıların aralarında anlaşma yapmaları	Yargılama			
Tavernacıların gerekli yemini etmemesi ve hükümlere uymayı taahhüt etmemesi	Yargılama			
Yumurta, süt veya türevlerini (lor/peynir) fiyat tarifesinin üstünde satmak	2-5 soldi		Fiyatlar ayda bir ilan edilir.	
Süte su katmak	20 soldi			

3. Tartışma

Araştırmada elde edilen bulgular, Geç Orta Çağ Cenova'sında yürürlükte olan yasaların kamu yararı ilkesi doğrultusunda, kamu otoritesi tarafından yürütülen ve denetleyen de denetlendiği kurumsallaşmış bir piyasa gözetimi sistemine işaret etmektedir. Temel gıda üreticileri ve satıcılarına yönelik kalite hükümleri, fiyat sınırlamaları, ölçü ve tartı standartları ile ihlaller karşılığında öngörülen yaptırımlar, piyasa faaliyetlerinin etik ilkelere ve hukuki sınırlara bağlı tutulmaya çalışıldığını göstermektedir. Denetimlerin düzenli teftişler ve ani kontroller yoluyla sürdürülmesi, ihlallerin para cezası, müsadere, imha, meslekten men ve sürgün gibi yaptırımlarla karşılık bulması (Tablo 7), piyasa düzeninin sürekliliğini sağlamaya yönelik yerleşik bir yönetim anlayışının varlığını ortaya koymaktadır. Buradan, Leges Genuenses'te yer alan düzenlemelerin hem mesleki disiplini tesis eden hem de kamu yararı ekseninde işleyen erken bir piyasa gözetimi ve tüketiciyi koruma anlayışını yansıttığı anlaşılmaktadır.

Denetçiler ve müfettişler aracılığıyla gerçekleştirilen resmi denetimler, lonca yöneticilerinin üretim ve satış süreçlerindeki iç disiplin yetkileri ve şehir sakinlerinin şikayet ile ihbar yoluyla sürece katılımı birlikte değerlendirildiğinde, piyasa düzeninin çok aktörlü bir yapı üzerinden işletildiği görülmektedir. Bulgular, ayrıca bu denetim yapısının işlerliğinde yaptırım ve teşvik düzeninin belirleyici rol oynadığını göstermektedir. İhlaller karşılığında uygulanan para cezalarının belirli bir kısmının muhbire verilmesi, kimliğinin gizli tutulması ve güvenilir kişilerin beyanına hukuki değer tanınması (Tablo 7), piyasa gözetimini şehir sakinlerinin doğrudan katılımına açık bir alan haline getirmiştir. Böylece yerel otoritenin üretici/satıcı – tüketici arasında dengeli bir denetim mekanizması oluşturduğu söylenebilir. Cenova'daki sistemin dikkat çekici yönlerinden biri de denetim yetkisini kullanan kişilerin de denetime tabi tutulmasıdır. Denetçilerin görevlerini ihmal etmeleri halinde cezalandırılmaları, ceza tahsilatına ilişkin usulsüzlüklerin soruşturulması ve görev süresi sona eren görevlilerin yenilerine rehberlik etmekle yükümlü kılınmaları, piyasa gözetiminin kişisel keyfiyetten uzak tutulmaya çalışıldığını ortaya koymaktadır. Bu uygulamalar, denetimin süreklilik ve sorumluluk ilkeleri doğrultusunda ele alındığını göstermektedir.

Bulgular, halk sağlığını ilgilendiren alanların piyasa düzenlemelerinde özel bir ağırlığa sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Bozuk veya hastalıklı etlerin satışı, bayat balıkların pazara arzı, süt ve şarapta taşış, zehirli maddelerin kontrolsüz satışı gibi fiillerin para cezasıyla birlikte ürünlerin müsadere ve imhası gibi yaptırımlarla karşılanması, kamu sağlığının piyasa gözetiminin merkezinde yer aldığını göstermektedir. Cezaların ağırlığı ile ihlalin toplumsal risk düzeyi arasındaki ilişki, düzenlemelerin belirli öncelikler çerçevesinde şekillendiğini düşündürmektedir. Ürün tanınırlığı bağlamında ürünlerin işaretlemesine ve tüketicinin bilgilendirilmesine ilişkin hükümler, bu gözetim anlayışını tamamlayan unsurlar arasında yer almaktadır. Fırıncıların ekmeklerini kişisel işaretlerle damgalamakla yükümlü tutulmaları, eczacıların kendi amblemleri dışında işaret kullanmalarının yasaklanması ve triyaka yapımında kullanılan maddelerin belirli süre teşhir edilmesi, ürünün kaynağının ve sorumluluğunun belirli bir kişiyle ilişkilendirilmesini sağlamıştır. Bu uygulamalar, kusurlu veya ayıplı mal halinde sorumluluğun tespitini kolaylaştırıcı bir önlem olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda ifade edilenlerle birlikte, bu çalışmada değerlendirilen düzenlemelerin hukuki metinler olduğu ve gündelik hayattaki fiili işleyişini bire bir yansıttığının varsayılacağı da göz önünde bulundurulmalıdır. Yasalarda öngörülen kuralların uygulama düzeyi, ancak mahkeme kayıtları, şikayet dilekçeleri veya idari yazışmalar gibi tamamlayıcı kaynaklarla somutlaştırılabilir. Yine de söz konusu düzenlemeler, Cenova'da kamu otoritesinin hangi alanları sorunlu veya riskli gördüğüne, hangi uygulamaları denetim altına alma ihtiyacı hissettiğine ve nasıl bir piyasa düzenini ideal olarak tasarladığına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Özellikle et, ekmek, balık ve şarap gibi temel tüketim maddelerine ilişkin ayrıntılı hükümler, bu ürünlerin gündelik yaşamda merkezi bir yer tuttuğunu ve fiyat, kalite ya da arzla ilgili aksaklıkların toplumsal huzuru tehdit edebilecek nitelikte algılandığını düşündürmektedir. Benzer şekilde yemin, teminat, ürün işaretlemesi ve muhbirlik gibi mekanizmalar, bireysel güven ilişkilerinden ziyade, kamu düzeninin kurumsal araçlarla tesis edilmeye çalışıldığını göstermektedir. Bu yönüyle yasalar, fiili uygulamanın düzeyini ortaya koymaktan ziyade, yöneticilerin piyasa ilişkilerini hangi hukuki çerçevede şekillendirmek istediklerini ve toplumsal düzen açısından hangi davranışları problem alanı olarak tanımladıklarını yansıtan göstergeler olarak değerlendirilebilir.

Melitta Weiss Adamson'un araştırmaları Cenova'daki uygulamalarla kıta Avrupa'sındaki uygulamaların büyük benzerlik taşıdığını göstermektedir. Nitekim Adamson'un *Food in Medieval Times* adlı eserinde ortaya koyduğu üzere, Orta Çağ'da gıda sahteciliği genelde ürünün kalitesi ve ağırlığında belirginleşmektedir. Başta et, balık, ekmek ve şarap olmak üzere temel ürünlerde taşış ve ürün içeriğinin değiştirilmesi en sık rastlanan hile türlerindendir. Bu durumun önüne geçmek ve tüketicuyu korumak isteyen yerel otoriteler, Cenova ile benzer şekilde fahiş fiyat ve halk sağlığını tehlikeye atabilecek kalitesiz ürünleri engellemek adına çeşitli yasalar çıkarmışlar ve piyasanın gözetimi için resmi görevliler tayin etmişlerdir¹⁰⁸. Bu tür düzenlemeler, Roma hukukundan türeyen ve Orta Çağ

¹⁰⁸ Melitta Weiss Adamson, *Food in Medieval Times* (Westport, CT: Greenwood Press, 2004), 63-64.

boyunca Kıta Avrupası'nda sürdürülen kamusal müdahale geleneğinin bir uzantısı olarak değerlendirilmelidir. Miloš Vec'in belirttiği gibi, Roma sonrası dönemde özellikle gıda saflığı, ölçü standardı ve fiyat istikrarı gibi alanlarda kamu otoritesinin müdahalesi yaygınlaşmıştır. Şehir yasaları, lonca nizamnameleri ve erken ticaret hukukunun biçimleri, üretim ve satış süreçlerinde etik dengeyi sağlamak üzere geliştirilmiştir. Bu çerçevede, şehir otoriteleri hem halk sağlığını korumayı hem de piyasadaki dengesizlikleri önlemeyi amaçlamışlardır¹⁰⁹. D'Ajano'nun vurguladığı üzere, Orta Çağ İtalya'sında loncalar bir yandan üreticiyi destekleyen diğer yandan da kamu yararını gözeten kurumlardı. Ürün kalitesi, fiyat adaleti ve dürüst üretim ilkeleri üzerine kurulu bu sistem, tüketiciyle üretici arasındaki dengeyi korumayı amaçlıyordu. Gıda alanında fiyat tarifeleri, kalite denetimi ve üretici işaretlemesi gibi uygulamalar yaygınlaşmış, malın kaynağı ve kalitesi kamu görevlilerince doğrulanarak etik üretim bir tür kamu sorumluluğu haline gelmişti¹¹⁰. Cenova örneğinde de görülen bu durum tam da Roma sonrası piyasa düzeni geleneğiyle yapısal bir süreklilik göstermektedir.

Bu bağlamda Corradi, İtalyan şehir devletlerinde loncaların yürürlüğe koyduğu düzenlemelerin ilk bakışta rekabeti kısıtlayıcı görünse de araştırmacılar tarafından tüketiciyi koruma ve kamu düzenini sağlama amacına hizmet eden mekanizmalar olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Fiyat tarifeleri genellikle temel tüketim mallarında geçerli olmuş ve fahiş fiyat artışlarını sınırlama amacıyla özellikle kıtlık dönemlerinde uygulanmıştır. Fiyat sınırlamaları, halkın gıda güvenliğini sağlama ve toplumsal huzuru koruma amacı taşımaktaydı¹¹¹. Nitekim Giuliano Pinto'nun aktardığı üzere, kıtlık dönemlerinde İtalyan şehir yönetimleri kamu bütçesinden büyük miktarda tahıl satın alarak şehirde sübvansiyonlu fiyatla satışını sağlamış ve halk fırınları aracılığıyla yoksul halka ekmek dağıtmıştır¹¹². Floransa örneği de bu bağlamda kamu yararına dayalı piyasa denetiminin kurumsallaştığı bir başka örnektir. Franceschi'ye göre 1348 tarihli *Statutum biadi*, gıda arzı ve fiyat istikrarını sağlamak amacıyla çıkarılmış, küçük loncaları kamu otoritesine bağlayarak üretim ve satış faaliyetlerini *Quattro del Biado* adlı memurların denetimine vermiştir. Bu düzenlemeyle ekmek, et, balık, yakacak ve benzeri temel ürünlerin fiyatları idari olarak belirlenmiş; loncaların özerkliği sınırlandırılarak piyasa gözetimi merkezi bir kamu görevi haline gelmiştir¹¹³. Corradi, temel gıda maddelerinin fiyatının belirlenme biçimlerine ilişkin olarak Pavia, Milano ve Bologna örneklerini verir. Pavia'da buğday fiyatı, sözleşmelerin ortalaması alınarak belirlenmekteydi. Corradi, bu uygulamaların büyük ölçüde kamu otoriteleriyle zanaatkar loncaları arasındaki siyasal pazarlık süreçlerinin ürünü olduğunu belirtir¹¹⁴. Ravenna örneği, fiyat kontrolünün kamu yararına yönelik karakterini açıkça ortaya koymaktadır. Fiyatlar belirli bir eşiği aştığında ihracat yasağı getirilmiş ve fiyatlar idari olarak düşürülmüştür. Bu uygulama, Corradi'ye göre serbest ticareti teşvik etmekten ziyade kıt kaynakları güvence altına alma ve kamu düzenini koruma amacını taşımaktaydı¹¹⁵. Lane, Venedik'te "tedbirsiz tüketicilerin korunmasının gerekli görüldüğü alanlarda lonca tüzüklerinin ayrıntılı teknik kurallar içerdiğini" ve bu kuralların bir kısmının zanaatkarların kendi girişimiyle "haksız rekabeti önlemek veya ihracat pazarlarında yüksek itibarı korumak" amacıyla, bir kısmının ise üretim ve perakende faaliyetlerini denetlemekle görevli Giustizieri adlı soylu yargıçlar tarafından hazırlandığını belirtmektedir¹¹⁶. Corradi'nin çalışmasında da bu yaklaşımın bir yansıması görülmektedir. Hemen tüm önemli İtalyan şehir devletlerinde tekelleşme

¹⁰⁹ Miloš Vec, "Consumer Protection: Medieval and Post-Medieval Roman Law," içinde *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. Stanley N. Katz, c. 2 (New York: Oxford University Press, 2009), 169–71.

¹¹⁰ Romolo Broglio d'Ajano, "Sulle corporazioni medioevali delle arti in Italia e loro statuti," *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie* c. 57, fask. 226 (31 Ekim 1911): 157-60.

¹¹¹ Marco Claudio Corradi, "Notes on Competition and Justum Pretium Theory and Practice in Medieval Italy: Lessons for Modern EU Competition Price Theory," *The Antitrust Bulletin* 63, sy. 3 (2018), 336–37.

¹¹² Giuliano Pinto, "Beneficium civitatis. Considerazioni sulla funzione economica e sociale dell'arte della lana in Italia (secoli XIII–XV)," *Archivio Storico Italiano* 177, sy. 2 (660) (Nisan–Haziran 2019): 231.

¹¹³ Franco Franceschi, "Intervento del potere centrale e ruolo delle Arti nel governo dell'economia fiorentina del Trecento e del primo Quattrocento. Linee generali," *Archivio Storico Italiano* 151, sy. 4 (558) (Ekim–Aralık 1993): 879-880, 881-83.

¹¹⁴ Corradi, "Notes on Competition and Justum Pretium Theory and Practice in Medieval Italy: Lessons for Modern EU Competition Price Theory," 338.

¹¹⁵ Corradi, "Notes on Competition and Justum Pretium Theory and Practice in Medieval Italy: Lessons for Modern EU Competition Price Theory," 339.

¹¹⁶ Frederic C. Lane, *Venice: A Maritime Republic* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973): 165-66.

yasaklanmış, tüketiciye karşı fiyatları yapay biçimde artırmaya yönelik anlaşmalar ağır şekilde cezalandırılmıştır. Araştırmada Floransa’da bu tür uygulamalara karşı mücadelede, yargıçların işkenceyle sorgulama yetkisine dahi sahip olduğu ifade edilmektedir¹¹⁷.

Benzer bir piyasa gözetimi uygulaması Orta Çağ İngiltere’sinde de görülmektedir. “Assize of Bread and Ale / Ekmek ve Bira Düzenlemesi” adıyla bilinen düzenleme, buğday fiyatındaki dalgalanmalara göre ekmek ağırlığını ve fiyatını yerel *magistrate* ve *bailiff*ler tarafından belirlenen çizelgelerle sabitlemiştir. Eksik gramaj veya fahiş fiyat gibi ihlaller para cezası, hapis ya da kamusal teşhir cezalarıyla karşılık bulmuştur¹¹⁸. Araştırmalar, 13. yüzyıl ortalarında, Paris’te de piyasa gözetimi sistemi olduğunu göstermektedir. Etienne Boileau tarafından derlenen *Livre des métiers*, şehirde özellikle gıda ve zanaat üretiminde dürüstlük, ölçü adaleti ve malzeme saflığı ilkelerini koruma amacı taşımıştır. *Jurés* adı verilen yeminli ustalar, üretim yerlerini bizzat gezerek malzemenin niteliğini ve sürecin doğruluğunu denetlemiş; hileli üretim tespit edildiğinde ürünün yakılması ve failin cezalandırılması gibi yaptırımlar uygulanmıştır. Tahıl ölçüleri, içki kapları ve kumaş uzunluklarının “iyi ve doğru” ölçüyle belirlenmesi zorunluluğu, piyasa istikrarı ile kamu güveni arasındaki ilişkinin somut göstergesidir¹¹⁹. 1355–1358 yılları arasında Montpellier kentinde görülen Johannes Andree davası, ticari sahtekarlıkla mücadelede belediye otoritelerinin aktif rolünü göstermesi bakımından dikkate değerdir. Kent konsülleri tarafından yetkilendirilen denetçiler, baharat ticaretinde hileli uygulamaları tespit etmekle görevliydi. Rutin bir denetim sırasında Andree’nin dükkanında yaklaşık on iki libra ağırlığında katkılı safran ele geçirilmiştir. Ürün, hile ve müşteriye aldatmaya dönük suçlamalarıyla kamu yararının ihlali kapsamında değerlendirilmiştir. Yargılama sonucunda safranın halk önünde yakılması emredilmiş, sanık Johannes Andree ise karabibercilik mesleğini icra etmekten süresiz olarak men edilmiştir¹²⁰.

Çağdaş İslam şehirlerinde ise piyasa düzeninin korunması, çarşı ve pazarları dolaşarak fiyatların adil olup olmadığını, ölçü ve tartı aletlerinin doğruluğunu, malların kalitesini denetleyen muhtesibler aracılığıyla sağlanmıştır. Muhtesibin yetkileri aynı zamanda ahlaki gözetimi de kapsardı. Cenova ile benzer olarak hisbe kurumunda da şikayet ve ihbar mekanizmasının mevcut olduğu bilinmektedir. Ancak Cenova’daki gibi ödül sistemi hakkında veri bulunmamaktadır¹²¹.

Corradi’nin tespit ettiği gibi Cenova’daki ürün güvenliği, fiyat rejimi, ölçü-tartı standardizasyonu, şeffaflık ve tüketiciye doğru bilgi sunma ilkeleri, modern dünyadaki tüketicinin korunmasına dair mevzuatlarla büyük oranda örtüşmektedir. Nitekim Corradi, Orta Çağ fiyat teorisinin modern Avrupa Birliği rekabet hukukundaki fiyatlandırma tartışmalarıyla yapısal benzerlikler taşıdığını belirtmiştir. Ona göre Orta Çağ şehir yasaları ile modern hukuk arasında, adil fiyatın belirlenmesi sürecinde üretim maliyetleri, makul kâr oranı ve kamusal etkilerin dikkate alınması bakımından paralellik bulunmaktadır¹²². Corradi’nin bu düşüncesi tarafımızca da kabul görmüştür. Nitekim Cenova örneği üzerinden yürütülen bu çalışmada da görüldüğü üzere Cenova’da kamu yararı temelli piyasa gözetimi anlayışının, çağdaş tüketici hukukunda da karşılık bulan düzenleyici kaygıların tarihsel sürekliliğine işaret ettiği görülmüştür.

SONUÇ

Geç Orta Çağ Cenova’sında yürürlükte olan yasalar, dönemin tüketicinin korunmasına ve piyasa düzenine ilişkin anlayışına ışık tutmaktadır. Bu yönüyle *Leges Genuenses*, tüketicinin korunması ve piyasa gözetiminin tarihsel gelişimi açısından önemli bir hukuki kaynak niteliği taşımaktadır. Nitekim

¹¹⁷ Corradi, “Notes on Competition and Justum Pretium Theory and Practice in Medieval Italy: Lessons for Modern EU Competition Price Theory,” 340.

¹¹⁸ Alan S. C. Ross, “The Assize of Bread,” *The Economic History Review*, n.s. 9, sy. 2 (1956): 332–42.

¹¹⁹ Elizabeth Sears, “Craft Ethics and the Critical Eye in Medieval Paris,” *Gesta* 45, sy. 2 (2006): 221–38.

¹²⁰ Kathryn L. Reyerson, “Commercial Fraud in the Middle Ages: The Case of the Dissembling Pepperer,” *Journal of Medieval History* 8 (1982): 64–69.

¹²¹ Cengiz Kallek, “Hisbe,” içinde *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998): 133–43; Mustafa Hizmetli, *Tarihte Şehir ve Pazar*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 333–42.

¹²² Corradi, “Notes on Competition and Justum Pretium Theory and Practice in Medieval Italy: Lessons for Modern EU Competition Price Theory,” 339–42, 346–47.

Leges Genuenses'te yer alan mesleki düzenlemeler, Geç Orta Çağ Cenova'sında toplum sağlığını, adalet anlayışını ve kamu düzenini gözetten bir piyasa anlayışını yansıtmaktadır. Bu durum, dönemin düzenleyici anlayışının üretim ve ticarete ilişkin etik, hukuki ve kamusal unsurları birlikte ele alan kurumsallaşmış bir denetim yapısına dayandığını göstermektedir. Bu çerçevede Cenova örneği, Geç Orta Çağ şehirlerine ilişkin literatürde piyasa düzeninin yalnızca lonca örgütlenmesi ve üretim süreçleri üzerinden değerlendirilmesinin sınırlı kalabileceğini göstermektedir. İncelenen düzenlemeler, piyasa denetiminin aynı zamanda kamu yararı, toplum sağlığı, ürün güvenliği, fiyat istikrarı ve tüketicinin korunması gibi unsurlarla ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, Cenova'da Leges Genuenses temelinde piyasa gözetimi ve tüketicinin korunmasına ilişkin hükümleri tematik ve sistematik biçimde bir araya getirmesi bakımından literatüre katkı sunmaktadır. Ancak çalışmada, hukuki düzenlemelerin toplumsal yaşamdaki fiili uygulamalarını doğrudan inceleme imkânı bulunamamıştır. Gelecekte yapılacak araştırmalarda, Leges Genuenses hükümlerinin mahkeme kayıtları, uygulama örnekleri ve arşiv belgeleriyle birlikte değerlendirilmesi, bu düzenlemelerin günlük hayatta ne ölçüde işlerlik kazandığını daha açık biçimde ortaya koyabilir. Böylece Orta Çağ kent hukukunun toplumsal işlevine ilişkin daha ayrıntılı değerlendirmeler yapılması mümkün hale gelebilecektir.

KAYNAKÇA

- Adamson, Melitta Weiss. *Food in Medieval Times*. Westport, CT: Greenwood Press, 2004.
- Alanka, Deniz. “Nitel Bir Araştırma Yöntemi Olarak İçerik Analizi: Teorik Bir Çerçeve.” *Kronotop İletişim Dergisi* 1, sy. 1 (2024): 64–84.
- Alharthi, Saud Hamoud. “The Historical Development of Consumer Protection.” *International Journal of Computer Science and Network Security* 22, sy. 8 (2022): 392–98. <https://doi.org/10.22937/IJCSNS.2022.22.8.49>.
- Altunkaya, Mehmet. “Sözleşmenin Kuruluşundan Önce Tüketicinin Korunması.” *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8, sy. 2 (Haziran 2004): 95–118.
- Approsio, Sergio. *Vocabolario Ligure: Storico – Bibliografico sec. X–XX. Parte seconda – Volgare e Dialetto, Volume primo A–L*. Savona: Marco Sabatelli Editore, Società Savonese di Storia Patria, 2002.
- Bezzina, Denise. *Artigiani a Genova nei Secoli XII–XIII*. Firenze: Firenze University Press, 2015.
- Broglio d'Ajano, Romolo. “Sulle corporazioni medioevali delle arti in Italia e loro statuti.” *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie* 57, fask. 226 (31 Ekim 1911): 157–73.
- Cengiz Kallek. “Hisbe.” İçinde *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18, 133–43. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Corradi, Marco Claudio. “Notes on Competition and Justum Pretium Theory and Practice in Medieval Italy: Lessons for Modern EU Competition Price Theory.” *The Antitrust Bulletin* 63, sy. 3 (2018): 330–49. <https://doi.org/10.1177/0003603X18780558>
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir (ed.). Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Desimoni, Cornelius, Aloisius Thomas Belgrano ve Victorius Poggi (ed.). *Leges Genuenses. Historiae Patriae Monumenta*. C. XVIII. Torino: Regia Deputazione sopra gli Studi di Storia Patria, Typis Regiae Officinae, 1901.
- European Commission. “Consumer Rights Directive.” Erişim tarihi 11 Ekim 2025. https://commission.europa.eu/law/law-topic/consumer-protection-law/consumer-contract-law/consumer-rights-directive_en.
- European Commission. “Product Safety and Market Surveillance Package.” Erişim tarihi 11 Ekim 2025. https://ec.europa.eu/growth/single-market/goods/free-movement-sectors/safety-market-surveillance_en.
- Franceschi, Franco. “Intervento del potere centrale e ruolo delle Arti nel governo dell’economia fiorentina del Trecento e del primo Quattrocento. Linee generali.” *Archivio Storico Italiano* 151, sy. 4 (558) (Ekim–Aralık 1993): 863–909.
- Hizmetli, Mustafa. *Tarihte Şehir ve Pazar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- İznic, Erkan. “İmparator Diocletianus’un ‘Tavan (En Yüksek) Fiyatlar Fermanı’ Edictum de pretiis Rerum Venalium.” *Tarih Araştırmaları Dergisi* 30, sy. 49 (Mayıs 2011): 97–130. https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000485.
- Kara Kılıçarslan, Seda. “Tüketici Sözleşmelerinde Bilgilendirme Yükümlülüğü.” *Hacettepe HFD* 5, sy. 2 (2015): 183–222.
- Karaimamoğlu, Tolgahan. “Ortaçağ Avrupa Mutfak Kültüründe Tahıl, Balık ve Sütün Yeri.” *Turkish Studies – Historical Analysis* 14, sy. 2 (2019): 607–625. <http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.23306>
- Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi.” *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8, sy. 15 (2020): 170–189.

- Kıryk, Alla. “The Development of Consumer Protection Policy from Roman Law to Modern European Union Law.” *University Scientific Notes* 80, sy. 2 (2021): 165–174. <https://doi.org/10.37491/UNZ.80.15>
- Lane, Frederic C. *Venice: A Maritime Republic*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Pinto, Giuliano. “Beneficium civitatis. Considerazioni sulla funzione economica e sociale dell’arte della lana in Italia (secoli XIII–XV).” *Archivio Storico Italiano* 177, sy. 2 (660) (Nisan–Haziran 2019): 213–34.
- Reyerson, Kathryn L. “Commercial Fraud in the Middle Ages: The Case of the Dissembling Pepperer.” *Journal of Medieval History* 8 (1982): 63–72. [https://doi.org/10.1016/0304-4181\(82\)90007-0](https://doi.org/10.1016/0304-4181(82)90007-0)
- Ross, Alan S. C. “The Assize of Bread.” *The Economic History Review*, n.s. 9, sy. 2 (1956): 332–42.
- Sears, Elizabeth. “Craft Ethics and the Critical Eye in Medieval Paris.” *Gesta* 45, sy. 2 (2006): 221–38.
- Serracino-Inglott, Imelda “Theriac: A Selected Annotated Bibliography of the History of Theriac.” *The Pharmacist* 13 (1986): 31–35.
- Sukacic, M. “Consumer Protection in Ancient Rome — Lex Iulia de Annona and Edictum de Pretiis Rerum Venalium as Prohibitions of Abuse of Dominant Position?” İçinde *Economic and Social Development: 22nd International Scientific Conference on Economic and Social Development ‘The Legal Challenges of Modern World’*. Editörler Z. Radic, A. Roncevic, ve L. Yongqiang, 107–117. Split: Varazdin Development and Entrepreneurship Agency, 2017.
- Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun* (Kanun No. 6502). Kabul Tarihi: 7 Kasım 2013. *Resmî Gazete*, 28 Kasım 2013, Sayı 28835. Erişim tarihi 11 Ekim 2025. <https://mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6502&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>.
- U.S. Consumer Product Safety Commission. “About CPSC.” Erişim tarihi 11 Ekim 2025. <https://www.cpsc.gov/About-CPSC>.
- Ürün Güvenliği ve Teknik Düzenlemeler Kanunu* (Kanun No. 7223). Kabul Tarihi: 5 Mart 2020. *Resmî Gazete*, 12 Mart 2020, Sayı 31066. Erişim tarihi 11 Ekim 2025.

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=7223&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>.

Vec, Miloš. “Consumer Protection: Medieval and Post-Medieval Roman Law.” İçinde *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. Stanley N. Katz, c. 2, 169–73. New York: Oxford University Press, 2009.

Tokta Han (1291-1312) Dönemi'nde Altın Orda Devleti'nin Dış Politikası

Foreign Policy of the Golden Horde State during the Reign of Tokhta Khan

Merve SÜRÜCÜ 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Merve SÜRÜCÜ

Bağımsız Araştırmacı

ORCID: [0000-0002-8586-5999](https://orcid.org/0000-0002-8586-5999)
e-mail: mervesrcu@gmail.com

Başvuru/Submitted: 4 Ocak 2026

Kabul/Accepted: 21 Nisan 2026

Atıf: Sürücü, Merve, "Tokta Han (1291-1312) Dönemi'nde Altın Orda Devleti'nin Dış Politikası", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 92-109.

Citation: Sürücü, Merve, "Foreign Policy of the Golden Horde State during the Reign of Tokhta Khan", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 92-109.

Lisans/License:



Öz- Bu çalışma, Altın Orda Devleti'nin Tokta Han (1291–1312) Dönemi'nde doğudaki dış politikasını, iç siyasette yaşanan güç mücadeleleriyle bağlantılı olarak incelemektedir. Tokta Han devri, uzun süren fetret yıllarının ardından devletin yeniden merkezi otoriteye yöneldiği bir geçiş evresi niteliği taşımaktadır. Bu sürecin en belirleyici unsuru, iktidar otoritesini fiilen paylaşan Emîr Nogay'ın bertaraf edilmesi (1300) ve bunun ardından Altın Orda'nın dış politikada daha bağımsız ve tutarlı bir çizgiye yönelmesidir. Tokta Han'ın Nogay'la giriştiği mücadele yalnızca bir iktidar çatışması olmayıp, devletin merkezi yapısının yeniden tesis edilmesine yönelik bilinçli bir siyasetin parçası olarak değerlendirilmelidir. Nogay'ın ortadan kaldırılmasından sonra Tokta Han, Altın Orda'nın geleneksel dış politika meselelerinden biri olan Azerbaycan sorununa yeniden yoğunlaşmıştır. İlhanlılar karşısında bu bölge üzerindeki tarihsel haklarını diplomatik yollarla gündeme getirmiş, ancak Memlüklerle ittifak kurma girişimleri dönemin değişen siyasi dengeleri sebebiyle sonuçsuz kalmıştır. Bu durum, Tokta Han'ın dış politikasının büyük ölçüde şartlara bağlı ve sınırlı bir hareket alanına sahip olduğunu göstermektedir. Tokta Han Dönemi'nde Büyük Hanlıkla ve Türkistan Moğollarıyla münasebetler kısıtlı ancak dengeli bir zeminde sürdürülmüştür. Tokta Han, Moğol dünyasında barış ve uzlaşmayı sağlayan bir siyaset izleyerek Büyük Hanlık ve Türkistan Moğolları nezdinde önemli kazanımlar elde etmiştir. Çin'de 1235'te Cuci Ulusu'na tahsis edilen mülklerin yeniden kullanılabilir hâle gelmesi, Tokta Han'ın çok taraflı diplomasi anlayışının somut bir yansımasıdır. Bu gelişmeler, Tokta Han döneminin Altın Orda Devleti için yalnızca bir toparlanma safhası değil, aynı zamanda Özbek Han (1313-1341) devrinin kurumsal ve siyasi zeminini hazırlayan kritik bir dönem olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler– Tokta Han, Altın Orda Devleti, İlhanlılar, Memlükler, Yuan, Siyaset.

Abstract – This study examines the foreign policy of the Golden Horde during the reign of Tokhta Khan (1291–1312) in relation to the internal political struggles that shaped the state's transformation during this period. Tokhta Khan's reign represents a crucial transitional phase in which the Golden Horde, after a prolonged period of political instability, began to restore centralized authority. The most significant development in this process was the elimination of Emîr Nogai, who had previously exercised considerable influence and shared power with the khan. Rather than being merely a personal rivalry, the conflict between Tokhta Khan and Nogai reflected a broader political strategy aimed at re-establishing the authority of the central government and strengthening the institutional structure of the Jochid state. Following Nogai's defeat, Tokhta Khan turned his attention to Azerbaijan, one of the long-standing objectives of Golden Horde foreign policy. Through diplomatic initiatives directed toward the Ilkhanids, he attempted to preserve the Horde's historical claims over the region; however, efforts to secure cooperation with the Mamluks remained unsuccessful due to the changing balance of power. Relations with the Great Khanate and the Mongol groups of Turkestan were maintained within a cautious and balanced framework. Tokhta Khan's policy of reconciliation within the Mongol world contributed to the restoration of diplomatic relations and enabled the renewed use of former Jochid territories in China. Thus, his reign should be regarded not only as a period of recovery but also as a formative stage that prepared the political and institutional foundations for the subsequent reign of Özbek Khan (1313–1341).

Keywords– Tokhta Khan, Golden Horde State, Ilkhanids, Mamluks, Yuan, Politics.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

This study examines the foreign policy of the Golden Horde during the reign of Tokhta Khan (1291–1312) in close connection with the internal power struggles that shaped the political structure of the state. Tokhta Khan's reign represents a transitional phase following a prolonged period of political fragmentation, during which the Golden Horde gradually moved toward the reestablishment of centralized authority. Rather than approaching foreign policy as an autonomous sphere, this study argues that Tokhta Khan's diplomatic orientation cannot be fully understood without considering the internal consolidation of power, particularly the elimination of Emir Nogai, who had exercised de facto authority over large parts of the state. The conflict between Tokhta Khan and Emir Nogai constituted more than a personal rivalry over political supremacy. Nogai's position embodied an alternative, decentralized power structure that limited the effective authority of the khan. His removal marked a decisive turning point that allowed Tokhta Khan to concentrate political control at the center and redefine the external orientation of the Golden Horde. Accordingly, the study conceptualizes this struggle as a deliberate strategy aimed at restoring the institutional integrity of the khanate rather than as a mere episode of dynastic competition. Following the consolidation of power, Tokhta Khan turned his attention to one of the most persistent issues in Golden Horde foreign policy, the question of Azerbaijan. Rooted in earlier divisions of authority within the Mongol Empire, Azerbaijan remained a contested region between the Golden Horde and the Ilkhanate. Tokhta Khan sought to revive historical claims over this territory primarily through diplomatic means, emphasizing legitimacy and traditional rights rather than direct military intervention. In this context, efforts to establish closer relations with the Mamluk Sultanate should be understood as part of a broader strategy to counterbalance Ilkhanid influence. However, the study demonstrates that Tokhta Khan's diplomatic initiatives in the western sphere were constrained by

shifting international dynamics. The gradual rapprochement between the Ilkhanate and the Mamluks, particularly after the death of Ghazan Khan, significantly reduced the effectiveness of Golden Horde diplomacy in the Near East. As a result, despite ambitious objectives, Tokhta Khan's policies regarding Azerbaijan failed to yield tangible outcomes. This limitation highlights the conditional nature of Golden Horde foreign policy, which remained highly sensitive to broader regional developments beyond the khan's direct control. In contrast, Tokhta Khan achieved more substantial success in his relations with the wider Mongol world, especially with the Great Khanate and the Mongol polities of Turkestan. By pursuing a policy of reconciliation and stability among the Mongol uluses, Tokhta Khan positioned the Golden Horde as a cooperative and legitimate actor within the fragmented post-imperial order. This multilateral diplomatic approach culminated in a significant economic and political gain: the restoration of access to former Jochid properties in China. These territories, previously rendered inaccessible due to internal divisions, once again became a source of revenue for the Golden Horde, underscoring the practical benefits of Tokhta Khan's diplomacy. The study emphasizes that this achievement was not incidental but rather the result of a conscious effort to prioritize peace and compromise within the Mongol sphere. Tokhta Khan's ability to navigate the complex political landscape of the Mongol world demonstrates his capacity as a ruler who could balance competing interests without resorting to open conflict. In this regard, his reign represents an important departure from the instability that had characterized earlier decades of Golden Horde history. Methodologically, the study adopts a contextual and comparative approach, situating Tokhta Khan's foreign policy within both the internal dynamics of the Golden Horde and the broader geopolitical framework of the late thirteenth and early fourteenth centuries. By integrating political, diplomatic, and economic dimensions, it seeks to provide a more comprehensive understanding of how internal consolidation influenced external behavior. This perspective challenges interpretations that treat Golden Horde foreign policy as reactive or fragmented, instead highlighting its strategic coherence under specific conditions. In conclusion, Tokhta Khan's reign should be viewed as a critical threshold in the history of the Golden Horde. While his foreign policy ambitions were not always realized, particularly in relation to the Ilkhanate and the Near East, his success in restoring central authority and securing recognition within the Mongol world laid the groundwork for subsequent developments. The institutional stability achieved during his rule created the necessary conditions for the extensive administrative and political reforms implemented under Özbek Khan. Consequently, Tokhta Khan's period emerges not merely as a phase of recovery but as a formative era that reshaped the structural foundations of the Golden Horde state.

GİRİŞ

Altın Orda Devleti, neşet ettiği Deşt-i Kıpçak bozkırlarında 13. yüzyılın ilk yarısından itibaren tarih sahnesinin en etkili ve dinamik siyasi oluşumlarından biri hâline gelmiştir. Devletin kuruluşundan çöküş sürecine kadar geçen zaman diliminde, belirli kırılma anlarında öne çıkan siyasi aktörler, Altın Orda'nın politik, ekonomik, askerî ve toplumsal yapısının şekillenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bu aktörler kimi zaman nüfuzlu bir emîr, kimi zaman ise güçlü bir irade ortaya koyan bir han olarak temayüz etmiştir. Bu bağlamda Tokta Han dönemi, Altın Orda'nın "altın çağı" olarak nitelendirilen Özbek Han (1313-1341) Devri'nden hemen önce gelen ve devletin yeniden istikrar kazanmaya başladığı önemli bir geçiş evresini temsil etmektedir.

Tokta Han devri, Altın Orda tarih yazımında çoğunlukla Berke ve Özbek gibi hanların gölgesinde kalmış, bu nedenle dönemin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmeleri müstakil ve kapsamlı incelemelere sınırlı ölçüde konu olmuştur. Bilhassa siyasi nüfuzu son derece güçlü olan Nogay'ın faaliyetleri, dönem anlatılarında belirleyici bir ağırlık kazanmış, bu durum Tokta Han'ın icraatlarının arka planda kalmasına yol açmıştır. Oysa Tokta Han dönemi, sonraki yıllarda "altın çağ" olarak anılan sürecin yalnızca kronolojik bir öncülü değil, aynı zamanda bu dönemin siyasi ve kurumsal altyapısını hazırlayan belirleyici bir aşama niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte, Tokta Han döneminin tüm boyutlarını ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Söz konusu çalışmada, Tokta Han Dönemi'nde Doğu ile gerçekleştirilen diplomatik faaliyetler inceleme konusu edilecektir.

Tokta Han'ın iktidarı Dönemi'nde vukua gelen hadiseleri anlayabilmek için kendisinden önceki dönemin siyasi havasını anlamak önemlidir. Nitekim bu dönem, Tokta Han döneminin siyasi hayatını şekillendiren olaylar silsilesini temsil etmektedir. Bu cümleden olarak, Mengü Timur Han'ın (1266-1281) ölümünün ardından oğulları küçük yaşta olduğu için 1282'de iktidara kardeşi Tuda Mengü (1282-1287) geldi. Ancak Tuda Mengü, İslâmiyet'i kabul ettikten sonra vaktinin büyük çoğunluğunu şeyh ve dervişlerle geçirmeye başladı. Ayrıca bir süre sonra ortaya çıkan aklî rahatsızlıkları devlet yönetiminde muktedir olmasını engelledi.¹ Bu sebeple Tuda Mengü, 1287'de kendi rızasıyla tahtı yeğeni Tula Buka'ya (1287-1291) bıraktı.² Tula Buka'nın yaklaşık beş yıl süren hükümdarlığı da siyasi istikrarsızlıklar, hanedan içi rekabetler ve güç mücadeleleriyle şekillendi. Bu dönemde Altın Orda siyasetinde belirleyici bir konum elde eden Emîr Nogay, fiilen hanlık politikalarını yönlendiren en nüfuzlu aktör hâline geldi. Tula Buka ise bu durumdan ciddi derecede rahatsızlık duymaktaydı. Bu siyasi atmosfer içerisinde ve muhtemelen henüz resmen han unvanını taşımadığı 1285 yılında Macaristan üzerine bir sefer düzenlemeye karar veren Tula Buka, söz konusu seferle Nogay'ın Tuna havzasında yarı bağımsız bir güç olarak hareket etmesini sınırlandırmayı amaçlamaktaydı.³ Bu doğrultuda Han, Emîr Nogay'ın da sefere bizzat katılmasını emretti. Ancak sefer sırasında ortaya çıkan sorunların sorumluluğunu Tula Buka'nın Nogay'a yüklemesi,⁴ iki taraf arasındaki ilişkileri tamamen kopma noktasına getirdi. Tula Buka, kardeşlerinden birkaçını da örgütleyerek Nogay'a karşı bir suikast hazırlığı içine girdi. Ne var ki deneyimli bir devlet adamı olan Nogay, Tula Buka'nın bu planından haberdar olunca kendisi de bir suikast planı hazırladı. Ancak bir hanı tahtından ve canından etmek ciddi ve cesaret gerektiren bir işti. Ayrıca Nogay, çok iyi biliyordu ki Tula Buka'yı tahttan indirse de Moğol yasaları gereği kendisi de Cuci soyuna mensup olmakla birlikte baş hatundan değil de bir cariyeden dünyaya

¹ Tuda Mengü'nün tahttan indiriliş sebebiyle ilgili farklı bir yorum için bkz: Merve Sürücü, *Altın Orda Devleti'nde Özbek Han Dönemi (1313-1341)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Atatürk Üniversitesi, 2025), 39.

² Ötemiş Hacı, *Çengiz-Nâme*, haz. İlyas Kemaloğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 46; Nüveyri, *Nihayetu'l-ereb, Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, haz. W. De. Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 263; Rükneddin Baybars, *Zübdetü'l-fikre fi târihi'l-hicre, Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, haz. W. De. Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 185; Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976), 62; A. Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, çev. Hasan Eren, (Ankara: TTK Basımevi, 1992), 47; George Vernadsky, *Moğollar ve Ruslar*, çev. Eşref Bengi Özbilen, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2007), 218.

³ Altay Tayfun Özcan, *Moğol-Rus İlişkileri (1223-1341)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017), 269.

⁴ Macaristan Seferi'nde yaşananların tafsilatlı anlatımı için bkz. Nüveyri, *Nihayetu'l-ereb*, 265; Rükneddin Baybars, *Zübdetü'l-fikre*, 187.

geldiği için⁵ tahta çıkma hakkı yoktu.⁶ Bu sebeple planına Cuci oğlanlarından bazı isimleri de dahil etti. Bunların arasında Mengü Timur'un oğulları Tokta, Bürlük, Saraybuga ve Tudan da yer alıyordu. Nogay, devlet işlerini görüşmek bahanesiyle düzenlediği bir meclise Tula Buka'yı da davet etti. Tula Buka, annesinin de tavsiyesiyle, herhangi bir önlem almaksızın Nogay'la görüşmeye gitti. Ancak kendisi için hazırlanan tuzağa düştü ve maiyetindekilerle birlikte derdest edildi. Nogay, tahta çıkarmayı düşündüğü Tokta'ya, “*Bu adam babanın tahtını elde edip seni ondan mahrum bıraktı, bu oğlanlar da seni öldürmek konusunda onunla anlaştılar. Şimdi ben onları sana teslim ediyorum, istediğin şekilde öldür*” diyerek kuzeninin kaderini Tokta'nın ellerine bıraktı. Tokta, Tula Buka ve beraberindekileri kemiklerini kırdırarak öldürttü. Akabinde Nogay'ın desteğiyle Altın Orda tahtına oturdu.⁷ Anlaşılan o ki sınırları kesin kurallarla belirlenmemiş olmakla birlikte Cuci Ulusu'nun veraset sisteminde tahtın babadan oğula geçmesi esastı ve Tokta, babasının bıraktığı mirası dokuz yıllık bir aradan sonra ele geçirmiş oldu.

Tokta Han – Emîr Nogay Mücadelesi ve Devleti Merkezileştirme Çabası

Tokta'yı⁸ iktidara hazırlayan süreç Altın Orda tarihinde fetret devri olarak adlandırılan karışık bir dönemi temsil etmektedir. Nitekim biraz yukarıda da bahsedildiği gibi Mengü Timur'un ölümüyle birlikte devlet yönetimi istikrarsız hanların eline düşmüştü. Bu dönemin öne çıkan ismi, devlet yönetimindeki etkisi ve siyasi manevralarıyla şüphesiz Emîr Nogay'dır. Tokta Han'ı ve onun dönemini karakteristik kılan temel unsurlardan biri ise kendisinden önce hüküm süren fetret devri hanlarının aksine, otoriteyi tekeline almak isteyen bu güçlü emîre karşı mücadele etmeyi göze alan ve bu uğurda aktif bir siyasi tavır sergileyen cesur bir Moğol hükümdarı olmasıdır.

Tokta Han, Tula Buka gibi hırslı ve cesur bir karakter taşıyordu. Onu kuzeninden ayıran en büyük özelliği ise sabrı ve akıllıca yürüttüğü siyasetiydi. İktidara geldiğinde devlet mekanizmasındaki parçalı yapının oluşturduğu zafiyeti fark etmiş ve bunu gidererek merkezî otoriteyi tesis etmek için harekete geçmiştir. Tokta'nın iktidara geldiği dönemde Altın Orda Devleti'nde dört siyasi zümre vardı. Bunlar, yarı bağımsız bir yönetim anlayışı benimsemiş olan Nogay, Tula Buga'nın başında bulunduğu ve perde

⁵ Nogay hakkında ilk sistematik biyografilerden birini kaleme alan Veselovskiy, bu emirin yarı bağımsız statüye sahip bir han olduğunu düşünmektedir. Yazar, bu düşüncesini Nogay'ın etkin siyasetinin yanında, onun adına basılmış sikkelere dayandırmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: N. İ. Veselovskiy, *Han iz Temnikov Zolotoy Ordı Nogay i Ego Vremya*, (Petrograd: 1922), 52-54.

⁶ Uli Schamiloglu, “Altın Ordu”, *Türkler*, çev. B. Keneş, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 418; Istvan Vásáry, *Kumanlar ve Tatarlar (Osmanlı Öncesi Balkanlar'da Doğulu Askerler (1185-1365))*, çev. Ali Cevat Akkoyunlu, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 83; Sürücü, *Altın Orda Devleti'nde Özbek Han Dönemi*, 6.

⁷ Rükneddin Baybars, *Zübdetü'l-fikre*, 187-190; Makrizî, *es-Sülûk*, 194; Nüveyrî, *Nihayetu'l-ereb*, 265-268; İbn Haldun, *Kniga nazidatelnih primerov i sbornik podležasago... Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber*, sob. V. G. Tizengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşhişiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941), 171-172; Hamdallah Kazvîni, *Tarih-i Guzide*, *Sbornik Materialov Otnosyaşhişiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, sob. V. G. Tizengauzen, (Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941), 274.

⁸ Tokta Han'ın doğumuyla ve çocukluğunun ilk yıllarıyla ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple nasıl yetiştirildiği ve hangi eğitimlerden geçtiği meseleleri muallaktır. Bununla birlikte Tokta'nın şeceresini kaynaklardan takip etmek mümkündür. Reşîdu'd-dîn Fazlullâh'a ve Muizzü'l Ensab'a göre Tokta'nın şeceresi şu şekildedir: Cengiz Han oğlu, Cuci oğlu, Batu oğlu, Togan (Toqoqan) oğlu, Mengü Timur oğlu Tokta. Tokta'nın annesi, Möngke Kağan'ın kız kardeşi Kelmiş Aka'nın kızı olan Olcay Hatun'dur. Kelmiş Aka, Toluy'un üçüncü oğlu olan Kutuktu'nun kızıdır. Bkz: Reşîdu'd-dîn Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, transl. John Andre Boyle, (New York-London: Columbia University Press, 1971), 108-109, 160; *Mu'izz al-sab (Proslavlyayuşiye Genealogii) İstoriya Kazahstana v Persidskih İstočnikah*, per. Ş. H. Vohidova, red. A. K. Muminov, İnstitut Vostokovedeniya im. R. B. Suleymanova Ministerstva Obrazovaniya i Nauki Respubliki Kazahstan, T. III, (Almatı: Dayk-Press, 2006), 41). Tokta'nın yetiştirilmesine dair doğrudan bir bilgi bulunmamakla birlikte, anne tarafından Tuluy, baba tarafından Cuci soyuna mensup olması, onun askerî gelenek içinde, bir veliaht gibi yetişmiş olabileceğini düşündürmektedir. Arap ve İran kaynaklarında, Tokta'nın yedi yaşında iktidara geldiği, yirmi üç yıl hüküm sürdüğü ve otuz yaşında öldüğü bildirilmektedir. Bkz: Makrizî, *es-Sülûk - Kniga putey dilya poznaniya dinastiy tsarskih*, sob. V. G. Tizengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşhişiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, (Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1941), 195; el-Esedî, *İz Letopisey İbn Şohbi al Asadi*, sob. V. G. Tizengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşhişiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, (Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941), 200; Badr-ad-Din al-Aynî, *Siviyazki Jemçujin-İkdü'l-cümânfi târifih ehli'z-zamân*, sob. V. G. Tizengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşhişiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, (Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941), 223; Eherî, *İstoriya Şeyha-Uveysa*, sob. V. G. Tizengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşhişiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, (Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941), 283.

arkasında liderliği Çiçek Hatun'un üstlendiği Saray zümresi, Gök Orda (Sağ Kol) Hanlığının çıkarlarını temsil eden Konçi (Koyunçi) zümresi ve Tokta'nın iktidarını destekleyen Budist zümre.⁹

Kaynaklara göre Tokta Han, bütün dinlere karşı saygılı olmasına ve Müslümanları çok sevmesine rağmen kendisi bir Budist'ti.¹⁰ Dolayısıyla tıpkı Özbek Han'ın tahta çıktığı zaman Müslüman kesimin desteğini alması gibi Tokta Han'ın da tahta çıkarken Budist zümrenin desteğini almış olması çok tabiiydi.¹¹ Gerçekten de bu dönemde Tokta Han'ın etrafında bu dinî zümreye mensup önemli isimler vardı. Bunların başında Tokta Han'ın atalığı ve kayınpederi¹² Salciday Küregen gelmekteydi. Salciday Küregen, Kongirat kabilesine mensup olup lakabından da anlaşılacağı üzere Moğolların damadıydı. Reşidüddin'in aktardığına göre Cuci Ulusu namına hizmet eden önemli bir emîr olan Salciday, Tuluy'un torunu Kelmiş-Aka ile evliydi.¹³ Tokta Han'ın bu Budist zümresine mensup olan bir diğer önemli isim ise Tama Tokta veya İslam kaynaklarının adlandırdığı şekliyle Mürtet Tokta'ydı.¹⁴ Tama Tokta, İlhanlı sınırında görev alan Altın Orda kuvvetlerinin önemli kumandanlarından biriydi¹⁵ ve sonraki süreçte Han'ın Nogay'a karşı zafer almasında kritik bir rol oynamıştı. Bu emîrin din değiştirip değiştirmediği kesin olmamakla birlikte Porsin, İslam kaynaklarında Tama Tokta'ya "Mürtet" denilmesini, onun İslam'dan Budizm'e geçişmiş olabileceği ihtimalinin yanı sıra Tokta Han'ı destekleyen Budist bloğa verdiği siyasal destekle de ilişkilendirmektedir.¹⁶

Tokta Han'ın iktidarının başında, onu destekleyen iki taraf arasında bir evlilik akdi gerçekleştirilmiş, Nogay'ın kızı Kıyak,¹⁷ Salciday Küregen'in oğlu Yaylak ile evlendirilmiştir. Emîr Nogay'ın genç Tokta'yı desteklemesinin asıl sebebi, bu Han'ı destekleyen Budist zümrenin ideolojik olarak Büyük Hanlık ve İlhanlılara karşı müspet bir yaklaşım içinde olmasıydı.¹⁸ Metnin devamında da vurgulandığı gibi Emîr Nogay, İlhanlılarla iyi ilişkiler tesis etmeye önem veriyordu. Dolayısıyla Tokta Han'ı destekleyen iktidar bloğuyla da yakın ilişkiler tesis etmesi tabiiydi. Bu doğrultuda taraflar arasında evlilik yoluyla akrabalık bağı tesis etmek istemiş olmalıdır. Ancak anlaşılan o ki zamanla Salciday Küregen ve Emîr Nogay'ın temsil ettiği bloklar arasındaki denge, Salciday ve Budist zümre lehine bozulmaya başladı. Emîr Nogay gibi güçlü bir karakterin bu gidişata müdahale etmemesi beklenemezdi. Zira sözü geçen evlilik akdinden bir süre sonra Nogay'ın kızı Kıyak, Müslüman oldu. Reşidüddin'in aktardığına göre, bu hadiseden sonra iki taraf arasında dinî inançlar sebebiyle şiddetli tartışmalar başladı. Kıyak, eşinin ve ailesinin kendisine kötü davrandığı yönünde babası Nogay'a şikâyetinde bulundu. Bu duruma gücenen Nogay, Tokta Han'a bir elçiyle birlikte şu mesajı gönderdi: "*Sayın Han tahtını senin için kazanmak uğruna ne zahmet ve sıkıntılara katlandığımı, nasıl hain ve vefasız damgası yediğimi bütün alem bilmektedir. Şimdi ise o taht üzerinde Salciday Küregen nüfuz sahibidir. Eğer oğlum Tokta*

⁹ A.A. Porsin, "Nogay i ego rol v političeskoy jizni Zolotoy Ordı v 90-e godı XIII veka", *Zolotoordinskaya Tsivilizatsiya*, No. 7, 2014, 29.

¹⁰ al-Aynî, *İkdu'l-cümânî târîhi ehli'z-zamân*, 223; Alameddin Birzâlî, *Târîhu'l-Birzâlî*, haz. W. De. Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli, *Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 318; el-Esedî, *İz Letopisey İbn Şohbi al Asadi*, 200; Zehebî, "Târîhu'l-İslâm", haz. W. De. Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli, *Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 359.

¹¹ A. G. Yurçenko, "Kakoy Prazdnik Otmetil Han Uzbek v İyune 1334 g.", *Zolotoordinskoe Nasledie: Materialy Mejdunarodnoy Naučnoy Konferentsii "Političeskaya i sotsialno-ekonomičeskaya istoria Zolotoy Ordı (XIII-XV vv.)"*, (Kazan: Fen, 2009), 111.

¹² Tokta Han'ın eşlerinden Reşidüddin'e göre Kongirat kabilesine mensup olan Tükünce Hatun, Salciday Küregen'in kızı olmalıdır. Tokta Han'ın eşi ve Salciday Küregen'in Tokta'nın kayınpederi olması hakkında bkz: Reşidu'd-din Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, 109, 126.

¹³ Reşidu'd-din Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, 160.

¹⁴ Rükneddin Baybars, *Zübdetü'l-fikre*, 210.

¹⁵ Tama Tokta'nın İlhanlı sınırındaki faaliyetleri hakkında bk: Reşidu'd-din Fazlullâh, *Sbornik Letopisey*, Tom. III, (Per. A. K. Arends, Red. A. A. Romaskeviç, E. E. Bertels, A. Yu. Yakubovskiy), İzd. Akademii Nauk SSSR, Moskva Leningrad 1946, 118.

¹⁶ Porsin, "Nogay i ego rol v političeskoy jizni Zolotoy Ordı", 30.

¹⁷ Tiesenhausen'ın aslından Rusçaya aktardığı metinlerde bu isim Kabak/Kebeke şeklinde geçmektedir. Bkz: Reşidu'd-din Fazlullâh, *Sbornik Letopisey*, sob. V. G. Tizengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşihsiya k İstorii Zolotoy Ordı*, Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941), 423.

¹⁸ Porsin, "Nogay i ego rol v političeskoy jizni Zolotoy Ordı", 31.

aramızdaki ilişkinin temelini güçlenmesini istiyorsa Salciday Küregen'i Harezm yakınlarındaki yurduna geri göndersin.”¹⁹

Bu noktadan itibaren Emîr Nogay ile Salciday Küregen gibi iki güçlü emirin temsil ettiği bloklar arasındaki çatışmanın ideolojik temelini tarafların dinî mensubiyetleri oluşturmaya başladı. Emîr Nogay'ın daha önce diğer ülke hükümdarlarıyla bizzat haberleştiği, bunu yaparken de dinî ortaklığa vurgu yaptığı vakidir.²⁰ Bu kez de İslam ve Budizm nezdinde din mefhumu bir çıkar çatışmasında bahane olarak kullanılmaya çalışıldı. Diğer taraftan kendini yarı bağımsız bir han olarak gören ve Altın Orda yönetiminde de etkisini korumak isteyen Emîr Nogay'ın iktidarına başka bir şerik istemediği anlaşılmaktadır. Zira Salciday Küregen'in temsil ettiği Budist kanat, Nogay'ın etkinliğini ve Tokta Han'ı kumanda etme azmini kırıyordu. Tokta Han ise Nogay'ın isteklerine karşılık, bir emîrden ziyade bir baba ve dahî bir hoca olarak gördüğü Salciday'ı korumayı seçti.²¹

Ne tam karşısında konumlanan güçlü siyasi blok ne de Tokta Han'ın tavırları, Emîr Nogay'ın etkinliğini kırmaya yetti. Nogay, Tokta'yı tahta geçirdiği ilk andan itibaren diğer hanlara da yaptığının aynısını yapmaya devam etti ve adeta uzaktan bir kumanda gibi yeni hanı yönetmeye çalıştı. Söz gelimi karısı aracılığıyla gönderdiği haberde, Tokta'dan Tula Buka'yla birlikte kendisinin suikast planına katılan emîr ve oğlanların öldürülmesini istedi. Tokta, bu ve buna benzer istekleri başlangıçta tereddütsüz uyguladı. Ancak bu istek ve müdahalelerin sonu gelmedi. Nogay, sadece Tokta'nın yönetimine müdahale etmekle kalmıyor, yarı bağımsız bir han gibi de davranıyordu. Söz gelimi Nogay'ın Rus knezlikleri üzerinde kurduğu baskı ve hâkimiyetin knezleri itaat konusunda ikiye bölmesi tabii olarak Han'ın otoritesini zayıflatıyordu.²² Nogay'ın edindiği bu güçlü konum anlaşılan o ki sadece Rus knezleri arasında bir bölünmeye yol açmamıştı. Devlet içinde de emîr ve oğlanların meşru bir Han varken zaman zaman Nogay'ın yanında yer almak veya ona sığınmak gibi kritik tercihler yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu da devlet içinde adem-i merkezîyetçi bir anlayışın ne denli yerleştiğini göstermektedir.

Tokta Han'ı destekleyen Budist zümre ile Emîr Nogay arasında çekişme devam ederken, askerî ve idari kademedeki diğer unsurlar da zaman zaman iki taraf arasında seçim yapmak durumunda kaldı. Emîr ve oğlanları Tokta ve Nogay arasında bir tercihe zorlayan sebeplerin en bilineni Çiçek Hatun hadisesidir. Mengü Timur Han'ın eşlerinden Çiçek Hatun, Han'ın ölümünden sonra siyaseten aktif oldu ve yönetimin iplerini eline almaya çalıştı. Onun bu tavrı, “han yapıcı” Nogay'ın siyasetine ters düşüyordu. Bu yüzden Emîr Nogay, Çiçek Hatun'u boğdurtmak suretiyle ortadan kaldırdı. Tokta Han, bu durumu bahane ederek ve muhtemelen Salciday Küregen'in temsil ettiği bloğun da etkisiyle Emîr Nogay'a karşı harekete geçti. İktidarın el değiştirdiği sırada Nogay'ın yanında olan emîr ve oğlanlar, Tokta Han'ın Nogay'a karşı harekete geçtiği bu süreçte de Nogay'ın yanında yer aldılar. Hatta Saray'dan ayrılarak Nogay'a sığındılar. Nogay, bir meydan okuma olan bu hareketi destekledi. Emîrlere yerleşmeleri için yurt tahsis etti ve hatta kızını bu emîrlere Taz'a vermek suretiyle akrabalık bağı kurdu. Nogay'ın bu hareketleri devlette aykırı ve ayrılıkçı bir yapılanma meydana getiriyordu. Devleti merkezden yönetilen parçalı bir yapı haline getirmenin ötesinde Han'ın otoritesini yok sayan bir

¹⁹ Reşidu'd-dîn Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, 126.

²⁰ Emîr Nogay, 1270/71'de Memlük Sultanı Baybars'a bir mektup göndererek İslam dinine mensubiyetlerini büyük bir coşkuyla bildirmiştir. Bk. Rükneddin Baybars, *Zübdetü'l-fikre*, 169, 232. Öte taraftan Reşidüddîn'in aktardığına göre Nogay, 1288 yılında Argun Han'a bir elçilik heyeti göndermiştir. Bu heyet, Budist gelenekte *şarîra* (şaril) olarak adlandırılan kutsal bir kemiği Argun Han'a takdim etmiştir. Budist inanca göre yüksek ruhani mertebeye erişmiş kimseler yakıldığında bedenlerinden yanmayan, kristalimsi ve şeffaf kemik parçaları geriye kalır ve bu kalıntılar kutsal kabul edilirdi. Şarilin gelişimi münasebetiyle Argun Han bizzat karşılamaya çıkmış, merasim düzenlenmiş ve şenlikler tertip edilmiştir. Bk: Reşidu'd-dîn Fazlullâh, *Sbornik Letopisey*, Tom. III, 117-118. Emîr Nogay'ın İslamiyet'i benimseyip bir Müslüman hükümdarla bu minvalde iyi ilişkiler kurmakla birlikte Argun Han ile Budizm üzerinden iyi ilişkiler tesis etmesi, onun siyasi manevralarında din argümanını bir araç olarak kullandığını göstermesi bakımından önemlidir.

²¹ Reşidu'd-dîn Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, 127.

²² Aleksandr Uzelac, “Echoes of the conflict between Tokhta and Nogai in the Christian World”, *Golden Horde Review*, 5(3), 2017, 510; Vernadsky, *Moğollar ve Ruslar*, 227-228; İlyas Kemaloğlu, *Altın Orda ve Rusya – Rusya Üzerindeki Türk-Tatar Etkisi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 89; Merve Sürücü, “Altın Orda Devleti'nde Bir Dönüm Noktası: Emîr Nogay”, *Journal of Literature and Humanities*, 69, 2022, 4.

başkaldırı niteliği taşıyordu. Tokta Han, bu davranışları yok saymak yerine, hükümeti ve bulunduğu konum için bir itibar mücadelesi de sayılacak olan savaşı başlatan taraf oldu. Nogay, Han tarafından kendisine gönderilen ve savaş ilanı olan *bir ok, bir sapan ve bir avuç toprağı* gördüğünde kendisi de ivedilikle savaş hazırlıklarına başladı.²³

Taraflar ilk olarak 1298'de Özi Irmağı kenarında karşılaştı. Bu karşılaşmada üstünlük Nogay'da kaldı.²⁴ Daha önce de vurgulandığı gibi Nogay, bilhassa Tuda Mengü ve Tula Buka hanlar döneminde bir hayli güç kazanmış, Altın Orda'nın Tuna Nehri'nden Özi Irmağı'na kadar uzanan batı kısmının yarı bağımsız egemeni olmuştur.²⁵ Bu bölgenin en önemli konumlarından birini oluşturan Kırım Yarımadası da Nogay'ın etki sahasına dahildi. Nogay, bu dönemde ödedikleri vergilerle hazinesine büyük katkı sağlayan Cenevizli tüccarlarla dostane ilişkilerini sürdürdü. Kefe'de ticaret hacmi bir hayli yükseldi ve 1281'den itibaren Cenevizli konsolos şehirdeki yönetimin başı olarak anılmaya başladı.²⁶ Nogay nezdinde Altın Orda lehine olumlu ilerleyen bu süreç, Tokta Han'ın iktidara geldiği 1291'den itibaren önemli oranda değişime uğradı.

Bu değişimin sebeplerinden biri, Tokta Han'ın Altın Orda'nın İlhanlılar karşısındaki geleneksel Azerbaycan politikasını yeniden gündeme getirmesi ve Memlûklerden destek talep etmesi oldu.²⁷ Bir diğer sebep ise Memlûklerin 1291'de Akka'yı fethederek büyük oranda tahrip etmesiydi.²⁸ Bu fetih, Cenevizlilerin önemli bir liman ticaret kenti olan Akka'daki imtiyazlarını kaybetmelerine yol açtı. Bu tarihten sonra Kırım'daki ticarî faaliyetlerine daha çok önem vermeye başlayan İtalyan tüccarlar, bölgedeki siyasi ilişkilere de dahil olmaya başladılar. Bu doğrultuda Cenevizliler, tüccarlara güvenli bir ortam sunan İlhanlılar nezdinde güvenli bir hami buldu ve İtalyan tüccarlar İlhanlı pazarlarını doldurmaya başladı. Venedikli tüccarlar ise Karadeniz'deki en büyük rakipleri olan Cenevizlilerin tam aksi olarak Altın Orda-Memlûk ittifakının yanında yer aldı.²⁹ Netice itibarıyla bu ittifak oluşumları Altın Orda karşısında İtalyan tüccarlar için ağır sonuçlar doğurdu.

Nogay, Tokta Han karşısında aldığı galibiyetin ardından kendi işleriyle alakadar olmaya devam etti. Bu cihette torunu Aktacı'yı vergileri toplaması için Kırım'a gönderdi. Ancak Cenevizliler, ziyafet kisvesi altında düzenledikleri bir suikastla Aktacı'yı öldürdüler.³⁰ Nogay, bu haber üzerine derhal büyük bir askerî birliği 1299'da Kırım'a gönderdi. Burada yaşayan Moğollar bölgeden ayrıldıktan sonra büyük bir tahribat gerçekleştirildi ve birçok tüccar esir edildi.³¹ Nogay'ın torununu Kırım'a göndermesi Tokta Han'la aralarındaki mücadelenin bir sonucuydu. Bunu Mufaddal'ın aktardığı bilgilerden anlıyoruz:

698 (1299) yılı Ramazan ayında Sudaktan gelen tüccar şu haberi getirdi: “Bereke ülkesi tahtına oturan Nogay Han'ın bu sene bahar iptidasında büyük bir ordu ile Sudak'a varıp Sudak ahalisine, kendi taraftarı olanların aileleriyle, mallarıyla şehri bırakıp dışarı çıkmalarını emretti, bunun üzerine ona taalluk olanların hepsi çıktılar ki, şehrin üçte birinden fazla idiler. Sonra askere şehri sarmaları emrini verdi, durdu ahaliyi birer birer istedi, işkence etti, bütün mallarını aldıktan, ahaliyi öldürdükten sonra

²³ Nüveyrî, *Nihayetu'l-ereb*, 274; Rükneddin Baybars, *Zübdetü'l-fikre*, 199-200; Veselovskiy, *Nogay i Ego Vremya*, 44-45; Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, 67-68.

²⁴ Makrizî, *es-Sülûk*, 194; Rükneddin Baybars, *Zübdetü'l-fikre*, 202, 234; Nüveyrî, *Nihayetu'l-ereb*, 265-268; 276.

²⁵ Halil İnalçık, *Kırım Hanlığı Tarihi Üzerine Araştırmalar 1441-1700*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 3; Sergei G. Bocharov, “Between the Mongols and Byzantium. The Incorporation of the Crimean Peninsula into the State of the Golden Horde”, ed. Victor Cojocaru, Annamária-Izabella Pázsint, *Migration and Identity in Eurasia-From Ancient Times to the Middle Ages* (269-283), Cluj-Napoca: Editura MEGA, 2021), 274.

²⁶ Bocharov, “Between the Mongols and Byzantium...”, 274.

²⁷ Makrizî, *es-Sülûk*, 194; Vassaf, Şihab'ad-din Abdallah İbn Fazlallah, *İstoriî Vassafa*, sob. V. G. Tiezenhausen, *Sbornik Materialov Otnosyashisya k Istoriî Zolotoy Ordıy*, (Moskva-Leningrad: İz. Akademii Nauk SSSR, 1941), 266; Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, 50.

²⁸ Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004), 249-256.

²⁹ Mihnea Berindei, Giustiniana Migliardi O'riordan, “Venise et la Horde d'or fin XIIIe Siècle –A propos d'un document inédit de 1324”, *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, 29, no. 2, 1988, 245.

³⁰ Rükneddin Baybars, *Zübdetü'l-fikre*, 204; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 172.

³¹ Rükneddin Baybars, *Zübdetü'l-fikre*, 204; el-Mufaddal, *en-Nehcü's-sedid*, haz. W. De. Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli, *Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 336; Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, 68; Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, 70.

şehri ateşe verdi. Güya yokmuş gibi dümdüz etti.” Bunun sebebi şuydu: Sudak mahsulü dört Tatar padişahları arasında taksim olunur idi. Biri bu Nogay idi ki Mısır padişahı ile aralarında sevgi var idi, onun ile mektuplaşır ve hediyeler idi. Onlar şöyle beyan ettiler: “Ortakları olan hanlar, ona müteallik olan hukukta naiblerine tecavüz etmekle bu vaziyet onu böyle yapmağa mecbur etmiştir.”³²

Mufaddal’ın aktardıklarından anlaşılan o ki Tokta Han, Nogay’ı ekonomik açıdan zayıf düşürmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda İtalyan tüccarlara, Nogay’ı besleyen vergileri kesmelerini emretmiş olmalıdır. Böylece egemenlik alanında ticarî faaliyetlerini yürüten İtalyanlar, Tokta Han’ın isteklerini yerine getirmek için Nogay’ın torununu öldürdüler. Nogay bu meseleyle uğraşırken Tokta Han da bu emîri alt etmek için yeni bir savaşın hazırlığı içindeydi. Nihayet taraflar 1300’de bir kez daha karşı karşıya geldi. Bu kez Tokta, Nogay’ın tarafını terk ederek kendisine sığınan emîrlere sayesinde daha güçlü bir hale geldi. Taraflar arasındaki mücadelenin kazananı Tokta Han oldu. Emîr Nogay, savaş meydanında bir Rus asker tarafından öldürüldü.³³ Rumen tarihçi Brătianu’ya göre Nogay’ın Kırım seferinden sonra Tokta Han’la ikinci kez savaşa girmesi, onun Cenevizlilerin rakibi olan Venediklilerle yaptığı bir anlaşmanın sonucuydu.³⁴ Sebep her olursa olsun Tokta Han, devlet idaresindeki en güçlü rakibi ve ortakçısı Nogay’ı ortadan kaldırmayı başardı.

Tokta Han’ın Emîr Nogay’la giriştiği bu mücadele, devleti merkezileştirme politikasının önemli bir ayağı oldu. Nitekim Tokta, Nogay’ı bertaraf ettikten sonra onun egemen olduğu bölgeleri kendi oğulları ve kardeşi Saraybuga arasında paylaştırdı. Oğullarından Menglibuga’yı Tuna Nehri üzerinde, Demir Kapı’ya komşu olan topraklara gönderdi. Veliahdî İlbasar’a Yayık boyunu bıraktı.³⁵ Tokta Han böylece daha önce Nogay’ın yarı bağımsız yönettiği Altın Orda topraklarında artık kendi egemenliğini tesis etmiş oldu. Ancak Nogay’ın ölümünden sonra geride kalan oğullarından Turay, babasıyla benzer bir siyaset izlemeye karar verdi. Bu doğrultuda Tokta’nın kardeşi Saraybuga’nın yanına giderek onu iktidarı ele geçirmesi için kışkırtmaya başladı. Saraybuga, tahtı ele geçirme ihtirasına kapılarak 10 bin kişilik birliğiyle harekete geçti ve diğer kardeşi Bürlük’le anlaşmaya karar verdi. Ancak Bürlük, bu durumu Tokta Han’a bildirdi. Tokta Han’ın emriyle harekete geçen Altın Orda birlikleri, Saraybuga ve Turay’ı öldürdü. Nogay’ın Çeke’den olan torunu Karakisek de takibata uğradı ve sonunda yakalanarak öldürüldü. Tokta Han, daha önce Saraybuga’ya bıraktığı bölgeleri oğlu İlbasar’a tevdi etti.³⁶ Han, böylece merkezileşme çabalarını tehdit eden veya tehdit potansiyeli oluşturan herkesi ortadan kaldırmış oldu. Onun bu girişimi, kendisinden sonra Altın Orda tahtını ele geçiren Özbek Han’ın gerçekleştirdiği büyük idari reformun hazırlık aşamasını teşkil etmesi bakımından önemlidir.

Tokta Han Devri’nde İlhanlılar ve Memlûklerle Münasebetler

Tokta Han, tahta çıktığı ilk andan itibaren iç ve dış politikada kapsamlı bir yeniden yapılanma süreci başlatmayı amaçladı. Bu dönemden itibaren ilgisini bilhassa geleneksel Altın Orda politikası olan Azerbaycan meselesine yöneltti. Esasında Tokta’nın iktidara geldiği dönemde iki ülke arasındaki yollar tekrar açıldı ve devletin İlhanlılarla ticaret hacmi düzenli hale geldi.³⁷ Tokta Han’ın bu dönemde Azerbaycan üzerindeki emellerini, İlhanlılarla kurmaya çalıştığı iyi ilişkilerin arkasına gizlediği anlaşılmaktadır. Nitekim Han, Mayıs 1294’te Kalintay ve Pulad’ın başkanlığındaki bir elçilik heyetini Geyhatu Han’a gönderdi. İlhan’ın huzuruna çıkan elçilik heyeti, barış ve dostluk beyanında bulundu. Elçiler, aynı şekilde izzet ve ikramla ağırlandıktan sonra geri gönderildi. Ancak Geyhatu’nun da Tokta’nın iyi niyetinin ardındaki hesapları tahmin ettiği ve temkinli davrandığı görülmektedir. Nitekim aynı yıl içinde Geyhatu Han, Kür Nehri kıyısında Kutluğ-Balık adı verilen yeni bir şehrin kurulmasını

³² el-Mufaddal, *en-Nehcü’s-sedid*, 336.

³³ Vassaf, *İstori Vassafa*, 266; Rükneddin Baybars, *Zübdetü’l-fikre*, 210-211; Makrizî, *es-Sülûk*, 194; Nüveyrî, *Nihayetu’l-ereb*, 278; Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, 69; O Bavbek, *Noğay Türkleri. Türk Kültürü*, 257, 1986, 161.

³⁴ G. I. Brătianu, “Recherches sur le Commerce Génois dans La Mer Noire au XIIIe Siècle”, (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929), 271.

³⁵ İbn Haldun, *Kitâbü’l-İber*, 173; Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, 70.

³⁶ Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, 71.

³⁷ Vassaf, *İstori Vassafa*, 265.

emretti.³⁸ Altın Orda Devleti ile İlhanlılar arasında doğal bir hat olan Kür Nehri dolaylarında bu şehrin kurulmasının emredilmesi basit bir tesadüf olmaktan çok uzaktır.³⁹ Geyhatu Han, Tokta Han nezdinde Cuci Ulusu'nun Azerbaycan üzerindeki hakları konusunda yeniden harekete geçeceğini anlamış ve bu doğrultuda temkinli bir siyaset izlemiştir.

Tokta Han Dönemi'nde İlhanlılarla kurulan ilişkilerde de Nogay'ın etkin olduğu görülmektedir. Nitekim Nogay, daha Abaka ve Argun hanlar döneminde İlhanlı sarayı ile dostane münasebetler tesis etmeye başladı. Hatta bu dostluğu evlilik bağlarıyla pekiştirdi. Bu cümleden olarak Reşidüddin'in aktardığına göre Nogay, eşini ve oğlu Turay'ı Abaka Han'a göndererek oğlu için Han'ın kızına talip oldu. Abaka Han, bu teklifi müspet karşıladı ve iki taraf arasında akrabalık bağı tesis edildi. Nogay, bu ilişkileri Abaka Han'dan sonraki İlhanlar döneminde de sürdürmeye ve kullanmaya gayret etti. Nitekim yine Reşidüddin'e göre Nogay, Tokta Han ile arasında mücadele başladığında Geyhatu'dan sonra İlhanlı tahtına geçen ve İslam'ı seçerek Budistlere karşı tasfiye başlatan Gazan Han'a elçiler göndererek yardım istedi.⁴⁰ Böylece Gazan'ın, Budist zümreyi temsil eden Tokta'ya karşı kendisine yardım edeceğini umdu. Ancak Gazan Han, *"böyle bir durumda ihanet ve vefasızlık, yiğitlik anlayışına uzaktır. Hile ve aldatma ise akıl, şeriat ve yasa gereğince kınanmış ve yasaklanmıştır. Nogay'a karşı büyük bir dostluğumuz olmakla birlikte, bu çekişmeye müdahale etmeyeceğiz. Zira fırsatları kötüye kullanmak, özellikle büyük hükümdarlar için kötü bir vasıftır"*⁴¹ diyerek Nogay'ın yardım talebini reddetti. Reşidüddin'in aktardığı bu rivayete inanılacak olursa, Gazan Han'ın daha önce amcası Geyhatu'yla iyi ilişkiler kurmuş olan Tokta Han'a karşı, kendileri aleyhine menfi bir tutum sergilenmedikçe düşmanlık yolunu tutmamaya özen gösterdiği sonucuna varılacaktır. Ayrıca dikkat çekicidir ki Gazan, tarafsızlığını ilan etmesine rağmen, Tokta-Nogay savaşının kritik bir anında Tokta'nın yanında yer aldı ve Derbent sınırında görevli olan İlhanlı askerî birliğini Nogay'a karşı kullanmasına izin verdi. Gazan'ın bu eyleminin temel sebebi, Budist zümreyi destekleyen Büyük Hanlık ile sorun yaşamak istememesiydi.⁴²

Gazan Han, açık bir saldırıdan veya Altın Orda'nın iç işlerine karışmaktan kaçınıyor olsa da Tokta Han için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zira Tokta Han için de diğer Altın Orda hanları gibi Azerbaycan meselesi kapanmamış bir dava olarak masada beklemekteydi. Nitekim Azerbaycan bölgesi, tarihi miras bayrağının altında, maddî çıkarları temsil ediyordu. Cuci hanlarının hüküm sürdüğü Deşt-i Kıpçak bozkırları, Orta Çağ toplumlarının gelişiminin ve refahının ön koşulu olan tarımsal faaliyetler açısından kısıtlı bir hacme sahipti.⁴³ Bu yüzden hanlar, devlet hazinesini canlı tutmak için tarımsal faaliyetlerin dışındaki diğer bütün ekonomik unsurları daha etkili kullanmak zorundaydılar. Azerbaycan gibi mümbit, gelişmiş, ticaretin uğrak noktalarından biri olan bu bölgeyi de tabii olarak öncelikleri arasına yerleştiriyorlardı. Dolayısıyla Tokta Han da selefleri gibi Azerbaycan meselesine eğildi. Bu hususta aktif bir dış politika yürütmeye çalıştı ve bazı girişimlerde bulundu. Bunlardan ilki muhakkak ki Gürcü Krallarıyla kurduğu ittifak oldu. Gürcü Kralları da İlhanlılar karşısında direnebilmek için Tokta Han'la ittifakı bir çıkış yolu olarak görmüşlerdir.

Moğolların batıya yaptığı seferler esnasında vasal konumuna yerleşen Gürcistan Krallığı, bundan sonraki bir asır boyunca Moğolları metbû olarak tanımak zorunda kaldı. Hülagü'nün Batı Seferi'nden sonra Gürcüler, İlhanlılara tabi oldu.⁴⁴ Gürcü Kralları, zaman zaman bu tabi-metbû ilişkisinden kurtulmak amacıyla isyan çıkarma veya başka devletlerle ittifak kurma yoluna gitti. Gazan Han, İlhanlı tahtını ele geçirdikten sonra, 1297'de Gürcü Kralı VIII. David'i huzuruna çağırdı. Ancak David, Gazan'ın huzuruna çıkmak yerine dağlara çekildi ve bu esnada küçük kardeşi Giorgi'yi de İlhanlılara

³⁸ Reşidu'd-dîn Fazlullâh, *Sbornik Letopisey*, Tom. III, 134.

³⁹ Porsin, "Nogay i ego rol v političeskoj jizni Zolotoy Ordı", 33.

⁴⁰ V. P. Kostükov, "Buddizm v kulture Zolotoy Ordı", *Türkologičeskiy Sbornik 2007-2008*, (Moskva: Vostočnaya Literatura RAN, 2009), 200.

⁴¹ Reşidu'd-dîn Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, 129-130.

⁴² Kostükov, "Buddizm v kulture Zolotoy Ordı", 200.

⁴³ M. Małowist, "Saraï la Nouvelle, capitale de la Horde d'Or", transl. Robin Kimball, ed. Batou and Henryk Szlafjer, *Western Europe, Eastern Europe and World Development, 13th-18th Centuries*, Leiden-Boston: Jean Brill, 2010), 327.

⁴⁴ Hüsamettin M. Karamanlı, "Gürcistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C-14, TDV Yayınları, Ankara 1996, 313.

karşı bir ittifak anlaşması yapması için Tokta Han'a gönderdi. Gürcüler, yapılan anlaşmayla birlikte, İlhanlılara saldırımları halinde Altın Orda'ya her türlü desteği sağlayacaklarının teminatını verdiler. Gazan Han, bu ittifak haberini öğrenince Kutlukşah'ı iki kez Gürcistan üzerine gönderdiyse de David, Tokta'yla iş birliği yapmaktan geri durmadı. Gazan'ın bu sebeple Gürcistan üzerine düzenlediği cezalandırma seferlerinde, Gürcistan ordusunun içinde Altın Orda destek birliklerinin de bulunduğu görülmektedir. Bu ikazların ve seferlerin kâfi gelmediğini gören Gazan Han, David'i azledip V. Giorgi'yi Gürcistan kralı ilan etmekle bu anlaşmayı bertaraf etmiş oldu.⁴⁵ Gazan Han, böylece Tokta'yı ittifaktan ayırarak kendisine karşı daha güçlü olmasını engellediyse de Altın Orda birliklerinin akınlarına mâni olamamıştır. Nitekim Tokta Han, Nogay'ı bertaraf ettikten hemen sonra, 1301'de Derbent sınırına bir sefer emri verdi. Ancak bu esnada Gazan Han ve maiyeti avlanmak için bölgede bulunuyordu. Bu yüzden akın hızlı bir şekilde püskürtüldü.⁴⁶

Tokta Han, bu seferden umduğunu bulamayınca Ocak 1303'te Gazan Han'a 325 kişiden mürekkep bir elçilik heyeti gönderdi.⁴⁷ Han'ın bu elçilik heyetini göndermesinde, aynı sene Altın Orda topraklarında meydana gelen kuraklığın da etkisinin olduğu düşünülebilir. Nitekim bu kuraklık esnasında çok sayıda hayvan öldü ve yoksul düşen halk, çocuklarını Mısırlı tüccarlara satmak zorunda kaldı.⁴⁸ İşte bu ortamda Tokta Han, Azerbaycan'daki haklarını bir kez daha talep etmek için oldukça kalabalık bir elçilik heyetini İran'a göndererek en azından bölge gelirlerinden pay elde etmek ve ekonomik olarak devletin hazinesini rahatlatmak istemiş olmalıdır.

Vassaf'a göre, Tokta Han, elçilerine dünya fatihi Cengiz Han tarafından ülüş sırasında Cuci Ulusu'na bırakılan ve uzun yıllar boyunca İlhanlıların haksızca gelir elde ettiği Azerbaycan ve Arran'ı Gazan'dan talep ederken ısrarcı ve nezaketten uzak sert bir üslupla konuşmalarını emretti. Ayrıca bu elçilikle birlikte bir çuval darı göndererek ordularının çokluğuyla övünmek ve İlhan'a gözdağı vermek istedi. Yine Vassaf'ın aktardığı ilginç bir bilgiye göre Tokta'nın oğlu (Temta?) ihtiyatlı bir şehzadeydi ve babasının elçilerinin yanına kendi elçisi İsa Küregen'i de dahil etti. Bu elçiye Tokta Han'ın haberi olmadan, yanına İlhan'a sunulmak üzere çeşitli hediyeler almasını ve Gazan'ın huzurunda oldukça nazık bir konuşma yapmasını emretti. Zeki bir adam olan İsa Küregen, şehzadenin emrettiği gibi yaptı. Gazan Han'a sunduğu hediyeler arasında avcı şahinler, 21 doğan, sincap, ermin, gelincik, samur kürkleri ve Kıpçak atları vardı.⁴⁹

Tokta Han, İlhan'a gönderdiği mesajda; *“Buralar babalarımızın askerlerinin kılıç ile fethettikleri yerlerdir, onlardan miras olarak bizindir ve hakkımızdır, bize hakkımızı ver”* diyerek Azerbaycan bölgesini talep etti.⁵⁰ Bu mesajı gönderdiği elçilik heyetinin sayısının çokluğu da gösteriyor ki Han, heybetli ve tehditkâr görünmek istiyordu. Gazan ise elçilik heyetinin sayıca çokluğuna kızarak şöyle dedi:

Eğer elçiler, mülklerim hakkında tartışmak ve hatta elimden almak için geldiyse sayılarının bundan daha fazla olması gerekirdi. Ancak yalnızca bir mesaj iletme zahmetini üstlendilerse, bir elçi için beş nöker yeterli olurdu. Bu kadar çok ulak kullanmak ve erzak ile yem talep etmek yasa kurallarından sapmak anlamına gelir. Toprak talebi meselesine gelince cevap şudur: Bu topraklar her ne kadar Hülagû Han devrinden beri geniş imparatorluk mülkünün bir parçası sayılmışsa da Moğollar ve Tacikler, göçebeler ve yerleşikler çok iyi bilirler ki biz bu bölgeyi son derece kıymetli bir bedel karşılığında fethettik. Zira zaferin tecellisinde başka bir ayna, teslimiyet kürsülerinde başka bir hatip,

⁴⁵ Bertold Spuler, *İran Moğolları. Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 113; Ayşe Beyza Ercan, “Moğol Tahakkümü Altında Gürcü Krallığı'nda Çıkan İsyan Hareketleri”, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/9, 2023, 141.

⁴⁶ Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısımı)*, çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejanı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 286.

⁴⁷ Spuler, *İran Moğolları*, 113.

⁴⁸ Makrizî, *es'-Sülûk*, 194.

⁴⁹ Vassaf, *İstori Vassafa*, 266.

⁵⁰ el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr*, haz. W. De. Tiesenhausen, *Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, çev. İsmail Hakkı İzmirli, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 384.

*askerî mücadelelerde başka bir arabulucu, zaferin dili için başka bir tercüman yoktur. Bütün bunların yerini tutacak olan yalnızca kılıçtır. Bu sebeple, bu toprakların elden çıkarılması meselesi de ancak kılıcın diliyle ele alınabilir.*⁵¹

Gazan Han, Tokta'nın mesajıyla birlikte bir çuval darı göndermesine de ayrıca tepki gösterdi. Darı, Altın Orda ordularının çokluğunu göstermek için bir metafor olarak kullanılmıştı. Bunun üzerine Gazan Han, huzuruna birkaç tavuk getirilmesini emretti. Ardından şunları söyledi: “*Tokta Han bilmiyor ki, bir kuş için bol tahıl rahatlık ve sevinç demektir. Göklerde yükselen doğan, güvercin sürüsünü kendisi için uygun bir av olarak görür. Kurt ise sürünün kalabalıklığını korkulacak değil, iştah kabartan bir nimet sayar.*”⁵² Bu merasimin akabinde Han'ın sarayında Moğol geleneklerine göre yapılan yeni yıl kutlamalarına hazır bulunan elçiler de katıldı. Akabinde Tokta Han'ın elçilerine ihsan ve ikramda bulunuldu. Bu elçilerin getirdiği 21 doğan Gazan Han'ın av sarayına alındı ve her bir doğan için hazineden 1000 dinarlık incu ödemesi yapıldı. Tokta Han'a gönderilen mesajda ise dostluk yolundan ayrılmaması yönünde öğütler bulunuyordu.⁵³ Gazan Han, 21 bin dinar değerindeki incuyu göndermekle Tokta Han'ın sürekli hale gelen talep ve tacizlerinin önünü kesmek istemiş olmalıdır. Bu ödenek, bölgenin vergilerinden bir payı ifade etmektedir.

Gazan Han'dan gelen ödenek ve hediyeler Tokta Han'ı tatmin etmemiş görünmektedir. Nitekim Tokta, İlhanlılar karşısında Berke Han Dönemi'nden itibaren dost ve müttefik olan Memlûklerin yardımını aramak için elçilerini 1304'te Mısır'a gönderdi. Elçiler el-Kebş kulelerinde ağırlandıktan sonra hediyelerini ve Tokta Han'ın mesajını sunmak için Sultan Melik Nasır'ın huzuruna çıktı. Tokta, mesajında İlhanlılara karşı savaş açacağını bildirerek Sultan'dan yardım talep ediyordu. Ancak Sultan Melik Nasır, İlhanlı hükümdarı Gazan'ın ölümüyle birlikte aralarındaki düşmanlığı Allah'ın çözmüş olduğunu, İlhanlı tahtının yeni sahibi Olcaytu'nun ise zaten barış yanlısı⁵⁴ olduğunu söyleyerek Han'ın yardım talebini reddetti. Tokta'nın elçilerini çeşitli hediyeler ve kendi elçileriyle birlikte uğurladı.⁵⁵

Tokta Han, Memlûklerle ittifak fikrinden ümidini kesmemiş olacak ki Mısır'a 1306'da bir elçilik heyeti daha gönderdi. Han, gönderdiği mesajda İlhanlı topraklarına yönelik bir harekât başlatacağını söyleyerek Sultan'ın da aynı amaç doğrultusunda Fırat istikametine ilerlemesini istiyordu. Böylece iki taraf, eşzamanlı olarak bu topraklara iki koldan girip ele geçirdikleri bölgeleri kendi mülkleri hâline getirebileceklerdi. Ancak Sultan Nasır, bir kez daha Olcaytu Han ile aralarında bir barış olduğunu ve bunu bozamayacağını, eğer durumlar değişirse gerekenin yapılacağını bildirdi.⁵⁶

Tokta Han, Cuci Ulusu'nun Azerbaycan üzerindeki haklarını geri kazanmak için çeşitli askerî ve diplomatik stratejiler geliştirmeye gayret etti. Ancak siyasi hava hükümdarlara ve şartlara göre değişkenlik gösterdiğinden bu stratejileri istediği gibi çalışmadı. Emîr Nogay'la giriştiği mücadele dönemi, Gazan Han hükûmetiyle Memlûkler arasında gerilimin ve askerî çatışmaların ön planda olduğu bir evreyi kapsıyordu. Ancak Tokta Han'ın dış politikada aktif bir siyaset izleyebilmesi için devletin iplerini tamamen eline alması ve dolayısıyla Nogay'la mücadele etmesi gerekiyordu. Bu ortam Gazan'ın ölümü ve Olcaytu'nun tahta çıkmasıyla İlhanlılar ve Memlûkler arasında yeni ve barışçıl bir dönem başlattı. Bu da hem Tokta Han hem de halefi Özbek Han Dönemi'nde Memlûkleri Altın Orda'nın ittifak girişimlerine karşı kayıtsız kalmaya itti. Netice itibarıyla Tokta Han Dönemi'nde İlhanlılar ve Memlûklerle tatmin edici bir diplomasi yürütülemedi ve Azerbaycan üzerindeki emeller akim kaldı.

⁵¹ Vassaf, *İstorii Vassafa*, 266-267; el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, 385.

⁵² Vassaf, *İstorii Vassafa*, 267.

⁵³ Vassaf, *İstorii Vassafa*, 267.

⁵⁴ Gerçekten de Olcaytu Han iktidara geldiği ilk andan itibaren Memlûklere karşı seleflerinin tam aksine barışçıl bir yaklaşım içinde olmuştur. İktidara gelir gelmez ilk icraatlarından biri daha önce Memlûkler namına elçilik vazifesiyle gelip esir edilen bazı isimleri serbest bırakmak olmuştur. Han'ın bu esnada sarf ettiği şu cümleler, Memlûklerle iyi ilişkiler tesis etmekteki azmini göstermektedir: “*O Muhammed, ben de Muhammed'im. Ülke mamur hale gelinceye kadar on iki yıllık bir barış istiyoruz. Kardeşim Gazan memleketi harap hale getirdi. O Müslüman görünse de kâfirdir. Suriye'ye girmesi benim ve ümeramın rızası olmadan olmuştur. Bunun için Allah onun canını aldı. İlhanlı ümerası Mısır sultanına selam göndererek bu fitnenin sonlandırılmasını ve barış yapılmasını isterler*” (Sağlam, 2015, 251).

⁵⁵ Makrizî, *es 'Sülûk*, 194.

⁵⁶ Makrizî, *es 'Sülûk*, 195; el-Mufaddal, *en-Nehcü's-sedid*, 340; Nüveyrî, *Nihayetu'l-ereb*, 396.

Büyük Hanlık ve Türkistan Moğollarıyla Münasebetler

Altın Orda Devleti'nin Tokta Han Dönemi'nde Büyük Hanlık ve Türkistan Moğollarıyla münasebetleri, İlhanlılarla olan temaslarına kıyasla kaynaklara daha sınırlı biçimde yansımıştır. Bunun başlıca sebepleri arasında yazılı malzemenin azlığı⁵⁷ ve bu dönemde Büyük Hanlık merkezinin Çin'de bulunması dolayısıyla ortaya çıkan coğrafi uzaklık yer almaktadır.⁵⁸ Bununla birlikte, Berke Han Devri'nden itibaren Altın Orda hanlarının Büyük Hanlık karşısındaki konumlanması, Tokta Han Dönemi'ndeki gelişmelerin anlaşılması bakımından belirleyici bir arka plan sunmaktadır.

Berke'nin iktidarından (1256-1265) itibaren⁵⁹ Altın Orda hanları, Büyük Hanlık karşısında bağımsız hareket etmeye başladılar. Buna karşılık Türkistan'daki akrabaları Kaydu ve onun müttelikleriyle yakınlaştılar. 1268'de Türkistan'da Kubilay adına faaliyet gösteren birkaç prensin isyan ederek Kağan'ın oğlu Nomogan'ı tutuklaması ve Altın Orda hanı Mengü Timur'a göndermesi bu yakın ilişkilerin bir tezahürüdür.⁶⁰ Ancak Mengü Timur'un ölümünden sonra yerine geçen Tuda Mengü'nün Kubilay ile barış yaparak Nomogan'ı iade etmesi ve Kağan'ın üstünlüğünü tanınması, Altın Orda siyasetinde önemli bir yön değişikliğine işaret etmektedir.⁶¹ Nitekim Reşîdüddîn'in aktardığına göre, Mengü Timur'un ölümünün ardından Nogay, Tuda Mengü ve Konçi bir araya gelerek aldıkları karar neticesinde Nomogan'ı Kağan'a göndererek itaatlerini bildirdiler ve Talas'ta toplanacak olan kurultaya⁶² katılacaklarını ifade ettiler.⁶³

Bu noktada Konçi'ye özel bir parantez açmak gerekir. Nitekim Altın Orda Devleti'nin Büyük Hanlık, Türkistan ve İlhanlı Moğollarıyla kurduğu karmaşık ilişkiler ağında Gök Orda hanlarının, bu hanlar içinde de Konçi'nin önemli bir yeri vardır. Konçi, Cuci'nin en büyük oğlu olan Orda İçen'in torunudur. Konçi'nin iktidara gelişiyle birlikte Gök Orda hanlarının gerek Batılı gerekse İslami kaynaklarda daha sık anılmaya başladıkları görülür. Marco Polo'nun Konçi'yi Büyük Kağan ailesine mensup ve fiilen bağımsız bir şahsiyet olarak tasvir etmesine karşılık,⁶⁴ Reşîdüddîn onun Argun Han ve Gazan Han ile iyi ilişkiler kurduğunu belirtmektedir.⁶⁵ Bununla birlikte, Konçi'nin İlhanlılarla tesis ettiği bu ilişkiler, Altın Orda'ya karşı yönelmiş bir bağımsızlık siyaseti olarak değerlendirilebilecek nitelikte değildir.⁶⁶ Diğer taraftan, yukarıdaki örnekte de görüleceği üzere Konçi, kendi çıkarları söz konusu olduğunda gerek Altın Orda'nın yerel unsurlarıyla gerekse de diğer Moğol uluslarıyla temaslar kurmaktan ve gerektiğinde iyi ilişkiler tesis etmekten geri kalmayan kurnaz bir siyaset adamı portresi çizmektedir.

Konçi, diğer ulus devletlerle kurduğu diplomatik girişimlerine rağmen Altın Orda hanlarıyla siyasi uyumunu sürdürmüştür. Söz gelimi Kaydu'nun Büyük Hanlıkla mücadelesi sırasında ona askerî ve malî destek sağlayan Konçi, daha sonra Kaydu'nun artan gücünden duyduğu endişe sebebiyle Altın Orda

⁵⁷ Michal Biran, "Cengiz Han'ın İstilasından Timur'un Yükselişine Kadar Orta Asya'da Moğollar: Ögedey ve Çağatay Soyunun İdareleri", ed/haz. Nicola di Cosmo, Allen J. Frank, Peter B. Golden – Altay Tayfun Özcan, *İç Asya Tarihi-Cengizliler Çağı*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2022), 101.

⁵⁸ R. P. Hrapčevskiy, *Zolotaya Orda v İstočnikah (Materyal'ny dilya İstorii Zolotoy Ordıy ili Ulusa Cuci)-Kitayskie i Mongolskie İstočniki*, T. 3, (Moskva: Nauka, 2009), 221; E. İ. Kışanov, "Svedeniya iz İstorii Dinastii (Yuan Shi) o Zolotoy Orde", *İstočnikovedeniye İstorii Ulusa Cuci (Zolotoy Ordıy) ot Kalki do Astrahani 1223-1556*, (Kazan: 2001), 32.

⁵⁹ Mengü Kağan'ın ölümünden sonra Kubilay ve Arık Buka arasında Büyük Moğol İmparatorlu tahtı için ortaya çıkan mücadelede Berke Han, Arık Buka'yı desteklemiştir. Bu durum, Kubilay Büyük Hanlık tahtını ele geçirdikten sonra iki taraf arasındaki düşmanlığı daha görünür kılmıştır. Morris Rossabi, *Kubilay Han*, (Çev. Özgür Özöl), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, 51-52.

⁶⁰ Reşîdu'd-dîn Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, 266-269; Peter Jackson, *The Mongols and the West, 1221-1410*, (New York: Routledge, 2014), 198.

⁶¹ Jackson, *The Mongols and the West*, 198.

⁶² Moğol ulusları arasında barış görüşmelerini gerçekleştirmek amacıyla 1269'da Talas Irmağı kenarında bir kurultay toplanmıştır. Bkz: Vassâf, *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, neşr. Abdu'l-Muhammed Âyetî, (Tahran: İntişârât-i Bunyâd-i Ferheng-i İran, 1336), 39; Timothy May, *Moğol İmparatorluğu*, çev. Ülke Evrim Uysal, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 376-377.

⁶³ Reşîdu'd-dîn Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, 269.

⁶⁴ Marco Polo, *Dünyanın Hikâye Edilişi –Harikalar Kitabı*, çev. Işık Ergüden, Z. Zühre İlkelen, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 425.

⁶⁵ Reşîdu'd-dîn Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, 101.

⁶⁶ May, *Moğol İmparatorluğu*, 419.

hanı Tuda Mengü'yle birlikte hareket etmeye başladı. Bu doğrultuda Nomogan'ın iade edilmesi meselesinde de görüleceği üzere Kubilay Han ve Argun Han nezdinde Kaydu karşıtı bir ittifak arayışına girdi. Ancak bu girişimler fiilî bir sonuca ulaşmadı.⁶⁷ Bu durum, Konçi'nin siyasetinin bağımsızlıktan ziyade Altın Orda merkezli güç dengeleri içinde manevra alanı açma çabası olarak okunmasını mümkün kılmaktadır.

Konçi'nin ölümünün ardından Gök Orda Hanlığında başlayan iktidar mücadelesi ise bu kez Altın Orda Devleti'ni Türkistan Moğollarıyla karşı karşıya getirdi. Nitekim Gök Orda hâkimiyeti için Bayan ile Köplek arasında başlayan mücadelede Ögedeyli Kaydu ile Çağataylı Duva'nın Köplek'i desteklemesine karşılık, Altın Orda hanı Tokta'nın Bayan'dan yana tavır aldığı görülmektedir. Kaydu'nun ölümüyle Orta Asya Moğolları arasındaki birliğin çözülmesi ve Tokta'nın öncülüğünde yeniden tesis edilen Pax Mongolica, Köplek'i siyasi açıdan yalnız bıraktı. Böylece Bayan, Tokta'nın desteğiyle hâkimiyetini sağlamlaştırmış oldu. Bu süreç sonunda Gök Orda Hanlığı, Altın Orda'nın mutlak siyasi otoritesini yeniden tanımak durumunda kaldı.⁶⁸ Tokta Han, bu çekişmelerin yanı sıra Azerbaycan'daki çıkarlarını gözetmek adına Türkistan Moğollarıyla doğrudan ittifak ilişkileri de kurdu. Söz gelimi, Çağatay Hanlığı'ndan Duva Han ile bilhassa Gazan Han'a karşı ittifak halinde oldu.⁶⁹

Altın Orda Devleti'nin Büyük Hanlıkla münasebetleri ise Batu Han'dan (1227-1256) itibaren askerî hareketler, taht mücadeleleri, mülk toprakları gibi siyasi, ekonomik ve diplomatik boyutlarda gerçekleşmiştir. Tokta Han Dönemi'nde bilhassa Altın Orda Devleti'nin Çin'deki mülkleri, iki devlet arasındaki etkileşimi artırdı ve bu durum Çin Klasik Yıllıklarına da yansdı. Cengiz Han, sağlığında fethedilen toprakları oğulları arasında paylaştırırken birer ulus haline gelen kardeşlerin birbirinden kopmaması için bir hüküm vermiştir. Natanzî'nin aktardığına göre, “Eski zamanlarda Cengiz Han dört oğlu arasında bir paylaşım yaptığında, her bir oğluna diğer oğlunun topraklarında (mamlakat) mülk tahsis etti. Böylece elçiler sürekli olarak aralarında seyahat ettiler.”⁷⁰

Cengiz Han'ın ölümünden sonra iktidara geçen Ögedey Kağan, 1231'de Çin'e bir sefer başlattı. 1235'te Kuzey Çin'de hâkim olan Kin Devleti'ne son verildi ve başkenti Kai-fong-fu zapt edildi.⁷¹ Bu esnada ele geçirilen topraklar, Ögedey Han tarafından Cengiz Han yasaları gereği aile üyelerine, prenslere ve diğer akrabalara pay edildi. Cuci Ulusu'nun lideri Batu Han'a Şansi eyaletindeki Pingyangfu (平陽府) bölgesinde mülkler tahsis edildi.⁷² Bu bölgeler, Cuci hanları adına genel valiler aracılığıyla yönetildi.⁷³ Ancak özellikle Kubilay ile Arık Buka arasında vuku bulan taht mücadelesinde Berke'nin Arık Buka'yı desteklemesi, iki hanlık arasındaki ilişkilerin bozulmasına yol açtı. Bu durum, Altın Orda'nın mezkûr mülklerden yararlanma hakkını bir süre için askıya aldı.⁷⁴

Altın Orda hanlarının Çin'deki söz konusu mülklerden yeniden yararlanabilmeleri, Tokta Han devriyle birlikte mümkün hâle geldi. Tokta Han'ın bu sonucu elde etmesinde, Moğol dünyasında tesis etmeyi başardığı barış ve uzlaşma ortamı belirleyici oldu. Nitekim Tokta Han, bu süreçte İlhanlılarla bir

⁶⁷ Biran, “Cengiz Han'ın İstilasından Timur'un Yükselişine Kadar Orta Asya'da Moğollar”, 112; May, *Moğol İmparatorluğu*, 419.

⁶⁸ Reşîd-ü'd-dîn Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, 100; Michal Biran, “Between Steppe Khanates: Relations Between the Chagataids and the Golden Horde (1260-1370)”, ed. Rafael Khakimov, Marie Favereau, *The Golden Horde in World History*, (Kazan: Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, 2017), 357; May, *Moğol İmparatorluğu*, 419-420.

⁶⁹ Enkhchimeg Tsendmaa, “Vzaimootnoşeniya Çagatayskogo ulusa i Zolotoy Ordıy”, *Zolotoordinskaya Tsivilizatsiya*, 2017, №10, 2017, 154.

⁷⁰ Mu'ineddîn Natanzî, *Müntehabü't-Tevârih-i Mu'inî*, neşr. Pervîn İstihârî, (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1383), 311; R. Yu. Poçekayev, “Kitayskiye Vladeniya Zolotoy Ordıy: Adminiistrativno-Pravovoe Polojenıye”, *Zolotoordinskoe Nasledie. Materyalı vtoroy Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferensii “Politicheskaya i Sotsialno-Ekonomičeskaya İstoriya Zolotoy Ordıy”*, C. 2: (Kazan: Posvyaşennoy Pamyati M. A. Usmanova, 2011), 1.

⁷¹ Osman Gazi Özgüdenli, “Ögedey Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C-33, TDV Yayınları, İstanbul 2007, 21; Thomas Allsen, “The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China”, *The Cambridge History of China-Alien Regimes and Border State, 907-1368*, ed. Herbert Franke and Denis Twitchett, (New York: Cambridge University Press, 1994), 368-372.

⁷² Hrapačevskiy, *Zolotaya Orda v İstočnikah*, 172.

⁷³ Hrapačevskiy, *Zolotaya Orda v İstočnikah*, 246-247.

⁷⁴ Poçekayev, “Kitayskiye Vladeniya Zolotoy Ordıy”, 1; Sürücü, *Altın Orda Devleti'nde Özbek Han Dönemi*, 79.

barış anlaşması akdetti. Ardından Çağatay hanı Duva ile Ögedeyli Çapar'ı da kapsayacak şekilde Moğol uluslarını Çin'deki Büyük Moğol İmparatorluğu'nun üstün otoritesini yeniden tanımaya ikna etti. Bu girişimleri sayesinde Büyük Hanlık nezdinde siyasi itibar kazanan Tokta Han, Çin'de daha önce Altın Orda hanlarına tahsis edilmiş olan Pingyanfu'ya ek olarak Jinzhou ve Yongzhou bölgelerinden de yıllık 2.400 zhongtong tutarında gelir elde etmeyi başardı. Tokta Han'ın izlediği bu siyaset neticesinde yeniden tasarrufuna giren Çin'deki mülkler, onun halefleri Özbek Han ile Canıbek Han tarafından da miras yoluyla devralındı.⁷⁵ Çin'den elde edilen bu gelirlerin kullanım alanlarına dair elimizde yeterli bilgi olmamakla birlikte Özbek Han Dönemi'nde Büyük Hanlığa gönderilen elçiliğin yam istasyonlarının bakım ve giderleri için bu gelirleri talep ettiği bilinmektedir.⁷⁶

SONUÇ

Tokta Han dönemi, Altın Orda Devleti'nin hem iç hem de dış politikasında belirleyici bir yeniden yapılanma sürecini temsil etmektedir. Emîr Nogay'la girilen mücadele, yalnızca kişisel bir iktidar çatışması değil, hanlık otoritesini zayıflatan adem-i merkezîyetçi yapının tasfiyesine yönelik stratejik bir hamle olmuştur. Bu mücadele, Altın Orda siyasetinde iki kutuplu bir rekabet ortamı doğurmuştur. Her ne kadar Altın Orda Devleti bünyesinde Budizm'in etkisini ortaya koyan kaynaklar yetersiz olsa da İslamiyet'in henüz devlet dini haline gelmediği bu dönemde, siyasette Budist zümrenin önemli bir varlık gösterdiği anlaşılmaktadır. Emîr Nogay, faaliyetlerini kısıtlayan bu yapıya karşı mücadele etmeye çalışmışsa da sonunda yenilgiye uğrayan taraf olmuştur. Nogay'ın bertaraf edilmesiyle Tokta Han, devletin siyasi kontrolünü merkezde toplamayı başarmış ve bu durum dış politikada daha tutarlı adımlar atabilmesinin önünü açmıştır.

İlhanlılar ve Memlûklerle yürütülen diplomasi, Tokta Han'ın geleneksel Cuci siyasetine bağlı kaldığını göstermektedir. Ancak dönemin uluslararası dengeleri, özellikle Gazan Han'ın ölümü sonrasında İlhanlı-Memlûk ilişkilerinde ortaya çıkan yumuşama, Altın Orda'nın Azerbaycan üzerindeki taleplerini fiilî sonuçlara dönüştürmesini engellemiştir. Bu açıdan Tokta Han'ın dış politikası, hedefleri bakımından iddialı olmakla birlikte sonuçlar açısından sınırlı kalmıştır. Buna karşılık Büyük Hanlık ve Türkistan Moğollarıyla kurulan ilişkiler, Tokta Han'ın en başarılı dış politika alanını oluşturmıştır. Moğol ulusları arasında tesis edilen uzlaşma ortamı sayesinde Altın Orda, Çin'deki eski mülklerinden yeniden gelir elde etme imkânına kavuşmuştur. Bu kazanım, Tokta Han'ın çok merkezli Moğol dünyasında denge siyaseti yürütebilen bir hükümdar olduğunu göstermektedir. Son tahlilde Tokta Han devri, Özbek Han Dönemi'nde gerçekleşecek kapsamlı idari ve siyasi reformların altyapısını hazırlayan, Altın Orda tarihinin kritik bir eşiği olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Alameddin Birzâli, *Târîhu'l-Birzâli*, haz. W. De. Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli, *Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.

Allsen, Thomas, "The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China", ed. Herbert Franke, Denis Twitchett, *The Cambridge History of China-Alien Regimes and Border State, 907-1368*, New York: Cambridge University Press, 1994, 368-372.

⁷⁵ Poçekayev, "Kitayskiye Vladeniya Zolotoy Ordı", 3; Sürücü, *Altın Orda Devleti'nde Özbek Han Dönemi*, 79.

⁷⁶ Hrapçevski, Zolotaya Orda v İstočnikah, 221. "至大元年，月即別薨，子札尼別嗣。其位下旧賜平陽、晉州、永州分地。歲賦中統鈔二千四百錠，自至元五年己卯歲始給之" "Zhida döneminin ilk yılında, Tokta öldü ve oğlu Canıbek yerine geçti. "Ona daha önce Pingyang, Jinzhou ve Yongzhou şehirleri verilmişti. Yıllık olarak 2400 adet Zhongtong kâğıt para (gümüş karşılığı) tahsis edilmişti. Bu ödenek Zhiyuan 5. yılında (1279) verilmeye başlandı." Bkz: <https://Ctext.Org/Dictionary.Pl> / Song Lian; Yuan Tarihi, 117. Tomar, Belgüey Cuci Tula Yaqudu Kuancheputhua Tiemuer Buhua Bölümü (宋濂 ; 元史, 卷一百十七 : 别里古台 术赤 秃剌 牙忽都 宽彻普化 帖木儿不花) Yuan Shi'de hatalı olarak Tokta Han'dan sonra yerine Canıbek Han'ın geçtiği bilgisi yer alsa da bu dönemde tahta Özbek Han'ın geçtiği bilinmektedir. Ayrıca Tokta Han, Zhida 1. yılda (1308)'da değil 1313'te ölmüştür.

- Badr-ad-Din al-Aynî, *Sıvyazki Jemçuvin- 'İkdü'l-cümânfi târîhi ehli 'z-zamân*, sob. V. G. Tiezengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşihsiya k İstorii Zolotoy Ordıy*. Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941.
- Bavbek, O, “Noğay Türkleri”, *Türk Kültürü*, 257, 1986, 160-165.
- Berindei, Mihnea, O’riordan, Giustiniana Migliardi, “Venise et la Horde d’or fin XIII e Siècle A propos d’un document inédit de 1324”, *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, 29, no. 2, 1988.
- Biran, Michal, “Between Steppe Khanates: Relations Between the Chagataids and the Golden Horde (1260-1370)”, ed. Rafael Khakimov, Marie Favereau, *The Golden Horde in World History*, Kazan: Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, 2017.
- Biran, Michal, “Cengiz Han’ın İstilasından Timur’un Yükselişine Kadar Orta Asya’da Moğollar: Ögedey ve Çağatay Soyunun İdareleri”, haz/ed. Nicola di Cosmo, Allen J. Frank, Peter B. Golden – Altay Tayfun Özcan, *İç Asya Tarihi-Cengizliler Çağı*, İstanbul: Kronik Yayınları, 2022.
- Bocharov, Sergei G., “Between the Mongols and Byzantium. The Incorporation of the Crimean Peninsula into the State of the Golden Horde”, ed. Victor Cojocaru, Annamária-Izabella Pázsint, *Migration and Identity in Eurasia-From Ancient Times to the Middle Ages (269-283)*, Editura MEGA, Cluj-Napoca 2021.
- Brătianu, G. I., *Recherches sur le Commerce Génois dans La Mer Noire au XIIIe Siècle*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1929.
- Demirkent, Işın, *Haçlı Seferleri*, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004, 249-256.
- Eherî, *İstoriya Şeyha-Uveysa*, sob. V. G. Tiezengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşihsiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941.
- el-Esedî, *İz Letopisey İbn Şohbî al Asadi*. sob. V. G. Tiezengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşihsiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941.
- el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr*, haz. W. De. Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli, *Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Ercan, Ayşe Beyza, “Moğol Tahakkümü Altında Gürcü Krallığı’nda Çıkan İsyan Hareketleri”, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/9, 2023, 129-144.
- Hamdallah Kazvîni, *Tarih-i Guzide*, *Sbornik Materialov Otnosyaşihsiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, Sob.V. G. Tiezengauzen, Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941.
- Hrapačevskiy, R. P., *Zolotaya Orda v Istočnikah (Materyalny dilya İstorii Zolotoy Ordıy ili Ulusa Cuci)- Kitayskie i Mongolskie Istočniki*. T. 3, Moskva: Nauka, 2009.
- İbn Haldun, *Kniga nazidatelnih primerov i sbornik podlejšago...Kitâbü'l- 'İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ħaber*, sob. V. G. Tizengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşihsiya k İstorii Zolotoy Ordıy*. Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941.
- İnalçık, Halil, *Kırım Hanlığı Tarihi Üzerine Araştırmalar 1441-1700*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Jackson, Peter, *The Mongols and the West, 1221-1410*, New York: Routledge, 2014.
- Kafalı, Mustafa, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.
- Karamanlı, Hüsamettin M., “Gürcistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C-14, TDV Yayınları, İstanbul 1996, 311-313.
- Kemaloğlu, İlyas, *Altın Orda ve Rusya – Rusya Üzerindeki Türk-Tatar Etkisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Kıçanov, E. İ., “Svedeniya iz İstorii Dinastii (Yuan Shi) o Zolotoy Orde”, *İstočnikovedeniye İstorii Ulusa Cuci (Zolotoy Ordıy) ot Kalki do Astrahani 1223-1556*, Kazan 2001.

- Kostûkov, V. P., “Buddizm v kulture Zolotoy Ordı”, *Türkologičeskiy Sbornik 2007-2008*, Moskva: Vostochnaya Literatura RAN, 2009.
- Makrîzî, es’-Sülûk - *Kniga putey dilya poznaniya dinastiy tsarskih*, sob. V. G. Tizengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyashisiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941.
- Małowist, M. “Saraï la Nouvelle, capitale de la Horde d’Or” transl. Robin Kimball, ed. Batou and Henryk Szlajfer, *Western Europe, Eastern Europe and World Development, 13th-18th Centuries*, Leiden-Boston: Jean Brill, 2010.
- May, Timothy, *Moğol İmparatorluğu*, çev. Ülke Evrim Uysal, İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.
- Mu’ineddîn Natanzî, *Müntehabü’t-Tevârih-i Mu’inî*, neşr. Pervîn İstiharî, Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1383.
- Mu’izz al-sab (Proslavlyayuşiye Genealogii) İstoriya Kazahstana v Persidskih İstočnikah*, per. Ş. H. Vohidova -Red. A. K. Muminov, Institut Vostokovedeniya im. R. B. Suleymanova Ministerstva Obrazovaniya i Nauki Respubliki Kazahstan, T. III, Almatı: Dayk-Press, Almatı 2006.
- Nüveyri, *Nihayetu’l-ereb*, haz. W. De. Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli, *Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Ötemiş Hacı, *Çengiz-Nâme*, haz. İlyas Kemaloğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Özcan, Altay Tayfun, *Moğol-Rus İlişkileri (1223-1341)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017.
- Özgüdenli, Osman Gazi, “Ögedey Han” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C-14, TDV Yayınları, İstanbul 2007.
- Poçekayev, R. Yu., “Kitayskiye Vladeniya Zolotoy Ordı: Adminiistrativno-Pravovoe Polojenie”, *Zolotoordinskoe Nasledie. Materyalı vtoroy Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferentsii “Politiçeskaya i Sotsiyalno-Ekonomiçeskaya İstoriya Zolotoy Ordıy”*, C. 2: Kazan: Posvyaşennoy Pamyati M. A. Usmanova, 2011.
- Porsin, A. A., “Nogay i ego rol v politiçeskoy jizni Zolotoy Ordı v 90-e godı XIII veka”, *Zolotoordinskaya Tsivilizatsiya*, No. 7, 2014.
- Reşidu’d-dîn Fazlullâh, *Sbornik Letopisey*, sob. V. G. Tizengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyashisiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941.
- Reşidu’d-dîn Fazlullâh, *Sbornik Letopisey*, Tom. III, (Per. A. K. Arends, Red. A. A. Romaskeviç, E. E. Bertels, A. Yu. Yakubovskiy), İzd. Akademii Nauk SSSR, Moskva Leningrad 1946.
- Reşidu’d-dîn Fazlullâh, *The Successors of Genghis Khan*, trans. John Andrew Boyle, Columbia University Press, New York-London 1971.
- Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu’t-Tevârih (İlhanlılar Kısım)*, çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejeni, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Rossabi, Morris, *Kubilay Han*, (Çev. Özgür Özol), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Rükneddîn Baybars, *Zübdetü’l-fikre fî târihi’l-hicre*, haz. W. De. Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli), *Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Sağlam, Ahmet, *Memlûk Sultanı Nâsır Muhammed b. Kalavun’un Siyasi Faaliyetleri (684-741/1285-1341)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Tarih Programı, Manisa 2015.
- Schamiloglu, Uli, “Altın Ordu”, *Türkler*, çev. B. Keneş, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları. Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Sürücü, Merve, “Altın Orda Devleti’nde Bir Dönüm Noktası: Emîr Nogay”, *Journal of Literature and Humanities*, 69, 2022, 1-8.

- Sürücü, Merve, *Altın Orda Devleti'nde Özbek Han Dönemi (1313-1341)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Tarih Bilim Dalı, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum 2025.
- Thomas, Allsen, "The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China", ed. Herbert Franke, Denis Twitchett, *The Cambridge History of China-Alien Regimes and Border State, 907-1368*, New York: Cambridge University Press, 1994.
- Tsendmaa, Enkhchimeg, "Vzaimootnoşeniya Çagatayskogo ulusa i Zolotoy Ordıy", *Zolotoordinskaya Tsivilizatsiya*, №10, 2017, 152-155.
- Uzelac, Aleksandr, "Echoes of the conflict between Tokhta and Nogai in the Christian World", *Golden Horde Review*, 5(3), 2017, 509-521.
- Vásáry, Istvan, *Kumanlar ve Tatarlar (Osmanlı Öncesi Balkanlar'da Doğulu Askerler (1185-1365))*, çev. Ali Cevat Akkoyunlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Vassaf, Şihab'ad-din Abdallah İbn Fazlallah, *İstorii Vassafa*, sob. V. G. Tiezengauzen, *Sbornik Materialov Otnosyaşsiya k İstorii Zolotoy Ordıy*, Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR, 1941.
- Vassâf, *Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*, neşr. Abdu'l-Muhammed Âyetî, Tahran: İntişârât-i Bunyâd-i Ferheng-i İrân, 1336.
- Vernadsky, George, *Moğollar ve Ruslar*, çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul: Selenge Yayınları, 2007.
- Veselovskiy, N. İ. *Han iz Temnikov Zolotoy Ordı Nogay i Ego Vremya*. Petrograd 1922.
- Yakubovskiy, A. Yu., *Altın Ordu ve Çöküşü*, çev. Hasan Eren, Ankara: TTK Basımevi, 1992.
- Yurçenko, A. G. "Kakoy Prazdnik Otmetil Han Uzbek v İyune 1334 g.", *Zolotoordinskoe Nasledie: Materialy Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferentsii "Politiçeskaya i sotsialno-ekonomiçeskaya istoria Zolotoy Ordıy (XIII-XV vv.)"*, Kazan: Fen, 2009, 110-127.
- Zehebî, "Târîhu'l-İslâm", haz. W. De. Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli, *Altın Ordu Devleti Tarihine Ait Metinler*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- <https://Ctext.Org/Dictionary.Pl> / Song Lian; Yuan Tarihi, 117. Tomar, Belgütey Cuci Tula Yaqudu Kuanchepuhua Tiemuer Buhua Bölümü (宋濂 ; 元史, 卷一百十七 : 别里古台 术赤 秃剌 牙忽都 宽彻普化 帖木儿不花")

İbnü'n-Nefis'te Burhânî Bilimlerin Konu, İlke ve Meseleleri

The Subject Matter, Principles, and Questions of the Demonstrative Sciences in Ibn al-Nafis

Adem EVMEŞ¹ 

Yunus Emre AKBAY² 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Adem EVMEŞ



¹Aksaray Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Aksaray, Türkiye



²Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Isparta, Türkiye

A.E. ORCID: [0000-0001-6934-4221](https://orcid.org/0000-0001-6934-4221)

e-mail: adem.evmes@aksaray.edu.tr

Y.E.A ORCID: [0000-0003-1050-4926](https://orcid.org/0000-0003-1050-4926)

e-mail: emreakbay@sdu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 1 Ocak 2026

Kabul/Accepted: 19 Mayıs 2026

Atıf: Evmeş, Adem - Akbay, Yunus Emre, “İbnü'n-Nefis'te Burhânî Bilimlerin Konu, İlke ve Meseleleri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 110-126.

Citation: Evmeş, Adem - Akbay, Yunus Emre, “The Subject Matter, Principles, and Questions of the Demonstrative Sciences in Ibn al-Nafis”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 110-126.

Lisans/License:



Öz- Bu makalenin konusunu İbnü'n-Nefis'in burhânî bilimlerin konu, ilke ve meselelerini mantık bilimi açısından nasıl ele aldığını incelemek oluşturmaktadır. Makalenin amacı, beş sanatın en önemlisi kabul edilen burhân teorisinin bir bölümü olan burhânî bilimlerin üç unsuruna ilişkin yaklaşımının analizi üzerinden klasik İslâm düşüncesindeki epistemolojik ve metodolojik tartışmalara İbnü'n-Nefis'in nasıl katkı sağladığını ortaya koymaktır. Makalede başta tıp olmak üzere, dinî ilimler ve mantık alanında eserler kaleme almış olan İbnü'n-Nefis'in *Şerhu'l-Vüreykât* adlı eserine odaklanılmıştır. Makalede, burhânî bilimlerin konu, ilke ve meselelerine dair analiz adı geçen eserin *İkinci Analitikler* bölümünde yer alan bu üç bahisle sınırlandırılmıştır. Her ne kadar İbnü'n-Nefis bu eserde burhân teorisini öncelikle kısa bir şekilde ele alsın da açıklamalar kısmında özellikle burhân teorisine dair muğlak kalan hususlara odaklanarak kapsamlı bilgiler sunmaktadır. Makalede nitel yöntemlerden faydalanılmış, öncelikle *Şerhu'l-Vüreykât*'ın ilgili bölümleri metin içi bağlamda ayrıntılı biçimde okunmuş, fişlenmiş ve tasnif edilmiştir. Ardından metnin burhânî ilimler etrafında şekillenen konu, ilke ve mesele tasnifine dair müellifin yaklaşımı analiz edilmiştir. Çalışmada bilimler arası tümelik-tikellik, üst-alt, genellik-özellik ilişkisi ve bilimlerin öğrenilme kolaylığı ve zorluğu konuları da ele alınmıştır. Ayrıca burhânî bilimlerde kullanılan, dört temel soru ile diğer sorular da incelenen konular arasına dâhil edilmiştir. Sonuç olarak, İbnü'n-Nefis'in burhânî bilimlerin unsurlarına ilişkin görüşlerini inceleyen bu çalışmada onun Fârâbî ve İbn Sînâ'dan etkilendiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Burhân sanatı, İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-vüreykât*, konu-ilke ve meseleler.

Abstract – This article examines how Ibn al-Nafis conceptualizes the subject matter, principles, and questions of the demonstrative sciences from the perspective of logic. The paper aims to demonstrate Ibn al-Nafis's contribution to epistemological and methodological debates in classical Islamic thought through an analysis of his treatment of the three constitutive elements of the demonstrative sciences, understood as a component of the theory of demonstration (burhân), traditionally regarded as the highest of the five logical arts. The article focuses on *Sharḥ al-Wurayqāt*, a work by Ibn al-Nafis, who authored numerous writings including medicine as well as in the religious sciences and logic. The analysis is limited to Ibn al-Nafis's discussion of the subject matter, principles, and questions of the demonstrative sciences as presented in the section on the *Posterior Analytics* in *Sharḥ al-Wurayqāt*. Although Ibn al-Nafis initially treats the theory of demonstration only briefly in this work, his explanatory remarks provide extensive discussions, particularly by clarifying issues that remain ambiguous within the theory of demonstration. The paper employs qualitative methods. First, the relevant sections of *Sharḥ al-Wurayqāt* were examined closely within their textual context, systematically coded, and classified. Subsequently, the author's approach to classifying the subject matter, principles, and questions of the demonstrative sciences was analysed. The study also discusses the relationships between universality and particularity, higher and lower sciences, and generality and specificity, as well as questions concerning the relative ease or difficulty of acquiring scientific knowledge. The analysis also includes the four fundamental questions and other interrogative structures employed within the demonstrative sciences. The findings suggest that Ibn al-Nafis's treatment of the constituent elements of the demonstrative sciences was significantly shaped by the intellectual legacy of al-Fārābî and Avicenna.

Keywords– Logic, Demonstration (burhân), Ibn al-Nafis, *Sharḥ al-Wurayqāt*, Subject Matter- Principles and Questions.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Aristotle (384–322 BCE), known as the First Teacher (*al-Mu'allim al-Awwal*), brought his logical works together in the corpus known as the *Organon*. One of the books included in this corpus is the *Posterior Analytics*. Within Aristotle's logical system, this treatise is concerned with the attainment of certain knowledge and came to be identified in the Islamic intellectual tradition with burhân (demonstration). Muslim logicians such as al-Fārābī (d. 339/950), Ibn Sīnā (d. 428/1037), and Ibn Rushd (d. 520/1126) authored works entitled *Kitāb al-Burhān*. The art of demonstration aims to explain the principles through which certain and truthful knowledge becomes possible. In addition to the philosophers mentioned above, many other thinkers also examined the subject of demonstration. One such thinker was Abū al-Ḥasan 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Abī al-Ḥazm Ibn al-Nafīs (d. 687/1288), who structured the discussion of logical topics into nine sections in his *Sharḥ al-Wurayqāt fī al-Manṭiq*, broadly following Ibn Sīnā's treatment in *Kitāb al-Shifā'*. In the *Kitāb al-Burhān* (Posterior Analytics) section of this work, Ibn al-Nafīs discusses the definition of demonstration, the premises upon which it is based, its classifications, the subjects (*mawḍū'*), principles (*mabādī'*), and questions (*masā'il*) of the demonstrative sciences, as well as the interrelations among the sciences.

This study investigates Ibn al-Nafīs's understanding of the three foundational components -subject matter, principles, and questions- through which demonstrative sciences are constituted. These components of the demonstrative sciences are of crucial importance for distinguishing the sciences from one another. Given Ibn al-Nafīs's intellectual proximity to Ibn Sīnā on these issues, the study employs a comparative framework centred on Avicennian epistemology. The study employs qualitative textual analysis to identify and examine the relevant sections of Ibn al-Nafīs's text. The discussion is organized around Ibn al-Nafīs's classification of demonstrative sciences in terms of subject matter, principles, and questions.

The analysis shows that Ibn al-Nafīs regards demonstration (*burhān*) not merely as a type of syllogism, but as a fundamental method for attaining certain knowledge. According to Ibn al-Nafīs, each demonstrative science is defined by its subject matter, founded upon its principles, and oriented toward resolving its scientific questions through demonstrative reasoning. For Ibn al-Nafīs, the subject (*mawḍū'*) stands out as the fundamental element that determines the boundaries of the sciences. The

subject matter of a science is the entity to which the essential attributes examined within that science belong.

From this perspective, sciences may encompass either one subject matter or several subject matters connected through a shared principle. The distinction between considering a subject absolutely and considering it under a specific aspect serves as an important criterion for differentiating the sciences. Principles (*mabādi'*), according to Ibn al-Nafis, consist of the definitions and propositions upon which a science is constructed. Definitions establish conceptual understanding of the subject and its associated elements, whereas propositions serve as the basis of demonstration. Ibn al-Nafis particularly emphasizes that some principles cannot be demonstrated within the science to which they belong; such principles either must be self-evident or be demonstrated in another science. This approach allows for the establishment of a hierarchical relationship among the sciences. The third component, questions (*masā'il*), consists of propositions that become objects of demonstration insofar as they remain open to inquiry. Such questions must remain confined to the subject matter and essential attributes of the science; otherwise, they fall outside its proper domain. Moreover, the distinction between questions concerning existence and those concerning causation allows Ibn al-Nafis to distinguish different modes of demonstration. The study also addresses Ibn al-Nafis's evaluations concerning the relationships among the sciences. Overall, the analysis demonstrates that Ibn al-Nafis's treatment of demonstrative sciences in *Sharḥ al-Wurayqāt* reflects a largely Avicennian understanding of subject matter, principles, and scientific questions, while preserving his own systematic emphasis.

GİRİŞ

Aristoteles'in (m.ö. 384-322) mantıkla ilgili eserlerine, MÖ III. yüzyılın başında İskender Afrodisî tarafından alet anlamına gelen Organon adı verilmiştir. Muallimi Evvel eserlerine *analytica adını* vermesine rağmen mantık eserleri için Organon adı yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu külliyyat yapılan eklemelerle dokuz kitaptan oluşmaktadır.¹ Dokuz kitaptan biri de *İkinci Analitikler*'dir.² Aristoteles, kendisinden önce şiir, retorik, muğalata ve son olarak diyalektik yöntemleri üzerinden gelişen tartışma-araştırma metotlarının gerek öncül gerekse akıl yürütme biçimleri olarak ulaştıkları sonuç bakımından hakikati ortaya koyamadıklarını iddia ederek, kesinliğe ulaşmayı apodeiktik, ispatçı bilim veya İslâm mantık geleneğindeki adıyla burhân olarak bilinen yeni bir teori geliştirmiştir.³ Adı geçen eser, süreç içerisinde pek çok Yunanca ve Latince şerhiyle birlikte yürütülen çeviri faaliyetleri aracılığıyla İslâm dünyasına "burhân" adıyla aktarılmıştır. Fârâbî'ye (öl. 339/950) göre ilmî araştırmanın metot açısından en kâmil hale ulaşması, Aristoteles'in silojistik/kıyas (syllogism) yapıda ispatı ortaya koyan söz konusu burhân teorisiyle mümkün olmuştur. Burhân teorisi bilimlerin ve ispatın metodu olmasıyla, gerek İskender Afrodisî (öl. III. yüzyılın ikinci yarısı) gibi Helenistik dönemdeki Aristotelesçi şârihlerin, gerekse bir şârih olmanın ötesine geçerek özgün kitaplar ortaya koyan Müslüman filozoflar tarafından yüzyıllarca önemsenmiş ve kullanılmıştır. Örneğin; Fârâbî, İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi Müslüman mantıkçılar, *Kitâbu'l-Burhân* adıyla telif eserler yazmışlardır. Aristoteles ve takipçilerine göre de burhân sanatının amacı, kesin bilgi ve doğrunun ne olduğunun bütün yönleri ile ortaya konulmasıdır.⁴ Şöyle ki, bütün mantık külliyyatının en önemli eseri burhân kitabıdır. Klasik mantık geleneğinde burhân teorisine odaklanan çalışmaların 18. yüzyılda yaşayan Manisalı İsmail Gelenbevî'ye (öl. 1205/1791) kadar devam ettiği yapılan çalışmalarla ortaya konulmuştur.⁵

Meşşâî mantıkçıların burhân teorilerine dair katkıları⁶ ülkemiz mantık literatüründe önemli ölçüde araştırmacıların dikkatini çekmiş ve akademiye farklı açılardan kazandırılmıştır.⁷ İbn Sînâ sonrası dönemde ise burhân teorisine dair doğrudan veya dolaylı pek çok eser zikredilebilir. Mantık açısından bu dönemdeki katkıların literatüre kazandırılması oldukça önem arz etmektedir. Bu filozoflar dışında burhân konusunu birçok isim ele almasına rağmen gerek bu çalışmaların Türkçeye çevirisinin yapılmadığı gerekse içeriklerinin ne olduğunun analizine odaklanan çalışmaların henüz yer almadığı ve ilgili alandaki çalışmalara mantık literatürü açısından ihtiyaç duyulduğu ifade edilebilir. Burhân teorisini inceleme konusu yapan müelliflerden biri de Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefis'tir (öl. 687/1288).⁸ İkincil literatürde doğrudan İbnü'n-Nefis'in mantık görüşleri hakkında çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Düşünür, *Şerhu'l-Vüreykât fî'l-mantık* adlı eserinde mantık konularını, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ* külliyyatında olduğu gibi dokuz bölümde incelemektedir. İbnü'n-Nefis adı geçen eserinin *Kitâbu'l-Burhân (İkinci Analitikler)* bölümünde burhân sanatına, burhânî akıl yürütmelerin meydana geldiği öncüllere, burhânın bölümlerine, burhânî bilimlerin konu (*mevzû*), ilke (*mebâdî*) ile meselelerine (*mesâil*) ve bilimler arasındaki ilişkilere çeşitli açılardan yer vermektedir. Bu eserde

¹ İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2024), "Organon", 226-227.

² bk. Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996).

³ Ebu Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 85-88.

⁴ Hacer Ergin, "İbn Sînâ'nın Burhân Teorisinde Bilimsel Sorular", *VIII. Mantık Çalıştayı Kitabı*, ed. Şafak Ural - Vedat Kamer (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018), 167; Hâlbuki klasik mantık tam ve eksik istikrâ (tümevarım) arasında fark gözetir ve ilkinin aksine hükmün onaylanmadığı durumların olabilmemesinin engellenmiş olmamasından hareketle ikincisinin kesin olmadığını söyler. Eğer bütün insanların ölümlü olduğu önermesi böyle eksik bir tümevarıma dayansaydı buna dayanarak belirli bir insanın ölümlü olduğuna varmak da kesinlikten uzak şüpheli bir bilgi olurdu. Şöyle ki Aristoteles'e göre Sokrates'in ölümlü olduğuna dair bilgimiz tümevarıma dayalı bilimsel bir gözleme değil, bireysel duyuşal tözlerin yok oluşa tabi olduklarına dayanan metafizik ilkeye dayanmaktadır. Zira o, madde ve formdan oluşan somut bileşik varlıkların (synolon) muhakkak sonlu olması gerektiğini düşünüyordu. Bk. Ekrem Sefa Gül, "Klasik Mantık Açısından Çok Değerli ve Bulanık Mantık Sistemleri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 652.

⁵ Elif Özel, "Gelenbevî'nin Burhan Anlayışının Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (2025), 301-323.

⁶ Bk. Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*; Ebu Nasr Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009); Ebü Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015).

⁷ Bk. Hacı Kaya, *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013); Ali Tekin, *Varlık ve Akıl-Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017); Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013).

⁸ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Esin Kahya, "İbnü'n-Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/173-176.

İbnü'n-Nefis kendine has bir üslupla mantığa dair konuları önce kısa bir biçimde aktarmakta, sonrasında ise konuyla ilgili anlaşılmayan hususları şerh etme yoluna giderek okuyucuya detaylı bir değerlendirme sunmaktadır.

Bu makalenin temel konusu, İbnü'n-Nefis'in burhânî bilimlerin konu, ilke ve meselelerini kavrayış biçimi ve bu üç ilkeye dair geliştirdiği özgün perspektifin incelenmesidir. Buradan hareketle makalenin amacı İbnü'n-Nefis'in burhânî bilimlerin unsurlarına dair yaklaşımını ortaya koyarak literatüre katkı sağlamaktır. Söz konusu burhânî bilimlerin parçaları konu, ilke ve meseleler, bilimlerin birbirinden ayrışması açısından önem arz etmektedir. Yapılan ön incelemede İbnü'n-Nefis'in mantık konularını, İbn Sînâ'yı takip ederek incelediği tespit edilmiştir. Bu nedenle makalede onun bilimlerin üzerine bina edildiği bu unsurlar incelerken İbn Sînâ'dan etkilendiğinden hareketle, İbnü'n-Nefis'in görüşleri İbn Sînâ ile karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Gerekli görülen yerlerde de Fârâbî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Nitel araştırma deseninin benimsendiği bu çalışmada; öncelikle tekil tarama modeliyle müellifin külliyatı taranarak konuyla ilgili temel metinler belirlenmiştir. Ardından, doküman analizi yoluyla İbnü'n-Nefis'in burhân sanatına dair özgün yaklaşımları rafine edilmiş; elde edilen veriler tematik bir tasnife tabi tutularak bütüncül bir analize dönüştürülmüştür.

Yapılan literatür taramasında İbnü'n-Nefis'in tıp, felsefe ve dini ilimlerle ilgili görüşlerini ele alan çalışmalar tespit edilmiştir. Bu çalışmalardan ilki, Ali Kürşat Turgut'un *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü* adlı telif eseridir.⁹ Yazar bu çalışmada İbnü'n-Nefis felsefi-teolojik romanından hareketle filozofun görüşlerini incelemiştir. Nahyan Fancy'nin *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection* adlı kitap çalışması,¹⁰ İbnü'n-Nefis'in kanın kalp-akciğer geçişi (transit) ile birlikte, embriyogenez ve nabız teorilerine odaklanmaktadır. Tespit edilen diğer bir çalışma ise Erdoğan Köycü'nün *İbnu'n-Nefis'in Hayatı Eserleri ve "el-Muhtasâr fî İlmi Usûli'l-Hadîs" Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülâhazalar* başlıklı makalesidir.¹¹ Bu çalışmada filozofun hadis ilmiyle ilgili görüşleri ele alınmaktadır. Ancak İbnü'n-Nefis'in mantık, özelde ise burhân teorisine dair mülâhazalarıyla alakalı herhangi bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu yönüyle makalenin, literatüre katkı sağladığı söylenebilir.

1. İbnü'n-Nefis'te Burhân Sanatı

İbnü'n-Nefis *Şerhu'l-Vüreykât fî'l-mantık'ta* burhânı, “sonucun kesinliğinin delili (hücceti)” şeklinde tanımlar.¹² Söz konusu burhân, kıyas şeklinde olur. Burhânın amacı, hakikatin kesin bir şekilde ifade edilmesidir. Dolayısıyla burhânî kıyasın oluşturulduğu öncüllerinin kesin olarak doğru olması gerekmektedir. Çünkü burhânî kıyasın herhangi bir öncülünün doğruluğu hakkında ortaya çıkan şüphe, sonucun da doğruluğunu olumsuz olarak etkileyecektir. Bunun yanı sıra öncüllerin, sonuçtan daha bilinir olması gerekir. Zira öncüllerden hareketle, sonuç önermesiyle elde edilen bilgiye ulaşılır. Bu bağlamda İbnü'n-Nefis, kesin olarak daha bilinir olan şeyin, kesin olması gerektiğini ifade eder. Çünkü burhânın öncüllerinin bütününe doğru olması zorunludur. Burhânın öncüllerinin, iki çelişgi ve iki zıttı aynı anda doğrulayacak şekilde oluşturulması mümkün değildir. Çünkü öncüller, sonuçla elde edilen bilginin sebebi (*illet*) olur, sebep ise sebepliden (*ma'lûl*) önce gelir. Dolayısıyla kesin olan öncüllerin, kesinlik ifade eden sonuçtan zaman ve bilgi değeri bakımından önce gelmesi zorunludur. Sebep burhânında (*burhân-ı limmi*) orta terim, zâtî olarak sonucun sebebi olur. Bu nedenle İbnü'n-Nefis, onun bilgi ve zaman bakımından ve zâtî olarak da önce olmasının gerekliliğini ifade eder. Sebep burhânında orta terim, sonucun sebebi, sebep ise sebepliye uygun olması durumunda sebep burhânının da uygun olması gerekir. Uygun burhân (*el-burhânü'l-münâsib*) ise orta terimi küçük terim için zâtî olan, küçük terimi sonucun konusu olan, sonucun konusu ise ya sanatın konusu ya da konusunun arazları olan burhândır. Dolayısıyla orta terimin, aynı bilimden veya konu bakımından ortak olan bilimden olması gerekir. İbnü'n-Nefis, uygun burhân gibi olmayan burhânların ise uygun olmayan burhân (*leyse bi-*

⁹ Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014).

¹⁰ Nahyan Fancy, *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection* (London: Routledge, 2013).

¹¹ Erdoğan Köycü, “İbnu'n-Nefis'in Hayatı Eserleri ve 'el-Muhtasâr fî İlmi Usûli'l-Hadîs' Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *International Journal of Contemporary Educational Studies* 6/2 (2020), 424-437.

¹² Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Ebî'l-Hazm İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fî'l-mantık*, thk. Ammâr Tâlibî vd. (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 270; Ebü Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 70.

münâsib) olduğunu belirtir. Örneğin, doktorun dairesel yaraların yavaş iyileşmesinin sebebi olarak dâirenin en geniş şekil olmasını neden göstermesi yani doktorun tıp disiplininin çıkıp geometri alanına yönelmesi uygun olmayan burhâna verilen örnektir.¹³

İbn Sînâ'ya göre felsefenin amacı, insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır. Bu bağlamda İbn Sînâ felsefeyi teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olarak ikiye ayırır.¹⁴ İbnü'n-Nefis, "felsefe" yerine "sanat" kavramını kullanarak İbn Sînâ'da olduğu gibi teorik ve pratik ayrımını yapar. Ona göre bütün sanatlar, şüphesiz birtakım bilgiler içerir. Bu bilgiler, hareketlerin alışkanlık haline getirilmesi ve fiillerin uygulanmasıyla öğrenilirse pratik; düşünme (nazar) ve kanıtlarla öğrenilirse teorik sanattır ve bilim (*ilm*) olarak adlandırılır. Burhânı bu şekilde tanımlayıp bölümlere ayıran İbnü'n-Nefis, bütün burhânî nazarî sanatların, konu (*mevzû*), ilkeler (*mebâdî*) ve meseleler (*mesâil*) olmak üzere üç esas üzerine bina edildiğini ifade etmektedir.¹⁵

2. Burhânî Bilimlerde Konu

Bir bilimin konusu, onun alanını ve çerçevesini belirler.¹⁶ İbn Sînâ'ya göre bütün bilimler, birbirleriyle bağlantılı şey veya şeyleri konu edinir ve halleri yani zâtî arazları araştırır. Örneğin, ölçüler geometrinin konusudur.¹⁷ İbnü'n-Nefis ise konuyu, sanatta incelenen diğer bütün şeylerin kendisine nispet edildiği şey ve bilimlerde zâtî arazların incelen şeyler olarak ifade etmektedir. Görüldüğü üzere İbnü'n-Nefis İbn Sînâ da olduğu gibi tanımda "şey" ve "şeyler" ifadelerine yer vermekte, sayının aritmetiğin konusu olması gibi bilimlerin tek bir konusunun veya birden fazla konusunun olabileceğinin imkânına işaret etmektedir. Bilimlerin birden fazla konusunun olabilmesi için ortak bir paydada birleşmiş olmaları gerekir. Bu ortak payda farklı şekillerde meydana gelebilir. Bunlar; (i) yakın cins veya uzak cinsten ortaklık olması: Örneğin, çizgi, yüzey ve cisim, geometri biliminin konusu olan miktar cinsinin altında yer almaktadır. (ii) Ortaklık, aralarındaki bitişik bir nispet (oran) ile olur: Örneğin nokta, çizgi, yüzey ve cisim aralarındaki nispet yönünden ortaktır. Nitekim noktanın çizgiye nispeti, çizginin yüzeye nispeti, yüzeyin de cisme nispeti aynı şekildedir. (iii) Bilimler ilke bakımından ortak olurlar: Örneğin, Kelâm ilminde olduğu gibi şeyler Allah'a nispetle ortaktır. (iv) Gaye bakımından bilimler ortak olabilir: Tıp bilimi, sağlık veya hastalık bakımından gayede ortaktır. (v) Ortaklık, mantık bilimi için akledilir (makûl) olmaları bakımından şeylerin lazımları olan ikinci akledilirler için gerekli olan (*melzûm*) şeyde, yani birinci akledilirlerde¹⁸ olur. İbnü'n-Nefis'e göre bu şeyler tümellik, tikellik, zatılık, arazîlik, konu ve yüklem olma, öncül veya sonuç vb. şeylerdir.¹⁹ İbnü'n-Nefis, bilimlerin konularının bir veya birden fazla olmasının imkânı hususunda İbn Sînâ ile aynı görüştedir.

İbnü'n-Nefis bilimlerin konusunun, mutlak veya özel bir cihetten vaz edildiğini ifade eder. "Mevcut" ve "bir" konularını inceleyen metafiziğin konusu mutlaklıdır. Özel bir cihetten vaz edilmesi ise ya doğa bilimi için hallerin değişmesine ve hallerde sabit kalmaya maruz kalması bakımından "doğal cisim" gibi uygun düşen zâtî arazlardan bir şeyle olur. Ya da mûsiki için kendisine sayısal oranların arız olması bakımından "nağmeler" gibi garip (*yabancı*) bir durum cihetinden olur.²⁰

Son olarak İbnü'n-Nefis, sanatın konusunun varlığına dair bilginin, evvelî (*apaçık/birincil*) veya kazanılmış (*müktesib*) olabileceğini ifade eder. Ancak o, konunun varlığına dair bilginin ilgili sanatta

¹³ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 270-271; Bakhadir Musametov, "Tıp-Geometri İlişkisi Bağlamında İbn Sînâ ve İbnü'n-Nefis'in Burhânın Taşınma Alanını Genişletme Çabaları", *Nazariyat* 7/1 (2021), 44-45.

¹⁴ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 5; Eşref Altaş, "Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantık/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 35.

¹⁵ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 273; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 102; Râzî burhânî bilimlerin ilkeler (mebâdî), konular (mevzûât) ve matluplar (matlûbât) olmak üzere üç parçadan meydana geldiğini ifade eder. Bk. Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, thk. Ahmed Hicazî Sekkâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2015), 212.

¹⁶ İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zunûn'un Mukaddimesinde 'el-İlm' Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 86; Murat Şimşek, "Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (2012), 62.

¹⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 72.

¹⁸ Kavram teorisi açısından birincil ve ikincil akledilirler için bk. Yunus Emre Akbay, *Platon ve Aristoteles'te Varlık, Dil ve Düşünce Bağlamında Kavramlar* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 128-188.

¹⁹ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 273-274; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 104; Yusuf Daşdemir, "İbn Sina Mantığında Burhânî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları", *Felsefe Dünyası* 1/55 (2012), 223.

²⁰ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 274.

elde edilemeyeceğini belirtir. Çünkü her sanatta, ancak kendi konusunun hallerinin (arazlarının) varlığı araştırılır ve konunun varlığının, kendi hallerinin varlığının toplamı olması imkânsızdır. Konuya nispet edilen şeyler iki kısımdır: Birincisi, onun hakikatine dâhil olan şeylerdir ki bunlar onun kurucu unsurlarıdır. İkincisi ise kendisinin, bu türlerden olduğu şeylerin hakikatine dâhil olduğu şeylerdir. Bunlardan biri de onun zâtî arazlarıdır. Bilimlerde, kendisi ve türleri için ispatı istenen şeyler bu zâtî arazlardır.²¹

3. Burhânî Bilimlerde İlkeler

İbn Sînâ'ya göre burhânî bilimlerde ilkeler, a) o sanatın kendilerinden hareketle kanıtlandığı veya açıklığı nedeniyle, ya da b) o sanatta kanıtlanmayacak ve ancak o bilimden daha yüce bir bilimde kanıtlanacak kadar yüceliği nedeniyle yahut da c) o bilimde kanıtlanmayacak ve ancak onun daha aşağısındaki bir bilimde kanıtlanacak kadar düşüklüğü nedeniyle -ki bu azdır- o bilimde açıklanmayan öncüllerdir.²² İbnü'n-Nefis'e göre ilkeleler, sanatın üzerine bina edildiği şeylerdir. Bu şeyler, tanımlar ve öncüllerden oluşur.²³ Tanımlar, bilimlerde herhangi bir kıyasın öncülleri olarak kullanılmaz, yalnızca bilimlerin başında ilke olarak yer alır.²⁴ Bir bilim dalının konusu, konusunun tikellerini, varsa parçalarını, tikellerini ve konunun zâtî arazlarını tasavvur etmek için yapılmış tanımlar olabilir.²⁵ Tanımların bir kısmı ise konunun tanımlarından oluşur. Söz gelimi, *Kitâbu Öklidis*'in girişinde yer alan geometri konularının ve doğa biliminin başında yer alan doğal cismin tanımları bunlara verilen örneklerdir. İbnü'n-Nefis'e göre konunun tanımlarının tasavvuru apaçık (*bedihî*) olmadığı zaman bu şekilde tanımlama yapmaya ihtiyaç vardır. Metafizik biliminin “mevcut”, “bir” vb. konulara ilişkin tasavvuru birincil olduğundan, bunların tanımları ilk olarak verilmez. Tanımların diğer bir kısmı ise konunun parçalarının tanımlarıdır. Doğa bilimindeki suret (*form*) ve maddenin tanımları bunlara örnek verilebilir. Bir kısmı ise konunun tikellerinin tanımlarıdır. Geometrideki doğru çizgi, düz yüzey vd. şeylerin; tıptaki övülen ve bozuk karışım ile basit (*müfret*) ve bileşik (*mürekkap*) organların tanımları bu türe örnek verilebilir. Ayrıca tanımlar, konunun zâtî arazlarının tanımları olabilir. Geometrideki ortak (*müşterek*) ve ayrıık (*mübâyin*); tıptaki olgunlaşma (*nüzce*), kokuşma (*ufûnet*) ile doğa bilimindeki hareket ve sükûn benzerleri zâtî arazların tanımlarına dair verilen örneklerdir.²⁶

İbnü'n-Nefis'e göre bilimlerin ilkelerini meydana getiren unsurların ikincisi önermelerdir. Söz konusu önermelerin varlığı açık (*beyyîn*) değilse, filozofa göre yapılması gereken şeyler şunlardır: (i) Konunun varlığı vaz' edilir. Zira her sanatın konusu, o sanatta mutlaka kabul edilmiş olarak bulunmalıdır. (ii) Konunun parçalarının vaz' edilmesi gerekir. Çünkü parçaların varlığını ispat eden burhân, konunun varlığını da ispat eder. Zira bileşik, parçalarının toplamından başka bir şey değildir. (iii) Öncüller hakkında burhânî akıl yürütme/ispat yapmak gerekir. Burhânî ispat ise ya ilk bilgiler (*evveliyât*) gibi açık olmalarından hareketle yapılır ya da tıbbın ilkelerinin doğa bilminde, doğa biliminin ilkelerinin de metafizikte kanıtlanması gibi, kendilerinden daha üst bir sanatta kanıtlanacak kadar yüksek (*âli*) olmalarına dayandırılır. Yahut bu öncüller o sanatta kanıtlanmayacak kadar düşük bir seviyede olup (*dûn*), kendisinden daha aşağı bir sanattan hareketle kanıtlanırlar. Metafiziğin bazı ilkelerinin doğa bilminde kanıtlanması buna örnektir. İlkenin aşağı (*sâfil*) bilimde ispatı, üst (*âli*) bilimden alınan ve ispatları aşağı bilimden alınan ilkelere bağlı olan öncüllere bağlı olmayacak bir şekilde olmalıdır. Aksi takdirde İbnü'n-Nefis'e göre kısır döngü meydana gelir.²⁷

Filozof, ilke olan önermelerin a) yüklemli b) bitişik şartlı veya ayrıık şartlı olabileceğini belirtir. Her iki takdirde ilke olan önermeler, sanata özgü olan ve sanata özgü olmayan olarak ikiye ayrılır. Sanata özgü olan yüklemli önerme, konusu, o bilimin konusu, tikelleri veya parçaları olan önermedir. Örneğin, “İki eşit parçaya bölünen her sayı çifttir.” önermesinde olduğu gibi yüklemi sadece konuya özgü olabileceği gibi “Her çift sayı iki eşit parçaya bölünür.” önermesinde olduğu gibi cinsine özgü de olabilir. Zira iki eşit parçaya bölünme özelliği miktara da arız olabilir. Böylece her ikisinin cinsi olan

²¹ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 274.

²² İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 102; Fârâbî'de ilk ilkeler meselesine dair bk. Yunus Emre Akbay, “Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, *Journal of University Research* 6/1 (2023), 13-25.

²³ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 274.

²⁴ Daşdemir, “İbn Sina Mantığında Burhânî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”, 232.

²⁵ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 275; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 72.

²⁶ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 275.

²⁷ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 275-276.

niceliğin hassalarından olur. Öte yandan sanata özgü olan şartlı önermelerin ise mukaddem ve tâlisi, yüklemli önermenin konusu ve yüklemi durumunda olandır. İbnü'n-Nefis bir sanata özgü olmayan ilkeleri ise mutlak olarak genel (*âmm*) olanlar ile birçok bilimde genel olanlar şeklinde ikiye ayırır. Örneğin, “İki çelişik (*nakîz*) bir araya gelmez ve ortadan kalkmaz.” ilkesi mutlak anlamda genel iken; “Aynı şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir.” ilkesi ise birçok bilimde genel olandır. Zira bu tüm matematik bilimleri için genel bir ilkedir.²⁸

İbn Sînâ'ya göre genel ilkeler, bilimlerde bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki şekilde kullanılır. Bilkuvve kullanıldıklarında bu ilkeler, bir öncül veya kıyasın bir parçası olarak işlev görmezler; sadece bunların gücünden yararlanılarak “eğer bu doğru değilse, onun mukabili olan şu doğrudur” şeklinde bir akıl yürütme gerçekleştirilir. Ancak bu kullanım esnasında “her şey hakkında ya olumsuzlama ya da olumlama doğrudur” ifadesi açıkça dile getirilmez. Genel ilkelerin bilfiil kullanımları ise iki tür özelleştirme (tahsis) ile gerçekleşir. İlkenin hem konusu hem de yüklemi belirli bir alana özgü kılınır. Geometrideki “Her ölçü, ya ortaktır ya ayrıdır” sözü buna örnektir. Bu ifadede “şey” kavramı “ölçüye”, “olumlama ve olumsuzlama” ise “ortaklık ve ayrılığa” özgü kılınmıştır. Genel ilkeler bilfiil kullanıldıklarında konuları bakımından özelleştirilirler. “Bir şeye eşit olan şeyler birbirine de eşittir” şeklindeki genel öncülün, “bir ölçüye eşit olan ölçüler birbirine eşittir” şeklinde ifade edilmesi, yüklemi sabit tutarak konuyu belirli bir bilim dalına özgü kılmaktadır.²⁹ İbnü'n-Nefis, İbn Sînâ'da olduğu gibi, genel ilkelerin bilimlerde bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki şekilde kullanıldığını ifade eder. Genel ilkeler bilkuvve olarak kullanıldıklarında bir öncül veya bir kıyasın parçası olarak kullanılmazlar, aksine bunlar henüz potansiyel halde oldukları için yalnızca güç olarak kullanılırlar. Örneğin, “Böyle olduğunda doğru değilse, onun çelişigi olan şu doğrudur.” denir, ancak “Çünkü her şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur.” denilmez. Genel ilkeler bilfiil kullanıldığında ise bazen olduğu hal üzere bazen ise hem konu hem de yüklem bakımından ya da sadece konu bakımından özelleştirilir. “Tek bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir.” önermesi geometride özelleştirilmeden olduğu hal üzere kullanılır. “Bir ölçüye eşit olan ölçüler birbirine eşittir.” ilkesi ise sadece konuda özelleştirmeye verilen örnektir. İbnü'n-Nefis, hem konu hem yüklemde özelleştirmeye “Her ölçü ya ortaktır ya da ayrıdır.” ilkesini vermekte, bu ilkede hem konunun hem de yüklemnin geometriye özgü kılındığını belirtmektedir.³⁰

İbnü'n-Nefis'e göre bir bilime özgü olan ilkeler, o bilimin tamamına ait ise bu durumda bu ilkelerin ilgili bilimin içinde değil, başında yer alması gerekir. İlgili bilimin başında yer alan bu tür ilkelerin, bizzat o bilim içinde ispat edilmesi ise mümkün değildir. Aksi bir durumda, ya kendisiyle ispat edilen şey, o ilkeyle ispat edilen şeylerin benzeri konumuna indirilmiş olur; bu halde benzer ilke diğer benzerleri için de ispatlayıcı olmadığı halde ispatlayıcı hale yükseltilmiş demektir. Bu durumda ise her biri kendinden daha bilinir olandan hareketle daha bilinir hale gelmiş olma kuralı ihlal edilmiştir. Filozofa göre bu durum çelişkidir. Diğer yandan bir bilime özgü olan ilkeler, ancak o bilimin kurucu ilkeleriyle ispatlanır. Böyle hallerde ilgili bilimde hangi ilke ispatlanmamışsa, diğerlerine nazaran asıl ilke olan odur. Eğer söz konusu ilke başka bir şeyle ispatlanmamışsa, başkası olan neyse ilke de o olacaktır. Aynı şekilde İbnü'n-Nefis, Aristoteles ve Fârâbî'de olduğu gibi bir bilim sahibinin, o ilkede kendisine muhalefet eden çürütmekle sorumlu olmadığını ifade eder. Zira bu durum, hakikatte o ilkeyi ispat etmekle aynı şeydir. O ilke dışındaki bir şey üzerine bina edeni çürütmesi de gerekmez. Çünkü bina etme ancak bu ilkenin kabul edilmesiyle tamamlanmış olur. Oysa onda kendisiyle çelişen kişinin bunu ona kabul ettirmesi imkânsızdır. Bilakis her bilimin ilkeleri başka bir ilimde ispat edilir.³¹

Öte yandan İbnü'n-Nefis'e göre bir bilime özgü olan ilke, bilimin bütününe değil de bir meseleye veya meselelere aitse, ilkeler söz konusu bilimde ispat edilebilir. Böylece ispatlanan önerme, ispat edildiği cihetten bir mesele ve istenen (*matlup*); kendisiyle ispat yapıldığı cihetten ise ilke olur. Söz konusu kendisiyle ispat edilen şey, onunla ispatın yapıldığı şeyi takip ediyorsa, tekrar edilmemesi evlâdır. Eğer bilime özgü olan ilke -bilimin tamamına değil, meselelere veya bir meseleye ait olup- o bilimde ispatlanması mümkün olmayan bir şey ise, onun o bilimde vaz' edilmesi gerekir. *Kitâbu*

²⁸ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 276.

²⁹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 103-104.

³⁰ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 276.

³¹ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 276-27; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 9-11; Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, 5-7.

Öklides'te her makalenin postulatlarının (*musâdara*) makalenin başına ertelenmesi gibi vaz' etmenin, ona ihtiyaç duyulan yere kadar ertelenmesi evlâdır. Aynı şekilde, o bilimde ispatlanması ancak kendisiyle ispat edilecek meselelerin ispatından sonra mümkün olan durumlarda da, onun vaz' edilmesi gerekir. Örneğin, "Her doğru çizgi iki doğru çizgi üzerine düştüğünde, bir yöndeki iki açı iki dik açıdan küçük olursa, bu iki çizgi iki yöne uzatıldıklarında kesişirler." ilkesinin *Kitâbu Öklides*'te vaz' edilmesi bu şekildedir. Bütün bilimler için genel olan ilkenin, bilimlerin hiçbirinde ispat edilmesi mümkün değildir. Aksi halde bu ilke bütün bilimler için değil ancak bazıları için ilke konumunda düşmek zorunda kalırdı. Filozofa göre böyle bir ilke kendiliğinden apaçık olmalıdır. Aksi takdirde tüm bilimler bilinen olmayan bir şeye dayanmış olacağından, mümkün olmayan bir durum dile getirilmiş olacaktır.³² Nitekim güncel literatürde Fârâbî'den İbn Sînâ sonrası döneme kadar uzanan mantık ve epistemoloji sistemindeki bu zorunlu öncüllerin, bilimsel bilginin inşasındaki kurucu rolü üzerine yapılan analizler, söz konusu ilkelerin bilimlerin hiyerarşik ve burhânî yapısı içindeki vazgeçilmezliğini vurgulamaktadır.³³

4. Burhânî Bilimlerde Meseleler

Burhânî bilimlerin üçüncü unsuru meselelerdir. İbnü'n-Nefis, mesele terimiyle yakın anlamlı olan matlup (*matlûb*) ve matluplar (*metâlib*) kavramlarını meseleleri daha iyi anlamak için kullanır.³⁴ Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da meseleler (mesâil) terimini kullanırken,³⁵ *Felsefetü Aristûtâlis*'te ise mesele kavramına yakın bir anlama sahip olan matlup (matlûb) terimini kullanır.³⁶ Fahreddin Râzî de *Lübâbü'l-İşârât*'ta mesele yerine matlup terimini kullanmaktadır.³⁷ Fârâbî ve Râzî'nin kullanımına yakın bir anlamda İbnü'n-Nefis'te ilimlerde talep edilen şeyleri, "meseleler" ve "matluplar" olarak isimlendirir. Burada mesele terimi, önermenin bütünü ifade ederken, matlup ise meselenin yalnızca yüklemi için kullanılmaktadır. Talep edilen şeyler ise hakkında şüpheye düşme ihtimali olduğu için kendileri hakkında burhân talep edilen bilimlere özgü önermelerdir. Bütün meseleler, bir anlamda belirli bir önermedir. Önermeler ise yüklemli, bitişik şartlı veya ayrık şartlı önerme olarak üçe ayrılır. Bütün yüklemli meselelerin, şüphesiz konusu ve yüklemi vardır. İbnü'n-Nefis meselenin (*metâlib*) konusunu verilen (*mu'tâ*) ve varsayılan (*mefrûz*) olarak adlandırarak ikiye ayırır. Zira ilk önce meselenin konusunun ne olduğu varsayılır sonrasında ise yüklemi talep edilir. Meselelerin yüklemlerine, bu yüklemelerin ispat ya da iptal edilmesinden sonra elde edilecek olan hüküm anlamında matlup denir. Zira bu önermeler, doğruluk değeri olarak ya ispatlanmalı ya da iptal edilmelidir. Her bir meseledeki *verili olanlar* ile işaret edilen ise sanatın konusunun toplamından, onun arazlarından veya onun zâtî arazlarının toplamından meydana gelir. Aksi halde doktorun "kürenin en geniş şekil olduğunu talep etmesi" gibi bu mesele o sanata uzak ve uyumsuz olur. Dolayısıyla geometriye ait bir hususun, tıpta kullanılması örneğindeki gibi ilgili mesele gerekli disiplinde kullanılamaz hale gelir.³⁸

İbnü'n-Nefis sanatın konusunun toplamı olarak verileni, sanatın konusunun bizâtihi kendisi olan ve sanatın konusunun bizâtihi kendisi olmayan olarak ikiye ayırır. Konusunun bizâtihi kendisi olan ise konusu tek olan ve konusu çok olan şeklinde sınıflandırılır. Örneğin, doğa bilminde "Cisim sonsuza kadar bölünür mü?" şeklinde sorulması konusu tek olana; Kelâm ilminde "Allah'a nispet edilen şeylerin bilinmesi vacip olanlardan mıdır?" sorusu ise konusu çok olana verilen örnektir. Sanatın konusunun toplamından oluşan anlamındaki verilenler, konunun türlerinden biri olur. "Bileşik cismin doğal mekânı, parçalarından galip olanın mekânı mıdır?" sorusu bu türdendir.³⁹ Öte yandan sanatın konusu toplamından olan verilenler ise, zâtî arazla beraber konunun kendisidir. Örneğin, doğa bilminde "Sakin cisim, kendisine doğru hareket edenler sebebiyle mi yoksa (kendisinden) hareket edenler sebebiyle mi farklılaşır?" sorusu buna örnektir. Sanatın konusunun toplamından olan verilenler, zâtî arazla beraber

³² İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 277; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 102.

³³ Muhammet Caner Ilgaroğlu, *Fârâbî'nin Felsefî Evreni Hakk'ın Onto-Aksiyolojik Tezahürü Olarak Adalet* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2025), 40.

³⁴ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 278; benzer ifadeler için bk. Ebu Nasr Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Daru'l-meşrik, 1986), 3/65.

³⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, 36.

³⁶ Ebu Nasr Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlis*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru mecelleti şî'r, 1961), 76.

³⁷ Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, 212.

³⁸ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 278; Musametov, "Tıp-Geometri İlişkisi Bağlamında İbn Sînâ ve İbnü'n-Nefis'in Burhânın Taşınma Alanını Genişletme Çabaları", 45; Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, 100.

³⁹ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 278.

konunun bir türüdür. Örneğin, doğa biliminde “Yıldızlar bizzat aydınlatıcı mıdır, yoksa ışığını güneşten mi alırlar?” sorusu bu türdendir. Sanatın konusunun toplamından olan verilenler konunun zâtî arazının zâtî arazi olur. Örneğin, “Zaman sonsuza kadar bölünür mü?” sorusu bu türdendir. Zira zaman hareketin zâtî arazıdır, hareket ise cismin zâtî arazıdır. Son olarak, sanatın konusu cümlesinden olan verilenler zâtî arazın türünün zâtî arazi olur. Örneğin, “Hareketin yavaşlaması sükûnun (durgunluğun) hulûlü (yerleşmesi) ile midir?” sorusu buna örnektir.⁴⁰

İbnü'n-Nefis, meselelerin yüklemelerinin, meselenin varlığının (*innîyeti*) veya meselenin sebebinin (*limmîyeti*) talep edilmesi için kullanıldığını ifade eder. Söz konusu talep edilen, her iki anlamda da konunun zatîsi olabilir. Düşünür *Şerhu'l-Vüreykât* eserinin “*İsagoci*” bölümünde açıklanan zâtî kavramının, kurucu unsur (*mukavvim*) anlamında kullanıldığını belirtir. Burhânî ilimlerin meselelerinde kastedilen anlam ile zatî olmasının mahiyetinin açıklanmasına ihtiyacı duyulmaz. *İsagoci*'de zikredilen anlamda ise bir şeyin bir şey için sabit olduğu bilinse bile, bunun sebebinin bilinmeyeceği hususu ön plana çıkartılmaktadır. Örneğin, insanın cisim olduğu bilinir ancak cisim olmasının illeti bilinmez. Bu durumda “Çünkü o canlıdır.” denilir. Ancak amaç varlık ise, burhân sanatında kastedilen zatî anlamında kullanılır. *İsagoci*'de tanımlandığı şekilde zatî olamaz. Çünkü her hakikatin kurucu unsurlarının o hakikat için var (*sabit*) olduğu apaçık (*beyyin*) olmalıdır. Bu ise ilk bilgiler (*evveliyât*) üzerine tenbihte bulunulduğu gibi ancak “tenbîh (*hatırlatma*)” yoluyla ispata ihtiyaç duyar. Söz konusu “Nefis cevher midir, değil midir?” örneğinde olduğu gibi eğer verilen, hakikatiyle değil de arazlarıyla tasavvur ediliyorsa burada talep edilenin kurucu unsuru olmaz. Bilakis talep edilenin kurucu unsuru, nefse ilişkinlerdir.⁴¹

Fârâbî'ye göre her bilimde ilk ilkeler, ilgili bilimdeki matlupların tamamının kendisine dayandığı esaslardır. Bu matluplar, ilk matluplar ve ikinci matluplar olmak üzere iki kısımdan oluşur. İlk matluplar, ilgili bilimde kanıtlanan ilk şeyler olup bunlar ancak ilk ilkeler olan öncüllerden kurulan burhânlarla kanıtlanabilmektedir. İkinci matluplar ise ilk matlupların sabit olup kanıtlanmasının ardından, onlardan hareketle kurulan burhânlar vasıtasıyla kanıtlanan unsurlardır.⁴² Görüldüğü üzere İbnü'n-Nefis'te aynı şekilde matlupları, ilk matluplar ve ikinci matluplar olarak ikiye ayırır. İlk matluplar, bir sanatın ilk ilkeleriyle ispat edilenlerdir. İkinci matluplar ise bir sanatın ilk ilkeleriyle ispat edilenlerdir.⁴³ Fârâbî ve İbnü'n-Nefis aynı şekilde matlupları başka bir yönden, bir sanatın konusuna özgü olanlar, bir sanatın konusunun cinsine özgü olanlar şeklinde sınıflandırır. “Beş sayısı tektir.” ilkesi bir bilime özgüdür. “Bir şeye eşit olan şeyler, eşittir.” ilkesi ise bir sanatın konusunun cinsine özgü olana örnektir.⁴⁴ İbnü'n-Nefis'in, burhânî bilimlerin meselelerine ilişkin yapmış olduğu açıklamalarda Fârâbî'den etkilendiği söylenebilir.

5. Burhânî Bilimlerde Sorular

Mantık biliminde kesin bilgiye ulaşma ve bilgiyi elde etme için kullanılan sorular, burhân sanatı içinde inceleme konusu yapılmıştır. Zira İslâm mantıkçılarının düşünce sisteminde soruların önemli bir yeri vardır. Bu durum Aristoteles'ten beri devam edip gelen bir meseledir.⁴⁵ Örneğin İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*'de ihtiyaç duyulması bakımından soruları ilk taksimle üçe; ikinci taksimle ise altıya ayırarak incelemiştir. Bunlar, sırası ile “nedir? (*mâ*), “mi? (*hel*)” ve “niçin (*lime*)” sorularıdır. İkinci taksimle “nedir?” sorusu, ismin anlamının talep edildiği soru ve zâtın hakikatinin talep edildiği soru; “mi?” sorusu, basit ve bileşik soru ve “niçin?” sorusu ise söz bakımından ile kendinde şey bakımından ikiye ayrılır.⁴⁶ İbnü'n-Nefis, İbn Sînâ'da olduğu gibi temel soruların birinci taksimde “nedir? (*mâ*), “mi? (*hel*)” ve “niçin (*lime*)” kısımlarına ayrıldığını; ikinci taksimde ise temel soruların her birinin ikiye ayrılmasıyla altı madde halinde ele alındığını belirtir.⁴⁷

⁴⁰ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 278-279.

⁴¹ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 279.

⁴² Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, 37.

⁴³ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 280.

⁴⁴ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 280; Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, 37.

⁴⁵ Kamil Kömürcü, “Mantık Eğitiminde Soru-Cevap Yöntemi”, *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 25 (2014), 133; Kamil Kömürcü, “Mantıkta Soru Teorisi ve Kesin Kanıt (Burhana) Götüren Sorular”, *Klasik Mantıkta Beş Sanat*, ed. Şerefettin Adsoy - Burak Doğan (İstanbul: Divan Kitap, 2023), 368.

⁴⁶ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 18.

⁴⁷ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 280.

İbnü'n-Nefis, soruların sınıflandırılmasında İbn Sînâ'yı takip etmektedir. Benzer şekilde düşünür, bilimsel sorulara ilişkin meseleleri İbn Sînâ'nın yapmış olduğu açıklamalar bağlamında incelemektedir. İbn Sînâ'nın etkileri bağlamında İbnü'n-Nefis'in yapmış olduğu açıklamalar şu şekildedir:

Temel soruların birincisi, “nedir?” sorusudur. İbnü'n-Nefis'e göre “nedir?” sorusu, tasavvurun talep edildiği sorudur. “Nedir?” sorusu iki kısımda incelenmektedir. Birincisi, ismin anlamının talep edildiği sorudur. Bu tür sorular, isim verilebilecek olan mevcut (*var olan*) ve madum (*yok olan*) için kullanılır. İkincisi ise kendisine özgü varlığın hakikatının anlamının soruşturulduğu sorudur. Bu tür sorularda, konu edinilen şeyin, kendisine özgü hakikati araştırılır. Dolayısıyla bu soru, mevcut olan şeyler için kullanılır. Zira varlığı olmayanın kendisine özgü varlığı talep edilmez.⁴⁸

Temel soruların ikincisi, “mi?” sorusudur. İbnü'n-Nefis'e göre “mi?” sorusuyla varlık (*vücud*) veya yokluk (*lâ-vücud*) talep edilir. Filozof bu tür soruları iki kısımda inceler. Birincisi, mutlak olarak varlık veya yokluğun sorulduğu sorudur. Bu “Basit mi?” sorusu olarak isimlendirilir. İkincisi ise şu hal üzere varlık veya yokluk talebidir. Bu durumda varlık, önermede rabita (*bağ*) olur. Buna “Bileşik mi?” denir.⁴⁹

Temel soruların üçüncüsü, “niçin?” sorusudur. İbnü'n-Nefis'e göre “niçin?” sorusu, orta terimin (*hadd-i evsât*) talep edildiği sorudur. “Niçin?” sorusu ikiye ayrılır. Birincisi, söz bakımındandır ve orta terimi talep eder. Kendisiyle cevap verilen orta terim, “Sadece varlık burhânın terimi” olarak adlandırılır. İkincisi ise şeyin varlığının illeti olan orta terimin mutlak veya küçük terim için talep edildiği sorudur. Bu sorular “şeyin kendinde olması bakımından niçin” olarak adlandırılır. Bunun talep edilmesi iki şekilde olur. İlki, sadece şeyin kendindeki illetini talep edilmesidir. “İnsan niçin cisimdir?” sorusunda olduğu gibi varlığını bilinen fakat illetinde şüphe edildiği zaman sorulur. Kendisiyle cevap verilen orta terime, “Sadece sebep burhânı için orta terim” denir. İkincisi, şeyin kendindeki illetini, varlığını tasdik etmek ve illetini bilmek için talep etmektir. Kendisiyle cevap verilen orta terime “sebepler ve varlık burhânı için orta terim” denir. Buna göre burhân, sadece sebep burhânı, sadece varlık burhânı ve sebep ve varlık burhânı birlikte olmak üzere üç kısımdır.⁵⁰

İbnü'n-Nefis, yukarıda ele alınan üç temel bilimsel sorunun dışında başka soru türlerinin de var olduğunu ifade eder. Bunlar, “hangi? (eyyü's-şey)”, “nerede? (eyne's-şey)”, “ne zaman? (meta's-şey)”, “nasıl? (keyfe's-şey)” vb. sorulardır. Bunların bütünü, “bileşik mi?” sorusuna dâhildir. İbnü'n-Nefis, ancak “mi?” sorusuyla bir şey talep edildiğinde özelleştirilmeye ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Dolayısıyla “Zeyd nasıl mıdır?” şeklinde soru sorulmaz. Bunun yerine “Zeyd hasta mıdır?”, “Zeyd çarşıda mıdır?”, “Şu geçen sene mi oldu?” vb. şekilde sorular sorulur. İbnü'n-Nefis, isteyen soruların sayısını çoğaltabileceğini, dileyen de o üçüyle –nedir?, mi? ve niçin? yetinir ve bunları “bileşik mi?” sorusuna dâhil eder.⁵¹

İbnü'n-Nefis, bilimsel sorular arasındaki ilişkiye değinir. Ona göre bu soruların en basiti “hangisi?” sorusudur. “Hangisi?” sorusu ile temyiz (*ayrıştırma*) talep edilir. “Hangisi?” ve “nedir?” soruları, bir şeyin tasavvurunun talep edilmesi için kullanılır. “Mi?” ve “niçin?” soruları için tasdik talep etmek için ele alınır. İsim bakımından “nedir?” sorusu, bütün sorulardan önce gelir. Çünkü aklına bir şeyi hiç getirmeyen kimsenin, şeyin varlığını veya hakikatini veya illetini istemesi yahut varlığını tasdik etmesi veya onun hakkında herhangi bir hükümle hükmetmesi imkânsızdır.⁵² İbnü'n-Nefis, bu konuda iki şüphenin ileri sürüldüğünü ifade eder. Bu şüphelerin birincisi, varlığı imkânsız olan madumun (*yokluk*) hariçte bir sureti yoktur. Dolayısıyla hariçte sûreti olmayanın zihinde de bir sûreti yoktur. Çünkü zihin, sûretleri hariçten elde eder. Varlığı imkânsız olan madumun zihinde bir sûreti olması mümkün olmadığına göre, tasavvur edilmesi de mümkün değildir. Öyleyse madumun varlığının imkânsızlığı nasıl tasdik edilebilir? Dile getirilen ikinci şüphe ise “bir şeye hükmetmek, onun bir yönüyle tasavvurunu gerektirir.” sözü doğruysa, “mutlak meçhul üzerine hükmetmek imkânsızdır.” önermesi de doğru olur. Oysa önermedeki tâlî ve mukaddem yanlıştır. İbnü'n-Nefis, bu şüphelere cevap vererek onların geçersiz olduğunu ifade eder. Filozofa göre varlığı imkânsız olan madum, mevcut olana nispet edilmesi itibarıyla tasavvur edilir. Örneğin, “uçan insan” tasavvur edilebilir. Çünkü mutlak olarak insan ve “uçma” eylemi

⁴⁸ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 281; krş. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 18.

⁴⁹ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 281; krş. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 18.

⁵⁰ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 281-282.

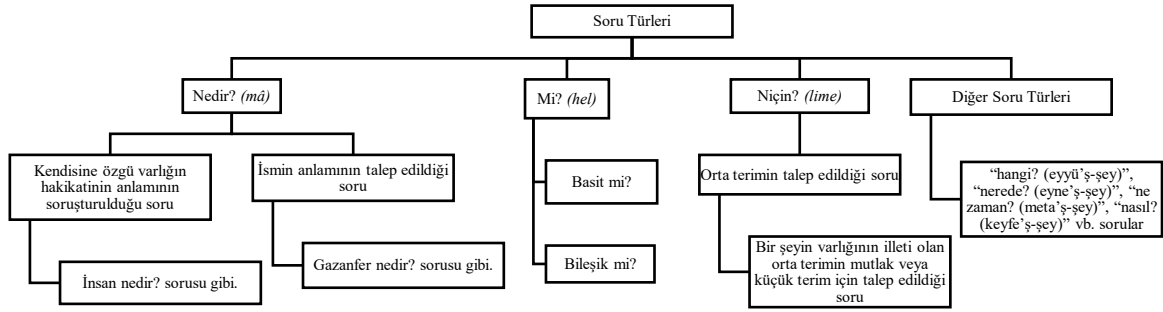
⁵¹ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 282; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 18.

⁵² Benzer açıklamalar için bk. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 19.

tasavvur edilir. Böylece telif olması bakımından o ikisinin telifi tasavvur edilir. Diğer yandan tâlide hakkında hüküm verilen (*mahkûmun aleyh*), hükmün kendisidir. Kendisiyle hüküm verilen (*mahkûmun bih*) ise imkânsızlıktır. İbnü'n-Nefis, “mutlak meçhule” hükmedilemez ifadesinin kendisiyle hüküm verilen ile alakalı olduğunu belirtir. Bu durumda çelişki (*tenâkuz*) gerekli olmaz. Çünkü burada o şeyin kendisine hükmetmenin imkânsızlığıyla hükmedilmiştir.⁵³

İbnü'n-Nefis göre hakikat bakımından “nedir?” sorusu, “basit mi?” sorusundan sonra gelir. Zira bir şeyin hakikati, yani kendine özgü varlığı, ancak mutlak varlığını bilen kimse tarafından soruşturulur. Bir şeyin varlığını hiçbir şekilde bilmeyen bir kimsenin, o şeye özgü olan varlığı talep etmesi mümkün değildir. Bu nedenle bilimlerin başında, varlıkları daha sonra kanıtlanan şeylerin tanımları verilir. Söz gelimi Öklides’in *Kitâbu'l-Usûl* eserinin başında üçgen, kare ve diğerlerinin tanımları yapılmıştır. Bu tanımlar, ismin açıklanması bakımındandır. Sonra şekillerin varlıkları ispatlanmıştır. Böylece tanım, yalnızca ismin açıklanmasından ibaret olmaktan çıkarılıp gerçek tanım haline gelmiştir.⁵⁴

İbnü'n-Nefis, “niçin?” sorusunun ise “nedir?” ve “mi?” sorularından sonra geldiğini ifade eder. Çünkü bir şeyin bir şey için varlık sebebinin talep edilmesi, ancak o şeyin tasavvur edilmesinden ve onun varlığının diğerine ait olduğunun veya olmadığının bilinmesinden sonra olur. Bu da ancak duyu veya varlık burhânıyla elde edilir. Bu durumda, o şeyin niçin böyle olduğunun sebebi talep edilebilir. Örneğin, mıknatısın demiri çektiğini gören kişinin “Bu niçin böyledir?” sorusunu sorması buna örnektir. Aynı şekilde, odunun ateşe temas ettiğinde yandığı görüldüğünde, varlığın bilinmesiyle birlikte sebebi de elde edilir. Bazen ise sebebin bilinmesi, tasdikın bilinmesini gerektirmez.⁵⁵



Tablo 1- Soru Türleri

6. Bilimler Arası İlişkiler

Bu başlık altında bilimlerin konu, ilkeler ve meseleler açısından ortak olması ve birbirinden ayrışması; bilimlerin yardımlaşması ve burhânın taşınması; bilimlerin tümel (*küllî*) ve tikel (*cüz’î*) olması ve bilimlerin öğrenilme kolaylığı ve zorluğu başlıkları İbnü'n-Nefis’in görüşleri bağlamında incelenecektir.

6.1. Bilimlerin Konu, İlkeler ve Meseleler Açısından Ortak Olması ve Birbirinden Ayrışması

Bilimler konu, ilkeler ve meselelerde ortak olabileceği gibi bazen ise bu parçalarda farklılaşabilir.⁵⁶ İki bilimin bütün parçalarda -konu, ilkeler ve meseleler- ortak olması mümkün değildir. Aksi takdirde aralarında başkalık (ğayriyet) meydana gelmez ve iki bilim olmaz. İbnü'n-Nefis bilimler arasındaki ortaklık ve farklılıkları şu şekilde ele alır:

- (i) İki bilim konu ve meselelerde ortak, ilkelerin de ise farklı olabilir. Örneğin, amelî felsefe ile fıkıh, insanların fiillerini, ahiret mutluluğuna nasıl ulaştıracağı açısından incelemede

⁵³ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 282-283.

⁵⁴ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 283; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 19.

⁵⁵ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 283-284.

⁵⁶ bk. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 114.

ortaktır. Ayrıca, ibadetlerin vacip olması ve sosyal ilişkilerin (*muâmelât*) niteliği vd. meselelerde de ortak olabilirler. Ancak her bilim, ilkeleri bakımından farklılaşır. Çünkü ameli felsefenin ilkeleri aklî öncüllerdir. Fıkıh biliminin ilkeleri ise Şeriat sahibinden alınmıştır.

- (ii) İki bilim konunun zatında ve birçok meselede ortak olabilir. Örneğin, doğa bilimi ve astronomi, âlemin cismini (cirim) incelemesi açısından ortaktır. Fakat her iki bilim, âlemin cismini, farklı yönlerden inceler. Doğa bilimi, arız olan doğal şeyler cihetinden; astronomi bilimi ise ona arız olan miktar ve şekil cihetinden ele alır.
- (iii) İki bilim, konunun bir kısmında ortak olabilir. Örneğin, tıp ve ahlak bilimi, şehvî kuvvetleri incelemede ortak olmasına rağmen bu iki bilimin amaçları birbirine zıttır. Çünkü doktor, şehvî yetileri güçlendirir, ahlakçı ise onları zayıflatır.⁵⁷
- (iv) İki bilimin, konu ve ilkelerde ortak olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda meselelerde de ortak olmaları gerekir ki durum da geçerli değildir. Bütün bilimler, ilkelerin birinde ortak olurlar. Örneğin, “İki çelişik (nakîz) birlikte doğrulanamaz ve yanlışlanamaz.” ilkesi bütün bilimlerde yer alır.
- (v) Bilimler, birçok ilkede ortak olabilir. Örneğin, “Tek bir şeye eşit olan şeyler eşittir” ilkesinde matematik bilimleri ortaktır. Ortaklık geometri ve aritmetik bilimlerindeki “Tek bir şeye eşit olan şeyler eşittir” ilkesinde olduğu gibi mertebeye eşit olabilir. Ya da ilke, önce ikisinden birine sonra ikincisine ait olur. Söz gelimi geometri ve optik hatta aritmetik ve mûsiki, söz konusu ilke de ortaktır. Fakat geometri, optikten; aritmetik ise musikiden önce gelir.⁵⁸
- (vi) Konuları farklı olan bilimlerin, konuları arasında genellik (umûm) ve özellik (husûs) ilişkisi olmayabilir. Tıp ve geometri biliminin konuları arasında genellik-özellik ilişkisi yoktur.⁵⁹

İbnü'n-Nefis, konuları farklı olan bilimler arasında genellik-özellik ilişkisinin olabileceğini ifade eder. Örneğin, tıp ile aritmetik arasında genellik-özellik ilişkisi bulunmamaktadır. Ona göre genellik-özellik ilişkisi ya cinsin genel olması ya da genel arazın, genel olmasıyla olur. Cinsi genel olan, ya bilimin türüne özgü olur ya da konunun türünün zâtî arazı olur. Bunlarda ya sadece o tür olduğu cihetten ya da ona arız olan zâtî araz cihetinden incelenir. Konusu genel konunun bir türü olan ve onda sadece o tür olduğu cihetten inceleyen bilimin, genel konulu olanın parçası sayılması gerekir. Örneğin, cisimler bilimi ile geometri ve küreler bilimi ile cisimler bilimi arasındaki ilişki bu yöndendir.

Konusu genel konunun bir türü olan, ona arız olan zatî araz cihetinden inceleyen bilimin, konusu genel olan bilimin altında yer alması gerekir. Filozof bunun iki kısım olduğunu ifade eder. Çünkü ilişkisi yönünden o türde incelenen zatî araz, ya cins hakkında yabancı veya o cins hakkında yabancı olmaz. Örneğin, hareketli küreler bilimi ile cisimler bilimi arasındaki ilişki yabancıdır. Ancak tıp ile doğa bilimi arasındaki ilişki yabancı değildir. Zira tıp, insan bedenini, sıhhat bulması ve hastalanması cihetinden inceler. İnsan bedeni ise doğa biliminin konusu olan cismin bir türüdür. Sıhhat ve hastalık ise ona yabancı değildir. Konusu, genel konunun türüne özgü zatî araz olan bilimlere örnek, mûsiki ve doğa bilimidir. Söz konusu mûsikinin konusu nağmelerdir. Nağmeler ise doğa biliminin konusunun bazı türlerinin arazlarındandır. Ancak mûsiki, kendi zatından dolayı bu arazı incelemeyiz. Aksine ona ilişkin (*arız*) olan sayısal oranlar yönünden, yani uyum (*tevâfuk*) ve uyumsuzluk (*tenâfûr*) bakımından inceler. Bu nedenle hesap bilimin altında yer almaktadır. İbnü'n-Nefis'e göre bu bölüm gerçekte genel olanın cins genelliği ile ilgili değildir. Çünkü cins sadece türlerin cinsidir, arazların veya ayrımların cinsi değildir. Genel olanın genel araz genelliği ise metafizik bilimi gibidir. Zira onun konusu mevcuttur. Mevcut ise cismin, niceliğin ve diğerlerinin cinsi değildir. Bilakis, konusu varlığa sahip olan tüm bilimler konularının genel arazıdır. Bir bilimin başka bir bilimin altında (*tahte*) olması, aşağı (*sâfil*) yer alan bilime nispetle söylenir. Zira bir bilim üstte ise ona göre yüksek (*âli*) olduğu söylenir. Buna

⁵⁷ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 285.

⁵⁸ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 285; bk. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 114.

⁵⁹ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 285.

göre metafizik bütün bilimlere göre en yüksektir. Bazen bir bilim, bir bilimin üstünde, bir diğerinin de altında olabilir. Örneğin, doğa bilimi, tıbbın üstünden metafiziğin ise altındadır.⁶⁰

6.2. Bilimlerin Yardımlaşması ve Burhânın Taşınması

İbnü'n-Nefis'e göre bilimlerin yardımlaşması, bir bilimde sorun olanın başka bir bilimde ilke yapılmasıdır. Bu durumda, sorunu içeren bilim, sorunun ilke olduğu bilime yardımcı (*muîn*) olur. Bilimlerin yardımlaşması beş şekilde olur:

- (i) Yardımcı olan bilimin, üst (*âli*) olmasıdır. Örneğin, mûsiki, ilkelerini aritmetikten; doğa bilimi ilkelerini metafizikten; matematik bilimleri ise Öklid'in kitabından elde eder.
- (ii) Yardımcı olan bilimin, aşağı (*sâfil*) olmasıdır. Örneğin, metafizik bilimi bazı ilkelerini, doğa biliminden elde eder. İbnü'n-Nefis'e göre burada ispatlanan ilkelerin, alt ve üst bilimde kısır döngü oluşturmaması gerekir.
- (iii) İki bilim, bir konuda ortak (müşterek) olur. Bilimlerden biri, konuyu cevheri cihetinden, diğeri ise arazları cihetinden inceler. Örneğin, doğa bilimi ve astronomi konuları bakımından ortaktır. Zira her ikisi de âlemin cismini inceler. Ancak doğa bilimi, âlemin cismini tabiatı cihetinden; astronomi ise âlemin cismine ârız olan miktar ve şekil vb. cihetinden inceler. Böylece âlemin cismini cevheri cihetinden inceleyen, arazları cihetinden inceleyene yardımcı olur. Bu nedenle astronomi biliminin ilkelerinin birçok doğa bilimden bulunur.
- (iv) İki bilimin konularının cinsinde ortak olmasıdır. Örneğin, geometri ve aritmetik, konularının cinsinde ortaktır. Fakat aritmetik, Öklid'in kitabının onuncu bölümünde sayısal şeylerden alınan ilkelerde olduğu gibi konusu daha basit olduğu için geometriye fayda verir.⁶¹

İbnü'n-Nefis, başkasına yardım eden bilimleri, ona nispetle “başkan (*reîs*)”; başkasından faydalanan bilimleri ise, fayda verene nispetle “tabi/ast (*mer'ûs*)” olarak isimlendirir. Bilimler arasındaki bu ilişki sadece rütbesel olmayıp, epistemolojik bağımlılığı ifade etmektedir. Buna göre mantık vb. bilimler yalnızca başkan olurken; mûsiki vb. bilimler ise yalnızca ast olur. Doğa bilimi vb. bazı bilimler ise başkan ve ast olur. İbnü'n-Nefis, başka bir anlamda başkan öğrenilmesi bizzat kendisi için amaçlanan; tabi ile de başkasından dolayı öğrenilenin kastedildiğini ifade eder. Buna göre metafizik mutlak başkan, mantık mutlak tâbî olur. Bazen ise başkası için amaçlanan bilimlere, “hizmetkâr (*hâdim*)” adı verilir. Buna göre mantık bütün bilimlerin, Öklid'in kitabı ise matematik bilimlerin hizmetkârı olur.⁶²

İbnü'n-Nefis'e göre burhânın taşınması, ilkenin bu yönlerden biriyle alınmasına denir. Burhânın nakli, küçük terimi (*hadd-i asğâr*) bir bilimden, orta terimi (*hadd-i evsât*) başka bir bilimden olan burhâna denir. Optik biliminde, geometriden alınan burhânlarda olduğu gibi orta terimin kendisinden alındığı bilim, küçük terimin kendisinden olduğu bilime yardımcı olur.⁶³

6.3. Bilimlerin Tümel (*Küllî*) ve Tikel (*Cüz'î*) Olması

Bir bilimin konusu, başka bir bilimin konusundan daha genel bir mahiyete sahip olabilir. Eğer bir bilim, o genel konuyu doğrudan kendine özgü bir şekilde inceliyorsa, o bilim konusu genel olan diğer bilimlerin tümelidir. Buna karşılık, konusu daha dar kapsamlı olan bilim ise tikel bilim olarak adlandırılır.

- (i) Tümelin altında yer alan tikel bilimler: Tıp, doğa biliminin altında; doğa bilimi ise metafiziğin altında yer alır.

⁶⁰ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 285-286.

⁶¹ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 287; bk. Ebu Nasr Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 48.

⁶² İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 288.

⁶³ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 288.

- (ii) Tümele dâhil olan tikel bilimler: Gökyüzü ve âlem biliminin doğa bilimine; insan bedeninin halleri biliminin tıp bilimine dâhil olması buna örnektir.⁶⁴

İbnü'n-Nefis tümel olan bilimleri, mutlak tümel olan ile görelî (*izâfî*) tümel şeklinde ikiye ayırır. Mutlak tümel, "Mevcut" ve "Bir" gibi konusu mutlak olarak genel olan, yani ondan daha genel bir konusu olmayan bilimdir. Zira bu konu, bilimlerin konularının en kapsamlısıdır. Görelî tümel ise altında başka bir sanatın yer aldığı bütün tikel sanatlara denir. İbnü'n-Nefis tümel sanatların, ilk felsefe (*felsefe-i ûlâ*) yani metafizik, cedel (*diyalektik*) ve safsata olduğunu söyler.⁶⁵ Bu üç sanat ilkeler, inceleme şekli, bilginin miktarı ve gayesi bakımından birbirinden farklılaşır. Zira ilk felsefenin ilkeleri, yakînî (*kesin*) öncüller veya onlardan çıkarılanlardır. İnceleme şekli ise bir şeyi bütün yönlerden düşünmektir. Bilginin miktarı, insanın bilgide ulaşabileceği insanî gayeye ve kendi tabiatına göre olandır. Bilginin gayesi ise bütün mevcutların en uzak sebeplerini bilmektir.⁶⁶ İbnü'n-Nefis cedel ve safsatanın ilkeleri, düşünme şekli ve diğer konularını cedel ve safsata konusunda ele almaktadır. O, teorik bilimlerin, konularının hariçte olmasına göre teorik felsefenin üçlü taksiminden bahseder. Buna göre konusu, belirli bir cisimsel maddeye bağlı olan teorik bilim, doğa bilimi ve alt dallarıdır. Konusu belirli bir cisimsel maddeye bağlı olmayan bilim matematiktir. Son olarak konusu, cisimsel bir maddeye bağlı olmayan bilim ise metafiziktir.⁶⁷

6.4. Bilimlerin Öğrenilme Kolaylığı ve Zorluğu

Bilimler, öğrenilme kolaylığı ve zorluğu bakımından birbirinden farklılaşır. İbnü'n-Nefis'e göre konusu maddelerden tamamen soyutlanmış (mücerred) olan ve sadece zihinsel işlerle ilgilenen bütün bilimlerin idrâki ve öğrenilmesi kolaydır. Zira zihnin idrâkine engel olacak bir şey yoktur. Konusu maddi olan bütün bilimlerin öğrenilmesi ise zordur. Çünkü madde ve ona bitişen arazlar, zihnin doğruyu idrak etmesi konusunda alıkoyar. Böylece nefsin onu gerektiği gibi elde etmesi zorlaşır. İbnü'n-Nefis'in buradaki maddeden kastı, cisimsel maddeden daha genel olandır. Cisimsel maddeden daha genel olan ise haricî varlıklardan belirli bir şeye ilişkinlerdir. Böylece Metafizik ve diğer bilimler, cisimsel maddeden daha genel olana dâhil olur.⁶⁸

İbnü'n-Nefis'e göre konusu maddelerden daha fazla soyutlanmış olan her bilimin öğrenilmesi (tearrüf), diğerinden daha kolaydır. Bu nedenle aritmetik, geometri biliminden daha kolay öğrenilir. Çünkü aritmetiğin konusu maddeden daha fazla soyutlanmıştır. Şayet aritmetik veya geometri belirli bir maddede ele alınırsa, onların öğrenilmesi daha zor olur. Bundan dolayı mûsiki, aritmetikten; astronomi bilimi ise salt geometriden daha zordur.⁶⁹

İbnü'n-Nefis'e göre konuları maddelerden ayrılmayan doğa bilimi, metafizik gibi bilimlerin öğrenilmesi zordur. Bu nedenle bu bilimlerde doğruyu bulmak zorlaşır ve bu yüzden geometri ve aritmetiğe kıyasla bu bilimlerde ihtilaf çok fazladır. Ayrıca bir bilimin konusu, duyulur olmayan ve vehim tarafından idrak edilemeyen bir şey olduğunda öğrenilmesi de zorlaşır. Bu nedenle metafiziğin öğrenilmesi de zordur.⁷⁰

SONUÇ

Bu çalışmada İbnü'n-Nefis'in *Şerhu'l-Vüreykât* adlı eserinde burhânî bilimleri konu, ilke ve meseleler çerçevesinde ele alış biçimi incelenmiştir. Yapılan inceleme, İbnü'n-Nefis'in burhânı yalnızca kıyas türü olarak değil, kesin bilgiye ulaşmak için temel bir yöntem olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Ona göre burhânî bilimler, belirli bir konu etrafında şekillenmekte, bu konuya dayanan ilkeler üzerine kurulmakta ve bu ilkelerden hareketle meseleler ispat edilmektedir.

İbnü'n-Nefis'e göre konu, bilimlerin sınırlarını belirleyen temel unsur olarak öne çıkmaktadır. Bir bilimin konusu, o bilimde incelenen zâtî arazların kendisine nispet edildiği şeydir. Bu çerçevede

⁶⁴ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 288-289.

⁶⁵ bk. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 112.

⁶⁶ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 289; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 112-113; Ebû Ali İbn Sînâ, *Sofistik Deliller: Safsata*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 43.

⁶⁷ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 289.

⁶⁸ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 290.

⁶⁹ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 290.

⁷⁰ İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât fi'l-mantık*, 290.

bilimlerin tek bir konuya sahip olabileceği gibi, belirli bir ortaklık temelinde birden fazla konuya da sahip olabileceği ortaya konmuştur. Konunun mutlak ya da belirli bir cihetten ele alınması, bilimlerin birbirinden ayrışmasını mümkün kılan önemli bir ölçüt olarak değerlendirilmiştir. İlkeler ise İbnü'n-Nefis'e göre bilimin üzerine bina edildiği tanım ve önermelerden oluşmaktadır. Tanımlar, konunun ve ona bağlı unsurların tasavvurunu sağlarken önermeler, burhânî ispatın temel dayanaklarını teşkil etmektedir. İbnü'n-Nefis, ilkelerin bir kısmının ilgili bilimde ispat edilemeyeceğini, bu tür ilkelerin ya apaçık olmaları ya da başka bir bilimde ispat edilmeleri gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, bilimler arasında hiyerarşik bir ilişki kurulmasına imkân tanımaktadır.

Burhânî bilimlerin üçüncü unsuru olan meseleler, İbnü'n-Nefis'in ifadesiyle, hakkında şüphe bulunması sebebiyle burhân talep edilen önermelerdir. Meselelerin konusu, bilimin konusuyla ve onun zâtî arazlarıyla sınırlıdır. Aksi hâlde mesele, o bilime ait olma niteliğini kaybetmektedir. Ayrıca meselelerde bazen yalnızca varlığın, bazen de sebebin talep edilmesi, burhânın varlık ve sebep burhânı şeklinde farklı kullanımlarına imkân sağlamaktadır. Çalışmada ayrıca İbnü'n-Nefis'in bilimlerin birbirleriyle olan ilişkilerine dair değerlendirmeleri ele alınmıştır. Sonuç olarak İbnü'n-Nefis, *Şerhu'l-Vüreykât*'ta burhânî bilimleri konu, ilke ve meselelerini, İbn Sînâcî bir yaklaşım sergileyerek ele almıştır. Ancak onun bilimlerin öğrenilmesinde kolaylık ve zorluk gibi bazı başlıklarda daha açık bir tavır takındığı, yer yer kabul etmediği hususları dile getirmekten uzak durmadığı görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Akbay, Yunus Emre. "Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme". *Journal of University Research* 6/1 (2023), 13-25.
- Akbay, Yunus Emre. *Platon ve Aristoteles'te Varlık, Dil ve Düşünce Bağlamında Kavramlar*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Altaş, Eşref. "Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 29-54.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Aristoteles. *Organon IV: İkinci Analitikler*. çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Birgül, Mehmet Fatih. *İbn Rüşt'de Burhan*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Daşdemir, Yusuf. "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları". *Felsefe Dünyası* 1/55 (2012), 219-240.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2024.
- Ergin, Hacer. "İbn Sina'nın Burhân Teorisinde Bilimsel Sorular". *VIII. Mantık Çalıştayı Kitabı*. ed. Şafak Ural - Vedat Kamer. 165-175. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018.
- Fahredden Râzî. *Lübâbü'l-İşârât*. thk. Ahmed Hicazî Sekkâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tülas, 2015.
- Fancy, Nahyan. *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. London: Routledge, 2013.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Felsefetü Aristûtâlîs*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru mecelleti şî'r, 1961.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Harfler Kitabı: Kitabu'l-Huruf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitabu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitabu'l-Cedel (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*. thk. Refik el-Acem. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-meşrik, 1986.
- Gül, Ekrem Sefa. "Klasik Mantık Açısından Çok Değerli ve Bulanık Mantık Sistemleri". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 624-657.

- İlgaroğlu, Muhammet Caner. *Fârâbî'nin Felsefî Evreni Hakk'ın Onto-Aksiyolojik Tezahürü Olarak Adalet*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2025.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Sofistik Deliller: Safsata*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbnü'n-Nefis, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm. *Şerhu'l-Vüreykât fî'l-mantık*. thk. Ammâr Tâlibî vd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- Kahya, Esin. "İbnü'n-Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/173-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kaya, Hacı. *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Kömürcü, Kamil. "Mantık Eğitiminde Soru-Cevap Yöntemi". *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 25 (2014), 129-142.
- Kömürcü, Kamil. "Mantıkta Soru Teorisi ve Kesin Kanıt (Burhâna) Götüren Sorular". *Klasik Mantıkta Beş Sanat*. ed. Şerefettin Adsoy - Burak Doğan. 361-379. İstanbul: Divan Kitap, 2023.
- Köycü, Erdoğan. "İbnü'n-Nefis'in Hayatı Eserleri ve 'el-Muhtasâr fî İlmi Usûli'l-Hadîs' Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *International Journal of Contemporary Educational Studies* 6/2 (2020), 424-437.
- Kutluer, İlhan. "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zunûn'un Mukaddimesinde 'el-İlm' Kavramı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 79-99.
- Musametov, Bakhadir. "Tıp-Geometri İlişkisi Bağlamında İbn Sînâ ve İbnü'n-Nefis'in Burhânın Taşınma Alanını Genişletme Çabaları". *Nazariyat* 7/1 (2021), 35-67.
- Özel, Elif. "Gelenbevi'nin Burhan Anlayışının Şerh ve Haşiyeleri Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (2025), 301-323.
- Şimşek, Murat. "Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (2012), 61-80.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl-Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Turgut, Ali Kürşat. *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Orta Çağ Üniversitelerinde Öğrenci Borçlanması, Yahudi Kredi Ağları ve Kurumsal Çözümler

Student Indebtedness, Jewish Credit Networks, and Institutional Solutions in Medieval Universities

Özlem GÜL 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Özlem GÜL



İzmir Bakırçay Üniversitesi

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, İzmir, Türkiye

ORCID: 0000-0003-1323-4212

e-mail: ozlem.gul@bakircay.edu.tr

Başvuru/Submitted: 25 Ocak 2026

Kabul/Accepted: 19 Mayıs 2026

Atıf: Gül, Özlem, Orta Çağ Üniversitelerinde Öğrenci Borçlanması, Yahudi Kredi Ağları ve Kurumsal Çözümler”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 127-141.

Citation: Gül, Özlem, “Student Indebtedness, Jewish Credit Networks, and Institutional Solutions in Medieval Universities”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 127-141.

Lisans/License:



Öz- *Studium generale* olarak adlandırılan erken dönem üniversiteler, farklı şehir ve bölgelerden gelen öğrencileri bünyesinde toplayan kurumlar olarak şekillenmiştir. Bu entelektüel hareketlilik, bilginin dolaşımını hızlandırırken, ailelerinden ayrılan öğrencilerin üniversite şehirlerinde günümüz üniversite öğrencilerinin deneyimlerine benzer maddi zorluklarla karşılaşmasına da yol açmıştır. Barınma, beslenme ve özellikle kitap temini gibi zorunlu giderler, öğrenciler açısından süreklilik arz eden bir nakit ihtiyacı doğurmuştur. Birincil kaynaklara dayanan mevcut çalışmalar, öğrencilerin gündelik ihtiyaçlarını karşılayabilmek için düzenli biçimde borçlandıklarını ve bu borçların çoğu zaman kitaplar gibi akademik değeri yüksek nesneler üzerinden güvence altına alındığını göstermektedir.

Makale, kredi ihtiyacının belirli bölgelerde büyük ölçüde Yahudi borç vericiler tarafından karşılandığını; ancak bu durumun ahlaki bir yargı çerçevesinde değil, dönemin hukukî ve iktisadî koşulları bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kilise hukukunun faiz konusundaki sınırlamaları ve üniversite şehirlerinde artan nakit ihtiyacı, öğrencileri pratik ve erişilebilir kredi kanallarına yöneltmiş; bu süreçte Yahudi kredi ağları öğrenci ekonomisinin işleyişinde önemli bir rol üstlenmiştir. Elde edilen bulgular, öğrenci borçlanmasının rastlantısal ya da geçici bir uygulama olmadığını; aksine Orta Çağ üniversitelerinde eğitimin devamını mümkün kılan ekonomik yapılardan biri olarak işlev gördüğünü göstermektedir.

Çalışma ayrıca, üniversite çevrelerinin öğrenci yoksulluğuna karşı zamanla kurumsal çözümler geliştirdiğini göstermektedir. Kredi sandıkları (loan-chests) gibi uygulamalar aracılığıyla borç verme süreçleri denetim altına alınmış; geri ödeme süreleri, teminat koşulları ve işlemlerin kayıt altına alınması sayesinde borçlanma, öğrenci açısından daha güvenli ve denetlenebilir; üniversite açısından ise kurumsal olarak yönetilebilir bir işleyişe kavuşturulmuştur.

Bu kapsamda çalışma, Orta Çağ Avrupa üniversitelerinde öğrencilerin yaşadığı parasal sıkıntıların nedenlerini ortaya koymayı; bu sıkıntıların yönetiminde Yahudi kredi ağlarının üstlendiği rolü, borç ilişkilerinde rehin pratiklerinin işlevini ve üniversiteler tarafından geliştirilen kurumsal alternatifleri tarihsel kaynaklara dayalı olarak analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler– Orta Çağ Üniversiteleri, Öğrenci Borçlanması, Yahudi Kredi Ağları, Kredi Sandıkları, Orta Çağ Eğitim.

Abstract – Early universities, known as *studia generalia*, emerged as institutions that brought together students from different cities and regions. While this intellectual mobility facilitated the circulation of knowledge, it also exposed students, who lived away from their families, to various financial difficulties in university towns, many of which closely resembled those encountered by students today. Essential expenses such as accommodation, food, and particularly the acquisition of books generated a persistent liquidity. Studies drawing on primary sources indicate that students regularly relied on borrowing to meet their everyday needs and that these debts were often secured by items of high academic value, most notably books.

The article emphasizes that, in certain regions, this demand for credit was largely met by Jewish moneylenders; however, this phenomenon should be understood not through a moralizing lens but within the legal and economic conditions of the period. Restrictions imposed by canon law on the charging of interest, combined with the growing liquidity needs of university towns, directed students toward practical and accessible sources of credit. In this context, Jewish credit networks played a significant role in sustaining the functioning of the student economy. The findings indicate that student indebtedness was not a random or temporary practice; rather, it functioned as one of the economic structures that made the continuation of education possible in medieval universities.

The study further shows that university communities gradually developed institutional responses to student poverty. Through mechanisms such as loan chests,

lending practices were placed under institutional supervision. Repayment schedules, collateral requirements, and the systematic recording of transactions made borrowing more secure and predictable for students while allowing universities to regulate credit relations more effectively. Through mechanisms such as loan chests, lending practices were placed under institutional supervision. Repayment schedules, collateral requirements, and the systematic recording of transactions made borrowing more secure and predictable for students while allowing universities to regulate credit relations more effectively. Within this framework, the article analyzes, on the basis of historical sources, the causes of student indebtedness in medieval European universities, the role played by Jewish credit networks in addressing these financial needs, the function of pledging practices within credit relations, and the institutional alternatives developed by universities themselves.

Keywords– *Medieval Universities, Student Indebtedness, Jewish Credit Networks, Loan Chests, Medieval Education.*

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-Turnitin
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Early universities, known as studia generalia, emerged as institutions that brought together students from different cities and regions. This mobility accelerated the circulation of knowledge across Europe, yet it also had tangible social and economic consequences for students. Studying away from home meant separation from family support and local networks of solidarity, leaving students to navigate university life with limited and often unstable resources. Essential expenses such as accommodation, food, writing materials, and above all the acquisition of books generated a persistent demand for financial resources. As a result, borrowing became not an exceptional response to crisis but a routine component of university life, embedded in the everyday experience of medieval students.

This study argues that student indebtedness in the medieval university world should not be understood as a random or temporary practice; rather, it constituted one of the economic structures that enabled the continuation of university education. Primary sources, including student correspondence, moneylending records, and university statutes, demonstrate that students frequently relied on credit to meet their basic needs. These sources further reveal that such loans were frequently secured by items of high academic value, most notably books. In this context, the book occupied a dual position within medieval university culture: it was simultaneously an intellectual tool essential for learning and a material asset that could be pledged as collateral. The practice of pawning books underscores the extent to which educational continuity depended on students' ability to transform scholarly resources into collateral for credit.

One of the central findings of this study concerns the role of Jewish moneylenders in meeting student credit needs in specific regions. However, the prominence of Jewish lenders within medieval credit markets is not interpreted here as the product of cultural predispositions or moral characteristics. Instead, it is approached as the outcome of a legal and economic framework shaped by Christian canon law and urban financial demand. The prohibition of interest-bearing loans among Christians, combined with the growing liquidity needs of university towns, produced a significant gap in credit supply. Jewish moneylenders emerged as important providers of credit within this structural gap. Over time, the visibility of Jewish lenders in urban credit and intermediary activities became one of the principal lenses through which Christian societies perceived Jewish communities. This visibility in contemporary polemical literature contributed to the construction of stereotypical representations of Jews as an insular, affluent, and luxurious social group. These characterizations were not social reality but ideological constructs that masked the structural conditions in which these credit relations developed. When examined within the legal, economic, and social conditions of the period, student borrowing from Jewish lenders appears less as a matter of moral judgment than as a practical response to limited financial alternatives. With few good options, students turned to the easiest sources of money available to them.

At the same time, the study shows that medieval university communities did not remain entirely dependent on external credit providers. Over time, more regulated and institutional solutions were developed to manage student vulnerability. In particular, the emergence of loan chests in England from the thirteenth century onward illustrates how universities sought to reorganize student borrowing within an institutional framework of their own. Through these chests, students were granted interest-free or low-cost loans under clearly defined conditions. Clearly defined repayment schedules, collateral requirements, and the systematic recording of transactions made borrowing more secure and predictable for students. At the same time, these measures enabled universities to supervise credit relations more effectively. These arrangements suggest that universities gradually assumed a role that extended beyond instruction, positioning themselves as actors involved in managing the economic risks faced by their students.

GİRİŞ

Orta Çağ Avrupası'nda, günümüz üniversitelerinin prototipleri olarak kabul edilen erken dönem üniversitelerin kurumsal teşekkülü; Batı toplumunun bilimsel, sosyo-ekonomik ve kültürel açıdan güçlenmesinde ve Rönesans'a zemin hazırlayan büyük dönüşümün altyapısının oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte, eğitim dünyasındaki bu akademik ve zihinsel dönüşüm, entelektüel güçlenmeyi desteklerken ciddi ekonomik yükleri de beraberinde getirmiştir. Üniversite öğrencisi için öğrenim, uzun yıllara yayılan meşakkatli bir süreçti. Şehir yaşamının pahalılığı, uzun soluklu eğitim sürecinin düzenli bir gelir elde etmeyi güçleştirmesi ve öğrenim araçlarına erişimdeki kısıtlılıklar, öğrenciler açısından ciddi maddi sıkıntılara yol açmış; bu durum pek çok öğrencinin akademik çalışmalarını yarıda bırakmasına neden olmuştur.

Orta Çağ'da bir öğrencinin yüksek öğrenim masrafları; barınma, beslenme, kırtasiye giderleri ve özellikle kitap temini gibi zorunlu harcamaları kapsıyordu. Bu çok kalemlili mali yük, öğrencilerde süreklilik arz eden bir nakit ihtiyacı doğurmuş; söz konusu finansal baskı, borçlanmayı öğrencilik hayatının olağan bir parçası hâline getirmiştir. Aynı zamanda kilise öğretisinde sakıncalı görülen faizli borç alma pratikleriyle temas riskini de artırmıştır. Öğrencilerin zorunlu giderleri nedeniyle düzenli nakde ihtiyaç duyması, onları mevcut kredi ilişkilerine daha bağımlı hâle getirmiştir. Hristiyan toplumlarda faizli borç vermeye yönelik dinî ve hukuki sınırlamalar ise kredi arzında belirli boşluklar yaratmış; bu boşluklar, belirli dönem ve coğrafyalarda Yahudi borç vericiler tarafından karşılanmıştır.

Orta Çağ'da öğrenci kredi ilişkilerinin gelişimi, dönemin bütününe yayılan homojen bir yapıdan ziyade, her biri farklı iktisadi koşullara sahip olan Erken, Merkezi ve Geç Orta Çağ gibi alt dönemlerin bir sürecidir.¹ XII ve XIII. yüzyılda Avrupa'da ticaretin canlanmasıyla birlikte kredi ve bankacılık faaliyetleri uzmanlaşmış tüccarlar ile Yahudi borç vericilerin elinde gelişmiştir. Aylar, başlangıçta panayır ortamında yürütülen bu işlemlerin, XIII. yüzyıldan itibaren kentlere yerleşen tüccarlar aracılığıyla şehir ekonomisinin kalıcı unsurlarına dönüştüğünü belirtmektedir. Böylece para ekonomisi kendi finansal altyapısını oluşturarak modern Avrupa ekonomisinin temelleri atılmıştır.² XIV ve XV. yüzyıllara gelindiğinde “Kara Ölüm” sonrası yaşanan demografik kırılma Avrupa ekonomisini etkilese de bankacılık sektörü gelişme göstererek uluslararası ticaret ivme kazanmıştır.³ Dolayısıyla öğrenci-borç verici ilişkisi, bilginin ticari değer kazandığı bir bilgi ekonomisinin oluşum sürecinde değerlendirilmesi gereken yapısal bir olgudur.

Orta Çağ Avrupa'sında yükseköğretimi merkeze alan çalışmaların önemli bir kısmı, üniversitelerin ortaya çıkış süreçlerini, kurumsal örgütlenmesini, kampüs/şehir hayatını ve öğrenci-hoca ilişkilerini ayrıntılı biçimde ele alırken, bu kurumların ekonomik altyapısının çoğu zaman ikincil bir konumda kaldığı görülmektedir. Oysa öğrencilerin yaşadığı maddi güçlükler, borçluluk halleri ve krediye erişim pratikleri, üniversite yaşamının sürdürülebilirliğini doğrudan belirleyen temel değişkenler arasındadır. Bu nedenle, üniversitenin ortaya çıkış ve gelişimini “kurumsal ve entelektüel” bir düzlemle sınırlandıran yaklaşımların ötesine geçilmesi; öğrenimin maddi gereklilikleri ve bu gerekliliklerin ürettiği kırılganlıkların görünür kılınması gerekmektedir. Böyle bir perspektif, üniversitelerin ortaya çıktıkları ilk dönemlerden itibaren özerklik elde etme, kendi kurallarını belirleme ve bu kuralların çizdiği sınırlar içinde kaynakları üzerinde tasarrufta bulunma yönündeki çabalarının hangi pratikler etrafında şekillendiğini anlamaya da imkân vermesi açısından önemlidir. Bu eksende dikkat çeken öncelikli çalışmalardan biri William J. Courtenay'in *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England* (1987) adlı eseridir. Courtenay, XIV. yüzyıl İngiliz üniversite dünyasını, özellikle Oxford örneğinde, öğrencileri kuşatan çok katmanlı bir finansman ağı içinde ele alır. Ancak, Courtenay'in çözümlemesi coğrafi olarak İngiltere ile, kronolojik olarak da XIV. yüzyıla sınırlı kalmış; finansman ağlarının

¹ Özlem Genç, “Orta Çağ Avrupası Tarihine Giriş” içinde *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, ed. Özlem Genç (TLB Yayınları, 2021), 3-4.

² Mustafa Aylar, “Geç Orta Çağ Avrupası'nda Ekonomik Hayat” içinde *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, ed. Özlem Genç (TLB Yayınları, 2021), 263-264.

³ Aylar, “Geç Orta Çağ Avrupası'nda Ekonomik Hayat”, 266.

yetersiz kaldığı durumlarda öğrencilerin yöneldiği paralel kredi mekanizmaları, özellikle Yahudi borç vericilerin oluşturduğu kredi ağları, bağımsız bir analitik nesne olarak ele alınmamıştır.⁴

Öğrenci borçlanması ve özellikle Yahudi borç vericilerin faizli kredi faaliyetlerinin literatürde sıklıkla “ahlakî kusur” ya da “sapma” olarak kodlandığı görülmektedir. Bu tür yaklaşımlarda, öğrencilerin ekonomik kırılganlığı çoğu zaman ikincil bir düzeye itilmekte, hatta görünmezleştirilmektedir. Oysa kredi ilişkilerinin ortaya çıkışı sadece bireysel tercih ve niyetlerle açıklamak mümkün değildir. Bu ilişkiler, dinî-hukukî düzenlemeler, şehir ekonomilerinin işleyişi ve yükseköğretimin mali zorunluluklarının birlikte ürettiği yapısal bir bağlam içinde şekillenmiştir. Dolayısıyla üniversite öğrencileri ile Yahudi borç vericiler arasındaki kredi ilişkisinin, ahlakileştirici bir dilin ötesine taşınarak eleştirel ve yapısal bir perspektifle değerlendirilmesi, araştırmanın önemini ve özgün katkı potansiyelini belirginleştirmektedir. Bununla birlikte çalışma, üniversitelerin geliştirdiği kredi sandığı (loan-chest) gibi kurumsal çözümlerin borç ilişkisini kişisel pazarlıktan denetlenebilir bir sistematığa nasıl taşıdığını kapsamlı bir biçimde ortaya koyarak literatürdeki boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Literatürde Orta Çağ üniversiteleri ve borç ilişkileri üzerine yapılan öncül çalışmalardan Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (1936) adlı anıtsal eserinde Oxford ve Cambridge'deki kredi sandıklarının (loan-chests) kuruluş sürecini belgelere ele alarak bu mekanizmaların Yahudi borç vericilerin uyguladığı yüksek faiz oranlarına bir tepki olarak şekillendiğini göstermiştir.⁵ Ne var ki Rashdall'ın çalışması, büyük ölçüde kurumsal tarih perspektifiyle sınırlı kalmış; üniversite öğrencisi ile borç verici arasındaki kredi ilişkisini doğuran yapısal ve iktisadi dinamikleri bağımsız bir analitik sorun olarak tartışmamıştır. Charles H. Haskins, *The Life of Medieval Students As Illustrated by Their Letters* (1898) adlı çalışmasında öğrenci mektuplarını birincil kaynak olarak kullanmış; öğrencilerin para talebini hem akranlarından hem Yahudi borç vericilerden borçlanma pratiklerini somut örneklerle belgelemiştir. Ancak Haskins'in yaklaşımı ağırlıklı olarak betimseldir; bu ilişkileri çerçeveleyen kurumsal zorunluluklar ve borç tahsiline ilişkin hukuksal düzenlemeler çalışmasının odak noktasını oluşturmamaktadır.⁶ Yahudi kredi pratiklerine ilişkin bir başka önemli çalışma ise Israel Abrahams'ın *Jewish Life in the Middle Ages* (1896) adlı klasik çalışmasıdır. Abraham bu çalışma kapsamında, Yahudilerin borç vericilik rolünün ahlaki bir tercihten ziyade, Hristiyanların faizle borç vermesini yasaklayan kilise hukukunun yarattığı yapısal bir zorunluluk olduğunu belirtmiştir.⁷ Konuya maddi kültür ve etkileşim açısından yaklaşan Joseph Shatzmiller ise *Cultural Exchange: Jews, Christians, and Art in the Medieval Marketplace* (2013) adlı çalışmasında, rehinciliği Yahudi ve Hristiyan toplumlar arasındaki kültürel aktarım kanallarından biri olarak analiz etmiş; böylece kredi ilişkisinin sadece finansal değil aynı zamanda maddi-kültürel bir alışveriş alanı olarak okunması gerektiğini belirtmiştir.⁸ Konuya kurumsal ekonomik tarih perspektifinden yaklaşan Jared Rubin, *Egemenler, Din ve Zenginlik: Neden Batı Zenginleşti de Orta Doğu Zenginleşemedi?* (2017) adlı eserinde faiz yasağını sadece dinî bir öğreti olarak değerlendirmemiş; bu yasağın, siyasi yöneticilerin meşruiyet sağlamak amacıyla dinî otoritelerle kurduğu karşılıklı çıkar ilişkilerinin bir sonucu olduğunu ileri sürmüştür.⁹

Bu doğrultuda araştırmanın amacı, Orta Çağ Avrupa üniversitelerinde öğrencilerin parasal sıkıntılarını (nedenleri, biçimleri ve sonuçlarıyla) analiz etmek; bu sıkıntıların yönetilmesinde Yahudi

⁴ William J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 49, 118-129.

⁵ Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in The Middle Ages, English Universities- Students Life*, ed. F. M. Powicke ve A. B. Emden, c. III (Oxford: Oxford University Press, 1936), 35-36.

⁶ Charles H. Haskins, “The Life of Medieval Students As Illustrated By Their Letters”, *The American Historical Review* 3, Issue 2 (January 1898): 203-229.

⁷ Israel Abrahams, *Jews Life in the Middle Ages* (New York: The Macmillan Company, 1896), 101-102.

⁸ Joseph Shatzmiller, *Cultural Exchange: Jews, Christians, and Art in the Medieval Marketplace* (Princeton: Princeton University Press, 2013), s. 1-3.

⁹ Rubin, *Egemenler, Din ve Zenginlik Neden Batı Zenginleşti de Orta Doğu Zenginleşemedi?*, 161-194.

kredi ağlarının rolünü, borç ilişkilerinin teminat düzeneklerini (rehin/kefalet) ve üniversitelerin geliştirdiği kurumsal alternatifleri (özellikle loan-chest uygulamalarını) birlikte değerlendirerek, yükseköğretimin görünmez finansal altyapısını açıklamaktır.

1. Öğrenci Ekonomisi, Borçlanma ve Rehin Mekanizmaları

XI ve XII. yüzyıllar, Batı Avrupa’da toplumsal ve ekonomik dokunun hızla dönüştüğü, bu dönüşümün eğitim alanında yeni beklentiler ve yeni kurum tipleri ürettiği bir eşik dönem olarak değerlendirilebilir. Özellikle şehirleşmenin ve ticari hareketliliğin güç kazanmasıyla birlikte, okuryazarlığın yanı sıra ticaretin gerektirdiği hesap ve muhasebe, sivil hukuk uygulamaları, noterlik pratikleri ve idari yazışmalar gibi alanlarda uzmanlaşmış insan kaynağına duyulan ihtiyaç belirgin biçimde artmıştır. Öte yandan kilise bürokrasisi ve krallık/şehir idareleri için yetişmiş personel talebi, teoloji, hukuk ve tıp gibi “uzmanlık” alanlarında eğitim görmüş seçkinlere yönelik ihtiyacı büyütmüş; mevcut eğitim yapılarının bu talebi karşılamada sınırlı kaldığı görülmüştür. Bu talebin karşılanmasında dönemin yükseköğretim kurumları olarak ortaya çıkan üniversiteler önemli rol oynamıştır.¹⁰

Üniversiteler, çağdaş kaynaklarda çoğu kez *studium generale*¹¹ terimiyle ifade edilmiştir. Bu kavram, yükseköğretimin kurumsal karakterine dair iki temel unsuru bir arada barındırmaktadır. Birincisi, kurum bünyesinde teoloji, hukuk ya da tıp gibi alanlardan en az bir “yüksek fakültenin” bulunmasıdır. İkincisi—ve belirleyici olanı—bu eğitim merkezlerinin sadece yerel bir çevreye değil, farklı bölgelerden gelen öğrencileri çekebilecek ölçüde ulus-ötesi bir cazibeye sahip olmasıdır. Nitekim Avrupa’nın farklı şehirlerinden öğrenim amacıyla yola çıkan öğrenciler, belirli merkezlerde yoğunlaşmış ve *studium generale*ler bilginin dolaşımına paralel bir öğrenci dolaşımı üretmiştir.¹²

Günümüzde üniversite kavramının kökenini oluşturan *universitas*¹³ terimi, Orta Çağ bağlamında ortak bir amaç doğrultusunda örgütlenmiş, tüzel niteliğe sahip bir topluluğu (corporation) ifade etmektedir.¹⁴ Bu kullanım, özellikle üniversite şehirlerinde bir araya gelen öğrencilerin—çoğu zaman farklı coğrafyalardan gelen yabancı unsurların—kolektif varlığını ve dayanışma mekanizmalarını da bünyesinde barındırmaktadır. Kavramın kapsamı zamanla genişleyip semantik sınırları esnese de Orta Çağ’da *universitasın* merkezindeki kurumsal birlik vurgusu, erken üniversitelerin nasıl bir topluluk mantığıyla örgütlendiğini ve hak-yükümlülük ilişkilerini hangi zeminde kurduğunu anlamak bakımından belirleyici olmayı sürdürmüştür.¹⁵

Orta Çağ üniversitelerindeki öğrencilerin sosyoekonomik profili tek tip değildir; ancak kaynaklar, üniversite toplulukları içinde maddi imkânları sınırlı öğrenci sayısının azımsanmayacak ölçüde yüksek olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda literatürde aktarılan kimi örnekler, yoksulluk hâlinin gündelik hayata nasıl yansıdığını çarpıcı biçimde göstermektedir: öğrencilerin kıyafet ve barınma masraflarını azaltmak için aynı giysiyi dönüşümlü kullanmaları ya da beslenmenin çoğu zaman ekmek ve basit tahıl temelli yiyeceklerle sınırlı kalması, üniversite yaşamının *maddi gerçekliğini* görünür kılan tipik örnekler arasında yer alır. Et ve şarap gibi daha maliyetli tüketim kalemleri ise çoğu durumda ancak belirli günlerde erişilebilir olmuştur. Ailesinden uzakta, yabancı bir şehirde eğitim görmek, öğrenciyi bir yandan entelektüel rekabetin parçası hâline getirirken, diğer yandan gündelik hayatın zorlu koşullarıyla doğrudan karşı karşıya bırakmıştır¹⁶. Orta Çağ öğrencilik deneyimi modern üniversite yaşamıyla kimi

¹⁰ Burçin Erol, “Ortaçağ Avrupası ve Üniversiteler”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S.33 (2005): 81–95; Robert S. Rait, *Life in the Medieval Universities*, (Cambridge: University Press, 1912), 5-6.

¹¹ Rait, *Life in the Medieval Universities*, 9; Murat Serdar, “Orta Çağ Avrupası’nda Bir Tıp Okulu: Montpellier”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3, S. 1 (Haziran 2020): 93.

¹² Rashdall, *The University of Europe in The Middle Ages*, 2-3.

¹³ Rashdall, *The University of Europe in The Middle Ages*, 145.

¹⁴ Orta Çağ’da iki temel üniversite modeli öne çıkmaktadır: Bologna, öğrencilerin korporasyonu etrafında şekillenirken Paris, hocalar birliğinin denetiminde örgütlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Özlem Gül, *Orta Çağ Avrupası’nda Yükseköğretim* (İstanbul: Yeditepe Akademi, 2024), 126-180.

¹⁵ Fatih Rukancı ve Hakan Anameriç, “Ortaçağda İlk Üniversiteler: Studium Generale”, *Felsefe Dünyası* 11, S. 39 (2004): 172-173.

¹⁶ Rashdall, *The University of Europe in the Middle Ages*, 408-409.

açılardan benzerlikler gösterse de barınma ve beslenmeden kırtasiye masraflarına, ders araçlarına erişimden beklenmedik harcamalara kadar uzanan geniş bir alanda ortaya çıkan maddi güçlükler, öğrencilerin ekonomik açıdan belirgin ölçüde *kırılgan* bir grup oluşturduğunu göstermiştir. Bu bakımdan üniversite, bilginin üretildiği bir mekân olmanın yanında, maddi kaynaklara erişimin görece sınırlı olduğu koşullarda öğrenci yaşamının sürdürülebilirliğinin sürekli olarak müzakere edildiği bir toplumsal alan olarak değerlendirilebilir.

Öğrencilerin öğrenim giderleri çoğu durumda ya aileleri tarafından ya da bulabildikleri bir hami desteğiyle karşılanmaktaydı. Bu durum, Orta Çağ üniversite öğrencilerinin yaşam koşullarını ve özellikle maddi sıkıntılarını görünür kılan en önemli kaynaklardan birisi olan “öğrenci mektuplarında” açıkça ifade edilmiştir. Haskins’e göre, öğrenci hayatını konu edinen mektupların hem sayısı hem de türleri oldukça çeşitlidir. Avrupa’daki birçok kütüphanede muhafaza edilen mektup koleksiyonlarında, hem akademik yükümlülüklerle ve ders müfredatına hem de öğrencilerin ve ailelerinin gündelik ihtiyaçları ile geçim kaygılarına ilişkin çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bu yazışmaların ortak paydası, üniversite hayatının sürekliliğini mümkün kılan maddi kaynakların çoğu zaman yetersiz ve düzensiz oluşudur. Bu bağlamda Haskins, Orta Çağ öğrenci mektuplarında en sık tekrar eden temanın para talebi olduğunu vurgular. Öğrenciler, mektuplarında eğitimlerini sürdürebilmek ve gündelik yaşamlarını idame ettirebilmek için gerekli nakde erişme ihtiyacını düzenli biçimde dile getirmişlerdir. Mektuplar çoğunlukla aile bireylerine—kimi örneklerde dinî hamilere—yöneltilmekte; parşömen, mürekkep, ayakkabı gibi temel gereksinimlerin yanı sıra barınma ve diğer zorunlu masraflar için yardım istenmektedir. Bu durum, bir retoriğe dönüşmüş; “öğrenci mektubunun ilk ezgisi para istemektir” türünden ifadelerle açık biçimde formüle edilmiştir.¹⁷

Mektuplar, maddi kaynak yetersizliğinin öğrencinin akademik yönelimlerini dahi belirleyebildiğini göstermesi bakımından ayrıca dikkat çekicidir. Haskins’in aktardığı Orléanslı bir öğrenci mektubunda, öğrencinin diyalektikte ün kazandığını belirtmesine rağmen teoloji eğitimi geçişini, babasının kendisine bir İncil satın alabilecek kadar para göndermesi şartına bağlaması¹⁸; kitabın hem öğrenimin temel aracı hem de belirleyici bir mali eşik olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte öğrencilerin ailelerinden talep ettikleri desteğin her zaman karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Taleplere olumsuz cevap verilmesinde bireysel imkânsızlıklar kadar, dönemin ekonomik dalgalanmaları ve kırsal gelirlerin kırılganlığı da belirleyici olmuştur. Toulouse’den gelen bir mektup örneğinde, aile üyeleri, ürün fiyatlarının düşüklüğü nedeniyle para gönderemediklerini belirterek, tahıl ve şarabın bolluk sebebiyle değer kaybettiğini ve bu nedenle nakde çevrilemediğini ifade etmektedir.¹⁹ Bu durum, öğrencinin eğitim ekonomisinin çoğu zaman şehir dışındaki tarımsal gelirlerin seyrine bağlı kaldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bilginin üretilmesi ve dolaşıma sokulmasında temel araçlardan biri olan kitaplar²⁰, Orta Çağ’da çoğunlukla el yazması halindeydi ve sınırlı nüshaya sahipti. Üniversite ortamında metinlerin önemli bir kısmının koyun, keçi ya da sığır derisinden elde edilen parşömen yapraklar üzerine istinsah edilmesinden dolayı parşömen, yükseköğretimin maddi altyapısı bakımından kritik bir unsur olarak öne çıkmaktaydı ve oldukça pahalı idi. Bundan dolayı kitaplar hem üretimi zahmetli hem de dolaşımı denetim gerektiren yüksek değerli nesnelerdi.²¹ Nitekim nüsha kıtlığı ve yüksek maliyet nedeniyle kaybolma ya da çalınma riskini azaltmak amacıyla bazı kitaplar, kütüphanelerde sıralara veya raflara zincirlenerek muhafaza edilmiştir.²² Bu uygulama, kitabın Orta Çağ üniversite dünyasında entelektüel bir araç olmasının yanı sıra korunması gereken kıymetli bir maddi varlık olarak görüldüğünü de açık biçimde göstermektedir.

¹⁷ Haskins, “The Life of Medieval Students As Illustrated By Their Letters”, 208-215.

¹⁸ Haskins, “Life of Medieval Students”, 221, dn. 4; Ponce de Provence, British Museum, Arundel MS. 514, fol. 73; MS. Lat. 18595, fol. 19v; MS Lat. 8653, fol. IIv.; Arsenal MS. 3807, fol. 59; Troyes, MS. 1556, fol. 17.

¹⁹ Haskins, “The Life of Medieval Students As Illustrated By Their Letters”, 213.

²⁰ Rukancı ve Anameriç, “Ortaçağda İlk Üniversiteler: Studium Generale”, 171.

²¹ Miri Rubin, *The Middle Ages A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 132.

²² Walter A. Hazen, *Everyday Life: Middle Ages*, (USA: Good Year Books, 2006), 76.

Maddi yetersizlik içinde bulunan ve yeterli taşınabilir mala sahip olmayan öğrenciler, özellikle Oxford ve Cambridge gibi erken dönem üniversitelerinde, öğrenimlerini sürdürebilmek için çoğu zaman faizli borçlanma dışında etkili bir seçenek bulamamışlardır.²³ Bu koşullarda borca erişim, nakit temininin yanı sıra borcun güvence altına alınmasını da gerektirdiğinden, öğrenciler çoğu kez ellerindeki en kıymetli varlık olan kitapları teminat olarak rehin bırakmak zorunda kalmıştır. Kredi ihtiyacının bu biçimde örgütlenmesinde, belirli bağlamlarda Yahudi borç vericilerin öne çıkması ise dikkat çekicidir. Bu durumun temelinde, faizle borç vermenin kilise hukuku çerçevesinde kesin biçimde yasaklanmış olması yer almaktadır.²⁴ Kilise hukuku, erken dönemden itibaren faizi meşru bir kazanç biçimi olarak görmemiş; İznik Konsili'nde (325) ruhban sınıfına getirilen yasak zamanla laikleri de kapsayacak biçimde genişlemiştir. Papa I. Leo'nun (444) mektubuyla kurumsallaşan bu yaklaşım, II. Lateran (1139) ve özellikle III. Lateran (1179) kararlarıyla tefeciliğe ağır yaptırımlar (aforoz ve tefecilik kazançlarını tasarrufa konu eden vasiyetlerin geçersizliği) öngören hukuki bir çerçeveye kavuşturulmuştur.²⁵ Nitekim Levililer 25:35–37'de faiz yasağı açık biçimde dile getirilmekte; yoksullaşan kardeşe yardım edilmesi gerektiği vurgulanırken, faiz ve kâr alınması yasaklanmaktadır.²⁶ Bu bağlamda Yahudiler, söz konusu hukuki boşluğu doldurarak dönemin başlıca kredi sağlayan aktörleri hâline gelmiştir. Tevrat'ta Tesniye 23:20'de ise “*Yabancıya verdiğin borçtan faiz alabilirsin; fakat kardeşine verdiğin borçtan faiz almayacaksın*” denilerek, Yahudilerin kendi cemaatleri dışındaki kişilerle faizli borç ilişkisi kurmalarına izin verilmiştir.

Öte yandan, Orta Çağ Avrupası'nda Yahudilere yönelik genel algının büyük ölçüde olumsuz olduğu görülmektedir. Bu olumsuz yargının temelinde ise Yahudiler tarafından yürütülen ekonomik faaliyetler, özellikle de “faizle borç verme” (usury) pratiği yer almıştır.²⁷ Orta Çağ Avrupası'nda Yahudilerin toplumsal konumu, Hristiyan çoğunlukla aralarındaki dinî ve hukuki ayrışma, kent ekonomilerinde üstlendikleri aracılık rolleri ve özellikle kredi ilişkilerindeki görünürlükleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu çerçevede Orta Çağ Yahudileri, dönemin Hristiyan polemik literatüründe (stereotipik bir algının ürünü olarak) sıklıkla “kapalı”, “zengin” ve “lüks içinde yaşayan” bir grup olarak tasvir edilmiştir. Bu algının pekişmesinde, Yahudilerin Hristiyan toplumla sınırlı sosyal ilişkiler kurmaları ve kendilerine özgü dinsel pratiklerini muhafaza etmeleri de etkili olmuştur. Israel Abrahams, Yahudilerin borç para verme rolünün ahlaki bir tercih ya da bireysel yönelimden ziyade yapısal bir zorunluluk çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu durumun temel nedeni, kilise hukuku gereği Hristiyanların faizle borç vermesinin yasaklanmış olmasıdır. Bu yasak, özellikle İtalya başta olmak üzere Avrupa'nın birçok bölgesinde kredi ve finansman ihtiyacının Yahudiler aracılığıyla karşılanmasına yol açmış; söz konusu ekonomik işlev zamanla Yahudilerin “tefeci” kimliğiyle özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Ancak Abrahams, özellikle İspanya örneğinde görüldüğü üzere, faizle borç verme faaliyetlerinin çoğu zaman Yahudilerin inisiyatifiyle değil, soylu sınıfın (Hidalgos) ısrarlı talepleri doğrultusunda geliştiğine dikkat çekmekte ve bu rolün büyük ölçüde Hristiyan toplumun ihtiyaç ve yönlendirmeleriyle şekillendiğini belirtmektedir. Bu bağlamda, İspanya'da Yahudilerin üniversite öğrencilerine borç para vermesinin yasaklanmış olması dikkat çekici bir düzenleme olarak karşımıza çıkmaktadır. Dönemin yetkilileri tarafından uygulanan bu yasak, Abrahams tarafından açıkça “çirkin” bir uygulama olarak nitelendirilmektedir. Zira söz konusu düzenleme, üniversite öğrencilerinin içinde bulunduğu ekonomik kırılganlığı ve borçlanma zorunluluğunu görmezden gelerek, kredi ilişkisini Yahudi borç vericilerin

²³ Rubin, *The Middle Ages A Very Short Introduction*, 282-284.

²⁴ Jared Rubin, *Egemenler, Din ve Zenginlik Neden Batı Zenginleşti de Orta Doğu Zenginleşemedi?* çev. Savaş Çevik (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2017), 178.

²⁵ Rubin, *Egemenler, Din ve Zenginlik Neden Batı Zenginleşti de Orta Doğu Zenginleşemedi?*, 177-180.

²⁶ Orta Çağ teologları bu yasağı yalnızca vahye dayandırmamış; Aristoteles'in paranın doğası gereği kısır olduğu, yani sırf dolaşım aracı olmak üzere yaratıldığı ve bizzat gelir üretemeyeceği yönündeki ilkesini de hukuki gerekçe olarak benimsemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 78, art. 1.

²⁷ Orta Çağ'da *usury* kavramının bugünkü anlamından farklı olarak sadece aşırı faizi değil, her türlü faiz uygulamasını kapsadığını belirtmek gerekir. Rubin, *The Middle Ages A Very Short Introduction*, 181.

ahlaki bir kusuruymuş gibi kodlamaktadır.²⁸ Oysa Orta Çağ üniversitelerinde öğrenim gören öğrencilerin büyük bir kısmı ciddi maddi sıkıntılarla karşı karşıya olup, gündelik yaşamlarını ve eğitimlerini sürdürebilmek için borçlanmaya mecbur kalmaktaydı. Bu durum, Yahudi borç vericiler ile üniversite öğrencileri arasındaki kredi ilişkilerinin, bireysel ahlaki tercihlere indirgenemeyeceğini; söz konusu ilişkilerin, Orta Çağ üniversite şehirlerinde öğrencilerin öğrenimlerini sürdürebilmek için karşılaştıkları maddi zorunluluklar bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Özellikle İspanya, Fransa ve İtalya gibi bölgelerde muhafaza edilen borç defterleri (money-lending ledgers), kredi ağlarının sürekliliğini ve kurumsal niteliğini ortaya koyan son derece önemli belgelerdir. Abraham David'in tespitlerine göre, İspanya örneğinde borç defterlerine ait çok sayıda parçanın Girona arşivlerinde korunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim David, yaklaşık 1100 İbranice parça arasında 58 belgenin doğrudan para verme kayıtlarına ait olduğunu belirtmektedir. Bu belgeler, Orta Çağ Yahudi ekonomik hayatına dair şimdiye kadar sınırlı ölçüde bilinen pek çok ayrıntıyı somutlaştırmaları bakımından oldukça önemlidir. Alman bölgelerine ait borç defterleri daha sınırlı sayıdadır ancak mevcut örnekler, XIV ve XV. yüzyıllarda Yahudilerin faizle borç verme faaliyetlerinin bu coğrafyada da etkin olduğunu göstermektedir. Özellikle Dresden, Regensburg ve çevresine atfedilen belgelere ilişkin çalışmalarda, borç ilişkilerinin tarih aralığı, borçluların yerleşim yerleri ve ödeme koşullarının ayrıntılı biçimde izlenebildiği belirtilmektedir.²⁹ Aynı belgelerde haftalık hesaplama sisteminin kullanılması, borçlanmanın çoğu durumda kısa vadeli ve gündelik ihtiyaçlara yönelik olduğuna işaret etmektedir. Bu kayıtlar, Yahudilerin borcun geri ödenmesini güvence altına almak³⁰ amacıyla çoğu zaman rehin (pawn) aldıklarını da göstermektedir. Bununla birlikte bazı kayıtlarda, borcun teminatı olarak rehin yerine kefil gösterildiği de görülmektedir. İbranice'de 'arev (çoğulu 'arevim) olarak adlandırılan bu kefalet sistemi, kredi ilişkilerinin yerel koşullara göre şekillenebilen esnek bir yapıya sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.³¹ Belgeler, Yahudilerin kredi ilişkilerinin üst sosyoekonomik gruplarla sınırlı kalmadığını; ekonomik açıdan kırılgan kesimlere, dolayısıyla üniversite çevreleri ve öğrencilere de uzandığını göstermektedir. Kitapların rehin olarak kullanılması, öğrencilerin maddi sıkıntılarını ve öğrenimi sürdürebilmek için borçlanmaya bağımlılıklarını görünür kılmaktadır. Bu bağlamda Yahudi kredi ağları, Orta Çağ Avrupa yükseköğretiminin işleyişini destekleyen görünmez bir finansal altyapı olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte bu altyapı, Orta Çağ'da öğrenci kredi ilişkilerinin mekanizmalarının Avrupa'nın her yerinde aynı biçimde işlediğini varsaymak yanıltıcı olur. Bölgeler arasındaki farklılıklar, yerel hukuki rejimler ve toplumsal dinamiklerle şekillenmiştir. Örneğin, İngiltere'de 1229 yılında Worcester Piskoposu, Yahudilerin kilise kitaplarını, giysilerini veya süslemelerini rehin olarak almasını kesin bir dille yasaklamış; bu kuralı ihlal edenleri Hristiyanlarla her türlü toplumsal ilişkiden menetmekle tehdit etmiştir.³² Bu tür yerel dinî yasaklar, XIII. yüzyılın ortalarından itibaren İngiltere'de kredi piyasasının daralmasına yol açmış; özellikle Oxford ve Cambridge gibi üniversite merkezlerinde finansal işlemlerin giderek üniversite bünyesinde oluşturulan kurumsal kredi sandıklarına yönelmesini teşvik etmiştir. Güney Fransa ve Provence bölgesinde ise tablo daha farklıdır. Marsilya ve Montpellier gibi merkezlerde Yahudi rehinciler, XIII. yüzyılın sonlarından XIV. yüzyıl boyunca kentsel kredi piyasasının başlıca aktörleri arasında yer almaya devam etmiştir. Özellikle Montpellier'de 1294 yılına ait kayıtlar, Jacob ve Vives adlı iki Yahudi kardeşin Guillelmus Arnaudi adlı bir öğrenciden borç karşılığında kilise hukukuna dair bir *Decretales* nüshasını rehin aldığını göstermektedir. Bu örnek, üniversite öğrencilerinin kentsel kredi piyasasının dışında değil, aksine bu piyasanın gündelik işleyişine dâhil olan aktörler arasında yer

²⁸ Abrahams, *Jews Life in the Middle Ages*, 101-102.

²⁹ Abraham David, "An Unknown Fragment of a Money Lending Ledger from Dresden Municipal Archive," in *European Genizah: Newly Discovered Hebrew Binding Fragments in Context*, ed. Andreas Lehnardt (Leiden-Boston: Brill, 2014), 43-53.

³⁰ Cobban, *English University Life in the Middle Ages*, 25-26; Cecil Roth, *The Jews of Medieval Oxford, Oxford Historical Society, New Ser. 9*, (Oxford: Clarendon Press, 1951), 126.

³¹ Abraham David, "An Unknown Fragment of a Money Lending Ledger from Dresden Municipal Archive," 43-53.

³² Joseph Shatzmiller, *Cultural Exchange: Jews, Christians, and Art in the Medieval Marketplace* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 29.

aldığını ortaya koyması bakımından önemlidir.³³ Shatzmiller, bu durumu değerlendirirken Avrupa'daki ekonomik canlanmanın ilk aşamalarında, büyük çoğunluğu hâlen İslam yönetimi altında yaşayan Yahudilerin yeniden canlanan Latin Batı dünyasında olumlu karşılandığını, hatta bazı bölgelerde belgelerin de gösterdiği üzere bilinçli biçimde davet edildiklerini belirtmektedir. Kilise kredi işlemlerini “tefecilik” olarak mahkûm ederken, toplum ve siyasal yöneticiler krediyi ekonomik büyümeyi canlandıran bir unsur olarak değerlendirmekteydi. Bu nedenle Kilise'nin doğrudan yargı yetkisi altında bulunmayan Yahudiler, gelişen para ekonomisinde işlev görmek açısından uygun aktörler olarak görülmüştür.³⁴

Yahudilerle kurulan borçlanma ilişkilerinin gündelik hayattaki işleyişini somutlaştırması bakımından aşağıdaki mektup dikkat çekici bir örnek sunmaktadır:

Sevgili dostu A.'ya, her hususta dostu B.'den selamlar

Sevgine duyduğum tam güvenle, en içten ve samimi yakarışlarımı sana sunuyor; sevgim hatırına, Yahudi mahallesinde rehin bıraktığım eşyaları geri alabilmem için bana iki mark nakit borç vermeni endişe içinde rica ediyorum. Bilmelisin ki, önümüzdeki pazar gününe kadar onları geri almazsam rehinleri kaybedeceğim; zira rehini teslim ettiğim Yahudi ile aramızda yapılan anlaşma bu şekildeydi (ya da: onları rehin olarak kabul eden Yahudi ile). Bu nedenle umuyorum ki, iki mark eksikliği yüzünden, değeri dört mark olan rehini kaybetmeme izin vermeyecek şekilde davranırsın.

Selamlar.³⁵

Bu mektup, rehin bırakılan eşyaların geri alınmasına yönelik duyulan kaygıyı açık biçimde yansıtmaktadır. Mektup yazarının kimliği kesin olarak bilinmemekle birlikte, benzer rehin uygulamalarının üniversite öğrencileri de dâhil olmak üzere dönemin farklı toplumsal kesimleri arasında yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, borçlanma pratiklerinin hassas bir denge üzerine kurulduğunu somut biçimde ortaya koymaktadır.

2. Öğrencilere Yönelik Alternatif Finansman Arayışları

Orta Çağ Batı Avrupa üniversitelerinde eğitim gören öğrencilerin karşılaştığı ekonomik güçlükler hem öğrencileri hem de üniversite çevrelerini sürdürülebilir çözüm yolları geliştirmeye yöneltmiştir. Dilenci tarikatlarına intisap etmek, eğitim masraflarını karşılamak üzere kitap kopyalama gibi gelir getirici işler üstlenmek ya da varlıklı öğrencilerin gündelik ihtiyaçlarına yönelik hizmetlerde çalışmak bu stratejiler arasında yer alıyordu. Rashdall'ın aktardığı üzere, Oxford'daki ‘*battellers*’ olarak adlandırılan yoksul öğrenciler yemek sırasında diğer öğrencilere hizmet etmekle yükümlüydü ve ancak bu görevi yerine getirdikten sonra sofraya oturabilmekteydi; daha da yoksul öğrenciler ise şansölyeden aldıkları izinle dilenerek geçimlerini sürdürmekteydi. Rashdall'ın vurguladığı üzere, dilenci tarikatların toplum nezdinde kazandığı meşruiyet, dilenmeyi modern dönemdeki anlamıyla “utandırıcı” bir pratik olmaktan çıkararak belirli bir dinsel-ahlaki çerçevede kabul edilebilir kılmıştır. Kapıya gelen bir öğrenciye birkaç dua karşılığında yardımda bulunmak, Orta Çağ toplumunda meşru ve tanınmış bir hayır pratiği olarak görülmüştür.³⁶ Bu anlayış, öğrenci yoksulluğunun bireysel bir kusur olarak değil, Orta Çağ toplumunun

³³ Shatzmiller'in Ariel Toaff'ın *The Jews in Umbria* (1993-94) derlemesinden aktardığı belgelere göre, Mayıs 1449'da Perugia Üniversitesi'nde öğrenim gören bir öğrenci, Ventura'nın oğlu Abramo adlı Yahudi'ye bir kitap satmıştır. Yirmi yıl sonra aynı üniversitenin bir başka öğrencisi ise Bevagnalı Moses'in oğlu Musetto'dan altı altın duka kredi alabilmek için iki kitabını teminat olarak rehin bırakmak zorunda kalmıştır. Daha erken tarihli bir örnekte ise XIII. yüzyılın sonlarında, yaklaşık 1294'te Montpellier'de Nosserianlı Jacob ve Vives adlı iki Yahudi kardeşin elinde, Guillelmus Arnaudi adlı bir öğrenciye ait *Decretales* nüshasının bulunduğu ve öğrencinin vadesi geldiğinde bu rehini geri alamadığı belgelenmiştir. Shatzmiller, *Cultural Exchange: Jews, Christians, and Art in the Medieval Marketplace*, 23-24.

³⁴ Shatzmiller, *Cultural Exchange: Jews, Christians, and Art in the Medieval Marketplace*, 23-24.

³⁵ “...I redeem them next Sunday, for so it was agreed between me and the Jew to whom I pledged them (or thus: who received them as a pledge). Therefore, I hope that you will act in such a way that, for [want of] two marks, I do not lose [pledges] worth four marks. Farewell.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Martha Carlin ve David Crouch, *Lost Letters of Medieval Life English Society*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013) 63-67. Mektup, Yahudi borç vericilerle kurulan rehin ilişkisinin dönemde nasıl işlediğini örneklemek için tercih edilmiş olup bir öğrenci tarafından yazıldığına dair net bir bilgi mevcut değildir.

³⁶ Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in The Middle Ages, English Universities- Students Life*, ed. F. M. Powicke ve A. B. Emden, c. III (Oxford: Oxford University Press, 1936), 406-407.

yardım ve dayanışma mekanizmaları içinde karşılık bulan bir maddi ihtiyaç hâli olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Üniversitelerde en etkili dilenci tarikatlar Dominikenler ve Fransiskanlerdir.³⁷ Paris, Bologna, Oxford ve Montpellier gibi öne çıkan merkezlerde güçlü biçimde örgütlenen bu tarikatlar, üniversiteleri hem eğitim-öğretim faaliyetleri hem de dönemin dinî tartışmaları açısından önemli bir alan olarak görmüştür. Tarikat mensupları, klasik manastır düzeninden farklı olarak belirli bir manastıra kapalı şekilde bağlı kalmadan kentlerde yaşamış; yoksulluk ideali çerçevesinde geçimlerini çoğu zaman dilenerek sürdürmüşlerdir. Bu nedenle öğretim faaliyeti, her iki tarikatın kurumsal kimliğinin temel unsurlarından biri hâline gelmiş; üniversitelerde kürsüler edinerek hem akademik tartışmalara katılmış hem de Katolik öğretiyi savunmaya dönük bir söylem üretmişlerdir. Roger Bacon (1219/1220- 1292), Ockhamlı William (1287-1347) ve Siger de Brabant (1240-1284) gibi isimler, üniversite dünyası ile tarikatların entelektüel etkisi arasındaki yakın ilişkiyi gösteren örnekler arasında yer alır.³⁸ Bu bağlamda dilenci tarikatlar, ekonomik açıdan sıkışmış öğrenciler için kurumsal bir “sığınak” işlevi de görebilmiştir. Yoksulluk idealinin meşrulaştırdığı bu yapı içinde “tarikat mensubiyeti”, dilenme ve gezginliği geçim stratejisi hâline getirerek eğitim sürecinin sürdürülmesine sınırlı da olsa imkân tanımıştır.

Kitapların Orta Çağ’da üretim ve temin maliyetleri nedeniyle son derece pahalı olduğu ve bu durumun özellikle öğrenciler açısından ciddi bir maddi yük oluşturduğu daha önce vurgulanmıştı. Kitap üretiminin maliyetli oluşu ve hazır nüshaların kıtlığı, metin çoğaltma işinin büyük ölçüde öğrencilerin emeğine dayanmasına yol açmış; özellikle maddi imkânları sınırlı öğrenciler, geçimlerini desteklemek amacıyla kopyalama faaliyetine yönelmiştir. Bu süreç, üniversite çevresinde nüsha çoğaltımı ve dolaşımıyla ilgilenen, stationarii (kitapçılar/nüsha temin ediciler) olarak anılan mesleki bir grubun belirginleşmesini de beraberinde getirmiştir. Fakir öğrencilerin kitaplara erişimini kolaylaştırmak amacıyla bazı stationarii, bütün bir kitabı satın alma yükünü hafifletecek pratik çözümler geliştirmiştir. Bunlardan biri, metinlerin belirli kısımlarının kısa süreliğine kiralanmasıdır. Bu bağlamda *pecia* sistemi, öğrencilerin veya kopyacıların bir kitabın tamamına erişmesini gerektirmeden, metnin belirli bölümlerinin parça parça çoğaltılmasına imkân veren kurumsal bir düzenleme olarak ortaya çıkmıştır. Latince *pecia* kelimesi “parça” veya “kısım” anlamına gelmekte olup, üniversite çevresinde kitapların kontrollü biçimde çoğaltılması ve dolaşıma sokulmasıyla ilişkili bir sistemi ifade etmektedir. Bu sistemde örnek metinlerin doğruluğu üniversite tarafından denetlenmiş; metinlerin çoğaltılması ve kiralanması ise üniversitenin belirlediği kurallar çerçevesinde yürütülmüştür.³⁹ Dolayısıyla kitap, bütün hâliyle edinilmesi güç bir nesne olmaktan çıkıp, parça parça dolaşıma sokulabilen bir akademik “kaynak” niteliği kazanmıştır.

Öte yandan Fransiskan Tarikatı *studium generale*lere gönderilen öğrenciler için kitap temini konusunda birtakım düzenlemeler gerçekleştirmiştir. Bu düzenlemeler bir bakıma eğitimin maddi altyapısının kurumsal olarak güvence altına alınması anlamına gelmekteydi. Nitekim Narbonne öncesi tüzükler (yaklaşık 1239) ile 1260 tarihli *Narbonne Tüzükleri*, tarikatın farklı bölgelere gönderdiği öğrencilere gerekli kitap ve yazılı materyallerin sağlanması gerektiğini belirtmiş; bunun kapsamı ve uygulama ayrıntılarını ise çoğu durumda tarikatın ilgili *provins* sorumlusunun (provincial minister) ve *provins* kurulunun (provincial chapter) takdirine bırakmıştır. Bu çerçevede kitaplar, bireysel mülkiyet nesneleri olarak değil, görev ve ihtiyaç temelinde tahsis edilen kurumsal kaynaklar olarak ele alınmıştır. Öğrencinin eğitim süresince bu kitapları kullanmasına izin verilmekle birlikte, tahsis edilen metinlerin dolaşımı ve iadesi, tarikat içi hiyerarşi ve yönetsel takdir mekanizmaları tarafından sıkı biçimde

³⁷ Murat Serdar, “Orta Çağ Avrupası’ndan Papalık” içinde *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, ed. Özlem Genç (TLB Yayınları, 2021), 226-227.

³⁸ Gül, *Orta Çağ Avrupası’nda Yükseköğretim*, 182-207; Miroslav Gejdoš, “Mendicants – The Begging Religious Orders Of Middle Age”, *Scientific Bulletin of Chełm. Section of Pedagogy*, S. 1 (2017), 153-168; Rukancı ve Anameriç, “Ortaçağda İlk Üniversiteler: Studium Generale”, 179.

³⁹ Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 112-113; Charles H. Haskins, *The Rise of Universities*, (USA: Henry Holt and Company, 1923), 85.

denetlenmiştir.⁴⁰ Bu düzenleme, kitapların rehin edilmesini öğrencinin bireysel sorumluluğu olmaktan çıkararak, eğitimin maddi yükünün tarikatın kurumsal yapısı içinde paylaşılan bir sorumluluk hâline getirildiği şeklinde yorumlanabilir.

Bu kurumsal çerçeveye paralel olarak, geç Orta Çağ üniversitelerinde öğrencilerin krediye erişimini düzenlemeye yönelik özgül mekanizmaların geliştirildiği görülmektedir. Oxford'da XIII. yüzyılın sonlarında Sorbonne örneğinden uyarlanarak oluşturulan ve kısa sürede Cambridge'e de yayılan loan chest (kredi sandığı) sistemi, öğrenci borçlanmasının üniversite bünyesinde nasıl kurumsallaştırıldığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu uygulamada, bir hayırsever tarafından kolej ya da üniversite adına tahsis edilen kilitli bir sandığa belirli bir miktar para konulmakta; sandığın işletimi, görev ve yetkileri tüzüklerle belirlenmiş muhafızlar aracılığıyla yürütülmekteydi. Krediye başvuran öğrenciden borç miktarına yaklaşık eşdeğer bir teminat alınması, borcun çoğunlukla bir yıllık süreyle verilmesi ve temerrüt hâlinde teminatın satışa çıkarılabilmesi, sistemi hem kredi temini hem de tahsil bakımından işlevsel kılmıştır. Bu işlemler, borçlunun adı, sandığın ismi, tarih ve miktarı içeren standartlaştırılmış *cautio* (rehin) notlarının çoğu zaman kitapların sonuna kaydedilmesi yoluyla belgelendirilmiştir.

XIII. yüzyılın başlarından itibaren kredi sandıkları borç verme işleviyle sınırlı kalmamıştır. Bununla birlikte, Aziz Nikolaos yortusu gibi belirli zamanlarda yoksul öğrencilere ayni ve nakdi yardımların sağlanması, gıda temini ve düşük fiyatlı erzak satışı gibi uygulamalarla öğrencilerin gündelik yaşamını destekleyen daha geniş bir yardım çerçevesine dönüşmüştür. Bu düzenlemeler, yerel yöneticiler ve piskoposluk makamlarının gözetimi altında, yemin ve yıllık yenileme esaslarına dayalı biçimde kurumsallaştırılmıştır. Nitekim Jonathan Adams'ın da belirttiği üzere, 1240 yılında Lincoln Piskoposu Robert Grosseteste tarafından yürürlüğe konan düzenlemeler, İngiliz üniversitelerine özgü faizsiz kredi sisteminin somut bir örneğini sunmaktadır. Vakıf gelirlerinin yoksul öğrencilere faizsiz borç olarak tahsis edilmesi, kredi sandıklarının sosyal yardım işlevini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Yahudilerin üniversite çevrelerinde fiilen başlıca para ödünç veren grup konumunda olduğu ve yüksek faiz oranlarının önemli bir sorun oluşturduğu bir dönemde, bu sandıklar borçlanma koşullarını denetim altına almaya yönelik kurumsal bir çözüm arayışı olarak da anlam kazanmaktadır.⁴¹ Cambridge'de bilinen en erken kredi sandığı, XIII. yüzyılın sonlarına doğru York Başpiskoposu John Le Romeyn'in özel papazı Thomas of St. Botolph tarafından tesis edilmiş; bu sandık, üniversitedeki her bir öğrenciye 6 şilin 8 peniye kadar borç verilmesine imkân tanımıştır. XIV ve XV. yüzyıllarda kurulan yeni sandıklarla sistem genişlemiş ve bu dönemde dokuz kredi sandığı daha faaliyete geçmiştir. Günümüze ulaşan en erken tüzükler 1345'te kurulan *Neel* ve *Wythorn* sandıklarına aittir. Bu tüzüklerin üniversite arşivlerinde muhafaza edilen bir berat içinde yer alması, uygulamanın idari ve hukuki çerçevede resmiyet kazandığını düşündürmektedir. Sandıkların borç verme sınırları, öğrencilerin statüsüne göre farklılaştırılmıştır. *Neel* sandığı, master düzeyindeki öğrencilere 60 şiline, lisans öğrencilerine 20 şiline kadar kredi açarken; *Holy Trinity* sandığı üst sınırı yükselterek yüksek lisans öğrencilerine 80 şilin, lisans öğrencilerine 30 şilin verilmesini karara bağlamıştır.⁴² Bu farklılıklar, kredi sandıklarının tek tip bir yardım modelinden ziyade yerel kaynaklar ve kurumsal öncelikler

⁴⁰Narbonne Tüzükleri'ne göre her *provincia*, Paris'te iki öğrenciyi herhangi bir ek iase tahsisi olmaksızın bulundurabilmekteydi. Bu öğrenciler için gerekli kitapların sağlanması ise ilgili *provincia* düzeyindeki tarikat kurulu (*capitulum provinciale*) ve *minister provincialis*in takdirine bırakılmıştı. Bu düzenleme 1279 Assisi toplantısında ve sonraki tarikat meclislerinde de teyit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bert Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, (Leiden-Boston-Köln: BRILL, 2000), 217-219. Latince *minister* kelimesi "hizmetçi, yardımcı, vekil" anlamına sahiptir. Bkz. Erdal Alover, *Latince Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2013), 369. Fransisken Tarikatı bağlamında bu terim, tarikatın belirli bir *provincias*ından sorumlu yöneticiyi ifade eder. Bu nedenle çalışmada *minister provincialis* "provincia sorumlusu/yöneticisi" anlamında kullanılmıştır. Benzer şekilde *capitulum provinciale*, *provincia* düzeyinde toplanan karar alma meclisi olarak değerlendirilmiştir. *Regula Bullata*'nın (1223) VIII. bölümünde yer alan "...Bütün Fransisken kardeşler, aynı tarikata mensup kardeşlerden birini daima tarikatın genel sorumlusu ve bütün kardeşliğin hizmetkârı olarak kabul etmekle yükümlüdür; ona sıkı biçimde itaat etmelidirler." ifadesi, Fransisken yönetim anlayışında *minister* kavramının hizmet, sorumluluk ve tevazu ilkeleriyle birlikte düşünüldüğünü göstermektedir.

⁴¹Jonathan Adams, *Jews in East Norse Literature: Religious Minorities in the North: History, Politics, and Culture*, 34-35.

⁴²Miri Rubin, *Charity and Community in Medieval Cambridge*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2002), 282-284.

doğrultusunda şekillenen esnek bir finansman düzeni ürettiğini; ayrıca üniversite içindeki akademik hiyerarşinin ekonomik destek mekanizmalarına da yansıdığını ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Bu çalışma, Orta Çağ Avrupa üniversitelerinde öğrenciliğin entelektüel bir süreç olmanın ötesinde; barınma, kitap temini ve borçlanma gibi maddi gereksinimler çerçevesinde şekillenen çok boyutlu bir deneyim olarak ele alınabileceğini göstermektedir. Orta Çağ üniversitelerinin *studium generale* niteliği, farklı coğrafyalardan gelen öğrencileri aynı akademik çevrede buluşturmuş; bu durum, öğrencilerin günümüz öğrencilerinin karşılaştığı benzer zorlukları yaşamalarına yol açmıştır. Çoğu zaman aile desteğinden uzak kalan bu öğrenciler için “borçlanma”, istisnai bir tercih olmaktan çıkıp, eğitim hayatını sürdürebilmenin olağan araçlarından biri hâline gelmiş; Yahudi borç vericiler ise öğrenciler açısından kritik bir finansman kanalı oluşturmuştur. Ancak elde edilen bulgular değerlendirildiğinde, oluşan tablo, bahsi geçen durumun kişisel eğilimlerden değil, dönemin hukukî ve iktisadî düzeninden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Kilise hukukunun faizi yasaklaması, üniversite öğrencilerinin nakit ihtiyacının artması ve düzenli gelirden yoksun olması, kredi piyasasında önemli bir boşluk oluşturmuştur. Yahudi borç vericilerin ise bu boşluğu doldurması sonucunda hem Yahudiler hakkında hem de kredi ilişkisine dair bir takım olumsuz söylemler, suçlayıcı ifadeler ve kalıp yargılar güç kazanmıştır. Ne var ki bu söylemler, dönemin şartlarında ve dinamiklerinden bağımsız değerlendirildiğinde meseleyi eksik okuma riski ortaya çıkmaktadır. Nitekim öğrenciler, sınırlı seçeneklerin olduğu bir zeminde, erişebildikleri en işlevsel yolu seçmişlerdir. Dahası, otoritelerin öğrencilerin yaşamış oldukları ekonomik sorunlara yönelik sürdürülebilir çözümler üretmekte gecikmesi, bu seçeneği daha da *makul* kılmıştır.

Bölgesel farklılıklar, öğrenci borçlanmasının tek tip bir “Orta Çağ” modeliyle açıklanamayacağını ortaya koymaktadır. İngiltere’de öğrencilerin Yahudilerden borç almasını sınırlayan dinî ve hukukî düzenlemeler, kredi ihtiyacını ortadan kaldırmamış; bu ihtiyacı Oxford ve Cambridge’deki loan-chest gibi üniversite içi kurumsal sandıklara yöneltmiştir. Buna karşılık Montpellier, Marsilya ve Provence gibi Akdeniz kentlerinde Yahudi rehinciler kentsel kredi piyasasının süreklilik gösteren aktörleri olarak varlıklarını korumuş; öğrenciler de bu piyasanın müşterileri arasında yer almıştır. İberya örnekleri ise kefalet, yazılı borç belgeleri ve yerel hukukî düzenlemeler aracılığıyla farklı bir kredi kültürünün geliştiğini göstermektedir. Dolayısıyla benzer ekonomik ihtiyaçlar farklı coğrafyalarda farklı kurumsal çözümler üretmiştir.

Bu çerçevede *loan-chest* ile ilgili uygulamalar, üniversite sandıklarının salt hayırseverlik faaliyeti ya da Yahudi rehinciliğine alternatif bir mekanizma olarak değil; öğrenci borçlanmasını denetlenebilir ve kurumsal bir zemine taşıyan düzenleyici araçlar olarak işlediğini göstermektedir. Sandıklar, borçlanmayı ortadan kaldırmaktan çok, onu kişisel pazarlığın belirsizliğinden çıkarıp borcun şartlarını, denetimini ve sonuçlarını birtakım düzenlemelerle daha öngörülebilir kurumsal bir çerçeveye taşımıştır. Faiz oranlarının düşürülmesi ya da sınırlandırılması, geri ödeme şartlarının belirlenmesi, işlemlerin kayıt altına alınması ve teminatın kontrol altında tutulması yoluyla daha işlevsel ve güvenli bir mekanizma kurulmuştur. Başka bir ifadeyle sandıklar, borcu “daha adil” kılmaktan çok “daha yönetilebilir” hâle getirmiş; kredi ilişkisini kişisel pazarlıktan kurumsal işleyişe doğru çekmiştir. Böylece üniversite, sadece bilgi üreten bir kurum olmanın ötesinde, öğrencilerinin ekonomik kırılganlıklarını kısmen düzenleyen ve yöneten bir aktör hâline gelmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, Orta Çağ üniversitelerini entelektüel üretim merkezlerinin ötesinde; kentleşme, para dolaşımı, kredi ilişkileri ve bilginin maddi dolaşımıyla kesişen ekonomik yapılar içinde değerlendirmektedir. Öğrenci, Yahudi rehinci, kitap ve üniversite sandığı arasındaki ilişki, bilginin kültürel değerinin yanı sıra iktisadi karşılığı olan bir sermaye biçimine dönüştüğünü göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, Türkçe literatürde Orta Çağ üniversiteleri ile Yahudi kredi ağlarını birlikte ele alan yapısal ve karşılaştırmalı bir okuma önererek alana özgün bir katkı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abrahams, Israel. *Jewish Life in the Middle Ages*. New York: The Macmillan Company, 1896.
- Adams, Jonathan. *Jews in East Norse Literature: Religious Minorities in the North: History, Politics, and Culture*, c.4. Berlin-Boston: De Gruyter, 2023.

- Alova, Erdal. *Latince Türkçe Sözlük*. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2013).
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*, II-II, q. 78, art. 1.
- Aylar, Mustafa. "Geç Orta Çağ Avrupası'nda Ekonomik Hayat" içinde *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, ed. Özlem Genç, (TLB Yayınları, 2021), 263-290.
- Carlin, Martha ve David Crouch. *Lost Letters of Medieval Life English Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Cobban, Alan B. *English University Life in the Middle Ages*. UK: UCL Press, 1999.
- Courtenay, William J. *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- David, Abraham. "An Unknown Fragment of a Money Lending Ledger from Dresden Municipal Archive," in *European Genizah: Newly Discovered Hebrew Binding Fragments in Context*, ed. Andreas Lehnardt. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- Ebbesen, Sten. "What Was Logic Like in England in the Decades Preceding the Foundation of King's Hall, Cambridge?" in *King's Hall, Cambridge and the Fourteenth -Century Universities New Perspectives*, ed. by John Marenbon. Leiden-Boston: BRILL, 2020, 87-101.
- Erol, Burçin. "Ortaçağ Avrupası ve Üniversiteler", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S.33 (2005): 81-95.
- Francesco d'Assisi. "Regula Bullata." içinde *Gli Scritti di S. Francesco D'Assisi: Nova Edizione Critica e Versione Italiana*, thk. Kajetan Esser, O.F.M., 462-469. Padova: Edizioni Messagero, 1982, ristampa 1995.
- Gejdoš, Miroslav . "Mendicants – The Begging Religious Orders Of Middle Age", *Scientific Bulletin of Chelm. Section of Pedagogy*, S. 1 (2017), 153-168.
- Genç, Özlem. "Orta Çağ Avrupası Tarihine Giriş" içinde *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, ed. Özlem Genç, (TLB Yayınları, 2021), 2-16.
- Gül, Özlem. *Orta Çağ Avrupası'nda Yükseköğretim*. İstanbul: Yeditepe Akademi, 2024.
- Haskins, Charles H. "The Life of Medieval Students As Illustrated By Their Letters", *The American Historical Review* 3, Issue 2 (January 1898): 208-215.
- Haskins, Charles H. *The Rise of Universities*. USA: Henry Holt and Company, 1923.
- Hazen, Walter A. *Everyday Life: Middle Ages*. USA: Good Year Books, 2006.
- Le Goff, Jacques. *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Rait, Robert S. *Life in the Medieval Universities*. Cambridge: University Press, 1912.
- Rashdall, Hastings. *The University of Europe in the Middle Ages*, ed. F. M. Powicke ve A. B. Emden, c. II. Oxford: Oxford University Press, 1936.
- Rashdall, Hastings. *The Universities of Europe in The Middle Ages, English Universities- Students Life*, ed. F. M. Powicke ve A. B. Emden, c. III. Oxford: Oxford University Press, 1936.

- Roest, Bert. *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*. Leiden-Boston-Köln: BRILL , 2000.
- Roth, Cecil. *The Jews of Medieval Oxford, Oxford Historical Society, New Ser. 9*. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Rubin, Jared. *Egemenler, Din ve Zenginlik Neden Batı Zenginleşti de Orta Doğu Zenginleşemedi?* çev. Savaş Çevik. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2017.
- Rubin, Miri. *The Middle Ages A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Rubin, Miri. *Charity and Community in Medieval Cambridge*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Rukancı, Fatih ve Hakan Anameriç, “Ortaçağda İlk Üniversiteler: Studium Generale”, *Felsefe Dünyası* 11, S. 39 (2004): 172-173.
- Serdar, Murat. “Orta Çağ Avrupası’nda Bir Tıp Okulu: Montpellier”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3, S. 1 (Haziran 2020): 90-103.
- Serdar, Murat. “Orta Çağ Avrupası’nda Papalık” içinde *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, ed. Özlem Genç. (TLB Yayınları, 2021), 214-235.
- Shatzmiller, Joseph. *Cultural Exchange: Jews, Christians, and Art in the Medieval Marketplace*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

“Perfida nam Saracenorum gens indomitorum”: Otto Hanedanlığı’nın Müslümanlarla İlişkileri ve Dönemin Kaynaklarının Müslüman Algısı

“Perfida nam Saracenorum gens indomitorum”: Relations between the Ottonian Dynasty and Muslims and the Representation of Muslims in Contemporary Sources

Mehmet FIRAT 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dokt. Öğr. Mehmet FIRAT



İstanbul Medeniyet Üniversitesi,

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: 0009-0000-9784-1305

e-mail: mfirat89@gmail.com

Başvuru/Submitted: 18 Ocak 2026

Kabul/Accepted: 18 Mayıs 2026

Atıf: Fırat, Mehmet, ““Perfida nam Saracenorum gens indomitorum”: Otto Hanedanlığı’nın Müslümanlarla İlişkileri ve Dönemin Kaynaklarının Müslüman Algısı”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 142-158.

Citation: Fırat, Mehmet, ““Perfida nam Saracenorum gens indomitorum”: Relations between the Ottonian Dynasty and Muslims and the Representation of Muslims in Contemporary Sources”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 142-158.

Lisans/License:



Öz- Bu çalışma, Doğu Frank Krallığı’nda ve Kutsal Roma İmparatorluğu’nda hüküm süren Otto Hanedanlığı’nın (919-1024) Müslüman dünyasıyla olan sınırlı fakat anlamlı ilişkilerini ve onların bu ilişkiler cereyan ederken Müslümanlar hakkında nasıl bir algıya sahip olabileceğini incelemektedir. Müslümanların X. yüzyılda gerek Endülüs’e egemen olmak gerekse Güney İtalya’da faaliyetlerde bulunmak suretiyle Avrupa topraklarında yer almalarına karşın Otto Hanedanlığı’nın merkezi olan Saksonya’ya uzak bulunuyorlardı. Bu da iki taraf arasındaki ilişkilerin sınırlı kalmasına yol açtı; I. Otto’nun (936-973) Endülüs Emevileri ile elçilik teatisi ve II. Otto’nun (973-983) Sicilya’daki Müslüman kuvvetlerine mağlup olması dışında kaynaklar ciddi bir temastan bahsetmemektedirler. Coğrafi uzaklık ve temasın seyrekliği, Otto Dönemi yazarlarının Müslümanları büyük ölçüde retorik kalıplar çerçevesinde değerlendirmelerine yol açmıştır. Onları adlandırmaları ve tanımlamaları da genellikle kendilerinden önce yazılanların tekrarı şeklinde olmuş ve “Sarazen”, “pagan”, “kafir” gibi klişe ifadeleri kullanmışlardır. İslam’ı farklı bir din olarak ele almak ve yorumlamak çabasında olmamışlar, Müslümanları diğer “ötekiler” gibi görmüşlerdir. Yine de birtakım nüanslar Otto Hanedanlığı Dönemi yazarlarının Müslümanlar hakkındaki görüşleri hakkında bize ipucu vermektedir. Bu noktada Hrotsvitha’nın *Pelagius* isimli hagiografyası, Jean de Saint-Arnoul’un Endülüs’e I. Otto’nun elçisi olarak giden Gorzeli Johann’ın hayatını kaleme aldığı *Vita Iohannis Gorziensis* ve Liudprand’ın eserleri önemli bir noktada durmaktadır. Hrotsvitha Müslümanları sapkın olarak nitelendirirken *Vita*’da Endülüs Müslümanlarının günlük yaşayışları ile ilgili bazı bilgilere yer verilmiştir. Liudprand’ın yaklaşımı ise daha çok askerî ve siyaset merkezlidir. Bulgular, Otto Hanedanlığı Dönemi’nde Müslüman algısının özgün bir teolojik şema üretmekten ziyade Geç Antik ve Erken Ortaçağ polemik geleneğini sürdürdüğünü ancak diplomatik temas bağlamında daha nüanslı gözlemlerin de ortaya çıktığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler– Otto Hanedanlığı, Hrotsvitha, Liudprand, Endülüs Emevileri, Müslüman Algısı.

Abstract – This study examines the limited but meaningful relations between the Ottonian dynasty (919-1024) and the Muslim world, and how Ottonians might have perceived Muslims during these contacts. Although Muslims were present in European territories in the 10th century, both through their rule in al-Andalus and their activities in southern Italy, they remained geographically distant from Saxony, the center of Ottonian power. This led to limited relations between the two sides – apart from Otto I’s (936-973) exchange of envoys with the Umayyads and Otto II’s (973-983) defeat by Muslim forces in Sicily, sources do not mention any significant contact. Geographical distance and the infrequency of contact led Ottonian-era authors to assess Muslims largely through established rhetorical tropes. Their ways of referring to and describing Muslims generally repeated earlier writings and relied on conventional labels such as “Saracen,” “pagan,” and “infidel.” They did not attempt to understand and interpret Islam as a different religion, but viewed Muslims as “others.” Nevertheless, certain nuances provide clues about the opinions of writers regarding Muslims. In this context, Hrotsvitha’s hagiography entitled *Pelagius*, Jean de Saint-Arnoul’s *Vita Iohannis Gorziensis*, which chronicles the life of John of Gorze, who went to al-Andalus as Otto I’s envoy, and Liudprand’s works are significant. While Hrotsvitha describes Muslims as heretics, the *Vita* provides some information about the daily life of Muslims in al-Andalus. Liudprand’s approach is more military and politically oriented. The findings suggest that, in the Ottonian period, perceptions of Muslims largely continued late antique and early medieval polemical traditions rather than generating a distinctive theological framework, while diplomatic encounters nevertheless gave rise to more nuanced observations.

Keywords– Ottonian Dynasty, Hrotsvitha, Liudprand, Umayyads of al-Andalus, Perceptions of Muslims.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

This article explores the Ottonian dynasty's (919–1024) limited but significant encounters with the Muslim world and investigates what contemporary sources reveal about Ottonian perceptions of Muslims. Muslims had established a significant presence in Europe by the tenth century through their rule in al-Andalus and their activities in the central Mediterranean region. However, Saxony, the Ottonian heartland, was located far from the primary zones of Muslim power in Europe. Consequently, direct interaction remained sporadic. The study argues that this geographical distance, together with inherited Latin Christian rhetorical traditions, contributed to the formation of an image of Muslims that largely reiterated existing labels and tropes rather than developing a distinct interpretive framework.

The article begins with a short background on early medieval Western knowledge of Islam. Before the Crusades, Latin writers usually knew Islam indirectly – through reports, travel accounts, and inherited ideas about “eastern peoples.” Terms like “Saracen,” “Ishmaelite,” and “Hagarene” often came from biblical or ethnic frameworks rather than from a close reading of Islamic beliefs. This context helps explain why Ottonian authors could speak about Muslims confidently while still relying on very general language.

The first case study is diplomacy under Otto I. The article focuses on contact between Otto I and the Umayyad Caliphate of Cordoba. According to the *Vita Iohannis Gorziensis*, an embassy sent by Caliph ‘Abd al-Rahman III arrived at Otto’s court around the mid-tenth century with a letter that was understood as insulting Christ. The envoys were held for a long time and the exchange turned into a serious diplomatic problem. Otto I then sent John of Gorze to Cordoba. The *Vita* presents this mission as both a political negotiation and a moral test. John is shown as a firm Christian who refuses to soften his message, even when advisers warned him that the letter could cause violence. The narrative describes delays, mediation attempts and tension about what can or cannot be said at the caliphal court. This

episode is significant for two reasons. First, it shows how diplomacy could become a religious narrative in a Christian text: the envoy’s behavior is described almost like a martyr’s steadfastness. Second, the story still reveals practical issues that were important in real diplomacy: protocol, safe conduct, and the political risks of communication across religious boundaries. The second case study is military conflict under Otto II. The article examines Otto II’s southern Italian campaign and the battle near Stilo in 982, where the imperial army suffered a major defeat against forces linked to Muslim Sicily. The campaign shows how the Ottonians entered a complex Mediterranean world of Byzantines, Muslim powers, and Italian principalities. The outcome also highlights the limits of imperial power far from the Ottonian core regions.

After establishing these historical contact points, the article turns to “representations of Muslims” in Ottonian sources. It compares three main texts: Hrotsvit of Gandersheim’s *Pelagius*, the *Vita Iohannis Gorziensis*, and the works of Liudprand of Cremona. The goal is to see how different genres – hagiography, embassy narrative, and political history – shape the representation of Muslims. In Hrotsvit’s *Pelagius*, Muslims appear mainly through a hagiographical and moral lens. Islam is framed as a false or deviant teaching, and “Saracens” are described with strong moral judgments. The story uses a clear “Christian vs. non-Christian” boundary and makes Muslim rule look threatening to Christian purity. At the same time, the narrative hints that coexistence can exist for practical reasons (for example, rulers may tolerate Christians because they benefit from taxes), which suggests that the author indirectly recognizes political calculation behind religious policy. The *Vita Iohannis Gorziensis* keeps many negative polemical elements, but it also gives more concrete detail about court life, diplomacy, and rules. A striking claim is that speaking against the Muslims’ religion could bring the death penalty. Whether or not this is fully accurate, it shows how Latin authors imagined Muslim law and power, and how they translated political danger into religious terms such as blasphemy and martyr-like courage. Liudprand of Cremona presents Muslims mainly as political and military actors in Italy and the Mediterranean. He uses traditional language of betrayal and destruction and links Muslim raids and conflicts to wider crises in his world. He also employs older classical and biblical terms (for example, “Poeni”), showing again how inherited vocabulary shaped medieval descriptions of Muslims.

The article concludes that Ottonian-era perceptions of Muslims were shaped by two forces: (1) limited direct contact and (2) strong inherited Christian rhetorical patterns. Therefore, the sources often repeat broad “othering” categories rather than offering detailed knowledge about Islam. Yet, in moments of real encounter – an embassy mission or a battle – these texts also preserve small but valuable observations about how Christian elites, in this case Ottonians, understood and managed contact with the Muslim world before the Crusades.

GİRİŞ¹

İslam’ın ortaya çıkmasıyla Müslümanların Avrupa topraklarına ulaşması arasında oldukça kısa sayılabilecek bir zaman dilimi bulunmaktadır. Müslümanların bu hızlı ilerleyişleri doğal olarak dönemin Batı Avrupalı tarihçilerinin ve diğer yazarların dikkatini çekmiştir. Önce doğudaki Hristiyanları tehdit eden Müslümanlar, Endülüs’ün fethi ile beraber Avrupa krallıklarıyla sınırdaş olmuşlardır; ancak Endülüs’e varmadan önce de Batı’daki Hristiyanların Müslümanlar hakkındaki birtakım gözlemlerine şahit olmaktayız. VII. yüzyıl sonlarından VIII. yüzyıl ortalarına kadar kutsal topraklara hac ziyaretinde bulunan Arculf (ö. ?), Willibald (ö. 787?) gibi din adamları, artık Müslümanların elinde olan Kudüs, Şam gibi önemli kentlerde gördüklerini aktarmışlardır fakat onların tespitleri mümkün olduğunca betimleyici kalmış, “inanmayanlar” (*increduli*) ve “paganlar” gibi sıfatlar haricinde bir din tartışmasına girmemişlerdir.² Ekkehart Rotter’ın da öne sürdüğü gibi, o dönemde kullanılan “pagan” sıfatı günümüzde anlaşıldığı şekilde putperest anlamına gelmemekte, tıpkı Antik Yunanlılar ve Romalıların kendilerinden olmayan herkesi “barbar” olarak nitelendirmesi gibi Hristiyan olmayanları tarif etmek için kullanılmaktaydı.³

Kronikler de Müslüman fetihlerini anlatırken ilk aşamada dinî bir açıklama getirmemişlerdir. Örneğin İspanya’da yazılmış kroniklerden 741 Kroniği ve 754 Kroniği, Müslüman fetihlerinin Hristiyan tarihindeki yerini açıklamak gibi bir girişimde bulunmamışlar, sade bir şekilde olayları aktarma yolunu tercih etmişlerdir. John V. Tolan’ın bu durum hakkındaki tespiti yerindedir: “741 Kroniği’nin okuyucusunun, Müslümanların İspanya’yı fethinin özel bir öneme sahip olduğunu düşünmesi için hiçbir nedeni olmazdı.”⁴ Hristiyan yazarlar erken dönemde İslam’ı anlamaktan çok onu Hristiyanlık çerçevesinde yorumlamaya meyilli olmuşlardır. Müslümanlar için kullanılan “Sarazenler”, “İsmailliler”, “Hagarenler” gibi terimler İslam Öncesi Dönem’den kalma olup dinî bir temele dayanmamaktaydı.⁵ Hristiyan yazarlar Müslümanları bir halk olarak (ya da başka bir dine mensup bir halk olarak) görmektelerdi; bu nedenle kullandıkları terimler etnik veya İncil’deki soy ağacına dayalı terimlerdi.⁶ Örneğin Northumbriyalı keşiş Bede (ö. 735) Müslümanları isimlendirirken Kutsal Kitap’a ve kendisinden önce yazılmış Kutsal Kitap yorumlarına başvuruyordu.⁷ Paulus Diaconus (ö. 799), Alcuinus (ö. 804), Einhardus (ö. 840) gibi Karolenj Dönemi kaynaklarında da Endülüs’teki Müslümanlara atıfta bulunulurken Sarazen başta olmak üzere genel terimler kullanılmaktaydı.⁸ Bu açıdan Richard W. Southern’ın Erken Ortaçağ’da Hristiyanların Müslümanlar hakkındaki düşünceleri

¹ Bu makalede bazı birincil kaynaklar için şu kısaltmalar kullanılmıştır: DD O I. = *Diplomata Ottonis I*; DD O II = *Diplomata Ottonis II*; MGH = *Monumenta Germaniae Historica*; PL = *Patrologia Latina* (ed. J. P. Migne); RI = *Regesta Imperii*; SS = *Scriptores (in Folio)*; SS rer. Germ. = *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*.

² Ekkehart Rotter, *Abendland und Sarazenen: das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter* (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1986), 39, 49. Willibald bir Anglo-Sakson olmasına karşın hayatının önemli bir bölümünü günümüzde Almanya sınırları içerisinde yer alan Eichstätt’ta geçirmiş ve 742’de kardeşi Winibald (ö. 761) ile beraber Heidenheim manastırını kurmuştur. Onun hayatını kaleme alan ve tıpkı kendisi gibi Anglo-Sakson kökenli olup Heidenheim manastırında yaşayan rahibe Hugeburc (ö. 780 sonrası) Willibald’ın hac ziyareti sırasında yaşadıklarını bize aktarmıştır. “*illi pagani Sarracani*” (o pagan Sarazenler) tabiri de bu eserde geçmektedir. Bkz. Hugeburc, “*Vita Willibaldi Episcopi Eichstetensis*”, içinde *MGH SS 15.1*, ed. Oswald Holder-Egger (Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1887), 94. Hugeburc’un bu eserinin, yazıldığı yer bakımından Otto Hanedanlığı Dönemi’nde biliniyor olma olasılığı yüksektir.

³ Rotter, *Abendland und Sarazenen*, 49.

⁴ John V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, 2002), 80.

⁵ Erken dönem Latin kaynakları için “Sarazenler” (*Saraceni*) adlandırması, geç antik dönem, özellikle de Doğu Roma geleneğine dayanmaktaydı. Bkz. Rotter, *Abendland und Sarazenen*, 22. Aziz Hieronymus (ö. 420) Sarazenleri Kutsal Kitap’taki Hacer ve İsmail soyuyla ilişkilendirmiştir: “*Abraham ex ancilla Agar generat Ismael, a quo Ismaelitarum genus, qui postea Agareni, et ad postremum Saraceni dicti.*” Bkz. Hieronymus, *Chronicum*, PL 23, col. 263. Sevilalı Isidorus (ö. 636) da Aziz Hieronymus’un çizgisini devam ettirmiştir: “*Abraham annorum C, genuit Isaac, ex Sara libera. Nam primum ex ancilla Agar genuerat Ismael, a quo Ismaelitarum gens qui postea Agareni, ad ultimum Saraceni sunt dicti.*” Bkz. Isidorus Hispalensis, *Chronicon*, PL 83, col. 1024.

⁶ Hans-Werner Goetz, *Die christlich-abendländische Wahrnehmung anderer Religionen im frühen und hohen Mittelalter: Methodische und Vergleichende Aspekte* (Berlin: De Gruyter, 2013), 18.

⁷ Tolan, *Saracens*, 73. Bede 729 yılında Sarazenlerin Galya’yı tahrip ettiğinden bahsetmektedir. Bkz. Bede, *The Ecclesiastical History of the English People*, çev. Judith McClure ve Roger Collins (Oxford: Oxford University Press, 1999), 288.

⁸ Erdinç Ofli, “Mauri et Saraceni: the ethnonyms used for the Muslims of al-Andalus by Carolingian authors”, *Early Medieval Europe* 33, S. 3 (2025): 353.

için kullandığı “age of ignorance” (bilgisizlik çağı)⁹ tabiri İslam dini açısından doğrudur ama Sarazenler hakkında tüm bilgiler göz önüne alındığında, özellikle askerî ve diplomatik temaslara yönelik bir ilginin olduğu aşikârdır. Emevîler ve Abbasîler hakkında bilgiler veren kroniklerin IX. yüzyıldan itibaren Yunancadan Latinceye çevrilmesi ve çeşitli Latin kroniklerinde bu bilgilerin kelimesi kelimesine yer alması, Batı’nın İslam hakkında tamamen cahil olmadığını göstermektedir. Mevcut kaynaklara göre iki taraf arasındaki ilişkilerde din belirleyici bir faktör olmamıştır. Sarazenler daha çok diğer halklardan farklı olmayan yabancı bir halk olarak tanımlanmışlardır.¹⁰

Yine de IX. yüzyılın ortalarından itibaren Batı kaynaklarında İslam dini hakkında yapılan birtakım yorumlara rastlamaktayız. IX. yüzyıl İspanyol yazarları Eulogius (ö. 859) ve Alvarus (ö. 861) Hz. Muhammed’i bir sapkın ve sahte peygamber, İslam’ı da Hristiyanlığın sapkın bir yorumu olarak vurgulamışlardır.¹¹ Karolenj Dönemi teologlarından Paschasius Radbertus’un (ö. 865) Matta İncili yorumunda Sarazenlerin, Eski ve Yeni Ahitleri kendilerince yorumlayarak, tek bir Tanrı’ya tapmalarına rağmen Hristiyanlarla ve Yahudilerle aynı fikirde olmak istemeyen sahte havariler tarafından yanlış yönlendirildikleri belirtilmektedir.¹² İslam hakkındaki bu görüşlerin Batı’nın genel düşünceleri olduğuna dair elimizde yeterli verilerin bulunduğunu söylemek zordur. Hans-Werner Goetz’e göre Hristiyanların İslam algısını şekillendiren olgu bilgisizlik değil ilgisizliktir. Hristiyanlarla Müslümanlar XII. yüzyılın sonlarına kadar, özellikle Haçlı Seferleri ile birlikte giderek artan bir etkileşime girmiş olsalar bile Hristiyanların Müslümanlar hakkında aktardıkları kısıtlı kalmıştı.¹³

X. yüzyıl Doğu Frank Krallığı için uzaktaki bir tehdit olan Müslümanlar, dönemin kaynaklarında az da olsa kendilerine yer bulmuşlardır. Peki kaynaklar Müslümanlar hakkında yazarken, kendilerinden önce yazılanlardan farklı bir yol izlemiş ve kendilerinden sonra gelecekleri etkilemişler midir? Bu soru etrafında şekillenen çalışmamızın amacı Otto Hanedanlığı’nın Müslümanlarla olan ilişkilerini incelemek ve bu hanedanlık döneminde yazılan kaynaklardaki Müslüman anlatımlarından dönemin Müslüman algısını tespit etmeye çalışmaktır. Doğu Frank Krallığı’nı 919-1024 yılları arasında yöneten ve 962’den itibaren Kutsal Roma İmparatoru ünvanını alan Otto Hanedanlığı’nın Müslümanlarla olan ilişkilerini ve onların Müslüman algısını merkeze alan, çok sayıda olmasa da önemli çalışmalar bulunmaktadır. Helmut G. Walther’in “Der gescheiterte Dialog: Das Ottonische Reich und der Islam” isimli çalışması, I. Otto (936-973) ile Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman (912-961) arasındaki diplomasiyi ele almaktadır.¹⁴ Kısa aralıklarla çıkan, Lisa Weston’ın “The Saracen and the Martyr: Embracing the Foreign in Hrotsvit’s Pelagius” başlıklı çalışması¹⁵ ve Linda A. McMillin’in “Weighed down with a thousand evils: Images of Muslims in Hrotsvit’s Pelagius” isimli makalesi¹⁶ de Otto döneminin en önemli kaynaklarından olan Hrotsvitha’nın (ö. 973?) *Pelagius* adlı eserinden hareket ederek dönemin Müslüman ve öteki imajını ortaya koymuşlardır. Ulaşabildiğimiz Türkçe literatürde, Otto Hanedanlığı’nın Müslümanlarla olan ilişkilerini ve kaynakların Müslüman algısını bütüncül bir biçimde ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu bakımdan makale, Türkiye’deki Ortaçağ Tarihi literatürüne katkı sağlamayı hedeflemektedir.

⁹ Richard W. Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 14.

¹⁰ Goetz, *Die christlich-abendländische Wahrnehmung anderer Religionen im frühen und hohen Mittelalter*, 21-22.

¹¹ Tolán, *Saracens*, 103.

¹² Goetz, *Die christlich-abendländische Wahrnehmung anderer Religionen im frühen und hohen Mittelalter*, 23. “Et ne quis mihi obiciat Sarracenos, qui multa regna terrarum nutu Dei suis occuparunt armis, et dominantur pene ubique in Christianos, quasi ad eos Evangelium Christi necdum pervenerit; pervenit quidem et receperunt Dei notitiam, sed male seducti a quibusdam pseudoapostolis, ut ita loquar, Nicolai discipulis, propriam sibi, tam ex Veteri Testamento, quam ex Novo condiderunt legem, ac si sub unius Dei cultu, nec tamen nobiscum, nec cum Judaeis quidpiam sentire volentes, omnia perverterunt.” Bkz. Paschasius Radbertus, *Expositio in Mattheum*, PL 120, col. 804.

¹³ Goetz, *Die christlich-abendländische Wahrnehmung anderer Religionen im frühen und hohen Mittelalter*, 24.

¹⁴ Helmut G. Walther, “Der gescheiterte Dialog: Das Ottonische Reich und der Islam”, içinde *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, ed. Albert Zimmermann ve Ingrid Craemer-Ruegenberg (Berlin: Walter de Gruyter, 1985), 20-44.

¹⁵ Lisa Weston, “The Saracen and the Martyr: Embracing the Foreign in Hrotsvit’s Pelagius”, içinde *Meeting the Foreign in the Middle Ages*, ed. Albrecht Classen (New York: Routledge, 2002), 1-10.

¹⁶ Linda A. McMillin, “Weighed down with a thousand evils: Images of Muslims in Hrotsvit’s Pelagius”, içinde *Hrotsvit of Gandersheim: contexts, identities, affinities, and performances*, ed. Phyllis R. Brown, Katharina M. Wilson, ve Linda A. McMillin (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 2004), 40-55.

Çalışmamızda önce Otto Hanedanlığı’nın Müslümanlarla olan ilişkileri iki alt başlıkta incelenecektir. Bu alt başlıkları I. Otto ile III. Abdurrahman arasında kurulan diplomasi trafiği ve II. Otto’nun (973-983) Güney İtalya seferinde Müslümanlarla savaşıması oluşturacaktır. İkinci bölümde ise Otto Hanedanlığı Dönemi kaynaklarının Müslümanları tanımlama biçimi ortaya konacaktır. Burada Hrotsvitha’nın *Pelagius*’u, Cremona piskoposu Liudprand’ın (ö. 972) eserleri ve *Vita Iohannis Gorziensis* incelenecektir. Sonuç bölümünde Ottoların Müslüman algısı üzerine bir değerlendirmede bulunulacaktır. Bu bakımdan çalışmamızın kapsamı yukarıda anılan önemli araştırmalara kıyasla daha geniş tutulmuş ve Otto Hanedanlığı’nın Müslümanlarla ilişkilerini daha bütüncül bir perspektiften ortaya koymak hedeflenmiştir.

1. Otto Hanedanlığı’nın Müslümanlarla Münasebetleri

Otto Hanedanlığı’nın merkezi Saksonya, Müslümanların X. yüzyılda egemen oldukları ya da etkinlik gösterdikleri coğrafyalara uzak bir bölgede yer almaktadır. Coğrafi mesafe, ilişkilerin süreklilik kazanmasını engellemiş; temaslar daha çok diplomatik ve konjonktürel düzeyde kalmıştır. Bununla birlikte sınırlı da olsa bu etkileşimin gerçekleşmesinde I. Otto’nun egemenliğini İtalya topraklarına yayması itici bir güç olmuştur ki onun ilk İtalya seferi ile Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman’ın Otto’nun sarayına gönderdiği elçilik heyeti aynı döneme denk gelmektedir. Halife İtalya’da Kral Hugh (926-947) ve oğlu II. Lothair’in (947-950) peşi sıra ölümleri sonrası yaşanması muhtemel siyasi değişimde Otto’nun oynayacağı rolün farkındaydı.¹⁷ İtalya siyaseti II. Otto Dönemi’nde de Müslümanlarla Ottoları karşı karşıya getirdi; 982’de Crotone yakınlarında cereyan eden savaşta II. Otto’nun ordusu Sicilyalı Müslümanlar tarafından hezimete uğratıldı. Bu bölümde I. Otto ile Endülüs Emevî halifeleri arasındaki diplomasi ve II. Otto’nun Crotone Muharebesi iki ayrı başlık altında ele alınacaktır.

1.1. I. Otto Dönemi’ndeki Diplomasi Trafiği

Babası I. Heinrich (919-936) öldüğünde Otto’ya içte düzeni sağlamış, Batı Franklarına üstünlüğünü kabul ettirmiş ve Macar akınlarının önünü kesmiş bir krallık kalmıştı. Bununla birlikte Otto 936 yılında Doğu Frank Krallığı tahtına çıktığında bütün bu sorunlarla yeniden uğraşmak durumunda kaldı; bu da onun nihaî hedefi olan İtalya ve Roma İmparatoru ünvanı için bir süre beklemesi anlamına geliyordu. Otto’nun, 800 yılında Roma İmparatoru olarak taç giyen Şarlman’ın (768-814) gözbebeği olan Aachen’da Frank kostümleriyle krallık tacını giymesi, törende babasının aksine kutsal yağ ile kutsanıp taç takması¹⁸ ve kral olduktan sonra yayınladığı ilk resmî belgede krallığını *Francia ac Saxonia* olarak belirtmesi,¹⁹ amacının Şarlman’ın imparatorluğunu canlandırmak olduğunu göstermekteydi. Bu sebeple İtalya’ya üç sefer düzenledi; ilkinde Lombardların Kralı, ikincisinde ise 962 yılında Roma İmparatoru ünvanını aldı. Üçüncüsünde de oğlu II. Otto’yu eş imparator ilan ettirmeyi ve böylece ölümüyle birlikte ortaya çıkabilecek potansiyel sorunları bertaraf etmeyi başardı. İtalya’ya inmek Akdeniz’in diğer aktörleriyle siyasi, askerî ve diplomatik ilişki içerisine girmek anlamına geliyordu; bu aktörlerin en önemlileri Doğu Roma İmparatorluğu, Endülüs Emevîleri ve Sicilya ile Kuzey Afrika’daki Müslüman emirliklerdi. I. Otto Dönemi’nde bu aktörlerle ilişkiler diplomatik düzeyde kaldı. Cremona Başpiskoposu Liudprand’ın 968 yılında Otto’nun elçisi olarak Konstantinopolis’e, İmparator Nikiforos Fokas’ın (963-969) sarayına gitmesi ve Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman ile gerçekleştirilen elçilik teatisi bu diplomasinin en bilinen örneklerindendir.

¹⁷ Walther, “Der gescheiterte Dialog”, 21.

¹⁸ Widukind, *Three Books of Deeds of the Saxons*, çev. Bernard S. Bachrach ve David S. Bachrach (Washington: Catholic University of America Press, 2014), 61-63. Heinrich kutsanmayı ve krallık tacını, krallığın ileri gelenleri ve Tanrı’nın huzurunda kral ilan edilmenin yeterli olduğunu belirtip reddetmişti. Bkz. Widukind, 39-40. Heinrich kral olurken törende yalnızca Frankonya ve Saksonya’nın ileri gelenleri mevcuttu. Heinrich krallıkta bütünlüğü sağlayabilmek adına *primus inter pares* (eşitler arasında birinci) anlayışını benimsemişti.

¹⁹ *MGH DD O I.*, No. 1, ed. Theodor Sickel (Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1879), 90.

III. Abdurrahman’ın elçilik heyeti 950 yılında Doğu Frank topraklarına geldi.²⁰ Otto’nun sarayı Müslüman elçileri karşılamaya alışkın değildi. *Vita Iohannis Gorziensis*’e göre bu heyet Otto’nun dostluğunu isteyen bir kraldan gelmesine karşın teslim ettiği mektupta İsa’ya küfürler savırmıştı.²¹ Abdurrahman’ın amacının hakaret olmadığı, gönderdiği heyetin başında Hristiyan bir piskoposun olmasından anlaşılabilir, ancak Otto’nun sarayında Kuran’dan âyetler okumak ya da besmele çekmek muhtemelen küfür kabul ediliyordu.²² Bu sebeple heyet üç yıl boyunca alıkondı ve bu süre zarfında heyete başkanlık eden piskopos öldü.²³

Vita Iohannis Gorziensis’e göre sarayın ileri gelenleri Emevî Halifesine cevap verilmesi gerektiğini kararlaştırdılar. Bu iş için Gorze manastırı rahiplerinden Johann (ö. 974) seçildi ve hediyelerin yanında Halifeye iletmek üzere bir mektup kendisine teslim edildi. Heyete, gidilecek yerler hakkında bilgisi olan Ermenhard adında Verdunlu bir köle tüccarı da dahil edildi. Gemi yoluyla İspanya’ya geçen heyet, Barselona ve Tortosa üzerinden Kurtuba’ya vardı ve onlara saraya “yaklaşık iki mil uzaklıkta” bir ev tahsis edildi. Uzun bir süre Abdurrahman ile görüştürülmediler; bunun nedeni Doğu Frank Krallığı’na giden elçilerin üç yıl bekletilmeleri idi. Halifenin sarayından bazı görevliler bilgi alabilmek için Johann’ın ve maiyetindekilerin kaldığı evi ziyaret etmişlerdi; elçinin getirdiği mektubun içeriği de bu şekilde Abdurrahman’ın sarayına ulaşmış oldu. Mektupta yüksek ihtimalle İslam’a ve Hz. Muhammed’e hakaret içeren ibareler vardı çünkü Johann bu mektubun Halifeye iletilmemesi konusunda ikna edilmeye çalışıldı. Bu çaba içerisine girenler arasında Hasdeu adındaki bir Yahudi ve Johann’ın adaşı bir piskopos da vardı. Mektubu Halifeye ulaştırma konusunda direten Johann bu sefer bir pazar günü kilise yolunda eline tutuşturulan bir mektupla tehdit edildi; bu mektupta Halifenin emirlerine uyulmadığı takdirde sadece kendisinin değil İspanya’daki bütün Hristiyanların öldürüleceği yazıyordu. Johann cevap mektubunda tüm bu tehditlere rağmen geri adım atmayacağını bildirdi. Bunun üzerine Abdurrahman yumuşadı ve elçileri vasıtasıyla Johann’a ne yapılmasını önerdiğini sordu. Johann, Halife tarafından Otto’ya bir elçilik heyeti gönderilmesini ve hangi emirleri uygulayacağını Otto tarafından kendisine yazılı olarak bildirilmesini talep etti. Halife bu talebi mantıklı buldu ve Reccemundus adında bir Hristiyan’ın liderliğinde bir heyeti Doğu Frank topraklarına gönderdi. Heyet Galya üzerinden önce Johann’ın görev yaptığı yer olan Gorze’ye ardından kraliyet heyetiyle buluşacağı Frankfurt’a geldi. Burada önceki mektubun yerine Johann’a iletilecek daha yumuşak bir mektubun Halifeye verilmesi, önceki hediyelerle birlikte saraya giderek Halifeyle dostluk kurması ve Müslüman soyguncu çetelerinden (yüksek ihtimalle Akdeniz’deki Müslüman korsanlardan bahsediliyor) kaynaklanan düşmanlıkların giderilmesi gerektiği kararı Reccemundus’a iletildi.

Heyetin Kurtuba’ya geri dönmesiyle birlikte Johann’ın üç yıllık esareti sona erdi ve Halifenin huzuruna çıkması emredildi. Üç yıldır içerisinde tuttuğu öfkeyi kusmayı düşünen Johann, Abdurrahman’ın ılımlı sözleri sonrası yumuşadı. Hediyeleri ve yeni mektubu verdikten sonra oradan ayrılmak için izin istedi ama Abdurrahman bir görüşme daha yapmak istedi. Bu ikinci görüşmede Abdurrahman, Kral Otto ve krallık hakkında sorular sordu. Johann Otto’yu överek “bu dünyada toprak, silah ya da at bakımından hükümdarımıza denk olabilecek hiçbir kral tanımıyorum” yanıtını verdi. Halife buna cevaben Otto’nun tüm bu iltifata layık olabileceğini ama “Macaristan’ın yabancı halkını tüm topraklarının ortasında yağmalamaya yönlendiren” oğlunun (Liudolf) ve damadının (Kızıl Konrad) isyan etmesi örneğinde olduğu gibi ileri görüşlü olmadığını ve krallığının düklüklerinin kendi başlarına büyük bir güç kullanmasına göz yumduğunu belirtti.²⁴ *Vita Iohannis Gorziensis* bu noktada bittiği için

²⁰ *RI II: Die Regesten des Kaiserreichs unter den Herrschern aus dem Sächsischen Hause 919-1024*, ed. Johann F. Böhrer ve Emil von Ottenthal (Innsbruck: Verlag der Wagner’schen Universitäts-Buchhandlung, 1893), 90.

²¹ Jean de Saint-Arnoul, *Die Geschichte vom Leben des Johannes, Abt des Klosters Gorze*, ed. & çev. Peter C. Jacobsen, MGH SS rer. Germ. 81 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016), 417-19.

²² Walther, “Der gescheiterte Dialog”, 26.

²³ Jean de Saint-Arnoul, *Die Geschichte vom Leben des Johannes*, 417.

²⁴ Jean de Saint-Arnoul, 419-67.

elçilik görevinin kalanı hakkında bilgi sahibi değiliz ama Müslüman korsanlar üzerinden bir anlaşmaya varılmadığı anlaşılmaktadır. Johann ise 967 yılında Gorze başrahibi olmuştur.²⁵

Corveyli Widukind de (ö. 973 sonrası) Endülüs tarafından gelen bir elçilik heyetinden bahsetmektedir. Buna göre Otto, meşhur Lechfeld zaferinin ardından Romalılardan (Papalık), Greklerden (Doğu Roma İmparatorluğu) ve Sarazenlerden (Endülüs Emevîleri) elçiler kabul etmiş, bu elçiler çok değerli hediyelerin yanında aslanlar, develer, maymunlar ve devekuşları gibi Saksonların daha önce hiç görmedikleri hayvanlar getirmişlerdir.²⁶

Johann’ın elçilik görevinin ardından I. Otto ile Kurtuba halifeleri arasındaki diplomasinin kesilmediğini Endülüs kaynaklarından görebilmekteyiz. Örneğin Sefarad Yahudisi İbrahim bin Yakub’un seyahat raporlarından onun Roma’da imparatorluk tacını giyen Otto’nun huzuruna kabul edildiğini ve Otto’nun İbrahim aracılığıyla Halife II. Hakem’den (961-976) Lorca’dan Hristiyan bir şehidin kemiklerini istediğini biliyoruz.²⁷ Aynı İbrahim 973’te Otto’nun Magdeburg’daki sarayına II. Hakem’in elçisi olarak gelmişti.²⁸ Otto bu heyeti kabul ettikten birkaç hafta sonra öldü. Arap kaynaklara göre daha sonra “Roma hükümdarı”nın (yüksek ihtimalle II. Otto) gönderdiği bir heyet Endülüs’e gelmişti. Walther’e göre bu heyet II. Friedrich’e (1220-1250) kadar Doğu Frank/Alman topraklarından *Dârülslâm*’a gönderilen (veya tam tersi) son elçilik heyetiydi;²⁹ ne var ki III. Haçlı Seferi’nin hemen öncesinde Kutsal Roma İmparatoru I. Friedrich (1155-1190) ile Türkiye Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan (1155-1192) arasında bir elçilik teatisi gerçekleştiğini bilmekteyiz. Otto von St. Blasien’in (ö. 1223) *Chronica*’sında Sultan Kılıç Arslan’ın ittifak oluşturma amacıyla 1179 yılında Friedrich’in sarayına elçilik heyeti gönderdiği yazmaktadır.³⁰ *Dârülslâm* teriminin “Müslüman bir devletin hâkimiyeti altındaki topraklar” için kullanıldığı³¹ göz önüne alındığında Walther’in bu tespitinin yerinde olmadığı görülecektir.

I. Otto ile Endülüs Emevî halifeleri arasındaki diplomasini hangi kategoriye koymak gerekir? Otto’nun ilk İtalya seferiyle başlayan süreç onu Akdeniz’deki güç mücadelesinin bir aktörü haline getirmişti. Bu yeni güç Endülüslüllerce büyük olasılıkla pek tanınmıyordu ve gönderilen elçiler vasıtasıyla Ottolar hakkında bilgi edinmek istiyorlardı, nitekim Abdurrahman da elçi Johann’a Otto hakkında pek çok soru sormuştu. Aynı durum büyük ihtimalle karşı taraf için de geçerliydi. Karşı tarafın dinine hakaret içeren mektuplar meselesi görünürdeki sebep olsa da arka planda Akdeniz’deki olası düşmanı tanıma ya da Doğu Roma gibi ortak bir düşmana karşı olası bir ittifak arayışı mevcuttu. Otto’nun öykündüğü Şarلمان da kendisinden yaklaşık 150 yıl önce hem Abbasîlerle hem de Endülüs Emevîleriyle diplomasi trafiğine girmişti. Onun Abbasîlerle kurduğu ve filin, saatin ve diğer egzotik hediyelerin gidip geldiği ilişki, ortak düşmanlar olan Doğu Roma ve Endülüslülere karşı siyasi ve askerî bir ittifaktan ziyade bir prestij diplomasisiydi ve asıl amacı kendi tebaalarına karşı pozisyonlarını koruma ve güçlendirmektir.³² Şarلمان sınır komşusu olduğu ve sıklıkla askerî çatışmalar yaşadığı Endülüs Emevîleriyle ise bir sınır diplomasisi yürütmüştü. Bu diplomaside başat rolleri sadece hükümdarlar değil sınır lordları / emirleri de üstlenmekteydiler; bu lord ve emirler özellikle karşı tarafı iç savaşa sürüklemek için kışkırtılmaktalardı.³³ Coğrafi uzaklık ve gidip gelen egzotik hediyeler I. Otto ile Endülüs Emevî halifeleri arasındaki ilişkiyi her ne kadar prestij diplomasisine benzetsen de burada karşı

²⁵ Walther, “Der gescheiterte Dialog”, 38.

²⁶ Widukind, *Three Books of Deeds of the Saxons*, 135.

²⁷ Walther, “Der gescheiterte Dialog”, 38-39.

²⁸ Walther, 40. Widukind’in “Kral Afrika’dan gelen elçileri kabul etti” diye aktardığı elçiler II. Hakem’in heyeti olabilir. Bkz. Widukind, *Three Books of Deeds of the Saxons*, 151. Kuzey Afrika’da yer alan Fatimîlerden Otto’ya hiçbir zaman elçi gönderilmemişti. Bkz. Walther, “Der gescheiterte Dialog”, 41.

²⁹ Walther, “Der gescheiterte Dialog”, 42.

³⁰ Otto von St. Blasien, *Chronica*, ed. Adolf Hofmeister, MGH SS rer. Germ. 47 (Hannover; Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1912), 37. Bu elçilik teatisi için bkz. Aydın Usta, “III. Haçlı Seferi Öncesinde Diplomasi ve Alman Ordusunun Balkan Topraklarındaki Yolculuğu Üzerine”, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S. 36 (2021): 64-65.

³¹ Ahmet Özel, “Dârülslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, TDV Yayınları, İstanbul 1993, 541.

³² Sam Ottewill-Soulsby, *The Emperor and the Elephant: Christians and Muslims in the Age of Charlemagne* (Princeton Oxford: Princeton University Press, 2023), 146.

³³ Ottewill-Soulsby, 150.

tarafı tanıma ya da Akdeniz’deki Müslüman korsanlar için talepte bulunma gibi realpolitığe hizmet eden aksiyonlar da mevcuttu. Yine de yukarıda bahsedilen Widukind örneğinde olduğu gibi bu elçilik trafiği kaynaklarda zaman zaman övünç nedeni olarak işlenmiştir; bu kaynaklara göre farklı coğrafyalardan gelen ve hediyeler getiren yabancılar Otto’nun kudretini bir nevi tasdiklemektedirler. Sonuç olarak, Otto Hanedanlığı ile Endülüs Emevîleri arasında kısa ömürlü ve önemli kazanımlar elde edilememiş bir diyalog söz konusu olmuştur.

1.2. II. Otto’nun Sicilyalı Müslümanlarla Yaptığı Savaş

İkinci İtalya seferinde hem imparatorluk tacını giyerek hem de istediği papayı seçtirmek suretiyle Kilise siyasetine müdahil olarak hedeflerine ulaşan I. Otto, krallık topraklarına döndükten sonra Roma’da çıkan isyan sebebiyle 966 yılında üçüncü İtalya seferine çıktı. İlk İtalya seferinde evlendiği İtalya Krallığı’nın dul kraliçesi Adelaide’nin (ö. 999) baskısıyla³⁴ oğulları Otto’yu da İtalya’ya çağıran I. Otto, Roma’da oğlunun Papa’nın elinden ortak imparator olarak taç giymesini sağladı.³⁵ Otto Hanedanlığı’nın İtalya’ya genişleme politikası I. Otto ile başlamıştı. Güney İtalya’ya hâkim olma düşüncesi ise II. Otto Dönemi’nin sonlarına denk gelmektedir. Babasının sağlığında evlendirildiği Doğu Roma Prensesi Theophanu (ö. 991) II. Otto’nun sadece eşi değil aynı zamanda danışmanlarından biriydi ve Doğu Roma tahtına geçen II. Basileios’un (976-1025) rejimine düşmandı. Doğu Roma’nın elinde bulunan Apulia ve Calabria Müslüman saldırılarından ötürü epey yıpranmıştı ve iç savaş durumunda olan Konstantinopolis buradaki Hristiyanları korumada yetersiz kalmıştı.³⁶ Theophanu Otto’yu Roma imparatorluk ideali için İtalya’da tam bir hâkimiyet kurulması gerektiğine ikna etti;³⁷ bu da onun Güney İtalya’daki etkin güç olan Doğu Roma ve Müslümanlar ile karşı karşıya gelmesi anlamına geliyordu.

980 yılında İtalya seferine başlayan II. Otto Ravenna’da bir süre kaldıktan ve Roma’da Otto hâkimiyetine karşı çıkan isyanlarla uğraştıktan sonra Temmuz 981’de yönünü güneye çevirdi.³⁸ Önce Salerno şehrini kuşattı, orada darbeye hâkimiyeti ele geçirmiş Amalfi Dükü Manso’yu (ö. 1004) indirmek ve önceki hükümdar II. Pandulf’u (ö. 982) yeniden başa geçirmek istiyordu fakat şehir direnince Otto uzlaşmak zorunda kaldı. Rehine karşılığında Manso’nun tahtı elinde tutmasına izin verdi ve güneye doğru yolculuğunu sürdürdü.³⁹ Bir Doğu Roma garnizonunun tuttuğu Taranto şehrini kuşattı ve ele geçirdi. 960’lardan beri Fatimilere bağlı olan Sicilya’nın emiri Ebu’l-Kasım’ın (ö. 982) Calabria’ya indiği haberi geldiğinde ise Otto ordusunu Calabria kıyısındaki Stilo’ya doğru harekete geçirdi.⁴⁰ Burada gerçekleşen savaşta emir Ebu’l-Kasım öldürülmesine karşın Otto’nun ordusu büyük bir hezimete uğradı. Otto bir Yahudi’nin atıyla savaş alanından kaçabildi ve bir Doğu Roma gemisine sığınarak kurtuldu.⁴¹ Emirleri öldüğü için Müslümanlar düşmanlarının üzerine daha fazla gitmediler ve Sicilya’ya döndüler; buna rağmen Otto’nun ordusuna verdirdikleri kayıp Kutsal Roma İmparatorluğu için ciddi bir gerileme anlamına geliyordu.⁴²

³⁴ Johannes Laudage, *Otto der Große (912-973): eine Biographie* (Regensburg: F. Pustet, 2001), 273.

³⁵ Regino ve Adalbert, *History and Politics in Late Carolingian and Ottonian Europe: The Chronicle of Regino of Prüm and Adalbert of Magdeburg*, çev. Simon MacLean (Manchester: Manchester University Press, 2009), 271.

³⁶ Barbara M. Kreutz, *Before the Normans: Southern Italy in the Ninth and Tenth Centuries* (Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 1996), 122.

³⁷ Eckhard Müller-Mertens, “The Ottonians as Kings and Emperors”, içinde *The New Cambridge Medieval History*, ed. Timothy Reuter, C. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 254-55.

³⁸ Otto’nun Güney İtalya seferine ne zaman başladığını ve hangi rotalara uğradığını onun mührüyle çıkan resmî belgelerden takip edebilmekteyiz. Buna göre Mayıs 981’de Roma’da olan imparator aynı yıl Roma’dan iki belge daha yayımlamıştı. Temmuz 981’de ise Roma’nın güneyindeki Ticchiena’da bir berat hazırlandığını görmekteyiz. Ardından Otto Ticchiena’nın biraz doğusundaki Sora’ya, Apulia bölgesindeki Lucera’ya, Campania bölgesindeki Benevento’ya, Napoli’ye, Salerno’ya, Taranto’ya ve nihayet Temmuz 982’de Calabria bölgesindeki Rossano’ya geçmiştir. Bkz. *MGH DD O II.*, No. 249-277, ed. Theodor Sickel (Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888), 281-322.

³⁹ Kreutz, *Before the Normans*, 121.

⁴⁰ St. Gallen Yıllıkları, Doğu Roma İmparatoru’nun II. Otto’nun ilerleyişini durdurmak için Sicilya’dan, Akdeniz’deki diğer adalardan, Afrika’dan ve Mısır’dan Sarazenleri topladığını ve Otto’nun üzerine gönderdiğini söylemektedir. Bkz. “*Annales Sangallenses Maiores*”, içinde *MGH SS I*, ed. Georg H. Pertz (Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1826), 80.

⁴¹ Thietmar, *Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg*, çev. David Warner (Manchester: Manchester University Press, 2001), 143-44.

⁴² Timothy Reuter, *Germany in the Early Middle Ages, c. 800-1056* (London; New York: Longman, 1991), 177.

II. Otto Sicilyalı Müslümanlarla karşılaşmadan önce krallığından pek çok önemli adamı İtalya’nın güneyine çağırmişti. Stilo Muharebesi’ni aktaran kaynaklar, bu savaşta ölen ve aralarında duklerin, kontların ve piskoposların da bulunduğu isimleri saymaktadırlar.⁴³ Thietmar eserinde yaşanan yıkımı vurgulamak için II. Otto’yu “imparatorluğumun en iyi adamlarını kaybettim ve bu üzüntüyle bir daha asla bu topraklara ayak basmayacağım” şeklinde konuşturmuştur.⁴⁴ Otto bu sefere çok önem veriyordu; bir nevi babasının yarım bıraktığı işi tamamlayıp İtalya’nın tamamına hâkim olacaktı. Krallık topraklarından çağırdığı soylular ve din adamları bu amaç için krallığı seferber ettiğini göstermektedir. Gerçek Roma İmparatorluğu iddiasında Otto kendisine Doğu Roma İmparatorluğu’nu rakip olarak görüyordu. Resmî belgeleri “Romalıların İmparatoru” şeklinde mühürlemesi de İtalya seferine denk gelmektedir;⁴⁵ öncesinde yalnızca “imparator” ünvanıyla yetinmekteydi. Müslümanların bölgedeki yağma faaliyetlerinden elbette ki haberdardı ama onları yüksek ihtimalle nihai bir amaç olarak değil aşılması gereken bir engel olarak görüyordu; nitekim *St. Gallen Yıllıkları* Otto’nun karşısına çıkan Müslümanları küçük bir haydut grubu sandığını fakat sonrasında dağlarda saklanan sonsuz bir kalabalık tarafından kuşatıldığını yazmaktadır.⁴⁶ Keza Thietmar da ilk aşamada Otto’nun ordusunun galip geldiğini ama beklenmedik bir şekilde toparlanan Müslümanların karşı saldırıya geçtiğini söylemektedir.⁴⁷ Her ne kadar kaynaklar Otto’nun Müslüman kuvvetleri tespit etmek için casuslar gönderdiğini yazsa da Müslümanları bu denli güçlü beklemiyorlardı. II. Otto durumu toparlamak amacıyla 983 yazında Doğu Frank ve İtalya krallıklarının ileri gelenleriyle Verona’da bir araya geldi ve bu toplantıda yeni bir sefer için takviye kuvvet gönderilmesi kararlaştırıldı ancak imparatorun yıl sonuna doğru sıtmadan kaynaklı ölmesiyle bu sefer yarıda kaldı.⁴⁸

2. Otto Hanedanlığı Dönemi Kaynakları Müslümanları Nasıl Tanımlıyordu?

Müslümanlar Otto Hanedanlığı Dönemi Doğu Frank Krallığı için sürekli ilişki kurulan bir güç değildi. Doğudakiler ile zaten bilinen herhangi bir ilişki kurulmamıştı, Avrupa’daki Müslümanlar da coğrafi olarak yakın sayılmazlardı. Yukarıda açıklanan diplomasi ve savaş nadir örneklerdendi. Bu sebeple Otto Dönemi kaynaklarında Müslümanlar hakkında detaylı bilgilere rastlamak pek mümkün değildir. Kaynaklar bir başka Hristiyan olmayan halkı, yani Macarları anlatırken onlardan tafsilatlı bir şekilde bahsetmektedirler. Örneğin Widukind *Res Gestae Saxonicae*’ın ilk kitabının bir bölümünü Macarların kökenine ve nereden geldiklerine ayırmıştır.⁴⁹ Macarlar krallık topraklarına sürekli akınlar yapan, X. yüzyılın ortalarına kadar Doğu Franklarını epey uğraştıran bir kavimdi. Yani Otto Dönemi kaynaklarının Macarların aksine Müslümanlar hakkında az yazmaları anlaşılabilir bir durumdur; keza aynı Widukind’in eserinde Müslümanların bahsi yalnızca dört kere, “Sarazen” adıyla geçmektedir.⁵⁰ Otto Hanedanlığı Dönemi’nin bir diğer önemli kronikçisi Thietmar da *Chronicon* isimli eserinde Müslümanları “Sarazen” olarak isimlendirmiş ve onlar hakkında güçlü bir orduya sahip olduklarını belirtmek dışında herhangi bir yorumda bulunmamıştır.⁵¹ Bu bölümde eldeki kısıtlı veriler ortaya konduktan sonra Ottoların Müslüman algısı tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. Hrotsvitha’nın Pelagius’u

Sadece Otto Hanedanlığı Dönemi’nin değil Ortaçağ Avrupa’sının en dikkat çekici karakterlerinden biri olan Hrotsvitha aynı zamanda pek çok ilkin de sahibidir. Germen dünyasının ilk kadın yazarlarından biri, ilk kadın tarihçi, Batı Roma İmparatorluğu’nun dağılmasından sonra drama yazan ilk yazar ve ilk

⁴³ Thietmar, *Ottonian Germany*, 144; Lambert, “Lamberti annalium pars prior ab O.C. - 1039”, içinde *MGH SS 3*, ed. Georg H. Pertz (Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1839), 65; “Annales Einsidlenses”, içinde *MGH SS 3*, ed. Georg H. Pertz (Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1839), 143.

⁴⁴ Thietmar, *Ottonian Germany*, 144.

⁴⁵ *MGH DD O II.*, No. 272 vd., s. 315 vd.

⁴⁶ “Annales Sangallenses Maiores”, 80.

⁴⁷ Thietmar, *Ottonian Germany*, 143-44.

⁴⁸ Reuter, *Germany in the Early Middle Ages*, 177.

⁴⁹ Widukind, *Three Books of Deeds of the Saxons*, 28-30.

⁵⁰ Widukind, 135, 146, 150 ve 152. Widukind Sarazenlerden bahsederken onlar hakkında herhangi bir bilgilendirme çabası içerisine girmemiş, hatta Endülüs ve Fraxinetum’daki Müslümanlar arasında herhangi bir fark belirtmemiştir.

⁵¹ Thietmar, *Ottonian Germany*, 143.

Germen kadın şair olan Hrotsvitha’nın doğum tarihinin 935 olduğu düşünülmektedir.⁵² Kendisi aynı zamanda Avrupa’nın kuzeyinde İslam’ı okuyucularıyla tanıştıran ilk yazarlardan biridir.⁵³ I. Otto Dönemi’nin en zengin ve en ayrıcalıklı kraliyet manastırlarından biri olan Gandersheim’da rahibe olan Hrotsvitha’nın azizlerin hayatını anlattığı sekiz şiiri, altı draması ve hem Otto Hanedanlığı’nın o döneme kadarki hikâyesini hem de Gandersheim Manastırı’nın tarihini anlattığı iki eseri günümüze ulaşmıştır. Bizim konumuzu ilgilendiren, İslam ve Müslümanlar hakkında yorumlar içeren eseri ise Aziz Pelagius’u anlattığı *Passio Sancti Pelagii preciosissimi martiris, qui nostri temporibus in Corduba martirio est coronatus* (Çok değerli şehit Aziz Pelagius’un şehadeti, ki o bizim zamanımızda Kurtuba’da şehitlikle taçlandırılmıştır) isimli şiiridir. Kurtuba’da İslam’a hakaret ettiği gerekçesiyle 926 yılında idam edilen genç Pelagius’un anısına kaleme aldığı bu eserinde Hrotsvitha Müslümanlardan doğal olarak pek sitayişle bahsetmemektedir. Çağdaşı sayılabilecek bu olayı Endülüs’ten kilometrelerce uzak Saksonya’da kaleme alan Hrotsvitha kaynağının bir görgü şahidi olduğunu belirtmektedir. Aziz şiirlerinin yer aldığı birinci kitabın sonsözünde Hrotsvitha, eserin tüm içeriğini eski kitaplardan aldığını, yalnızca Aziz Pelagius’un şehadetini Kurtuba’dan bir yerlinin kendisine aktardığını söylemektedir.⁵⁴ Bu Kurtuba yerlisinin yukarıda anlatılan elçilik görevi esnasında Otto’nun sarayına gelenlerden biri olması yüksek bir ihtimaldir.

Hrotsvitha eserinde Müslümanları tanımlarken o dönemin Sarazen, barbar, pagan gibi klişe sözcüklerine başvurmuştur. Pelagius olayını öğrendiği Kurtubalı yerli görünüşe bakılırsa Hrotsvitha’yı İslam dini ve kültürü hakkında pek bilgilendirmemiştir. Erken dönemde yazan diğer yazarlar gibi Hrotsvitha da İslam ve Hristiyanlık arasındaki teoloji tartışmalarına girmemiştir.

Hrotsvitha’ya göre İslam “kötü inancın sapkın öğretisi”⁵⁵ idi. Endülüs’ü fethetmeye gelenler ise “dizginlenemez Sarazenlerin hain/güvenilmez halkı”⁵⁶ idi. “Barbar halkın lideri”⁵⁷ “paganları meşru yerleşimcilerle karıştırarak”⁵⁸ Hristiyanların geleneklerini bozmayı amaçlamıştı. Hristiyanlar ise “zalim tiranın kötü niyetli emrini hemen reddettiler.”⁵⁹ Kral bu zengin şehrin Hristiyanlarını öldürürse kendisinin de zarar göreceğini fark ettiği için dine hakaret etmeme şartı ile Hristiyanlara hoşgörü gösterdi. Bu şekilde Kurtuba, “pagan” krallara boyun eğmiş halde yıllar geçirdi. Nihayet Hrotsvitha’nın zamanında “Abdurrahman adında, atalarından daha kötü, bedensel arzularla kirlenmiş”⁶⁰ biri başa geçti. Abdurrahman hükümdarlığı sırasında Galiçya’ya başarılı bir sefer düzenledi ve ganimetin yanında rehinelerle birlikte geri döndü. Bu rehineler arasında soylu bir aileden gelen, çocukluk yıllarını henüz tamamlamış Pelagius da vardı. Pelagius halifenin emriyle hapsedilmesine karşın Abdurrahman, görenleri büyüleyen bir güzelliğe sahip olan Pelagius’un hapisten çıkartılması için ikna edildi. Pelagius temizlenerek ve kraliyet giysileri giydirilerek Abdurrahman’ın sarayına getirildi. Abdurrahman da Pelagius’un güzelliğine hayran kalmıştı ve onu yanına oturttu fakat genç Pelagius Mesih’in askeri olarak pagan bir hükümdarın sevgisini kabul edemezdi. Ona “izinli/meşru bir kalple o aptal adamları kucakla; seninle birlikte çimen/otla o budala tanrıları sakinleştirenler, putun köleleri olanlar, senin yoldaşın olsunlar”⁶¹ gibi ağır sözler söyledi. Abdurrahman bunun üzerine sinirlenmedi, yumuşak sözlerle söylediklerini geri almasını istedi ve onu öpmeye çalıştı ama Pelagius Abdurrahman’ın yüzüne sert bir

⁵² Walter Berschin, “Hrotsvit and Her Works”, içinde *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim (Fl. 960): Contextual and Interpretive Approaches*, ed. Phyllis R. Brown ve Stephen L. Wailes (Leiden: Brill, 2013), 23. Hrotsvitha ile ilgili Türkiye’de yapılmış önemli bir çalışma için bkz. Banu Çetin Ünal ve Pınar Ülgen, “Orta Çağ Almanya’sının Unutulan Bilge Kadını: Gandersheim’lı Hrotsvit”, *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 17 (2021): 108-123.

⁵³ McMillin, “Weighed down with a thousand evils”, 40.

⁵⁴ Hrotsvitha, *Hrotsvit Opera Omnia*, ed. Walter Berschin (München; Leipzig: K. G. Saur Verlag, 2001), 131. Aziz Pelagius’un hikâyesini Hrotsvitha’dan önce Kurtubalı rahip Raguel yazmıştı; ama onun eserinin X. yüzyılda Pirenelerin kuzeyine taşındığına dair hiçbir kanıt yoktur. Bkz. McMillin, “Weighed down with a thousand evils”, 41.

⁵⁵ “*nefandi dogmatis errorem*” Bkz. Hrotsvitha, *Hrotsvit Opera Omnia*, 63.

⁵⁶ “*perfida Saracenorum gens indomitorum*” Bkz. Hrotsvitha, 64.

⁵⁷ “*ductor barbarice gentis*” Bkz. Hrotsvitha, 64.

⁵⁸ “*paganos iustis intermiscendo colonis*” Bkz. Hrotsvitha, 64.

⁵⁹ “*iussum perversi respuit mox triste tyranni*” Bkz. Hrotsvitha, 64.

⁶⁰ “*Abdrahemen dictus, deterior patribus, luxu carnis maculatus*” Bkz. Hrotsvitha, 65.

⁶¹ “*corde viros licito complectere stultos, qui tecum fatuos placantur cespite divos, sintque tibi socii, servi qui sunt simulacri*” Bkz. Hrotsvitha, 72.

yumruk savurdu. Hükümdar bu sefer öfkeye kapıldı ve Pelagius’un bir mancınikle surların dışına fırlatılmasını emretti. Emir yerine getirildi ama Pelagius zarar görmeden kurtuldu. Bunun üzerine Abdurrahman başının kesilmesini emretti. Aziz Pelagius bu şekilde şehit oldu.

Hrotsvitha’nın yukarıdaki anlatısı bir hagiografya niteliği taşıdığı için aktarılan olayların tarihsel gerçekliğine şüpheyle bakılmalıdır ama tarihsel gerçeklik, Müslüman algısını ortaya koymaya çalıştığımız bu bölümün konusunu teşkil etmemektedir. Otto Hanedanlığı Dönemi’nde Müslümanlar hakkında yazarların sayısının nadir olması Hrotsvitha’nın söylediklerini daha değerli kılmaktadır; onun sayesinde Ottoların Müslüman algısı hakkında daha net bir fikir sahibi olabilmekteyiz. Hrotsvitha için İslam sapkın bir öğretiydi. Endülüs’e yerleşen Müslümanlar barbar ve pagandı, halifeler zalim tiranlardı. Halife III. Abdurrahman ise seleflerinden bile kötü ve bedensel arzularının esiri olmuş bir hükümdardı. Pelagius’u öpmeye çalıştırarak Hrotsvitha ona genç oğlanlara düşkün imajını yapıştırmaya çalışmaktaydı. Weston’a göre hagiografyalarda bu tarz eşcinsel öğelerin açıkça sahneye çıkarılması nadirdir.⁶² Hrotsvitha bunu özellikle Sarazen hükümdar vasıtasıyla yerelleştirmekte ve Hristiyan dünyasında doğal olmayan bir şeyi Sarazenlerde oldukça doğalmış gibi aktarmaktadır;⁶³ ancak bunu İslam dinini doğrudan hedef alır biçimden ziyade Hristiyanlığın karşısındaki “öteki”yi itham etme şeklinde yapmaktadır. Müslümanlara sistemli bir biçimde oğlancılık, eşcinsellik vb. yakıştırmaların yapılması daha çok Haçlı Seferleri Dönemi’nde ve sonrasında görünür olmaktadır. Örneğin 1266’dan 1291’e kadar Kutsal Topraklarda bulunan Fransiskan rahip Fidenzio da Padova (ö. 1291) Müslümanların (Sarazenlerin) Sodom ve Gomora’da yaşayanlar gibi şehvet düşkün olduklarını iddia etmekte ve sırf eşcinsellik yaptıkları için bile Hristiyanların onlarla savaşmak için haklı gerekçesi olduğunu savunmaktadır.⁶⁴ İtalyan Dominiken keşiş Riccoldo (ö. 1320) da Kuran’ın eşcinselliğe izin verdiğini yazmaktadır.⁶⁵ Hrotsvitha’nın eserinde onun Müslümanlar hakkındaki görüşlerini etkileyecek, doğrudan İslam dinini hedef alan eserlerden faydalandığına dair bir iz yoktur; zaten X. yüzyılda bu tarz eserler nadirdi ve Hrotsvitha’nın onlara erişmiş olma ihtimalinin oldukça düşük olduğunu unutmamak gerekir. Hrotsvitha’ya göre ayrıca halifenin Hristiyanlara korumalı azınlık statüsü vermesi de dinî hoşgöründen ziyade vergilendirebileceği zengin nüfusu kaybetmek istememesindendi.⁶⁶ Hrotsvitha’nın burada Müslüman yönetimine karşı gösterebileceği sempatiyi de esirgediğini görmekteyiz. Ona göre Hristiyanlarla Müslümanlar malî kaygılarla inşa edilmiş sahte bir barış içerisindeydiler.

2.2. *Vita Iohannis Gorziensis*

Yukarıda detaylandırdığımız, I. Otto’nun elçisi olarak Endülüs’e giden Gorzeli Johann’ın hayat hikâyesini anlatan *Vita Iohannis Gorziensis*’te Müslümanlar hakkında az da olsa bilgi verilmektedir. Kitabın yazarı Jean de Saint-Arnoul (ö. 977 sonrası), Yukarı Lotharingia’daki Metz’in başrahibiydi. Metz Otto sarayının nüfuzunda olan bir kent değildi ama Yukarı Lotharingia eserin yazıldığı düşünülen 974 yılında Doğu Frank Krallığı’nın sınırları içerisindeydi. Bu sebeple *Vita Iohannis Gorziensis* için bir Otto Dönemi kaynağı diyebiliriz.

136 kısımdan oluşan *Vita*’nın son 21 bölümü Johann’ın elçilik görevine ayrılmıştı. Müslümanlarla ilgili ibareler de yine bu bölümlerde yer almaktadır. Buna göre Halife III. Abdurrahman’dan Otto’nun sarayına gelen elçilik heyetinin getirdiği mektuba bir cevap verilmesi kararlaştırılmıştı; “çünkü aynı kral kutsallara saygısız ve kâfirdi, zaten bir Sarazen’di, ve hakiki imandan bütünüyle yoksun biriydi; her ne kadar Hristiyan bir prensin dostluğunu arzulasa da, gönderdiği mektuplarda Mesih’e karşı bazı küfürler

⁶² Weston, “The Saracen and the Martyr”, 2.

⁶³ Mark D. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 20, 27.

⁶⁴ Fidenzio da Padova, *Liber Recuperationis Terre Sancte: Bir Fransiskan Rahibin Kutsal Toprakları Kurtarma Projesi*, çev. Murat Çaylı (İstanbul: Selenge Yayınları, 2025), 41.

⁶⁵ Tolan, *Saracens*, 249. Riccoldo *Contra legem Sarracenorum* (Sarazenlerin Yasasına Karşı) adlı eserinde, Bakara sûresinde hem erkekle hem kadınla sodomiye izin verildiğini yazmaktadır: “Item in capitulo de Vacca concedit sodomiam tam cum masculo quam cum femina.” Bkz. Riccoldo da Monte di Croce, “Contra legem Sarracenorum”, içinde *L’ouvrage d’un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e siècle. Le ‘Contra legem Sarracenorum’ de Riccoldo da Monte di Croce*, ed. Jean-Marie Mérigoux, *Memorie Domenicane Nuova Serie* 17 (Pistoia 1986), 84.

⁶⁶ McMillin, “‘Weighed down with a thousand evils’”, 45.

savurmuştu.”⁶⁷ *Vita*’da Müslümanların hassasiyetleri ile ilgili birkaç bilgi de verilmektedir. Örneğin; “onların yasalarında en önemli ve en sert olanı şudur ki: hiç kimse dinleri hakkında bir şey söylemeye cesaret edemez. Yurttaş ya da yabancı olsun [kim böyle bir suç işlerse] fidye ödeyerek kurtulma imkânı olmadan, başı kesilerek idam edilir.”⁶⁸ Henüz halifeyle görüşmeden önce, Hasdeu adındaki Yahudi Johann’a oradaki yaşam konusunda tavsiyeler vermişti: “eğer dışarı çıkma fırsatı tanınırsa, hiçbir edepsiz davranışla, hatta kaş-göz işaretleriyle bile kadınlara yaklaşmamalıydılar.”⁶⁹ Johann nihayet halifenin huzuruna çıkacağı zaman üzerindeki eski kıyafetlerin değiştirmesi istendi; “çünkü bu halk için sıradan bir kıyafetle kralın huzuruna çıkmanın uygun olmadığı kabul edilir.”⁷⁰ Yeni kıyafetler için Johann’a para gönderildi. Johann ise halifenin cömertliğine teşekkür edip parayı yoksulların yararına harcamayı daha doğru buldu. Halife Johann’ı eski kıyafetleriyle bile olsa görmeyi kabul etti. Halife oldukça lüks bir mindere uzanmıştı; “çünkü diğer halklar gibi tahtlara ya da sandalyelere oturma alışkanlıkları yoktur; bunun yerine konuşurken ve yemek yerken sedirleri veya divanları kullanırlar.”⁷¹

Görüldüğü üzere *Vita Iohannis Gorziensis*’teki Müslüman anlatımında Hrotsvitha’da da rastladığımız klişeler mevcut olmakla birlikte Müslümanların dinî yaşayışları hakkında az da olsa bilgi sahibi olabilmekteyiz. *Vita*’ya göre Abdurrahman kâfirdi, Hristiyanlığın kutsal değerlerine karşı Mesih’e küfredecek kadar saygısızdı, çünkü o bir Sarazen’di; fakat aynı Sarazenler kendi dinlerine karşı hakaret edenleri doğrudan idamla cezalandırıyordu. Sosyal yaşamda kadınlara yaklaşmak bile sakıncalıydı. Tıpkı Hrotsvitha’da Pelagius’un Halife’nin huzuruna çıkmadan önce temizlenip giydirilmesi gibi Johann’ın da yeni ve temiz kıyafetlerle saraya çıkması istenmişti; fakat Hrotsvitha’nın anlatısı işi oğlancılığa kadar götürürken Jean de Saint-Arnoul’da böyle bir ima yer almamaktadır. Birinci bölümde de değinilen, Halife III. Abdurrahman’ın I. Otto hakkındaki soruları ve yorumları da göz önüne alındığında *Vita*’daki anlatı, Müslümanları küfre eğilimli bir topluluk olarak resmetmenin yanında diplomatik rasyonaliteye sahip bir siyasal aktör olarak da konumlandırmaktadır.

2.3. Liudprand

Kuzey İtalya’daki Cremona’nın piskoposu, tarihçi ve diplomat Liudprand X. yüzyıldaki Avrupa ve Doğu Roma siyaseti için en önemli kaynaklardan biridir. I. Otto’nun sarayında da görev alan Liudprand üç önemli eser kaleme almıştır. Altı kitaptan oluşan *Antapodosis*’te 893-931 yılları arasında genellikle İtalya’da yaşanan olayları yazan Liudprand, *Historia Ottonis*’te hamisi I. Otto’nun 960-964 yılları arasındaki icraatlarını işlemiştir. 968-969 yıllarında Konstantinopolis’e I. Otto’nun elçisi olarak gittiği görevindeki tecrübelerini ise *Relatio de legatione Constantinopolitana ad Nicephorum Phocam* (Konstantinopolis Elçiliği Hakkında Nikiforos Fokas’a Rapor) başlığıyla kaleme almıştır.⁷² İtalya siyasetiyle ilgili olması eserinde Akdeniz’de faaliyet gösteren Müslümanlar hakkında birtakım yorumlar ve tanımlamalar yapmasına vesile olmuştur.

Antapodosis’e göre; Batı Franklarının güneyindeki Provence’de yaşanan bir iç savaşta gruplardan biri “zeki/hilekâr oldukları kadar hain/güvenilmez Sarazenleri yardıma çağırdı.”⁷³ Günümüz Fransa-İtalya sınırındaki Fraxinetum’u 887-972 yılları arasında elinde tutan bu Müslümanlar, Provence’i yakıp yıktılar. Aynı dönemde Afrika’dan gelen Sarazenler Calabria, Apulia, Benevento ve Roma’nın neredeyse tüm şehirlerini işgal ettiler ki İtalya, Macarların ve Fraxinetum’dan gelen Sarazenlerin yol

⁶⁷ “ut quia idem rex sacrilegus et profanus, utpote Sarracenus, et e vera fide prorsus esset alienus, quique quamvis amicitiam expeteret principis christiani, in litteris tamen quas miserat blasphemum nonnulla in Christum evomuerat” Bkz. Jean de Saint-Arnoul, “Vita Iohannis Abbatis Gorziensis”, içinde *MGH SS 4*, ed. Georg H. Pertz (Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1841), 370.

⁶⁸ “eis in legibus primum dirumque est, ne quis in religionem eorum quid umquam audeat loqui. Civis sit, extraneus sit, nulla intercedente redemptione capite plectitur” Bkz. Jean de Saint-Arnoul, 371.

⁶⁹ “si copia sibi egrediendi pateret, ne qua scurrilitate feminis saltem nutu se applicarent” Bkz. Jean de Saint-Arnoul, 372.

⁷⁰ “non enim fas esse gentis, ut vili habitu regis aspectibus praesentaretur” Bkz. Jean de Saint-Arnoul, 375.

⁷¹ “neque enim more gentium ceterarum soliis aut sellis utuntur, sed lectis sive thoris colloquentes vel edentes” Bkz. Jean de Saint-Arnoul, 376.

⁷² Banu Çetin Ünal, *Orta Çağ’da Otto Rönesansı* (İstanbul: Motto Yayınları, 2023), 116.

⁷³ “Saracenos, non minus callidos quam perfidos, in auxilium rogat” Bkz. Liudprand, *Liudprandi Opera*, ed. Joseph Becker, *MGH SS rer. Germ. 41* (Hannover; Leipzig: Hahnsche Buchhandlung, 1915), 6.

açtığı pek çok felaketle ezilmiş olsa da Afrikalıların getirdikleri gibi bir yıkımla daha önce karşılaşmamışlardı. Onları İtalya’ya çağıran ise, oradaki topraklarını elinde tutmakta zorlanan Doğu Roma İmparatoru I. Romanos (920-944) olmuştu.⁷⁴ Hristiyanlar Sarazenlerden ilk başta korkmuşlardı; “fakat Sarazenler daha fazla alay etmesinler ve ‘onların Tanrısı nerede?’ demesinler diye, Tanrı Hristiyanların yüreklerini öyle bir değiştirdi ki, onların içinde daha önce kaçma isteği ağır basarken artık savaşıma arzusu daha güçlü hale geldi.”⁷⁵ Liudprand, Afrika’dan gelen Müslümanları “Sarazenler”in yanında Kuzey Afrika’nın antik halkı olan “Fenikeliler” olarak da adlandırmıştır: “daha önce söylediğim gibi, Fenikeliler Benevento’yu ve Roma şehirlerini acımasızca harap ediyorlardı.”⁷⁶ Fraxinetum’da yaşayan Sarazenlerin lideri Sagittus “kötü ve günahkâr bir Sarazen”⁷⁷ idi.

Liudprand, Konstantinopolis’teki elçilik görevi esnasında duyduğu bir kitapta geçen ve gerçekleşmesini istediği bir kehaneti *Legatio*’da yazmıştır: “Aslan ve yavrusu birlikte yabanî eşiği yok edecekler.”⁷⁸ Liudprand bu kehaneti Doğu Romalıların şu şekilde yorumladığını söylemektedir: Aslan, yani Romalıların ya da Yunanlıların imparatoru ve yavru, yani Frankların kralı, birlikte yabanî eşiği, yani Afrika’daki Sarazenlerin kralını yok edeceklerdir. Liudprand’ın yorumuna göre ise bu aslan ve yavrusu I. Otto ve oğlu II. Otto, vahşi eşek ise Doğu Roma İmparatoru Nikiforos Fokas’tı.⁷⁹

Liudprand Müslümanları Fraxinetum’dakiler ve Kuzey Afrika’dakiler olmak üzere ikiye ayırmıştır; ilkinin Sarazenler olarak adlandırırken ikincisini zaman zaman Fenikeliler olarak adlandırmıştır. Ona göre Sarazenler güvenilmez, dinsiz, aynı zamanda hilekârlardı. Kuzey Afrika’dan gelenler Fraxinetum’dakilere kıyasla daha acımasızdı. Liudprand’ın elçilik görevi esnasında duyduğu kehanette “vahşi eşek” olarak Müslümanları değil de Doğu Roma imparatorunu görmesi dikkat çekicidir. Buradan Otto’nun sarayında Doğu Roma’nın Müslümanlardan daha tehlikeli bir düşman olarak görüldüğü sonucu çıkartılabilir.

SONUÇ

Otto Hanedanlığı Dönemi’nde Müslümanlar, doğrudan sınır tehdidi oluşturan bir düşmandan ziyade, diplomatik temaslar ve sınırlı askerî karşılaşmalar üzerinden tanınan uzak bir güç olarak algılanmıştır. I. Otto ile Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman arasındaki diplomasi ve II. Otto’nun Güney İtalya seferinde mağlup olduğu Sicilyalı Müslümanlar bu iki güç arasında gerçekleşen nadir karşılaşmalardan ikisi ve en önemlileriydi. Temasların varlığına karşın, kaynakların İslam’ın doktrinini, toplumsal örgütlenmesini ya da tarihsel menşeyini sistematik biçimde açıklamaması, Otto çevresindeki entelektüel merakın dar kapsamlı ve daha çok pragmatik saiklerle sınırlı kaldığına işaret etmektedir. Kaynaklar Müslümanları genel olarak, o döneme kadar nasıl tanımlanmışlarsa benzer şekilde tanımlamaya devam etmişlerdir. Otto Hanedanlığı Dönemi tarih yazıcılarının Müslümanlar hakkında ilgilerini çeken konular daha çok onların askerî ve siyasî icraatı olmuş, dinî farklılıklarını, nereden geldiklerini vs. pek işlememişlerdir. Yalnız Hrotsvitha onlara bir azizin şehadeti ekseninde baktığı için onun anlatısında dinî semboller ön plana çıkmış ve bir “öteki” olan Müslümanlar oğlancılıkla suçlanmıştır; fakat o da Müslümanları yaşadıkları yerlerde bizzat gözlemlememiş, Otto’nun sarayına gelen bir Endülüs elçisi vasıtasıyla edindiği bilgilerden derlediklerini bir şiir formatında eserine taşımıştır. Dönemin Saksonya’sı ve çevresi Müslümanlar hakkındaki bilgileri önemli ölçüde Hrotsvitha’dan öğrenmiş olmalılardır. Hrotsvitha’nın Müslüman tasviri, ampirik/tarihsel gözleme dayanan bir aktarım olarak değil, hagiografik söylemin retorik ihtiyaçları çerçevesinde şekillenmiş bir temsil olarak okunmalıdır. Bu bakımdan metin, Otto Dönemi Hristiyan dünyasında yaygın bir Müslüman algısından çok azizlik literatürünün kurucu ötekileştirme kalıplarını yansıtmaktadır.

⁷⁴ Liudprand, *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, çev. Paolo Squatriti (Washington: Catholic University of America Press, 2007), 94-95.

⁷⁵ “Sed ne Saraceni diutius insultarent et dicerent: ‘Ubi est Deus eorum?’ convertit Deus corda Christicolum, adeo ut amplior iis pugnandi quam fugiendi prius esset cupido” Bkz. Liudprand, *Liudprandi Opera*, 58.

⁷⁶ “Poeni, ut praefatus sum, Beneventum Romanasque urbes misere laniabant” Bkz. Liudprand, 60.

⁷⁷ “Saracenus pessimus impiusque” Bkz. Liudprand, 105.

⁷⁸ “Leo et catulus simul exterminabunt onagrum” Bkz. Liudprand, 196.

⁷⁹ Liudprand, *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, 262-64.

Liudprand’ın Müslüman anlatısı savaşlar ve siyaset üzerinedir ve onlar hakkındaki öznel yorumları sınırlıdır. Doğu Frank Krallığı sınırları içerisinde yazılan *Vita Iohannis Gorziensis*’te de Müslümanlar hakkında kimi bilgilere rastlamak mümkündür. Elçi Johann’ın görevi esnasında gördüklerini sözlü olarak Otto’nun sarayında anlatması ihtimalini de es geçmemek gerekir. Widukind, Thietmar gibi Otto Hanedanlığı Dönemi’nin diğer kaynakları ise Müslümanlar için tanımlayıcı cümleler kurmayı pek tercih etmemişler, genelde Sarazenler adlandırmasını yapmışlardır. Bu veriler çerçevesinde, Otto Hanedanlığı Dönemi’nde Müslüman algısının radikal bir kırılma üretmediği; Erken Ortaçağ Latin geleneğinde biçimlenen etnik ve İncilî terminolojinin büyük ölçüde korunduğu görülmektedir. Diplomatik temaslar ve askerî karşılaşmalar, Müslümanları daha fazla şeytanlaştırmaktan ziyade onları siyasî bir güç olarak tanımaya dönük pragmatik bir yaklaşımı pekiştirmiştir. Bu nedenle Otto Dönemi, Müslüman imgesinde bir dönüşümden çok sürekliliğin baskın olduğu bir evreyi temsil etmektedir.

KAYNAKÇA

- “Annales Einsidlenses.” içinde *MGH Scriptores (in Folio) 3*, ed. Georg H. Pertz, 137-49. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1839.
- “Annales Sangallenses Maiores.” içinde *MGH Scriptores (in Folio) 1*, ed. Georg H. Pertz, 72-85. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1826.
- Bede. *The Ecclesiastical History of the English People*, çev. Judith McClure ve Roger Collins. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Berschlin, Walter. “Hrotsvit and Her Works.” içinde *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim (Fl. 960): Contextual and Interpretive Approaches*, ed. Phyllis R. Brown ve Stephen L. Wailes, 23-34. Leiden: Brill, 2013.
- Çetin Ünal, Banu. *Orta Çağ’da Otto Rönesansı*. İstanbul: Motto Yayınları, 2023.
- Çetin Ünal, Banu ve Pınar Ülgen. “Orta Çağ Almanya’sının Unutulan Bilge Kadını: Gandersheim’lı Hrotsvit”. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 17 (2021): 108-123.
- Fidenzio da Padova. *Liber Recuperationis Terre Sancte: Bir Fransisken Rahibin Kutsal Toprakları Kurtarma Projesi*, çev. Murat Çaylı. İstanbul: Selenge Yayınları, 2025.
- Goetz, Hans-Werner. *Die christlich-abendländische Wahrnehmung anderer Religionen im frühen und hohen Mittelalter: Methodische und Vergleichende Aspekte*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Hieronymus. *Chronicun*, ed. J.P. Migne. Patrologia cursus completus: Series Latina 23. Paris, 1844.
- Hrotsvitha. *Hrotsvit Opera Omnia*, ed. Walter Berschin. München; Leipzig: K. G. Saur Verlag, 2001.
- Hugeburc. “Vita Willibaldi Episcopi Eichstetensis.” içinde *MGH Scriptores (in Folio) 15.1*, ed. Oswald Holder-Egger, 86-106. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1887.
- Isidorus Hispalensis, *Chronicon*, ed. J.P. Migne. Patrologia cursus completus: Series Latina 83. Paris, 1850.
- Jean de Saint-Arnoul. *Die Geschichte vom Leben des Johannes, Abt des Klosters Gorze*, ed. & çev. Peter C. Jacobsen, MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 81. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016.
- . “Vita Iohannis Abbatis Gorziensis.” içinde *MGH Scriptores (in Folio) 4*, ed. Georg H. Pertz, 335-77. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1841.
- Jordan, Mark D. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Kreutz, Barbara M. *Before the Normans: Southern Italy in the Ninth and Tenth Centuries*. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 1996.

- Lambert. “Lamberti annalium pars prior ab O.C. – 1039.” içinde *MGH Scriptores (in Folio) 3*, ed. Georg H. Pertz, 22-102. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1839.
- Laudage, Johannes. *Otto der Große (912-973): eine Biographie*. Regensburg: F. Pustet, 2001.
- Liudprand. *Liudprandi Opera*, ed. Joseph Becker, MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 41. Hannover; Leipzig: Hahnsche Buchhandlung, 1915.
- . *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, çev. Paolo Squatriti. Washington: Catholic University of America Press, 2007.
- McMillin, Linda A. “‘Weighed down with a thousand evils’: Images of Muslims in Hrotsvit’s Pelagius.” içinde *Hrotsvit of Gandersheim: contexts, identities, affinities, and performances*, ed. Phyllis R. Brown, Katharina M. Wilson, ve Linda A. McMillin, 40-55. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 2004.
- MGH Diplomatum regum et imperatorum Germaniae. Conradi I. Heinrici I. et Ottonis I. Diplomata*, ed. Theodor Sickel. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1879.
- MGH Diplomatum regum et imperatorum Germaniae. Ottonis II. et III. Diplomata*, ed. Theodor Sickel. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1888.
- Müller-Mertens, Eckhard. “The Ottonians as Kings and Emperors.” içinde *The New Cambridge Medieval History*, C. 3, ed. Timothy Reuter, 233-66. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ofli, Erdinç. “Mauri et Saraceni: the ethnonyms used for the Muslims of al-Andalus by Carolingian authors”. *Early Medieval Europe* 33, S. 3 (2025): 341-66.
- Ottewill-Soulsby, Sam. *The Emperor and the Elephant: Christians and Muslims in the Age of Charlemagne*. Princeton Oxford: Princeton University Press, 2023.
- Otto von St. Blasien. *Chronica*, ed. Adolf Hofmeister, MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 47. Hannover; Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1912.
- Özel, Ahmet, “Dârülslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 8, TDV Yayınları, İstanbul 1993, 541-43.
- Paschasius Radbertus. *Expositio in Matthaeum*, ed. J.P. Migne. Patrologia cursus completus: Series Latina 120. Paris, 1852.
- Regesta Imperii II: Die Regesten des Kaiserreichs unter den Herrschern aus dem Sächsischen Hause 919-1024*, ed. Johann F. Böhmer ve Emil von Ottenthal. Innsbruck: Verlag der Wagner’schen Universitäts-Buchhandlung, 1893.
- Regino ve Adalbert. *History and Politics in Late Carolingian and Ottonian Europe: The Chronicle of Regino of Prüm and Adalbert of Magdeburg*, çev. Simon MacLean. Manchester: Manchester University Press, 2009.
- Reuter, Timothy. *Germany in the Early Middle Ages, c. 800-1056*. London; New York: Longman, 1991.
- Riccoldo da Monte di Croce, “Contra legem Sarracenorum”, içinde *L’ouvrage d’un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le ‘Contra legem Sarracenorum’ de Riccoldo da Monte di Croce*, ed. Jean-Marie Mérigoux, Memorie Domenicane Nuova Serie 17, Pistoia 1986.
- Rotter, Ekkehart. *Abendland und Sarazenen: das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1986.
- Southern, Richard W. *Western views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

- Thietmar. *Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg*, çev. David Warner. Manchester: Manchester University Press, 2001.
- Tolan, John V. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Usta, Aydın. “III. Haçlı Seferi Öncesinde Diplomasi ve Alman Ordusunun Balkan Topraklarındaki Yolculuğu Üzerine”. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, S. 36 (2021): 57-81.
- Walther, Helmut G. “Der gescheiterte Dialog: Das Ottonische Reich und der Islam.” içinde *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, ed. Albert Zimmermann ve Ingrid Craemer-Ruegenberg, 20-44. Berlin: Walter de Gruyter, 1985.
- Weston, Lisa. “The Saracen and the Martyr: Embracing the Foreign in Hrotsvit’s Pelagius.” içinde *Meeting the Foreign in the Middle Ages*, ed. Albrecht Classen, 1-10. New York: Routledge, 2002.
- Widukind. *Three Books of Deeds of the Saxons*, çev. Bernard S. Bachrach ve David S. Bachrach. Washington: Catholic University of America Press, 2014.

Sâsânî İran’ında Hristiyan Olarak Ölmek: *Pers Şehidi Anlatıları*’nda İşkence, Defin ve Rölik Kültü

Dying as a Christian in Sasanian Iran: Torture, Burial and the Cult of Relics in the *Persian Martyr Acts*

Murat TURAL 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Murat TURAL

Ondokuz Mayıs Üniversitesi,



Çarşamba İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Samsun, Türkiye

ORCID: [0000-0002-1361-4656](https://orcid.org/0000-0002-1361-4656)
e-mail: murat_turals@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 3 Ocak 2026

Kabul/Accepted: 13 Nisan 2026

Atıf: Tural, Murat, “Sâsânî İran’ında Hristiyan Olarak Ölmek: *Pers Şehidi Anlatıları*’nda İşkence, Defin ve Rölik Kültü”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 159-178.

Citation: Tural, Murat, “Dying as a Christian in Sasanian Iran: Torture, Burial and the Cult of Relics in the *Persian Martyr Acts*”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 159-178.

Lisans/License:



Öz- Bu makale, yaklaşık yirmi yıldır akademik araştırmaların konusu olan *Pers Şehidi Anlatıları*’ndaki işkence ve defin temalarını kutsal emanet kültürüyle birlikte ele almaktadır. Söz konusu şehitlik anlatıları, Sâsânî İran’ındaki Hristiyanların dört asrı aşan bir zaman zarfında fasılasız bir kovuşturmaya maruz kaldıklarını düşündürmemelidir. Genel itibarıyla Mecûsilikten Hristiyanlığa geçenlerin olumsuz deneyimlerini betimleyen *Pers Şehidi Anlatıları*, kutsal emanet değeri taşıyan röliklere dair hayli malumatı ihtiva eder. Aziz yaşam öykülerinde olduğu gibi Hristiyanların manevî dünyalarına hitap eden bu anlatılar içerisinde fazlasıyla abartı bulunmaktadır. Metinlere göre, diriminde azizin güç yetirebildiği pek çok şey ölümünden sonra rölikleri vasıtasıyla yerine getirilebilmektedir. Hristiyanlar, cesetten parçalar dâhil müteveffa azizden artakalan her türlü yadığara şifa bulmak veya çeşitli musibetlerden korunmak amacıyla sahip olmaya çalışmışlardır. Sâsânî İran’ında defin işlemini yapmak isteyen Hristiyanların karşılaştıkları en büyük zorluk, Mecûsilerin et kemikten ayrışmadan cesetlerin toprağa gömülmesini hoş karşılamamalarıdır. Bu noktada *Pers Şehidi Anlatıları* siyasi erkin desteğini arkasına alan Mecûsî din adamlarının engellemelerine rağmen, röliklere ulaşmak ve şehitleri defin uğrunda Hristiyanların güçlü arzularını yansıtır. Bahis konusu metinlerde geçen kült alanları, yerel tarih araştırmaları ve *toponimi* çalışmaları için referans teşkil etme potansiyeline sahiptir. Çalışma, Sâsânî İran’ı bağlamında erken dönem Hristiyan kültürünün şehitlik teması etrafında şekillenişini gösteren anlatıları, kutsal emanetlere duyulan ilginin bir sonucu olarak ortaya çıkan dinî mimari örnekleriyle birlikte incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler–Sâsânîler, Hristiyanlık, Şehitlik, Defin Uygulamaları, Rölik Kültü.

Abstract- This article examines the themes of torture and burial in the *Persian Martyr Acts* in relation to the cult of relics, a topic that has attracted increasing scholarly attention over the past two decades. These martyrdom narratives do not indicate that Christians in Sasanian Iran were subjected to continuous persecution over a period exceeding four centuries. The *Persian Martyr Acts*, which depict the experiences of converts from Zoroastrianism to Christianity, provide substantial information on the veneration of relics. Like hagiographical texts, these narratives address the devotional life of Christians and contain significant elements of exaggeration. According to the texts, many things that the saint was able to do during his lifetime could also be accomplished after his death through sacred relics. Christians have sought to possess all kinds of relics, including pieces of the body left behind by deceased saints, as a means of healing or protecting themselves from various calamities. A major obstacle faced by Christians wishing to perform burial rites in Sasanian Iran stemmed from Zoroastrian prohibitions against interring bodies before the separation of flesh from bone. In this context, the *Persian Martyr Acts* reveal the determination of Christians to recover relics and inter the martyrs despite the resistance of Zoroastrian clergy supported by political authority. The cult areas mentioned in the texts under discussion have the potential to serve as references for local history research and *toponymy* studies. The study aims to examine narratives illustrating how early Christian culture took shape around the theme of martyrdom in the context of Sasanian Iran, alongside examples of religious architecture that emerged as a result of the interest in sacred relics.

Keywords–Sasanians, Christianity, Martyrdom, Burial Practices, Relic Cult.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Although these texts have been known for nearly a century, they have attracted increasing scholarly attention over the past two decades and reflect the political, religious, and cultural climate of Late Antiquity. The *Persian Martyr Acts* analyzed in this study include the following: “Mār Ma’in”, “Šem’on bar Sabbā’ē”, “Three Persian Martyr Acts”, “Mār Behnam ve Sarah”, “The Slave of Jesus”, “The Story of Mār Pinhas”, “Mār Qardagh”, “The Martyrs of Mount Ber’ain”, “The Persian Martyr Acts under King Yazdgird I”, and “The Martyrdom of Mār Grigor Piran-Gušnasp and Mār Yazd-panāh”. Mār Ma’in was one of the generals of the Sasanian king Shapur II, known for his persecution of Persian Christians. Sebastian Paul Brock, a prominent figure in Syriac studies, translated the martyrdom narrative of Mār Ma’in from Syriac into English in 2008 and turned this work into a guide for those who will be engaged in this field. In addition, Brock has prepared an index of other martyrdom narratives not discussed in this article. The martyrdom narrative of Šem’on bar Sabbā’ē, bishop of Seleucia Ctesiphon, is one of the most significant text of this literature. In 2011, Kyle Richard Smith studied the martyrdom narrative of Šem’on bar Sabbā’ē as his doctoral thesis. The martyrdom narrative of Mār Qardagh, one of the most remarkable texts in this literature, was previously studied as a doctoral thesis by Joel Thomas Walker in 1998. The martyrdom narrative of the children Behnam and Sarah also coincides with the reign of the Sasanian king Shapur II. The Slave of Jesus is unique among the Syriac *Persian Martyr Acts* in that it deals with the conversion of a Jewish child (Asher) to Christianity. It is interesting to find martyrdom narratives from the period of the Sasanian king Yazdgird I, whose relations with his Christian subjects were quite favourable. The martyrdoms of Mar Grigor Piran-Gušnasp and Mār Yazd-panāh, as in the case of Yazdgird I, took place during the reign of Kōsrow I, who had close relations with Christians. Mār Qardagh, similar to some of his predecessors mentioned above, was a member of the Sasanian

bureaucracy as the governor. Although the narrative of Mār Qardagh was written down during the reign of Kōsrow II, the fiction is placed in the time of Shapur II. In fact, the mention of Shapur II in many martyrdom narratives raises similar suspicions. The Martyrs of Mount Ber'ain recount the martyrdom of the children of an Iranian nobleman named Adarparva, Mehr-Narseh and Mahdukht. Their martyrdom coincided with the reign of Shapur II, and the last of the children rejected the king's marriage proposal.

The *Persian Martyr Acts* mentioned above occupy an important place in the Christian hagiographical literature, as they did in the Roman Empire. The martyrdom narratives have a didactic form, just like the lives of saints. It is thought that these narratives circulated in the form of oral culture before they were written down. The exaggerations regarding the relics of Christian martyrs must have been added first in oral culture and then in the process of transferring these narratives into written form. The martyrdom narratives do not present to any positive aspect of Zoroastrianism. The inclusion of Zoroastrian sacred elements such as the sun, fire, and water serves to emphasize their perceived inferiority in comparison to the immortal nature of Jesus Christ. In these texts, the sacred symbols of Zoroastrianism were given very little respect when compared to the miracles performed by the relics of Christian martyrs. It is said that even the sun, considered one of the most sacred symbols of the Zoroastrians, refrained from shining in response to the torture inflicted on Mar Grigor. These kinds of details undoubtedly reflect the imagination of anonymous hagiographers. These texts demonstrate that the interest of Christians in relics gave rise to the emergence of various examples of religious architecture. In this respect, these texts mentioned above contain important data for local history studies and investigations in the field of toponymy.

GİRİŞ

“Hayat hikâyesi ölümünden sonra kutsanacak kadar örneklik teşkil eden çok dindar bir adam yeniden yaşama dönüp kendisiyle ilgili efsaneleri okuyacak olsaydı pekâlâ hayretler içinde kalırdı. Ne var ki bu efsaneler, onun yaşamının bir kısmını aralarında geçirdiği kişilerin marifetiyle özenle muhafaza edilen ve içtenlikle kaleme alınan hatıraların yardımıyla meydana getirilmiştir. Bu durumda kayda geçirilen şeylerin birçoğu azizin kendisi tarafından doğrulanmayacaktır çünkü onlar zaten hiç yaşanmamıştır. Başkaları muhtemel ki onun dikkatini çekmemiştir; zira etrafındakilerin gözleri ona odaklanırken aziz, Tanrı’nın deruni imgesinde kaybolmuştur.”¹

Emile Durkheim ekolünün güçlü temsilcilerinden sayılan Fransız sosyolog Maurice Halbwachs’tan yapılan yukarıdaki alıntı, din dışı pek çok konu için elverişli bir aktarım gibi duruyorsa da herhâlde en ziyade inanç bağlamındaki bahislere uygun düşer. Hem başlık hem de mezkûr alıntının belli ettiği üzere makalenin konusunu, Sâsânî İran’ında hayatlarını yitiren mütedeyyin Hristiyanların hikâyeleri oluşturur. Sâsânî tebaası ancak saray erkânından ya da kilise ileri gelenlerinden olmayan sıradan Hristiyanların yaşamları yazarların ilgisini nadiren çekmiştir. Bazen can sıkıcı bir tekdüzeliğe dönüşen bu hâlin kısa bir tefekkürle başka çağ ve coğrafyalarda pek çok örneğine rastlanılabilir. Tarih yazarlarının veya konumuz bağlamında hagiografların benimsediği bu tavrın mazur görülebilecek yanları da vardır. Onlar, emsal teşkil edebileceklerini düşündükleri kişilerin hayat hikâyelerine odaklanmışlardır.

Son çeyrek asırdır akademik anlamda incelemelere konu olan *Pers Şehidi Anlatıları*, Sâsânî Şehinşâhlığı’nın Hristiyan tebaasının kötü deneyimlerini yansıtır. Aziz hayatlarında karşılaştığı üzere, bu metinlerin yazarları ve nerede kaleme alındıkları gibi temel hususlar genellikle belirsizdir. Hristiyan şehitlere dair önce sözlü bir aktarım evresi, sonrasında ise hatıraların muhtemel ekleme ve çıkarmalarla yazılma süreçleri gerçekleşmiştir.² Coğunluğu Sâsânî Şehinşâhı II. Şâbü (309-379) dönemini ele alan Süryani dilindeki bu metinlerin derlemesine çok önceleri S. E. Assemani ve P. Bedjan tarafından başlanmıştır. Yakın zamanda özellikle Doğu Süryani Hristiyanlığı konusunda önemli çalışmalar yapan araştırmacıların girişimleriyle bu anlatılar Süryanice-İngilizce bakışımı hâllerıyla yayımlanmaya devam etmektedir.

Makalede *Pers Şehidi Anlatıları*’ndaki ölüm temasının izinin sürüleceği metinler şunlardan ibarettir: *Mâr Ma’in*, *Şem’on bar Sabbâ’e*, *Üç Pers Şehidi Anlatısı*, *Mâr Behnam ve Sarah*, *Îsâ’nın Kölesi*, *Mâr Pinhas’ın Hikâyesi*, *Mâr Kardag*, *Ber’ain Dağı Şehitleri*, *I. Yazdegerd Dönemi Pers Şehidi Anlatıları*, *Mâr Grigor Piran-Gušnasp* ve *Mâr Yazd-panâh’ın Şehadetleri*. Süryani asketizmi üzerine derinlikli çalışmalar yapmış olan A. Vööbus, yukarıda sıralanan metinlerde *manipülatif bir elin* varlığından şüphe edilemeyeceğinden, onların dolaylı kanıtlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.³ Bununla birlikte, Vööbus’un bu saptamasından sonra mezkûr literatürü merkeze alarak yapılan doktora tezlerine rastlanmaktadır.⁴

İlâhî dinlerin hatta diğer inanç sistemlerinin önemseydiği ülkelerin belki de başında gelen şehitlik, çağrıştırdığı anlam itibarıyla yaşamın sonuna işaret eder. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dinleri arasında sözü edilen mefkûreyi öykünme kalıbına dönüştürenler hiç şüphe yok ki Hristiyanlardır. Hristiyanların âdeta miras saydığı bu idealin nesnesi bir Roma işkence aracı olan *haçtır*. Gelgelelim Îsâ-Mesîh’e zaman aktıkça biçilen rol bu objeyi önce dinî bir figüre sonra da en ulvi timsale dönüştürmüştür. Davranış olarak edilgin ancak tarih boyunca edindiği anlam bütünlüğüyle gür bir ormanı andıran söz

¹ Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, çev. F. J. Ditter ve V. Y. Ditter (New York: Harper Colophon Books, 1980), 28.

² Bu konuda bazı çıkarımlar için bk. Adam H. Becker, “The Invention of the *Persian Martyr Acts*”, içinde *Syriac Christian Culture, Beginnings to Renaissance*, ed. Aaron Michael Butts ve Robin Darling Young (Washington: The Catholic University of America Press, 2020), 113-148; Seccâd Emîrî Bâvendpur, *Şehâdetnâme-hâ-yı Süryânî-i Mesîhiyân-ı İran der-Asr-ı Sâsânî* (Tahran: İntişârât-ı Pol-i Firûze, 1398/2019), 17-28. (Bâvendpur’un eserine ulaşmamı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Veysel Başçı’ya teşekkürü bir borç bilirim).

³ A. Vööbus, “Acts of the Persian Martyrs”, *Encyclopædia Iranica* I/4 (1983): 430-431.

⁴ Walker 1998 yılında Mâr Kardag’ın şehitlik anlatısını, Smith ise 2011 yılında Şem’on bar Sabbâ’e’nin şehitlik anlatısını doktora tezi olarak hazırlamıştır. Tezlerin yayımlanmış hâlleri için bk. Joel Thomas Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq* (Berkeley: University of California Press, 2006); Kyle Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2016). Literatür üzerine genel bir değerlendirme için bk. Murat Tural, “Hagiografik Bir Tür Olarak Pers Şehidi Anlatıları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2026): (Yayım Sürecinde).

konusu mefkûre, Smith'in deyişiyile Hristiyanlığı bir "ölüler kültü"ne tahvil etmiştir.⁵

Şüpheli ya da değil Hristiyan şehitliği üzerine eğilen araştırmacıların genel itibarıyla kabul ettikleri husus, bu ülkünün tek tip bir model sunmadığıdır. Söz gelimi, Hristiyanlar nazarında arzu nesnesine dönüşen *haçın* çok az İsa-Mesih taraftarının ölümüne vasıta kılındığı görülür. Konumuz bağlamında bazı Sâsânî hükümdarlarının Hristiyan şehitlerin cesetlerini ateşte yakma yönündeki istekleri, bu manadaki çeşitliliğe yorulabilir. Çalışmada merkeze alınan metinlerin adları meçhul yazarları, Sâsânî İran'ında Hristiyanların şehitlikle noktalanan sonlarını mümkün merteye didaktik bir tarzda işlemişlerdir. Yalın bir üslupla kaleme alınan *Pers Şehidi Anlatıları*'nda teolojik tartışmalardan olabildiğince kaçınılmıştır. Beşinci yüzyılın Kilise tarihçisi Cyrillus Theodoretus'un Sâsânîler arasındaki bazı Hristiyan şehitlerden bahsederken benimsediği anlatış biçimi, *Pers Şehidi Anlatıları*'nınkiyle uyum hâlinindedir.⁶ Aşağıda Theodoretus'un kayıtlarına bu itibarla önem atfedilecektir. Diğer taraftan Sâsânî Şehinşâhlığı'nda Hristiyanlık bahsinin dahilî-haricî siyaset, Doğu Süryani Kilisesi'nin tarihi serüveni veya arkeolojik buluntular gibi çok farklı açılardan değerlendirilebilecek konu çeşitliliğine sahip olduğunu belirtmeliyiz.

1. Sâsânîler ve Hristiyan Şehitliği

Hristiyan şehitlik literatüründe *iyi* (doğru) örneği takdim etmek adına onun karşısına *kötünün* konulması elzemdir. *İyi*, *kötünün* karşısında ilanihaye direnir; son yolculuğun (ölüm) kaçınılmazlığı ise bir mağlubiyet değil zafer olarak sunulur. Sâsânî İran'ını konu edinen kaynaklarda Mecûsîlik *Doğru Din* (Dorost Dēn) olarak anılsa da *Pers Şehidi Anlatıları*'nda *hak yolu* Hristiyanlıktır. *İyi*yi Hristiyan, *kötüyü* Mecûsî temsil eder. *İyi* inancı uğruna ölümü göze alır; *kötü* ise pervasızlığıyla sadece günahını artırır. Diğer taraftan, Mecûsî köklerden Hristiyanlığa geçiş mevzubahis olduğunda, din değiştirme eyleminde bulunanlar Ahriman'ın (Ehrimen) gazabıyla korkutulur. Nitekim Elishē'nin kaleme aldığı *Vardan ve Ermenilerin Savaşı*'nda, II. Yazdegerd'in ölülerini gömen ve böylece toprağı kirleten Hristiyanları şu sözlerle ayıpladığı kayıtlıdır:

"Sizler vukufsuzca doğru dinimizden saptınız ve tanrılara hürmetsizlik ettiniz; ateşi öldürdünüz ve suyu kirlettiniz, ölüleri toprağı gömdünüz ve toprağın saflığını bozdunuz; dinî yükümlülüklerinizi yerine getirmeyerek aslında Haraman'ı (Ahriman) cesaretlendirdiniz."⁷

II. Yazdegerd, Sâsânî Şehinşâhlığı'nda Hristiyanlara en çok eziyet eden hükümdarlardan biri olarak bilinir. II. Yazdegerd'in ikazından anlaşılacağı üzere, defin geleneğiyle ilgili ritüellerin farklılığı Hristiyanlar ve Mecûsîler arasında sürekli bir gerilim kaynağı yaratmış olmalıdır.

Kilise tarihçilerinin eserleri, Sâsânîler ve Hristiyanlık bahsinde önyargı içerdiğini bildiğimiz hâlde başvurmak durumunda kaldığımız önemli bir kaynak grubudur. Onlardan biri olan Cyrillus Theodoretus, *Kilise Tarihi*'nde I. Yazdegerd, V. Wahrām (Bahrām Gör) ve II. Yazdegerd'i Hristiyanları takibata uğratan şehinşâhlar olarak sıralarken herhangi bir dönem belirtmeksizin Hormisdas, Suenes ve Benjamin adlı İsa-Mesih taraftarlarının çetin sınavlarını aktarmıştır. Onların hikâyelerinde Hristiyan-Mecûsî çatışması açık şekilde görünür olmakla birlikte, *iyilerin* son anları bilhassa yansıtılmak istenmiştir. *Pers Şehidi Anlatıları* ile üslup ve içerik bakımından oldukça benzerlik arz eden Theodoretus'un kayıtları, Sâsânî İran'ındaki bazı Hristiyanların acı tecrübelerinin sınırın diğer tarafına nasıl yansıdığı hakkında fikir vermektedir.

Bir *praefectus*un oğlu olan Ahamenî kökenli Hormisdas, kendisinden kralın karşısında *Kurtarıcı Tanrı*'yı inkâr etmesi istenince şöyle karşılık verir: "*Sizin egemenliğinizi yadsıyan kişi nasıl ki en ağır cezayı hak ediyorsa, her şeyin Yarattıcısı'nı inkâr eden kişi için daha şedit bir azap gerekmez mi?*" Kral cevaptaki derin manayı takdir etmek yerine, *soylu atletin* servetini ve rütbesini elinden alır; onu üzerinde yalnızca bir peştamal olduğu hâlde ordunun develerini gütmekle görevlendirir. Birkaç gün sonra odasından dışarı bakan kral, mükemmel adamın Güneş ışınlarıyla kavruğunu ve toza bulandığını görünce babasının şerefli rütbesini anımsar; onu çağırır ve keten bir tunik giymesini söyler.

⁵ Kyle Smith, *Cult of the Dead: A Brief History of Christianity* (California: University of California Press, 2022), 24.

⁶ Diğer Kilise tarihçileri Socrates ve Sozomenus da Sâsânî Şehinşâhlığı'ndaki Hristiyan şehitlerden bahsederler. Bunlar arasında Theodoretus, hagiografyaya en çok alaka gösteren yazar durumundadır.

⁷ Elishē, *History of Vardan and the Armenian War*, çev. Robert W. Thomson (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 97-98.

Hormisdas'ın çektiği sıkıntıdan ve kendisine gösterilen ihsandan yüreğinin yumuşayacağını sanan kral, ona marangozun oğlundan (Îsâ-Mesîh) vazgeçmesi için tekrar teklif yapar lakin kutsal bir gayretle tuniği yırtıp atan Hormisdas şöyle karşılık verir: “Eğer bu şekilde insanı hakiki inançtan saptıracağını sanıyorsan, çürük itikadında ısrarcı ol.” Hormisdas'ın cüretkârlığına şahit olan kral onu çıplak olduğu hâlde saraydan kovar. Bin kölesi olan Suenes de krala karşı direnir ve *Efendisini inkâr etmez*. Bunun üzerine kral onun en sefil kölesine diğerlerinin mülkiyetini devrederek Suenes'i ona bende olarak bağışlar. Suenes'in karısını da onunla evlendirerek gerçeğin savunucusunun iradesine boyun eğdirebileceğini sanar. Amma velakin kral hayal kırıklığına uğrar; çünkü Suenes evini kayanın üzerine bina etmiştir. Benjamin ise bir diyakozdur; hapsedilmiş ancak o sırada başka bir vesileyle gelen Romalıların elçisinin ricasıyla kral ondan Mecûsîlerden hiçbirine Hristiyanlık inancını öğretmeye kalkışmayacağına dair güvence ister. Benjamin kendisi için aracılık eden elçiye şöyle cevap verir: “Aldığım ışığı saçmamam mümkün değil; çünkü marifetimizin saklanması ne kadar büyük bir ceza gerektirdiği kutsal İncillerin tarihinde salık verilmektedir.” O zamana kadar bu ayak diremeden haberdar edilmeyen kral, onun serbest bırakılmasını buyurur. Benjamin her zamanki gibi cehaletin karanlığına gömülmüş olanları yakalamaya ve onları bilginin ışığına çıkarmaya devam eder. Bir yıl sonra krala onun davranışları hakkında bilgi verilince, çağrılıp tapındığı Tanrı'yı inkâr etmesi istenir. Bunun üzerine Benjamin krala, bağlılığını terk edip başkasını tercih eden birine hangi cezanın verilmesi gerektiğini sorar. Kral, “işkence ve ölüm” diyerek yanıtlar. O zaman bilge diyakoz, Yaradan'ını terk eden, köle arkadaşlarından birini Tanrı yapan ve Rabbine layık olan onuru ona sunan kişiye nasıl davranılması gerektiğini sorar. Bunun üzerine kral öfkelenir, yirmi kazık hazırlatıp onun elleriyle ayaklarına çivi çaktırır. Benjamin'in bu işkenceyi çocuk oyuncağı olarak gördüğünü anlayınca, bir kazık daha sivriltilip onun mahrem yerine saplar ve aşağı yukarı oynatarak tarifsiz acılar çektirir. Bu işkenceden sonra dinsiz ve vahşi zorba (kral), onun düğümlemiş sağlam bir sopaya geçirilmesini emreder. Böylece o acı çekerek hayata veda eder.⁸

Benjamin'in şehit edilişinin detaylarını aktaran Theodoretus, Hormisdas ve Suenes'inkilerde sessiz kalmıştır. Riyazete düşkünlüğü aşikâr olan Theodoretus'un üç kişinin kısa hikâyesini anlatırken bazı ilavelerde bulunduğu ve manastır kültürünün hususiyetlerine yer verdiğine şahit olunur. Öncelikle bir *prefectin* oğlu olan Hormisdas'ı “soylu atlet” olarak tanımlar ki bu münzevileri tarif ederken sık kullanılan bir benzetmedir.⁹ Münzevi yaşama adım atmak isteyen kişiden beklenen tavır, sahip olduklarından kendi rızasıyla yüz çevirmesidir. Hormisdas, krala biat etmediği için servetinden olmuştur. Peştamal ve keten tunik Hristiyan münzevinin sayısı zaten çok olmayan sade elbiselerini teşkil eder. “Aranızda en büyük olan hizmetçiniz olacaktır. Her kim kendisini yükseltirse, alçaltılacaktır ve her kim kendisini alçaltırsa, yükseltilecektir.”¹⁰ şeklinde Yeni Ahid'de geçen ve pek çoklarının cüret edemeyeceği kemale erme metodu Suenes'in şahsında hayat bulmuştur. Benjamin ise kutsal İncillerin izinden gittiğini kendisi ikrar etmiştir. Hormisdas'ı *mükemmel*, Suenes'i *evini kayanın üzerine bina eden*, Benjamin'in hikâyesinde ise *şehinşâhı vahşi ve dinsiz zorba* olarak betimlerken öznel değerlendirmelere başvuran Theodoretus, son örnekte detay vermeden Romalıların elçisinin aracılığını dile getirmiştir.

Sâsânî İran'ında Mecûsîler ve Hristiyanlar arasında *ölümü* yorumlayış hususunda keskin bir ayrımın olduğu muhakkaktır. Hristiyanlar nazarında hakikat yolunda gerçekleşen ölüm ebedî hayata atılacak bir adım anlamı taşır. Nitekim I. Yazdegerd dönemi şehitlerinden Şâbü'r'un, kendisini Mecûsîliği benimsemeye zorlayanlara karşı sarf ettiği “Beni, hakikat üzerine yaslanmış olan ölümsüz yaşamdan, sizler gibi gerçekten ölmeye mi davet ediyorsunuz?”¹¹ sözleri, bu kabulün açık bir yansımasıdır. *İbrâhimî gelenekte* ölümü tamamlayan aşama defindir ve söz konusu ritüel teamülde bazı farklar olmakla birlikte genel itibarıyla cesedin yerin altına konularak üzerinin toprakla örtülmesini

⁸ Theodoret, *Ecclesiastical History*, çev. Blomfield Jackson, içinde *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. III, ed. Henry Wace ve Philip Schaff (New York: The Christian Literature Company, 1906), V.38. Ayrıca bk. Adday Şer (Addai Scher, ed.), *Kitâb-ı Siret-i Eşher-i Şühedâ el-Maşrik el-Kadisin*, C. II (Erbil: Daru Aras li'n-Neşr, 2009), 312-315.

⁹ Söz konusu teşbihin esin kaynağı için bk. Korintlilere I: 9, 24-27. Ayrıca bk. Peter Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies* 61 (1971): 94; L. Stephanie Cobb, *Dying to be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts* (New York: Columbia University Press, 2008), 55-59.

¹⁰ Matta 23, 11-12.

¹¹ “The Martyrdom of Şâbü'r”, içinde *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I*, ed. ve çev. Geoffrey Herman (Piscataway: Gorgias Press, 2016), 3.

gerekli kılmaktadır. Hâlbuki Sâsânî İran'ında cesedin toprağa gömülmesi, Mecûsîlik'te Ahura Mazdâ'nın yarattığı bir varlığı kirletmek anlamına gelmektedir. Necîs sayılan cesetlerin Hristiyanlarca taşınması ve kanlı toprağın *hnânâ*¹² olarak kullanılmak istenmesi yine kabul edilebilir şeyler değildir. Mecûsîler cesetleri açık alanlara bırakarak çoğu zaman hayvanlar tarafından yenilmek suretiyle etin kemikten ayrışmasını beklerlerdi.¹³ Roma İmparatoru I. Iustinianus ve Sâsânî Şehinşâhı I. Kōsrow arasında 562 yılında yapılan bir anlaşmada İran'daki Hristiyanların ölülerini kendi geleneklerine göre defnetme müsaadesi almalarına bakılırsa, meselenin devletler arası ilişkilere konu olacak kadar hassasiyet taşıdığı anlaşılmaktadır.¹⁴

Hristiyanlıkta *kutsal emanet* olarak telakki edilen rölikler genel itibarıyla et parçası, kemik, kan, saç vb. cesetten herhangi bir vesileyle ayrılmış kısımları ifade eder. Bununla birlikte giysi benzeri *kutsal adamın* bir zaman için tasarrufunda bulunan her şey esasında aynı değeri taşır. Bunlar kutsal kalıntı mahfazalarında, kilise ve manastır gibi dinî yapıların temellerinde korunurlar. Sâsânî Şehinşâhı I. Yazdegerd döneminde inşa edilen Martyropolis yani *Şehitler Şehri* örneğinde, pek çok şehidin kalıntısı bir araya getirilmiş ve burası mekân ismine tahavvül etmiştir. Aşağıda zikredilecek *Pers Şehidi Anlatıları*'nda, Martyropolis gibi çok farklı açılardan yorumlanabilecek türden büyük girişimlere tesadüf olunmamaktadır. Bunun yerine hagiograflar, kutsal emanetlerin gücünü ve şehitlerin tutkularını yüceltmeye çalışmışlardır. Bu metinler içerisinde azizin son anları, ölüm karşısında elde edilen bir zafer cihetinden sunulmuştur. Dolayısıyla şiddete maruz kalmak şehitlik için yeterli değildir; acıya bir sonraki aşamada anlam yüklenmesi gerekmektedir.¹⁵

Bazı şehitlik anlatılarında keşişler veya piskoposların röliklere ulaşması bir süreç gerektirmiştir. Zira din adamı sınıfının dışındaki kesimler söz konusu kutsal emanetlere daha rahat ulaşabilme imkânına sahip olabiliyorlardı. Bazen aynı cesede ait röliklerin farklı ellere geçtiğine de şahit olunuyordu. Taşra seçkinlerinin kutsal emanetlere yönelik rağbeti, şehitlerin kalıntılarının merkezci ve merkezkaç güçlerinin olduğunun açık bir ispatıydı.¹⁶ Geç Antik Çağ'da kutsal adam diriminde ve ölümünde sadece *gayzer kaynağı*¹⁷ işlevini yerine getirmemişti. Hristiyan aziz, maddi ve manevi tüm tehlikelere karşı inananlar cemaatini koruyan bir sığınak olarak görülmekteydi. Nisibis Okulu'nun ilk öğretmeni Narsai (Narsay), şehitlerin kalıntılarında "koruyucu duvarlar" olarak bahsetmiş ve hiçbir kralın böylesi bir kudretin sahibi olmadığını belirtmişti.¹⁸ Roma İmparatoru I. Leo, Antiochia'da (Antakya) 459 yılında hayatını kaybeden sütun azizi Simeon'ın kutsal emanetlerini on sene kadar sonra başkente getirmek için teşebbüste bulununca, bölge halkı azizin ölümünden bir sene evvel meydana gelen depremin yarattığı yıkımı hatırlatmış ve bu talebi, Simeon'ın kalıntılarının şehrin koruyucu duvarı olarak işlev gördüğünü söyleyerek geri çevirmişlerdi.¹⁹

2. *Pers Şehidi Anlatıları*'nda Ölüm ve Kutsal Emanetler

Pers Şehidi Anlatıları'nda röliklerle ilgili bahisler, genel itibarıyla metinlerin son kısımlarında bulunur. Mecûsî cellatların önlerinde az sonra hayatlarını yitirecek Hristiyanların bedenlerine yapılan işkenceler bilhassa zikredilir. Mezkûr metinlerde röliklere vurgu sıklıkla şehitlik gerçekleşikten sonra

¹² Hristiyanlığın erken yüzyıllarında tedavi edici özelliği olduğuna inanılan toprak, su ve yağdan mürekkep bir karışım.

¹³ Richard E. Payne, "The Emergence of Martyrs' Shrines in Late Antique Iran: Conflict, Consensus, and Communal Institutions", içinde *Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, ed. Peter Sarris, Matthew Dal Santo ve Phil Booth (Leiden: Brill, 2011), 94-95; Héctor Ricardo Francisco, "Corpse Exposure in the Acts of the Persian Martyrs and Its Literary Models", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 19/1 (2016): 192-235; Geoffrey Herman, "Bury My Coffin Deep!": Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources", içinde *Tiferet leYisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, ed. J. Roth, M. Schmeltzer ve Y. Francus (New York: The Jewish Theological Seminary, 2010), 32-33, 35; Geoffrey Herman, "The Syriac World in the Persian Empire", içinde *The Syriac World*, ed. Daniel King (London: Routledge, 2019), 139.

¹⁴ Menander, *The History of Menander the Guardsman*, çev. R. C. Blockley (Liverpool: Francis Cairns, 1985), VI.1.13.

¹⁵ Elizabeth A. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making* (New York: Columbia University Press, 2004), 34.

¹⁶ Payne, "The Emergence of Martyrs' Shrines in Late Antique Iran", 92-93.

¹⁷ Şifa kaynağı. Bu benzetme için bk. Peter Brown, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 75.

¹⁸ Matthew Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 257-258.

¹⁹ Evagrius Scholasticus, *Ecclesiastical History*, çev. Michael Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), I.13.23; Murat Tural (Giriş, derleme ve tercüme), *Sütun Tepesinde Bir Ömür, Aziz Simeon* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2018), 24.

yapılır ancak kutsal adam hayatta iken de ondan hatıra olarak bir şeyler almak isteyenlere şahit olunur. II. Šābūr'un Hristiyanlığı tercihi sebebiyle öldürülmesini emrettiği generali Mār Ma'in, son görüşmelerinde Roma İmparatorluğu'nun elçisinin ricasını kırmayarak ona kana bulanmış elbisesini vermiştir.²⁰ Pek çok şehitlik anlatısında şahit olunanın aksine mazûl generale işkence yapılmamıştır. Mār Ma'in ölüm anları, aziz hayatlarında olduğu gibi Tanrı'ya dualar eşliğinde gerçekleşmiştir. Mār Ma'in kendi inşa ettiği manastıra defnedilmesini vasiyet etmiş ve ardından gözlerini yummuştur. Onun yoldaşları, vasiyetinde geçtiği üzere Mār Ma'in'i pelerini ve tuniği üzerinde olduğu hâlde Mezmurlar'ı terennüm eşliğinde gömmüşlerdir.²¹

Sâsânî Şehinşâhlığı'nın yüksek rütbeli askeri görevlisi Mār Ma'in'den farklı olarak Šem'on bar Sabbā'ē, başkent Seleucia-Ctesiphon'un piskoposu yani Doğu Süryani Kilisesi'nin en yetkili kişisidir. Sâsânî Şehinşâhlığı'ndaki Hristiyanların lideri olması sebebiyle onun şehadeti, mezkûr kilisenin *şehitler kilisesi* olarak yorumlanmasında belirleyici olmuştur. II. Šābūr zamanında şehit edilen Šem'on bar Sabbā'ē'nin hayatı *Şehitlik* ve *Tarih* adlı metinler vesilesiyle bilinmektedir.²² Bunun yanında, üst düzey bir göreve sahip olması dolayısıyla şehitlik literatürü içindeki bazı anlatılarda ve başka kaynak gruplarında mezkûr piskoposun konu edildiği görülmektedir. Sâsânî Şehinşâhı II. Šābūr ile özellikle vergi konusunda anlaşmazlığa düşen Šem'on bar Sabbā'ē'nin son anlarında yaşadıkları pek çok şehitlik anlatısıyla benzerlik arz eder. Kral, huzura eğilmeden çıkan Šem'on bar Sabbā'ē'den Güneş'e tazim etmesini ister ancak piskopos ardından "ölüm korkusuyla hakikatten vazgeçti" dedirtmemek için teklifi geri çevirir.²³ Başka şehirlerden getirilen ve sayıları yüzü bulan piskopos, papaz, diyakoz ve ahdin oğullarından²⁴ kişilerle birlikte Šem'on bar Sabbā'ē için ölüm kararı çıktıktan sonra *mōbed-i mōbedān*, Güneş'e tazimle onların bu felaketten kurtulabileceklerini tekrarlar. Onlar söz birliği etmişçesine ölümü hakir görüp bir an evvel son yolculuğun gelip çatmasını dilerler.²⁵ Bu aşamada Šem'on bar Sabbā'ē beraberindekilere dinginlik telkin eder: "*Efendimiz öldürüldü ve yaşıyor. Hakeza, siz de öldürüldüğünüzde, Onunla birlikte yaşama kavuşacaksınız. ...Onun sözünü (Matta 10, 28) anımsayın: 'Bedeni öldüren ancak canı öldüremeyenlerden korkmayın.'*"²⁶ Šem'on bar Sabbā'ē'nin *Tarih*'inde, Roma'da Nero'nun elinden şehit edilen Pavlus'un misal getirildiğine şahit olunur. Ayrıca *Tarih*'te şehitlerin cesetlerinin Karkā d-Ledan'da yaşayan "Romalı esirler" tarafından gece vakti kaçırıldığı kayıtlıdır.²⁷

Šem'on bar Sabbā'ē ve yoldaşları şehit edilirken onları izleyen ve kral ile aralarındaki hararetili diyalogda Hristiyan olduğunu itiraf eden Pusik adlı birinin diğerlerinden farklı şekilde dilinin ensesinden çıkartılarak öldürüldüğü kayıtlıdır. Pusik'in adı bilinmeyen kızı da babasıyla aynı kaderi paylaşmıştır.²⁸ Šem'on bar Sabbā'ē'nin *Şehitlik* ve *Tarih*'inde zikredilmese de Kilise tarihçisi Sozomenus, Šem'on bar Sabbā'ē'nin kız kardeşi Tarbula'nın (Tarbo) şehadetinden söz açmıştır. Buna göre, Pers kraliçesi Hristiyanlara reva görülen takibat sırasında bedensel bir rahatsızlıkla karşı karşıya kalır. Yahudiler, *kutsal bakireler* olarak betimlenen Tarbula ve hizmetçisini kraliçenin muzdarip olduğu sıkıntının müsebbipleri olarak sunarlar. Kendisi de bir Yahudi olan kraliçe büyü iftirasına kanar. Tarbula ve beraberindekilerin ikiye ayrılmış bedenleri mızrakların üzerinde yükseltilir; kraliçe aralarından geçince büyü bozulur.²⁹

²⁰ *The History of the Holy Mar Ma'in with a Guide to the Persian Martyr Acts*, çev. Sebastian P. Brock (Piscataway: Gorgias Press, 2008), 66.

²¹ *The History of the Holy Mar Ma'in with a Guide to the Persian Martyr Acts*, 89.

²² *The Martyrdom and History of Blessed Simeon bar Šabba'e*, çev. Kyle Smith (Piscataway: Gorgias Press, 2014). Bundan sonra *Martyrdom* (Şehitlik) olarak bahsedilecek metinlerin 6-59. sayfaları arasında, *History* ise (Tarih) 68-211. sayfaları arasında bulunur.

²³ *Martyrdom*, 39.

²⁴ *Ahdin oğulları ve ahdin kızları* konusu için bk. Arthur Vööbus, "The Institution of the Benai Qeima and Benat Qeima in the Ancient Syrian Church", *Church History* 30/1 (1961): 19-27.

²⁵ *Martyrdom*, 42; *History*, 83.

²⁶ *Martyrdom*, 43.

²⁷ *History*, 89, 98.

²⁸ *Martyrdom*, 44-48.

²⁹ Sozomenus, *Ecclesiastical History*, çev. Chester D. Hartranft, içinde *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. II, ed. H. Wace ve P. Schaff (New York: The Christian Literature Company, 1890), II.12; Jacob Neusner, "Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity from 339 to 379 A.D.", *Hebrew Union College Annual* 43 (1972): 97-98; Saïd Nefisî, *Mesîhiyyet der İran ta Sâdr-ı İslâm* (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1392/2013), 56.

Şem'on bar Sabbā'ē'nin şehadetiyle ilgili olarak modern zamanda farklı değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Payne'ye göre mezkûr piskoposun şahsında Doğu Süryani Kilisesi'nin üst düzey görevlisine karşı icra edilen şiddet eylemi, Hristiyan tebaanın İran toplumunun ayrılmaz bir bileşeni olarak görüldüğünün ispatı niteliğindedir.³⁰ McDonough ise Şem'on bar Sabbā'ē'nin uzlaşmaz tavrının takdire şayan olarak görülmesine rağmen, yüksek makam sahibi çok az kişi tarafından taklit edildiğini belirtir. Ona göre, Tanrı'nın Hristiyan olmayan bir krallığın ellerine teslim ettiği Doğu Süryani Kilisesi'nin piskoposları devletle mümkün mertebe iyi geçinmenin yollarını aramaktaydılar.³¹

Mütercimleri tarafından *Üç Pers Şehidi Anlatısı* adıyla bir araya getirilen metinler; Susa piskoposu Miles ve iki arkadaşının (Rahip Abursām ve Diyakoz Sinai) şehadetini, Zebina ve yoldaşlarının şehit edilmelerini ve Bēth Kashkraye'nin Kırk Şehidi'ni ihtiva etmekte olup tamamı II. Şābūr dönemini yansıtır. Pek çok kültürde örneğine rastlanabileceği üzere Hristiyanlar, zalimlerin er geç Tanrı'nın gazabına çarptırılacaklarına inanırlar. Miles, Abursām ve Sinai'nin şehadetlerinden bahseden metin bu kabule misal teşkil eder. Zira onların ölümüne sebep olan Hormozd Gufriz ve Narsa adlı iki kardeş çıktıkları avda kazara birbirinin yaşamına son verir. Anlatı, Perslerin et kemikten ayrışınca kadar cesetleri gömmekten imtina ettikleri için iki kardeşin etlerinin hayvanlar ve kuşlar tarafından yenilmesi beklendikten sonra kemiklerin defnedildiğini haber vermektedir. Aynı yerde üç Hristiyan şehidin cesetlerinin ise geceleyin yörenin sakinlerince sessiz sedasız alınıp Melkin (Malqin) adlı bir kasabaya defnedildiği yazılıdır. Miles ve arkadaşlarının şehadetlerinden bahseden metin, Melkin ahalisinin Hristiyan şehitlere duyduğu güveni açık bir şekilde yansıtmaktadır. Zira anlatı yöre insanını usandıran haydutların, salihlerin kemiklerinin kutsiyeti nedeniyle o bölgeye bir daha saldırıya cesaret edemediklerini söyleyerek sonlanmaktadır.³²

Zebina ve yoldaşlarının şehit edilmelerini konu edinen metin işkence türlerinin çeşitliliğiyle ön plana çıkar. Anlatıda Mār Brikisho' adlı Hristiyan bir keşişin burun deliklerine ve gözlerine kurşun döküldüğü hâlde tek ayağından asıldığı kayıtlıdır.³³ Başının derisi yüzölüp dili koparılan Mār Yawnan ise ziftle dolu bir kazanın içine atılır. Ardından tüm eklemeleri parçalanınca kadar marangoz presinin içinde bırakılır. Bu aşamada icra edilen işkencenin diğerleri için caydırıcı olması umulur. Şöyle ki Mār Yawnan'ın çektiği işkenceye şahit olan Mār Brikisho'ya vücuduna merhamet etmesi söylenir ancak ondan gelen cevap "yaratmadığıma zarar veren de ben değilim" şeklinde olur.³⁴ Söz konusu şehitlik anlatısı rölik değerindeki kutsal emanetlerin Hristiyanların ellerine satın alınarak geçtiğini haber vermektedir. Şehitlerin arkadaşı olan 'Abtushta adlı birisi, kalıntıları beş yüz zuze ve üç gösterişli ipek karşılığında elde etmiştir.³⁵

Bēth Kashkraye'nin Kırk Şehidi'nin adı bilinmeyen yazarı, Hristiyanların bir kısmının çektikleri işkenceler sebebiyle insan formlarını dahi yitirdiklerini belirtmiştir. Bu anlatıda bazı Hristiyanların cesetlerinin Sāsānî Şehinşâhlığı'nda yaşamak durumunda kalan "Romalı esirler" tarafından defnedildiği yazılıdır. Onların düşman toprağında tutsak oldukları hâlde bu tehlikeli işe kalkışmaları pek olası değildir. Muhtemelen Hristiyan-Mecûsî ayırımını vurgulamak isteyen hagiograflar bu türden mecazlara başvurmuşlardır. Hagiografların kadın şehitlerle ilgili üzerinde durdukları motiflerin en önemlisi ise evlilik teklifidir. *Bēth Kashkraye'nin Kırk Şehidi*'ndeki yedi kadın, Bēt Lapať şehrinde idam edilmeden

³⁰ Richard E. Payne, "Iranian Cosmopolitanism: World Religions at the Sasanian Court", içinde *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, ed. Myles Lavan, Richard E. Payne ve John Weisweiler (Oxford: Oxford University Press, 2016), 216.

³¹ Scott John McDonough, "Power By Negotiation: Institutional Reform in the Fifth Century Sasanian Empire", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (University of California, 2005), 284.

³² "The Acts of Miles, Bishop of Susa, the Priest Abursam, and Deacon Sinai", içinde *Three Persian Martyr Acts: The Acts of Miles, Bishop of Susa, the Priest Abursam, and Deacon Sinai, The Martyrdom of Zebina and his Companions, and The Martyrdom of the Forty Martyrs of Beth Kashkraye*, çev. Reyhan Durmaz ve diğerleri (Piscataway: Gorgias Press, 2023), 16-17. Melkin'in Mār Kardag'ın anlatısındaki Melki ile ilişkisi hakkında bk. Robert Payne Smith, *Syriac Thesaurus*, Vol. III (Piscataway: Gorgias Press, 2007), 196.

³³ "The Martyrdom of Zebina and his Companions", içinde *Three Persian Martyr Acts: The Acts of Miles, Bishop of Susa, the Priest Abursam, and Deacon Sinai, The Martyrdom of Zebina and his Companions, and The Martyrdom of the Forty Martyrs of Beth Kashkraye*, çev. Reyhan Durmaz ve diğerleri (Piscataway: Gorgias Press, 2023), 7.

³⁴ "The Martyrdom of Zebina and his Companions", 9-10.

³⁵ "The Martyrdom of Zebina and his Companions", 11.

evvel böylesi bir teklife muhatap olmuş ve nihayetinde *erkekçe bir zafer* kazanmışlardır.³⁶ Bu vesileyle hagiograf bir yandan Mecûsîler nazarında gönüllü bekârlığın önemini olmadığını vurgularken diğer yandan Sâsânî İran'ında *ahdin kızlarının* kamusal görünürlüğüne ortaya koymuştur.³⁷ *Bēth Kashkraye'nin Kırk Şehidi*'nin yazarı, bu metinlerin oluşturulma sürecine dair de bir açıklama getirir: “Gelin ve onların katledilişlerinin hikâyesine acı çekerek kulak verin. Tefekkür edin ve kanlarının hatıralarını gözyaşları içinde okuyun. Izdırabınız bağışlanmanıza vesile kılınacak ve gözyaşlarınız kefarete sayılacaktır.”³⁸ Burada hagiografin kanıtlamaya çalıştığı hakikat, İsâ-Mesih'in tutkusu gibi *Tanrı Sözü*'nün susturulamaz ve yok edilemez olduğudur. Zira şehitlik anlatıları aracılığıyla Tanrı'nın mesajı alenen duyurulmaya devam edecektir.³⁹

Mâr Behnam ve Sarah'ın şehitlik anlatısı da II. Şâbūr dönemiyle ilgili olmasına rağmen, on ikinci asrın ortasında kaleme alındığı düşünülmektedir. Anlatının merkezinde Mâr Behnam ve Sarah'ın Hristiyanlığa girmesine vesile olan Mattay adlı bir keşiş, Sanherib gibi gizemli bir isme sahip baba ve çocuklarına karşı şefkatle davranan anne ile sonradan kült alanlarına dönüşecek olan dinî yapıların maddi destekçileri yer alır. Sanherib'i hem bir baba hem de kral olarak sunan metin, diğer *Pers Şehidi Anlatıları*'nın aksine Mecûsîlikle ilgili hususları daha az içinde barındırır. *Pers Şehidi Anlatıları*'nda temel motif durumundaki Sâsânî seçkinlerinin din değiştirmesi örneklerine bu anlatıda da rastlanır. Soylular baba Sanherib'i, Behnam ve Sarah'ın tanrıları taziz için yapılan geniş katılımlı festivalde tutumlarını devam ettirmeleri hâlinde çocuklarına kıymaları noktasında tahrik ederler. Festival günü gelip çatığında çocuklar kalabalık önünde babalarını bir kez daha utandırır. Askerler oradan ayrılıp gizlenen Behnam ve Sarah'ı bulduklarında canlarına kıyarlar. Sanherib durumdan haberdar edilince, askerleri çocuklarından hiç iz kalmaması için yakılmaları emriyle geri gönderir. Ceset kalıntılarından olduğu yere dönen askerler, onların Güneş ışınları gibi parladığına şahit olurlar. Yakmaya çalıştıklarında ise yer sarsılır ve toprak kalıntıları hıfzeder. Baba Sanherib hadiseyi, tanrıların bu zavallıları ateşte yakmaya bile layık görmedikleri zaviyesinden yorumlar.⁴¹ Birkaç gün sonra Sanherib bir iblisin saldırısına uğrar ve korkunç bir acıyla sarsılır. Bir melek kraliçeye gelir ve kralın ancak kutsal şehitlerin öldürüldüğü yere gitmesi hâlinde şifa bulacağını söyler. Oraya vardıklarında kraliçe bağışlanmak adına dua eder ve gelip babasına yardım etmesi için müteveffa oğluna yalvarır. Kraliçenin yakarışı karşılık bulur; Behnam belirir ve Mattay'ın adını verir. Mattay getirilir, Sanherib'e musallat olan şeytan defolur; ardından Mattay kral ve kraliçeyi vaftiz eder. Kral da Mattay ve yoldaşları için bir manastır kilisesi inşa ettirir.⁴² Mattay ayrıca krala, Mâr Behnam ve beraberindekilerin onurlandırıldıkları (şehit edildikleri) yerde bir *şehitlik* inşa etmesinin münasip olacağını söyler. Kral ise Mattay ve beraberindekiler için dağın tepesinde bir kilise inşasının daha yerinde olacağını belirtir. Sonunda Mattay'ın nezaretinde binlerce keşişin yardımıyla Alfaf Dağı'nda bir manastır kilisesi inşa edilir.⁴³

Behnam ve Sarah'ın hikâyesinde kral ve kraliçenin öncülüğünde inşa edilen yapılar anlatının önemli bir kısmını kaplamaktadır. Bu faaliyetler ilk başta Mattay, onun ölümünden sonra ise iki manastır lideri (Mâr Zakkay ve Mâr Abraham) tarafından gerçekleştirilmiştir. Kraliyet hazinesinin yanında maddi anlamda pek çok Hristiyanın katkı sağladığı inşa alanında iki ayrı şehit türbesi ve manastır kiliseleri, sarnıçlar, koruyucu duvarlar, bir yol ve hacılar için bir misafirhane yer almaktadır. Türbelerin yapımını ise çocukların şehit edildikleri yere keşişlerin ve hacıların rağbetini gören İshak adlı Persli bir Hristiyan üstlenmiştir. O sırada Kudüs'e gitmekte olan İshak keşişlerden şehit çocukların hikâyelerini dinlemiş,

³⁶ “The Forty Martyrs of Beth Kashkraye”, içinde *Three Persian Martyr Acts: The Acts of Miles, Bishop of Susa, the Priest Abursam, and Deacon Sinai, The Martyrdom of Zebina and his Companions, and The Martyrdom of the Forty Martyrs of Beth Kashkraye*, çev. Reyhan Durmaz ve diğerleri (Piscataway: Gorgias Press, 2023), 18-19.

³⁷ Susan Ashbrook Harvey, “Introduction”, içinde *Three Persian Martyr Acts: The Acts of Miles, Bishop of Susa, the Priest Abursam, and Deacon Sinai, The Martyrdom of Zebina and his Companions, and The Martyrdom of the Forty Martyrs of Beth Kashkraye*, çev. Reyhan Durmaz ve diğerleri (Piscataway: Gorgias Press, 2023), 10.

³⁸ “The Forty Martyrs of Beth Kashkraye”, 4.

³⁹ Harvey, “Introduction”, 8.

⁴⁰ *The History of Mar Behnam and Sarah*, ed. ve çev. Jeanne-Nicole Mellon Saint-Laurent ve Kyle Smith (Piscataway: Gorgias Press, 2018), 47-50.

⁴¹ *The History of Mar Behnam and Sarah*, 53, 59-60.

⁴² *The History of Mar Behnam and Sarah*, 61-63.

⁴³ *The History of Mar Behnam and Sarah*, 72-73. Günümüzde Musul'da Mâr Mattay Süryani Ortodoks Manastırı'nın da bulunduğu Maklub Dağı.

gece ise bir görümde Behnam ona parasını burada sarf etmesinin Tanrı'yı daha fazla hoşnut kılacağını söylemiştir.⁴⁴

Behnam ve Sarah'ın anlatısında bahsi geçen İshak'ın yanı sıra Mattay, Zakkay ve Abraham adlı üç rahibe adanmış manastır yapıları ya da kalıntılarına Musul'un kuzey doğusunda bulunan Maklub Dağı'nda rastlanabilmektedir. Musul yakınlarında Behnam ve Sarah'a adanan şehitlik, 2015 yılında IŞİD tarafından yok edilene dek yüzlerce yıl ayakta kalmayı başarabilmiştir.⁴⁵ Behnam ve Sarah'ın türbesi bir zamanlar güzel kabartma heykellere, Süryanice, Arapça, Garşunice ve Ermenice gibi çeşitli dillerde hatta Mezopotamya'da türünün tek örneği olan Uygur dilinde süslü yazıtlara sahip olmasıyla temayüz etmekteydi.⁴⁶ Manastırdaki Süryanice yazıt, Moğol askerlerinin buradan aldıkları ganimet ve kutsal emanetlerin 1295 yılında *ilhan* Baydu tarafından iadesini açıklarken; azizin mezarı üzerindeki Uygur harfli Türkçe yazıtta yer alan “*Hızır-İlyas'ın kutsaması İlhan'ın, maiyetinin ve eşlerinin üzerine olsun*” ifadesi farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Bunlardan birine göre Hızır-İlyas, Aziz George ya da Mār Behnam'a karşılık gelmektedir. Uygur yazısının tercihi ise Moğol hükümdarına duyulan hürmetin göstergesi olabilir.⁴⁷

Mār Behnam ve Sarah'a ait metin gibi *Pers Şehidi Anlatıları* içerisinde Mecûsî-Hristiyan çatışmasının izlerinin belli belirsiz olduğu diğer bir eser ‘Abdâ da-Mšihâ’nın Tarihi’dir. ‘Abdâ da-Mšihâ (İsâ’nın Kölesi), Sahherib gibi gizemli bir isim olan baba Levi’nin en küçük oğlu Aşer’in vaftizinden sonra aldığı addır. Metindeki olaylar dizisi 390 yılında Sâsânî Şehinşâhlığı’nın kuzeybatısındaki Singara’da geçer ancak ‘Abdâ da-Mšihâ Mecûsilikten değil, Yahudilikten Hristiyanlığa geçmesi hususiyetiyle öteki *Pers Şehidi Anlatıları*’ndan ayrılır. ‘Abdâ da-Mšihâ üçüncü yüzyılın ortalarında şehit edilen Antiochia piskoposu Babylas hakkında duyduklarından etkilenerek bu arzuyu kendisi de edinir. Gördüğü bir rüyada Şeol’de işkence görmek isteyen genç bir adamın aracılığıyla kurtarılır. Güzel genç (İsâ-Mesih), ‘Abdâ da-Mšihâ’yı müstakbel şehitlik tacıyla müjdeler. Oğlundan dinledikleri karşısında ilk hüznü kapılan annesidir. ‘Abdâ da-Mšihâ, Sebt (Şabat) için toplanılan bir günde küpesi ve Hristiyanlığını itirafı dolayısıyla babası Levi tarafından feci şekilde hırpalanır. ‘Abdâ da-Mšihâ, İsâ-Mesih’ten bahsettiği hazırunu vaftiz olmamaları hâlinde O’nun (İsâ-Mesih) ölümünden sorumlu tutulacakları konusunda ikaz eder. Katılımcıların celalleri artıp Levi bıçağını bilemeye başlamışken, ‘Abdâ da-Mšihâ Sebt günü kan dökmenin kutsal yasaya aykırı olduğunu söyleyerek babasıyla alay eder. Ardından vaftiz olduğu su kaynağına giden ‘Abdâ da-Mšihâ, şehitliği ve annesinin vaftizi için dua eder. Onu takip eden babası oğlunu öldürür ve kanını bir taşın üzerine akıtır; Hristiyan çocuklar ise ‘Abdâ da-Mšihâ’yı defnederler. Hemen sonrasında oradan geçen Arap tüccarlar ‘Abdâ da-Mšihâ’nın mezarında ateş görürler ve bunu ilahi gücün bir işareti olarak yorumlarlar; ‘Abdâ da-Mšihâ’nın cesedini alarak batıdaki topraklarına götürürler. Aralarındaki en zengin tüccar Nastir’in karısı kısırdır. O, yakarışında Tanrı’nın kendilerine bir erkek çocuk bağışlarsa, bu şehit için herkesin gelip niyazda bulunabileceği bir mabet yapacağını ve adını öğrendiği vakit oğluna onun adını vereceğini söyler. Nastir’in münacatta bulunduğu gün karısı hamile kalınca adını bilmedikleri şehit için bir türbe inşasına başlarlar. Arkadaşları, ‘Abdâ da-Mšihâ’yı defnettikleri yerde bulamayınca çok üzülürler. Çocukların ailesi kendilerini teselli sadedinde kanlı taşın yanına hemen bir türbe inşa eder. Singara’ya gelen tüccarlar burada bir türbe ile karşılaşınca hatalarını anlarlar ve kalıntıların bir kısmını buraya getireceklerine dair söz verirler. Zengin tüccar Nastir eve döndüğünde, karısının bir erkek çocuk dünyaya getirdiğini öğrenir; çocuğu inşa ettirdiği türbeye getirir, vaftiz eder ve adını ‘Abdâ da-Mšihâ koyar. Şehit ‘Abdâ da-Mšihâ’nın babası Levi ise yaşlanmış ve birçok hastalığa yakalanmıştır. Diğer çocukları onu mabede

⁴⁴ *The History of Mar Behnam and Sarah*, 86-91.

⁴⁵ Saint-Laurent ve Smith, “Introduction”, 4.

⁴⁶ Amir Harrak ve Niu Ruji, “The Uighur Inscription at the Mausoleum of Mar Behnam”, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4, (2004): 260-267; Zeki Kaymaz, “Bir Süryani Kilisesinde Uygur Harfleri ile Yazılmış Türkçe bir Dua”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 3 (2014): 157-162; Françoise Briquel Chatonnet ve Muriel Debié, *The Syriac World in Search of a Forgotten Christianity* (New Haven: Yale University Press, 2023), 196-197.

⁴⁷ Bayarsaikhan Dashdondog, “Nestorian Christianity among the Mongols”, içinde *The Mongol World*, ed. Timothy May ve Michael Hope (London: Routledge, 2022), 637.

getirir ve kanlı kayaya bağlarlar. Baba Levi geç de olsa İsa-Mesih'e iman eder ve pek çokları gibi şifa bulur.⁴⁸

Pers Şehidi Anlatıları, içerisindeki dinî motifler bir yana kült alanlarının tespitine kolaylık sağlamakla yerel tarihe de kaynaklık etmektedirler. Bu bağlamda, 'Abdâ da-Mšihâ'nın anlatısı biri Singara'da diğeri daha batıda Arap tüccarların geldiği yerde olmak üzere iki kült alanına işaret eder. Bu, Hindistan havarisi Aziz Thomas örneği dolayısıyla bölge insanının yabancı olmadığı bir durumdur. Eski Ahid Peşitta, 'Abdâ da-Mšihâ'nın anlatısında sıklıkla kullanılır. Levi ve Aşer, Yakup'un oğullarının isimleridir. Levi tıpkı Yakup gibi sürülerin bakımıyla çocuklarını görevlendirir. Aşer de İshak gibi annesinin sırdaşıdır. Annenin içten bağlılığı Rebeka'da olduğu gibi kocasına değil oğluna yöneliktir. Levi, İbrahim'e benzer şekilde oğlunu öldürmek için bıçağı eline almıştır.⁴⁹

II. Şâbūr dönemi şehitlerinden olduğu düşünülen Mār Pinhas'ın hikâyesi günümüzde Şırnak iline bağlı Cizre ilçesinde geçmektedir. Mār Pinhas'ın bu coğrafyaya Tanis'ten (Atina?) geldiğini belirten şehitlik anlatısı, doğal olarak onun Mecûsî bir kökene sahip olmadığını açıklama gereği duymaz. Yetmiş iki tanrıya tazim göstermesi beklenen Mār Pinhas'ın, Güneş'e hangi sebeple tapınması gerektiğini anlamadığı görülmektedir.⁵⁰ Şehitlik anlatısında Mār Pinhas'a yapılan işkencelerin çeşitliliği göze çarpar. İşkence alanına evvela demir, tunç ve bir zanaatkâr getirilir; zanaatkâr bıçaklar, taraklar, sivri uçlar, testereler ve çivilerle âdeta Şeytan'ın tüm hünerlerini sergiler. Mār Pinhas'ın dili kılıçla kesilirken, derisi testereyle soyulur. İşkencecisi Mār Pinhas'ın kollarını ve boğazını tunç prangalar ve zincirlerle bağlayarak onu bir uçurumdan sarkıtır. Mār Pinhas bu hâlde iken ok yağmuruna tutulur ve üzerine taşlar yağdırılır. Nihayetinde aşağı bırakılan Mār Pinhas'ın bedeninin sağlam kısımları parçalanırken dudaklarından Tanrı'ya övgüler dökülür.⁵¹ Bu yanı sıra Mār Pinhas'ın seferine başlarken aştığı su kütlesi (Akdeniz) akıllara Nûh peygamberin sınavını getirirken, son yolculuğu İsa-Mesih'inkiyle benzerlik arz etmemektedir.⁵²

Diğer taraftan *Mār Pinhas'ın Hikâyesi*, rölük kültürünün izlenmesi noktasında oldukça detay barındırır. Buna göre, Padam kasabasından bazıları gelip Mār Pinhas'ın bedeninden parçalar almış, onları evlerine bırakmış ancak yedi gün sonra bu ceset kalıntılarından bir iz bulamamışlardır. Ardından olayın kerametini anlamak gayesiyle Sarya Nehri civarında Zavitha kasabasının yukarısındaki manastırda öğrencisi Bartakşa ile birlikte bulunan Mār Yabh'ın yanına varmışlardır. Mār Yabh kutsal emanetlerin meleklerin aracılığıyla yedi manastıra dağıtıldığını haber vermiş; ayrıca Mār Pinhas'ın sağ elinden bir mafsallı saklayan adamın oğluna yetmiş gün Şeytan'ın musallat olacağını belirtmiştir. Sonra çocuk Mār Yabh'a getirilmiş, Bartakşa onlara Mār Yabh'ın kutsal Mār Ahâ'nın yanında olduğunu söyleyince, ebeveynleri çocuğu iki azizin yanına Avşar köyüne götürmek için yola çıkmışlar. Yolculuk esnasında çocuk yakasında Mār Pinhas'ın eklemeni bulmuş, annesi alıp onu yere atınca çocuk iyileşivermiş. Onlar, Zarnuka Manastırı'nda Mār Yabh ve Mār Ahâ'nın yanına vardıklarında, Mār Yabh kendisine bir şey denmeden mezkûr mafsallı sebep olduğu sıkıntıyı bilmiş; *inci*yi (rölük) bulup üzerine bir tapınak yapmak için dönen anne ve baba ise hırsızlığa tevessül ettiklerinden buna muvaffak olamamışlar. O sırada Azyak adlı kasabadan Avşar'a gitmekte olan bir adam *inci*yi fark etmiş ve onun için bir manastır inşa etmiş; rahibe olan adamın kız kardeşi ve onun yanına gelen *ahdîn kızları* Mār Pinhas'ın adıyla anılan manastırda yaşamaya devam etmişler. Böylece kutsanmış Mār Pinhas, şehitlik ve keşişlik olmak üzere iki tacın sahibi olmuştur.⁵³

Bahsi geçen şehitlik anlatılarında pek karşılaşılmayan atletik metaforlar II. Şâbūr dönemi şehitlerinden Mār Kardag'ın hikâyesinde geniş yer tutar. Zira Kardag hayatının muhtelif safhalarında bir Pers kralı gibi avlanır, bir Yunan filozofu gibi tartışmalara girer ve Urmiye Gölü'nün batısındaki dağlarda keşişlerle birlikte yaşamak için Mecûsî ailesinden yüz çevirir. Hagiograf anlatının çerçevesini

⁴⁸ *The History of the 'Slave of Christ', From Jewish Child to Christian Martyr*, çev. Aaron Michael Butts ve Simcha Gross (Piscataway: Gorgias Press, 2016), 4-24; Paul Peeters, "La passion arabe de S. 'Abd al-Masih", *Analecta Bollandiana* 44 (1926): 307-336.

⁴⁹ Bu karşılaştırmalar için bk. Aaron Michael Butts ve Simcha Gross, "Introduction", içinde *The History of the 'Slave of Christ', From Jewish Child to Christian Martyr*, çev. Aaron Michael Butts ve Simcha Gross (Piscataway: Gorgias Press, 2016), 43-45.

⁵⁰ *The Story of Mar Pinhas*, çev. Adam Carter McCollum (Piscataway: Gorgias Press, 2013), 6.

⁵¹ *The Story of Mar Pinhas*, 8-10.

⁵² Adam Carter McCollum, "Introduction", içinde *The Story of Mar Pinhas*, çev. Adam Carter McCollum (Piscataway: Gorgias Press, 2013), xxi.

⁵³ *The Story of Mar Pinhas*, 11-15.

Asur olarak bahsettiği Bēth Hadyab (Adiabene)⁵⁴ bölgesine yerleştirir; Kardag'ın kalesini inşa ettiği ve şehit düştüğü Melki kasabasını ise “Asurluların Arbela'sı” olarak anar.⁵⁵ Metin bir yönüyle II. Šābūr döneminin bir *marzbām* olan Kardag üzerinden, Geç Antik Çağ'da İran coğrafyasındaki Hristiyanların entelektüel dünyasına kapı aralar. Kardag henüz ateşli bir Mecûsî iken ‘Abdîšō (İsâ'nın kulu) adlı Hristiyan bir münzevi ile Aristoteles mantığının ilkeleri üzerine tartışır. Burada ‘Abdîšō'nun Güneş, Ay ve yıldızların sonsuzluğunu çürütmek yolunda, altıncı yüzyıl İskenderiye'sinin seçkin Hristiyan filozofu John Philoponus'un görüşlerine müracaat ettiği görülmektedir.⁵⁶ Kardag Hristiyan olmasından sonra ise *Krallar Kralı*'nın ateş, Güneş ve Ay'a tapınmasıyla ilgili emrini hem kralı paylayarak hem de onların “dilsiz yaratıklar” olduğunu söyleyerek sert bir şekilde geri çevirmiştir.⁵⁷

Kardag'ın anlatısında hagiograf, mutlak otorite ile dünyevi monarşinin sınırlı otoritesini mukayese eder. Kardag, Hristiyan karakteri taşımayan her türlü monarşinin meşruiyetini kesin bir dille reddetmektedir. Bu, Sāsânî coğrafyasının belki de en meşhur şehidi Šem'on bar Sabbā'e'nin Hristiyanların dünyevi yöneticilere itaat etme ve onların gönençleri adına dua etme görevlerini yerinde bulan tutumuyla çelişmektedir.⁵⁸ Müstakbel şehidin ailesinin fertleriyle arasına koyduğu aşılmaz mesafe ise aziz hayatlarında sık karşılaşılan bir motiftir. Nitekim Kardag “budala bir yaşlı adam” olarak tarif ettiği babasına, hata yolunda ısrarcı aile üyeleriyle rabitanın kesilmesini öğütleyen İsâ-Mesih'in (Luka 14, 26) sözlerini hatırlatmıştır.⁵⁹

Kardag'ın hagiografının azizin şehit düştüğü Melki'de inşa edilen kilise kompleksini yani onun kült alanını zikrederken verdiği detaylar, çalışmada anılan diğer şehitlik anlatılarındaki mekânlar için de geçerli bir teklif sunabilir. Şu sebeple ki hagiograf Melki'deki fuarı, Mār Kardag'ın şehit edildiği yerde her yıl azizi anma törenlerinin yapılmasının doğal bir sonucu olarak işlemiştir. Kuşkusuz bu, Hristiyanlık öncesinde Mezopotamya'nın tanrıçası *Arbela'nın hanımı İstar*'a adanmış festival alanının Hristiyanlarca sahiplenildiğini düşündürmektedir.⁶⁰ Kültlerin şekil değiştirmek yoluyla devamına şahit olduğumuz bu örnek, Halbwachs'ın tespitini haklı çıkarmaktadır:

“Yeni dinler, yerine geçtikleri dinleri tam olarak ortadan kaldırmayı başaramıyorlar elbette ve kuşkusuz, buna uğraşmıyorlar da. Zira insanların tüm dinsel ihtiyaçlarını karşılamadıklarının farkındalar ve öte yandan kadim kültürlerin hâlen dayanıklı olan kısımlarını kullanmaya, onların ruhlarına nüfuz etmeye çalışıyorlar.”⁶¹

Ber'ain Dağı Şehitleri adlı metin, Adarparva, Mehr-Narseh ve Mahdukht adlı üç çocuğun II. Šābūr dönemindeki şehadetini konu edinir. Üç kardeşten kız olan Mahdukht'ın şehadeti en dokunaklısıdır.⁶² Mahdukht diğerlerine yedi gün içinde ele geçirilecekleri ve on beşinci gün şehitlikle taçlandırılacakları müjdesini verir.⁶³ Adarparva ve Mehr-Narseh'in başını uçuran cellat cüzzamlı bir adama dönüşür; eli kar gibi beyaz kesilir ve titremekten kılıcı tutamaz hâle gelir.⁶⁴ Cellat kızı öldürmekten sakınır, Mahdukht ise kardeşlerinden uzun süre ayrı kalamayacağını söyler. Pişmanlığını belirten cellat kılıcını yıkamaya doğru gider. Nihayetinde Mahdukht, elinden ölmeyi şart koştuğu celladını kılıcını temizlediği suda iyileştirir. Bir süre sonra, kralın emri gereğince çocukları taçlandırıldıkları (şehit edildikleri) yerde yakmaya gelen kişiler cesetleri bulamazlar. Hristiyanlara reva görülen takibat sonlanıncaya değin

⁵⁴ Hristiyanlık henüz birinci yüzyılın sonlarında Bēth Hadyab'da sağlam bir zemin elde etmiştir. Cemşid Kahramanî, *Mesîhiyân der Rûzgâr-ı Hüsrev-i Pervîz* (Tahran: İntişârât-ı Feruher, 1400/2021), 18.

⁵⁵ Walker, *The Legend of Mar Qardagh*, 1, 20, 107.

⁵⁶ Walker, *The Legend of Mar Qardagh*, 164 vd.

⁵⁷ Walker, *The Legend of Mar Qardagh*, 61-62.

⁵⁸ Walker, *The Legend of Mar Qardagh*, 60-61.

⁵⁹ Walker, *The Legend of Mar Qardagh*, 64.

⁶⁰ Walker, *The Legend of Mar Qardagh*, 249 vd. Ayrıca bk. Joel Walker, “The Legacy of Mesopotamia in Late Antique Iraq: The Christian Martyr Shrine at Melqi (Neo-Assyrian Milqia)”, *ARAM* 18-19 (2006-2007): 483-508; Adam H. Becker, “The Ancient Near East in the Late Antique Near East: Syriac Christian Appropriation of the Biblical East”, içinde *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, ed. Gregg Gardner ve Kevin L. Osterloh (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 407-409; Abbas Kadyânî, *Târih-i Edyân ve Mezâhib der İran* (Tahran: İntişârât-ı Ferheng-i Mektûb, 1381/2002), 55-56.

⁶¹ Maurice Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, çev. Büşra Uçar (Ankara: Heretik Yayınları, 2016), 233.

⁶² Mahdukht'ın hagiografı onu, evlilik teklifini reddeden kişi rolüne yerleştirmiştir. Reddettiği şahıs ise zamanın şehinşâhidir. Özellikle bk. Tracy L. Russell, “*The Betrothed of Christ: A Study of the Nuptial Metaphor in Late Ancient Syriac Virgin Martyr Narratives*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Saint Louis University, 2023), 36, 96, 101.

⁶³ *The Martyrs of Mount Ber'ain*, çev. Sebastian P. Brock (Piscataway: Gorgias Press, 2014), 38, 95-96.

⁶⁴ Burada Tevrat ve Kur'an'da farklı şekilde anlatılan Hz. Mûsâ ile ilişkili bir mucizeden esinlenilmiş olabilir. Bk. Ömer Faruk Harman, “Yed-i Beyzâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013, 376-377.

putperestler (Mecûsiler), orada bir yapının inşasına müsaade etmezler. Sonraları kutsal yerde yapılan türbede ve çocukların bir zaman saklandıkları mağarada çokları şifa bulur.⁶⁵

Diğer taraftan, Mayparçet piskoposu Mâr Marutha’nın Sâsânî Şehinşâhı I. Yazdegerd ve Roma İmparatoru II. Theodosius’un desteğiyle Martyropolis’i inşası her ne kadar çoğu Pers şehidi anlatısı mezkûr şehrin imarından sonra kaleme alınmış olsa da konunun içeriğini ve maneviyatını özetler niteliktedir. Zira Mâr Marutha, I. Yazdegerd’in onayıyla Sâsânî arazisinden ve başka yerlerden topladığı Hristiyan şehitlerin kalıntılarını piskoposluk yaptığı bölgeye getirerek burayı sembolik bir şehre dönüştürmüştür.⁶⁶ Bir Mecûsî tapınağındaki ateşi söndürmekle suçlanan I. Yazdegerd dönemi Pers şehitlerinden Narseh’e, hırpalanmasından sonra hatasını telafi etme seçeneği sunulmuş ancak reddetmesi üzerine kendisine dokuz ay boyunca zincirlere vurulmuş hâlde katiller ve hırsızlar arasında hapis cezası verilmiştir.⁶⁷ Burada şüphesiz, Tapınağı yıkacağını vadeden ve sonunda haydutlarla beraber çarmıha gerilen İsâ-Mesîh’e telmih vardır.⁶⁸ Bir miktar kurtulmalık karşılığında serbest bırakılan Narseh çok geçmeden çıkarılan kraliyet fermanıyla tekrardan tutuklanmış ve kendisinden yaptığını inkâr etmezse 366 farklı yerden ateş toplaması istenmiştir.⁶⁹ Narseh yaptığını ikrar edince kalabalığın bakışları etrafında “Seleucia Harabesi” denilen yere götürülmüştür. Narseh’in başını kılıçla kesme görevi inancında mütereddit bir Hristiyan’a verilmiş ancak o adam harekete geçtiğinde, Tanrı’nın dilemesiyle birden bire havaya savrulmuştur. Kendisine aynı emir verilen bir başka cellat da çekimser davranınca, Narseh’in ikna edici konuşmasından sonra başı kılıçla kesilmiştir. Narseh’in bedeni, başı ve akan kanı toplanarak Şuf (Martyropolis) piskoposu Marutha’nın kraliyet oluruyla inşa ettiği şehitliğe getirilmiştir. Burada yıkanan Narseh’in bedeni bitkiler ve yağlar ile güzel kokar hâle getirildikten sonra şehitlikte muteber bir yere defnedilmiştir. Kovuşturma başladığında ise aşağılamaya maruz kalmaması için Narseh’in kemikleri çıkarılmış ve Lavarne şehitlerinin arasına nakledilmiştir.⁷⁰ Narseh’in şehit edilmesinden sonraki süreç zikredilirken “biz” zamirinin kullanımı dikkat çekmektedir. İlgili zamir, metnin yaşananların şahidi biri tarafından kaleme alındığını akla getirmektedir.

Bêth Hadyablı soylu bir aileye mensup Tâtâq ise inziva hayatına yönelik tutkusu nedeniyle kraliyet hizmetini terk ederek bir manastıra çekilmiş; I. Yazdegerd’in talimatıyla yakalandıktan sonra üzerinde demir yığınları bulunduğu hâlde hapsedilmiştir. Dört ay tutuklu kalmasından sonra şehinşâhın emriyle *môbed* ona isyanının gerekçesini sormuş, o da Mesîh’ten daha şerefli bir kurtarıcının olmadığını belirtmiştir. *Môbed* ateş ve Güneş’e tazim göstermesi hâlinde affedilebileceğini söylese de Tâtâq yegâne sığınağının Mesîh, ruhunun ışığının ise Baba’da olduğunu beyan etmiş ve kralın egemenliğinin gelip geçiciliğini hakir görmüştür. *Môbed*, Tâtâq’ın kararlılığını I. Yazdegerd’e bildirince kral da “Seleucia Harabesi” denilen yerde onun başının kesilmesini buyurmuştur. Kardeşler onun bedenini ve başını alarak *kutsanmış atlet* ve *hakiki şehit*⁷¹ Narseh’in yanına getirdikten sonra başka bir yere defnetmişlerdir.⁷²

I. Yazdegerd dönemi Pers şehitleri arasında yer alan Bêth-Garmaylı on kişi, evveliyatlarında ateşe ve Güneş’e tazim ederlerken olgun yaşa geldiklerinde İsâ-Mesîh taraftarı olmuşlardı. *Môbed* Mihr-Şâbûr, sakallarındaki beyazları yoldurduğu bu kişilere kralın gazabına sebep olmadan hatalarından dönmeleri hâlinde evlerine huzurla dönebileceklerini söylese de onlar ölümle taçlandırılmak istediklerini belirtmişlerdir. Olanları duyan kral, şayet Güneş’e ve ateşe boyun eğmezlerse kuzular gibi bıçakla boğazlanmalarını buyurmuştur. Ayak direme devam edince onlar “Seleucia Harabesi” denilen yere getirilmişlerdir. Ardından hepsi birden elleri arkalarında bağlı hâlde bir çukurun önünde diz çökmüş vaziyette iken büyük bir bıçakla kuzular gibi boğazlanmış ve başları bir yere yığılmıştır. Failler oradan

⁶⁵ *The Martyrs of Mount Ber’ain*, 104-108.

⁶⁶ “The Armenian Life of Marutha of Maipherkat”, çev. Ralph Marcus, *The Harvard Theological Review* 25/1 (1932): 52, 54; Murat Tural, “I. Yazdegerd, Aziz Marutha ve Sâsânî Kralının Değişen İmgeleri”, *Belleten* 88/313 (2024): 706-709; Murat Tural, “Martyropolis as an Example of Localization of Memories in Late Antique Christianity”, *Adalya* 28 (2025): 109-130.

⁶⁷ “The Martyrdom of Narseh”, içinde *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I*, çev. Geoffrey Herman (Piscataway: Gorgias Press, 2016), 7-8, 10; Nefisi, *Mesîhiyyet der İran ta Sadr-ı İslâm*, 88.

⁶⁸ Matta 27, 38.

⁶⁹ “The Martyrdom of Narseh”, 14-15.

⁷⁰ “The Martyrdom of Narseh”, 20-26.

⁷¹ *Hakiki şehit* ifadesi I. Yazdegerd dönemi Hristiyan şehitleri arasında Narseh’in konumuna atıfta bulunurken, *kutsanmış atlet* tarifi makalenin başlarında Kilise tarihçisi Theodoretus’un kaydını hatırlatır.

⁷² “The Martyrdom of Tatabaq”, içinde *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I*, çev. Geoffrey Herman (Piscataway: Gorgias Press, 2016), 1-9.

ayrılınca, kardeşler ve manastır örgütlenmesinden olmayan Hristiyanlar cesetleri ve kesilen başları oradan alarak farklı yerlere gömmüşlerdir. Bir keşişin peleriniyle çukurdan toplanan şehitlerin kanı bitkiler ve yağlar ile muhafaza edilmiştir. Bir yıl sonra kemikler oradan çıkartılıp önce bir bahçeye, arkasından da Lavarne Kalesi'nde inşa edilmiş şehitliğe defnedilmiştir.⁷³ Metinde çukurdan kanı toplayan kişiye atıf yapılırken rastlanılan “aramızdan bir keşiş” detayı, hikâyenin yazılı hâlinin olayların tanıdığı bir dindarın kaleminden çıktığını düşündürmektedir.

I. Yazdegerd dönemi Pers şehitlerinden Şābūr'un anlatısında kovuşturucu olarak Guşnak yer alır. Guşnak, anlatının hemen başında Şābūr'a kendini neden bu kadar alçaltıp kralın gazabına sebep olduğunu sormuş; Şābūr ise Guşnak'ın esvap ve altına tamahını anlamsız bulmuştur. Guşnak celal hâlini krala atfetse de Şābūr'un başının kesilmesi talimatını kendisi vermiş ancak kral genç birine Şābūr'a nasihat etmesi adına çağrıda bulunmuştur. Şābūr da İncil'den bir anıştırmayla, kendisini özgür kılacak *kâsenin* elinden kayıp gitmesine kimsenin mâni olamayacağını belirtmiştir. Şābūr taçlandırılacağı ana kadar diz çöker vaziyette dua etmiş, sonra boynunu korkusuzca kendisi uzatmıştır. İnananlar cesedini oradan götürerek özenle muhafaza etmişlerdir.⁷⁴

Mār 'Abdā'nın İkrarı adlı I. Yazdegerd dönemini ilgilendiren son şehitlik anlatısı, adı geçen Hormozd-Ardaşir piskoposu ile birlikte sekiz Hristiyanın şehadetini konu edinir. Hemen başlarda *Nasiralılara* karşı harekete geçilmesinin gerekçelerinden biri olarak onların suya⁷⁵ hürmet göstermemeleri de yer almaktadır.⁷⁶ Şābūr'un şehitlik anlatısının orta yerden başlaması gibi *Mār 'Abdā'nın İkrarı* adlı şehitlik hikâyesi de yarıda bitmiştir. İkincisindeki eksiklik, Mār 'Abdā ve beraberindekilerin cesetlerine yapılan muamelelerin takibini imkânsız kılmaktadır.

I. Yazdegerd gibi I. Kōsrow da Hristiyan dünyasıyla iyi ilişkiler kurmuş olmasına rağmen, Mār Grigor Pīrān-Gušnasp ve Mār Yazd-panāh'ın şehadetleri sebebiyle *Pers Şehidi Anlatıları*'na konu olmuştur.⁷⁷ I. Kōsrow'un generallikten azlettiği Mār Grigor'un bir hücreye konulmasının ardından anlatılanlar, aziz hayatlarında karşımıza çıkan örneklerden pek farklı değildir. Zira Mār Grigor orada hem Şeytan'ın denemelerine hem de uzun süreli tutsaklığın yol açtığı bitkinliğe başarıyla karşı koymuştur. Bu noktada gerek Mār Grigor'un gerekse yargıçlıktan azledilen Mār Yazd-panāh'ın, Mesîh'le kavuşmanın sembolik ifadesi olan “gelin odası”na gitmek hususunda sabırsızlandıkları belirtilmiştir.⁷⁸ Mār Grigor, taçlandırılmak vakti gelip çatığında elleri ve kolları bağlı bir tutsak görünümünde değildir; zira o mütereddit celladının karşısına dans ederek çıkmış ve onu cesaretlendirmiştir. Metnin yazarının bıçağın önüne boynunu uzatan Mār Grigor'u İshak ile değil, yaptığı işten yerinmeyen babası İbrahim'e benzetmesi dikkat çekicidir. Mār Grigor'un başının kesilmesinden sonra, diğer şehitlik anlatılarında tesadüf olunmayan iki durum karşımıza çıkmaktadır. İlki iki saat kadar onun diri kalmış olması, ikincisi ise Mecûsîlere âdeti bir uyarı mahiyetinde tapındıkları Güneş'in ışığını esirgemesidir.⁷⁹ Askerlerin engellemelerine rağmen Mār Grigor'un cesedi Hristiyanlarca ele geçirilip Bēth Aramāyē'de Maḥozē'ye defnedilmiş, kalıntıları ise uzak yerlerde dahi altın ve gümüş mahfazalarda saklanmıştır.⁸⁰ Metne göre, esen yel Mār Grigor'un defnedildiği mekândan

⁷³ “The Ten Martyrs from Beth Garmai”, içinde *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I*, çev. Geoffrey Herman (Piscataway: Gorgias Press, 2016), 1-8.

⁷⁴ “The Martyrdom of Šābūr”, 2-15; Geoffrey Herman, “The Passion of Shabur, Martyred in the 18th year of Yazdgird with a Fragment of the Life of Mar Aba Catholicos”, *Journal of Semitic Studies* LVIII/1 (2013): 121-130.

⁷⁵ Güneş, Ay ve ateş kıyasla su söz konusu metinlerde nadiren anılır. Mecûsîlik'te suyun önemi hakkında bk. Nimet Yıldırım, “İran Mitolojisinde Su, Su ile İlgili Kutsallar ve Törenler”, *Doğu Araştırmaları* 1 (2008): 7-36.

⁷⁶ “The Confession of the Blessed Mar Abda”, içinde *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I*, çev. Geoffrey Herman (Piscataway: Gorgias Press, 2016), 2; Nefisî, *Mesîhiyyet der İran ta Sadr-ı İslâm*, 87.

⁷⁷ *The Martyrdom of Mar Grigor Piran-Gušnasp and the Martyrdom of Mar Yazd-panah*, çev. Florence Jullien (Piscataway: Gorgias Press, 2023). Eserin 28 ila 105. sayfaları arasında *Mār Grigor Pīrān-Gušnasp'ın Şehitliği*, 106 ve 143. sayfaları arasında ise *Yazd-panāh'ın Şehitliği* bulunur.

⁷⁸ *Martyrdom of Mar Grigor Piran-Gušnasp*, 20; *Martyrdom of Mar Yazd-panah*, 4.

⁷⁹ *Martyrdom of Mar Grigor Piran-Gušnasp*, 25-27; Adam H. Becker, “Martyrdom, Religious Difference, and ‘Fear’ as a Category of Piety in the Sāsānīan Empire: The Case of the *Martyrdom of Gregory* and the *Martyrdom of Yazdpaneh*” *Journal of Late Antiquity* 2/2 (2009): 305.

⁸⁰ Anlatı ayrıca kalabalığın *hnānā* yapmak için Grigor'un taçlandırıldığı (şehit edildiği) yerden toz elde etmeye çalıştığını söylemektedir. *Martyrdom of Mar Grigor Piran-Gušnasp*, 28-29.

kralın konağına hoş kokular savururken, on binlercesi de onun taçlandırıldığı yere gelerek Tanrı'ya övgüler sunmuşlardır.⁸¹

Mār Yazd-panāh ise başı birinci kez vurulan kılıç darbesiyle bedeninden ayrılmadığından, acemi celladını Mār Grigor gibi yüreklendirme gereği duymuştur. Cellat iki kez daha başarısız olunca, kralın askerlerinden biri merhamete gelip bıçak marifetiyle Mār Yazd-panāh'ın başını kesmiştir. Metin yazarının Aramatyalı Yusuf'a benzettiği Ābrōdag adlı inançlı birinin aracılığıyla Bēth Aramāyē'de Maḥozē'ye getirilen Mār Yazd-panāh'ın cesedi Mār Grigor'un kabrinin bitişiğine defnedilmiş, yerlere saçılan kanı ise *hnānā* yapmak isteyenlerce toplanmıştır.⁸²

Mār Grigor ve Mār Yazd-panāh'ın şehitlik anlatılarının mütercimi Jullien, Mār Grigor'un hikâyesinin sonundaki "anma gününde bir araya gelen bizler" ifadesini, metnin işlevi açısından yorumlamış ve mevcut metnin toplanan kalabalığa okunma ihtimalinden bahsetmiştir.⁸³ İlgili zamir daha önce ifade edildiği üzere, I. Yazdegerd dönemi şehitlerinden Narseh'in anlatısında da geçmektedir. Acı hatıraların yazılı bir forma dönüşmesinden evvel şehitleri anma günlerinde bir araya gelenler, kutsal addettikleri mekânlarda şifahi bir duygudaşlığı paylaşmış olmalıdır.

SONUÇ

Pers Şehidi Anlatıları her şeyden önce hagiografik türün hususiyetlerini yansıtır. Bununla birlikte piskopos, general, yargıç ve benzeri görev tanımlarına bakıldığında, anlatıların tümüyle tarihsel bir zeminden uzak olmadığı anlaşılır. Bahsi geçen metinlerin büyük kısmında Sâsânî Şehinşâhı II. Šābūr ve Mecûsî din adamları Hristiyanların çektikleri eziyetlerin asıl sorumluları olarak betimlenir. Güneş, Ay ve ateş gibi Mecûsîlik için kutsal addedilen unsurlara hürmetsizlik Hristiyanların şehit edilmelerinin başlıca gerekçeleri olarak sunulmaktaysa da bazılarında maddi kaygıların varlığı göze çarpar. Farklı kaynak türlerinde kendisine tesadüf olunan Seleucia-Ctesiphon piskoposu Šem'on bar Sabbā'ē, Sâsânî Şehinşâhı II. Šābūr zamanında Hristiyanların İran'da varlıklarını güçlü bir şekilde sürdürdüklerinin en bariz göstergesidir. Mezkûr piskopos, cemaatinden talep edilen çifte vergilendirmeye muhalefet edince acı sonla karşılaşmıştır. Şehitlik anlatısında piskoposun bedenine yapılan işkenceler ayrıca zikredilmemiştir. Böyle de olsa Šem'on bar Sabbā'ē'nin cemaatini esirgeyen tavrı, Sâsânî İran'ında yaşayan İsa-Mesîh taraftarları için örnek teşkil etmiş olmalıdır. Nitekim Šem'on bar Sabbā'ē başka şehitlik anlatılarında tekraren hatırlanmıştır. Bu hususta, şehitlik anlatılarının adları meçhul yazarlarının katkılarını göz ardı etmemek gereklidir.

Muhtemel ki Sâsânî İran'ında yaşayan sınırlı sayıda Hristiyan *Pers Şehidi Anlatıları*'nda tasvir edildiği şekilde hayatını yitirmiştir. Bununla beraber, Kilise tarihçisi Theodoretus'un zikrettiği örneklerde benimsediği ifade tarzı, *Pers Şehidi Anlatıları*'nda tercih edilen üslup ile neredeyse aynıdır. Bu bize, hakikatten feyzalan yazınsal bir tür ile karşı karşıya olduğumuzu düşündürür. Şehitlik anlatıları yazılı bir forma dönüşmeden evvel sözlü kültürde olgunlaşmıştır. Metinler, İsa-Mesîh'e öykünen Hristiyan şehitlerin çarmıhta ve sonrasında onun bedenine yapılan çok fevkinde eziyetlere maruz bırakıldıklarını anlatır. Dillerinin kesilmesiyle, çivilerle veya marangoz presiyle takatleri sınanan Hristiyan şehitler bazen mütereddit cellatlarını yüreklendirmişlerdir. Anlatılar, Hristiyan şehitlere ait röliklerin hem inananlar hem de kurtarılmayı bekleyen ruhlar üzerinde tesirinin olduğunu hissettirir. Şehitleri taziz için inşa edilen şehitlik, kilise ve manastır gibi yapıların mali destekçileri arasında fiillerinden pişmanlık duyanların da bulunduğu görmek şaşırtıcıdır. Bu noktada, *toponimi* çalışmalarında mezkûr şehitlik anlatılarından yararlanılması ümit edilir. *Seleucia Harabesi* bir infaz mekânına, *Melki* Mezopotamya tanrıçası *İstar*'a adanmış bir kült merkezinin Hristiyanlarca sahiplenilmesine, *Alfaf Dağı* ise dinî mimarinin muhtelif örneklerine rastlanılabilen bir komplekse örneklik teşkil etmektedir. Hagiografların katkılarını hatırd tutmakla birlikte, çalışmada ele alınan şehitlik anlatıları, kutsal emanetlerin mitlerin biçimlenmesinde ne kadar güçlü bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

⁸¹ *Martyrdom of Mar Grigor Piran-Gušnasp*, 28.

⁸² *Martyrdom of Mar Yazd-panah*, 9-11.

⁸³ Florence Jullien, "Introduction", içinde *The Martyrdom of Mar Grigor Piran-Gušnasp and the Martyrdom of Mar Yazd-panah*, çev. Florence Jullien (Piscataway: Gorgias Press, 2023), 6-7; Becker, "Martyrdom, Religious Difference, and 'Fear' as a Category of Piety in the Sâsânian Empire", 308.

KAYNAKÇA

- “The Acts of Miles, Bishop of Susa, the Priest Abursam, and Deacon Sinai.” içinde *Three Persian Martyr Acts: The Acts of Miles, Bishop of Susa, the Priest Abursam, and Deacon Sinai, The Martyrdom of Zebina and his Companions, and The Martyrdom of the Forty Martyrs of Beth Kashkraye*, çev. Reyhan Durmaz ve diğerleri, 22-55. Piscataway: Gorgias Press, 2023.
- “The Armenian Life of Marutha of Maipherkat”, çev. Ralph Marcus. *The Harvard Theological Review* 25/1 (1932): 47-71.
- “The Confession of the Blessed Mar Abda.” içinde *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I*, çev. Geoffrey Herman, 54-61. Piscataway: Gorgias Press, 2016.
- “The Forty Martyrs of Beth Kashkraye.” içinde *Three Persian Martyr Acts: The Acts of Miles, Bishop of Susa, the Priest Abursam, and Deacon Sinai, The Martyrdom of Zebina and his Companions, and The Martyrdom of the Forty Martyrs of Beth Kashkraye*, çev. Reyhan Durmaz ve diğerleri, 84-127. Piscataway: Gorgias Press, 2023.
- “The Martyrdom of Narseh.” içinde *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I*, çev. Geoffrey Herman, 2-27. Piscataway: Gorgias Press, 2016.
- “The Martyrdom of Šābūr.” içinde *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I*, çev. Geoffrey Herman, 46-53. Piscataway: Gorgias Press, 2016.
- “The Martyrdom of Tataq.” içinde *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I*, çev. Geoffrey Herman, 28-35. Piscataway: Gorgias Press, 2016.
- “The Martyrdom of Zebina and his Companions.” içinde *Three Persian Martyr Acts: The Acts of Miles, Bishop of Susa, the Priest Abursam, and Deacon Sinai, The Martyrdom of Zebina and his Companions, and The Martyrdom of the Forty Martyrs of Beth Kashkraye*, çev. Reyhan Durmaz ve diğerleri, 57-79. Piscataway: Gorgias Press, 2023.
- “The Ten Martyrs from Beth Garmai.” içinde *Persian Martyr Acts under King Yazdgird I*, çev. Geoffrey Herman, 36-45. Piscataway: Gorgias Press, 2016.
- Bâvendpur, Seccâd Emîrî. *Şehâdetnâme-hâ-yı Süryânî-i Mesîhîyân-ı İran der-Asr-ı Sâsânî*. Tahran: İntişârât-ı Pol-i Firûze, 1398/2019.
- Becker, Adam H. “Martyrdom, Religious Difference, and ‘Fear’ as a Category of Piety in the Sâsânîan Empire: The Case of the *Martyrdom of Gregory* and the *Martyrdom of Yazdpane*”, *Journal of Late Antiquity* 2/2 (2009): 300-336.
- Becker, Adam H. “The Ancient Near East in the Late Antique Near East: Syriac Christian Appropriation of the Biblical East” içinde *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, ed. Gregg Gardner ve Kevin L. Osterloh, 394-415. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Becker, Adam H. “The Invention of the *Persian Martyr Acts*.” içinde *Syriac Christian Culture, Beginnings to Renaissance*, ed. Aaron Michael Butts ve Robin Darling Young, 113-148. Washington: The Catholic University of America Press, 2020.
- Briquel Chatonnet, Françoise ve Muriel Debié. *The Syriac World in Search of a Forgotten Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2023.
- Brown, Peter. “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80-101.
- Brown, Peter. *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Butts, Aaron Michael ve Simcha Gross. “Introduction.” içinde *The History of the ‘Slave of Christ’, From Jewish Child to Christian Martyr*, çev. Aaron Michael Butts ve Simcha Gross, 1-79. Piscataway: Gorgias Press, 2016.

- Castelli, Elizabeth A. *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Cobb, L. Stephanie. *Dying to be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Dal Santo, Matthew. *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Dashdondog, Bayarsaikhan. "Nestorian Christianity among the Mongols." içinde *The Mongol World*, ed. Timothy May ve Michael Hope, 631-641. London: Routledge, 2022.
- Elišē. *History of Vardan and the Armenian War*, çev. Robert W. Thomson. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Evagrius Scholasticus. *Ecclesiastical History*, çev. Michael Whitby. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- Francisco, Héctor Ricardo. "Corpse Exposure in the Acts of the Persian Martyrs and Its Literary Models", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 19/1 (2016): 192-235.
- Halbwachs, Maurice. *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, çev. Büşra Uçar. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- Halbwachs, Maurice. *The Collective Memory*, çev. F. J. Ditter ve V. Y. Ditter. New York: Harper Colophon Books, 1980.
- Harman, Ömer Faruk. "Yed-i Beyzâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013, 376-377.
- Harrak, Amir ve Niu Ruji. "The Uighur Inscription at the Mausoleum of Mar Behnam", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4 (2004): 260-267.
- Harvey, Susan Ashbrook. "Introduction." içinde *Three Persian Martyr Acts: The Acts of Miles, Bishop of Susa, the Priest Abursam, and Deacon Sinai, The Martyrdom of Zebina and his Companions, and The Martyrdom of the Forty Martyrs of Beth Kashkay*, çev. Reyhan Durmaz ve diğerleri, 1-16. Piscataway: Gorgias Press, 2023.
- Herman, Geoffrey. "Bury My Coffin Deep!": Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources." içinde *Tiferet leYisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, ed. J. Roth, M. Schmeltzer ve Y. Francus, 31-59. New York: The Jewish Theological Seminary, 2010.
- Herman, Geoffrey. "The Passion of Shabur, Martyred in the 18th year of Yazdgird with a Fragment of the Life of Mar Aba Catholicos", *Journal of Semitic Studies* LVIII/1 (2013): 121-130.
- Herman, Geoffrey. "The Syriac World in the Persian Empire." içinde *The Syriac World*, ed. Daniel King, 134-145. London: Routledge, 2019.
- Jullien, Florence. "Introduction." içinde *The Martyrdom of Mar Grigor Piran-Gušnasp and the Martyrdom of Mar Yazd-panah*, çev. Florence Jullien, 1-25. Piscataway: Gorgias Press, 2023.
- Kadyânî, Abbas. *Târîh-i Edyân ve Mezâhib der İran*. Tahran: İntişârât-ı Ferheng-i Mektûb, 1381/2002.
- Kahramanî, Cemşîd. *Mesîhiyân der Rüzgâr-ı Hüsrev-i Pervîz*. Tahran: İntişârât-ı Feruher, 1400/2021.
- Kaymaz, Zeki. "Bir Süryani Kilisesinde Uygur Harfleri ile Yazılmış Türkçe bir Dua", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 3 (2014): 157-162.
- McCollum, Adam Carter. "Introduction." içinde *The Story of Mar Pinhas*, çev. Adam Carter McCollum, xi-xxiii. Piscataway: Gorgias Press, 2013.
- McDonough, Scott John. "Power By Negotiation: Institutional Reform in the Fifth Century Sasanian Empire." Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of California, 2005.
- Menander. *The History of Menander the Guardsman*, çev. R. C. Blockley. Liverpool: Francis Cairns, 1985.

- Nefisî, Saîd. *Mesîhiyyet der İran ta Sâdr-ı İslâm*. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1392/2013.
- Neusner, Jacob. "Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity from 339 to 379 A.D.," *Hebrew Union College Annual* 43 (1972): 77-102.
- Payne, Richard E. "Iranian Cosmopolitanism: World Religions at the Sasanian Court." içinde *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, ed. Myles Lavan, Richard E. Payne ve John Weisweiler, 209-230. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Payne, Richard E. "The Emergence of Martyrs' Shrines in Late Antique Iran: Conflict, Consensus, and Communal Institutions." içinde *Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, ed. Peter Sarris, Matthew Dal Santo ve Phil Booth, 89-113. Leiden: Brill, 2011.
- Peeters, Paul. "La passion arabe de S. 'Abd al-Masîh". *Analecta Bollandiana* 44 (1926), 270-341.
- Russell, Tracy L. "The Betrothed of Christ: A Study of the Nuptial Metaphor in Late Ancient Syriac Virgin Martyr Narratives." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Saint Louis University, 2023.
- Saint-Laurent, Jeanne-Nicole Mellon ve Kyle Smith. "Introduction." içinde *The History of Mar Behnam and Sarah*, ed. ve çev. Jeanne-Nicole Mellon Saint-Laurent ve Kyle Smith, 1-41. Piscataway: Gorgias Press, 2018.
- Smith, Kyle. *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2016.
- Smith, Kyle. *Cult of the Dead: A Brief History of Christianity*. California: University of California Press, 2022.
- Smith, Robert Payne. *Syriac Thesaurus*. Vol. III. Piscataway: Gorgias Press, 2007.
- Sozomenus. *Ecclesiastical History*, çev. Chester D. Hartranft, içinde *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. II, ed. H. Wace ve P. Schaff, 239-427. New York: The Christian Literature Company, 1890.
- Şer, Addai (Addai Scher, ed.). *Kitâb-ı Siret-i Eşher-i Şühedâ el-Maşrik el-Kadisin*. C. II. Erbil: Daru Aras li'n-Neşr, 2009.
- The History of Mar Behnam and Sarah*, ed. ve çev. Jeanne-Nicole Mellon Saint-Laurent ve Kyle Smith. Piscataway: Gorgias Press, 2018.
- The History of the 'Slave of Christ', From Jewish Child to Christian Martyr*, çev. Aaron Michael Butts ve Simcha Gross. Piscataway: Gorgias Press, 2016.
- The History of the Holy Mar Ma'in with a Guide to the Persian Martyr Acts*, çev. Sebastian P. Brock. Piscataway: Gorgias Press, 2008.
- The Martyrdom and History of Blessed Simeon bar Şabba'e*, çev. Kyle Smith. Piscataway: Gorgias Press, 2014.
- The Martyrdom of Mar Grigor Piran-Guşnasp and the Martyrdom of Mar Yazd-panah*, çev. Florence Jullien. Piscataway: Gorgias Press, 2023.
- The Martyrs of Mount Ber'ain*, çev. Sebastian P. Brock. Piscataway: Gorgias Press, 2014.
- The Story of Mar Pinhas*, çev. Adam Carter McCollum. Piscataway: Gorgias Press, 2013.
- Theodoret. *Ecclesiastical History*, çev. Blomfield Jackson, içinde *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Vol. III, ed. Henry Wace ve Philip Schaff. New York: The Christian Literature Company, 1906.
- Tural, Murat (Giriş, derleme ve tercüme). *Sütun Tepesinde Bir Ömür, Aziz Simeon*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2018.
- Tural, Murat. "I. Yazdegerd, Aziz Marutha ve Sâsânî Kralının Değişen İmgeleri", *Belleten* 88/313 (2024): 697-730.

- Tural, Murat. "Hagiografik Bir Tür Olarak Pers Şehidi Anlatıları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2026): (Yayım Sürecinde).
- Tural, Murat. "Martyropolis as an Example of Localization of Memories in Late Antique Christianity", *Adalya* 28 (2025): 109-130.
- Vööbus, Arthur. "Acts of the Persian Martyrs", *Encyclopædia Iranica* I/4 (1983): 430-431.
- Vööbus, Arthur. "The Institution of the Benai Qeima and Benat Qeima in the Ancient Syrian Church", *Church History* 30/1 (1961): 19-27.
- Walker, Joel Thomas. *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Walker, Joel. "The Legacy of Mesopotamia in Late Antique Iraq: The Christian Martyr Shrine at Melqi (Neo-Assyrian Milqia)", *ARAM* 18-19 (2006-2007): 483-508.
- Yıldırım, Nimet. "İran Mitolojisinde Su, Su ile İlgili Kutsallar ve Törenler", *Doğu Araştırmaları* 1 (2008): 7-36.

Akkoyunluların Doğu Karadeniz’de Tutunma Çabaları Bağlamında Tesis Edilen Vakıf Kurumları

Waqf Institutions in the Aq Qoyunlu Expansion and Consolidation in the Eastern Black Sea Region

Kamil YAVUZ 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Kamil YAVUZ



Ordu Üniversitesi,

Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ordu, Türkiye

ORCID: [0000-0001-5607-0137](https://orcid.org/0000-0001-5607-0137)

e-mail: kamiliyavuz_Turkey@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 17 Ocak 2026

Kabul/Accepted: 15 Mart 2026

Atıf: Yavuz, Kamil, “Akkoyunluların Doğu Karadeniz’de Tutunma Çabaları Bağlamında Tesis Edilen Vakıf Kurumları”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 179-195.

Citation: Yavuz, Kamil, “Waqf Institutions in the Aq Qoyunlu Expansion and Consolidation in the Eastern Black Sea Region”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 179-195.

Lisans/License:



Öz- Akkoyunlu Hanedanı’nın Doğu Karadeniz hinterlandında gerçekleştirdiği sosyo-politik konsolidasyon, büyük ölçüde vakıf kurumları etrafında şekillenen planlı iskân ve imar faaliyetleriyle yürütülmüştür. Mevcut literatür, çoğunlukla Akkoyunluların askeri faaliyetleri ve diplomatik ilişkileri üzerinde yoğunlaşmakta; buna karşılık, bölgenin kalıcı bir Türk yurdu hâline gelmesinde, başka bir ifadeyle “vatanlaşma” sürecinde vakıfların oynadığı yapısal ve işlevsel rol yeterince ele alınmamaktadır. Bu durum, vakıf müesseselerinin bölgesel hâkimiyetin tesisindeki önemini merkeze alan kapsamlı bir incelemeyi gerekli kılmaktadır. Çalışmanın metodolojik çerçevesi, Kitâb-ı Diyârbekriyye başta olmak üzere dönemin temel kroniklerinin analizi ile Osmanlı Arşivi’nde yer alan tahrir, evkaf ve muhasebe-i vilayet defterlerinin paleografik incelemesine dayanmaktadır. Arşiv verileri; saha çalışmaları sırasında tespit edilen mimari kalıntılar, yerinde gözlemler ve görsel dokümantasyon yöntemleriyle desteklenmiş, böylece disiplinler arası bir yaklaşım benimsenmiştir. Elde edilen bulgular, Tur Ali Bey Dönemi’nde temelleri atılan Karadeniz politikasının; Bayburt, Erzincan, Kelkit ve Şebinkarahisar hattında inşa edilen cami, zaviye ve medreseler aracılığıyla kurumsal bir nitelik kazandığını ortaya koymaktadır. Özellikle derbent noktaları ve ticaret yolları üzerinde yoğunlaşan bu yapılar, yalnızca dini ve sosyal hizmetler sunmamış; aynı zamanda menzil, lojistik destek ve asayişin sağlanması gibi işlevlerle bölgedeki Türk varlığını fiili ve hukuki açıdan güçlendirmiştir. Karayülük Osman Bey ve Uzun Hasan Dönemleri’nde hız kazanan bu süreçte, hanedan mensubu kadınların vakıf kurucusu olarak aktif rol üstlenmeleri dikkat çekicidir. Bu durum, vakıf faaliyetlerinin bireysel hayır anlayışının ötesinde, hanedan geleneğine eklenmiş sistemli bir devlet politikası olarak sürdürüldüğünü göstermektedir. Sonuç olarak, Akkoyunlu vakıf ağı, Doğu Karadeniz’deki Türk iskân tarihinin yalnızca 1461 Trabzon’un fethiyle sınırlı olmadığını; fetih öncesinde güçlü bir idari ve toplumsal altyapının oluşturulduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Doğu Karadeniz, Vakıf, Akkoyunlu, Türkleşme, İskân politikası.

Abstract– The socio-political consolidation pursued by the Aq Qoyunlu dynasty in the eastern Black Sea hinterland was largely shaped through planned settlement and architectural development activities centered on waqf (pious endowment) institutions. Existing scholarship has predominantly focused on the military activities and diplomatic relations of the Aq Qoyunlu polity; however, the structural and functional role of waqfs in the process through which the region became a permanent Turkish homeland has not received sufficient scholarly attention. This situation necessitates a comprehensive examination that places waqf institutions at the center of regional domination and consolidation processes. Methodologically, this study is based on the analysis of primary chronicles of the period, most notably the Kitâb-ı Diyârbakriyya, together with a paleographic examination of tahrir registers, waqf records, and provincial accounting registers preserved in the Ottoman Archives. These archival sources have been supplemented through field research, including the identification of architectural remains, on-site observations, and visual documentation, thereby enabling a multidisciplinary approach. The findings reveal that the Black Sea strategy initiated during the period of Tur Ali Bey acquired an institutional character through the construction of mosques, zawiya, and madrasas along the Bayburt–Erzincan–Kelkit–Şebinkarahisar corridor. Concentrated particularly at strategic mountain passes (derbents) and major trade routes, these structures not only provided religious and social services but also functioned as waystations, logistical support centers, and mechanisms for maintaining public order. In this capacity, they strengthened the Turkish presence in the region both juridically and practically. The acceleration of these activities during the reigns of Karayülük Osman Bey and Uzun Hasan, together with the active participation of female members of the dynasty as founders of waqfs, demonstrates that endowment activities extended beyond individual charitable initiatives. Rather, they formed part of a systematic and enduring policy embedded within dynastic tradition. Consequently, the Aq Qoyunlu waqf network clearly demonstrates that the history of Turkish settlement in the eastern Black Sea region cannot be reduced solely to the conquest

of Trabzon in 1461. Instead, it reveals that a strong administrative and social infrastructure had already been established prior to the conquest, laying the foundations for the region’s long-term integration into the Turkish-Islamic world.

Keywords: *Eastern Black Sea Region, Waqf, Aq Qoyunlu, Turkification, Settlement Policies.*

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized -Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

The Aq Qoyunlu (Bayundurids), established by the Bayındır tribe of the Oghuz Turks, emerged as a significant political entity that dominated Eastern Anatolia and Azerbaijan during the fourteenth and fifteenth centuries. While mainstream scholarship has traditionally focused on the Aq Qoyunlu in terms of military conquests, cross-border campaigns, and their geopolitical rivalry with the Ottomans and Safavids, this study shifts the analytical focus toward the civil and institutional dynamics of the “homeland-making” (vatanlaşma) process. Focusing on the Eastern Black Sea hinterland—particularly the Erzincan, Bayburt, Kelkit, and Şebinkarahisar corridor—this study argues that the institutionalization of Turkish dominance was achieved not only through military means but also through the systematic implementation of the waqf (pious foundation) system. The methodological framework of this study is based on a paleographic analysis of sixteenth-century Ottoman archival materials, including tahrir (tax), evkaf (waqf), and muhasebe-i vilayet (provincial accounting) registers, supported by field observations. This process of consolidation gained momentum in the mid-fourteenth century under the leadership of Tur Ali Bey, whose campaigns against the Empire of Trebizond in 1343 and 1348 strengthened Aq Qoyunlu influence in the region. These developments were followed by a dynastic marriage in 1352 between Kutlu Bey and Maria Despina, which provided a framework for Aq

Qoyunlu expansion into the region. A cornerstone of Tur Ali Bey's institutional legacy was the establishment of a *zawiya* (Sufi lodge) in Rumsaray, located at a vital *derbend* (mountain pass) on the Erzincan-Bayburt-Kelkit route, which functioned as a logistical waystation monitoring the Silk Road and facilitating the settlement of Turkmen masses. The phase of formal institutionalization reached its peak during the era of Hacı Kutlu Bey (1362–1388), who transformed the village of Sinor (Çayıryolu) into a massive *küllîye* (social complex) consisting of a Friday mosque, a madrasa, and a *zawiya*. Archival data from 1516 confirms that Sinor, with its endowment budget of 15,000 *akçe*, served as the region's primary intellectual and administrative catalyst, encouraging the transition of nomadic populations to a settled lifestyle. The symbolic and political value of this complex was so significant that its destruction by the Safavid ruler Shah Tahmasp in 1548 prompted a personal intervention by Ottoman Sultan Suleiman the Magnificent, who ordered its restoration, thereby preserving the continuity of the Turkish state tradition. Furthermore, Karayülük Osman Bey, regarded as the *de facto* founder of the state, strengthened Aq Qoyunlu control through the administrative division of dynastic lands, particularly by allocating the Bayburt and Şebinkarahisar region among his descendants to support settlement and defense. Under his administration, institutions like the Sheikh Nasrullah Shirvani *Zawiya* in Kelkit were positioned at strategic mountain passes to ensure the safety of trade routes, while the state encouraged the uninterrupted provision of civil services through extensive tax exemptions (*avarız*). During the reign of Uzun Hasan, Aq Qoyunlu authority expanded, and the waqf system developed into an economic structure that incorporated large-scale agricultural enterprises, such as the Uğurlu Farm in Erzincan. The region was so deeply integrated into the dynastic identity that it was referred to in records as “Karahisar-ı Hasan-ı Dırazî,” where foundations like the Hasan Sheikh *Zawiya* functioned as critical security hubs controlling access to Black Sea ports. Another important finding of this study is the active role played by Aq Qoyunlu noblewomen, such as Selçukşah Begüm and Şah Hatun, whose waqfs in regions such as Hasetbalahor and Hanege indicate that endowment practices formed part of a broader dynastic policy aimed at ensuring social and demographic stability. The final integration of this legacy into the Ottoman administrative fabric is best exemplified by Ferruhşad Bey, who, after joining the Ottoman ranks, built the massive Pulur (Gökçedere) complex in 1517. This architectural “seal” illustrates how a common ground in civilization and administrative understanding was maintained despite the political shifts between the two empires. Ultimately, the Aq Qoyunlu waqf system in the Eastern Black Sea hinterland served three vital functions: ensuring logistics and security along the Silk Road, facilitating a permanent demographic transformation of Turkmen tribes, and establishing the religious and cultural infrastructure for the Islamization of the region. These institutions provide clear evidence that Aq Qoyunlu presence in the region was not temporary but represented a lasting process that transformed the frontier into a stable and enduring settlement area.

GİRİŞ

Akkoyunlular, Oğuzların Üçok koluna bağlı boylardan biri olup *Dîvânü Lugâti’t-Türk*’te *Bayındır* şeklinde geçer.¹ Tahrir defterlerinde, Anadolu’nun orta ve batı kesimlerinde ellinin üzerinde köy ve mezra adının *Bayındır* olarak kaydedilmiş olmasına karşın, Karadeniz Bölgesi’ne ait tahrir defterlerinde bu ada beklenildiği ölçüde rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, bölgenin fethi ve Türk oymaklarının iskânı sürecinde Bayındır boyunun önemli roller üstlendiği tarihi kaynaklarla açık biçimde sabittir. Bu özelliklerine ek olarak, Bayındır boyunun Akkoyunlu adıyla müstakil bir devlet kurmuş ve yönetmiş olması, genel Türk tarihi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Devleti idare eden hanedan mensupları ise kaynaklarda *Bayındırhanzâde* ünvanıyla kaydedilmiştir.² Doğu Karadeniz Bölgesi’ndeki Akkoyunlu vakıflarına ilişkin bilgiler aktarılırken, Ferruhşad Bey ve Uzun Hasan Bey’in *Bayındır* nispetiyle anıldıkları görülmektedir. Nitekim Uzun Hasan’ın Şebinkarahisar’da tesis ettiği Hasan Şeyh Vakfı’na ait vakfiyede, *Sultân-ı A’zam ve Hakân-ı Mu’azzam Bayındır Hasan bin Ali* ifadesine yer verilmiştir. Benzer şekilde, Fahreddin Kutlu Bey, Şah Hatun ve Selçukşah Hatun’a ait vakıflarla ilgili eski belgelerde de *Bayındır* nispetine yer yer atıfta bulunulmuştur.³

Doğu Karadeniz Bölgesi’nde, sadece iki yerde *Bayındır* adı geçer. Bunlardan biri, günümüzde Bulancak ilçesinin güney kesiminde Bayındır köyü, diğeri de Suşehri sınırları içinde *cemâ’at-i Bayındır* ve *mezra-i Bayındır* şeklinde bir topluluk ve 5 haneli mezra adı olarak yazılıdır.⁴ Aşağıda görüleceği üzere söz konusu boyun Doğu Karadeniz Bölgesi’ndeki varlığı ve etkisi, tabiki bundan ibaret değildir. Bayındır beyleri ile onların eşlerinin kurduğu vakıf tesisler, bazı zirai işletmeler ve Trabzon Rum Devleti ile akrabalıklar; Doğu Karadeniz Bölgesi’nde tutunma çabalarının birer göstergesidir. Akkoyunluların bu politikası, farklı yönleriyle ele alınıp araştırma yapmayı gerektirecek nitelikte ve kıymettedir. Bu yüzden birçok bilimsel çalışmanın da konusu olmuştur.

Türk tarihi içinde önemli bir yeri olan Bayındır boyu ve Akkoyunlular hakkında çok sayıda akademik çalışma yapılmış, siyasi, askeri ve dinî boyutlarıyla bu konu incelenmiştir. 1930’lu yıllarda Abdurrahim Şerif Beygu’nun, Akkoyunlu ailesi tarafından tesis edilen vakıflara ait vesika ve kitabelere dair çalışması, ilk önemli Türkçe telif olmuştur. Adnan Sadık Erzi’nin *Belleten* dergisinin 1954 tarihli nüshasında yayınladığı “Akkoyunlu ve Karakoyunlu Tarihi Hakkında” adlı makalesi de bu anlamda ikinci önemli adım sayılmıştır.⁵ 1960’lı yıllarda Milli Eğitim Bakanlığı’na yayımlanan *İslam Ansiklopedisi*’ndeki M. Halil Yinanç’ın “Akkoyunlular” maddesi ise nitelikli mahiyetiyle ilk kapsamlı yayın sayılır. Ancak Akkoyunlu tarihinin temel kaynağı olarak kabul edilen *Kitâb-ı Diyârbekriyye* adlı eserin Necati Lugal-Faruk Sümer tarafından çevirisinin yapılarak 1993’te yayınlanması, orijinal bilgiye ulaşma imkânı anlamına gelmiştir. Yine İsmail Hakkı Uzunçarşılı’nın *Anadolu Beylikleri* adlı eserinde, Faruk Sümer’in de *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, keza Yaşar Yücel’in *Belleten*’de müstakil olarak bu bahsi ele almaları da Türk tarihinin münhal kısımlarının aydınlatılması

¹ Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lugâti’t-Türk*, çev. Besim Atalay, C. I (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2006), 56.

² Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999), s. 315-318; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2003, 188.

³ Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Defterleri (VGM VD), nr. 582/1, s. 104/70; Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Maliyeden Müdevver Defterleri (BOA MAD), nr. 5152, s. 288; Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA TD), nr. 387, s. 840-844; BOA TD, nr. 199, s. 85-87, 90; BOA TD, nr. 966, s. 330; Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyud-ı Kadime Arşivi (KKA TD), nr. 46, v. 96b.

⁴ BOA TD, nr. 387, s. 588, 621; BOA TD, 482, s. 185; Yusuf Halaçoğlu, Yusuf, *Anadolu’da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1455-1650)*, C. I, (İstanbul: Togan Yayıncılık, 2011), 266; Bahaeddin Yediyıldız, *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 64; Mehmet Fatsa, *İlçe Oluşunun 85. Yılında Bulancak*, (İstanbul: Bulancak Belediyesi Yayını, 2018), 234.

⁵ Abdurrahim Şerif Beygu, *Erzurum Tarihi Anıtları Kitabeleri*, (İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936), 240-261; Adnan Sadık Erzi, “Akkoyunlu ve Karakoyunlu Tarihi Hakkında”, *Belleten* 18, S. 70, (1954): 188-189.

bakımından kıymetlidir.⁶

Bütün bu önemli çalışmalara rağmen, Akkoyunluların Doğu Karadeniz'e inme ve burayı kalıcı Türk vatanı haline getirme çabaları bağlamında tesis ettikleri vakıf kurumlar konusu, müstakil olarak ele alınmayı gerekli kılan boyutlarıyla bakir kalmaya devam etmiştir. Bu çalışmada Akkoyunlu hanedanına mensup beylerin ve hanımların tesis ettiği vakıf kurumları üzerinden konuyu incelemeye ve vakıf kurumları vasıtasıyla Doğu Karadeniz'de tutunma çabaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Amacımız, bölgede gelişen Türk varlığının bütün boyutlarıyla ortaya çıkarılması çabalarına katkı sunmaktır. Araştırmanın metodolojik çerçevesi; literatürdeki temel telif eserlerin analizi ile birincil elden arşiv materyallerinin titizlikle tetkik edilmesi esasına dayanmaktadır⁷. Arşiv verilerini somut bulgularla desteklemek amacıyla, çalışma sahasında gerçekleştirilen yerinde incelemeler (saha araştırmaları) vasıtasıyla günümüze intikal eden mimari eserler ve kalıntılar tespit edilmiştir. Söz konusu maddi kültür varlıkları, görsel dokümantasyon teknikleriyle kayıt altına alınarak makalenin muhtevasına analitik bir derinlik kazandırılmıştır. Bu metodolojik hazırlığın ardından, Akkoyunlu hanedan mensubu bey ve hanımların bölgedeki sosyo-politik ve mimari faaliyetleri kronolojik bir dizinle ele alınacaktır.

1. Tur Ali Bey'in Faaliyetleri

Bayındır boyunun liderlerinden Pehlivan Bey'in oğlu olan Tur Ali Bey, babasının vefatından sonra aşiretin başına geçmiş ve etrafına topladığı 30 bin kişilik kuvvetle önemli bir güç haline gelmiştir. Bizans içindeki Diyarbakır, Şam ve Irak mıntıkasında yürüttüğü faaliyetler ile şöhret olmuştur.⁸ Akkoyunluların Karadeniz Bölgesi'nde tutunma çabası da Tur Ali Bey'in liderliğinde, onun faaliyetleriyle başlamıştır. Trabzon Rum Devleti saray tarihçisi Michael Panaretos'un⁹ notları, bu hususta ilk orijinal bilgi sayılabilir. Panaretos kroniğinde geçen bilgi şöyledir:

*"...Haziran 1343'te Amid¹⁰ Türkleri savaşmaya (Trabzon'a) geldi. Ancak eli boş olarak döndü. 29 Haziran 1348'de çok sayıda Türk Trabzon'a geldi. Erzincan'dan Ahi Ayna Bey, Bayburt'tan Mehmed Rikabdar, Amid'ten Tur Ali Bey, Bozdoğan ve Çepni ile birlikte, üç gün boyunca savaşılar, bozularak yığın bir şekilde geri döndüler."*¹¹

Görüldüğü gibi Tur Ali Bey, daha Akkoyunlu devleti kurulmadan evvel, başında bulunduğu aşiret kuvvetleriyle, diğer Türkmen beylerin eşlik etmesiyle Trabzon Rum Devleti'nin başkentini kuşatmış, ancak umduğu başarıyı sağlayamadan geri çekilmiştir. Her ne kadar bu kuşatmayla hedefine ulaşamamış olsa da Tur Ali Bey, Trabzon Rumları karşısında psikolojik bir üstünlük elde etmeyi başarmıştır. Nitekim Trabzon Rum Devleti kralı III. Aleksius, kız kardeşi Despina Maria'yı Tur Ali Bey'in oğlu Kutlu Bey'e (1352'de) vererek, Akkoyunlu üstünlüğü karşısında akrabalık kurma gereği duymuştur. O

⁶ Ebu Bekr-i Tihriani, *Abû Bakr-i Tihriani Kitab-i Diyarbakriyya*, Çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001); Ebu Bekr-i Tihriani, *Abû Bakr-i Tihriani Kitab-i Diyarbakriyya Ak-Koyunlular Tarihi*, I ve II. Cüz, haz. Necati Lugal-Faruk Sümer, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003); Faruk Sümer, "Akkoyunlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1989, 270-274; Yaşar Yücel, "Fatih'in Trabzon'u Fethi Öncesinde Osmanlı-Trabzon-Akkoyunlu ilişkileri", *Belleten* 49, S. 194 (1985): 290; Mükrimin Halil Yinanç, "Akkoyunlular", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1965, 251-270.

⁷ 1930'lu yıllarda saha çalışması için Sinor köyüne giden Abdürrahim Şerif Beygu, Kutlu Bey'in ahfadından Bekir adlı şahsın misafiri olmuş ve Akkoyunlu ailesine ait evrak veya eşyaların akıbetini sormuş; Bekir adlı şahıs da "bir sandık dolusu ferman, vakfiye, el yazmaları, ceylan derisi üzerine yazılı metinler, mühürler, kılıç, kalkan vs" ellerinde iken, Rusların Bayburt'u işgalleri sırasında köyden göç etmek durumunda kaldıklarını ve yanlarında götürdükleri bu tarihi mirasın Sivas yolunda zayi olduğunu, geriye hiçbir materyal kalmadığını ifade ettiğini belirtir bkz. Beygu, *Erzurum Tarihi*, 254-255.

⁸ Yinanç, "Akkoyunlu", 252.

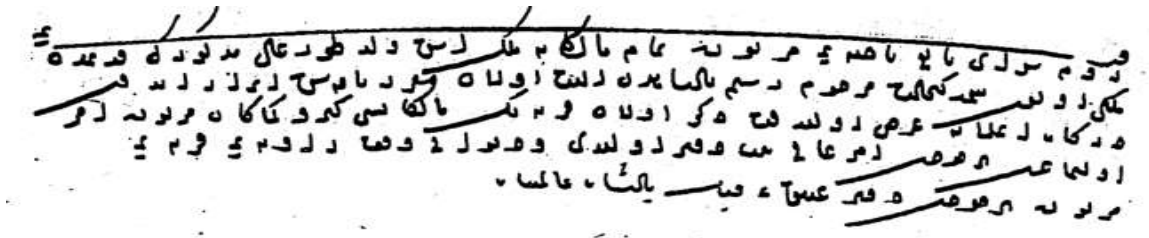
⁹ Murat Keçiç, "Trabzon İmparatorluğu Tarihçisi Michael Panaretos ve Eseri", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, S.: 12 (Ocak 2012): 25-38.

¹⁰ Amid, Diyarbakır'ın eski adı olup, o tarihlerde Akkoyunluların iskân mahallidir bkz. Sümer, "Akkoyunlu", *DİA*, 270-274; Bu kavramın izahı için ayrıca bkz. Erdoğan Merçil, "Amid", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C. 3, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 55.

¹¹ İbrahim Tellioglu, "Panaretos Kroniğinin Türklerle İlgili Bölümleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 143 (Nisan 2003): 65.

devirlerde uluslararası ilişkilerde dostluk kurmak veya pekiştirmek için çokça kullanılan usullerden birini uygulayarak Kral Aleksius bir başarı elde etmiş; sonraki yıllarda karşılıklı gidiş-gelişlerle süreç daha da gelişmiş, Akkoyunlu baskısı nispeten engellenmiştir.¹² Buna rağmen Akkoyunlu beyleri Trabzon Rum Krallığı’nın artalanında kalıcı olma politikasına devam etmiş, köyler ve vakıf kurumlar oluşturarak bunu sağlamaya çalışmıştır.

Tur Ali Bey’in Karadeniz’e inme çabalarının ilk adımı olan bu faaliyeti dışında, iskân çabasına bir örnek olarak Aşağı Erzincan’da tesis ettiği zaviye gösterilebilir. Söz konusu kurumun vakfiyesi elde olmadığı için tesis tarihi de bilinmemektedir. Oğlu Hacı Kutlu’nun beylik tarihinin başlangıcını (1362) hesaba katarak Tur Ali Bey’in zaviyeyi, sağlığında tesisi üzerinde durabiliriz.¹³ Bölgenin Osmanlı’ya geçişinden (1515)¹⁴ sonra yapılan tahrir kaydında, zaviyenin olduğu Rumsaray köyünün, Safevi baskınları sebebiyle harap vaziyeti ve zaviyenin de *münhal* ve *muattal* durumda olduğu haber verilmiştir.¹⁵ Ancak 1530 tarihli tahrir defterinde yer alan bilgilere göre, köyde sosyal hayat yeniden canlanmış, zaviye de aktif hale gelmiştir. Konuyla ilgili kayıt şöyledir:



“Karye-i Rumsarayı, tâbi’-i nahiye-i mezbûr, tamam-ı mâlikâne Melik Emin veled-i Tur Ali. Mezkûrun kadimden mülkü olup şimdiki halde merhum Rüstem Padişâh’tan elinde olan mukarrernâmesin ibrâz edüp, Dergâh-ı Âlâ’ya arz olundukta zikrolan karyenin mâlikânese giru-kemâkân mezbûre emr olmağın, ber-mûceb-i emr-i âlî sebt-i defter olundu. Ve divânî vakf-ı zâviye-i karye-i mezbûre. Ber mûceb-i defter-i atîk, an kîbel-i Padişâh-ı alem-penâh”.¹⁶

Metinde geçen Rumsaray’ı köyü, günümüzde Erzincan Merkez ilçesine bağlı Mecidiye köyüdür. Daha önce Tur Ali Bey’in oğlu Melik Emin’in tasarrufunda olduğu haber verilen köyün, bir kısım gelirinin Tur Ali Bey Zaviyesi’ne tahsisli olduğu ifade edilmiştir. 1530 tarihi itibarıyla 8 hane ve 6 mücerredin (bekâr reşit erkeğin) yaşam sürdüğü bu köyün mahsullerinin buğday, arpa, bal, meyve ve bostan olduğu; Hacı Hasan oğlu Derviş Dede adlı şahsın başında bulunduğu zaviyeye gelir getiren ayrıca bir değirmen bulunduğu ve toplam vakıf gelirin 1.270 akçe’yi bulduğu bilgisine yer verilmiştir.¹⁷ Tur Ali Bey’in böyle küçük bir sosyal tesisi neden kurmuş olabileceği sorusu akla gelebilir. Tahrir defterinde geçen *karye-i mezbûre, der-bend olup Erzincan ile Bayburt ve Kelkit yolu üzerinde vaki’ olmağla*¹⁸ ifadesi, konuya yeterince açıklık getirmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Tur Ali Bey, tarihi İpek Yolu ile bağlantılı ulaşım rotalarını kontrol altında tutarak, bir yandan kalıcı iskânı sağlamaya, diğer yandan da ticari ve sosyal hayatı canlı tutmaya çalışmıştır.

¹² İbrahim Tellioglu, *Komnenosların Karadeniz Hâkimiyeti Trabzon Rum Devleti (1204-1461)* (Trabzon: Serander Yayınları, 2009), 105-107; Erzi, “Akkoyunlu ve Karakoyunlu,” 188-189.

¹³ Tur Ali Bey’in kabrinin Erzincan’da Terzi Baba Türbesi yanında, boş bir arsada olduğu Adnan Şerif Beygu tarafından kaynak gösterilmeksizin belirtilmiştir Beygu, *Erzurum Tarihi*, 247-248; ayrıca bkz. Sümer, “Akkoyunlu,” *DİA*, 270; Yinanç, “Akkoyunlu,” *İA*, 254.

¹⁴ İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 9-10.

¹⁵ BOA TD, nr. 60, s. 63.

¹⁶ BOA TD, nr. 168, s. 210; BOA TD, nr. 387, s. 813.

¹⁷ BOA TD, nr. 168, s. 210; BOA TD, nr. 387, s. 813; KKA TD, nr. 40, v. 75a-b.

¹⁸ Beygu, *Erzurum Tarihi*, 250.

2. Fahreddin Hacı Kutlu Bey'in Faaliyetleri

Fahreddin Hacı Kutlu Bey, Tur Ali Bey'in oğludur. Babası vefat edince Akkoyunluların başına geçmiş ve 1362-1388 yılları arasında, çeyrek asırlık bir süre hüküm sürmüştür. 1365'de eşi Despina Maria Hatun ile birlikte, Trabzon'a giderek kayınpederi III. Aleksius'u ziyaret etmiş, ertesi yıl da Aleksius, iadeiziyarete bulunmuştur. Son derece dindar olduğu, hac farızasını icra ettiği belirtilen Hacı Kutlu Bey, 1388 yılında vefat etmiş ve merkez olarak kullandığı Bayburt'un Sinor (Çayıryolu) köyüne defnedilmiştir. Despina ile evliliğinden, devletin asıl kurucusu kabul edilen Karayülük Osman Bey dünyaya gelmiştir. Ayrıca Hüseyin, Ahmed ve Pir Ali diye üç oğlundan daha söz edilmiştir.¹⁹

Akkoyunluların Karadeniz Bölgesi'nde tutunma politikasını Hacı Kutlu Bey de devam ettirmiş, Sinor köyünü merkez edinerek bu mevkide kalıcı olmak için bir takım bayındırlık faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu yüzden devrin şartlarında geçerli yol olarak vakıf kurumlar tesis etme geleneğini sürdürmüştür. Bu bağlamda bir cuma cami, medrese ve bir de zaviyeden oluşan *Hacı Kutlu Bey Külliyesi* tesis edilmiştir. Ayrıca umumi yol üzerinde menzil noktası olan Cünceği köyünde de bir misafirhane kurulmuştur. Ne var ki, bu tesislerin gelir kaynaklarının tespiti ve vakfın kimler tarafından nasıl yönetileceğini belirleyen orijinal veya istinsah vakıf senedi elde değildir.²⁰ 14. Yüzyılda yapılmış olan bu vakıf işlemine dair eldeki en eski evrak, Bayburt yöresine ait 1516 tarihli tahrir defteridir. Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi dönüşü, 15 Ekim 1514'te Bayburt'un Osmanlı'ya katılımını müteakip hazırlanan deftere göre Sinor köyü 51 hane, 12 mücerred ve 3 de muaf vergi nüfusundan oluşmaktadır. Bu tarihte Mevlâna İbrahim, Hacı Kutlu Bey Cami imamı, Mehmed Çelebi de zaviyenin şeyhidir. Medrese hakkında ise açık bir bilgi verilmemiştir. Köyün 15.000 akçe gelirlerinin, bu vakıf kurumların bakım-onarımı ile personelinin iâşesi için²¹ kullanıldığı da belirtilmiştir. Bu rakamlara bakarak Sinor köyündeki beşeri yoğunluğun, Hacı Kutlu Bey'in sağlığı dönemine nispetle daha zayıf kaldığı söylenebilir. Yani bir beylik merkezinde olması gereken yoğunluk kayıtlara yansımış değildir. Bunun birden çok sebebi olabilir. Ancak asıl sebebin Osmanlı karşısında Akkoyunluların uğradığı ağır yenilgi (Otlukbeli-1473) ve sonraki yıllarda Safavilerin bölgeye hâkim olmak için çıkardığı karışıklık neticesinde meydana gelen kitlesel göçler, denilebilir.²²

1530 tarihli kayıtlarda Sinor köyünde ekili arazi miktarında bir artış gözlenirken cami ve zaviyede görevli sayısına da ilaveler yapılmıştır. Mevlâna İbrahim *hatip*, Şeyh İlyas *imam*, Mevlâna Mehmed *müezzin*, İsmail ve Lutfullah adlı şahıslar da *hafız-ı kelam* olarak anılmıştır. Yine Mevlâna İshak *muallim* ve Şeyh Mehmed'in oğlu Şeyh Hamdullah da *zaviyedâr* gösterilmiştir. Köydeki bir çiftlik de zaviyenin vakfı kaydedilmiştir. Bu tarihlerde cami ve zaviyenin varidat-ı değişmemiş, yine 15.000 akça yazılmıştır.²³ Aynı tarihte düzenlenen muhasebe defterinde zaviye ve caminin aktif durumu teyit edilmiştir. Sinor köyünden elde edilen vakıf gelirlerin miktarının 15. 513 akçeye çıktığına işaret edilmiştir. Erzincan'da Akdağ, Köşünker ve Vagirt köylerinden elde edilen 2.388 akçe gelir de Kutlu Bey vakfına ilave edilmiştir. Böylece toplam miktarın 17. 901 akçeye ulaştığı anlaşılmaktadır.²⁴ Bu tarihlerde vakfın mütevellisi İsa Kethüda'dır. Sinor köyünde geliri 360 akça tutan çiftliğin bu şahıs tarafından tasarruf edildiği haber verilmiştir.²⁵

¹⁹ Yinanç, "Akkoyunlular," 254.

²⁰ VGM, Vakıf Listesi (Bayburt), 1-2.

²¹ BOA TD, nr. 60, s. 190.

²² Miroğlu, *Kemah*, 8-9; Erzi, "Akkoyunlu ve Karakoyunlu," 189-192.

²³ BOA TD, nr. 199, s. 79-82.

²⁴ BOA TD, nr. 387, s. 803, 805, 809, 836; BOA TD, nr. 199, s. 81-82.

²⁵ İsmet Miroğlu, *Bayburt Sancağı*, (İstanbul: Anadolu Yakası Bayburt Kültür ve Yardımlaşma Derneği, 1975), 64.

Hacı Kutlu Bey Vakfı’nın durumuna ilişkin sonraki yıllarda hazırlanan evrakta da fazla bilgi yoktur. Ancak 1548’de Safevi hükümdarı Şah Tahmasp’ın, Osmanlı topraklarına saldırısı sırasında Hacı Kutlu Bey Vakfı’na ait yapıları tahrip ettiği, orijinal dokusuna zarar verdiği cami kitabesinde yazılıdır. Osmanlı’nın doğudaki simgelerinden olduğu için hedef alınan bu yapılar, daha sonra Kanuni Sultan Süleyman tarafından tamir ettirilmiş, tahribatı anlatmak için hazırlanan taş kitabe de Hacı Kutlu Bey Cami girişine asılmıştır.²⁶ 1642 tarihli avarız defterinde Molla İshak, bu camide *imam*, Molla Mustafa ise *müezzin* yazılmıştır. Zaviyeden ise hiç söz edilmemiştir.²⁷ Bu tarihten 19. yüzyıl başlarına kadar konu büyük ölçüde karanlıkta kalmıştır. Buna mukabil 1837’den 1867’ye kadar geçen sürede görev tevcihlerine dair sekiz ayrı kayıt vardır. Bunlarda imam, hatip, aşırhan (Kuran okuyucu), müezzin, türbedâr, nâzır, câbî (tahsildar) ve ferraş (hizmetli) gibi vakıf personelinin atamalarına değinilmiştir.²⁸ Külliye’nin ana yapısı olan caminin özgün haline ilişkin Yunus Özger şu bilgiyi verir: *Cami ilk yapımında dört kalın ağaç direk üzerinde, enine atkılarla teşkilatlandırılmış ahşap örtüye sahipti. Ahşap örtünün tam ortasında, içte, piramidal kubbe mevcuttu. Yapının kuzey cephesinde moloz taş malzemeli, ağaç konsollarla taşınan düz toprak dam örtülü, son cemaat yeri niteliğinde bir bölüm bulunmaktaydı.*²⁹

Abdürrahim Şerif Beygu ise 1930’lu yıllarda Kutlu Bey Külliyesi’nin durumuna dair gözlemlerini belirtirken, *türbe ile cami arasında 25 adım mesafede, önceleri kemerli kubbelerle kapalı bir koridor olduğunu, koridorun iki tarafında medrese odalarının yer aldığını; Şah Tahmasp’ın tahribatından önce türbenin kiremit kaplama ve çinilerle süslü vaziyette bulunduğunu, halen türbenin yıkık vaziyetini dile getirmiştir.*³⁰ Bölgede araştırma gezisi yapan bir grup da türbenin kubbesiz olduğunu ifade etmiştir.³¹ Bütün bunlardan anlıyoruz ki, Tur Ali Bey’in yaptığı seferlerden sonra Hacı Kutlu Bey de Karadeniz Bölgesi’nde Türkleşme sürecini kalıcı hale getirmek ve Akkoyunluların Karadeniz’e inmelerini sağlamak için bazı tedbirlere başvurmuş, başkentini Doğu Karadeniz’in art alanına konuşturmak istemiştir. Bu yüzden de kalıcı yapılar inşa ettirmiştir. Kendisinden sonra da bu politikası, halefleri tarafından sürdürülmeye çalışılmıştır.

3. Karayülük Osman Bey’in Faaliyetleri

Yukarıda da ifade edildiği gibi Osman Bey, Fahreddin Hacı Kutlu Bey’in bilinen dört oğlundan biridir. Annesi, III. Aleksius’un hemşiresi Maria Despina Hatun’dur.³² Kayseri-Sivas havalisinin hâkimi durumundaki Kadı Burhaneddin’in himayesine girmiş, uzun süre onun adına askerî faaliyetlerde bulunmuş devlet tecrübesi kazanmıştır. Ancak, hamisi ile aralarının açılması üzerine, öldürülmek istenirken beklenmedik bir manevrayla Sivas yakınlarındaki Karabel Mevkii’nde, Kadı Burhaneddin’i bizzat öldürmüştür (1398).³³ Bu olay şöhretini ve çevresindeki emirler üzerindeki etkisini artırmış, bağımsız davranma fırsatı sağlamıştır. Bu arada Timur’un Anadolu’yu işgal hazırlığından haberdar olunca da himayesine girmiş, 1401-1402’deki Anadolu seferine iştirak ederek takdirini kazanmıştır. Timur da Diyarbakır civarını ona iktâ edip emirliğini tanımıştır. Böylece Akkoyunlu Devleti resmen kurulmuştur. Bu sebeple Karayülük Osman Bey, Akkoyunlu Devleti’nin asıl kurucusu kabul edilir.³⁴

Anadolu’da hâkimiyetini genişletmek isteyen Karayülük Osman Bey, Erzincan yöresini ele geçirmiş; Bayburt’u yeğeni Kutlu Bey’e, Tercan’ı diğer yeğeni Musa’ya ve Şebinkarahisar’ı da oğlu Yakup Bey’e vermek suretiyle Doğu Karadeniz’in art alanında Akkoyunlu varlığını tahkime çalışmıştır.³⁵ Karakoyunlu beylerine hasım olan Karayülük Osman, Karakoyunlu İskender Bey’e 1435 yılının Ağustos ayında Erzurum’un kuzeyinde yenilmiş, çok geçmeden de vefat etmiştir.³⁶

²⁶ A. Beygu, *Erzurum Tarihi*, 257-258; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi* (İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980, 45; Mehmet Fatsa, *Karadenizde Zaviyeler* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları), 2017, 153-154.

²⁷ BOA MAD, nr. 5152, s. 278.

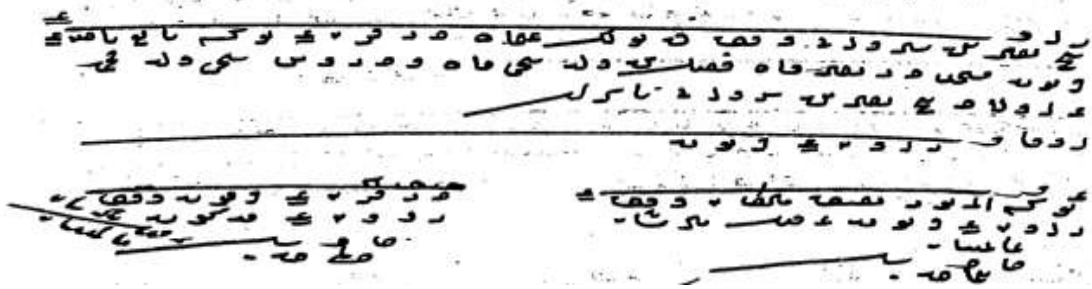
²⁸ *Evkâf-ı Hümayûn Evkaf Defteri* (EV.d.) nr. 10486, s.3; Yunus Özger, “Akkoyunlu Kutlu Bey Vakfının XIX. Yüzyıldaki Durumu”, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 33 (Erzurum 2007): 234.

²⁹ Özger, “Akkoyunlu Kutlu Bey,” 232-233.

³⁰ Beygu, *Erzurum Tarihi*, 255.

³¹ Gönül Güreşsever ve Ara Altun, “Bayburt Köylerinde Türk Mimarî Eserleri”, *Sanat Tarihi Yıllığı*, İstanbul Üniversitesi (İstanbul 1970): 33-47.

Akkoyunlu varlığını bölgede kalıcı kılmak için ataları gibi o da vakıflar tesis etme yöntemine başvurmuştur ki bunlardan biri de Kelkit'e bağlı Yeni yol köyünde tesis edilen Şeyh Nasrullah Şirvanî Zaviyesidir. Eski adı Pükse olan Yeni yol köyündeki bu vakıf kurumdan söz etmesi beklenen 1516 tarihli tahrir defteri, Safevi baskını sebebi ile bu konuda bilgi vermeyip sadece *Karye-i Pükse nâm virâne*³⁷ diye köyün viran durumunu kısaca ifade etmiştir. 1530 tarihli tahrirde ise üç hane ile yeniden iskâna açıldığı belirtilen Pükse köyünün, Şeyh Nasrullah Şirvanî Zaviyesi'ne ait olduğu teyit edilmiş, ayrıca kurucu şeyhin neslinden gelen Derviş Nasrullah ile Şeyhi adlı kişilerin zaviyede hizmet ettiği; verimli bir tarım arazisinin de zaviyeye ait olduğu belirtilmiştir. Pükse köyünün 1.459 akça tutan gelirinden ne kadarının zaviyeye ayrıldığı ve bu işlerin Akkoyunlu beyleri ile bağlantısına ise değinilmemiştir.³⁸ Buna rağmen 1530-1540 tarihleri arasında hazırlanan vakıf defterinde bu konu, önemli ölçüde aydınlatılmıştır. Akkoyunluların Karadeniz'deki faaliyetlerine dair önemli bir ayrıntı sunulmuştur. Kayıt şöyledir:



“Zâviye-i Şeyh Nasrullah Şirvanî, *vakf-ı Karayülük Osman*, der-karye-i Pükse, tâbi-i nahiye-i mezbûre. Meşihât der-tasarrufân-ı Fazlullah veled-i Şeyhî Han ve Derviş Şeyhî veled-i Mehmed, an-evlâd-ı Şeyh Nasrullah Şirvanî, bâ-berât / Evkâf-ı zâviye-i mezbûre an-karye-i Pükse el-mezbûr, nısf-ı mâlikâne vakf-ı zâviye-i mezbûre, ez-kıbel-i Padişah-ı âlempenah/ Çifilik, der karye-i mezbûr, vakf-ı zâviye-i mezkûr...”³⁹

Vakıf defterindeki bu ibarelerden anlaşılıyor ki, Nasrullah Şirvanî, Karayülük Osman Bey döneminde (1403-1435) bu zaviyeyi kurmuş, yine onun himmetiyle Pükse (Yeni yol) köyünün zirai gelirleri zaviyeye tahsis edilmiştir. Bu tarihte Şeyhî Han oğlu Fazlullah ile Mehmed oğlu Derviş Şeyhî de zaviyede görevli gösterilmiştir. Şeyh Nasrullah Şirvanî soyundan gelen bu şahıslar padişah beratıyla göreve atanmışlar. Günümüze ulaşabilmiş herhangi bir kalıntısı olmadığı için söz konusu zaviyenin nerede kurulduğunu tam olarak bilemiyoruz. Ancak 1642 tarihli avarız defterinde Pükse köyünün avarız haneleri hakkında bilgi verilirken, *karye-i mezbûr, Erzincan ile Kelkit arasında ‘Ağcadağ’ demekle ma’rûf derbendin ağzında vâki’ olup*⁴⁰ şeklindeki bir ifadeye; kaydın devamında da köydeki Cuma camisine dair bilgilere yer verilmiştir. Böylece, bölgede başka örnekleri de bulunan, yol hizmetindeki bir zaviyeli camiye işaret edilmiştir. Başka bir ifadeyle, Erzincan ile Kelkit arasında ticaret yolu üzerindeki Akçadağ Derbendi’nin bir nevi sosyal tesisinin fonksiyonuna, ayrıca Pükse köyünün de Cuma merkezi olduğuna işaret edilmiştir.⁴¹ 19. yüzyılın ikinci yarısına ait vakıf evrakında, Şeyh İbrahim Efendi adlı şahsın zaviyedâr olarak görev yaptığı bu kurumun, etkisi azalsa da varlığını, Osmanlı’nın

³² Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tefik Bıykoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1948), 23.; Yinanç, “Akkoyunlular”, 254.

³³ Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*, II, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 156; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 64.

³⁴ Sümer, “Akkoyunlu,” 271; Yinanç, “Akkoyunlular”, 257.

³⁵ Miroğlu, *Bayburt*, 14; Sümer, “Akkoyunlu,” 271.

³⁶ Sümer, “Akkoyunlu,” 271-272.

³⁷ BOA TD, nr. 60, s. 212.

³⁸ BOA TD, nr. 966, s. 250; BOA TD, nr. 387, s. 841.

³⁹ BOA TD, nr. 199, s. 90; BOA TD, nr. 387, s. 844.

⁴⁰ BOA MAD, nr. 5152, s. 639.

⁴¹ Karadeniz’deki yol/derbent sisteminin unsurları olan zaviyeli camiler için bkz. Mehmet Fatsa, “XV ve XVI. Yüzyıllarda Doğu Karadeniz’de Yol Hizmeti Veren Zaviyeler ve Derbendler”, *Vakıflar Dergisi*, S. 41 (Ankara 2014): 37-66.

son yıllarına kadar koruduğu anlaşılmaktadır.⁴² Netice olarak Akkoyunlu beylerinin tavrından anlaşıyor ki bölgenin fethi ve Türk iskânını kalıcı kılmak, umumi yolların kontrolünü elde tutmak amacıyla dini önderlerin varlığına ihtiyaç duyulmuş, bu yüzden de İslam dünyasının ilim-irfan merkezlerinden fakih ve dervişler getirilerek, stratejik noktalarda istihdam edilmeleri sağlanmıştır.⁴³ Söz konusu bu vakıf kurum da Karayülük Osman Bey’in politikayı devam ettirdiğinin bir göstergesi olmuştur. Daha açıkçası, Anadolu’da Türk sosyal hayatının düzenini sağlayacak kurumsallaşma, vakıflar yoluyla yürütülmeye çalışılmıştır. Karadeniz Bölgesi’nde buna benzer nitelikte kuşkusuz başka örneklerden de söz edilebilir. Esasında bu uygulamalar, Türk iskân metodunun örneklerindendir.

4. Uzun Hasan Bey’in Faaliyetleri

Karayülük Osman Bey’in 1435’te ölümünden sonra Akkoyunluların başına oğlu Celaleddin Ali Bey geçmiş, ancak aileye mensup beylerin muhalefeti karşısında aciz kalmış, ülkede bütünlüğü sağlayamamıştır. Bu yüzden önce Kemah-Erzincan-Karahisar-ı Şarkî hâkimi ağabeyi Yakup Bey’e sonra da Osmanlı padişahı II. Murat’a sığınmıştır. Akkoyunlu beyleri arasında uzun süren bu hâkimiyet mücadelelerinden galip çıkan Uzun Hasan Bey olmuş, nihayet 1450’li yıllarda ülkesinde birliği yeniden sağlamayı başarmıştır.⁴⁴ Bu arada Karakoyunluların ele geçirdiği Erzincan’ı ve Melik Ahmed Beyoğlu Hasan Bey’in elindeki Şebinkarahisar ve Koyluhisar’ı da alarak topraklarına katmıştır. Uzun Hasan Bey’in bölgede sağladığı hâkimiyeti belirtmek için tarihi vesikalarda bu durum *Karahisar-ı Hasan-ı Dırazî* ibaresiyle belirtilmiştir.⁴⁵ Bu mıntıkayı bir daha kaybetmemek için iki kaleyi de tahkim etmiş ve adamlarından Darap Bey’i Kaygune (Karahisar) Kalesi’ne, Hacı Murad Bey’i de Koyluhisar Kalesi’ne görevlendirmiştir.⁴⁶ Bu arada 1457 ve 1462 yıllarında Gürcistan üzerine seferler yapmış, Trabzon Rum Devleti’ni de vasalı haline getirmiştir. Eskiye dayanan iş birliğini de ihmal etmemiş, önceki beylerin Karadeniz’de genişleme çabalarına uygun bir politika izlemiş, ülkesinin kuzeyini Karadeniz liman şehirleriyle buluşturma çabası içinde girmiştir. Nitekim Uzun Hasan Bey’in ve eşi Selçukşah Begüm’ün Şebinkarahisar ve civarını tutmak amacıyla Bayındır boyuna mensup aileleri iskân ettiği köyler, ulaşım güzergâhlarını kontrol altına almak için vakıf tesisler ve oğlu Uğurlu Bey’in adını taşıyan zirai alanlar (çiftlikler) oluşturduklarını eski kaynaklardan öğrenebiliyoruz.

Şebinkarahisar’da Hasanşeyh köyünün ve bu köyde Şeyh Hasan Zaviyesi’nin kurulması da bu yöndeki uygulamalardan biridir. Adı geçen köy, ilçe merkezinin yaklaşık 15 km güney doğusunda, eski adı Melense olan kırsal bir yerleşim birimidir. Burada yaptığımız alan araştırmasında Şeyh Hasan Türbesi ile camisinin köy içinde, zaviyenin ise daha batıda *Zeyve* denilen mevkide olduğunu; zaviye yapılarının orijinal haliyle günümüze gelemeyip yenilendiğini tespit ettik.⁴⁷ Ayrıca zaviyenin kurulduğu köyün, Şebinkarahisar-Zağapa arasında İpekyolu bağlantısı üzerinde kurulduğunu müşahade ettik. Söz konusu vakıf kurumun teşkilî aşamasında hazırlanan orijinal vakfiye elde değildir. Şimdilik elde bulunan en eski evrak, yörenin Osmanlı idaresine geçişini müteakip hazırlanan 1485 tarihli tahrir defteridir. Bu defterde konuyla ilgili olan ibare aynen şöyledir:

⁴² Kemal Saylan, *Gümüşhane İdarî, Sosyal ve Ekonomik Tarih (1850-1918)* (İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 196.

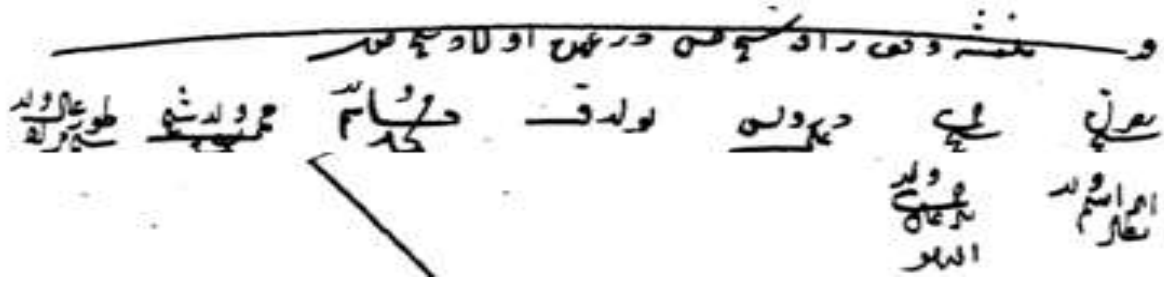
⁴³ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 188-189, 211-212.

⁴⁴ Sümer, “Akkoyunlu”, 271-272; Yinanç, “Akkoyunlular”, 259-261.

⁴⁵ Fatma Acun, “Şebinkarahisar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 38, TDV, İstanbul 2010, 393-394.

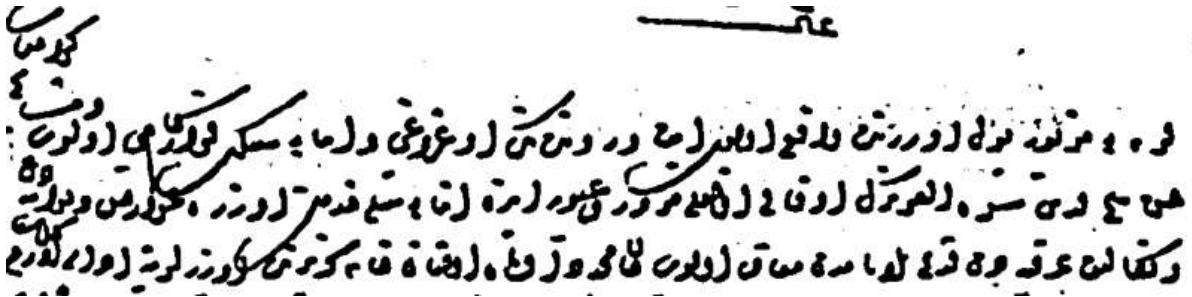
⁴⁶ Hasan Tahsin Okutan, *Şebinkarahisar ve Civarı* (Giresun: 1949), 114.

⁴⁷ Sözlü bilgiler: Şebinkarahisar eski Halk Eğitim Müdürü Sabri Camcı’dan temin edilmiştir.



“Karye-i Melense, vakf-ı zâviye-i Şeyh Hasan, der uhde-i evlâd-ı Şeyh Hasan; Şeyh Nurullah / Şeyh Hamza / Derviş Ali / Bulduk / Kasım veled-i Mehmed / Mehmed Şeyh veled-i Şeyh Ahmed / Tur Ali veled-i Şeyh Murad / İbrahim veled-i Nazar (?) / Hamza veled-i Pir Ali”⁴⁸.

Görüldüğü gibi, *Melense* adlı köyde Hasan Şeyh’in kurduğu bir zaviye, bölgenin Osmanlı idaresine geçişinden sonra da görev tanımına uygun şekilde varlığını sürdürmüştür. Bu tarihte kurucu şeyh hayatta olmayıp, neslinden gelen zaviye personelinin adı kayda alınmıştır. Bu arada zaviyeyi kurduran şahsın kim olduğuna dair de bilgi verilmemiştir. Şu kadar var ki istinsah vakfiyede *Sultân-ı A’zâm ve Hakân-ı Mu’azzâm Bayındırlı Hasan bini Ali* şeklinde bu durum açıklığa kavuşmuştur.⁴⁹ Elde bulunan vakfiye, VGM 582 numaralı defterde mahfuz 1555 tarihli istinsah metindir.⁵⁰ Uzun Hasan tarafından tanzim edilen nüsha elde olmadığı için orijinal metnin tarihi de bilinmemektedir. Ona rağmen istinsah metne bakarak Uzun Hasan’ın Şebinkarahisar yöresindeki faaliyetlerine dair önemli bilgilere ulaşmak mümkün olmaktadır. Buna göre Uzun Hasan, ele geçirdiği bölgedeki Gilenç, Gölve ve Melense köylerini Şeyh Şerafeddin oğlu Şeyh Hasan’a vakfetmiştir. Şebinkarahisar’dan Zağapa köyündeki menzilhane ile irtibatlı yolu kullananlara (*ayende-revendeye*) konukluk hizmetinde bulunulması Şeyh Hasan’a tevdi edilmiştir.⁵¹ İlerleyen yıllarda da söz konusu vakıf kurumun ayrıcalıklı konumunun ve umumi yol üzerindeki görevini sürdürdüğü yer yer belirtilmiştir.⁵² Bu durum 1642 tarihli defterde çok daha açık şekilde, şöyle ifade edilmiştir:



“Karye-i mezbur, yol üzerinde vâki olup ayende ve revendenin uğrağı ve abnâ-ı sebilin karargâhı olup ve meşayih-ı kiramdan Hasan Şeyh kuddise sırruhı’l-azizin vakfı olmağla mürûr ve ubur iden ebnâ-i sebile hizmet üzere avarız-ı divâniyeden ve tekâlîf-i örfiyefen kadîmü’l-eyyâmdan muaf olup...”⁵³ Aynı kaydın devamında zaviyenin kurulduğu köyün “kışda ve yazda menzilgâh olub, âyende ve revendeye mürûr ve ubûr idecek şahrâh (büyük yol) üzerinde olduğu” belirtilmek istenmiştir.⁵⁴

⁴⁸ BOA TD, nr. 37, s. 835.

⁴⁹ VGM VD, nr. 582 / 1, s. 104/70.

⁵⁰ İstinsah vakfiyenin son kısmında, orijinal vakfiyenin sıhhat ve lüzumunun Osmanlı sarayında incelendiği ve vakfiyenin Kanunîye sunulduktan sonra istinsah edildiği belirtilir.

⁵¹ VGM VD, nr. 582 / 1, s. 104 / 70 (Rebiulevvel 963 / Ocak 1555).

⁵² BOA TD, nr. 37, s. 835; BOA TD, nr. 387, s. 596; BOA TD, nr. 557, s. 6; BOA TD, nr. 255, s. 83; BOA TD, nr. 478, s. 146-147; VGM HD, nr. 552, s. 112; VGM HD, nr. 553, s. 95, 97.

⁵³ BOA MAD, nr. 299, s. 18b; Mehmet Öz-Fatma Acun, *Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VII* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008), 27.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Fatsa, “Şebinkarahisar’da Hasan Şeyh Vakfı ve Menzilhaneler”, *Vakıflar Dergisi*, S. 35 (Ankara 2011): 21-38; Zaviyenin 19.yüzyıldaki durumu için bk. VGM HD, nr. 553, s. 95-97; VGM HD, nr. 554, s. 100.

Akkoyunluların bölgedeki iskân faaliyetini ele verecek başka örnekler üzerinde de durulabilir. Doğu Karadeniz ile her bakımdan iltisaklı olan Erzincan merkezde, Uzun Hasan’ın oğlu Uğurlu Mehmed Bey adına bir zaviyenin kurulmuş olmasıdır. Tahrir defterlerinde bu konuyla alakalı, önemli bilgiler yer alır. 1530 tarihli tahrir defterinde *Zâviye-i Uğurlu Mehmed Bey, der şehri-i mezbûr, meşihat der tasarruf-ı Mevlânâ Şeyh Ahmed, bâ-berât-ı Hümayûn* şeklinde imla edilmiştir.⁵⁵ Bu ibareden anlaşılıyor ki Akkoyunlular Erzincan’da kalıcı olabilmek amacıyla birtakım faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu tarihte Mevlânâ Şeyh Ahmed adlı şahsın başında bulunduğu bir vakıf kurumu tesis etmiş, toplumun ortak kullanım alanlarının tesisi yoluna gitmişlerdir. Bu kayıttan zaviyenin ne zaman kurulduğu çıkarılamasa da 1530’lu yıllarda buranın aktif olduğu, başka bir deyişle Osmanlı idaresine geçiş sonrasında da Akkoyunluların tesis ettiği vakıf kurumların statü ve hukukunun korunduğu anlaşılmaktadır. Kaydın devamında *Sürbehan-ı küçük ve Köşükâr-ı büyük* adlı köyler ile kasabadaki dört adet bağ ve bahçenin bu zaviyeye gelir olarak tahsis edildiği, toplam senevî gelirin de 3.040 akçeyi bulduğu ifade edilmiştir.⁵⁶ Yine aynı kaynaklarda *Uğurlu Çiftliği*⁵⁷ şeklinde konu edilen büyük bir tarım arazisinin varlığı da bu anlamda dikkat çekmektedir. Babası ile girdiği mücadeleyi başaramayıp Osmanlı’ya sığınan ve sonra Fatih Sultan Mehmed’e damat olan Uğurlu Mehmed Bey’in adını taşıyan bu arazi, Sivas Gökçekent’e tekabül eden Naıplı nahiyesi içindedir.⁵⁸ Şahsî tasarrufuna yurt/arazi verilmesi, en azından civarda ona muhit oluşturabilecek Bayındır topluluğundan bir sosyal kitlenin mevcut durumuna işaret olarak da görülebilir. Esasında Hasan Şeyh’e tahsis edilen köyler halkının da yine Bayındır boyuna mensubiyetleri kuvvetle muhtemeldir.

5. Selçukşah Begüm ve Şah Hatun’un Faaliyetleri

Selçukşah Begüm, Uzun Hasan’ın ilk eşidir ve aynı zamanda amcası olan Mehmed Bey’in de kızıdır. Genç yaşında Uzun Hasan ile evlenmesi ve keskin zekâsı sayesinde Akkoyunlu sarayında her daim nüfuzunu korumasıyla ün yapmıştır. Ancak Osmanlı-Akkoyunlu mücadelesinde Uzun Hasan’ın hatalı kararlar almasına ve yenilgisine (1473), sonra da yetenekli şehzade Uğurlu Mehmed Bey’in ülkeyi terk etmesine sebep olduğu için itibarını kaybetmiştir.⁵⁹ Buna rağmen, onun hayır eserleri yaptırarak tarihteki yerini aldığına şahit oluyoruz. Kelkit Hasetbalahor köyünü vakfederek tesis ettiği zaviye buna bir örnektir. Günümüze kalıntısı ulaşamamış olan tesisin vakfiyesi, maalesef elde değildir.

Akkoyunluların çekilmesi ve Safevi güçlerinin buraları ele geçirerek yağmalaması yüzünden bölgedeki sosyal hayat ve düzen altüst olmuş, büyük göçler yaşanmış ve yerleşim birimleri de viraneye dönmüştür. Bu sebeple 1516 tarihli defterde *ıssız ve harap* olduğu belirtilen Hasetbalahor köyünde bir zaviye olduğu daha sonraki kayıtlarla ortaya çıkmıştır. Kanuni Dönemi’nde sağlanan güvenlik ve istikrara bağlı olarak tekrar zirai işletmeler ve vergi ünitesi olan köyler canlanmaya başlamış, bu sebeple Hasetbalahor köyündeki zaviye de aktif hale getirilmiştir. Nitekim 1530 tarihli vakıf-muhasebe defterinde bununla ilgili önemli bir kayıt yer alır. Kaydın transkripsiyonu şöyledir:

رأى الله تعالى في سنة ٩٢٠ هـ في شهر ربيع الأول في يوم الاثنين
مستعانا بالله تعالى في سنة ٩٢٠ هـ في شهر ربيع الأول في يوم الاثنين
في سنة ٩٢٠ هـ في شهر ربيع الأول في يوم الاثنين

“Zâviye-i Selçukşah Hatun, vâlide-i Yakup Bey veled-i Uzun Hasan Bey, der karye-i Hasetbalahor, tâb-i nâhiye-i mezbûre, meşihat der tasarrufân-ı Derviş Çırak ve Derviş Pir Ahmed veledân-ı Derviş Mehmed ve Derviş Ahmed veled-i Derviş Emrullah, bâ-berât.”⁶⁰

⁵⁵ BOA TD nr. 199, s. 38; nr. 387, s. 813.

Görüldüğü gibi, Selçukşah Hatun tarafından ve muhtemelen de umumi bir yol üzerinde, gelen-geçenlerin kısa süre misafir edileceği bir zaviye tesis edilmiş, şahsi tasarrufunda bulunan Hasetbalahor (Çimenli) köyünün zirai gelirleri de bu vakıf kuruma bağışlanmıştır. Yine bu kayıta Selçukşah Begüm'ün Uzun Hasan'ın eşi ve Yakup Bey'in de annesi olduğu; zaviyede Derviş Emrullah ile Derviş Mehmed adlı şahısların oğullarının görev yaptığı açıkça belirtilmiştir. Öte yandan Uzun Hasan'ın hemşiresi Şah Hatun tarafından da aynı nahiyeğe bağlı Hanege köyünde de bir zaviye tesis edildiği, tahrirde geçmektedir. Köyde bulunan iki ayrı çiftlik ile köyün vergi gelirleri bu zaviyeye temlik edilmiştir. 1530/40'da Derviş Seydi Ahmed oğlu Derviş Hasan ile Derviş Mustafa oğlu Derviş Karaca ve Derviş Emrullah adlı şahısların zaviye hizmetinde oldukları haber verilmiştir.⁶¹

6. Ferruhşad Bey'in Faaliyetleri

Ferruhşad Bey, Uzun Hasan Bey'in amcası Mehmed Bey'in torunudur. Doğuda zuhur eden Safevi tehlikesinden kaçarak Osmanlı hizmetine giren Akkoyunlu beylerindendir. Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail ile mücadelesinde yararlıklar göstermiş, hatta Şah İsmail'in gözde adamlarından Ahmed Sultan'ı Tercan yakınlarında yakalayarak esir almış, bu başarısından dolayı da Padişah'ın büyük ilgisine mazhar olmuş ve Bayburt civarında birçok köy ona iktâ edilmiştir.⁶² Bayburt yöresine Bayındır boyuna bağlı toplulukların yerleşmesini sağlayan Ferruhşad Bey tarafından tesis edilen külliye Pulur kasabasıdır. 1517 tarihli bu külliye Ferruhşad Bey Camisi, medresesi, hamamı ve bir de handan olur. Ayrıca Tümnecik köyünde de Şeyh Hasan adına bir de zaviye tesis edilmiştir.⁶³ 1516 tarihli kayıtlarda zaviye hakkında bilgi verilmemiş, ancak 15 yıl sonraya ait defterlerde Ferruhşad Bey'in mülkü olarak tanımlanan 9 haneli Tümnecik köyünde Mahmud adlı bir kişi imam ve Şeyh Hasan oğlu Derviş Şaban ile torunu Maksud zaviyedâr yazılmıştır. 540 akça geliri olan köydeki bir çiftlik de zaviyenin vakfı kaydedilmiştir.⁶⁴ Bu vesile ile söz konusu coğrafya Akkoyunluların asıl yurtlarından biri olmuştur. Bayburt şehrinde Ferruhşad Bey Mescidi çevresinde oluşan ve ona atfedilen mahalle de Akkoyunluların bu mıntıkadaki varlığını göstermektedir.⁶⁵

SONUÇ

Doğu Karadeniz hinterlandında Akkoyunlu (Bayındır) mevcudiyeti üzerine gerçekleştirilen bu çalışma; bölgedeki Türk varlığı ve siyasi egemenliğinin salt askeri fütuhât hareketlerine dayalı konjonktürel bir süreçten ibaret olmadığını, aksine vakıf müesseseleri eliyle ikame edilen sistemli bir vatanlaştırma (iskân) stratejisi olduğunu ortaya koymaktadır. *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te Oğuzların kadim boylarından biri olarak zikredilen Bayındır boyunun, Doğu Karadeniz'in sarp topografyasında sergilediği tutunma çabaları ve bu eksende geliştirdiği toplumsal inşa süreci; bölgenin Türkleşme tarihinde 1461 yılındaki Trabzon'un fethinden çok daha önceki evrelerde filizlenen planlı bir ön hazırlık safhasına delalet etmektedir. Araştırmanın odak noktasını teşkil eden vakıf kurumları, Akkoyunlu

⁶¹ BOA TD nr. 199, s. 38; nr. 387, s. 813.

⁶² “Çiftlik-i Uğurlu, hâsıl 700”, BOA TD, nr. 387, s. 563.

⁶³ Uğurlu Mehmed Bey hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Kazım Paydaş, “Osmanlılara Sığınmış Ak-Koyunlu Şehzadesi Uğurlu Mehmed Bey”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 199 (Ağustos 2012): 41-53.

⁶⁴ Abdürrahim Şerif Beygu, *Ahlat Kitabeleri* (İstanbul, 1932), 79; Ahmet Akşit, “Şebinkarahisar ve Civarında Akkoyunlu İzleri,” (Şebinkarahisar I. Tarih ve Kültür Sempozyumu, Şebinkarahisar Belediyesi Yayınları, İstanbul 2000), 26.

⁶⁵ Ayşe Atıcı Arayancan, “Akkoyunlu Sarayında Bir Begüm Ya da Mehdi-i Ulyâ: Selçukşah Begüm”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7, S. 20 (Aralık 2019): 3; Paydaş, “Osmanlılara Sığınmış Akkoyunlu”, 6.

⁶⁶ BOA TD nr. 387, s. 840; 199, s. 85.

⁶⁷ BOA TD nr. 387, s. 844; BOA TD nr. 966, s. 330; KKA TD, nr. 46, v. 96b.

⁶⁸ Ahmet Toksoy, “Osmanlı-Akkoyunlu İttifakı ve Ferah/Ferruh-Şad Bey'in Zelhe Savaşı”, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* V, S. 10 (Temmuz 2023): 625-627; Ferruhşad Bey'e temlik edilen yerler Hayık-ı Ulya (Kalecik), Hindi (Söğütü), Tümnecik ve Pulur (Gökçedere) diye tespit edilmiştir bkz. BOA TD, nr. 60, s. 01, 164, 182, 192; BOA TD nr. 966, s. 206, 208, 210; ayrıca Akkoyunlu-Safevi mücadelesinin Karadeniz'e yansımaları hakkında detaylı bkz. Sadullah Gülten, *Osmanlı-Safevi Kısılcısında Kızılbaşlar* (İstanbul: Timaş Yayınları), 2022.

⁶⁹ J. E. Woods, *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*, çev. S. Özbudun-N. Sakaoğlu (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993), 392.

⁷⁰ BOA TD nr. 966, s. 210; BOA TD nr. 199, s. 74; BOA TD nr. 387, s. 836.

⁷¹ Miroğlu, *Bayburt*, 122.

hanedan mensupları tarafından yalnızca teolojik birer vecibe olarak değil; bölgedeki demografik yapıyı dönüştüren, ekonomik ağları kontrol eden ve siyasi otoriteyi tahkim eden stratejik birer idari altyapı enstrümanı olarak işlevselleştirilmiştir. Tur Ali Bey ile başlayan Trabzon Rum Devleti üzerindeki baskı ve kuşatma faaliyetleri, askeri bir sonuçtan ziyade psikolojik bir üstünlük ve akrabalık bağlarıyla perçinlenen diplomatik bir meşruiyet zemini doğurmuştur. Ancak bu siyasi hamlelerin asıl kalıcı etkisi, Tur Ali Bey’in Erzincan merkezli İpek Yolu güzergâhında tesis ettiği zaviyelerle somutlaşmıştır. Bu noktada vakıflar, konar-göçer bir kitle olan Türkmenlerin yerleşik hayata geçişini (sedentarizasyon) teşvik eden, zirai işletmeleri (çiftlikler) denetleyen ve ticari lojistiği güvenli kılan sosyo-ekonomik düğüm noktaları vazifesini üstlenmiştir.

Fahreddin Hacı Kutlu Bey Dönemi’nde Sinor (Çayırözü) köyünün bir beylik merkezi olarak seçilmesi ve burada cami, medrese ile zaviyeden oluşan bir külliye inşa edilmesi, Akkoyunlu devletleşme sürecinin mimari ve kültürel beyanıdır. Tahrir defterlerinden elde ettiğimiz veriler, Sinor’un sadece bir ibadet merkezi değil, aynı zamanda yüksek düzeyde vakıf gelirine sahip, ulema ve meşayihin istihdam edildiği bir eğitim ve sosyal yardım üssü olduğunu göstermektedir. Bu külliye yapısı, Karayülük Osman Bey Dönemi’nde de devam eden “stratejik noktalarda kurumsallaşma” geleneğinin temelini oluşturmuştur. Özellikle Kelkit ve Yeniol (Pükse) çevresindeki Şeyh Nasrullah Şirvanî Zaviyesi örneğinde görüldüğü üzere, hanedan mensupları İslam dünyasının ilim merkezlerinden getirdikleri derviş ve fakihleri stratejik derbentlerin (geçitlerin) girişine yerleştirerek hem bölgenin asayişini sağlamış hem de göçebelerin manevi ve sosyal disiplinini bu dini odaklar vasıtasıyla kontrol altında tutmuşlardır. Akkoyunlu kudretinin zirvesini temsil eden Uzun Hasan Bey döneminde ise vakıf politikası, Şebinkarahisar’dan Erzincan’a uzanan hattı tamamen kontrol altına alacak bir yoğunluğa erişmiştir. Hasan Şeyh vakfiyesi ve Melense köyü özelinde yaptığımız saha incelemeleri, bu tesislerin ayende ve revende” (gelen ve geçen) için birer menzil durağı olduğunu teyit etmektedir. Uzun Hasan’ın hanedan üyelerini (oğlu Uğurlu Mehmed Bey, eşi Selçukşah Begüm ve hemşiresi Şah Hatun) vakıf kurucusu olarak sürece dâhil etmesi, devletin en üst kademelerinin bölgeyi bir “ebedi vatan” olarak gördüğünün en sarıh kanıtıdır. Selçukşah Begüm’ün Hasetbalahor’da, Şah Hatun’un Hanege’de kurduğu zaviyeler, hanedan kadınlarının da bu iskân ve imar politikasında aktif birer özne olduklarını ortaya koymaktadır.

Çalışmanın metodolojik olarak dayandığı Osmanlı tahrir ve vakıf defterleri, tarihsel bir sürekliliğin de altını çizmektedir. 1473 Otlukbeli yenilgisi ve sonrasındaki Safevi faaliyetleri bölgedeki birçok yerleşimi “viran” ve “harap” hale getirmiş olsa da Osmanlı idaresinin bölgeye tam hâkimiyet sağlamasının ardından bu kadim Akkoyunlu vakıflarını koruması, ihya etmesi ve statülerini “istimâlet” politikası gereği devam ettirmesi dikkat çekicidir. Kanuni Sultan Süleyman’ın Şah Tahmasp tarafından tahrip edilen Kutlu Bey Camii’ni tamir ettirip kitabe astırması, Osmanlı’nın bu yapıları sadece birer mimari eser değil, aynı zamanda Doğu Anadolu ve Karadeniz’deki Türk egemenliğinin tapu senetleri olarak gördüğünün bir itirafıdır.

KAYNAKÇA

1. Arşiv Belgeleri

A. Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Tahrir Defterleri (TD): 37, 60, 168, 199, 255, 387, 478, 482, 557, 966.

Maliyeden Müdevver Defter (MAD): 299, 828, 5152.

Evkâf-ı Hümayûn Evkâf Defteri (EV. d): 10486.

B. Kuyûd-ı Kadime Arşivi (KKA)

Tahrir Defterler (TD): 40, 46.

C. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM)

Vakıf Defteri (VD): 582 /1.

Hurufat Defteri (HD): 552, 553, 554.

2. Yayınlanmış Vesikalar

- Ebu Bekr-i Tihranî. *Abû Bakr-i Tihirânî Kitab-i Diyarbakriyya Ak-Koyunlular Tarihi*. I ve II. Cüz, haz. Necati Lugal ve Faruk Sümer. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1993.
- Ebu Bekr-i Tihranî. *Abû Bakr-i Tihirânî Kitab-i Diyarbakriyya*. Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 2001.
- Kâşgarlı Mahmud. (2006). *Dîvânü Lugâti't-Türk*, (B. Atalay Çev.), C. I, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öz, Mehmet ve Acun, Fatma. *Orta Karadeniz Tarihinin Kaynakları VII*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 2008.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları (1455 Tarihli Tahrir Defteri) I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1992.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları (1485 Tarihli Tahrir Defteri) II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 2002.

3. Kitaplar ve Makaleler

- Acun, Fatma. “Şebinkarahisar”. İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 38 (2010): 393-394.
- Akşit, Ahmet. “Şebinkarahisar ve Civarında Akkoyunlu İzleri”. *Şebinkarahisar I. Tarih ve Kültür Sempozyumu*. İstanbul: Şebinkarahisar Belediyesi Yayınları, 2000: 23-27.
- Arayancan, Atıcı Arayancan. (2019) “Akkoyunlu Sarayında Bir Begüm Ya da Mehdi-i Ulyâ: Selçukşah Begüm”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*. C. 7, S. 20 (2019): 1-11.
- Beygu, Abdurrahim Şahin. *Ahlat Kitabeleri*. İstanbul: Hamit Matbaası. 1932.
- Beygu, Abdurrahim Şahin. *Erzurum Tarihi Anıtları Kitabeleri*. İstanbul: Bozkurt Basımevi. 1936.
- Erzi, Adnan Sadık. Akkoyunlu ve Karakoyunlu Tarihi Hakkında. *Belleten*. C. 18, S. 70 (1954): 188–189.
- Fatsa, Mehmet. “Şebinkarahisar’da Hasan Şeyh Vakfı ve Menzilhaneler”. *Vakıflar Dergisi*. S. 35 (2011): 21-38.
- Fatsa, Mehmet. “XV ve XVI. Yüzyıllarda Doğu Karadeniz’de Yol Hizmeti Veren Zaviyeler ve Derbendler”. *Vakıflar Dergisi*. S. 41 (2014): 37-66.
- Fatsa, Mehmet. *İlçe Oluşunun 85. Yılında Bulancak*. Giresun: Bulancak Belediyesi Yayını. 2018.
- Gülten, Sadullah. *Osmanlı-Safevi Kışkacında Kızılbaşlar*. İstanbul: Timaş Yayınları. 2022.
- Gürsever, Gönül ve Altun, Ara. “Bayburt Köylerinde Türk Mimarî Eserleri”. *Sanat Tarihi Yıllığı*. S. 3 (1970): 33-47.
- Halaçoğlu, Yusuf. *Anadolu’da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1455-1650)*. İstanbul: Togan Yayıncılık. 2011.
- Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. (T. Bıyıkoglu Çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1948.
- Keçiş, Murat. “Trabzon İmparatorluğu Tarihçisi Michael Panaretos ve Eseri”. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*. 12 (2012): 25-38.
- Merçil, Erdoğan. “Amîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. C. 3, İstanbul (1991): 55.
- Miroğlu, İsmet. *Bayburt Sancağı*. Anadolu Yakası Bayburt Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayını. 1975.
- Miroğlu, İsmet. *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 2014.
- Okutan, Hasan, Tahsin. *Şebinkarahisar ve Civarı*. Giresun. 1949.

- Özger, Yunus. “Akkoyunlu Kutlu Bey Vakfının XIX. Yüzyıldaki Durumu”. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 33 (2007): 232-233.
- Paydaş, Kazım. “Osmanlılara Sığınmış Ak-Koyunlu Şehzadesi Uğurlu Mehmed Bey”. *Türk Dünyası Araştırmaları*. C. 100, S. 199 (2012): 41-53.
- Saylan, Kemal. *Gümüşhane İdarî, Sosyal ve Ekonomik Tarih (1850-1918)*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları. 2014.
- Sümer, Faruk. “Akkoyunlular”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (1989): 270-274.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler)*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları. 1999.
- Tellioglu, İbrahim. “Panaretos Kroniğinin Türklerle İlgili Bölümleri”. *Türk Dünyası Araştırmaları*. S. 143 (2003): 63-68.
- Tellioglu, İbrahim. *Komnenosların Karadeniz Hâkimiyeti Trabzon Rum Devleti (1204-1461)*. Trabzon: Serander Yayınları. 2009.
- Toksoy, Ahmet. “Osmanlı-Akkoyunlu İttifakı ve Ferah/Ferruh-Şad Bey’in Zelhe Savaşı”. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 10 (2023): 625-627.
- Turan, Osman. *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi. 1980.
- Uzunçarşılı, İbrahim Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 2003.
- Woods, John, E. *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*. (S. Özbudun-N. Sakaoğlu Çev.), İstanbul: Milliyet Yayınları. 1993.
- Yinanç, M. Halil. “Akkoyunlular”. *İslam Ansiklopedisi*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. (1965): 251-270.
- Yücel, Yaşar. “Fatih’in Trabzon’u Fethi Öncesinde Osmanlı-Trabzon-Akkoyunlu ilişkileri”. *Belleten*, C. 49, S. 194 (1985): 287-312.
- Yücel, Yaşar. *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Elizabeth A. Zachariadou, “Trabzon ve Türkler (1352-14029”. *OTAM*. (M. Keçiş Çev.). S. 22 (2007): 221-241.

EKLER



Fotoğraf-1a-b: Bayburt Çayır yolu (Sinor Köyü ve Hacı Kutlu Bey Türbesi (Çayır Yolu Derneği'nden).



Fotoğraf-2a-b: Kutlu Bey'in parçalanmış mezar kitabesi (Beygu'dan-1936) ve Ferruh-şad Bey Cami (Anadolu Ajansından).



Fotoğraf-3/4: Şebinkarahisar Hasanşeyh (Melense) köyünde Şeyh Hasan Zaviyesi ve Şeyh Hasan Türbesi'nin restore edilmiş hali.

Muhammed el-Kumî'nin "Şemsü's Siyak" Risâlesinde Altın Orda Devleti'nin Başkenti Saray Şehrinde Ticaret Malları ve Fiyatları

Trade Goods and Prices in Saray, Capital of the Golden Horde, According to Muhammad al-Qūmī's *Shams al-Siyāq*

Fatih BOSTANCI 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Fatih BOSTANCI



Ardahan Üniversitesi,
İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,
Ardahan, Türkiye

ORCID: [0000-0003-3432-0320](https://orcid.org/0000-0003-3432-0320)

e-mail: bostanci.fatih@gmail.com

Başvuru/Submitted: 1 Ocak 2026

Kabul/Accepted: 21 Nisan 2026

Atıf: Bostancı, Fatih, "Muhammed el-Kumî'nin "Şemsü's Siyak" Risâlesinde Altın Orda Devleti'nin Başkenti Saray Şehrinde Ticaret Malları ve Fiyatları", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 196-210.

Citation: Bostancı, Fatih, "Dying as a Christian in Sasanian Iran: Torture, Burial and the Cult of Relics in the Persian Martyr Ac Trade Goods and Prices in Saray, Capital of the Golden Horde, According to Muhammad al-Qūmī's *Shams al-Siyāq*", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 196-210.

Lisans/License:



OPEN  ACCESS

Öz- Orta Çağ muhasebe defterleri, devletlerin maliye sistemlerinin kayıt altına alındığı mühim evraklardan birisidir. Bu kayıtlarda devletin tüm girdi-çıkışı defterlere yazılırdı. XI ve XIV. yüzyıllar arasını kapsayan muhasebe kayıtlarını barındıran risâle örnekleri mevcutken bu tarihten sonrası için mevcut risâleler yok denecek kadar azdır. Söz gelimi İlhanlılara ait çeşitli konularda yazılmış ve kayıt altına alınmış maliye muhasebe defterleri mevcuttur. Timurlular döneminde ise bu muhasebe kayıtlarının tek örneği Muhammed el-Kumî tarafından önceki risâleler örnek alınarak meydana getirilerek oluşturulmuştur. Kumî'nin devlet muhasebe kayıtlarını derleyecek tek örnek çalışması XV. yüzyıl maliye çalışmaları bakımından son derece önemlidir. Bu çalışmada Muhammed el-Kumî'nin yazmış olduğu Şemsü's-Siyak adlı risâlesi ile bu risâlede kayıt altına alınmış bir tacirin ticaret raporları hakkında bilgi verilmiştir. Aynı zamanda söz konusu tacirin Altın Orda başkenti Saray şehrinde yaptığı ticarete dair veriler tablolarla desteklenecek şekilde değerlendirilmiştir. Çalışmanın ana konusunu Kumî'nin Şemsü's-Siyak adlı risâlesi ile Altın Orda başkenti Saray şehrindeki ticaret malları ve fiyatları teşkil etmiştir. Bu çalışma giriş ve iki alt başlıkta mütalaa edilmiştir. Giriş kısmında Altın Orda Devleti'nin kuruluşuna kısaca değinilmiştir. Ardından devletin kuruluşuyla birlikte başkent Saray şehrinin kuruluşu ve bir ticaret şehri özelliğini kazanmasına dair muhtasar bilgi verilmiştir. Çalışmanın birinci alt başlığında Muhammed el-Kumî ve kaleme aldığı Şemsü's-Siyak eseri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci alt başlıkta ise Saray şehrindeki ticaret malları ve bunların fiyatına dair bilgiler tablolar eşliğinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler– Altın Orda, Muhammed Kumî, Şemsü's-Siyak, Saray, Ticaret.

Abstract – Medieval accounting ledgers constitute key sources for reconstructing the fiscal systems of premodern states. These records document both state revenues and expenditures in detail. While there are examples of treatises containing accounting records covering the period between the 11th and 14th centuries, there are very few treatises available for the period after this date. For instance, several fiscal accounting records from the Ilkhanid period have survived. In the Timurid period, a rare example of such accounting compilations was produced by Muhammad al-Qūmī, drawing on earlier treatises. Qūmī's work represents a significant source for the study of fifteenth century fiscal practices. This study examines Muhammad al-Qūmī's treatise *Shams al-Siyāq* and the Merchant records contained within it. It also data on the merchant's commercial activities Saray, the capital of the Golden Horde, supported by tabulated evidence. The main subject of the study is Qūmī's treatise entitled *Shams al-Siyāq* and the trade goods and prices in the Golden Horde capital city of Saray. The article is structured into an introduction and two main sections. The introduction briefly touches upon the founding of the Golden Horde State. It then provides concise information on the founding of the capital city of Saray and its emergence as a trading city alongside the establishment of the state. The first subheading of the study provides information about Muhammad al-Qūmī and his work, *Shams al-Siyāq*. The second subheading examines information about trade goods in the city of Saray and their prices, accompanied by tables.

Keywords– Golden Horde, Muhammad al-Qūmī, *Shams al-Siyāq*, Saray, Trade.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

After Genghis Khan's death, the Mongol Empire was divided among his four sons, who were the four pillars of the empire: Jochi, Ögedei, Chagatai, and Tolui. From this division, the Jochi Ulus gained control of the western territories of the state. Since Jochi died before his father, the right to rule these lands passed to his heirs. By Genghis Khan's decree, the western territories were entrusted to Jochi's son, Batu Khan, and the sovereignty of these lands and a portion of the spoils were to be sent to the Jochi Ulus, and thus to Batu Khan. Following this division, a Mongol-Turkic state known as the Golden Horde emerged in the northwestern territories of the Mongol Empire, extending as far as the borders of Hungary. Also known as the Jochi Ulus after its founder, the Golden Horde State was established in the city of Saray near the Itil River as a result of Batu Khan's western campaigns between 1236 and 1242. The establishment of Saray by Batu Khan on a plain along the left bank of the Volga River was not arbitrary. This region was located on the route to the Bulgar cities, which were stopping points for trade caravans. This route, previously connected to the Volga Bulgar cities disrupted by Kipchak campaigns, played a crucial role in shaping Saray as a commercial center. The location of the city reflects its function as both a transit point and a central hub of the northern trade routes. The city functioned not only as a center of political authority but also as a focal point of industry, trade, and cultural life. Accordingly, the capital of the newly established state assumed a central role in these developments. The links in this fundamental chain, which began with Batu Khan, were further developed by his successors. Primary sources indicate that the city developed a distinct commercial identity.

One of the principal sources for understanding the economic structure of the state is the treatise entitled *Shams al-Siyāq*, written in Herat during the reign of Shahrukh by 'Alī b. Muḥammad al-Qūmī. Muhammad al-Qūmī made additions to this work by drawing on the accounting ledgers previously written by Mawlana Sharaf al-Din Fazl, Bahro's-Siyāq, and Abdullah Puser Muhammad ibn Kiya al-Mazandarani, *Risala al-Falakiyya*. The text, consisting of a total of 33 pages, is written in divani script.

A significant part of Şemso's-Siyāq is devoted to the ninth chapter. In this chapter, the author attempts to reveal the fundamental arguments of the fiscal system and also adds to his work the terminology used by tax officials in fiscal administration. The author also incorporates the commercial records of Shams al-Din Muhammad, who traded in cities such as Herat, Urgench, Saray, Shiraz, and Yazd in 1438. Shams al-Din Muhammad conducted a substantial trade in the aforementioned cities according to the orders requested and the price scales of that period. He recorded all the accounts of how much the goods he traded cost in each city in this accounting ledger. Ali Shirazi also used this trade list to reveal the contents of the finance ledger. The general purpose of this study is to obtain general data on trade goods and their prices, which are rarely mentioned in medieval general chronicles. For this reason, trade goods and their prices in the city of Saray, the capital of the Golden Horde, have been the specific subject of this study. It will be seen that the merchant named Shams al-Din Muhammad sold the goods he purchased from Herat here, then bought goods on order in Saray and sold them again in Herat, Shiraz, and Yazd with the aim of making a profit.

GİRİŞ

Cengiz Han'ın ölümünün ardından, Moğol Devleti, Cuci, Ögedey, Çağatay ve Tuluy arasında vasiyete göre ülüşlere ayrılmıştı.¹ Bu üleştirmeden Cuci ve ahfadı devletin batı topraklarının hâkimi oldular. Bununla birlikte Cuci'nin erken ölümünden dolayı bu toprakların yönetim hakkı varislerine kaldı. Cengiz Han'ın düsturuyla batı toprakları Cuci'nin oğlu Batu'ya tevdi edildiği² gibi ortak mirasın ekonomik payı da Batu'ya verildi.³ İşte bu toprak paylaşımlarının ardından Moğol Devleti'nin kuzeydoğusunda; Macaristan sınırlarına ulaşan bir bölgeyi kapsayan ve tarih literatüründe Altın Orda adıyla zikredilen devletin temelleri böylelikle atıldı.⁴ Altın Orda Devleti, Batu Han'ın altı yıllık [1236-1242] Batı Seferlerinin⁵ başarıyla nihayete erdirilmesiyle Tuna Nehri'nin yakınlarındaki Saray şehrinde temelleri atılarak kuruldu.⁶ Saray şehrinin kuruluşu ve bir ticaret şehri hüviyetini kazanmasına gelince; herhalde Batu Han, Saray şehrini İtil Nehri'nin sol yakasındaki bir ovada tesadüfen kurdu. Bir kere bu bölge ticaret kervanlarının uğrak noktası olan Bulgar şehirlerine geçişin olduğu güzergâh üzerinde yer almaktaydı.⁷ Kıpçak seferleri ile dağılan Bulgar şehirlerinin cazibesinin Saray'da ortaya çıkarılması muhakkak bilinen ve takip edilen bir yoldu.⁸ Bu nedenle Kuzey ticaret güzergâhının hem geçiş hem de ana merkezi olması bakımından şehrin burada inşa edildiği muhakkaktı. Şehir sadece siyasi otoriteyi temsil edecek bir yapıdan ziyade sanayi, ticaret ve kültürel alanda da ön planda olmalıydı. Yeni kurulan devletin başkentine elbette bu minvalde ehemmiyet verilmeliydi. Batu Han ile başlayan bu temel zincirinin halkaları onun halefleri tarafından daha da geliştirildi.⁹ Nitekim şehrin bir ticarî kimlik kazandığını kaynaklarda rahatlıkla görebilmekteyiz.¹⁰

Batu Han, Deşt-i Kıpçak ovasının tarıma elverişli olmadığından ötürü devlete ekonomik katkı sağlayacak unsurun ticaret olduğunu biliyordu. Bölge ekolojik açıdan göz önünde bulundurulduğunda tarım yapmaya elverişli geniş arazilere sahip değildi. İdareciler, topraktan kazancın sınırlı olduğunu ön görerek şehir planlamasına, dolayısıyla da ticaret potansiyelinin artırılmasına daha fazla gayret göstermiş olmalıydı. Yöneticiler, başta Saray şehri olmak üzere hâkim oldukları diğer bölgelerde ticareti arttırmak üzere faaliyetler yürüttüler. Ekonomik yatırımların önemli bir safhasını oluşturan ticaret hayatı devletler için adeta bir can damarıydı. Altın Orda Devleti'nin kuruluşundan önce Deşt-i Kıpçak ve Rusya'da düzenli ve güvenli bir ticaret hayatı ile ticaret yolları zaten vardı. Bu yollardan biri

¹ Reşîdüddîn Fâzılullâh Hamedânî, *Câmi'ü't-Tevârih*, tash. Muhammed Ruşen-Mustafa Musevi, (Tahran: Miras-ı Mektûb, 1373), I: 30; Muhammed b. Havend Şah b. Mahmûd Mirhând, *Târih-i Ravzatü's-Sefâ fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, tash. Cemşid Kiyânfer, (Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1385), VI/II: 4002; Şirin Beyani, *Zen der Asr-ı Moğol*, (Tahran: Ustad-ı Danişgah-i, 1388), 51; Terc. Moğol Dönemi İran'ında Kadın, çev. Mustafa Uyar, (Ankara: TTK Yayınları, 2015), 42.

² Esasen Cuci'nin ölümünden sonra büyük oğulları Orda, Batu ve Şiban arasında kroniklere yansıyan kardeşler arasında tahta geçme nezaketi görüldüğü gibi değildi. Bu konuda tafsilatlı bilgi için bkz. Altay Tayfun Özcan, *Batu (1206-1255) Cengiz Han'ın Batıdaki Mirasçısı*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2024), 23-29.

³ Reşîdü'd-dîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, I: 732; Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığı'nın Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976), 17; Dinçer Koç, *Altın Orda Tarihi*, (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2025), 30-31.

⁴ Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu (Attila- Cengiz Han- Timur)*, çev. M. Reşat Uzman, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017), 303; İlyas Kemaloğlu, *Altın Orda ve Rusya "Rusya Üzerinde Türk-Tatar Etkisi"*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015), 71; Akdes Nimet Kurat, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 121-123.

⁵ Kurat, *Türk Kavimleri ve Devletleri*, 121; A.YU. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, çev. Hasan Eren, (Ankara: TTK Yayınları, 1992), 29.

⁶ Saray şehrinin muhtevası ve kuruluşu hakkında bkz. İlyas Kemaloğlu, "Saray", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36: 121-122.

⁷ Bulgar kentinin ticarî potansiyeli İtil Bulgar Hanlığı zamanı ve hatta öncesine kadar yüksekti. Nitekim ticaret alanı daha önceleri İtil boylarında iken Hazar Kağanlığı, Samaniler ve bölgedeki yüksek bir güç potansiyeli olma yolunda olan Bulgarların ticaret alanlarına hâkim olma arzularının getirdiği netice ile Bulgar şehri daha cazibeli bir yer olmaya başladı. Bu konuya dair teferruatlı bilgi için bkz. Altay Tayfun Özcan, *Hazar Kağanlığı ve Etrafındaki Dünya*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 99-100, 297-308; Dinçer Koç, *İdil Bulgarları*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 315-318.

⁸ Altay Tayfun Özcan, *Moğol-Rus İlişkileri (1223-1341)*, (Ankara: TTK Yayınları, 2017), 135-136.

⁹ Bu konuya dair tafsilatlı bilgi için bkz. Fatih Bostancı, "Altın Orda Devleti'nde Yerleşik Hayatın İlk İzleri: Saray Şehri", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/6, 2021, 229-240; Merve Sürücü-Ensar Macit, "Moğolların Kuzey'e Açılan Kapıları: Saray ve Saray el-Cedid", *Selçuk Türkiyat*, 65, 2025, 35-54.

¹⁰ el-Ömerî, İbn Battûta, Ebu'l-Fida ve İbn Arabşâh gibi hem çağdaş hem muahhar dönem kaynakları şehrin ticarî bakımından ehemmiyetini vurgulamışlardır. el-Ömerî, *Mesâlikü'l-İbsâr fî Memâlikü'l-İmsâr (Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım)*, çev. D. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 128; Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000), I: 517-518; Ebu'l Fida, *Ebu'l Fida Coğrafyası (Takvim'ül Büldan)*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017), 192; İbn Arabşâh, *Acaibu'l Makdûr*, çev. D. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2012), 136.

bu çalışmanın da genel çerçevesini kapsayan Harezm, İran ve Türkistan'a kadar uzanan yoldu. Modern zamanlarda *İdil yolu* olarak bilinen bu güzergâh, VI-X. yüzyıllar arasında en önemli ticaret yollarından biriydi. Bununla birlikte diğer bir alternatif yol ise o zamanlar Batı'ya doğru uzanan ve *Grek yolu* olarak anılan bir yoldu. *İdil yolunda* güvenliğin azalması ve Halifeliliğin zayıflamasından dolayı Deşt-i Kıpçak üzerinden ticaret mallarının İran ve Türkistan yerine Don ve Dnyeper ırmakları üzerinden Batı'ya yönelmesiyle neticelenen bir değişim meydana geldi. Bu durum elbette Batı'da Bizans gibi devletleri sevindirirken Doğu'da bir krizin de yaşanmasına sebep oldu. Ancak Altın Orda Devleti'nin bu coğrafyada kurulması ile bölgedeki ticaret ağırlığının yeniden *İdil yoluna* kayması muhakkak dengeleri değiştirdi. Özellikle İpek Yolu'nun *İdil yoluna* bağlanmasıyla iki önemli ticaret yolu Altın Orda Devleti'nin başkenti Saray'da kenetlenmek suretiyle tek bir ticaret yolu haline getirildi.¹¹ Bu açıdan Batu Han'dan Toktamış zamanına ve hatta daha sonraki hanlar Kuzey İpek Yolu konusunda daima mücadele içinde olmuşlardır.¹² Yine Batu Han zamanından itibaren İtil Bulgarları'nın önemli ticaret merkezleri ile güzergâhları¹³ güneyden kuzeye kaydırılarak Saray şehrinde oluşturulmaya çalışıldı. Sadece güney-kuzey güzergâhıyla yetinmeyip aynı zamanda Avrupa'dan Bulgar'a ve Harezm'den Bulgar'a gelen ticaret kervanlarının¹⁴ da buluşma noktasını Saray şehrine taşımak üzere hareket etti.¹⁵ Bu minvalde Batu Han, Asya'dan Avrupa'ya, Güney'den Kuzey'e olacak şekilde ticaret güzergâhlarının kesiştiği bölgeye şehri kurdurdu.¹⁶

Ticaret ve sanayinin son derece önemli bir merkezi konumunda olan Saray şehri, güçlü bir insan gücü rezervine ve bol miktarda tüccar sermayesine ihtiyaç duyuyordu. Bu nedenle geçim sağlamak ve hatta servet edinmek için çokça fırsat vardı. Başkente çekilen insanlar nispeten uzak bölgelerden geliyordu; çünkü yakınlardaki bozkırlar, şehir hayatına uyum sağlamakta güçlük çeken göçebelerle dolu olduğundan, göçmen sağlamak için uygun bir kaynak teşkil etmiyordu. Bu durum belki de Saray'da yaşayan halkların çeşitliliğini açıklamaktadır.¹⁷

1. Muhammed el-Kumî ve Şemsü's-Siyak Adlı Risâlesinin Muhtevası

Timurlular zamanında kuruluştan itibaren devletin maliye ve muhasebe kayıtlarının arşivlendiği bir evrak olduğu muhtemeldir. Nitekim dönem kaynakları bu konuda doğrudan bilgi vermeseler de malî meselelerde böyle bir arşivin varlığından söz etmektedirler. Fakat maliye kayıtlarına dair elde bulunan ve günümüze ulaşan tek bir eser mevcuttur. Bu eser de Şahrüh Dönemi'nde Herat'ta, Ali b. Muhammed el-Kumî tarafından kaleme alınan *Şemsü's-Siyak*'tır.¹⁸ Muhammed el-Kumî, bu eserini kendisinden önce kaleme alınmış olan Mevlâna Şerafeddin Fazl'ın *Bahrü's-Siyak* ve Abdullah Püser Muhammed b. Kiya el-Mazenderani'nin *Risâle-i Felekiyye* adlı muhasebe defterlerinden faydalanarak kaleme almıştır.¹⁹ Kumî'nin bu eseri otuz üç varaktan oluşmakta olup divanî hattıyla meydana getirilmiştir. Muhammed el-Kumî'nin, diğer bir adı da Ali Şirazi idi. Kumî, Şahrüh Bahadır'ın Herat'ta olduğu [1418-1447] dönemde veziri Pir Ahmed Havafi'nin²⁰ memur kadrosunda idi. Kumî, onun himayesinde malî konularda kıymete değer bir görev yürüttü. Nitekim bir mecliste Mevlâna Şerafeddin'in *Bahrü's-Siyak* adlı risâlesi hakkında konuştuklarında Pir Ahmed, Ali Şirazi'yi yönetim ve maliye idaresi üzerine bir risâle yazmakla görevlendirdi. Muhtemelen 1441 yılında yazılan Kumî'nin bu eseri on fasıla ayrılmıştır. Eserin ilk üç faslı Nasrüddin Tusî'nin Hülegü Han için yazdığı risâlesinin kopyasıdır.²¹ Ali Şirazi, Tusî'nin eserinden yararlanmakla birlikte bundan bahsetmemiştir. Ancak her iki risale

¹¹ Özcan, *Moğol-Rus İlişkileri*, 430-431.

¹² Altın Orda Hanlarının Kuzey İpek Yolu konusundaki faaliyetleri için bkz. Ekrem Kalan, "XIII. Yüzyıllarda Kuzey İpek Yolu ve Altın Orda Hanları'nın Ticaret Politikaları", *Avrasya Etüdleri*, 45/2015-I, *İpek Yolu Özel Sayısı*, TİKA, Ankara 2014, 55.

¹³ İtil Bulgarlarının sosyo-ekonomik durumlarına dair kapsamlı bilgi için bkz. Koç, *İdil Bulgarları*, 280-329.

¹⁴ İtil Bulgarları zamanında ticaret güzergâhları ve bölgesel ticarete dair bkz. Koç, *İdil Bulgarları*, 315-333.

¹⁵ Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü*, 46-47.

¹⁶ Sürücü-Macit, "Moğolların Kuzey'e Açılan Kapıları: Saray ve Saray el-Cedid", 45.

¹⁷ M. Malowist, M. Saraï la Nouvelle, capitale de la Horde d'Or. (R. Kimball, çev.). Western Europe, Eastern Europe and World Development, 13th-18th Centuries, ed. J. Batou & H. Szlaifer, (Brill: Leiden-Boston, 2010), 332.

¹⁸ İsmail Aka, *Mirza Şahrüh ve Zamanı (1405-1447)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994), XXIII.

¹⁹ Karşılaştırmak için bkz. Abdullah Püser Muhammed b. Kiya el-Mazenderani, *Risale-i Felekiyye (Kitab-us Siyakat)*, çev. İsmail Otar, (İstanbul: İSMIMO Yayınları 2013).

²⁰ Hoca Gıyaseddin Pir Ahmed Havafi'nin biyografisi hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Gıyasüddin b. Hüsamüddin Hüseyin-i Hândmîr, *Düstürü'l-Vüzerâ*, tash. Seyyid Nefisî, (Tahran: İntişarât-ı İkbâl, 1317), 356.

²¹ Nasreddin Tusî'nin Hülegü Han adına oluşturduğu risalenin muhtevası hakkında bkz. M. Minovî and V. Minorsky, "Nasir al-Din Tusî on Finance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, VOL. 10, No. 3, 1940, 755-789.

karşılaştırıldığında başlangıçtaki üç faslın Tusî'nin eserinden alındığı müşahade edilmektedir. *Şemsü's-Siyak*'ın dört, sekizinci ve onuncu fasılları Orta Çağ malî sisteminin retorik ayrıntılarının en geniş yelpazesini içermektedir. Kumî, söz konusu fasıllarda Mazenderanî'nin *Risâle-i Felekiyye*'sinde olduğu gibi sayısal rakamlarla oldukça ilgilenmiştir.²² Fakat *Şemsü's-Siyak*'ı zikredilen bu iki eserden ayıran en önemli özellik eserin Herat'ta yazılmış olmasıdır. Nitekim sözü edilen diğer iki eser Tebriz'de yazılmıştı.²³ Bu sebeple Tusî ve Mazenderanî'nin yazmış oldukları risaleler daha çok Orta Çağ Yakındoğu'sunun iktisadî retoriklerini ortaya çıkarırken, Kumî sadece Timurluların başkenti Herat hususiyetinde Türkistan'ı içine alan genel bir malî sistem yapısına dair bir önek oluşturmuştur. Tüm bunlarla birlikte Kumî, her iki coğrafyanın malî sistemlerini harmanlayarak XV. yüzyılın ortalarına ait bir muhasebe emsalini meydana getirmiştir.²⁴

Şemsü's-Siyak'ı bu çalışmada esas önemli kılan dokuzuncu bölümdür. Kumî eserinin bu bölümünde malî sistemin kanıtları ile vergi toplayan memurların bu dönemde kullandıkları vergi ıstılahlarını zikretmiştir. Diğer taraftan ortaya çıkardığı bu sonuçlara misal vermek açısından muhtemelen Timurlu sarayı içerisinde tanınır biri olan Şemseddîn Muhammed'in 1438 yılında Herat, Ürgenç, Saray ve Yezd şehirlerinde yaptığı ticaret raporunu kullandı. Nitekim Şemseddîn Muhammed, bu ticaret raporunda hangi şehirde ne kadar mal aldığını, malların fiyatını, o şehirde ödediği vergi miktarı ile vergi ıstılahını ve şehirde kullanılan para birimini tafsilatıyla yazdı. Kumî de Şemseddîn Muhammed'in bu raporunu yazmış olduğu risâlesi için bir kaynak olarak kullandı. Kumî'nin zikredilen bu eseri tek nüsha halinde Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilmektedir.²⁵ Walther Hinz, Kumî'nin bu risâlesi hakkında detaylı bir çalışma meydana getirmiştir.²⁶

Walther Hinz'e göre; Geç Orta Çağ'da Yakın Doğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi hala tamamen araştırılmış bir alan değildir. W. Heyd'in Levant ticaretinin tarihi üzerine yaptığı ve esas olarak batılı kayıtlara dayanan çalışmasının şimdiye kadar Doğu biliminde bir rakibi olmamıştır. Yine Hinz'in kendi zamanında yaptığı araştırmalara göre Arap, Fars ve Türk kronikleri Doğu'nun ekonomik tarihi için yeterli kaynaklar değildir. Konuyla ilgili sadece dağınık bireysel notlar içerirler ve bunlar çoğunlukla olağandışı durumlara atıfta bulunmaktadır. Yani normal ekonomik ve sosyal hayatı tanımlayacak birikimde bir zenginliğe sahip değillerdir. Yakın Doğu'nun 1000 ile 1500 yılları arasındaki yönetim ve ekonomisini incelemek için kilit ülke olan İran'ın yazıtları hala keşfedilmeyi beklemektedir. Diğer taraftan çoğu henüz yeterince işlenmemiş gün ışığına çıkan az sayıdaki belge, Türkistan, İran ve Yakın Doğu'nun ekonomik durumunu ortaya çıkarmada henüz güçlü veriler sunmamaktadır. Ancak kendi döneminden bu yana doğu dünyasının ekonomik tarihine ilişkin birçok araştırma eser meydana getirilmiştir.²⁷

Orta Çağ devletlerinin divân kayıtlarındaki idarî ve malî dokümanları temel kaynaklar arasındadır. İnşâ eserleri olarak adlandırılan bu metinler, sadece düzensiz bir şekilde değerlendirilmiş olsa da genellikle uzun zamandır bilinirken, Orta Çağ idarî kayıtları ancak son yirmi yılda gün ışığına çıkarılmıştır. Bunların amacı bir zamanlar divânda yüksek idari hizmet kariyeri için adayların eğitilmesiydi. *Saadet-Nâme* 1309 ve *Risâle-i Felekiyye* 1364 civarında yazılmıştır. Bu risâleler, malî idare ve ekonomik kanunlar hakkında tutarlı bir açıklama yapma niyetinde değildir, ancak bu konuda zengin bilgi içermektedirler.²⁸

²² Hinz, *Risale-i Felekiyye*'yi çalıştıktan sonra yapmış olduğu karşılaştırmalarda bu sonuca varmıştır. Söz konusu eserine dair bkz. Walther Hinz, *Die Risâle-ye Falakiyyâ Des 'Abdollah Ibn Moḥammad Ibn Kîyâ al-Mâzandarânî Ein persischer Leitfaden des staatlichen Rechnungswesens (um 1363)* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1952).

²³ İlhanlılar zamanında yazılan münşe'ât ve risalelerin örneklerine dair bkz. Osman G. Özgüdenli, "İlhanlı Devrine Ait Anonim Bir Münşe'at Mecmû'ası: Risâle Al-Şâhibiyya", *Belleten*, 63/238, 1999, 725-744.

²⁴ Walther Hinz, "Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert", *Die Welts des Orients* Bd. 1, H. 4, 1950, 313-314; Fatih Bostancı, *Timurlu Devleti'nin İktisadî Yapısı*, (İstanbul: Efeakademi Yayınları, 2024), 12-13.

²⁵ Ali b. Muhammed el-Kumî, *Şemsü's-Siyak*, Ayasofya Kütüphanesi nr. 3986.

²⁶ Hinz, "Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert", 313-340.

²⁷ Bu konuya dair pek çok araştırmacı zikredilebilir. Fakat çalışmanın amacı dışında olduğundan burada Ortaçağ İslam ekonomisine dair rehberlik edecek eserler ve bu eserlerin muhtevası için bkz. Ahmet N. Özdal, *Ortaçağ Ekonomisi ve Müslüman Tüccarlar (X-XIV. Yüzyıllar)*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2016; Ahmet N. Özdal, *Ortaçağ İslam Dünyasında Ekonomik Ekosistem*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019).

²⁸ Hinz, "Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert", 313.

Yukarıda da zikredildiği gibi *Şemsü's-Siyak*'ın 9. bölümü özellikle önemlidir. Bu bölümde Ali Şirazi temel olarak sadece *haşv* ve *barz* teknik terimlerinin anlamını açıklamak istemiştir. Vergi memurlarının dilinde *haşv*, sağ yani başlangıç veya konu sütununa girilen nihai sayı ürününün hesaplanmadığı bir muhasebe kalemini ifade ederken; *barz*, sol veya denge sütununa girilmesi gereken nihai sayı ürününün hesaplandığı bir muhasebe kalemini ifade eder. Bu terimleri bir örnekle açıklamak için Ali Şirazi, Herat hazinesi defterlerinden kendi türünde benzersiz olan bir kayıt seçti. Bu kayıt Şemseddin Muhammed'in 1438'de Herat ve Ürgenç üzerinden Volga'daki Saray'a giderek, aldığı sermaye ile ticaret yolculuğu yaparak hesap defterini tuttuğu bir kayıttır.²⁹ Burada adı geçen tüccarın Saray şehrinde satın aldığı ticaret mallarının muhtevası ile bu malların fiyatları hakkında bilgi verilecektir.

2. Saray Şehrindeki Ticaret Malları ve Fiyatları

Bu başlıkta ele alınacak konulara geçmeden önce Timurluların kuzey toprakları üzerindeki faaliyetlerine kısaca değinmekte fayda vardır. Nitekim Timurlu başkentinden Altın Orda başkentine giden tüccarın Timurlular bünyesinde olmasından ötürü bu devletin adı geçen yerlerdeki politikaları incelenmeye değerdir.

Timurlu Devleti'nin hükümdarı Emir Timur, devletini tesis ettikten sonra başkent Semerkand'ı ekonomik bakımdan daha işlevli hale getirmek amacıyla burada özellikle ticaretin yaygınlaşmasına çaba harcadı. Bu çabalarından biri de İpek Yolu'ndan faydalanmak düşüncesiyle Deşt-i Kıpçak'a doğru harekete geçmesiydi. Onun Harezm'e ve daha sonra Saray şehrine seferleri Hazar'ın kuzey ticaret güzergâhının Karadeniz bölgesine işleyen tarafı etkisiz hale getirmek içindi. Bu maksatla ticaret güzergâhlarının yönünü değiştirmek üzere harekete geçen Emir Timur güzergâhı Maveraünnehir ve Semerkand'a taşıdı.³⁰ O, böylece Semerkand'ı İpek Yolu'nun merkez güzergâhı yapmayı planladı. Bu bakımdan Çin ve Sibirya'dan gelen kervanlar Semerkand'dan geçmeye başladı. Ayrıca samur ve samur derisini Sibirya'dan ve Rus deri türleri ile keten mallarını Rus tüccarlar bu güzergâhtan geçiriyorlardı.³¹ Bununla birlikte 1397 yılında Emir Timur, Toktamış'ı ortadan kaldırmak üzere Deşt-i Kıpçak'a sefer yaptı. Timur'un Deşt-i Kıpçak seferlerinin amaçları arasında siyasî ve askerî stratejilerinin yanında ekonomik sebepler de bulunmaktaydı. Özellikle bu dönemde ekonomik bakımdan güçlü olan Saray ve Hacı-Tarhan şehirlerinin işlevsiz hale getirilmesi bu açıdan değerlendirilebilir. Nitekim Emir Timur adı geçen şehirlerde ticarete dair ganimetleri ve malları Semerkand'a taşıdı.³² Ayrıca Timur, bizzat Hacı Tarhan'ı ele geçirdi.³³ Saray şehrinin yönetim memuriyetini ise Emir-zâde Pir Muhammed'e verdi.³⁴ Emir Timur tüm bunlardan önce Deşt-i Kıpçak ile siyasî ve ekonomik münasebetleri güçlü bir bölge olan Harezm şehrinin bu meziyetlerini zayıflatmak maksadıyla bölgeye birçok defa sefer düzenledi. Esasen Harezm şehri önemli ticaret şehriydi. Şehir, İslamiyet'in ilk zamanlarından itibaren birçok bölge ile ticarî münasebetlere sahipti. Öyle ki şehir, eski zamanlardan beri İran'dan Türkistan ve Çin'e kadar ağlarını uzatan mühim ticaret güzergâhlarının kavşak noktasında yer alma üstünlüğünü elinde bulunduran bereketli Merv toprakları ile birleşmekteydi. Bundan ötürü söz konusu güzergâhlar üzerinde bulunan yerleşim yerlerinin ekonomik açıdan daha iyi durumda olmaları için çoğu zaman ticaret mekânlarına olan mevkileri göz önünde bulundurulurdu.³⁵ Bununla birlikte Harezm ticaret güzergâhı Deşt-i Kıpçak'ta, Timur'dan önce de daima hareketliydi. Diğer taraftan Harezm'den Saray şehrine ve oradan da Karadeniz, Tana ve Kefe limanlarına ulaşan alternatif güzergâhlar da vardı. Emir Timur bu hareketleri yolları Hazar Denizi kıyılarına aktarmak için gayret sarf etmekteydi. Diğer taraftan bu

²⁹ Hinz, "Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert", 315.

³⁰ Irene Frank-David M. Brownstone, *The Silk Road a History*, (New York: Publication Data, 1986), 261.

³¹ Frank-Brownstone, *The Silk Road a History*, 260-262.

³² Şihabeddin Abdullah Hafız-ı Ebrû, *Zübdetü't-Tevârih*, tash. Kemal Hac Seyyid Cevadî, (Tahran: Vezaret-i Ferheng ü Erşad-ı İslamî, 1380), II: 809.

³³ Şerafeddin Ali Yezdî, *Zafername*, tash. Abdülhüseyn Nevayî, neşr., (Tahran: Meclis-i Şurayî İslamî, 1387), I: 825.

³⁴ Muhammed Yusuf Vale-i İsfahanî, *Tarih-i Holdberin (Tarih-i Timuriyân ü Türkmenân)*, tash. Mir Haşim Muhaddes, (Tahran: İntişarât-ı Miras-ı Mektub, 1379), 217-219.

³⁵ Richard Nelson Frye, *The History of Ancient Iran*, (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1984), 18; Şahram Ferhnakî -Cemşid Nevruzî-Şehram Yusufi Fer-Huşeng Hüsvrevbegi, "Avamil-i Müessir ber Vaziyeti Ticaret Horasan ve Maveraünnehir der devran-ı Timuriyan", *Mecelle-i Pejoheşha-i Tarih-i İran ve İslam*, 23/1397, 159.

hedefle Saray ve Hacı Tarhan'a sefer düzenledi.³⁶ Aslında Emir Timur'un Deşt-i Kıpçak şehirlerini yerle bir ettiği veya buraları artık toparlanamayacak duruma getirdiği yönündeki rivayetlerin³⁷ pek de gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Timur'dan sonraki dönemde Saray'ın hala oldukça işlek bir yapıda olduğu görülmektedir. Bunun en önemli kanıtı da aşağıda görüleceği üzere Saray şehrindeki ticaret mallarının çeşitliliği ve ürün zenginliğidir.

Emir Timur sonrası dönemde yani Şahruh'un iktidarda olduğu zamanlarda Altın Orda ile münasebetlere dair kaynaklar sessiz kalmaktadır. Bu sessizliğin sebebi muhtemelen bu dönemde siyasî kargaşanın yaşanmadığından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan kuzeyden ciddi bir tehlike zuhur etseydi bu konuda kaynaklar muhakkak bilgi verirlerdi. Bununla birlikte Şahruh her ne kadar kuzeyden bir tehlike yaşanmadığını görse de bu bölgeleri denetlemek, keşif birlikleri çıkarmak konusunda da ihtiyatlı davrandı. Öyle ki Harezm'in Altın Orda'nın kuruluşundan bu yana her kargaşa zamanında yönünü Altın Orda'ya çevirmesi Emir Timur zamanında bile kendini hissettirmişti. Bu sebeple Emir Timur Harezm'i daima itaat altında tutmak istemiştir. Şahruh da babasıyla aynı politikayı takip etti. Ancak onun zamanında sükûnetin sağlanması dolayısıyla çatışmalar ortaya çıkmadı. Buna rağmen Şahruh, Harezm dâhil olmak üzere Altın Orda sınırlarında daima keşif birlikleri görevlendirdi. Semerkandî, Şahruh'un her yıl birkaç tümen emirinin Cürcan'da kışlak yapıp Deşt-i Kıpçak ve Özbek tarafındaki askerlerin hareketlerinden haberdar olmaları için görevlendirdiğini zikretmektedir.³⁸

Tacir Hoca Şemseddîn Muhammed, muhtemelen Herat ve Harezm'de iyi fiyata satmayı düşündüğü ürünleri Şiraz'dan satın aldı. Risâlede belirtilmese de Herat ve Harezm şehirlerinden bazı ürünler de kendisine sipariş edilmiş olabilir. Her iki ihtimal de taciri bu şehirlerden yüksek kâr elde etme olanağına teşvik etmiş olmalıdır. Bu bağlamda Hoca Şemseddîn Muhammed, Şiraz şehrine gelerek buradan *lâl, îtriyât, kehrîbâr, agâr ağacı, beyaz sandal ağacı, kırmızı sandal ağacı* ile çeşitli *baharat* ürünlerini Herat ile Harezm'e ihraç etti. Bununla birlikte Yezd şehrinden satın aldığı mallarına daha önce Herat, Harezm ve Ürgenç'te aldığı ürünleri de ekleyerek tamamını Saray şehrinde satmak üzere yola çıktı.³⁹ Tacirin bu güzergâhtan Saray şehrine geçmek için kullandığı merkez Harezm şehri idi. Burada daha çok ziynet eşyalarına yönelik *-inci, boncuk, amber-* ürünler satın alıp Saray şehrine hareket etti. Harezm'den satın aldığı baharat ve abanoz gibi ürünler de Saray'a taşınan mallar arasındaydı.⁴⁰ Şemseddîn Muhammed Saray şehrine geldikten sonra elindeki malların tamamını sattı. Satış işlemini gerçekleştirdikten sonra bu defa ülkesinde satmak maksadıyla Saray şehrinden ithal ürünler satın aldı. Şemseddîn Muhammed'in ihraç ettiği mallar daha çok baharat ve ziynet eşyalarından oluşurken, ithal malları arasında kumaşlar bulunmaktaydı. Özellikle sipariş üzerine satın aldığı anlaşılan ipek, kemha, atlas, Rus keteni, yünlü kumaşlar tacirin ana ithal mallarını kapsamaktaydı. Bununla birlikte Saray şehrinde satılan *Abrişim-i Çinî* [Çin ipeği] ile bu üründen elde edilen kumaş ve kürkler de ithalatı yapılan ürünler arasındaydı.⁴¹

Hoca Şemseddîn Muhammed'in sipariş listesinde bulunan ürünlere bakıldığında Saray şehrinde üretilen kürklerin Herat'ta en çok talep edilen ticarî emtia olduğu anlaşılmaktadır.⁴² Saray şehrinden ucuz bir fiyata ithal edilen bu malların nakliye ücretleri, yol masrafları ve sermaye haricinde yüksek bir kazanç bıraktığı görülmektedir.⁴³

Şemseddîn Muhammed'in bu ticaret yolculuğundaki esas maksadı Çin ve Avrupa tekstil ürünlerini Timurlu coğrafyasına ithal etmektir. Nitekim buradan ucuza satın aldığı yünlü kumaşlar ve yarı ham ipekten elde ettiği kâr ortalama %75'tir. Aynı zamanda Rus keteni ile Çin ipeğinden %300; Çin ham

³⁶ N. V. Pigolevskiya-A. Yu. Yakubovskiy vd., *İstoriya İrana s Drevneysih Vremen da Kontsa XVIII veka*, (İzdatelistva Leningradskago Universiteta, 1958), 231-232.

³⁷ Bu konuda herhalde en şiddetli eleştiriyi yapan, Deşt-i Kıpçak'ı adeta yaşanamaz durumda resmeden dönem müelliflerinden İbn Arabşah'tır. Onun ifadesine göre Saray şehri Timur'un kasırgasından sonra bir daha toparlanamadı. İbni Arabşah, *Acâibu'l-Makdûr*, 138-143.

³⁸ Kemaleddîn Abdurrezak-ı Semerkandî, *Matlau's-Sayen ve'l-Mecmau'l-Bahreyn*, tash. Abdülhüseyin Nevayî, (Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı Tahkikat-ı Ferhengî, 1372), II-II: 604.

³⁹ el-Kumî, *Şemsu's-Siyâk*, vr. 132b-133a.

⁴⁰ el-Kumî, *Şemsu's-Siyâk*, vr. 131b-132a.

⁴¹ el-Kumî, *Şemsu's-Siyâk*, vr. 133b-134a.

⁴² XI, XII ve XIII. yüzyıllarda da hem doğu hem de batı ülkeleri için kürk ticaretinin merkezi Rusya topraklarıydı. Arsenio Peter Martinez, "Kurumsal Gelişme, Gelirler ve Ticaret", *İç Asya Tarihi Cengizliler Çağı*, haz. Nicola Di Cosmo, Allen J. Frank, Peter B. Golden, ed. Altay Tayfun Özcan, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2022), 178-179.

⁴³ Bostancı, *Timurlu Devleti'nin İktisadi Yapısı*, 343.

ipeğinden %500; Çin sateninden %700 miktarına ulaşıyordu. Ancak Şemseddin Muhammed'in satın aldığı bu ithal ürünleri istediği fiyattan satamadığı şehirler de vardı. Söz gelimi Şiraz pazarlarında Rus keteni, Çin ipeği ve Çin satenine fazla rağbet olmadığı için tacir etmek amacıyla bu stokladığı ithal ürünlerin çoğunu Herat ve Yezd şehirlerinde yünlül kumaş ile koyun derisinden yapılan yerel tekstil ürünleri karşılığında sattı. Bu satıştan Şiraz'da %41 ile %25 arasında ek kâr elde etti. Yezd şehrinde zaten önemli bir rağbet gören ipek endüstrisinden faydalanarak Saray şehrinde ithal edilen ipek ürünlerinin büyük miktarını burada sattı.⁴⁴ Bu kazanca göre tüccar satmış olduğu ürünlerin toplamından yüz bir bin yedi yüz kırk dinar gelir elde etti.

Timurlu Devleti'nin hâkimiyeti altındaki bölgelerden ihraç edilen baharatlardan, Emir Timur'un 1395 yılındaki yıkımından sonra toparlanan Saray şehrindeki satın alım değerinin %50 oranla daha uygun bir kazanç sağlandığı görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Hint baharatları ve malları için Şiraz'da ödenen fiyatlar ile Altın Orda coğrafyasındaki fiyatlar arasında pek de fark yoktu. Tacir Şemseddin Muhammed tarafından Şiraz'da satın alınan incilerin en parlak olanlarından *-muhtemelen Hoca Şemseddin için % 137 ½ kârla Herat'taki Timurlu sarayında kaldı-* küçükleri ölçekliler ile süslemede kullanılan inciler Saray şehrine ihraç edildi.⁴⁵

Şemseddin Muhammed 1438 yılı başlarında on deve yükü ticaret ürünü ile Şiraz'dan çıkıp Herat ve Merv üzerinden Harezm'e geldi. Harezm şehrinde Ürgenç'e geçerek alışverişini tamamladıktan sonra Saray şehrinde güzergâhını tamamladı. Buradaki ticarî faaliyetlerini sona erdirdikten sonra tekrar Horasan'a geçti. Ardından Yezd üzerinden 725 gün sonra yani 1440 yılında Şiraz'a döndü. Aynı zamanda Şiraz'da Mirza Abdullah'ın hazinesinden bir miktar kredi aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şemseddin Muhammed, emir-zâdenin sağladığı bu malî destekle kazanç sağlayacağı merkezlerde ticarete girişti.⁴⁶ Öte yandan on develik bir kervanla Haziran 1438'de Şiraz'dan yola çıkan Hoca Şemseddin Muhammed'in alım-satım faaliyetlerinin verilerine dair reel mahiyetinin ortaya çıkması daha aşikârdır. Nitekim işe ilk koyulduğunda elinde sadece 30.000 dinar vardı. Fakat elinde bu sermaye Timurlu yöneticilerinden aldığı borçtu. Bu borcun yarısı Sahib Sultanşah Abdülmümin aracılığıyla 1440 yılında geri ödemesi yapılması şartıyla verilmişti. Abdülmümin'in kimliğine dair kesin bilgiler bulunmasa da isminin önündeki "Sahib" ünvanı, muhtemelen onun Şiraz'daki vilayet merkezinde üst kademe bulunan bir görevli olduğunu göstermektedir.

Şemseddin Muhammed sermayenin diğer yarısını Hoca Kemaleddin Hüseyin adlı bir Şirazlı tüccardan yine aynı tarihte -1440- ödenmek şartıyla bir çek karşılığında aldı. Kendisi de bir tüccar olan Hoca Kemaleddin Hüseyin muhtemelen elindeki sermayesini devlet hazinesinden kâr amaçlı bir fon olarak aldı. Fakat planladığı ticaret işini Şemseddin Muhammed'e verdiği gibi elindeki sermayesini de ona teslim etmiştir. Nitekim risalenin mukaddime kısmında yapılan ticaret işinin Kemaleddin Hüseyin adına yapıldığı zikredilmektedir.⁴⁷

Şemseddin Muhammed burada tüm stokunu, malların ilk değerinin *-ürün değeri + giderler-* cari fiyatından % 50 kazanç payıyla elinden çıkardı. Bu durumda 31.500 dinar kazanç elde etti. Fakat Altın Orda sahasında kâr ettiği para birimi ile diğer bölgelerdeki para birimleri farklıydı. Burada kazandığı para birimi *som* üzerinden hesaplandı. 75 Siraz dinarı 1 *som* oluşturduğundan, Saray'daki geliri 420 som'a ulaşıyordu. Buna ek olarak, Herat ve Ürgenç'teki yaptığı satıştan elinde kalan 15.429 dinar vardı. Şemseddin Muhammed 46.929 dinar sermaye toplamı ile Saray kentinde oldukça yüklü ürün aldı. Saray kentindeki bu alışverişlerden sonra tüccarın 1029 dinar sermayesi kalmıştı. Bu kalan parayı Saray kentinden Herat'a dönüş yolculuğunda harcadı. Böylece, Herat'a ulaştığında Şemseddin Muhammed'in sahip olduğu malların malî değeri 45.900 dinardı. Bunlara ilave olarak taşımacılık harcamaları kalan kazançtan düşürülünce elinde 229 dinar kaldı. Şemseddin Muhammed'in Herat'taki işi kısmen takas, kısmen de satıştan ibaretti. Memleketi Siraz'a dönmek için Herat'tan ayrılırken bilançosu, toplam 105.000 dinarlık ciro ve Saray kentinden satın alınan 14.350 dinar değerindeki bir taşıma stoğunu maliyet fiyatı gösterdi.⁴⁸

⁴⁴ Hinz, "Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert", 335.

⁴⁵ Bostancı, *Timurlu Devleti'nin İktisadî Yapısı*, 343.

⁴⁶ Aka, *Şahrüh ve Zamani*, 203.

⁴⁷ el-Kumî, *Şemsu's-Siyak*, vr. 131a-131b; Bostancı, *Timurlu Devleti'nin İktisadî Yapısı*, 372-373.

⁴⁸ el-Kumî, *Şemsu's-Siyak*, vr. 132a.

Şemseddîn Muhammed, nakliye ve vergi ücretlerine dair kayıtları da yine yazmış olduğu sipariş listesine dâhil etti. Söz gelimi *bâc*⁴⁹ harcı yalnızca tüccardan alınmazdı. Bununla birlikte özellikle şehirlere getirilen tarım ve hayvan mahsullerinden de alınırdı. Diğer taraftan şehirlerde alınan *bâc* vergisinin tutarı belli değildi. Öte yandan kroniklerde de *bâc* vergisinin kesin tutarına dair bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla vergi tutarında kesin bir değer oluşturulmaması ile bu değer doğrudan şehir idarecileri tarafından belirlenmesi iç ve dış pazardaki ticaret konusunda oldukça karmaşıklığa sebep olmuştur.⁵⁰ Ancak Şemseddîn Muhammed'in gittiği güzergâhlarda ödediği vergi miktarına dair kayıtlar mevcuttur. Söz gelimi tüccar Harezmi'den Saray kentine hareket ederken her on yük için bedel olarak 60 dinardan 600 dinar tutarında vergi ödedi.⁵¹

Harezmi tamgası ve nakliye ile ihracatı: 3395 dinar
Şiraz'dan Harezmi'e kadar 2600 dinar
Harezmi'den Saray'a kadar 795 dinar ⁵²

Şemseddîn Muhammed'in ticaret amaçlı taşıdığı malları hangi ağırlık birimleriyle taşıdığının da bir önemi vardır. Nitekim bu noktada söz konusu döneme ilişkin olduğu kadarıyla, yalnızca bu araştırmanın sonuçları verilmektedir. Farsça ağırlık birimleri 14. yüzyılın ortalarına kadar ağırlıklı olarak, Gazan Han'ın 1300 yılındaki ağırlık reformu için temel aldığı Tebriz *menn*'ine⁵³ göre 260 *dirhem*⁵⁴ olarak hesaplanıyordu. Böylece *menn*'in o dönemki kapasitesi yaklaşık 5/6 kilogram ağırlığındaydı. Farsça *dirhem* ağırlığı görünüşe göre en azından 3.207 gramlık Anadolu *dirhem* ağırlığına karşılık geliyordu.⁵⁵ Arap kültür alanındaki *dirhem* ağırlığı ise 3.125 gram idi. İran'da 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bugün hala kullanılmakta olan yaklaşık 3 kilogramlık daha büyük *menn* ağırlığı hâkim olmuştur. Daha ince numuneleri daha küçük, daha iri olanları ise daha büyük *menn* ağırlığına göre satmak adet haline geldi. Öte yandan ipeğin, Saray şehrinde genellikle kullanılabilecek kadar gelen ve yaklaşık 1,9 kilogram ağırlığında olan kendi *menn* ağırlığı vardı. Bu verilere göre 30 *menn*'e karşılık gelen ham ipeğin kantarı böylece 57 kilogram ağırlığındaydı.

⁴⁹ Kelimenin aslı Farsça olup "hisse, pay" anlamına gelmekte ve ilk defa eski Fars yazıtlarında *bâcî* şeklinde geçmektedir. Bu vergiyi toplayana da o dönemde *bâcîkâr* denilmiştir. Eski İran metinlerinde halkın hükümdarlarına ödedikleri vergi ve haraç anlamında *bâc* terimi kullanılmıştır. Bu vergi çoğunlukla bir şehirden bir şehre gelen tüccardan da alınırdı. İ. P. Petruşevskiy, *Zemledeliye Agrarniye Otnoşeniya v Irane XIII-XIV Vekov*, (Moskva-Leningrad: Izdatelstva Akademii Nauk SSSR, 1960), 387; Minovî-Minorsky, "Nasîr al-Dîn Tûsî on Finance", 775; Erdoğan Merçil, *Selçuklularda Vergiler*, (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2021), 16; Celal Yeniçeri, "Bâc", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), IV: 411.

⁵⁰ R. G. Mukminova, *Ocherki po istorii remesla v Samarkande i Bukhare XVI vv.*, (Taşkent: 1976), 211; R. G. Mukminova, *Sotsial'naya Differentsiatsiya Naseleniya Gorodov Uzbekistana Konets Xv—Xvi vv.*, (Taşkent: Akademia Nuk Uzbekskoy CCR Institut İstorii, 1985), 31.

⁵¹ el-Kumî, *Şemsü's-Siyak*, vr. 132a; Aynı şekilde 1470 yılında Diyarbakır ipeğin transit ve mübadele merkezi idi. İran'dan bu mintakaya getirilen ipek, oradan Halep'e gönderiliyordu. Bu mintakada her 27 *menn* ipekten 27 akçe bâc alınırdı. Hinz, "Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert", 318; Fahri Dalsar, *Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa'da İpekçilik*, (İstanbul: Sermet Matbaası, 1960), 242; Bostancı, *Timurlu Devleti'nin İktisadî Yapısı*, 454.

⁵² el-Kumî, *Şemsü's-Siyak*, vr. 132a.

⁵³ Sözlükte "saymak, hesaplamak, tahsis, tayin ve taksim etmek" anlamındaki *menn* kökünden olan kelime belli miktarda hisse, pay, kısmet manasında muayyen ölçüyü ifade etmektedir. Antik devrin minesini olan *menn*, şer'iydi ve her biri 130 *dirhem* olan 2 ritla eşitti. *Menn* ağırlığı Ortaçağ Irak'ında yaygındı. 1 *menn* her zaman 2 Bağdad ritlına eşitti. Bu ritl bir kesime göre 401,78 g. diğer bir kesime göre 130 *dirhem* yani 406,25 g. idi. Dolayısıyla Ortaçağ Irak'ında bir *menn* ağırlığın her biri 3,125 g. olan 260 *dirhem* olarak ele alınmaktaydı. Bunun sonucunda 816,5 gramlık bir ağırlık ortaya çıkmaktaydı. İran'da ise *menn* en önemli eşya ağırlığında kullanılan birimdi. Bu birim, bugün bile yerini kilografa bırakmış değildi. Fakat Ortaçağ İran'ında üç çeşit *menn* varlığını sürdürebilmiştii. Bunlardan 260 *dirhem*lik ya da 833 gramlık (5/6 kg) küçük *menn* ağırlığı; 3 kg'lık büyük *menn* ağırlığı ve 1920 gramlık orta *menn* ağırlığıydı. Tebriz'de kullanılan şer'i *menn* ise ağırlığı 260 *dirhem* olarak esas alınırdı. Bu bakımdan Timurlular devrinde hassas mallar şer'i ya da kabaca büyük *menn* yani 3 kg. esas alınarak ölçülürdü. Walther Hinz "İslâm'da Ölçü Sistemleri", çev. Acar Sevim, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5/1989, (İstanbul: 1990), 19-22; Cengiz Kallek, "Men", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), XXIX: 105-107.

⁵⁴ Bütün İslam ağırlık ölçüşü sisteminin temelini Yunanlıların drahmisine dayanan *dirhem* ile Bizans-Roma ölçüşü Solidus'a dayanan *miskal* oluşturmaktadır. Şeriatı göre *miskal*ın *dirhem*e nisbeti 7:10, uygulamada ise 2:3'tü. Diğer bütün ölçülerin tespiti, bu iki birimin doğru bir şekilde tespit edilmesine bağlıdır. *Miskal* ve *dirhem*, hassas eşya ağırlıkları olarak para ağırlıklarından oldukça farklı değerler göstermişlerdir. Buna göre Ortaçağ döneminde belirlenen birime göre bir *dirhem* ortalama 3.08 gram olarak kabul edildi. Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), IX: 368-371.

⁵⁵ Hinz, "Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert", 325.

Para birimi göstergeleri neredeyse her zaman *dinar*⁵⁶ cinsindendir. Sadece Saray'daki satışlarda değerler Altın Orda İmparatorluğu'nun para birimi olan *som* cinsinden kaydedilmiştir. Bir *som*, yaklaşık 200 gram ağırlığında değişen küçük bir gümüş çubuktan oluşuyordu ve tam ağırlık çubuğun üzerine yazılıyordu.⁵⁷ Buna ek olarak, malların Şiraz'dan Herat - Merv üzerinden Harezm'e, bugün Amu Derya üzerinde Ürgenç'in güneyinde Yılanbalığı'nın Aral Denizi'ne döküldüğü yere ve oradan da Volga üzerinde, bugünkü Stalingrad'dan çok uzak olmayan Altın Orda İmparatorluğu'nun başkenti Saray'a taşınması için gereken masraflar da vardı. Şemseddin Muhammed, yaklaşık 1 ½ ton ağırlığındaki malların taşınması için Şiraz'dan deve kiraladı. Nakliye, gümrük vergileri ile kişisel harcamalar için yaptığı masrafların dökümü aşağıdaki gibidir:

İran'dan Yapılan İhracatın Gider Raporu

Şiraz'dan Harezm'e 10 deve kirası	Her bir deve 200 dinar	2000 dinar
Şiraz'dan Harezm'e giderken iç gümrük vergileri (bâc) ve diğer masraflar	Yük başına 60 dinar; burada on parça yük almıştı.	600 dinar
Harezm'den Saray şehrine 20 deve kirası	Her bir deve kirası 20 dinar	400 dinar
Harezm vilayetinden Saray şehrine baharat ve abanoz ithali	14 deve yükü için %2½ ticaret ve işletme vergisi (tamga)	395 dinar
Şiraz'dan Saray şehrine mal ihracatının toplam maliyeti	3395 dinar	
Böylece toplam giderler: 25.253 2/3 dinar.		

Şemseddin Muhammed, bu işe başlarken 30.000 dinarlık sermayesi vardı. Bununla birlikte ticaret ürünlerinin tedariki ile nakliye ücretleri düşüldükten sonra geriye 4.746 1/3 dinar kalıyordu. Tüccar elde edilen bu parayı nasıl kullandığından bahsetmemektedir ancak bu meblağ muhtemelen onun ve yardımcılarının geçimi için kullanılmıştır.

Şemseddin Muhammed önce Herat'tan Amu Derya'nın aşağı kısımlarındaki Harezm'e gitti. Tüccarın buradaki satışları çok sınırlıydı. Herat ve Harezm şehirlerinde yaptığı ticaretten 15.429 dinar kâr edip bunun 9500 dinarı sadece incilerden elde edilmişti. Dolayısıyla Harezm'den sonra Ürgenç'te yaptığı ticaretten 5.929 dinar kazanmıştı. Harezm'e nazaran Ürgenç'teki bu düşük kâr hacminin esas sebebinin Emir Timur tarafından bölgenin yıkılması ve ondan sonra bir daha toparlanamaması olduğu anlaşılmaktadır. Tacir, Ürgenç'ten sonra Saray şehrine Şiraz şehrindeyken yanında bulunan ticaret ürünleri ile yaklaşık 21.000 dinar; 14 deve, 6 at ile çeşitli erzakla gelmişti.⁵⁸

Toplam 46.929 dinar olan bu sermaye ile Hoca Şemseddin Muhammed Saray'da şunları satın aldı:

Kuzey Çin'den ithal edilen ürünler		
İthal ürün	Ağırlık	Fiyat
Ham İpek	2 kantar= 60 menn: yaklaşık 114 kg.	40 som
Kemha	Her biri 2 som olan 50 tak cübbe	100 som
Atlas	1 som olan 50 cübbe	50 som
Örmek	Her biri 3 som olan 10 parça	30 som
Avrupa'dan ithal edilen ürünler		

⁵⁶ Ağırlığı bir miskal olarak darbedildiğinden bu adla anılan dinar aslında bir Bizans para birimiydi. Bizans imparatoru Constantin tarafından solidus adıyla basılan nizamî olarak 4,5 gram ağırlığındaki bu sikke daha sonra İslam öncesinde Suriye ile ticarî münasebetlere bulunan Mekkeliler tarafından kullanıldı. Arapçaya dinar şeklinde geçen bu para birimi o dönemde Halil Sahillioğlu, "Dinar", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 9, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), IX: 352-355.

⁵⁷ Altın Orda hanları tarafından basılan XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Karadeniz bölgesinin başlıca para birimi som idi. Venedik ducatu gibi ağırlığı ve alaşımı da bu süre boyunca sabit kalmış ve XIV. yüzyılda dirhem hesap parası olarak değişmiştir. Emel Kılıç, *Altın Orda Devleti'nin İktisadi Tarihi (XIII-XV. Yüzyıllar)*, (Doktora tezi), (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017), 425.

⁵⁸ Hinz, "Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert", 330.

Rus keteni	Her biri 20 som olan 10 balya	200 som
Yünlü kumaş	Her biri 360 dinar olan 40 parça	14.400 dinar
		Saray şehrinde toplam alışveriş: 45.900 dinar

İthal Mallar

Altın Orda'nın başkentindeki bu alışverişlerden sonra Şemseddîn Muhammed'in elinde nakit olarak 1029 ¹/₃ dinar kaldı. Bunu Saray'dan Herat'a dönüş yolculuğunda harcadı:

Saray şehrinden Horasan hududuna kadar yük taşımak için 2 deve kirası, ayrıca binek ve erzak devesi için kira	500 dinar
Horasan sınırından başkent Herat'a deve kirası	200 dinar
İki deve yükü için ticaret ve işletme vergisi (tamga)	100 dinar
Saray şehrinden Herat'a ulaşım maliyetinin toplamı	800 dinar

Bu yapılan alışverişe göre 1439 yılında Saray şehrindeki bazı ticaret malları ve fiyatları şöyleydi:

Eşya	Fiyat
Amber	1 miskal 9 dinar
Biber	1 menn (5/6 kg) 6 dinar
Zencefil	1 menn 3 dinar
Hindistan cevizi	1 menn 5 dinar
Karanfil	1 menn 11,70 dinar
Kızılağaç	1 menn 4 dinar
Abanoz	1 menn 5 dinar
Çin ham ipeği	1 menn (1.9 kg) 50 dinar
Şam ipeği	1 tak Şam ipeği yaklaşık 150 dinar
Çin pamuk sargılı yarı ham ipek	1 tak 225 dinar
Saten	1 tak Çin sateni 75 dinar
Pamuklu kumaşlar	Avrupa ince yünlü kumaş (soffa-i murabba, kareli) 1 tak 360 dinar

Hinz, yapmış olduğu çalışmasında Saray şehrinde satılan aynı malların diğer ülkelerin başkentlerindeki fiyatlarını karşılaştıran bir liste yapmıştır. Bu listeye göre Saray şehrinde satılan malların diğer bölgelerle kıyaslandığında dünya piyasasıyla eşit miktarda seyrettiği kanaatine varmıştır. Söz gelimi Şemseddîn Muhammed, Saray şehrinde yaptığı ticaretle %50 kâr elde etmişti. Bu durumda Altın Orda İmparatorluğu'nun başkenti Saray şehrinde baharat fiyatları kabaca Mısır'da satılan fiyatlarla eşdeğerdi. Bu da fiyatların dönemin dünya piyasası fiyatlarıyla aynı olduğunu göstermekteydi.⁵⁹ Bununla birlikte bazı ürünlerin Saray şehrinde daha yüksek fiyata satıldığı da anlaşılmaktadır. Bu artışın sebebinin aslında ürünün yetişme durumu, siyasî ve coğrafi şartların belirleyici rol oynamasıydı. Örneğin İran, Mısır ve Anadolu'daki temel pazarlarda satılan baharat ve gıda maddeleri neredeyse aynı fiyata satılırken Saray şehrindeki ihraç mallarının diğer bölgelere nazaran yaklaşık %50 daha yüksek fiyata satıldığı görülmektedir.⁶⁰

Sonuç

Orta Çağ tarihinin umumî kronikleri dışında dönemin iktisadî yapısı ile ticaret hayatını aktaran münşe'ât, inşâ ve risâle kayıtlarından elde edilen veriler de son derece önemli kaynaklardır. Bu

⁵⁹ Hinz, "Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert", 340.

⁶⁰ Bu konuya dair tafsilatlı bilgi ve karşılaştırma için bkz. Walther Hinz, "Lebensmittelpreise im mittelalterlichen Vorderen Orient", *Die Welt des Orients*, Bd. 2, H. 1, 1954, 52-70.

çalışmada Timurlular döneminde yazılmış, Altın Orda Devleti'nde yapılmış bir ticaret raporunun maliye risâlesindeki verilerine ulaşılmıştır. Esasen bir maliye raporu olarak sunulan risâlenin kaynağı doğrudan Herat, Harezm, Saray, Yezd gibi şehirlerde ticaret yapan tacir Şemseddîn Muhammed'in ticaret raporlarından meydana geldiği görülmüştür. Bu ticaret raporunda zikredilen ticaret ürünleri, ürünlerin fiyatları, ürünler ve ticaret güzergâhlarından alınan vergiler Kumî'nin raporunu oluşturmaya yardımcı olan en önemli veriler olmuştur. Diğer taraftan XV. yüzyılın ikinci yarısına doğru Altın Orda Devleti'nin başkenti Saray şehrindeki ticaret hayatının da canlı olduğu yine bu kayıtlar sayesinde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte umumî kroniklerde zikredildiği gibi Emir Timur'un Harezm ve Saray'ı büyük oranda tahrip ederek, zikredilen bölgelerde sosyal ve ticarî hayatın sekteye uğratıldığı gibi görüşlerin tamamen gerçeğe aykırı olduğu da gözlemlenebilmiştir. Zira doğu ve güney bölgelerinden kuzeye gelerek ticaret yapılmasının başka bir açıklamasının bulunmadığı görülmektedir. Bilhassa Saray'da Çin ipeğinin ve sateninin bulunması önemlidir. Bu, Batu zamanında kurulmaya çalışılan İpek Yolu'nun kuzey hattının işlerliğinin XV. yüzyıla kadar devam ettiğini göstermektedir. Aynı zamanda kayıtlar, Saray kentinin uluslararası ticaret hayatını da yansıtmaktadır. Şehrin; Çin, Avrupa ve Rus mamullerinin doğu ürünleriyle buluşma noktası olması, Altın Orda merkezinin küresel ticarete önemli bir mevkide bulunduğu işaret eder. Kaynağın bir diğer önemli yönü, malların fiyatına ilişkin sunduğu verilerdir. İncelenen dönem içerisinde Saray kentindeki ticaret ürünlerinin diğer bölgelerdeki piyasa ile yakın bir fiyat arzına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ticaret mallarının çeşitliliği, ihraç ve ithal malların bu bölgede satılması bölgenin ekonomik yapısında ürün yelpazesinin farklılık arz ettiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Abdullah Püser Muhammed b. Kiya el-Mazenderanî, *Risale-i Felekiyye (Kitab-us Siyakat)*, çev. İsmail Otar, İstanbul: İSMMMO Yayınları 2013.
- Aka, İsmail, *Mirza Şahrüh ve Zamanı (1405-1447)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.
- Ali b. Muhammed el-Kumî, *Şemsü's-Siyak*, Ayasofya Kütüphanesi nr. 3986.
- Beyani, Şirin, *Zen der Asr-ı Moğol*, Tahran: Ustad-ı Danişgah-i, 1388.
- Beyani, Şirin, *Moğol Dönemi İran'ında Kadın*, çev. Mustafa Uyar, Ankara: TTK Yayınları, 2015.
- Bostancı, Fatih, "Altın Orda Devleti'nde Yerleşik Hayatın İlk İzleri: Saray Şehri", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/6, 2021, 229-240.
- Bostancı Fatih, *Timurlu Devleti'nin İktisadî Yapısı*, İstanbul: Efeakademi Yayınları, 2024.
- Dalsar, Fahri, *Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa'da İpekçilik*, İstanbul: Sermet Matbaası, 1960.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, C. I, çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Ebu'l Fida, *Ebu'l Fida Coğrafyası (Takvim'ül Büldan)*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017.
- el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr fî Memâlikü'l-ımsâr (Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım)*, çev. D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Ferhnakî, Şahram -Cemşid Nevruzî-Şehram Yusufî Fer-Huşeng Hüsrevbegî, "Avamil-i Müessir ber Vaziyeti Ticaret Horasan ve Maverâünnehir der devran-ı Timuriyan", *Mecelle-i Pejoheşha-i Tarih-i İran ve İslam*, 23/1397, 153-176.
- Frank, Irene-David M. Brownstone, *The Silk Road a History*, New York: Publication Data, 1986.
- Frye, Richard Nelson, *The History of Ancient Iran*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1984.
- Gıyasüddîn b. Hüsamüddîn Hüseyin-i Hândmîr, *Düstûrû'l-Vüzerâ*, tash. Seyyid Nefisî, Tahran: İntişarât-ı İkbâl, 1317.
- Grousset, Rene, *Bozkır İmparatorluğu (Attila- Cengiz Han- Timur)*, çev. M. Reşat Uzmen, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.

- Hinz, Walther, "Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert", *Die Welts des Orients* Bd. 1, H. 4, 1950, 313-340.
- Hinz, Walther, "İslâm'da Ölçü Sistemleri", çev. Acar Sevim, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5/1989, İstanbul: 1990, 1-82.
- Hinz, Walther, "Lebensmittelpreise im mittelalterlichen Vorderen Orient", *Die Welt des Orients*, Bd. 2, H. 1, 1954, 52-70.
- Hinz, Walther, *Die Risālā-ye Falakiyyā Des 'Abdollāh Ibn Moḥammad Ibn Kīyā al-Māzandarānī Ein persischer Leitfadens des staatlichen Rechnungswesens (um 1363)* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1952.
- İbn Arabşah, *Acaibu'l Makdûr*, çev. D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2012.
- Kafalı, Mustafa, *Altın Orda Hanlığı'nın Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.
- Kalan, Ekrem, "XIII. Yüzyıllarda Kuzey İpek Yolu ve Altın Orda Hanları'nın Ticaret Politikaları", *Avrasya Etüdları*, 45/2015-I, *İpek Yolu Özel Sayısı*, TİKA, Ankara: 2014.
- Kallek, Cengiz, "Men", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 29, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, 105-107.
- Kemaleddîn Abdurrezak-ı Semerkandî, *Matlau's-Sayen ve'l-Mecmau'l-Bahreyn*, C. I-II, II-II, tash. Abdülhüseyin Nevayî, Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı Tahkikat-ı Ferhengî, 1372.
- Kemaloğlu, İlyas, *Altın Orda ve Rusya "Rusya Üzerinde Türk-Tatar Etkisi"*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.
- Kılıç, Emel, *Altın Orda Devleti'nin İktisadi Tarihi (XIII-XV. Yüzyıllar)*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Koç, Dinçer, *İdil Bulgarları*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Koç, Dinçer, *Altın Orda Tarihi*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2025.
- Kurat, Akdes Nimet, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Martinez, Arsenio Peter, "Kurumsal Gelişme, Gelirler ve Ticaret", *İç Asya Tarihi Cengizliler Çağı*, haz. Nicola Dı Cosmo, Allen J. Frank, Peter B. Golden, ed. Altay Tayfun Özcan, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2022) 163-190.
- M. Małowist, Saraï la Nouvelle, capitale de la Horde d'Or. (R. Kimball, çev.). *Western Europe, Eastern Europe and World Development, 13th-18th Centuries içinde* ed. Batou & H. Szlajfer, Leiden-Boston: Brill, 2010, 325-338.
- Merçil, Erdoğan, *Selçuklularda Vergiler*, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2021.
- Minovî, M. and V. Minorsky, "Nasîr al-Dîn Tûsî on Finance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, VOL. 10, No. 3, 1940, 755-789.
- Muhammed b. Havend Şah b. Mahmûd Mîrhând, *Târih-i Ravzatü's-Sefâ fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*, C. VI/II haz. Cemşid Kıyanfer, Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1385.
- Muhammed Yusuf Vale-i İsfahanî, *Tarih-i Holdberin (Tarih-i Timuriyân û Türkmenân)*, tash. Mir Haşim Muhaddes, Tahran: İntişarat-ı Miras-ı Mektub, 1379.
- Mukminova, R. G., *Ocherki po istorii remesla v Samarkande i Bukhare XVI vv.*, Taşkent 1976.
- Mukminova, R. G., *Sotsial'naya Differentsiatsiya Naseleniya Gorodov Uzbekistana Konets Xv—Xvi vv.*, Taşkent: Akademia Nuk Uzbekskoy CCR İnstitut İstorii, 1985.
- Özcan, Altay Tayfun, *Moğol-Rus İlişkileri (1223-1341)*, Ankara: TTK Yayınları, 2017.
- Özcan, Altay Tayfun, *Hazar Kağanlığı ve Etrafındaki Dünya*, İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.

- Özcan, Altay Tayfun, *Batu (1206-1255) Cengiz Han'ın Batıdaki Mirasçısı*, İstanbul: Kronik Yayınları, 2024.
- Özdal, Ahmet N., *Ortaçağ Ekonomisi ve Müslüman Tüccarlar (X-XIV. Yüzyıllar)*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2016.
- Özdal, Ahmet N., *Ortaçağ İslam Dünyasında Ekonomik Ekosistem*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Özgüdenli, Osman G., “İlhanlı Devrine Ait Anonim Bir Münşe’at Mecnû’ası: Risāla Al-Şāhibiyya”, *Belleten*, 63/238, 1999, 725-744.
- Petruşevskiy, İ. P., *Zemledeliye Agrarniye Otnoşenya v Irane XIII-XIV Vekov*, Moskva-Leningrad: Izdatelstva Akademiyi Nauk SSSR, 1960.
- Pigolevskiy, N. V. -A. Yu. Yakubovskiy vd., *İstoriya İrana s Drevneysih Vremen da Kontsa XVIII veka*, İzdatelistva Leningradiskago Universiteta, 1958.
- Reşîdüddîn Fâzılûllâh Hamedanî, *Câmi’ü’t-Tevârîh*, tash. Muhammed Ruşen-Mustafa Musevi, C. I, Tahran: Miras-ı Mektûb, 1373.
- Sahillioğlu, Halil, “Dinar”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 352-355.
- Sahillioğlu, Halil, “Dirhem”, *DİA, Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 368-371.
- Sürücü, Merve -Ensar Macit, “Moğolların Kuzey’e Açılan Kapıları: Saray ve Saray el-Cedid”, *Selçuk Türkiyat*, 65, 2025, 35-54.
- Şerafeddin Ali Yezdî, *Zafernâme*, c. I-II, tash. Abdülhüseyin Nevayî, neşr., Tahran: Meclis-i Şurayî İslamî, 1387.
- Şihabeddin Abdullah Hafız-ı Ebrû, *Zübdetü’t-Tevarîh*, c. I-IV, tash. Kemal Hac Seyyid Cevadî, Tahran: Vezaret-i Ferheng û Erşad-ı İslamî, 1380.
- Yakubovskiy, A.YU., *Altın Ordu ve Çöküşü*, çev. Hasan Eren, Ankara: TTK Yayınları, 1992.
- Yeniçeri, Celal, “Bâc”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 411-413.

Skolastik Metafiziğin Zirvesinde: Duns Scotus'un Teslis Yaklaşımı ve İlahi Töz Problemi

At the Pinnacle of Scholastic Metaphysics: Duns Scotus' Approach to the Trinity and the Problem of Divine Substance

Mustafa BİNGÖL 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Mustafa BİNGÖL



Erzurum Teknik Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, Türkiye

ORCID: [0000-0001-5155-9910](https://orcid.org/0000-0001-5155-9910)
e-mail: mustafa.bingol@erzurum.edu.tr

Başvuru/Submitted: 5 Ocak 2026
Kabul/Accepted: 31 Mart 2026

Atıf: Bingöl, Mustafa, "Skolastik Metafiziğin Zirvesinde: Duns Scotus'un Teslis Yaklaşımı ve İlahi Töz Problemi", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 211-225.

Citation: Bingöl, Mustafa, "At the Pinnacle of Scholastic Metaphysics: Duns Scotus' Approach to the Trinity and the Problem of Divine Substance", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 211-225.

Lisans/License:



Öz- Bu çalışma, Hristiyan Teslis doktrininin merkezi problemlerinden biri olan Tanrı'da birlik ve çokluk arasındaki ilişkinin, Orta çağ Fransiskan düşünürü John Duns Scotus'un metafizik ve semantik yaklaşımı çerçevesinde nasıl temellendirildiğini incelemektedir. Hristiyan düşünce tarihinde modalizm, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki ayrımları yalnızca görünüş düzeyine indirgerken, triteizm ilahi gerçekliği üç ayrı cevhere bölme eğilimi göstermiştir. Bu iki uç yaklaşımın ortaya çıkardığı teolojik ve metafizik sorunlar, Teslis öğretisinin anlaşılması açısından önemli tartışmalara yol açmıştır. Scotus, söz konusu yaklaşımlar arasında bir denge kurarak ilahi özün birliğini muhafaza etmeye çalışmış, aynı zamanda kişilere ilişkin ayrımları gerçek fakat özsel olmayan ilişkisel farklılıklar olarak açıklamıştır. Bu bağlamda çalışma, öncelikle Teslis doktrinine ilişkin tarihsel ve kavramsal arka planı ele almakta, ardından Scotus'un formel ayırım (*distinctio formalis*), ortak doğa (*natura communis*) ve bireyleşme (*haecceitas*) kavramlarını Teslis bağlamında değerlendirmektedir. Ayrıca Scotus'un dil ve anlam anlayışının, Teslis'e ilişkin teolojik önermelerin anlamlılığı, tutarlılığı ve kavramsal açıklığının sağlanmasındaki rolü incelenmektedir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmış; Scotus'un temel eserleri ile konuya ilişkin klasik ve çağdaş çalışmalar karşılaştırmalı bir yaklaşımla analiz edilmiştir. Sonuç olarak Scotus'un metafizik ve semantik çerçevesinin, Tanrı'da birlik ve çokluk problemini açıklamada özgün bir yaklaşım sunduğu, Teslis doktrinine ilişkin tartışmalara sistematik bir katkı sağladığı ve çağdaş analitik teoloji ile felsefi teoloji alanlarında yürütülen tartışmalar açısından önemli kavramsal imkânlar barındırdığı ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler- Teslis, İlahi Töz, Skolastik Metafizik, Orta çağ Teolojisi.

Abstract – This study examines how the relationship between unity and plurality in God, one of the central problems of the Christian doctrine of the Trinity, is grounded within the metaphysical and semantic framework of the medieval Franciscan thinker John Duns Scotus. Throughout the history of Christian thought, modalism reduced the distinctions among the Father, the Son, and the Holy Spirit to mere appearances, whereas tritheism tended to divide divine reality into three distinct substances. The theological and metaphysical difficulties arising from these opposing positions have long constituted a major challenge for Trinitarian theology. Seeking a middle position, Scotus aimed to preserve the unity of the divine essence while explaining the distinctions among the divine persons as real but non-essential relational differences. In this context, the study first addresses the historical and conceptual background of Trinitarian debates and then evaluates Scotus's notions of formal distinction (*distinctio formalis*), common nature (*natura communis*), and individuation (*haecceitas*) in relation to the doctrine of the Trinity. Particular attention is given to Scotus's theory of language and meaning and its role in ensuring the intelligibility, coherence, and conceptual clarity of theological propositions concerning the Trinity. Employing a qualitative methodology based on document analysis, the study comparatively examines Scotus's primary texts together with classical and contemporary scholarship. It concludes that Scotus's metaphysical and semantic framework provides an original account of the problem of unity and plurality in God, contributes systematically to Trinitarian theology, and offers significant conceptual resources for contemporary discussions in analytic theology and philosophical theology.

Keywords- Trinity, Divine Substance, Scholastic Metaphysics, Medieval Theology.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

One of the most central and enduring problems in Christian Trinitarian doctrine concerns the relationship between unity and plurality in God. This problem arises from the need to preserve, on the one hand, the absolute unity, simplicity, and indivisibility of the divine essence, and on the other hand, to account for the real personal distinctions among the Father, the Son, and the Holy Spirit. Throughout the history of Christian theology, this tension has generated two opposing and ultimately inadequate positions. Modalism reduces the distinctions among the divine persons to mere appearances or modes of manifestation of a single divine subject, thereby undermining the real relational structure of the Trinity. Tritheism, by contrast, affirms real distinctions among the persons but at the cost of dividing the divine essence into multiple substances, effectively resulting in three gods rather than one. This study examines this problem through the metaphysical and semantic framework developed by the medieval Franciscan thinker John Duns Scotus (c. 1266–1308), arguing that his account provides a coherent and philosophically sophisticated middle position capable of preserving both divine unity and real personal distinction.

At the core of Scotus's solution lies his conception of the divine essence (*natura divina*) as numerically one, simple, and indivisible. According to Scotus, there is only one God in the strictest metaphysical sense, and the divine essence admits of no composition, partition, or multiplication. However, Scotus does not interpret this unity in a way that excludes real personal distinctions. Instead, he proposes that the divine essence possesses a unique mode of communicability: it can be wholly and identically instantiated by more than one *suppositum* without division or fragmentation. In created reality, common natures such as humanity are multiplied through instantiation in distinct individuals. In the divine case, however, the same numerically singular essence is fully present in each divine person without being divided. This represents a significant departure from standard Aristotelian metaphysics

as applied to created substances and reflects a deliberate theological adaptation grounded in divine simplicity and perfection.

To explain how real distinctions among the divine persons can exist without introducing composition into God, Scotus introduces his famous theory of *distinctio formalis* (formal distinction). Unlike a purely conceptual distinction (*distinctio rationis*), which exists only in the mind, the formal distinction is grounded in reality itself, yet does not imply separability or numerical plurality. According to Scotus, the relations that constitute the divine persons—paternity, filiation, and spiration—are formally distinct from one another and from the divine essence. However, these relations do not add parts to God or introduce accidental features. Instead, they are intrinsic relational aspects that are really present in the simple divine essence without compromising its unity.

This framework enables Scotus to affirm that the Father, the Son, and the Holy Spirit are genuinely distinct persons while each fully possesses the same numerically identical divine essence. The persons are not merely conceptual distinctions imposed by human thought, nor are they independent substances existing alongside one another. Rather, they are distinct *supposita* subsisting in the same simple and indivisible essence. In this way, Scotus attempts to avoid both modalism and tritheism while maintaining metaphysical rigor.

A further crucial dimension of Scotus's account lies in his semantic analysis of theological language, particularly the term "God" (*Deus*). Scotus argues that many apparent contradictions in Trinitarian discourse arise from semantic ambiguity. In different contexts, the term "God" may refer either to the divine essence absolutely considered or to a divine person concretely considered. Without carefully distinguishing these uses, theological statements that affirm both unity and plurality in God may appear logically inconsistent. However, once this semantic distinction is properly recognized, these apparent contradictions can be resolved without equivocation. This demonstrates the close integration of metaphysics, logic, and semantics in Scotus's theological method.

The study further situates Scotus's position within the broader Trinitarian tradition by comparing it with the thought of Augustine and the Cappadocian Fathers. Augustine emphasizes divine unity and often explains personal distinctions through psychological analogies, whereas the Cappadocians emphasize the real existence of the divine persons and the communicability of the divine essence. Scotus's account can be seen as a systematic synthesis of these two traditions. Like Augustine, he defends divine simplicity and numerical unity with philosophical rigor. Like the Cappadocians, he affirms that the divine essence is truly shared among multiple persons. However, Scotus develops more precise metaphysical tools—especially the formal distinction and the notion of an indivisible yet communicable common nature—that allow for a more rigorous articulation of this synthesis.

In conclusion, the article argues that John Duns Scotus offers one of the most coherent and philosophically rigorous medieval accounts of the Trinity. His model successfully preserves divine unity, affirms real personal distinctions, and resolves longstanding logical and semantic difficulties in Trinitarian discourse. By integrating metaphysical innovation with semantic precision and theological fidelity, Scotus provides a framework that remains highly relevant for contemporary debates in analytic theology and philosophy of religion, particularly in discussions concerning divine simplicity, relational ontology, and the limits of classical metaphysics.

GİRİŞ

Hristiyan inanç geleneğinin en temel öğretisi olan “teslis”, köken bakımından Arapçaya dayanmaktadır ve Tanrı'nın “üçleme, üçlü birlik veya üç olarak çağırma” anlamına gelmektedir. Batı dillerindeki “Trinity, Trinité, Trinidad, Trinità ve Troitsa” kelimeleri ise Latince “üçlü birlik” anlamına gelen “Trinitas” sözcüğünden türemiştir.¹ Bu kavram, Hristiyanlığa özgü bir oluşum gibi görünse de insanlığın kadim inanç mirasında üçlü düzenler oldukça yaygındır.

Hristiyanlık öncesi inançlarda yer alan bu üçlü yapılarda iki temel unsur ön plana çıkar: kültürlerarası etkileşim ve sayıların kutsallığına ilişkin sembolik düşünce şekilleri.² Farklı kültürlerin ortak bilinç yapılarında sayıların özel anlamlar taşıdığı bilinmektedir. Üç rakamı da hem doğayla hem kozmik düzenle hem de insan deneyimiyle ilişkilendirilerek çoğu toplumda kutsal sayılmıştır.³ Bu durum, teslis düşüncesinin tarihsel olarak daha geniş bir dinsel çerçeveye oturduğunu göstermektedir. Eski çağların inanç sistemleri incelendiğinde üçlü tanrısal düzenlerin yaygınlığı dikkat çekicidir. Sümer geleneğinde göğü temsil eden An, havayı yöneten Enlil ve yer ile suyu yöneten Enki birlikte kozmik düzeni açıklayan üçlü bir yapı oluşturmuştur.⁴ Babil dünyasında ise Ay Tanrısı Sin, Güneş Tanrısı Şamaş ve Venüs'ün kişileştirilmiş hali olan İstar'dan oluşan üçlü bir ilahi bütünlük vardır.⁵ Benzer biçimde kozmik düzen, Eski Mısır'da Osiris, İsis ve Horus; Eski Yunan inancında ise Zeus, Poseidon ve Hades'den oluşan üçlü bir yapı üzerinden açıklanır.⁶ Hint dinleri de üçlü kutsal çerçevenin en belirgin örneklerini barındıran geleneklerden biridir. Hindu düşüncesinde yaratma, sürdürme ve yok etme işlevlerini temsil eden Brahma, Vişnu ve Şiva üçlüsü; ayrıca kurtuluşun üç yolu olarak kabul edilen eylem yolu, bilgi yolu ve sevgi-ibadet yolu bu düzenin dinsel yaşam içindeki sürekliliğini göstermektedir.⁷ Bu örnekler, insanlığın farklı dönem ve coğrafyalarında üçlü düşüncenin yalnızca mitolojik bir düzen kurmakla kalmadığını, aynı zamanda ibadet pratiklerini ve kozmoloji anlayışlarını da şekillendirdiğini göstermektedir.⁸

Hristiyanlıktaki teslis öğretisi başlangıçtan itibaren açık bir biçimde formüle edilmemiştir. Yeni Ahit'te teslis kavramı doğrudan yer almasa da Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasında bir ilişki bulunduğu çeşitli pasajlarda ima edilmiştir.⁹ “Teslis” teriminin açık biçimde kullanımı ise ikinci yüzyılın sonlarında Antakyalı Theophilus tarafından gerçekleştirilmiştir. “Baba–Oğul” düşüncesi, erken dönem Hristiyanlığın İsa'nın konumunu açıklama çabası içinde ortaya çıkmıştır. Özellikle İsa Mesih'in Tanrı'ya “Baba” diye hitap etmesi ve kendisini Tanrı ile özel ve benzersiz bir ilişki içerisinde sunması, ilk Hristiyan topluluklarını ciddi bir teolojik sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Bir yandan Yahudi geleneğinden devralınan katı monoteizm anlayışının korunması gerekiyordu; Tanrı birdi ve mutlak anlamda tekti. Öte yandan İsa'ya atfedilen ilahî nitelikler ve ona yönelik ibadet pratiği, onun sıradan bir peygamber veya yalnızca ahlâkî bir öğretmen olarak anlaşılmasını yetersiz kılıyordu.

Bu gerilimi çözebilmek için geliştirilen dil, Tanrı ile İsa arasındaki ilişkiyi biyolojik değil ontolojik bir çerçevede ifade eden “Baba–Oğul” kavramsallaştırması olmuştur. Buradaki “Oğul” ifadesi, Tanrı'dan türemiş fakat Tanrı'dan ayrı ve bağımsız bir varlık olmayan; öz bakımından Baba ile bir olan bir varlığı ifade eder. Böylece hem Tanrı'nın birliği korunmuş hem de İsa'nın ilahî statüsü temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu anlayış, 325 yılında toplanan İznik Konsili'nde dogmatik bir form kazanmış ve Oğul'un Baba ile “aynı özden” (*homoousios*) olduğu kabul edilmiştir.

¹ Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, (Oxford: Oxford University Press, 1980), 211.

² Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, (New York: Harcourt Publishing, 1957), 112.

³ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Albany: State University of New York Press, 1989), 145.

⁴ Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, (New Haven: Yale University Press, 1976), 53.

⁵ Wilfred G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, (Oxford: Oxford University Press, 1960), 87.

⁶ Jan Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, (Ithaca: Cornell University Press, 2001), 93.

⁷ Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, (Princeton: Princeton University Press, 1951), 289.

⁸ Mehmet Aydın, *Hristiyan Teslis Doktrini* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 213–218.

⁹ Raymond Edward Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, (New York: Doubleday, 1993), 204.

Bu bağlamda “Baba–Oğul” düşüncesine götüren temel sebep, monoteizmi muhafaza ederken İsa’nın ilahîliğini açıklayabilecek ilişkisel ve metafizik bir model kurma ihtiyacıdır. Bu ifade, biyolojik bir doğum tasavvurunu değil, Tanrı’nın içsel ilişkisini ve öz birliğini ifade eden teolojik bir dili temsil eder.

Bu kavramı Tanrı ve Tanrı’nın Hikmeti olarak tanımlamıştır.¹⁰ Ardından Lyonlu Irenaeus, Baba’nın yaratma, Oğul’un kurtarma ve Kutsal Ruh’un kutsama işlevlerini Tanrı’nın birliğini bozmadan açıklamaya çalışmıştır.¹¹

Üçlü düzenin Hristiyan teolojisinde sistematik bir yapıya kavuşması üçüncü yüzyılda yaşamış olan Tertullian tarafından sağlanmıştır. Tertullian, Tanrı’nın öz itibarıyla bir olduğunu, fakat Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un aynı öz içerisinde üç farklı “kişilik” (hipostaz) olarak var olduğunu ileri sürmüştür.¹² Bu üç kişiliğin evrenin yaratılışı, kurtuluş tarihi ve insanın manevi dönüşümü sürecinde farklı işlevleri bulunduğunu savunan Tertullian’ın yaklaşımı, daha sonraki konsillerde geliştirilecek olan teslis doktrininin temelini oluşturmuştur.

Hristiyan düşüncesinin sonraki yüzyıllarında teslis öğretisi geniş tartışmalara konu olmuş, özellikle İznik Konsili ve İstanbul Konsili gibi büyük toplantılarda doktrin, resmi biçimine kavuşturulmuştur.¹³ Teslis öğretisinin bu kadar uzun ve yoğun bir tartışma sürecinden geçmesi, Hristiyanlığın bir yandan Tanrı’nın mutlak birliğini korumaya, diğer yandan da ilahi faaliyetin çok yönlülüğünü açıklamaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Hristiyan dünyada Teslis (Baba–Oğul–Kutsal Ruh) öğretisi, özellikle 4. yüzyılda kurumsal biçimini kazanmış olsa da, tarih boyunca bu öğretiye karşı çıkan çeşitli düşünce akımları ortaya çıkmıştır. Bu itirazların temelinde genellikle Tanrı’nın mutlak birliğini koruma kaygısı yer almaktadır. En erken ve etkili karşı çıkışlardan biri Arianizm’dir. Arius tarafından savunulan bu görüşe göre Oğul, ezeli değildir ve Baba ile aynı özden (*homousios*) değildir; Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu nedenle İsa ilahî bir konuma sahip olsa da mutlak Tanrı değildir. Arianizm, Teslis öğretisinin “aynı öz” (*homousios*) vurgusuna açık bir itiraz niteliği taşımış ve bu tartışma 325’te toplanan İznik Konsili’nde resmî olarak mahkûm edilmiştir. Bir diğer önemli yaklaşım Monarkianizmdir. Bu akım, Tanrı’nın birliğini (monarşi ilkesini) koruma adına Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki ayrımı ya reddetmiş ya da sembolik olarak yorumlamıştır. Modalist Monarkianizm’e göre Tanrı tek bir özne olup tarih içinde farklı “görünümler” (modlar) alır; yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üç ayrı kişi değil, tek Tanrı’nın farklı tezahürleridir. Bu görüş de klasik Teslis anlayışıyla bağdaşmadığı için reddedilmiştir. Orta çağ sonrasında ve Reform döneminde de Teslis karşıtı eğilimler görülmüştür. Özellikle 16. yüzyılda ortaya çıkan Sosinyanizm, Teslis’i akla aykırı bularak reddetmiş ve İsa’yı ilahî değil, üstün bir ahlâkî öğretmen olarak değerlendirmiştir. Bu çizgi daha sonra Üniteryen hareketlerin temelini oluşturmuştur. Modern dönemde ise bazı Hristiyan gruplar Teslis öğretisini kabul etmemektedir. Örneğin Jehovah’s Witnesses, İsa’nın Tanrı ile aynı özden olmadığını savunur. Benzer şekilde Oneness Pentecostalism, klasik Teslis anlayışını reddederek Tanrı’nın tek bir kişilik olduğunu ileri sürer.

Görüldüğü gibi Teslis’e yönelik itirazlar genellikle üç ana noktada yoğunlaşmaktadır:

1. Tanrı’nın mutlak birliğinin zedelendiği düşüncesi
2. “Üç kişi – tek öz” formülünün aklen tutarsız olduğu iddiası
3. Kutsal metinlerin bu öğretinin açık ve zorunlu bir temeli olmadığı yönündeki yorumlar

¹⁰ Theophilus of Antioch, *To Autolytus*, çeviren Marcus Dods, (Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1885), İkinci Kitap, bölüm 15.

¹¹ Irenaeus, *Against Heresies*, çeviren Alexander Roberts ve William Henry Rambaut, (Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1885), Dördüncü Kitap, bölüm 20.

¹² Tertullian, *Against Praxeas*, çeviren Peter Holmes, (Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1885), bölüm 2–3.

¹³ Mahmut Aydın, *Teslis: Hristiyan Tanrı Anlayışı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 145–151.

Dolayısıyla Teslis öğretisi, Hristiyanlık içinde erken dönemden itibaren ciddi felsefi ve teolojik tartışmalara konu olmuş; konsiller aracılığıyla ortodoks formu belirlenmiş olsa da muhalif yorumlar tarih boyunca varlığını sürdürmüştür.

Hristiyan Teslis Doktrininin Oluşumu: Erken Dönem Tartışmaları ve Teolojik Yorumları

Hristiyanlığın inanç yapısının merkezinde bulunan teslis öğretisi, tarihsel süreç boyunca farklı düşünce geleneklerinin katkılarıyla şekillenmiştir. İlk Hristiyan topluluklarında bu öğreti belirgin bir biçimde ifade edilmemiş, kutsal metinlerde yalnızca ima edilen bir gerçeklik olarak yer almış ve zaman içerisinde geniş tartışmalar sonucunda sistematize edilmiştir.¹⁴

Teslis anlayışının belirginleşmeye başladığı dönem, Hristiyanlık tarihinin Patristik olarak adlandırılan erken teolojik sürecidir. Bu dönemde ortaya çıkan düşünürler, bir yandan Gnostisizm gibi alternatif yorumlara karşı inançlarını savunmuş, diğer yandan da Grek felsefesinin kavramsal mirasını kendi ilahiyatanlayışlarına uyarlamaya çalışmışlardır.¹⁵ Bu bağlamda, Latince eser veren ilk büyük Hristiyan ilahiyatçısı olan Tertullianus, teslis kavramının terminolojik ve teorik şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. O, Tanrı'nın bir özden oluştuğunu fakat Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üç kişi halinde tecelli ettiğini belirterek teslis öğretisini teknik düzeyde formüle eden ilk düşünürlerden biri olmuştur.¹⁶ Tertullianus'un bu yaklaşımı, teslisi yalnızca bir inanç ifadesi olmaktan çıkararak felsefi ve mantıksal bir çerçeveye taşımıştır.

Tertullianus'un bu anlayışı, daha sonraki Hristiyan düşünürlerini derinden etkilemiştir. Özellikle Origenes, teslis öğretisini Platon'un metafizik üçlemesi olan "Bir, Akıl ve Ruh" modeliyle karşılaştırmalı olarak ele almış ve Tanrı'nın üç kişisinin öz bakımından birliğini vurgulamıştır.¹⁷ Origenes'in yorumuna göre Baba mutlak hakikatin kaynağıdır; Oğul, ilahi bilginin ve hikmetin görünümüdür; Kutsal Ruh ise ilahi sevginin, yönelişin ve kutsayıcı etkinliğin kaynağıdır. Böylece Hristiyanlık ile Grek felsefesi arasında yeni bir düşünsel köprü kurulmuştur.¹⁸

Teslis anlayışı, felsefi düşüncenin ve teolojik tartışmaların odağında yer almıştır. Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda yaşayan Augustinus, "De Trinitate" adlı eserinde Tanrı'nın üçlü doğasını insan ruhunun yapısıyla ilişkilendirerek açıklar.¹⁹ Ona göre insan ruhunun bellek, anlayış ve irade olmak üzere üç temel gücü vardır ve bu üçlü yapı Tanrı'nın doğasını sembolik biçimde yansıtır.²⁰ Bellek, Oğul'un bilgeliğine; anlayış, Tanrı'nın kendini bilmesine; irade ise sevgiye ve Kutsal Ruh'un etkinliğine işaret eder.²¹ Böylece Augustinus, Tanrı'nın üçlü birliğini ruhun içsel düzeni üzerinden kavranabilir hale getirerek psikolojik bir model geliştirmiştir.

On birinci yüzyılda Anselmus, Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini akılla açıklamaya çalışan ilk skolastik düşünürlerden biri olarak teslisi Tanrı'nın kendini bilmesi ve sevmesi üzerinden temellendirir.²² Baba, Tanrı'nın kendisidir; Oğul, Tanrı'nın kendisini bilmesinin ortaya çıkardığı ilahi Söz'dür; Kutsal Ruh ise Baba ile Oğul arasındaki sevginin kişileşmiş halidir. Bu ilişki yapısı Tanrı'nın özünden zorunlu olarak doğar.²³ Anselmus'un yaklaşımı, teslis öğretisinin yalnızca iman edilen bir sır olarak değil, aynı zamanda aklın sınırları içinde açıklanmaya çalışılan bir ilke olarak da ele alınabileceğini göstermektedir.

¹⁴ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, (New York: Harper and Row Publishers, 1978), 113.

¹⁵ Johannes Quasten, *Patrology, Volume One: The Beginnings of Patristic Literature*, (Westminster: Christian Classics, 1983), 241.

¹⁶ Geoffrey D. Dunn, *Tertullian*, (London: Routledge, 2004), 85.

¹⁷ Joseph W. Trigg, *Origen*, (London: Routledge, 1998), 102.

¹⁸ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Hristiyanlıkta İnanç Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 122–128.

¹⁹ Edmund Hill, *Introduction to Augustine's De Trinitate*, (New York: New City Press, 1991), 7.

²⁰ Şaban Ali Düzgün, *Tanrı Tasavvurları ve Teslis Meselesi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 201–207.

²¹ Rowan Williams, *Augustine and the Trinity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 54.

²² Richard Campbell, *The Metaphysics of Anselm*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 103.

²³ Brian Davies ve G. R. Evans, *Anselm of Canterbury: The Major Works*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 145.

On üçüncü yüzyılda John Duns Scotus, teslisi metafizik kategoriler çerçevesinde anlamaya çalışan özgün bir yorum ortaya koymuştur. Scotus'un "formel ayrım" adını verdiği kavram, Tanrı'nın özünün bir olmasına karşın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki farkların öz içinde ayırt edilebilir nitelikte olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Scotus, bu ayrımı ortaya koyarken bir yandan Tanrı'nın birliğini korumakta, diğer yandan da üçlü kişilik yapısını açıklamaktadır. Bu sayede ne üç ayrı Tanrı anlayışına ne de tek bir kişiliğe indirgenmiş bir Tanrı tasavvuruna düşmeden dengeli bir yaklaşım geliştirmiştir.²⁵

Orta çağın en etkili düşünürlerinden biri olan Aquinolu Thomas, inanç ile akıl arasındaki ayrımı belirgin bir biçimde ortaya koymuştur. Ona göre teoloji, Tanrı'nın vahyiyle bildirilen hakikatleri araştırırken, felsefe insan aklının doğal yetileriyle kavranabilen gerçekleri konu edinir.²⁶ Thomas, teslis öğretisinin akıl yoluyla kanıtlanabilecek bir hakikat olmadığını, yalnızca vahyin sunduğu ışıkla anlaşılabilirliğini ifade ederek doktrini iman alanına yerleştirmiştir.

Skolastik düşüncenin genel eğilimi, teslis öğretisinin akıl yoluyla bütünüyle bilinmeyeceği, ancak iman edildikten sonra akıl tarafından anlaşılabilirliğinin gösterilebileceği yönündedir. Orta çağ felsefesinin en etkili isimlerinden biri olan Aquinolu Thomas, "*Summa Theologiae*" adlı eserinde teslisin yalnızca vahiy sayesinde bilinebileceğini, fakat bu bilginin akla aykırı olmadığını belirtir.²⁷ Ona göre Tanrı'nın üçlü birliği, Tanrı'nın bilme ve sevmeye eylemlerinin içsel ilişkilerinden doğar. Baba kaynaktır. Oğul Tanrı'nın kendini bilmesinden doğan Söz'dür. Kutsal Ruh ise karşılıklı sevginin meydana getirdiği ilahi etkinliktir.²⁸

Orta çağ Batı düşüncesi boyunca teslis, yalnızca teolojik bir dogma olarak değil, Tanrı'nın birliği, özün mahiyeti, ilişki kavramı ve kişilik gibi metafizik problemleri çözmek için de temel bir çerçeve sunmuştur. Augustinus'un psikolojik modeli, Anselmus'un rasyonel temellendirmesi ve Scotus'un formel ayrımı, Tanrı'nın doğasını anlamaya yönelik üç farklı fakat birbirini tamamlayan yaklaşım ortaya koymuştur. Böylece teslis hem inanç hem de akıl açısından Hristiyan düşüncesinin en yaratıcı ve en derin konularından biri haline gelmiştir. Diğer bir ifade ile teslis, yalnızca bir dogma olarak değil, aynı zamanda Tanrı'nın birliği ile çokluğu arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik kapsamlı bir felsefi sorun olarak görülmüştür. Platoncu ve Aristotelesçi düşüncelerin kavramları, Hristiyan teologları tarafından yeniden yorumlanmış ve Tanrı'nın üçlü varlığına açıklık getirmek için kullanılmıştır. Bu tartışmaların tamamı, teslis öğretisini hem düşünsel hem de ruhsal bir derinlik içeren Hristiyanlık anlayışının merkezine yerleştirmiştir. Bu bağlamda teslis, Batı Orta çağ düşüncesinde yalnızca inançsal bir ilke değil, aynı zamanda akılla uzlaştırılmaya çalışılan kapsamlı bir metafizik mesele olmuştur. Tanrı'nın birliği ile üçlü tecellisi arasındaki uyumu koruma çabası, Hristiyan ilahiyatının en yaratıcı ve en tartışmalı alanlarından birini meydana getirmiştir.

1. Teslis'in Ontolojik Sorunu: Scotus'un Modalizm ve Triteizme Yanıtı

Modalizmde ilahi gerçekliğin tek bir kişiden ibaret olduğu, triteizmde ise üç ayrı ilahi cevher veya Tanrı bulunduğu yönündeki iddialar arasındaki dengeyi kurmak, uzun süredir Teslis düşüncesinin en çetin meselelerinden birini teşkil etmiştir. Bu soruna dair düşünceler ileri süren düşünürlerden biri de Duns Scotus'tur. Her ne kadar bazı yorum farklılıkları olsa da Scotus'un tek öz içinde üç hipostazi temellendiren öğretiyi tutarlı biçimde açıklayan bir çerçeve ortaya koyduğunu ve böylelikle hem modalist yaklaşıma hem de triteist eğilimlere karşı savunulabilir bir model geliştirdiği söylenebilir.²⁹

Bu tartışmanın tarihi arka planı, özellikle IV. Lateran Konsili'nde, Joachim de Fiore'un belirli görüşlerinin mahkum edilmesi bağlamında görülebilir. Joachim, Peter Lombard'ın "ilahî öz bir şeydir (summa res)" şeklindeki öğretisini reddederek, Tanrı'daki birliği yalnızca toplamsal bir bütünlük olarak değerlendirmiş; dolayısıyla üç ilahi kişinin toplama dayalı bir birlik oluşturduğunu savunmuştur.

²⁴ Thomas Williams, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (Cambridge: Cambridge University Press), 2003, 127.

²⁵ Allan Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 93.

²⁶ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), 156.

²⁷ Gilles Emery, *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 32.

²⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Birinci Kısım, Soru 27-43.

²⁹ Richard Cross, *Duns Scotus on God*, (Oxford: Oxford University Press, 2019), 112-115.

Joachim'in bu "sosyal" tarzda Teslis yorumu konsilde açık biçimde reddedildi ve buna karşılık Lombard'ın yaklaşımı teyit edildi: İlahi öz, "ne doğuran ne doğurulan ne de sudûr eden olmayan tek bir cevherdir."³⁰

Bu tür bir iddianın nasıl anlaşılabilirliğini açıklamanın bir yolu, temelleri özellikle Gregoryos Nyssa'da görülen ve geç dönem Kapadokya ile Yunan Babaları arasında neredeyse ortak kabul haline gelen bir kavramsal çerçeveyi benimsemektir. Bu yaklaşıma göre ilahi öz, modern felsefe dilinde "içkin tümel"³¹ olarak adlandırılabilir bir niteliğe sahiptir; yani kendi bireysel örneklenişlerinde tam olarak aynı kalan tekil gerçekliğin kendisidir.³² Bunun karşısında yer alan diğer bir yaklaşım ise ilahi özün herhangi bir tümel kategoriye dahil edilemeyeceği yönündedir. Augustinus bu ikinci yolu tercih etmiştir. Ona göre ilahi öz hakkında yapılacak her türlü tasvir, onu bir cins veya tür gibi düşünmekten uzak durmalıdır. Zira ilahi öz bir cins olarak kabul edildiğinde, zorunlu olarak üç ayrı Tanrı sonucuna ulaşma riski ortaya çıkar; nitekim Gregoryos Nyssa'nın en fazla kaygı duyduğu hususlardan biri bu olmuştur.³³

Augustinus'un bu yaklaşımı, Orta çağ boyunca Batı Hristiyan düşüncesinde neredeyse oybirliğiyle benimsenmiştir. Yunan düşüncesine dair kaynaklar, uzun bir dönem boyunca esasen Yuhanna Damaskinos'un eserleriyle sınırlı kaldığından, Damaskinos'un ilahi özün tümel olarak kavranabileceğine işaret eden parçaları Reform dönemine dek Latin dünyasında bilinmiyordu.³⁴ Bu nedenle Augustinusçu çizginin hâkim hale gelmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim Aquinas'ın yaklaşımı bu geleneğin tipik bir örneğidir; o, ilahi özün bir tür tümel niteliği taşıdığını açık biçimde reddeder ve bunu "herhangi bir tümelin, kendi altındaki tikel varlıklarda sayı bakımından aynı olamayacağı"³⁵ savına dayandırır. Buna mukabil, ilahi özün üç ilahi kişide "sayısal olarak bir ve aynı"³⁶ olduğunu belirtir.³⁷

Scotus'un ilahi öz konusunda bu görüşü benimsemesinin nedeni açıktır: O, hem Tanrı'nın üç kişide tezahür ettiğini kabul eder, hem de Tanrı'nın sayısal anlamda tek olmasının zorunlu olduğunu savunur. Bu nedenle ilahi öz, sayıca bir tek bireysel gerçekliktir; fakat buna rağmen üç ilahi kişiye yüklenebilir, onlar tarafından taşınabilir. Hiçbir yaratılmış doğanın, böylesi bir sayısal birlik sergilemesi mümkün değildir. Çünkü yaratılmış doğa, kendi başına ele alındığında, sayısal birlikten daha zayıf bir birlik türü arz eder ve örneklediği anda tesadüfi bir değişim yoluyla sayısal çokluğa dönüşür. Scotus bu noktayı şöyle açıklığa kavuşturur:

"Yaratıklarda ortak olan şey, ilahide ortak olan şey gibi hakiki anlamda bir değildir. Çünkü Tanrı'da ortak olan şey tekil ve bölünemezdir; ilahi doğa kendi başına bir 'şu'dur (*this*). Yaratıklar alanında ise hiçbir tümel bu anlamda gerçek bir birlik değildir. Böyle bir görüşü savunmak, yaratılmış, bölünmez bir doğanın birçok birey için 'bu şu'dur' tarzında yüklenebileceğini iddia etmek olur. Tıpkı 'Baba Tanrı'dır ve Oğul da aynı Tanrı'dır' denilmesinde olduğu gibi."³⁸

Yaratılmış doğalar da bireylere yüklenebilir; ancak bu yüklenim yalnızca onların zihinsel varlıklar olmaları sebebiyledir—yani bireyleri temsil eden kavramsal işaretler olmaları bakımından. Scotus'a göre, ilahi doğayı zihinden bağımsız bir tümel olarak kabul etmek, Teslis ile ilgili belirli yanıltıcı kıyasları çözmeye de imkan verir. Örneğin: "Bu Tanrı Baba'dır; Oğul da bu Tanrı'dır, öyleyse Oğul Baba'dır." Yanılının kaynağı, burada "Tanrı" teriminin bireysel bir özne gibi ele alınmasıdır. Oysa

³⁰ Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, (London: Sheed & Ward, 1990), 1:230–233.

³¹ Scotus, *Opera Omnia*, Quaestiones Quodlibetales, IX, q.2.

³² Michel René Barnes, "Divine Unity and the Cappadocians," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 48/1 (2004): 67–72.

³³ Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 145–152.

³⁴ Andrew Louth, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 98–103.

³⁵ John Duns Scotus, *Opera Omnia*, Ordinatio I, d.2, q.2, n. 56.

³⁶ Scotus, *Opera Omnia*, Ordinatio I, d.26, q. un., n. 18.

³⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 1; bkz. Gilles Emery, *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 89–94.

³⁸ Brower, Jeffrey E. "Making Sense of Divine Simplicity." *Faith and Philosophy* 25, sy. 1 (2008): 3–30.

Scotus'a göre bu terim, ilahi özü ifade eden tümel bir kavramdır; dolayısıyla argümandaki orta terimin yanlış anlaşılmasından hatalı sonuç ortaya çıkmaktadır.³⁹

Scotus'un temel iddiası şöyledir: Tümel—ister yalnızca zihinsel kavramlar olsun, ister zihnin dışında var olan gerçeklikler olsun—sayısal olarak tekil, yani bireysel şeylerdir. Bu nedenle ilahi özün tümel oluşu aynı zamanda onun bireysel oluşunu da içerir. Martin Tweedale, Scotus'un bu öğretisini şu şekilde özetler:

“Scotus'un Teslis anlayışı, ilahi özün üç kişide paylaşılan bir 'ortaklık' taşıdığını kabul etmeye dayanır; bu ilişki, bir tümelin altında bulunan tikellerle ilişkisine benzer. Bununla birlikte öz yine de bir bireydir. Scotus, genel olarak Aristotelesçi ilkeleri benimsediği evrenseller tartışmasında, tek bir bireyin birçok şeyde ortak olamayacağını kabul eder; aksi halde Aristoteles'in reddettiği aşırı realizme düşülmüş olurdu. Fakat Teslis söz konusu olduğunda Scotus tam olarak bunun gerçekleştiğini iddia eder.”⁴⁰

Tweedale'ın yorumuna göre Scotus, normal şartlarda Aristoteles'in içkin tümelere karşı geliştirdiği eleştirileri kabul eder; fakat Tanrı söz konusu olunca bu ilkelerden bilinçli olarak ayrılarak bir istisna yaratır. Bu nedenle Tweedale, Scotus'un sonucunu zihinsel olarak rahatsız edici bulur.⁴¹ Bu tür bir “aşırı realizm”, kendi başına mantıksal bir çelişki üretmek zorunda değildir. Mantıksal tutarsızlık ancak “özdeşlerin ayırt edilemezliği” ilkesinin ihlaliyle ortaya çıkar. Varsayalım ki Scotus'un dediği gibi içkin tümel gerçekten vardır; yani tek bir sayısal birey olup birden fazla *suppositum* içinde bulunabilirler. Bu durumda, eğer x ve y adını taşıyan iki *suppositum* aynı tümeli paylaşıyorsa ve bu tümel sayıca bir ise, o zaman x ile y'nin de sayıca bir olması gerekir ki bu da açık bir çelişki doğurur ve aşırı realizmin yanlış olduğunu kanıtlar. Fakat Scotus'un aşırı realizme yönelik eleştirileri bu tarz mantıksal imkansızlıkları hedeflemez. Onun eleştirileri, içkin tümelin yaratılmış özler bağlamında geçerli olamayacağını göstermeye yöneliktir.⁴²

3. İçkin Tümel Olarak İlahi Öz: Scotus'un Teslis Doktrinde Birey, Töz ve İlişki

Tanrı hakkında ortaya konan iki temel iddia bulunmaktadır: biri metafiziksel, diğeri ise semantiktir. Metafizik iddia, Tanrı'nın yalnızca tek bir töz olduğu yönündedir. Buna bağlı olarak Scotus, semantik düzeyde, Tanrı'nın tek bir töz olmasının zorunlu sonucunun yalnızca bir Tanrı bulunduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Scotus Tanrı'nın tek bir töz olduğuna dair kanaatini açık biçimde ortaya koyar. İlahi birliğe ilişkin ayrıntılı tartışmalara girmeden; birden fazla Tanrı olamayacağı görüşünün oldukça kolay temellendirilebileceği düşünülebilir. Ancak mesele şudur: Scotus, Tanrı'nın üç kişi olduğuna inanırken, nasıl olur da Tanrı'nın tek bir töz olduğu savunabilir.⁴³

Scotus'a göre bütün bireyler—kazara olanlar hariç tutulmak üzere—birinci tözdür ve her birinci töz, sayıca bireydir. İlahi öz de sayıca tek bir birey olduğundan birinci töz niteliğini taşır. Bununla birlikte Scotus, ilahi kişilerin birey olmadığını ve bu nedenle birinci töz kategorisine dahil edilemeyeceğini söyler. Böylece Tanrı'nın tek töz oluşu korunur.⁴⁴ Bu yaklaşım, Joachim'ın Peter Lombard'a yönelttiği ünlü itiraza karşı Scotus'un geliştirdiği cevabın temelini oluşturur. Joachim'e göre eğer ilahi öz gerçek anlamda bir “şey” ise, o halde Tanrı dört şeyden oluşuyor gibi görünür: üç ilahi kişi ve onlardan ayrı bir öz.⁴⁵ Scotus ise Lateran IV Konsili'nin Lombard'ın görüşünü desteklediğini hatırlattıktan sonra, böyle bir “dörtlülüğün” yalnızca ilahi özün kişilerden gerçekten ayrı bir töz gibi kabul edilmesi durumunda

³⁹ Brower, Jeffrey E., ve Michael C. Rea. “Material Constitution and the Trinity.” *Faith and Philosophy* 22, sy. 1 (2005): 57–76.

⁴⁰ Tuggy, Dale. “Trinity.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. (2016): 51–72.

⁴¹ Spade, Paul Vincent. *Thought, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 12–25.

⁴² Vos, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 19–23.

⁴³ Richard Cross, *Duns Scotus on God* (Aldershot: Ashgate, 2005), 41–55.

⁴⁴ Stephen McKenna, “The Doctrine of the Trinity in Scotus,” *Theological Studies* 5 (1944): 394–395.

⁴⁵ Costantino Marmo, “Relational Structures and the Trinity in Duns Scotus,” *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 57 (1990): 210–214.

ortaya çıkacağını belirtir. Oysa ilahi özün kişiler tarafından örneklenen içkin bir tümel, kişilerinse birinci töz olmayan varlıklar olduğu kabul edilirse bu sonuç doğmaz.⁴⁶

Scotus'un ilahi kişileri birey olarak görmemesinin temel nedeni, onun bireyi ilke olarak "iletişimsel" kabul etmesidir. Birey olmak, bir doğanın örneklenmesine engel değildir; ilahi öz de böyledir. İlahi öz, sayıca tek olmasına rağmen üç kişi tarafından örneklenebilir durumdadır. Bu örneklendirilebilir durumu, Platon ile ilişkilendirilebilir. Platon'un idealar aleminin en temelinde yer alan İyi ideası tanrı olarak düşünüldüğünde onun gölgeleri idealar aleminde kendi altında ya da duyular aleminde olabilir. Platon evreni idealar (akledilir varlıklar) → fenomenler (duyusal kopyalar) şeklinde ontolojik bir derece sistemiyle açıklar.

Scotus her ne kadar Aristotelesçi-Skolastik bir çerçevede çalışsa da Tanrı, ilahi nitelikler ve yaratılmış varlıklar arasında hiyerarşik bir ontoloji kurar. Bu, Platon'un "yüksek düzeyde aşkın bir gerçeklik tarafından belirlenen daha düşük düzeydeki gerçeklik" fikrine benzer. Platon'un "İyi ideası" tüm varlığın kaynağı, düzeni ve bilgisel temeli olan aşkın iltir. Scotus'ta Tanrı, varlığın ilk nedeni (causa prima) ve bütün olumsuzluğun temelidir. Her iki sistemde de aşkın bir "ilk ilke/ilk gerçeklik" tüm diğer gerçeklik türlerini temellendirir. Teslisin temel problemi şudur: Özde bir (ousia), hipostazlarda üç (personae). Platon'da ise: Tek olan idea, kendi altında çoklu tikellerde paylaşılarak görünür olur. Bu açıdan her iki düşünce de birlik–çokluk ilişkisini akılsal bir modelle açıklamaya çalışır.

Buna karşılık ilahi kişiler iletişilemezdir (ifade edilemez); bu sebeple örneklenemezler.⁴⁷ Dolayısıyla Tanrı'da töz olan yalnızca ilahi özdür. Scotus, ilahi ilişkilerin gerçekliğini tartışırken bu noktayı daha da açar.⁴⁸ İlk itiraz, ilahi ilişkilerin gerçek olması halinde onların töz olması gerektiğini, bunun da Tanrı'da yalnızca tek töz bulunduğu yönündeki klasik görüşle çeliştiğini öne sürer. Scotus ise Aristoteles'in birinci ve ikinci töz ayrımına işaret ederek, ilahi özün bir bakıma her ikisi gibi işlev gördüğünü söyler: Ortaklığı bakımından ikinci töze benzer; fakat bölünebilir veya çoğaltılabilir bir tümel değildir. Tekil oluşu bakımından birinci töz gibidir; fakat iletişilemez değildir. Buna karşılık ilahi ilişkiler yalnızca "iletişilemezlik" niteliğine sahiptir ve bu nitelik onları töz haline getirmez.⁴⁹ Bu çerçevede, ilahi öz hem iletişilebilir hem de bölünmezdir; ilahi kişiler ise özün örneklenişi olmalarına rağmen töz değildir.⁵⁰ Sonuçta Tanrı'da bölünmez olan tek şey ilahi özdür. Scotus, örneklenebilirliğe ilişkin tartışmalarında Enkarnasyon'u da ele alır. Hz. İsa'da bulunan insan doğası, kendi başına bir "suppositum" (varolanın taşıyıcısı olan tekil özne (birey)) olmaktan ziyade ilahi bir "suppositum" tarafından taşınır; yani bireysel bir doğa olmasına rağmen örneklenmiştir.⁵¹ Bu durum, insan doğasının birden fazla ilahi kişi tarafından örneklenip örneklenemeyeceği sorusunu gündeme gelmesine neden olmuştur. Henry of Ghent ve William of Ware gibi bazı düşünürler bunu mümkün görürken, Scotus böyle bir durumda kişilerin aynı insan olmaları gerektiğini düşündüğünden daha temkinlidir.⁵² İlahi özün niteliklerinin ilahi sıfatlar olduğunu ileri süren Scotus'a göre bunlar, özün tanımına dahil olmadığı gibi ona kazara eklenen nitelikler de değildir. Aristotelesçi propriaya⁵³ benzer biçimde, zorunlu fakat tanımlayıcı olmayan vasıflardır. Böylece ilahi sıfatlar kişilere değil, doğrudan doğruya ilahi öze yüklenir.⁵⁴

⁴⁶ Allan B. Wolter, "The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus," *Franciscan Studies* 14 (1954): 135–140.

⁴⁷ Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 201–205.

⁴⁸ Scotus, *Opera Omnia*, Lectura I, d.2, q.1.

⁴⁹ Roy J. Effler, *Duns Scotus and the Problem of Universals* (New York: Franciscan Institute, 1972), 167–172.

⁵⁰ Scotus, *Opera Omnia*, Ordinatio I, d.5, q.3, n. 42.

⁵¹ Timothy B. Noone, "Universals and Individuation," içinde *A Companion to the Philosophy of Medieval Logic*, ed. Henrik Lagerlund (Leiden: Brill, 2014), 405–407.

⁵² Giorgio Pini, *Scotus on the Divine Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 122–130.

⁵³ Proprium, Aristotelesçi kategoriler ve tanım teorisinde, bir şeyin özünden (*essentia*) çıkmayan fakat yalnızca o türe mahsus olan, o türün bireyleri tarafından zorunlu olarak taşıdığı nitelik demektir.

Skotçu gelenekte *proprium*, "formel ayırım"ın (*distinctio formalis*) sınırında konumlanır:

*Bir nitelik, özü *formel olarak* gerektirmiyorsa → *proprium*

*Özü formel olarak gerektiriyorsa → *differentia* veya özsel nitelik

⁵⁴ Cross, *Duns Scotus on God*, 98–101.

Scotus'un semantik analizi de bu metafizik yaklaşımı destekler. Ona göre "Tanrı" terimi eşesli biçimde kullanılır. İlk anlamda "Tanrı", ilahi özü ifade eder ve bu anlamda yalnızca bir Tanrı vardır.⁵⁵ İkinci anlamda ise terim, ilahi özün bir kişiye yüklenmesiyle kişi hakkında kullanılır; bu nedenle her kişi Tanrı'dır. Ancak bu ikinci kullanım sayım yapmaya müsait değildir; çünkü sayı ekleri tözleri sayar, kişileri değil. Bu sebeple "üç Tanrı" demek yanlıştır; fakat "üç kişi" demek doğrudur. Örneğin Baba ve Oğul birlikte Ruh'u "çıkartır". Bu eylemde bir tek "spirator"⁵⁶ vardır, çünkü tek bir töz bulunur; fakat iki "spirans" vardır, çünkü iki ayrı kişi söz konusudur.⁵⁷ Böylece Scotus'un yaklaşımı, üç ilahi kişinin her birinin Tanrı olmasını, buna rağmen yalnızca bir Tanrı bulunmasını tutarlı bir şekilde açıklamayı hedefler.

4. Teslis Problemine Yaklaşımının Teolojik ve Felsefi Sonuçları

Scotus'a göre ilahi öz hem bireysel hem de içkin tümel niteliği taşıdığı için üç ilahi kişide ortak biçimde bulunabilir. Böylece her bir kişi, birbirinden farklı ilişkisel özelliklere sahip olsa da özdeş olan tek ilahi özü taşır. Öz sayı bakımından bir olduğu için bu durum üç Tanrı sonucunu doğurmaz.⁵⁸ Gregoryos Nyssa'nın yaklaşımıyla benzer biçimde, öz tek kalır fakat kişiler ilişkisel niteliklerle ayrışır. Scotus'un katkısı, bu görüşü Aristotelesçi kategoriler—töz, birey, tümel—çerçevesinde sistemli şekilde açıklamasıdır.⁵⁹

Teslis'teki ayrımlar yalnızca düşünsel değil, gerçek ayrımlardır. Bu ayrımların temeli, Baba'nın Oğul'u doğurması ve Baba ile Oğul'un Ruh'u çıkarması gibi gerçek ilişkilerde bulunur. Scotus'a göre bu ilişkiler ilahi özden "biçimsel olarak ayrıdır" (*distinctio formalis*).⁶⁰ Bu ayrım türü, ilahi özün herhangi bir gerçek parçalanmaya uğramamasını sağlar; aynı zamanda kişilerin birbirinden ayırt edilebilir olmasını mümkün kılar.⁶¹ Bu metafizik yapı, dilsel ve mantıksal sonuçlar da doğurur. "Bir Tanrı vardır" ifadesi doğrudan ilahi öz'e gönderme yaparken, "Baba Tanrı'dır", "Oğul Tanrı'dır" ve "Ruh Tanrı'dır" ifadeleri, özün üç kişide yüklenmesiyle anlam kazanır. Fakat buradan "Baba = Oğul" gibi hatalı bir kıyas yapılırsa, Scotus bunun orta terimdeki anlam değişikliğinden kaynaklandığını söyler: İlk kullanım öz'e, ikincisi kişilere yöneliktir.⁶² Dolayısıyla burada özdeşlik değil, ortak yüklem vardır. Bu yaklaşım Scotus'un triteizme düşmesini engeller. Eğer ilahi öz her kişide çoğalsaydı—insan doğasının bireylerde çoğalması örneğinde olduğu gibi—üç ayrı Tanrı ortaya çıkardı. Ancak öz sayı bakımından tek olduğu için yalnızca bir Tanrı bulunur.⁶³ Kişiler arasındaki fark, yalnızca ilişkisel özelliklerden doğar; öz ise tüm ilişkisel çokluğa rağmen sayıca tektir. Scotus bu noktada Aristoteles'in "özdeşlerin ayırt edilemezliği" ilkesini sürdürür: Aynı özün birden fazla kişiye yüklenmesi özün çoğalması anlamına gelmez.⁶⁴ Aynı şekilde bu modalizmi de ortadan kaldırır. Çünkü Baba, Oğul ve Ruh arasındaki ilişkiler yalnızca zihinsel tasarımlar değildir; gerçek ilişkilerdir.⁶⁵ Dolayısıyla üç ilahi kişi yalnızca "görünüş" veya "kip" değildir; hakiki bir ayrılmaya sahiptir. Bununla birlikte Tanrı'nın basit ve bölünemez özünün birliği bozulmaz.

⁵⁵ Richard Cross, "Scotus on the Trinity," içinde *The Oxford Handbook of the Trinity*, ed. Gilles Emery & Matthew Levering (Oxford: Oxford University Press, 2011), 256–259.

⁵⁶ Latince spirare (üfleme, nefes vermek, çıkarmak) fiilinden gelir.

Spirator = "Nefes veren / Ruh'u çıkaran (spirate eden)" demektir.

Hristiyan teslis doktrininde: Baba (Pater) = *Spirator* Oğul (Filius) = *Spirator* Kutsal Ruh (Spiritus Sanctus) = *Spiratus* (spirated olan, çıkarılan)

Yani Kutsal Ruh'un kaynağı olan (*processio*'da etkin ilke olan) kişiye "spirator" denir.

⁵⁷ Scotus, *Opera Omnia*, Reportatio I-A, d.10, q.1.

⁵⁸ Cross, *Duns Scotus on God*, 101–105.

⁵⁹ Stephen McKenna, "The Doctrine of the Trinity in Scotus," *Theological Studies* 5 (1944): 400–405.

⁶⁰ Costantino Marmo, "Relational Structures and the Trinity in Duns Scotus," *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 57 (1990): 210–214.

⁶¹ Scotus, *Opera Omnia*, Ordinatio I, d.8, p.1, q.3, n. 125.

⁶² Cross, "Scotus on the Trinity," 258–261.

⁶³ Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 201–205.

⁶⁴ Peter King, "Scotus on Metaphysics," içinde *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 32–34.

⁶⁵ Mustafa Bingöl, *Ortaçağ Düşünürlüğü Duns Scotus* (İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2023), 45.

Teslis tartışmaları bağlamında John Duns Scotus'un yaklaşımı, triteizm ile modalizm arasında bir denge kurma çabası olarak değerlendirilebilir. Scotus, Tanrı'nın mutlak birliğini ve basitliğini korumaya çalışırken, ilahî zat içinde gerçek bir ayrımı da inkâr etmez. Bununla birlikte onun geliştirdiği *formel ayrım* (*distinctio formalis*) anlayışı, ilahî özde herhangi bir ontolojik bölünmeye yol açmadığını savunsa da, bazı yorumcular tarafından Tanrı'nın içsel yapısında belirli bir çoğulluk ima ettiği gerekçesiyle problemli görülmüştür.

Bu noktada Scotus'un temel amacı, üç ilahî şahsın gerçekliğini kabul ederken Tanrı'nın özsel birliğini zedelememektir. Ancak kullandığı kavramsal çerçevenin, özellikle ilahî basitlik öğretisi açısından yeni tartışmalara kapı araladığı da söylenebilir. Dolayısıyla Scotus'un yaklaşımı yalnızca Teslis'i farklı bir terminolojiyle yeniden ifade etmekten ibaret değildir; aynı zamanda Orta çağ teolojisinde ilahî birlik ile şahısların çokluğu arasındaki ilişkiyi daha ince metafizik ayrımlar aracılığıyla temellendirme girişimi olarak da değerlendirilmelidir.

Özetle Scotus, Augustinus'un Batı teolojisine kazandırdığı çizgiyi derinleştirerek ilahi özün, bir yönüyle birey olan fakat diğer yönüyle içkin bir tümel gibi paylaşılabilen bir gerçeklik olduğunu savunur.⁶⁶ Her kişi özün örneklenişi olduğu için Tanrı'dır; fakat öz sayı bakımından tek olduğu için yalnızca bir Tanrı vardır. İlişkilerin biçimsel ayrımlar aracılığıyla temellendirilmesi sayesinde Scotus hem modalizmden hem de triteizmden kaçınarak Teslis doktrininin felsefî tutarlılığını muhafaza eder.⁶⁷

John Duns Scotus, Teslis öğretisini savunurken triteizm ile modalizm arasında bir denge kurmayı hedefleyen özgün bir metafizik model geliştirmeye çalışmıştır. Scotus'un ortaya koyduğu *formel ayrım* anlayışı, ilahî özün sayısal birliğini korurken ilahî kişiler arasında gerçek bir farklılık bulunduğunu temellendirme girişimi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bu yaklaşım, Tanrı'nın mutlak birliği ve basitliği ilkesi açısından önemli tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Zira ilahî özün bütünüyle basit olduğu kabul edildiğinde, zat içinde gerçek bir ayrımın nasıl mümkün olabileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Ayrımın ontolojik düzeyde kabul edilmesi durumunda ilahî basitlik ilkesi zedelenmiş görünürken, yalnızca zihinsel ya da semantik bir ayrım olarak yorumlanması ise ilahî kişilerin gerçekliğini zayıflatma riskini taşımaktadır.

Bu bağlamda Scotus'un Teslis'i savunma çabası, klasik mantık ilkeleri ve ilahî basitlik öğretisi açısından tamamen çözüme kavuşturulmuş bir model sunmaktan ziyade, Tanrı'nın birliği ile kişiler arasındaki ayrım arasındaki gerilimi farklı bir terminolojik ve metafizik çerçeve içinde yeniden formüle eden bir girişim olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Scotus'un yaklaşımı, Teslis öğretisini rasyonel ve metafizik bir temelde açıklama yönünde önemli bir teşebbüs olmakla birlikte, ilahî birlik ve basitlik perspektifinden bakıldığında tartışmaya açık yönlerini korumaya devam etmektedir.

SONUÇ

Teslis doktrini için geliştirdiği metafiziksel-semantik yaklaşımı ile Scotus, Tanrı'daki birlik ve çokluk arasındaki uyumu sağlama çabasının, Orta çağ düşüncesinin en yaratıcı girişimlerinden biri olduğunu ortaya koymuştur.⁶⁸ Teslis meselesi, doğası gereği hem Tanrı'nın özünün bölünemezliğini hem de ilahi kişilerin gerçek ayırt edilebilirliğini aynı anda açıklamayı gerektiren karmaşık bir problemdir. Scotus'un çözümü, bu dengeyi kurmak için Aristoteles'in kategori anlayışı yeniden yorumlamakla kalmaz, aynı zamanda ilahi özün benzersiz ontolojik statüsünü görünür kılar.

Scotus'un en özgün katkılarından biri, ilahi özü hem bireysel hem de içkin tümel olarak kavramsallaştırmasıdır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın tek özden oluştuğunu savunan Batı geleneğinin temel ilkesini korurken, birden fazla hipostazın bu öz içinde bulunmasını açıklayabilmek için gerekli kavramsal esnekliği sağlar. İlahi özün “şu-bu” tarzında tekil bir gerçeklik olması, üç kişide paylaşılmasını engellemez; bilakis, Tanrı'ya özgü benzersiz bir “iletişimsel bireysellik” biçimini

⁶⁶ Giorgio Pini, *Scotus on the Divine Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 120–128.

⁶⁷ Allan B. Wolter, “The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus,” *Franciscan Studies* 14 (1954): 135–140.

⁶⁸ Scotus, *Opera Omnia*, Ordinatio I, Prol., pars 1.

tanımlar. İnsan doğasında olduğu gibi örneklenme bir çoğalmaya sebep olmaz; çünkü Tanrı'nın özü bölünmezdir.

“Biçimsel ayırım” teorisi, Scotus'un ontolojik çözümlemesinin ikinci temel ayağını oluşturur. Bu teori sayesinde Baba, Oğul ve Ruh arasındaki farklar, özün bölünmesini gerektirmeden gerçek kabul edilebilir. Böylece ilişkiler gerçek, fakat özden daha zayıf düzeyde varlık kazanan ayrımlar olarak anlaşılır. Bu yaklaşım, modalizmi (kişileri ortadan kaldıran tek kişilik Tanrı anlayışı) reddederken, triteizmin (üç ayrı Tanrı kabulü) ortaya çıkmasını da engeller.⁶⁹ Scotus'un ilişkisel farklılıkları özün içinde “bölünmeden ayırt edilebilir” kılması, Teslis'in hem ontolojik birliğini hem de kişisel çokluğunu ontolojik zorunluluk haline getirir.

Semantik yaklaşımı Teslis açıklamasında önemli bir yer işgal eden Scotus'da “Tanrı” teriminin öz ve kişi düzeylerinde farklı işlevler üstlenmesi, mantık yürütmeye ortaya çıkan görünür çelişkilerin aslında kavram düzeyindeki bir karışıklıktan ibaret olduğunu ortaya koyar. Böylece Scotus, Teslis'in kavramsal dilini arındırarak doktrinin tutarlı bir biçimde ifade edilmesinin yolunu açar. Buna göre Scotus, Augustinus'un psikolojik analojisinden ve Anselmus'un rasyonel açıklamalarından ayrılarak daha ontolojik ve mantık merkezli bir çözüm arayışına yönelir. Aynı zamanda Kapadokya Babalarının içkin tümel yaklaşımları ile belirli noktalarda paralellik gösterir; ancak Aristotelesçi mantığın araçlarıyla bunu yeniden formüle eder. İlahi özün yalnızca Tanrı'ya özgü bir içkin tümel olarak kabul edilmesi, Scotus'un Tanrı ontolojisi için özel bir kategori oluşturduğunu gösterir. Bu kategori, yaratılmış varlıklar için uygulanabilir olmayıp, yalnızca ilahi varlığın eşsiz yapısına işaret eder.

Bütüncül olarak değerlendirildiğinde Scotus'un Teslis anlayışı, Hristiyan düşünce geleneğinde son derece güç olarak görülen bir problemi çözülebilir kılmaktadır. Onun yaklaşımında birlik ne çokluğa, çokluk da birliğe feda edilir; her ikisi de kendi ontolojik düzeylerinde korunur. Scotus'un çabası, Teslis'in yalnızca teolojik bir dogma değil, aynı zamanda felsefi bir problem olarak ciddiye alınması gerektiğini ve doğru kavramsal araçlarla bu problemin tutarlı bir şekilde çözümlenebileceğini göstermektedir. Bu yönüyle Scotus'un yaklaşımı hem Orta çağ düşüncesi hem de çağdaş analitik teslis tartışmaları için önemli bir referans noktası olmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. I, q. 27–43; I, q. 39, a. 1.
- Assmann, Jan. *The Search for God in Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Aydın, Mahmut. *Teslis: Hristiyan Tanrı Anlayışı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet. *Hristiyan Teslis Doktrini*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Ayres, Lewis. *Augustine and the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Barnes, Michel René. “Divine Unity and the Cappadocians.” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 48, no. 1 (2004): 67–72.
- Bingöl, Mustafa. *Orta Çağ Düşünürü Duns Scotus*. İstanbul: Çizgi Yayınları, 2023.
- Brower, Jeffrey E. “Making Sense of Divine Simplicity.” *Faith and Philosophy* 25, no. 1 (2008): 3–30.
- Brower, Jeffrey E., and Michael C. Rea. “Material Constitution and the Trinity.” *Faith and Philosophy* 22, no. 1 (2005): 57–76.
- Brown, Raymond Edward. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New York: Doubleday, 1993.
- Campbell, Richard. *The Metaphysics of Anselm*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁶⁹ Scotus, *Opera Omnia*, Ordinatio I, d.2, q.1.

- Cross, Richard. "Scotus on the Trinity." In *The Oxford Handbook of the Trinity*, edited by Gilles Emery and Matthew Levering, 248–262. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Cross, Richard. *Duns Scotus on God*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Davies, Brian, and G. R. Evans. *Anselm of Canterbury: The Major Works*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Dunn, Geoffrey D. *Tertullian*. London: Routledge, 2004.
- Effler, Roy J. *Duns Scotus and the Problem of Universals*. New York: Franciscan Institute, 1972.
- Düzgün, Şaban Ali. *Tanrı Tasavvurları ve Teslis Meselesi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, 1957.
- Emery, Gilles. *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Irenaeus. *Against Heresies*. Translated by Alexander Roberts and William Henry Rambaut. Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Jacobsen, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. New York: Harper & Row, 1978.
- King, Peter. "Scotus on Metaphysics." In *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, edited by Thomas Williams, 15–68. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Lambert, Wilfred G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1960.
- Louth, Andrew. *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Marmo, Costantino. "Relational Structures and the Trinity in Duns Scotus." *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 57 (1990): 210–214.
- McKenna, Stephen. "The Doctrine of the Trinity in Scotus." *Theological Studies* 5 (1944): 389–425.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Noone, Timothy B. "Universals and Individuation." In *A Companion to the Philosophy of Medieval Logic*, edited by Henrik Lagerlund, 389–422. Leiden: Brill, 2014.
- Pini, Giorgio. *Scotus on the Divine Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Quasten, Johannes. *Patrology, Volume I: The Beginnings of Patristic Literature*. Westminster: Christian Classics, 1983.
- Scotus, John Duns. *Opera Omnia*. Edited by Commissio Scotistica. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–2013.
- Spade, Paul Vincent. *Thought, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- Tanner, Norman P. *Decrees of the Ecumenical Councils*. London: Sheed & Ward, 1990.
- Tertullian. *Against Praxeas*. Translated by Peter Holmes. Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Theophilus of Antioch. *To Autolycus*. Translated by Marcus Dods. Buffalo: Christian Literature Publishing Company, 1885.

- Trigg, Joseph W. *Origen*. London: Routledge, 1998.
- Tuggy, Dale. "Trinity." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2016.
- Vos, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Wainwright, Geoffrey. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Williams, Rowan. *Augustine and the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Williams, Thomas, ed. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Wolter, Allan B. "The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus." *Franciscan Studies* 14 (1954): 101–167.
- Zimmer, Heinrich. *Philosophies of India*. Princeton: Princeton University Press, 1951.

Selçuklu Başkenti Konya’da Spolia/Devşirme Malzeme Kullanımı: Mimari Pratikler ve Anlamsal Bağlam

Spolia Use in the Seljuk Capital of Konya: Architectural Practices and Semantic Context

Ayşenur DAĞ GÜRCAN 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Öğr. Gör. Dr. Ayşenur DAĞ GÜRCAN



KTO Karatay Üniversitesi,

Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi Mimarlık Bölümü,
Konya, Türkiye

ORCID: [0000-0002-4713-9734](https://orcid.org/0000-0002-4713-9734)

e-mail: aysenur.dag@karatay.edu.tr

Başvuru/Submitted: 1 Eylül 2025

Kabul/Accepted: 23 Mart 2026

Atıf: Dağ Gürcan, Ayşenur, “Selçuklu Başkenti Konya’da Spolia/Devşirme Malzeme Kullanımı: Mimari Pratikler ve Anlamsal Bağlam”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 226-251.

Citation: Dağ Gürcan, Ayşenur, “Spolia Use in the Seljuk Capital of Konya: Architectural Practices and Semantic Context”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 226-251.

Lisans/License:



Öz- Anadolu, tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Bu coğrafyada, art zamanlı ya da eş zamanlı biçimde pek çok uygarlık doğmuş, gelişmiş ve mirasını sonraki kuşaklara aktarmıştır. Orta Çağ’da bu mirasın önemli taşıyıcılarından Anadolu Selçukluları, dini ve etnik farklılıkları bir arada barındıran çok kültürlü bir yapıya sahipti. Bu durum, henüz inşa sürecinde olan çok kimlikli bir toplumun geçmiş mirası sahiplenme sorumluluğu biçiminde mimariye yansımıştır. Selçuklular, başta Roma olmak üzere önceki medeniyetlere ait yapı izlerini eserlerinde sergilemekten kaçınmamışlardır. Konya’daki anıtsal yapılarda devşirme malzeme kullanımının yalnızca ekonomik ya da lojistik gerekçelerle değil; estetik, sembolik ve ideolojik saiklerle de ilişkili olduğu görüşü bu araştırma kapsamında tartışılmaktadır. Bu kapsamda çalışma, Konya’da devşirme malzeme kullanımının hangi kültürel ve ideolojik stratejilerin parçası olduğuna yanıt aramaktadır? Farklı dini ve milli kimliklere sahip Selçuk yapı ustaları, kendilerinden önceki ustaların eserlerine saygı göstermiş ve bu öğeleri kendi zanaatlarıyla birleştirerek yapıtları üzerinde sergilemişlerdir. Arşitrav, sütun, sütun başlığı ve kaidesi gibi yapı parçalarının kullanımının yanında; kitabe, lahit, mezar steli, litürkik elemanlar gibi malzemelerin içerdiği motif ve figüratif betimlemelerin bilinçli olarak cepheye yerleştirildiği görülmektedir. Sahip Ata Cami ve Eşrefoğlu Cami gibi dini yapılarda, figüratif betimlemelerin giriş cephesinde kullanılması bu tezi destekler niteliktedir. Taç kapıda yer alan lahitlerin sebil olarak kullanılması devşirme malzemenin kültürel entegrasyonuna ve işlevsel boyutuna işaret etmektedir. Bu çalışmada, Selçuk başkenti Konya’da devşirme malzeme kullanımı analiz edilmiş ve yeniden kullanım boyutu - mimari pratikler, kültürel sürekliliğin temsili ve eski ustalara saygı durumu olmak üzere- üç ana tema çerçevesinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler- Anadolu Selçuklu, Devşirme Malzeme, Konya, Kültürel Süreklilik, Selçuklu Mimarisi.

Abstract – Anatolia has long served as a crossroads of civilizations, where successive and simultaneous cultures were born, flourished, and transmitted their heritage. In the Middle Ages, the Anatolian Seljuks emerged as carriers of this legacy, embodying a multicultural society that embraced religious and ethnic diversity. As a still-forming community, this diversity manifested architecturally through the deliberate appropriation and reinterpretation of earlier civilizations’ legacies. The Seljuks incorporated elements of Roman and other earlier cultures into their monuments. This research argues that the use of spolia in the monumental architecture of Konya was not merely a matter of economy or logistics, but also of aesthetics, symbolism, and ideology. The study aims to identify the cultural and ideological strategies underlying the use of spolia in Konya. Seljuk master builders, belonging to diverse religious and cultural backgrounds, demonstrated respect for earlier works by incorporating such elements into their own architectural practice. Besides the reuse of architectural components such as architraves, columns, capitals, and bases, inscriptions, sarcophagi, tomb steles, and liturgical objects with figurative motifs were deliberately embedded into facades. The presence of figural representations on the portals of the Sahip Ata and Eşrefoğlu Mosques further supports this interpretation. The use of sarcophagi on the portal as *sebil* exemplifies the cultural integration and functional dimension of spolia. Focusing on Konya, the Seljuk capital, this study examines spolia use through three interrelated themes: architectural practices, the representation of cultural continuity, and expressions of respect toward prior masters.

Keywords- Anatolian Seljuk, Cultural Continuity, Konya, Seljuk Architecture, Spolia.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Anatolia has been home to many civilisations throughout history, and the legacy of these civilisations has been repurposed in different periods and passed on to subsequent generations. The Anatolian Seljuks, one of the important bearers of this legacy in the Middle Ages, are notable their multi-religious and multi-ethnic structure. Seljuk society accommodated different religious and ethnic groups, and this diversity was directly reflected in both the royal court environment and architectural production. In this context, the use of spolia not only an economic choice but also an aesthetic, symbolic, and ideological stance. The study examines this multi-layered phenomenon in Konya within the framework of architectural practices, cultural continuity, and themes of respect for the old masters.

In the Roman period, spolia was often associated with the reuse of materials as spoils, while in Byzantium it functioned as a means of religious and political legitimization. Practices of reuse with different meanings have also been observed in Europe and the Islamic world. Among the Anatolian Seljuks, this tradition was fuelled by both practical needs and ideological preferences. The walls, mosques, masjids and caravanserais of Konya are examples where the use of spolia is most intensely observed. In particular, the sarcophagi, inscriptions, figurative reliefs and ancient statues used in the walls of Konya demonstrate the Seljuks' efforts to both connect with the Byzantine heritage and make their own power visible on a symbolic level. The display of Islamic elements alongside ancient motifs in the figurative programme of the walls carried an ideological message for visitors.

The Alâeddin Mosque constitutes one of the most significant examples in Konya. Columns, capitals, lintels, and sarcophagi from the Byzantine period are incorporated into the façades, courtyard, and prayer hall of the mosque, which underwent additions in different periods. The sarcophagi, particularly those found in the tombs, are not only functional but also reflect a desire to consciously

connect with the past. The Roman-period sarcophagi used in the portal of the Sahip Ata Mosque functioned as *sebils* (public water dispensers) and also carried iconographic significance. Similarly, the use of sarcophagi as *sebil* in the Hoca Ahmet Fakih Mosque demonstrates the cultural integration of these materials. Caravanserais, particularly Zazadin and Obruk Han, are among the structures where reused materials were used most intensively. Here, columns, architraves, templon panels, and inscribed stones were placed on the facades for both structural and decorative purposes. The deliberate symmetry in these examples shows that aesthetic concerns were also taken into account.

The findings are grouped under three main headings. Firstly, within the framework of architectural practices, materials were sometimes reused for their original function (e.g., columns and capitals) and sometimes adapted for new purposes (such as the use of sarcophagi as *sebils*). Secondly, the representation of cultural continuity served as a concrete manifestation of the ideological connection established by the Seljuks with past civilisations. The convergence of Byzantine, Roman and Islamic elements within the same structure is the most prominent reflection of cultural continuity in Seljuk architecture. Thirdly, in the context of respect for the old masters, it can be seen that Seljuk masters developed new interpretations inspired by ancient motifs. Column capitals imitating the Corinthian order or animal and human reliefs are indicative of this situation. This approach reflects not only imitation but also an intention to preserve the legacy of earlier craftsmen.

In conclusion, the use of spolia in Konya reflects the Seljuks' multicultural structure, ideological programmes, and aesthetic understanding. This reflects conscious choices that cannot be explained solely by material gain. Through the use of spolia, the Seljuks established connections with the past while contributing to the formation of a new cultural identity. Therefore, spolia occupies a place at the intersection of cultural continuity, ideological legitimacy, and aesthetic creativity in Anatolian Seljuk architecture. This study contributes to the literature by offering a multidimensional interpretation of reused materials, moving beyond purely functional or destruction-focused approaches. Future research comparing practices in different Seljuk centres will reveal the role of spolia in the memory and identity policies of medieval societies in a more comprehensive way.

GİRİŞ

Anadolu, tarih boyunca farklı uygarlıkların doğduğu, beslendiği, geliştiği ve mirasını sonraki kuşaklara aktardığı bir coğrafyadır. Yazılı tarihin görece erken başladığı bu topraklarda pek çok medeniyet burada önemli izler bırakmıştır. Orta Çağ'da ise bu mirasın önemli taşıyıcılarından biri olan Anadolu Selçukluları, çok dinli, çok kültürlü ve çok kimlikli toplumsal yapılarıyla dikkat çekmektedir. Bu kültürel çeşitlilik ortamı, henüz kimlik inşa sürecinde olan Anadolu Selçuklularının mimari üretim faaliyetlerine de yansımıştır. Bu mimarlık ortamında, önceki mirası taşımanın bilinciyle farklı katmanlara ait unsurlara yer verildiğinin bir göstergesi olan devşirme malzeme (spolia) kullanımı oldukça dikkat çekmektedir. Selçuklular, başta Roma olmak üzere önceki uygarlıklara ait mimari unsurları kendi eserlerine yansıtmaktan imtina etmemişlerdir. Özellikle başkent Konya'daki anıtsal yapılarda bu durum daha belirgindir. Bu çalışma Konya'daki devşirme malzeme kullanımını yalnızca ekonomik ve lojistik bir zorunluluktan öte estetik, sembolik ve ideolojik boyutlarıyla ele almayı hedeflemektedir. Özellikle Orta Çağ'da yoğunlaşan ve sadece Anadolu Selçuklularına münhasır olmayan devşirme malzemelerin kullanımı ile ilgili birçok araştırma bulunmaktadır. Önceki araştırmalar arasında devşirme malzemelerin kullanım nedenlerini araştıran, niteliklerini ve orijinlerini tespit eden çalışmalar mevcuttur.¹ Anadolu ölçeğinde yapılan çalışmalarda ise bir döneme² ya da bir yapıya³ ait devşirme malzeme kullanımına odaklanan çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca bir yapı grubunda⁴ yer alan devşirme malzemelerin kullanım alanlarını ve niteliklerini ortaya koyan çalışmalar da karşımıza çıkmaktadır. Konya özelinde yapılan çalışmalara bakıldığında; Ali Baş, Konya'da yer alan devşirme malzemelerin kullanıldığı yapıları ve kullanım alanlarını etraflıca tespit etmiş, devşirme malzemeleri sınıflandırarak tanımlamıştır.⁵ Bu konuda önemli araştırmaları bulunan Suzan Yalman ise ağırlıklı olarak Konya surlarını ele almış, buradaki devşirme malzemeleri önemli tarihsel belgeler ışığında incelemiş, devşirme malzemelerin akıbeti konusunda çalışmış ve devşirme kullanımının anlamsal arka planını tartışmıştır.⁶ Surlar konusunda önemli çalışmaları olan Scott Redford, Konya surlarındaki devşirme malzemeleri tanımlamış, bir diğer çalışmasında ise 13. yüzyıl Konya'sından örnekler ile

¹ Dale Kinney, "Rape or Restitution of the Past? Interpreting spolia," içinde *The Art of Interpreting*, ed. Susan C. Scott (University Park, PA, Penn State University Press, 1995), 53–67; Dale Kinney, "The Concept of Spolia," içinde *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, ed. Conrad Rudolph (111 River Street, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2019), 331–356.

² Bilge Ar, "Spolia usage in Anatolian rulers: A comparison of ideas for Byzantines, Anatolian Seljuqs and Ottomans", *ITU A/Z, Journal of Faculty of Architecture* 12, S.2 (2015), 3–17; Nermin Şaman Doğan ve Turgay Yazar, "Ortaçağ Anadolu Türk mimarisinde devşirme malzeme kullanımı". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 24, S.1 (Haziran 2007), 209–230; Osman Eravşar, "Spolia in Seljuk Buildings," içinde *SOMA 2014. Proceedings of the 18th Symposium on Mediterranean Archaeology: Wrocław – Poland, 24–26 April 2014*, ed. Blazej Stanislawski and Hakan Öñiz (Oxfordshire, UK: Archaeopress, 2016) 167–182; Selman Oğuzcan Ünal, "Between pragmatism and ideology: spolia and spoliation practices in Byzantine and Seljuk Ankara," *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Bilkent Üniversitesi, 2023).

³ Emine Tok, "Manisa Ulu Cami ve Medresesi'nde Yeni Keşfedilen Devşirme Taş Eserler." *Sanat Tarihi Dergisi*, 30 S.1 (2021), 591–621; Georg A. Plattner, "Ephesische Spolien als Baumaterial der Türbe," içinde *Die Türbe im Artemision*, ed. Sabine Ladstätter (Wien: Österreichisches Archäologisches Institut, 2015) 191–204; Hilal Aktur, "Spolia Use in Murad I Hüdevendigar Mosques in the Çanakkale Region." *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 17, S.27 (2019), 227–272; Ü. Melda Ermiş, "The Reuse of Byzantine Spolia in the Green Mosque of Bursa (Bursa, Yeşil Cami'de Bizans Devşirmelerinin Yeniden Kullanımı)." *Art-Sanat*, 6 (Temmuz 2016): 99–108; Zeki Boleken, "Topkapı Sarayı Revan Köşkü'nde Kullanılan Devşirme Malzemelerin Yeniden Değerlendirilmesi." *İstanbul Araştırmaları Yılığ / Annual of Istanbul Studies*, 7 (2018), 49–66.

⁴ Elif Karabacak, "Tire Çeşmelerinde Devşirme Malzeme Kullanımının Düşündürdükleri". *Akdeniz Sanat* 13, (2019), 246–264; Ömür Bakırer, "Continuity' by 'Reuse' in Anatolian Seljuk Architecture." *TÜBA-KED* 15 (2017): 63–79; Aydın Özügül, "Bursa'daki Osmanlı Yapılarının Geç Antik ve Bizans Dönemi Kapı Çerçeveleri." *Art-Sanat* 21 (2024), 617–635.

⁵ Ali Baş, "Konya'daki Selçuklu Yapılarında Devşirme Antik Malzeme Kullanımı," içinde *Sanat Tarihi Yazıları Prof. Dr. Kerim Türkmen Armağanı*, ed. Sultan Murat Topçu ve Remzi Aydın (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 43–72.

⁶ Suzan Yalman, "Fotoğrafların Tanıklığı: 19. Yüzyıl Sonunda Konya'da Âsâr-ı Atika Anlayışı ve Selçuklu Surlarından Bazı Devşirme Rölyeflerin Akıbeti". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5, S. 1 (Haziran 2022), 53–72; Suzan Yalman, "Antikiteyi Onarmak: Okunabilirlik ve Konya'da Selçuklu Devşirme Malzemelerini Okumak," içinde *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ'dan Osmanlı'ya Anadolu'da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, ed. Suzan Yalman ve Ivana Jevtić (İstanbul: Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, 2018), 219–241; Suzan Yalman, "Translating Spolia: A Recent Discovery of Fragments from the Walls of Seljuk Konya and Their Afterlives", içinde *Spoliation as Translation: Medieval Worlds in the Eastern Mediterranean*, ed. Ivana Jevtić ve Ingela Nilsson, *Convivium supplementum* (özel sayı) (2021/2), 156–177.

devşirme malzeme olarak lahitleri ele almıştır.⁷ Eravşar makalesinde, Temple ise bildirisinde Zazadin Hanı'nda yer alan devşirme malzemelere odaklanmıştır.⁸ Bakırer ise Akşehir cami ve mescitlerinde kullanılan devşirme malzemeleri incelemiştir.⁹ Konya özelinde yapılmış tezlere bakıldığında; Sevimli yüksek lisans tez çalışmasında Kadınhanı Raziye Sultan Kervansarayı'nı devşirme malzemeler üzerinden değerlendirmiş¹⁰, Boleken ise yüksek lisans tezinde dini mimari başlığı altında topladığı cami, mescit, medrese, türbe, zaviye ve tekke gibi farklı türde olan kırk yapıda devşirme malzeme kullanıldığını tespit etmiştir.¹¹ Arslan doktora tez çalışmasında Antik Çağ'da Lykaonia olarak adlandırılan bölgenin sınırları içerisinde kalan Konya iline bağlı ilçe ve köylerde Erken ve Orta Bizans Dönemi mimari ve litürjik işlevli elemanların katalog çalışmasını yapmış, 279 parça tespit etmiştir.¹² Temple, doktora çalışmasında Konya'nın Bizans Dönemi mimarisini taş eserler üzerinden incelemiştir. 463 adet taş eser tespit etmiş olup bulundukları yer, malzeme, teknik, boyut, motif, kompozisyon ve üslup kriterlerine göre bu eserleri ele almış, katalog yöntemiyle belgelemiştir.¹³

Yukarıdaki araştırmalar ışığında Selçuk başkenti Konya'da, ağırlıklı olarak 13. yüzyılda inşa edilmiş anıtsal nitelikteki yapılarda özellikle de surlar ve kervansaraylar üzerinden devşirme malzeme kullanımının ele alındığı görülmektedir. Söz konusu araştırmalar; devşirme malzemeleri tespit etmeye yönelik tanımlayıcı yöntemi kullananlar, devşirme malzemelerin fiziksel kullanım amaçlarına odaklananlar, devşirme malzeme kullanımının anlamsal boyutunu irdeleyen yaklaşımlarla ele alınmıştır. Önceki araştırmalardan beslenen bu çalışmanın literatüre katkısı, devşirme malzeme kullanımının pratik faydasının yanı sıra kültürel anlamını ve ideolojik bir strateji aracı olma rolünü tartışmaya açmaktır. Literatürde fazla yer bulmayan usta/mimar rolü de bu tartışma ortamına dahil edilmiştir. Bu bağlamda devşirme malzeme kullanım nedenleri 'mimari pratikler', 'kültürel sürekliliğin temsili' ve 'eski ustalara saygı' olmak üzere- üç ana tema üzerinden analiz edilmiştir. Bina-bani-mimar üçgeninden yola çıkılarak bu üç temaya ulaşılmıştır (Şekil 1). Bu çerçevede farklı yapı gruplarına ait (surlar, camiler, hanlar, mescitler) örnekler üzerinden yeniden kullanımın somut (fonksiyonel, strüktürel kullanım) ve soyut (kültürel süreklilik, sembolik anlam, estetik kaygı, önceki mirası aktarma boyutu) yönleri ele alınmıştır. Örneklem alanı belirlenirken devşirme malzemelerin kent içinde, kent sınırında ve dışında nasıl bir konuma sahip oldukları dikkate alınmıştır. Bu kapsamda kent sınırlarını belirleyen fakat bugün mevcut olmayan Konya kent surları mevcut belgeler üzerinden incelenmiştir. Kent surlarının hemen karşısında yer alan Sahip Ata Camii, kentin merkezinde konumlanan Alâeddin Camii, kent içinde yer alan mescitler ve kent sınırının yakınında konumlanan Hoca Fakih Külliyesi araştırma kapsamına dahil edilmiştir. Kent dışından ise menzil yapısı olarak kullanılan ve devşirme malzeme kullanımı açısından zengin örnekler sunan Obruk Han ve Zazadin Han incelenmek üzere ele alınmıştır. İncelenen örnekler genellikle I. Alâeddin Keykubad Dönemi (1220-1237) ve sonrasını kapsayan 13. yüzyıl yapılarıdır. Araştırma kapsamında belirlenen yapılarda devşirme malzeme kullanımının analiz temaları çerçevesinde

⁷ Scott Redford, "The Seljuqs of Rum and the Antique." *Muqarnas* 10, (1993): 148-157; Scott Redford, "Devşirme Malzeme Olarak Lahit: On Üçüncü Yüzyıl Konya'sından Örnekler", içinde *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ'dan Osmanlı'ya Anadolu'da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, ed. Suzan Yalman ve Ivana Jevtić (İstanbul: Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, 2018), 201-215.

⁸ Osman Eravşar, "Selçuklu Yapılarında Spolien Yapı Malzemesi Kullanımı: Zazadin Hanı", içinde *Konya Kitabı VIII*, ed. Haşim Karpuz ve Osman Eravşar (Konya: Konya Ticaret Odası, 2005), 279-288; Çiğdem Temple, "Kapoumais: Zazadin Han'ın Bizans Dönemine Bakış," (21. Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Antalya, Ekim 25-27 2017): 56-58.

⁹ Ömür Bakırer, "“Continuity” by “Reuse” in Anatolia Seljuk Architecture" *TÜBA-KED Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi* 15 (2017): 63-79.

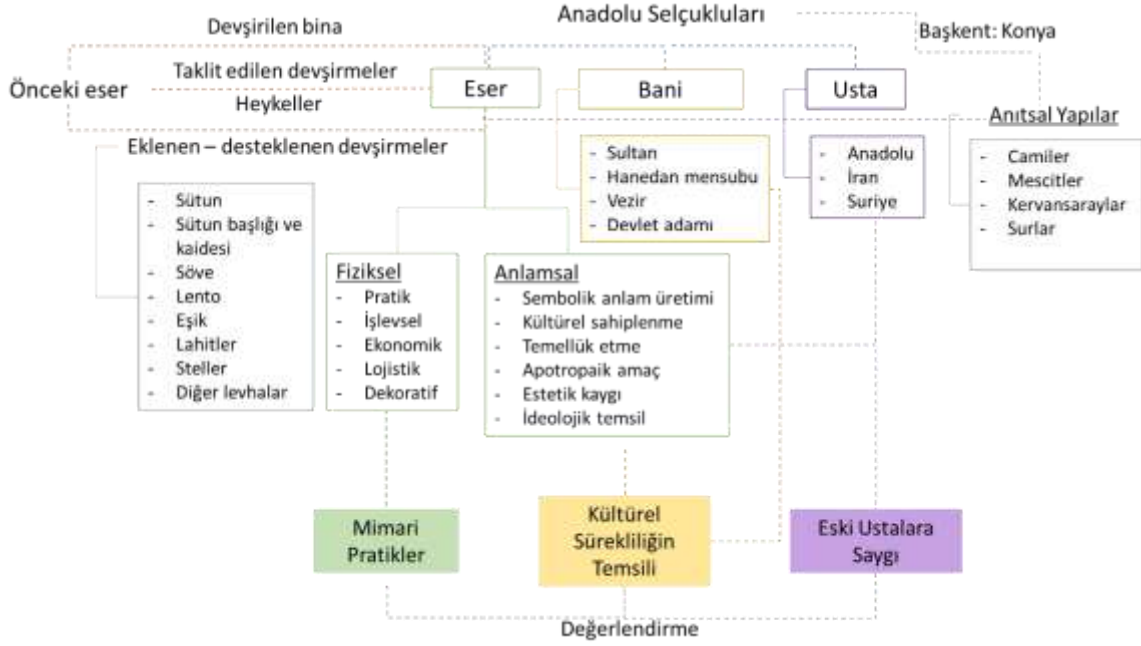
¹⁰ Esin Esma Sevimli, "Konya'daki Kadınhanı Kervansarayının Devşirme Malzemeler Üzerinden Değerlendirilmesi," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Marmara Üniversitesi, 2019).

¹¹ Zeki Boleken, "Anadolu Selçuklu Başkentinde Dini Mimaride Devşirme Malzeme Kullanımı," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Marmara Üniversitesi, 2010).

¹² Aytuğ Arslan, "Konya Çevresi Bizans Dönemi Mimari Plastığı," Yayınlanmamış Doktora Tezi., (Anadolu Üniversitesi, 2014).

¹³ Çiğdem Temple, "Konya/İkonion ve Çevresinde Bulunan Bizans Dönemi Taş Eserleri," Yayınlanmamış Doktora Tezi., (Hacettepe Üniversitesi, 2013).

değerlendirilebilirliği dikkate alınmıştır. Konya kentinde yer alan Selçuklu medreselerinde devşirme malzeme kullanımı sınırlı¹⁴ olmasından ötürü araştırma kapsamına dahil edilmemiştir.



Şekil 1. Çalışmanın tematik yöntem haritası

1. Kavramsal Çerçeve

Çalışmanın sahasına girmeden önce bu bölümde kavramsal çerçeveyi oluşturmak adına aşağıdaki üç konu ele alınmıştır.

1.1. “Spolia” Kavramı

Latince kökenli bir kelime olan *spolium* (çoğulu *spolia*) Roma Dönemi’nde, mağlup edilmiş bir düşmandan alınan silahları ya da zırhları, daha geniş kapsamda ise düşmandan ele geçirilen her şeyi ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁵ Kinney ise devşirme malzemeyi, düşmanın ele geçirilmiş silahları ve her tür savaş ganimeti olarak tanımlamıştır. Ganimet tanımını muzafferiyet ile ilişkilendirmiştir. Yeniden kullanılan eserlerin başta hitap ettiği kesimler karşısında zaferini göstermeyi amaçladığını ifade etmiştir.¹⁶ *Spolia*¹⁷ kelimesi bu dönemde askeri anlamda güç kullanılarak alınan nesneleri tanımlamak için kullanılırken Orta Çağ metinlerinde, yeniden kullanılan nesneler veya malzemeler kendi isimleriyle, “sütunlar”, ‘mermer’, ‘lahitler’ vb. olarak adlandırılmıştır.¹⁸

Sanat tarihinde *spolia* sözcüğü, işlenmiş malzemenin en az ikinci defa kullanımını ifade ederken devşirilen malzeme eski işlevine uygun olarak kullanılabildiği gibi, kısmen veya hiç işlenmeden farklı fonksiyon da kazanabilmektedir.¹⁹ Postmodernizm ile birlikte *spolia* kavramının anlamsal yönü değerlendirilmiş, parçalanma, tarihsellik, hafıza, otantiklik, müelliflik ve kendine mal etme kavramları

¹⁴ Konya Karatay Medresesi’nde eyvanın iki yanındaki kubbeli birimlerin giriş kapılarının sövelerinde, Ali Gav Medresesi’nde taşıyıcı sütunlarda, İnce Minareli Medrese’nin mescidinin iki göz revaklı girişinde ortadaki sütunda devşirme malzeme kullanımı görülmektedir.

¹⁵ Inge Uytterhoeven, “Spolia-iorum, i: Savaş Ganimetlerinden Yapı Malzemelerinin Yeniden Kullanımına Latince Bir Terimin Tarihi,” içinde *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ’dan Osmanlı’ya Anadolu’da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, ed. Suzan Yalman ve Ivana Jevtić (İstanbul: Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, 2018), 27-53.

¹⁶ Kinney, “Rape or Restitution of the Past? Interpreting spolia,” 53.

¹⁷ Bu bölümde *spolia* kavramının teorik ve semantik boyutları ele alındığından, uluslararası literatürde yerleşik teknik karşılığını korumak adına Türkçe *devşirme malzeme* yerine *spolia* terimi tercih edilmiştir.

¹⁸ Kinney, “The Concept of Spolia,” 331.

¹⁹ Şaman Doğan ve Yazar, “Ortaçağ Anadolu Türk mimarisinde devşirme malzeme kullanımı,” 209.

ile ilişkilendirilmiştir.²⁰ Esch, *spolia* kullanma düşüncesini nesnelere yeni bir yaşam vermek olarak tanımlamıştır.²¹ Kendisinin tanımıyla klasik antikitenin sonraki yaşamı: Bina olarak *spolium* / devşirilen bina, eklenen – desteklenen devşirmeler, taklit edilen devşirmeler, heykeller (tanıtılan, tahrip edilen, sergilenen, asimile edilen) gibi farklı kullanım şekilleriyle vuku bulmuştur.²²

Spolia üzerine yazdığı monografisinde Deichmann, kullanımının iki ana nedenini estetik anlayışındaki değişim ve Geç Antik Çağ'ın artan ekonomik zayıflığı olarak belirtmiştir.²³ Krautheimer ise, Roma kiliselerinin *spolia* örneklerini, özellikle de beşinci yüzyılın ilk yarısına ait olanları, Klasik Antik Çağ'ın yeniden doğuşunun kanıtı olarak yorumlamıştır.²⁴ Birbirine zıt olan bu görüşlerden ilki yapı malzemelerinin yakın çevreden yeniden kullanım yönüne dikkat çekerken, diğeri bu malzemelerin uzun mesafelerden getirilmesinden ötürü onun anlamsal yönüne vurgu yapmaktadır. Buradan hareketle bu mimari unsurlar sadece yakından alınmış değildi; aynı zamanda çok uzak mesafelerden de temin edilmişti. Bu husus Antik Çağ'ın yeniden kullanımında kalite ve seçim konusundaki iddiaları da beraberinde getirerek *spolia* kavramını farklı bir boyuta taşımıştır.

Spolia'nın sonraki yaşamı da diğeri bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nesneler aslında yeni bir varyasyonda çeşitli biçimlerde hayat bulmuştur. Orta Çağ'da sütun, başlık, lahit gibi antik mimari unsurlar yalnızca yapısal öğeler olarak değil; vaftiz kurnası, kutsal su kabı, aziz mezarı, piskopos tahtı, kutsal emanet kutusu veya çeşme gibi yeni işlevler üstlenerek hem korunmuş hem de dönemin dini ve toplumsal ihtiyaçlarına uyarlanmıştır.²⁵ Bu durumu Anadolu örnekleri de destekler niteliktedir. Lahitler sebil ya da oluk, templon parçaları ve mezar stelleri cephe elemanı, sütunlar mezar taşı, arşitrav parçaları oturma bankı olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle Antik miras yeni bağlamlarda varlığını sürdürmüştür.

1.2. Orta Çağ'da Devşirme Malzeme Kullanımına dair Görüşler

Spolia terimi bugün Roma Dönemi'nden farklı bir anlama sahip olsa da Antik Roma'da sergilenen savaş ganimetleri Romalıların kolektif belleğinde canlı kalmasını sağlamıştır. Bunun yanında devşirilen eserler ile tarihi bağlar kurmak için ideolojik araç olarak kullanılmışlardır. Örneğin başlangıçta egzotik görülen Grek sanat eserleri, mimari unsurları sergilenerek, taklit edilerek ve uyarlanarak zamanla Roma sanatının ve mimarlığının önemli unsurları haline gelmiştir.²⁶ Bizans Dönemi'nde de devşirme malzemeler apotropaik ve siyasi amaçlı kullanılmış, Paganizmin yerini Hristiyanlığın alması ve muzaffer olmanın sembolizmi olarak lahit levhaları gibi Roma dönemi rölyef unsurları haçlar eklenerek Hristiyanlaştırılmıştır.²⁷ Bunun yanında Bizanslılar antik kültür ve geleneği yeniden yorumlayarak Hristiyanlaştırarak aynı zamanda Romalı geçmişlerini de benimsediklerinin politik mesajını bu mimari elemanlar ile ifade etmişlerdir.²⁸ Bizans mimarisinde en yüksek banilik seviyelerinde bile devşirme malzeme kullanımı yaygındı ve sadece yerel olanı kullanma durumu yoktu, bu malzemelerin lojistik taşımacılığı da yapılıyordu.²⁹

²⁰ Dale Kinney, "Introduction." *Reuse Value: Spolia und Appropriation in Art and Architecture, From Constantine to Sherrie Levine*, ed. Richard Brilliant and Dale Kinney (Farnham, Surrey, UK: Ashgate, 2011), 1-11.

²¹ Arnold Esch, "On the Reuse of Antiquity: The Perspectives of the Archaeologist and of the Historian." içinde *Reuse Value: Spolia und Appropriation in Art and Architecture, From Constantine to Sherrie Levine*, ed. D. Kinney, R. Brilliant, (Farnham, Surrey, UK: Ashgate, 2011), 13-31.

²² Arnold Esch, "Spolien. Zur Wiederverwendung antiker Baustücke und Skulpturen im mittelalterlichen Italien." *Archiv für Kulturgeschichte*, 51, (1969): 1-64.

²³ Friedrich Wilhelm Deichmann, *Die Spolien in der spätantike Architektur*, (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1975), 4.

²⁴ Richard Krautheimer, "The architecture of Sixtus III: A Fifth Century Renaissance?" içinde *Essays in Honor of Erwin Panofsky (De Artibus Opuscula 40)*, ed. M. Meiss (New York: New York University Press, 1961), 291-302.

²⁵ Esch, "On the Reuse of Antiquity: The Perspectives of the Archaeologist and of the Historian," 17

²⁶ Uytterhoeven, "Spolia-iorum, i: Savaş Ganimetlerinden Yapı Malzemelerinin Yeniden Kullanımına Latince Bir Terimin Tarihi," 53.

²⁷ Redford, "Devşirme Malzeme Olarak Lahit: On Üçüncü Yüzyıl Konya'sından Örnekler," 203.

²⁸ Helen Saradi, "The Use of Ancient Spolia in Byzantine Monuments: The Archaeological and Literary Evidence." *International Journal of the Classical Tradition* 3, S. 4 (1997): 395-423.

²⁹ Robert Ousterhout, *Bizans'ın Yapı Ustaları* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016), 155.

Bizans gibi Avrupa'da da devşirme malzemenin Roma İmparatorluğu dağıldıktan sonra kullanımı devam etmiştir. Örneğin Karolenj Dönem'de İmparator Şarlman'ın Ingelheim'daki sarayında ve Aachen'deki saray şapelinde Roma ve Ravenna'dan getirilen malzemelerin kullanıldığı bilinmektedir. Bu durumun, imparatorluğun meşruiyetini pekiştirmek amacıyla yapılan ve Şarlman'ın kendini Hristiyan Roma imparatorluk geleneğinin mirasçısı olarak tanımladığı bir eylem olarak yorumlanmıştır.³⁰ İtalya'da ise 11. ve 12. yüzyıllarda devşirme malzeme uygulamaları giriş cepheleri, apsisler, kapı üstleri gibi yapının önemli ve görünen yerlerinde kullanılmaya başlanmıştır (Resim 1). 12. yüzyıl Roma'sında özellikle kiliselerde yeniden kullanılan nesneler, orijinal işlevlerini devam ettirenler (sütun, lahit vb.) ve antika değeri olanlar olarak sınıflandırılmıştır.³¹ Pisa, Venedik, Floransa gibi antik kalıntılar üzerinde yükselmeyen İtalyan şehir devletlerinin inşasında Roma İmparatorluğu'nun varisliğini sembolize etmek üzere özellikle Roma'dan getirilmiş pek çok devşirme parçayı inşaatlarında kullandıkları görülmektedir.³² 13. yüzyılın ortalarından itibaren devşirme malzeme kullanımı belirgin biçimde gerilemiştir; zira Romanesk mimaride eklenilebilen antik öğeler, Gotik mimarinin bütüncül yapısal kurgusuna entegre edilememiştir.³³



Resim 1. Roma'da devşirme malzeme kullanımı (Kişisel arşiv, 2018)

Orta Çağ'da İslam coğrafyasında da devşirme malzeme kullanımına dair birçok araştırma vardır. İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren inşa edilen yapılarda devşirme antik malzeme kullanımına yer verildiği Kubbet'üs Sahra, Şam Emevî ve Tunus Kayrevan camilerinde kullanılan sütunlar üzerinden anlaşılmaktadır.³⁴ Endülüs Emevîlerinin yine İspanya'da birçok yapıda sütun ve başlıkları, kitabeleri kullandıkları görülmektedir. Bunların arasında ilginç olarak Medînat al-Zahrâ'da pagan çağrışımlı Roma lahit ve heykellerinin kullanılmasıdır.³⁵ Mısır'da da 9. yüzyıldan itibaren -Fatîmî ve Eyyubî dönemlerinde- mimari unsurların yeniden kullanımı görülürken, Memluk Dönemi'nde farklı yapı bölümlerinde daha yaygın biçimde uygulanmıştır.³⁶ Memluk sultanlarının yaptırdığı eserlerde Antik Mısır'ın farklı dönemlerine ait devşirme sütunlar ve diğer malzemeleri görmek mümkündür.³⁷ Anadolu'da ise Selçuklu mimari programında devşirme malzeme kullanımının payı yadsınamaz

³⁰ Beat Brenk, "Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology." *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1987): 103-109.

³¹ Dale Kinney, "Spolia as Signifiers in Twelfth-Century Rome." *Hortus Artium Medievalium* 17 (2011): 151-166.

³² Ar, "Spolia usage in Anatolian rulers: A comparison of ideas for Byzantines, Anatolian Seljuqs and Ottomans", 7-8.

³³ Esch, "On the Reuse of Antiquity: The Perspectives of the Archaeologist and of the Historian", 26.

³⁴ Baş, "Konya'daki Selçuklu Yapılarında Devşirme Antik Malzeme Kullanımı," 44.

³⁵ Susana Calvo Capilla, "Estrategias de autoafirmación de los califatos en al-Andalus: "spolia", historia y ciencia." içinde *Expériences impériales*, ed. Yann Dejugnat (Bordeaux: Ausonius Scripta Mediaevalia 41, 2020), 177-190.

³⁶ M. Ali ve S. Magdi, "The influence of Spolia on Islamic architecture" *International Journal of Heritage Architecture* 1, S.3 (2017): 334 - 343.

³⁷ Susana Calvo Capilla, "Spolia and Classical Revivals in Legitimacy Discourses: From Cordoba to the Mamluk Mosques of Cairo", içinde *Artistic and Cultural Dialogues in the Late Medieval Mediterranean*, ed. Maria Marcos Cobeleda (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021), 57-78.

derecededir. Selçuklular antik malzemenin yeniden kullanımının yanında bazı bölgelerde binaları devşirmiş ya da onların üzerine yeni yapı inşa etmiştir. Fakat devşirme malzemelerin çoğunun uzak yerlerden değil, inşa edilen noktalardan veya yakın yerlerden getirildiği görülmektedir. Bu geleneği erken dönemde Osmanlılar da devam ettirmiştir. Erken Dönem Osmanlı yapılarında Rum ustaları çalıştığından, Geç Bizans Çağı'na özgü devşirme malzemelerin ana süsleme olarak kullanımı görülmektedir.³⁸ Diğer taraftan harabe halindeki Yunan, Roma ve Bizans yapılarındaki kullanılabilecek malzemeleri, çoğu zaman pragmatik ve ekonomik, bazen sembolik, bazen de estetik nedenlerle kullanmışlardır.³⁹ Bu kullanım daha çok o taşların değeri veya kullanışlılığıyla ilgili olmuştur.⁴⁰ İstanbul'un fethinden Kanuni'nin ölümüne kadar geçen süre (1453-1566) devşirme malzeme kullanımının altın çağ olarak nitelendirilirken 16. yüzyılın sonlarından itibaren azalmaya başlamıştır.⁴¹ Buradan hareketle gerek batıda gerekse Anadolu'da Orta Çağ'dan sonra devşirme malzeme kullanımının mimaride kullanım alanının daraldığını söyleyebilmek mümkündür. Tablo 1'de görüldüğü üzere, devşirme malzeme kullanımı Orta Çağ boyunca farklı kültür ve inanç sistemlerinde yalnızca pratik bir inşaat tercihi olarak değil; tarihsel süreklilik iddiasının, siyasi meşruiyetin ve ideolojik kimliğin mekânsal bir ifadesi olarak işlev görmüştür.

1.3. Anadolu Selçukluları ve Çok Kültürlülük

Anadolu Selçukluları, dinî ve millî farklılıkları bir arada barındıran çok kültürlü bir yapıya sahiptiler. Bu çeşitlilik Selçuklu sultanlarının pek çoğunun -Hristiyan kimliğini muhafaza eden- Rum anne ve eş/lerle sahip olması ile de örneklenebilmektedir. Selçuklu sarayı içerisinde Hristiyan eşlerin ibadet etmesi için şapellerin yer aldığı çok kültürlü bir yapıya sahip olup hoşgörülü bir ortamın varlığını çağrıştırmaktadır. Bunun yanında bazı sultan ve şehzadelerin iki kimlikli (Türk-Rum/Müslüman-Hristiyan) bir karaktere sahip olduğu tarihçiler tarafından öne sürülmektedir. Bu kimliklere sahip olan Gıyaseddin Keyhüsrev, aynı anda hem Yunanca konuşan bir Hristiyan hem de Farsça konuşan bir Müslümandır.⁴²

Bunun yanında Selçuklular Anadolu'ya hükmettiklerinde nüfus karma bir dile ve dine sahipti. Farklı etnik kökenlere ve dinlere sahip yapı ustaları dini veya seküler binaların inşasında birlikte çalışmışlardır.⁴³ Diğer taraftan bu inşa faaliyetlerinde hem yerli ustalar hem de İran'dan, Suriye'den getirilen ustaların çalıştığını biliyoruz. Bundan ötürü sadece var olanla yeni gelenler arasında değil aynı zamanda ithal edilen de bir "çok kültürlülük" ortamından söz edilebilmektedir. Özellikle 12-13. yüzyıl Anadolu'sunun bu çok kültürlü-kimlikli ortamının saraydan topluma, baniden ustalara kadar nüfuz ettiğini eldeki bilgiler ışığında söylemek yanlış değildir.

Bu durumun mimariye yansımaları elbette kaçınılmaz olmuştur. Örneğin Konya'nın üç önemli medresesinin taç kapılarına baktığımızda; Karatay Medresesi'nde Şamlı Mumammed Bin Havlan'ın⁴⁴, Sırçalı Medrese'de Tuslu Muhammed'in, İnce Minareli Medrese'de ise Anadolu kökenli olduğu tahmin edilen Kelük bin Abdullah'ın sanatının kendi yörelerinden izler taşımakta olduğunu aynı zamanda üslup farklılığı barındırdığını rahatlıkla okuyabiliriz. Bu mimarideki çeşitlilik ortamına dahil edilen bir diğer

³⁸ Robert Ousterhout, "Ethnic Identity and Cultural Appropriation in Early Ottoman Architecture." *Muqarnas* 12 (1995): 48-62.

³⁹ Mehmet Fatih Yavuz, "15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı İstanbul'unda Devşirme Malzeme Kullanımı." *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı* 17, S. 26 (Nisan 2019): 421-46.

⁴⁰ Uğur Tanyeli ve Gülsün Tanyeli, "Osmanlı Mimarlığında Devşirme Malzeme Kullanımı (16.-18. Yüzyıl)", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, S.4 (1989): 23-31.

⁴¹ Yavuz, "15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı İstanbul'unda Devşirme Malzeme Kullanımı", 439.

⁴² Richard Piran McClary, "The Re-use of Byzantine Spolia in Rüm Saljūq Architecture", *bfo – Journal* 1, (2015): 14-22; Rustam Shukurov, "Harem Hristiyanlığı: Selçuklu Şehzadelerinin Bizanslı Kimliği", *Anadolu Selçukluları, Ortaçağ Ortadoğu'sunda Saray ve Toplum*, ed. Andrew C. S. Peacock, and Sara N. Yıldız (İstanbul: YKY, 2017), 97-120.

⁴³ Gary Leiser, "Sonuç, Anadolu Selçuklularına Dair Araştırmalar, Geline Son Seviye Üzerine Bazı Araştırmalar", *Anadolu Selçukluları, Ortaçağ Ortadoğu'sunda Saray ve Toplum*, ed. Andrew C. S. Peacock, and Sara N. Yıldız (İstanbul: YKY, 2017), 203-212.

⁴⁴ Karatay Medresesi'nin mimarı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak taç kapısının Alaaddin Cami ile benzerlikler barındırması bu kapının onunla eş zamanlı ve aynı ustalarca yapıldığı yorumunu beraberinde getirmiştir. Bakınız: Ziya Kenan Bilici, "Konya-Karatay Medresesi'nin Taçkapısı Üzerine Yeniden Düşünmek". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 21 (Aralık 2024): 79-110; Yaşar Erdemir, "Karatay Medresesi ve Karatay (Çini Eserler) Müzesi" *Konya Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ağustos 2025).

aktör de devşirme malzemelerin kullanımı olmuştur. Selçukluların çok kültürlü ortamında kendinden

Dönem	Amaç	Kullanım	İdeolojik bağlam	Estetik / Sembolik Boyut
Antik Roma	İmparatorluk kudretini görünür kılmak; kolektif belleği canlı tutmak; kültürel mirası sahiplenmek	Savaş ganimetlerinin sergilenmesi; hazır malzeme kullanımı; Grek sanat unsurlarının mimariye eklenmesi	İmparatorluk gücünün teşhiri; kolektif belleğin inşası	Grek sanatının benimsenmesi
Bizans	Dinsel dönüşümün simgeselleştirilmesi; Romalı geçmişi vurgulamak; apotropaik ve siyasi amaçlar	Mevcut antik yapı stokunun değerlendirilmesi; taşınabilir malzemelerin lojistik transferi	Roma geçmişinin sahiplenilmesi; Hristiyan imparatorluk kimliğinin inşası	Pagan unsurların Hristiyanlaştırılması; muzafferiyet; apotropaik anlam yüklenmesi
Karolenj Dönemi	İmparatorluk üzerinden Roma mirasını sahiplenme	Antik malzemenin yeniden değerlendirilmesi (Roma ve Ravenna’dan getirilen mimari unsurların saray ve kilise yapılarında kullanımı)	Roma mirasının devamlılığı iddiası; imparatorluk meşruiyetinin pekiştirilmesi	Antik formların bilinçli seçimiyle tarihsel süreklilik vurgusu (Şarلمان dönemi)
Orta Çağ İtalya’sı	Roma İmparatorluğu’nun varisliği; antik değerın vurgulanması	Yapı elemanlarının yeniden işlevlendirilmesi (Cephe, apsis, kapı üstü gibi görünür noktalarda devşirme parçaların kullanımı)	Roma İmparatorluğu’nun varisliği söylemi (Antik kalıntılara sahip olmayan kentlerde Roma’dan getirilen devşirme malzemelerin kullanımı)	Cephe ve görünür alanlarda antik değerın teşhiri; “antika” estetiği
Erken İslam Dönemi (Emevi ve Endülüs Emevi)	Mevcut malzemenin değerlendirilmesi; geçmiş kültürün yeni inanç sistemi içinde yeniden yorumlanması	Antik sütun ve başlıkların cami mimarisinde kullanımı; yapı üretim sürecini hızlandırma; Sivil mimaride pagan çağrışımlı lahit ve heykel kullanımı (Medinat al-Zahra Sarayı)	Yeni kurulan siyasi-dini yapının mekânsal temsili; Roma-Bizans ve Helenizm etkisi	Antik unsurların yeni inanç sistemi içinde yeniden anlamlandırılması (Kubbe’üs Sahrâ; Şam Emevî Camii)
Memluk Dönemi	Antik Mısır ile tarihsel süreklilik vurgusu	Antik Mısır’a ait sütun ve mimari elemanların farklı yapı bölümlerinde kullanımı	Tarihsel süreklilik ve güç temsili	Antik Mısır’a referans veren görsel ve anıtsal etki
Anadolu Selçuklu	Ekonomik, lojistik, pratik gerekçeler; Apotropaik ve ideolojik amaçlar; sembolik anlam üretimi; estetik kaygı; koruma ve sergileme amacı	Çoğunlukla yakın çevreden malzeme temini; ekonomik ve lojistik avantaj; kimi zaman eski yapılar üzerine inşa; strüktürel, dekoratif ve sergileme amaçlı kullanım	Bölgesel hâkimiyetin mekânsal ifadesi; Roma’nın varisliği iddiası; Önceki kültürü sahiplenme	Antik malzemenin yeni mimari kompozisyona uyarlanması
Erken Osmanlı	Fetih sembolü; var olan kültüre eklenme; pragmatik, ekonomik, sembolik ve estetik gerekçeler	Bizans ve antik yapılardan devşirilen malzemelerin cami ve diğer yapılarda kullanımı; harap yapı stokunun değerlendirilmesi	Fetih ideolojisi; imparatorluk sürekliliği	Geç Bizans unsurlarının süsleme ve temsil aracı olarak kullanımı

önceki mirasa sahip çıkma durumu olarak doğan bu anlayış mimari ve inşa faaliyetlerine yansımıştır. Bizanslılar gibi birçok anıtsal yapıda kendilerinden önceki medeniyetlere ait olan izleri sergilemekten çekinmemişlerdir.

Tablo 1. Orta Çağ’da devşirme malzeme kullanımı

2. Selçuklu Başkenti Konya’da Devşirme Malzeme Kullanımı

Selçukluların devşirme malzeme kullanma durumu ekonomik, lojistik ve pratik gerekçeler ile açıklanmaktadır. Diğer taraftan devşirme malzeme kullanımı, sadece işlevsel gerekçelerle sınırlı kalmayıp apotropaik amaçlar, estetik kaygılar, ideolojik temsil, sembolik anlam üretimi ve kültürel sahiplenme anlayışı gibi çok katmanlı kavramlar üzerinden de yorumlanmaktadır. Redford ise

çalışmasında devşirme malzeme kullanma amaçlarına 12. yüzyıl seyyahlarından El-Herevi'nin⁴⁵ “*acâ'ib*” olma kavramından yola çıkarak hayrete düşüren nesneler olması nedeniyle bu eserlerin kullanılmış olabileceğini öne sürmüştür.⁴⁶ Bu konuda ilk çalışmayı yapanlardan olan Öney, koruma ve sergileme amaçlı bir kullanımın gerçekleştiğini öne sürmüştür.⁴⁷

Bu görüşlerin yanında birtakım çevrelerce ise yağma, tahrip, hazırcılık olarak değerlendirildiği de olmuştur. Fakat buradaki durumun bu düşüncelerden farklı olması muhtemeldir. Selçukluların devşirme malzeme kullanımının ardında yatan sebeplerin ekonomik ve hazırcılıktan öte estetik, sembolik ve ideolojik nedenlerden kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Bu durumu Selçukluların en güçlü dönemini yaşadığı I. Alaeddin Keykubad Dönemi (1220-1237) destekler niteliktedir.

13. yüzyıl ortamına bakıldığında, Bizans mirası farklı güçler arasında paylaşılrken, en yakın paralellik II. Friedrich ve I. Alaeddin Keykubad arasında görülmektedir. Her iki hükümdar da eski yapıların ve yapı malzemelerinin yeniden kullanımını, tarihsel referansları, madeni paraları ideolojik bir araç olarak değerlendirmiştir. Alaeddin Keykubad'ın mimari ve ideolojik programı, kent savunma projeleri aracılığıyla Doğu (Pers-İslam) ve Batı (Rum) geleneklerinin sentezini yansıtarak Anadolu'nun değişen kimliğini ortaya koymuştur.⁴⁸

12 ve 13. yüzyıllarda devşirme malzemelerin yapı programı içerisinde kullanımı çoğunlukla şu şekilde gerçekleşmiştir. Mimaride cephelerde yapı malzemesi ve süsleme elemanı, iç mekânda taşıyıcı, kapı ve pencerelerde lento ve söve olarak kullanılmıştır. Çoğunluğu Bizans ve Roma Dönemi'ne ait olan bu parçalar: Sütunlar, sütun başlık ve kaideleri, mil taşları, arşitrav parçaları, lahitler, templon levhaları, alınlıklar, steller olarak tanımlanabilir. Bu kullanım gruplarını Baş: (1) Sütun, sütun başlığı ve kaidesi (Yassı sütunlar, Dügümlü sütunlar, Silindirik gövdeli sütunlar), (2) Söve, lento, eşik, (3) Lahitler, (4) Duvar örgüsünde kullanılan diğer malzemeler olmak üzere dört grupta ele almıştır.⁴⁹ Eravşar ise kullanım amaçlarına göre: (1) Selçuklu öncesi binaların bir kısmının veya tamamının bazı değişikliklerle yeniden kullanımı, (2) Yeni binaların inşasında yapısal eleman olarak spolia kullanımı, (3) Spolia'nın dekoratif kullanımı, (4) Dini veya kutsal kullanım olmak üzere gruplandırma yapmıştır.⁵⁰ Bu kullanım gruplarını aşağıdaki yapılarda görmek mümkündür.

2.1. Konya Surları:

Selçukluların devşirme malzeme kullanımı açısından en dikkat çeken ve devşirme malzeme kullanımını sorgulanabilir kılan yapı Konya kent surları olmuştur. Yaklaşık 4.7 kilometre uzunluğa, 18 metre yüksekliğe ve 3 metre kalınlığa sahip Konya surları tek katmanlı olup; duvarlar, burçlar ve kapılardan meydana gelmekteydi, ayrıca surların dışında bir hendek mevcuttu.⁵¹ Günümüzde mevcut olmayan surlar⁵², farklı dönemlerde Konya'yı ziyaret etmiş olan seyyahların da yazılarına konu olmuştur. Konyalı, surların 144 burcu (140 burcun emirlerce dört burcun sultan tarafından yapıldığı bilinmektedir.) ve on iki kapısı bulunduğunu tarihi kaynaklara dayanarak ifade etmiştir.⁵³ Bizans geçmişinde surların olduğu bilinmekle birlikte surlar Alâeddin Keykubat Devri'nde, 1221 yılında tamamlanmıştır.⁵⁴ Alâeddin Keykubat Dönemi'nde kentte yoğunlaşan imar faaliyetleri kapsamında surlar inşa edilmiş, surların inşa giderleri Selçuk sultanı ve emirleri tarafından karşılanmıştır. Kentin

⁴⁵ Abu'l-Hasan 'Ali b Abi Bakr al- Harawî, *Guide des lieux de pèlerinage (Kitab al-Ziyarat)*, çev. J. Sourdél-Thomine (Damas: Institute Français de Damas, 1957), 59.

⁴⁶ Redford, “Devşirme Malzeme Olarak Lahit: On Üçüncü Yüzyıl Konya'sından Örnekler”, 204, 215.

⁴⁷ Gönül Öney, “Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi”. *Anadolu* 12 (Ocak 1968): 17-26.

⁴⁸ Suzan Yalman, “‘Ala al-Din Kayqubad Illuminated: A Rum Seljuq Sultan as Cosmic Ruler.” *Muqarnas* 29 (2012):151–86.

⁴⁹ Baş, “Konya'daki Selçuklu Yapılarında Devşirme Antik Malzeme Kullanımı,” 49.

⁵⁰ Eravşar, “Spolia in Seljuk Buildings,” 169-180.

⁵¹ Mustafa Önge, “Konya Kalesi ve Tarihi,” içinde *Konya Kitabı XIX Türkiye Selçukluları ve Konya Cilt:IV, Mimari*, ed. Caner Arabacı, Mehmet Ali Hacıgökmen, Mustafa Akkuş (Konya: Konya Ticaret Odası, 2023), 113-139.

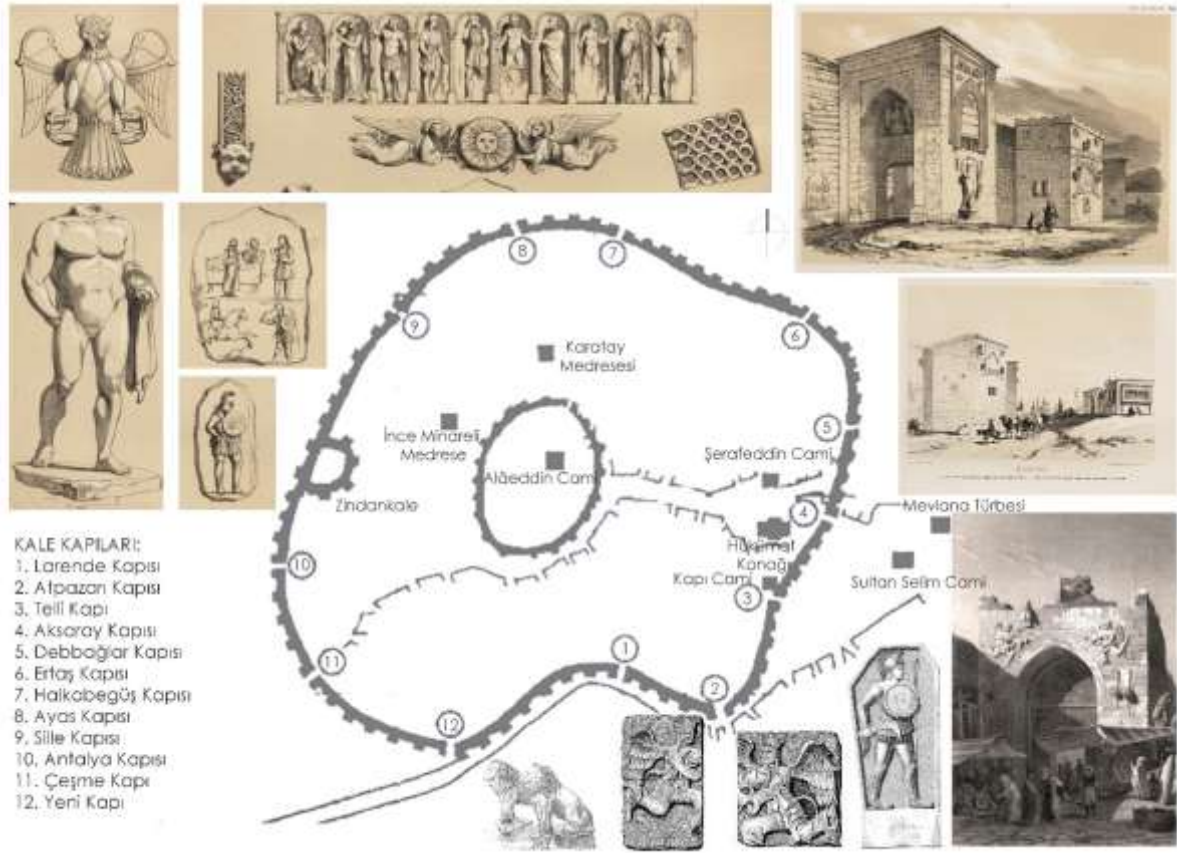
⁵² Konya dış surları 20. yüzyılın başlarına kadar kısmen ayakta idi fakat zaman içerisinde izleri yok olmuştur. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Kapu Cami'nin yeniden inşasında ve yeni Hükümet Konağı yapımında bu surların taşlarının kullanılması nedeniyle dış surlar tahribat görmüştür.

⁵³ İbrahim Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964), 134.

⁵⁴ İbn Bibî'nin aktardığına göre I. Alaeddin Keykubad'ın 1221'de Konya surlarını inşa ettirdiği belirtilmektedir. Bununla birlikte, bu ifadenin 1221 öncesinde surların tamamen bulunmadığı şeklinde yorumlanmasından ziyade, mevcut fakat savunma açısından yetersiz kalmış yapıların kapsamlı biçimde yeniden inşa edilmiş olabileceğine işaret ettiği düşünülmektedir.

duvarları, farklı emirlerin duvarın farklı bölümlerini bitirmek için yarıştığı, kule ve duvarlarda devletin başarılarını simgeleyen, Selçuklu devlet yapısı hakkında bilgi veren mimari yapılar olmuştur.⁵⁵ Konya kent surlarının banisi olan Sultan Alâeddin Keykubat surların inşa ve tasarım sürecinde söz sahibi olmuş, tasarım programında Anadolu'ya, İran'a ve Orta Asya'ya ait mitlere, İslami öğelere, edebi alıntılara yer verilmiştir. Redford o dönem başkenti Latin işgali altında olan Bizans İmparatorluğu'nun halefi olmaya aday olan bir Konya vizyonunu destekleyen yazınsal ve dekoratif bir program oluşturulduğunu öne sürmüştür.⁵⁶

Döneme ait yazılı kaynak olan Selçukname'de, İbn Bibi, projeye katkıda bulunan emirlerin ve sultanın kitabelerine ek olarak, surlarda Kuran surelerine, hadislere ve Şehname'den beyitlere de yer verildiğini bildirmiştir. Yazınsal programın dışında figüratif betimlemelerin de ağırlıklı olduğu surlarda devşirme malzemeler ve Selçuklulara ait olan rölyefler birlikte yer almaktaydı. Melekler, aslanlar, sfenks, çift başlı kartal, ejderha, balık gibi betimlemelerin yer aldığı on üçüncü yüzyıl Selçuklu kabartmaları bulunmaktaydı (Resim 2).⁵⁷



Resim 2. Konya surları ve kullanılan devşirme malzemeler⁵⁸

Bugün mevcut olmayan surlara dair bilgiler Konya'yı farklı dönemlerde ziyaret eden seyyahlara ait metinlerden ve çizmiş oldukları gravürlerden elde edilmektedir. Seyyahların birçoğu Konya surlarından ve tasarım programından özellikle barındırdığı devşirme malzemelerden bahsetmişlerdir. Seyyahların verdikleri bilgilere göre, surlarda putperest sunakları, Hristiyan mezar taşları, Yunanca

⁵⁵ Redford, "The Seljuqs of Rum and the Antique," 154.

⁵⁶ Redford, "Devşirme Malzeme Olarak Lahit: On Üçüncü Yüzyıl Konya'sından Örnekler", 213.

⁵⁷ Redford, "The Seljuqs of Rum and the Antique," 153.

⁵⁸ Surların planı Haşim Karpuz'dan referans alınarak yazar tarafından yeniden çizilmiştir. Gravür kolajı ise Laborde, Texier ve Krecer'e ait çizimlerden oluşturulmuştur. Bakınız: Haşim Karpuz, *Anadolu Selçuklu Mimarisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yaşatma ve Geliştirme Vakfı, 2001), 136; Léon de Laborde, *Voyage en Orient: Voyage de l'Asie Mineure 2* (Paris: Firmin Didot, 1838) 116-117; Charles Texier, *Küçük Asya, Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi* 3. çev. Ali Suat, Kâzım Yaşar Koprıman, Musa Yıldız (Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002), 308, 310-311; Friedrich Sarre, *Konya Köşkü*. çev. Şahabettin uzluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1967), 3.

kitabeler, aziz resimleri, Ceneviz haçları, Roma kartalları, antik heykel grupları bulunmaktadır.⁵⁹ Konya kent surları arasında seyyahların en fazla dikkatini çeken Herkül'e ya da bir Roma imparatoruna ait olduğu tahmin edilen başsız, çıplak ve devasa ölçütlere sahip olan Antik Dönem heykelidir. Kuzey kapısında (Ertas/Ladik Kapısı) yer alan süsleme programı yoğun olan, lahit ve diğer devşirme malzemelerle desteklenmiş bu kapıda Redford'a göre, sultanın kitabesinin yer aldığı tahmin edilmektedir.⁶⁰ Bu kapının süsleme programı aslında Selçukluların devlet yapısı ve kültürü hakkında kente gelenlere mesaj vermektedir. Kapıda sırasıyla; Herkül heykeli, üzerinde 12 adet çıplak ve giyinik olmak üzere kadın ve erkek figürlerin bulunduğu friz, onun üzerinde Arapça yazılmış olan kitabe en üstte ise güneşi tutan iki adet melek figürü yer almaktadır. Konya kent surlarındaki bu tutum doğulu ve batılı gezginler için son derece şaşırtıcı olmuştur. İslam dininin uygun görmediği figüratif betimleme ve heykeller burada İslami unsurlarla yan yana sergilenmektedir. Öyle ki 1826'da Konya'yı ziyaret eden Léon de Laborde "müthiş" olarak nitelendirdiği surları anlatırken, kullanılan antik heykel parçaları ile Yunanca kitabelerin bir müzenin salonunda teşhir edilircesine duvarlara yerleştirildiklerini belirtmektedir.⁶¹ Konya kent surlarının kente yaklaşanlara mesaj niteliği taşıdığı, sergilen metinsel ve figüratif öğelerin barındırdığı sembolik değerler üzerinden söylenebilmektedir. Selçuklular yeni iktidara sahip olduğu bu coğrafyada, başkentlerinde çok yönlülüklerini ve belki de hoşgörülülüklerini ifade etmek istemişlerdi.

2.2. Alâeddin Cami

Konya kentinin bugün de kalbi kabul edilen tepeye ismini vermiş olan Alâeddin Cami, höyük üzerine yerleşmiş olan Antik akropolisin üstüne Selçuklu sarayı ile birlikte konumlanmıştır. İç kalede yönetim merkezi olan saray ve Eflatun Kilisesi ile birlikte yer alan caminin 5. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen Bizans Kilisesi üzerine inşa edildiği hakkında görüşler bulunmaktadır.⁶² Ancak doğruluğu, elde bulunan veriler ışığında şüpheli bulunmuştur.⁶³ Cami farklı dönemlerde Selçuklu sultanları tarafından onarımlar görmüş ve büyütülmüştür. Ancak her ekleme yapılan bölümde iç mekânda ve cephelerde devşirme malzemeler kullanılmıştır. Redford, camiye altı mimari bölüme ayırmıştır (Resim 3).⁶⁴ Bu bölümlerin hepsi devşirme malzeme barındırmakta olup, hemen hemen hepsi Erken Bizans Dönemi'ne tarihlenmektedir. Camide cephelerde, iç mekânda, türbelerde devşirme mimari parçaları görmek mümkündür. Yapının avlu duvarını oluşturan kuzey cephesinde görülen çift korniş kullanımı, Orta Anadolu'daki erken Bizans duvar inşaatının karakteristiğini yansıtmaktadır. Yine kuzey cephesinde yer alan sivri kemerli galerilerde farklı yüksekliklere sahip Bizans dönemi kapı ve pencere sövesi olarak kullanılan yassı (çift – bodur) sütunlar burada kullanılmıştır. Çift sütunların boylarının farklı olması ikinci kullanıcı açısından bir sorun teşkil etmemiş, cephe bu malzemelere göre tasarlanmıştır.⁶⁵ Diğer taraftan cephe taş örgüsünün içinde, lentolarda yer yer çeşitli devşirilmiş mimari parçalar görülmektedir (Resim 4). Özellikle kuzey-batı köşede yer alan taç kapının kapı yanlarında görülen -birbirine eş olan, gri renkli, çerçeve motifli, yivli başlıklı- iki adet dikdörtgen sütun, devşirme kullanımında simetri ilkesine dikkat edildiğini göstermektedir (Resim 5). Alaeddin Camisi'nin hariminin her üç biriminde bugün çifte, düz ve düğümlü olmak üzere üç sütun tipi taşıyıcı eleman olarak karşımıza çıkmaktadır. Düğümlü sütunlar çok ayaklı bölümde yer alırken diğer tip sütunlar her bölümde kullanılmıştır. Çift

⁵⁹ Azize Aktaş Yasa, "Eski Çağdan 20. Yüzyıla Seyahatnamelerdeki Konya Kalesi", *Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı, Sanat Yazıları*, ed. Mustafa Denktas ve Yıldırım Özbek (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Personel ve Eğitim Dairesi Yayınları, 2001), 45; Helmuth Karl Bernhard von Moltke, *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835 bis 1839* (Berlin, Posen & Bromberg : Mittler, 1841); John Macdonald Kinneir, *Journey Through Asia Minor, Armenia, and Koordistan in the Years 1813 and 1814* (London: John Murray, 1818), 219.

⁶⁰ Redford, "Devşirme Malzeme Olarak Lahit: On Üçüncü Yüzyıl Konya'sından Örnekler", 213.

⁶¹ Laborde, *Voyage en Orient: Voyage de l'Asie Mineure*, 171. Ayrıca Semavi Eyice de Selçukluların kent surlarında devşirme malzeme sergileme durumunu bir korumacılık yaklaşımı ve erken bir müzecilik anlayışı olarak değerlendirmiştir. Daha detaylı bilgi için bakınız: Semavi Eyice, "Müzeciliğimizin Başlangıcı ve Türk-İslam Eserleri Müzeleri," *Müze/Museum* 2-3 (1989-1990): 5-10.

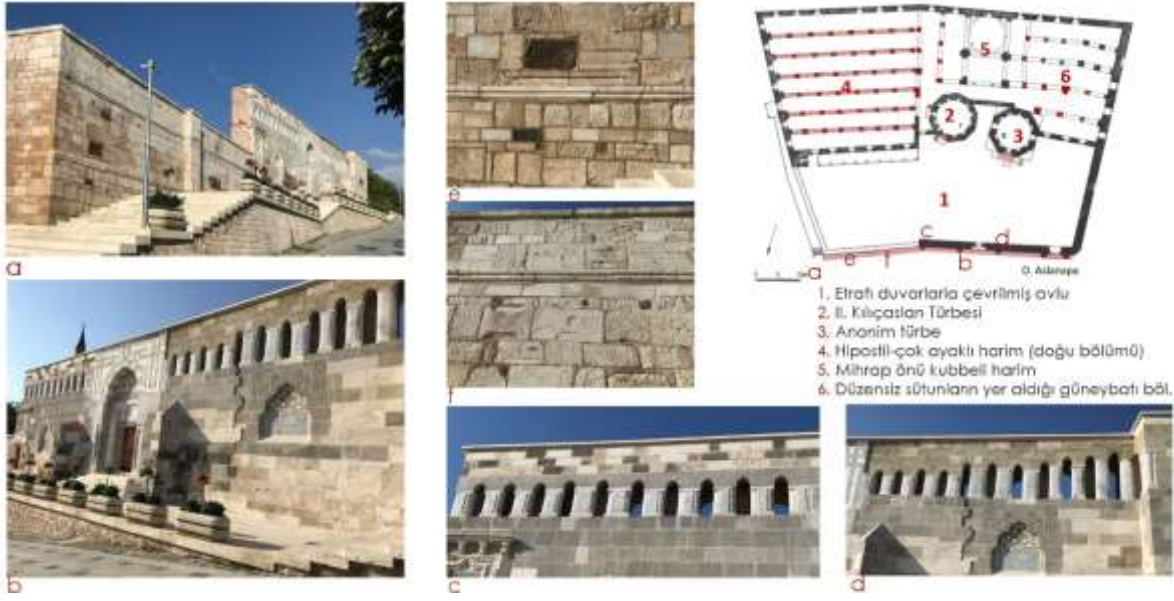
⁶² Scott Redford, "The Alaeddin Mosque in Konya Reconsidered", *Artibus Asiae* 51, S.1/2 (1991): 54-74.

⁶³ Neslihan Asutay Effenberger, "Konya Alaeddin Camisi Yapım Evreleri Üzerine Düşünceler", *METU JFA* 23, S.2 (2006): 113-122.

⁶⁴ Redford, "The Alaeddin Mosque in Konya Reconsidered", 55.

⁶⁵ Şaman Doğan ve Yazar, "Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Devşirme Malzeme Kullanımı," 215.

sütunlar ağırlıklı olarak mihrap bölümünün batısında yer almaktadır. Harimde yer alan sütunlarda İyon ve Korint başlıkların kullanıldığı görülmektedir (Resim 6).



Resim 3. Konya Alâeddin Cami planı ve cephede yer alan devşirme malzeme uygulamaları (Kişisel arşiv, 2021).



Resim 4. Konya Alâeddin Cami cephesinde yer alan devşirme malzeme uygulamaları (Kişisel arşiv, 2021).



Resim 5. Konya Alâeddin Cami girişinde yer alan devşirme malzeme uygulamaları (Kişisel arşiv, 2021).



Resim 6. Konya Alâeddin Cami hariminde yer alan devşirme sütun kullanımları (Kişisel arşiv, 2021).

Cami avlusunda yer alan Selçuklu sultanları (II. Kılıçaslan) türbesinin ziyaret kapısının yer aldığı kemerin içerisinde devşirme malzeme kullanımı görülmektedir. Bizans dönemi kilisesine ait bitkisel ve Rumi bezemelere, ortasında ise madalyona sahip bir templon levhası olduğu düşünülen bu parça türbe giriş cephesinde oldukça belirgin ve dikkat çekicidir. Bu malzemenin bilinçli olarak yapı üzerinde sergilendiği rahatlıkla söylenebilir. Cami avlusunda yer alan, Anadolu'daki tek mermer türbe olan, Anonim türbede üç farklı devşirme malzeme kullanılmıştır. Ziyaret katı giriş kapısının kemerinin altında bir arşitrav parçası lento olarak değerlendirilmiştir. Yapının cephesinde ise küresel kabartmalı çokgen formlu bir devşirme taş kullanılmıştır. En dikkat çeken üçüncü malzeme çeşidi ise türbe kaidesinde, cenazelik kapısının her iki yanında yer alan gri renkli lahitlerdir (Resim 7). McClary'ye göre bir mezar bağlamında cenaze devşirme malzemelerinin bu şekilde yeniden kullanımı kasıtlı gibi görünmekte olup, bani ve yapı ustaları adına hem işlevsel hem de bölgesel üslupta süreklilik konusunda bilinçli bir anlayışa işaret etmektedir.⁶⁶



Resim 7. Konya Alâeddin Cami avlusunda yer alan türbelerde devşirme malzeme kullanımları (Kişisel arşiv, 2021, 2026).

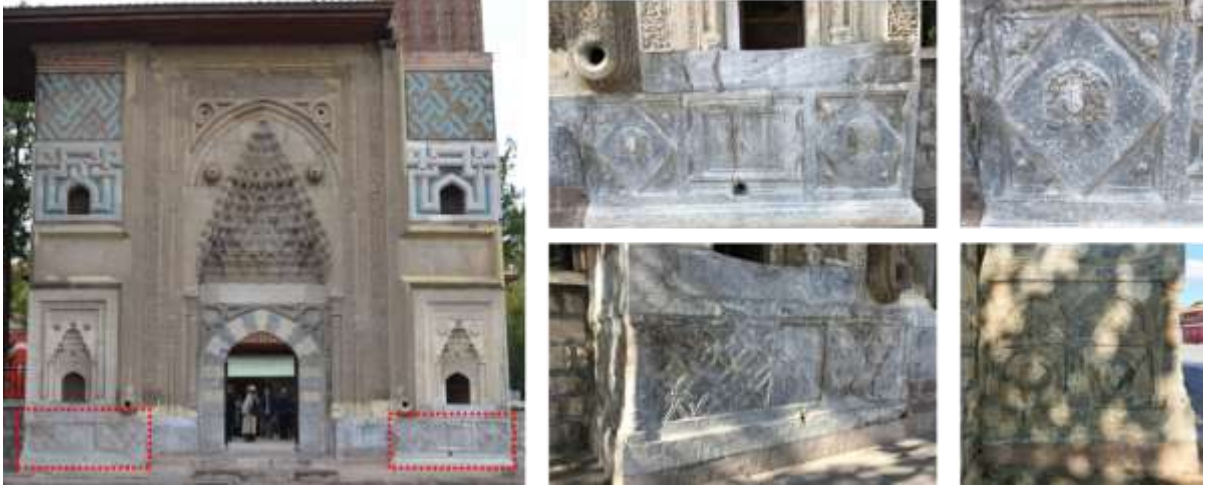
2.3. Diğer Cami ve Mescitler

Sahib-i Ata Camisi: Selçuklu emiri Sahip Ata tarafından dış surların dışında, Larende Kapısı'nın karşısında yer alan külliye içerisinde konumlanmaktadır. Caminin taç kapısının iki yanında minare kaidelerinde devşirme malzeme kullanılmıştır (Resim 8). Lahit olan bu devşirmeler Roma İmparatorluk ve Erken Bizans Dönemi'ne aittir.⁶⁷ İlhanlı geleneği ile Anadolu'ya giren cephede çeşme/sebil kullanımı burada erken bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda sebil olarak kullanılan bu lahitlerin işlevsel boyutu da bulunmaktadır. Simetrik olarak yerleştirilen, kapıdaki tek mermer ve devşirme olduğu belirgin olan bu lahitler taç kapıdan malzeme ve süsleme bakımından farklılaşmakta ve ayırt edilebilmektedir. Bu noktada bani ve yapı ustasının bilinçli bir tercih yaparak cephede sergileme yoluna

⁶⁶ McClary, "The Re-use of Byzantine Spolia in Rûm Saljûq Architecture", 21.

⁶⁷ Baş, "Konya'daki Selçuklu Yapılarında Devşirme Antik Malzeme Kullanımı," 51.

gittikleri söylenebilmektedir. Cami taç kapısında yer alan bu lahitlerin kullanım dışında ikonografik anlam da taşıdığı düşünülmektedir. Sol lahitte yer alan üzerinde Medusa başlarının yer aldığı kabartmalı lahadin Medusa'nın mitolojik anlamından faydalanarak nazara karşı koruyucu amaçlı kullanıldığı yorumlanmıştır.⁶⁸ Diğer taraftan bu lahitleri üstünde yer alan taç kapı minyatürünü andıran çerçeveli açıklıklarda içecek⁶⁹ ve su⁷⁰ ile ilgili ayetler bulunmaktadır. Burada pagan geçmişe işaret eden bu lahitler işlevsel amaca hizmet ederken aynı zamanda İslami unsurlar ve metinlerle sentezlenmiştir.



Resim 8. Sahip Ata Cami taç kapısında devşirme malzeme kullanımı (Kişisel arşiv, 2020).

Hoca Ahmet Fakih Camisi: Konya kent surlarının dışarısında kalan Hoca Fakih Camisi ve türbesi devşirme lahadin sebil olarak kullanıldığı bir diğer örnektir. Önge tarafından 13. yüzyıla tarihlendirilen bu bölümü kendisi emzikli sebil olarak adlandırmıştır.⁷¹ Baş, lahidi Roma İmparatorluk Dönemi'ne tarihlendirmektedir.⁷² Bunun yanında yapının avlusunda pek çok devşirme sütun ve kaideler hazire bölümünde sergilenmektedir (Resim 9).



Resim 9. Hoca Ahmet Fakih Camisi devşirme malzeme kullanımı (Kişisel arşiv, 2024)

Mescitler: Anadolu Selçuklu mescitlerinde de devşirme kullanımı gerçekleşmiştir. Bu yapılarda Roma ve Bizans Dönemi'ne ait mimari parçalar kullanılmış olup, ağırlıklı olarak kapı ve pencere lentoları arşitrav parçaları ile, söveler ise bodur sütun/payeler ile devşirilmiştir (Resim 10). Şeker Furuş Mescidi'nde giriş kapısının iki yanında bodur yassı sütun kullanımı, Zevle Sultan Mescidi giriş kapısında ise lento olarak mermer korniş kullanımı görülmektedir. Başarabey Mescidi giriş cephesi köşesinde bağımsız olarak duran yassı bir çifte sütun dikkat çekmektedir.

Hoca Hasan Mescidi Konya'da yer alan Selçuklu mescitleri arasında devşirme malzeme bakımından zengin örnekler sunmaktadır. Özellikle yığma tuğla yapım tekniğine sahip mescidin subasman seviyesini devşirme malzemelerden oluşan taş bloklar tüm cephelerde ve minare kaidesi boyunca çevrelemektedir. Batı cephesinde zemin seviyesinde yer alan Yunan harfli bir kitabe parçası bulunmaktadır. Giriş cephesinde, son cemaat yerinde akantus yapraklı bir sütun başlığı, ahşap

⁶⁸ Şaman Doğan ve Yazar, "Ortaçağ Anadolu Türk mimarisinde devşirme malzeme kullanımı," 215-216.

⁶⁹ "... Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir." (İnsan, 76 : 21)

⁷⁰ "İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı? (Enbiya, 21: 30)

⁷¹ Yılmaz Önge, "Türk Sebil Mimarisinin Bulunmayan Örnekleri: Emzikli Sebiller", *Lale Dergisi* 1, (1982): 15-21.

⁷² Baş, "Konya'daki Selçuklu Yapılarında Devşirme Antik Malzeme Kullanımı," 52.

dikmelerin kaidesine yastık olarak kullanılmıştır. Bu cephede minare kaidesinde çokça devşirme malzeme kullanımı görülürken bunların arasında köşede kırık bir silme ya da korniş parçası ile meander motifli bir mimari parça farklılaşmaktadır. Temple, meander motifli bu parçanın bir kilise lentosunun parçası olabileceğini ifade etmiştir.⁷³



Resim 10. Konya mescitlerinde devşirme malzeme kullanımları (Kişisel arşiv, 2021, 2026)

2.4. Kervansaraylar (Zazadin ve Obruk Hanları)

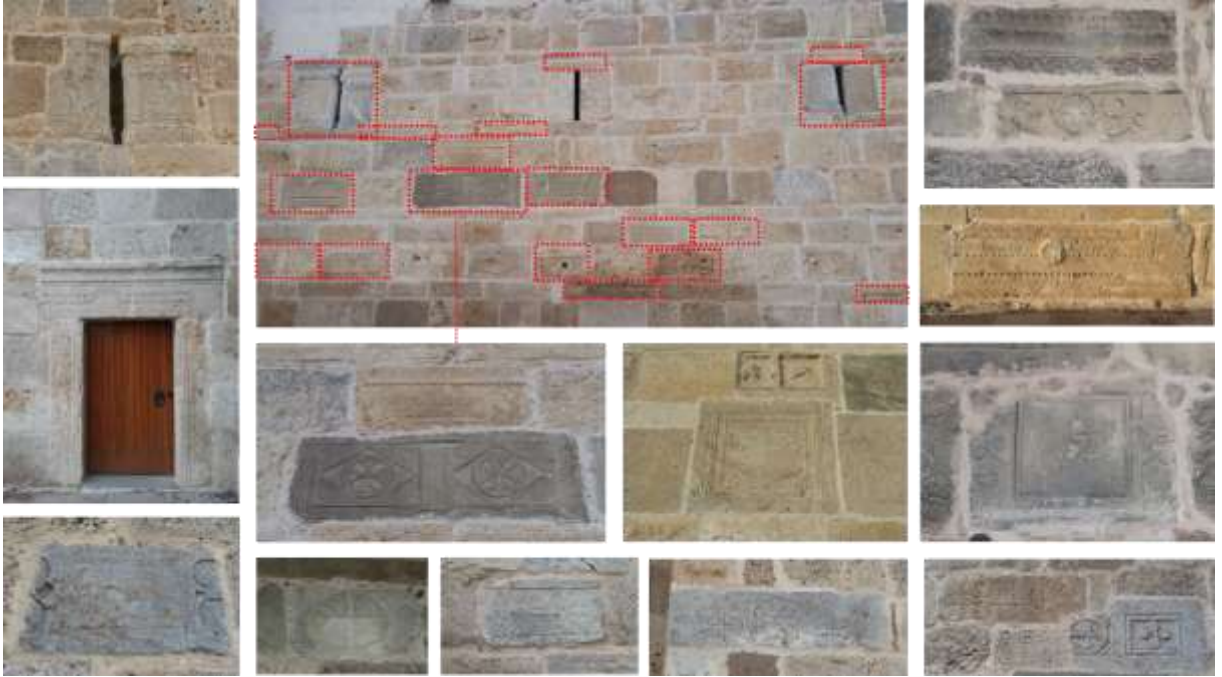
Anadolu Selçuklu mimarisinde en çok devşirme malzeme kullanılan yapılardan birisi de kervansaraylar olmuştur. Kervansaraylarda devşirme kullanımının tercih edilme nedenleri arasında en kuvvetli olan lojistiklerdir. Yapıların inşa edildiği yerlerde ve yakınlarında yapı malzemesi temininde zorlandıkları düşünülmektedir. Zazadin Hanı, Obruk Hanı gibi kervansaray yapılarında arşitrav, mulyon, templon levhası, sütun, sütun başlığı ve kaidesi gibi yapı parçaları, kitabe, lahit, mezar steli, litürjik objeler gibi devşirme malzemelerdeki motif ve figüratif betimlemelerin cepheye yerleştirildiği görülmektedir.

Zazadin Hanı'nda en çok kullanılan devşirme malzeme Bizans dönemine ait pencere lentoları olup handa da aynı amaçlı kullanılmışlardır. Buradan hareketle yapı ustalarının Bizans tekniğini de bildiği düşünülmektedir.⁷⁴ Diğer taraftan yapının tüm cephelerinde devşirme malzeme ile karşılaşmak mümkündür. Burada işlevin yanında dekoratif amaçlı kullanım da söz konusu olabilmektedir. Yunanca yazıtlar, figüratif unsurlar, monogramlar, haçlar cephede bilinçli bir kullanımın varlığına işaret etmektedirler (Resim 11). Yapı içinde, duvarlarında ve çevresinde sütun kaidesi ve sütun bulunmazken

⁷³ Temple, "Konya/İkonion ve Çevresinde Bulunan Bizans Dönemi Taş Eserleri," 393.

⁷⁴ Osman Eravşar, "Selçuklu Yapılarında Spolien Yapı Malzemesi Kullanımı: Zazadin Hanı", 282.

cephelerde çift pencere sütunları yer almaktadır.⁷⁵ Bu çift pencere sütunları Alâeddin Camisi'nde de bulunmakta olup savunma amaçlı bir kullanıma hizmet etmiş olabilirler. Temple, Zazadin Hanın duvarlarında 189 devşirme taş eser parça tespit etmiş, eserlerin çoğunun Erken Bizans Dönemi'ne ait bezemeli ya da profilli kapı lento ve söveleri olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ Bunların dışında Roma Dönemi yazıtları, lahit ve mezar stellerinin de kullanıldığı görülmektedir. Hanın barınak kısmında devşirme malzeme avlusuna göre daha azdır. Avlusunda ise kapı lento ve sövelerinde, kuzeyindeki revaklı kısmın duvarlarında dekoratif amaçlı devşirme parçaları görmek mümkündür. Dekoratif kullanımın yanı sıra Yalman, bu unsurların apotropaik bir işleve sahip olabileceğini de sorgulamıştır. Hanın aynı duvar yüzeyinde, birbirine yakın konumda bulunan figürlü mezar taşı, Ermeni haçkarı ve Grekçe kitabenin yatay biçimde yerleştirilmesini, yapıyı kötücül etkilerden koruma amacıyla açıklamıştır.⁷⁷ Bununla birlikte, söz konusu mezar taşı ve haçkar levhalarının dikey yerleştirilmesi durumunda duvarın taş örgüsü yüksekliğine uyum sağlamayacağı; bu nedenle parçalanmaları gerekeceği ya da tekil olarak yatay yerleştirilmelerinin ustalar açısından daha pratik bir çözüm sunmuş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.



Resim 11. Zazadin Han'da devşirme malzeme kullanımları (Kişisel arşiv, 2015)

Obruk Han da devirme malzeme kullanım yoğunluğu açısından oldukça dikkat çekmektedir. Taç kapısında kemerin ayaklarına başlığı kornişli iki adet silindirik sütun simetrik olarak yerleştirilmiştir (Resim 12). Dekoratif amaçlı kullanımın da düşünüldüğü cephelerde ve barınak kısmının eyvanlı son bölümünde figürlü, haçkarlı ve yazılı devşirme malzemeleri görmekteyiz. Pencerelelerde lento ve sövelerde, iç mekânda ise karşılıklı olarak yassı sütunların yerleştirildiği görülmektedir (Resim 13). Aynı hizada birbirinden farklı renk ve formda olan bu sütunların karşısına yerleştirilenler ise birbirlerinin eşleridir. Bu durum da bilinçli bir yerleştirmenin ve estetik kaygının varlığına işaret etmektedir. Orta sahnın payelerine yerleştirilen karşılıklı sütunlar eyvan olarak kabul edilen mekânda pencere çifte sütununa dönüşerek sonlanmaktadır. Kervansarayların kapalı mekânlarında nadiren karşılaşılan eyvanın, bu yapıda duvarlarında yoğun devşirme malzeme kullanımıyla birlikte ele alındığı görülmektedir. Bu durumda bu birimin özel bir mekânı temsil ettiği düşünülebilir.

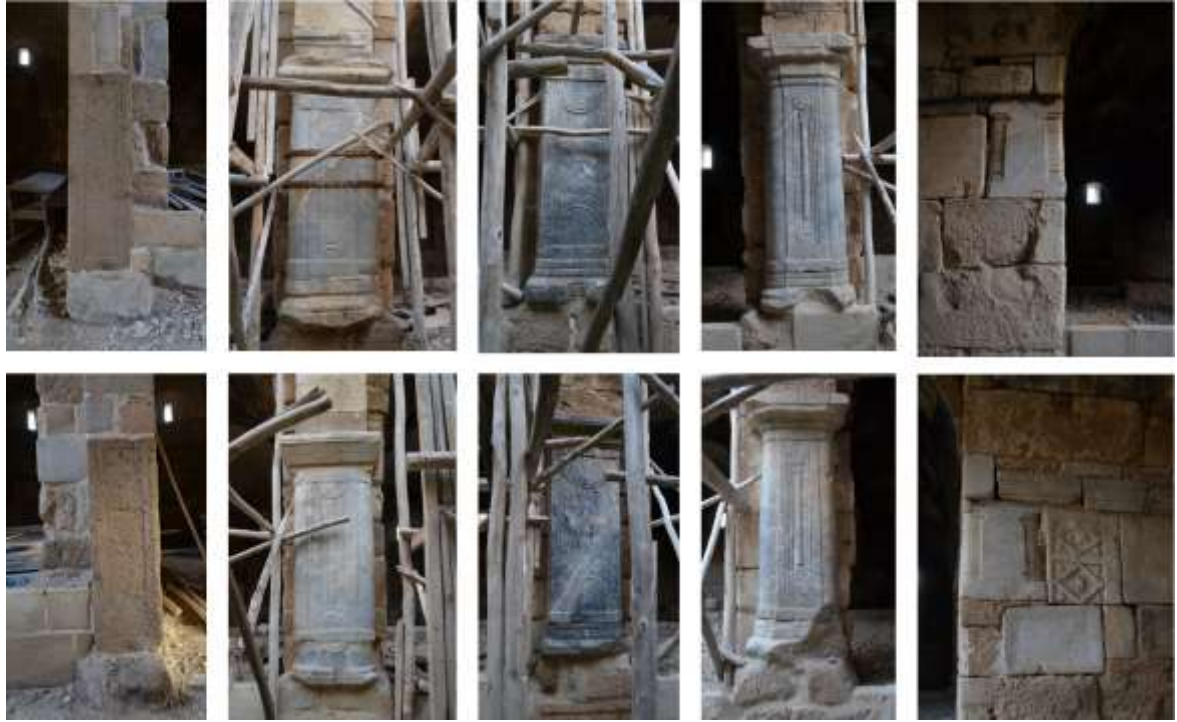
⁷⁵ Çiğdem Temple, "Konya/İkonion ve Çevresinde Bulunan Bizans Dönemi Taş Eserleri," 377-378.

⁷⁶ Temple, "Konya/İkonion ve Çevresinde Bulunan Bizans Dönemi Taş Eserleri," 430.

⁷⁷ Yalman, "Antikiteyi Onarmak: Okunabilirlik ve Konya'da Selçuklu Devşirme Malzemelerini Okumak," 224-225.



Resim 12. Obruk Han'da devşirme malzeme kullanımları (Kişisel arşiv, 2019)



Resim 13. Obruk Han'da devşirilen yassı sütunların iç mekânda eşli olarak karşılıklı kullanımları (Kişisel arşiv, 2019)

3. Bulgular ve Değerlendirme

Bu bölümde çalışmanın üç ana teması üzerinden devşirme malzeme kullanımının analizi yapılacaktır.

3.1. Mimari Pratikler

Tablo 2'de, araştırma kapsamında incelenen Konya'daki 12–13. yüzyıl Selçuklu yapılarında devşirme malzeme kullanımının tür ve mekânsal dağılımı karşılaştırmalı olarak ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Veriler; özellikle Konya surları, Alâeddin Camii, Zazadin Han ve Obruk Han'da devşirme

unsurların hem çeşitlilik hem de yoğunluk bakımından öne çıktığını göstermektedir. Sütun, başlık ve kaide gibi strüktürel elemanların yanı sıra lahit levhaları, mezar stelleri ve arşitrav parçaları gibi kimlik taşıyan mimari plastiklerin kullanımı, uygulamanın yalnızca pratik ya da ekonomik gerekçelerle sınırlı olmadığını düşündürmektedir. Buna karşılık daha küçük ölçekli cami ve mescitlerde devşirme malzemenin belirli mimari bölümlerde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu dağılım, devşirme malzeme kullanımının yapının işlevi, ölçeği ve temsil değeri ile ilişkili olarak bilinçli bir tercihe dönüştüğüne işaret etmektedir.

Selçukluların devşirme malzeme kullanımı yapısal ve işlevsel olarak değerlendirildiğinde çoğunlukla lento, söve, sütun, sütun başlığı ve kaidesi, paye gibi yapı parçalarının aynı fonksiyon ile kullanıldığı gözlemlenmiştir. Sütunların ve başlıkların aynı işlevlerde kullanımını Alâeddin Camisi’nde, kervansaraylarda ve mescitlerde görmekteyiz. Bunun yanında bazı mimari parçaların da işlev değişikliğine gidilerek yeniden yaşam bulduğunu söylemek mümkündür. Templon levhası, arşitrav-friz parçaları gibi elemanların cephede estetik amaçlı kullanımlarının yanında söve ve lento olarak kullanımı görülmektedir. Lahitlerin ise levha halinde olanları cephelerde kullanım alanı bulurken, bütün halde olanları sebil amaçlı kullanım kazanmıştır. Taç kapı cephesinde yer alan lahitlerin sebil olarak kullanılması, özel günlerde ise buradan şerbet ikram edilmesi devşirme malzemenin kültüre entegre edilmesine ve işlevsel boyutuna örnek teşkil etmektedir. Diğer taraftan, devşirme malzemenin yoğun biçimde kullanıldığı Alâeddin Camisi, Zazadin Han ve Obruk Han çevresinde Bizans ve Roma Dönemi’ne ait yapı kalıntılarının bulunması, lojistik kolaylık ve mevcut malzemeyi değerlendirme yaklaşımının da bu tercihte etkili olmuş olabileceğini düşündürmektedir.

Tablo 2. İncelenen örnekler üzerinden devşirme malzeme kullanımı

Yapı Adı	Yılı	Bölüm	Sütun	Çift pencere Sütunu	Sütun başlığı	Sütun Kaidesi	Levha, templon levhası	Lento, Söve, Eşik, Friz parçası	Lahit-Lahit levhası	Heykel	Mezar Steli	Arşitrav parçası
Konya kenti dış surları	13. yy	Kapılar-Burçlar-Duvarlar										
Konya Alaeddin Cami	12.-13. yy	Dış Cephe ve Avlu Cephesi										
		İç Mekan strüktürel kullanım										
		Sultanların türbesi										
		Anonim Türbe										
Sahib-i Ata Camisi	13. yy	Taç kapı										
Hoca Ahmet Fakih Camisi	13. yy	Cephe										
		Bahçe										
Şeker Furuş Mescidi	13. yy	Giriş cephesi										
Zevle Sultan Mescidi	13. yy	Cephe, Minare kaidesi										
Hoca Hasan Mescidi	13. yy	Giriş cephesi										
Zazadin Han	13. yy	Cephe, Avlu, Kapalı kısım										
Obruk Han	13. yy	Cephe, Avlu, Kapalı kısım										

3.2. Kültürel Sürekliliğin Temsili

Spolia, yalnızca antik nesnelerin pratik amaçlı yeniden kullanımında değil, sahiplenme arzusunda da yatar; bu nedenle yeniden kullanımın -hem nesne hem de bağlam, hem biçim hem de niyet açısından- tarihsel bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Esch’den hareketle Anadolu Selçuklularının devşirme malzeme kullanımının sahiplenme rolüne de bakılmıştır. Anadolu

Selçuklularının çok kültürlü-dinli toplumsal yapısı ve aynı unsurları barındıran saray ortamı, devşirme malzeme kullanımının yalnızca pratik değil aynı zamanda ideolojik bir anlam da taşıyabileceğini pek çok araştırmacıya düşündürmüştür. Bu ideoloji onların kendinden önce olana karşı nasıl bir tutum aldığının da bir göstergesi olarak olumlu ve olumsuz yönde eleştirilere kapı aralamıştır. Doğu'nun Batı'ya, İslam'ın ise Hristiyanlığa ve Paganizme karşı olan zaferini ve buradaki üstünlük kurma motivasyonunu ifade eden görüşler bulunmaktadır. Ancak Selçuklular, lahit, mezar steli gibi figüratif rölyefler, haçlar ve heykeller gibi İslami kaidelerce pek de tasvip edilmeyen unsurları cephelerde nişler ya da konsollar üzerinde, Arapça kitabelerle bir arada sergilemişlerdir. Bizans, Roma ve İslam mirasının aynı yapıda bir araya getirilmesi, dahası bu mirasa İran ve Orta Asya'dan getirdikleri unsurları da eklemeleri, Selçuklu mimarisinde kültürel sürekliliğin somut ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda Selçukluların geçmiş medeniyetlerle bağ kurma ve onların mirasını sahiplenme anlayışını da yansıtmaktadır. Özetle Selçuklular, yeni bir kimlik inşa ederken geçmişin izlerini koruyarak kendi dönemlerine taşımış, böylece farklı kültür katmanları arasında sürekliliği sağlamışlardır. Estetik kaygı taşıyan bu unsurlar aynı zamanda onarılmış ve yeni sahiplerince korunmuşlardır. Bu anlayışın en iyi kentin sur ve kapılarında okunuyor olması ise başkente gelen yabancılara verilen bir ideolojik mesaj olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Bu noktada devşirme malzeme kullanımı ekonomik ve faydacı tutumun yanında sahiplenme, sergileme ve bu yolla mesaj verme amacıyla da kullanılmış olabilir.

Bu kültürel süreklilik ve sahiplenme anlayışını destekleyen bir örnek olarak, Alâeddin Camii avlusunda yer alan anonim türbenin giriş cephesine yerleştirilen iki lahit levhası gösterilebilir. Söz konusu uygulama, eski inanç geleneklerindeki ölüm kavrayışına bilinçli bir gönderme yapılmış olabileceği düşüncesini beraberinde getirmiştir. Diğer bir sahiplenme örneği, kent surlarında devşirme malzemenin sayı ve çeşitlilik bakımından zengin oluşu ile seyyahların da dikkatini çeken kuzey kapısındaki dekoratif tasarım programıdır. Kentin bu kapısı Konstantinopolis'e yöneldiği için bu yaklaşım ayrıca sembolik olarak değerlendirilebilir. Nitekim Bizans'ın Latin işgali altında bulunduğu bir dönemde Selçuklu sultanının Bizans mirasının halefliliğine yönelik bir iddia taşıması ve bu mirası sahiplenmeye yönelik görsel bir mesaj üretmesi ihtimal dâhilindedir.

3.3. Eski Ustalara Saygı

Selçuklular Anadolu'ya geldiklerinde burada önceki ustaların inşa etmiş oldukları taş eserlerle karşılaştılar. Orta Asya ve İran coğrafyasında kerpiç ve tuğla yapı geleneğine aşina olan ustalar, buradaki yerli ustalardan yerel yapım tekniklerini öğrenip ve birlikte çalıştıklarını birçok araştırma doğrular niteliktedir. Önceki ustaların yapmış oldukları bu eserlerden etkilenip, ilham almış olabilirler. İlham alma durumunu desteklemek gerekirse Selçuklu ustalarının antikiteye öykünen hayvan ve insan kabartmaları tasarladıklarını görmekteyiz. Bu ustalar antik geleneği Orta Asya, Çin ve İran mitleri ile harmanlayarak doğu batı sentezi içerisinde kendilerine özgü bir yorum geliştirmişlerdir⁷⁸. Bunun yanında Alâeddin Cami, Karatay Medresesi, Sahip Ata Cami, İnce Minareli Medrese gibi anıtların taş kapılarındaki sütüncü başlıklarında Korint düzene öykünen usta yorumlamalarını görmek mümkündür (Resim 14). Bu durum farklı bölgelere mensup Selçuklu ustalarının eski ustaların eserlerinden etkilenmiş olabileceğini desteklemektedir. Bu etkilenme durumu sadece taklit etme değil aynı zamanda onların mirasını yaşatma konusunda da tesirli olabilir. Selçuklu mimarlık programında devşirme malzemenin pratik, ekonomik ve faydacı yönü yadsınamaz niteliktedir. Ancak bu malzemelerin kullanım durumu her zaman spontane değildir. Bilinçli olarak taş levhaların desenli/figürlü/yazıtlı yüzleri cepheye bakacak biçimde yerleştirilmiş, farklı renklere sahip bu malzemeler ile kısıtlı açıklıklara sahip cephelerde bir kolaj yaratılmıştır. Orta Çağ'ın sınırlı imkanları dâhilinde ustalar, belki ellerinde olan belki de bir yerden getirilen bu eserleri sergilemeyi tercih etmişlerdir. Bu kullanımın yanı sıra bilinçli olarak benzer elemanların tekrarı, benzer parçaların kapı ve pencere sövesi olarak çerçeveleme, girişlerde yer alan sütunlarda ve Sahip Ata Camisi'nin taş kapısındaki lahitlerde simetri ilkesinin gözetilmesi Selçuklu ustalarındaki estetik endişenin varlığı konusunda bizlere ipucu göstermektedir.

⁷⁸ Bakınız: Bugün İnce Minareli Medrese'de sergilenen, Konya sur kapılarından birinde yer aldığı düşünülen kanatlı melek figürü iki adet taş levha



Resim 14. Konya Selçuklu yapıları taş kapılarında antikiteye öykünen sütunceler (Kişisel arşiv)

Bunun yanında ustaların -bilinçli olduğu düşünülen- sergileme yaklaşımı beraberinde koruma fikrini de getirmiştir. Öyle ki Konyalı, Sahip Ata Cami’nin taş kapısındaki mermer lahitleri tıraş edilmiş bir pırlantaya benzetmiş; Selçuklu mimarı Kelük bin Abdullah’ın bu yadigarları yok etmemek ve zamanın tahribatından kurtarmak için eserlerini bunlarla süslediğini ve bize kadar ulaştığını ifade etmiştir.⁷⁹ De Laborde, Konya kent surlarının kuzey kapısının çizimini yapmış, buradaki devşirme eserlerin kullanımını mimarın bilinçli bir tercihi olduğunu, cephede ya da burç yüzeyinde süsleme ve sergileme maksadıyla özen gösterdiğini ifade etmiştir.⁸⁰ Redford bu surların Sinop, Alanya ve Antalya surları ile benzerliğine dikkat çekerek aynı ustanın ya da mimari ekibin çalışmış olabileceğini sorgulamıştır.⁸¹ Buradan hareketle o surlarda çalıştığı kayıtlara geçen Ebu Ali el-Halebi isimli ustanın Konya surlarının inşasında çalışmış olabileceğini vurgulamıştır. Bu ustanın Halepli olmasından ötürü Halep Kalesi’ndeki devşirme sütun işçiliği ile benzerlik aranmıştır.⁸² Alâeddin Camii’nin mimarı Muhammed bin Havlan el-Dımaşkı’nın Şamlı olduğu ve yapıda yoğun bir devşirme malzeme programı uyguladığı bilinmektedir. Her iki mimarın da kadim Suriye’nin taş işçiliği geleneği içinde yetişmiş olmaları, Helenistik ve Roma kültür mirasına yabancı bir çevreden gelmediklerini göstermektedir. Bu bağlamda, devşirme malzeme kullanımının yaygın olduğu bir coğrafyada yetişen ustaların, eski bir Roma ve Bizans kenti olan Selçuklu başkentinde devşirme malzemeye yönelmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Benzer bir değerlendirme Anadolu’lu Kelük bin Abdullah için de yapılabilir. Nitekim Anadolu’nun Bizans geçmişinde devşirme malzeme kullanımının yaygınlığı dikkate alındığında, bu pratiğin yalnızca Selçuklulara özgü olmadığı; yerel ustaların da söz konusu geleneğe aşina olduğu söylenebilir. Bu değerlendirmeyi Sırçalı Medrese örneğiyle desteklemek mümkündür. İran kökenli, Tuslu ustanın inşa ettiği bu yapıda belirgin bir devşirme malzeme kullanımına rastlanmaması, ustanın yetiştiği kültürel ve mimari çevrenin malzeme tercihleri üzerindeki etkisini düşündürmektedir.

SONUÇ

Bu çalışma, 13. yüzyıl Konya’ında devşirme malzeme kullanımını tek boyutlu açıklamaların ötesine taşıyarak çok katmanlı bir pratik olarak değerlendirmeyi önermektedir. Çalışmanın literatüre katkısı, devşirme malzemenin “mimari pratikler”, “kültürel sürekliliğin temsili” ve “eski ustalara saygı” ekseninde ele alınmasıdır. Bu yaklaşım, devşirme malzemenin yalnızca ekonomik, lojistik ya da işlevsel kolaylık sağlayan bir inşa tercihi olmadığını; aynı zamanda estetik kaygılar, dekoratif programlar, koruma ve sergileme anlayışı, sembolik anlamlar ve ideolojik söylemlerle temas eden daha karmaşık bir yerleştirme pratiği olarak ele alınabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda devşirme unsurlar, 13. yüzyıl mimarlığında yüzey kurgusuna katılan ve geçmişe ait katmanları görünür kılan bileşenlerdir. Malzemenin bir yapıdan diğerine aktarımı yalnızca işlevsel bir dönüşüm değil, aynı zamanda estetik ve sembolik yeniden konumlandırma anlamına gelmektedir. Ancak bu durum, tüm örnekler için genelleyici bir yargıdan öte, yapıdan yapıya değişen bir yoğunluk ve yaklaşım düzeyi olarak düşünülmelidir.

Esch’in tanımında yer alan klasik antikitenin sonraki yaşamının çeşitleri⁸³ Selçuklu mimarlığındaki devşirme uygulamalarında görülmektedir. Bu durum, Selçukluların Roma ve Bizans mirasıyla

⁷⁹ Konyalı, *Konya Tarihi*, 134.

⁸⁰ De Laborde, *Voyage en Orient: Voyage de l’Asie Mineure* 2, 117.

⁸¹ Redford, “Devşirme Malzeme Olarak Lahit: On Üçüncü Yüzyıl Konya’sından Örnekler”, 212.

⁸² Yalman, “Antikiteyi Onarmak: Okunabilirlik ve Konya’da Selçuklu Devşirme Malzemelerini Okumak,” 221.

⁸³ Bina olarak spolum / devşirilen bina, Eklenen – desteklenen devşirmeler, Taklit edilen devşirmeler, Heykeller (tanıtılan, tahrip edilen, sergilenen, asimile edilen)

kurdukları ilişkinin rastlantısal değil, belirli tercihlere dayalı bir nitelik taşıdığını düşündürmektedir. Konya'daki anıtsal ve kamusal yapılarda devşirme unsurların görünür biçimde konumlandırılması, bu pratiğin yalnızca estetik bir tercih değil, geçmişi yeniden yorumlama ve dönemin sosyo-politik bağlamına eklenme potansiyeli taşıdığını düşündürmektedir. Bununla birlikte, ustaların yetiştikleri kültürel çevre ve mevcut yapı stokunun varlığı, devşirme kullanımının aynı zamanda yerleşik bir yapı geleneğinin parçası olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu uygulama, temsili anlam üretimi ile gündelik yapı kültürü arasında konumlanan ve sürekliliği olan bir alan içinde değerlendirilmelidir.

Bu sürekliliğin izleri kent surlarında da gözlemlenmektedir. 19 ve 20. yüzyıllarda sökülerek başka yapılarda kullanılmış olmaları, devşirme anlayışının Orta Çağ ile sınırlı kalmadığını göstermektedir. Günümüzde surların bütüncül varlığına tanıklık edememekle birlikte, bu malzemeler diğer 13. yüzyıl yapılarında yaşamaya devam etmektedir. Özellikle yeniden işlevlendirme projelerinde -örneğin Obruk Han'da- devşirme unsurların üçüncü kez yeni bir bağlam içinde varlık kazandığı görülmektedir. Bu durum, devşirme malzemenin yalnızca tarihsel bir kalıntı değil, farklı dönemlerde yeniden anlam üreten bir mimari fragman olduğunu düşündürmektedir.

Sonuç olarak, Konya örneğinde devşirme malzeme kullanımı; pratik gereklilikler, estetik tercihler, kültürel süreklilik ve temsil arayışları arasında şekillenen, tarihsel olarak dönüşen bir yerleştirme pratiğidir. Bu perspektif, Selçuklu mimarlığını kopuş üzerinden değil, geçmişi dönüştürerek yeniden üretme kapasitesi üzerinden okumayı mümkün kılmaktadır.

Araştırma mekânsal olarak Konya ile sınırlı olduğundan, Anadolu Selçuklu coğrafyasının bütününe yönelik karşılaştırmalı çalışmalar konunun daha geniş ölçekte değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır. Özellikle bani-usta ilişkileri, siyasi temsil stratejileri ve çok kültürlü toplumsal yapının devşirme kullanımına etkileri üzerine yapılacak incelemeler bu pratiğin katmanlarını derinleştirebilir. Ayrıca uygulamaya yönelik gelecek çalışmalar için, devşirme malzemelerin sistematik biçimde tespitine yönelik dijital haritalama ve veri tabanı oluşturma çalışmaları önem taşımaktadır. Yapay zekâ ve makine öğrenmesi yöntemleriyle taş türü, işçilik izi ve özgün bağlam analizi yapılması hem sağlıklı envanter oluşturulmasına hem de malzemelerin dolaşım ağlarının anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Bunun yanı sıra, ziyaretçilere bu unsurların önceki yaşamları hakkında bilgi sunan sergileme ve dijital anlatı uygulamaları geliştirilmesi, devşirme malzemenin çok katmanlı tarihini görünür kılacaktır. Böylece bu yerleştirme pratiğinin, yalnızca akademik tartışmaların konusu olmanın ötesine geçerek, kültürel miras bilincini güçlendiren ve geçmişle kurulan ilişkiyi çok katmanlı biçimde görünür kılan bir anlatı aracına dönüşmesi mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Aktaş Yasa, Azize. "Eski Çağdan 20. Yüzyıla Seyahatnamelerdeki Konya Kalesi." içinde *Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı, Sanat Yazıları*, ed. Mustafa Denktaş ve Yıldırım Özbek, 29-64. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Personel ve Eğitim Dairesi Yayınları, 2001.
- Aktur, Hilal. "Spolia Use in Murad I Hüdevendigar Mosques in the Çanakkale Region." *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı* 17, S.27 (2019): 227-272.
- Ali, M. ve S. Magdi, "The influence of Spolia on Islamic architecture." *International Journal of Heritage Architecture* 1, S.3 (2017): 334 – 343.
- Al-Harawi, Abu'l-Hasan 'Ali b Abi Bakr. *Guide des lieux de pèlerinage (Kitab al-Ziyarat)*. çev. J. Sourdel-Thomine. Damas: Institute Français de Damas, 1957.
- Ar, Bilge. "Spolia usage in Anatolian rulers: A comparison of ideas for Byzantines, Anatolian Seljuqs and Ottomans." *ITU A/Z, Journal of Faculty of Architecture* 12, S.2 (2015): 3-17.
- Arslan, Aytuğ. "Konya Çevresi Bizans Dönemi Mimari Plastiği." Yayınlanmamış Doktora Tezi., Anadolu Üniversitesi, 2014.
- Asutay Effenberger, Neslihan. "Konya Alaeddin Camisi Yapım Evreleri Üzerine Düşünceler.", *METU JFA* 23, S.2 (2006): 113-122.
- Bakırer, Ömür. "Continuity' by 'Reuse' in Anatolian Seljuk Architecture." *TÜBA-KED Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi* 15 (2017): 63-79.

- Baş, Ali. "Konya'daki Selçuklu Yapılarında Devşirme Antik Malzeme Kullanımı." içinde *Sanat Tarihi Yazıları Prof. Dr. Kerim Türkmen Armağanı*, ed. Sultan Murat Topçu ve Remzi Aydın, 43-72. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Bilici, Ziya Kenan. "Konya-Karatay Medresesi'nin Taçkapısı Üzerine Yeniden Düşünmek." *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 21 (Aralık 2024): 79-110.
- Boleken, Zeki. "Anadolu Selçuklu Başkentinde Dini Mimaride Devşirme Malzeme Kullanımı." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Marmara Üniversitesi, 2010.
- Boleken, Zeki. "Topkapı Sarayı Revan Köşkü'nde Kullanılan Devşirme Malzemelerin Yeniden Değerlendirilmesi." *İstanbul Araştırmaları Yıllığı / Annual of İstanbul Studies* 7 (2018): 49-66.
- Brenk, Beat. "Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology." *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1987): 103-9. <https://doi.org/10.2307/1291549>.
- Capilla, Susana Calvo. "Estrategias de autoafirmación de los califatos en al-Andalus: spolia", historia y ciencia." içinde *Expériences impériales*, ed. Yann Dejugnat, 177-190. Bordeaux: Ausonius Scripta Mediævalia 41, 2020.
- Capilla, Susana Calvo. "Spolia and Classical Revivals in Legitimacy Discourses: From Cordoba to the Mamluk Mosques of Cairo." içinde *Artistic and Cultural Dialogues in the Late Medieval Mediterranean*, ed. María Marcos Cobaleda, 57-78. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021.
- Deichmann, Friedrich Wilhelm. *Die Spolien in der spätantike Architektur*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1975.
- Erdemir, Yaşar. "Karatay Medresesi ve Karatay (Çini Eserler) Müzesi." Konya Ansiklopedisi (Erişim 20 Ağustos 2025).
- Eravşar, Osman. "Selçuklu Yapılarında Spolien Yapı Malzemesi Kullanımı: Zazadin Hanı." içinde *Konya Kitabı VIII*, ed. Haşım Karpuz ve Osman Eravşar, 279-288. Konya: Konya Ticaret Odası, 2005.
- Eravşar, Osman. "Spolia in Seljuk Buildings." içinde *SOMA 2014. Proceedings of the 18th Symposium on Mediterranean Archaeology: Wrocław – Poland, 24-26 April 2014*, ed. Blazej Stanislawski and Hakan Öniz, 167-182. Oxfordshire, UK: Archaeopress, 2016.
- Ermiş, Ü. Melda. "The Reuse of Byzantine Spolia in the Green Mosque of Bursa (Bursa, Yeşil Cami'de Bizans Devşirmelerinin Yeniden Kullanımı)." *Art-Sanat* 6 (Temmuz 2016): 99-108.
- Esch, Arnold. "Spolien. Zur Wiederverwendung antiker Baustücke und Skulpturen im mittelalterlichen Italien." *Archiv für Kulturgeschichte* 51, (1969): 1-64.
- Esch, Arnold. "On the Reuse of Antiquity: The Perspectives of the Archaeologist and of the Historian." içinde *Reuse Value: Spolia und Appropriation in Art and Architecture, From Constantine to Sherrie Levine*, ed. D. Kinney, R. Brilliant, 13-31. Farnham Surrey, UK: Ashgate, 2011.
- Eyice, Semavi. "Müzeciliğimizin Başlangıcı ve Türk-İslam Eserleri Müzeleri." *Müze/Museum* 2-3 (1989-1990): 5-10.
- Karabacak, Elif. "Tire Çeşmelerinde Devşirme Malzeme Kullanımının Düşündürdükleri." *Akdeniz Sanat* 13, (2019): 246-264.
- Karpuz, Haşım. *Anadolu Selçuklu Mimarisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yaşatma ve Geliştirme Vakfı, 2001.
- Kinneir, John Macdonald. *Journey Through Asia Minor, Armenia, and Koordistan in the Years 1813 and 1814*. London: John Murray, 1818.
- Kinney, Dale. "Rape or Restitution of the Past? Interpreting spolia." içinde *The Art of Interpreting*, ed. Susan C. Scott, 53-67. University Park, PA, Penn State University Press, 1995.

- Kinney, Dale, "Introduction." *Reuse Value: Spolia und Appropriation in Art and Architecture, From Constantine to Sherrie Levine*, ed. Richard Brilliant and Dale Kinney, 1-11. Farnham Surrey, UK: Ashgate, 2011.
- Kinney, Dale. "Spolia as Signifiers in Twelfth-Century Rome." *Hortus Artium Medievalium* 17, (2011):151-166.
- Kinney, Dale. "The Concept of Spolia." içinde *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, ed. Conrad Rudolph, 331-356. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2019.
- Krautheimer, Richard. "The architecture of Sixtus III: a fifth century renaissance?" içinde *Essays in Honor of Erwin Panofsky (De Artibus Opuscula 40)*, ed. M. Meiss, 291-302. New York: New York University Press, 1961.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Konya Tarihi*. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Laborde, Léon de. *Voyage en Orient: Voyage de l'Asie Mineure* 2. Paris: Firmin Didot, 1838.
- Leiser, Gary. "Sonuç, Anadolu Selçuklularına Dair Araştırmalar, Geline Son Seviye Üzerine Bazı Araştırmalar." içinde *Anadolu Selçukluları, Ortaçağ Ortadoğu'sunda Saray ve Toplum*, ed. Andrew C. S. Peacock, and Sara N. Yıldız, 203-212. İstanbul: YKY, 2017.
- McClary, Richard Piran. "The Re-use of Byzantine Spolia in Rûm Saljûq Architecture." *bfo – Journal* 1, (2015): 14-22.
- Moltke, Helmuth Karl Bernhard von. *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835 bis 1839*, Berlin, Posen & Bromberg: Mittler, 1841.
- Ousterhout, Robert. "Ethnic Identity and Cultural Appropriation in Early Ottoman Architecture." *Muqarnas* 12 (1995): 48-62.
- Ousterhout, Robert. *Bizans'ın Yapı Ustaları*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Öney, Gönül. "Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi." *Anadolu* 12 (Ocak 1968): 17-26.
- Önge, Mustafa. "Konya Kalesi ve Tarihi," içinde *Konya Kitabı XIX Türkiye Selçukluları ve Konya Cilt:IV, Mimari*, ed. Caner Arabacı, Mehmet Ali Hacıgökmen, Mustafa Akkuş, 113-139. Konya: Konya Ticaret Odası, 2023.
- Önge, Yılmaz. "Türk Sebil Mimarisinin Bulunmayan Örnekleri: Emzikli Sebiller." *Lale Dergisi* 1 (1982): 15-21.
- Özügül, Ayşın. "Bursa'daki Osmanlı Yapılarının Geç Antik ve Bizans Dönemi Kapı Çerçeveleri." *Art-Sanat* 21 (2024): 617-635.
- Plattner, Georg A. "Ephesische Spolien als Baumaterial der Türbe." içinde *Die Türbe im Artemision*, ed. Sabine Ladstätter, 191-204. Wien: Österreichisches Archäologisches Institut, 2015.
- Redford, Scott. "The Alaeddin Mosque in Konya Reconsidered." *Artibus Asiae* 51, S.1/2 (1991): 54-74.
- Redford, Scott. "The Seljuqs of Rum and the Antique." *Muqarnas* 10, (1993): 148-157.
- Redford, Scott. "Devşirme Malzeme Olarak Lahit: On Üçüncü Yüzyıl Konya'sından Örnekler." içinde *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ'dan Osmanlı'ya Anadolu'da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, ed. Suzan Yalman ve Ivana Jevtić, 201-215. İstanbul: Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, 2018.
- Saradi, Helen. "The Use of Ancient Spolia in Byzantine Monuments: The Archaeological and Literary Evidence." *International Journal of the Classical Tradition* 3, S.4 (1997): 395-423. <http://www.jstor.org/stable/30222298>.
- Sarre, Friedrich. *Konya Köşkü*. çev. Şahabettin Uzluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1967.

- Sevimli, Esin Esmâ. “Konya’daki Kadınhanı Kervansarayı’nın Devşirme Malzemeler Üzerinden Değerlendirilmesi.” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Marmara Üniversitesi, 2019.
- Shukurov, Rustam. “Harem Hristiyanlığı: Selçuklu Şehzadelerinin Bizanslı Kimliği.” içinde *Anadolu Selçukluları, Ortaçağ Ortadoğu’sunda Saray ve Toplum*, ed. Andrew C. S. Peacock, and Sara N. Yıldız, 97-120. İstanbul: YKY, 2017.
- Şaman Doğan, Nermin ve Turgay Yazar, “Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Devşirme Malzeme Kullanımı.” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 24, S.1 (Haziran 2007): 209-230.
- Tanyeli, Uğur ve Gülsün Tanyeli, “Osmanlı Mimarlığında Devşirme Malzeme Kullanımı (16.-18. Yüzyıl).” *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, S.4 (1989): 23-31.
- Temple, Çiğdem. “Kapoumais: Zazadin Han’ın Bizans Dönemine Bakış.” içinde *21. Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Özet Kitabı*, ed. Osman Eravşar, 56-57. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Temple, Çiğdem. “Konya/İkonion ve Çevresinde Bulunan Bizans Dönemi Taş Eserleri.” Yayınlanmamış Doktora Tezi., Hacettepe Üniversitesi, 2013.
- Texier, Charles. *Küçük Asya, Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi* 3. çev. Ali Suat, Kâzım Yaşar Koprıman, Musa Yıldız. Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2002.
- Tok, Emine. “Manisa Ulu Cami ve Medresesi’nde Yeni Keşfedilen Devşirme Taş Eserler.” *Sanat Tarihi Dergisi* 30, S.1 (2021): 591-621.
- Uytterhoeven, Inge. “Spolia-iorum, i: Savaş Ganimetlerinden Yapı Malzemelerinin Yeniden Kullanımına Latince Bir Terimin Tarihi.” içinde *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ’dan Osmanlı’ya Anadolu’da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, ed. Suzan Yalman ve Ivana Jevtić, 27-53. İstanbul: Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, 2018.
- Ünal, Selman Oğuzcan. “Between pragmatism and ideology: spolia and spoliation practices in Byzantine and Seljuk Ankara.” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Bilkent Üniversitesi, 2023.
- Yalman, Suzan. “‘Ala al-Din Kayqubad Illuminated: A Rum Seljuq Sultan as Cosmic Ruler.’” *Muqarnas* 29 (2012): 151–86. <http://www.jstor.org/stable/23350365>.
- Yalman, Suzan. “Antikiteyi Onarmak: Okunabilirlik ve Konya’da Selçuklu Devşirme Malzemelerini Okumak.” içinde *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ’dan Osmanlı’ya Anadolu’da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, ed. Suzan Yalman ve Ivana Jevtić, 219-241. İstanbul: Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, 2018.
- Yalman, Suzan. “Translating Spolia: A Recent Discovery of Fragments from the Walls of Seljuk Konya and Their Afterlives.” içinde *Spoliation as Translation: Medieval Worlds in the Eastern Mediterranean*, ed. Ivana Jevtić ve Ingela Nilsson, 156-177. Convivium supplementum (özel sayı), 2021/2.
- Yalman, Suzan. “Fotoğrafların Tanıklığı: 19. Yüzyıl Sonunda Konya’da Âsâr-ı Atîka Anlayışı ve Selçuklu Surlarından Bazı Devşirme Rölyeflerin Akıbeti.” *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5, S.1 (Haziran 2022): 53-72.
- Yavuz, Mehmet Fatih. “15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı İstanbul’unda Devşirme Malzeme Kullanımı.” *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı* 17, S. 26 (Nisan 2019): 421-46.

Kentsel Süreklilik, Süreksizlik ve Dönüşüm Sürecinde Trabzon: Bir Orta Çağ Kentinin Korunma Sorunsalı***Trabzon Through the Processes of Urban Continuity, Discontinuity, and Transformation: Challenges in Conserving a Medieval City**Selin SUR¹ Ufuk SERİN² 

Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dokt. Öğr. Selin SUR

¹Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Ankara, Türkiye

²Doç. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Ankara, Türkiye

S. S. ORCID: 0000-0001-9355-9409

e-mail: selinsur@gmail.com

U. S. ORCID: 0000-0002-7087-9204

e-mail: ufukserin@gmail.com

Başvuru/Submitted: 31 Ağustos 2025

Kabul/Accepted: 4 Şubat 2026

Atf: Sur, Selin; Serin, Ufuk “Kentsel Süreklilik, Süreksizlik ve Dönüşüm Sürecinde Trabzon: Bir Orta Çağ Kentinin Korunma Sorunsalı”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 252-285.

Citation: Sur, Selin; Serin, Ufuk “Trabzon through the Processes of Urban Continuity, Discontinuity, and Transformation: Challenges in Conserving a Medieval City” *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 252-285.

Lisans/License:



Öz- Trabzon’un merkez ilçesi Ortahisar’da yer alan tarihi yerleşim, Anadolu’nun en uzun süre kesintisiz yerleşim görmüş alanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu araştırmanın amacı, Trabzon’un Orta Çağ/Bizans Dönemi kentsel mirasını tanımlamak, söz konusu mirasın tarihsel topoğrafya içindeki yerini yeniden değerlendirmek, güncel durumunu tespit etmek ve korunma sorunlarını ortaya koymaktır.

Bu kapsamda çalışma, yerleşimin Antik Çağ’daki kentsel öğelerini, Orta Çağ’daki gelişimini ve bir Orta Çağ kenti olarak ilerleyen dönemlerde geçirdiği dönüşümleri dönemsel bir yaklaşımla ele almaktadır. Bu doğrultuda, Charalambos Bouras’ın Orta Çağ Bizans kentlerine yönelik metodolojik yaklaşımı temel alınmakta; sınırlı arkeolojik bulgular, yazılı ve görsel kaynaklar, kartografik veriler ve alan çalışmalarından elde edilen veriler birlikte değerlendirilmektedir.

Tarihi haritalar ile güncel veriler Coğrafi Bilgi Sistemleri (CBS) ortamında karşılaştırılarak kentin topoğrafyası farklı dönemler için haritalandırılmış ve yeniden analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, Trabzon’un Antik Çağ’daki kentsel yapısını Orta Çağ’da büyük ölçüde koruduğunu; Trabzon İmparatorluğu’nun başkenti olmasıyla birlikte kentin batıya doğru genişlediğini ve antik yapı, yol ve açık alanların yeni işlevlerle kullanılarak kimi durumlarda antik yapıların yeni yapılara entegre edildiğini göstermektedir. Çalışma ayrıca, bilimsel yazında Roma kenti için önerilen ana yol aksı (Kahramanmaraş Caddesi) yerine, sur içi yerleşim ile Meydan’ı birbirine bağlayan bir aks ile bunun yanı sıra ayrı bir ticaret aksı önermektedir. Osmanlı Dönemi’nde Trabzon’un Türk-İslam kenti karakteri kazanmasına karşın, kentsel yapının belirli bir süreklilik sergilediği ve Orta Çağ yapılarının güncel ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden işlevlendirilerek kullanılmaya devam edildiği anlaşılmaktadır.

Bu araştırma kapsamında, özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren gerçekleştirilen müdahalelerin Orta Çağ mirasını geri döndürülemez biçimde tahrip ettiği, bu mirasın %53’ünün yitirildiği belgelenmiş; güncel durumu haritalanmış ve söz konusu mirasın etkili ve bütüncül biçimde korunmasının önündeki engeller değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler- Trabzon, Orta Çağ, Bizans kültür mirası, koruma, CBS.

Abstract – The historic settlement of Ortahisar in Trabzon is considered one of the longest continuously inhabited areas in Anatolia. This research aims to identify medieval/Byzantine urban heritage of Trabzon, reassess its position within the city’s historical topography, examine its current condition, and evaluate the conservation challenges it faces today. It examines diachronically the urban components of the settlement from Antiquity through their development in the Middle Ages, as well as the transformations the city underwent in later periods.

The research is grounded in Charalambos Bouras’s (2002) methodological approach to medieval Byzantine cities and integrates limited archaeological evidence with written and visual sources, cartographic materials, and fieldwork data. Historical maps were superimposed onto contemporary data within a GIS environment, enabling the city’s topography to be mapped and reanalyzed across different periods.

The findings demonstrate that Trabzon largely preserved its urban structure from Antiquity into the Middle Ages. With its designation as the capital of the Empire of Trebizond during the Late Medieval period, the city expanded westward; ancient

* Bu araştırma, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Bölümü Kültürel Mirası Koruma Programında, Doç. Dr. Ufuk Serin danışmanlığında Selin Sur tarafından yürütülen ve devam etmekte olan bir doktora tezinin parçası ve 12-14 Mayıs 2025 tarihlerinde Karadeniz Teknik Üniversitesi’nde düzenlenen 5. Kentsel Morfoloji Sempozyumu’nda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

buildings, roads, and open spaces were reused for new functions and, in some cases, incorporated into new constructions. This study further proposes the existence of two distinct urban axes — one connecting the walled city with the Meydan, and another functioning as a commercial axis — rather than the single axis previously suggested in the scholarship on the Roman city (identified as Kahramanmaraş Street). Urban continuity persisted into the Ottoman period through the adaptive reuse of medieval structures.

Finally, this research documents the irreversible damage inflicted on medieval heritage, particularly since the late nineteenth century, including the loss of approximately 53 percent of this heritage. It maps the current condition of surviving medieval remains and assesses the obstacles to their effective and holistic conservation.

Keywords– Trabzon, Middle Ages, Byzantine heritage, conservation and preservation, GIS.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. Her iki yazar da eşit oranda (1. Yazar %50 / 2. Yazar % 50) katkıda bulunmuştur.
Finansman	Bu araştırma, TÜBİTAK 2211/A Yurtiçi Genel Doktora Burs Programı ve 2025/T.1135 proje numarasıyla Suna & İnan Kırarç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Merkezi (AKMED) Doktora Burs Programı tarafından desteklenmiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest. Both authors contributed equally to this work (Author 1: 50% / Author 2: 50%).
Grant Support	This research is supported by TÜBİTAK 2211/A National PhD Scholarship Program and Suna & İnan Kırarç Research Center for Mediterranean Civilizations PhD Scholarship Program with project number 2025/T.1135.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

The historic settlement of Ortahisar, the central district of Trabzon, is among the longest continuously inhabited areas in Anatolia. The city gained particular prominence during the Byzantine

period as the capital of the Empire of Trebizond, founded in 1204 and annexed by the Ottoman Empire in 1461. During this period, Trabzon was restructured as an imperial capital in accordance with the courtly and ceremonial needs of the Grand Komnenoi, reinforcing their imperial claims and leading to the construction of numerous monuments. Its urban and architectural heritage reflects a complex interplay of Byzantine, Latin, Caucasian, and Eastern influences. Although much of the city's medieval heritage has been lost over time, several significant structures survive and continue to form an essential part of its cultural legacy.

This research investigates the medieval urban layer of Trabzon by reassessing earlier spatial interpretations through physical, textual, and cartographic evidence, complemented by direct field observations. Building upon previous scholarship, it aims to identify and map the components of the medieval Byzantine city in accordance with international conservation principles articulated by institutions such as ICOMOS and UNESCO. It also adopts the methodological framework developed by Charalambos Bouras (2002) for the study of medieval towns. Beyond archaeological excavation, this approach emphasizes the integration of diverse datasets, the diachronic reconstruction of the urban fabric, the interpretation of architectural and functional elements through both material and literary sources, and the analysis of urban growth within its historical context.

Within this framework, limited archaeological evidence was integrated with written and visual sources, cartographic materials, and fieldwork data. Historical maps were superimposed onto contemporary spatial data within a GIS environment, enabling the city's topography to be mapped and reanalyzed across different periods.

Anthony Bryer and David Winfield (1985) argued that Trabzon's dispersed urban structure originated in Antiquity and proposed that the city consisted of a fortified core and an unfortified eastern vicus, a hypothesis later confirmed by archaeological evidence. They further identified Kahramanmaraş Caddesi, running east-west between the agora and the walled city, as the main urban axis, functioning as the *cardo, via imperiale*, and principal commercial artery. Because this street was laid out during the Russian occupation of 1916-1918, it cannot correspond to the ancient axis; the present study instead identifies Uzun Sokak as the city's *decumanus*. It also reconstructs the fundamental elements of the Roman city based on recent archaeological findings, indicating that the ancient harbor lay to the north within a bay later silted by deposits from the Zağnos Deresi.

While many Anatolian cities underwent major transformations during the transition from Late Antiquity to the Early Middle Ages — often retreating into defensible hilltop settlements — Trabzon largely preserved its urban continuity. The construction of the Church of Hagia Sophia to the west, approximately two kilometers beyond the city walls, introduced a new spatial dynamic in the thirteenth century. This development led to the establishment of a new processional route and contributed to the gradual formation of western suburban neighborhoods.

During the thirteenth and fourteenth centuries, Genoese and Venetian trading posts were established in the eastern suburbs. These enclaves, equipped with their own fortifications, introduced Latin elements into an already multicultural urban fabric inhabited predominantly by Greeks, Armenians, and other local communities. For the Late Medieval period, this study re-evaluates the identification of Kahramanmaraş Caddesi as the principal commercial axis and instead proposes a route connecting Kunduracılar and Kalkanoğlu Caddesi as the city's *foros*. It further suggests that ancient harbor structures were incorporated into the walls of the Lower Citadel, constructed over the former harbor site in the fourteenth century.

Throughout the Ottoman period, Trabzon developed a Turkish-Islamic identity while largely retaining its medieval urban structure, expanding only modestly to the east and west. The conversion of certain churches into mosques contributed to their preservation, while the construction of Ottoman monuments from the fifteenth century onward stimulated the formation of new neighborhoods. In the nineteenth century, however, many medieval churches were demolished or rebuilt in different architectural styles, coinciding with *Tanzimat*-era reforms and modernization projects that also caused significant damage to the city's fortifications. Despite destruction during the Russian occupation in World War I, Trabzon entered the early Republican period without major morphological change.

The transition from the Ottoman Empire to the Republican era nevertheless marked a profound demographic rupture. The forced deportations of Armenian and Greek populations in 1915 and 1924 — the latter resulting from the Treaty of Lausanne and the compulsory population exchange between Türkiye and Greece— led to the abandonment or privatization of heritage associated with these communities. Many historic structures subsequently fell into disuse or were repurposed in ways that accelerated their deterioration.

Since the 1950s, rapid urbanization, land reclamation, and large-scale redevelopment projects — often incompatible with the historic environment — have caused irreversible damage to both the city’s natural landscape and architectural heritage. Byzantine heritage has been particularly vulnerable, with this research demonstrating that 53 percent of identified medieval or potentially medieval assets have been lost. By re-evaluating earlier scholarship in light of recent data, this study maps Trabzon’s urban heritage across time, offers a critical reinterpretation of its medieval topography, and addresses the contemporary challenges involved in conserving its Byzantine legacy.

GİRİŞ

Trabzon, Anadolu'nun en uzun süre kesintisiz yerleşim görmüş kentlerinden biri olarak tanımlanır.² Antik Çağ'da Pontos bölgesinin önemli bir şehri olan Trabzon, 9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar Bizans İmparatorluğu'nun Chaldia Teması'nın başkentiydi.³ 1204 yılında IV. Haçlı Seferi sonucunda Konstantinopolis'in Latinler tarafından ele geçirilmesinin ardından, Bizans İmparatorluğu parçalanmış ve Epiros Despotluğu, İznik İmparatorluğu ve Trabzon İmparatorluğu ardıl devletleri ortaya çıkmıştır (Şekil 1).⁴ Komnenos hanedanı soyundan gelen ve Bizans İmparatorluğu'nun meşru varisleri oldukları iddiasını güçlendirmek için Büyük Komnenos (Megas Komnenos) adını alan Aleksios ve David tarafından kurulan bağımsız Trabzon İmparatorluğu'nun merkezi de Trabzon olmuştur.⁵ Bu imparatorluk, Konstantinopolis 1261'de Paleologos hanedanı tarafından yeniden ele geçirilip Bizans İmparatorluğu ayağa kaldırıldıktan sonra da bağımsızlığını sürdürmüştür. Trabzon'un zengin bir liman kenti olması ve komşu devletlerle kurulan başarılı ittifaklar sayesinde Trabzon İmparatorluğu, 1461 yılında Osmanlı İmparatorluğu tarafından ele geçirilmesine değin, hem Epiros Despotluğu'ndan (yıkılış 1337) hem de Bizans İmparatorluğu'nun kendisinden (yıkılış 1453) daha uzun süre varlığını koruyabilmiştir. 257 yıl imparatorluk başkenti olmak, Trabzon'un fiziksel gelişimini de doğrudan etkilemiştir.



Şekil 1. “1204’ten sonra Akdeniz ülkeleri” haritası (Shepherd, “The Mediterranean Lands after 1204”)

Trabzon İmparatorluğu, Büyük Komnenos hanedanı yönetiminde Bizans geleneklerine bağlı kalmış, coğrafi konumu gereği Doğu medeniyetleriyle etkileşim ve iletişim içinde, kendine özgü bir kültürel ortam geliştirmiştir.⁶ Bu dönemde kent, bir Bizans başkenti niteliği kazanması için imparatorluk

² Wolfram Brandes, *Die Städte Kleinasiens im 7. und 8. Jahrhundert* (Berlin: Akademie-Verlag, 1989), 131.

³ George Finlay, *The History of Greece from Its Conquest by the Crusaders to Its Conquest by the Turks and of the Empire of Trebizond 1204–1461* (Edinburgh ve Londra: William Blackwood and Sons, 1851), 357.

⁴ John Haldon, *The Palgrave Atlas of Byzantine History* (Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2005), 118–120.

⁵ Jakob Philipp Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt* (München: Verlag von Anton Weber, 1827); Finlay, *The History of Greece*; Aleksandr Aleksandrovič Vasiliev, “The Foundation of the Empire of Trebizond (1204–1222)”, *Speculum* 11, S.1 (Ocak 1936): 3–37. Bu devletin bir imparatorluk niteliği taşıyıp taşımadığı ve nasıl isimlendirileceği süregelen bir tartışmadır. Söz konusu devletin adı uluslararası yazında Trabzon İmparatorluğu’dur. Ancak, Türkçe kaynaklarda Trabzon Rum İmparatorluğu/Devleti ve Komnenos Devleti/Hanedanlığı gibi çeşitli isimlerle anılır. Trabzon İmparatorluğu’na ‘Rum’ ifadesi, devletin Ortodoks karakterini vurgulamak için Türk araştırmacılar tarafından eklenmiştir: İbrahim Tellioglu, “Trabzon Rum İmparatorluğu Tabiri Üzerine,” içinde *XVIII. Türk Tarih Kongresi, 1-5 Ekim 2018, Ankara, Kongreye Sunulan Bildiriler: Tarihî Coğrafya*, C.11, ed. Semiha Nurdan ve Muhammed Özler (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 163–176. Uluslararası akademik çalışmalarla uyumlu olması, devlet yöneticilerinin ‘imparatorluk’ iddiaları ve Trabzon’dan bir imparatorluk başkenti yaratma iradeleri nedeniyle, bu çalışmada Trabzon İmparatorluğu ifadesi tercih edilmiştir.

⁶ Anthony Bryer, “Greeks and Turkmens: The Pontic Exception”, *Dumbarton Oaks Papers* 29, (1975): 113–148; Murat Keçiş, “Trabzon Rum İmparatorluğunun Kuruluşunda Çevreyle Olan İlişkileri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 28, S.46, (2009): 143–162; Rustam Shukurov, “Foreigners in the Empire of Trebizond (The Case of Orientals and Latins),” içinde *Crossroads of*

ailesinin törensel ihtiyaçlarına uygun biçimde şekillendirilmiş ve önemli anıtlarla donatılmıştır.⁷ Orta Çağ boyunca Trabzon, kara ve deniz ticaret yollarının kavşağında yer alan önemli bir liman kenti olması nedeniyle Bizans, Latin, Kafkas ve Doğu kültürlerinin iç içe geçtiği kozmopolit karakterini, değişikliklerle de olsa geçtiğimiz yüzyıla kadar taşımıştır. 20. yüzyılın başlarında çok kültürlü yapısını kaybetmiş, 1950’lerden itibaren ise nüfus artışı ve politik baskılar sonucu yeterince iyi uygulanamayan imar planları nedeniyle düzensiz yapılaşma sürecine girmiştir. Kentteki yıkımlar ve yeni yapılaşma, kültürel miras, doğal peyzaj ve tarihi dokuya geri döndürülemez nitelikte zararlar vermiştir. Kentte günümüzde varlığını sürdüren Orta Çağ’a ait yapılar, dönemin kültürel etkileşimlerini yansıtmakta ve kentin kültürel mirasının vazgeçilmez bir unsuru olmakla birlikte, tehdit altındadır.⁸

Kentin (ve Pontos bölgesinin) Bizans Dönemi’ne ait kültürel mirasını belgeleyen ve günümüzde hâlâ, bu çalışma da dâhil olmak üzere, bölgede yapılan bilimsel çalışmalar için temel bir kaynak niteliğinde olan, Anthony Bryer ve David Winfield’in 1985 yılında yayımlanan *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos* başlıklı yayınının alan çalışması 1957–1979 arasında yapılmıştır.⁹ Kentteki büyük dönüşümlerin başlangıcı da bu yıllardır. Geçtiğimiz yıllarda Trabzon kültür mirası üzerine yapılan envanter çalışmaları genel nitelikte çalışmalar olup, kentin tüm mimari mirasını kapsamakta ve bu çalışmanın konusu olan dönem ile ilgili detaylı bilgi vermemektedir.¹⁰ Dolayısıyla, Trabzon’un Orta Çağ katmanının anlaşılması için yeniden tanımlanması, günümüze ulaşan unsurlarının korunması için yeniden belgelenmesi ve güncel bilimsel çalışmalar doğrultusunda yeniden yorumlanması gerekliliği açıktır. Bu çalışma, Trabzon’un Ortahisar ilçesinde yer alan şehir merkezinin, Antik Çağ’dan günümüze süregelen ve kesintiye uğrayan bileşenlerini ortaya koymayı, Orta Çağ topoğrafyasını yeniden değerlendirerek görünürlüğünü artırmayı, koru(nama)ma bağlamında temel olarak Bizans karakteri taşıyan Orta Çağ mirasının yok oluşuna sebep olan süreçleri ve güncel koruma sorunlarını belirlemeyi amaçlamaktadır.

Kültürel mirasın korunması için temel yaklaşımları uluslararası tüzük ve ilkeler belirler. 1964’te kabul edilen Venedik Tüzüğü’nden bu yana, UNESCO ve ICOMOS ilkeleri kültürel mirasın korunmasında bütüncül bir anlayışa doğru evrilmiştir. Bu ilkeler, tarihi kentsel çevrede kültürel mirasın korumanın, o çevrenin tarihsel ve mekansal karakterine ilişkin kapsamlı bir belgeleme ve araştırmayı gerektirdiğini vurgulayarak, kentlerin tarihi katmanlarını haritalamak ve anlamak için Coğrafi Bilgi Sistemleri (CBS) gibi araçların kullanılmasını teşvik eder.¹¹ Kent tarihine ilişkin araştırmalarda arkeolojik kazılar yararlı olmakla birlikte, kesintisiz yerleşime sahne olmuş merkezlerde arkeolojik kazı

Empires: 14th–15th Century Eastern Anatolia. Proceedings of the International Symposium held in Istanbul, 4th–6th May 2007, ed. Deniz Beyazıt (İstanbul: Institut Français d’Études Anatoliennes, 2012), 71–84; Sergey P. Karpov, *Istorija Trapezundskoj imperii* (San Petersburg: Aletheia, 2017).

⁷ Anthony Eastmond, *Art and Identity in the Thirteenth Century Byzantium: Hagia Sophia and the Empire of Trebizond* (Aldershot, Burlington: Ashgate Variorum, 2004).

⁸ Trabzon, yaklaşık 1000 yıllık bir dönemi temsil eden Orta Çağ boyunca (kısa süreli işgaller hariç) Bizans İmparatorluğu ve ardıl devleti olan Trabzon İmparatorluğu egemenliği altında kalmış bir kettir. Kentin bu döneme ait kültürel mirasını oluşturan farklı demografik unsurlar (Rumlar, Ermeniler, Latinler, Gürcüler, Lazlar, Türkmenler, vd.) ve bekleneceği gibi her birinin kent kültürüne kendine özgü katkıları bulunmakla birlikte, Orta Çağ mimari mirası temel olarak Bizans mimarisinin yöredeki diğer kültürlerle etkileşimi ile ortaya çıkmıştır.

⁹ Anthony Bryer ve David Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos* (Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1985).

¹⁰ Hamiyet Özen ve Diğerleri, *Trabzon Kent İçi Kültür Varlıkları Envanteri* (Trabzon: T.C. Trabzon Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2010); Ömer İskender Tuluk ve Halil İbrahim Düzenli (ed.), *Trabzon Kent Mirası: Yer–Yapı–Hafıza* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010); Haşim Karpuz, *Trabzon Merkez ve İlçelerindeki Önemli Tarihi Yapılar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018).

¹¹ ICOMOS, *Anıt ve Sitlerin Korunması ve Restorasyonu için Uluslararası Tüzük (Venedik Tüzüğü)* (Venedik, 1964); ICOMOS, *Tarihi Kentler ve Kentsel Alanların Korunması için Uluslararası Tüzük (Washington Tüzüğü)* (Washington, D.C., 1987); ICOMOS, *Kültürel Miras Yapılarının, Alanlarının ve Bölgelerinin Çevresinin Korunmasına İlişkin Xi’an Bildirgesi* (Xi’an, 2005); UNESCO, *Tarihi Kentsel Peyzaj Üzerine Tavsiye Kararları* (Paris, 2011).

her zaman mümkün olmamaktadır. Trabzon kent merkezinde de yakın zamana kadar planlı kazı yürütülmemiş, buluntuların çoğu inşaat faaliyetleri sırasında tesadüfen ortaya çıkarılmıştır.¹² İlk sistematik kazı, 2021 yılında, Büyük Komnenos imparatorluk saray kompleksinin yer aldığı İç Kale (Yukarı Hisar) bölgesinde başlamıştır.¹³ Bu nedenle, kenti anlamak için yalnızca kazıya dayanmayan, daha geniş kapsamlı bir metodolojik yaklaşım gereklidir. Korumacı mimar ve mimarlık tarihçisi Charalambos Bouras, bir Orta Çağ kentini anlamak için kazıların yanı sıra arkeolojik, tarihsel ve mekansal analizlerin önemini vurgulamış ve şu temel adımları önermiştir:¹⁴

- Yapıların mevcut durumunun haritalanması,
- Kentin farklı dönemlerdeki durumunun tanımlanması,
- Mimari ve kentsel kullanımın üretimle ilgili taşınabilir buluntular yardımıyla tespit edilmesi,
- Fiziksel ve yazılı kanıtların birlikte yorumlanması,
- Kentsel gelişimin araştırılması ve bunun tarihsel olarak yorumlanması.

Bu çalışma, bilimsel kazıların sağladığı verilerin önemini kabul etmekle ve yakın gelecekte bunların çoğalmasını beklemekle birlikte, mevcut mekansal, arkeolojik ve tarihsel verileri bu çok katmanlı metodoloji ile yorumlamaktadır. Bu doğrultuda, Trabzon üzerine yapılmış bilimsel çalışmalardan ve alan çalışmasından¹⁵ edinilen mekansal bilgiler, tarihsel ve arkeolojik veriler, arşiv taramasıyla elde edilen görsel ve kartografik malzeme birlikte değerlendirilmiş, CBS ortamında Francis Maunsell'in 1898 tarihli, Henry F. B. Lynch'in 1901 tarihli, Karl Baedeker'in 1913 öncesine tarihlenen haritaları, 1926 Şehir Haritası ve 1967–1968 Trabzon Analitik Etütleri Eski Eserler Haritası, koordinatlandırma (georeferencing) yapılarak güncel haritalarla karşılaştırılmış,¹⁶ kentin tarihsel topoğrafyası ile hem yok olmuş hem de halen var olan Orta Çağ mimari mirası olabildiğince haritalanmıştır. Çalışma, kent için önemli dönüm noktalarını oluşturan dönemler üzerinden aktarılmıştır.

¹²Elmas Kaya, "Trabzon İl Merkezindeki Kurtarma Kazısında Ortaya Çıkan Buluntular," içinde *IX. Müze Kurtarma Kazıları Semineri, 27-29 Nisan 1998, Antalya*, ed. Hayrünnisa Çakmak, Fahriye Bayram, Filiz Kaymaz, Nuray Tarlan, Adil Özme, Kemalettin Ataş, Haydar Dönmez ve İ. Erdal Tütüncü (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 1999), 321–334; Hülya Çalışkan Akgül, Kılıç, Sinan, ve Serkan Demirel, "Trabzon İli Protohistorik Dönem (Kalkolitik ve Tunç Çağları) Yüzeysel Araştırması 2018 Yılı Ön Sonuçları," içinde *37. Araştırma Sonuçları Toplantısı, 17–21 Haziran 2019, Diyarbakır* (C. 2), ed. Candaş Keskin (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020), 257–260; Kılıç, Sinan, Demirel, Serkan, ve Hülya Çalışkan Akgül, "Kadim Trabzon Üzerine Yeni Arkeolojik Gözlemler: 'Hadrian Limanı,'" *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 15, S. 30 (2021): 387–428; Mehmet Yavuz, "İç Kale (Yukarı Hisar) ve Aşağı Hisar'da Yapılan Arkeolojik Kazıların Trabzon Tarihi Bakımından Önemi," içinde *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Trabzon* (C. 1), ed. Temel Öztürk, Arif Kolay, Şefik Memiş ve Muhammet Şen (Trabzon: Trabzon Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2023), 27–51.

¹³ Bu kazıya ait bulgular için bkz: Mehmet Yavuz, Levent Alniak, Temel Sağlam, ve Emel Yıldız, "Trabzon İçkale (Yukarı Hisar) Kazısı 2022 Yılı Kazı Sonuçları," içinde *43. Kazı Sonuçları Toplantısı, 16–20 Ekim 2023, Ankara* (C. 2), ed. Soner Ateşoğulları (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2024), 241–260; Mehmet Yavuz, Levent Alniak, Temel Sağlam ve Emel Yıldız, "Trabzon İçkale (Yukarı Hisar) Kazısı 2023 Yılı Kazı Sonuçları," içinde *44. Kazı Sonuçları Toplantısı, 27–31 Mayıs 2024, Nevşehir* (C. 5), ed. Candaş Keskin (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2025), 441–458.

¹⁴Charalambos Bouras, "Aspects of the Byzantine City, Eighth–Fifteenth Centuries," içinde *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century* (C. 2), ed. Angeliki E. Laiou (Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2002), 497–528.

¹⁵ Alan çalışması kapsamında Trabzon şehir merkezi 2022–2025 yılları arasında çok kez ziyaret edilmiş, günümüze ulaşabilen Orta Çağ (ve potansiyel Orta Çağ) yapılarının (erişilemez durumda olan Aziz Savas kaya şapelleri, Çömlekçi Kentsel Dönüşüm Alanı içinde kalan ve işlevleri değiştirilmiş olan bir şapel, bir kilise, bir kilise/cami ve kazı alanı içinde kalan İmparatorluk Sarayı ve askeri alan olan Leontokastron [günümüzde Kalepark] hariç) tamamının güncel durumları belgelenmiştir.

¹⁶ Francis Maunsell ve Şehir Haritası paylaşımları için Prof. Dr. Özgür Yılmaz ve Murat Dursun Tosun'a teşekkür ederiz.

1. Antik Çağ (MÖ 4. yy–MS 5. yy): Temel Kentsel Ögelerin Tanımlanması¹⁷

Trabzon'un Antik Çağ'daki kentsel yapısına ilişkin sınırlı bilgi bulunmaktadır. Günümüze büyük ölçüde bütüncül olarak ulaşabilen Trabzon Kalesi'nin ilk yapılış tarihi net olarak bilinmemekle birlikte, kazılardan elde edilen buluntuların en erken Helenistik Dönem'e (MÖ 323–30) tarihlendiği tahmin edilmektedir.¹⁸ Kentin 'barbar' kavimlerin saldırısına uğradığı MS 3. yüzyılda, burada iyi korunan bir kalenin varlığı, bu saldırılarda Borani adı verilen kavmin "tüm tapınakları, evleri ve şehre güzellik katan her şeyi yıktığı, kentin hemen yanındaki taşrayı harap ettiği" tarihçi Zosimus tarafından belirtilmiştir.¹⁹ 3. yüzyılda kale, olasılıkla bugünkü İç Kale ve Orta Hisar bölümlerinden oluşuyordu.²⁰

Kentin doğudaki doğal limanı olan Daphnous Limanı dışında, Antik Çağ'da kalenin kuzeyinde, 1970'lere kadar görülebilen mendirek kalıntılarından da anlaşıldığı üzere, Molos adı verilen liman yer almaktaydı (Şekil 2).²¹ Bu limanın, olasılıkla 129 yılında kenti ziyaret eden Roma İmparatoru Hadrianus (117–138) tarafından gerçekleştirilen inşaa faaliyetleri kapsamında yapılmış veya iyileştirilmiş olabileceği düşünülmüştür.²² Limana ait olabilecek kalıntılar 2018 yılında, günümüzdeki kıyı şeridinin yaklaşık 600 m güneyinde yer alan Ortahisar Belediyesi'nin ve Kaymakamlığı'nın bulunduğu alanda gerçekleştirilen temel kazılarında ortaya çıkmıştır. Kalıntıların araştırılması ve korunması söz konusu olmaksızın ortadan kaldırıldığına ilişkin basında yer alan haberler üzerine, 2018 yılında başlatılan yüzey araştırması kapsamında kazı çukurunda incelemeler yapılmış, toprağın yapısından antik dönemde Zağnos (İskeleboz) Deresi ağzında küçük bir koyun bulunduğu ve çukurun kuzeyinde ve doğusunda ortaya çıkan 3,5 m kalınlığında ve 3 m yüksekliğindeki duvar kesitlerinin iç liman duvarına ait olduğu sonucuna varılmıştır.²³ Pazarkapı bölgesinde, 2019 yılında yıkılarak yenilenen Balık Hali'nin temel kazısında, günümüzde cam döşeme altında sergilenen, güncel sokak seviyesinin üstünden başlayıp oldukça derine inen, kuzey-güney doğrultusunda, kalın bir taş duvar bulunmuştur.²⁴ 2020 yılında, Balık Hali'nin güneyinde yer alan Kadınlar Pazarı'nın yenilenmesi sırasında, Aşağı Hisar'ın doğu surlarının altında, Roma Dönemi'ne ait liman duvarı olduğu düşünülen kalıntılar bulunmuştur.²⁵ Aynı yıl, Tabakhane Vadisi'nin batı yakasında, Orta Hisar'ın kuzeydoğu ucunda otopark yapımı için başlatılan çalışmalarda da en erken Roma Dönemi'ne tarihlenen bazı kalıntılara rastlanmıştır (Şekil 4).²⁶

¹⁷ Trabzon kent merkezi özelinde en erken veriler Helenistik Dönem'e tarihlendiği için, burada Antik Çağ'ın başlangıcı Helenistik Dönem alınmıştır. Antik Çağ'ın sonu için Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı (476) referans alınmıştır.

¹⁸ Yavuz, vd., "Trabzon İçkale (Yukarı Hisar) Kazısı 2022," 242–246.

¹⁹ Zos. 1.33.

²⁰ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 181.

²¹ Yunanca bir kelime olan molos (μόλος), mendirek, iskele anlamlarına gelmektedir. Kentin bu bölgesi hâlâ Moloz adıyla bilinmektedir.

²² Bryer ve Winfield, *Pontos*, 180.

²³ Çalışkan Akgül, Kılıç, ve Demirel, "2018 Yılı Ön Sonuçları," 258–259, 270; Kılıç, Demirel, ve Çalışkan Akgül, "Hadrian Limanı," 406, 426: Toprak kesitinin en alt tabakasında denizin önceleri bu alana kadar geldiğini kanıtlayan siyah kum ve çakıla, üstünde ise Zağnos Vadisi'nden akan Zağnos (İskeleboz) Deresi tarafından taşınan alüvyonlara işaret eden killi toprak ile karışık çakıl taşlı deniz kumu tespit edilmiştir. Temel çukurunda en erken Helenistik Dönem'e tarihlenebilen seramikler de bulunmuştur. 2017 yılında burada antik sütunların bulunduğu bildirilmiştir: Yavuz, "İç Kale (Yukarı Hisar) ve Aşağı Hisar'da," 43–44. Ancak 2018 yılı yüzey araştırması sonuçları (muhtemelen o tarihte alandan kaldırılmış oldukları için) bu sütunlardan söz etmemektedir.

²⁴ Bu kalıntılara ait herhangi bir araştırmaya erişilememiştir, ancak bu duvar da liman duvarı olabilecek nitelikte ve konumdadır (Bkz. Şekil 4 ve 15).

²⁵ İhlas Haber Ajansı, "Trabzon'un Göbeğinde Roma Dönemine Ait Rıhtım Ortaya Çıktı," *Habertürk*, Kasım 20, 2020. <https://www.haberturk.com/trabzonun-gobeginde-roma-donemine-ait-rihtim-ortaya-cikti-2876513> (30 Ağustos 2025 tarihinde erişildi). Kılıç, Demirel, ve Çalışkan Akgül, "Hadrian Limanı," 408–410; Yavuz, "İç Kale (Yukarı Hisar) ve Aşağı Hisar'da," 36–41.

²⁶ Selay Saykal, "Trabzon'da Otopark Kazısında İmparator Hadrianus Dönemi Kalıntıları Çıktı," *Demirören Haber Ajansı*, Şubat 25, 2021. <https://www.dha.com.tr/gundem/trabzon-da-otopark-kazisinda-imparator-hadrianus-donemi-kalintilari-cikti-1813253> (30 Ağustos 2025 tarihinde erişildi). Yavuz, "İç Kale (Yukarı Hisar) ve Aşağı Hisar'da," 27–33.



Şekil 2. Trabzon, sol üstte mendirek kalıntılarının görüldüğü kartpostal (Tarih yok)²⁷

İmparator Hadrianus'un kenti ziyaretinden sonra teftişe gelen Kapadokya Valisi Arrianus, raporlarında Hadrianus'un heykelinden ve Tanrı Hermes'in heykelinin bulunduğu bir tapınaktan söz etmiş, heykelleri ve tapınağı beğenmediğini belirtmiş ve her iki heykelin de yenisinin ve ayrıca bir de Philesius'un heykelinin gönderilmesini imparatorudan talep etmiştir.²⁸ Söz konusu tapınağa ait olabileceği düşünülen kalıntılar, 1997 yılında, Orta Hisar'ı doğuya bağlayan Tabakhane Köprüsü'nün doğu ucunda bulunan Tabakhane Camii'ne bitişik parseldeki inşaatta buluntuların ortaya çıkmasıyla başlatılan kurtarma kazılarında elde edilmiştir.²⁹ Bunlar günümüzde Ayasofya Camii'nin bahçesinde sergilenmektedir (Şekil 3, Şekil 4). Bu kazılarda bir de bronz heykel bulunmuştur.³⁰ Bu yapının, Zosimus'un bahsettiği barbar saldırılarında yıkılmış olması güçlü bir olasılıktır.

Bryer ve Winfield, bu arkeolojik verilerin henüz bulunmadığı bir dönemde, surların doğusunda yer alan Meydan ve ona bağlanan sokakların kısmen ızgara plana göre şekillenmesi nedeniyle Meydan'ı antik *agora* olarak tanımlamıştır.³¹ Bryer, daha sonra, Trabzon'da Antik Çağ'da Meydan çevresinde "hiçbir zaman surlarla çevrilmemiş bir *vicus*" olduğunu, kentin Antik Çağ'dan itibaren sur içi ve sur dışındaki farklı işlevli yerleşimlerden oluşan, çok merkezli bir yapıya sahip olduğunu iddia etmiştir.³² Zosimus'un kullandığı, barbar saldırılarında yerle bir edilen "kentin hemen yanındaki taşra" ifadesi, bu arkeolojik verilerle birlikte değerlendirildiğinde, surlarla çevrili kent yerleşimine ve doğusundaki *vicusa* işaret etmekte, Bryer'ın çok merkezli kent iddiası doğrulanmaktadır.

²⁷ Kartpostalın üzerinde "Trabzon Hatırası, Sotha Mahallesi" yazmaktadır, ancak Çarşı Mahallesi'ni göstermektedir.

²⁸ Arr. *Peripl. M. Eux.*, 1, 1-2.

²⁹ Kaya, "Buluntular". 1967-1968 tarihli Trabzon Analitik Etütlerinde bu parselde tarihi yapı kalıntısı olduğu görülmektedir.

³⁰ Bu heykelin kime ait olabileceği ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür: Kaya, "Buluntular"; Semra Gül, "Trabzon Tabakhane Kazısında Ortaya Çıkarılan Bronz Heykel," Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.

³¹ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 198.

³² Anthony Bryer, "The Structure of the Late Byzantine Town: Dioikismos and the Mesoi," içinde *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society: Papers given at a Symposium at Dumbarton Oaks in May 1982*, ed. Anthony Bryer ve Heath W. Lowry (Birmingham: University of Birmingham, Centre for Byzantine Studies; Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1986), 266.



Şekil 3. Ayasofya Camii'nin bahçesinde sergilenen Tabakhane kazısı buluntuları (Selin Sur, 2025)



Şekil 4. Arkeolojik buluntuların konumları (Harita: Selin Sur)³³

Eğer kent Antik Çağ'dan beri sur içi ve sur dışındaki merkezlerden oluşuyorsa, bu merkezler birbiriyle –eğer ilişkiliniyorsa– nasıl ilişkiliniyordu? Bryer ve Winfield, Roma kentinin ana yolunu Kahramanmaraş Caddesi olarak belirlemiştir.³⁴ Bu yol, hem antik kentin *cardo*'su ve ticaret merkezi, hem de Geç Orta Çağ kentinin İmparatorluk Yolu (*via imperiale*) olarak tanımlanmıştır. Caddenin bu üç niteliği de taşıdığı iddiası daha sonra Bryer tarafından yinelenmiştir.³⁵ Ancak, burada bir tanım hatası olduğu göze çarpmaktadır. *Cardo*, Roma kentlerinde kuzey–güney doğrultusunda uzanan ana yollara verilen isimdir. Kahramanmaraş Caddesi ise doğu–batı doğrultusunda yer almaktadır. Kahramanmaraş Caddesi, Meydan'ın batısından birbirine paralel olarak başlayan üç yoldan ortadaki olup, Orta Hisar'ın kuzey duvarını takip ederek Ayasofya'ya kadar uzanan yaklaşık 3 km uzunluğundaki bir caddedir.

³³ 2018 yılına ait liman duvarı buluntuları Kılıç, Demirel, ve Çalışkan Akgül (“Hadrian Limanı,” 406, 426) tarafından hazırlanan arkeolojik kalıntı çizimlerinin CBS ortamında koordinatlandırılması ile haritalandırılmıştır. Araştırmacılar, alanda inceleme yapılmadan önce buluntular kaldırılmış olduğu için, alandan edindikleri bilgiler doğrultusunda kazı çukurunun kuzey ve doğusunda bulunan duvar kesitlerini birleştiren tahmini bir plan sunduklarını belirtmişlerdir.

³⁴ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 201. Söz konusu kaynakta Meraş Caddesi olarak geçmektedir.

³⁵ Bryer, "The Structure of the Late Byzantine Town," 269, 277.

Ancak, sur içi ile ilişkisi zayıf sayılabilecek bu yol, 1916–1918 yılları arasında gerçekleşen Rus işgali sırasında planlanmış ve Rus Caddesi ismiyle açılmıştır.³⁶ İşgalden önceki döneme tarihlenen, Francis Maunsell ve Karl Baedeker’e ait haritalarda bu caddenin güzergahında kesintisiz bir yol veya patika görülmemekte ve dolayısıyla bu yolun yıkımlar sonucu açıldığı anlaşılmaktadır (Şekil 5). Bu durumda Kahramanmaraş Caddesi’nin kentin Antik Çağ’daki ana caddesi veya Geç Orta Çağ’daki İmparatorluk Yolu olamayacağı açıktır.



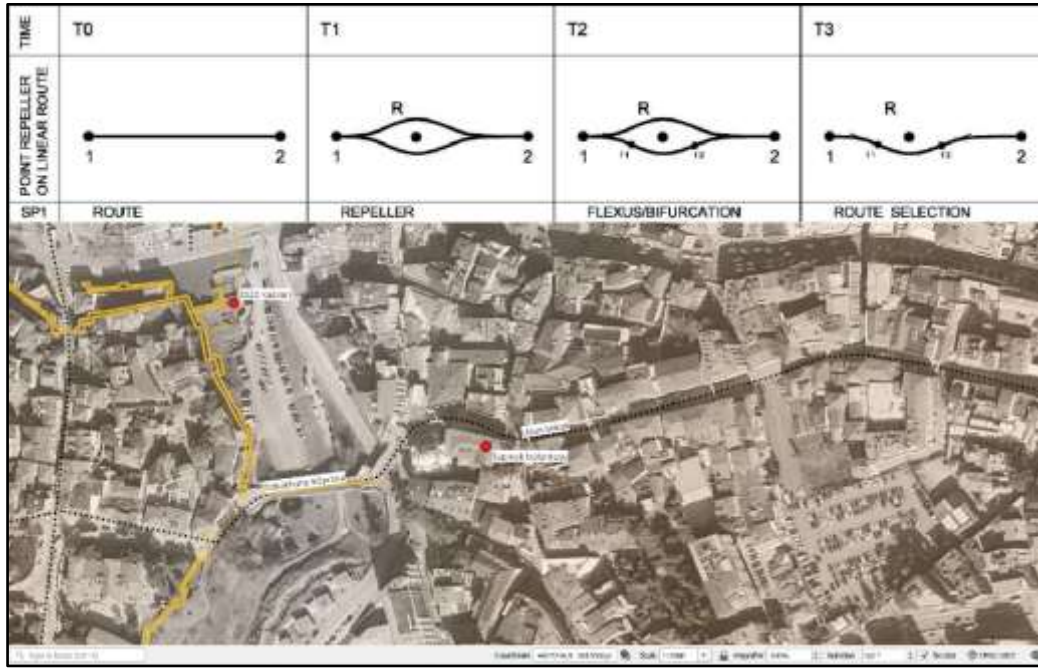
Şekil 5. CBS ortamında koordinatlandırılmış Maunsell (üstte) ve Baedeker (altta) haritaları ile Kahramanmaraş Caddesi güzergahının karşılaştırılması (Selin Sur)

Diğer yandan, Meydan’ın güneybatısından başlayan, Kahramanmaraş Caddesi’nin güneyinde bulunan, günümüzde hâlâ önemli bir aks olan Uzun Sokak, Tabakhane Köprüsü’ne ve oradan sur içine ulaşmakta, Zağnos Köprüsü’nden batıya doğru devam etmektedir. Yukarıda sözü edilen haritalarda da Uzun Sokak vurgulu olarak çizilmiştir (Şekil 5). Antony Eastmond’un Trabzon’daki İmparatorluk Yolu’nu tanımlayan haritasında Uzun Sokak bu yolun doğusunu oluşturmaktadır.³⁷ Dolayısıyla, daha önceki dönemlerde de önemli bir aks olduğu düşünülebilir. Tapınağa ait kalıntılar da bu sokak üzerinde bulunmuştur. Tabakhane Köprüsü ile çizgisel bir devamlılık gösteren Uzun Sokak, kalıntıların bulunduğu ve Tabakhane Camii’nin yer aldığı alanda bir kıvrım yapmaktadır. Yol hattındaki bu deformasyon, yapı kalıntılarının buraya yığılması sonucunda kentsel itici faktör işlevi görmesi ve öncesinde düz olan yolun, kalıntıların etrafından dolandırılmasıyla oluşmuş olmalıdır. Dolayısıyla, eğer

³⁶ Dr. Yakov Kefeli, *Anılar (1916–1919)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 130; Halit Dünder Akarca, “The Imperial Transformation of a Russian–Occupied Ottoman City during the First World War,” *War & Society*, 41, S. 1 (2022), 31. Bryer ve Winfield (*Pontos*, 189) caddenin 1916’da Ruslar tarafından açıldığını yazmasına rağmen belirtilen çıkarımı yapmıştır. Bu durumda burada bir yolun olduğunu ancak bunun genişletildiğini ve uzatıldığını düşünmüş olabilecekleri akla gelmektedir.

³⁷ Eastmond, *Art and Identity*, 14.

tapınak barbar saldırılarında yıkıldıysa, Uzun Sokak'ın 3. yüzyıldan önce de var olduğunu söylemek mümkündür ve *decumanus* olarak yorumlanabilir (Şekil 6).³⁸

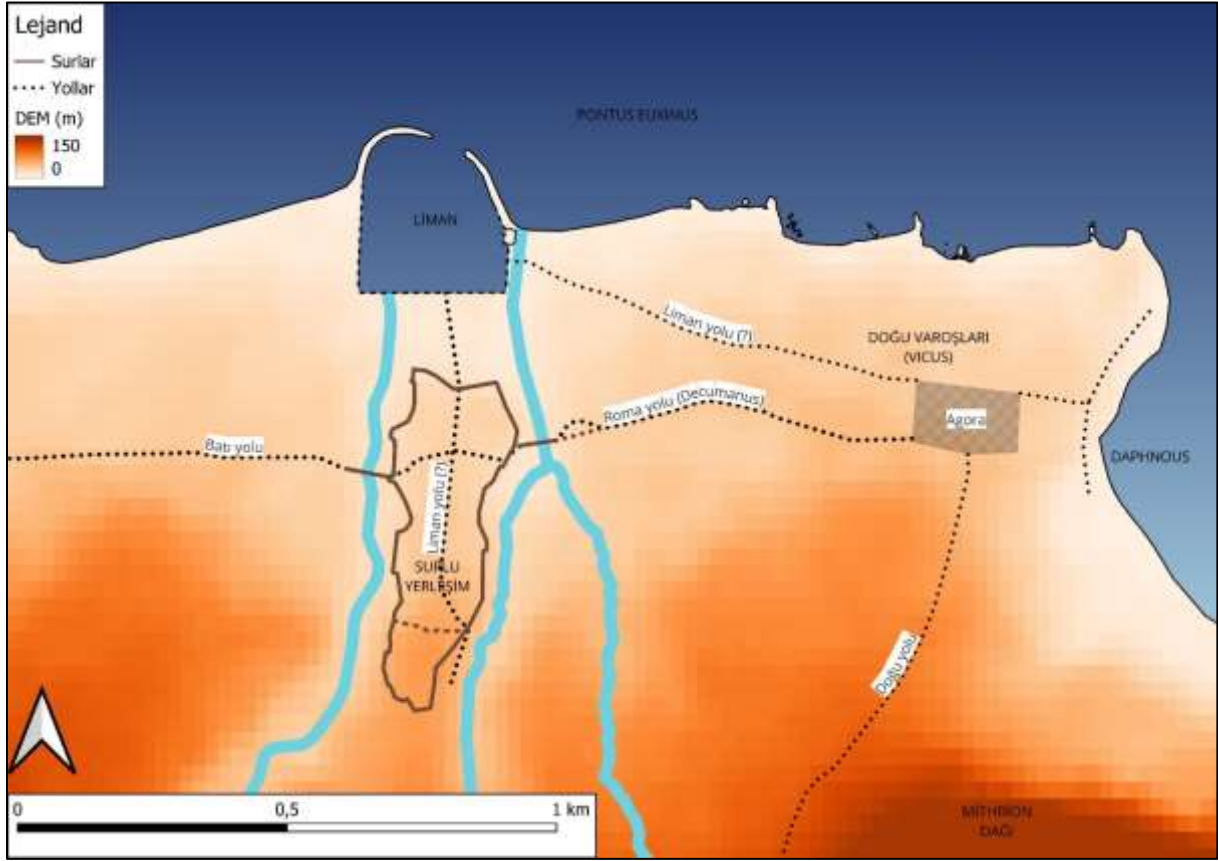


Şekil 6. Tapınak kalıntılarının bulunduğu konumda, Uzun Sokak'ta oluşan deformasyon (Tablo: Alessandro Camiz, “Diachronic Transformations of Urban Routes for the Theory of Attractors,” içinde *City and Territory in the Globalization Age Conference Proceedings, 24th ISUF International Conference, Valencia, 27th–29th September 2017*, ed. Vicente Colomer [Valencia: Editorial Universitat Politècnica de València, 2018], 1366; Harita: Selin Sur)

Güncel arkeolojik veriler, tarihi kaynaklar ve bilimsel çalışmalardan edinilen bilgilerin birlikte değerlendirilmesi ve arkeolojik verilerle tarihi haritaların CBS ortamında bir araya getirilmesi ile, Trabzon'un Antik Çağ'daki kentsel yapısı bu çalışma kapsamında haritalandırılmıştır. Doğal kıyı çizgisi, 1926 tarihli Şehir Haritasının; surlar, eski haritalar ve güncel hava görüntülerinin; antik liman ise eski haritalarda görülen mendirek planları ile araştırmacılar tarafından sağlanan ve Şekil 4'te verilen arkeolojik kalıntıların planının CBS ortamında koordinatlandırılması, çakıştırılması ve yorumlanması ile oluşturulmuştur (Şekil 7).³⁹

³⁸ *Decumanus*, Roma kentlerinde doğu–batı doğrultusunda uzanan ana yollara verilen isimdir.

³⁹ Surlar, bu dönemde çevreledikleri alan kesin olarak bilinmediği için, güncel durumdaki detaylar azaltılarak çizilmiştir.



Şekil 7. Antik Çağ'da Trabzon'un temel kentsel öğeleri (Harita: Selin Sur)

2. Orta Çağ (5. yy–1461): İmparatorluk Başkentinin Kurgulanması

Barbar saldırılarının ardından Trabzon'un eski günlerine dönmesinin uzun zaman aldığı ve ancak 6. yüzyılda İmparator I. Iustinianus'un (527–565) kentin idari statüsünü yükseltmesi ve askeri tedarik merkezi haline getirmesiyle birlikte yeniden yatırım almaya başladığı, tarihçi Prokopius'un ifadelerinden ve günümüzde mevcut olmayan, ancak kentin çeşitli yerlerinde bulunmuş olan yazıtlardan anlaşılmaktadır.⁴⁰ Bu yatırımlar kapsamında kamusal yapıların ve muhtemelen surların onarıldığı, kentin koruyucu azizi Evgenios adına bir su kemeri inşa ettirildiği bilinmektedir. Günümüzde kalenin doğusunda Kuzgundere Su Kemer (İnce Köprü) ve batısında İmaret Su Kemer (Zağnos Kemer) bulunmaktadır. Ancak, kemerlerin yapım tarihiyle ilgili araştırmacılar fikir birliğine varamamıştır.⁴¹

Anadolu'nun Roma kentleri, kimi zaman 'Karanlık Çağ' olarak da anılan 7 ve 9. yüzyıllar arasında, Pers ve Arap akınları, uzun süren savaşlar, doğal afetler nedeniyle oluşan demografik ve ekonomik değişiklikler gibi etkenlerin sonucunda küçülerek, *kastron* olarak adlandırılan kalelere çekildikleri bir dönüşüm süreci geçirmiştir.⁴² Ancak, 654–656 yılları arasında Araplar'ın eline geçen ve yağmalanan

⁴⁰ Procop. *Aed.* 3, 7; Denis Feissel, "Notes d'épigraphie chrétienne (VIII)", *Bulletin de correspondance hellénique* 116, S. 1 (1992): 383–396.

⁴¹ Yurt Ansiklopedisi'nin Trabzon başlıklı maddesinde İmaret Su Kemer 6. yüzyıla, Kuzgundere Su Kemer 13. yüzyıla tarihlenmiştir: "Trabzon", *Yurt Ansiklopedisi*, C. 10, Anadolu Yayıncılık, İstanbul 1982–1983–1984, 7263. Şamil Horuluoğlu'na göre her iki su kemeri de 6. yüzyılda Iustinianus tarafından yaptırılmıştır, ancak daha sonra yapılan onarımlardan dolayı günümüze ulaşan kemerler büyük ölçüde 13. yüzyıl ürünüdür. Kuzgundere Su Kemer'i'nin ise Aziz Evgenios'a ithaf edildiğini yazmıştır: Şamil Horuluoğlu, *Trabzon ve Çevresinin Tarihi Eserleri* (İstanbul: Er Ofset Matbaası, 1983), 69. Kuzgundere Su Kemer'i'ni 6. yüzyıla, İmaret Su Kemer'i'ni 13. yüzyıla tarihlenen kaynaklar da vardır: Özen vd., *Envanter*, 177; Karpuz, *Trabzon*, 28. Bryer ve Winfield (*Pontos*)'in bu su kemerlerinden hiç bahsetmemiş olması ilgi çekicidir.

⁴² Bu dönemde Bizans kentlerinin değişim ve dönüşümü oldukça geniş ve tartışmalı bir konudur. Sadece birkaç örnek vermek gerekirse: Brandes, *Die Städte Kleinasien*; John Haldon, "The Idea of the Town in the Byzantine

Trabzon'un, buna rağmen bu genel eğilimin dışında kaldığı ve Antik Çağ'daki sur içi ve sur dışı merkezli yerleşim karakterini Orta Çağ'a taşıyabildiği söylenebilir.⁴³ Kırsal ve kentsel alanlar arasındaki farkların bulanıklaştığı bu dönemde, şehirlerin tanımlayıcı özellikleri surlarla çevrilmiş olmaları, bir pazar ya da panayıra (*panegyris*) sahip olmaları (ticaret açısından önemli olmaları), ve idari bir işlevlerinin olmasıydı.⁴⁴ Bu özelliklerin tamamına sahip olan Trabzon, kent (*polis*) niteliğini koruyabilen ender merkezlerden biri olmuştur.⁴⁵ Bizans İmparatorluğu'nun doğudaki karakolu ve ticaret yollarının kesişiminde olması nedeniyle çok zengin bir merkez olan Trabzon, Erken Orta Çağ'daki önemini hiçbir zaman kaybetmemiş, Geç Orta Çağ'da ise Bizans başkenti olarak yüzyıllarca devam edecek olan kentsel karakterini kazanmıştır.

Trabzon'da bulunan çok sayıda kiliseden yalnızca birkaçı sur içinde iken, çoğu sur dışında, özellikle doğu varoşlarında inşa edilmiştir.⁴⁶ Bu kiliseler kentsel odak ve çekim noktası oluşturmuş, mahallelerin gelişimine katkıda bulunmuştur.⁴⁷ Trabzon'un korunabilmiş en eski kilisesi, doğu varoşlarında yer alan, günümüzde müze olarak kullanılan Azize Anna (Küçük Ayvasıl) Kilisesi olup, giriş kapısının üstünde yer alan devşirme taş bloğun üzerindeki yazıta göre 884/885 yıllarında yeniden inşa edilmiştir (Şekil 8).⁴⁸ Azize Anna Kilisesi'nin yeniden inşasının, İmparator I. Basileos (867–886) dönemini de kapsayan Makedon Rönesansı'nın (9–11. yy) bir parçası olabileceği değerlendirilmiştir.⁴⁹ Bu döneme ait olabilecek bir başka yapı, doğu varoşlarında yer alan fakat 2000'li yılların başında yol yapımı için yıkılan, tıpkı Azize Anna Kilisesi gibi üç dairesel apsisi olan bir kiliseden dönüştürülen Zeytinlik Camii'dir.⁵⁰ Orta Hisar'ın merkezinde yer alan, günümüzde Ortahisar Fatih Camii olarak bilinen Altınbaşı Meryem Ana Kilisesi ve yine doğu varoşlarındaki Yeni Cuma Camii olarak bilinen Aziz Evgenios Kilisesi gibi, ilk inşa tarihleri kesin olarak bilinmeyen yapılar ise Geç Orta Çağ'a kadar çeşitli onarımlardan geçmiştir.⁵¹

Empire,” *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Gian Pietro Brogiolo ve Bryan Ward-Perkins, (Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999), 4: 1–23; Haldon, *The Palgrave Atlas*, 77–79; Michael J. Decker, *The Byzantine Dark Ages* (Londra; New York: Bloomsbury, 2016).

⁴³ Trabzon'a yapılan Arap akımları için: Robert W. Thomson, *The Armenian History Attributed to Sebeos, Vol. 1: Translation and Notes*, (Liverpool: Liverpool University Press, 1999), 143.

⁴⁴ Michael Angold, “The Shaping of the Medieval Byzantine ‘City’,” *Byzantinische Forschungen* 10 (1985): 16.

⁴⁵ Angold “The Shaping”, 4; Haldon, “The Idea of the Town”, 11.

⁴⁶ ‘Varoş’ kelimesi 1990’lardan itibaren “dar gelirli halkın yaşadığı mahalle” anlamını almış olsa da aslen “sur dışı mahalle” anlamındadır (Nişanyan Sözlük, “Varoş,” 2 Temmuz 2025 tarihinde erişildi, <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/varos>).

⁴⁷ Fulya Üstün Demirkaya, “Toplumsal Dinamikler Bağlamında Trabzon Kent Dokusunun Dönüşümü (Komnenos Hanedanlığı’ndan Cumhuriyet’e Kadar,” Doktora Tezi, (Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2014); Fulya Üstün Demirkaya ve Ömer İskender Tuluk, “Komnenos Hanedanlığından Osmanlı’ya Trabzon Mahalleleri: Kentsel Dinamikler Bağlamında Bir Fiziksel Gelişim Okuması,” içinde *II. Kentsel Morfoloji Sempozyumu “Değişken Kent” Değişken Kent, Mekan ve Biçim, (31 Ekim– 2 Kasım 2018), İstanbul*, ed. Ayşe Sema Kubat, Eren Kürkçüoğlu, Ezgi Küçük, İrem Kurtuluş, Kahraman Eskidemir, Mert Akay (İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, 2018), 717–719.

⁴⁸ Gabriel Millet, “Les monastères et les églises de Trébizonde”, *Bulletin de correspondance hellénique* 19 (1895): 434; Bryer ve Winfield, *Pontos*, 182, 219.

⁴⁹ Jan Olof Rosenqvist, “Byzantine Trebizond: A Provincial Literary Landscape.” içinde *Byzantino–Nordica 2004: Papers Presented at the International Symposium of Byzantine Studies Held on 7–11 May 2004 in Tartu, Estonia*, ed. Ivo Volt ve Janika Päll, (Tartu: Tartu University Press, 2005), 34. Makedon Hanedanlığı Rönesansı hakkında genel bilgi için: Alexander Kazhdan, “Age of Recovery and Consolidation (ca. 800/850–1000),” *The Oxford Dictionary of Byzantium*, C. 1, Oxford University Press, Oxford, New York 1991, 352–353.

⁵⁰ Selina Ballance, “The Byzantine Churches of Trebizond”, *Anatolian Studies* 10 (1960): 164. Ballance yapıyı tarihlendirmenin zor olduğunu, üç dairesel apsisin yalnızca Azize Anna Kilisesi’nin 9. yüzyıldaki yeniden inşasında görüldüğünü, ancak yapım tekniği ve pencere pervazlarının 13–14. yüzyıl kiliselerine benzediğini yazmıştır. Yapının özgün ismi tespit edilememiştir.

⁵¹ Ballance, “The Byzantine Churches of Trebizond,” 146–151, 156–159; Bryer ve Winfield, *Pontos*, 223–224, 239.



Şekil 8. Trabzon, Azize Anna (Küçük Ayvasıl) Kilisesi, güney cephesi (Selin Sur, 2025)

1214 yılında Sinop'un kaybedilmesiyle, Konstantinopolis'i ele geçirme iddiasını büyük ölçüde yitiren Büyük Komnenos hanedanı, bu tarihten itibaren Trabzon'a başkent kimliği kazandıracak ve Bizans kimliğini pekiştirecek bir yapılaşma süreci başlatmıştır.⁵² Bu olayın ardından, İmparator I. Aleksios (1204–1222), Büyük Komnenos hanedanının ritüel gereksinimlerini de göz önünde bulundurarak, Altınbaşlı Meryem Ana Kilisesi'ni taç giyme törenlerinin düzenlendiği kilise olarak yeniden yaptırmıştır (Şekil 9).⁵³ Bu dönemde inşa veya yeniden inşa edilen kiliselerin bir özelliği, orta apsislerinin dıştan beş kenarlı olmasıdır. Çok kenarlı apsislerin Bizans kiliselerinde sık görüldüğü bilinmekle birlikte, beş kenarlı orta apsis Trabzon'daki Geç Orta Çağ kiliselerine ait belirleyici bir nitelik olarak tespit edilmiştir.⁵⁴ Bu durum sadece Rum Ortodoks kiliselerine özgü değildir, örneğin Ermeniler'e ait Kaymaklı (Amenaprgiç) Manastırı'nda bulunan kilise de aynı özelliği gösterir.⁵⁵

Andronikos Gidon (1222–1235) döneminden itibaren, İmparatorluk sarayını genişletme, onarım ve yeniden inşa faaliyetlerinde bulunulmuştur (Şekil 10, 11).⁵⁶ Hâlâ kısmen varlığını sürdüren bu saray, diğer örnekleri yalnızca İstanbul, Nymphaion/Nif (günümüzde Kemalpaşa, İzmir) ve Mistra'da (Yunanistan) bulunan Bizans saray mimarisinin önemli ve istisnai bir temsilcisidir (Şekil 12, 13).⁵⁷

⁵² Bryer, "The Pontic Exception," 116; Eastmond, *Art and Identity*.

⁵³ Eastmond, *Art and Identity*, 19.

⁵⁴ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 246. Bizans mimarisi üzerine daha fazla bilgi için: Cyril Mango, *Byzantine Architecture* (Milan: Electa Editrice, 1978); Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture* (4. baskı) (Harmondsworth: Penguin Books, 1986); Robert G. Ousterhout, *Eastern Medieval Architecture: The Building Traditions of Byzantium and Neighboring Lands* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2019).

⁵⁵ Ermeni kiliselerinde dıştan beş kenarlı apsisler 7. yüzyılda dahi sıklıkla inşa edilmiştir: Patrick Donabédian, "Le premier âge d'or de l'architecture arménienne: le VIIe siècle," *Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ* 1, S.1 (2007): 29–60. Trabzon'daki Ermeni kiliselerine ilişkin araştırmalar ise oldukça kısıtlıdır.

⁵⁶ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 191–195; Eastmond, *Art and Identity*, 19; Bilge Bahar, "Trabzon İç Kalesi ve Sarayı," Doktora Tezi (Hacettepe Üniversitesi, 2019).

⁵⁷ David Talbot Rice, "Trebizond, a Mediaeval Citadel and Palace," *The Journal of Hellenic Studies* 52, S. 1 (1932): 47; Ufuk Serin, "The Byzantine 'City' in Asia Minor," içinde *The Routledge Handbook of the Byzantine City: From Justinian to Mehmet II (ca. 500 – ca. 1500)*, ed. Nicolas Bakirtzis ve Luca Zavagno (Londra ve New York: Routledge, 2024), 158.



Şekil 9. Trabzon, Altınbaşlı Meryem Ana Kilisesi (Ortahisar Fatih Camii) (Ufuk Serin, 2025)



Şekil 10. Trabzon, Yukarı Hisar ve İmparatorluk Sarayı, batı cephesi (Ufuk Serin, 2025)

Şekil 11. Trabzon, İmparatorluk Sarayı'na ait yapılardan birinin kuzeydoğudan görünümü (Selin Sur, 2025)⁵⁸



Şekil 12. İstanbul, Porphyrogenitos (Tekfur) Sarayı (Ufuk Serin, 2025)

Şekil 13. Mistra (Yunanistan), Ano Chora, saray kompleksi (Ufuk Serin, 2010)

⁵⁸ Bryer ve Winfield (*Pontos*, Şekil 44)'in İç Kale planında bu yapı 28 numara ile gösterilmiştir.



Şekil 14. Trabzon, Ayasofya Kilisesi, günümüzde Ayasofya Camii (Ufuk Serin, 2025)

Bu dönemde kentin morfolojisine etki eden en önemli yeni yapı ise, I. Manuel'in (1238–1263) yaptırdığı düşünülen Ayasofya Kilisesi'dir (Şekil 14).⁵⁹ Ayasofya, kentin oldukça dışında, kalenin 2 km batısında yer almakta olup, bu durum hanedanın tören geçitleri için kentte uygun uzunlukta bir yol bulunmamasıyla açıklanmıştır; buna göre, Ayasofya'nın inşasıyla böyle bir yol oluşturma fırsatı elde edilmiştir.⁶⁰ Böylece, Meydan'ın güneybatısından, bugünkü Uzun Sokak'tan başlayan tören yolu Tabakhane Köprüsü üzerinden sur içine, Altınbaşı Meryem Ana Kilisesi'ne ulaşıyor, ardından Zağnos Köprüsü'nden devam ederek sur dışına çıkıp, çugan (*tzykanion*) adı verilen oyunların oynandığı, Osmanlı Dönemi'nde Kabak/Kavak Meydanı olarak anılan alanda bulunduğu tahmin edilen *tzykanisterion*'un güneyinden ilerleyerek Ayasofya'ya varıyordu. Bu yolun, İmparatorluk Yolu (*via imperiale*) olarak adlandırılan yol olduğu düşünülmüştür; toplam uzunluğu 3 km'dir ve günümüzde de kentin en önemli yol akslarından biridir (Şekil 18).⁶¹ Ayasofya'nın yapılmasıyla kent batı yönünde uzamıştır. Ayrıca batı varoşlarının da oluşmaya başladığı anlaşılmaktadır.⁶²

⁵⁹ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 232; Eastmond, *Art and Identity*, 19. Bu konudaki bir diğer görüş de Ayasofya'yı yaptıranların İmparator II. Ioannes (1280–1297) ve eşi Eudokia Palaiologina olduğudur: Sofia Georgiadou, "Architecture and Statehood in Late Byzantium: A Comparative Study of Epiros and Trebizond," Doktora Tezi (University of Illinois, Urbana, 2015), 274, 343–365.

⁶⁰ Eastmond, *Art and Identity*.

⁶¹ Eastmond, *Art and Identity*, 14. "Via imperiale" ifadesine 1367 yılında Trabzon İmparatoru tarafından Venedikliler'e verilen imtiyaz belgesinde (*chrysobull*) iki kez rastlanmaktadır: Angeliki Tzavara, "I trattati commerciali tra Venezia a l'impero di Trebisonda, 1319–1396", *Thesaurismata* 41/42 (2011/2012): 62–63. Lazaropoulos da *Synopsis*'te, İngilizce'ye 'imperial way of the Romans (Romalılar'ın imparatorluk yolu)' olarak çevrilen τὴν Ῥωμαίων λεωφόρον οδὸν ifadesini kullanmıştır: Jan Olof Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier of Saint Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1996): 330–331. Bu kaynaklarda işaret edilen yollar, Bryer ve Winfield ya da Eastmond tarafından tanımlanan yolları ifade etmemektedir. Ancak, *via imperiale*'nin imparatorun geçişi için tanımlanan bir yol olduğu ve şehir içinde birden fazla bulunabileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, kaynaklarda belirtilmese de, Meydan'dan başlayıp sur içi yerleşimden geçerek Ayasofya'ya uzanan bu önemli yolun da İmparatorluk Yolu olarak anılmış olması mümkündür. Roma Dönemi'nde yollar için farklı terimler bulunmakla birlikte, bunların ayrımları net olarak bilinmemektedir. Bizans Dönemi'nde farklı tanımlamalar kullanılsa da, zaman zaman bunların birbirleriyle karıştırıldığı görülmektedir: Alexander P. Kazhdan, "Roads", *Oxford Dictionary of Byzantium*, C. 3, Oxford University Press, New York, Oxford 1991, 1798.

⁶² 1486 yılına ait tahrir defterinde Mahalle-i Aya Sofya bir Rum mahallesi olarak kaydedilmiştir, nüfus sayımına göre kentteki en kalabalık ikinci Hristiyan mahallesi olan bu mahallenin adını yapıdan aldığı, yani Ayasofya'nın inşasının, çevresinde mahallenin oluşumuna sebep olduğu açıktır: Heath W. Lowry, *The Islamization & Turkification of the City of Trabzon (Trebizond), 1461–1583* (İstanbul: İsis Press, 2009), 38, 47–48. Lowry 1486 tahrir defterine göre bu mahalle dışında yalnızca iki mahalleyi (varsayımsal olarak) batı varoşlarına yerleştirmiştir. Osmanlı Dönemi'nde batı varoşları surların hemen dışındaki alanda büyümeye devam etmiştir, 1967–1968 tarihli Trabzon Analitik Etütleri'nde bile Ayasofya ve çevresindeki yerleşimin kentle henüz bütünleşmemiş olduğu görülür.

Geç Orta Çağ'da kentin görünümünü değiştiren kapsamlı yapım faaliyetlerinden bir diğeri, eski liman bölgesini de kapsayan alanda, günümüzde Aşağı Hisar olarak bilinen surların inşa edilmesidir. Zağnos (İskeleboz) Deresi'nin taşıdığı alüvyonlarla dolduğu arkeolojik çalışmalar sonucu anlaşılan antik liman alanının, Geç Orta Çağ'a gelindiğinde surlarla korunması gerekli görülen bir yerleşim yeri haline geldiği anlaşılmaktadır.⁶³ 14. yüzyılda Trabzon Metropolitliği yapan Lazaropoulos, bu surların İmparator II. Aleksios (1297–1330) tarafından yaptırıldığını yazmıştır.⁶⁴ Hisarın batı surları üzerindeki, günümüzde var olmayan yazıta göre yapımı 1324 yılında tamamlanmıştır.⁶⁵

Arkeolojik ve kartografik veriler, Aşağı Hisar surlarının antik liman yapıları ile bütünleştirilerek inşa edildiğine işaret etmektedir. Yukarıda belirtilen, günümüzde Balık Hali'nde cam döşeme altında sergilenen ve liman duvarı olabileceğini vurguladığımız duvar ve hemen kuzeyinde yer alan, günümüzde mevcut olmayan bir başka yapı, 1926 tarihli Şehir Haritasında Aşağı Hisar'ın parçası olarak çizilmiştir. Haritada batı ve güney duvarları çizilmiş olan yapının duvar kalınlığı ortalama 3 m'dir, kuzey ucundaki çokgen bir çıkıntı ise antik limana karşılık gelen sur içine bakmaktadır. Mimari açıdan böyle bir çıkmanın sur içine değil sur dışına bakması beklenir. Dolayısıyla, bunların antik liman yapılarının kalıntıları olması mümkündür. Yapısal bütünleşmenin bir başka örneği olarak, bu yapının içine, muhtemelen 14. yüzyılda, Aziz Ioannes Theologos Kilisesi (Osmanlı Dönemi'nde Mumhane Camii) yapılmıştır (Şekil 15).⁶⁶



Şekil 15. 1926 Şehir Haritası ile Google uydu görünümünün CBS ortamında koordinatlandırma ile karşılaştırılması yoluyla Aşağı Hisar surlarının kuzeydoğu ucunun tarihi ve güncel durumunun karşılaştırılması (Harita: Selin Sur)

⁶³ İlerleyen yüzyıllarda da bu alanın dolmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Evliya Çelebi, Aşağı Hisar surlarını anlatırken, deniz kenarındaki surların denizin “içinde” olduğunu ve buradan geçmenin kolay olmadığını belirtmiştir: Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bursa–Bolu–Trabzon–Erzurum–Azerbaycan–Kafkasya–Kırım–Girit* (C. 1) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 104. 1926 Şehir Haritasında ise Aşağı Hisar surlarının kuzeyinde ve en dar yerinde 55 m olup, mendireklere doğru genişleyen bir kumsal görünmektedir. Dereye Osmanlı Dönemi'nde İskeleboz adının verilmiş olması da bunun devam eden bir süreç olduğuna işaret ediyor olmalıdır.

⁶⁴ Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier*, 314–315, 320–321.

⁶⁵ Jakob Philipp Fallmerayer, *Original-Fragmente, Chroniken, Inschriften und anderes Materiale zur Geschichte des Kaiserthums Trapezunt*, C. 1 (Münih, 1841): 133; Bryer ve Winfield, *Pontos*, 183.

⁶⁶ David Talbot Rice, “Notice on Some Religious Buildings in the City and Vilayet of Trebizond,” *Byzantion* 5, S. 1 (1929–1930): 55; Bryer ve Winfield, *Pontos*, 228. Talbot Rice bu kilisenin yerini “Aşağı Hisar’ın doğu duvarının altındaki kayanın oyduğunda” diye tanımlamaktadır. 1920’lerde yapı yıkılarak yerine karakol yapılmıştır.

Doğu varoşlarında, doğal liman niteliğindeki Çömlekçi Limanı (Daphnous/Diafunda)'nın hemen üzerinde bulunan, antik *agora* olduğu düşünülen Meydan, Orta Çağ'da hem kentteki ticaret hem de törenler için önemli ve günümüze kadar süreklilik göstermiş bir kentsel boşluktur. Orta Çağ kaynaklarında da adı *μαϊτάριον* (*Meitanin*) olarak geçmektedir ve Paskalya bayramında Trabzon İmparatoru'nun halkla buluştuğu yerdir.⁶⁷ Ticaret kervanlarının buluşma noktası olan Meydan'a bu ismin Doğu'dan gelen tüccarlar tarafından verildiği tahmin edilmektedir.⁶⁸ Osmanlı Dönemi'nde belediye binasının inşa edilmesiyle yönetsel bir işlev de kazanan, günümüzde hâlâ halk arasında Meydan olarak anılan alan (resmi adıyla 15 Temmuz Şehitler ve Hürriyet Parkı), kentin en canlı ve önemli kamusal alanıdır (Şekil 16).



Şekil 16. Meydan (15 Temmuz Şehitler ve Hürriyet Parkı) (Selin Sur, 2025)

Meydan Antik Çağ'dan itibaren ticaret alanı olarak süreklilik göstermiş olmakla birlikte, Geç Bizans kentlerinde çarşılar, *foros* adı verilen ana caddeler üzerinde kurulurdu.⁶⁹ 1404 yılında Trabzon'u ziyaret eden Ruy González de Clavijo'nun, kente ilişkin gözlemlerinde aktardığı, "kentin en güzel kısmı, varoşlardan birinde yer alan, şehirde gerekli ne varsa hepsinin satıldığı, denize yakın bir sokaktır" ifadesi, Trabzon'da bir *foros* bulunduğuna işaret eder.⁷⁰ Bryer ve Winfield, kentin ana ticaret aksını da Kahramanmaraş Caddesi olarak yorumlamıştır.⁷¹ Yukarıda sıralanan sebeplerden dolayı bu yorum doğru olamayacağına göre, yeniden yorumlanmaya ihtiyaç duymaktadır. Meydan'ın kuzeybatısında, Uzun Sokak'ın kuzeyinde ona paralel olarak yer alan Kunduracılar Caddesi ve onu kuzeybatıya doğru Semerciler Caddesi, Kemeraltı ve Çarşı Camii Sokak ile takip eden ticaret aksı, Aşağı Hisar'ın doğusundaki, günümüzde mevcut olmayan Pazar Kapısı'na ulaşır. Sur içinde ise Kalkanoğlu Caddesi (eski Sandıkçılar Caddesi) adıyla denize paralel devam ederek, Aşağı Hisar'ın batıdaki kapılarından kuzeyde yer almış olan Sotka Kapısı'na ve kuzeyde Moloz Kapısı'na ulaşır (Şekil 18). Bu ticaret aksı günümüzde hâlâ Trabzon ticaretinin omurgasını oluşturmaktadır. Ayrıca, De Clavijo'nun bahsettiği gibi, denize de yakındır. Dolayısıyla, Trabzon'un *foros*'u, Meydan'ın kuzeybatısında, Uzun Sokak'ın kuzeyinde ona paralel olarak yer alan Kunduracılar Caddesi ve devamı olmalıdır. Geç Osmanlı Dönemi'nde, Lynch, Maunsell ve Baedeker tarafından oluşturulan haritalarda bu aks ve çevresinin 'Basare' (Çarşı) olarak tanımlanmış olması da bu yorumu desteklemektedir.⁷²

⁶⁷ Scott Kennedy, *Two Works on Trebizond: Michael Panaretos, Bessarion* (Cambridge, Londra: Harvard University Press, 2019): 40–41.

⁶⁸ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 198.

⁶⁹ Bouras, "Aspects," 512.

⁷⁰ Ruy Gonzalez de Clavijo, *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timur, at Samarcand, AD 1403-6*, çev. Clements R. Markham (Londra: Hakluyt Society, 1859): 62–63.

⁷¹ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 201.

⁷² Osmanlı Dönemi'nde ticaret aksı olduğu bilinen Uzun Sokak da Roma kentinde ana cadde olması nedeniyle bu bağlamda değerlendirilmiştir; ancak, Uzun Sokak kıyı dolguları yapılmadan önce bile denizden yaklaşık 300 m

Günümüze ulaşabilmiş bir diğer kentsel boşluk ise, batı varoşlarında yer alan, sonradan Kabak/Kavak Meydanı olarak anılan *tzykanisterion*'dur. Yalnızca Atina, Konstantinopolis, Efes ve Lakedemon gibi bazı merkezlerde bulunduğu bilinen *tzykanisterion*'un Trabzon'daki varlığı kesin değildir.⁷³ Ancak, Orta Çağ kaynakları İmparator I. Ioannes Komnenos Axouchos'un (1235–1237/8) *çugan* oynarken düşüp öldüğünü bildirdiği için,⁷⁴ araştırmacılar bir oyun sahasının olması gerektiğini düşünmüş ve kentteki olası alanları araştırmışlardır. George Finlay bu sahanın yeri için Kavak Meydanı'nı önermiş, Bryer ve Winfield ve Eastmond da bu önermeyi takip etmiştir.⁷⁵ Evliya Çelebi'nin 17. yüzyıldaki ziyaretinde cirit oynandığını bildirdiği Kavak Meydanı, 1952–2017 yılları arasında Hüseyin Avni Aker Stadyumu'nun bulunduğu yerdir. Stadyum 2017 yılında yıkılmış, yıkımdan sonra ise Hüseyin Avni Aker Millet Bahçesi olarak yeniden düzenlenmiştir (Şekil 17).⁷⁶ Bu alanın yüzyıllar boyunca spor sahası olarak süreklilik göstermiş olması, *tzykanisterion* olması ihtimalini güçlendirmekte ve burayı korunması gereken bir kentsel boşluk olarak öne çıkarmaktadır.

Anadolu'daki birçok yerleşim gibi çok kültürlü, kozmopolit bir yapıya sahip olan Trabzon'da, Geç Orta Çağ'da yerleşik nüfusu oluşturan Rumların ve Ermenilerin dışında, Latinler de yerleşmeye başlamıştır. İmtiyazlarını sırasıyla 13 ve 14. yüzyıllarda alan Ceneviz ve Venedik ticaret kolonilerinin mahalleleri de Trabzon Kalesi'nin doğusunda yer almaktaydı.⁷⁷ De Clavijo, İmparator'un izniyle Venediklilerin ve Cenevizler'in deniz kıyısında birer kaleye sahip olduklarını yazmıştır.⁷⁸ Venediklilerin kalesi yok olmuş, Cenevizler'e ait olan *Leontokastron* (Güzelhisar/Kalepark) ise batı yönündeki surları kısmen korunarak günümüze ulaşabilmiştir.



Şekil 17. Trabzon, olası *tzykanisterion*, günümüzde Hüseyin Avni Aker Millet Bahçesi (Selin Sur, 2022)

Bu araştırma kapsamında, mevcut veri seti kullanılarak Orta Çağ Trabzon'u da haritalanmıştır. Özellikle 1926 Şehir Haritası, 1/500 ölçeğinde çizilmiş olması sebebiyle surları ve hendekleri, diğer haritalarda bulunmayan yapıların yerlerini, sokakları, o tarihte henüz dolgularla bozulmamış olan doğal kıyı çizgisini ayrıntılı şekilde ve yüksek doğrulukla vermektedir. Haritanın CBS ortamında

içeride yer alıyordu. Önerdiğimiz aks sahile doğru inmektedir, dolayısıyla De Clavijo'nun bahsettiği *foros* olmaya daha uygundur ve kanıtlar da bunu desteklemektedir.

⁷³ Bouras, "Aspects," 526.

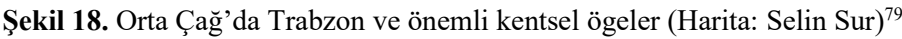
⁷⁴ Kennedy, *Two Works*, 2–3.

⁷⁵ George Finlay, *Journal: Memoranda during Tour to Thessalonika, Constantinople, Brusa, Nicaea, Nicomedia, Sinope, Trebizond, and Samsoun (Amisos) in 1850*, British School at Athens Dijital Koleksiyonu, 1850, 35–36; Bryer ve Winfield, *Pontos*, 202; Eastmond, *Art and Identity*.

⁷⁶ Dağlı ve Kahraman, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 114; Küçük Karakaş Bahar ve Neva Gerçek Atalay, "Toplumsal Mekanın Yeniden Üretimi: Trabzon Kavak Meydanı ve Hüseyin Avni Aker Stadyumu," *Sanat & Tasarım Dergisi* 13, S. 1 (2023): 28–50.

⁷⁷ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 197–198, 202–204; Shukurov, "Foreigners in the Empire of Trebizond," 78; Karpov, *Istoriya*.

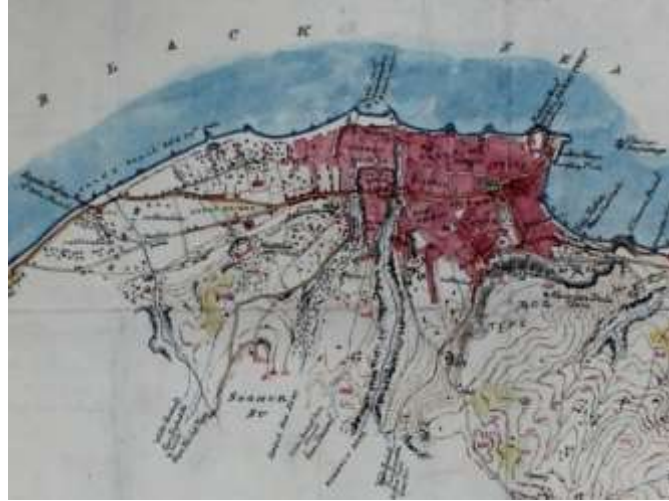
⁷⁸ De Clavijo, *Narrative*, 62–63.



Osmanlı İmparatorluğu 1461’de Trabzon’u ele geçirdikten sonra, kent öncelikle demografik olarak değişmeye başlamıştır. Türkleşmeye ve İslamlaşmaya başlayan kentte Hristiyan nüfusu 1486’da toplamın %80’ini oluştururken, 1583’te %46’lara gerilemiştir. 1583’ten 20. yüzyıla kadar ise bu oran neredeyse değişmeden gelmiştir.⁸⁰ Osmanlı yönetimine girmesi ve giderek Müslümanlaşmasıyla birlikte kentteki bazı kiliseler cami olarak kullanılmaya başlanmıştır. Fetih geleneğinin bir parçası olarak Trabzon’un katedrali olan Altınbaşı Meryem Ana Kilisesi fethin hemen ardından camileştirilmiştir.⁸¹ İlerleyen yüzyıllarda Ayasofya, Aziz Akindinos (günümüzde Fatih Küçük Camii), Aziz Andrea (günümüzde Molla Nakip Camii), Aziz Evgenios (günümüzde Yeni Cuma Camii), Aziz Filippo (günümüzde Kudrettin Camii) Kiliseleri gibi bugün de varlığını sürdüren yapılar camiye dönüştürülmüştür. Yapıların korunabilmiş olmasında bu dönüşümün de katkısı vardır.

81 Ömer İskender Tuluk, Düzenli, Halil İbrahim, ve Evrim Düzenli, “Osmanlı’da Fetih Sonrası Dinsel Mekanı Camileştirme Anlayışı: Trabzon Örneği (1461–1665),” içinde *Trabzon Kent Mirası: Yer–Yapı, Hafıza*, ed. Ömer İskender Tuluk ve Halil İbrahim Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010).

Günümüze ulaşmış önemli Osmanlı yapılarının en eskisi olan İçkale Camii 1470 yılına tarihlenmektedir.⁸² Surların batısında 1514 yılında inşa edildiği tahmin edilen Büyük İmaret (Hatuniye) Külliyesi, zamanla burada Gülbaharhatun Mahallesi'nin oluşmasını sağlamıştır. Kavak Meydanı civarında günümüzde varlığını sürdüren türbe, cami ve mescitlerin bulunması, batı varoşlarının, sınırlı da olsa, büyüdüğünü göstermekte, Maunsell'in 1898 tarihli haritası da bunu net şekilde ortaya koymaktadır (Şekil 19). Genellikle Osmanlı Dönemi Trabzon mahalleleri, yeni alanlar açmaktansa, Geç Orta Çağ'dan kalan topografik ve morfolojik yapının arasına sıkışarak veya mevcut mahallelerin bölünmesiyle büyümüştür.⁸³



Şekil 19. Maunsell'in Trabzon haritası (1898)

Trabzon'un Orta Çağ mimari mirasına yönelik en büyük yıkımlardan biri, Trabzon Metropolit Konstantios'un (1830–1879) döneminde yaşanmıştır.⁸⁴ 1839'da Tanzimat, 1856'da Islahat Fermanı'nın kabul edilmesiyle, gayrimüslim hakları genişlemiş ve buradan yola çıkılarak, Trabzon'daki pek çok Orta Çağ kilisesi, Metropolit Konstantios'un önderliğinde yıkılmış ve farklı bir üslupta yeniden inşa edilmiştir. Örneğin, Trabzon'un son Rum Ortodoks katedrali olan, günümüze ulaşmayan Nyssalı Aziz Gregor Kilisesi ve günümüzde Hızırbey Ülkü İlkokulu Çok Amaçlı Salonu olarak kullanılan Aziz Vaftizci Yahya (Sotka/Kaledibi) Kilisesi bu kiliseler arasından yaygın bilinenleridir.⁸⁵

Trabzon, geç 19. yüzyılda modernleşme adımlarının atılmasıyla, günümüze kadar devam eden yol yapım çalışmalarına ve bu çalışmalar için tarihi kentsel dokunun yıkımına tanıklık etmiştir. Bunun en erken örneği surlarda yapılan yıkımlardır. 1818 yılında Trabzon'u gezen Minas Bijişkyan, Orta Hisar'ın "hemen bütün kapılarının çift ve kuleli" olduğunu yazmıştır.⁸⁶ Günümüzde ise Orta Hisar'ın, güneydoğusunda yer alan Yeni Cuma Kapısı (Aziz Evgenios Kapısı) dışında kapısı bulunmamaktadır. Bijişkyan'ın çift kapılı ve üzerinde gözetleme kulesi olduğunu bildirdiği doğu kapısı, yani Tabakhane Kapısı, Vali Emin Muhlis Paşa'nın gözetimindeki yol genişletme faaliyetleri kapsamında, 1873 yılında yıkılmıştır.⁸⁷ Bu kapı üzerinde bulunan, İmparator I. Iustinianus'un kentteki kamusal yapıların onarımını yaptırdığına ilişkin 546/547 tarihli yazıt da böylece yitirilmiştir.⁸⁸ Tabakhane Kapısı'nın karşısında, Orta

⁸² Özen vd., *Envanter*, 35.

⁸³ Bryer, "The Structure"; Üstün Demirkaya ve Tuluk, "Komnenos Hanedanlığından Osmanlı'ya Trabzon Mahalleleri".

⁸⁴ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 246.

⁸⁵ Philippides Chrysanthos, "He Ekklesia Trapezountos," *Archeion Pontou* 4–5 (1933): 622; Bryer ve Winfield, *Pontos*, 227–228.

⁸⁶ Minas Bijişkyan, *Pontos Tarihi*, çev. Hrand D. Andreasyan (İstanbul: Çivi yazıları, 1998): 96.

⁸⁷ Şakir Şevket, *Trabzon Tarihi*, haz. İsmail Hacifettahoğlu (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2013): 127.

⁸⁸ M. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, C. 3 (Lyon: Chez Anisson et Possuel, 1717): 80; Bijişkyan, *Pontos*, 97; Feissel, "Notes," 389.

Hisar'ın batısında yer alan, Zindan Kapısı olarak anılan kapı da bu çalışmalar kapsamında yıkılmış olabilir.

I. Dünya Savaşı sırasında, 1916–1918 yılları arasında Rus işgali altına giren Trabzon, Cumhuriyet Dönemi'nden önce son kez kapsamlı bir yapım ve yıkım sürecine sahne olmuştur. Bu döneme tanıklık eden Rus komutan Sergey Rudolfovich Mintslov, günlüklerinde kentte yürütülen faaliyetlere değinmiş, şehrin 50 *sajen* kadar genişletildiğini, dar sokakların araba geçebilecek şekilde açıldığını ve yeni yollar oluşturulduğunu aktarmıştır.⁸⁹ Ancak Mintslov, tüm bu müdahalelerin plansızca gerçekleştirildiğini belirterek eleştiride bulunmuştur. Bu dönemde Trabzon'da belediye başkanlığı görevini yürüten Dr. Yakov Kefeli, anılarında Rus ana caddesinin açılmasının gerekliliğine değinmekte ve bu amaçla iki ay içerisinde bir kent planı hazırlandığını belirtmektedir.⁹⁰ Söz konusu plan doğrultusunda, günümüzde kentin en önemli arterlerinden biri olan, Kahramanmaraş Caddesi olarak bilinen ve 4 *verst* uzunluğunda, 4 *sajen* genişliğinde tasarlanan Rus Caddesi'nden bahseder.⁹¹ Kefeli her ne kadar yolun inşasında mevcut yapıların zarar görmemesine özen gösterileceğini ve yol güzergahında yer alan, üzerinde yıkık yapılar bulunan özel arazilerin tercih edileceğini ifade etse de, biri “Trabzon'da nadir rastlanan 3 katlı taş bina” olmak üzere toplam 30 yapının yıkımı önceden planlanmıştır. Sonuç olarak hem doğu varoşlarında hem de sur içinde yer alan tarihi kent dokusu parçalanmış; ayrıca Aşağı Hisar ile yeni yolun kesiştiği noktalarda surlarda geçit açmak amacıyla kısmi yıkımlar yapılmıştır.

4. Cumhuriyet Dönemi (1923–Günümüz): Kentsel Belleğin Silikleşmesi ve Orta Çağ Kentinin Korunma Sorunsalı

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde yaşanan en önemli dönüşümlerden biri, Trabzon'un demografik yapısında meydana gelmiştir. 1915 yılında yürürlüğe konan Sevk ve İskân Kanunu ile Ermeniler, 1923–1924'te ise Lozan Barış Antlaşması çerçevesinde uygulanan Nüfus Mübadelesi ile Rumlar zorunlu göçe tabi tutulmuştur.⁹² Bu süreçlerin ardından söz konusu cemaatlere ait manastır, kilise gibi dini yapılar işlevsiz kalmış; mülkiyetleri el değiştirmiş, terk edilmiş, amacına uygun olmayan işlevlerde kullanılmış ya da ihmal sonucu veya yeni yapı yapmak amacıyla yıkılmıştır.

1937 yılında Kültür Bakanlığı tarafından görevlendirilen Abideleri Koruma Heyeti üyesi Mimar Sedat Çetintaş, Trabzon'daki tarihi eserlerin tespitine yönelik bir çalışma yürütmüş ve bu doğrultuda *Trabzonun San'at Eserleri* başlıklı bir rapor hazırlamıştır. Raporda tespit edilen yapılar “sanat değerlerine göre” sınıflandırılmış; ancak Çetintaş, “Trabzon şehrinde ne Bizans ne de Türk eseri olmak üzere şaheser denecek kıymette bir abide görülmediğini” ifade etmiştir. Bazı cami, türbe ve mescitleri ise tamamen değersiz bularak yıkılmasını uygun görmüş, kentin en önemli Orta Çağ yapılarından biri olan Yeni Cuma Camii (Aziz Evgenios Kilisesi)'ni ise raporda herhangi bir kategoriye dahil etmemiştir.⁹³ İlerleyen yıllarda söz konusu rapora dayanarak pek çok tarihi yapının yıkılması, Çetintaş'ın bu yaklaşımının eleştirilmesine neden olmuştur.⁹⁴

⁸⁹ Sergey Rudolfovich Mintslov, *Rus İşgal Komutanı S. P. Mintslov'un Trabzon Günlüğü*, çev. Enver Uzun (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2008). 1 *sajen* = 2,13 m.

⁹⁰ Dr. Yakov Kefeli, *Anılar*, 128–131.

⁹¹ 1 *verst* = 1,06 km.

⁹² Sevk ve İskân Kanunu kapsamında Ermeniler'in göç ettirilmesi kararı: *Takvîm-i Vekâyi*, No: 2189, 19 Mayıs 1331 (1 Haziran 1915); Lozan Barış Antlaşması, 24 Temmuz 1923: “Lozan Barış Antlaşması Tam Metni,” 25 Temmuz 2025 tarihinde erişildi, <https://ttk.gov.tr/wp-content/uploads/2016/11/3-Lozan13-357.pdf>.

⁹³ Sedat Çetintaş, “Trabzonun San'at Eserleri,” içinde *Trabzon Kent Mirası: Yer–Yapı–Hafıza*, ed. Ömer İskender Tuluk ve Halil İbrahim Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 365–381.

⁹⁴ Lowry, *The Islamization & Turkification*, 210.

1946’da yapımına başlanan kentin doğusundaki yeni liman 1954’te tamamlanmış,⁹⁵ bunun sonucunda Daphnous/Diafunda limanının doğal kıyı çizgisi yitirilmiş ve Orta Çağ’da yerleşim yeri olduğu bilinen Çömlekçi (Daphnous) Mahallesi’nin denizle ilişkisi zayıflatılmıştır. 1964 yılında, herhangi bir imar planında yer almamasına rağmen, Leontokastron’un altından tünel geçirilerek sahil yolu inşa edilmiştir. Bu çalışmalar kapsamında Leontokastron’un güneyinde, deniz kenarında bulunan Cenevizler’e ait Aziz Elefterios Kilisesi ile Leontokastron’un batısında, kıyıdaki bir kayalığın üzerinde bulunan ve bilimsel yazında B Kilisesi olarak anılan yapı yıkılmış, kıyı doldurularak doğal peyzaj geri döndürülemez şekilde yok edilmiş ve tüm kentin denizle bağlantısı koparılmıştır (Şekil 20, 21).⁹⁶



Şekil 20. Çömlekçi Mahallesi’nin liman yapılmadan önceki kıyı şeridini ve Aziz Elefterios Kilisesi’ni doğudan bakışla gösteren bir fotoğraf (K. E. Kakulis, 1895, Getty Research Institute Digital Collections)

⁹⁵ Trabzon Port, “Tarihte Trabzon Limanı,” 26 Temmuz 2025 tarihinde erişildi, <https://trabzonport.com.tr/tarihte-trabzon-limani/>.

⁹⁶ Horuloğlu (Trabzon, 50) Çömlekçi Mahallesi’nde hâlâ mevcut olan, kiliseden dönüştürülmüş Hüsnü Göktuğ Paşa Camii’nin Aziz Elefterios Kilisesi olduğunu iddia etmiştir. Ancak, Aziz Elefterios Kilisesi daha önce George Finlay (“Journal,” Sketch of Trebizond), Raymond Janin, *Les églises et les monastères des grands centres Byzantins (Bythinie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)* (Paris: Institut Français d’Études Byzantines, 1975), ve Bryer ve Winfield (*Pontos*) tarafından daha kuzeyde, Leontokastron/Güzelhisar’ın hemen güneyinde haritalandırılmıştır. Chrysanthos’un (“He Ekklesia Trapezountos,” 792) Çömlekçi (Daphnous) Mahallesi’nde bulunduğunu belirttiği kiliseler arasında da yer almaz. B Kilisesi için bkz: Bryer ve Winfield, *Pontos*, 204.



Şekil 21. Çömlekçi Mahallesi kentsel dönüşüm alanının güneyden görünüşü (Selin Sur, 2025)

1970 tarihli imar planında tarihi sur içi bölgesi ile Bedesten çevresi korunması gerekli “protokol alan” olarak tanımlanmış; sahil yolunun ulaşım ihtiyacını karşılayamaması üzerine, kentin doğusu ile batısını birbirine bağlayacak ve Yukarı Hisar’ın güneyinden geçecek yeni bir yol (Tanjant Yol) önerilmiştir. 1984 yılında Karayolları Genel Müdürlüğü’nün aldığı kararla güzergahı, Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu’nun 13.11.1980 tarih ve A-2509 sayılı kararıyla Kentsel Sit Alanı olarak yasal koruma altında olan Orta Hisar bölgesinin içinden geçecek şekilde değiştirilen ve hukuki itirazlara konu olan bu yol, 2000’li yıllarda inşa edilmiştir.⁹⁷ Tanjant Yol’un inşası, sur içindeki tarihi kent dokusunu kesintiye uğratmış, Orta Hisar surlarının ve başka yapıların yıkımına yol açmış; örneğin, Orta Çağ’da kilise olarak inşa edilip sonradan camiye çevrilen Zeytinlik Camii, yol yapımı sırasında yıkılmıştır.⁹⁸

1970’li yıllardan itibaren Trabzon kıyılarında yoğun dolgu faaliyetlerinin gerçekleştirildiği, geçmişe ait hava fotoğraflarından açıkça anlaşılmaktadır (kıyı çizgisindeki değişim için bkz. Şekil 24). Bu süreçte, antik limana ait kalıntılar da kıyı dolguları nedeniyle ortadan kalkmıştır. 2007 yılında tamamlanan Karadeniz Sahil Yolu, mevcut Devlet Sahil Yolu’nun kuzeyine, kıyı dolguları daha da genişletilerek inşa edilmiş; Trabzon Kalesi’nin kuzeyinde dolgunun genişliği yaklaşık 500 metreye ulaşmıştır. Bu alanda inşa edilen ve Klasik Osmanlı cami üslubunu taklit eden Hanife Hatun Camii, hem hacmi hem de konumu itibari ile birçok noktadan görünmekte, kütsel etkisiyle kentin anıtsal tarihi yapılarının önüne geçmekte ve sahil yönünden bakıldığında silüette baskın bir öge olarak öne çıkmaktadır (Şekil 22). Sahil yollarının inşası, kentin ve kentlinin denizle olan tarihsel ve kültürel ilişkisini büyük ölçüde koparmıştır. Yalnızca Leontokastron’un bulunduğu alanın kuzeyinde, yaklaşık

⁹⁷ Tülay Zorlu, Erkan Aydın, ve Emre Engin. “Kent Kimliği: Tanjant ve Karadeniz Sahil Yollarının Trabzon Kent Kimliğine Etkileri,” *Mimarlık* 352 (2010): 54–59.

⁹⁸ Zeytinlik Camii için: Ballance, “The Byzantine Churches of Trebizond,” 164.

150–200 metre uzunluğundaki küçük bir kıyı şeridi, doğal çizgisini koruyarak varlığını sürdürebilmiştir. Öte yandan, kentin güneyinde inşa edilen ve 2025 yılında tamamlanan Kanuni Sultan Süleyman Bulvarı, Trabzon’un doğal ve tarihi peyzajında önemli bir yere sahip olan, Antik Çağ’dan beri kutsal bir değer atfedilen Boztepe’nin (Mithrion Dağı) batısından doğusuna bir tünel ve viyadük sistemiyle bağlanmıştır.⁹⁹ Bu viyadük, yalnızca kent silüetine olumsuz etki yaratmakla kalmamış, aynı zamanda çevresindeki tarihi yapılar ile doğal peyzaj unsurlarına da zarar vermiştir (Şekil 23).



Şekil 22. Hanife Hatun Camii’nin kent silüetine etkisi (Selin Sur, 2025)

Şekil 23. Kanuni Sultan Süleyman Bulvarı Boztepe Viyadüğü’nün tarihi yapılarla ilişkisine bir örnek (Selin Sur, 2025)

Son yıllarda turizmi teşvik etme amacıyla, özellikle kentsel sit alanlarında bazı düzenlemeler yapıldığı gözlemlenmekle birlikte, imar faaliyetlerinin Trabzon’un kültürel mirası üzerindeki tehditleri devam etmektedir. Örneğin, halihazırda denizden koparılmış olan tarihi Çömlekçi Mahallesi’nde yürütülmekte olan kentsel dönüşüm sürecinde bazı tarihi yapılar ‘koruma’ altına alınmış olsa da, mahalleye özgü geleneksel sokak dokusu tamamen ortadan kaldırılmıştır.¹⁰⁰ Kentsel dönüşüm kapsamında bu bölgede inşa edilen yeni yapılar, kütle ve ölçek bakımından geleneksel yapılarla uyumsuzluk göstermekte, yerel dokuya baskın biçimde öne çıkmakta ve sokak dokusunu yeniden tanımlamaktadır. Mahallede yer alan ve işlevi değiştirilmiş iki tarihi kilise, güncel durumunu tespit edemediğimiz bir eski şapel yapısı ve geleneksel sivil mimari örnekleri ile ilgili ise halen bir uygulama yapılmadığı, özellikle geleneksel ahşap konutların hızla yıprandığı ve bazılarının yıkılmaya başladığı gözlemlenmiştir (Şekil 21).

Tarihi, doğal ve kültürel değerler dikkate alınmaksızın yapılan kentsel müdahaleler bir tarafa, Türkiye’de Bizans mirasının korunması, ideolojik, politik ve eğitimsel nedenlerle kendine özgü zorluklar taşımaktadır.¹⁰¹ Bizans mirasının korunmasına ve görünürlüğüne olumsuz etki eden ideolojik

⁹⁹ Boztepe’nin Mithra kültü ile ilişkisi hakkında bkz: Osman Emir. “Trabzon’da Önemli Bir Kült Merkezi: Boztepe Nâm-ı Diğer Mithra/Mithrion Dağı”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 11, S. 21 (2016): 27–50.

¹⁰⁰ Çalışmalarda, Roma Dönemi’ne ait olduğu düşünülen, yaklaşık 300–400 m uzunluğunda, 2x2 m ölçülerinde bir su kanalı bulunmuştur. Benzer örneklerine Anadolu’da çok nadir rastlanan bu kanalın da alanda kullanılan iş makineleri tarafından tahrip edildiği tespit edilmiştir: İhlas Haber Ajansı, “Türkiye’de Bir Örneği Daha Yok; Trabzon’da Roma Dönemine Ait Su Kanalı Ortaya Çıktı,” Mart 4, 2026. <https://www.ihb.com.tr/trabzon-haberleri/turkiyede-bir-ornegi-daha-yok-trabzonda-roma-donemine-ait-su-kanali-ortaya-cikti-387452034> (8 Mart 2026 tarihinde erişildi).

¹⁰¹ Ufuk Serin, “Byzantium–Early Islam and Byzantine Cultural Heritage in Turkey,” içinde *Byzantium–Early Islam: Cultural Heritage Management: Shared Experience Beyond Boundaries*, ed. Panajioti Assimakopoulou–Atzaka, Christina Papakyriakou ve Anastasia P. Pliota (Selanik: Hellenic Society for the Protection of the Environment and the Cultural Heritage, Thessaloniki Branch, 2008), 209–239; Ufuk Serin, “Byzantine Cultural Heritage in Turkey: Ideological and Pragmatic Challenges in Conservation,” içinde *A Century of Byzantine Studies in Turkey: Papers from the Sixth International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, ed. Engin Akyürek ve

ve politik nedenler, milliyetçi–muhafazakâr kimliği ile öne çıkan Trabzon özelinde kendini belirgin şekilde göstermektedir. Günümüze ulaşabilen anıtların çoğunun fiziksel durumu iyi olsa da Bizans kimliğinin yeterince vurgulanmadığı, dolayısıyla Trabzon’un Orta Çağ geçmişi ve Bizans karakterinin kamusal alanda neredeyse belirsiz hâle geldiği gözlenmektedir. Konu ile ilgili güncel sosyal araştırmalar Ayasofya ve Kızlar Manastırı gibi yapılarda tarihi bilgilendirmenin bulunması nedeniyle kentte yaşayanlar tarafından Bizans geçmişlerinin bilindiğini, ancak diğer yapıların tarihi ile ilgili farkındalığın düşük olduğunu ve bunların kimi durumlarda Osmanlı yapısı olarak tanımlandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, kent sakinleri Bizans mirasının önyargı, farkındalık eksikliği veya siyasi/dini tutumlar nedeniyle şehrin kültürel mirasının bir parçası olarak yeterince yansıtılmadığını düşünmektedir.¹⁰²

Kentin tarihi kimliği, kenti Osmanlı topraklarına katan Fatih Sultan Mehmet, burada sancakbeyliği yapan Yavuz Sultan Selim ve burada doğan Kanuni Sultan Süleyman üzerinden inşa edilmekte, yollara, kamu yapılarına genellikle bu sultanların isimleri verilmektedir. Camiye dönüştürülmüş kiliselerdeki bilgi notlarında doğru olup olmadığına bakılmaksızın Trabzon’un fethine ithafen 1461 tarihi öne çıkarılmakta, öncesine ait bilgiler –eğer varsa– yüzeysel kalmaktadır. Bu durum, özellikle Bizans Dönemi’ne ait yapıların tanıtılmasını zorlaştırmakta; kentteki tarih anlatısını tek boyutlu ve hatalı hale getirmektedir. 1964–2012 yılları arasında müze olarak hizmet veren Ayasofya’nın 2013 yılında mahkeme kararıyla camiye dönüştürülmesi de bu anlayışın bir uzantısıdır.¹⁰³

Bizans Dönemi’ne ait çok sayıda yapıdan bazıları 19. yüzyılda yenilenmiş, birçoğu ise 20. yüzyılda yok olmuş veya yok edilmiştir. 1973 yılında, 4’ü cami, 1 tanesi müze olan 10 Orta Çağ anıtının ayakta, 12 adedinin ise harap olduğu tespit edilmiştir.¹⁰⁴ Bu araştırma kapsamında şimdiye kadar haritalanabilen 72 Orta Çağ (ve potansiyel Orta Çağ) kültür varlığının 38’inin, yani yaklaşık %53’ünün günümüze ulaşmadığı tespit edilmiştir (Şekil 24). Bu kayıpların büyük kısmı altyapı ve inşaat faaliyetleri sırasında, ihmal sonucu ya da bilinçli yıkımlar ile gerçekleşmiştir. Günümüzde, camiye dönüştürülmüş olan kiliselerin en azından yapısal olarak iyi durumda olması sevindirici olsa da alan çalışmaları sırasında kent merkezinde bulunan kaya mezarları, kaya şapelleri ve mağaralar gibi çok daha erken dönemlere tarihlenebilecek miras öğelerinin yapılaşma baskısı altında, koruma önlemlerinden yoksun ve her türlü olumsuz müdahale ve koşula açık durumda oldukları gözlemlenmiştir. Kaymaklı (Amenaprgiç) Manastırı, denetim ve yaptırım olmadığı takdirde özel mülkiyette bulunan yapılara ne yazık ki ağır ve uygun olmayan müdahalelerde bulunulabildiğine bir örnektir. Manastır arazisine ve manastırı oluşturan yapılardan bazılarının üzerine ruhsatsız ekler yapılmış, yapıların bütünlüğü ciddi düzeyde zarar görmüş, şikayetlere rağmen yetkili birimler harekete geçmemiştir.¹⁰⁵

Merve Özkılıç (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2024), 189–205; Seda Nehir Gümüşlü, “A Long–Neglected Past Between the Roman and Ottoman: A Re–Assessment, Valorization and Re–Presentation of Byzantine Cultural Heritage in Turkey,” Doktora Tezi (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2021).

¹⁰² Ceren Kara, “The Medieval Byzantine Religious Buildings at Trebizond (Trabzon): Promotion of Local Awareness and Conservation through Interpretation and Presentation,” Yüksek Lisans Tezi (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2024), 226–244.

¹⁰³ Mahkeme süreçleri ve kararları için: Yakup Emre Çoruhlu ve Osman Demir, “Trabzon Ayasofya Camii’nin ‘Mülkiyet Hakkı’ Üzerine Bir İnceleme,” *Vakıflar Dergisi* 42 (2014): 89–98. Türkiye’nin birkaç yerinde bulunan ve müze olarak kullanılan Ayasofya Kilise/Camileri, uzun süren politik tartışmalara sebep olmuş, Neo-Osmanlıcılığın simgesi ve güncel siyasetin bir parçası haline gelmiştir: Umut Azak, “Muhafazakâr Milliyetçiliğin Bitmeyen Davası: ‘Mahzun Mabed’ Ayasofya,” *Toplum ve Bilim* 131 (2014): 236–263; Edhem Eldem, “Ayasofya: Kilise, Cami, Abide, Müze, Simge,” *Toplumsal Tarih* 254 (2015): 76–85; Edhem Eldem, “The Reconversion of the Hagia Sophia into a Mosque: A Historian’s Perspective,” *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 8, S. 1 (2021): 243–260; Umut Azak, “‘The Hagia Sophia Cause’ and the Emergence of Ottomanism in the 1950s,” *Turkish Historical Review* 13 (2022): 100–121. Ayasofya Kilise/Camilerinin koruma tarihi için bkz. Pınar Aykaç, “Contesting the Byzantine Past: Four Hagia Sophias as Ideological Battlegrounds of Architectural Conservation in Turkey,” *Heritage & Society* 11, S. 2, (2019): 151–178.

¹⁰⁴ Bryer ve Winfield, *Pontos*, 246.

¹⁰⁵ Bu bilgi, yapının Trabzon Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu arşivindeki dosyasında bulunan yazışmalardan edinilmiştir.



Şekil 24. Haritalandırılabilen Orta Çağ ve potansiyel Orta Çağ kültür varlıkları ve yolları ile kıyı dolguları ve modern yolları gösteren harita (Selin Sur)

SONUÇ

Bu çalışma, Trabzon'un tarihsel süreç içinde geçirdiği dönüşümlere ve bu dönüşümlerin kimi dönemlerde yarattığı süreksizliğe rağmen, mekansal sürekliliğin hâlâ izlenebilir olduğunu ortaya koymuştur. Yüzyıllar boyunca yeniden biçimlenen kentte yapı ölçeğinde önemli kayıplar yaşanmış olsa da, sokak dokusu, mahalle yapısı ve kentsel akslar gibi mekansal özellikler, Trabzon'un kolektif belleğinde kalıcı izler bırakmıştır.

Araştırma kapsamında, kentin Antik Çağ'dan bu yana sur içinde ve dışındaki merkezlerden oluşan bir morfolojik yapıya sahip olduğu ve en eski kentsel unsurların İç Kale, Orta Hisar, Zağnos ve Tabakhane Köprüleri, Moloz bölgesi, Meydan ve Uzun Sokak aksında yoğunlaştığı belirlenmiştir. Bryer ve Winfield'in kentin antik omurgasının Kahramanmaraş Caddesi olduğu yönündeki önerisi, bu araştırma ile elde edilen veriler sonucunda, Uzun Sokak olarak güncellenmiştir. Eski haritalar, arkeolojik veriler, tarihi kaynaklar ve kent morfolojisi birlikte değerlendirildiğinde, bu aksın tarihinin olasılıkla MS 3. yüzyıla kadar uzanabileceği ve kentin *decumanusu* olabileceği ortaya konmuştur. Antik Çağ Trabzon'unun temel kentsel öğeleri mevcut veri seti kullanılarak CBS ortamında haritalandırılmış, antik limanın deneysel bir rekonstrüksiyonu ilk kez bu çalışma ile okuyucuya sunulmuştur.

Geç Orta Çağ'da (13–15. yüzyıl) Trabzon İmparatorluğu'nun başkenti olmasıyla yoğun yapım faaliyetlerine tanık olmuştur. Günümüzde bilinen 4 tane örneği bulunan Geç Bizans saray mimarisi örneklerinden biri burada yapılmıştır. Bu dönemde bazı Orta Çağ kiliseleri imparatorluk törenlerine uygun olacak şekilde yeniden yapılmış veya onarılmıştır. Ayasofya Kilisesi'nin inşası ile, antik *decumanus*, Ayasofya'ya kadar uzatılmış ve tören yolu haline gelmiştir. Aynı zamanda batı varoşlarının da oluşum süreci başlamıştır. Antik liman büyük ölçüde dolduğu ve yerleşim yeri haline geldiği için 14. yüzyıl başlarında bugün Aşağı Hisar olarak bilinen yeni bir sur hattı inşa edilmiştir. Hem eski haritalar

hem de arkeolojik veriler, yeni surların liman yapıları ile bütünleştirilerek yapıldığını ortaya koymaktadır. Antik Çağ'da *agora* olan Meydan, bu dönemde ticari önemini sürdürmeye devam etmiştir. Bu çalışma ile Bryer ve Winfield'in kentin ticaret aksının (*foros*) Kahramanmaraş Caddesi olduğu önermesi, yazılı kaynaklar ve eski haritalardaki verilere dayanılarak Kunduracılar Caddesi ile başlayıp Kalkanoğlu Caddesi ile biten yol olarak güncellenmiştir. CBS ortamında eski haritaların koordinatlandırılması, arşiv taramaları ve alan çalışmaları ile günümüze ulaşan ve ulaşamayan kilise, ayazma, manastır gibi yapıların konumları net olarak tespit edilmiş, surlar detaylı biçimde işlenerek, Trabzon'un Geç Orta Çağ'daki durumu da haritalandırılmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nin başlaması ile ilerleyen yüzyıllarda Osmanlı kenti karakteri kazanan Trabzon'da, Orta Çağ'dan miras aldığı temel kentsel niteliklerin geç 19. yüzyıla kadar büyük ölçüde korunduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren modernleşme hareketleri kapsamında imar çalışmalarına başlanmış ve bunlar tarihi dokuyu tahrip ederek gerçekleştirilmiştir. Buna rağmen 1950'lere kadar demografik değişimler dışında büyük morfolojik değişimlere uğramadan gelen Trabzon'un, bu tarihten itibaren artan kapsamlı imar faaliyetleri nedeni ile doğal peyzajı, kent silüeti ve tarihi dokusu büyük ölçüde tahrip olmuştur. Kahramanmaraş Caddesinin açılması, Tanjant Yol (Yavuz Selim Bulvarı), Ortahisar Belediye, Kaymakamlık ve Ticaret Kompleksi (Zağnos Vadisi Kentsel Dönüşüm Projesi 4. Etap) ve devam etmekte olan Çömlekçi Kentsel Dönüşüm Projesi gibi uygulamalar, sur içi ve çevresindeki tarihi kent dokusunu parçalamıştır. Modern Trabzon Limanı ile kıyı dolguları üzerine inşa edilen Devlet Sahil Yolu ve Karadeniz Sahil Yolu (Atatürk Bulvarı), bazı Orta Çağ yapılarını ve kentin doğal peyzajını geri dönüşsüz biçimde yok etmiş, Trabzon'un ve Trabzon halkının tarihsel olarak denizle kurduğu ilişkiyi koparmıştır. Tanjant Yol ve Kanuni Sultan Süleyman Bulvarı yüksek viyadük geçişleri ile, kıyı dolgusu üzerine inşa edilen Hanife Hatun Camii gibi yapılar ise hacimleriyle kent silüetinde olumsuz etkiler yaratmış, görsel baskınlıklarıyla tarihi anıtsal yapıları gölgede bırakmışlardır.

Kentin tüm kültür mirasını olumsuz etkileyen bu faaliyetler dışında, Bizans mirasının korunmasına yönelik Türkiye'ye özgü birtakım zorlukların, Trabzon özelinde belirginleştiği tespit edilmiştir. Mevcut yapıların Bizans kimliğinin geri plana atıldığı veya yok sayıldığı, bir kısmının koruma önlemlerinden yoksun ve olumsuz koşullara açık durumda olduğu gözlemlenmiştir. Haritalanabilen 72 Orta Çağ/Bizans kültür varlığının 38'inin, yani yaklaşık %53'ünün günümüze ulaşamadığı tespit edilmiştir.

Trabzon örneği, bir Orta Çağ kentinin kentsel dönüşüm süreçleri boyunca nasıl biçimlendiğini, bu biçimlenmenin günümüz kent dokusu üzerindeki etkisi ve dönüşümlerin yarattığı süreksizliğe rağmen süreklilik gösterebilmesi açısından önemlidir. Trabzon'un Orta Çağ kültür mirası, yalnızca tarihsel bir dönemin değil, aynı zamanda çok kültürlü bir kimliğin ve geçmişteki toplumsal etkileşimlerin somut bir yansımasıdır. Bu mirasın korunarak gelecek kuşaklara aktarılması, kültürel süreklilik ve kent belleği açısından büyük önem taşımaktadır. Bu izlerin doğru biçimde belgelenmesi ve değerlendirilmesi yalnızca geçmişin anlaşılması ve doğru yorumlanması için değil, aynı zamanda kültür mirasının gelecek kuşaklara aktarılabilmesi amacıyla sağlıklı ve bütüncül koruma politikalarının geliştirilmesi için de bir zorunluluktur.

KAYNAKÇA

Antik Kaynaklar

Arr. *Peripl. M. Eux.*: Arrianus Historicus, *Periplus maris Euxini*, ed. Hercher-Eberhard (v. supr.).

Procop. *Aed.*: Procopius Caesariensis, *de Aedificiis*, ed. J. Haury and G. Wirth, Teubner, Leipzig 1964.

Zos.: Zosimus Historicus, ed. L. Mendelssohn, Leipzig 1887.

Modern Kaynaklar

- Akarca, Halit Dündar. “The Imperial Transformation of a Russian–Occupied Ottoman City during the First World War”, *War & Society*, 41, S. 1 (2022): 21–35. <https://doi.org/10.1080/07292473.2022.2021751>
- Angold, Michael. “The Shaping of the Medieval Byzantine ‘City’,” *Byzantinische Forschungen* 10 (1985): 1–37.
- Aykaç, Pınar. “Contesting the Byzantine Past: Four Hagia Sophias as Ideological Battlegrounds of Architectural Conservation in Turkey”, *Heritage & Society* 11, S. 2 (2019): 151–178. <https://doi.org/10.1080/2159032X.2019.1670502>
- Azak, Umut. “Muhafazakâr Milliyetçiliğin Bitmeyen Davası: ‘Mahzun Mabel’ Ayasofya”, *Toplum ve Bilim* 131 (2014): 236–263.
- Azak, Umut. “‘The Hagia Sophia Cause’ and the Emergence of Ottomanism in the 1950s”, *Turkish Historical Review* 13 (2022): 100–121. <https://doi.org/10.1163/18775462-bja10037>
- Bahar, Bilge. “Trabzon İç Kalesi ve Sarayı.” Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2019.
- Bakirtzis, Nicholas, ve Luca Zavagno, ed. *The Routledge Handbook of the Byzantine City: From Justinian to Mehmet II (ca. 500-ca.1500)*. Londra ve New York: Routledge, 2024. <https://doi.org/10.4324/9780429203923>
- Ballance, Selina. “The Byzantine Churches of Trebizond”, *Anatolian Studies* 10 (1960): 141–175. <https://doi.org/10.2307/3642433>
- Bıjışkyan, Minas. *Pontos Tarihi*, çev. Hrand D. Andreasyan. İstanbul: Çiviyazıları, 1998.
- Bouras, Charalambos. “Aspects of the Byzantine City, Eighth–Fifteenth Centuries.” içinde *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century* (C. 2), ed. Angeliki E. Laiou, 497–528. Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2002.
- Brandes, Wolfram. *Die Städte Kleinasien im 7. und 8. Jahrhundert*, Berlin: Akademie–Verlag, 1989.
- Bryer, Anthony. “Greeks and Turkmens: The Pontic Exception”, *Dumbarton Oaks Papers* 29 (1975): 113–148. <https://doi.org/10.2307/1291371>
- Bryer, Anthony. “The Structure of the Late Byzantine Town: Dioikismos and the Mesoi.” içinde *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society: Papers given at a Symposium at Dumbarton Oaks in May 1982*, ed. Anthony Bryer ve Heath W. Lowry, 263–279. Birmingham: University of Birmingham, Centre for Byzantine Studies; Washington, D.C.: The Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1986.
- Bryer, Anthony, ve David Winfield. *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, Washington, D.C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1985.
- Camiz, Alessandro. “Diachronic Transformations of Urban Routes for the Theory of Attractors.” içinde *City and Territory in the Globalization Age Conference Proceedings, 24th ISUF International Conference, Valencia, 27th–29th September 2017*, ed. Vicente Colomer, 1359–1369. Valencia: Editorial Universitat Politècnica de València, 2018.
- Chrysanthos, Philippides. “He Ekklesia Trapezountos”, *Archeion Pontou* 4–5 (1933): 1–904.
- Çalışkan Akgül, Hülya, Kılıç, Sinan, ve Serkan Demirel. “Trabzon İli Protohistorik Dönem (Kalkolitik ve Tunç Çağları) Yüzey Araştırması 2018 Yılı Ön Sonuçları.” içinde *37. Araştırma Sonuçları Toplantısı, 17–21 Haziran 2019, Diyarbakır* (C. 2), ed. Candaş Keskin, 253–276. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.
- Çetintaş, Sedat. “Trabzonun San’at Eserleri.” içinde *Trabzon Kent Mirası: Yer–Yapı–Hafıza*, ed. Ömer İskender Tuluk ve Halil İbrahim Düzenli, 365–381. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

- Çoruhlu, Yakup Emre, ve Osman Demir. “Trabzon Ayasofya Camii’nin ‘Mülkiyet Hakkı’ Üzerine Bir İnceleme”, *Vakıflar Dergisi* 42 (2014): 89–98.
- Dağlı, Yücel ve Seyit Ali Kahraman. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bursa–Bolu–Trabzon–Erzurum–Azerbaycan–Kafkasya–Kırım–Girit*, (C. 1). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- De Clavijo, Ruy Gonzalez. *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timur, at Samarcand, AD 1403-6*. çev. Clements R. Markham. Londra: Hakluyt Society, 1859.
- Decker, Michael J. *The Byzantine Dark Ages*. Londra; New York: Bloomsbury, 2016.
- Donabédian, Patrick. “Le premier âge d’or de l’architecture arménienne: le VIIe siècle”, *Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ* 1, S. 1 (2007): 29–60.
- Eastmond, Antony. *Art and Identity in the Thirteenth Century Byzantium: Hagia Sophia and the Empire of Trebizond*. Aldershot, Burlington: Ashgate Variorum, 2004.
- Eldem, Edhem. “Ayasofya: Kilise, Cami, Abide, Müze, Simge”, *Toplumsal Tarih* 254 (2015): 76–85.
- Eldem, Edhem. “The Reconversion of the Hagia Sophia into a Mosque: A Historian’s Perspective”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 8, S. 1 (2021): 243–260. <https://doi.org/10.2979/jotturstuass.8.1.19>
- Fallmerayer, Jacob Philipp. *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*. Münih: Anton Weber, 1827.
- Fallmerayer, Jakob Philipp. *Original-Fragmente, Chroniken, Inschriften und anderes Materiale zur Geschichte des Kaiserthums Trapezunt*, C. 1. Münih, 1841.
- Feissel, Denis. “Notes d’épigraphie chrétienne (VIII)”, *Bulletin de correspondance hellénique* 116, S. 1 (1992): 383–407. <https://doi.org/10.3406/bch.1992.1711>
- Finlay, George. *Journal: Memoranda during a Tour to Thessalonika, Constantinople, Brusa, Nicaea, Nicomedia, Sinope, Trebizond, and Samsoun (Amisos) in 1850*. British School at Athens Dijital Koleksiyonu, 1850.
- Finlay, George. *The History of Greece from Its Conquest by the Crusaders to Its Conquest by the Turks and of the Empire of Trebizond 1204–1461*. Edinburgh ve Londra: William Blackwood and Sons, 1851.
- Georgiadou, Sofia. “Architecture and Statehood in Late Byzantium: A Comparative Study of Epiros and Trebizond.” Doktora Tezi, University of Illinois, Urbana, 2015.
- Gül, Semra. “Trabzon Tabakhane Kazısında Ortaya Çıkarılan Bronz Heykel.” Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Gümüşlü, Seda Nehir. “A Long–Neglected Past Between the Roman and Ottoman: A Re–Assessment, Valorization and Re–Presentation of Byzantine Cultural Heritage in Turkey.” Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2021.
- Haldon, John. “The Idea of the Town in the Byzantine Empire.” içinde *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (c. 4), ed. Gian Pietro Brogiolo ve Bryan Ward–Perkins, 1–23. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999.
- Haldon, John. *The Palgrave Atlas of Byzantine History*, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Horuluoğlu, Şamil. *Trabzon ve Çevresinin Tarihi Eserleri*. İstanbul: Er Ofset Matbaası, 1983.
- ICOMOS. *Anıt ve Sitlerin Korunması ve Restorasyonu için Uluslararası Tüzük (Venedik Tüzüğü)*. Venedik, 1964.
- ICOMOS. *Tarihi Kentler ve Kentsel Alanların Korunması için Uluslararası Tüzük (Washington Tüzüğü)*. Washington, D.C., 1987.

- ICOMOS. *Kültürel Miras Yapılarının, Alanlarının ve Bölgelerinin Çevresinin Korunmasına İlişkin Xi'an Bildirgesi*. Xi'an, 2005.
- İller Bankası. *Trabzon Analitik Etüdlere*. 1967–1968.
- Kara, Ceren. “The Medieval Byzantine Religious Buildings at Trebizond (Trabzon): Promotion of Local Awareness and Conservation through Interpretation and Presentation.” Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2024.
- Karpov, Sergey P. *Istoriya Trapezundskoj imperii*. San Petersburg: Aletheia, 2017.
- Karpuz, Haşim. *Trabzon Merkez ve İlçelerindeki Önemli Tarihi Yapılar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Kaya, Elmas. “Trabzon İl Merkezindeki Kurtarma Kazısında Ortaya Çıkan Buluntular.” içinde *IX. Müze Kurtarma Kazıları Semineri, 27-29 Nisan 1998, Antalya*, ed. Hayrünnisa Çakmak, Fahriye Bayram, Filiz Kaymaz, Nuray Tarlan, Adil Özme, Kemalettin Ataş, Haydar Dönmez ve İ. Erdal Tütüncü, 321–334. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 1999.
- Kazhdan, Alexander. “Age of Recovery and Consolidation (ca. 800/850–1000)”, *The Oxford Dictionary of Byzantium*. C. 1, Oxford University Press, Oxford, New York 1991, 352–353.
- Kazhdan, Alexander. “Roads”, *Oxford Dictionary of Byzantium*, C. 3, Oxford University Press, New York, Oxford 1991, 1798.
- Keçiş, Murat. “Trabzon Rum İmparatorluğunun Kuruluşunda Çevreyle Olan İlişkileri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 28, S. 46, (2009): 143–162. https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000443
- Kefeli, Dr. Yakov. *Anılar (1916–1919)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Kennedy, Scott. *Two Works on Trebizond: Michael Panaretos, Bessarion*. Cambridge, Londra: Harvard University Press, 2019.
- Kılıç, Sinan, Demirel, Serkan, ve Hülya Çalışkan Akgül. “Kadim Trabzon Üzerine Yeni Arkeolojik Gözlemler: ‘Hadrian Limanı’”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 15, S. 30 (2021): 387–428. <https://doi.org/10.18220/kid.929770>.
- Krautheimer, Richard. *Early Christian and Byzantine Architecture* (4. baskı). Harmondsworth: Penguin Books, 1986.
- Küçük Karakaş, Bahar, ve Neva Gerçek Atalay. “Toplumsal Mekanın Yeniden Üretimi: Trabzon Kavak Meydanı ve Hüseyin Avni Aker Stadyumu.” *Sanat & Tasarım Dergisi* 13, S. 1 (2023): 28–50.
- Lowry, Heath W. *The Islamization & Turkification of the City of Trabzon (Trebizond), 1461–1583*. İstanbul: İsis Press, 2009.
- Lowry, Heath. W., ve Feridun Emecen. “Trabzon”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 41, Türk Diyanet Vakfı, İstanbul 2012, 296–301.
- Mango, Cyril. *Byzantine Architecture*. Milan: Electa Editrice, 1978.
- Maunsell, Francis R. “Black Sea Ports: Trebizond.” Maps and Plans (MPQ), War Office (WO), 106–1/1352/3. The National Archive, 1898.
- Millet, Gabriel. “Les monastères et les églises de Trébizonde.” *Bulletin de correspondance hellénique* 19 (1895): 419–459. <https://doi.org/10.3406/bch.1895.3650>
- Mintslov, Sergey Rudolfovich. *Rus İşgal Komutanı S. P. Mintslov’un Trabzon Günlüğü*. çev. Enver Uzun. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2008.
- Ousterhout, Robert. G. *Eastern Medieval Architecture: The Building Traditions of Byzantium and Neighboring Lands*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2019.

- Özen, Hamiyet, Tuluk, Ömer İskender, Engin, Hüseyin Emre, Düzenli, Halil İbrahim, Sümerkan, Mustafa Reşat, Tutkun, Murat, Üstün Demirkaya, Fulya ve Servet Keleş. *Trabzon Kent İçi Kültür Varlıkları Envanteri*. Trabzon: T.C. Trabzon Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Rosenqvist, Jan Olof. *The Hagiographic Dossier of Saint Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1996.
- Rosenqvist, Jan Olof. "Byzantine Trebizond: A Provincial Literary Landscape." içinde *Byzantino–Nordica 2004: Papers Presented at the International Symposium of Byzantine Studies Held on 7–11 May 2004 in Tartu, Estonia*, ed. Iva Volt ve Janika Päll. Tartu: Tartu University Press, 2005.
- Serin, Ufuk. "Byzantium–Early Islam and Byzantine Cultural Heritage in Turkey." içinde *Byzantium–Early Islam: Cultural Heritage Management: Shared Experience Beyond Boundaries*, ed. Panajioti Assimakopoulou–Atzaka, Christina Papakyriakou ve Anastasia P. Pliota, 209–239. Selanik: Hellenic Society for the Protection of the Environment and the Cultural Heritage, Thessaloniki Branch, 2008.
- Serin, Ufuk. "Byzantine Cultural Heritage in Turkey: Ideological and Pragmatic Challenges in Conservation." içinde *A Century of Byzantine Studies in Turkey: Papers from the Sixth International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, ed. Engin Akyürek ve Merve Özkılıç, 189–205. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Serin, Ufuk. "The Byzantine 'City' in Asia Minor." içinde *The Routledge Handbook of the Byzantine City: From Justinian to Mehmet II (ca. 500 – ca. 1500)*, ed. Nicholas Bakirtzis ve Luca Zavagno, 139–171. Londra ve New York: Routledge, 2024. <https://doi.org/10.4324/9780429203923>
- Shukurov, Rustam. "Foreigners in the Empire of Trebizond (The Case of Orientals and Latins)," içinde *Crossroads of Empires: 14th–15th Century Eastern Anatolia. Proceedings of the International Symposium held in Istanbul, 4th–6th May 2007*, ed. Deniz Beyazıt, 71–84. İstanbul: Institut Français d'Études Anatoliennes, 2012.
- Şakir Şevket. *Trabzon Tarihi*, haz. İsmail Hacıfettahoğlu. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2013.
- Takvîm-i Vekâyi*, No: 2189, 19 Mayıs 1331 (1 Haziran 1915).
- Talbot Rice, David. "Notice on Some Religious Buildings in the City and Vilayet of Trebizond", *Byzantion* 5, S. 1 (1929–1930): 47–81.
- Talbot Rice, David. "Trebizond, a Mediaeval Citadel and Palace", *The Journal of Hellenic Studies* 52, S. 1 (1932): 47–54.
- Tellioglu, İbrahim. "Trabzon Rum İmparatorluğu Tabiri Üzerine." içinde *XVIII. Türk Tarih Kongresi, 1-5 Ekim 2018, Ankara, Kongreye Sunulan Bildiriler: Tarihî Coğrafya*, C.11, ed. Semiha Nurdan ve Muhammed Özler, 163–176. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Thomson, Richard W. *The Armenian History Attributed to Sebeos. Vol. 1: Translation and Notes*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- Tournefort, M. Pitton de. *Relation d'un Voyage du Levant*, C. 3. Lyon: Chez Anisson et Possuel, 1717.
- "Trabzon", *Yurt Ansiklopedisi*, C. 10, Anadolu Yayıncılık, İstanbul 1982–1983–1984, 7169–7280.
- Tuluk, Ömer İskender, Düzenli, Halil İbrahim ve Evrim Düzenli. "Osmanlı'da Fetih Sonrası Dinsel Mekanı Camileştirme Anlayışı: Trabzon Örneği (1461–1665)." içinde *Trabzon Kent Mirası: Yer–Yapı, Hafıza*, ed. Ömer İskender Tuluk ve Halil İbrahim Düzenli, 93–118. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Tzavara, Angeliki. "I trattati commerciali tra Venezia a l'impero di Trebisonda, 1319–1396", *Thesaurismata* 41/42 (2011/2012): 41–87.
- UNESCO. *Tarihi Kentsel Peyzaj Üzerine Tavsiye Kararları*. Paris, 2011.

- Üstün Demirkaya, Fulya. “*Toplumsal Dinamikler Bağlamında Trabzon Kent Dokusunun Dönüşümü (Komnenos Hanedanlığı’ndan Cumhuriyet’e Kadar)*.” Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2014.
- Üstün Demirkaya, Fulya, ve Ömer İskender Tuluk. “Komnenos Hanedanlığından Osmanlı’ya Trabzon Mahalleleri: Kentsel Dinamikler Bağlamında Bir Fiziksel Gelişim Okuması.” içinde *II. Kentsel Morfoloji Sempozyumu “DeğişKent Değişen Kent, Mekan ve Biçim, (31 Ekim– 2 Kasım 2018), İstanbul*, ed. Ayşe Sema Kubat, Eren Kürkcüoğlu, Ezgi Küçük, İrem Kurtuluş, Kahraman Eskidemir, Mert Akay, 713–723. İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, 2018.
- Vasiliev, Aleksandr Aleksandroviç. “The Foundation of the Empire of Trebizond (1204–1222)”, *Speculum* 11, S. 1 (1936): 3–37. <https://doi.org/10.2307/2846872>.
- Yavuz, Mehmet. “İç Kale (Yukarı Hisar) ve Aşağı Hisar’da Yapılan Arkeolojik Kazıların Trabzon Tarihi Bakımından Önemi.” İçinde *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Trabzon* (C. 1), ed. Temel Öztürk, Arif Kolay, Şefik Memiş ve Muhammet Şen, 27–51. Trabzon: Trabzon Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2023.
- Yavuz, Mehmet, Alniak, Levent, Sağlam, Temel ve Emel Yıldız. “Trabzon İçkale (Yukarı Hisar) Kazısı 2022 Yılı Kazı Sonuçları.” içinde *43. Kazı Sonuçları Toplantısı, 16–20 Ekim 2023, Ankara* (C. 2), ed. Soner Ateşoğulları, 241–260. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2024.
- Yavuz, Mehmet, Alniak, Levent, Sağlam, Temel ve Emel Yıldız. “Trabzon İçkale (Yukarı Hisar) Kazısı 2023 Yılı Kazı Sonuçları.” İçinde *44. Kazı Sonuçları Toplantısı, 27–31 Mayıs 2024, Nevşehir* (C. 5), ed. Candaş Keskin, 441–458. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2025.
- Zorlu, Tülay, Aydın, Erkan ve Emre Engin. “Kent Kimliği: Tanjant ve Karadeniz Sahil Yollarının Trabzon Kent Kimliğine Etkileri,” *Mimarlık* 352 (2010): 54–59.

Çevrimiçi Kaynaklar

- Baedeker, Karl. “Trapezunt.” Ölçek: 1/30000. 28 Ekim 2025 tarihinde erişildi, https://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:Trebizond_1913.jpg.
- Getty Research Institute Digital Collections, “Vue Orientale de Trébizonde, Neg. No. 63.” 1895. 18 Aralık 2025 tarihinde erişildi, https://rosettaapp.getty.edu/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE2907856.
- İhlas Haber Ajansı, “Trabzon’un Göbeğinde Roma Dönemine Ait Rıhtım Ortaya Çıktı,” *Habertürk*, Kasım 20, 2020. <https://www.haberturk.com/trabzonun-gobeginde-roma-donemine-ait-rihtim-ortaya-cikti-2876513> (26 Temmuz 2025 tarihinde erişildi).
- İhlas Haber Ajansı, “Türkiye’de Bir Örneği Daha Yok; Trabzon’da Roma Dönemine Ait Su Kanalı Ortaya Çıktı,” Mart 4, 2026. <https://www.ihb.com.tr/trabzon-haberleri/turkiyede-bir-ornegi-daha-yok-trabzonda-roma-donemine-ait-su-kanali-ortaya-cikti-387452034> (8 Mart 2026 tarihinde erişildi).
- “Lozan Barış Antlaşması Tam Metni.” 25 Temmuz 2025 tarihinde erişildi, <https://ttk.gov.tr/wp-content/uploads/2016/11/3-Lozan13-357.pdf>.
- Nişanyan Sözlük. “Varoş.” 2 Temmuz 2025 tarihinde erişildi, <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/varos>.
- Saykal, Selay. “Trabzon’da Otopark Kazısında İmparator Hadrianus Dönemi Kalıntıları Çıktı,” *Demirören Haber Ajansı*, Şubat 25, 2021. <https://www.dha.com.tr/gundem/trabzon-da-otopark-kazisinda-imparator-hadrianus-donemi-kalintilari-cikti-1813253>, (26 Temmuz 2025 tarihinde erişildi).
- Shepherd, William R. “The Mediterranean Lands after 1204”, *Historical Atlas*, 1926. 9 Temmuz 2025 tarihinde erişildi, https://maps.lib.utexas.edu/maps/historical/shepherd/mediterranean_1204.jpg.
- Trabzon Port. “Tarihte Trabzon Limanı.” 26 Temmuz 2025 tarihinde erişildi, <https://trabzonport.com.tr/tarihte-trabzon-limani/>.

Yuan Hanedanı'nda Posta (Yam) Teşkilatı Posta (Yam) Organization in the Yuan Dynasty

Şirinay AZİZ 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Şirinay AZİZ

Bağımsız Araştırmacı

İstanbul, Türkiye

ORCID: [0000-0002-1899-2007](https://orcid.org/0000-0002-1899-2007)

e-mail: naxi7457@gmail.com

Başvuru/Submitted: 20 Ağustos 2025

Kabul/Accepted: 13 Ocak 2026

Atıf: Aziz, Şirinay, “Yuan Hanedanı'nda Posta (Yam) Teşkilatı”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 286-306.

Citation: Aziz, Şirinay, “Posta (Yam) Organization in the Yuan Dynasty”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 286-306.

Lisans/License:



Öz- Moğollar kısa sürede genişleyen egemenlik alanlarını etkin bir şekilde yönetebilmek amacıyla güçlü bir ulaşım ve iletişim ağı kurma ihtiyacı duymuştur. Bu doğrultuda posta teşkilatı ilk kez Cengiz Kağan Döneminde kurulmaya başlanmıştır. Söz konusu teşkilat halefi Ögeday Kağan Döneminde gerçekleştirilen reformlarla daha sistematik ve işlevsel bir yapıya kavuşturulmuştur. Möngke Kağan Döneminde de faaliyetlerini sürdüren bu sistem, Kubilay Kağan'ın Kuzey ve Güney Çin'i ele geçirerek Yuan Hanedanı'nı (1260-1368) kurmasıyla birlikte özellikle Çin topraklarında daha gelişmiş ve kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Bu dönemde posta ağı devletin merkezi yönetim ile taşra arasındaki bilgi ve emir iletimini sağlamakla sınırlı kalmayıp, diplomatik, askeri ve ekonomik süreçlerin devamlılığında da önemli bir rol oynamıştır. Moğolların bu posta sistemi yalnızca Yuan Hanedanı'nda değil, aynı zamanda Cengiz Kağan'ın diğer halefleri tarafından kurulan Çağatay Hanlığı (1227-1370), Altın Orda Hanlığı (1241-1502) ve İlhanlı Devleti'nde (1256-1353) de benzer biçimlerde uygulanmıştır. Bu çalışmada öncelikli olarak Kubilay Kağan'ın Çin'de kurduğu Yuan Hanedanı'na ait posta teşkilatı detaylı olarak incelenmiştir. Bu çerçevede dönemin başta Çin olmak üzere farklı dillerdeki kaynak ve araştırma eserleri titizlikle değerlendirilerek, Yuan Hanedanı Döneminde posta teşkilatının kuruluş süreci, idari yapısı, teşkilatta görev yapan personellerin statüsü ve görevleri, sistemin işlevleri ile faaliyetlerin finansmanına ilişkin kapsamlı bir analiz sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler- Moğollar, Kubilay Kağan, Yuan Hanedanı, Posta Teşkilatı, Yam.

Abstract – The Mongols in order to effectively govern their rapidly expanding domains, felt the need to establish a strong transportation and communication network. In this context, the postal system was first initiated during the reign of Chinggis Qaghan. This institution was given a more systematic and functional structure through the reforms carried out under his successor, Ögedei Qaghan. Continuing its operations during the reign of Möngke Qaghan, the system acquired a more advanced and institutional character—particularly within Chinese territories—when Kublai Qaghan conquered North and South China and established the Yuan Dynasty (1260–1368). In this period, the postal network not only facilitated the transmission of information and orders between the central government and the provinces, but also played a crucial role in maintaining diplomatic, military, and economic processes. This postal system was not limited to the Yuan Dynasty, but was also implemented in similar forms by other successors of Genghis Qaghan, including the Chagatai Khanate (1227–1370), the Golden Horde (1241–1502), and the Ilkhanate (1256–1353). This study primarily examines in detail the postal system of the Yuan Dynasty established by Kublai Qaghan in China. In this regard, sources and scholarly works from the period—chiefly in Chinese but also in other languages—have been meticulously analyzed to present a comprehensive examination of the establishment process of the postal system during the Yuan Dynasty, its administrative structure, the status and duties of personnel employed within the institution, its functions, and the financing of its operations.

Keywords- Mongols, Kublai Qaghan, Yuan Dynasty, Postal System, Yam.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Establishing and systematizing transportation networks is of vital importance for a country's survival and development. A systematic transportation network such as a postal organization operating by land and sea, facilitates speed and efficiency in transportation, enables the transmission of information within and beyond state borders, ensures the integration of provinces with one another and with the central authority, and significantly influences political, economic, and cultural exchange. The postal organization of the Mongol Empire was first established during the reign of Genghis Qaghan (1206-1227) and was further developed under his successor Ögedei Qaghan (1229-1241). The system continued to function during the reign of Möngke Qaghan (1251-1259) and reached a vast geographical scale extending from north to south when Kublai Qaghan (1260-1294) came to dominate the Mongol territories as well as Northern and Southern China.

The Mongol postal system also existed in other successor states of the Mongol Empire, including the Chagatai Khanate (1227-1370), the Golden Horde Khanate (1241-1502), and the Ilkhanate (1256-1353). This study primarily examines the postal organization of the Yuan Dynasty (1260-1368), founded by Kublai Qaghan in China. While providing an overview of the postal organization and administration during the Mongol Empire under Genghis Qaghan and his successors, the study focuses mainly on the postal administration of the Yuan Dynasty. Since the primary subject of this study is the Yuan Dynasty postal organization, Chinese sources are of particular importance. In this context, in addition to the official dynastic history “Yuanshi” (元史), other Chinese sources such as “Yuan Dianzhang” (元典章), “Yongle Dadian” (永樂大典), and “Xin Yuanshi” (新元史), as well as Persian works such as “Jāmi’ al-Tawārīkh”, and modern research studies in various languages provide valuable information for examining the Yuan postal system. Based on these sources, this study aims to clarify

the administrative structure of the Yuan Dynasty postal organization, its central and provincial organization, subordinate units, personnel, functions, and the provision of postal expenses.

The postal organization, also known as the “yam organization”, was called “yamchi” (Zhanchi 站赤) in the Yuan Dynasty. The term “yamchi” generally refers to the postal stations and postal management system during the Yuan Dynasty. In establishing its postal network, the Yuan Dynasty inherited practices from the Mongol Empire as well as from earlier Chinese dynasties. The postal organization was at times affiliated with the Ministry of War (Bingbu 兵部) or the Transportation Bureau (Tongzhengyuan 通政院) under the Central Secretariat (Zhongshusheng 中書省), while at the provincial level it was administered by the Governorship of Various Provinces (Gelu Zongguanfu 各路總官府) or local administrative units subordinate to these central institutions. Thus, postal administrative units existed both at the central and provincial levels.

During the Yuan Dynasty, imperial orders and decrees could be transmitted to all parts of the empire in the shortest possible time through the postal stations. In addition, the transportation of tribute goods from foreign regions and commodities within the state was facilitated by both land and water postal routes. Members of the Qaghan's family, ambassadors, bureaucrats, military commanders, and even merchants possessing official documents such as yarligh, berat or payzas were entitled to use these stations. Systematic regulations were established concerning the amount of provisions, animals, and transportation vehicles supplied by the stations, based on the traveler's rank, duty, and travel distance. When necessary, postal stations were also employed for intelligence purposes. Postal households (Zhanchihu 站赤戶 or Zhanhu 站戶) were assigned to meet the needs of postal stations. However, the various workloads, taxes and forced labor of the post offices made their situation difficult. As a result, we can say that during the Yuan Dynasty, the postal service was established throughout the country like a wide network and operated systematically, playing an important role in the survival and development of the state.

GİRİŞ

XIII. yüzyıldan itibaren dünya tarihine damgasını vuran Moğollar, askerî başarılarının yanı sıra geniş bir coğrafyada kurdukları idarî ve iletişim altyapısıyla da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Moğolların hâkimiyetlerini sürdürebilmeleri, güçlü ve sistemli haberleşme ağı kurmayı zorunlu kılmıştır. Ulaşım ağlarının tesis edilmesi ve sistematik hale getirilmesi bir devletin hayatta kalması ve gelişmesi açısından hayati öneme sahiptir. Gerek kara gerekse su yollarını kapsayan sistemli bir posta teşkilatına sahip olmak ulaşımda hız ve kolaylık sağlamanın ötesinde taşra ile merkez, taşra ile taşra arasındaki bütünleşmeyi güçlendirmekte, bilgi akışını hızlandırmakta, siyasî, ekonomik ve kültürel alışverişi de doğrudan etkilemektedir.

Posta teşkilatı aynı zamanda “yam teşkilatı” olarak da bilinmektedir. “Yam” teriminin kökenine ilişkin Moğolca, Türkçe veya Çinceye dayanan farklı görüşler ileri sürülmüştür. Etimolojik olarak bu kavram “yol, gönder, sokak, kapı, konaklama, rehber, gözlemci, izci” gibi anlamlar taşımaktadır.¹ Moğol İmparatorluğu Döneminde hem her bir posta istasyonu hem de genel olarak tüm posta sistemi “yam” olarak adlandırılmıştır.² Çinceye ise bu sisteme başlangıçta “Yizhan” (驛站) denilirken, Yuan Hanedanı Döneminde “Zhanchi” (站赤) yani “yamçı” denilmiştir. Moğolcada “yamçı” ifadesi aslında “bir posta istasyonunun sorumlusu” anlamına gelse de³ Yuan Hanedanı Döneminde tüm teşkilatı ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Nitekim “Yuanshi”⁴ (元史), “Xin Yuanshi”⁵ (新元史) ve “Yongle Dadian”⁶ (永樂大典) gibi kaynak eserlerde “yamçı” terimi “posta istasyonu” (Yichuan 驛傳) kavramının çevirisi olarak açıklanmıştır.⁷

Moğol posta sistemi ilk olarak Cengiz Kağan (1206-1227) tarafından tesis edilmeye başlanmış, halefi Ögeday Kağan (1229-1241) Döneminde ise daha sistemli bir yapıya kavuşturulmuştur. 1259 tarihinde Möngke Kağan’ın (1251-1259) ölümünün ardından⁸ kardeşleri Kubilay (1260-1294) ve Arık Böke (1219-1266) arasında yaşanan taht mücadelesini Kubilay Kağan kazanmış, 1266 yılında Arık Böke’nin ölümüyle⁹ Karakorum merkezli topraklara ve Kuzey Çin’e hâkim olmuştur. Tahta geçen Kubilay Kağan idarî, malî ve askerî alanlarda çeşitli reformlar gerçekleştirmiştir. Bu reformlardan biri de posta teşkilatının daha sistematik hale getirilmesiydi. 1279’da Güney Song Hanedanı’nın (1127-1279) Yuan Hanedanı tarafından ortadan kaldırılmasının ardından¹⁰ bu bölgede mevcut olan istasyonlara ek olarak yeni posta istasyonları kurulmuş ve böylece kuzeyden güneye kadar uzanan geniş

¹ Savaş Eğilmez ve Gönül Bayram Kalkan, “Moğollarda Yam (Posta/Haberleşme) Teşkilatı”, *Turcology Research* 77 (2023): 165.

² Márton Vér, “The Postal System of the Mongol Empire in Northeastern Turkestan,” PhD Dissertation., (University of Szeged Doctoral School of History Medieval Studies Program, 2016).

³ Chen Gaohua 陈高华, “Yuandai De Yizhan (Zhanchi) 元代的驛站 (站赤)”, *Wenhua Shi Zhi Shi 文化史知识*, Vol. 3 (1985): 67; Xu Fengyun 许风云, “Yuandai Neimenggu Yilu Jiaotong Yanjiu 元代内蒙古驿路交通研究,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Neimenggu Daxue 内蒙古大学, 2017).

⁴ “Yuanshi”, Çin’in 25 resmî hanedan yıllıklarından bir tanesidir. Eser Ming Hanedanı’nın kurucusu Ming Taizu’nun 明太祖 (1328-1398) emriyle saray tarihçisi Song Lian 宋濂 (1310-1381) vd. tarafından 1369 tarihinde derlenmeye başlanmış ve 1370’te tamamlanmıştır. Eser toplam 210 bölümden oluşmaktadır.

⁵ Eser Qing Hanedanı (1644-1912) Döneminin son yıllarında Ke Shaomin 柯劭忞 (1848-1933) tarafından derlenmiştir. Toplam 257 bölümden oluşan bu eserin içeriği “Yuanshi” ile büyük oranda örtüşmektedir.

⁶ Eser Ming Hanedanı imparatoru Ming Chengzu’nun 明成祖 (1360-1424) emriyle 1407 tarihinde Jie Jin 解縉, Yao Guangxiao 姚廣孝 vd. tarafından derlenmiştir. Eser toplam 22.877 ciltten oluşmaktadır.

⁷ Song Lian 宋濂, *Yuanshi 元史* (Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局, 1976), 2583; Jie Jin 解縉 vd., *Yongle Dadian 永樂大典* (Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局, 1986), 7189; Ke Shaomin 柯劭忞, *Xin Yuanshi 新元史* (Changchun 长春: Jilin Renmin Chubanshe 吉林人民出版社, 1995), 2021; Chen, “Yuandai De Yizhan,” 67; Xu, “Yuandai Neimenggu,” 14.

⁸ Song, *Yuanshi*, 53; Reşidüddin Fazlullah Hemedânî, *Câmiu’t-Tevârih*, C 2, haz. Muhammed Ruşen - Mustafa Musevi (Tahran: Neşr-i Elburz, 1373 [1994]), 871.

⁹ Morris Rossabi, *Kubilay Han: Yaşamı ve Dönemi*, çev. Özgür Özol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 58-59.

¹⁰ Rossabi, *Kubilay Han*, 92.

coğrafyada yaygın bir posta ağı tesis edilmiştir. Bu sistem özellikle Yuan Hanedanı Döneminde kurumsallaşmış devlet yapısının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

Moğol posta sistemi üzerine yapılan araştırmalar genellikle genel Moğol tarihi çerçevesinde ele alınmakta olup, sistemin detaylı işleyişi ve idarî yapısına dair kapsamlı analizler sınırlı kalmıştır. Her ne kadar modern araştırmacılar Moğol iletişim ağına dair önemli katkılar sunmuş olsalar da Yuan Hanedanı Dönemindeki uygulamaların Çin'deki kurumsal boyutları hâlâ ayrıntılı bir incelemeye ihtiyaç duymaktadır. Özellikle posta sisteminin malî kaynakları, yerel halk üzerindeki etkileri ve günlük işleyişi gibi konular araştırmacılar için açık bir alan oluşturmaktadır. Bu çalışma Yuan Hanedanı Dönemindeki posta teşkilatını tarihsel ve idarî boyutlarıyla bütüncül olarak ele almayı amaçlamaktadır. Araştırmada Yuan Hanedanı Dönemi posta teşkilatını incelemek amaçlı başta Çince kaynaklar olmak üzere “Yuanshi”, “Xin Yuanshi”, “Yongle Dadian”, “Yuan Dianzhang”¹¹ (元典章) gibi temel eserler ile Farsça “Câmiu't-Tevârih” gibi diğer önemli kaynaklar titizlikle değerlendirilmiştir. Bu kaynakların yanı sıra günümüze kadar çeşitli dillerde yapılmış modern araştırma eserlerinden de yararlanılmıştır. Tüm bu materyaller ışığında Yuan Hanedanı'na ait posta teşkilatı kapsamlı biçimde analiz edilmeye çalışılmıştır.

1. Moğol İmparatorluğu'nda Posta Teşkilatı

Moğol posta sisteminin temeli Cengiz Kağan Döneminde atılmıştır. Ancak “Moğolların Gizli Tarihi” adlı eserde Moğollarda posta teşkilatının Ögeday Kağan Döneminde tesis edilmeye başlandığına dair bilgiler yer almaktadır. Buna göre Ögeday Kağan babası Cengiz Kağan'dan sonra tahta çıkınca başardığı dört işten biri olarak gerekli emirlerin ulaştırılmasına yarayan posta teşkilatını tesis ettirmiştir.¹² “Yuanshi” ve “Xin Yuanshi”de da Moğollarda posta teşkilatının Ağustos 1229 tarihinde Ögeday Kağan Döneminde tesis edildiği kayıtlıdır.¹³ Ancak dönemin diğer kaynaklarından Moğollarda posta teşkilatının en erken Cengiz Kağan Döneminden itibaren tesis edilmeye başlandığı görülmektedir. Cüveynî'nin “Târih-i Cihângüşâ” adlı eserinde Cengiz Kağan'ın koyduğu kurallar ve yasalar kısmında, ülke büyüyüp genişlediğinde düşmanlar ve çeşitli olaylar hakkında haber göndermek, doğu ve batı arasındaki yollardan geçen malları ve eşyaları korumak için posta teşkilatının tesis edilmeye başlandığı belirtilmiştir.¹⁴

Cüveynî yanı sıra 1221'de Güney Song Hanedanı'ndan Moğol İmparatorluğu'na elçi olarak gönderilen Zhao Gong 趙珙, elçilik sırasında Tatarlarda elçi ve onun mahiyetindekilerin atlarını değiştirebildiklerini ve buna “yam atlarına binmek” (Cheng Puma 乘鋪馬) dendiğini ifade etmiştir.¹⁵ Ayrıca Cengiz Kağan Döneminde yaşayan Taoist keşiş Chang Chun'un (長春; 1148-1227) 1221-1224 yılları arasında Çin'den Batı'ya yaptığı seyahatinde posta istasyonlarından yararlanması¹⁶ ve Cengiz Kağan'ın Kitan asıllı danışmanı Yelü Chucai'nin (耶律楚材; 1190-1244) 1227 yılında posta istasyonları ve atlardan yararlanarak Jin Hanedanı'nın başkentine seyahat etmesi¹⁷ posta teşkilatının Cengiz Kağan Döneminden itibaren tesis edildiğine dair diğer kanıtlardır.

¹¹ Eser Cudibala Kağan Döneminde 1322-1323 tarihleri arasında derlenip basılmıştır. Eser “ön koleksiyon” (Qianji 前集) ve “yeni koleksiyon” (Xinji 新集) olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. “Ön koleksiyon” toplam 60 ciltten, “yeni koleksiyon” ise tek bir ciltten oluşmaktadır.

¹² Anonim, *Moğolların Gizli Tarihi*, çev. Ahmet Temir (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986), 204-205.

¹³ Song, *Yuanshi*, 29; Ke, *Xin Yuanshi*, 27. “Yuanshi” ve “Xin Yuanshi”de yer alan bu bilgiler aşağıda verilen çalışmalarda da kullanılmıştır. Bkz. Dang Baohai 党宝海, *Menggu Yizhan Jiaotong Yanjiu 蒙元驿站交通研究* (Beijing 北京: Kunlun Chubanshe 昆仑出版社, 2006), 27; Zhang Jun 张俊, “Mengyuan Yizhan Yu Xinxi Chuanbo 蒙元驿站与信息传播,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Jilin Daxue 吉林大学, 2008); Xu, “Yuandai Neimenggu.” 52; Hongdong Kim, “The Postal Relay System in Western Asia under the Mongol Rule and Ghazan Khan's Reform,” *The Journal of Northeast Asian History*, XIX/1 (2022): 47.

¹⁴ Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 90-91.

¹⁵ Zhao Gong, Peng Daya ve Xu Ting, *Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Tarih Kayıtları: Meng Ta Pei Lu ve Hei Ta Shi Lu*, çev. Ankhayar Danuu, (İstanbul: Ötüken Neşriyatı, 2012), 84.

¹⁶ Mo Shumin 默书民, “Mengyuan Youyi Yanjiu 蒙元邮驿研究,” Yayınlanmamış Doktora Tezi., (Jinan Daxue 暨南大学, 2004); Dang, *Menggu Yizhan*, 21; Zhang, “Xinxi Chuanbo.” 6; Vêr, “The Postal System,” 43.

¹⁷ Mo, “Mengyuan Youyi.” 3; Dang, *Menggu Yizhan*, 22; Zhang, “Xinxi Chuanbo.” 6; Vêr, “The Postal System,” 43.

Ögeday Kağan Dönemine gelindiğinde posta teşkilatına yeni düzenlemeler getirilmiştir. “Moğolların Gizli Tarihi” adlı esere göre Ögeday Kağan Döneminde merkezde Aratşen ile Tohuçar posta işlerinin tanzimi için görevlendirilirken,¹⁸ taşradaki posta istasyonlarının yönetimi tümenlere ve darugacılara verilmiştir.¹⁹ Ayrıca binliklerden postacı ve seyislere ayrılmak suretiyle posta istasyonları kurulması emredilmiştir. Her bir istasyona 20 binici tahsis edilmiş, posta istasyonlarında bulundurulması gereken binek atlar, yenecek koyunlar, sağılacak kısırlar, koşulacak öküzler ve arabaların sayısı belirlenmiştir. Eksiklik durumunda cezalar uygulanmış, posta işlerinde aksama olmaması için titiz bir disiplin sağlanmıştır.²⁰ 1235 yılında toplanan kurultayda posta istasyonlarının genişletilmesine karar verilmiş²¹ ve posta işleri için Çilgutay görevlendirilmiştir.²²

Araştırmacılar Moğol posta sistemini genel olarak 3 ana istasyon türü üzerinden sınıflandırmaktadır. Bunlardan ilki ulakların, memurların ve elçilerin taşınmasında kullanılan “Morin” (at istasyonları)’dır. İkincisi, doğrudan kağan ile iletişimi sağlayan “Narin” (gizli veya özenli istasyonlar)’dır. Üçüncüsü ise yük ve malzeme taşımacılığında hizmet veren “Tergen” (araba istasyonları)’dır.²³ Reşidüddin “Câmiu’t-Tevârih” adlı eserinde Ögeday Kağan Döneminde önemli işlerin kolaylaştırılması ve kağan ile hanedan üyelerinin acil haberlerini getiren elçileri karşılamak amacıyla “Yam-i Bayan”²⁴ (يام بيان) adında posta istasyonlarının kurulduğunu belirtilmiştir.²⁵ Bu bilgi “Bayan” ya da “Narin” istasyonlarının özellikle saray çevresiyle doğrudan haberleşme görevine sahip olduğunu göstermektedir. Böylece Moğollarda posta teşkilatının Cengiz Kağan Döneminde temellerinin atıldığı, Ögeday Kağan’ın getirdiği düzenlemelerle birlikte geliştirildiği anlaşılmaktadır. Mönge Kağan Döneminde ise posta teşkilatının kullanımındaki suistimallere karşı düzenlemeler getirilmiş ve kısıtlamalar yapılmıştır. Buna göre Mönge Kağan zamanla posta istasyonlarını kişisel amaçları doğrultusunda kullanmaya başlayan hanedan üyeleri, devlet görevlileri, din adamları ve “ortak” olarak adlandırılan tüccarlara işlerini kolaylaştırmak amacıyla verilmiş olan *payza*,²⁶ yarlık, berat ve emirnameleri geri toplamıştır. Bu düzenlemenin imparatorluğun haberleşme ağının düzenli işleyişini aksatması ve posta istasyonlarının bakımından sorumlu halkın yükünü artırması gerekçesiyle, posta sisteminin kullanımı bundan böyle yalnızca resmî olarak yetkilendirilmiş kişilerle sınırlandırılmıştır.²⁷

¹⁸ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 204.

¹⁹ Dang, *Menggu Yizhan*, 36.

²⁰ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 203-204.

²¹ Bertold Spuler, *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür-İlhanlılar Devri (1220-1350)*, çev. Cemal Köprülü (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957), 459.

²² Jie vd., *Yongle Dadian*, 7192; Dang, *Menggu Yizhan*, 36.

²³ Thomas T. Allsen, “The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age,” içinde *Mongols As Vectors for Cultural Transmission*, ed. Nicola Di Cosmo, Allen J. Frank, ve Peter B. Golden (New York: Cambridge University Press, 2009), 144; Vêr, “The Postal System,” 44.

²⁴ Bertold Spuler bu istasyon adını “Narin Yam” demektedir. Ayrıca bu istasyonun Kuzey Çin ve Karakorum arasında tesis edilen hususi bir posta istasyonu olduğunu ve sadece Kağan için hizmet ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Bertold, *İran Moğolları*, 460. Bertold Spuler muhtemelen bu bilgiyi Reşidüddin’in “Câmiu’t-Tevârih” adlı eserinden almış olmalıdır. Zira Reşidüddin eserinde Hitay (Kuzey Çin) vilayetlerini Karakorum’a bağlayan “Narin-i Yam” (نارین یام) adında toplam 37 posta istasyonunun kurulduğunu ifade etmiştir. Bkz. Reşidüddin, *Câmiu’t-Tevârih*, C 1, 761. Peter Jackson, “The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age,” içinde *The Mongol Age in Eastern Inner Asia*, ed. Nicola Di Cosmo, Allen J. Frank, ve Peter B. Golden (New York: Cambridge University Press, 2009), 35.

²⁵ Reşidüddin, *Câmiu’t-Tevârih*, C 1, 665.

²⁶ Posta istasyonlarından yararlanmak isteyen kişilerin ellerinde mutlaka bir ferman, yarlık, berat gibi resmî belgeler veya payzaların bulunması gerekmekeydi. Ferman, yarlık ve beratlar üzerinde belgenin resmî niteliğini doğrulayan mührün yer almalıydı. Payzalar ise Çince kaynaklarda “Paizi” (牌子), Moğolcada ise “Gerege” olarak adlandırılmıştır. Araştırmacı Dang Baohai, Moğol İmparatorluğu’nda 3 farklı türde payza kullanıldığını belirtmektedir. Bunlardan ilki, posta teşkilatından yararlanma yetkisi sağlayan payzadır. İkincisi, devlet görevlileri ile komutanlara unvan ve rütbelere göre verilen payzadır. Üçüncüsü ise, devriye görevi üstlenen nöbetçilere veya gece yolculuğu yapanlara tahsis edilen payzadır. Bunlardan posta istasyonlarına özel olarak kullanılan payzalar ise 3 farklı biçimde düzenlenmiştir. Bunlardan ilki, dikdörtgen formda olup üzerinde kaplan figürü bulunan ve Cengiz Kağan Döneminden itibaren kullanılmaya başlanan payzadır. Bu payzada Kitan karakterlerine yer verilmiştir. İkincisi, aksungur motifi taşıyan ve “aksungur payzası” (Haiqing Pai 海青牌) olarak adlandırılan payzadır. Üçüncüsü ise “posta payzası” (Chengyi Paizi 乘驛牌子) olarak adlandırılan, yuvarlak biçimli ve üzeri altın veya gümüşle yazılmış Phags-pa (Basiba 八思巴) alfabesiyle hazırlanmış olan payzadır. 1277 yılından itibaren bu payzaların altın yerine demirden yapılmaya başladığı görülmektedir. Bkz. Dang, *Menggu Yizhan*, 196-202; Vêr, “The Postal System,” 46-47.

²⁷ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 456. Thomas Allsen, “The Cambridge History of China,” içinde *The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China*, ed. Denis Twitchett – John K. Fairbank, vol. 6 (New York: Cambridge University Press, 1994), 399.

Ancak Kubilay Kağan Döneminde posta teşkilatı önemli ölçüde genişlemiş ve kurumsal bir nitelik kazanmıştır.

2. Yuan Hanedanı'nda Posta Teşkilatı

2.1. Merkezde Posta Teşkilatı

Moğol İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde posta teşkilatının idaresi doğrudan merkezi otorite tarafından belirlenen bireylerin denetimine bırakılmışken, Yuan Hanedanı Dönemine gelindiğinde bu yapı kurumsallaştırılmış ve merkezi bürokrasinin denetimine alınmıştır. Bu dönüşüm teşkilatın daha sistematik ve coğrafi olarak daha yaygın bir yapıya kavuşmasını sağlamıştır. Yuan Hanedanı'nın ilk yıllarında posta teşkilatının idaresi *Merkez Sekreterliği*'ne²⁸ (Zhongshusheng 中書省) bağlı altı nazırlıktan²⁹ biri olan *Harbiye Nazırlığı*'na (Bingbu 兵部) verilmiştir. *Harbiye Nazırlığı* yalnızca askerî işlerden değil, aynı zamanda posta istasyonlarındaki belge ve evrakların gönderimi, at ve araçların temini ile istasyonlardan yararlananlara sağlanan erzak gibi lojistik işlerden de sorumluydu. Bu nazırlık bünyesinde hiyerarşik bir yapı mevcut olup, asıl 3, kademededen³⁰ 3 bakan³¹ (Shangshu 尚書), asıl 4, kademededen 2 bakan yardımcısı³² (Shilang 侍郎), muavin 5, kademededen 2 müdür³³ (Langzhong 郎中) ve muavin 6. kademededen 2 müdür yardımcısı³⁴ (Yuanwailang 員外郎) görev yapmaktaydı.³⁵

Kubilay Kağan'ın Zhiyuan 至元 devresinin 7. yılına (1270) gelindiğinde *Harbiye Nazırlığı*'na bağlı olarak *Muhtelif Posta İstasyonları Genel İdaresi* (Zhuzhan Dutongling Shisi 諸站都統領使司) adında özel bir birim oluşturulmuştur. Böylelikle posta teşkilatı ilk kez sadece bu işle ilgilenen resmî bir idare aracılığıyla yönetilmeye başlanmıştır. Bu idarede toplam 6 memur görev almıştır. Bu kurum Zhiyuan devresinin 13. yılında (1276) *Ulaştırma Bürosu* (Tongzhengyuan 通政院) adını alarak yeniden yapılandırılmış ve *Harbiye Nazırlığı*'ndan bağımsız hâle getirilmiştir. Böylece ülke genelindeki tüm posta istasyonlarının idaresi doğrudan bu kuruma devredilmiştir. Ertesi yıl, yani 1277'de başkent Hanbalık/Pekin (Dadu 大都) ve yazlık saray olarak bilinen Shangdu'da³⁶ *Ulaştırma Bürosu*'na bağlı şubeler kurulmuştur. Güney Song Hanedanı'nın 1279'da Moğollar tarafından ilhak edilmesinin ardından Zhiyuan devresinin 29. yılı (1292) itibarıyla Güney Çin (Jiangnan 江南) bölgesinde bir şube daha kurulmuş ve böylece hem Kuzey hem de Güney Çin'deki posta teşkilatı merkezi bir otorite altında birleştirilmiştir. Ancak zamanla bürokratik yozlaşma ve düzenlemelerdeki yetersizlikler nedeniyle Güney Çin'deki *Ulaştırma Bürosu* şubesi, Temür Ölceytü Kağan'ın Dade 大德 devresinin 7. yılında (1303) lağvedilmiştir. Kayşan Kağan'ın Zhida 至大 devresinin ilk yılı (1308) itibarıyla bu büro yeniden kurulmuş, fakat 4. yılında (1311) tekrar yürürlükten kaldırılmış ve tüm posta teşkilatı yeniden *Harbiye Nazırlığı*'nın idaresine devredilmiştir. Ancak Hanbalık ve Shangdu'daki *Ulaştırma Bürosu* şubeleri bu

²⁸ 1260 tarihinde tesis edilen *Merkez Sekreterliği*, hanedanın merkezdeki en üst üç tane idarî birimlerinden bir tanesidir. Hanedanın diğer iki önemli en üst idarî birimleri ise 1263'te tesis edilen *Askerî İşler Dairesi* (Shumiyuan 樞密院) ve 1268'de tesis edilen *Tefiş Bürosu* (Yushitai 御史臺)'dur. Bkz. Song, *Yuanshi*, 63.

²⁹ Yuan Hanedanı'nda *Merkez Sekreterliğine* bağlı olan altı nazırlık şöyledir: 1) Harbiye Nazırlığı, 2) Maliye Nazırlığı (Hubu 户部), 3) Tören Nazırlığı (Libu 禮部), 4) İşgücü Nazırlığı (Gongbu 工部), 5) Adalet Nazırlığı (Xingbu 刑部) ve 6) Kamu İşleri Nazırlığı (Libu 吏部)'dır.

³⁰ Yuan Hanedanı'nda memuriyetler toplam dokuz kademeye/dereceye (Jiupinguan 九品官) ayrılmış olup, en üst kademe 1. kademe, en düşük kademe ise 9. kademedir. Bir memuriyet kademesi asıl (Zheng 正) ve muavin (Zong 從) olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Bunun yanı sıra asıl ve muavin kademeleri yine kendi içinden âlâ (Shang 上), evsat (Zhong 中) ve edna (Xia 下) olmak üzere tekrar üçe ayrılıyordu. Bkz. Song, *Yuanshi*, 2451.

³¹ Bakan nazırlığın en üst yöneticisidir. Bkz. Yu Lunian 俞鹿年, *Zhongguo Guanzhi Dacidian* 中国官制大辞典 (Haerbin 哈尔滨: Heilongjiang Renmin Chubanshe 黑龙江人民出版社, 1992), 402.

³² Bakan yardımcısı işlerin fiili yürütülmesinde bakana yardımcı olmak üzere tesis edilmiştir. Bkz. Yu, *Dacidian*, 402.

³³ Müdür nazırlığa bağlı olan çeşitli departmanlardan sorumludur. Bkz. Yu, *Dacidian*, 403.

³⁴ Müdür yardımcısı müdüre yardımcı olmak üzere tesis edilmiştir. Bkz. Yu, *Dacidian*, 403.

³⁵ Song, *Yuanshi*, 2140; Ke, *Xin Yuanshi*, 1388.

³⁶ Shangdu, başkent Hanbalık'a 50 fersah uzaklıktadır. Shangdu, Kağan'ın yazlık sarayı ve av köşkü olarak kullanılmıştır. Bkz. Reşidüddin, *Câmiu't-Tevârih*, C 2, 901-903.

tarihten sonra da varlıklarını sürdürmüş ve yalnızca *Moğol posta istasyonlarından*³⁷ sorumlu kalmıştır. Son olarak Ayurbarwada Kağan'ın Yanyou 延佑 devresinin 7. yılında (1320), *Moğol ve Çin Posta İstasyonları* tek bir çatı altında toplanmış ve tüm teşkilat yeniden *Ulaştırma Bürosu*'nun yönetimine verilmiştir.³⁸ Böylece bu birleşme ile Moğol ve Çin unsurlarını bir araya getiren merkezi bir idarî yapının son aşamasının oluşturulduğu ve Yuan Hanedanı posta teşkilatında kurumsal bir bütünlük sağlandığı görülmektedir.

Yuan Hanedanı Döneminde posta teşkilatının kurumsal niteliğini kazanmasında merkezi idarenin yanı sıra bölgesel şubelerin işlevsel yapısı da önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda dönemin resmî tarih kaynakları olan “Yuanshi” ve “Xin Yuanshi”de *Ulaştırma Bürosu*'nun yalnızca Hanbalık ve Shangdu'daki şubelerine ilişkin ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. *Ulaştırma Bürosu*'nun başkent Hanbalık'taki şubesinde de hiyerarşik bir yapı dikkatimizi çekmektedir. Burada görev yapan personel arasında muavin 2, kademededen 4 baş idareci³⁹ (Yuanshi 院使), asıl 3, kademededen 2 muavin idareci⁴⁰ (Tongzhi 同知), muavin 3, kademededen 2 baş idarî yardımcı⁴¹ (Fushi 副使), asıl 4, kademededen 1 büro yardımcısı⁴² (Qianyuan 僉院), muavin 4, kademededen 1 yardımcı⁴³ (Tongqian 同僉), asıl 5, kademededen 1 büro asistanı⁴⁴ (Yuanpan 院判), muavin 5, kademededen 1 yazı işleri müdürü⁴⁵ (Jingli 經歷), muavin 7, kademededen 1 müdür⁴⁶ (Dushi 都事), asıl 8. kademededen 1 arşiv görevlisi⁴⁷ (Jiage 架閣), 13 kalemiye⁴⁸ (Lingshi 令史), 1 tercüman⁴⁹ (Tongshi 通事), 2 nişancı⁵⁰ (Zhiyin 知印) ve 10 haberci⁵¹ (Xuanshi 宣使) bulunmaktaydı. Bu görev dağılımı Hanbalık şubesinde toplamda 40 kişilik bir kadronun bulunduğunu göstermektedir. Shangdu'daki *Ulaştırma Bürosu* şubesi ise daha küçük ölçekli bir yapıya sahipti. Bu şubede 1 baş idareci, 1 muavin idareci, 1 idarî yardımcı, 1 büro yardımcısı, 1 büro asistanı, 1 yazı işleri müdürü ve 1 müdür olmak üzere toplam 7 idarî personelin yanı sıra, 4 kalemiye, 3 çevirmen⁵² (Yishi 譯史), 1 tercüman, 1 nişancı ve 10 haberci görev yapmakta olup toplam personel sayısı 26 idi. *Ulaştırma Bürosu*'na ait sadece 1 alt birim bulunmaktaydı. Bu alt birimin adı *Temin Bürosu* (Lingeisi 廩給司) olup,

³⁷ Yuan Hanedanı'nda posta istasyonları kara ve su yolu istasyonlarının yanı sıra etnik ve coğrafi temellere dayalı olarak *Tatar Posta İstasyonu* (Dada Zhanchi 達達站赤) ve *Çinli Posta İstasyonu* (Hanren Zhanchi 漢人站赤) şeklinde de sınıflandırılmıştır. Araştırmacı Pan Nianci, bu ayrımın 2 nedene dayandığını belirtmektedir. Bunlardan ilki, bulunduğu coğrafi konum itibarıyla Karakorum merkezli Moğol topraklarında kurulan istasyonlara *Tatar Posta İstasyonları*, Kuzey ve Güney Çin'de tesis edilenlere ise *Çinli Posta İstasyonları* denmiştir. İkincisi, bu adlandırma söz konusu bölgelerde görevli personellerin etnik kökenine dayanmaktadır. Moğol topraklarındaki istasyonlarda genellikle Moğollar, Çin topraklarındaki istasyonlarda ise Çinliler posta hizmetlerinden sorumlu tutulmuştur. Bkz. Pan Nianci 潘念慈, “Guanyu Yuandai De Yichuan 关于元代的驛傳”, *Lishi Yanjiu 历史研究*, No. 2 (1959): 63-64.

³⁸ Song, *Yuanshi*, 2230; Ke, *Xin Yuanshi*, 1444. Pan, “Yuandai De Yichuan,” 66; Ye Xinmin 叶新民, “Yuan Shangdu De Yizhan 元上都的驛站”, *蒙古史研究*, No. 2 (1985): 84; Shen Ganfang 沈乾芳, “Yuandai Zhanchi Yanjiu 元代站赤研究”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Yunnan Shifan Daxue 云南师范大学, 2005); Dang, *Menggu Yizhan*, 74; Zhang, “Xinxi Chuanbo,” 35.

³⁹ Baş idareci büronun yönetim işlerinden sorumludur. Bkz. Yu, *Dacidian*, 483.

⁴⁰ Muavin idareci idarî işlere yardımcı olmak üzere tesis edilen bir memuriyettir. Bkz. Yu, *Dacidian*, 483.

⁴¹ Baş idareci yardımcısı baş idareciye yardımcı olmak üzere tesis edilen bir memuriyettir. Bkz. Yu, *Dacidian*, 483.

⁴² Sözlükte bu memuriyetin bir yardımcı ve asistan pozisyonunda bir memuriyet olduğu bilgisi yer almaktadır. Bkz. Yu, *Dacidian*, 483.

⁴³ Sözlükte bu memuriyetin de bir yardımcı ve asistan pozisyonunda bir memuriyet olduğu bilgisine ulaşabiliriz. Bkz. Yu, *Dacidian*, 483.

⁴⁴ Büro asistanı idareciye yardımcı olmak için tesis edilmiştir. Bkz. Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Taipei: Southern Materials Center INC., 1985), 596.

⁴⁵ Yazı işleri müdürü resmî belgelerin redaksiyonundan, gönderilmesinden ve kabul edilmesinden sorumludur. Bkz. Hucker, *Official Titles*, 172.

⁴⁶ Müdür büro işlerinden sorumludur. Bkz. Hucker, *Official Titles*, 541.

⁴⁷ Arşiv görevlisi resmî belgelerin idaresinden sorumludur. Bkz. Yu, *Dacidian*, 138.

⁴⁸ Kalemiye resmî belge işlerinden sorumludur. Bkz. Yu, *Dacidian*, 174.

⁴⁹ Tercüman daha ziyade sözlü tercümeden sorumludur. Tercüman aynı zamanda dilmaç olarak da bilinmektedir. Bkz. Yu, *Dacidian*, 206.

⁵⁰ Nişancı mühürlerin kullanımından sorumludur. Bkz. Yu, *Dacidian*, 205.

⁵¹ Haberci emir ve fermanların gönderiminden sorumludur. Bkz. Hucker, *Official Titles*, 251.

⁵² Çevirmen daha ziyade yazılı çeviriden sorumludur. Bkz. Yu, *Dacidian*, 206.

özellikle yolculuk yapan görevlilere yiyecek, içecek ve konaklama temini gibi lojistik hizmetlerin sağlanmasından sorumluydu. Kubilay Kağan'ın Zhiyuan devresinin 19. yılında (1282) kurulmuş olan bu birimin teşkilat yapısı oldukça sınırlı olup, yalnızca 1 yönetici⁵³ (Tiling 提領), 1 müdür⁵⁴ (Siling 司令) ve 1 müdür yardımcısından⁵⁵ (Sicheng 司丞) oluşmaktaydı.⁵⁶

Yuan Hanedanı Döneminde posta teşkilatı Moğol İmparatorluğu Dönemindeki kişisel idarî yapıdan uzaklaşarak merkezi bürokrasiye bağlı kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Ancak posta teşkilatının idarî yapısı askerî ihtiyaçlar, merkezileşme politikaları ve bölgesel idarî sorunlar doğrultusunda zaman içinde yeniden şekillenmiştir. *Harbiye Nazırlığı* bünyesinde başlayan bu süreç *Ulaştırma Bürosu*'nun kurulmasıyla birlikte müstakil bir idarî yapı hâline gelmiştir. *Moğol ve Çin Posta İstasyonlarının* tek çatı altında birleştirilmesi ise teşkilatta idarî bütünlüğü güçlendirilmiştir. Hanbalık ve Shangdu'daki hiyerarşik kadro yapılanmaları posta teşkilatının hiyerarşik ve sistematik bir idarî yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte zaman zaman yaşanan aksaklıklara rağmen, Yuan Hanedanı'nda posta teşkilatı genel itibarıyla merkezi, sistematik ve çok katmanlı bir idarî mekanizma olarak işlev görmüştür.

2.2. Taşrada Posta Teşkilatı

Yuan Hanedanı Döneminde taşra yönetimi merkezi otoriteye bağlı olarak oluşturulan çok kademeli bir idarî yapıya dayanıyordu. Bu sistemin temelini taşradaki en büyük idarî birim olan ve doğrudan başkente bağlı şekilde faaliyet gösteren 12 eyalet (Xingsheng 行省) teşkil etmekteydi. Bu eyaletler hiyerarşik olarak vilayet (Lu 路), sancak (Fu 府), kaza (Zhou 州) ve nahiye (Xian 縣) gibi alt idarî birimlere ayrılmıştır. Bu çok katmanlı idarî sistem sivil ve askerî yönetimin yanı sıra iletişim ve lojistik hizmetlerin de etkin şekilde yürütülmesini mümkün kılmıştır. Aşağıda yer alan “Yuanshi” temel alınarak tarafımızca oluşturulan tablo Yuan Hanedanı Döneminde 10 farklı eyalette kurulan posta istasyonlarının toplam sayılarını ve türlerini ortaya koymaktadır. Tabloda yer alan veriler posta teşkilatının coğrafi yayılımı ve işlevsel çeşitliliği hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

Eyalet adı:	Toplam:	Kara yolu posta istasyonu:	Suyolu posta istasyonu:	At/öküz posta istasyonu:	Tahtirevanlı/yaya posta istasyonu:	Köpek posta istasyonu:
Fuli (腹裏) eyaleti:	198	Toplam 175 istasyon. 12.298 at, 1069 araba, 1982 öküz, 4908 eşek.	Toplam 21 istasyon. 950 tekne, 266 at, 200 öküz, 394 eşek, 500 koyun.	Toplam 2 öküz posta istasyonu. 306 öküz, 60 araba.	—	—
Henan Jiangbei (河南江北) eyaleti:	196	Toplam 106 istasyon. 3928 at, 217 araba, 192 öküz, 534 eşek.	Toplam 90 istasyon. 1512 tekne.	—	—	—
Liaoyang (遼陽) eyaleti:	120	Toplam 105 istasyon. 6515 at, 2621 araba, 5259 öküz.	—	—	—	Toplam 15 köpek posta istasyonu. 218 köpek.
Jiangzhe (江浙) eyaleti:	262	—	Toplam 82 istasyon. 1627 tekne.	Toplam 134 at posta istasyonu. 5123 at.	Toplam 35 tahtirevan posta istasyonu ve 11 yaya	—

⁵³ Yönetici idarenin idarî yönetiminden sorumludur. Bkz. Yu, *Dacidian*, 738.

⁵⁴ Müdür büronun yönetiminden sorumludur. Bkz. Hucker, *Official Titles*, 452.

⁵⁵ Müdür yardımcısı müdüre yardımcı olmak üzere tesis edilmiştir. Bkz. Yu, *Dacidian*, 752.

⁵⁶ Song, *Yuanshi*, 2230; Ke, *Xin Yuanshi*, 1444; Dang, *Menggu Yizhan*, 66; Shen, “Yuandai Zhanchi.” 26-27.

					posta istasyonu. 148 tahtirevan.	
Jiangxi (江西) eyaleti:	154	—	Toplam 69 istasyon. 568 tekne.	Toplam 85 at posta istasyonu. 2165 at.	—	—
Huguang (湖廣) eyaleti:	173	Toplam 100 istasyon. 2555 at, 70 araba, 545 öküz, 175 oturmali tahtirevan, 30 yatmalı tahtirevan.	Toplam 73 istasyon. 580 tekne.	—	—	—
Shanxi (陝西) eyaleti:	81	Toplam 80 istasyon. 7629 at.	Toplam 1 istasyon. 6 tekne.	—	—	—
Sichuan (四川) eyaleti:	132	Toplam 48 istasyon. 986 at, 150 öküz.	Toplam 84 istasyon. 654 tekne, 76 öküz.	—	—	—
Yunnan (雲南) eyaleti:	78	—	Toplam 4 istasyon. 24 tekne.	Toplam 74 at posta istasyonu. 2345 at, 30 öküz.	—	—
Gansu (甘肅) eyaleti:	6	—	—	Toplam 6 at posta istasyonu. 491 at, 149 öküz, 171 eşek, 650 koyun.	—	—
Toplam:	1400	Toplam 614 istasyon. 33.911 at, 3977 araba, 8128 öküz, 5442 eşek, 175 oturmali tahtirevan, 30 yatmalı tahtirevan.	Toplam 424 istasyon. 5921 tekne, 266 at, 276 öküz, 500 koyun, 394 eşek.	Toplam 299 at ve 2 öküz posta istasyonu. 10.124 at, 485 öküz, 117 eşek, 650 koyun, 60 araba.	Toplam 35 tahtirevan posta istasyonu ve 11 yaya posta istasyonu. 148 tahtirevan.	Toplam 15 köpek posta istasyonu. 218 köpek.

Tablo 1. “Yuanshi”ye Göre Yuan Hanedanı’nda 10 Farklı Eyalette Tesis Edilen Posta İstasyonları. Kaynak: Song, *Yuanshi*, 2591-2594.

Tabloda görüldüğü üzere Yuan Hanedanı’nda tesis edilen posta istasyonları genel olarak kara yolu (Luzhan 陸站) ve su yolu posta istasyonları (Shuizhan 水站) olmak üzere 2 ana kategoriye ayrılmıştır. Suyolu istasyonlarında genellikle tekne ile ulaşım sağlanırken, kara yolu istasyonlarında kullanılan ulaşım araçlarının çeşitliliğine göre at (Mazhan 馬站), öküz (Niuzhan 牛站), araba (Chezhan 車站),

tahtirevan (Jiaozhan 驛站) ve özellikle Liaodong⁵⁷ 遼東 bölgesinde köpek istasyonları (Gouzhan 狗站) gibi farklı alt türler de tesis edilmiştir.⁵⁸ Tabloda yer alan 10 farklı eyalette toplam 1400 posta istasyonu bulunmaktaydı. Bu istasyonlarda kullanılan ulaşım ve taşıma araçları ise 44.301 at, 8889 öküz, 1150 koyun, 5953 eşek, 218 köpek, 4037 araba, 5921 tekne ve 353 tahtirevandan oluşmaktaydı. Ancak bu veriler yalnızca 10 eyalette sınırlı olup geri kalan Karakurum⁵⁹ (Lingbei 嶺北) ve Zhengdong⁶⁰ (征東) eyaletleri hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bunun yanı sıra Tibet, Uygur bölgeleri ve hanedana tabiiyetini bildiren Güneydoğu Asya ülkelerinde tesis edilen posta istasyonları da hesaba katıldığında toplam istasyon sayısının 1400'ün üzerinde olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Taşrada tesis edilen bu posta istasyonlarının idaresi dönemlere göre farklı kurumsal yapılara bağlı olarak yürütülmüştür. Bazı dönemlerde bu görev doğrudan *Muhtelif Vilayetler Genel Valiliği* (Gelu Zongguanfu 各路總官府) adlı merkezi bir kurum tarafından üstlenilirken, bazı dönemlerde ise eyaletlere bağlı vilayet, sancak, kaza ve nahiye düzeylerinde görev yapan yerel memurlar tarafından yürütülmüştür. Kubilay Kağan'ın Zhiyuan devresinin 11. yılı (1274) Aralık ayında çıkarılan bir emirle taşradaki posta istasyonlarının idaresi *Muhtelif Vilayetler Genel Valiliği*'ne devredilmiştir.⁶¹ Ancak bu karara Zhiyuan devresinin 28. yılı (1291) Temmuz ayında yeniden düzenlemeler getirilerek istasyonların bulundukları sancak, kaza ve nahiyelerde görev yapan darugacılar tarafından idare edilmesi emredilmiştir.⁶² Ayurbarwada Kağan'ın Yanyou devresinin 7. yılı (1320) Kasım ayında yayınlanan bir fermanla ise Fuli eyaleti ile Kuzey ve Güney Çin bölgelerindeki posta istasyonlarının yalnızca *Muhtelif Vilayetler Genel Valiliği* ve vilayet düzeyinde görev yapan darugacılar tarafından yönetilmesi, daha alt idarî birimlerdeki memurların bu sürece müdahil olmamaları kararlaştırılmıştır.⁶³ Ancak bu düzenlemenin ardından Cudibala Kağan'ın Zhizhi 至治 devresinin 2. yılında (1322) alınan yeni bir kararla posta istasyonlarının yönetimi tekrar sancak, kaza ve nahiye düzeyindeki memurların yetki alanına verilmiştir. Bu yetki devri uzun sürmemiş olup Yesün Temür Kağan'ın Taiding 泰定 devresinin ilk yılı (1324) istasyonların idaresinin yeniden *Muhtelif Vilayetler Genel Valiliği*'ne devredilmesi emredilmiştir.⁶⁴ Japon araştırmacı Haneda Tooru, bu türden idarî değişikliklerin temel amacının istasyonlarında görevli memurların yetkilerini kötüye kullanmalarını önlemek ve kurumlar arası karşılıklı denetim mekanizmasını işler kılmak olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁵ Ancak bu durum taşra posta teşkilatında uzun süreli ve istikrarlı bir idarî düzenin kurulmasının güç olduğunu da göstermektedir. Farklı dönemlerde yapılan düzenlemeler merkezi denetimi güçlendirme çabaları ile yerel idarî uygulamalar arasındaki denge arayışını yansıtmaktadır. Nihayetinde idarenin yeniden *Muhtelif Vilayetler Genel Valiliği*'ne devredilmesi ise merkezileşme eğiliminin ağır bastığını ortaya koymaktadır. Nitekim taşradaki tüm bu idarî yapılanmaların döneminde merkezi hükümet bünyesinde

⁵⁷ Çin'in Liaoning 遼寧 eyaletinin doğusunu, Jilin 吉林 ve Heilongjiang 黑龍江 eyaletinin tamamını göstermektedir. Bkz. Qiu Shusen 邱树森, *Yuanshi Cidian 元史辞典* (Shandong 山东: Shandong Jiaoyu Chubanshe 山东教育出版社, 2002), 1025.

⁵⁸ Song, *Yuanshi*, 2583; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7189.

⁵⁹ Karakurum, Moğol İmparatorluğu'nun eski başkenti olarak Yuan Hanedanı Döneminde de stratejik açıdan önemli bir merkez olma özelliğini sürdürmüştür. Her ne kadar yukarıda sunulan tabloda, Karakurum merkezli Moğol topraklarında kurulan posta istasyonlarına ilişkin ayrıntılı bilgiler yer almamışsa da bu bölgede Moğol İmparatorluğu'nun devamı niteliğinde posta istasyonlarının işleyişinin sürdüğü ve kapsamının genişletildiği kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Thomas Allsen de yeni Moğol başkenti olan Kuzey Çin'deki Dadu (Pekin) ile stratejik ve ticari bağlantı kurmak amacıyla, Karakurum bölgesinde yeni posta istasyonlarının tesis edildiğini ileri sürmektedir. Bkz. Allsen, "The Cambridge History of China," 474.

⁶⁰ Zhengdong eyaleti, Yuan Hanedanı'nın Kore Yarımadası'ndaki Kore Krallığı'nda tesis ettiği özel statülü bir eyalettir. Bu eyalet ilk olarak Temür Ölçeytü Kağan'ın Dade devresinin 3. yılı (1299) kurulmuş, ancak kısa bir süre sonra yürürlükten kaldırılmıştır. Daha sonra Cudibala Kağan'ın Zhizhi devresinin ilk yılı (1321) yeniden tesis edilmiştir. Bu eyaletin yönetimi doğrudan Kore kralına verilmiştir. Bkz. Song, *Yuanshi*, 1562.

⁶¹ Song, *Yuanshi*, 2585; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7199; Ke, *Xin Yuanshi*, 2022.

⁶² Song, *Yuanshi*, 2588-2589; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7212; Dang, *Menggu Yizhan*, 89; Pan, "Yuandai De Yichuan," 67.

⁶³ Song, *Yuanshi*, 2591; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7191; Dang, *Menggu Yizhan*, 90; Pan, "Yuandai De Yichuan," 67.

⁶⁴ Song, *Yuanshi*, 2591; Ke, *Xin Yuanshi*, 2023; Dang, *Menggu Yizhan*, 90-91; Pan, "Yuandai De Yichuan," 67; Shen, "Yuandai Zhanchi," 28.

⁶⁵ Pan, "Yuandai De Yichuan," 67.

yer alan *Harbiye Nazırlığı* veya *Ulaştırma Bürosu* gibi kurumlara karşı sorumlu oldukları da dikkate alınmalıdır.

Yuan Hanedanı Döneminde taşrada bulunan posta istasyonlarının işleyişinden sorumlu olarak çeşitli görevliler ve memuriyetler atanmıştır. Bu görevler arasında istasyon idarî işler yöneticisi (Yiling 譯令), istasyon nazırı (Yicheng 譯丞), yönetici (Tiling 提領), yüzbaşı (Baihu 百戶) ve Tuotuoheşun (脫脫禾孫) unvanlı görevliler bulunmaktaydı. İlk olarak istasyon idarî işler yöneticisi, posta istasyonlarına gelen resmî ferman ve belgelerin teslim alınmasından, ilgili memurların atanmasından ve bu memurların maaşlarının dağıtılmasından sorumluydu.⁶⁶ İstasyon nazırı ise istasyona gelen görevlilerin karşılanması ve ayrılanların uğurlanması gibi işlerinden sorumluydu.⁶⁷ Posta istasyonlarındaki ulaşım araçları ve hayvanlarının denetiminden ise yönetici sorumluydu. Ayrıca bu memurlar posta hanelerinin/postanelerin idaresinden de sorumluydular. Bir yöneticinin sorumluluğu altında mevcut koşullara göre değişmekle birlikte, az sayıda görevli bulunduğu durumlarda 500 ila 700, daha yoğun bölgelerde ise 2000 ila 3000 postane bulunabiliyordu.⁶⁸ Bu durum yöneticilerin görev kapsamının oldukça geniş olduğunu göstermektedir. Buna ek olarak her 100 postanenin idaresinden sorumlu olmak üzere 1 yüzbaşı görevlendirilmiştir.⁶⁹ Bu hiyerarşik yapı ile istasyonların işleyişinin düzenli ve denetimli bir şekilde sürdürülmesinin hedeflendiği anlaşılmaktadır. Son olarak Tuotuoheşun unvanı ise diğer memuriyetlerin aksine yalnızca stratejik öneme sahip büyük şehir merkezleri veya önemli ulaşım noktalarındaki posta istasyonlarında uygulanmıştır.⁷⁰ Tuotuoheşunlar posta hizmetlerinden yararlanan kişilerin elçi olup olmadıklarını denetlemekle yükümlüydüler. Bunun için elçilerin ellerinde *payza*, ferman veya herhangi bir resmî belgenin bulunup bulunmadığını kontrol edilmekteydi. Ayrıca elçilerin ihtiyaç fazlası ulaşım aracı veya posta atı kullanıp kullanmadıklarını, yanlarında taşıdıkları eşyaların ağırlığını ve yasak ürünleri taşıyıp taşımadıklarını da denetlemekteydiler.⁷¹ Taşradaki bu kapsamlı görev paylaşımı ve çok katmanlı yönetim yapısı, Yuan Hanedanı'nda merkez ile taşra arasındaki posta teşkilatının düzenli ve denetim altında işlediğini göstermektedir.

3. Posta İstasyonlarının İşlevleri

“Yuanshi”de yer alan ifadelerle göre, posta teşkilatının temel işlevi “sınır bölgelerindeki askerî durumları bildirmek ve muhtelif bölgelere emirleri iletme” olarak belirtilmiştir.⁷² Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere Yuan Hanedanı Döneminde posta teşkilatı tıpkı Moğol İmparatorluğu'nda olduğu gibi öncelikli olarak devletin emir ve fermanlarının hızlıca iletilmesi, haberleşmenin sağlanması ve özellikle sınır bölgelerindeki askerî gelişmelerin merkeze aktarılması amacıyla yapılandırılmıştır. Bunun yanı sıra Yuan Hanedanı'nda yine sadece resmî belgelerinin hızlı bir şekilde ulaştırılmasını sağlamak üzere *Acil Sevkiyat İstasyonu* (Jidipu 急遞鋪) adı verilen özel bir posta istasyonu kurulmuştur.⁷³ Böylece Yuan Hanedanı'nın posta sistemi ulaşım ile birlikte siyasî ve askerî karar alma süreçlerini destekleyen stratejik bir iletişim ağı olarak da işlev görmüştür.

⁶⁶ Yu, *Dacidian*, 483.

⁶⁷ Yu, *Dacidian*, 775.

⁶⁸ Song, *Yuanshi*, 2591; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7234; Ke, *Xin Yuanshi*, 2023; Dang, *Menggu Yizhan*, 98; Ye Xinmin 叶新民, “Yuandai Tongzhizhe Dui Zhanhu De Boxue He Yapo 元代统治者对站户的剥削和压迫”, *Neimenggu Daxue Xuebao 内蒙古大学学报*, No. 11 (1979): 66.

⁶⁹ Song, *Yuanshi*, 2588; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7212; Ye, “Zhanhu De Boxue,” 66.

⁷⁰ Su Tianjue 蘇天爵, *Yuan Wenlei 元文類* (Shanghai 上海: Shangwu Yinshuguan 商務印書館, 1938), 600; Song, *Yuanshi*, 2583; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7191; Pan, “Yuandai De Yichuan,” 75.

⁷¹ Chen Chaoyun 陈朝云 ve Huai Jianli 淮建利, “Shilun Yuandai Guanyuan De Chengyi Jiedai Zhidu 试论元代官员的乘驿接待制度”, *Zhongzhou Xuekan 中州学刊*, No. 4 (1997): 147; Dang, *Menggu Yizhan*, 107-108; Zhang, “Xinxin Chuanbo,” 42.

⁷² Song, *Yuanshi*, 2583; Chen, “Yuandai De Yizhan,” 67.

⁷³ Pan, “Yuandai De Yichuan,” 81; Hu Xiaoxu 胡晓旭, “Yuandai Jidipu Lueshu 元代急递铺略述”, *Yinshan Xuekan 阴山学刊*, XXVIII/4 (2015): 82.

Yuan Hanedanı'nda tesis edilen *Acil Sevkiyat İstasyonu* ilk kez Kubilay Kağan'ın Zhongtong 中統 devresinin ilk yılı (1260) Yanjing⁷⁴ 燕京 ile Kaiping Konağı⁷⁵ 開平府, ardından Kaiping Konağı ile Jingzhao⁷⁶ 京兆 arasındaki hat üzerinde kurulmuştur.⁷⁷ Ancak bu istasyonlar Zhongtong devresinin 3. yılı (1262) Aralık ayında yürürlükten kaldırılmıştır.⁷⁸ Fakat ertesi yıl (1263) Ağustos ayında yeniden faaliyete geçirilmiştir. *Acil Sevkiyat İstasyonlarının* geçici olarak kaldırılmasının ardındaki siyasî ve askerî nedenler araştırmacı Pan Nianci 潘念慈 ve Hu Xiaoxu 胡曉旭 tarafından detaylı şekilde analiz edilmiştir. Araştırmacılara göre 1259 tarihinde Möngke Kağan'ın ölümü sonrasında Kubilay Kağan ile kardeşi Arık Böke arasında baş gösteren taht mücadeleleri haberleşmenin stratejik önemini artırmış ve bu nedenle söz konusu istasyonların kurulmasına ihtiyaç duyulmuştur. Ancak 1262 yılının sonunda iç çatışmaların durulması ve özellikle Çinli vali Li Tan'ın 李壇 (?-1262) Shangdong 山東 bölgesindeki Kubilay Kağan'a karşı başlattığı isyanın bastırılması bu istasyonların geçici olarak yürürlükten kaldırılmasına neden olmuştur. Fakat bu uygulamanın ardından acil haberleşme yükünün tekrar genel posta istasyonlarına devredilmesi sistemde ciddi aksamalar doğurmuş ve iletişimde düzensizliklere yol açmıştır. Dolayısıyla 1263'te *Acil Sevkiyat İstasyonları* yeniden tesis edilmiştir. Aynı dönemde Kubilay Kağan Güney Song Hanedanı'na karşı büyük bir sefere hazırlık içinde olduğundan bu karar aynı zamanda askerî gereklilikler bağlamında da değerlendirilmiştir.⁷⁹

Kubilay Kağan'ın Zhiyuan devresinin 9. yılı (1272) devlet bakanları bu istasyona daha uğurlu ve anlamlı bir isim verilmesi için öneride bulunmuş ve bunun sonucunda istasyon adı *Uzaklara Ulaşan İstasyon* (Tongyuanpu 通遠鋪) olarak değiştirilmiştir.⁸⁰ Ancak halk arasında eski adı olan *Acil Sevkiyat İstasyonu* yaygın biçimde kullanılmaya devam etmiştir. Daha sonra Yuan Hanedanı'nın idarî merkezi olan Hanbalık'ta Zhiyuan devresinin 31. yılı (1294) bir üst kademe yönetim kurumu olarak *Genel Acil Sevkiyat İstasyonu Yönetim Bürosu* (Zongjidipu Tilingsuo 總急遞鋪提領所) tesis edilmiştir. Bu büro ülke genelindeki tüm *Acil Sevkiyat İstasyonlarının* denetim ve idaresinden sorumlu olup, doğrudan merkeze bağlı çalışmakta ve bünyesinde 3 yönetici görev yapmaktaydı.⁸¹ Venedikli ünlü seyyah Marco Polo da özellikle kağana karşı gerçekleştirilen bir ayaklanma veya kağana yararlı olabilecek bir şeyin hemen iletilmesi gerekiyorsa habercinin 1 günde 250 mil kadar yolu rahatlıkla kat edebildiğini ifade etmektedir.⁸² Bu gelişmeler Yuan Hanedanı'nda haberleşme sisteminin ne denli stratejik bir öneme sahip olduğunu ve posta ağının yalnızca idarî değil, aynı zamanda askerî ve siyasî planlamanın da ayrılmaz bir parçası hâline getirildiğini göstermektedir.

Yuan Hanedanı'nda posta istasyonlarının işlevleri zaman içerisinde önemli ölçüde genişlemiştir. Başlangıçta bu teşkilat esas olarak emir, ferman ve askerî nitelikli bilgilerin hızlı bir şekilde iletilmesini sağlamak amacıyla kurulmuşsa da hanedanın idarî ve ekonomik yapısının gelişmesiyle birlikte farklı fonksiyonlar üstlenmeye başlamıştır. Bu kapsamda ilk olarak posta istasyonlarının eşya taşımacılığı amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Kubilay Kağan'ın Zhiyuan devresinin 18. yılı (1281) Kasım ayında alınan bir kararla devlete ait malzeme ve eşyaların posta istasyonları aracılığıyla taşınması uygun görülmüştür.⁸³ Böylece posta teşkilatının lojistik destek sağlama işlevine de sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca "Yuanshi"de yer alan bilgilere göre posta istasyonları yabancı ülkelerden gelen haraç mallarının merkeze ulaştırılmasında da kullanılmıştır.⁸⁴ Bu durum posta sisteminin uluslararası diplomatik ilişkilerde de önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Özellikle deniz kıyılarına ve Büyük

⁷⁴ Yanjing, başkent Hanbalık'da yer almaktadır. Bkz. Qiu, *Yuanshi Cidian*, 1075.

⁷⁵ Kaiping Konağı'nın adı Kubilay Han'ın Zhongtong devresinin 4. yılında (1263) Shangdu olarak değiştirilmiştir. Bkz. Qiu, *Yuanshi Cidian*, 893.

⁷⁶ Çin'in Shanxi eyaletinin Xi'an 西安 şehrinde yer almaktadır. Bkz. Qiu, *Yuanshi Cidian*, 419.

⁷⁷ Song, *Yuanshi*, 2596; Ke, *Xin Yuanshi*, 2027; Pan, "Yuandai De Yichuan," 80; Shen, "Yuandai Zhanchi," 10-11; Zhang, "Xinxu Chuanbo," 14.

⁷⁸ Song, *Yuanshi*, 89; Mo, "Mengyuan Youyi," 109; Hu, "Jidipu," 84.

⁷⁹ Pan, "Yuandai De Yichuan," 80; Hu, "Jidipu," 83-84.

⁸⁰ Song, *Yuanshi*, 2598; Ke, *Xin Yuanshi*, 2027; Hu, "Jidipu," 84.

⁸¹ Su, *Yuan Wenlei*, 603; Song, *Yuanshi*, 2598; Jie vd., *Yongle Dadian*, 6458; Hu, "Jidipu," 85.

⁸² Marco Polo, *Dünyanın Hikâye Edilişi*, çev. Işık Ergüden - Z. Zühre İlkelen (İstanbul: Ötügen Neşriyatı A.Ş., 2019), 220. Allsen, "The Cambridge History of China," 450.

⁸³ Jie vd., *Yongle Dadian*, 7202.

⁸⁴ Song, *Yuanshi*, 3610; Xu, "Yuandai Neimenggu," 52.

Kanal (Da Yunhe 大運河) çevresine konumlandırılmış olan su yolu posta istasyonları bu dönemde ayrı bir önem kazanmıştır. Bu istasyonlar aracılığıyla Güney Çin bölgelerinden elde edilen tahıllar, çeşitli ürünler, vergiler ve haraç eşyaları başkent başta olmak üzere merkezi idarî bölgelere güvenli ve düzenli şekilde nakledilmiştir.⁸⁵ Böylece Yuan Hanedanı'nda posta istasyonları bir iletişim ağı olmanın ötesine geçerek ekonomik dolaşımı ve devletin merkeziyetçi yapısını destekleyen çok yönlü bir idarî mekanizma hâline gelmiştir.

Yuan Hanedanı'nda posta istasyonları haberleşme ve lojistik hizmetlerle sınırlı kalmayıp, kağan ve hanedan üyelerinin yanı sıra devlet bürokratları, askerî komutanlar, elçiler ve tüccarlar gibi sosyal kesimlere yönelik konaklama ve “süsün” hizmetleri sunan mekânlar olarak da işlev görmüştür. Bu bağlamda öne çıkan bir hizmet türü olan “süsün” kavramı kökenini Moğolca “şigüsün veya şügüsün” kelimesinden almaktadır. Kelime “yiyecek, içecek veya erzak sağlamak, devlet kuryeleri için sağlanan yol azığı” anlamına gelmektedir.⁸⁶ Terimin Moğolca karşılığı aynı zamanda “çorba, su” demektir. Çince kaynaklarda ise “süsün” kelimesi fonetik olarak “Shousi” (首思) şeklinde tercüme edilmiştir. Dolayısıyla bu terim “sağlamak, temin etmek, hizmet etmek” anlamına gelen Çince “Zhiying” (祇應) kelimesiyle de ifade edilmiştir.⁸⁷

Yuan Hanedanı Döneminde elçilere ve resmî görevlilere lojistik destek sağlamak amacıyla geliştirilen “süsün temini uygulaması” hakkındaki detaylı bilgiler dönemin önemli kaynak eserlerinden biri olan “Yuan Dianshang”da yer almaktadır. Bu uygulama Kubilay Kağan'ın Zhongtong devresinin 2. yılı (1261) Mayıs ayında yayınlanan bir fermanla resmen yürürlüğe koyulmuştur. Uygulamada Ögeday Kağan Dönemindeki (1229) miktar esas alınmış⁸⁸ ve kuzeyden gelen elçilere kişi başına günlük 1 jin⁸⁹ 斤 (640 g) et, 1 jin un, 1 sheng⁹⁰ 升 (0.84 L) pirinç ve 1 şişe şarap tahsis edilmiştir.⁹¹ Zhongtong devresinin 4. yılı (1263) Nisan ayında getirilen yeni düzenlemeyle at değiştirme noktalarında elçilere çorba ve şarap, beraberindekilere ise yalnızca çorba verilmiştir. Konaklama halinde ise 1 sheng pirinç, 1 jin un, 1 jin et, 1 sheng şarap, yağ, tuz ve diğer ihtiyaçlar için 10 wen⁹² 文 değerinde kâğıt para sağlanmıştır. Kış aylarında ise (1 Ekim–20 Ocak) elçilere günlük 5 jin (3.2 kg) odun temin edilmiştir. Beraberindekilere ise sadece 1 sheng pirinç ve 1 jin un verilmiştir. Uzun mesafeli görevlere gönderilen elçilere 1 jin un, 1 sheng pirinç, yağ, tuz ve diğer ihtiyaçlar için 10 wen para, ekim ayından başlayıp yeni yılın 30 Mart tarihine kadar kişi başına günlük 1 at, at için 12 jin (7.68 kg) ot ve 5 sheng (4.2 L) yem verilmiştir. Haber ve resmî evrakları göndermekle sorumlu olan ulakçılara ise istasyonda konaklayan elçilerle aynı miktarda “süsün” sağlanmıştır.⁹³ Kubilay Kağan'ın Zhiyuan devresinin 17. yılı (1280) ulakçılar için istasyonlarda konaklamaları hâlinde 1 sheng pirinç ve 1 jin un, sadece duraklayıp geçmeleri durumunda ise bunun yarısı kadar “süsün” verilmesi kararlaştırılmıştır.⁹⁴ Zhiyuan devresinin 21. yılı (1284) Nisan ayında yapılan düzenleme ile konaklayan elçilere günlük kişi başına 1 sheng pirinç, 1 jin un, 1 jin koyun eti, 1 sheng şarap, 1 deste odun, yağ, tuz ve diğer ihtiyaçlar için 3 fen para verilmiş, uğrayıp geçenlere bu miktarın yarısı tahsis edilmiştir. Elçilerin beraberindeki kişiler için

⁸⁵ Li Yunquan 李云泉, “Lüejì Yuandai Yizhan De Zhineng 略击元代驿站的职能”, *Shandong Shida Xuebao 山东师大学报*, No. 2 (1996): 37.

⁸⁶ A. Melek Özyetgin, *Eski Türk Vergi Terimleri* (Ankara: Köksav, 2004), 136.

⁸⁷ Ye Xinmin 叶新民, “Yuandai Yizhan De Zhiying Zhidu 元代驿站的祇应制度”, *Menggushi Yanjiu 蒙古史研究*, No. 9 (2007): 86.

⁸⁸ Jie vd., *Yongle Dadian*, 7193; Chen ve Huai, “Yuandai Guanyuan,” 145; Ye, “Zhiying Zhidu,” 86-87.

⁸⁹ “Jin” ağırlık ölçü birimidir. Yuan Hanedanı'nda 1 jin=640 gramdır. Bkz. Dai Matsui, “Mongol Globalism Attested by the Uigur and Mongol Documents from East Turkestan”, *Studies in the Humanities Cultural Sciences*, No. 22 (2009): 37.

⁹⁰ “Sheng” hacim ölçü birimidir. Yuan Hanedanı'nda 1 sheng=0.84 litredir. Bkz. Dai, “Uigur and Mongol Documents,” 38.

⁹¹ Su, *Yuan Wenlei*, 600; Song, *Yuanshi*, 2584; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7189; Ye, “Zhanhu De Boxue,” 66; Chen ve Huai, “Yuandai Guanyuan,” 145; Shen, “Yuandai Zhanchi,” 31; Ye, “Zhiying Zhidu,” 86.

⁹² “Wen”, Yuan Hanedanı'nda kullanılan bir çeşit para birimidir. 10 wen=1 fen'dir. Bkz. Zhang Yongwei 张永伟, “Lun Yuandai Zhibi 论元代纸币,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., (Neimenggu Daxue 内蒙古大学, 2013).

⁹³ Anonim, *Yuan Dianshang 元典章*, haz. Hong Jinfu 洪金富 (Taiwan Taibei 臺灣台北: Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所, 2016), 611; Song, *Yuanshi*, 2584; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7194; Dang, *Menggu Yizhan*, 247; Shen, “Yuandai Zhanchi,” 31; Ye, “Zhiying Zhidu,” 87.

⁹⁴ Anonim, *Yuan Dianshang*, 618; Ye, “Zhiying Zhidu,” 87.

de benzer şekilde kademeli destek sunulmuştur.⁹⁵ Enflasyondan dolayı Zhiyuan devresinin 29. yılı (1292) Ocak ayından itibaren istasyonlarında konaklayan elçilere verilen kâğıt para miktarı 1 qian⁹⁶ 錢 seviyesine yükseltilmiştir.⁹⁷

Elçilerin yanı sıra Kubilay Kağan'ın Zhiyuan devresinin 6. yılı (1269) Nisan ayında memurlara temin edilecek "süsüm" miktarına ilişkin kararlar alınmıştır. Buna göre bir memura günlük 1 sheng pirinç, 1 jin un, 1 deste odun, diğer masraflar için 1 fen⁹⁸ 分 kâğıt para verilmesi kararlaştırılmıştır. Memur yardımcılara ise kişi başına günlük 1 sheng pirinç, 1 deste odun ve diğer masraflar için 1 fen kâğıt para tahsis edilmiştir.⁹⁹ Bu durumda memur ile memur yardımcısı arasındaki tek farkın 1 jin un olduğu anlaşılmaktadır. Elçiler ve idarî memurların yanı sıra ordu komutanlarına da "süsün" temin edilmiştir. Aynı tarihte (1269), ordu komutanlarının posta istasyonlarında konaklaması durumunda tümenbaşına günlük 30 sheng (25.2 L) şarap, 30 jin (19.2 kg) koyun eti, 30 jin un ve 3 dou¹⁰⁰ 斗 (25.2 L) pirinç verilmesi emredilmiştir. Binbaşına tümenbaşının yarısı kadar, yüzbaşına ise binbaşının yarısı kadar "süsün" tahsis edilmiştir. Bu düzenlemeye Zhiyuan devresinin 17. yılı (1280) Nisan ayında bazı değişiklikler getirilerek komutanların posta istasyonlarında konaklaması veya sadece duraklaması durumunda et, un ve pirinç verilmemesi, yalnızca şarabın aynı miktarda temin edilmesi emredilmiştir.¹⁰¹

Posta istasyonlarından yararlananlar için "süsün" dışında ulaşım araçları da temin edilmiştir. Bu bağlamda Kubilay Kağan'ın Zhiyuan devresinin 8. yılı (1271) Mart ayında alınan kararla memuriyet derecelerine göre at tahsisi yapılmıştır. Buna göre 3, kademedeki memurlara 5, 4, ve 5, kademedekilere 4, 6, ve 7, kademedekilere 3, 8, ve 9. kademedekilere ise 2 at verilmesi kararlaştırılmıştır.¹⁰² Zhiyuan devresinin 25. yılında (1288) yapılan düzenleme ile 3, kademedeki üst derecedeki memurlara 5, 4, ve 5, kademedeki memurlara 4, 6, kademedeki 9. kademeler arasında yer alan memurlara 3 at temin edilmesi öngörülmüştür. Ayrıca çevirmen, tercüman, habercilere de 2 at verilmesi kararlaştırılmıştır.¹⁰³ Zhiyuan devresinin 30. yılında (1293) yapılan yeni düzenlemeye göre 1, kademedeki memurlara 5, 2, kademedekilere 4, 3, ve 4, kademedekilere 3, 5. kademedeki düşük rütbeli memurlara ise 2 at verilmesi hükme bağlanmıştır.¹⁰⁴

Suyolu posta istasyonlarında temin edilecek tekne sayısı da yine Kubilay Kağan'ın Zhiyuan devresinin 25. yılında (1288) belirlenmiştir. Buna göre 3, kademedeki yüksek dereceli memurlara 3, 4, ve 5, kademedekilere 2, 6, kademen 9. kademeler arasında bulunan memurlara, çevirmen, tercüman ve habercilere 1 tekne tahsis edilmiştir.¹⁰⁵ Temür Ölceytü Kağan'ın Yuanzhen 元貞 devresinin 2. yılı (1296) getirilen yeni düzenlemelerle 1, ve 2, kademedeki memurlara 3, 3, kademedeki 5, kademeler arasında olanlara 2, 6, kademedeki 9. kademeler arasında bulunanlara, çevirmen, tercüman ve habercilere 1 tekne verilmesi kararlaştırılmıştır.¹⁰⁶ Bu düzenlemeler Temür Ölceytü Kağan'ın Dade devresinin ilk yılında (1297) da aynı şekilde uygulanmaya devam etmiştir.¹⁰⁷

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere Yuan Hanedanı'nda elçiler, memurlar, ordu komutanları ve ulakçılar için tahsis edilen "süsün" ve ulaşım araçları belirli standartlara göre verilmiştir. Bu

⁹⁵ Song, *Yuanshi*, 2587; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7205; Shen, "Yuandai Zhanchi," 31-32; Ye, "Zhiying Zhidu," 88; Chen ve Huai, "Yuandai Guanyuan," 145.

⁹⁶ "Qian", Yuan Hanedanı'nda kullanılan bir çeşit para birimidir. 1 qian=100 wen'dir. Bkz. Zhang, "Zhibi," 7.

⁹⁷ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 624.

⁹⁸ "Fen", Yuan Hanedanı'nda kullanılan bir çeşit para birimidir. 1 fen=10 wen'dir. Bkz. Zhang, "Zhibi," 7.

⁹⁹ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 618; Ye, "Zhiying Zhidu," 87.

¹⁰⁰ "Dou" hacim ölçü birimidir. Yuan Hanedanı'nda 1 dou=8.4 litredir. Bkz. Dai, "Uigur and Mongol Documents," 38.

¹⁰¹ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 625; Dang, *Menggu Yizhan*, 248; Ye, "Zhiying Zhidu," 88; Shen, "Yuandai Zhanchi," 32; Mo, "Mengyuan Youyi," 81.

¹⁰² Anonim, *Yuan Dianzhang*, 1144; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7197; Dang, *Menggu Yizhan*, 237; Pan, "Yuandai De Yichuan," 76; Mo, "Mengyuan Youyi," 34.

¹⁰³ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 1156; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7209; Dang, *Menggu Yizhan*, 163-164; Chen ve Huai, "Yuandai Guanyuan," 146; Shen, "Yuandai Zhanchi," 32.

¹⁰⁴ Jie vd., *Yongle Dadian*, 7215; Dang, *Menggu Yizhan*, 162; Chen ve Huai, "Yuandai Guanyuan," 146; Mo, "Mengyuan Youyi," 23.

¹⁰⁵ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 1155; Dang, *Menggu Yizhan*, 166.

¹⁰⁶ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 1157; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7217; Dang, *Menggu Yizhan*, 166; Pan, "Yuandai De Yichuan," 77; Chen ve Huai, "Yuandai Guanyuan," 146.

¹⁰⁷ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 1156.

uygulama taşradaki merkezi yönetimin düzenli ve sistemli şekilde işlemlerini sağlama isteğini göstermektedir. Görevlilere verilen destekler onların rütbesine göre farklı miktarlarda verilmiş ve ekonomik koşullara göre zamanla güncellenmiştir. Ayrıca “süsün sistemi” hem kara hem de su yollarını kapsayacak şekilde düzenlenerek haberleşme ve yönetimin bölgesel engellerden etkilenmeden devam etmesini sağlamıştır. Tüm bu düzenlemeler Yuan Hanedanı yönetiminin taşradaki kontrolünü sağlamlaştırmasında ve merkezi otoriteyi güçlendirmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Yuan Hanedanı’nda posta istasyonlarından yararlanan toplumun bir diğer kesimi de tüccarlardır. Bu dönemde tüccarlar posta istasyonlarından serbestçe faydalanabilmekteydiler. Hanedanın sınırları içerisindeki tüccarların yanı sıra yabancı ülkelerden gelen tüccarlar da bu istasyonlardan yararlanabiliyorlardı. Nitekim İbn Battuta, Müslüman bir tüccarın Çin topraklarına ulaştığında hanlarda serbestçe konaklayabildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁸ Ancak zamanla kâr amacı güden tüccarların bu istasyonları kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya başlaması üzerine bu tür suistimalleri önlemek amacıyla dönem dönem çeşitli kısıtlamalar uygulanmıştır. Örneğin Ayurbarwada Kağan’ın Yanyou devresinin 6. yılına (1319) gelindiğinde tüccarların posta istasyonlarını kullanmaları yasaklanmıştır.¹⁰⁹ Ayrıca yabancı tüccarların kağana kıymetli hediyeler sunma bahanesiyle Çin’e gelip posta istasyonlarını şahsi çıkarları için kullanmaları üzerine Kayşan Kağan’ın Zhida devresinin 3. yılında (1310) yabancı ülkeden gelen tüccarların “süsünleri” kendilerinin temin etmeleri ve posta istasyonlarından talepte bulunmamaları emredilmiştir.¹¹⁰ Bu kısıtlamalarla tüccarların sistemin dışında bırakılması durumu devletin posta sistemini ticarileşmenin etkilerinden koruma çabası olarak değerlendirilebilir.

Son olarak Yuan Hanedanı’nda posta istasyonlarının aynı zamanda istihbarat faaliyetleri için de kullanıldığını görülmektedir. Bu amaçla özel olarak *Aksungur Posta İstasyonları* (Haiqingyi 海青驛) tesis edilmiştir. *Aksungur Posta İstasyonları* ilk kez Kubilay Kağan’ın Zhongtong devresinin 3. yılı (1262) Mart ayında Yanjing’den Jinan’a¹¹¹ 濟南 kadar olan güzergâhta toplam 8 adet, aynı yıl Mayıs ayında ise Jinshan’dan¹¹² 縉山 Wangyun’a¹¹³ 望雲 kadar olan bölgede 1 adet olmak üzere tesis edilmiştir.¹¹⁴ Daha sonraki dönemlerde de muhtelif bölgelerde bu tür istasyonlar kurulmaya devam edilmiştir. Bu özel istasyonlardan yararlanmak isteyenlerin üzerinde aksungur motifi bulunan özel *payzanın* bulundurulması zorunluydu.¹¹⁵ Marco Polo da haberci eğer hızlı ve uzun bir yolculuk yapmak zorundaysa “sungurlu tablet” olarak adlandırılan özel bir hız işareti taşıması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹⁶

Bu çeşitli işlevlerden anlaşılacağı üzere Yuan Hanedanı’nda posta istasyonları zamanla yalnızca haberleşmeyi sağlayan bir altyapı olmaktan çıkarak hanedan yönetiminin çok yönlü bir aracı hâline gelmiştir. Acil sevkیات, lojistik destek, iâşe ve ulaşım hizmetlerinin posta teşkilatı aracılığıyla yürütülmesi merkezi idarenin taşra üzerindeki etkinliğini artırmıştır. Aynı zamanda tüccarlara yönelik kısıtlamalar ve özel istihbarat istasyonlarının kurulması ise sistemin stratejik niteliğini ve sıkı denetim altında tutulma gereğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle posta teşkilatı Yuan Hanedanı’nda askerî, idarî ve siyasî kontrolün sürdürülebilirliğini sağlayan temel kurumlardan biri olarak değerlendirilebilir.

4. Posta İstasyonları Masraflarının Temini

Yuan Hanedanı’nda posta istasyonlarının masrafları 2 temel kaynaktan sağlanmıştır. Birincisi, halkı oluşturan “yamçı haneleri” (Zhanchihu 站赤戶) veya diğer adıyla “posta haneleri/postane” (Zhanhu 站戶) tarafından karşılanmakta olup, bu uygulamaya “kendisi tarafından hazırlanan süsün” (Zibei Shousi 自备首思) olarak adlandırılmış ve yaygın şekilde uygulanmıştır. Ancak doğal afetler, isyanlar veya

¹⁰⁸ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 899.

¹⁰⁹ Anonim, *Yuan Dianshang*, 1842.

¹¹⁰ Ke, *Xin Yuanshi*, 2023.

¹¹¹ Çin’in Shandong eyaletinin Jinan şehridir. Bkz. Qiu, *Yuanshi Cidian*, 1128.

¹¹² Çin’in Pekin şehri Yanqing 延慶 ilçesinin kuzeydoğusudur. Bkz. Qiu, *Yuanshi Cidian*, 1108.

¹¹³ Çin’in Hebei 河北 eyaleti Chicheng 赤城 ilçesinin kuzeybatısıdır. Bkz. Qiu, *Yuanshi Cidian*, 778.

¹¹⁴ Song, *Yuanshi*, 83-85; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7193; Pan, “Yuandai De Yichuan,” 65.

¹¹⁵ Pan, “Yuandai De Yichuan,” 65.

¹¹⁶ Polo, *Dünyanın Hikâye Edilişi*, 220.

yağmalama gibi olağanüstü durumlarda devlet posta istasyonlarına “süsün”, hayvan, ulaşım araçları ve kâğıt para temin etmek suretiyle destek sağlamıştır. Bu uygulama “hükümet tarafından verilen süsün” (Guangjiang Shousi 官降首思) olarak tanımlanmıştır.¹¹⁷

Postaneler genellikle posta istasyonları çevresindeki üst ve orta düzey varlıklı haneler olan âlâ (Shanghu 上户) ile evsat hanelerden¹¹⁸ (Zhonghu 中户) seçilmiştir.¹¹⁹ Çinli tarihçi Chen Gaohua 陳高華 maddi durumu iyi olan hanelerin seçilmesinin istasyon ihtiyaçlarının karşılanması ve normal işleyişin sağlanmasında kolaylık sağladığını belirtmektedir.¹²⁰ Ancak postaneler her zaman üst ve orta düzeyden seçilmemekte olup, alt düzey haneler olan edna hanelerden (Xiahu 下户) de seçilmiştir.¹²¹ Bunların yanı sıra birkaç hane bir araya gelerek bir yetişkin erkeği başka bir bölgeye posta hizmeti için gönderebiliyordu. Bu durumda erkeği gönderen hane asıl hane (Zhenghu 正户), diğerleri ise birlikte malî destek sağlamakla yükümlü yardımcı haneler (Tiehu 貼户) olarak adlandırılmıştır.¹²² Bu bağlamda Chen Gaohua, Yuan Hanedanı'nda postanelerin toplam sayısının 200.000 ile 300.000 arasında, hatta bundan daha fazla olduğunu ileri sürmektedir.¹²³

Postaneler genellikle posta istasyonlarına “süsün” ve ulaşım araçları sağlamakla yükümlüydü. Kubilay Kağan'ın Zhongtong devresinin 4. yılında (1263) alınan karara göre, bir bölgede postanelerin sayısı az ise her 2 postanenin birlikte 1 asıl atı (Zhengma 正馬) posta istasyonuna vermeleri ve 1 yedek atı (Tiema 貼馬) beslemeleri zorunlu kılınmıştır. Sayısı fazla ise her 1 hanenin 4 ile 5 at beslemesi gerekmektedir.¹²⁴ Asıl atların hastalanması veya ölümü durumunda yedek atlar kullanılıyordu. Aynı yılın (1263) Mayıs ayında yayımlanan bir başka düzenlemeyle at posta istasyonlarına görevlendirilen postanelerin 1 atı, öküz posta istasyonlarına görevlendirilen hanelerin 2 öküzü istasyonlara sağlaması emredilmiştir.¹²⁵ Zhiyuan devresinin ilk yıllarında getirilen yeni düzenlemelerle her 4 postanenin ortaklaşa 1 atı beslemesi zorunlu hale getirilmiştir.¹²⁶ Zhiyuan devresinin 16. yılı (1279) bu oran her 5 hanenin 1 at temin etmesi şeklinde yeniden düzenlenmiştir.¹²⁷ 3 yıl sonrası (1282) Eylül ayına gelindiğinde muhtelif bölgelerdeki posta istasyonları için her 3 ile 5 hanenin birlikte 1 at, 13 hanenin 1 tekne temin etmesi, ayrıca atların kullanımına ilişkin eyerlerin ve yemlerinin de postaneler tarafından sağlanması kararlaştırılmıştır.¹²⁸

Son olarak Yuan Hanedanı'nda postaneler hem vergi hem de angarya yükümlülüklerine tâbi tutulmuştur. Vergi açısından bu haneler arazi vergisine tabi olmakla birlikte bazı dönemlerde özel muafiyetler uygulanmıştır. Kubilay Kağan'ın Zhiyuan devresinin ilk yılı (1264) Ocak ayında yayımlanan bir fermanla postanelerden alınan arazi vergisinin yarı oranında tahsil edilmesi kararlaştırılmıştır.¹²⁹ Aynı yılın (1264) Ağustos ayında yapılan bir düzenlemeyle 4 qing¹³⁰ 頃 (0.2668 km²) veya daha az araziye sahip olan postaneler vergiden muaf tutulurken, 4 qing'in üzerindeki arazilere vergi uygulanması öngörülmüştür.¹³¹ Angarya yükümlülüğü açısından ise postanelerin istasyonlar için

¹¹⁷ Ye, “Zhiying Zhidu,” 90; Ye, “Zhanhu De Boxue,” 67; Zhang, “Yuandai De Yichuan,” 37.

¹¹⁸ Yuan Hanedanı'nda haneler sahip olduğu arazi, hayvan sayısı, mal varlığı ve köle sayısına göre üst düzeyden alt düzeye doğru âlâ, evsat ve edna olmak üzere üç dereceye ayrılmıştır. Bu üç derece de kendi içinden âlâ, evsat ve edna haneler olarak tekrar üçe ayrılmıştır. Bu uygulamaya “dokuz derece haneleri” (Sandeng Jiuja 三等九甲/ Jiudenghu 九等户) adı verilmiştir.

¹¹⁹ Song, *Yuanshi*, 2584; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7189; Ye, “Zhanhu De Boxue,” 65; Chen, “Yuandai De Yizhan,” 68.

¹²⁰ Chen, “Yuandai De Yizhan,” 68-69.

¹²¹ Ye, “Zhanhu De Boxue,” 65.

¹²² Dang, *Menggu Yizhan*, 120; Chen, “Yuandai De Yizhan,” 69.

¹²³ Chen, “Yuandai De Yizhan,” 68.

¹²⁴ Li, “Yizhan De Zhineng,” 36; Zhang, “Yuandai De Yichuan,” 37; Kim, “Postal Relay System,” 71.

¹²⁵ Song, *Yuanshi*, 2584; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7189; Ke, *Xin Yuanshi*, 2021; Pan, “Yuandai De Yichuan,” 72.

¹²⁶ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 1115; Shen, “Yuandai Zhanchi,” 34; Zhang, “Yuandai De Yichuan,” 37; Kim, “Postal Relay System,” 71.

¹²⁷ Jie vd., *Yongle Dadian*, 7200.

¹²⁸ Song, *Yuanshi*, 2586; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7202; Shen, “Yuandai Zhanchi,” 34; Zhang, “Xinxi Chuanbo,” 37; Ye, “Zhanhu De Boxue,” 68.

¹²⁹ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 890; Song, *Yuanshi*, 95-96.

¹³⁰ “Qing” yüz ölçü birimidir. Yuan Hanedanı'nda 1 qing=100 mu (畝) idi.

¹³¹ Su, *Yuan Wenlei*, 600; Song, *Yuanshi*, 2585; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7189; Ke, *Xin Yuanshi*, 2021; Pan, “Yuandai De Yichuan,” 72; Kim, “Postal Relay System,” 70; Ye, “Zhiying Zhidu,” 90.

hizmet vermesi bu görevleri fiilen angarya sayılacak bir nitelik kazandırmıştır. Bu nedenle postaneler genellikle diğer angaryalardan muaf tutulmuşlardır. Posta istasyonları için gerekli “süsün” ve diğer ihtiyaçların devlet tarafından karşılandığı durumlarda bu muafiyet kalkmış ve yeniden çeşitli angaryalara tâbi kılınmıştır.¹³² Bu doğrultuda Zhiyuan devresinin 20. yılı (1283) Temmuz ayında yayımlanan bir fermanla “süsün” yükümlülüğünü kendi karşılayan postanelerin tüm angaryalardan muaf tutulacağı belirtilmiştir.¹³³ Zhiyuan devresinin 23. yılı (1286) Aralık ayında ise yalnızca Hanbalık ve Shangdu’daki istasyonlar için “süsün” sağlayan haneler angaryadan muaf tutulmuştur.¹³⁴ Bu uygulama daha sonraki kağanların dönemlerinde de devam ettirilmiş olup Kağan Temür Ölceytü’nün Dade devresinde,¹³⁵ Kayşan’ın Zhida devresinde, Ayurbarwada’nın Huangqing 皇慶 ve Yanyou devrelerinde de aynı şekilde uygulanmıştır.¹³⁶

Bu çerçevede Yuan Hanedanı’nda postaneler istasyonlar için “süsün”, hayvan ve ulaşım araçları temin etmenin yanı sıra çeşitli vergi ve angarya yükümlülüklerine de tâbi tutulmuştur. Bununla birlikte istasyonlardaki atların hastalanması veya ölmesi durumunda oluşan zararların telafisi yine hanelere bırakılmıştır.¹³⁷ Bazı durumlarda elçi ve memurların yiyecek tercihlerine göre tavuk ve kaz gibi hayvanları beslemek zorunda kalmaları da bu hanelerin karşılaştığı ek külfetlerdendi.¹³⁸ Ayrıca postaneler istasyonlardaki görevliler tarafından sıkça azarlanmakta ve zaman zaman temin ettikleri “süsün” ve hayvanların memurlar tarafından zimmete geçirilmesi gibi suistimallerle karşı karşıya kalmıştır. Bu ağır yük ve kötü muamele nedeniyle bazı varlıklı haneler posta hizmetinden kaçınmak amacıyla yüksek bürokratlara, devlet adamlarına ya da dini kurumlara sığınmaya çalışmışlardır. Daha kötü durumda olanlar geçimlerini sürdürebilmek için evlerini, arazilerini, mallarını, hatta zaman zaman eşlerini ve çocuklarını köle olarak satmak zorunda kalmışlardır.¹³⁹ Bu durum posta hizmetinin haneler üzerinde ne denli ağır bir sosyal ve ekonomik yük oluşturduğunu açıkça göstermektedir.

SONUÇ

Yuan Hanedanı’nda posta teşkilatının yeniden yapılandırılması hanedanın geniş ve parçalı coğrafyasını idarî açıdan etkin biçimde denetleme ihtiyacının bir sonucudur. Bu süreçte Moğol İmparatorluğu ile önceki Çin hanedanlarından devralınan posta sistemi, merkezi yönetimin sürekliliğini sağlayacak daha kurumsal bir çerçeveye oturtulmuştur. Posta teşkilatının merkezde Merkez Sekreterliği’ne bağlı Harbiye Nazırlığı veya Ulaştırma Bürosu aracılığıyla merkezden denetlenmesi, taşrada ise vilayetler ve yerel idarî birimler üzerinden uygulanması merkez–taşra ilişkilerinin belirli hiyerarşik ilkeler doğrultusunda işlenmesini mümkün kılmıştır. Ancak Yuan Hanedanı’nda posta teşkilatının temel işlevi kalıcı ve bağımsız bir kurum oluşturmaktan ziyade devlet otoritesinin merkezleştirilmesine hizmet eden askerî ve idarî ihtiyaçları karşılamak olmuştur. Bu bağlamda teşkilatın idarî bağlılığının Harbiye Nazırlığı ile Ulaştırma Bürosu arasında sık sık değiştirilmesi bu sistemin dönemin şartları ve ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenebilen esnek bir devlet mekanizması niteliği taşıdığını göstermektedir. Buna karşılık gerek merkezde gerekse taşrada oluşturulan idarî yapı sistematik ve hiyerarşik bir iş bölümüne dayanmaktadır. Görev ve yetkilerin açık biçimde tanımlanması ise posta teşkilatının uygulamada düzenli ve işlevsel bir şekilde işlenmesini sağlamıştır. Emir ve fermanların taşraya hızlı bir şekilde ulaştırılması, haraç ve vergilerin nakliyesi ile yabancı elçilerin ve devlet görevlilerinin güvenli biçimde seyahat edebilmesi posta sisteminin idarî ve malî süreçlerle doğrudan bağlantılı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kara ve su yollarına göre çeşitlendirilmiş istasyon ağı ile rütbe ve göreve bağlı olarak sunulan “süsün”, ulaşım ve konaklama imkânları posta teşkilatının hiyerarşik devlet düzeniyle ne denli iç içe geçtiğini göstermektedir. Ayrıca sistem sadece lojistik işlevlerle sınırlı kalmamış, istihbarat toplama ve sınır güvenliği gibi alanlarda da önemli roller üstlenmiştir. Ancak posta teşkilatının işleyişinin büyük ölçüde yerel halktan seçilen postanelerin

¹³² Ye, “Yuan Shangdu,” 87.

¹³³ Song, *Yuanshi*, 2586; Jie vd., *Yongle Dadian*, 7204.

¹³⁴ Guo Chengwei 郭成偉, *Zhonghua Chuanshi Fadian: Dayuan Tongzhi Tiaoge* 中華傳世法典·大元通制條格 (Beijing 北京: Falü Chubanshe 法律出版社, 1999), 225.

¹³⁵ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 912; Song, *Yuanshi*, 449.

¹³⁶ Anonim, *Yuan Dianzhang*, 908-913; Guo, *Tongzhi Tiaoge* 220-221.

¹³⁷ Ye, “Yuan Shangdu,” 87; Ye, “Zhanhu De Boxue,” 69; Shen, “Yuandai Zhanchi,” 35.

¹³⁸ Pan, “Yuandai De Yichuan,” 72.

¹³⁹ Ye, “Zhanhu De Boxue,” 70; Shen, “Yuandai Zhanchi,” 41.

üstlendiği angarya, vergi ve lojistik yükümlülüklerle dayanması, özellikle taşradaki alt toplumsal kesimler üzerinde ciddi ekonomik ve sosyal baskılar yaratmıştır. Bu durum posta teşkilatının bir yandan merkezi idarenin etkinliğini attırırken, diğer yandan idarî bütünleşme ile toplumsal maliyetler arasında yapısal bir gerilim ürettiğini göstermektedir. Sonuç olarak Yuan Hanedanı'nda posta teşkilatı yalnızca haberleşme ve ulaşımı sağlayan bir altyapı değil, merkezi yönetimin taşra üzerindeki denetimini mümkün kılan ve merkezileşme sürecine hizmet eden temel bir idarî düzenleme niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Allsen, Thomas. "The Cambridge History of China." içinde *The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China*, ed. Denis Twitchett – John K. Fairbank, vol. 6, 321-413. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Allsen, Thomas T. "The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age." içinde *Mongols As Vectors for Cultural Transmission*, ed. Nicola Di Cosmo, Allen J. Frank, ve Peter B. Golden, 135-154. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Anonim. *Moğolların Gizli Tarihi*. çev. Ahmet Temir. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
- Anonim. *Yuan Dianzhang 元典章*. haz. Hong Jinfu 洪金富. Taiwan Taipei 臺灣台北: Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo 中央研究院歷史語言研究所, 2016.
- Baohai, Dang 党宝海. *Mengyuan Yizhan Jiaotong Yanjiu 蒙元驿站交通研究*. Beijing 北京: Kunlun Chubanshe 昆仑出版社, 2006.
- Cüveynî, Ata Melik. Alaaddin, *Tarih-i Cihan Güşâ*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Chaoyun, Chen 陈朝云, ve Jianli, Huai 淮建利. "Shilun Yuandai Guanyuan De Chengyi Jiedai Zhidu 试论元代官员的乘驿接待制度." *Zhongzhou Xuekan 中州学刊*, No. 4 (1997): 145-148.
- Chengwei, Guo 郭成偉. *Zhonghua Chuanshi Fadian: Dayuan Tongzhi Tiaoge 中華傳世法典: 大元通制條格*. Beijing 北京: Falü Chubanshe 法律出版社, 1999.
- Eğilmez, Savaş ve Bayram Kalkan, Gönül. "Moğollarda Yam (Posta/Haberleşme) Teşkilatı." *Turcology Research* 77 (2023): 164-171.
- Fazlullah Hemedânî, Reşîdüddin. *Câmiu't-Tevârih*. haz. Muhammed Ruşen - Mustafa Musevi. Tahrân: Neşr-i Elburz, 1373 [1994].
- Fengyun, Xu 许风云. "Yuandai Neimenggu Yilu Jiaotong Yanjiu 元代内蒙古驿路交通研究." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Neimenggu Daxue 内蒙古大学, 2017.
- Ganfang, Shen 沈乾芳. "Yuandai Zhanchi Yanjiu 元代站赤研究." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Yunnan Shifan Daxue 云南师范大学, 2005.
- Gaohua, Chen 陈高华. "Yuandai De Yizhan (Zhanchi) 元代的驿站 (站赤)." *Whenhuashi Zhishi 文化史知识*, Vol. 3 (1985): 67-70.
- Gong, Zhao, Daya, Peng, ve Ting, Xu. *Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Tarih Kayıtları: Meng Ta Pei Lu ve Hei Ta Shi Lu*. çev. Ankhayar Danuu. İstanbul: Ötüken Neşriyatı, 2012.
- İbn Battûta Tancî, Ebû Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

- Jackson, Peter. "The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age." içinde *The Mongol Age in Eastern Inner Asia*, ed. Nicola Di Cosmo, Allen J. Frank, ve Peter B. Golden, 26-45. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Jin, Jie 解縉 vd. *Yongle Dadian 永樂大典*. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局, 1986.
- Jun, Zhang 张俊. "Menggu Yizhan Yu Xinxi Chuanbo 蒙元驿站与信息传播." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Jilin Daxue 吉林大学, 2008.
- Kim, Hongdong. "The Postal Relay System in Western Asia under the Mongol Rule and Ghazan Khan's Reform." *The Journal of Northeast Asian History*, XIX/1 (2022): 45-85.
- Lian, Song 宋濂. *Yuanshi 元史*. Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局, 1976.
- Lunian, Yu 俞鹿年. *Zhongguo Guanzhi Dacidian 中国官制大辞典*. Haerbin 哈尔滨: Heilongjiang Renmin Chubanshe 黑龙江人民出版社, 1992.
- Matsui, Dai. "Mongol Globalism Attested by the Uigur and Mongol Documents from East Turkestan." *Studies in the Humanities Cultural Sciences*, No. 22 (2009): 33-42.
- Nianci, Pan 潘念慈. "Guanyu Yuandai De Yichuan 关于元代的驛传." *Lishi Yanjiu 历史研究*, No. 2 (1959): 59-84.
- O. Hucker, Charles. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Taipei: Southern Materials Center, INC., 1985.
- Özyetgin, A. Melek. *Eski Türk Vergi Terimleri*. Ankara: Köksav, 2004.
- Polo, Marco. *Dünyanın Hikâye Edilişi*. çev. Işık Ergüden - Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Ötüken Neşriyatı A.Ş., 2019.
- Rossabi, Morris. *Kubilay Han: Yaşamı ve Dönemi*. çev. Özgür Özol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Shaomin, Ke 柯劭忞. *Xin Yuanshi 新元史*. Changchun 长春: Jilin Renmin Chubanshe 吉林人民出版社, 1995.
- Shumin, Mo 默书民. "Mengyuan Youyi Yanjiu 蒙元邮驿研究." Yayınlanmamış Doktora Tezi., Jinan Daxue 暨南大学, 2004.
- Shusen, Qiu 邱树森. *Yuanshi Cidian 元史辞典*. Shandong 山东: Shandong Jiaoyu Chubanshe 山东教育出版社, 2002.
- Spuler, Bertold. *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür-İlhanlılar Devri (1220-1350)*. çev. Cemal Köprülü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.
- Tianjue, Su 蘇天爵. *Yuan Wenlei 元文類*. Shanghai 上海: Shangwu Yinshuguan 商務印書館, 1938.
- Vér, Márton. "The Postal System of the Mongol Empire in Northeastern Turkestan." PhD Dissertation., University of Szeged Doctoral School of History Medieval Studies Program, 2016.
- Yongwei, Zhang 张永伟. "Lun Yuandai Zhibi 论元代纸币." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Neimenggu Daxue 内蒙古大学, 2013.
- Yunquan, Li 李云泉. "Lüejì Yuandai Yizhan De Zhineng 略击元代驿站的职能." *Shandong Shida Xuebao 山东师大学报*, No. 2 (1996): 35-38.

- Xinmin, Ye 叶新民. “Yuandai Tongzhizhe Dui Zhanhu De Boxue He Yapo 元代统治者对站户的剥削和压迫.” *Neimenggu Daxue Xuebao* 内蒙古大学学报, No. 11, (1979), 65-76.
- Xinmin, Ye 叶新民, “Yuan Shangdu De Yizhan 元上都的驿站”, *Menggushi Yanjiu* 蒙古史研究, No. 2 (1985): 80-87.
- Xinmin, Ye 叶新民. “Yuandai Yizhan De Zhiying Zhidu 元代驿站的祇应制度.” *Menggushi Yanjiu* 蒙古史研究, No. 9 (2007): 86-93.
- Xiaoxu, Hu 胡晓旭. “Yuandai Jidipu Lüeshu 元代急递铺略述.” *Yinshan Xuekan* 阴山学刊, XXVIII/4 (2015): 82-87.

Şehirlerin Anası Mekke ve Habitus Kavramı

Mecca, the Mother of Cities, and the Concept of Habitus

Yalçın KAHYA¹ 

Ramazan ÖNAL² 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Doç. Dr. Yalçın KAHYA

¹Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi,

İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
Bandırma, Türkiye

²Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
Erzincan, Türkiye

Y.K. ORCID: [0000-0003-4499-7204](https://orcid.org/0000-0003-4499-7204)

e-mail: ykahya@bandirma.edu.tr

R. Ö. ORCID: [0000-0002-2752-8628](https://orcid.org/0000-0002-2752-8628)

e-mail: ramazanonal2416@gmail.com.tr

Başvuru/Submitted: 22 Temmuz 2025

Kabul/Accepted: 20 Haziran 2026

Atıf: Kahya, Yalçın; Önal, Ramazan, “Şehirlerin Anası Mekke ve Habitus Kavramı”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 307-328.

Citation: Kahya, Yalçın; Önal, Ramazan, “Mecca, the Mother of Cities, and the Concept of Habitus”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 307-328.

Lisans/License:



Öz- Kur’ân’da “Ümmülkurâ” (Şehirlerin Anası) olarak tanımlanan Mekke, İslâm dünyasının en önemli kutsal merkezlerinden biri olup tarihsel, kültürel ve sembolik açıdan eşsiz bir konuma sahiptir. Hz. İbrahim’den (a.s.) Hz. Muhammed’e (s.a.s.) uzanan peygamberî gelenek içerisinde vahyin indiği ve İslâm’ın doğduğu mekân olarak Mekke, Müslümanların kolektif hafızasında merkezi bir yer edinmiştir. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hız kazanan küreselleşme, kentleşme ve kapitalist dönüşüm süreçleri, şehrin fiziksel, toplumsal ve sembolik yapısında önemli değişimlere yol açmıştır. Bu çalışma, Mekke’nin geçirdiği sosyokültürel dönüşümü Pierre Bourdieu’nün habitus, alan ve sermaye kavramları çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada karma yöntem yaklaşımı benimsenmiş; nicel boyutta hac ve umre istatistikleri analiz edilmiş, nitel boyutta ise tarihsel kaynaklar, güncel literatür ve resmî raporlar doküman analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Bulgular, Mekke’nin yalnızca dini ritüellerin gerçekleştirildiği bir kutsal mekân değil aynı zamanda ekonomik, politik ve kültürel güç ilişkilerinin kesiştiği çok katmanlı bir alana dönüştüğünü göstermektedir. Büyük ölçekli kentsel dönüşüm projeleri, lüks konaklama tesisleri ve dijital altyapı uygulamaları hac ve umre deneyimini yeniden şekillendirirken, geleneksel dini habitus ile küresel tüketim kültürü arasında yeni gerilimler ortaya çıkarmaktadır. Sonuç olarak Mekke, kutsallık ile tüketim, hafıza ile kalkınma ve gelenek ile modernlik arasındaki ilişkilerin somutlaştığı önemli bir örnek olarak değerlendirilmektedir. Çalışma, Bourdieu’nün kuramsal yaklaşımını kutsal kent araştırmalarına uygulayarak Mekke’nin mekânsal ve toplumsal dönüşümünü açıklamakta ve kutsal mekânların modern dünyadaki değişimine ilişkin literatüre katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler– Mekke, Habitus, Kutsal Mekân, Sermaye, Modernleşme.

Abstract – Mecca, described in the Qur’ân as “Umm al-Qurâ” (Mother of Cities), is one of the most important sacred centers of the Islamic world and occupies a unique historical, cultural, and symbolic position. As the site associated with divine revelation and the emergence of Islam within the prophetic tradition extending from Abraham to Muhammad, Mecca occupies a central place in the collective memory of Muslims. However, since the second half of the twentieth century, accelerating processes of globalization, urbanization, and capitalist transformation have brought significant changes to the city’s physical, social, and symbolic structure. This study aims to examine the sociocultural transformation of Mecca through Pierre Bourdieu’s concepts of habitus, field, and capital. A mixed-method research design was adopted. Quantitative data were derived from Hajj and Umrah statistics, while qualitative data were obtained through document analysis of historical sources, contemporary literature, and official reports. The findings indicate that Mecca has evolved from being solely a sacred space for religious rituals into a multidimensional field where economic, political, and cultural power relations intersect. Large-scale urban transformation projects, luxury accommodation facilities, and digital infrastructure applications are reshaping the Hajj and Umrah experience, generating new tensions between traditional religious habitus and global consumer culture. Consequently, Mecca represents a significant case in which the relationships between sacredness and consumption, memory and development, and tradition and modernity become tangible. By applying Bourdieu’s theoretical framework to the study of sacred cities, this research explains the spatial and social transformation of Mecca and contributes to the literature on the changing nature of sacred spaces in the modern world.

Keywords– Mecca, Habitus, Sacred Space, Capital, Modernization.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. Her iki yazar da eşit oranda (1. Yazar %50 / 2. Yazar % 50) katkıda bulunmuştur.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest. Both authors contributed equally to this work (Author 1: 50% / Author 2: 50%).
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Mecca, referred to in the Qur'an as Umm al-Qurā (Mother of Cities), occupies a unique position as one of the principal spiritual, historical, and symbolic centers of the Islamic world. As the birthplace of Islam and the site where divine revelation was first received, the city has long functioned as a sacred space deeply embedded in the collective memory of Muslims. Each year, millions of believers visit Mecca to perform the rituals of Hajj and Umrah, transforming the city into a global meeting point of faith, devotion, and communal identity. However, since the second half of the twentieth century, processes such as globalization, rapid urbanization, neoliberal economic policies, and technological advancement have significantly reshaped both the physical structure and the socio-symbolic fabric of Mecca. This study examines the transformation of Mecca through a sociological lens, drawing primarily on Pierre Bourdieu's theoretical framework of habitus, field, and capital. The central argument is that Mecca is no longer solely a religious space structured by traditional Islamic practices; rather, it has increasingly become a complex field where religious, economic, and political forces intersect. Within this field, various actors—including the Saudi state, global investors, and pilgrims—compete over symbolic authority and material resources, thereby reshaping the meaning and experience of the sacred.

Traditionally, the religious habitus associated with Mecca was characterized by simplicity, humility, collective worship, and a focus on spiritual purification. Rituals such as tawaf (circumambulation of the Kaaba) and sa'y (walking between Safa and Marwa) embodied equality, as all pilgrims, regardless of social status, wore the same simple garments (ihram) and performed identical acts of devotion. However, contemporary urban and consumer-oriented transformations have contributed to the emergence of a modified religious habitus. The proliferation of luxury hotels, high-rise buildings, shopping malls, and large-scale infrastructure projects around the Kaaba has transformed

the city's skyline and spatial organization. These developments have not only reshaped the physical environment but also redefined how pilgrims experience and interpret the sacred.

The study suggests that this transformation may be interpreted as part of a broader process of commodification, through which religious practices and sacred spaces become increasingly integrated into market-oriented forms of organization. Practices commonly described as “VIP Hajj” and “boutique Umrah” illustrate how pilgrimage experiences may increasingly be organized as differentiated and personalized forms of service. This shift may challenge the egalitarian and communal dimensions traditionally associated with Islamic worship by generating differentiated experiences shaped by economic capital. In Bourdieu's terms, the unequal distribution of economic and spatial capital generates new forms of distinction, where proximity to the Kaaba and access to premium services become markers of privilege. At the same time, the concept of habitus helps explain how these structural changes influence individual dispositions and practices. The reorganization of urban space through transportation systems, digital technologies, and controlled movement patterns shapes pilgrims' bodily experiences and perceptions. Over time, these experiences become internalized, contributing to the formation of a transformed religious habitus aligned with contemporary consumption patterns. Thus, the relationship between space and practice is reciprocal: individuals reproduce structures through their actions, while structures continuously reshape perceptions and behaviors.

However, current development projects frequently appear to prioritize economic growth and infrastructural efficiency at the expense of social justice and cultural continuity. The relocation of lower-income pilgrims from central areas and rising accommodation costs suggest that access to sacred space is becoming increasingly differentiated. This raises important ethical questions about who has the right to experience and shape the city. Methodologically, the research employs a mixed-method approach combining quantitative analysis of Hajj and Umrah statistics with qualitative document analysis of historical and contemporary sources. Statistical data indicate a significant increase in the number of pilgrims in recent decades, especially following the easing of pandemic restrictions. This growth has contributed to large-scale urban interventions and has accelerated Mecca's transformation into a global center of religious mobility and pilgrimage. Qualitative findings further reveal how these changes affect the symbolic and experiential dimensions of the sacred. In conclusion, Mecca represents a critical case for understanding the tensions between tradition and modernity, faith and consumption, and memory and development in contemporary societies. While modernization has improved infrastructure and expanded access for millions, it has also generated debates concerning secularization and commodification. Bourdieu's conceptual tools offer a powerful framework for analyzing these transformations, demonstrating how changes in space, capital, and habitus reshape both individual experiences and collective meanings. Ultimately, the transformation of Mecca calls for a more balanced and sustainable approach one that preserves its spiritual essence while responding to the demands of a growing global population.

GİRİŞ

Kur'ân'da "Ümmülkurâ" olarak anılan Mekke, İslâm dünyası açısından yalnızca bir coğrafi merkez değil; aynı zamanda tarihsel, kültürel ve sembolik düzlemde en yüksek kutsiyet atfedilen şehirlerden biridir. Hz. İbrahim'den Hz. Muhammed'e uzanan peygamberî silsile içerisinde vahyin tecelli ettiği ve İslâm'ın ortaya çıktığı yer olarak Mekke, Müslümanların kolektif hafızasında güçlü bir kutsal mekân olarak yer edinmiştir. Her yıl milyonlarca inananın hac ve umre ibadetleri için yöneldiği bu şehir, dini ritüellerin somutlaştığı başlıca mekânsal sahneyi oluşturmaktadır. Bununla birlikte, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ivme kazanan küreselleşme, kentleşme ve tüketim odaklı dönüşüm süreçleri, kentin hem fiziksel yapısını hem de toplumsal dokusunu derinden dönüştürmüştür.

İletişim ve etkileşim olanaklarının gelişmesi, mekânsal sınırların görece silikleşmesine yol açarken kentleri yalnızca fiziksel yerleşim birimleri olmaktan çıkarak kültürel ve sembolik anlam üretim merkezleri hâline getirmiştir. Bu çerçevede Mekke yalnızca bir kent değil, insanlığın ortak hafızasını ve kökensel anlatısını içinde barındıran evrensel bir sembol olarak değerlendirilmektedir. İnsanlığın başlangıcına atıfla anlam kazanan bu şehir, tüm kentlerin hikâyesini kapsayan bir referans noktası niteliği taşımaktadır.¹

Mekke, tarihsel olarak dini pratiklerin kolektif ve eşitlikçi biçimde gerçekleştiği bir kutsal mekân olarak örgütlenmiştir. Ancak son yıllarda artan hac ve umre katılımı, turizm yatırımları ve kentsel dönüşüm projeleri bu yapıyı önemli ölçüde dönüştürmektedir.² Bu dönüşüm hem dini deneyimin bireyselleşmesine hem de kutsal mekânların ticari kullanımlarla yeniden yapılandırılmasına olanak tanımakta; din ile boş zaman aktiviteleri arasında yeni bir denge kurarken esnek ve bireyselleşmiş aleplere yanıt vererek dini pratiklerin pazar odaklı dönüşümünü derinleştirmektedir.³ Bu teorik çerçeve içinde kent habitusu Mekke'nin mekânsal ve toplumsal dönüşümünü anlamak için kritik bir araç olarak öne çıkmaktadır. Bourdieu'nün habitus kavramı bireylerin içselleştirdiği sosyal pozisyonların, alışkanlıkların ve algı şemalarının toplumsal pratikleri nasıl şekillendirdiğini açıklarken, kent habitusu bu kavramın kentsel mekâna özgü uzantısını ifade etmektedir. Kent habitusu, kentsel yapının bireylerin bedensel hareketlerini ve duyularını nasıl kontrol ettiğini ve bu yapıların zamanla bireylerin habituslarında nasıl izler bıraktığını vurgular.⁴

Mekke, İslâm dünyasının en önemli kutsal merkezlerinden biri olmasının yanı sıra, modernleşme, küreselleşme ve kapitalist dönüşüm süreçlerinin kutsal mekânlar üzerindeki etkilerinin gözlemlenebildiği özgün bir araştırma alanı sunmaktadır. Son yıllarda Mekke üzerine yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak şehrin tarihsel gelişimi, dini önemi, kentsel dönüşüm projeleri ve hac organizasyonlarının teknik boyutları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte, Mekke'de yaşanan dönüşümün dini pratikler, toplumsal ilişkiler ve mekânsal yeniden yapılanma üzerindeki etkilerini Pierre Bourdieu'nün habitus, alan ve sermaye kavramları çerçevesinde bütüncül olarak ele alan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Özellikle hac ve umre istatistikleri ile kentsel dönüşüm süreçlerini birlikte değerlendirerek kutsal mekânın sosyolojik dönüşümünü açıklayan araştırmalar literatürde önemli bir boşluk oluşturmaktadır.

Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı amaçlayarak Mekke'de dini pratiklerin hac, umre ve dini turizm verileri ekseninde nasıl dönüştüğünü incelemektedir. Araştırmanın temel sorusu, küreselleşme, modernleşme ve kapitalist dinamiklerin etkisiyle hac ve umre pratiklerinin nasıl değiştiği ve bu değişimin mekânsal ve toplumsal sonuçlarının neler olduğudur. Bu kapsamda Mekke'nin fiziksel ve sembolik yapısında meydana gelen dönüşümlerin dini deneyim, kutsallık algısı ve kent habitusu üzerindeki etkileri analiz edilmektedir. Araştırmada karma yöntem yaklaşımı benimsenmiştir. Nicel boyutta hac ve umre istatistikleri incelenerek katılımcı sayıları, demografik dağılımlar ve zaman

¹ Nazif Gürdoğan. "Dünyayı Aydınlatan Medeniyet Merkezi Kutlu Şehirler," içinde Kent ve Maneviyat, ed. Seyfettin Erşahin, & Zehra Erşahin (1. b.). (Ankara: İdealkent Yayınları, 2020), 29-43.

² Yaman, Kemal ve Altındış, Gülcan. (2023). İslam'da Kent ve Kentleşme Süreci. *Ekonomi İşletme ve Yönetim Dergisi*, (2), (2023): 192-222. <https://doi.org/10.7596/jebm.31122023.001>

³ Gazneli ve Sofuoğlu Kılıç, Din Eksenli Tüketime Yeni Medyadaki Görünümleri: Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Değerlendirme. 197-216.

⁴ Tadas Šarūnas, "In Search for a Bourdieusian Approach to 'Gentrification': Looking through the Radiance of Academic Doxa," *Socialinė teorija, empirija, politika ir praktika* 22 (2021): 83.

içerisindeki değişimler analiz edilmiş; nitel boyutta ise tarihsel kaynaklar, akademik çalışmalar, resmî raporlar ve ilgili dokümanlar doküman analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir.

Elde edilen veriler, Bourdieu'nün habitus, alan ve sermaye kavramları çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu çalışma, kutsal mekânların yalnızca dini değil aynı zamanda ekonomik, politik ve kültürel güç ilişkilerinin şekillendirdiği toplumsal alanlar olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece Mekke örneği üzerinden kutsal mekânların modern dünyadaki dönüşümünü açıklayarak, kutsal kentler, din sosyolojisi ve kent sosyolojisi literatürüne kuramsal ve ampirik katkı sunmayı hedeflemektedir.⁵

1. Mekke'de Mekânsal ve Toplumsal Dönüşüm

Sembolik ve tarihsel konumu itibarıyla Mekke'nin toplumsal yapısı, yalnızca dini unsurlarla değil aynı zamanda ekonomik dinamiklerle de şekillenmektedir. Nitekim İslam öncesi döneme ilişkin analizler, kentte ticari sermayenin büyümesinin toplumsal yapıyı köklü biçimde dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Başlangıçta kabile dayanışması (asabiyet)⁶ ve görece eşitlikçi bir bölüşüm üzerine kurulu olan Mekke, "îlâf"⁷ (ticari güvenlik anlaşmaları) ile ivme kazanan ekonomik büyüme sonucunda önemli bir kırılma yaşamıştır. Bu süreçte biriken sermaye, yalnızca ekonomik bir güç olarak kalmamış; klanlar arası dengeleri bozarak bireysel servete dayalı yeni bir toplumsal tabakalaşma üretmiştir. Zengin tüccarların kabile sorumluluklarından uzaklaşarak bireysel çıkarlarını öncelemesi, toplumun zayıf kesimlerinin korunmasız kalmasına ve sınıfsal uçurumların derinleşmesine yol açmıştır. Ekonomik düzlemde "riba" (tefecilik) ve borçlandırma mekanizmaları üzerinden işleyen bu yapı, küçük üreticileri ve sıradan kabile üyelerini bağımlı hâle getirirken; özgür birey yapısını zayıflatmış, "mevlâ"⁸ ve kölelik ilişkilerini güçlendirmiştir. Siyasi alanda ise bu dönüşüm, Darünnedve'deki⁹ kolektif karar alma kültürünü aşındırarak iktidarın sermaye sahibi dar bir grubun elinde toplanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Mekke, İslam'ın ortaya çıktığı dönemde, kabile değerlerinin çözülmeye başladığı ve ekonomik gücün toplumsal adaleti belirlediği bir "kriz toplumu" görünümü arz etmektedir.¹⁰

Cahiliye Dönemi'nde Mekke, Bathâ vadisi üzerine kurulmuş, merkezinde Kâbe'nin yer aldığı ve etrafı dağlarla çevrili bir şehir olup kentsel morfolojisi büyük ölçüde kabilevi hiyerarşiye göre şekillenmiştir. Bu bağlamda Kâbe'ye en yakın alanlarda toplumsal statüsü yüksek kabileler yer alırken, şehrin çevresi ve dağ etekleri daha alt statüdeki gruplara ayrılmış; böylece merkez-çevre ilişkisi mekânsal olarak somutlaşmıştır.¹¹ Kent dokusu, kabilelerin kendi içinde örgütlendiği "şî'b" adı verilen mahallelerden oluşmuş ve bu yapı sosyal parçalanmışlığın fiziksel bir yansıması haline gelmiştir.¹² Nitekim Kureyş kabilesi dahi vadi içindekiler (Kureyşü'l-Bitah) ve dışarıdakiler (Kureyşü'z-Zevahir) şeklinde mekânsal olarak ayrılmıştır. Mekke, Cahiliye döneminde bir site devleti görünümü taşıırken, kentin idari merkezi Kâbe'nin kuzeyinde yer alan Dârünnedve olup burada savaş, barış ve toplumsal

⁵ Mehmet Emin Kalgı. "Geleneğin Ötesinde: Dinin Sosyal Sermayeye veya Piyasa Ekonomisine Yönelik Radikal Evrimi Üzerine Bir Çalışma." *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 5(1), (2024): 1-16. <https://izlik.org/JA52GB72UY>; Havva, Yılmaz. (2024). "Consumption, Leisure Activities, Socialization Processes, and Spatial Practices in Bağdat Avenue." Doctoral dissertation, (Marmara Üniversitesi, 2024).

⁶ "Asabiyet: Cahiliye toplumunda bütün fertleri birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerini harekete geçirmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhudur." Mustafa Çağrırcı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/453-455.

⁷ "İlâf: İslâm öncesi dönemde Kureyş kabilesinin bazı kabile ve ülkelerle yaptığı ticaret antlaşmaları ve bu maksatla verilen serbest dolaşım iznidir." Muhammed Hamidullah, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/63-64.

⁸ "Mevlâ: Birçok anlamı bulunan bu kavramın cahiliye döneminden yaygın karşılığı güçsüz bir kişinin güçlü bir efendinin himayesine girmesi veya güçsüz bir kabilenin başka bir kabilenin himayesine girmesi anlamında kullanılmıştır." İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424-426.

⁹ "Darünnedve: Küreyş kabilesinin önemli meseleleri görüşüp karara bağladığı toplantı yeridir." Ethem Ruhi Fırlı, "Dârünnedve" *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/555-556.

¹⁰ Mahmood İbrahim, "Sermaye ve Mekke'nin Dahili Yapısının Gelişmesi," *İstem* 17, no. 34 (2019): 489-506, <https://doi.org/10.31591/istem.589701>.

¹¹ Hekim Tay. "Mekke Toplumunda Sosyal Tabakalaşmanın Mekkî Ayetlerdeki İz düşümü". Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 5/2 (01 Aralık 2016): 35. <https://izlik.org/JA94EU33GM>.

¹² Yaşar Çelikkol. "İslam Öncesi Mekke". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (1). 2004: 336. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000175.

meseleler kabile temsilcileri tarafından karara bağlanmıştır.¹³ Ancak İslam'ın gelişi ve fetihle birlikte bu idari merkez, kabilevi karakter taşıyan Dârünnedve'den evrensel bir ibadet ve toplanma alanı olan Mescid-i Haram'a kaymış; böylece kentsel mekân kabile odaklı bir yapıdan ümmet odaklı bir yapıya dönüşmüştür. Mekke'nin kentsel kimliği aynı zamanda Kâbe ve çevresine atfedilen kutsallık üzerinden şekillenmiş, "Harem" olarak belirlenen sınırlar şehri diğer yerleşimlerden ayıran temel unsur olmuştur. İslam ile birlikte Kâbe çevresi putlardan arındırılarak tevhid merkezine dönüştürülmüş ve kutsal-profan dengesi yeniden inşa edilmiştir.¹⁴ Öte yandan Mekke, kuzey-güney ticaret yollarının kesişiminde yer alan stratejik konumuyla "Ümmü'l-Kurâ" olarak anılmış; pazar yerleri kentsel yaşamın önemli parçaları olmakla birlikte kabileler arası ekonomik rekabetin de mekânı olmuştur.¹⁵ ¹⁶ Cahiliye Dönemi'nde kentte gelişmiş bir altyapı ve hijyen sistemi bulunmazken, İslam'ın getirdiği temizlik anlayışı kentsel yaşamda yeni bir düzen ve bilinç oluşturmuştur.¹⁷

Tüm bu dönüşümler, Mekke'nin kabilevi ve parçalı bir yerleşimden çıkarak İslam medeniyetinin manevi ve evrensel merkezi haline gelmesinin mekânsal temelini oluşturmuştur.¹⁸ Bu tarihsel ve mekânsal dönüşüm, Mekke'nin yalnızca fiziksel yapısını değil; aynı zamanda onun toplumsal hafızasını, gündelik yaşam pratiklerini ve kent kimliğini yeniden şekillendiren dinamik bir sürecin başlangıcını oluşturmuştur." Mekke örneği bu durumu açık biçimde göstermektedir; coğrafi olarak sınırlı kaynaklara sahip olmasına rağmen Kâbe'nin varlığı, kenti küresel ölçekte merkezi bir inanç mekânına dönüştürmektedir.¹⁹ Bu doğrultuda kent kimliği, doğal çevre ile birlikte sosyal, kültürel ve ekonomik unsurların etkileşimi sonucu ortaya çıkan çok boyutlu bir yapı olarak ele alınmalıdır.²⁰ Tarihsel olarak ticaret ve dini pratiklerin iç içe geçtiği bir kent olan Mekke, modernleşme süreciyle birlikte büyük ölçekli mekânsal müdahalelere maruz kalmıştır.²¹ Ancak bu özgün yapı, modern yapılaşmalar ve özellikle oteller ile devasa kuleler, şehrin fiziksel ve ruhsal yapısını tahrip etmektedir.²² Bu tür projeler, mekânın değer yüklü olmasının yanında, tüketim ve ticaret alanları olarak da işlev görmesine neden olmaktadır. Başka bir ifade ile kapitalist üretim biçimleri, uzamsal düzenlemeleri dönüştürmekte, yaşadığı krizlere de coğrafi yeniden yapılanmalarla çözüm aramakta ve kendi imajına uygun coğrafyaları sürekli olarak yeniden inşa etmektedir.²³ Bu dönüşüm, kutsal mekânların aynı zamanda tüketim ve ticaret alanlarına dönüşmesine yol açmakta; kapitalist üretim ilişkileri mekânsal düzenlemeleri yeniden şekillendirmektedir.²⁴ Modern kentleşme politikaları, kutsal mekânları ekonomik değer üzerinden yeniden tanımlarken kullanım değeri yerini değişim değerine bırakmaktadır.²⁵

2. Şehirlerin Anası Mekke

Kentlerin kendilerine özgü yaşam biçimlerini ve temsillerini üreten belirgin bir habitusları olduğu ve bu habitusun zaman içerisinde kültürel, ekonomik ve sosyal müdahalelerle şekillendiği kabul edilmektedir. Mekke özelinde değerlendirildiğinde, iklim koşullarına rağmen kent, sahip olduğu iki

¹³ Hüseyin Algül. "Muhâcirün - Ensar Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (01 Ocak 1993):28-29. <https://izlik.org/JA25WA63RG>.

¹⁴ Manfred Sing. "Where Do the Multi-Religious Origins of Islam Lie? A Topological Approach to a Wicked Problem." *Entangled Religions*, 9 (2019): 186, 188, 198.

¹⁵ Algül. "Muhâcirün - Ensar Üzerine Bir Araştırma,"28.

¹⁶ Çelikkol. "İslam Öncesi Mekke," 336.

¹⁷ Çelikkol. "İslam Öncesi Mekke," 336.

¹⁸ Sing. "Where Do the Multi-Religious Origins of Islam Lie? A Topological Approach to a Wicked Problem," 198.

¹⁹ Mehmet Akalın, "Şehrsel Dönüşüm Uygulamalarının Şehrsel Kimlik Üzerindeki Etkileri: İstanbul, Eskişehir ve Bursa Örnekleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (35), (Ekim 2015): 47-64.

²⁰ Ahmet Emrah Siyavuş, "Zonguldak Kent Kimliği Bileşenlerinin Coğrafi Analizi". *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 15(1), (Haziran 2025): 1-21, doi: 10.23863/kalem.2023.268.

²¹ Mustafa Hizmetli, "Tarihte Şehir ve Pazar." içinde İnsan, Tarih ve Şehir, ed. Musa Kazım Arıcan, Mehmet Tuğrul, Yunus Emre Aydınbaşı (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2012): 71-85; David Harvey, *Paris, Modernitenin Başkenti* (2. b.). çev. Berna Kılınçer. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.59,62.

²² Ahmet Dağ, "Hakikatin Dünyasından Sanalın Dünyasına: Mekke", Ağustos 20, 2024. <https://fikircogrfyasi.com/makale/hakikatin-dunyasindan-sanalin-dunyasina-mekke> (29.05.2025 tarihinde erişildi).

²³ David Harvey, *Umut Mekanları* (2. b.). çev. Zeynep Gambetti, (İstanbul: Metis Yayınları,2011),75; Mehmet Ata Mirzaoglu, *Kutsal Mekân - Ticaret İlişkisi. Din Sosyolojisi Araştırmaları*, 3(4), (Nisan 2023): 73-94.

²⁴ Dağ, *Hakikatin Dünyasından Sanalın Dünyasına: Mekke*, 1.

²⁵ David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, (3.b.) çev. Mehmet Morali. (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 149-153.

temel avantajla tarihi süreçte önemli bir konum kazanmıştır: Birincisi, baharat yollarının kesişim noktası üzerinde yer alması; ikincisi ise Kâbe'nin varlığıdır.^{26 27}. Dahası, siyasi anlamda etkisiz bir kent devleti olan Mekke'den, evrensel bir mesaj taşıyan ve hem bölgesel hem de küresel güç dengelerini dönüştüren Hz. Muhammed (sav) çıkmıştır.²⁸ İslâm tarihçileri, İslâm öncesi dönemi tanımlamak için genellikle “cahiliye” kavramını kullanmaktadırlar. Bu terim, Arapçada “bilmeme” anlamına gelen “cehile” kelimesinden türemiş olup, genellikle İslâm öncesi Mekke'de İslâm'ın öğretilerine aykırı düşen dinsel, toplumsal ve siyasi pratikleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu toplumda inanç olarak putperestlik hâkimdi; insan eliyle yapılan putlara tapılır ve bu putlar Allah'a ortak (şerik) kabul edilirdi.²⁹ İbadet anlayışları, Kâbe'nin yanında ısıklık çalıp el çırpırmaktan ibaretti.³⁰ Sosyal yapıda kabilecilik (asabiyet) esastı; çoğu zaman kabile çıkarları her şeyden öncelikliydi ve kan davaları bitmek bilmezdi. Toplumun asli unsuru erkeklerdi; kadınların hiçbir değeri yoktu, mirastan hak alamaz ve kız çocukları utanç kaynağı olarak görülürdü. Kız çocuklarını öldürmede (ve'dü'l-benât) bir beis görülmezdi. Ahlak anlayışı çıkar ve haz üzerine bina edilmişti. Bu nedenle fuhuş, alkol, kumar ve tefecilik onlar için sıradan davranışlardı. Çarpık bir adalet anlayışı hâkimdi; hakkaniyet yerine asalet ve güçlülük esastı. Bütün bunlara rağmen cesaret, ahde vefa, cömertlik ve akrabayı gözetme gibi birtakım güzel hasletler de bulunuyordu.³¹ Dolayısıyla “cahiliye” terimi hem dönemin toplumsal yapısını hem de İslâm öncesi dini normların dışındaki davranış biçimlerini ifade eder. İhsan Süreyya Sırma, Mekke tarihine dair en eski ve güvenilir kaynaklardan biri kabul edilen *Ahbârü Mekke*'nin yazarı Ezrakî'den aktardığı ifadelerde, Kur'an'da yer alan bir ayete atıfla Kâbe'nin yeryüzünde inşa edilen ilk yapı olduğunu belirttiğini ifade etmektedir. Ezrakî'ye göre Kâbe, inşa edildiği dönemden günümüze kadar olağanüstü dönemler (Hz. Nuh tufanı vs) hariç kesintisiz varlığını sürdürmüş ve özgün işlevini icra etmeye devam etmiştir. Bununla birlikte Kâbe, Allah'ın bir mucizesi ve “O'nun evi” olarak sembolik bir anlam kazanmıştır.³² Ayrıca, Ezrakî Kâbe'nin yaratılış sürecine dair rivayetlerinde, Kâbe'nin yeryüzündeki konumunun yaratılış öncesine uzandığını, yerin ve göğün yaratılmasından önce Kâbe'nin su üzerinde kubbe biçiminde bir taş olarak ortaya çıktığını aktarır.³³ Mekke'nin “Ümmülkurâ” olarak adlandırılması da bu yaratılış hikâyesine bağlanır.

Kur'an-ı Kerim'de de vurgulandığı üzere, Mekke'deki Kâbe “âlemler için bereket ve hidayet kaynağı olmak üzere konulan ilk ev”dir.³⁴ İslâm inancına göre, ilk insan ve peygamber olan Hz. Âdem (a.s.) ve eşi Hz. Havva, cennetten çıkarıldıktan sonra dünyaya, özellikle de Mekke'nin kayalık, kurak vadilerine gönderilmişlerdir. Allah, Âdem'e (a.s.) Kâbe'yi inşa etmesi ve meleklerin Arş'ı tavaftığı gibi bu mabedin etrafında dönerek ibadet etmesi emrini vermiştir. Hz. Âdem (a.s.) tarafından inşa edilen Kâbe, Nuh tufanına kadar varlığını korumuş; tufandan sonra Hz. İbrahim (a.s.) ve oğlu Hz. İsmail (a.s.) tarafından yeniden inşa edilmiştir.³⁵ Ezrakî'nin rivayetlerine göre Kâbe'nin içindeki kutsal hazineleri korumak için gönderilen yılan, Kureyş'in Kâbe'yi tamir ettiği döneme kadar bekçilik yapmıştır. Tamirat sürecinde, Kureyşlilerin haram mal ve faizli paralarla inşaata katkıda bulunmamaları konusunda hassasiyet gösterildiği; Hz. Peygamber döneminde ise Kâbe duvarının yükseltilip Hacerü'l-Esved taşının kabile temsilcileriyle birlikte yerleştirildiği belirtilir. Hacerü'l-Esved'in, ibadetin başlangıç noktası olması nedeniyle Allah'ın yeryüzündeki sağ eli olarak kabul edildiği ve hacıların buraya ellerini

²⁶ Şerafeddin Gölcük, *Kur'an ve Mekke* (3. b.). (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 78-79;

²⁷ Furkan Çelebi, *Câhiliye Döneminde Mekke Ticarî Bir Merkeze Dönüşme Süreci, Unsurları ve Etkileri* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024), 119-143.

²⁸ İhsan Süreyya Sırma, *İslâm Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed* (33. b.). (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 64.

²⁹ İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa, 4. Baskı, (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Misriye, 2000), 6-13.

³⁰ Enfâl, 8/35.

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Mektebetü'l-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/335-336, 555-557.

³² Sırma, *İslâm Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*, 15, 17.

³³ Ebu'l Velid el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke* (2. b.). çev. Yunus Vehbi Yavuz, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 37.

³⁴ Ali İmran, 3/96.

³⁵ Sırma, *İslâm Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*, 21-24

koyarak sadakat yemini ettikleri hadislerle desteklenmektedir.³⁶ Mekke, Hz. İbrahim'in (a.s.) oğlu Hz. İsmail'in (a.s.) Zemzem Kuyusu çevresinde yerleşmesiyle yerleşim için cazip hale gelmiş; farklı kabilelerin ticaret kervanları ve hacıların uğrak yeri olmuştur. Mekke'nin tarihsel süreçte çeşitli kabilelerin hâkimiyetine geçerek siyasi ve dinsel yapısının defalarca değişime uğradığı; ancak İslâm'ın gelişile birlikte Allah'ın insanlık için seçtiği tek din ve düzen olarak Mekke'de tamamlandığı ifade edilmektedir.³⁷ Dolayısıyla Mekke'nin son din İslâm'ın merkezi olarak seçilmesinin birtakım coğrafi, sosyolojik, psikolojik ve dil özelliği gibi önemli gerekçeleri vardır. Mekke Asya, Afrika ve Avrupa kıtaları için bir kavşak konumundadır. Bu nedenle buraya eskiler "Yeryüzünün göbeği" ismini vermeyi uygun bulmuşlardır. Bu coğrafyada otoriter bir devlet yapısı olmadığı gibi sınıfsal bir sistem de yoktu. Komşu coğrafyalarında meydana gelen istilalara ve bütün karmaşalara rağmen buradaki insanlar, tarih boyunca bağımsız kalmayı başarmışlardı. Bütün bunlar, Mekke'nin vahyin merkezi olarak seçilmesinde etken olarak düşünülebilir.³⁸

Cevad Ali'nin *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm* adlı eseri, Mekke'nin vahyin merkezi olarak seçilmesini açıklayan sosyo-politik dinamikleri anlamada temel bir kaynaktır.³⁹ Ali'ye göre Mekke'nin bu konumu, birbirini tamamlayan siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel unsurların birleşimiyle ortaya çıkmıştır. Hicaz bölgesi, Bizans ve Sâsânî gibi merkezi imparatorlukların aksine güçlü bir siyasal otoriteye sahip değildi.⁴⁰ Bu bağlamda Mekke, dış müdahalelere kapalı, görece bağımsız bir şehir-devlet niteliği taşımaktaydı.⁴¹ Şehirde yönetim, Kusay b. Kilâb tarafından kurulan Dârünnedve'de kabile temsilcilerinin katılımıyla istişare yoluyla yürütülüyordu.⁴² Bu yapı, mutlak bir otorite yerine kabileler arası dengeye dayalı bir yönetim modeli oluşturmuş⁴³ ve vahyin herhangi bir siyasi gücün kontrolü dışında ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır.⁴⁴ Toplumsal yapı ise modern anlamda sınıfsal bir sistemden ziyade kabile temelli bir hiyerarşiye dayanıyordu.⁴⁵ Kureyş kabilesi içindeki yerleşim düzeni ve ayrışmalar statü göstergesi olarak öne çıkarken⁴⁶, toplum genel olarak hürler, mevlâlar/halifler ve köleler şeklinde tabakalaşmıştı. Hürler siyasi ve sosyal ayrıcalıklara sahipken, mevlâlar ve halifler kabileye sonradan dahil olan unsurları, köleler ise en alt tabakayı oluşturuyordu.⁴⁷ Bu parçalı fakat esnek yapı, İslâm'ın hem güçlü hem de zayıf kesimlere hitap edebilmesine uygun bir zemin hazırlamıştır.⁴⁸ Mekke'nin "Ümmü'l-Kurâ" olarak anılması, onun yalnızca dini değil aynı zamanda ekonomik ve kültürel bir merkez olduğunu göstermektedir.⁴⁹ Şehir, uluslararası ticaret yollarının kesişiminde yer alarak önemli bir ekonomik güç haline gelmiş⁵⁰, Hilfu'l-Fudûl ve İlâf antlaşmaları gibi yapılar sayesinde ticari güvenlik ve istikrar sağlanmıştır.⁵¹ Bu ticari hareketlilik,

³⁶ el-Ezraki, *Ahbaru Mekke*, 158,159,168, 295

³⁷ Sırma, *İslâm Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*, 25, 39-40, 81

³⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, (Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, 2003), 18-24.

³⁹ Mücahit Yüksel. "Varaka b. Nevfel'in Hayatı ve Hz. Peygamber İle İlişkilerine Dair Rivâyetlerin Tahlili". *Mütefekkir* 9/17 (01 Haziran 2022): 41-60. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128617>.

⁴⁰ Dikmen, Şükrü – Göksoy, İbrahim Hakkı. "Elit Bir Müşrik: Velid b. Muğîre'nin İslâm'a Karşı Mücadelesi". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 5/3 (2024), 628-667. <https://izlik.org/JA95XP98NH>

⁴¹ Algül. "Muhâcirün - Ensar Üzerine Bir Araştırma". 28.

⁴² Çelikkol, "İslâm Öncesi Mekke," 335-337.

⁴³ Hakan, Şahin. "İslâm Öncesi Mekke'de Sivil Toplum". *Liberal Düşünce Dergisi* 78 (2015), 48. <https://izlik.org/JA99PA27CZ>

⁴⁴ Mehmet Ali Kapor. "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliliği". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 48/48 (01 Aralık 2019): 57-82. <https://izlik.org/JA96UK93FU>.

⁴⁵ Tay. "Mekke Toplumunda Sosyal Tabakalaşmanın Mekki Ayetlerdeki İzdüşümü," 33-54.

⁴⁶ Algül. "Muhâcirün - Ensar Üzerine Bir Araştırma," 25-52; Çelikkol, "İslâm Öncesi Mekke," 335-337.

⁴⁷ Tay. "Mekke Toplumunda Sosyal Tabakalaşmanın Mekki Ayetlerdeki İzdüşümü," 35.

⁴⁸ Ali Yılmaz. "Mekkeli Müşriklerin Hz. Muhammed'e Karşı Aşırı Muhalefetlerinin Öteki Yüzü". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 59-89.

⁴⁹ Patmawati Patmawati. "Inter-religious relations in the period of Prophet Muhammad." (2016): 177; Mustafa Soycan. "Wadah Khanfar İlk Bahar: Hz. Paygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma." (2023): 868-879.

⁵⁰ Mehmet Şimşir. "Hz. Peygamber'in İslâm Tebliğine Karşı Şair ve Siyasî Liderlerin İlk Tavırları ve Şiir Alanında Yaşanan Gelişmeler". *Mütefekkir* 4/7 (01 Haziran 2017): 41-61. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.331936>.

⁵¹ Soycan, "Wadah Khanfar İlk Bahar: Hz. Paygamber'in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma," 868-879; Yüksel, "Varaka b. Nevfel'in Hayatı ve Hz. Peygamber İle İlişkilerine Dair Rivâyetlerin Tahlili," 41-60.

Mekkelilerin farklı kültürlerle etkileşime girmesine ve zihinsel ufuklarının genişlemesine katkı sağlamıştır.⁵² ⁵³.Kâbe'nin varlığı ise Mekke'ye "Harem" statüsü kazandırarak şehri kabileler arası çatışmalardan büyük ölçüde korumuştur.⁵⁴ Bu kutsallık aynı zamanda ekonomik bir işlev de üretmiş; hac mevsimi ve panayırlar aracılığıyla geniş bir ticari ve kültürel etkileşim ağı oluşmuştur.⁵⁵ Böylece Mekke, dini ve ekonomik işlevlerin iç içe geçtiği özgün bir merkez haline gelmiştir. Cevad Ali'nin analizlerine göre bu unsurların birleşimi, Mekke'yi vahyin ortaya çıkışı için elverişli bir sosyolojik zemin haline getirmiştir.⁵⁶ Şehir, dış etkileşimlere açık fakat iç dengelerini koruyan yapısıyla yeni bir dini mesajın doğuşu için uygun bir ortam sunmuştur.⁵⁷ Cevad Ali'nin perspektifi Mekke'nin yalnızca kutsal bir mekân değil; aynı zamanda siyasi bağımsızlığı, kabileler arası dengeye dayalı yönetimi, ticari merkezliyeti ve kültürel açıklığı ile çok katmanlı bir toplumsal yapı sunduğunu ortaya koymaktadır. Bu çok boyutlu yapı, vahyin ortaya çıkışı ve yayılması için gerekli tarihsel ve sosyolojik koşulları bir araya getirmiştir.⁵⁸

Hiz. İbrahim (a.s.) tarafından harem/hima (sit alanı) olarak ilan edilen ve sadece Kâbe'nin bulunduğu bir yer olan Mekke vadisinin kent olarak kullanılması ilk defa Kusay b. Kilab zamanında başlamıştır.⁵⁹ Mekke'nin fethinden sonra Hiz. Peygamber, Mekke evlerinin alınıp satılmasını ve kiraya verilmesini yasaklamıştır. Buna rağmen Emevî devletin kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân, Mekke'de çok sayıda mülk satın almış; yeşil alanlar oluşturmuş, kuyular ve kanallar açtırarak önemli bir yapılaşma hamlesi başlatmıştır.⁶⁰ Ulema tarafından eleştirilen bu uygulama, Mekke'nin sadece hac ibadetinin yapılabileceği bir kent olarak kalması gerektiğini söylemişlerdir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim, Mekke'den istifade etme konusunda, yerliler ile dışarıdan Kâbe'yi ziyaret edenlerin eşit haklara sahip olduğu hususunu vurgulamıştır.⁶¹ Mekke'de, Abbâsiler döneminde Mescid-i Harâm merkez olmak üzere çeşitli çevre düzenlemeleri yapılmış ve ribâtlar inşa edilmiştir. Eyyûbiler ve Memlûkler dönemlerinde de Mekke'de birçok medrese, kütüphane ve imaret yapılmıştır. Daha sonraki dönemlerde de benzer faaliyetler devam etmiştir. Ancak yapılan bütün bu faaliyetlerde ortak bazı özellikler bulunmaktaydı. Kâbe'yi gölgede bırakacak şekilde devasa yapılar yapılmamış ve şehrin kimliğini bozacak değişikliklerden uzak durulmuştur.⁶² Mekke, bireyin kimlik ve inanç dünyasını besleyen, onu varoluşsal bir düzlemde inşa eden kutsal bir merkez olarak yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda ontolojik bir mekândır. İnsan, açık ve geniş mekânlarda olduğu gibi, Mekke'de de içten dışı doğru bir açılım yaşamakta; bu da onun kendini gerçekleştirme sürecini beslemektedir.⁶³ Mekke, İslâm dünyası için yön tayin eden değil yönleri birleştiren; eşitleyici, kuşatıcı ve özgürleştirici bir üst mekân işlevi görmektedir. Bu mekânda birey, yalnızca Tanrı karşısında eğilerek dünyevi statülerden arınmakta, hakikate

⁵² İsmail Çalışkan. "8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Ve Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (01 Haziran 2011): 459-466. <https://izlik.org/JA34SK55KL>.

⁵³ Hasan Kılıç. "Modern Dönem Kıssa Teorisine İlişkin Bir Analiz: İzzet Derveze Örneği". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (01 Haziran 2024): 85-110. <https://doi.org/10.20486/imad.1457783>.

⁵⁴ Metin Doğan. "İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde Putçuluğun Toplumbilimselliği." *Dini Araştırmalar* 24.61 (2021): 459-488; Sing. "Where Do the Multi-Religious Origins of Islam Lie? A Topological Approach to a Wicked Problem. 165-210.

⁵⁵ Doğan. "İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde Putçuluğun Toplumbilimselliği," 459-488; Mızrap Polat. "Hz. Muhammed'in Kabile Reislerini İslam Toplumu Kazandırma Çabaları: Durumun Ebû Süfyân İbn Harb Örneğinden Yola Çıkılarak Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 185-196. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000974

⁵⁶ Davut Orhan. "Kadim Arap Şiirinin Kur'an-ı Kerim Tefsirindeki Rolü Çerçevesinde Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (01 Aralık 2020): 1328-1347. <https://doi.org/10.17859/pauifd.788584>.

⁵⁷ Emre Berber. "Kabile sistemi ekseninde Medine Vesikası ve yeni İslam toplumunun sosyo-siyasal niteliği." *TAAD*, Yıl:7, Sayı:26 (Nisan 2016): 461-492

⁵⁸ Mustafa Necati Barış. "Abbâsiler'den Suûd Krallığı'na Kadar Mekke Şehrinin İdaresi". *Amasya İlahiyat Dergisi*. 17 (01 Aralık 2021): 9-39. <https://doi.org/10.18498/amailad.960527>; Mehmet Şimşir. "Hz. Peygamber'in İslâm Tebliğine Karşı Şair ve Siyasî Liderlerin İlk Tavırları ve Şiir Alanında Yaşanan Gelişmeler," 41-61

⁵⁹ Nebi Bozkurt ve Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/555-563.

⁶⁰ Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî (ö. 278/891), *Ahbârü Mekke*, 2. Baskı, (Beyrut: Daru Hadir, 1414/1993), 3/217; 4/71.

⁶¹ Hac, 22/25; Fâkihî, 3/226.

⁶² Bozkurt ve Küçükaşçı, "Mekke", 28/555..

⁶³ İnci Enginün, *Halide Edip Adivar'ın Eserlerinde Doğu Batı Çatışması*, (MEB Yayınları, İstanbul, 1995), 281.

yönelmektedir. Aynı zamanda yozlaşmaya, kimliksizleşmeye ve sömürüye karşı direnişin sembolüdür. Mekke, bireyin hem içsel farkındalığını hem de toplumsal sorumluluğunu inşa eden bir ontolojik merkez olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁴

Mekke'nin "Şehirlerin Anası" olarak nitelendirilmesi, yalnızca kutsal bir mekân olarak yayılımının ötesinde, onun toplumsal gelişiminin ve ortak alışkanlıkların yeniden üretildiği bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁵ Mekke, güneş benzetmesiyle bütün kentleri aydınlatan bir merkez olarak tanımlanmakta; medeniyetlerin doğuş yeri ve "medeniyet şehirlerinin anası" olarak anılmaktadır. Kâbe'nin varlığı, Zemzem suyu ve ezanlar, insanlığı ölümsüzlüğe, kaybedilen cennete dönüşü simgeleyen güçlü semboller olarak işlev görmektedir. Kâbe, Hz. Âdem'in (a.s.) cennetten yeryüzüne indirildikten sonra tevbesinin kabulüne şükür gayesiyle tavaf ettiği nurdan sütunun (gökteki Beyt-i Ma'mur'un) yeryüzündeki yansıması olarak kabul edilir. İnsanın asli vatanına, yani ezel âlemine ve yaratılış safiyetine dönüşünü simgeler.⁶⁶ Zemzem suyu, sıradan bir su olmanın ötesinde Hz. Hacer ve peygamber olan oğlu İsmail'in (a.s.) çölde hayat bulmasını sağlayan, kıyamete kadar tükenmeyeceğine inanılan manevi bir rızıktır. Aynı zamanda açlığı gideren, şifa veren özelliğiyle, fiziksel ihtiyaçların ötesinde manevi susuzluğu dindiren ve ebedi hayata işaret eden bir semboldür.⁶⁷ Ezan ise sadece namaz vaktini bildiren bir çağrı olmayıp aynı zamanda müminleri kullukta özgürlüğe, sevgiye ve manevi kurtuluşa (felah) davet eden sembolik bir çağrıdır.⁶⁸ Bu sebeple Mekke, evrensel insanlığın anayurdu sayılmakta, farklı coğrafyalardan gelenler kendilerini orada ataları Hz. Âdem (a.s.) ile Hz. Havva'nın misafirleri olarak görmektedir.⁶⁹ Kentlerin manevi kimliği, fiziksel yapılarının ötesinde tarihsel, kültürel ve sosyal bağlamların bir yansımasıdır. Maneviyat, bireylerin o kentlerdeki kimliklerini ve aidiyet duygularını şekillendirir.⁷⁰ Örneğin Kâbe'nin yeniden inşası gibi tarihî süreçler, şehrin ruhsal yapısını beslerken, toplumsal bağların güçlenmesine ve yerel kültürlerin canlanmasına olanak tanımaktadır. Mekânsal bağlamda geçmişin izlerinin korunması ve yeniden yorumlanması, bireylerin mekânla kurdukları manevi bağların sürekliliğini sağlamaktadır.⁷¹ Maneviyatın kent yaşamındaki rolü, geleneksel dinsel ritüellerin ötesine geçerek, farklı kültürel ve ruhsal formların bir arada var olduğu çoğulcu bir yapıya dönüşmektedir.⁷²

3. Mekke'nin Hac Metropolü Olarak Dönüşümü

Küresel ölçekte artan hareketlilik, turizm ekonomisinin çeşitlenmesi ve dini pratiklerin giderek daha organize bir yapıya kavuşması, kutsal mekânların da yeni politik ve ekonomik stratejilerle yeniden ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Bu gelişmeler karşısında Suudi Arabistan, *Vision 2030* kapsamında dini turizmi, ulusal ekonominin merkezi bir büyüme motoruna dönüştürmeyi hedeflemektedir. Bu strateji doğrultusunda hac ve umre ibadetleri, yalnızca ritüel eylemler olmaktan

⁶⁴ Veysel Şahin ve Hatice Esendemir, Nuri Pakdil'in Şiirlerinde Kimliği İnşa Eden Mekânlar: Mekânları İnşa Eden Kimlikler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 30(2), (Temmuz 2020): 153-164. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.724518>

⁶⁵ Nezihe Başak Ergin, "Wacquant'la Bakmak ve Anlamak: Saha, Kavramlar ve -Şehir- Sosyolojisi." *İdealşehir*, 10(26), 60-82 (Mayıs 2019): 60.

⁶⁶ İsmail Güllük, "Karakter İnşasında Dinî Sembol Ve Karakterlerin Rolü: Kâbe Örneği", *Ekev Akademi Dergisi*, 20/67, (Yaz 2016), 198-201; Mücahit Yüksel, "Kâbe'nin Tarihi Ve Anlamı Üzerine Bazı Tespitler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1, (2023), 217-218.

⁶⁷ Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, thk Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Fedâilü's-Sahâbe", 132, 4/1919.

⁶⁸ Abdurrahman Çetin, "Ezan", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/36-38.

⁶⁹ Gürdoğan, *Dünyayı Aydınlatan Medeniyet Merkezi Kutlu Şehirler*, 30-31.

⁷⁰ Ji Xian, Shao Long ve Du Yu, "Collaborating with local communities to identify improvement priorities for historic urban landscape based on residents' satisfaction: an application of asymmetric impact-performance analysis in dandong, china." *Sustainability*, 12(4), 1463. (Şubat 2020):1-16. <https://doi.org/10.3390/su12041463>

⁷¹ Asif Mehmood ve Sajjad Hasnain, The lactosocial at data saheb's shrine (lahore-pakistan): piety, flows, commons, and the community. *Human Geography*, 17(1), (March 2024): 108-115. <https://doi.org/10.1177/19427786241228496>

⁷² Wildani Hefni, Rizqa Ahmadi ve Maslathif Dwi Purnomo. (2022). Religious mobility and identity in the lives of urban muslim society in australia: an anatomy of religious practice. *Akademika Jurnal Pemikiran Islam*, 27(2), (July-December 2022): 145-156. <https://doi.org/10.32332/akademika.v27i2.5411>

çıkarılarak büyük ölçekli bir sektör hâline getirilmiş ve kapsamlı dönüşümler uygulanmıştır.⁷³ 2016'da başlatılan *Vision 2030* planı ile turizm, petrol dışı ekonomik büyümenin ana unsuru hâline getirilmiştir. Özellikle yıl boyunca gerçekleştirilebilen umre faaliyetleri, ekonomik büyümenin güvenilir ve ölçeklenebilir bir kaynağı olarak konumlandırılmıştır. Mekke ve çevresinde devasa altyapı projeleri hayata geçirilmiştir. Örneğin, Mekke'de *Masar Destination* gibi büyük ölçekli karma projeler inşa edilmekte ve on binlerce otel odası ile konut kapasitesi artırılmaktadır. Medine'de de benzer mega projeler planlanmış, bu yatırımlar binlerce yeni istihdam yaratmıştır. Ulaşım altyapısı ise Haramain Yüksek Hızlı Demiryolu ve havaalanı kapasitesinin genişletilmesi ile desteklenmektedir. Suudi politikası, hac ve umre ziyaretlerini yıl boyunca süren bir akış hâline getirmeyi amaçlamaktadır. Umre için e-vize programları genişletilmiş, hava yolu bağlantıları artırılmış ve "Umre Plus" gibi programlar kültürel ve turistik rotalarla dinî pratikleri birleştirerek hacı akışının mevsimsellikten bağımsız olmasına katkı sağlamıştır. Bu dönüşümler, Mekke ve çevresini sadece kutsal bir merkez olmaktan çıkarıp dünya çapında bir hac metropolü ve çok boyutlu turizm ürünü hâline getirmektedir.⁷⁴ Aşağıda Tablo 1'de de yer alan verilere göre 2021 yılında pandemi kısıtlamaları nedeniyle hac ibadeti yalnızca Suudi Arabistan içinden sınırlı sayıda katılımcıyla gerçekleştirilmiştir.

Mekke Yolu İnisiyatifi (Makkah Route), bu bağlamda hac yolculuklarını kolaylaştırmak amacıyla 2017 yılında başlatılmış özel bir uygulamadır ve 2022 yılından itibaren verileri detaylandırılmaya başlanmıştır (2020 yılına ait veriler internet sayfasında yer almadığından veriler tablo da 0 olarak verilmiştir). Bu sistem hacıların pasaport, vize ve güvenlik işlemlerini kendi ülkelerinde tamamlayarak Suudi Arabistan'a "hazır" bir şekilde giriş yapmalarını sağlamaktadır. Normalde havalimanında uzun süren pasaport kontrolü, güvenlik işlemleri ve giriş prosedürleri Suudi Arabistan'da gerçekleşirken, Mekke Yolu sistemi sayesinde hacılar bu süreçleri kendi ülkelerinde tamamlar, ilgili ülkedeki Suudi görevliler tarafından karşılanır ve Suudi Arabistan'a vardıklarında doğrudan otellerine geçebilirler; tekrar kontrol işlemleriyle uğraşmak zorunda kalmazlar. 2025 verilerine göre, bu sistemden 8 ülke yararlanmakta ve toplam 314.337 hacı Mekke Yolu kapsamında seyahat etmiştir; bu rakam dış hacıların yaklaşık %20,9'una karşılık gelmektedir. Aynı raporda, hac organizasyonlarında görev yapan personel sayısı 420.070 olarak belirtilmiştir; önceki yılların raporlarında bu veri spesifik bir şekilde yer almamaktadır.

Tablo 1: Yıllara Göre Hac İstatistikleri

Yıl	İç Hacı	Dış Hacı	Toplam Hacı	Erkek Hacı	Kadın Hacı	Mekke Yolu Ülke Sayısı	Mekke Yolu Yararlanıcı
2016	537.537	1.325.372	1.862.909	1.082.228	780.681	0	0
2019	634.379	1.855.027	2.489.406	1.385.234	1.104.172	0	0
2020	0	0	0	0	0	0	0
2021	58.745	0	58.745	32.954	25.791	0	0
2022	144.653	781.409	926.062	499.775	426.287	5	98.826
2023	184.130	1.660.915	1.845.045	969.694	875.351	7	242.272
2024	221.854	1.611.310	1.833.164	958.137	875.027	7	322.901
2025	166.654	1.506.576	1.673.230	877.841	795.389	8	314.337

Kaynak: <https://www.stats.gov.sa/en/statistics?index=124295&subindex=124300>

Tablo 2: Yıllara Göre Umre İstatistikleri

Yıl	Toplam Umreci	Dış Umreci	İç Umreci	Erkek (%)	Kadın (%)
2019	19.158.031	7.457.663	11.700.368	48,3	51,7
2020	5.822.942	3.848.025	1.974.917	47,4	52,6

⁷³ "How Saudi Arabia is turning religious tourism into a growth engine", salaamgateway.com, Jun 2025, <https://salaamgateway.com/story/how-saudi-arabia-is-turning-religious-tourism-into-a-growth-engine>

⁷⁴ salaamgateway.com, "How Saudi Arabia is turning religious tourism into a growth engine."

Yıl	Toplam Umreci	Dış Umreci	İç Umreci	Erkek (%)	Kadın (%)
2021	6.481.224	0	6.481.224	53,0	47,0
2022	24.715.307	8.372.429	16.342.878	59,6	40,4
2023	26.856.833	13.550.593	13.306.240	55,9	44,1

Kaynak: <https://www.stats.gov.sa/en/statistics?index=124295&subindex=124300>

Tablo 2’de yer alan 2021 verisi 2021 yılı turizm raporundaki “İç Turizm ve Umre Amaçlı Seyahatler” verisinden ve konaklama doluluk oranlarından türetilmiştir. 2021 yılında yurt dışından umreci kabulü yapılmadığı için (veya çok sınırlı olduğu için) dış umreci hanesi boş bırakılmıştır. 2021’deki kısıtlı dönemden sonra 2022 ve 2023 yıllarında umreci sayısında rekor artışlar yaşanmış, 2023 yılında toplam sayı 26,8 milyonu aşmıştır. 2021 yılında iç umre katılımcılarında erkek oranının (%53) kadın oranından (%47) biraz daha yüksek olduğu görülmektedir. Diğer taraftan statista verilerine göre “Hac İbadetinin Arkasındaki Temel Rakamlar” (Key Numbers Behind The Hajj Pilgrimage) başlıklı infografikte yer alan bilgilere göre 1941 yılında hacca giden kişi sayısı 24.000 iken, 2018 yılında bu sayı 2.000.000 kişiye ulaşmıştır. Son 25 yılda toplamda 54 milyon kişi hac ibadetine katılmıştır. Suudi Arabistan hükümeti, 2030 yılına kadar yıllık hacı sayısının 30 milyona ulaşmasını beklemektedir.⁷⁵

3.1. Mekke’nin Kentsel Dönüşümü: Mega Projeler, Sınıfsal Ayrışma ve Dijitalleşme

Mekke’de hizmet kalitesini artırmak amacıyla yürütülen inşaat projelerine toplamda 100 milyar dolardan fazla bütçe ayrılmıştır.⁷⁶ Bu projelerin merkezinde Mescid-i Haram’ın genişletilmesi yer almaktadır. 2010-2015 yılları arasında sadece Harem-i Şerif genişletme çalışmaları için yaklaşık 10,6 milyar dolar harcanmıştır.⁷⁷ Üçüncü genişleme planı kapsamında, kuzey avlularının 158 metre derinliğe kadar genişletilmesini içeren Al Shamiyah Projesi ile yaya yollarının araç trafiğinden tamamen ayrılması hedeflenmektedir.⁷⁸ Şehrin sembolü haline gelen Abraj Al-Bait projesi hem devasa bir konaklama kapasitesi sunmakta hem de içinde büyük bir alışveriş merkezi barındırmaktadır.⁷⁹ Ancak bu tür projeler, maneviyattan ziyade ekonomik büyüme odaklı görüldüğü için eleştirilere de neden olmaktadır.⁸⁰

Mekke’deki otel projeleri, Bourdieu’nün “ekonomik sermaye” ve “mekânsal sermaye” kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir. Jabal Omar Geliştirme Projesi 230.000 metrekaarelik bir alanı kapsamakta olup içerisinde 45 otel, 40 konut kulesi ve 2.800 ticari dükkân /sergi alanı bulunmaktadır.⁸¹ Abraj Kudai ise tamamlandığında dünyanın en büyük oteli olması planlanan bu yapı, binlerce oda kapasitesiyle lüks konaklama pazarını domine edecektir.⁸² Diğer taraftan Mekke’deki otel arzının %63’ü 3 yıldız ve üzeridir; bu durum lüks segmentte bir aşırı arz (oversupply) riski oluştururken, orta ve alt gelir grubuna hitap eden “ekonomik otel” ihtiyacını da beraberinde getirmektedir.⁸³ Mekke’nin geleneksel ulaşım sistemi (özel araçlar ve otobüsler), artan hacı yükünü taşımakta yetersiz kalmış; bu

⁷⁵ “Key Numbers Behind the Hajj Pilgrimage”, <https://www.statista.com>, Aug 2018, https://www.statista.com/chart/15163/key-numbers-behind-the-hajj-pilgrimage/?srsltid=AfmBOop41ceL4Ld0559QuZpvsCA9Lu_DsEoEHxCs-yZyXf_t1mbYXUt

⁷⁶ N. Al-Emad, I. A. Rahman ve H. Khan, “Failure Factors of Makkah's Mega Construction Projects: Qualitative Study,” *International Journal of Construction Management* 18 (2018): 318.

⁷⁷ Al-Emad, Rahman ve Khan, “Failure Factors of Makkah's Mega Construction Projects,” 320.

⁷⁸ Algahtani, Hind. “Strategic vision of planning the central area of Makkah City.” *WIT Transactions on The Built Environment* 159 (2016): 107-120.

⁷⁹ Al-Emad, Rahman ve Khan, “Failure Factors of Makkah's Mega Construction Projects,” 318.

⁸⁰ K. Al-Ajama, “Mecca in Morocco: Articulations of the Muslim Pilgrimage in Moroccan Everyday Life,” *Anthropology of the Middle East* 15 (2020): 184.

⁸¹ Al-Ajama, “Mecca in Morocco: Articulations of the Muslim Pilgrimage in Moroccan Everyday Life,” 184.; Algahtani, “Strategic Vision of Planning the Central Area of Makkah City,” 111

⁸² Al-Emad, Rahman ve Khan, “Failure Factors of Makkah's Mega Construction Projects,” 318.

⁸³ Assiri, Shafeeq M., and Shajahan Shamsudeen. “Website characterization and evaluation of the five star hotels in Saudi Arabia using advanced content analysis and eMICA framework.” *Saudi Journal of Business and Management Studies* 4.9 (2019): 687-697.

durum trafik sıkışıklığına ve kirliliğe yol açarak ruhsal deneyimi olumsuz etkilemiştir.⁸⁴ King Abdul Aziz Road şehrin batı girişinden Harem-i Şerif'e doğrudan erişim sağlayacak bu ana arter, yaya ve araç akışını optimize etmeyi amaçlamaktadır.⁸⁵ Havaalanı modernizasyonu ile Cidde'deki havaalanı kapasitesinin artırılması ve ulaşım ağlarının güçlendirilmesi, 2025 yılına kadar 25 milyon ziyaretçi hedefine ulaşmak için kritik öneme sahiptir.⁸⁶ Mekke'deki fiziksel projeler aynı zamanda "teknolojik entegrasyon" stratejileriyle desteklenmektedir. Altyapının akıllı sensör ağları ile desteklenmesi, kalabalık yönetimi ve lojistik hizmet kalitesini artırmaktadır.⁸⁸ Hacı bileklikleri (e-bracelet), 5G kuleleri ve yaygın Wi-Fi noktaları ile hacıların sağlık, konum ve ulaşım bilgileri anlık olarak takip edilmektedir.⁸⁹

Bu projeler, Mekke'nin "akıllı şehir" dönüşümünü hızlandırırken, Bourdieu'nün kavramsal çerçevesi içinde değerlendirildiğinde dini alanın ekonomik sermaye lehine yeniden yapılandığı bir sürece işaret etmektedir. Özellikle konaklama ve ticaret alanında gelişen lüks tesisler ile büyük ölçekli tüketim merkezleri, Kâbe'ye yakınlık düzeyine göre farklılaşan bir mekânsal erişim ve değer hiyerarşisi üretmektedir. Bu durum, kentsel mekânın sadece fiziksel değil, aynı zamanda ekonomik ve sembolik bir ayrışma üzerinden yeniden örgütlendiğini göstermektedir. Böyle bir dönüşüm, ibadet pratiğinin eşitlikçi karakterini besleyen geleneksel anlam dünyasını zayıflatma potansiyeli taşıyarak, dini deneyimin tüketim temelli ve ayrıcalıklı bir hizmet biçimine dönüşmesi riskini beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, mekânsal dönüşüm süreçlerinin yalnızca altyapısal modernleşme üzerinden değil, aynı zamanda manevi deneyimin niteliğini koruyacak şekilde daha dengeli, kişiselleştirilmiş ve sürdürülebilir yönetim yaklaşımlarıyla ele alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu yapısal ve mekânsal dönüşümün ortaya çıkardığı eşitsizlik dinamiklerini daha iyi kavrayabilmek için, hac ve umre ibadetlerinin özünde taşıdığı eşitlikçi ve sembolik anlam dünyasına yeniden bakmak gerekmektedir."

Hac ve umre ibadetlerinde ihram giymenin zorunlu olması, bu ibadetlerin taşıdığı sembolik anlamı kavramaya yönelik önemli ipuçları sunmaktadır. İhramın sade, basit ve beyaz yapısı; bu ibadet için bir araya gelen tüm insanların dünyevi farklılıklarından arındığını, statü ve makamların anlamını yitirdiğini simgelemektedir. Farklı coğrafyalardan, toplumsal sınıflardan ve statülerden insanların aynı safta yer alması, bu farklılıkların geçici ve tali olduğuna işaret etmektedir. Bu yönüyle söz konusu ibadetler, tüm insanların Allah katında eşit olduğu fikrini görünür kılmayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte, hac ve umre organizasyonlarının günümüzdeki düzenleniş biçimi ve konaklama pratikleri incelendiğinde, bu eşitlik idealinden sapmaların ortaya çıktığı görülmektedir.⁹⁰ VIP organizasyonlar aracılığıyla sunulan hizmetler, hac ve umre ibadetinin dönüşen doğasını açık biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim bir acente tarafından dile getirilen "Umre seyahatiniz boyunca sürekli yanınızda bulunacak rehber hocamız eşliğinde hem ibadetlerinizi kusursuz ve noksansız yapacak, üstelik alışverişlerinizde ve boş zamanlarınızda tercüman olarak size eşlik edecek alanında uzman rehberimiz sayesinde rüya gibi bir umre ibadeti gerçekleştireceksiniz" ifadesi ile, bir başka anlatımda yer alan "Bulunduğunuz yerden acentemize ait Mercedes marka araçla havalimanına transferiniz sağlanacak ve rehber hocamız siz istemedikçe yanınızdan ayrılmayacaktır" şeklindeki vurgular, ibadetin giderek konfor ve hizmet odaklı

⁸⁴ Gilles, Paché, "Urban Logistics Associated With Religious Tourism: The Case of the Hajj in Mecca, Saudi Arabia," *Journal of Strategic Innovation & Sustainability*, 18(3). (2023): 1-20

⁸⁵ Al-Emad, Rahman ve Khan, "Failure Factors of Makkah's Mega Construction Projects," 318

⁸⁶ Assiri ve Shamsudeen, "Website Characterization and Evaluation of the Five Star Hotels in Saudi Arabia Using Advanced Content Analysis and eMICA Framework," 689;

⁸⁷ Said Ladki, Anggito Abimanyu, Lara Kesserwan, "The Rise of a New Tourism Dawn in the Middle East," *International Journal of Hospitality Management* 89 (2020):8.

⁸⁸ Afnan A. Shah, "Enhancing Hajj and Umrah Rituals and Crowd Management Through AI Technologies: A Comprehensive Survey of Applications and Future Directions," *IEEE Access* 12 (2024): 161820–161841.

⁸⁹ Esra Seddiq Abdoh. "Utilizing information technology to address challenges in Hajj and Umrah: A narrative review. *Journal of Information Studies & Technology* ,(2)12, 2025:1-14. <https://doi.org/10.5339/jist.2025.12>

⁹⁰ Yıldırım, Oğuzhan. "Tüketim Toplumunda Din ve Dini Değerlerin Metalaşması." *Olgu Sosyoloji Dergisi* 2, no. 1 (2023): 6. <https://doi.org/10.58632/olgusos.1279609>

bir deneyime dönüştüğünü göstermektedir.⁹¹ Benzer şekilde, dönemin Diyanet İşleri Başkanı'nın değerlendirmesi de bu dönüşümü eleştirel bir perspektifle ortaya koymaktadır. "İslam dünyası artık Kâbe manzaralı odalardan söz eder hale geldi; hatta Kâbe manzaralı devre mülkler pazarlanıyor. Bu durum, Hz. İbrahim'in, Hz. İsmail'in ve Resûl-u Ekrem'in insanlığa kazandırdığı o derin manevi anlamlarla ne ölçüde örtüşmektedir, bunu sorgulamak gerekir. Tavaf sırasında dahi insanların bir kulağında telefon, bir gözünde kamera bulunuyor" ifadeleriyle ibadetin ruhuna dair aşınmaya dikkat çekmektedir.⁹²

3.2. Bourdieu Sosyolojisi Işığında Mekke'nin Dönüşümü

Bourdieu'ye göre alan, faillerin belirli sermaye türlerini ele geçirmek veya korumak için mücadele ettiği göreceli özerkliğe sahip toplumsal uzamlardır. Mekke, tarihsel olarak saf bir "dini alan" iken, günümüzde dini, ekonomik ve siyasi alanların iç içe geçtiği hibrit bir yapıya dönüşmüştür. Çağdaş turizm pratikleri, hac ve turizm arasındaki sınırları bulanıklaştırarak bu alanı daha karmaşık hâle getirmiştir.⁹³ Bu bağlamda Suudi yönetimi, küresel kapitalist aktörler ve hacılar; kutsal mekânın sembolik kontrolü ve ekonomik getirisi üzerine çok katmanlı bir mücadele yürütmektedir.⁹⁴

Alan içindeki dönüşümü anlamak için doxa ve illusio kavramları kritik öneme sahiptir. Doxa, bir alan içindeki kuralların ve inançların sorgulanmaksızın kabul edilmesini ifade ederken; Mekke'de bu durum, ritüellerin kutsallığına ve mekânın dokunulmazlığına duyulan mutlak inançta karşılık bulur. Illusio ise bu "oyuna" yatırım yapma, yani hac ve umre ibadetinin değerli olduğuna dair inançtır. Ancak modernleşme ile birlikte geleneksel doxa sarsılmakta; kutsalın ekonomik bir rasyonaliteye bürünmesiyle dini pratikler bireysel tatmin odaklı bir deneyime evrilmektedir.⁹⁵ Başka bir ifade ile Mekke, devlet, özel sektör ve küresel aktörlerin müdahil olduğu, farklı sermaye türlerinin rekabet içinde olduğu bir yapı arz etmektedir. Bu alanda aktörler, sahip oldukları sermaye türlerine göre konum almakta ve alanın kurallarını (doxa) yeniden üretmektedir. Nitekim mega projeler, altyapı yatırımları ve organizasyonel düzenlemeler yalnızca fiziksel dönüşümü hızlandırmakla kalmamakta, aynı zamanda kutsalın deneyimlenme biçimini de yeniden tanımlamaktadır. Bu dönüşüm sürecinin sürekliliğini sağlayan temel unsur ise illusio kavramı üzerinden açıklanabilir. Hac ibadetine yüklenen anlam ve bu alana yatırım yapma inancı varlığını sürdürmektedir; ancak bu inanç artık yalnızca manevi değil, aynı zamanda tüketim pratikleriyle iç içe geçmiş durumdadır. Hacılar bir yandan dini vecibelerini yerine getirirken, diğer yandan küresel hizmet standartları içinde konumlanan bir deneyimin parçası hâline gelmektedir. Bu durum, habitusun dönüşümünü yalnızca yapısal değil, aynı zamanda deneyimsel düzeyde de görünür kılmaktadır. Öte yandan, dijitalleşme ve organizasyonel yenilikler bu dönüşümün mekânsal sınırlarını da genişletmektedir. Mekke Yolu (Makkah Route) gibi uygulamalar, kutsal alanın sınırlarını fiziksel coğrafyanın ötesine taşıyarak küresel ölçekte yeniden kurmaktadır. Böylece alan yalnızca mekânsal olarak değil, aynı zamanda operasyonel olarak da yeniden ölçeklenmekte ve sermaye dolaşımı daha akışkan bir hâl almaktadır.

Mekke, yalnızca kutsal bir mekân değil; farklı sermaye türlerinin (sembolik, ekonomik, kültürel ve mekânsal) dolaşıma girdiği ve yeniden dağıtıldığı özgül bir toplumsal alan (field) olarak okunmalıdır. Geleneksel Mekke habitusu, sabır, mahrumiyet ve ilahi rıza gibi dinsel pratikler etrafında şekillenirken, modern dönemde bu habitusun "konfor, hız, erişilebilirlik ve hizmet tüketimi" doğrultusunda yeniden yapılandığı görülmektedir. Aşağıda sunulan Şekil 1, bu dönüşümün bireylerin kutsal mekânla kurduğu

⁹¹ Mehmet Pişkin. "Tüketim Toplumu'nda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı." *İnsan ve Toplum* 6, no. 2 (2016): 146-147. <https://izlik.org/JA36GP76ME>

⁹² Yeni Şafak. "Hac İnanç Turizmine Dönüşmemeli." 15 Aralık 2012. Erişim 10 Mayıs 2026. <https://www.yenisafak.com/gundem/hac-inanc-turizmine-donusmemeli-436120>

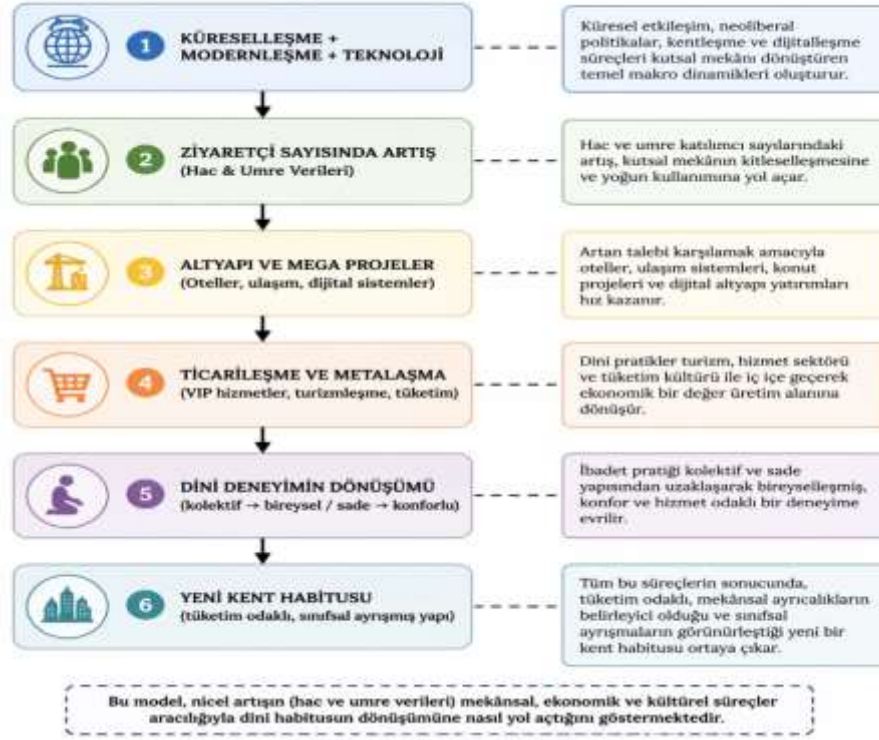
⁹³ Polus, Reni, Neil Carr, and Trudie Walters. "Conceptualizing the changing faces of pilgrimage through contemporary tourism." *International Journal of the Sociology of Leisure* 5.3 (2022): 321-335.

⁹⁴ Muhammet. "Tarihî ve İtikâdî Zaviyeden Günümüzde Hac ve Umre ile Mekke ve Medine'ye Dair Müslüman Şuurun Bazı Meseleleri". 189-214.

⁹⁵ Feride Aydemir, "Postmodern Tüketim Kültürü ve Kutsallık Biçimleri Üzerine Metateorik ve Kavramsal Bir Tartışma: Deneyim, Yaşam Tarzı ve Bireysellik Alanı Olarak Spiritüellik", *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 53-76, <https://doi.org/10.17829/turcom.789706>.

ilişkinin yalnızca dışsal düzeyde değil, aynı zamanda içsel (habitus) düzeyde de yeniden yapılandığını göstermektedir. Bu genel çerçeve içinde, dönüşümün en belirgin dinamiklerinden biri sermaye biçimlerinin yeniden yapılandırılmasıdır. Özellikle sembolik sermayenin ekonomik sermayeye tahvili, Mekke'nin dönüşümünü anlamada merkezi bir rol oynamaktadır. Geçmişte “Hacı” unvanı yüksek düzeyde sembolik ve dinsel prestij taşıırken, günümüzde hac ve umre organizasyonlarının genişleyen hacmiyle birlikte bu statü piyasa ilişkileri içinde yeniden konumlandırılmıştır. Vision 2030 stratejisi doğrultusunda artan ziyaretçi sayıları (örneğin 2023 yılında 26,8 milyon umreci), kutsal pratiğin kitlesel bir hizmet alanına dönüştüğünü göstermektedir.

Şekil 1. Mekke'de Dini Pratiklerin Dönüşüm Modeli



Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Bu durum Bourdieu'nün sermaye dönüşümü kavramı bağlamında, dini alanın ekonomik alanla iç içe geçerek yeniden yapılandığını ortaya koymaktadır. Buna paralel olarak, Mekke'deki dönüşüm mekânsal sermaye ve ayrım (distinction) üretimi üzerinden de okunabilir. Kâbe çevresinde yükselen lüks oteller ve rezidanslar, fiziksel yakınlığı ekonomik ayrıcalığa dönüştürerek yeni bir hiyerarşi yaratmaktadır. “Kâbe manzaralı oda” gibi pratikler, mekânın metalaşmasının ötesinde, bireylerin sınıfsal konumlarını kutsal alan içerisinde görünür kılan bir ayrım mekanizması üretmektedir. Dolayısıyla ihramın simgelediği eşitlikçi habitus, pratikte yerini sınıfsal farklılaşmaya bırakmakta; böylece dinsel alan içinde dahi eşitsizlikler yeniden üretilmektedir. Bu noktada Mekke'nin yalnızca bir ibadet mekânı değil, çok katmanlı bir mücadele alanı hâline geldiği görülmektedir. Mekke'deki dönüşüm, yalnızca bir inşaat ya da altyapı süreci değil; dini alanın ekonomik kurallarla yeniden tanımlanması, hacıların habitusunun tüketim odaklı kent habitusuna evrilmesi ve kutsal mekândaki kadim doxa'nın yerini piyasa rasyonalitesine bırakmasıdır. Bu durum, ibadetin manevi boyutunun maddi unsurlar tarafından gölgelenmesine ve bireyin kutsalla kurduğu ilişkinin dönüşmesine yol açan derin bir sosyolojik kırılmayı ifade etmektedir.⁹⁶ Bu teorik çerçeve, Mekke'deki dönüşümün yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda toplumsal pratiklerin ve inanç dünyasının yeniden yapılandığı bir süreç olduğunu göstermektedir.

⁹⁶ Bekir Koç, “Tüketim Toplumunda Metalaştırılan Dini Yeniden Okuma Önerisi: Bireyin Dine Yabancılaşması Üzerine Bir Giriş”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 141–167.

SONUÇ

Bu çalışmanın sonuçlarına bakıldığında bulgular Mekke'deki dini pratiklerin yalnızca nicel olarak artmadığını, aynı zamanda derin bir nitel dönüşüm geçirdiğini ortaya koymaktadır. Hac ve umre istatistiklerindeki artış, yüzeysel olarak dini bağlılığın güçlenmesi şeklinde yorumlanabilse de bu durum aynı zamanda kutsal mekânın küresel ölçekte kitleselleşmesi, kurumsallaşması ve yüksek düzeyde örgütlü bir hizmet sistemine eklemlenmesiyle ilişkilidir. Mega projeler, ulaşım altyapısı ve dijital yönetim sistemleri ibadeti daha erişilebilir hâle getirirken, bu süreç aynı zamanda dini deneyimin zaman, mekân ve duygu boyutlarını yeniden şekillendirmektedir. Geleneksel olarak sabır, sadelik ve kolektif eşitlik üzerine kurulu hac ibadeti; giderek hız, konfor ve bireyselleşmiş deneyim ekseninde yeniden yapılandırılmaktadır. Bu dönüşüm, kutsal mekânın yalnızca ibadet edilen bir alan olmaktan çıkıp ekonomik sermaye, mekânsal ayrıcalık ve sembolik statünün üretildiği çok katmanlı bir toplumsal alana dönüştüğünü göstermektedir. Bulgular ayrıca, Mekke'deki kentsel dönüşümün dini pratiklerin mekânsal organizasyonunu doğrudan etkilediğini ortaya koymaktadır. Kâbe çevresinde yükselen mega yapılar ve artan konaklama kapasitesi, ibadet deneyimini sınıfsal farklılıklarla ilişkili hâle getirmekte; "Kâbe manzaralı oda" gibi pratikler kutsallığın tüketim nesnesine dönüşmesini görünür kılmaktadır. Bu bağlamda ihramın temsil ettiği eşitlikçi ideal ile pratikte ortaya çıkan ekonomik ve mekânsal farklılaşma arasındaki gerilim, modern kutsal mekân deneyiminin temel çelişkilerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışma, literatüre hem teorik hem de ampirik açıdan katkı sunmaktadır. Teorik olarak, Bourdieu'nün habitus, alan ve sermaye kavramlarını kutsal mekân çalışmalarıyla birleştirerek dini alanın yalnızca teolojik değil aynı zamanda ekonomik ve mekânsal güç ilişkileri üzerinden yeniden üretildiğini göstermektedir. Ampirik olarak ise hac ve umre istatistiklerini kentsel dönüşüm verileriyle birlikte değerlendirerek Mekke'deki dönüşüm sürecini çok boyutlu bir analizle ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışma, kutsal mekân sosyolojisi ile kent sosyolojisi literatürü arasında bir köprü kurmaktadır. Çalışmanın özgünlüğü, Mekke'deki dönüşümü yalnızca tarihsel ya da betimleyici düzeyde değil, aynı zamanda istatistiksel veriler ve kuramsal analizleri birleştiren bütüncül bir perspektifle ele almasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca dini deneyimin dönüşümünü sadece inanç düzeyinde değil, mekânsal, ekonomik ve sembolik sermaye ilişkileri üzerinden yorumlaması açısından literatürdeki mevcut çalışmalardan ayrılmaktadır. Bununla birlikte çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Öncelikle analiz, büyük ölçüde mevcut istatistikler ve ikincil kaynaklara dayandığı için doğrudan saha gözlemi veya derinlemesine mülakat verileri içermemektedir. Ayrıca dönüşüm sürecinin mikro düzeyde bireysel dini deneyimler üzerindeki etkileri sınırlı biçimde ele alınmıştır. Mekke'de yaşayan yerel halkın ya da hacıların öznel deneyimlerine ilişkin doğrudan veri eksikliği, analizin kapsamını belirli ölçüde daraltmaktadır. Gelecek çalışmalar için, hacıların bireysel deneyimlerine odaklanan nitel saha araştırmaları, farklı sosyoekonomik grupların ibadet deneyimlerini karşılaştıran çalışmalar ve dijitalleşmenin dini pratikler üzerindeki etkisini inceleyen araştırmalar önerilmektedir. Ayrıca Mekke'nin dönüşümünün yalnızca Suudi Arabistan bağlamında değil, küresel dini turizm ağları ve uluslararası mobilite rejimleri içerisinde ele alınması literatüre önemli katkılar sağlayacaktır. Bu bağlamda Mekke'nin dönüşümünü yalnızca fiziksel bir kentsel değişim olarak değil, aynı zamanda kutsalın yeniden üretildiği sosyolojik bir süreç olarak ele alarak, dini alanın modern kapitalist ve küresel dinamiklerle nasıl yeniden yapılandığını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

"How Saudi Arabia is Turning Religious Tourism into a Growth Engine." Salaam Gateway, 2025.

<https://salaamgateway.com/story/how-saudi-arabia-is-turning-religious-tourism-into-a-growth-engine>.

"Key Numbers Behind the Hajj Pilgrimage." Statista, 2018. <https://www.statista.com/chart/15163/key-numbers-behind-the-hajj-pilgrimage/>

- Abdoh, Esra Seddiq. "Utilizing Information Technology to Address Challenges in Hajj and Umrah: A Narrative Review." *Journal of Information Studies & Technology* 2, sy. 12 (2025). <https://doi.org/10.5339/jist.2025.12>.
- Akalın, Mehmet. "Kentsel Dönüşüm Uygulamalarının Kentsel Kimlik Üzerindeki Etkileri: İstanbul, Eskikent ve Bursa Örnekleri". Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 35 (Ekim 2015): 47-64.
- Al-Ajarma, Kholoud. *Mecca in Morocco: Articulations of the Muslim Pilgrimage (Hajj) in Moroccan Everyday Life*. Groningen: University of Groningen, 2020.
- Al-Emad, Nashwan, Ismail Abdul Rahman ve Humair Khan. "Failure Factors of Makkah's Mega Construction Projects: Qualitative Study." *International Journal of Construction Management* 18 (2018): 317-327.
- Algahtani, Hind. "Strategic Vision of Planning the Central Area of Makkah City." *WIT Transactions on The Built Environment* 159 (2016): 107-120.
- Algül, Hüseyin. "Muhâcirûn - Ensar Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (01 Ocak 1993): 25-52. <https://izlik.org/JA25WA63RG>.
- Assiri, Shafeeq M. ve Shajahan Shamsudeen. "Website Characterization and Evaluation of the Five Star Hotels in Saudi Arabia Using Advanced Content Analysis and eMICA Framework." *Saudi Journal of Business and Management Studies* 4, sy. 9 (2019): 687-697.
- Aydemir, Feride. "Postmodern Tüketim Kültürü ve Kutsallık Biçimleri Üzerine Metateorik ve Kavramsal Bir Tartışma: Deneyim, Yaşam Tarzı ve Bireysellik Alanı Olarak Spiritüellik." *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 36 (2020): 53-76. <https://doi.org/10.17829/turcom.789706>
- Barış, Mustafa Necati. "Abbâsîler'den Suud Krallığı'na kadar Mekke şehrinin idaresi." *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (8 Aralık 2021), 9. <https://doi.org/10.18498/amailad.960527>
- Berber, Emre. "Kabile sistemi ekseninde Medine Vesikası ve yeni İslam toplumunun sosyo-siyasal niteliği." *TAAD*, Yıl:7, Sayı:26 (Nisan 2016): 461-492.
- Bozkurt, Nebi – Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 555-563.
- Çalışkan, İsmail. "8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve Kur'ân'ın Anlatılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (01 Haziran 2011): 459-466. <https://izlik.org/JA34SK55KL>.
- Çelebi, Furkan. *Câhiliye Döneminde Mekke Ticarî Bir Merkeze Dönüşme Süreci, Unsurları ve Etkileri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024.

- Çelikkol, Yaşar. “İslam Öncesi Mekke.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45, no. 1 (2004): 335–337. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_00000000175
- Çetin, Abdurrahman. “Ezan.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995): 36-38.
- Dağ, Ahmet. “Hakikatin Dünyasından Sanalın Dünyasına: Mekke, Ağustos 20, 2024. <https://fikircogرافyasi.com/makale/hakikatin-dunyasindan-sanalin-dunyasina-mekke> (29.05.2025 tarihinde erişildi).
- Dikmen, Şükrü ve Göksoy, İbrahim Hakkı. “Elit Bir Müşrik: Velîd b. Muğîre’nin İslâm’a Karşı Mücadelesi”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 5/3 (2024), 628–667. <https://izlik.org/JA95XP98NH>
- Doğan, Metin. “İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde Putçuluğun Toplumbilimselliği.” *Dini Araştırmalar* 24.61 (2021): 459-488.
- Ekinci, Merve Reyhan. “Din, Statü ve İtibar: Dini Temsil ve Tipolojiler Üzerine Hac Eksenli Bir İnceleme”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (01 Ekim 2022): 133-138. <https://izlik.org/JA82LX96RY>.
- El Ezraki, Ebu’l Velid. *Ahbaru Mekke* (2. b.). (Y. V. Yavuz, Çev.) Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Enginün, İnci. Halide Edip Adıvar’ın Eserlerinde Doğu Batı Çatışması, MEB Yayınları, İstanbul, 1995.
- Ergin, Nezihe Başak. “Wacquant’la Bakmak ve Anlamak: Saha, Kavramlar ve –Kent- Sosyolojisi.” *İdealkent*, 10(26), 60-82 (Mayıs 2019): 60.
- Ethem Ruhi Fırlı, “Dârünnedve” *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/555-556.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî (ö. 278/891). *Ahbârü Mekke*, 2. Baskı, Beyrut: Daru Hadir, 1414/1993, 3/217; 4/71.
- Gazneli, Didem ve Nilgün Sofuoğlu Kılıç. “Din Eksenli Tüketimin Yeni Medyadaki Görünümleri: Tüketim Kültürü Bağlamında Bir Değerlendirme.” *Journal of Media and Religion Studies* 3, no. 2 (2020): 197–216. <https://doi.org/10.47951/mediad.837857>
- Gölcük, Şerafeddin. *Kur’an ve Mekke* (3. b.). İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Güllük, İsmail. “Karakter İnşasında Dinî Sembol ve Karakterlerin Rolü: Kâbe Örneği.” *Ekev Akademi Dergisi* 20/67 (Yaz 2016): 198-201.
- Gürdoğan, Nazif E. “Dünyayı Aydınlatan Medeniyet Merkezi Kutlu Kentler,” içinde *Kent ve Maneviyat*, ed. Seyfettin Erşahin, & Zehra Erşahin (1. b.). Ankara: İdealkent Yayınları, 2020.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, 2003.

- Harvey, David. “Sosyal Adalet ve Şehir” (3.b.) çev. Mehmet Moralı. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Harvey, David. Paris, Modernitenin Başkenti (2. b.). çev. Berna Kılınçer. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.
- Harvey, David. Umut Mekanları (2. b.). çev. Zeynep Gambetti. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Hefni, Wildani, Ahmadi, Rizqa ve Purnomo, Maslathif Dwi. Religious mobility and identity in the lives of urban muslim society in australia: an anatomy of religious practice. *Akademika Jurnal Pemikiran Islam*, 27(2), (July-December 2022): 145-156. <https://doi.org/10.32332/akademika.v27i2.5411>
- Hizmetli, Mustafa. “Tarihte Kent ve Pazar.” içinde İnsan, Tarih ve Kent, ed. Musa Kazım Arıcan, Mehmet Tuğrul, Yunus Emre Aydınbaş, 71-85. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınlar, 2012.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 cilt. Mısır: Mektebetü'l-Bâbî el-Halebî, 1955: 1/335-336, 1/555-557.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî. *Kitâbü'l-Esnâm*. Thk. Ahmed Zeki Paşa. 4. bs. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000: 6-13.
- İbrahim, Mahmood. “Sermaye ve Mekke'nin Dahili Yapısının Gelişmesi”. *İstem* 17/34 (2019): 489–506. <https://doi.org/10.31591/istem.589701>
- İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424-426.
- Kalgı, Mehmet Emin (2024). Geleneğin Ötesinde: Dinin Sosyal Sermayeye Veya Piyasa Ekonomisine Yönelik Radikal Evrimi Üzerine Bir Çalışma. *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 5(1), 1-16. <https://izlik.org/JA52GB72UY>
- Kapar, Mehmet Ali. “Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliği”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (01 Aralık 2019): 57-82. <https://izlik.org/JA96UK93FU>.
- Kılıç, Hasan. “Modern Dönem Kıssa Teorisine İlişkin Bir Analiz: İzzet Derveze Örneği”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (01 Haziran 2024): 85-110. <https://doi.org/10.20486/imad.1457783>.
- Koç, Bekir. (2019). Tüketim toplumunda metalaştırılan dini yeniden okuma önerisi: Bireyin dine yabancılaşması üzerine bir giriş. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (13), 141-167.
- Kur'ân-ı Kerîm. Ali İmran, 3/96.
- Kur'ân-ı Kerîm. Enfâl 8/35.
- Kur'ân-ı Kerîm. Fâkihî, 3/226.
- Kur'ân-ı Kerîm. Hac, 22/25.

- Ladki, Said, Anggito Abimanyu ve Lara Kesserwan. "The Rise of a New Tourism Dawn in the Middle East." *Journal of Service Science and Management* 13, sy. 4 (2020): 637–648.
- Mehmood Asif ve Hasnain, Sajjad. The lactosocial at data saheb's shrine (lahore-pakistan): piety, flows, commons, and the community. *Human Geography*, 17(1), (March 2024): 108-115. <https://doi.org/10.1177/19427786241228496>
- Mirzaoglu, Mehmet Ata. "Kutsal Mekân - Ticaret İlişkisi". *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3, (4), (Nisan 2023): 73-94.
- Muhammed Hamidullah, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/63-64.
- Mustafa Çağrı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/453-455.
- Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, ts. "Fedâilü's-Sahâbe", 132, 4/1919.
- Orhan, Davut. "Kadim Arap Şiirinin Kur'ân-ı Kerim Tefsirindeki Rolü Çerçevesinde Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (01 Aralık 2020): 1328-1347. <https://doi.org/10.17859/pauifd.788584>.
- Paché, Gilles. "Urban Logistics Associated With Religious Tourism: The Case of the Hajj in Mecca, Saudi Arabia." *Journal of Strategic Innovation & Sustainability* 18, sy. 3 (2023).
- Patmawati, Patmawati. "Inter-religious relations in the period of Prophet Muhammad." (2016): 175-193.
- Pişkin, Mehmet. "Tüketim Toplumu'nda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı." *İnsan ve Toplum* 6, no. 2 (2016): 131–154. Erişim 10 Mayıs 2026. <https://izlik.org/JA36GP76ME>
- Polat, Mızrap. "Hz. Muhammed'in Kabile Reislerini İslam Topluma Kazandırma Çabaları: Durumun Ebû Sufyân İbn Harb Örneğinden Yola Çıkılarak Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 185–196. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_00000000974
- Polus, Reni, Neil Carr, and Trudie Walters. "Conceptualizing the changing faces of pilgrimage through contemporary tourism." *International Journal of the Sociology of Leisure* 5.3 (2022): 321-335.
- Šarūnas, Tadas. (2021). In Search for a Bourdieusian Approach to "Gentrification": Looking through the Radiance of Academic Doxa. *Socialinė teorija, empirija, politika ir praktika*, 22, 74-87.
- Shah, Afnan A. "Enhancing Hajj and Umrah Rituals and Crowd Management Through AI Technologies: A Comprehensive Survey of Applications and Future Directions." *IEEE Access* 12 (2024): 161820–161841.

- Sırma, İhsan Süreyya. İslâm Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed (33. b.). İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Sing, Manfred. “Where Do the Multi-Religious Origins of Islam Lie? A Topological Approach to a Wicked Problem.” *Entangled Religions* 9 (2019): 165-210.
- Siyavuş, Ahmet Emrah. “Zonguldak Kent Kimliği Bileşenlerinin Coğrafi Analizi”. *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 15(1), (Haziran 2025): 1-21, doi: 10.23863/kalem.2023.268
- Soycan, Mustafa. “Wadah Khanfar İlk Bahar: Hz. Paygamber’in Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma.” (2023): 868-879.
- Şahin, Hakan. “İslâm Öncesi Mekke’de Sivil Toplum”. *Liberal Düşünce Dergisi* 78 (2015), 45–60. <https://izlik.org/JA99PA27CZ>
- Şahin, Veysel ve Esendemir, Hatice. “Nuri Pakdil’in Şiirlerinde Kimliği İnşa Eden Mekânlar: Mekânları İnşa Eden Kimlikler.” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 30(2), (Temmuz 2020): 153-164. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.724518>
- Şimşir, Mehmet. “Hz. Peygamber’in İslâm Tebliğine Karşı Şair ve Siyasî Liderlerin İlk Tavrıları ve Şiir Alanında Yaşanan Gelişmeler”. *Mütefekkir* 4/7 (01 Haziran 2017): 41-61. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.331936>.
- Tay, Hekim. “Mekke Toplumunda Sosyal Tabakalaşmanın Mekki Ayetlerdeki İzduşümü”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (01 Aralık 2016): 33-54. <https://izlik.org/JA94EU33GM>.
- Xian Ji, Long Shao ve Yu Du, “Collaborating with local communities to identify improvement priorities for historic urban landscape based on residents’ satisfaction: an application of asymmetric impact-performance analysis in dandong, china.” *Sustainability*, 12(4), 1463. (Şubat 2020):1-16. <https://doi.org/10.3390/su12041463>
- Yaman, Kemal., & Altındış, Gülcan. (2023). İslam’da Kent ve Kentleşme Süreci. *Ekonomi İşletme ve Yönetim Dergisi*, 7(2), (2023): 192-222. <https://doi.org/10.7596/jebm.31122023.001>
- Yeni Şafak. “Hac İnanç Turizmine Dönüşmemeli.” 15 Aralık 2012. Erişim 10 Mayıs 2026. <https://www.yenisafak.com/gundem/hac-inanc-turizmine-donusmemeli-436120>
- Yıldırım, Oğuzhan. “Tüketim Toplumunda Din ve Dini Değerlerin Metalaşması.” *Olgu Sosyoloji Dergisi* 2, no. 1 (2023): 1–8. <https://doi.org/10.58632/olgusos.1279609>
- Yılmaz, Ali, “Mekkeli Müşriklerin Hz. Muhammed’e Karşı Aşırı Muhalefetlerinin Öteki Yüzü”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology* 6/10 (Haziran/June 2019): 59-89.
- Yılmaz, Havva. (2024). Consumption, Leisure Activities, Socialization Processes, and Spatial Practices in Bağdat Avenue (Doctoral dissertation, Marmara Üniversitesi (Turkey)).

Yüksel, Mücahit. “Kâbe’nin Tarihi ve Anlamı Üzerine Bazı Tespitler.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2023): 217-218.

Yüksel, Mücahit. “Varaka b. Nevfel’in Hayatı ve Hz. Peygamber İle İlişkilerine Dair Rivâyetlerin Tahlili”. *Mütefekkir* 9/17 (01 Haziran 2022): 41-60. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128617>.

Moğol Sürek Avlarının Askerî ve Toplumsal İşlevi The Military and Social Functions of Mongol Collective Hunting

Esra ÖZEL 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Esra ÖZEL

Bağımsız Araştırmacı

Konya, Türkiye

ORCID: 0000-0003-3295-8443
e-mail: esratoprakozel@gmail.com

Başvuru/Submitted: 2 Ocak 2026
Kabul/Accepted: 6 Haziran 2026

Atıf: Özel, Esra, “Moğol Sürek Avlarının Askerî ve Toplumsal İşlevi”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 329-352.

Citation: Özel, Esra, “The Military and Social Functions of Mongol Collective Hunts”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 329-352.

Lisans/License:



Öz- 12 ve 13. yüzyıllarda Moğol toplumunda avcılık, ekonomik bir faaliyet ile sınırlı kalmayıp askerî eğitim, siyasal otorite ve toplumsal örgütlenmenin temel unsurlarından biri olarak kurumsallaşmıştı. Çocukluk çağından itibaren başlatılan okçuluk, binicilik ve avcılık eğitimi, her bireyin potansiyel bir savaşçı olarak yetişmesini sağlamış böylece av, savaşın bir devamı niteliğinde zorunlu bir talim işlevi görmüştür. Cengiz Han, avı yasalarla düzenleyerek sürek avlarını (nerge/cerge) devlet mekanizmasının bir parçası hâline getirmiş, geniş alanların kuşatıldığı bu avlar hem disiplin hem de stratejik koordinasyon açısından büyük ölçekli askerî tatbikat niteliği taşımıştır. Av sezonunun gök gözlemlerine göre belirlenmesi, yavru hayvanların öldürülmesinin yasaklanması gibi uygulamalar, avcılığın ritüel ve ekolojik boyutunu da yansıtmıştır. Sürek avlarının icrasında komutanlar, muhafızlar, kuşçular, doğancılar ve av hayvanlarını süren kabileler gibi çok sayıda uzman görev almış, bu yapı av teşkilatının askerî hiyerarşisiyle bütünleştiğini göstermiştir. 13. yüzyılın ortalarından itibaren Moğol İmparatorluğu’nun parçalanmasıyla ortaya çıkan İlhanlılar, Yuan Hanedanı, Altın Orda ve Çağatay Hanlığı Dönemleri’nde de bu gelenek sürdürülmüş, hükümdarların siyasal meşruiyetini pekiştiren bir unsur olarak işlev görmüştür. Av kuşları, parsar ve tazılarla yürütülen gösterişli avlar Moğol yönetim kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak varlığını korumuştur. Ayrıca sürek avlarının geniş katılımlı yapısı, Moğol toplumunda kolektif hareket kabiliyetinin ve hiyerarşik düzenin sürekli olarak canlı tutulmasına katkı sağlamıştır. Bu çalışma, sürek avlarını yalnızca askerî bir hazırlık faaliyeti olarak ele alan yaklaşımı aşarak onları Moğol siyasal ve toplumsal düzeninin kurucu unsurlarından biri olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler– Moğollar, Sürek Avı, Askerî Eğitim, Siyasal Otorite, Sosyal Organizasyon.

Abstract– In 12th and 13th-century Mongol society, hunting was not merely an economic activity; it had become institutionalized as a fundamental element of military preparation, political authority, and social organization. Training in archery, horsemanship, and hunting from early childhood ensured that each individual was raised as a potential warrior, making hunting an essential form of military exercise and an extension of warfare. Genghis Khan codified hunting practices and transformed collective hunts (nerge/cerge) into an institutional component of state organization. These hunts, encompassing vast areas, served as large-scale military exercises in terms of both discipline and strategic coordination. Practices such as determining the hunting season according to celestial observations and prohibiting the killing of young animals reflected the ritual and ecological dimensions of hunting. Numerous specialists, including commanders, guards, falconers, and tribal herders, participated in the execution of driven hunts; this structure demonstrated the integration of hunting organization with military hierarchy. From the mid-13th century onwards, with the disintegration of the Mongol Empire, this tradition continued during the Ilkhanate, Yuan Dynasty, Golden Horde, and Chagatai Khanate periods, functioning as an element that reinforced the political legitimacy of the rulers. Spectacular hunts conducted with birds of prey, leopards, and hunting dogs remained an integral component of Mongol political culture. Furthermore, the participatory character of these collective hunts helped preserve collective discipline and hierarchical organization within Mongol society. This study aims to move beyond approaches that interpret collective hunts solely as forms of military preparation and instead examines them as one of the constitutive elements of Mongol political and social order.

Keywords– Mongols, Collective Hunting, Military Training, Political Authority, Social Organization.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

Mongol collective hunts were not merely a hunting practice or an economic activity but constituted an important element in the formation of Mongol political and military order. The importance of these hunting practices derived from the fact that Mongol political and military organization developed in close relation to the conditions of steppe life. The nomadic lifestyle of the steppe necessitated mobility, speed, and reflexes, which were crucial for survival. These skills, in turn, were cultivated and reinforced through hunting practices. Consequently, drive hunts represented not only a cultural heritage but also a critical tool for state-building and military organization. The military function of collective hunts is evident in their contribution to developing endurance, coordination, and strategic discipline. In steppe societies, survival depended on agility and rapid decision-making, and Mongol collective hunts provided a practical setting in which these skills could be cultivated collectively. Through large-scale nerge organizations, these hunts facilitated coordinated movement across vast territories, reflecting the strategic mindset and institutional capacity that enabled the Mongol army to execute large-scale maneuvers successfully. Even during peacetime, drive hunts served as a form of military discipline, ensuring that the army's combat readiness remained intact. In this sense, hunting functioned as a practical extension of military training and warfare. Hunting also played a crucial role in shaping social order. For the Mongols, drive hunts functioned as a social stage in which participants' roles were strictly regulated, and adherence to these rules served as a demonstration of recognition of state authority. Severe punishments for violating the hunting circle underscored that hunting was not merely entertainment but a mechanism for enforcing state control. Furthermore, hunting rituals performed by the khan such as initiating the hunt, distributing game generously, and sparing certain animals at elders' requests made the ruler's virtues and legitimacy visible. These practices reinforced leadership qualities

in the eyes of the public and transformed hunting into a form of “staged power” within Mongol political culture. The societal function of drive hunts also reinforced hierarchical order in daily life. Within *nerge* operations, the chain of command reflected military organization; *noyans*, military leaders, auxiliary units, and hunting officials were arranged according to principles similar to those used in warfare. In this way, hunting became a public and continuous reminder of the Mongol administrative system and a practical exercise in obedience. Collective hunts additionally served as a tool for cultural memory and the socialization of youth. From an early age, Mongol children participated in hunting training, learning the relationship between nature and warfare, while hunting rituals often acted as rites of passage. These practices ensured the continuity of Mongol military culture and strengthened shared social and cultural values. The institutionalization of Mongol drive hunts persisted as the empire expanded across diverse regions. Successor states, such as the Ilkhanate and the Yuan dynasty, maintained hunting as an integral component of court organization, preserving its functions of sustaining military readiness and supporting ceremonial and political display. This demonstrates that collective hunts were not confined to steppe traditions but evolved into an institutional practice of imperial governance. Large-scale hunting operations, involving thousands of participants over months, reflect the Mongols’ high level of organization not only militarily but also in terms of communication and coordination. In conclusion, Mongol drive hunts represent a multifunctional practice encompassing military training, social discipline, political representation, and cultural continuity. *Nerge* was not merely a hunting tradition but provides an important framework for understanding Mongol political organization, military capabilities, and social order. These hunts simultaneously developed individuals’ physical and mental abilities while reinforcing the hierarchical and social order of society. Moreover, hunting rituals and institutional arrangements made state authority and the legitimacy of leadership publicly visible. Consequently, drive hunts cannot be regarded solely as an economic or recreational activity; they should be seen as a mechanism of both symbolic and practical significance at the core of Mongol political and cultural life. From this perspective, collective hunts offer an important framework for historians and anthropologists seeking to understand the strategic capacity, institutional organization, and social cohesion of the Mongol Empire.

GİRİŞ

Avcılık, bozkır toplumlarında yalnızca ekonomik yaşamın bir unsuru olmakla birlikte askerî yapılanma, toplumsal ilişkiler ve siyasal düşüncenin şekillenmesinde belirleyici rol oynayan temel faaliyet alanlarından biridir. Orta Asya step coğrafyasında konargöçer yaşamla iç içe gelişen av pratiği, beslenme ihtiyacını karşılamının yanında savaşçı kimliğin inşasına katkı sağlayan, kolektif hareket kabiliyetini geliştiren ve otorite ilişkilerini yeniden üreten bir deneyim alanı olarak işlev görmüştür. Bu bağlamda av sahası, bireysel becerilerin sergilendiği bir ortam olmaktan çok disiplin, hiyerarşi ve askerî koordinasyonun uygulamalı olarak test edildiği bir yapı niteliği taşımaktadır. Moğol toplumunda ise avcılık, devletin askerî karakteriyle doğrudan ilişkili bir pratik olarak daha belirgin bir önem kazanmıştır.¹

12 ve 13. yüzyıllarda Moğol bozkırında nerge (cerge) olarak adlandırılan sürek avları, bu geleneğin en gelişmiş örnekleri arasında yer almaktadır. Cengiz Han Dönemi'nde Yasa çerçevesinde kurallara bağlanan bu avlar, geniş insan ve hayvan gruplarının yüksek disiplin ve koordinasyon içerisinde sevk ve idare edildiği büyük ölçekli organizasyonlardır. Av kumandanları, kuşçular ve çeşitli idarî görevlilerin sürece dâhil olması, bu yapının askerî niteliğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Av sırasında uygulanan kuşatma düzeni, çemberin sistematik biçimde daraltılması ve kurallara aykırı davranışlara yönelik ağır yaptırımlar, Moğol ordusunun savaş taktikleriyle doğrudan paralellik göstermektedir. Dönemin seyyahları Plano Carpini, Johannes, Rubruklu Willem ve Marco Polo da bu benzerliği ayrıntılı biçimde aktarmıştır.

Bu çalışma, sürek avlarını askerî bir hazırlık faaliyeti olarak ele alan görüşlerden farklı biçimde, Moğol siyasal ve toplumsal düzeninin kurucu öğelerinden biri olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Konargöçer yaşamın parçası olan av pratiğinin zaman içerisinde devlet otoritesini besleyen kurumsallaşmış bir yapıya nasıl dönüştüğü, araştırmanın temel problematiğini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda sürek avlarının askerî işlevlerinin yanı sıra ritüel, idarî ve toplumsal boyutları birlikte ele alınmaktadır. Çalışmanın kapsamı Büyük Moğol İmparatorluğu ile sınırlı tutulmamış İlhanlılar, Çağatay Hanlığı, Yuan Hanedanı ve Altın Orda gibi ardıl Moğol devletlerinde sürek avı geleneğinin devamlılığı ve dönüşüm süreçleri de inceleme kapsamına dâhil edilmiştir.

Literatürde sürek avları genellikle bozkır askerî sisteminin tamamlayıcı bir unsuru olarak ele alınmış, hareketli ordu yapısı, disiplin mekanizmaları ve kuşatma taktikleri bağlamında değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım askerî boyutu açıklamakla birlikte, söz konusu pratiğin toplumsal yapı ve siyasal meşruiyet üretimiyle ilişkisini sınırlı biçimde ele almaktadır. Buna karşılık son dönem araştırmalar, sürek avlarının Moğol siyasal kültürünün şekillenmesinde daha merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Av organizasyonlarının saray çevresi, idarî yapı ve tören düzeniyle birlikte değerlendirilmesi, bu pratiğin kurumsal niteliğini daha açık biçimde görünür kılmaktadır. Ayrıca ardıl Moğol devletlerinde bu geleneğin devam etmesi, sürek avlarının geçici bir askerî uygulamadan ziyade uzun süreli bir kurumsal yapı olduğunu ortaya koymaktadır.

1. Moğollarda Avın Önemi

12 ve 13. yüzyıllarda Orta Asya bozkırlarının toplumsal yapısını şekillendiren temel unsurlardan biri avcılıktı. Moğol toplumunda avcılık askerî eğitim, siyasal otorite ve toplumsal dayanışmanın kurucu dinamiklerini oluşturan merkezi bir kurum işlevi görmekteydi. Bozkır toplumlarının doğayla kurduğu mücadele ve denge ilişkisi içinde avcılık hem ekonomik bir gereklilik hem de toplumsal örgütlenmenin önemli bir göstergesi hâline gelmişti. Av faaliyetleri, ordunun ve seferdeki birliklerin gıda ihtiyacını karşılamının yanı sıra, savaşçıların çeviklik, dayanıklılık ve nişancılık becerilerini geliştiren bir eğitim aracı olarak da askerî hazırlığın ayrılmaz bir parçası olarak işlev görüyordu.² Bu çerçevede, Orta Çağ'da

¹ Jean-Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 216-217; Boris Yakovleviç Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilatı, Moğol Göçebe Feodalizmi*, Çev. Abdülkadir İnan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 56-58.

² Roux, *Moğol İmparatorluğu*, 166.

Cengiz Han önderliğinde teşkilatlanan Moğol toplumu, savaş zamanlarında bütünüyle askeri bir düzen içinde örgütlenebilen toplumsal bir yapıya sahipti. Toplumda eli silah tutabilen her yetişkin erkek, potansiyel bir asker olarak kabul edilmekte ve savaşın gerektirdiği fiziksel dayanıklılık, okçuluk ve binicilik gibi beceriler çocukluk döneminden itibaren kazandırılmaktaydı.³ Bu yaklaşım, Moğolların askerî gücünün faklı koşullarda da etkin kalmasını sağlamaktaydı.⁴ Nitekim bu erken yaşta başlayan askerî eğitim anlayışı, dönemin seyyah ve gözlemcilerinin eserlerinde de açık biçimde görülmektedir. Plano Carpini’li Johannes, Moğol çocuklarının küçük yaşlardan itibaren okçuluk eğitimi aldıklarını ve bu beceriyi günlük yaşamlarının ayrılmaz bir parçası hâline getirdiklerini aktarmıştır: “*Erkekler, ok ile uğraşmaktan başka neredeyse hiçbir şey yapmazlar; bazen koyun sürüleriyle ilgilenirler, ancak genellikle okçuluk alıştırmalarıyla meşgul olurlar. Küçükten büyüğe hepsi iyi birer okçudur; çocuklar iki ya da üç yaşına geldiğinde ata binmeye ve dörtnala koşmaya başlar.*”⁵ Benzer şekilde Çinli elçi Peng Da Ya, her yeni doğan Moğol çocuğunun yaşamını sürdürebilmesi için zorunlu olarak av eğitimine tâbi tutulduğunu belirtmektedir. Peng Da Ya’nın aktardığına göre, çocuklar üç yaşına geldiklerinde ata bindirilip dizginler ellerine verilmekte, dört veya beş yaşına ulaştıklarında küçük ok ve yaylarla tanıştırmakta ve biraz daha büyüdüklerinde ise yılın dört mevsimi boyunca avcılıkla meşgul olmaktadır.⁶ Bu erken yaşta başlayan yoğun askerî-avcılık eğitimi, Moğol toplumunda savaşçılığın çocukluktan itibaren şekillenen bir yaşam biçimi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle süreklilik avları, yetişkin Moğol savaşçıların maharetlerinin sergilendiği bir etkinlik niteliği taşımakla birlikte, çocuklukta kazanılan becerilerin pekiştirildiği ve ordunun farklı unsurları arasında disiplinli koordinasyonun geliştirildiği kapsamlı bir askerî eğitim alanı olarak değerlendirilmektedir.⁷ Bu çocukluk eğitiminin kökleri, Moğol toplumunun gündelik yaşam pratiklerine kadar uzanmaktaydı. *Moğolların Gizli Tarihi*’ne göre Cengiz Han’ın çocukluğu sırasında annesi Hoelün, kuş üzümü, böğürtlen, yaban soğanı ve yer elması gibi bitkisel ürünleri toplayarak çocuklarını beslemiş, çocuklar ise balık tutmak gibi faaliyetlerle annelerine yardımcı olmuştur.⁸ Erken yaşta doğayla kurulan bu temas, hem hayatta kalma becerilerinin geliştirilmesini sağlamış hem de avcılığın temelini oluşturan çevresel farkındalığın kazanılmasına katkıda bulunmuştur. Böylece Moğol çocukları, aile çevresinde başlayan bu doğal yaşam deneyimlerini, ilerleyen yaşlarda sistemli avcılık ve askerî eğitimle geliştirmiş ve savaşçı kimliğin gerektirdiği yetkinlikleri kademeli biçimde içselleştirmişlerdir.⁹ Bu sistemli eğitim anlayışının sonucu olarak, Moğol okçuları zamanla son derece karmaşık yapıları etkili biçimde kullanabilecek düzeye ulaşmıştır. Kaynaklara göre, bir Moğol okçusu yayını germek için 45 ila 75 kilogram arasında bir kuvvet uygulayabilmekteydi.¹⁰ Bu fiziksel güç ve teknik maharet, savaş alanında Moğol ordusunun üstünlüğünün temel unsurlarından biri hâline gelmiştir. Nitekim bazı Ermeni

³ Khohchahar E. Chuluu, “The Encircling Hunt of Mongolia: Institutional Structures and Socio-Political Implications”, *The memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia* 20/1, 2017, 26; Mustafa Uyar, “Vahşi Hayvanlar Üzerine Savaş Pratiği: Ortaçağ Moğol Ordularının Sürekli Avları”, *Timurlu Tarihine Adanmış Bir Ömür 75. Doğum Yılında Prof. Dr. İsmail Aka’ya Armağan*, Editör: Musa Şamil Yüksel, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2017), 80; George Lane, *Daily Life in The Mongol Empire*, (London: Routledge Curzon Taylor and Francis Group, 2006), 107.

⁴ Alice Sarkozi, “A Mongolian Hunting Ritual”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. XXV, (1972): 191.

⁵ Plano Carpini’li Johannes, *Tatarlar Olarak Andığımız Moğolların Tarihi Bir Papalık Elçisinin Moğolistan Seyahati ve Gözlemleri 1245-1247*, Latince aslından çeviren ve notlandıran Altay Tayfun Özcan, (İstanbul: Ötüken Yayınları), 2022, 41-42.

⁶ Christopher P. Atwood, ed. and trans. *The Rise of the Mongols: Five Chinese Sources*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2021), 114; Mustafa Uyar, Ankbayar Danuu, *Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Tarihi Kayıtları: Meng Ta Pei Lu ve Hei Ta Shi Lu*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 111-112, 135, 141; Sechin Jagchid and Paul Hyer, *Mongolia’s Culture and Society*, (Routledge: Westview Press, 2018), 28, 35.

⁷ Abraham Constantin d’Ohsson, *Moğol Tarihi*, Çev. Bahadır Apaydın, (İstanbul: Nesnel Yayınları, 2008), 151; Thomas T. Allsen, *Mongol Imperialism: The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic Lands, 1251-1259* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1987), 6.

⁸ *Moğolların Gizli Tarihi*, Çev. Ahmet Temir, (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 25.

⁹ Boris Yakovleviç Vladimirtsov, *Çingiz Han’ın Yaşamı*, Çev. İlhan Aslan, (İstanbul: Post Yayınevi, 2022), 23-32.

¹⁰ J. D. Latham- W. F. Paterson, *Saracen Archery: An English Version and Exposition of a Mameluke Work on Archery (ca. A.D. 1368)*, (London: 1970), xxv.

müellifler, Moğolları “Okçu Millet”¹¹ olarak nitelendirmiş ve bu yetkinliği çağdaş gözlemcilerin de fark ettiği görülmüştür. Dolayısıyla okçulukla iç içe geçen avcılık faaliyetleri, bireysel savaşçı gelişimi üzerinde etkili olmuş, askerî kültürün şekillenmesinde belirleyici rol üstlenmiştir. Bireysel düzeyde başlayan bu askerî ve kültürel yetiştirme sürecinin giderek kurumsal bir nitelik kazanması ise avcılığın devlet düzeni içinde yasal bir çerçeveye kavuşturulmasıyla daha belirgin hâle gelmiştir.

Avcılığı yasa yoluyla devlet düzenine ilk kez dâhil eden Moğol hükümdarı Cengiz Han, avcılığı savaşın bir tür okulu olarak değerlendirmiş, avın uygulanışı, kapsamı ve kurallarını yasalarla belirlemiş ve bu düzenlemeler onun ölümünün ardından da imparatorluğun tamamında yürürlükte kalmıştır.¹² Nitekim Cengiz Han, imparatorluğun farklı bölgelerinden 7.000’den fazla avcı ve şahin yetiştiricisi ailesini bir araya getirerek bunları Hülâgû’nun idaresi altına vermiştir.¹³ Bu uygulama, avcılık ve şahin yetiştiriciliği konusundaki uzmanlığın merkezi bir otorite altında toplanmasını sağlamış, av teşkilâtının askerî ve idarî yapıyla bütünleşerek devlet mekanizmasının kurumsal bir unsuru hâline geldiğini göstermiştir. Moğol askerî düzeninin kurumsallaşmasında Cengiz Han’ın koyduğu yasalar belirleyici olmuştur. Söz konusu düzenlemeler, ordunun hem fiziksel hem de zihinsel açıdan sürekli hazırlıklı olmasını zorunlu kılmış ve avcılığı bu hazırlığın ayrılmaz bir unsuru hâline getirmiştir. Nitekim yasaların ilgili bölümlerinde, “*Ordu komutanı askerlerini binicilik ve avcılık konularında eğitmelidir. Ordu asla hareketsiz kalmamalıdır ya bir savaş hâlinde bulunmalı ya da avcılıkla meşgul olmalıdır. Ancak avcılıktan maksat yalnızca hayvan avlamak değildir; esas hedef ok talimini geliştirmek ve zorluklara dayanma gücünü artırmaktır*”¹⁴ ifadeleriyle bu anlayış açıkça ortaya konmuştur. Böylece avcılık, Moğol ordusunda askerî talimin sürekliliğini sağlayan ve disiplinin pekiştirildiği bir uygulama alanına dönüşmüştür. Disiplin anlayışı, ordunun içyapısının düzenlenmesinde de kendisini göstermiştir. Askerlerin ait oldukları onluk, yüzlük ve binlik birliklerden ayrılmaları yasaklanmış ve bu emre karşı çıkanlar ağır biçimde cezalandırılmıştır.¹⁵ Bu düzenlemeler, askerlerin komutanlarına olan bağlılığını güçlendirmiş ve itaatin sürekliliğini sağlamıştır. Ayrıca askerlerin belirli bölgelere bağlanması, tarım tekniklerinin Moğollar arasında yayılmasına katkıda bulunmuş ve konar-göçer yaşam ile yerleşikliğin özelliklerini bir arada barındıran dengeli bir toplumsal yapı oluşturmuştur.¹⁶

Savaş dönemlerinde askerler sürekli talim hâlinde olduklarından ordunun hantallaşması beklenemezdi. Ancak savaşın olmadığı zamanlarda ordunun muharebe niteliğini kaybetmemesi amacıyla Cengiz Han, askerlerin avcılıkla ilgilenmesini bizzat tembihlemişti. Alaaddin Ata Melik Cüveynî’nin aktardığına göre, Cengiz Han’ın bu uygulamadan maksadı avlanmak değil, askerlere ok atma becerisini geliştirme, savaş taktiklerini öğrenme ve karşılaşabilecekleri zorlukların üstesinden gelme yetisi kazandırmaktı. Bu nedenle av, savaşın bir devamı niteliğinde görülen zorunlu bir talim olarak yer almaktaydı.¹⁷ Moğol hükümdar ailesinin üyelerinin de çocuk yaşlardan itibaren aynı eğitim sürecine tâbi tutulduğu görülmektedir. Nitekim Cengiz Han’ın torunları Kubilay ve Hülâgû, henüz çocukken ilk kez av için sahaya çıkarılmış, av sırasında biri tavşan, diğeri ise bir yaban keçisi avlamayı başarmıştır. Bu başarı üzerine Cengiz Han, torunlarını onurlandırmak amacıyla özel bir tören düzenlemiş ve ritüel gereği her ikisinin bedenine yağ sürdürmüştür.¹⁸ Moğolların sürek avına ilişkin uygulamalarını gözlemleyen dönem seyyahlarının aktarımları da bu yapıyı destekler niteliktedir. Karakurum’a seyahat eden Rubrucklu Willem (1253-1255), Moğollardaki sürek avcılığına dair değerli

¹¹ Aknerli Grigor, *Okçu Millet Tarihi*, Çev. Hrand D. Andreasyan, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2012), 15-87; R. P. Blake-R. N. Frye, “The History of the Nation of the Archers by Grigor of Akanc”, *Harvard Journal of Asian Studies* XII, (1949), 269-399.

¹² Ata Melik Alaaddin Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, Çev. M. Öztürk, 3. Cilt, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1999), 97; Lane, *Daily Life in The Mongol*, 107.

¹³ Thomas Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 47.

¹⁴ E. D. Phillips, *Mongol Osnovateli İmperii Velikih Hanov*, Çev. O. İ. Perfiyeva, (Moskva: Vneştorpress, 2003, 39; Curt Alinge, *Moğol Kanunları*, Çev. Coşkun Üçok, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1967), 145.

¹⁵ Carpinili Johannes, *Moğolların Tarihi*, 73.

¹⁶ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 88.

¹⁷ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 97.

¹⁸ Thomas Allsen, *The Royal Hunt in Eurasian History*, (Philadelphia: 2006), 128; Roux, *Moğol İmparatorluğu*, 218; Sarkozi, “A Mongolian Hunting”, 191.

bilgiler verir. Willem'in tasvirine göre Moğollar, avlanmak istediklerinde geniş kalabalıklar hâlinde toplanarak hayvanların bulunduğu sahayı tamamen kuşatır, ardından çemberi giderek daraltıp hayvanları halkanın içine sıkıştırırlar ve nihayetinde oklarla avlarlardı.¹⁹ Bu anlatım, Moğolların avcılık pratiğinin sistemli, organize ve tam anlamıyla askerî bir disiplinle yürütülen bir mahiyet taşıdığını açıkça göstermektedir. Moğol süre avcılığının önemini vurgulayan bir diğer Avrupalı seyyah, 1245-1248 yılları arasında bölgeyi ziyaret eden Simon de Saint Quentin'dir. Simon, Moğolların güreş ve okçuluk gibi faaliyetlerden büyük bir haz duyduklarını, fiziksel olarak Avrupalılara kıyasla daha narin bir vücut yapısına sahip olmalarına rağmen avcılıkta son derece üstün bir maharet sergilediklerini belirtmektedir. Seyyahın gözlemlerine göre Moğollar, av zamanlarında son derece düzenli ve organize bir biçimde hareket ederek av hayvanlarını sistematik olarak sürmekte, av alanını çepeçevre kuşatan okçular sayesinde ise hedeflerini yüksek bir isabet oranıyla etkisiz hâle getirmekteydi. Bu değerlendirmeler, Moğol süre avının askerî stratejinin sahadaki doğrudan bir uygulaması niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır.²⁰ Bu çerçevede, Moğol avcılığının kurumsal yönlerini daha kapsamlı biçimde anlayabilmek için, onların farklı av türlerine dayalı pratiklerini ele almak gerekmektedir.

2. Moğollarda Av Türleri

Moğol toplumunda avcılık, bireysel bir uğraş niteliği taşımakta, gündelik yaşam içinde askerî ve toplumsal disiplinin kurumsallaşmış bir pratiği olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, Moğolların avcılık pratiği temelde bireysel (küçük av) ve toplu (büyük süre avı) olarak iki biçimde icra edilmekteydi.²¹ Küçük avlarda kullanılan kement, taş veya kırbaç gibi araçlar, Moğol inanç sisteminde "ilk kanın akıtılmasının" uğursuz sayılması ile ilişkilendirilmekteydi. Bu nedenle ilk öldürme görevi genellikle liderlere düşmekte ve liderler dahi kan dökmekten kaçınarak hayvanı boğma yolunu tercih etmekteydi.²² Böylece avcılık, bireysel beceriyi geliştiren, toplumsal sorumluluk ve dayanışmayı temsil eden bir yapı haline gelmiştir. Moğolların avcılık geleneğinin en sistemli şekli, büyük süre avları ya da Moğolca adıyla *nerge* veya *cerge* idi.²³ Bu avlar, geniş bir alanın çember içine alınarak av hayvanlarının sistemli biçimde kuşatılmasına dayanıyordu.²⁴ Benzer uygulamalar farklı coğrafyalarda da görülmekteydi: 12. yüzyıl Suriye'sinde *halka*, Delhi Sultanlığı'nda ve Babürler döneminde ise *kamergâh* adıyla bilinen çember biçimli avlanma yöntemleri uygulanıyordu. Moğollar ise bu yöntemi kendi askerî teşkilat düzenine uyarlayarak *nerge* adıyla kurumsallaştırmıştır.²⁵ Bu durum, Moğolların avcılık pratiğini ekonomik veya beslenme amacıyla sınırlı olmadığını, toplumsal hiyerarşi, askerî disiplin ve stratejik düşüncenin gündelik yaşama yerleşmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

2.1. Moğollarda Sürek Avı: Kurallar ve Düzenlemeler

Moğol topluluklarında avcılık, katı kurallar ve ritüeller çerçevesinde yürütülmüş, toplumsal ile askerî düzeni yansıtan bir unsur olarak yer almıştır. Özellikle süre avları, belirli zaman dilimlerine sıkı bir şekilde bağlanmıştı ve doğal döngüler ile gök gözlemleri avın zamanını belirlemede temel ölçütler olarak kabul edilmiştir. Yılın başlangıcında²⁶ gökyüzünde Ülker takımıyıldızının görünmesi, av

¹⁹ Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk 1253-1255*, Çev. Zülal Kılıç, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010), 99.

²⁰ Simon de Saint Quentin, *Bir Keşiş'in Anılarında Tatarlar ve Anadolu*, Çev. Erendiz Özbayoglu, (Antalya: Daktav, 2006), 12.

²¹ Allsen, *The Royal Hunt*, 26; Atwood, *The Rise of the Mongols*, 92.

²² Igor de Rachewiltz, *The Secret History of the Mongolia*, (New York: 1972), 14.

²³ Türk kaynaklarında av hayvanlarını veya düşmanı halka biçiminde kuşatma eylemi "çergeleme" olarak adlandırılmıştır. Türkçede "çerge" sözcüğü çadır anlamına gelmekle birlikte, askerî bağlamda hamam ve hastane çadırları için de kullanılmıştır. Bu durum, Moğolca *cerge* ile Türk askerî terminolojisi arasındaki kavramsal yakınlığa işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Saadetin Yağmur Gömeç, "Bir Savaş ve Spor Faaliyeti Olarak Sürek Avlarının Önemi", içinde *Türklük Mücahidi Prof. Dr. Halil İbrahim Kafesoğlu Armağanı*, ed. Muallâ Uydu Yücel ve Fatma Aysel Ilgın, (İstanbul: Milletlerarası Neşriyat Numarası, 2024), 101-109.

²⁴ Allsen, *The Royal Hunt*, 26, 216; Lane, *Daily Life in The Mongol*, 17.

²⁵ "Cerge" kavramının temel anlamı sıra, dizi, saf ve sütun olmakla birlikte, terim aynı zamanda süre avı, av çemberi ya da kuşatma düzeni anlamlarında da kullanılmaktaydı. Bkz. Ferdinand Lessing vd., *Mongolian- English Dictionary*, (Berkeley-Los Angeles: 1960), 1045; Timothy May, *The Mongol Art of War*, (South Yorkshire: Westholme Publishing, 2007), 46.

²⁶ Moğol halkının millî bayramları arasında yer alan ve ilkbaharın ilk ayının ilk günü kutlanan Tsagaan Sar, yeni yılın başlangıcını simgelemekteydi. Geleneksel anlayışa göre yılın başlangıcı, baharın gelişiyi ilişkilendirilmekte; Şubat sonu ile Mart başına, çoğunlukla ilk yeni aya denk gelen bu festivalle birlikte yeni yılın başladığı kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için

sezonunun açılışını simgeleyen bir işaret olarak değerlendirilmiştir. Benzer şekilde, sonbahar ile kış mevsimlerinin birleşimi de av mevsiminin başlangıcına işaret eden doğa göstergeleri arasında yer almıştır.²⁷ Zorunlu ihtiyaçlar dışında mart ayının başından ekim ayının sonuna kadar, hayvanların üremelerini engellemek amacıyla av yasakları uygulanmış, yavru hayvanların öldürülmesi ise mutlak surette yasaklanmıştır.²⁸ Söz konusu kurallar hem türlerin devamlılığını sağlama hem de ekosistemin sürdürülebilirliğini koruma amacını taşımıştır.

Avcılık faaliyetlerinin zamanlaması stratejik bir mantığa dayanmıştır. Moğollar genellikle kış aylarında av seferleri düzenlemişlerdir. Yaz aylarının büyük ölçüde askerî seferlerle geçirilmesi av faaliyetlerini sınırlamış²⁹, bu nedenle kış dönemi askerî talim ve hazırlık faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir zaman dilimi olarak öne çıkmıştır.³⁰ Av seferleri bu nedenle hem doğa ile uyumlu bir faaliyet hem de askerî disiplin ve hazırlık için bir araç olarak kullanılmıştır. Av süreci sıkı bir strateji ve plan çerçevesinde yürütülmüş, ava katılacak birliklere önceden haber gönderilmiş ve Cengiz Han'ın yakın akrabaları ile yüksek dereceli komutanların da av mahallinde hazır bulunmaları sağlanmıştır. Avın gerçekleştirileceği bölge, önceden keşif birlikleri tarafından taranmış, burada bulunan hayvanların sayısı ve türü hakkında bilgi toplanmıştır. Geniş katılımlı bu avlarda askerî birlikler, kimi zaman yüzlerce hatta binlerce kilometrekarelik alanlara yayılmıştır.³¹ Her noyan, belirli bir bölgenin idaresinden sorumlu olmuş, bu bölgeyi kendi emrindeki askerler arasında taksim etmiştir. Böylelikle süreklilik, bir av etkinliği olmaktan çıkmış, ordu düzeninde gerçekleştirilen askerî bir tatbikat niteliği kazanmıştır. Kalabalık ana grup ise konvoyun arkasından takip etmiş, bu grup, sağ, sol ve merkez olmak üzere üç bölüme ayrılarak, her bölümün başına büyük emirlerden biri atanmıştır.³² Askerlerin sevkıyatı ve koordinasyonu da bu emirlerin denetimi altında yürütülmüştür. Av seferlerine yalnızca muharip birlikler katılmazdı. Bu seferlerde, her türlü yiyecek ve malzemeyi taşıyan görevlilerin yanı sıra hükümdar eşleri, cariyeler ve askerlerin aileleri de yer almış, bütün katılımcılar büyük bir konvoy hâlinde av faaliyetini yürütmüştür.³³ Avlanma sahasına varıldığında, yere çukurlar kazılmış ve buraya direkler dikilmiş, bu direkler arasına ise hayvan kılı ve tüylerinden yapılan ipler gerilmiştir.³⁴ Daha sonra iplerin üzerine, ses çıkarması için keçe ve kuş tüyleri asılmıştır. Rüzgârın etkisiyle bu iplerdeki keçe ve kuş tüyleri ses çıkararak av hayvanlarını ürkütmüş ve böylece hayvanlar, iplerle çevrili alanın iç kısımlarına yönlendirilmiştir.³⁵ Avlanma bölgesi, binlerce av hayvanını kapsayacak kadar geniş sahalardan oluşmuştur. Hayvanların kaçmamasını sağlamak amacıyla bölgenin tamamının iplerle kuşatılması gerektiğinden, kilometrelerce uzunluğunda ipler kullanılmıştır.³⁶ Bu nedenle söz konusu ipler büyük

bkz. Abdrasul İsakov, "Kırgızlarda ve Moğollarda On İki Hayvanlı Takvim (VIXV. Yüzyıllar Arası)", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/3, (2013), 166; Abdurrahim Yıldız, "Kültürel Bir Gösterge Olarak Renk Sembolizmi ve Beyaz'ın Kültürel İşlevleri", *Türk Ekini Dergisi* 6, (2020), 46; Ahmet Kütük, "İslam Türk Devlet/Toplum Geleneğinde Renkler ve Anlamları", *Türkiyat Mecmuası* 24, (2014), 152.

²⁷ Allsen, *The Royal Hunt*, 20-21.

²⁸ Roux, *Moğol İmparatorluğu*, 218-220; Uyar-Danuu, *Cengiz İmparatorluğu*, 106; Marco Polo, *Seyahatname (Kubilay Han'ın Sarayında Bir Venedikli)*, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 111; Allsen, *The Royal Hunt*, 98.

²⁹ Uyar-Danuu, *Cengiz İmparatorluğu*, 13-25, 72-73; Jagchid, *Mongolia's Culture*, 34; Hu Sihui, *Yin-shan zheng-yao*, Trans. Paul Buell de and Eugene N. Anderson, *A Soup for the Qan*, (Brill: Leiden 2010), 95, 96, 97.

³⁰ Uyar-Danuu, *Cengiz İmparatorluğu*, 111-112; Gömeç, "Spor Faaliyeti Olarak Sürek Avlarının Önemi", 102.

³¹ Lane, *Daily Life in The Mongol*, 110.

³² Chuluu, "The Encircling Hunt of Mongolia:" 33-34.

³³ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 88.

³⁴ Allsen, *The Royal Hunt*, 28-29, 104-105; Atwood, *The Rise of the Mongols*, 101.

³⁵ Av çemberi oluşturma yöntemine ilişkin bu uygulama, iki önemli hususu ortaya koymaktadır. İlk olarak, çember oluşturmada kullanılan iplerin yele ve benzeri hayvan kollarından yapılmış olması, konargöçer yaşam tarzının ve bozkır çevresinin özelliklerini yansıtmaktadır. Nitekim Moğolistan'ın bazı ormanlık bölgelerinde görülen ahşap çitlerle av alanını kuşatma yöntemi, geniş bozkır coğrafyasında hem uygulanabilirlik hem de hareket kabiliyeti açısından daha az elverişli görünmektedir. İkinci olarak, söz konusu av tekniği, avın temel hedefinin antilop gibi tüylü iplerden ürkerek çember içerisinde kalma eğilimi gösteren yabani hayvanlar olduğunu düşündürmektedir. Buna karşılık kurt veya tilki gibi yırtıcı hayvanların açık bozkırda yalnızca tek sıra hâlindeki bir ip hattıyla çevrenmesi pratik açıdan oldukça güç görünmektedir. Bu durum, söz konusu hayvanların da ancak kademeli biçimde daraltılan av çemberi içerisinde avlanabildiğini göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Chuluu, "The Encircling Hunt of Mongolia:", 31.

³⁶ Chuluu, "The Encircling Hunt of Mongolia:", 31.

değer taşımış ve zaman zaman Moğollar tarafından halktan vergi karşılığında³⁷ temin edilmiştir.³⁸ Nitekim dönemin gözlemcileri, alt kademedeki halkın bu iplerin üretimi için hayvan kılı toplamakla yükümlü tutulduğunu, hatta imparatorluk ulak ağında kullanılan atların yelelerinin dahi bu amaçla kırıldığı ifade etmiştir.³⁹

Av bölgesine geniş bir hat boyunca yayılan askerler, emir verildiğinde nerge adı verilen büyük bir çember oluşturmuş ve saf tutmuşlardır. Bu çember, bir ila üç ay arasında kademeli olarak daraltılmış⁴⁰ ve av hayvanları giderek küçülen bir alana sıkıştırılmıştır. Askerî birlikler kendilerine tahsis edilen hattı korumakla yükümlü olduklarından, avın hiçbir suretle bu sınırların gerisine geçmesine izin vermemişlerdir. Av hayvanının herhangi bir şekilde çemberi yararak kaçmayı başarması, ciddi bir hata olarak değerlendirilmiş ve bu durumun nedenleri üzerine uzun istişareler yapılmıştır.⁴¹ İstişare sonucunda sorumlu asker veya komutan, hatanın ağırlığına göre on, yüz ya da bin sopa ile cezalandırılmış, ihmalin büyük olduğu durumlarda ise ceza ölüm şeklinde uygulanmış ve infaz derhal yerine getirilmiştir.⁴² Moğol askerleri, av sürüsünü iki ila üç ay boyunca gece gündüz takip etmiş, sürülerin durumu, sayısı ve bulundukları saha hakkında düzenli raporlar sunmuşlardır.⁴³ Cüveynî'nin gözlemlerine göre, "Avin son safhasında kuşatma çemberi daraldıkça hayvanlar birbirine yaklaşır, askerler, birkaç fersah uzunluğundaki ipleri birbirine bağlayarak bunların üzerine keçeler gererdi. Ardından çemberin etrafında omuz omuza dizilen askerler, herhangi bir açıklık kalmaması için sıkı bir hat oluştururdu. Çemberin etrafında omuz omuza dizilen askerler hiçbir boşluk bırakmayacak şekilde saf tutar, içeride kalan hayvanların ulumaları ve kükremeleri ortalığı inletirdi. Cüveynî, bu manzarayı Kur'an'daki "vahşi hayvanlar bir araya toplandığında" (Tekvîr, 5) ayetiyle ilişkilendirerek, avın dinsel ve sembolik bir anlam da taşıdığına işaret eder. Aslanlar, yaban eşekleri, ceylanlar, tilkiler, kurtlar ve hatta kuzular bu daralan çember içinde, tabiatın dengesini temsil edercesine aynı kaderi paylaşmaktaydılar. Nihayetinde kuşatma o denli sıkılaştırılırdı ki, hayvanların hareket edebileceği hiçbir alan kalmazdı".⁴⁴ Kovalamaca tamamlanıp hayvanlar avlanacak konuma getirildiğinde, askerler belirlenen saflar hâlinde at üstünde beklemiş ve ardından avın üzerine yürümüşlerdir. Ava ilk olarak hükümdar başlamış⁴⁵, yorulduğunda ise yüksek bir tepeye çıkarak sırasıyla hanların ve oğullarının, ardından diğer emirler ile askerlerin avlanmasını izlemiştir. Av sırasında hayvanlar oklarla vurularak sayıları büyük ölçüde azaltılmıştır. Bununla birlikte, avcılarının avlarını çevreleyip genç ve hamile hayvanların kaçmasına izin verecek şekilde bir boşluk açtıkları da bilinmektedir.⁴⁶ Ayrıca neslin devamını sağlamak amacıyla çevredeki halktan yaşlılar devreye girerek, avdan geriye kalan hayvanların serbest bırakılması için Han'dan şefaet istemişlerdir⁴⁷. Gelenek gereği, Han bu şefaet taleplerini reddetmemiş ve böylece avı sonlandırarak hayvanların kaçmasına izin vermiştir.⁴⁸ Avlanma sona erdiğinde, avlanan hayvanların sayımı yapılmıştır. Eğer sayı çok fazla ise, sadece değerli sayılan yırtıcı

³⁷ Moğollar, toprakları, yerleşim yerlerini, avlanma alanlarını, arı kovanlarını, çayırları, ormanları, çitleri, üzüm bağları ve benzeri bağları, değirmenleri, kışlık yerleşim yerlerini, at sürülerini ve çiftlik hayvanlarını vergi sistemi içinde ayrı ayrı kalemler olarak değerlendirmiştir. Bu durum, Moğol vergi sisteminin yalnızca tarım ürünlerini değil, üretimle ve ekonomik faaliyetlerle ilişkili hemen her kaynağı kapsayan geniş ve ayrıntılı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Altay Tayfun Özcan, *Moğol-Rus İlişkileri 1223-1341*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022), 415-416; İlyas Kemaloğlu, *Altın Orda ve Rusya, Rusya Üzerindeki Türk-Tatar Etkisi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009), 155.

³⁸ Uyar-Danuu, *Cengiz İmparatorluğu*, 111-112.

³⁹ Atwood, *The Rise of the Mongols*, 101.

⁴⁰ Chuluu, "The Encircling Hunt of Mongolia:", 29.

⁴¹ Allsen, *The Royal Hunt*, 26; Lane, *Daily Life in The Mongol*, 107-108

⁴² Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 88; Chuluu, "The Encircling Hunt of Mongolia:", 35.

⁴³ Lane, *Daily Life in The Mongol*, 107.

⁴⁴ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 99; Lane, *Daily Life in The Mongol*, 107-108; Allsen, *The Royal Hunt*, 27.

⁴⁵ Chuluu, "The Encircling Hunt of Mongolia:", 54.

⁴⁶ Chuluu, "The Encircling Hunt of Mongolia:", 25.

⁴⁷ Lane, *Daily Life in The Mongol*, 111-112; Jagchid, *Mongolia's Culture*, 34; Allsen, *The Royal Hunt*, 98.

⁴⁸ May, *The Mongol*, 42-48; Leo de Hartog, *Cengiz Han Dünyanın Fatihi*, (Ankara: Dost Kitapevi, 2003), 57-58; Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 89; Saint Quentin, *Bir Keşiş'in Anılarında Tatarlar*, 12; Wilhelm von Rubruk, *Moğolların Büyük Han'ına Seyahat: 1253-1255*, Çev. Ergin Ayan, (İstanbul: 2001), 38; Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Terâkime*, Haz. Ölmez Z. K., (Ankara: Simurg Yayınları 1996), 155-157; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* Cilt 1, (Ankara: TTK Yayınları, 2010), 371-372.

hayvanlar ve yaban eşekleri sayılmıştır.⁴⁹ Avlanmadan elde edilenlerden et kullanılmış, yırtıcı hayvan derileri yüksek bir değerle alıcı bulmuş, Moğollar bu yolla da önemli ekonomik kazanç elde etmiştir.⁵⁰ Sürek avlarının ardından dokuz gün sürecek bir ziyafet ve şenlik düzenlenmiş ve ardından artakalan yiyecekler ise, büyük etkinliğe katılan tüm birliklerin ganimetten hak ettikleri payı almalarını sağlamak amacıyla çeşitli birlikler arasında paylaştırılmıştır.⁵¹

Cüveynî'nin bu ayrıntılı tasvirinden sonra, yaklaşık yarım yüzyıl sonra bölgeyi ziyaret eden Fransisken Rahip Odoric'in aktardıkları, Moğol sürek avı geleneğinin XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl başlarında da aynı düzen ve ritüelle sürdürüldüğünü göstermektedir. Odoric'e göre "*Büyük Han'ın ava çıkması öncesinde başkentten sekiz günlük mesafedeki orman bekçiler tarafından hazır hâle getirilir, orman dövücülerce kuşatıldıktan sonra köpekler, aslanlar, şahinler ve diğer eğitilmiş hayvanlar salınır, büyük bir gürültü kopararak hayvanlar açıklığa doğru sürülürdü. Açıklıkta toplanan aslanlar, ayılar, yaban öküzleri, geyikler ve çok sayıda başka hayvan büyük bir korku içinde beklerken, Han üç fil üzerine kurulu bir platformdan avı başlatır ve ilk oklarını atardı. Han'ın ardından maiyetindeki avcılar oklarını fırlatır; oklar üzerlerindeki işaretlere göre sahiplerine göre ayrılırdı. Belirli bir aşamada Han'ın 'syo!' komutu verilerek sağ kalan hayvanların serbest bırakılması sağlanır, köpek ve şahinler geri çağırılırdı*".⁵² Cüveynî'nin aktardığı dinsel-sembolik boyutlar ile Odoric'in yaklaşık yarım yüzyıl sonra gözlemlediği ritüel düzen, Moğol sürek avlarının basit bir avlanma faaliyeti olmadığını, belirli kurallara bağlı, hiyerarşik olarak örgütlenmiş ve devlet otoritesini güçlendiren sistematik bir teşkilatlanma biçimi olduğunu göstermektedir. Bu sistemli yapı, sürek avlarının Moğollar açısından siyasal, toplumsal ve askerî fonksiyonlar üstlendiğini de ortaya koymaktadır. Nitekim, aynı dönemin bir diğer önemli tanığı olan Fransisken rahip ve seyyah Plano Carpinili Johannes, Moğolların avcılıkta uyguladıkları çember (cerge/nerge) yönteminin savaş meydanlarında da temel bir taktik unsuruna dönüştüğünü vurgulamaktadır.

Plano Carpinili Johannes, Moğolların sürek avlarında uyguladıkları çember (cerge/nerge) taktiğini avcılık faaliyetlerinin yanı sıra savaş alanında da ustalıkla kullandıklarını belirtmektedir. Carpinili Johannes'in aktardığına göre, Moğol ordusu, düşman kuvvetlerinin direncini kırmak amacıyla kontrollü geri çekilme manevraları gerçekleştirir, bu manevralar, karşı tarafın saflarında gevşeme ve düzensizlik oluşturmayı hedefler.⁵³ Görünüşte cüretkâr bir geri çekilme olarak algılanan bu hareket, aslında düşmanı önceden belirlenmiş bir noktaya çekmek üzere planlanmış stratejik bir uygulamadır. Plano Carpinili Johannes bu durumu şöyle ifade etmektedir: "*Eğer düşman kararlı bir biçimde savaşırsa, Tatarlar onlara kaçabilecekleri bir yol açarlar. Ancak kısa bir süre sonra düşman geri çekilmeye başladığında, Tatarlar aniden geri dönerek saldırıya geçerler ve doğrudan savaşıp öldürebileceklerinden çok daha fazlasını bu şekilde imha ederler*".⁵⁴ Bu ifadeden anlaşılacağı üzere, Moğolların sürek avlarında hayvanları dairesel bir çember içine sıkıştırarak yönlendirme yöntemleri, savaş alanında düşmanı çevreleme, tuzağa düşürme ve imha etme biçiminde uygulanmaktaydı.

⁴⁹ Allsen, *The Royal Hunt*, 96-97; Lane, *Daily Life in The Mongol*, 111.

⁵⁰ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 99; Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilatı*, 65; d'Ohsson, *Moğol Tarihi*, 151; Roux, *Moğol İmparatorluğu*, 218-220; Lane, *Daily Life in The Mongol*, 108.

⁵¹ Lane, *Daily Life in The Mongol*, 109.

⁵² Songja Lee, *Odoric Pordenone Seyahatnamesi (1318-1330) (Giriş –Tercüme ve Notlar)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 350-351; Allsen, *The Royal Hunt*, 18; Jagchid, *Mongolia's Culture*, 32; Hu Sihui, *Yin-shan zheng-yao*, 97.

⁵³ Türk ve Moğol toplulukları tarafından kullanılan savaş stratejilerinden biri, kaynaklarda Turan taktiği, kurt kapanı veya hilal taktiği gibi adlarla anılmaktadır. Moğollar, özellikle kendilerinden sayıca üstün ordulara karşı bu strateji sayesinde önemli başarılar elde etmişlerdir. Söz konusu savaş yönteminin ilk aşamasını, düşman kuvvetlerini yıpratmaya yönelik ani baskınlar oluşturmaktaydı. Bu saldırılarla karşı tarafın askerî gücü zayıflatılırken aynı zamanda psikolojik baskı altına alınması hedeflenmekteydi. İkinci aşamada kontrollü geri çekilme manevralarıyla düşman ordusunun düzeni bozulmakta ve takip sırasında yıpratılması sağlanmaktaydı. Son aşamada ise tuzağa çekilen düşman kuvvetleri hilal biçiminde kuşatılarak kesin yenilgiye uğratılmaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Timothy May, *Moğol Savaş Sanatı*, Çev. Mustafa Uyar, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2023), 125-150; Uyar-Danu, *Cengiz İmparatorluğu*, 116-118; İlhami Durmuş, "Eski Türk Savaş Araç-Gereç ve Taktiği", *SEMA* 4, (2019), 64.

⁵⁴ Carpinili Johannes, *Moğolların Tarihi*, 77.

2.1.1. Sürek Avlarının Kurumsallaşması

Moğollarda sürek avlarından elde edilen deneyim, bireysel avcılık taktiklerinin gelişmesini sağlamakla birlikte, bu uygulamaların sistematik biçimde tekrarlanmasına imkân vermiştir. Bu durum, sürek avlarının Moğol toplumunda giderek kurumsallaştığını ve geçim veya eğlence amacının dışında, toplumsal ve askerî düzenin bir parçası olarak yer aldığını ortaya koymaktadır. Sistematik yaklaşım, sürek avlarını geniş çaplı askerî tatbikatlar ve kurumsal organizasyonlar hâline dönüştürmüş, böylece avcılık, Moğol yönetim yapısı içinde çok yönlü bir mahiyet kazanmıştır. Bu doğrultuda, sürek avları Moğol döneminde düzenli aralıklarla icra edilmiş ve zamanla devlet pratiğinin bir parçası hâline gelmiştir. 1224 yılında Cengiz Han tarafından gerçekleştirilen ve yaklaşık iki ay süren büyük bir sürek avı, 100.000’den fazla savaşçının katılımıyla 500-600 kilometrelik bir yarıçapta icra edilmiştir.⁵⁵ Bu tür geniş ölçekli faaliyetler, çok sayıda tümenin katılımıyla yürütülmüş ve büyük ölçüde askerî tatbikat niteliği taşımıştır. Yasalarla sıkı şekilde düzenlenen bu avlardan Cengiz Han Dönemi’nde Cuci sorumlu tutulmuş ve kurallara aykırı davranışlar ağır yaptırımlarla cezalandırılmıştır.⁵⁶

Sürek avlarının toplumsal boyutu da dikkat çekicidir. Av mevsimi başlangıcında genç askerlerin av hayvanlarının kanı ve yağıyla temas ettirilmesi gibi ritüeller, avın fiziksel bir etkinlik olmasının yanı sıra topluluk içindeki sembolik ve kültürel anlamını da pekiştirmiştir. Ögedey Han’ın Karakurum’da çitle çevrili özel bir av alanı (sâyegâh) inşa ettirmesi⁵⁷, sürek avlarını devlet eliyle düzenlenen kurumsal bir faaliyete dönüştürmüş ve avcılığın Moğol siyasi ve sosyal yapısındaki önemini somut olarak göstermiştir. Nitekim, Alaaddin Ata Melik Cüveynî’nin aktardığı gözlemler, sürek avlarının askerî ve stratejik boyutunu daha da belirginleştirmektedir. Cüveynî, Ögedey Kağan ve Çağatay Kağan’ın yeni avlanma yerleri kurmalarını şöyle anlatır: *“Bir dostum bana şunları anlatmıştı: Bir yıl Kaan’ın zamanında ava çıkıldı. Kaan’ın avı seyretmek için bir tepeye oturduğu sırada av hayvanları o tepenin eteğine gelip yönünü ona dönerek canlarının bağışlanmasını diler gibi bağırıp çağırmaya başladılar. Bunun üzerine Kaan, hayvanların serbest bırakılmalarını ve avlanılmamalarını emretti. Yine Kaan’ın emri üzerine Hitay ülkesinde bulunan kışlık bir yerde büyük bir halka oluşturacak şekilde ağaç ve çamurdan duvar yapmışlar, av hayvanlarının oraya girebilmeleri için de duvarların belli yerlerine kapılar koymuşlardı. Bunu örnek alan Çağatayların, Almalık ve Kuyas sınırında inşa ettikleri bir av yerleri vardır. İşte Moğolların savaşta bu uyguladıkları yöntem, avda uyguladıklarının aynısıydı. Yani önce öldürülür, sonra öldürülenler sayılır, daha sonra da hayatta kalanların canı bağışlanırdı. Yani onlara göre savaş bir çeşit av, av bir çeşit savaştı. Bunların gerek savaşta gerekse avda serbest bıraktıkları yaşlı ve kötürüm olanlardı.”*⁵⁸ Cüveynî’nin bu tespitleri, avın Moğol siyasal kültüründe hükümdarın kudret, disiplin ve merhamet gibi özelliklerini sergilemeye yarayan sembolik bir alan olarak yer aldığını göstermektedir. Bu çerçevede Reşidüddîn Fazlullâh’ın aktardığı bir başka örnek ise, avın hükümdarın itibarını pekiştiren bir siyasal riayet ve sadakat tesis eden bir mahiyet taşıdığını ortaya koymaktadır. *“Hepsi beraber ava gitmişler. Büyük bozkırın ortasında yer alan Uçal Jalamak adlı bir tepe üzerinde av çemberini yaptılar. Onlar Cengiz Kağan utu’sunu (av yeri) yani kapalı av çemberini tamamen kuşaklamışlar ve av çok iyi olmuştur ... Sonraki gün [Cengiz Kağan] avlanmış hayvanları paylaşırken, insanların avlanmış paylarından fazlaları verip, iyi hünerini göstermiştir. Ava katılmış insanlar eve dönerken Cengiz Kağan’a teşekkür etmekle beraber ‘Tayiciutlar bizi terk edip dağılır ve bize hiç acımazlar. Ama Cengiz Kağan bize sebepsiz olarak fazla pay vermiştir. Kendine tâbi olanlara*

⁵⁵ John Andrew Boyle, *The Successor of Genghis Khan*, (Newyork: Columbia University Press, 1971), 72; Roux, *Moğol İmparatorluğu*, 219.

⁵⁶ Allsen, *The Royal Hunt*, 85; Avcılığın Moğol elitleri arasındaki önemini gösteren bir rivayete göre Cengiz Han, oğullarına dünyada en iyi şeyin ne olduğunu sormuş; Cuci ise buna “ata binmek, avlanmak ve eğlenmek” şeklinde cevap vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gömeç, “Spor Faaliyeti Olarak Sürek Avlarının Önemi”, 103.

⁵⁷ Hartog, *Cengiz Han*, 56-57; Allsen, *The Royal Hunt*, 43; Bertold Spuler, *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, Çev. Cemal Köprülü, (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 456-457; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 410-411; Lane, *Daily Life in The Mongol*, 60.

⁵⁸ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 99.

acı olan ve yönetim işleri bilen bir hükümdarmış. 'dediler ve onlar yol boyunca Cengiz Kağan'a teşekkür edip, diğer kavimlere onun iyi hünerlerini anlatmışlar.'⁵⁹

Moğol sürek avlarının askerî, toplumsal ve ritüel boyutları, Hülâgû ve onun torunları döneminde İran coğrafyasında kurulan İlhanlı devletinde de süreklilik göstermiştir. İlhanlı hükümdarların avcılığa verdiği önem, atalarından miras kalan bu geleneğin saray ve yönetim kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak devam ettiğini ortaya koymaktadır. İran'ı hâkimiyet altına alan Moğollar, Hülâgû Han önderliğinde müstakil bir devlet kurmuş ve atalarından miras kalan avcılık geleneğini sürdürmüşlerdir.⁶⁰ İlhanlı hükümdarları Abaka, Gâzân ve Olcaytu Han da avcılıkla ilgilenmişlerdir. Bu durum, avcılığın İlhanlı sarayında önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Abaka Han Dönemi'nde hükümdar, av sırasında gırtlâğından yaralanmış ve saray tabipleri Kurçan Aka ile Cerrah Ebu'l-İzz, yaranındeşilerek tedavi edilmesine karşı çıkmış, buna karşın Nasîrüddin Tûsî, cerrahi müdahalenin zorunlu olduğunu savunmuştur.⁶¹ Gâzân Han'ın avcılığa olan ilgisi ise hem nicelik hem de teşkilat açısından dikkat çekici bir boyut taşımaktadır. 1301-1303 kış mevsimini Arrân bölgesi ile Hazar kıyılarında av yaparak geçiren Gâzân Han'ın, bu süreçte av sırasında çitlerle çevrili ve çevresi bir günlük mesafeye ulaşan geniş bir ağıl inşa ettirdiği, avlanan hayvanların burada toplatıldığı ve av merasimlerinin aylar boyunca sürdüğü aktarılmaktadır. Bu uzun av dönemi boyunca çok sayıda hayvan avlayan Gâzân Han'ın, av faaliyetlerini sürdürerek başkent Tebriz'e geldiği de belirtilmektedir.⁶² Ayrıca onun av emiri (emîr-i şikâr) olarak anılan Kılavızoğlu Tumanbay'a, yetiştirdiği özel bir doğan sebebiyle 30 at, 60.000 dinar ile Dânişmendiyye vilayetinde yer alan birçok köyü bağışladığı belirtilmektedir. Gâzân Han adına Merâgâ'da kaleme alınan *Menâfi 'ü'l-hayavân ve'n-nebât* adlı eser ile onu av sahnesinde tasvir eden minyatürler de hükümdarın avcılığa duyduğu yoğun ilgiyi açıkca ortaya koymaktadır.⁶³ Gâzân Han'ın ise maiyetinde şahinler, parsar⁶⁴ ve çitalar bulunmuş⁶⁵, bir merasimde ise ceylanı tek okla dokuz yerinden vurmuştur.⁶⁶ Bu uygulamalar, Moğol av geleneğinin İlhanlılar arasında sürdüğünü ve avcılığın saray ile yönetim kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Geyhatu Han, Anadolu'da bulunduğu süre boyunca avlanmış ve aşırı avlanan bir Moğol'u cezalandırmıştır⁶⁷, bu durum avın disiplinli bir faaliyet olarak yürütüldüğünü göstermektedir. Olcaytu Han ise Hemedan çevresinde günler süren avlara katılmıştır.⁶⁸ Bu, İlhanlı hükümdarlarının av geleneğini kesintisiz bir şekilde sürdürdüğünü kanıtlamaktadır.

Çin'de kurulan Yuan Hanedanı'nın (1271-1368) kurucusu olan Kubilay Han, avcılığa büyük ilgi duymuş ve bu nedenle onun döneminde oldukça gelişmiş bir av teşkilatı oluşturulmuştur. Bu durum, Moğol sürek avlarının Cengiz Han ve halefleri zamanında kazandığı kurumsal ve askerî niteliğin Kubilay Han devrinde daha da sistematik bir yapıya kavuşturulduğunu göstermektedir. Nitekim Marco Polo'nun Kubilay Han dönemine ilişkin gözlemleri, sürek avlarının örgütlenme yapısını ve Moğol devlet mekanizması içerisindeki çok yönlü yerini ortaya koyan önemli birer tanıklıktır. Marco Polo'nun aktardığına göre Kubilay Han, sürek avlarından önce idarecilere, komutanlara ve beylere haber göndererek geniş kapsamlı bir hazırlık süreci başlatmakta, ardından kardeşleri ve kalabalık bir maiyetle av sahasına gitmektedir. Av sırasında hükümdar ve yakın çevresinin gösterişli kıyafetler giydiği, buna

⁵⁹ Rashiduddin Fazlullah, *Jami'u't-tawarikh: Compendium of Chronicles, I*, English Translation and Annotation by W. M. Tackston, (Harward: 1998), 168.

⁶⁰ Allsen, *The Royal Hunt*, 27.

⁶¹ Reşidüddin Fazlullâh, Hemedanî, *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısım)*, Çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, A. Hesamipour Khelejanî, (Ankara: TTK Yayınları, 2013), 108; Esra Özel, "İlhanlılar Döneminde İki Tabip: Nasîrüddin Tûsî ile Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedanî ve Tıp Alanındaki Eserleri", *Fikriyat Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 5(1), (2025), 135.

⁶² Reşidüddin Fazlullâh, *Câmiu't-Tevârih*, 186-87.

⁶³ Şemsu'd-dîn Ahmed el-'Arifî Eflâkî, *Menâkibu'l-'ârîfîn*, II, Neşr. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1989, 253.

⁶⁴ Spuler, *İran Moğolları*, 458.

⁶⁵ Çitalar spor amaçlı veya derileri için avlanırken, çoğunlukla av partneri olarak kullanılmak üzere sürekli olarak yakalanmaktaydı. Örneğin, İran'daki Moğol hükümdarı Gâzân Han'ın 300 çitası olduğu bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Allsen, *The Royal Hunt*, 112.

⁶⁶ Reşidüddin Fazlullâh, *Câmiu't-Tevârih*, 186-87; Osman Özgüdenli, *Moğol İranında Gelenek ve Değişim Gazan Han ve Reformları (1295-1304)*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 405.

⁶⁷ Feridun Nafiz Uzluk, *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III*, (Ankara: 1952), 58.

⁶⁸ Allsen, *The Royal Hunt*, 21.

karşılık ordu mensupları ile hizmetkârların tek renkli elbiseler taşıdığı belirtilmektedir. Gelenek uyarınca avı başlatan ilk kişinin Kubilay Han olduğu, hükümdarın daha sonra yüksekçe bir çadıra çıkarak av kuşlarını salıverdiği ve hem kuşların hem de maiyetindekilerin avlanışlarını dikkatle izlediği ifade edilmektedir.⁶⁹ Ayrıca Kubilay Han, komutanlarına düzenli aralıklarla süre avları düzenlemeleri yönünde emirler vermekte, ele geçirilen hayvanlar arabalara yüklenerek hükümdara gönderilmekte, av sahasının uzak olduğu durumlarda ise bozulma riskine karşı yalnızca hayvan derileri merkeze ulaştırılmaktadır.⁷⁰ Marco Polo'nun söz konusu anlatımı, süre avlarının Kubilay Han Dönemi'nde belirli bir hazırlık süreci ve komuta zinciriyle yürütülen bir devlet pratiği olduğunu ortaya koymaktadır.

Çağatay Hanlığı'nda (1227-1370) da avcılık, Moğol devlet geleneğinin askerî, siyasî ve sosyal boyutlarını bünyesinde taşıyan önemli bir faaliyet olarak varlığını sürdürmüştür. Çağatay Han'dan itibaren birçok hükümdarın av ve avcılığa büyük ilgi gösterdiği, düzenli biçimde av organizasyonları tertip ettiği anlaşılmaktadır. Hanlığın kurucusu olan Çağatay Han'ın Almalık ve Kunas bölgelerinde şikârgâhlar inşa ettirmesi⁷¹, av faaliyetlerinin gündelik niteliği taşımadığını, belirli mekânlar ve teşkilatlar etrafında şekillenen kurumsal bir faaliyet olduğunu göstermektedir. Çağatay hükümdarları arasında Barak Han'ın da avcılığa önem verdiği bilinmektedir. Nitekim onun Herât üzerine düzenlediği seferin gerekçelerinden birini, bulunduğu bölgede yeterli av sahasının bulunmamasıyla ilişkilendirdiği aktarılmaktadır.⁷² Kebek Han'ın sık sık av merasimleri düzenlemesi⁷³ ve Cenkşi'nin avcılığa olan düşkünlüğü⁷⁴ de söz konusu geleneğin hanlık içerisinde süreklilik arz ettiğini göstermektedir. Öte yandan Çağatay tahtını fiilen kontrol eden emirlerden Emîr Kazgan'ın, öğleden akşama kadar “doğan uçurmak ve yûz koşturtmakla” meşgul olması⁷⁵, avcılık faaliyetlerinin hanlara özgü bir pratik olmaktan çıkarak, askerî aristokrasi ve emirler çevresinde de önemli bir statü göstergesi olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

Süre avcılığı, Doğu Çağatay Hanlığı Dönemi'nde siyasî ve dinî dönüşümlerin yaşandığı sembolik bir alan olarak da karşımıza çıkmaktadır. Mirza Haydar Duğlat'ın aktardığı rivayete göre, Tuğluk Timur Han'ın İslâmiyet'i kabul etmesine giden süreç, bir av organizasyonu sırasında başlamıştır. Aksu yakınlarında düzenlenen büyük bir av sırasında hanın emirlerine uymadığı gerekçesiyle bazı dervişler huzura getirilmiş, burada şeyh ile han arasında geçen konuşma, Tuğluk Timur üzerinde derin bir tesir bırakmıştır. Hanın, şeyhin iman hakkındaki sözlerinden etkilenerek ileride Müslüman olacağına dair söz verdiği aktarılmaktadır.⁷⁶ Bu anlatı, av meclislerinin askerî talim ya da eğlence kapsamında değerlendirilmesi dışında, hükümdarın din adamları, şeyhler ve çeşitli toplumsal çevrelerle bir araya gelmesine zemin hazırlayan siyasî ve kültürel etkileşim alanları olarak işlediğini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Çağatay hanları arasında av geleneğini sürdüren hükümdarlardan biri de son birleşik Çağatay hanı kabul edilen Mansur Han'dır. Mansur Han'ın Yarkent'e dönüşünde büyük eğlencelerle karşılanması ve 1516 yılı baharında Çadır Göl civarında düzenlenen bir av eğlencesi sırasında kardeşi Babacak Sultan'ın kendisine yaklaşmakta olduğunu haber verilmesi, av organizasyonlarının hanlık içerisindeki siyasî görüşmeler ve hanedan ilişkileriyle iç içe geçtiğini göstermektedir.⁷⁷ Nitekim bu örnekler, Moğol sonrası siyasî yapılanmalarda avın kurumsal sürekliliğinin hanlıklar arasında ortak bir gelenek olarak devam ettiğini ortaya koymaktadır.

⁶⁹ Allsen, *The Royal Hunt*, 61.

⁷⁰ Marco Polo, *Seyahatname*, 170-176; Allsen, *The Royal Hunt*, 4.

⁷¹ Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 99; Cüzcânî, Çağatay Han'ın hastalığını bir av sırasında aldığı ok yarasıyla ilişkilendirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Minhac-ı Sirac el- Cüzcanî, *Tabakat-ı Nasiri*, Çev., Mustafa Uyar, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 126.

⁷² Seyf-i Herevî, Seyf b. Muhammed b. Ya'kûb el-Herevî, *Târih-nâme-yi Herât*, Neşr., Gulâm- Rizâ Tabâtabâ'i-Mecid, (Tahran: 1383/2004), 328-329.

⁷³ Mîrhând, Mîr Muhammed b. Seyyid Burhânu'd-dîn Hândşâh, *Târih-i ravzatu's-safâ fî sîreti'l-enbiyâ ve'l-mulûk ve'l-hulefâ*, V, (Tahran: Müessesesi-i Hayyâm ve İntişârât-ı Pirûz, 1339/1960), 227-228.

⁷⁴ Kemâlu'd-dîn 'Abdu'r-Rezzâk-i Semerkândî, *Matla'-i sa'deyn ve mecma'-i bahreyn*, I/1, Neşr., 'Abdu'l-Huseyn Nevâ'i, (Tahran: 1372/1993), 126.

⁷⁵ 'Abdu'r-Rezzâk-i Semerkândî, *Matla'-i sa'deyn ve mecma'-i bahreyn*, I/1, 259.

⁷⁶ Mirza Muhammed Haydar Duğlat, *Tarih-i Reşîdî*, Çev., Osman Karatay, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2006), 171-174.

⁷⁷ Ömurkul Karayev, *Çağatayskiy Ulus. Gosudarstva Haydu, Mogulistan*, (Bişkek: 1995), 234.

Altın Orda sahasında da sürek avcılığının taşıdığı önem, bu devamlılığın izlenmesine imkân vermektedir. Av, Altın Orda Moğolları arasında son derece önemli bir yere sahip olmuş, av hayvanlarının bulunduğu bölgelerde geniş katılımlı topluluklar halinde icra edilen faaliyetler, hem gıda ve deri temini gibi ekonomik ihtiyaçların karşılanmasında hem de askerî disiplinin sürdürülmesinde belirleyici bir rol üstlenmiştir.⁷⁸

2.1.2. Sürek Avlarında Yer Alan Görevliler

Tarih boyunca hükümdarların av faaliyetlerinden sorumlu görevliler, saray teşkilatı içinde itibarlı bir konuma sahip olmuştur. Eski Mısır'dan İran coğrafyasına, oradan Sâsânîler ve erken İslam devletlerine uzanan bu gelenek, Türk ve Moğol siyasi yapılanmalarında da devam etmiştir. Nitekim Anadolu Selçuklularında söz konusu görevliler *emîr-i şikâr* olarak adlandırılırken, Babürlülerde (1526-1858) “qaravul” unvanı kullanılmış ve bu unvanın Moğol geleneğinden tevarüs ettiği belirtilmiştir.⁷⁹

Moğollarda av organizasyonu, devletin askerî yapılanmasıyla paralellik gösterecek ölçüde sistemli bir nitelik arz etmekteydi. Cengiz Han'ın gece muhafızları, güvenliği sağlamanın yanı sıra, av faaliyetleri sırasında hükümdara refakat etmekle de yükümlüydü.⁸⁰ İlhanlı hükümdarı Geyhatu'nun şahincisi Elçidey'in on bin kişilik bir birliğin kumandanı olması, av teşkilatının askerî statüyle olan yakın ilişkisini ortaya koymaktadır.⁸¹ Marco Polo'nun aktardığı bilgilere göre Kubilay Han'ın hizmetinde, av organizasyonunun idaresinden sorumlu iki yüksek görevli bulunmakta ve her birinin emrinde yaklaşık on bin kişilik bir birlik yer almaktaydı. Bu birlikler, av köpeklerinin sevk ve idaresinden av alanlarının kontrolüne kadar geniş bir görev sahasını üstlenmekteydi.⁸² Böylece Moğol av teşkilatı, devlet organizasyonunun askerî mantığıyla işleyen bir alt birimi görünümündeydi.

Avın icrasında görev alan insan unsuru oldukça çeşitlenmişti. Bu bağlamda av teşkilatında yer alan meslek gruplarının anlaşılabilmesi için, özellikle yırtıcı kuşların yetiştirilmesi ve avda kullanılmasıyla doğrudan ilişkili olan “kuşçu” teriminin neyi ifade ettiğinin açıklanması gerekmektedir. “Kuşçu” terimi, avlarda kullanılan yırtıcı kuşların yakalanması, evcilleştirilmesi ve av amacıyla eğitilmesi gibi son derece zahmetli bir mesleği icra eden kimseleri ifade etmektedir.⁸³ XV. yüzyılda Deşt-i Kıpçak'ta bulunan Moğol ülkesini gezen Nicolo Barbaro Tatarların çok sayıda şahine sahip olduklarını, avladıkları hayvanları özellikle ordunun iâşesinde kullandıklarını belirtmekte, av sırasında atlı ve yaya grupların belirli bir iş bölümü çerçevesinde hareket ettiğini ve kuşçuların bu süreçte önemli bir rol üstlendiğini ifade etmektedir.⁸⁴ Altın Orda yarlık metinlerinde sıkça geçen kuşçu ve barsçılar ise, askerlik eğitiminin önemli bir pratiği olan av faaliyetlerinde görev almaları nedeniyle hanların doğrudan muhatap aldığı meslek grupları arasında yer almaktaydı.⁸⁵ Kuşçular ve doğancılar, bu teşkilat içinde özel uzmanlık gerektiren meslek gruplarını oluşturmaktaydı. Marco Polo'nun aktardığına göre Kubilay Han ava çıktığında yanında on bin kadar doğancı bulunmakta, bu görevliler avcı kuşları salmakta ve işaret sesleriyle geri çağırırmaktaydı. Her avcı kuşun ayağına bakıcısının adını taşıyan etiketlerin takılması, sorumluluk alanlarının sistemli bir şekilde kayıt altına alındığını göstermektedir.⁸⁶ Böylece kuşçular ve doğancılar, av tekniklerini uygulayan kişiler olmanın yanında saray teşkilatının profesyonel avcı sınıfını da temsil etmekteydi. Bu durum, söz konusu görevlilerin saray ve devlet içindeki yüksek statüsünü ortaya koymaktadır. Moğol Dönemi'nde şahin avcıları ve hayvan eğitmenleri, imparatorluk muhafız birliğinin (kesig) üyeleri olarak hane halkı teşkilatının bir parçasıydı ve bu nedenle “devletin direkleri” ve “büyük memurlar” arasında sayılıyorlardı. Ancak, bu yüksek statüye rağmen Moğol av teşkilatında

⁷⁸ Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul: Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976, 139; Yakubovskiy, A. Yuryevich, *Altın Ordu ve Çöküşü*, Çev. H. Eren, (Ankara: TTK Yayınları, 2021), 55.

⁷⁹ Allsen, *The Royal Hunt*, 83-85.

⁸⁰ MGT, 158.

⁸¹ Allsen, *The Royal Hunt*, 210.

⁸² Marco Polo, *Seyahatname*, 171-172; Lane, *Daily Life in The Mongol*, 111-112.

⁸³ Marco Polo, *Seyahatname*, 172-173.

⁸⁴ Giosafat Barbaro, *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*, Çev. Tufan Gündüz, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005), 33, 38-40.

⁸⁵ Mengü Timur Han'ın Rus Metropoliti Kiril'e Verdiği Yarlık (10 Ağustos 1267), *Altın Orda Hanlığına Ait Resmi Yazışmalar*, Çev. Kemaloğlu, İ. & Özyetgin, M.A., (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 61-63.

⁸⁶ Marco Polo, *Seyahatname*, 172-173.

finansal düzenlemeler ve denetimler önemli bir rol oynuyordu. Avcıların iâşe, yem ve diğer lojistik malzemeleri temin etme yetkileri, zaman zaman rüşvet ve suistimale yol açabiliyordu. Gâzân Han'ın hükümdarlığı döneminde, bakıcılar bu yetkileri kötüye kullanarak malzeme ve yiyecek talebini abartmış, Ebu Sa'îd Han ise 1320 yılında yayımladığı fermanla bu tür suistimalleri engellemek zorunda kalmıştır.⁸⁷

Moğol av teşkilatında birçok finansman yöntemi uygulanıyordu ve bunların büyük kısmı para ile birlikte iâşe, yem ve diğer lojistik malzemelerin teminini içeriyordu. Bu durum, kraliyet avcıları ve hayvan bakıcıları için dolandırıcılık, yolsuzluk ve resmî gücün kötüye kullanılması açısından fırsatlar yaratıyordu. Gâzân Han'ın hükümdarlığı döneminde, kendilerine tahsis edilen bir bölgeden hayvanları için malzeme temin etme hakkına sahip olan şahin avcıları ve çita bakıcıları, bu yetkiyi sürekli rüşvet almak için bir araç hâline getirmiş, bakımları altındaki hayvanların sayısını abartarak büyük miktarda seyahat erzakı ve yem talep etmişlerdir. İlhan'ın av hayvanlarının koruyucuları olduklarını öne sürerek, yanlışlıkla bölgelerine yaklaşan veya izinsiz giren herkesten rüşvet almış, kurbanlarının paralarını, bineklerini ve giysilerini gasp etmişlerdir. Bu suistimalleri önlemek amacıyla Moğol sarayı 1000 av kuşu ve 300 çita için rasyon normları belirlemiş ve bunları yürürlüğe koymuş, kurallara uymayanlar ise ağır cezalara çarptırılmıştır. Ancak sorun tamamen ortadan kalkmamış, 1320 yılında Ebu Sa'îd Han'ın yayımladığı fermanla şahin avcıları ve çita bakıcılarının halka zulmetmesini yasaklamak zorunda kalmıştır.⁸⁸

Bu idarî ve teşkilat yapısının ötesinde av hayvanları, Moğol siyasal kültüründe devletlerarası ilişkilerde de sembolik bir değer kazanmıştır. Diplomatik hediyeler arasında yer alan av kuşları, hükümdarlar arasında güç, itibar ve meşruiyetin karşılıklı olarak temsil edildiği araçlar hâline gelmiştir. Tokta Han devrinde İlhanlılara gönderilen elçilik heyetinin Gazan Han'a sunduğu hediyeler arasında yüksek uçan şahinlerin bulunması, bu geleneğin bir örneğidir. Benzer şekilde Özbek Han'ın 1317-1318 yıllarında Memlûk Sultanı'na gönderdiği elçilik heyetinde eğitimli şahinlerin yer alması, av hayvanlarının pratik bir unsur niteliği taşıması, siyasi prestiji temsil eden diplomatik bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu durum, kuşçuların da saray çevresinde özel bir itibar kazanmasına imkân tanımıştır.⁸⁹

Av faaliyetlerinin teknik boyutu değerlendirildiğinde, Moğolların avlarda kullandıkları yırtıcı kuşların ileri düzeyde bir eğitim sürecinden geçtiği görülmektedir. Balıkçıl kuşu, atmaca ve doğan gibi türlerin tercih edildiği bu sistemde, kuşların boğazına göğüs hizasına kadar uzanan bir halka takılır, av hayvanının üzerine gönderilmeden önce bu halka göğüs ile baş arasından çekilerek kuşun rüzgârda savrulması engellenirdi.⁹⁰ Ruysbroeckli Willem'in akdoğanların sağ elde taşındığı ve kısa bir sicimle rüzgâra karşı dengede tutulduğu yönündeki aktarımları da bu teknik uygulamaları doğrular niteliktedir.⁹¹ Tüm bu veriler, yırtıcı kuşların Moğol avcılığında sadece bir eğlence unsuru olmadığını, av başarısında kritik rol üstlenen ve profesyonel avcılar tarafından yetiştirilen temel araçlar olduğunu göstermektedir. Ayrıca birkaç yıldan sonra doğaya salınmaları, Moğol avcılığının sürdürülebilir bir anlayışla yürütüldüğünü ortaya koymaktadır.

Moğol avcılığı yalnızca kuşlarla sınırlı olmayıp neredeyse tüm hayvanlar avlanmaktadır. Ayı, yaban domuzu, geyik, alageyik, ceylan, ren geyiği, elan (bir tür ren geyiği), karaca, tavşan ve sıçanlar, tilki kurt bunlar arasındadır.⁹² Kubilay Han Dönemi'nde kapsamı genişleyerek leopar, kaplan, çita ve aslan gibi yırtıcı memelilerin kullanımını da içermiştir.⁹³ Bu hayvanlar özellikle yabani eşek ve ayı gibi

⁸⁷ Allsen, *The Royal Hunt*, 85.

⁸⁸ Allsen, *The Royal Hunt*, 93-94.

⁸⁹ İbn Dokmak, "İz Letopisi İbn Dukmaka (Nüzhetü'l-enâm fî târihi'l-İslâm)", *Sbornik Materialov Otnosyaşihşya k İstorii Zolotoy Ordi*, Tom: I, İzvleçeniya iz Soçineniy Arabskih V. Tizengauzena, Tipografya İmperatorskoy Akademii Nauk, (Sanktpeterburg: 1884), 325.

⁹⁰ d'Ohsson, *Moğol Tarihi*, 237; Marco Polo, *Seyahatname*, 113; Rubruk, *Moğolların Büyük Han'ına Seyahat*, 38.

⁹¹ Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk*, 99.

⁹² Roux, *Moğol İmparatorluğu*, 49.

⁹³ Allsen, *The Royal Hunt*, 23.

büyük avların yakalanması için yetiştirilir ve av seferlerine özel kafeslerde taşınırdı.⁹⁴ Kaynaklarda Kubilay Han'ın av sırasında her iki yanında tazılar ve diğer av hayvanlarıyla ilerlediği belirtilmektedir.⁹⁵ Bu bağlamda, Yuan sarayında aslanların özel olarak eğitilmiş olması dikkat çekicidir. Böylece, kağanın önüne getirildiklerinde, Marco Polo'nun dediği gibi, “onu Rab olarak tanıyorlarmış gibi”⁹⁶ ya da Odoric'in ifadesiyle, “Rabbe saygıyla selam veriyorlarmış gibi” görünüyordu.⁹⁷ Dolayısıyla, tazılar, kuşlar, yırtıcı memeliler ve aslanlar, Moğol sarayında hem teknik hem de sembolik bir rol üstlenmişti.

Av teşkilatının toplumsal yapıya yansıyan bir diğer yönü ise belirli hayvanların avlanmasında uzmanlaşmış kabilelerin varlığıdır. Samur avcılarını ifade eden *Bulagacin* ve sincap avcılarını ifade eden *Keremücin* gibi unvanlar, bazı kabilelerin avcılık konusunda belirli görevlerle donatıldığını göstermektedir.⁹⁸ Sürek avlarında bu kabilelerin av hayvanlarını merkeze doğru sürmekle görevlendirilmesi, Moğol avcılığının aşamalı ve koordinasyon gerektiren bir organizasyon şeklinde yürütüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Tüm bu unsurların yanı sıra, avcılar ve yardımcı avcılar Moğol toplumunda dikkate değer bir statüye sahiptir.⁹⁹ Kubilay Han'a bağlı iki kardeşin yönettiği on bin kişilik birliğin beş bin tazi ve çoban köpeğiyle çok çeşitli avları gerçekleştirdiği aktarılmaktadır.¹⁰⁰ Ayrıca Moğol ordusunda görev yapan avcı yardımcılarının ordu için gerekli et ve gıdayı temin etmekle yükümlü olması, avcılığın askerî ikmal açısından da stratejik bir işlev üstlendiğini göstermektedir.¹⁰¹ Buna ek olarak, bazı askerlerin komutanları için av hayvanı veya balık avlamakla görevlendirildiği bilinmekte olup, bu durum avcılığın aristokrat bir eğlence olmanın ötesinde ekonomik ve lojistik bir faaliyet alanı niteliği de taşıdığını ortaya koymaktadır.¹⁰²

SONUÇ

Moğol sürek avları, tarihsel süreçte bir avlanma yöntemi ya da ekonomik bir faaliyet alanı dışında, çok yönlü bir siyasal, askerî ve toplumsal düzenin kurucu unsurlarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Avın bu derece kapsayıcı bir kurumsal yapıya dönüşmesinin ardında, Moğol devlet anlayışının doğrudan bozkır yaşamının ritimleri üzerine inşa edilmiş olması yatmaktadır. Doğayla iç içe, hareketli ve riskli bir coğrafyada sürdürülen konargöçer hayat, savaşçı toplumsal yapıyı beslemiş, savaşçılığı besleyen pratiklerin başında ise avcılık gelmiştir. Bu nedenle Moğol sürek avları, kültürel mirasın devamı niteliğini taşıyan, devletleşme sürecinin temel taşlarından biri olarak incelenmelidir.

Sürek avlarının Moğollar açısından aldığı merkezi rol, ilk olarak avın mahiyetinde görünür hâle gelmektedir. Av, askerî hazırlıkla toplumsal ritüeli, devlet otoritesiyle ekonomik ihtiyaçları bir araya getiren nadir pratiklerdendir. Bozkır toplumlarında hareket kabiliyetinin, hızın ve refleksin hayatta kalmadaki önemi düşünüldüğünde, avın bu fiziksel ve zihinsel kapasitelerin gelişmesindeki katkısı tartışmasızdır. Buna karşın Moğollarda avcılık, sıradan savaşçı becerilerini geliştirmekle sınırlı kalmamış, geniş katılımlı nerge organizasyonları aracılığıyla bir tür kolektif disiplin mekanizmasına dönüşmüştür. Sürek avlarının aylar süren, binlerce kilometrekarelik sahalarda icra edilen kapsamı, Moğol ordusunun büyük ölçekli stratejik manevraları başarıyla yürütmesinin ardındaki zihniyeti ve kurumsal kapasiteyi anlamak açısından da önemlidir. Bu bağlamda sürek avları, Moğol askerî üstünlüğünün temelinde yatan unsurlardan birinin, yani hareketsizlikten kaçınma ve sürekli talim hâlinde bulunma anlayışının sahadaki somut karşılığıdır. Barış zamanlarında dahi ordunun savaş kabiliyetinin zayıflamaması, Cengiz Han Yasası'nın temel önceliklerinden biri olmuş, bu sebeple av, savaşın bir devamı ve hatta daha yoğun disiplin gerektiren bir prova niteliği kazanmıştır. Nerge düzeninin kuşatma, daraltma ve kaçış yollarını kontrol altında tutma esaslı taktikleri, Moğolların savaş

⁹⁴ Allsen, *The Royal Hunt*, 23; Hu Sihui, *Yin-shan zheng-yao*, 95-96.

⁹⁵ Marco Polo, *Seyahatname*, 171-172.

⁹⁶ Marco Polo, *Seyahatname*, 171-172.

⁹⁷ Allsen, *The Royal Hunt*, 150.

⁹⁸ Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilatı*, 59.

⁹⁹ İbn Mühennâ, *İbnü-Mühennâ Lüğati*, Haz. Aptullah Battal, (İstanbul: TDK Yayınları, 1934), 13; Marco Polo, *Seyahatname*, 172.

¹⁰⁰ Marco Polo, *Seyahatname*, 172.

¹⁰¹ Marco Polo, *Seyahatname*, 54-55.

¹⁰² MGT, 158; Vladimirtsov, *Moğolların İçtimai Teşkilatı*, 274.

meydanlarında uyguladığı sahte ricat ve çember içine alma stratejisinin doğrudan bir yansımasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Moğol sürek avları, teknik açıdan avın ve savaşın öğretici bir biçimi hâline gelmiştir.

Sürek avlarının askerî işlevinin dışında toplumsal alanı şekillendiren boyutu ise Moğol devlet anlayışının özgünlüğünü daha da belirginleştirmektedir. Moğollar açısından av, katılan her bireyin rolünün belirli kurallara bağlandığı ve bu kurallara uymanın devlet otoritesini tanımanın bir tür göstergesine dönüştüğü bir toplumsal sahne işlevi görmüştür. Av çemberinin delinmesi durumunda verilen ağır cezalar, cezaların kimi zaman idama kadar varması, avın salt bir eğlence ya da beceri gösterisi olmadığını, devlet düzeninin sahadaki görünürlüğünü sağlayan bir denetim mekanizması olduğunu göstermektedir. Böylesi kurallar, Moğol askerî-sosyal yapısını oluşturan itaat, düzen ve kolektif sorumluluk ilkelerini yeniden üretmiş ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında kritik rol oynamıştır. Öte yandan avın bir disiplin pratiği olmanın yanı sıra, Moğol toplumunda siyasal temsil ve meşruiyet üreten bir araç olduğu görülmektedir. Han'ın avdaki konumu, avın başlatılmasındaki önceliği, avlanan hayvanların taksimindeki cömertliği ve av sonunda yaşlıların dileklerini kabul ederek bir kısım hayvanın bağışlanması gibi ritüeller, hükümdarın kudretinin yanında merhamet, adalet ve cömertlik gibi erdemlerini görünür kılmıştır. Nitekim Cengiz Han ve haleflerinin av sırasında sergiledikleri davranışlar, halk nezdinde onların liderlik vasıflarının pekiştirilmesini sağlamış, bu durum Moğol siyasal kültüründe avın bir tür “sahnelenmiş iktidar” alanı olarak işlev gördüğünü kanıtlamıştır.

Sürek avlarının önemli sonuçlarından biri de Moğol toplumunda hiyerarşik düzenin günlük yaşamla bütünleştirilmesini sağlayan bir zemin yaratmasıdır. Nerge'nin işleyişinde emir-komuta zinciri aynen korunmuş, noyanlar, tümen komutanları, yardımcı birlikler ve av görevlileri tıpkı savaş düzenindeki gibi konumlandırılmıştır. Böylelikle av, Moğol yönetim mekanizmasının geniş kitlelere sürekli hatırlatıldığı ve itaat kültürünün pratik edildiği bir toplumsal eğitim sahasına dönüşmüştür. Bu yönüyle avcılık, Moğollarda devlet organizasyonunun toplumsal tabanının sürekliliğini sağlayan bir meşruiyet döngüsünün merkezinde yer almıştır. Bunun yanı sıra, avcılığın Moğol toplumunda güçlü bir kültürel hafıza üretme işlevi de bulunmaktadır. Çocuk yaşlardan itibaren av eğitime tabi tutulan Moğol gençleri, doğa ve savaşla ilişkilerini av pratiği üzerinden geliştirmiş; bu durum, savaşçılığın meslek niteliği taşımasının ötesinde kapsamlı bir yaşam tarzı olarak içselleştirilmesine imkân sağlamıştır. Çocukların av yoluyla topluluğa dâhil edilmesi, av sırasında gerçekleştirilen yağ sürme, kan ile temas etme ve ilk avın sembolik anlamı gibi ritüeller, avı aynı zamanda bir yetişkinliğe geçiş töreni hâline getirmiştir. Bu kültürel süreklilik, Moğol askerî kültürünün dinamizmini ve dayanıklılığını sağlamış, toplumun tüm katmanlarını ortak bir sembolik evren içinde birleştirmiştir.

Moğol sürek avlarının kurumsallaşma süreci, imparatorluğun geniş coğrafyalara yayılmasıyla birlikte farklı siyasi yapılarda da kalıcı izler bırakmıştır. İlhanlılar ve Yuan Hanedanı gibi ardıl devletlerde avcılığın saray teşkilatının ayrılmaz bir parçası olarak sürdürülmesi, avın Moğol siyasal geleneklerinin taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Bu yapılarda av, devletin askerî kapasitesini diri tutan bir araç olmanın yanında, saray seremonilerinin, elit kültürün ve siyasal gösterinin temel bileşenlerinden biri hâline gelmiştir. Özellikle Yuan sarayındaki gelişmiş av teşkilatı ve Kubilay Han Dönemi'nde avların büyük çaplı organizasyonlara dönüşmesi, Moğol av geleneğinin sadece bozkırla sınırlı bir pratik olmaktan çıkıp imparatorluk ölçeğinde kurumsal bir kimlik kazandığını kanıtlamaktadır. Bu bağlamda sürek avları, Moğol yönetim geleneğinin bir mikrokozmosu olarak değerlendirilebilir. Av, Moğol ordusunun stratejik esnekliğini, komuta zincirini ve disiplinini sembolik ve pratik düzeyde yeniden üreten bir çalışma alanıdır. Aynı zamanda toplumsal hiyerarşiyi görünür kılan, devlet otoritesini sahada tekrarlayan ve hükümdarın meşruiyetini güçlendiren bir ritüeldir. Dolayısıyla nerge, Moğol siyasal kültürünü anlamak için tamamlayıcı değil, asli bir unsur olarak incelenmelidir. Sürek avlarının geniş ölçekli organizasyonu, Moğolların devlet kapasitesi ve toplumsal harekete geçirme gücü açısından dikkate değer veriler sunmaktadır. Binlerce askerin belirli bir çember içinde aylarca uyum içinde hareket edebilmesi, Moğol toplumunun askerî yetkinliğinin yanı sıra koordinasyon, iletişim ve toplum içi işbölümü açısından yüksek bir örgütlülük düzeyine sahip olduğunu göstermektedir. Bu noktada avcılık, Moğolların savaş sahasındaki hızlı karar alma, çevik hareket etme ve geniş sahaları aynı anda kontrol altında tutma kabiliyetlerinin pratik karşılığı olarak da yorumlanabilir.

Tüm bu değerlendirmeler, Moğol sürek avlarının, Moğol devletinin askerî başarısının arkasındaki kültürel, toplumsal ve siyasal dinamikleri anlamak açısından vazgeçilmez bir araştırma alanı olduğunu göstermektedir. Nerge, sadece bir av geleneği niteliği taşımayan, Moğol imparatorluk düzeninin her düzeyine nüfuz eden bir kavrayış tarzının, yani doğa, savaş, toplum ve siyaset arasındaki bütünlüklü ilişkinin görünür hâle geldiği bir uygulamadır. Avın bu çok yönlü yapı içinde üstlendiği roller, Moğol devlet örgütünün hem maddi hem de sembolik temellerini güçlendirmiş, imparatorluğun geniş coğrafyalarda kalıcı izler bırakmasını sağlayan kültürel sürekliliğin temel unsurlarından biri olmuştur.

Sonuç olarak, Moğol sürek avları, askerî ve toplumsal düzeni yansıtan, aynı düzenin üretildiği, yeniden kurulduğu ve meşrulaştırıldığı bir mekân olarak değerlendirilmelidir. Av, savaşçı kimliğin oluşumunu sağlayan bir eğitim alanı, devlet otoritesinin temsil edildiği bir politik sahne, toplumsal dayanışmanın pekiştiği bir ritüel ve imparatorluk ölçeğinde iletişimin sağlandığı bir organizasyon olarak Moğol tarihindeki yerini almıştır. Dolayısıyla sürek avlarını bir kültürel pratikten ziyade, Moğol siyasal kültürünün hem simgesel hem de işlevsel çekirdeği olarak görmek gerekir. Bu nedenle nerge'nin incelenmesi, Moğol devlet yapısını, askerî stratejisini ve toplumsal örgütlenmesini anlamaya yönelik çalışmalar açısından temel bir araştırma alanı olarak değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aknerli Grigor, *Okçu Milletin Tarihi*, Çev. Hrand D. Andreasyan, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2012.
- Alinge, Curt, *Moğol Kanunları*, Çev. Coşkun Üçok, Ankara: Sevinç Matbaası, 1967.
- Allsen, Thomas, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Allsen, Thomas, *Mongol Imperialism: The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic Lands, 1251–1259*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1987.
- Allsen, Thomas, *The Royal Hunt in Eurasian History*, Philadelphia: 2006.
- Atwood, Christopher P., ed. and trans. *The Rise of the Mongols: Five Chinese Sources*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2021.
- Barbaro, Giosafat, *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*, Çev. Tufan Gündüz, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005.
- Barthold, V. V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Boyle, John Andrew, *The Successor of Genghis Khan*, Newyork: Columbia University Press, 1971.
- Chuluu, Khohchahar E. “The Encircling Hunt of Mongolia: Institutional Structures and Socio-Political Implications”, *The memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia* 20/1, 2017, 25-58.
- Cüveyni, Ata Melik Alaaddin, *Tarih-i Cihan Güşa*, Çev. M. Öztürk, 3. Cilt, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Duglat, Mirza Muhammed Haydar, *Tarih-i Reşîdî*, Çev. Osman Karatay, İstanbul: Selenge Yayınları, 2006.
- Durmuş, İlhami, “Eski Türk Savaş Araç-Gereç ve Taktiği”, *SEMA* 4, 2019, 49-70.
- D’Ohsson, Abraham Constantin, *Moğol Tarihi*, Çev. Bahadır Apaydın, İstanbul: Nesnel Yayınları, 2008.
- E. D. Fillips, *Mongol Osnovatelı İmperii Velikih Hanov*, Çev. O. İ. Perfilyeva, Moskva: Vneştorpress, 2003.
- Ebulgazi Bahadır Han, *Şecere-i Terâkime*, Haz. Ölmez Z. K., Ankara: Simurg Yayınları 1996.
- Eflâkî, Şemsu'd-dîn Ahmed el-‘Arîfî, *Menâkibu'l-‘ârîfîn*, I-II, Neşr. Tahsin Yazıcı, İstanbul: 1989.
- Ferdinand Lessing vd., *Mongolian- English Dictionary*, Berkeley-Los Angeles: 1960.

- Gömeç, Saadettin Yağmur, “Bir Savaş ve Spor Faaliyeti Olarak Sürek Avlarının Önemi”, içinde *Türklük Mücahidi Prof. Dr. Halil İbrahim Kafesoğlu Armağanı*, ed. Muallâ Uydu Yücel ve Fatma Aysel Ilgın, İstanbul: Milletlerarası Neşriyat Numarası, 2024, 101-109.
- Hartog, Leo de, *Cengiz Han Dünyanın Fatihi*, Ankara: Dost Kitapevi, 2003.
- Hu Sihui, *Yin-shan zheng-yao*, Trans. Buell, Paul de and Eugene N. Anderson, *A Soup for the Qan*, Brill Leiden: 2010.
- İbn Mühennâ, *İbnü-Mühennâ Lûgati*, Haz. Aptullah Battal, İstanbul: TDK Yayınları, 1934.
- İbn Dokmak, “İz Letopisi İbn Dukmaka (Nüzhetü’l-enâm fî târihi’l-İslâm)”, Sbornik Materialov Otnosyashisya k İstorii Zolotoy Ordi, Tom: I, İzvleçeniya iz Soçineniy Arabskih V. Tizengauzena, Tipografya İmperatorskoy Akademii Nauk, Sanktpeterburg: 1884.
- İsakov, Abdrasul, “Kırgızlarda ve Moğollarda On İki Hayvanlı Takvim (VIXV. Yüzyıllar Arası)”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/3, 2013, 161-172.
- J. D. Latham- W. F. Paterson, *Saracen Archery: An English Version and Exposition of a Mameluke Work on Archery (ca. A.D. 1368)*, London: 1970.
- Jagchid, Sechin and Paul Hyer, *Mongolia’s Culture And Society*, Routledge: Westview Press, 2018.
- Kafalı, Mustafa, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul: Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.
- Karayev, Ömurkul, *Çagatayskiy Ulus. Gosudarstva Haydu, Mogulistan*, Bışkek: 1995.
- Kemaloğlu, İlyas, *Altın Orda ve Rusya, Rusya Üzerindeki Türk-Tatar Etkisi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009.
- Kemaloğlu, İ. & Özyetgin, M.A. Mengü Timur Han’ın Rus Metropoliti Kiril’e Verdiği Yarlık (10 Ağustos 1267), *Altın Orda Hanlığına Ait Resmi Yazışmalar*, Çev. Kemaloğlu, İ. & Özyetgin, M.A., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018, 61-64.
- Kemâlu’-d-dîn ‘Abdu’r-Rezzâk-i Semerkândî, *Matla ‘-i sa’ deyn ve mecma ‘-i bahreyn*, I/1, Neşr. ‘Abdu’l-Huseyn Nevâ’î, Tahran: 1372/1993.
- Kütük, Ahmet, “İslam Türk Devlet/Toplum Geleneğinde Renkler ve Anlamları”, *Türkiyat Mecmuası* 24, 2014, 133-170.
- Lane, George, *Daily Life in The Mongol Empire*, London: Routledge Curzon Taylor and Francis Group, 2006.
- Lee, Songja, *Odoric Pordenone Seyahatnamesi (1318-1330) (Giriş –Tercüme ve Notlar)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Marco Polo, *Seyahatname (Kubilay Han’ın Sarayında Bir Venedikli)*, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Marco polo, *Le Livre des Merveilles*, Illustria Librairie des Musées, 2010.
- May, Timothy, *The Mongol Art of War*, South Yorkshire: Westholme Publishing, 2007.
- May, Timothy, *Moğol Savaş Sanatı*, Çev. Mustafa Uyar, İstanbul: Kronik Yayınları, 2023.
- Minhac-ı Sirac el- Cüzcani, *Tabakat-ı Nasiri*, Çev. Mustafa Uyar, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.
- Mîrhând, Mîr Muhammed b. Seyyid Burhânu’-d-dîn Hândşâh, *Târîh-i ravzatu ’ s-safâ fî sîreti ’ l-enbiyâ ve ’ l-mulûk ve ’ l-hulefâ*, V, Müessese-i Hayyâm ve İntişârât-ı Pîrûz, Tahran 1339/1960.
- Moğolların Gizli Tarihi*, Çev. Ahmet Temir, Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, Cilt 1, Ankara: TTK Yayınları, 2010.
- Özcan, Altay Tayfun, *Moğol-Rus İlişkileri 1223-1341*, Ötüken Yayınları: İstanbul 2022.

- Özgüdenli, Osman, *Moğol İranında Gelenek ve Değişim Gazan Han ve Reformları (1295-1304)*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Özel, Esra, “İlhanlılar Döneminde İki Tabip: Nasîrüddin Tûsî ile Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî ve Tıp Alanındaki Eserleri”, *Fikriyat Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 5(1), (2025), 131-142.
- Plano Carpinili Johannes, *Tatarlar Olarak Andığımız Moğolların Tarihi*, Latince aslından çeviren ve notlandıran Altay Tayfun Özcan, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022.
- R. P. Blake- R. N. Frye, “The History of the Nation of the Archers by Grigor of Akanc”, *Harvard Journal of Asian Studies* XII, 1949, 269-399. Rachewiltz, Igor de, *The Secret History of the Mongolia*, New York: 1972.
- Rashiduddin Fazlullah, *Jami’u’t-tawarikh: Compendium of Chronicles*, English Translation and Annotation by W. M. Tackston, Harward: 1998.
- Reşîdüddin Fazlullâh, Hemedanî, *Câmiu’t-Tevârih (İlhanlılar Kısım)*, Çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, A. Hesamipour Khelejani, Ankara: TTK Yayınları, 2013.
- Roux, Jean-Paul, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han’ın Sarayına Yolculuk 1253-1255*, ed. Peter Jackson, David Morgan, Çev. Zülal Kılıç, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Sarkozi, Alice, “A Mongolian Hunting Ritual”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXV, 1972, 191- 208.
- Seyf-i Herevî, Seyf b. Muhammed b. Ya’kûb el-Herevî, *Târih-nâme-yi Herât*, Neşr., Gulâm- Rizâ Tabâtabâ’î-Mecd, Tahran 1383/2004.
- Simon De Saint Quentin, *Bir Keşiş’in Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*, Terc. Erendiz Ozbayoğlu, Antalya: Daktav, 2006.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, Çev. Cemal Köprülü, Ankara: TTK Yayınları, 1987.
- Uyar, Mustafa, “Vahşi Hayvanlar Üzerine Savaş Pratiği: Ortaçağ Moğol Ordularının Sürek Avları”, *Timurlu Tarihine Adanmış Bir Ömür 75. Doğum Yılında Prof. Dr. İsmail Aka’ya Armağan*, Editör: Musa Şamil Yüksel, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2017.
- Uyar, Mustafa, Ankbayar Danuu, *Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Tarihi Kayıtları: Meng Ta Pei Lu ve Hei Ta Shi Lu*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Uzluk, Feridun Nafiz, *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III*, Ankara: 1952.
- Vladimirtsov, Yakovleviç, Boris, *Çingis Han’ın Yaşamı*, Çev. İlhan Aslan, İstanbul: Post Yayınevi, 2022.
- Vladimirtsov, Yakovleviç, Boris, *Moğolların İçtimai Teşkilatı, Moğol Göçebe Feodalizmi*, Çev. Abdülkadir İnan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Yakubovskiy, A. Yuryeviç, *Altın Ordu ve Çöküşü*, Çev. H. Eren, Ankara; TTK Yayınları, 2021.
- Yıldız, Abdurrahim, “Kültürel Bir Gösterge Olarak Renk Sembolizmi ve Beyaz’ın Kültürel İşlevleri”, *Türk Ekini Dergisi* 6, 2020, 37-49.

EKLER



Ek 1: Geyiğe saldıran avcı kartal. (Thomas W. Atkinson, *Oriental and Western Siberia: A Narrative of Seven Years Explorations and Adventures*, 1858, 493).



Ek 2: Şehzâde Gâzân'ı avlanırken gösteren minyatür. Özgüdenli, *Gazan Han ve Reformları*, 475.



Ek 3: Kubilay Han'ın beyaz akbaba ile av sahnesi. (Allsen, *The Royal Hunt*, 245).



Ek 4: Kubilay Han'ın fillerle avlanması. Marco Polo, *Le Livre des Merveilles*, (Illustria Librairie des Musées: 2010), 126.



Ek 5: Kubilay Han'ın aslanlar, tazılar ve çitalarla avlanması. Marco Polo, *Le Livre des Merveilles*, 123.

Enok/İdris Figürü Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme

A Comparative Study on the Figure of Enoch/Idris

Ahmet Yasir POLAT¹ 

Osman ERASLAN² 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

YLS Öğr. Ahmet Yasir POLAT

¹Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Burdur, Türkiye

²Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy

Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Burdur, Türkiye

A.Y. P ORCID: [0009-0004-5919-015X](https://orcid.org/0009-0004-5919-015X)

e-mail: yasirpolat38@gmail.com

O.E ORCID: [0000-0003-3322-9277](https://orcid.org/0000-0003-3322-9277)

e-mail: eraslan@mehmetakif.edu.tr

Başvuru/Submitted: 27 Ocak 2026

Kabul/Accepted: 6 Haziran 2026

Atıf: Polat, Ahmet Yasir; Eraslan Osman, “Enok/İdris Figürü Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 353-374.

Citation: Polat, Ahmet Yasir; Eraslan Osman, “A Comparative Study on the Figure of Enoch/Idris”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 353-374.

Öz- Semavi dinlerin kutsal metinlerinde ortak şahsiyetler hem benzer hem de farklı anlatılarla yer almaktadır. Bu şahsiyetlerden biri olan Enok, Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerinde Hanok, Enoch, Uhnûh ve İdris gibi farklı isimlerle anılmıştır. Ancak kanonik kutsal metinlerde Enok hakkında verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Buna karşılık Enok’un göğe yükselişi, hikmet sahibi oluşu ve semavi konumu etrafında şekillenen anlatılar; Talmud, tefsir ve apokrif literatürde daha ayrıntılı biçimde geliştirilmiştir. Bu çalışma, Enok/İdris figürüne dair anlatıları Yahudi, Hristiyan ve İslam kaynakları çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Araştırmada öncelikle Tanah, Yeni Ahit ve Kur’an-ı Kerim’de yer alan temel bilgiler ele alınmış; ardından söz konusu anlatıların yorum literatürü ve apokrif metinlerde nasıl genişletildiği değerlendirilmiştir. Bu kapsamda Enok’a nispet edilen Enok Kitabı ile Talmud, tefsir ve bazı apokrif İncil metinleri karşılaştırmalı yöntemle incelenmiştir. Ayrıca Enok/İdris figürünün Hermes geleneğiyle ilişkilendirilmesi, erken dönem kutsal metin verilerinden ziyade sonraki yorum ve hikmet literatürü çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çalışmada, Enok/İdris figürünün kanonik kutsal metinlerde sınırlı biçimde temsil edildiği; buna karşılık onun göğe yükselişine ve hikmet sahibi bir şahsiyet oluşuna dair anlatıların sonraki yorum ve apokrif literatürde giderek genişleyen bir gelenek oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler– Dinler Tarihi, İdris, Enok, Hermes, Karşılaştırmalı İnceleme.

Abstract – Shared figures appear in the sacred texts of the Abrahamic religions through both convergent and divergent narrative traditions. One of these figures, Enoch, is referred to by different names such as Hanok, Enoch, Uhnûh, and Idris in Jewish, Christian, and Islamic traditions. However, information about Enoch in the canonical sacred texts is quite limited. In contrast, narratives centered around Enoch’s ascension to heaven, his wisdom, and his celestial position are more extensively developed in Talmudic, tafsir (Quranic exegesis), and apocryphal literature. This study comparatively examines the narratives concerning the Enoch/Idris figure within the framework of Jewish, Christian, and Islamic sources. The research first addresses the fundamental information found in the Tanakh, the New Testament, and the Quran; then, it evaluates how these narratives have been expanded upon in tafsir literature and apocryphal texts. Within this framework, the Book of Enoch, traditionally attributed to Enoch, is comparatively analyzed alongside Talmudic literature, tafsir sources, and selected apocryphal biblical texts. Furthermore, the association of the Enoch/Idris figure with the Hermetic tradition has been evaluated within the framework of later commentary and wisdom literature rather than early sacred textual data. The study concludes that the figure of Enoch/Idris receives only limited representation in canonical sacred texts; however, narratives concerning his ascension and his characterization as a figure endowed with wisdom gradually developed into an increasingly elaborate tradition within later exegetical and apocryphal literature.

Keywords– History of Religions, İdris, Enok, Hermes, Comparative Study.

Lisans/License:



Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. Her iki yazar da eşit oranda (1. Yazar %50 / 2. Yazar % 50) katkıda bulunmuştur.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest. Both authors contributed equally to this work (Author 1: 50% / Author 2: 50%).
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

The presence of shared figures in the sacred texts of the Abrahamic religions may be understood as a consequence of their interconnected historical and religious backgrounds. Among these figures, Enoch occupies a distinctive place in Jewish, Christian, and Islamic traditions and is referred to by different names such as Hanok, Enoch, Uhnûh, and Idris. Despite this shared recognition, the canonical sacred texts provide only limited information about him. The Tanakh, the New Testament, and the Qur'an mention Enoch/Idris briefly, generally within genealogical passages or in connection with his elevation to a high or heavenly station.

In contrast to these concise canonical references, later interpretive and apocryphal traditions considerably expanded the narratives surrounding Enoch. Rabbinic literature, tafsir traditions, apocryphal Gospels, and the literature associated with the Book of Enoch developed broader portrayals of his wisdom, heavenly ascent, and extraordinary status. As a result, Enoch gradually became not only a prophetic figure mentioned in sacred texts but also a symbolic figure associated with celestial knowledge, apocalyptic visions, and wisdom traditions.

This study comparatively examines the narratives concerning Enoch/Idris within Jewish, Christian, and Islamic sources. The primary aim of the study is to demonstrate that the figure of Enoch/Idris is represented in a limited manner in canonical sacred texts, whereas narratives concerning his ascension and portrayal as a figure of wisdom gradually evolved into a broader tradition within later interpretive and apocryphal literature.

Accordingly, the study first analyzes the references to Enoch in the Tanakh, the New Testament, and the Qur'an. It then evaluates how these brief references were expanded in Talmudic literature, classical tafsir traditions, and apocryphal Christian texts. In addition, the apocryphal Book of Enoch traditionally attributed to Enoch is examined as part of the broader Enochic tradition rather than as a direct historical testimony.

The study also addresses the association of Enoch/Idris with Hermes Trismegistus. However, this relationship is approached cautiously and evaluated not as part of the earliest canonical textual tradition but within the framework of later Hermetic, Harranian-Sabian, and wisdom traditions that developed in Late Antiquity and the medieval Islamic world.

The comparative analysis demonstrates that the core canonical texts preserve only limited references to Enoch/Idris, while later interpretive and apocryphal traditions progressively transformed him into a more complex heavenly and wisdom-centered figure. Thus, the study argues that the development of the Enoch/Idris tradition reflects not a single uniform narrative but a multilayered process shaped by different religious and literary environments.

GİRİŞ

Semavi dinler arasındaki ortak şahsiyetler, bu inançların tarihsel köken birliği göz önüne alındığında beklenen bir durumdur. Elçi, uyarıcı, nebi, peygamber, vb. gibi sıfatlarla anılan bu kişilerden, kutsal metinlerde sıklıkla bahsedilmiştir. Semavi dinlerin kutsal metinleri arasında bir karşılaştırma yapıldığında birçok ortak karakterin göze çarptığı görülmektedir. Bu dinlerin kutsal metinlerinde, birçok şahıs hakkında bilgi verilirken bir kısmı hakkında çok az bahsedildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu durum, derinlemesine bilgi edinmek için diğer dinlerin kaynaklarına başvurmayı gerekli kılmaktadır.

Peygamber Enok da yukarıda bahsi geçen, hakkında tek bir ilahi metinde yeterli bilgi bulunmayan şahsiyetlerden biridir. Bu sebeple Enok hakkında etraflıca bilgi edinebilmek için ilahi dinlerin metinlerini karşılaştırmalı bir yöntemle inceleyerek Enok'a dair bilgileri bir araya getirmek çalışmamızın amacını teşkil etmektedir. Bu çalışma, Enok/İdris figürünün kanonik kutsal metinlerde sınırlı biçimde temsil edildiğini; buna karşılık onun göğe yükselişi, hikmet sahibi oluşu ve semavî konumuna dair anlatıların yorum literatürü ile apokrif gelenekte giderek genişleyen bir anlatı çerçevesine dönüştüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda Tanah, Yeni Ahit ve Kur'an'daki temel veriler ile Talmud, tefsir ve apokrif metinlerde yer alan rivayetler karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir. Buradaki karşılaştırma, metinlerde yer alan benzer rivayetleri art arda sıralamaktan ibaret olmayıp, Enok'a dair anlatıların Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerindeki tarihsel aktarım sırası dikkate alınarak nasıl şekillendiğini ve her aşamada hangi yeni unsurlarla genişlediğini takip etmeye dayanmaktadır. Bu doğrultuda önce Yahudi geleneğinin erken verilerini içeren Tanah ve Talmud, ardından Hristiyan geleneğinde Yeni Ahit ile apokrif İnciller, sonrasında ise İslam geleneğinde Kur'an-ı Kerim ve tefsirler dikkate alınmış; Enok Kitabı da bu anlatılar arasındaki ortaklık ve farklılıkları görmek amacıyla ayrıca değerlendirilmiştir. Söz konusu metinler aynı tarihsel ve dinsel otoriteye sahip kaynaklar olarak değil, kanonik metinler, yorum literatürü ve apokrif anlatılar şeklinde farklı katmanlar halinde ele alınmıştır. Benzer şekilde Enok/İdris figürünün Hermes Trismegistos ile ilişkilendirilmesine dair rivayetler de erken dönem kutsal metin verileriyle aynı düzlemde değerlendirilmemiş; bu bağlantı, geç antikçağdan itibaren gelişen Hermetik miras, Harranî-Sâbiî aktarımlar ve İslam düşüncesindeki hikmet literatürü çerçevesinde ortaya çıkan geç dönem yorumların bir parçası olarak ihtiyatla ele alınmıştır. Şimdiye kadar Enok hakkında yapılan çalışmalarda daha çok Enok literatüründeki apokaliptik ve mistik anlatılar üzerinde durulmuş; ayrıca Enok/İdris figürünün Hermes Trismegistos ile ilişkilendirilmesi meselesi de bu geç dönem yorum geleneği bağlamında değerlendirilmiştir.¹ Ancak Türkçe akademik literatürde Enok/İdris figürünü Yahudi, Hristiyan ve İslam kaynakları ekseninde birlikte ele alan çalışmalar sınırlıdır. Bu nedenle Enok hakkında oluşan anlatı geleneğini daha kapsamlı biçimde değerlendirebilmek amacıyla kanonik metinler, yorum literatürü, apokrif rivayetler ve sonraki dönemlerde ortaya çıkan ilgili ilişkilendirmeler birlikte incelenmiştir.

Araştırmada öncelikle semavi geleneklerin kanonik metinlerinde Enok/İdris hakkında yer alan temel bilgiler tespit edilmiştir. Ardından bu kısa ve sınırlı verilerin, Talmud ve tefsir gibi yorum literatüründe hangi rivayetlerle genişletildiği incelenmiştir. Hristiyan apokrif metinleri ile Enok'a nispet edilen Enok Kitabı ise, ilk katman metinlerle aynı düzeyde tarihsel belge olarak değil, Enok figürünün sonraki dönemlerde kazandığı apokaliptik, semavî ve menkıbevî boyutları görmek amacıyla değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda ilk aşamada Enok isminin etimolojisi ele alınmış, ardından kutsal metinlerde geçen sınırlı bilgiler tespit edilmiş, devamında yorum ve apokrif literatürde oluşan geniş

¹Enok üzerine yapılan modern araştırmalarda genellikle düşmüş melekler anlatısı, semavî yolculuk, ilahî sırların öğrenilmesi ve Enok'un melekî hikmet sahibi bir figüre dönüşmesi gibi temalar öne çıkarılmış; ayrıca Enok'un Hermes Trismegistos ve İdris ile ilişkilendirilmesi de müstakil olarak incelenmiştir. Örnek olarak bkz. Annette Yoshiko Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Andrei A. Orlov, *From Apocalypticism to Merkavah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (Leiden-Boston: Brill, 2007); John C. Reeves – Annette Yoshiko Reed, *Enoch from Antiquity to the Middle Ages, Volume I: Sources from Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2018); Kevin van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

anlatı çerçevesi incelenmiş, son bölümde ise Enok Kitabı'nın içeriği benzer rivayetlerle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

1. Enok/Hanok İsmi'nin Etimolojisi ve Kimliği

Enok, Kitab-ı Mukaddes'te Hanuh ya da Hanok adıyla geçen peygamberin adıdır. Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerinde farklı biçimlerde ele alınan bu şahsiyet, Kitab-ı Mukaddes'teki Hanok (Hānōk) adıyla ilişkilendirilmektedir.² İbranice חֲנוֹךְ (hnk) kökü, “adamak/takdis etmek” ve “eğitmek/yetiştirmek” anlamlarıyla bağlantılıdır.³ Bunun yanında bazı eski isim sözlüklerinde Hanok adı, daha yorumlayıcı biçimde “öğreten” yahut “bilgelik kazandıran” anlamlarıyla da açıklanmıştır.⁴

İdris ismi klasik İslam literatüründe çoğu zaman Arapça d-r-s köküyle ilişkilendirilmişse de, modern dilbilimsel çalışmalarda bu görüş yaygın kabul görmemektedir. Çünkü kelimenin Arapçadaki türetim yapısıyla tam uyum göstermediği ve başka bir dilden Arapçaya geçmiş olmasının daha güçlü bir ihtimal olduğu değerlendirilmektedir.⁵ Bu yaklaşımda, d-r-s kökünün “öğrenmek, öğretmek” anlam alanı ile İdris peygamberin hikmet ve bilgiyle ilişkilendirilmesi arasında semantik bir bağ kurulmaktadır.⁶ Bu nedenle d-r-s köküyle kurulan ilişki, tarihsel bir etimolojiden ziyade anlam benzerliğine dayanan yorumlayıcı bir açıklama olarak değerlendirilmektedir.⁷

İdris isminin hangi dilden Arapçaya geçtiği konusunda ise araştırmacılar arasında kesin bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bazı araştırmacılar kelimenin Theodoros veya Andreas isminden türediğini ve Süryanice aracılığıyla Arapçaya geçtiğini ileri sürmüşlerdir.⁸ Richard Hartmann da benzer biçimde ismin Andreas'tan geldiğini savunmuş; ancak bu ismi bir havâriyle değil, Büyük İskender anlatılarında geçen bir şahısla ilişkilendirmiştir. Grimme ise adın Güney Arabistan kökenli olabileceğini ileri sürmüş; ancak bu görüşü destekleyecek yeterli tarihsel ve filolojik veri ortaya konulamamıştır.⁹ Charles Cutler Torrey ise İdris ismini İbranice Ezra adına bağlamış; kelimenin Grekçede Esdras biçimini aldıktan sonra Arapçaya geçtiğini ileri sürmüştür.¹⁰ Buna karşılık bazı araştırmacılar ise İdris ismini Hermetik gelenekle ilişkilendirmiştir. Albright, ismi Hermes'in Poemandres adlı eseriyle bağlantılı görürken; Gil, Hermes adının Arapçalaşarak önce 'Hirmis', ardından 'İdris' biçimine dönüştüğünü ileri sürmüştür.¹¹ Bununla birlikte söz konusu görüşlerin büyük kısmı, fonetik benzerlikler ve kültürel aktarım ihtimalleri üzerinden kurulmuş olup, bunlardan herhangi biri üzerinde kesin bir uzlaşa sağlanmış değildir. Bu nedenle İdris isminin kökeni meselesi, kesin biçimde çözümlenmiş bir etimolojik problem olmaktan ziyade tartışmalı bir alan görünümündedir.

İdris isminin kökenine dair ileri sürülen farklı etimolojik açıklamalar, zamanla bu şahsiyetin kimliği etrafında oluşan tartışmalarla da ilişkilendirilmiştir. Kur'an'da Hz. İdris hakkında sınırlı bilgi bulunması sebebiyle, Müslüman müellifler onun kimliğini açıklayabilmek amacıyla Kitâb-ı Mukaddes geleneği, Yahudi literatürü ve bazı apokrif anlatılardan da yararlanmışlardır. Bu süreçte Hz. İdris, özellikle Kitâb-ı Mukaddes geleneğinde semaya yükseltilen Hanok/Uhnûh ile ilişkilendirilmiş; bazı rivayetlerde ise İlyâs ve Hızır gibi farklı şahsiyetlerle de özdeşleştirilmiştir.¹² Bununla birlikte bu

²John C. Reeves - Annette Yoshiko Reed, *Enoch from Antiquity to the Middle Ages. Volume I: Sources from Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford University Press/Oxford, 2018), 1-5.

³Ludwig Koehler - Walter Baumgartner (Leiden, 2000), “The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament”, 334, 400.

⁴Alfred Jones, *The Proper Names of the Old Testament Scriptures* (London, 1856), 115.

⁵Muhammed el-Harizmi ez-Zemahşeri, *El-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 4/198; Haim Rabin, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language For Readers of English* (Jerusalem: Carta Jerusalem The University Of Haifa, 1987), 226.

⁶Rabin, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language For Readers of English*, 226.

⁷Tolga Savaş Altinel, “Kur'an'ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (31 Mayıs 2020), 5; Yoram Erder, “The Origin of the Name İdris in the Qur'an: A Study of the Influence of Qumran Literature on Early Islam”, *Journal of Near Eastern Studies* 49/4 (1990), 340-242.

⁸Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda: Oriental Institute Baroda, 1938), 51-52.

⁹Ömer Faruk Harman, “İdris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Yaşar Çolak (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/478-480; Altinel, “Kur'an'ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber”, 6.

¹⁰Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New Jersey: Jewish Institute of Religion Press, 1933), 72.

¹¹Altinel, “Kur'an'ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber”, 6.

¹²Harman, “İdris”, 21/478-480; M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024), 81.

özdeşleştirmeler, doğrudan tarihsel bir kesinlikten ziyade sonraki yorum ve rivayet geleneğinin ürünü olarak değerlendirilmelidir.

İslam literatüründe yaygın kabul,¹³ İdris'in Kitâb-ı Mukaddes¹⁴ geleneğinde semaya yükseltilen Hanok/Uhnûh ile aynı şahsiyet olduğu yönündedir. Taberî ve Fahreddin er-Râzî gibi erken dönem müfessirler de bu özdeşliği açık biçimde aktarmışlardır. Benzer şekilde sonraki müfessirlerin önemli bir kısmı da İbrânî geleneğindeki Uhnûh ile Kur'an'daki İdris'i aynı şahsiyet olarak değerlendirmiştir.¹⁵ İbn Hibbân da (890-965) hadislerde geçen "Uhnûh" rivayetinin Hz. İdris'e işaret ettiğini belirtmiştir.¹⁶ Bu çerçevede Uhnûh (חנוך) adı da İbranice Hanuh/Hanok isminin Arapçalaşmış biçimi olarak kabul edilmektedir.¹⁷

Kitâb-ı Mukaddes dışında Talmud, Midraş ve apokrif literatürde de hakkında çeşitli rivayetler bulunan Enok'un, bir peygamber mi yoksa yalnızca kutsal bir şahsiyet mi olduğu Yahudi geleneğinde tartışmalı bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Aggadah geleneğinde Enok, ölüm acısını tatmadan cennete kabul edilen sâdık şahsiyetlerden biri olarak tasvir edilmektedir. Bazı Yahudi rivayetlerine göre Enok, inzivaya çekilmiş sâlih bir kişi iken bir melek tarafından görevlendirilmiş ve insanlara Tanrı'nın yolunu öğretmek üzere yeniden toplum arasına dönmüştür. Rivayetlerde Enok'un uzun yıllar boyunca insanlara rehberlik ettiği, hikmet ve bilgeliği sebebiyle yöneticiler tarafından da saygı gördüğü anlatılmaktadır. Bazı anlatılarda ise Enok'un ilahî bir tasarrufla semaya yükseltildiği ve meleklerle ilişkilendirilen üstün bir konuma eriştiği ifade edilmektedir.¹⁸

İdris/Enok figürüne dair rivayetlerde görülen isim ve kimlik farklılıkları, sadece farklı kaynak geleneklerinin birleşmesinden kaynaklanmamaktadır. Bu durum aynı zamanda, Kur'an'da hakkında sınırlı bilgi bulunan Hz. İdris'in sonraki dönem İslam literatüründe daha belirgin biçimde tanımlanma ihtiyacıyla da ilişkilidir. Bu çerçevede Müslüman müellifler, Hz. İdris'i öncelikle Kitâb-ı Mukaddes geleneğinde semaya yükseltilen Enok/Uhnûh ile ilişkilendirmişlerdir. Daha sonraki bazı tarih, hikmet ve Hermetik literatürde ise İdris figürü, bilgelik ve kadim ilim geleneğiyle ilişkilendirilen Hermes Trismegistos ile bağlantılı biçimde ele alınmıştır. Ancak bu ilişkilendirmeler, erken dönem kutsal metin verilerinden ziyade sonraki yorum ve rivayet geleneği içerisinde şekillenmiştir. Bu süreç sonucunda Hz. İdris figürü, Kur'an'da adı geçen bir peygamber olmanın yanında, farklı rivayet çevrelerinde geçmiş vahiy gelenekleri ve kadim bilgi mirasıyla ilişkilendirilen çok katmanlı bir şahsiyet hâline gelmiştir. Bu nedenle isimlendirme ve özdeşleştirme çeşitliliği, rivayetlerin rastgele çoğalmasından ziyade, İdris figürünü farklı gelenekler içerisinde anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Enok isminin etimolojisi ve kimliği hakkında elde edilen verilerden sonra, kutsal metinler ekseninde bu bilgileri daha detaylı incelemek isabetli olacaktır. Enok isminin farklı şekilde kullanılmasından dolayı karışıklığın önüne geçmek için, İslam literatüründe "İdris", diğer literatürlerde ise "Enok" şeklinde bahsedilecektir.

¹³Bazı rivayetlerde İdris'in Hanok dışında göğe yükseltilen İlyas yahut hikmet geleneğiyle ilişkilendirilen Hermes ile de özdeşleştirildiği görülmektedir. Bu farklı aktarımlar, İdris figürünün İslamî rivayet geleneğinde çok yönlü biçimde şekillendiğini göstermektedir. Erder, "The Origin of the Name Idrīs in the Qur'ān: A Study of the Influence of Qumran Literature on Early Islam", 340-342.

¹⁴*Kutsal Kitap* (New York: Watchtower Bible and Tract Society, 2019), Tekvin 5:24, İbraniler 11:5.

¹⁵Harman, "İdris", 21/478-480.

¹⁶"Hadis Veritabanı" (Erişim 26 Ocak 2026). <https://www.hadisveritabanı.info/hadis/arama?kelime=idris&t=1> Hz. İdris'in Hanok/Uhnûh ile özdeşleştirilmesine dair bu rivayetler, Kur'an'da yer alan sınırlı bilgilerin ayrıntılandırılması amacıyla tefsir literatürüne giren İsrâiliyyât malzemesi içerisinde değerlendirilmiştir. Nitekim erken dönem İslam âlimleri Ehl-i Kitap kaynaklı bu tür haberlerden yararlanmakla birlikte, söz konusu rivayetleri kesin bilgi olarak değil ihtiyatla aktarılan tamamlayıcı anlatılar şeklinde ele almıştır. İsmail Albayrak, "Re-Evaluating the Notion of Isra'iliyyat", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2001), 70-75.

¹⁷Harman, "İdris", 21/478-480.

¹⁸Harman, "İdris", 21/478-480.

2. Kutsal Metinlerde Enok

Kutsal metinlerde Enok isminin çok az yerde geçtiği görülmektedir. Tevrat¹⁹ ve İncil²⁰ metinlerinde Enok hakkında sınırlı bilgiye rastlanmakta, ismi daha çok soyağacı şeklinde pasajlarında²¹ ve Tanrı tarafından yanına alınmasına²² işaret eden kısa ifadeler çerçevesinde zikredilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de İdris ismi iki yerde geçmekte,²³ ancak onun hayatına dair ayrıntılı bir anlatı sunulmamaktadır. Buna karşılık Yahudi rabbanî literatüründe Talmud, İslam geleneğinde tefsirler ve Hristiyanlıkta apokrif metinler, bu kısa bilgileri farklı rivayet unsurlarıyla genişletmiştir. Erken dönem apokrif Nikodemus ve Bartalomeus İncilleri'nde Enok ismine yer verilmektedir. Daha geç tarihli Barnabas İncili'nde de bu figüre temas edilmektedir.²⁴ Apokrif kabul edilen ve Enok'a nispet edilen Enok Kitabı²⁵ ise diğer metinlerle aynı düzeyde tarihsel tanıklık sunan bir kaynak olarak değil, Enok figürü etrafında oluşan apokaliptik ve semavî anlatı geleneğinin en geniş örneklerinden biri olarak dikkat çekmektedir.

Enok hakkında aktarılan rivayetlerin müstakil ve bütüncül bir metin külliyatı içinde toplanmaması, farklı kaynak türlerinin birlikte değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Ancak bu kaynaklar aynı düzeyde tarihsel tanıklık sunan belgeler olarak ele alınmamıştır. Tanah, Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim Enok/İdris figürüne dair temel ve sınırlı verileri ortaya koyarken; Talmud ve tefsirler bu kısa bilgilerin Yahudi ve İslam yorum geleneklerinde nasıl ayrıntılandırıldığını göstermektedir. Hristiyanlıkta Yeni Ahit etrafında gelişen patristik yorum geleneği bulunmakla birlikte, bu çalışmada Enok figürünün kanonik metin dışındaki izini sürmek amacıyla özellikle apokrif metinlere odaklanılmıştır. Bu nedenle aşağıdaki incelemede önce kanonik metinlerde yer alan bilgiler, ardından yorum literatürü ve apokrif anlatılar ayrı başlıklar altında ele alınmıştır.

2.1. Tanah

Tanah'ta Enok ismine ilk olarak Kabil soyunun anlatıldığı pasajda rastlanmaktadır. "Kain karısıyla birlikte oldu; karısı hamile kaldı ve Enok'u doğurdu. Sonra Kain bir şehir inşa etmeye başladı ve şehre oğlu Enok'un ismini verdi. Daha sonra Enok'un Irad adında bir oğlu oldu. Irad'ın, Mehuyael adında, Mehuyael'in Metuşael adında bir oğlu oldu. Metuşael'in de Lamek adında bir oğlu oldu"²⁶ ifadeleriyle bu kola dair soy bilgisi verilmektedir. Burada adı geçen Enok, Kabil neslinin devamını gösteren bir soy bilgisidir. Tanrı tarafından kendi katına alınan ve semaya yükseltilen Enok ile aynı şahsiyet değildir.

Tanah'ta Tanrı tarafından kendi katına alınmasıyla dikkat çeken Enok ise, Tekvin'in sonraki soy silsilesinde Yared'in oğlu ve Metuşelah'ın babası olarak zikredilen şahsiyettir. Bu soy zinciri içerisinde Lamek'ten sonra Nuh dünyaya gelmekte; Enok'un ise Tanrı'nın yolundan ayrılmadığı, ardından ortadan kaybolup Tanrı'nın onu kendi katına aldığı²⁷ belirtilmektedir. Tanah'ta kısa geçen bu bilgiler, sonraki Yahudi rabbanî literatüründe daha geniş rivayetlerle yorumlanmıştır. Bu yorumların en dikkat çekici örnekleri Talmud metinlerinde görülmektedir.

¹⁹Tekvin 4:17.

²⁰Luka 3:37.

²¹Tekvin 5:18-24.

²²İbraniler 11:5.

²³Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005), el-Enbiya 21/85.

²⁴Barnabas İncili'nin mevcut formu araştırmacılar tarafından genel olarak XIV. yüzyıla tarihlenen geç bir metin kabul edilmektedir. Bkz. Jan Joosten, "The Date and Provenance of the Gospel of Barnabas", *Journal of Theological Studies*, (2010), 210-212,16.

²⁵Enok Kitabı, Yahudi ve Hristiyan geleneklerinin büyük kısmında apokrif ve kanon dışı bir eser olarak değerlendirilmekte birlikte, Etiyopya Ortodoks Tewahedo Kilisesi'nin seksen bir kitaptan oluşan kutsal metin geleneği içerisinde yer almakta ve kanonik kabul edilmektedir. Ölü Deniz Yazmaları arasında parçaları tespit edilen ve Ge'ez geleneği vasıtasıyla tam metin hâlinde korunan Enok Kitabı günümüze ulaşmıştır. Bkz. Bruk A. Asale, "The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Canon of the Scriptures: Neither Open nor Closed", *The Bible Translator* 67/2 (2016), 202-222.

²⁶Tekvin 4:17-18.

²⁷Tekvin 5:24.

2.2. Talmud, Midraş ve Rabbanî Rivayet Geleneği

Geleneksel Yahudi inancına göre Tevrat'ın yorumu olduğuna inanılan ve Sina Dağı'nda Musa'ya verilen şifahi geleneğin yazıya geçirilmiş hali olarak kabul edilen Talmud'a göre,²⁸ Yared altmış iki yaşındayken oğlu Enok doğmuş, Enok altmış beş yaşındayken oğlu Metuşelah doğmuştur.²⁹ Tanrıya hizmet etmiş ve insanları yaptıkları kötülöklere karşı uyarmıştır. Enok bilgelik ile Tanrı'ya daha çok bağlanmış, hikmetinden dolayı insanlar arasından ayrılıp inzivaya çekilmiştir.³⁰

Uzun bir süre gizli odasında dualarla meşgulken, bir melek ona gökten seslenmiş, saklandığı yerden çıkmasını ve insanları uyarıp iyi işler öğretmesini söylemiştir. Bundan sonra Enok meleğin söylediği gibi halkın arasına çıkıp insanları uyarmıştır. Milletlerden bütün krallar, prensler ve yargıçlar, hepsi Enok'un bilgelliğini duymuşlar ve yöneticilik yapmasını istemişlerdir. Enok onlara Tanrı'nın bildirdiği herşeyi öğretmiş ve hepsi arasında barışı sağlamış, böylece bütün dünyada barış hüküm sürmüştür.³¹

Enok hükümdarlığının iki yüz kırk üçüncü yılında tekrar inzivaya çekilmiştir. Ancak insanlar onun bilgeliliğinden faydalanmak ve sohbet etmek istemişlerdir. Enok onlarla konuşurken birdenbire Tanrı'nın bir meleği göklerden onu çağırıştır. Enok sözleri duyduğunda insanlara "Göklere yükselmek için çağrıldım ve sizi terk etmek için ne zaman gideceğimi bilmiyorum. Şimdi sizden ayrılmadan önce size gelecekte yeryüzünde gözlemlemeniz gereken bütün bilgeliği, bilgiyi ve ahlakı bir kez daha öğretmek istiyorum"³² sözleriyle tavsiyelerde bulunmuştur.

Onlara yeryüzünde uygulamaları için nasihatte bulunmuş, adaleti sağlamak için kurallar öğretmiştir. Halk arasında barışı sağlamış ve onlara sonsuz yaşam hakkında bilgi vermiş, öğrettiği bilgilerle hayatlarını düzenlemiştir. Halk Enok'un etrafında oturmuş bilgelik sözlerini dinlerken, gökten inen büyük bir atın yere indiğini gördüklerinde şaşkına dönmüşlerdir. Bu olay üzerine Enok onlara "At benim için iniyor, zaman geldi ve bugün sizden ayrılmalıyım ve beni sonsuza dek bir daha görmeyeceksiniz" sözleriyle ayrılık vaktinin geldiğini bildirmiştir. At Enok'un önünde durduğunda, insanlar yanına toplanmışlardır. Enok onlara Tanrı'nın yolunda yürümeleri talimatını vermiş, aralarındaki barışı bozmamaları konusunda uyarıp önünde bekleyen ata binmiştir. Yavaşça yola koyulduğunda bütün halk, sekiz yüz bin adam kadar, onunla birlikte bir günlük yolculuk yapmışlardır. İkinci gün Enok onlara "çadırlarınıza dönün, benimle birlikte gelmeyin yoksa ölürsünüz" uyarısında bulunmuştur. Bir kısmı ondan yüz çevirip çadırlarına gitmişler, ama geri kalanlar onu altı günlük yolculuk boyunca izlemişlerdir. Her gün Enok onlara "Çadırlarınıza dönün, yoksa ölürsünüz" uyarısını yapmıştır. Fakat onlar geri dönmemişler ve takip etmekte ısrar etmişlerdir. Altıncı günde birçok adam ona sarılıp "Senin gideceğin yere biz de seninle geleceğiz, yaşayan Tanrı adına ancak ölüm bizi senden ayırabilir" sözleriyle ısrarcı olduklarını göstermişlerdir. Enok onların kendisiyle birlikte gitmeye kesin kararlı olduklarını görünce geri dönmeleri için zorlamayı bırakmış ve beraber gitmişlerdir. Geri dönen krallar, kaç kişinin Enok'u takip ettiğini belirlemek için halklarını saymışlardır.³³

Yedinci gün çıkan büyük bir fırtınayla Enok, atlar tarafından çekilen ateşten bir arabayla göğe taşınmıştır. Enok ile beraber gelen kralların habercileri Enok'un yükseldiği yere vardıklarında, her yerin karla ve büyük buzla dolu olduğunu görmüşlerdir. Birbirlerine "Şu buzları parçalayalım Enok'u ve yanındakilerin ölüp ölmediğine bakalım" sözlerinden sonra aramışlar ancak bulamamışlardır. Enok 365

²⁸Salime Leyla Gürkan, "Talmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Yaşar Çolak (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/550; Yasin Meral, "Talmud", *TUBİTAK Ansiklopedi* (05 Ekim 2025) <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/talmud>.

²⁹"Genesis 5 | Sefaria Library" (Erişim 03 Mayıs 2026), Genesis 5:18,21 <https://www.sefaria.org/Genesis.5.20?lang=bi&aliyot=0>.

³⁰"Sefer HaYashar (Midrash), Book of Genesis, Bereshit | Sefaria Library" (Erişim 03 Mayıs 2026), 10-11. [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Bereshit.10-11?lang=bi](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Bereshit.10-11?lang=bi).

³¹"Sefer HaYashar (Midrash), Book of Genesis, Bereshit | Sefaria Library" (Erişim 03 Mayıs 2026) 11. [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Bereshit.11?lang=bi](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Bereshit.11?lang=bi).

³²"Sefer HaYashar (Midrash), Book of Genesis, Bereshit | Sefaria Library" (Erişim 03 Mayıs 2026) 12. [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Bereshit.12?lang=bi](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Bereshit.12?lang=bi).

³³"Sefer HaYashar (Midrash), Book of Genesis, Bereshit | Sefaria Library" (Erişim 03 Mayıs 2026) 13. [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Bereshit.13?lang=bi](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Bereshit.13?lang=bi).

yaşındayken göğe yükselmiştir. Enok yeryüzünden ayrıldıktan sonra, yeryüzünün bütün kralları toplanıp, babasının yerine Metuşelah'ı kendilerine kral olarak seçmişlerdir.³⁴

2.3. Yeni Ahit

Enok ismine kanonik İnciller arasında yalnızca Luka İncili'nde rastlanmaktadır. İbranilere Mektup'ta Enok hakkında yüzeysel bilgiler verilirken, Yahuda'nın Mektubu'nda yalnızca soy bilgisinden bahsedilmektedir. Yahuda'nın Mektubu'nda "Adem'den sonraki altıncı kuşaktan olan Hanok..." sözleriyle belirtmiştir. Luka İncili'nde Enok'un soyağacı şu şekilde aktarılır: "Nuh, Lamek'in oğluydu; Lamek, Metuşelah'ın; Metuşelah, Enok'un; Enok, Yared'in; Yared, Mahalaleel'in; Mahalaleel, Kainan'ın; Kainan, Enoş'un; Enoş, Şit'in; Şit, Âdem'in; Âdem ise Tanrı'nın oğluydu." İbraniler'e Mektup'ta ise Enok'un göğe alınması olayı şu ifadelerle özetlenmektedir: "İman sayesinde Enok, ölümü tatmaması için ortadan kaldırıldı; hiçbir yerde bulunamadı, çünkü Tanrı onu kendi yanına almıştı. Alınmadan önce Tanrı'yı hoşnut eden biri olduğu tanıklıkla belirtilmişti." Bu anlatılarda Enok'un Tanrı tarafından kendi katına alındığı belirtilmekte; ancak olayın mahiyetine ve nasıl gerçekleştiğine dair herhangi bir ayrıntıya yer verilmemektedir.³⁵

2.4. Apokrif İnciller

Kanonik sürecin gelişiminde kilit rol oynayan konsiller ve kilise babalarının oluşturduğu metin listeleri neticesinde dört İncil kanonik kabul görmüş, diğer birçok İncil metni ise apokrif³⁶ olarak değerlendirilmiştir.³⁷ Hristiyan geleneğinde Enok figürüne dair kanonik metinlerde yer almayan bazı rivayetler, farklı dönemlerde kaleme alınmış apokrif İncil metinlerinde korunmuştur.³⁸ Kilisece kanonik kabul edilmeyen bu eserleri, oluşum tarihleri, metinsel güvenilirlikleri ve taşıdıkları teolojik amaç bakımından aynı düzlemde değerlendirmek doğru değildir.³⁹ Nikodemus ve Bartolomeus İncilleri, erken dönem Hristiyan apokrif literatürü içerisinde İsa'nın çarmıha gerilmesi sonrası hadiseleri, ölümler âlemi ve ahiret tasavvurlarını genişleten anlatılar arasında yer almaktadır.⁴⁰ Buna karşılık Barnabas İncili, mevcut İtalyanca ve İspanyolca yazmalarının geç tarihlere ait olması, farklı dinî unsurları bünyesinde birleştiren polemik karakteri ve kompozisyon tarihine dair tartışmalar sebebiyle daha ihtiyatlı ele alınması gereken bir metin görünümündedir.⁴¹ Bu sebeple burada söz konusu İnciller, Enok hakkında Hristiyan çevrelerde oluşan kanon dışı rivayet malzemesini göstermek amacıyla kullanılacak; tarihsel tanıklık değerleri bakımından ise birbirleriyle eşit kabul edilmeyecektir.

Enok ismine ilişkin bazı rivayetlerin apokrif İncil literatüründe de yer alması sebebiyle Barnabas, Nikodemus ve Bartolomeus İncillerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.⁴² Barnabas İncili'ne dair

³⁴"Sefer HaYashar (Midrash), Book of Genesis, Bereshit | Sefaria Library" (Erişim 03 Mayıs 2026) 14. [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Bereshit.14?lang=bi](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Bereshit.14?lang=bi).

³⁵Yahuda 1:14; Luka 3:36-38; İbraniler 11:5. Ahd-i Atik'in Katolikler'ce kutsal sayılan Siracide bölümünde (44/16; 49/14) Hanok'un rabbin rızasını kazandığı, yeryüzünden alındığı, ona benzer hiç kimsenin yaratılmadığı belirtilmektedir. Harman, "İdris", 21/478-480.

³⁶"Apokrif" (apocrypha) terimi Yunanca *apo* (uzak) ve *kryptein* (gizlemek, saklamak) köklerinden türemiş olup başlangıçta "gizli/saklı metin" anlamında kullanılmıştır. Ancak terim zamanla anlam genişlemesine uğrayarak otoritesi tartışmalı, resmî kutsal metin listeleri dışında bırakılmış ve kilisece kanonik kabul edilmeyen dinî yazıları ifade eden bir kavrama dönüşmüştür. Bu kapsamda apokrif İnciller, kanonik dört İncil dışında kalan Hristiyan rivayet malzemesinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Esra Ulusoy, *Hristiyanlıkta Apokrif Kavramı ve Yeni Ahit'in Apokrifleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019), 42; Ali İsra Güngör, *Apokrifler ve Hristiyan Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri Abdurrahman Küçük'e Armağan* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2017), 393-394; S. Tsuji, "Apocrypha", *New Catholic Encyclopedia I*, ed. Berard L. University of Marthaler, Gale eBooks (Detroit: Thomson/Gale, 2003), 1/548; Wendy Doniger (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 2006), 65-66.

³⁷Ahmet Güç - Emine Meydan, "Barnaba İncili ve Yazmalarının Değeri Üzerine Bir Araştırma", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (26 Mart 2019), 194.

³⁸Ekrem Sarıkçıoğlu (ed.), *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009), 31.

³⁹Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 26-28.

⁴⁰Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 211,241.

⁴¹Joosten, "The Date and Provenance of the Gospel of Barnabas", 200-202.

⁴²Bu çalışmada başvurulanan Barnabas, Nikodemus ve Bartolomeus İncilleri, havarilere nispet edilmekle birlikte modern araştırmalarda farklı dönemlerde teşekkül etmiş apokrif metinler olarak değerlendirilmektedir. Jan Joosten, mevcut Barnabas İncili'nin eldeki yazmalardan daha eski olmakla birlikte XIV. yüzyıla uzanan geç bir kompozisyon olduğunu belirtmektedir; Joosten, "The Date and Provenance of the Gospel of Barnabas", 209-215. Nikodemus İncili ise erken Hristiyan dönemde

değerlendirmelerde Mehmet Yıldız çevirisiyle yayımlanan *Barnabas İncili* esas alınmış; Nikodemus ve Bartolomeus İncillerine ilişkin açıklamalarda ise Ekrem Sarıkçıoğlu'nun *Apokrif İnciller (Diğer İnciller)* adlı eserinden yararlanılmıştır.

2.4.1. Barnabas İncili

Barnabas İncili, mevcut İtalyanca ve İspanyolca nüshalarıyla geç dönem bir apokrif metin olup erken Hristiyanlık dönemine ait diğer apokrif İncillerle aynı tarihsel değerde görülmemektedir.⁴³ Bu sebeple burada yer alan Enok rivayetleri, tarihsel bir tanıklık olarak değil, geç dönem Hristiyan-İslâmî anlatı çevrelerinde şekillenen kanon dışı bir yansıma olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte Enok ismine dair bazı rivayetleri muhafaza etmesi sebebiyle metne kısaca temas etmek mümkündür.

Barnabas İncili'nde Enok ismi iki yerde geçmektedir. Birinci yerde, Kıyamet gününün korkunçluğu ve elçilerin durumlarından bahsettikten sonra "... Fakat, ben sonlara doğru döneceğim ve benimle birlikte Enok'la İlyâ da gelecek ve sonları meşum olacak habisler karşısında delil ve şahit olacağız. Ve İsa böyle deyip, gözyaşı döktü, bunun üzerine havariler hüngür hüngür ağlayıp, seslerini yükselterek dediler: Bağışla ey Rabb(imiz) Allah ve suçsuz kuluna merhamet et. İsa karşılık verdi: Âmin, âmin."⁴⁴ şeklinde geçmektedir.

İkinci yerde ise; "Dünyaya hiç değer vermeden, gerçekten Allah'ın yolunda yürüyen bir Allah dostu Enok, cennete alındı ve mahkemeye kadar orada kalacak (çünkü, dünya sonuna yaklaştığı zaman o; İlyâ ve bir başkasıyla birlikte dünyaya dönecektir)"⁴⁵ şeklinde Tanrı katına yükseldiğinden bahsedilmektedir.

2.4.2. Nikodemus İncili

Nikodemus İncili, erken dönem Hristiyan apokrif geleneğinde İsa'nın yargılanması, çarmıh sonrası olaylar ve ölüler diyarına iniş anlatılarını ayrıntılandıran metinlerden biridir. Bu bakımdan metinde yer alan Enok rivayetleri, Hristiyan eskatolojik tasavvurunun genişletilmiş bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Nikodemus İncili'nin 16. Bölümünde; Muallim Buthem "Şeriatta yazılıdır ki, ve Enok Tanrı ile idi ve bir daha görülmedi, çünkü Tanrı onu (kendi yanına göğe) almıştı"⁴⁶ ifadeleriyle gökyüzüne yükselme olayını aktarmaktadır. Bunun üzerine Hannas ve Kayafas "Musa'nın şeriatında yazılı her şeyi, haklı olarak söylediniz ki, Enok'un ölümünü kimse görmedi. Ve Musa'nın ölümünü kimse anlatmadı. Ama İsa, Pilatus önünde muhakeme oldu ve darbe aldı ve yüzüne tükürüldü. Askerler onun (başına) dikenli bir taç koydular"⁴⁷ sözleriyle Enok'un hayatının, diğer insanlar gibi sonlanmadığını vurgulamaktadır.

25. bölümde ise Enok hakkında şu bilgiye rastlamaktayız. O cennete çıkarken, (insanlığın) atası Adem'in elini tuttu, onu ve tüm adilleri Büyük Melek Mikail'e teslim etti. Cennetin kapısını aralayınca onları iki kişi karşıladı ve şöyle dediler: "Ölümü görmeyen, cehenneme gelmeyen, yerleşen siz kimsersiniz?" Onlardan biri cevap verdi ve dedi: "Ben Tanrı'nın hoşnut olduğu Enok'um onun tarafından buraya yerleştirildim ve Thesbiter İlyas da. Biz zamanların sonuna kadar hayatta kalacağız, ama biz tanrı tarafından öldürülmek ve üç gün sonra haşrolmak, Rable karşılamak için bulutları yırtarak geldik."⁴⁸ Bu bilgilerden Enok'un bir şekilde cennete yükseldiği ve ölümü yaşamadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

ortaya çıkıp Orta Çağ boyunca genişleyen bir *Acta Pilati* geleneği içinde ele alınmaktadır; Zbigniew Izydorczyk (ed.), *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe* (Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1997), 21-26. Bartolomeus İncili de bağımsız erken dönem bir İncil'den ziyade apokrif diriliş ve tutku anlatıları arasında değerlendirilmektedir; Montague Rhodes James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 166-187.

⁴³Joosten, "The Date and Provenance of the Gospel of Barnabas", 200-202.

⁴⁴Seyfettin Oğuz (ed.), *Barnabas İncili*, çev. Mehmet Yıldız (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 111.

⁴⁵Oğuz, *Barnabas İncili*, 216.

⁴⁶Sarıkcıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 232.

⁴⁷Sarıkcıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 239.

⁴⁸Sarıkcıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 239.

2.4.3. Bartalomeus İncili

Bartalomeus İncili ise erken dönem apokrif gelenekte cehennem, diriliş ve ahiret sahnelerini dramatik biçimde işleyen apokaliptik karakterli bir metindir. Bu metinde Enok'a yapılan göndermeler de semaya alınmış kutsal şahsiyetler etrafında şekillenen eskatolojik tahayyülün bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bartalomeus İncili'nin I. bölümde “Ve (Hades) dedi: Peygamberlerden hangisi? Bana bilgi ver! O adalet yazıcısı Enok mudur?⁴⁹ Ama Tanrı ona 6000 yıl sona ermeden dünyaya inmesine izin vermedi. İntikamcı İlyas olduğunu mu söylüyorsun ? (Dünyanın) sonundan önce o inmeyecek. Tanrı'dan bir yıkıcı ise, ne yapayım? O zaman bizim de sonumuz gelmiştir. Çünkü (yılların) sayısı ellerimdedir”⁵⁰ şeklinde Enok hakkında bilgi verilmektedir. Başka bir versiyon olan H nüshası da bu bilgilerle uyumaktadır.⁵¹

H nüshasına göre: “Bunun üzerine Bartolomeus: Nasıl bir ses yükseldi? İsa cevap verdi: Hades Beliar'a dedi: Görebildiğim kadarıyla Tanrı buraya geldi. Beliar Hades'e cevap verdi: Onun kim olduğuna iyi bak, bana görüldüğü kadarıyla o İlyas veya Enok veya peygamberlerden biri olabilir. Ama Hades Beliar'a cevap verdi: Henüz 6000 yıl dolmadı ki. Bunlar nereden gelecek? Elimde sayıların belgesi var. (Ama Beliar Hades'e dedi:) Korkma! Kapılarını güvenlik altına al ve sürgülerini kuvvetlendir? Düşün, Tanrı yeryüzüne iniyor değil.”⁵² İki farklı versiyonda yer alan bu rivayetler, Enok'un ölümden muaf tutulan ve son zamanlarla ilişkilendirilen semavî bir şahsiyet olarak yorumlandığını göstermektedir.⁵³

2.5. Kur'an-ı Kerim

İdris ismi Kur'an-ı Kerim'de, Meryem ve Enbiya surelerinde iki yerde geçmektedir. Kur'an lafızlarında İdris hakkında detaylı bilgi yoktur. Meryem suresinde “Kitapta İdris'i de an; çünkü o, çok sadık (özü, sözü pek doğru) bir peygamberdi. Biz onu yüce bir yere yükselttik”⁵⁴ şeklinde, Enbiya suresinde ise “İsmâil'i, İdris'i ve Zülkifl'i de yâdet. Hepsî de sabreden kimselerdendi.”⁵⁵ ifadeleriyle geçmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. İdris hakkında verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Bununla birlikte klasik tefsir literatüründe, özellikle Meryem 19/57 ayetinde geçen “onu yüce bir makama yükselttik” ifadesi etrafında çeşitli yorumlar geliştirilmiştir. Müfessirler bu ifadeyi kimi zaman manevi derece ve nübüvvet makamı bağlamında açıklamış, kimi zaman ise Hz. İdris'in semaya yükseltilmesiyle ilişkilendirmiştir. Bu sebeple tefsirlerde aktarılan rivayetler, ayetlerin yorumlanmasına katkı sağlamasının yanı sıra, İslam düşüncesinde Hz. İdris algısının nasıl şekillendiğini göstermesi bakımından da önem taşımaktadır.

⁴⁹Bartalomeus İncili'nde Enok'un “adalet yazıcısı” olarak anılması, figürün yazı ile ilişkilendirilen bir nitelikte öne çıkarıldığını göstermektedir. Bu husus, İslamî rivayetlerde İdris için zikredilen “kalemle yazı yazan ilk kişi” vasfını hatırlatmaktadır. Özellikle Enok ile İdris arasında kurulan geleneksel özdeşlik dikkate alındığında, iki anlatı arasında dikkat çekici bir paralellik görülmektedir. ez-Zemahşeri, 4/Meryem 19/56-57 s.298; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc, 1996), Meryem 19/56-57 s.3339; Ebu Cafer Muhammed Bin Cerir'üt Taberi, *Tarih-i Taberi* (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2018), 1/117-120; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 81-82.

⁵⁰Sarıkcıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 242.

⁵¹Bartalomeus İncili'ndeki Enok ve İlyas'ın ilahi tasarrufla özel bir semavi konuma yerleştirilen şahsiyetler olarak sunulması, Kur'an'da İdris'in yüce bir mekâna yükseltildiğini bildiren anlatı etrafında şekillenen rivayetlerle tipolojik bir benzerlik göstermektedir. Muhammed Bin Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 5/Meryem 19/56-57 s. 419.; ez-Zemahşeri, 4/Meryem 19/56-57 s. 198.; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011), 3/Meryem 19/56-57 s. 363; el-Kurtubî, Meryem 19/56-57 s. 3339; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 81-82.

⁵²Sarıkcıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*, 244.

⁵³Tekvin 5:24; Yahuda 1:14; Luka 3:36-38; İbraniler 11:5; et-Taberi, *Taberi Tefsiri*, 5/Meryem 19/56-57 s. 419; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 81-82; “Sefer HaYashar (Midrash), Book of Genesis, Bereshit | Sefaria Library”, 13.

⁵⁴Meryem 19/56-57.

⁵⁵el-Enbiya 21/85.

2.5.1. Tefsirlere Göre Hz. İdris (Enok)

Kur'an-ı Kerim'de Hz. İdris hakkında verilen bilgilerin kısa ve öz oluşu, müfessirlerin bu ayetleri farklı rivayetlerle açıklamalarına yol açmıştır. Bu sebeple tefsirlerde yer alan anlatılar, doğrudan tarihsel veri olarak değil, İslam düşüncesinde İdris figürünün nasıl anlamlandırıldığını göstermesi bakımından değerlendirilmelidir.

Tefsir ilminde kullanılan yöntemler, başvuru kaynaklara göre çeşitli kategorilere ayrılmaktadır. Temel olarak, rivayetlere dayanan ekol ile aklî muhakeme ve re'y ön planda tutularak yapılan tefsir ekolü öne çıkmaktadır. Bunun yanında, sezgiye önem veren ve Kur'an'daki işaretleri merkeze alan yorum ekolü de mevcuttur. Ayrıca, dili merkez alan ve filolojik çözümlemelere dayanan tefsirler bulunmaktadır. Bazı müfessirler ise bu yöntemleri bir arada kullanarak eklektik bir tefsir tarzı benimsemişlerdir.⁵⁶ Bu çalışmada Hz. İdris hakkında tefsir literatüründe yer alan görüşleri ortaya koyabilmek amacıyla, klasik tefsir geleneğinin farklı yöntemlerini temsil eden bazı temel eserler incelenmiştir. Bu çerçevede rivayet ağırlıklı yaklaşımıyla öne çıkan Taberî ile dirayet tefsirinin önemli temsilcilerinden Fahreddin Râzî'nin görüşleri daha ayrıntılı biçimde ele alınarak ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Bunun yanında dil ve belâgat merkezli yorumlarıyla tanınan Zemahşerî, klasik Sünnî tefsir geleneğinde önemli bir yere sahip olan Beyzâvî ve rivayetleri geniş biçimde derleyen Kurtubî'nin değerlendirmelerine de yer verilmiştir. Ancak bu müfessirlerin görüşleri, ortak yönleri dikkate alınarak tek başlık altında değerlendirilmiştir. Böylece farklı tefsir yaklaşımları üzerinden Hz. İdris'e dair yorumların daha bütüncül bir çerçevede ortaya konulması amaçlanmıştır.

2.5.2. Taberî (839-923) / Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l -Kur'an

Taberî Hz. İdris'in göğe yükselme olayını hadis rivayetleriyle açıklamakta ve olan görüşleri sunup kendisine göre uygun olan görüşü belirtmektedir. "Bazı müfessirlere göre İdris a.s hayattayken bir melek tarafından altıncı göğe kadar yükseltilmiş ve ruhu orada kabzedilmiştir. Bazılarına göre ise İdris a.s bir melek tarafından dördüncü göğe kadar çıkarılmış ve Azrail canını orada almıştır. İşte zikredilen yüce makam burasıdır. Peygamber efendimiz (s.a.v.) miraca çıkarken İdris aleyhissalam ile dördüncü katta görüşüğünü beyan etmektedir. Bu da ikinci görüşün daha isabetli olduğunu ifade eder."⁵⁷ Taberî bu açıklamalar ile göğe yükseliş hadisesine değil, yükseldiği yerdeki durumu hakkında bilgilendirme yapmıştır.

Taberî'nin tarih alanındaki önemli eseri olan *Târîhu't-Taberî* eserinde ise Hz. İdris'ten sonraki döneme ve onun soyundan gelenlere dair bazı bilgiler aktarılmaktadır. Bu eserde "Onu yüce bir makama yükselttik" (Meryem 19/57) ayeti bağlamında Hz. İdris'in ardından gelen nesillerden söz edilmekte ve şu bilgiler verilmektedir: "İdris (a.s.) cennette kalınca Müveşlik adındaki oğlu babasının halini öğrenince halkı hak dinine çağırdı. O zaman halk çok azıtmıştı. Çok kişiyi yıldızlara tapmaktan geri döndürdü. Müveşlik dokuz yüz yıl meliklik tahtında kaldı. Sonra öldü. Onun Lemek adında bir oğlu vardı. Lemek babasının tahtına oturdu. Lemek'in de Nuh adında bir oğlu oldu. Lemek yedi yüz yıl yaşadı, sonra öldü. Allah Teâlâ Nuh'a peygamberlik verdi. O da halkı dine davet etmeye başladı. O sırada halk çok azgın bir hâle gelmişti; kimisi yıldızlara, kimisi putlara tapıyordu. Çünkü İdris ile Nuh arasında bin yedi yüz yıl geçmiş ve bu süre içinde peygamber gönderilmemişti."⁵⁸ Bu rivayetler Taberî'nin tarih anlatısında Hz. İdris sonrası dönemi açıklarken soy silsilesi ve toplumun dinî durumuna dair aktarımlar yaptığını göstermektedir.

2.5.3. Fahreddin Razi (1149-1210) / Mefâtîhu'l-Gayb Tefsiri

Fahreddin Râzî, İdris'in göğe yükselmesine dair ise mevcut iki farklı görüşü naklederek konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Bu görüşleri Râzî şu şekilde ifade etmektedir:

⁵⁶Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Yaşar Çolak (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/281.

⁵⁷et-Taberî, 5/Meryem 19/56-57 s. 419.

⁵⁸Taberî, *Tarih-i Taberî*, 1/120.

a) İdris'in göğe yükselmesi ile kastedilen yükseklik, menzil ve rütbe bakımından yükseklik anlamındadır. Nitekim Cenâb-ı Hak, Hz. Muhammed (s.a.s)'e de: "Senin şanını da yükselttik" (İnşirah, 4) buyurmuştur.

b) Bundan murat, mekan bakımından onu, yüce bir mevkiye yükseltmektir. Bu görüş, daha uygundur; çünkü "mekân" kelimesiyle birlikte zikredilen "yükseltme" işi, derece bakımından değil de mekân bakımından yükseltme olur. Sonra, bu görüşte olan alimler ihtilaf etmiş ve bazıları, "Allah onu, diri ve ölmemiş olduğu halde, göklere cennete yükseltmiştir" demiş; diğer bazıları ise, "Aksine, Allah onu, ruhunu almış olduğu halde göklere yükseltmiştir" demişlerdir. İbn Abbas (r.a), Ka'bu'l-Ahbar'dan "Biz onu pek yüce bir yere yükselttik" ayetini sormuş, o da şöyle demiştir: "İdris (a.s)'e, meleklerden bir arkadaşı geldi. Hz. İdris (a.s) ondan, ölüm meleğiyle konuşmasını ve canını almayı tehir etmesini istedi. Bunun üzerine bu melek, onu iki kanadı arasına alıp göklere yükseltti. Birden, orada ölüm meleği ile karşılaştılar. Bunun üzerine ölüm meleği o, meleğe: Bana görev verildi ve Hz. İdris (a.s)'in canını dördüncü kat semâda al! diye emir verildi. Ben de "O yer yüzünde iken bu nasıl olur?" diyordum. Hz. İdris (a.s) bunu duyar duymaz dönüp baktı. Ölüm meleği de onu görüp, hemen orada ruhunu aldı."⁵⁹ Fahreddin Râzî'nin bu açıklamaları, ayette geçen "yüce bir makama yükseltme" ifadesinin klasik tefsir literatüründe farklı şekillerde yorumlandığını göstermektedir. Benzer yorum ve rivayetler diğer müfessirlerin eserlerinde de yer almaktadır.

2.5.4. Diğer Tefsirler

Klasik tefsirlerde Hz. İdris hakkında çeşitli rivayet ve yorumlara yer verilmektedir. Zemahşerî, Meryem 19/57'de geçen "onu yüce bir makama yükselttik" ifadesini öncelikle nübüvvet ve Allah'a yakınlık bakımından bir yücelik olarak yorumlamakla birlikte bazı rivayetlerde İdris'in dördüncü semaya, İbn Abbas'a nispet edilen başka bir rivayette ise altıncı semaya yükseltildiğinin, Hasan-ı Basrî'ye göre ise cennete çıkarıldığının ifade edildiğini nakletmektedir. Ayrıca Zemahşerî'ye göre İdris'e otuz sahife indirildiği, onun kalemle ilk yazı yazan kişi olduğu, astronomi ve hesap ilimleri ile ilgilendiği ve ilk elbise diken kişi olarak terziliği başlattığı da rivayet edilmektedir.⁶⁰ Benzer şekilde Beyzâvî, İdris'in soyunun Şî't'e dayandığını ve bazı rivayetlerde Ahnûh (Enoch) adıyla anıldığını belirtmekte, "İdris" isminin ise Allah'ın kitabını çokça ders etmesi (okuması) sebebiyle verilmiş olabileceğini ifade etmektedir. Beyzâvî'ye göre ayetteki yükseltme ifadesi öncelikle Allah katındaki yüksek derece ve peygamberlik makamı anlamına gelmekle birlikte bazı rivayetlerde bunun dördüncü veya altıncı semaya yükseltme şeklinde yorumlandığı da nakledilmektedir.⁶¹ Kurtubî ise bu rivayetleri daha geniş biçimde ele alarak İdris'in kalemle ilk yazı yazan kişi, ilk elbise diken ve dikilmiş elbise giyen kişi olduğu ve astronomi ile hesap ilimleri ile ilgilendiği yönündeki rivayetleri aktarmakta; ayrıca Mirâç hadisine dayanarak Hz. Peygamber'in İdris'i dördüncü semada gördüğünü bildiren rivayetlerin daha güçlü kabul edildiğini belirtmektedir.⁶²

Klasik tefsirlerde İdris'e atfedilen yazı, hesap ve astronomi bilgisi gibi özellikler, onun insanlık tarihinde ilim ve medeniyetle ilişkilendirilen bir peygamber olarak tasvir edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda bazı araştırmacılar, Hz. İdris'in yazıyı ilk kullanan kişi olarak kabul edilmesinin sonraki dönem peygamberleriyle ilişkilendirilen teknik faaliyetleri açıklayıcı bir işlev gördüğünü belirtmektedir. Nitekim Hz. Nûh'un gemisinin inşası gibi karmaşık bir sürecin belirli ölçü, hesap ve planlama gerektirdiği düşünüldüğünde, tufandan önce yaşamış olan İdris'e nispet edilen yazı ve hesap bilgisinin sonraki nesillere aktarılmış olabileceği ileri sürülmektedir. Bu yorumlar, eski toplumlar harflerin aynı zamanda sayısal değerler taşıdığı ve ebced sistemi gibi yöntemlerle harf-sayı ilişkisinin kurulduğu düşüncesiyle de ilişkilendirilmektedir. Buna göre yazının ilk kez Hz. Âdem veya Hz. İdris döneminde ortaya çıktığı kabul edildiğinde, bu bilgi birikiminin Hz. Nûh dönemindeki teknik faaliyetlere dolaylı biçimde katkı sağlamış olabileceği değerlendirilmektedir.⁶³

⁵⁹Fahreddin er-Râzî, *Mefatihul Gayb*, çev. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Akçağ, 1993), Meryem 19/56-57 s. 5073. Benzer rivayeti Taberî'de nakletmiştir. Rivayetler arasındaki farklılıklar için bkz. Taberî, *Tarih-i Taberî*, 1/117-120.

⁶⁰ez-Zemahşerî, 4/Meryem 19/56-57 s. 198.

⁶¹el-Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, 3/Meryem 19/56-57 s. 363.

⁶²el-Kurtubî, Meryem 19/56-57 s. 3339; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 1/117-120; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 81-82.

⁶³Ferruh Kahraman, "Alfabenin İcadı ve Harflerin Kökeni", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (30 Aralık 2020), 767.

Tefsirlerde Hz. İdris'e dair nakledilen rivayetler ayrıntı bakımından farklılaşsa da, ana hatlarıyla ortak bir anlatı zemini üzerinde birleşmektedir. Bu rivayetlerde yer alan bazı unsurların, Enok Kitabı'nda görülen apokaliptik ve semavî tasvirlerle benzerlik göstermesi dikkat çekicidir. Ancak söz konusu benzerlikler, doğrudan bir metinsel aktarımın kesin göstergesi olarak değil, semaya yükseltilen bilge şahsiyet motifinin farklı dinî geleneklerde benzer anlatı kalıpları üretmesi şeklinde değerlendirilmelidir. Bu sebeple Enok Kitabı'nın içeriği ve tarihsel arka planı, tefsir rivayetlerini açıklayan aslı bir kaynak olarak değil, karşılaştırmalı bir anlatı zemini sunması bakımından ayrıca ele alınacaktır.

2.6. Enok Kitabı Hakkında Genel Bilgiler

Enok'a nispet edilen bu metin, Enok'un hayatını doğrudan tarihsel olarak doğrulayan bir belge olmaktan ziyade, Yahudi apokaliptik düşüncesinde onun semavî ve kozmolojik bir figüre dönüştürülüşünü yansıtan geniş bir literatürdür. Bu sebeple Enok Kitabı'nda yer alan rivayetler, önceki kanonik verileri teyit eden kesin bilgiler şeklinde değil, gelişen anlatı geleneğinin bir parçası olarak ele alınmalıdır.

Günümüzde Enok'a doğrudan atfedilen iki temel metin bulunmaktadır. Bunlardan ilki kadim Habeşçe (Etiyopya) Ge'ez dilindeki Enoch I, diğeri ise eski Slavca olan Enoch II'dir. Ayrıca Enok III ya da Haham İsmail'in Kitabı olarak bilinen dolaylı bir metin de mevcuttur.⁶⁴ Bu metinde Enok'un göğe yükseltildikten sonra Metatron ile özdeşleştirilerek ilahî huzurda görev yapan üstün bir melekî otoriteye dönüştürüldüğü görülmektedir. Böylece Enok figürü, semaya yükseltilmiş bir şahsiyet olmanın yanında, ileri düzeyde mistik ve angelomorfik bir yüceltilmenin konusu hâline gelmektedir.⁶⁵

Enoch, MÖ IV. yüzyıl sonlarından miladî dönemin başlarına kadar uzanan süreçte oluşmuş apokaliptik/vahiy metinlerinden meydana gelen ve antik Yahudilik ile erken Hıristiyanlık araştırmaları açısından önemli kabul edilen bir Enok literatürü örneğidir.⁶⁶ Metinde meleklerin düşüşü, ilahî yargı, kozmik düzen ve semavî sırların ifşası gibi konuların geniş yer tutması, dönemin eskatolojik ve vahiy merkezli dinî tasavvurunu yansıtmaktadır.⁶⁷ Nitekim Yahuda Mektubu 1:14-15'te Hanok'a atfedilen kehanetin, 1 Enoch 1:9'dan yapılan açık bir iktibas niteliği taşıdığı belirtilmektedir.⁶⁸ Bu durum, Enok geleneğinin erken Hıristiyan çevreler tarafından da bilindiğini göstermektedir. Enok'un semaya yükselerek ilahî âleme dair bilgileri öğrenmesi ve bunları insanlara aktarması şeklindeki anlatı, sonraki Yahudi mistik literatüründe daha gelişmiş bir mahiyet kazanmış; özellikle Merkabah geleneğinde semavî katları aşarak Tanrı'nın tahtına ulaşmaya çalışan mistik yolcu tasavvuruyla birleşmiştir.⁶⁹ Bu gelişimin en belirgin örneklerinden biri 3 Enoch'ta görülmekte; burada Enok, göğe alınmış bir peygamber olmanın ötesinde Metatron adıyla ilahî huzurda görev yapan üstün melekvari bir aracı kimliğe büründürülmektedir.⁷⁰

Slavca Hanok'un Kitabı, muhtemelen 10. veya 11. yüzyılda Yunanca aslından Slavcaya çevrilmiş apokrif bir metindir. Eserin tarihsel konumlandırılması, büyük ölçüde içerdiği dilbilimsel özelliklerin analiziyle belirlenmiştir. Metnin ilk tam baskısı 1880 yılında A. Popov tarafından yayımlanmıştır. Eski Rus Edebiyatı'na ait alıntılar detaylı biçimde ele alan bir diğer önemli çalışma ise M. Sokolov tarafından 1899 ve 1910 yıllarında gerçekleştirilmiştir. Eserin Fransızcaya çevirisi ve edisyonu ise A. Vaillant tarafından 1952'de yapılmıştır.⁷¹

Etiyopya dilindeki apokrif metinlerden biri olan Enok Kitabı, Enok'a dair önemli bilgiler içermektedir ve üç farklı nüshası bulunmaktadır. Enok, iyi insanlar ile Tanrı arasında aracı bir figür olarak betimlenmekte, semavî bir yolculuğa çıkarak yaratılışın sırlarına ve unsurlarına vâkıf olmaktadır.

⁶⁴Richard Laurance vd., *Peygamber İdris'in İki Kitabı*, çev. Oğuz Eser (İstanbul: İdil, 2017), 22.

⁶⁵Hugo Odeberg (ed.), *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), 3-8.

⁶⁶George W. E. Nickelsburg - James C. VanderKam, *1 Enoch: The Hermeneia Translation* (Fortress Press, 2012), vii.

⁶⁷Nickelsburg - VanderKam, *1 Enoch*, 1-2.

⁶⁸Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (London: Word Publishing, 1990), 7-8.

⁶⁹Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1995), 49-50, 67-69.

⁷⁰Andrei A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 9-10.

⁷¹Şlomo Pines, "Enoch, Slav Kitabı | Encyclopedia.com" (05 Ekim 2025).
<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/enoch-slavonic-book?utm>.

Slav dilindeki nüshada ise Enok'un bir meleğin kanadı üzerinde yedi kat göğü ziyaret etmesi anlatılmıştır. Burada Tanrı'yı arşa görür ve mühürlü kitaplara şahit olur. Bu anlatımda Tanrı, melek Vreveil'e sema ve arzın işleyişini Enok'a açıklamasını, Enok'a ise bu bilgileri 360 kitap halinde yazmasını emreder.⁷²

Kitabın kesin olarak hangi tarihte kaleme alındığı bilinmemektedir. Ancak yapılan araştırmalar, bu metnin tek seferde yazılmadığını, uzun bir zaman diliminde çeşitli eklemelerle şekillendiğini göstermektedir.⁷³ 1773 yılında İskoç araştırmacı ve Mason James Bruce'un Habeşistan'da bir manastırda muhafaza edilen üç nüshaya ulaşması, Enok Kitabı'nın modern dönemde yeniden tanınmasında önemli bir aşama olmuştur. Eser, 1821 yılında İbranice profesörü Richard Laurence tarafından İngilizce'ye çevrilmiş ve bu çalışmada kullanılan temel metinlerden birini oluşturmuştur. Enok Kitabı'nın tarihsel varlığının daha sağlam biçimde ortaya konulması ise 1947 yılında Kumran'da bulunan Ölü Deniz Yazmaları sayesinde mümkün olmuştur.⁷⁴

Richard Laurence tarafından İngilizce'ye çevrilen *The Book of Enoch the Prophet*, Oğuz Eser tarafından "İdris Peygamberin İki Kitabı" ve "Peygamber Enok'un Kitabı" adlarıyla Türkçe'ye aktarılmıştır. Tercümede farklı yöntemler⁷⁵ uygulanmış, daha önce yapılan çalışmalar karşılaştırılarak derlenmiştir.

Kitabın gerçek müellifleri hususunda, metnin Yahudi kökenli bir çevrede kaleme alındığı yönünde genel bir kanaat bulunmaktadır. Bu çevre çoğunlukla Essenilerle ilişkilendirilen apokaliptik Yahudi topluluklarıyla irtibatlandırılmaktadır. Metnin en eski kısmı MÖ 250, en yeni kısmı ise MS 68 tarihine tarihlenmektedir. MS 68 aynı zamanda Kudüs'e ilerleyen Roma ordularının Kumran yerleşimini tahrip ettiği döneme karşılık gelmektedir.⁷⁶

Enok'un Tanrı tarafından alınması göğe yükseliş motifleriyle birlikte özellikle orta çağ boyunca Yahudi mistisizminin en önemli çalışma öğelerinden biri olmuş; Enok Mısır Tanrısı Thot ya da İslam'daki Hz. İdris ile de ilişkilendirilmiştir. Kabala çalışmaları için de çok önemli olan bu motif aynı zamanda birçok ezoterik ekolü de etkilemiş, Enok'u Hermes ile bağdaştıranlar da olmuştur.⁷⁷ Enok'un, Hermes ve Hermetizm ile ilişkilendirilmesi hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

2.7. Geç Dönem Hermetik ve İslami Literatürde İdris/Enok'un Hermes ile İlişkilendirilmesi

Enok/İdris figürünün Hermes Trismegistos ile ilişkilendirilmesi, erken dönem kutsal metinlerde yer alan doğrudan bir kimlik özdeşliğinden ziyade, Hellenistik ve Roma dönemi Mısır'ında şekillenen Hermetik geleneğin sonraki dönemlerde farklı dinî ve entelektüel çevrelerce yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkmış, geç dönem yorum literatürüne ait bir ilişkilendirme biçimidir. Hermes Trismegistos, Mısır'ın bilgi ve yazı tanrısı Thoth ile Yunan kültüründeki Hermes figürünün birleşimi etrafında oluşmuş senkretik bir bilgelik şahsiyeti olarak Greko-Latin literatürde şöret bulmuştur.⁷⁸

Hermetizm, genel anlamda Hermes Trismegistos'a nispet edilen metinler, risaleler ve bu metinler etrafında gelişen dinî ve felsefî öğretilerin bütünüdür.⁷⁹ Ancak bu literatür tek ve yekpare

⁷²Pines, "Enoch, Slav Kitabı | Encyclopedia.com" (05 Ekim 2025); Harman, "İdris", 21/478-480. Modern değerlendirmeler, bu metinde semavi sırların yanı sıra astronomi ve takvim bilgisine dair kozmik tasavvurların da yer aldığını göstermektedir. Nitekim eserde güneşin yıllık devri, mevsimlerin oluşumu ve göksel düzen ayrıntılı biçimde anlatılmakta; Enok'a yazdırılan 360 kitap da bu geniş kozmik bilginin sistematik kaydıyla ilişkilendirilmektedir. Florentina Badalanova Geller, 2 (*Slavonic Apocalypse of Enoch: Text and Context* (Berlin: Max Planck Institute for the History of Science, 2010), 16-17.

⁷³Günyüz Keskin, *Peygamber Enok'un Kitabı* (İstanbul: Hermes, 2011), 9.

⁷⁴*Peygamber Enok'un Kitabı*, 10.

⁷⁵Laurance vd., *Peygamber İdris'in İki Kitabı*, 25.

⁷⁶*Peygamber Enok'un Kitabı*, 11.

⁷⁷*Peygamber Enok'un Kitabı*, 11.

⁷⁸Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), 22-24; Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science* (New York: Oxford University Press, 2009), 4-5.

⁷⁹Hülya Tanman, *İslam Düşüncesinde Hermes ve İbn'ül Arabî'de Hermetizm* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6.

bir öğreti olarak değil, farklı dönemlerde oluşmuş metin ve yorum katmanlarının bir araya gelmesiyle şekillenen çok katmanlı bir gelenek olarak değerlendirilmelidir.⁸⁰

Hermetik geleneğe ait metin ve rivayetler, erken İslam döneminde eski ilimlere yönelik tercüme faaliyetleriyle birlikte Arapça ilim çevrelerine taşınmış; özellikle Harranî-Sâbiî aktarımlar sayesinde Hermes figürü, antik bir filozof olmanın ötesinde, kadim bilgi mirasının taşıyıcısı olan bilge bir şahsiyet şeklinde yeniden yorumlanmıştır.⁸¹ Bu aktarım sürecinin devamında İslam tarih ve hikmet literatüründe ortaya çıkan bazı rivayetler, Hermes'i semaya yükselen, yıldız ilimlerine vakıf olan ve insanlara çeşitli bilgileri öğreten ilk bilge olarak tasvir etmiştir. Hz. İdris'e nispet edilen yazıyı öğretme, astronomiyle meşgul olma ve yüksek makama yükseltme gibi özellikler de bu tasvirle benzeştiği için, özellikle geç dönem bazı müellifler tarafından iki figür arasında bağlantı kurulmuştur.⁸² Bununla birlikte söz konusu ilişkilendirme, bütün İslamî rivayet geleneğinde müşterek ve bağlayıcı bir kabul olarak değerlendirilmemelidir. Klasik tefsir ve kısas literatüründe Hz. İdris'in Enok/Uhnûh ile özdeşleştirilmesi, yazıyı ilk kullanan ve yüksek bir makama yükseltilen peygamber şeklindeki tasviri daha yaygın bir çizgi oluştururken; Hermes bağlantısı daha çok tarih, hikmet ve Hermetik unsurlarla beslenen geç dönem yorumlarda belirginleşmiştir. Bu sebeple İdris-Hermes özdeşliği, Kur'an merkezli asli bir kimlik tespitinden ziyade, Hz. İdris'i kadim ilimlerin menşesine yerleştirmek isteyen yorum çevrelerinin geliştirdiği bir yorum olarak değerlendirilmelidir.⁸³

2.8. Enok Kitabı'nın İçeriği

İncelediğimiz eser; Peygamber Enok'un Kitabı, Hermes Yayınları Temmuz 2024 32. Baskı'da yayımlanan kitaptır. Toplamda 176 sayfa ve 105 bölümden oluşmaktadır. Kitap düzen ve anlatım bakımından Kitabı Mukaddes'e benzemektedir.

Kitabı önemli kılan özelliklerden bir tanesi doğa üstü bir olayın gerçekleşmesini anlatmasıdır. Enok gökyüzüne yükseldiğini "Ve bir vizyon göründü gözüme... Bulutlar beni davet etti, bir sisin içine çekildim. Yıldızların ve şimşeklerin gösterdiği yolda ileri taşındım..."⁸⁴ bu cümleler ile aktarmaktadır. Kitapta yükselme hadisesine çok değinilmemiş, farklı bir varlık alemi ve yapılardan bahsedilmiştir. Aktarılan bilgiler, diğer kutsal metinler ile benzerlik olan noktalara dikkat çekilip, genel bir özet sunulacaktır.

Enok, kendisine gelen meleklerin gösterdiği vizyonu anlatarak başlar. Tanrı ile konuştuğunu ve dünyanın sonunun tasvirini yaparak devam eder. Apokaliptik⁸⁵ bir anlatıyla dağların ve tepelerin parçalanıp yok olmasından bahseder.⁸⁶ Bu anlatım, Kur'an'da kıyamet sahnelerinde yer alan dağ tasvirleriyle bazı benzerlikler göstermektedir. Örneğin "O gün dağları yerlerinden söküp yürüteceğiz ve yeryüzünün dümdüz, çırlıçıplak hâle geldiğini göreceksin"⁸⁷ ve "Yer ve dağlar yerlerinden kaldırılıp, birbirine tek çarpışla çarpılarak paramparça edildiğinde"⁸⁸ ayetleridir. Adaletsiz işler yapanları ve günahkâr insanların Tanrı tarafından hesaba çekileceğinden bahseder.⁸⁹ Bu betimleme "Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal

⁸⁰Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, 14-17.

⁸¹Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, 14-17, 83-84.

⁸²Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, 121-122, 165-166.

⁸³Brannon M. Wheeler, *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis* (London; New York: Continuum, 2002), 40/46; Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, 234-236. Bu bağlamda bazı araştırmacılar, Enok, Hermes ve İdris figürleri arasındaki benzerlikleri, bilginin ilahi bir kaynağa dayandığı ve insanlığa belirli "bilge-peygamber" figürleri aracılığıyla aktarıldığına dair daha geniş bir sembolik çerçeve içerisinde değerlendirmiştir. Farklı coğrafyalarda farklı isimlerle anılan bu figürlerin "göksel sırlar ile yeryüzü düzeni arasında bir köprü" olarak tasavvur edildiği de ileri sürülmektedir. Bu yorumlar, özellikle İdris tasvirinin kadim bilgi mirasıyla ilişkilendirilmesine yönelik modern ve yorumlayıcı yaklaşımlar arasında yer almaktadır.

⁸⁴Peygamber Enok'un Kitabı, 14:8.

⁸⁵Tanrı'nın tarihte ani, dramatik ve yıkıcı bir müdahalesi. Tüm insanların yargılanması, seçilmiş sadıkların kurtuluşu. Seçilmişlerin yenilenmiş bir gök ve yeryüzünde Tanrı ile birlikte nihai yönetimi hakkındaki gizemli vahiylerle odaklanan görüş ve hareketler. "Apocalyptic", *Encyclopedia Britannica* (02 Eylül 2025). <https://www.britannica.com/topic/apocalypticism>.

⁸⁶Peygamber Enok'un Kitabı, 16:1-5.

⁸⁷Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Kehf 18/96.

⁸⁸Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Hakka 69/14.

⁸⁹Peygamber Enok'un Kitabı, böl. 2.

tanesi kadar olsa da, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz!”⁹⁰ ayetinde ifade edilen hesap ve ilahî adalet tasavvuruyla benzerlik göstermektedir. Üçüncü ve altıncı bölümler arasında kozmolojik birçok örnek vererek okuyucuya bir sebep sonuç ilişkisi kurarak, hiçbir şeyin boşuna olmadığı vurgusu yapılmaktadır. Bu bölümler arasında anlatılar, ayetlerle karşılaştırdığımızda hem anlatım biçimi olarak hem de örnek verilen konular açısından birçok benzerlik olduğu görülmektedir.

Yedinci bölümde bahsedilen düşmüş meleklerin (Nefilim),⁹¹ insanoğullarından olan kızları kendilerine eş seçmeleri, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaları ve Tanrı’nın düzenini bozup lanetlenmeleri anlatılır.⁹² Azazel, insanlara kılıç, bıçak, kalkan ve zırh yapmayı, madenleri işlemeyi öğretir. Kötülük artar, çokça zina işlenir ve yoldan çıkarlar.⁹³ Semyaza ise insanlara büyü yapmayı öğretmiştir.⁹⁴ Ayrıca diğer bilim dallarıyla alakalı öğretilerden de bahsedilmiştir.

Düşmüş meleklerin eş seçme olayı Kitabı Mukaddes’te; “Böylece, yeryüzünde insanlar çoğalmaya başladı; kızları da oldu. Ve Tanrı oğulları bu kızlarla ilgilenmeye başladılar; kızların güzel olduğunu gördüler ve beğendiklerinden kendilerine eşler aldılar.”⁹⁵ şeklinde geçmektedir. Bu birleşim sonucunda farklı bir melez türden bahseder onlarda boyları 135 metreye ulaşan devlerdir.⁹⁶ Düşmüş meleklerin iki kitapta da açıkça yaptığı fiiller görülmektedir. Yapmış oldukları kötülükler sonucu yeryüzünde düzen bozulmuş ve insanların çılgınlıkları göğe ulaşmıştır.⁹⁷ Gökler katındaki üstün melekler çılgılığı duymuş ve yapılan kötülükleri haber vermek için Tanrı huzuruna gelmişlerdir. Tanrı düşmüş meleklerle ne ceza verdiğini gözcü meleklerle bildirmiştir.⁹⁸

Enok’un gözcüler olarak nitelediği varlıkların melekler ve diğer meleklerden üstün beş melek olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar Mikail, Cebriel, Rafael, Suryal ve Urieldir.⁹⁹ Gözcüler Enok’u “Kâtip Enok”¹⁰⁰ olarak adlandırmışlardır. Onuncu ve onbirinci bölümlerde, Tanrı düşmüş meleklerle vereceği cezadan bahseder bu cezayı onlara bildirmesi için Enok’u onlara gönderir ve onların istekleri varsa yazmasını ister. Enok düşmüş meleklerle görüşür, istekleri ise affedilme ve huzur bulmaktır. Enok isteklerini Tanrı’ya ilettiğinde Tanrı onların affedilmeyeceğini cezalandırılacağını söyler ve Enok Azazel’e iletir. Bu aracılıktan sonra Enok gördüğü vizyonları anlatmaya başlamıştır.

Ondördüncü bölümden itibaren göklere yolculuğu ve gördüğü yapıları anlatmasıyla ilgilidir. Bir bulut onu davet eder sisin içerisine girer ve rüzgar yardımıyla göğe kaldırılır. Kristal taşlardan yapılma etrafı kızgın alevlerle çevrili duvara yaklaşmış alevlerin arasından geçer. Orada kristalden yapılmış farklı özellikleri olan bir ev görür.¹⁰¹ Buradaki betimleme, Talmud rivayetlerinde yer alan semavî yükseliş anlatılarıyla bazı ortak motifler taşımaktadır.¹⁰² Enok’un kristal ev ve ateş unsurlarıyla örülü bu semavi mekân tasviri, İslam geleneğinde mi’râc sırasında Beytül-Ma’mûr ve Sidretül-Müntehâ etrafında anlatılan nuranî göksel yapılarla fenomenolojik bir benzerlik taşımakta; böylece semaya yükseliş anlatılarında ortak bir sembolik dilin varlığını göstermektedir.¹⁰³

Enok gördüğü ikinci bir evi anlatmaya devam eder. Bu ev diğerinden daha büyüktür. Zemini ateşten, üzerinde şimşekler, parlayan yıldızlar ve çatısında yanan bir ateş olan evdi. O evde bir taht

⁹⁰Kur’an-ı Kerim Meâli, el-Enbiya 21/47.

⁹¹Tekvin 6:4. Yedinci bölümde, Gözcüler olarak adlandırılan meleklerin insan kadınlarıyla birliktelik kurmaları ve bu birliktelikten Nefilim olarak anılan devlerin doğması anlatılmaktadır. Keskin, *Peygamber Enok’un Kitabı*, 19-21.

⁹²Peygamber Enok’un Kitabı, 7:11.

⁹³Peygamber Enok’un Kitabı, 8:1.

⁹⁴Peygamber Enok’un Kitabı, 8:3.

⁹⁵Tekvin 6:1-2.

⁹⁶Peygamber Enok’un Kitabı, 7:11.

⁹⁷Peygamber Enok’un Kitabı, 8:1.

⁹⁸Peygamber Enok’un Kitabı, 10:1.

⁹⁹Peygamber Enok’un Kitabı, 9:1.

¹⁰⁰Peygamber Enok’un Kitabı, 12:4.

¹⁰¹Peygamber Enok’un Kitabı, 14:1-13.

¹⁰²“Sefer HaYashar (Midrash), Book of Genesis, Bereshit | Sefaria Library”, 14.

¹⁰³İslam literatüründe yer alan mi’râc rivayetlerinde Beytül-Ma’mûr semada meleklerin ibadet ettiği göksel bir mabed, Sidretül-Müntehâ ise ilahi yakınlığın son sınırı olarak anlatılmaktadır. Her iki mekânın nur, ateş ve ihtişam unsurlarıyla çevrili semavi duraklar hâlinde tasvir edilmesi, Enok’un kristal ve ateşten oluşan göksel yapı betimlemesiyle benzer bir yükseliş fenomenolojisine işaret etmektedir. Frederick S. Colby, *Narrating Muhammad’s Night Journey* (Albany: State University of New York Press, 2008), 1-2, 84, 100, 119, 153-156.

olduğunu fark eder. Görünüşü kristalimsi ve güneş gibi parlayan bir taht, tahtın altından ateşten ırmaklar olduğunu görür. Tahta oturanın haşmetinden, ışığından dolayı hiçbir meleğin ona bakmadığını, on binlerce kutsal varlığın etrafında olduğu ve gece gündüz yanından ayrılmadığına şahit olur. Enok bunları gördüğünde yüzüstü yerde durmakta ve titremektedir. Tanrı Enok'a seslenir, varlıklardan bir tanesi Enok'u kaldırır yaklaşır ve yüzünü eğerek.¹⁰⁴ Tanrı düşmüş meleklerin yüksek ve sonsuz cennetten ayrılıp yaptığı işlerden dolayı onları kınar ve başlarına gelecek cezalardan bahseder.¹⁰⁵ Bu bölümde dikkat çeken husus yaptıkları zina sonrası devlerin doğması ve Tanrı'nın onları öldürmeyi vaat etmesidir. Şunu yorumlayabiliriz: Yüce makamları terk edip gelen düşmüş melekler, insan kızlarıyla birlikte olup farklı bir melez türün olmasını sağlamıştır. Yaptıkları ve insanlara öğrettikleri şeyler sonrasında lanetlenmiş, Tanrı onları affetmemiştir. Başka bir husus ise Tanrı onlara hitaben şöyle demektedir: "Bir zaman göklerdeydiniz ama tüm sırlar size açıklanmamıştı. Sizin öğrendiklerimiz sadece kıymetsiz şeylerdi."¹⁰⁶ Bahsedilen sözlerden; düşmüş meleklerin bilgilerin tamamının değil, bir kısmının verildiğine işaret edilmiştir. Ayrıca onlara öğretilen bilgilerin öğretilmeyen bilgilere kıyasla, kıymetsiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlatıdan sonra melekler Enok'u farklı bir mekana götürürler. O mekanı detaylıca tarif eder ve düşmüş meleklerin cezalarını çekecekleri yerleri görür.¹⁰⁷ Mekanı tasvir ederken ateşten kılıçtan bahseder, bu kılıç Tanah'da geçmektedir.¹⁰⁸

Gökte ve yerde gördüklerini tasvir ettikten sonra baş melekleri tanıtır. Sonra bir mağaraya girer, birisinin feryadını duyar. Meleklerle sorduğunda o kişinin Kayin'in öldürdüğü Habil olduğunu ve onun soyu silinene kadar feryadının devam edeceğini söylerler.¹⁰⁹ Bu olay Tanah'ta¹¹⁰ detaylıca anlatılmaktadır. Devamında doğu-batı ve kuzey-güney yönlerinde yolculuk yaparak gördüğü mekanları ve yapıları meleklerle sorarak öğrenir. Yargılanma günü, kötülerin cezalandırılacağı yer, iyilerin gideceği yer gibi mekanları anlatarak kehanetlerde bulunur. Nuh dünyada yüksek bir yere çıkıp büyük babası Enok'a seslenir. Enok, yapılan kötülükleri anlattıktan sonra onların cezalandırılacağını, yeryüzünün suyla kaplanacağını anlatır. Burada dikkat edilmesi gereken gemiyi yapanın Nuh değil melekler olmasıdır.¹¹¹

Yetmiş birinci ve sonraki bölümlere geldiğimizde astronomi biliminden bahsettiğini görürüz. Güneş ve ayın hareketlerini, gece ve gündüzün oluşumunu, günlerin, haftanın ve yılın oluşumlarını anlatmaktadır. Sekseninci bölümde Uriel adlı melek Enok'a bir kitap gösterir ve okumasını ister. Bu kitapta insanlık tarihinin kaydı mevcuttur. İslami açıdan baktığımız bu kitap bize Levh-i Mahfuz'u¹¹² anımsatmaktadır. Enok kitabın tamamını okur ve Metuşalah'a bildirmelerini ister. Metuşalah'a gördüklerini anlatır ve yazılı olarak ona kitabı verip nesilden nesile aktarmasını söyler.

Enok Metuşalah'a gördüğü vizyonları anlatır. Nuh tufanından sonra gemi karaya oturur, içinden üç inek çıkar ve insana dönüşürler. Bu üç inek¹¹³ Ham, Sam, Yafet'i hatırlatmaktadır.¹¹⁴ Gemiden farklı türde hayvanlar çıktıktan sonra beyaz bir sığır yaban eşiğiyle beraber olup çoğalır. Bu olayların ardından yaban domuzu ve oniki koyunun türemesini anlatır. Oniki koyundan birini kurtlara verirler. Koyun kurtların arasında büyür ve sürü haline gelir. Hayvan isimleriyle anlatılmaya çalışılan olaylar İbrahimi dinlerin tarihinde bilinen hadiselerdir. Böyle olmasının nedeni çeviriden kaynaklı olabilir ancak İslami ve İsrailiyyat kaynaklarında karakterlerin yaşadığı olaylara dikkat ettiğimizde tanıdık gelmektedir. Beyaz sığır İbrahim'i, Yaban domuzu Yakub'u, oniki koyun Yakub'un oğullarını ve kurtlara verilen koyunda Yusuf'u temsil etmektedir.¹¹⁵ İlerleyen bölümlerde Enok farklı vizyonlar görür ve hayvanlarla

¹⁰⁴Peygamber Enok'un Kitabı, 14:1-25.

¹⁰⁵Peygamber Enok'un Kitabı, böl. 15-16.

¹⁰⁶Peygamber Enok'un Kitabı, 16:3.

¹⁰⁷Peygamber Enok'un Kitabı, böl. 17-19.

¹⁰⁸Tekvin 3:24.

¹⁰⁹Peygamber Enok'un Kitabı, 22:8.

¹¹⁰Tekvin 4:9-15.

¹¹¹Keskin, Peygamber Enok'un Kitabı, 66:2.

¹¹²Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Buruc 85/22.

¹¹³Keskin, Peygamber Enok'un Kitabı, 88:12.

¹¹⁴Tekvin 13:32.

¹¹⁵Tekvin 35:23; Altuntaş - Şahin, Kur'an-ı Kerim Meâli, Yusuf 12/4.

anlatır. Erhan Altunay,¹¹⁶ hayvan isimleriyle anlatılan olayları, Zülkarneyn¹¹⁷ ve Nebukadnezar¹¹⁸ gibi tarihi karakterlerle bağdaştırmıştır. Bu tarz çıkarımlar yapmak mümkün olsa da daha doğru bir çıkarım yapmak için detaylı çalışmalar yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Enok Kitabı'nın son bölümleri öğüt ve öğretici nitelikte olup, ahlaki bir yaşam sürdürürebilmek için Tanrı'nın buyruklarına riayet edilmesi gerektiğini vurgulayarak son bulmaktadır.

SONUÇ

Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerinde farklı isimlerle anılan Enok/İdris figürü, köken itibarıyla ortak bir anlatı çekirdeğine dayanmakla birlikte zamanla farklı dinî ve kültürel bağlamlarda yeniden şekillenmiştir. Tanah, Yeni Ahit ve Kur'an'da onun göğe yükseltilmiş seçkin bir şahsiyet olarak sunulması üç gelenek arasındaki en belirgin ortaklık olarak öne çıkmaktadır. Buna karşılık yükselişin mahiyeti, amacı ve sonrasında üstlendiği rol konusunda kaynaklar arasında dikkat çekici farklılıklar bulunmaktadır.

Karşılaştırmalı inceleme, Enok/İdris hakkında temel bilgilerin kanonik metinlerde oldukça sınırlı tutulduğunu, buna karşılık yorum ve apokrif literatürde bu boşlukların ayrıntılı anlatılarla doldurulduğunu göstermektedir. Bu süreçte Enok, göksel sırları öğrenen, meleklerle iletişim kuran, ilahî bilgiyi insanlara aktaran ve kozmik düzen hakkında bilgi sahibi olan bir şahsiyet kimliği kazanmıştır. Böylece farklı geleneklerde korunan ortak figür, her dinî çevrenin kendi teolojik yaklaşımına uygun biçimde yeniden yorumlanmıştır.

Enok Kitabı'nın bu dönüşüm sürecindeki yeri özellikle dikkat çekicidir. Eserde yer alan melekler, göksel yolculuk, ilahî sırlar, tufan ve insanlık tarihiyle ilgili anlatılar sonraki dönem Yahudi ve Hristiyan literatüründe farklı şekillerde varlığını sürdürmüştür. Bu durum, Enok geleneğinin belirli bir metinle sınırlı kalmadığını, farklı dinî çevrelerde yeniden üretilerek yaşamaya devam ettiğini göstermektedir.

İncelenen kaynaklar birlikte değerlendirildiğinde Enok/İdris figürünün üç din arasında aktarılan ortak bir peygamber anlatısından ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Aksine bu figür, vahiy, hikmet, yazı, göksel bilgi ve insan ile ilahî âlem arasındaki ilişkiyi temsil eden bir sembole dönüşmüştür. Bu nedenle Enok/İdris, semavî dinlerin ortak hafızasında yer alan tarihî bir şahsiyet olmanın yanında, farklı geleneklerin kendi dinî düşüncelerini yansıttıkları önemli bir teolojik ve kültürel referans noktası olarak değerlendirilebilir.

¹¹⁶Keskin, *Peygamber Enok'un Kitabı*, 143.

¹¹⁷Kehf Sûresi'nin 83-98. âyetlerinde bahsi geçen Zülkarneyn hakkında İslâmî kaynaklarda yer alan ve çoğunluğu İsrâiliyat kökenli rivayetlere dayanan çeşitli yorumlara göre, Zülkarneyn doğu ve batıya seferler düzenleyen, geniş fetihler gerçekleştiren ve insanları tevhide davet eden bir hükümdardır. Rivayetlerde, başının iki yanında boynuz benzer çıkıntılar bulunduğu, tacında bakırdan iki boynuz yer aldığı, saçlarının iki örgülü olduğu ve ışık ile karanlığı kontrol etme yetisine sahip olduğu ifade edilir. Ayrıca rüyasında göğe yükselip güneşin iki kenarını tuttuğunu gördüğü, hem anne hem baba tarafından asil bir soya mensup olduğu, İran ve Yunan kökenli iki farklı soydan geldiği, hayatı boyunca iki kuşağın geçtiği ve büyük cesareti veya sahip olduğu zahiri ve batını ilimler nedeniyle "Zülkarneyn" (iki boynuzlu) unvanıyla anıldığı aktarılmaktadır. Mustafa Öztürk, "Zülkarneyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Yaşar Çolak (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/564.

¹¹⁸II. Nebukadnezar (yaklaşık M.Ö. 630 – M.Ö. 561), Yeni Babil İmparatorluğu'nun Keldani hanedanına mensup en önemli ve en güçlü hükümdarlarından biridir. Yaklaşık M.Ö. 605–561 yılları arasında hüküm süren Nebukadnezar, özellikle askeri başarıları, başkent Babil'de gerçekleştirdiği büyük imar faaliyetleri ve Yahudi tarihindeki belirleyici rolüyle tanınmaktadır. Onun döneminde Babil, mimari görkemi ve politik gücüyle antik dünyanın en etkileyici şehirlerinden biri haline gelmiştir. "II. Nebukadnezar | Biyografi, Başarılar ve Gerçekler | Britannica" (27 Eylül 2025). <https://www.britannica.com/biography/Nebuchadnezzar-II>.

KAYNAKÇA

- Albayrak, İsmail. “Re-Evaluating the Notion of Isra’iliyyat”. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, 69-88.
- Altınel, Tolga Savaş. “Kur’an’ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (31 Mayıs 2020), 1-29.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur’an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 12. Baskı., 2005.
- Asale, Bruk A. “The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Canon of the Scriptures: Neither Open nor Closed”. *The Bible Translator* 67/2 (2016), 202-222.
- Bauckham, Richard J. *Jude, 2 Peter*. London: Word Publishing, 1990.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-. *Envarü ’t-Tenzîl ve Esrârü ’t-Te ’vîl*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.
- Birişik, Abdülhamit. “Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. ed. Yaşar Çolak. 40/281-290. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bladel, Kevin Van. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Colby, Frederick S. *Narrating Muḥammad’s Night Journey*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- Doniger, Wendy (ed.). *Britannica Encyclopedia of World Religions*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 2006.
- Erder, Yoram. “The Origin of the Name Idrīs in the Qur’ân: A Study of the Influence of Qumran Literature on Early Islam”. *Journal of Near Eastern Studies* 49/4 (1990), 339-350.
- Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Geller, Florentina Badalanova. *2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch: Text and Context*. Berlin: Max Planck Institute for the History of Science, 2010.
- Güç, Ahmet - Meydan, Emine. “Barnaba İncili ve Yazmalarının Değeri Üzerine Bir Araştırma”. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 189-208.
- Güngör, Ali İsmail. *Apokrifler ve Hristiyan Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri Abdurrahman Küçük’e Armağan*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2017.
- Gürkan, Salime Leyla. “Talmud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. ed. Yaşar Çolak. 39/550-552. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Harman, Ömer Faruk. “İdris”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. ed. Yaşar Çolak. 21/478-480. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

- Izydorczyk, Zbigniew (ed.). *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1997.
- James, Montague Rhodes. *The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institute Baroda, 1938.
- Jones, Alfred. *The Proper Names of the Old Testament Scriptures*. London, 1856.
- Joosten, Jan. "The Date and Provenance of the Gospel of Barnabas". *Journal of Theological Studies*, 200-215.
- Kahraman, Ferruh. "Alfabenin İcadı ve Harflerin Kökeni". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (30 Aralık 2020), 759-781.
- Keskin, Günyüz. *Peygamber Enok'un Kitabı*. İstanbul: Hermes, 32. Basım, 2011.
- Koehler, Ludwig - Baumgartner, Walter. Leiden, 2000.
- Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 32. Basım, 2024.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi ' li-Ahkâmi 'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc, 1996.
- Laurance, Richard vd. *Peygamber İdris'in İki Kitabı*. çev. Oğuz Eser. İstanbul: İdil, 2017.
- Meral, Yasin. "Talmud". *TUBİTAK Ansiklopedi*. 05 Ekim 2025. Erişim 05 Ekim 2025.
<https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/talmud>
- Nickelsburg, George W. E. - VanderKam, James C. *1 Enoch: The Hermeneia Translation*. Fortress Press, 2012.
- Odeberg, Hugo (ed.). *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- Oğuz, Seyfettin (ed.). *Barnabas İncili*. çev. Mehmet Yıldız. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Orlov, Andrei A. *The Enoch-Metatron Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Öztürk, Mustafa. "Zülkarneyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. ed. Yaşar Çolak. 44/564-567. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Pines, Şlomo. "Enoch, Slav Kitabı | Encyclopedia.com". 05 Ekim 2025. Erişim 05 Ekim 2025.
<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/enoch-slavonic-book?utm>
- Rabin, Haim. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language For Readers of English*. Jerusalem: Carta Jerusalem The University Of Haifa, 1987.
- Razi, Fahreddin er-. *Mefatihul Gayb*. çev. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Akçağ, 1993.
- Reeves, John C. - Reed, Annette Yoshiko. *Enoch from Antiquity to the Middle Ages. Volume I: Sources from Judaism, Christianity, and Islam*. Oxford University Press Oxford, 1. Basım, 2018.

- Sarıkcıoğlu, Ekrem (ed.). *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2. baskı., 2009.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed Bin Cerir'üt. *Tarih-i Taberi*. 4 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2018.
- Taberi, Muhammed Bin Cerir et-. *Taberi Tefsiri*. çev. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Tanman, Hülya. *İslam Düşüncesinde Hermes ve İbn'ül Arabi'de Hermetizm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Torrey, Charles Cutler. *The Jewish Foundation of Islam*. New Jersey: Jewish Institute of Religion Press, 1933.
- Tsuji, S. "Apocrypha". *New Catholic Encyclopedia I* (2nd ed). ed. Berard L. University of Marthaler. 1/558-559. Gale eBooks. Detroit: Thomson/Gale, 2003.
- Ulusoy, Esra. *Hristiyanlıkta Apokrif Kavramı ve Yeni Ahit'in Apokrifleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019.
- Wheeler, Brannon M. *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*. London; New York: Continuum, 2002. <https://doi.org/10.5860/CHOICE.40-3355>
- Zemahşeri, Muhammed el-Harizmi ez-. *El-Keşşâf 'an Hakā'iki Ğavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Encyclopedia Britannica. "Apocalyptic". 02 Eylül 2025. Erişim 05 Ekim 2025. <https://www.britannica.com/topic/apocalypticism>
- "Genesis 5 | Sefaria Library". Erişim 03 Mayıs 2026. <https://www.sefaria.org/Genesis.5>
- "Hadis Veritabanı". Erişim 26 Ocak 2026. <https://www.hadisveritabani.info/hadis/arama?kelime=idris&t=1>
- "II. Nebukadnezar | Biyografi, Başarılar ve Gerçekler | Britannica". 27 Eylül 2025. Erişim 16 Ekim 2025. <https://www.britannica.com/biography/Nebuchadnezzar-II>
- Kutsal Kitap*. New York: Watchtower Bible and Tract Society, 2019.
- "Sefer HaYashar (Midrash), Book of Genesis, Bereshit | Sefaria Library". Erişim 03 Mayıs 2026. [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\),_Book_of_Genesis,_Bereshit.5?utm](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash),_Book_of_Genesis,_Bereshit.5?utm)

Anadolu'da Selçuklu-Doğu Roma Etkileşimi ve Erken Türkiye Selçuklu Siyasetinde Sınır, Müzakere ve Meşruiyet (I. Kılıç Arslan'a Kadar)

Seljuk–Eastern Roman Interaction in Anatolia and the Formation of Early Anatolian Seljuk Political Authority: Border, Negotiation and Legitimacy up to the Reign of Kilij Arslan I

Filiz AKÇAY 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Filiz Akçay



Ordu Üniversitesi

Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ordu, Türkiye

ORCID: [0000-0003-4292-5047](https://orcid.org/0000-0003-4292-5047)

e-mail: senolakay@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 30 Ocak 2026

Kabul/Accepted: 22 Haziran 2026

Atıf: Akçay, Filiz, “Anadolu'da Selçuklu-Doğu Roma Etkileşimi ve Erken Türkiye Selçuklu Siyasetinde Sınır, Müzakere ve Meşruiyet (I. Kılıç Arslan'a Kadar)”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 375-396.

Citation: Akçay, Filiz, “Seljuk–Eastern Roman Interaction in Anatolia and the Formation of Early Anatolian Seljuk Political Authority: Borders, Negotiation, and Legitimacy (Until Kilij Arslan I)”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 375-396.

Lisans/License:



Öz- Bu çalışma, erken Türkiye Selçuklu siyasetinin sınır bölgelerinde üretilen müzakere, tanınma ve meşruiyet pratikleri üzerinden nasıl şekillendiğini ele almayı amaçlamaktadır. Malazgirt Meydan Muharebesi'nden sonra Anadolu'da ortaya çıkan siyasî boşluk, Kutalmışoğullarının ilerleyişini sadece fetih ve akınlara bağlı kılmamıştır. Doğu Roma İmparatorluğu'ndaki merkezî otorite zaafı ve süregelen taht mücadeleleri, Süleymanşâh'ın iktidar iddiasındaki güç odakları ile temas kurmasını mümkün kılmış; bu durum sınır sahasında müzakereye dayalı bir siyasî düzenin şekillenmesine zemin hazırlamıştır. İlerleyen süreçte Drakon/Dragon/Dragos/Drakos Çayı Anlaşması'yla Konstantinopolis'e yaklaşan baskı hattı karşılıklı kabullere dayalı bir sınır düzenine dönüşmüş, bu durum Selçuklu açısından meşruiyet üretici işlev görmüştür. Süleymanşâh'ın vefatının ardından Ebû'l-Kâsım döneminde ilişkiler giderek kırılanlaşmış; Doğu Roma'nın diplomatik hamleleriyle Büyük Selçuklu müdahaleleri, Türkiye Selçuklularının İznik çevresindeki iktidar alanını daraltmıştır. Bu tablo erken Türkiye Selçuklu siyasetinin yalnızca askerî çatışmalarla değil müzakere, karşılıklı ihtiyaçlar ve tanınma pratikleri üzerinden de şekillendiğini ortaya koymaktadır. Anna Komnena, Attaleiates ve Bryennios'un aktardığı imparatorluk anlatıları ile Urfalı Mateos, Abû'l-Farac'a ait doğu kaynaklarının modern literatürle birlikte okunması, olayların kronolojisinin yanı sıra bu kronolojinin ürettiği siyasal anlam katmanlarını ortaya çıkarmaktadır. Bu çerçevede sınırın yalnızca coğrafi bir çizgi olmadığı; vergi ve güzergâh denetimi, askerî destek ve sembolik unvan ile armağan dolaşımı aracılığıyla işleyen bir meşruiyet alanı niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler– Selçuklu, Süleymanşâh, Doğu Roma, Sınır Siyaseti, Meşruiyet.

Abstract –This study examines how early Anatolian Seljuk politics was shaped through practices of negotiation, recognition, and the construction of legitimacy within frontier zones. The political vacuum that emerged in Anatolia after the Battle of Manzikert indicates that the advance of the Qutalmishid polity cannot be explained solely through conquest and raiding. The weakening of central authority within the Eastern Roman Empire and ongoing succession struggles enabled Süleymanşâh to establish relations with competing claimants to imperial authority, creating conditions for the emergence of a negotiation-based political order in the frontier region. Through the Treaty of the Drakon River, the pressure zone advancing toward Constantinople was transformed into a frontier regime grounded in mutual recognition, a development that functioned as a source of legitimacy for the Seljuk side. Following the death of Süleymanşâh, relations became increasingly fragile during the period of Abû'l-Qâsim, as diplomatic initiatives by the Eastern Roman Empire and interventions from the Great Seljuk center narrowed the sphere of Seljuk authority around Nicaea. This picture reveals that early Anatolian Seljuk politics was shaped not only through military confrontation but also through negotiation, reciprocal needs, and practices of recognition. A comparative reading of imperial narratives by Anna Komnene, Attaleiates, and Bryennios together with eastern sources such as Matthew of Edessa and Abû'l-Faraj, alongside modern scholarship, makes visible not only the chronology of events but also the layers of political meaning produced by that chronology. In this context, the frontier emerges not merely as a geographical line but as a field of legitimacy operating through taxation and route control, military assistance, and the circulation of symbolic titles and gifts.

Keywords– Anatolian Seljuks, Süleyman İbn Qutalmish, Eastern Roman Empire, Frontier Politics, Legitimacy.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

In the last quarter of the eleventh century, Anatolia had become a contested political landscape in which authority had been shaped through military initiative, diplomatic negotiation, and strategic accommodation rather than fixed territorial demarcation. The weakening of imperial command structures in Anatolia had created conditions in which regional actors had exercised autonomous authority while simultaneously engaging with the Eastern Roman imperial order. Within this environment, the emergence of the polity established by Suleiman Shah ibn Qutalmish had unfolded as part of a broader process in which military capacity, political recognition, and negotiated legitimacy had converged.

Following the defeat and death of Qutalmish in his struggle for the Seljuk throne, his sons had moved toward the frontier zones of Anatolia and northern Syria, where imperial defensive cohesion had already begun to deteriorate. Suleiman Shah had consolidated his position by mobilizing Turkmen groups and exploiting the fragmented political structure that had prevailed across the frontier provinces. His campaigns had extended beyond opportunistic raiding and had gradually produced a territorial nucleus centered on Nicaea. This development had coincided with intensifying internal conflicts within the Eastern Roman Empire, where competing imperial claimants had depended upon external military support to secure their ambitions.

The alliance established between Suleiman Shah and Nikèphoros Botaneiatès had marked a decisive stage in this transformation. Botaneiatès had required military backing in order to secure the imperial throne, and Suleiman Shah had provided mounted forces whose presence had contributed to the success of his advance toward Constantinople. Through this intervention, Suleiman Shah had gained political leverage that had extended beyond battlefield advantage. His participation in imperial succession struggles had elevated his status from that of a frontier commander to that of a recognized

political actor whose cooperation had become necessary for imperial stability. The relationship that emerged between these two actors demonstrated that political authority in frontier regions could directly influence the internal balance of imperial governance.

The subsequent involvement of Seljuk forces in suppressing the revolt of Nikèphoros Bryennios had further strengthened this position. Turkish mounted units had played a decisive role in altering the outcome of the confrontation, and their intervention had ensured the survival of Botaneiatès' authority. Their presence in Thrace had represented a moment of profound historical significance, as military contingents originating from Anatolia had entered the European provinces under imperial sanction. This episode had revealed the degree to which imperial authority had become dependent upon negotiated military cooperation.

The accession of Alexios I Komnenos had introduced new strategic calculations. Norman expansion in the western provinces had compelled the imperial government to stabilize its eastern frontier through diplomatic accommodation. Suleiman Shah had maintained sustained pressure along the Bithynian and Bosporan approaches, and imperial countermeasures had failed to dislodge his forces. These circumstances had led to the agreement concluded along the Drakon River. Through this settlement, a frontier arrangement based on mutual acknowledgment was established, and imperial authorities accepted the continued existence of Seljuk political authority in northwestern Anatolia. This agreement had represented an early instance in which frontier authority had been formalized through reciprocal political recognition.

Following the death of Suleiman Shah, the continuation of Seljuk authority in Nicaea had depended upon the leadership of Abu'l-Qasim. He had maintained control through a combination of military resistance and diplomatic maneuvering while confronting both imperial intervention and Great Seljuk pressure. Imperial commanders had employed deception and calculated delay in order to regain strategic positions such as Nicomedia. Abu'l-Qasim had attempted to secure support from multiple political centers, yet the overlapping ambitions of imperial and Great Seljuk authorities had constrained his autonomy. His death had underscored the vulnerability of frontier regimes that had lacked stable dynastic continuity.

The interim leadership of Abu'l-Ghazi Hasan had preserved Seljuk authority in Nicaea until Kilij Arslan I had returned from Isfahan. This transition had marked the restoration of dynastic legitimacy and had allowed the Seljuk polity in Anatolia to enter a more stable phase of political consolidation. The restoration of dynastic leadership transformed rule in Nicaea from provisional command into a more stable form of political authority.

These developments had demonstrated that the formation of Seljuk authority in Anatolia had not emerged through uninterrupted territorial conquest alone. It had evolved through sustained interaction with imperial political structures, through participation in imperial conflicts, and through negotiated settlements that had produced recognition of authority. Military action had opened opportunities, yet durable political presence had depended upon acceptance within the diplomatic and strategic order that had governed the frontier world.

By the time Kilij Arslan I had assumed authority, the foundations of Seljuk sovereignty in Anatolia had already been established through decades of military intervention, political negotiation, and strategic adaptation. The frontier had functioned as a dynamic arena in which sovereignty had been shaped through conflict, recognition, and calculated accommodation. The Seljuk polity that had emerged from this environment had owed its durability not only to military strength but also to its capacity to operate within the political realities of the Eastern Roman imperial sphere.

GİRİŞ

Türkiye Selçuklularının Anadolu'daki ilk dönem faaliyetleri askerî fetihler ve Türkmen akınları ekseninde değerlendirilmiş; Doğu Roma ile kurulan diplomatik ve siyasî ilişkiler daha sınırlı biçimde ele alınmıştır. Malazgirt Meydan Muharebesi sonrasında Doğu Roma savunma sisteminin çözülmesiyle Türk ilerleyişinin hız kazandığı yönündeki yaklaşım erken Türkiye Selçuklu tarih yazımının temel açıklama modellerinden biri hâline gelmiştir. Türkiye Selçuklularının Anadolu'daki kuruluş süreci Türk tarihçiliğinde uzun süre Malazgirt Zaferi sonrasında gerçekleşen askerî fetihler ve Türkmen iskân hareketleri çerçevesinde açıklanmıştır. Osman Turan, Ali Sevim, Erdoğan Merçil ve Claude Cahen gibi araştırmacılar Anadolu'daki Türk ilerleyişinin askerî ve demografik boyutlarını ortaya koyarken, Selçuklu hâkimiyetinin teşekkülünü fetih, iskân ve siyasî örgütlenme süreçleri üzerinden değerlendirmişlerdir.¹ Bununla birlikte son yıllarda yapılan çalışmalar, Anadolu'daki erken Selçuklu varlığının sınır bölgelerinde gelişen müzakere, ittifak, diplomatik temas ve yerel güç odaklarıyla kurulan ilişkiler dikkate alınmadan tam olarak açıklanamayacağını göstermektedir. Bununla birlikte son dönem araştırmaları Anadolu'daki Türk hâkimiyetinin yerel güç odakları, sınır bölgelerindeki müzakere ilişkileri ve karşılıklı siyasî kabuller dikkate alınmadan tam olarak açıklanamayacağını ortaya koymaktadır.² Özellikle Alexander Beihammer, Anadolu'daki erken Türk siyasî oluşumlarının Doğu Roma idarî ve askerî çevreleriyle kurdukları ilişkiler aracılığıyla bölgesel ölçekte kabul ve meşruiyet ürettiklerini belirtmektedir. Bu yaklaşım erken Türkiye Selçuklu siyasetinin sınır sahasında gelişen çok katmanlı ilişkiler üzerinden yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu çalışma, klasik fetih ve iskân merkezli açıklamaları reddetmekten ziyade, söz konusu süreci sınır bölgelerinde ortaya çıkan siyasî müzakere ve karşılıklı uyum mekanizmalarıyla birlikte değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

11. yüzyıl sonlarında Anadolu'daki siyasî yapı modern anlamda kesin çizgilerle belirlenmiş sınır alanlarından oluşmamaktaydı. Doğu Roma İmparatorluğu'nun merkezî otoritesinin zayıfladığı bu süreçte askerî güç kadar yerel ittifaklar, geçici anlaşmalar ve karşılıklı ihtiyaçlar da siyasî düzenin belirlenmesinde etkili olmaya başlamıştı. Bu durum Anadolu'daki sınır bölgelerini askerî mücadele alanı olmanın yanında meşruiyet üretiminin siyasî tanınmanın ve bölgesel hâkimiyet ilişkilerinin şekillendiği dinamik sahalarla dönüştürmüştü.³ Kutalmışoğullarının Anadolu'daki faaliyetleri de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Zira Süleymanşâh ve çevresindeki Türkmen unsurların faaliyetleri akın hareketlerinin ötesine geçmiş; Doğu Roma iç mücadeleleriyle kurulan temaslar sayesinde yeni bir siyasî zemin ortaya çıkmıştır.

Bu çalışma, erken Türkiye Selçuklu siyasetinin Anadolu'daki oluşum sürecini sınır siyaseti, müzakere ve meşruiyet ilişkileri çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada özellikle Süleymanşâh döneminde Doğu Roma İmparatorluğu ile kurulan askerî ve diplomatik ilişkilerin Türkiye Selçuklu siyasal teşekkülünün ortaya çıkışındaki rolü ele alınmaktadır. Bu doğrultuda Nikèphoros Botaneiatès ile kurulan ittifak, Bryennios isyanı sırasında Türk askerî desteğinin kullanılması, Melissènos hareketi ve Drakon Çayı⁴ Anlaşması⁵ gibi gelişmeler kronolojik olay aktarımının yanında karşılıklı siyasî tanınma ve meşruiyet üretimi bağlamında değerlendirilmektedir. Böylece erken Türkiye Selçuklu tarihinin Doğu Roma siyasî düzeniyle kurulan temaslar ve sınır sahasında şekillenen ilişkiler dikkate alınarak yeniden okunması hedeflenmiştir.

¹ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Turan Neşriyat, 2013, 79-95; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012, 85-106; Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi: Selçuklular Dönemi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993, 17-42; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015, 133-146.

² Alexander Beihammer, *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia, ca. 1040–1130* (London-New York: Routledge, 2017), 1-12; D. G. Tor ve Alexander D. Beihammer (ed.), *The Islamic–Byzantine Border in History: From the Rise of Islam to the End of the Crusades* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), 1-3.

³ Alexander D. Beihammer, "The Byzantine–Muslim Frontier from the Arab Conquests to the Arrival of the Seljuk Turks," in *The Islamic–Byzantine Border in History: From the Rise of Islam to the End of the Crusades*, ed. D. G. Tor ve Alexander D. Beihammer (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), 35-39.

⁴ Drakon Çayı'nın yeri ile ilgili görüşler hakkında bkz. Filiz Akçay, "Türkiye Selçuklularının Değişken Sınırları" Basılmamış Doktora Tezi, Ordu 2020, 162-163.

⁵ Gülay Ögün Bezer, "Anadolu'nun Fethi ve Drakon Çayı Anlaşması'nın Bu Süreçteki Yeri", *TYB Akademi: Osman Turan ve Selçuklular Özel Sayısı*, sy. 12 (Eylül 2014), 21-36.

Çalışmada Anna Komnena, Attaleiates, Bryennios, Psellos ve Zonaras gibi Doğu Roma kaynaklarıyla Urfalı Mateos, Abû'l-Farac, İbnü'l-Esir ve Sibt İbnü'l-Cevzî gibi doğu kaynakları karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir. Ayrıca modern literatürde sınır bölgeleri, siyasî tanınma ve frontier yaklaşımı etrafında geliştirilen tartışmalardan da yararlanılmıştır.⁶ Bu çalışmada sınır kavramı askerî bir hat şeklinde değerlendirilmemiştir. Anadolu'daki sınır sahası; askerî hareketlilik, diplomatik temas, vergi denetimi ve karşılıklı siyasî tanınmanın iç içe geçtiği dinamik bir alan olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşım erken Türkiye Selçuklu siyasetinin Doğu Roma ile kurduğu ilişkileri çatışma kadar müzakere ve stratejik uyum çerçevesinde değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Böylece olayların kronolojik gelişiminin yanı sıra bu gelişmelerin ürettiği siyasî anlam katmanları da incelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede çalışma erken Türkiye Selçuklu siyasetinin askerî mücadelelerle birlikte ekonomik denetim, güzergâh kontrolü, diplomatik temas ve sürdürülebilir hâkimiyet arayışı temelinde şekillendiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Anadolu'daki erken Türkiye Selçuklu varlığı sınır sahasında gelişen askerî, siyasî ve diplomatik ilişkilerin ortaya çıkardığı çok katmanlı bir hâkimiyet süreci içerisinde değerlendirilmelidir.

1. Süleymanşâh Döneminde Sınır Rejimi ve Meşruiyet İnşası

1.1. Malazgirt Sonrası Anadolu'da Sınır Rejiminin Dönüşümü ve Türkiye Selçuklu Siyasetinin Zemini

Roma İmparatorluğu'nun egemenlik sahasında yer alan ve İslâm coğrafyacıları tarafından Bilâd-ı Rûm (بلاد الروم/بلاد الروم)⁷ olarak adlandırılan Anadolu'da Türk girişlerinin yoğunlaştığı 11. yüzyılın ikinci yarısında modern anlamda çizgisel sınırlar mevcut değildi.⁸ Bölge, askerî güç dengeleri ve fiilî kabuller üzerinden işleyen müzakere ve karşılıklı tanınma pratikleriyle şekillenen bir siyasî alan görünümü sergilemekteydi.⁹ Bu ortam içerisinde Kutalmışoğullarının Anadolu'daki faaliyetleri başlangıçta akın karakteri taşıyan askerî faaliyetlerinin ötesine geçerek kalıcı bir hâkimiyet kurma yönünde gelişmiş; Doğu Roma idaresiyle kurulan temaslar ve sınır sahasında ortaya çıkan fiilî durumlar Selçuklu varlığının bölgesel ölçekte kabul görmesini sağlayan başlıca unsurlar arasında yer almıştır.

Malazgirt Meydan Muharebesi'nde IV. Rômanos Diogenès'in (1068-1071) esir düşmesinin ardından Doğu Roma tahtına çıkan VII. Mikhaël Doukas (1071-1078), Anadolu'da süregelen akınları durdurmak amacıyla İsaakios Komnenos¹⁰ komutasında bir askerî birliği Türklerin üzerine sevk etmişti.¹¹ Bu sefer sırasında ilerleyen yıllarda imparatorluk tahtına çıkacak olan Alexios Komnenos da kumandan İsaakios Komnenos'un kardeşi sıfatıyla orduda yer almıştı. Harekete geçen Doğu Roma ordusu Kayseri civarına ulaştığında paralı asker statüsünde bulunan Latin unsurlar isyan ederek Norman asıllı Roussel de Bailleul¹² öncülüğünde ordudan ayrılmış ve Sivas istikametine yönelmişti.¹³ Bu gelişme üzerine İsaakios Komnenos, kuvvetlerinin bir bölümünü Alexios Komnenos'un emrine tevdi etmiş ve onu Roussel'i takip etmekle vazifelendirmişti. Ancak bu karar uygulamaya geçirilemeden Selçuklu askerî birliklerinin bölgede faaliyetlerde bulunduğuna dair bir haber alınmış ve Roussel'in takibi ertelenmişti. Bunun üzerine Alexios Komnenos karargâhta bırakılmış, harekâtın kumandanı vasfıyla İsaakios Komnenos Selçukluların üzerine yönelmişti. Kapadokya sınırlarına kadar ilerleyen ordu burada Attaleiates'in¹⁴ Süleymanşâh ve (ağabeyi) Mansur'un¹⁵ olduğunu belirttiği birlikler ile karşı karşıya

⁶ Tor ve Beihammer (ed.), *The Islamic–Byzantine Border in History*, 1-3.

⁷ Hamdullah Müstevfi Kazvinî, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1960), 586-588; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1977), I, 27; Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001), 35.

⁸ Beihammer, "The Byzantine-Muslim Frontier...", 33-35.

⁹ Tor-Beihammer (ed.), *The Islamic–Byzantine Border in History*, 1-3.

¹⁰ İsaakios Komnenos hakkında bkz. Anna Komnena, *Alexiad*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996), 15, 17.

¹¹ Michael Attaleiates, *Tarih* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008), 187; Nikephoros Bryennios, *Tarihin Özü*, çev. Bilge Umar (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008), 72; Ioannes Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, çev. Bilge Umar (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008), 143, n. 44.

¹² Roussel de Bailleul hakkında bkz. Zeynep İnan Aliyazıcıoğlu, "XI. Yüzyılda Anadolu'da Norman Şeflerinin Faaliyetleri," *History Studies* 10, sy. 1 (Şubat 2018): 8-15.

¹³ Attaleiates, *Tarih*, 187; Komnena, *Alexiad*, 16; Bryennios, *Tarihin Özü*, 72; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006), 321-322.

¹⁴ Attaleiates, *Tarih*, 187.

¹⁵ Mansur hakkında bkz. Ahmet Kütük, "Anadolu'da Bir Selçuklu Prensi: Kutalmışoğlu Mansur ve Faaliyetleri (1063–1078)," *USAD* 11 (Güz 2019): 245-262.

gelmişti. Meydana gelen çatışmada Doğu Roma kuvvetleri mağlup olmuş ve birliği dağılan İsaakios Komnenos esir edilmişti. Selçuklu birlikleri kaçan Doğu Roma askerlerini takip ederek karargâha kadar ilerlemiş ve burada Alexios Komnenos'un emrindeki sınırlı askerî kuvvetle karşı karşıya kalmıştı. Karargâhın kuşatılması üzerine Alexios Komnenos gecenin karanlığından faydalanıp kaçmayı başararak önce Develi ardından Ankara'ya ulaşmıştı. Diğer yandan ağabeyinin esir düştüğünü öğrenen Alexios Komnenos, Doğu Roma kentlerinden topladığı parayla talep edilen fidyenin bir kısmını ödemiş, kalan meblağ karşılığında rehinerler bırakarak İsaakios Komnenos'un serbest bırakılmasını sağlamıştı. Akabinde iki kardeş Konstantinopolis'e doğru hareket etmiş ancak Sakarya ile İzmit arasında Dekte adlı bir köyde konakladıkları sırada civarda yağma faaliyeti yürüten küçük bir Türk askerî birliğinin saldırısına uğramıştı. İsaakios ve Alexios Komnenos saldırıyı güçlükle savuşturmuş ve hızla yol alarak Konstantinopolis'e ulaşmıştı.¹⁶

İsaakios ve Alexios Komnenos'un bu başarısız girişiminin ardından Roussel, Konya'nın kuzeyinde yer alan köy ve kentlerden erzak, para ve asker temin ederek gücünü artırmış, Doğu Roma başkentinde ise ona karşı yeni alınacak tedbirler müzakere edilerek sonuca bağlanmıştı. İmparator, Roussel'e karşı başka bir askerî birlik hazırlatıp kumandanlığına amcası Kaisar (Kayser)¹⁷ unvanını taşıyan İoannès Doukas'ı tanzim etmişti. Derhal harekete geçen komutan, emrindeki kuvvetlerle hızla Bilecik'e ulaşmış, burada Roussel'in Polatlı ile Sivrihisar arasında karargâh kurduğu haberini almıştı. Bunun üzerine İoannès Doukas, Eskişehir üzerinden Roussel'in karargâhına doğru ilerleyişini sürdürmüştü. Karşı tarafın kendine doğru geldiği bilgisini alan Roussel de harekete geçmiş, iki taraf Sakarya Nehri üzerinde bulunan Zompos Köprüsü¹⁸ yakınında karşılaşarak burada karargâhlarını kurmuştu. İoannès Doukas, muharebe öncesinde Roussel'e bir elçi göndererek barış teklifinde bulunmuş ancak bu teklifi kabul edilmemişti. Meydana gelen çatışmada İoannès Doukas mağlup olmuş, kendisi ve çok sayıda Doğu Roma askeri esir düşmüştü. Onunla birlikte bulunan Nikèphoros Botaneiatès ise yanında bulunan az sayıdaki kuvvetle muharebe sahasından çekilmeyi başarmıştı.¹⁹

Bu gelişmenin ardından Roussel, esir komutan İoannès Doukas'ı ikna ederek imparator ilân etmiş; ardından onun adına hareket edip Damalis'e (Üsküdar) kadar ilerleyerek Konstantinopolis'i kuşatma hazırlıklarına girişmişti. Tehdidin giderek büyümesi üzerine VII. Mikhaèl Doukas, Anadolu'da faaliyet gösteren Selçuklu Emîri Artuk'la para ve kıymetli hediyeler karşılığında Roussel'a karşı ittifak oluşturmıştı. 1073 yılında Orta Anadolu'dan hareket eden Emîr Artuk, Sapanca civarında Roussel'le karşılaşmış, meydana gelen çarpışmada Roussel yenilerek İoannès Doukas ile birlikte esir düşmüştü. Roussel, imparatora verdiği taahhüde rağmen Emîr Artuk tarafından Roussel'in eşinin ödediği fideye karşılığında serbest bırakılmış; İoannès Doukas ise Konstantinopolis'e gönderilerek manastıra kapatılmıştı. Türklerin elinden kurtulduktan sonra Roussel, ordusunun kalıntıları toplayarak Armenia Theması'na (Amasya ve civarı)²⁰ kaçmış, buradaki kaleleri zapt ederek vergi gelirlerini toplamıştı. Bunun üzerine İmparator, Alexios Komnenos'u Stratègos Autokratòr (Anadolu Beylerbeyi) unvanıyla yeniden Roussel'in üzerine sevk etmiş, Roussel ise Selçuklu Emîri Tutak ile ittifak için görüşmelere başlamıştı. Bunu işiten Alexios Komnenos karşı hamleyle adı geçen emîrle temasa geçmiş ve Roussel, Tutak tarafından esir edilerek kararlaştırılan fideye karşılığında Alexios Komnenos'a teslim edilmişti.²¹

1.2. Kutalmışoğullarının Anadolu'ya İntikali ve Siyasî Zemin

Doğu Roma İmparatorluğu'nda iç mücadeleler yoğunlaşarak sürerken Kutalmışoğulları Anadolu'nun iç kesimlerine kadar ulaşmıştı. Bu dönemdeki sınır ve meşruiyet arayışlarını sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için öncelikle Kutalmışoğullarının Anadolu'ya yönelik sürecini ve bu

¹⁶ Bryennios, *Tarihin Özü*, 72-81; Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, 143-144.

¹⁷ Komnena, *Alexiad*, 101. (Bu unvan adı geçen dönemde yardımcı imparator olarak kullanılmıştır.)

¹⁸ W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, çev. Mihri Pektaş (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1960), 218-235, 295.

¹⁹ Attaleiates, *Tarih*, 188-189; Bryennios, *Tarihin Özü*, 87-88; Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, 143-144.

²⁰ Thema sistemi başlangıçta askerî birlikleri ifade eden bir terim iken zamanla belirli coğrafi-idari bölgeleri tanımlamak için de kullanılmaya başlanmıştır. J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, rev. ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 215.

²¹ Attaleiates, *Tarih*, 193-195; Komnena, *Alexiad*, 17 vd.; Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, 144-145; Ali Sevim, *Kutalmışoğlu Süleymanşah* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 23; Salim Koca, *Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri* (Ankara: Berikan Yayınları, 2010), 198; İbrahim Kafesoğlu, *Sultân Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953), 65-67; Yusuf Ayönü, *Selçuklular ve Bizans* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 59.

hareketliliğin ortaya çıktığı siyasî zemini ele almak gerekmektedir. Zira Kutalmışoğullarının faaliyetleri bireysel fetih ve akın girişimleriyle sınırlı kalmamış; Selçuklu hanedanı içindeki güç dengeleri ile Doğu Roma İmparatorluğu’nun sınır sahasında yaşadığı çözülmenin belirleyici olduğu bir bağlamda şekillenmişti. Anadolu, Suriye ve Filistin sahasında eş zamanlı olarak cereyan eden bu gelişmeler Kutalmışoğullarının konumlanışını belirlediği gibi özellikle Süleymanşâh’ın siyasî yönelimleri üzerinde doğrudan etkili olmuştur.

Selçuklu hanedan mensuplarından Arslan Yabgu’nun oğlu Kutalmış, 1063 yılında amcazadesi Alp Arslan (1064-1072) ile giriştiği saltanat mücadelesi sırasında hayatını kaybetmişti. Kutalmış’ın kaynaklarda Kutalmışoğulları diye anılan Süleyman, Mansur, Devlet (Dolat) ve Alp İlek (Yülük)²² adlı oğulları bulunmaktaydı. Türkiye Selçuklu siyasal teşekkülünün kurucusu kabul edilen Süleymanşâh’ın da içinde yer aldığı bu hanedan mensuplarının Anadolu’ya hangi şartlar altında ve ne şekilde geldikleri meselesi, mevcut kaynakların sınırlılığı sebebiyle açıklığa tam olarak kavuşturulamamıştır.²³ Bununla birlikte XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu sahasında Selçuklu emîr ve kumandanlarının yoğun askerî faaliyetler yürüttüğü, fetih ve akın hareketlerinin giderek süreklilik kazandığı bilinmektedir.

Anadolu’da Selçuklu fetih ve akınları sürerken aynı dönemde Türk unsurlarının Suriye ve Filistin sahasındaki faaliyetleri de yoğunlaşmıştır. Bu durum planlı ve bağımsız bir güney siyaseti kadar, Büyük Selçuklu Devleti’nin Fatımiler üzerine yönelen askerî faaliyetlerinin bir sonucu olarak da değerlendirilmelidir. Nitekim Sultan Alp Arslan’ın Mısır seferi hazırlıkları sırasında bölgede bulunan Türkmen grupları Kuzey Suriye ve Filistin’de faaliyet göstermekteydi. Böylece Anadolu ile Suriye-Filistin sahası arasındaki askerî hareketlilik birbirini etkileyen ve aynı siyasî gelişmelerden beslenen bir görünüm arz etmiştir. Hanoğlu Hârûn, Afşin²⁴ ve Ahmedşâh gibi Türkmen emîrleri Kuzey Suriye’de askerî faaliyetler yürütmekteyken Nâvekiyye Türkmenleri²⁵ de Kurlu, Atsız ve Şöklü gibi emîrlerin idaresinde Anadolu’dan Filistin’e doğru ilerlemişti.²⁶

Bu emîrler arasında öne çıkan isimlerden Atsız, kuzey istikametinde fetih faaliyetlerine yönelmiş; Şöklü ise Fâtımî Devleti’ne (909-1171) bağlı Akka’yı kuşatma altına almıştı. Diğer taraftan Bedrü’l-Cemâlî’nin²⁷ Mısır’a çağırılması üzerine Akka idaresi vekâleten İbn Sukhâ’ya bırakılmıştı. Zamanla Bedrü’l-Cemâlî ile arası açılan İbn Sukhâ ise Akka ileri gelenleriyle birlikte kaleyi Şöklü’ye teslim etmişti. Şöklü, Akka’yı Ekim-Kasım 1074 tarihinde teslim alarak kent hazinesine el koymuş ve Bedrü’l-Cemâlî’nin aile efradını esir almıştı. Emîr Atsız ise Akka’da Selçuklu otoritesi adına tasarrufta bulunma

²² el-Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006), 25; Anonim, *Târih-i Âl-i Selçuk (Selçuknâme)*, çev. Halil İbrahim Gök ve Fahrettin Coşguner (Ankara: Atıf Yayınları, 2014), 36; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1962), 186; Mustafa Şahin, “Habibü’s-Sîyer’e Göre Türkiye Selçukluları,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54 (2014), 24; Bryennios, *Tarihin Özü*, 174; Mükrimin Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1944), I, 86; Sevim, *Kutalmışoğlu Süleymanşâh*, 26; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), 103; Koca, *Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri*, 10; Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 100.

²³ Kutalmışoğullarının Anadolu’ya gelişleri hususunda araştırmacılar arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Bir kısım araştırmacılar onların Alp Arslan tarafından Doğu Roma sınırlarında gazâ faaliyetlerinde bulunmak üzere görevlendirildiklerini ileri sürerken, bazı araştırmacılar Melikşâh devrinde Anadolu’ya sevk edildiklerini kabul etmektedir. Buna karşılık Osman Turan ve Ali Sevim gibi araştırmacılar Kutalmışoğullarının Alp Arslan’ın vefatının ardından Büyük Selçuklu Devleti’nde ortaya çıkan siyasî karışıklıklardan faydalanarak Anadolu’ya geldiklerini belirtmektedir. Mevcut kaynaklar karşılaştırıldığında Kutalmışoğullarının Anadolu’daki faaliyetlerinin daha çok Melikşâh devrinde görünür hâle gelmesi ve Büyük Selçuklu yönetimiyle zaman zaman karşı karşıya gelmeleri onların doğrudan görevlendirilmekten ziyade merkezi otoritenin zayıfladığı bir dönemde Anadolu sahasına yöneldikleri ihtimalini güçlendirmektedir. Süryani Mihail, *Vekayinâme*, çev. Hrant D. Andreasyan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1944, 25; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 53-58; Ali Sevim, *Anadolu’nun Fethi: Selçuklular Dönemi*, 35-40; Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, 145-147; Mehmet Altay Köymen, “Süleymanşâh ve Anadolu Selçuklu Devleti’nin Kuruluşu”, *Belleten*, C. LVII, S. 218, 1993, 71-79.

²⁴ Türk Tarihinde Afşin adlı iki komutan vardır. Bunlardan birisi Büyük Selçuklular devrinde yer alan Afşin’dir. Diğeri ise Abbasiler devrinde yaşayan Haydar b. Kâvûs’dur. Ali Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 18-32; Samet Alıç, “Afşin et-Türki”, *Maraş Araştırmaları III*, ed. İbrahim Solak ve Samet Alıç (Konya: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 23-34.

²⁵ Nâvekiyye Türkmenleri hakkında geniş bilgi için bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1972), 129; Ali Sevim, “Nâvekiyye Türkmenleri Sorunu,” *Erdem* 9, sy. 26 (1996): 789-792.

²⁶ Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 9, 11, 23-27, 31-42.

²⁷ Bedrü’l-Cemâlî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târih*, çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008), X, 200.

hakkına sahip olduğu gerekçesiyle Şöklü'ye bir elçi göndermiş ve Bedrü'l-Cemâlî'nin esir edilen aile fertleri ile hazinenin yarısının kendisine teslim edilmesini bildirmişti. Ancak Akka'da bağımsız bir beylik kurmayı hedefleyen Şöklü bu talepleri reddetmişti. Bunun üzerine Atsız, 1075 yılında Şöklü üzerine yürümüş; meydana gelen çatışmada onu yenilgiye uğratmıştı. Bu yenilgiye rağmen mücadelesinden vazgeçmeyen Şöklü, faaliyetlerine hanedan desteği kazandırmak amacıyla Güneydoğu Anadolu'da akın faaliyetleri yürüten Kutalmışoğullarından Alp İlek'e ve Dolat'a mektup göndermişti. Mektubu alan kardeşler amcaoğulları Resûltekî ile birlikte Taberiye'ye hareket etmiş; burada Şöklü ile birleşerek Mısır'daki Şîî²⁸ Fâtîmî Halifesi Ebû Tamîm Ma'add el-Müstensîr Billâh'a (ابوتميم معد المستنصر بالله) (1036-1094) bağlılıklarını bildirmişti. Ancak gelişmeleri yakından takip eden Atsız, bu ittifakı dağıtmak ve Akka'yı ele geçirmek için Melîkşâh'tan aldığı üç bin kişilik destek kuvvetiyle Kudüs'ten hareket ederek Akka'ya ulaşmıştı. Meydana gelen muharebede Şöklü ve oğlu öldürülmüş; Alp İlek, Dolat ve Resûltekî'nin büyük oğlu esir edilmiştir.²⁹

Bu olaylar meydana geldiği sırada Süleymanşâh ve ağabeyi Mansur'un Anadolu ile Kuzey Suriye arasında farklı bir siyasî ve askerî yönelim benimsedikleri görülmektedir.³⁰ Bu tercihin arkasında dönemin siyasî şartlarının etkili olduğu düşünülebilir. Süleymanşâh'ın kardeşlerinin serbest bırakılması için girişimlerini sürdürmesine rağmen Anadolu sahasına yönelmesi mevcut güç dengelerini dikkate alan bir strateji olarak değerlendirilebilir. Nitekim Atsız'ın bölgede giderek güçlenmesi ve Melîkşâh adına hareket eden bir emîr konumuna yükselmesi Süleymanşâh'ın Kuzey Suriye'de bağımsız hareket alanını daraltmıştır. Bu sebeple onun doğrudan bir mücadeleye girişmek yerine Anadolu içlerinde yeni bir siyasî zemin oluşturmayı tercih etmiş olması muhtemeldir. Bu çerçevede Süleymanşâh ve Mansur 1074 yılında Halep'i kuşatma altına almış kalenin Emîri Nasr, Süleymanşâh'a gönderdiği para karşılığında kuşatmanın kaldırılmasını sağlamıştı. Kuşatmanın ardından Süleymanşâh ve ağabeyi Humus'un güneydoğusunda bulunan Selemiyye'ye çekilmiş; burada kardeşlerinin Atsız tarafından esir alındığını öğrenmişlerdi. Bunun üzerine kardeşler Atsız'a mektup göndererek kardeşlerinin serbest bırakılmasını talep etmişlerdi. Atsız, bu talebe cevaben durumu Melîkşâh'a bildirdiğini ve ondan gelecek emre göre hareket edeceğini ifade etmişti. Kısa bir süre sonra Atsız, sultandan aldığı emir doğrultusunda esirleri Bağdat Emîri Aytekin'e göndermiş; Aytekin de onları İsfahan'a sevk ederek Melîkşâh'a teslim etmişti.³¹

Kardeşlerini esaretten kurtaramayan Süleymanşâh, Selemiyye'den ayrılarak beraberinde çok sayıda Türkmen unsurla birlikte Birecik'e varmış, burayı karargâh edinerek Antakya üzerine harekete geçmişti.³² Diğer yandan Antakya Valisi İsaakios, IV. Rômanos Diogenès'in oğlu Konstantinos Diogenès ile birlikte savunma tertibatı düzenlemiş ancak kaleyi muhasara eden Süleymanşâh galip gelmişti. Muharebe sırasında İsaakios esir düşmüş, Konstantinos Diogenès ise hayatını kaybetmişti. Taraflar arasında yapılan antlaşma neticesinde Süleymanşâh bölgeyi akınlardan koruma karşılığında yıllık yirmi bin dinar almayı kabul etmiş muhasarayı kaldırmıştı.³³

Diğer yandan Melîkşâh'ın Atsız'a³⁴ destek olmak amacıyla Suriye'ye gönderdiği Türkmen kuvvetlerinden bir grup Halep'e saldırmıştı. Atsız'a karşı kardeşlerinden dolayı husumet besleyen

²⁸ Mısır'ın Fâtîmîler tarafından ele geçirilişi ve burada bir Şîî Hilafeti'nin kurulması ile ilgili olarak bkz. Eymen Fuâd Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtîmiyyetü fî Mısır* (Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü'l-Ketâb, 2007), 137 vd.

²⁹ Ali Sevim, "İbnü'l-Kalânî'nin *Zeylû Tarih-i Dimaşk* Adlı Eserinde Selçuklularla İlgili Bilgiler I," *Belgeler* 29, sy. 33, (2008): 11.

³⁰ Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, 37; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 104-105; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, 48.

³¹ Ali Sevim, "Sibt İbnü'l-Cevzî'nin *Mir'âtü'z-Zaman Fî Tarihi'l-Âyan* Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler III, Sultan Melîkşâh Dönemi", *Belgeler* 20, sy. 24, (1999): 12-13.

³² Süleymanşâh'ın kardeşlerinin serbest bırakılması konusunda sınırlı bir girişimde bulunması dikkat çekicidir. Kaynaklar onun Atsız'a mektup gönderdiğini belirtmekle beraber kardeşlerini kurtarmak amacıyla daha kapsamlı bir askerî teşebbüse giriştiğini göstermemektedir. Bu durum dönemin hanedan içi güç dengeleri çerçevesinde de değerlendirilebilir. Zira Alp İlek ve Devlet/Dolat'ın siyasî sahneden çekilmeleri Kutalmışoğulları arasında liderlik mücadelesi ihtimalini azaltmış; Süleymanşâh ile Mansûr'un hareket alanını genişletmiş olabilir. Her ne kadar bu konuda kaynaklarda açık bir bilgi bulunmasa da sonraki gelişmeler siyasî etkinliğin esas itibarıyla Süleymanşâh ve Mansûr etrafında şekillendiğini göstermektedir. Sevim, "Sibt İbnü'l-Cevzî'nin *Mir'âtü'z-Zaman Fî Tarihi'l-A'yân* Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler III: Sultan Melîkşâh Dönemi", *Belgeler*, sy. 24 (1999), 12-13; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 104-105.

³³ Sevim, "Sibt İbnü'l-Cevzî... III," 12; Anonim, *Selçuknâme*, 35; Sevim, *Kutalmışoğlu Süleymanşâh*, 25.

³⁴ Atsız hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, 33-45; Ömer Faruk Akün, "Atsız b. Uvak," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 92-93.

Süleymanşâh, bu kuvvetlerin önünü kesmek amacıyla Antakya'dan ayrılarak Halep istikametine yönelmişti. Süleymanşâh Haleplilerin de desteğiyle söz konusu Türkmenleri yağmalamıştı ancak o, Melikşâh ile doğrudan bir çatışmaya girmekten çekindiği için Kuzey Suriye'de kalıcı olmamış ve ağabeyi Mansur ile birlikte Toros Dağları'nı aşarak Anadolu içlerine yönelmişti.³⁵

Bu gelişmeler Süleymanşâh'ın faaliyetlerinin askerî başarı merkezli olmayan, Büyük Selçuklu sultanının otoritesiyle doğrudan çatışmadan kaçınan, güç dengelerini gözetken ve uygun siyasî zemini kollayan temkinli ve dengeli bir siyasî yönelim izlediğini göstermektedir. Anadolu içlerine yönelik bu bağlamda Selçuklu hanedanı içindeki mücadelelerden uzaklaşmanın yanında Doğu Roma sınır sahasında fiilî hâkimiyet tesis ederek yeni bir siyasî meşruiyet alanı oluşturmayı hedefleyen stratejik tercihlere dayalı bir yönelime işaret etmektedir.³⁶ Bu bağlamda Süleymanşâh tarafından İznik merkez olarak seçilmiştir. Zira İznik Anadolu'nun kuzeybatısında yer alması sebebiyle Boğaziçi ve Marmara havzasına uzanan yolları denetleyebilecek stratejik bir konuma sahipti. Ayrıca kale Doğu Roma'nın Anadolu içlerindeki siyasî ve askerî gelişmelerini yakından takip etmeye imkân vermekteydi. Ticaret yolları üzerindeki konumu ve mevcut sur sistemi de İznik'i siyasî merkez hâline getiren unsurlar arasında yer almıştır.³⁷

1.3. Nikèphoros Botaneiatès ile Kurulan İttifak ve Doğu Roma Sınır Sahasında Siyasî Konumlanma

Süleymanşâh'ın Anadolu içlerinde askerî faaliyetlere başladığı sırada Doğu Roma İmparatorluğu çok yönlü bir siyasal ve askerî kriz sürecinin içindeydi. İmparatorluk merkezinde art arda yaşanan iktidar mücadeleleri sınır sahalarında yoğunlaşan askerî baskılarla birleşerek Konstantinopolis merkezli idarenin Anadolu üzerindeki denetimini zayıflatmıştı. Ayrıca Selçuklu akınlarının meydana getirdiği hareketlilik bazı yerli Rum unsurların başkente yönelmesine yol açmıştı. Bu durum kısa sürede artan nüfus baskısı ve idarî kapasite yetersizliğiyle birleşerek Konstantinopolis'te kıtlık ve toplumsal huzursuzluğu derinleştirmişti.³⁸ Bu ortamda imparatorluk içinden askerî ve siyasî aktörlerin taht iddiasıyla harekete geçmeleri de olağan bir hâle gelmişti.

Bu süreçte Epidamnos (Arnavutluk'taki Dıraç) Düka'sı (Askerî Vali) Nikèphoros Bryennios ile Anadolu komutanı Nikèphoros Botaneiatès imparatorluk makamı üzerinde hak iddiasında bulunan başlıca isimler olarak öne çıkmıştı.³⁹ Nitekim Nikèphoros Bryennios kardeşi İoannès Bryennios'un teşvikiyle Kasım 1077'de isyan etmiş ve kuvvetleriyle Edirne üzerine yürümüşü. İoannès Bryennios da kendi birlikleriyle aynı doğrultuda harekete geçmiş; iki kardeş Edirne'de birleşmelerinin ardından Konstantinopolis'e yönelerek imparatorluk makamını ele geçirmeyi hedeflemişti. Zor durumda kalan İmparator VII. Mikhaël Doukas ise daha önce kendisine karşı isyan etmiş olan Roussel'i zindandan çıkararak Alexios Komnenos ile birlikte isyancı kardeşlerin ilerleyişini durdurmakla görevlendirmişti.⁴⁰

Bryennios isyanı henüz bastırılmamışken Anadolu Stratègos'u (Başkomutan) Nikèphoros Botaneiatès 7 Ocak 1078'de imparatorluğunu ilân etmiş ve Kütahya'dan Konstantinopolis'e doğru harekete geçmişti. Nikèphoros Botaneiatès'in bu girişimi sırasında daha önce Alp Arslan'a karşı ayaklandıktan sonra Doğu Roma topraklarına sığınmış olan Selçuk Bey'in oğullarından Yunus'un oğlu ve Alp Arslan'ın eniştesi Erbasgan (Erisiğin/اريسغن/اريسغن)⁴¹ da onun safında yer almıştı. Phrygia'dan (Eskişehir, Kütahya ve Afyon arasındaki bölge) hareket eden Nikèphoros Botaneiatès ilerleyişini Bithynia (Günümüzdeki Kocaeli Yarımadası) yönünde sürdürerek askerî gücünü bu hatta yoğunlaştırmıştı. Nikèphoros Botaneiatès'in yaklaşık üç yüz süvariden oluşan bir kuvvetle Konstantinopolis'e yaklaştığı haberinin alınması üzerine imparatorluk tarafından daha önce Roussel

³⁵ Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 331; Azîmî, *Azîmî Tarihi*, 30.

³⁶ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 79-82; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçuklu Devleti Tarihi*, 37-38; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, 109-110; Beihammer, *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia*, 170-175.

³⁷ Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, 48-52; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 422-424; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 79-82.

³⁸ Attaliat, *Tarih*, 214; Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 155-156.

³⁹ Michael Psellos, *Khronographia*, çev. Işın Demirkent (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), XVIII; Komnena, *Alexiad*, 24.

⁴⁰ Bryennios, *Tarihin Özü*, 123-129.

⁴¹ Anonim, *Selçuknâme*, 19; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Târîhi'l-Âyân'da Selçuklular: Seçme, Tercüme ve Değerlendirme*, çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 152.

isyanında olduğu gibi Türk unsurlardan askerî yardım talep etme yoluna gidilmiştir. Böylece Anadolu'da faaliyet gösteren Selçuklu kuvvetleri, imparatorluk iç mücadelelerinde belirleyici bir askerî unsur haline gelmiş, bu çerçevede Süleymanşâh da gelişmeleri yakından takip ederek güç dengelerine göre pozisyon almaya başlamıştı. İmparator VII. Mikhaël Doukas Batı Anadolu'da akın faaliyeti yürüten Süleymanşâh'a haber göndererek Nikèphoros Botaneiatès'i yakalamasını istemiş ve başarılı olması durumunda pek çok armağan ve imtiyazlar vaat etmişti.⁴²

Teklifi kabul eden Süleymanşâh derhal harekete geçerek Konstantinopolis'e uzanan güzergâh üzerindeki geçit ve menzillere askerlerini yerleştirmiş ve Nikèphoros Botaneiatès'i takibe almıştı. Botaneiatès ise Kütahya'ya ulaştığında Süleymanşâh'ın kuvvetlerinin peşinde olduğunu öğrenmiş bunun üzerine gece karanlığından faydalanarak ana yoldan sapmıştı. Bu manevrayla Süleymanşâh'ın takibinden kurtulan Nikèphoros Botaneiatès, Nikaia (İznik) yakınlarında bulunan Atzoula⁴³ adlı kaleye ulaşmış buradan hareketle Nikaia'ya yönelmişti. Süleymanşâh bu karşı hamleyi fark etmiş, Nikèphoros Botaneiatès'in kaleye ulaşmasını engellemek veya geciktirmek amacıyla askerlerinden bir kısmıyla ani bir hücum gerçekleştirmişti. Türk askerî birliklerinin yoğun ok atışlarıyla başlayan bu saldırı kısa süreli bir çatışmaya dönüşmüş ancak Süleymanşâh başarı sağlayamayacağını anlayınca kuvvetlerini geri çekmişti.⁴⁴

Bu ilk temasın ardından Nikèphoros Botaneiatès, Süleymanşâh'ın tüm kuvvetleriyle harekete geçmesinden önce Erbasan'ı elçi sıfatıyla onun yanına göndermiş, yapılan görüşmeler neticesinde Süleymanşâh'ın Nikèphoros Botaneiatès'i desteklemesi hususunda mutabakata varılmıştı. Bu mutabakatın ardından Nikèphoros Botaneiatès, Nikaia'ya girmiş ve halk tarafından imparator sıfatıyla karşılanmıştı. Nikèphoros Botaneiatès akabinde kendisine olan desteği pekiştirmek gayesiyle yerli ve yabancı unsurlara, askerî zümrelere ve esnafa çeşitli unvanlar ve imtiyazlar dağıtmıştı. Bu aşamada Nikèphoros Botaneiatès ile imparatorluk makamı arasındaki mesafe oldukça kısalmış olmakla birlikte Nikaia-Konstantinopolis hattındaki ulaşım yollarının güvensiz olması ve Nikèphoros Botaneiatès'in henüz resmen imparator sıfatını kazanmamış olması bu güzergâhı ciddi riskler barındıran bir alan haline getirmekteydi. Bu sebeple Nikèphoros Botaneiatès giriştiği hareket başarıya ulaşınca kadar Süleymanşâh'tan kendisini desteklemeye devam edeceğine dair güvence talep etmişti. Diğer taraftan Süleymanşâh'ın karargâhını kalenin dışına kurarak beklemede kaldığı ve Nikèphoros Botaneiatès'ten gelen bu talebe olumlu yanıt verdiği görülmektedir.⁴⁵ Zira bu ittifak Süleymanşâh'ın askerî hareket alanını genişletmekle kalmayıp başarıya erişmesi durumunda Doğu Roma siyasî düzeni içerisinde fiili bir muhatap olarak kabul edilmesine imkân sağlayabilecekti. Bunun yanı sıra Büyük Selçuklu merkezî otoritesinden görece bağımsız bir siyasî yapı tesis edebilme ihtimali de Süleymanşâh'ın verdiği desteği anlamlı kılmakta ve Nikèphoros Botaneiatès'in tahta çıkışı onun açısından stratejik bir dönüm noktası teşkil etmekteydi.

Süleymanşâh ve ileri gelen emîrlerden taahhüt alan Nikèphoros Botaneiatès, beraberinde bulunan askerlerin bir kısmını Süleymanşâh'ın ordusuna dâhil etmiş ve onu Konstantinopolis yönünde harekete geçirmişti. Bu gelişmenin ardından Süleymanşâh, Nikaia'dan ayrılıp Prainetos'a (Karamürsel) oradan Nikomedia'ya (İzmit) ulaşmış, mart ayının ilk günlerinde Khalkèdòn (Kadıköy) ve Damalis çevresinde ordugâh kurmuştu. Aynı sırada Konstantinopolis'te Nikèphoros Botaneiatès lehine gösteriler düzenlenmeye, imparatorluk merkezindeki dengeler hızla değişmeye başlamıştı. Bunun üzerine Nikèphoros Botaneiatès, Nikaia'dan ayrılarak Prainetos'a gelmiş burada kendisini bekleyen imparatorluk gemisine binerek Konstantinopolis'e ulaşmıştı. 3 Nisan 1078 Salı günü imparator sıfatıyla karşılanan Nikèphoros Botaneiatès'in tahta çıkışıyla birlikte VII. Mikhaël Doukas, Blakhernai Sarayı'na (Ayvansaray) sığınmış ve saçı kesip keşiş elbisesi giydirilerek Stoudios Manastırı'na gönderilmiştir. Tahta çıktıktan sonra Nikèphoros Botaneiatès, Damalis'te bulunan Süleymanşâh'ı ihtimamla karşılamış kendisine ve yanında bulunan kumandanlara yüksek miktarda altın ve değerli kumaşlar hediye etmişti.⁴⁶

⁴² Attaleiates, *Tarih*, 238; Komnena, *Alexiad*, 23 vd.; Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, 148; Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor* (Berkeley: University of California Press, 1971), 106.

⁴³ İznik ile Kütahya arasındaki yol üzerindedir. Bu yolu Romanos Diogenes de Malazgird Savaşı ile sonuçlanan sefere çıktığı vakit İznik'ten Eskişehir'e giderken ters yönde kullanmıştı. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, 230.

⁴⁴ Bryennios, *Tarihin Özü*, 134-135.

⁴⁵ Attaleiates, *Tarih*, 262; Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, 148.

⁴⁶ Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, 328; Attaleiates, *Tarih*, 262-273; Bryennios, *Tarihin Özü*, 140-141; Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, 151-152.

Bu karşılıklı çıkar ilişkisi neticesinde Nikèphoros Botaneiatès imparatorluk makamına ulaşırken Süleymanşâh da Anadolu'daki faaliyetlerini geniş bir hareket serbestisi içinde sürdürme imkânı elde etmiş; böylece Kutalmışoğullarının Doğu Roma sınır sahasındaki varlığı siyasi bakımdan daha görünür ve etkili bir mahiyet kazanmıştı.

1.4. III. Nikèphoros Botaneiatès İktidarının Tahkiminde Selçuklu Askerî Katkısı ve Rumeli'ye Taşınan Müdahale

Süleymanşâh'ın yardımıyla tahta çıkan III. Nikèphoros Botaneiatès (1078-1081) iktidarı boyunca selefi VII. Mikhaël Doukas döneminden miras kalan Nikèphoros Bryennios isyanıyla uğraşmak zorunda kalmıştı. O, bu isyanı sona erdirmek amacıyla ilk aşamada Nikèphoros Bryennios'a elçiler göndermiş, kendisine ve destekçilerine çeşitli unvanlar vaat edilerek anlaşma yolunu denemişti. Bu çerçevede Nikèphoros Bryennios'un isyandan vazgeçmesi halinde Kayser unvanıyla taltif edileceği de bildirilmişti. Ne var ki Nikèphoros Bryennios bu girişimleri zaman kazanma aracı olarak kullanmış ve müzakerelerden somut bir netice alınamamıştı. Nikèphoros Botaneiatès bu isyanın barışçıl yöntemlerle bastırılmayacağını anlayınca Alexios Komnenos'u, Nobilissimus (en soylu) unvanıyla Megalès Domestikos (Büyük Komutan/Başkomutan) görevine getirmişti. Ancak Nikèphoros Bryennios'un ordusu Trakya ve Makedonya'daki Doğu Roma kuvvetleriyle birlikte ücretli Peçenek ve Norman askerlerinden oluşmaktaydı ve imparatorluğun bu ölçekte bir kuvvete karşı koyabilecek yeterli ve güvenilir bir askerî gücü yoktu. Bu nedenle III. Nikèphoros Botaneiatès kendisini tahta çıkaran Süleymanşâh'tan bir kez daha askerî destek istemek zorunda kalmıştı. İmparator'dan gelen bu talep üzerine Süleymanşâh, ilk aşamada Alexios Komnenos'un emrine iki bin kişilik bir kuvvet göndermiş, ardından ilave birlikler sevk etmek üzere hazırlıklara girişmişti. Böylece Alexios Komnenos'un kumandasındaki Doğu Roma ordusu Anadolu'dan getirilen Khomalılar olarak anılan yerel birlikler, ücretli Frank askerleri, Athanatoslar (Ölümsüzler)⁴⁷ denilen seçkin birlikler ve Süleymanşâh'ın gönderdiği Türk kuvvetlerinden oluşan karma bir askerî yapıya dönüşmüştü.⁴⁸

Bu gelişmeler Selçuklu-Doğu Roma ilişkilerinin tek taraflı bir askerî destek mekanizmasından ibaret olmadığını göstermektedir. Nitekim Mansûr'un Nikephoros Botaneiates ile yakınlaşmasına karşılık Süleymanşâh'ın Melikşâh ile ilişkilerini güçlendirmeye yönelmesi Anadolu'daki Kutalmışoğulları arasında da farklı siyasi yönelimlerin ortaya çıktığını göstermektedir. Bu durum Doğu Roma iç mücadelelerinin Selçuklu emir ve hanedan mensupları tarafından kendi siyasi konumlarını güçlendirmek amacıyla takip edildiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Selçuklu-Doğu Roma temasları iki devlet arasındaki ilişkilerin ötesinde Selçuklu hanedanı içerisindeki güç dengelerini de etkileyen bir mahiyet taşımaktadır.⁴⁹

Beraberindeki orduyla harekete geçen Alexios Komnenos, Nikèphoros Bryennios'un da karargâhını kurduğu Silivri'ye yakın bir mevkiye karargâhını kurmuştu. Konstantinopolis'ten gelen emir doğrultusunda Süleymanşâh'ın gönderdiği Türk kuvvetlerinin doğrudan muharebeye girmeden beklemesi istenmişse de Alexios Komnenos'un bu talimata tam anlamıyla riayet etmediği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede ordu iki ana kola ayrılmış, Athanatos'lar ile ücretli Frank birlikleri doğrudan Alexios Komnenos'un kumandası altına alınırken Khomahlılar ve Süleymanşâh'a bağlı Türk kuvvetlerinin sevk ve idaresi Konstantinos Katakalon'a bırakılmıştı.⁵⁰

Taraflar arasında meydana gelen ilk çarpışmada Nikèphoros Bryennios üstünlük sağlamış ve imparatorluk kuvvetleri geri çekilmek zorunda kalmıştı. Diğer yandan özellikle ücretli Frank askerlerinin saf değiştirerek Nikèphoros Bryennios'un kuvvetlerine katılması Alexios Komnenos'un ordusunda ciddi bir çözülmeye yol açmıştı. Diğer taraftan Süleymanşâh tarafından gönderilen takviye Türk askerî birlikleri muharebe alanına ulaşmış; kaynaklarda adı zikredilmeyen bir Türk kumandan tarafından bu kuvvetler üç gruba ayrılmıştı. Bunlardan ikisi pusu için görevlendirilirken üçüncü grup doğrudan saldırı amacıyla kullanılmıştı. Türk kuvvetleri ilk olarak ani bir hücumla ok atışları eşliğinde

⁴⁷ Athanatoslar (Ölümsüzler), aslında Büyük Dareios ve ardılları dönemindeki Pers İmparatorluğunda Şah'ın koruyucu birliğinin adıdır; bu birlikten bir asker ölüm ya da hastalık gibi bir neden dolayısıyla ayrılrsa yerine hemen başkası geçtiği için bunlara Ölümsüzler denirdi. Rumlarda da 1071 sonrasında İmparator VII. Mikhaël Doukas Türklere karşı savaşmak üzere kurduğu bir orduya bu adı vermişti. Komnena, *Alexiad*, 26.

⁴⁸ Attaleiates, *Tarih*, 283; Bryennios, *Tarihin Özü*, 147-152; Zonaras, *Tarihlerin Özeti*, 153.

⁴⁹ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 82-85; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 423-425.

⁵⁰ Komnena, *Alexiad*, 29-30.

taarruza geçmiş, Nikèphoros Bryennios'un askerleri karşılık vermek üzere ilerlediğinde ise Türkler tarafından sıklıkla kullanılan sahte ricat denilen planlı bir geri çekilme gerçekleştirilmişti. Bunun sonucunda Nikèphoros Bryennios'un kuvvetleri pusu bölgesine çekilmiş, takip eden birlikler bu alana girdikleri anda bekleyen Türk kuvvetleri ani bir saldırıyla harekete geçmişti. Çember içine alınan ordu ağır kayıplar vermiş ve ok yağmuru altında dağılarak yenilgiye uğramıştı. Kaçmaya çalışan Nikèphoros Bryennios ise yakalanarak Alexios Komnenos'a teslim edilmiş ve imparatorun emri doğrultusunda gözlerine mil çekilmek suretiyle etkisiz hâle getirilmişti.⁵¹

Böylelikle Doğu Roma İmparatorluğu, dönemin ciddi iç ayaklanmalarından birini Türk kuvvetlerinin desteği sayesinde bastırmayı başarmıştı. Ayrıca Süleymanşâh'a bağlı birliklerin ilk kez Rumeli topraklarına kadar ilerlemiş olması dikkat çekici bir gelişmeydi. Bu gelişme, Doğu Roma yönetiminin Türk askerî gücünü geçici bir destek unsuru olarak değil iç siyasal dengeleri belirlemede başvurulan kalıcı bir araç olarak kullanmaya başladığını göstermektedir.⁵² Söz konusu ittifak Süleymanşâh'ın Anadolu'daki faaliyetlerini daha serbest bir zeminde sürdürebilmesine de imkân tanımıştır.

1.5. Melissenos'un Süleymanşâh ile İttifakı ve Selçuklu Hâkimiyet Sahasının Genişlemesi

Nikèphoros Bryennios isyanı bastırılmış olmasına rağmen Doğu Roma İmparatorluğu'nda siyasal istikrar sağlanamamış, imparatorluk kısa süre içerisinde yeni iç karışıklıklarla karşı karşıya kalmıştı. Bu süreçte hâkimiyet alanını genişleten İlyrikon Duka'sı (o çağda Arnavutluk Askerî Valisi) Nikèphoros Basilakios, kısa bir süre içinde kendisini imparator ilan ederek sahneye çıkmıştı. O, başlangıçta imparatorluk makamına bağlılık izlenimi vermiş; bu doğrultuda kaleme aldığı mektuplarla girişimini meşru çerçeve içinde göstermeye çalışmıştı. Ancak aynı dönemde ücretli Peçenek birlikleriyle temas halinde bulunduğu da bilinmekteydi. Faaliyetlerinden haberdar olan imparator, Basilakios'a gönderdiği bir mektupla onu affettiğini bildirmiş ve ona Nobilissimus unvanını vermişti. Buna rağmen Basilakios'un isyan girişimlerinden vazgeçmemesi üzerine Alexios Komnenos kumandasındaki imparatorluk kuvvetleri harekete geçirilmiş; Nikèphoros Basilakios yakalanarak gözlerine mil çekilmek suretiyle etkisiz hâle getirilmişti.⁵³

Bu gelişmenin hemen ardından Doğu Roma İmparatorluğu yeni bir iç karışıklıkla yüzleşmişti. Önceki imparatorlardan VII. Mikhaël Doukas'ın oğlu Konstantinos Doukas, Nikaia üzerine gönderildiği sırada Damalis'e ulaşmasının hemen ardından ayaklanmış ve beraberindeki askerî unsurlar tarafından imparator ilân edilmişti. İsyani haber alan imparator, Konstantinos Doukas'ın kuvvetlerini bölmek amacıyla askerlerinin bir kısmını rüşvet yoluyla, bir kısmını ise unvan ve makam vaadiyle kendi tarafına çekmeyi başarmıştı. Bu gelişmelerin ardından Konstantinos Doukas yakalanmış; saçları kazıtılarak keşiş kıyafeti giydirilerek bir manastıra kapatılmıştı.⁵⁴

Söz konusu iç mücadeleler, Doğu Roma İmparatorluğu'nun Anadolu'daki askerî varlığını zayıflatmış; Selçuklu akınlarının engellenmesini de giderek güçleştirmişti. Selçuklu komutan ve hanedan üyelerinin desteğiyle daha önce imparator olan III. Nikèphoros Botaneiatès, VII. Mikhaël Doukas'ın akıbetini paylaşmamak adına birtakım tedbirler alma yoluna gitmişti. Bu tedbirlerin temelinde Selçuklu askerî gücünün imparatorluk iç siyasal dengelerini belirleyebilecek ölçüde etkili hâle gelmiş olmasının doğurduğu kaygılar bulunmaktaydı. Bu nedenle III. Nikèphoros Botaneiatès, Türk kuvvetlerinin Anadolu'da yeni isyanları destekleyebileceği korkusuyla bu unsurları Rumeli'ye sevk etmeyi tercih etmiş ancak bu politika, Türk askerî unsurlarının Balkan sahasında daha etkin ve kalıcı biçimde görünür hâle gelmesine zemin hazırlamıştı.⁵⁵

Her ne kadar imparatorluk adı geçen isyanları bastırmayı başarmış olsa da merkezî otorite üzerindeki baskı sona ermemişti. Nitekim bu kez Alexios Komnenos'un kız kardeşinin eşi olan Nikèphoros Melissenos 1080 yılında Süleymanşâh'ın desteğini alarak ayaklanmıştı. Melissenos, Kos (İstanköy) adasındaki malikânesinden ayrılarak Türk askerleri eşliğinde Konstantinopolis istikametine yönelmişti. Nikèphoros Melissenos, yol boyunca imparatorluk alameti sayılan mor renkli kıyafetler

⁵¹ Attaleiates, *Tarih*, 287; Bryennios, *Tarihin Özü*, 161; Komnena, *Alexiad*, 31-32.

⁵² Beihammer, *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia*, 170-175.

⁵³ Attaleiates, *Tarih*, 292-295; Komnena, *Alexiad*, 34 vd.; Bryennios, *Tarihin Özü*, 171.

⁵⁴ Attaleiates, *Tarih*, 300-303.

⁵⁵ Attaleiates, *Tarih*, 304-305; Komnena, *Alexiad*, 124.

giymiş, uğradığı kalelerde imparatorluk iddiasını sembolik biçimde teşhir eden bir tutum sergilemişti. Yanında kalabalık Türk askerî birliklerinin bulunması yerel Rum halkı üzerinde etkili olmuş, pek çok kale herhangi bir direniş göstermeksizin kapılarını Nikèphoros Melissènos’a açmıştı. Anadolu sahasında ilerleyişini sürdüren Nikèphoros Melissènos nihayet beraberindeki Türk kuvvetleriyle Nikaia’ya yerleşmişti. İmparator III. Nikèphoros Botaneiatès, bu isyanı bastırmak için Alexios Komnenos’u görevlendirmiş ancak o, Nikèphoros Melissènos ile arasındaki akrabalık bağlarını gerekçe göstererek⁵⁶ bu görevi kabul etmemişti. Bunun üzerine imparatorluk ordusunun başına Hadım İòannès getirilmişti. Akabinde Hadım İòannès, emrindeki kuvvetlerle derhal Nikaia üzerine yürümüş ve kaleyi kuşatma altına almıştı. Türk askerî birlikleri ani bir karşı taarruzla yoğun ok atışlarına başlamış; bu saldırı neticesinde Hadım İòannès’in kuvvetleri ağır kayıplar vermiş, sağ kalan askerlerin önemli bir kısmının çözümlenerek geri çekilmesi kuşatmanın fiilen başarısızlıkla sonuçlanmasına yol açmıştı.⁵⁷

Nikaia havalisinde bu gelişmeler yaşanırken Doğu Roma İmparatorluğu’nun batı bölgelerinde de yeni bir siyasî hareketlilik ortaya çıkmıştı. Bu süreçte Alexios Komnenos ile kardeşi İsaakios Komnenos, imparatorluk merkezine karşı harekete geçmişti. Böylelikle Alexios Komnenos’un daha önce Nikèphoros Melissènos’a karşı görevi neden kabul etmediği de açıklık kazanmıştı. İki kardeş Türklere aldıkları destekle kuvvetlerini takviye ederek Konstantinopolis üzerine yürümüşü. Diğer taraftan Nikèphoros Melissènos başkent yönünde harekete geçmiş, birlikleri Damalis’e ulaştığında imparatorluk tahtının paylaşılmasına yönelik bir teklif gündeme gelmişti. Buna göre Anadolu topraklarının idaresi Melissènos’a batı bölgelerinin hâkimiyeti ise Komnenoslara bırakılacaktı. Ancak Alexios Komnenos bu teklifi stratejik bir geciktirme aracı olarak kullanmış ve uygun şartlar oluştuğunda kesin biçimde reddetmişti. Akabinde Alexios Komnenos Edirne Kapı civarında konuşlanmış Alman muhafız birliklerinin komutanlarıyla anlaşarak Konstantinopolis’e girmeyi başarmıştı. Ancak hem onun kuvvetlerinin hem de kentteki askerî unsurların büyük ölçüde yabancılardan oluşması başkentte üç gün süren bir yağma ve kargaşa ortamının ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Gelişmelerin bu yönde ilerlemesi üzerine Nikèphoros Botaneiatès, Alexios Komnenos’a karşı direniş göstermenin artık mümkün olmadığını anlamış ve mücadeleden çekilmişti. Böylece Alexios Komnenos 4 Nisan 1081 tarihinde Doğu Roma tahtına çıkarak imparatorluk idaresini fiilen ele geçirmişti.⁵⁸

1.6. Drakon Çayı Anlaşması: Sınırın Tanımı ve Diplomatik Tanınma

I. Alexios Komnenos’un (1081-1118) iktidara gelişinin ilk yıllarında Süleymanşâh ile Doğu Roma İmparatorluğu arasında bağlayıcı bir ilişkisinin henüz tesis edilmediği görülmektedir. Bu durum Süleymanşâh’ın kuvvetleriyle birlikte Doğu Roma sınır hattına yönelik akın faaliyetlerini sürdürmesine imkân tanımıştı. Anna Komnena, Nikaia’yı merkez edinen Süleymanşâh’ın Anadolu genelinde fiilî hâkimiyet tesis ettiğini, Bithynia ve komşu kalelere kadar uzanan akınlar düzenlediğini ve bu faaliyetler neticesinde önemli ölçüde ganimet elde ettiğini aktarmaktadır. Komnena ayrıca Süleymanşâh’ın kuvvetlerinin Boğaziçi’nde Damalis civarına kadar ulaştığını ve neredeyse Boğaz’ı aşabilecek bir askerî kudrete eriştiğini vurgulamaktadır. Anna Komnena’nın bu tasvirleri dönemin diğer müelliflerinin aktardıklarıyla da örtüşmektedir. Attaleiates, Konstantinopolis’ten İznik’e uzanan sahil hattının Türk akınlarıyla harap hâle geldiğini ve ahalinin canını kurtarmak için bölgeden kaçtığını belirtirken; Bryennios, Asya topraklarının bütünüyle Türklerin denetimi altına girdiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Bu ifade dönemin Doğu Roma kaynaklarında hissedilen askerî ve psikolojik baskıyı göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Bu anlatılar I. Alexios Komnenos döneminde Türkiye Selçukluları ile Doğu Roma İmparatorluğu arasında Kuzeybatı Anadolu’da Boğaziçi’ne yaklaşan bir temas ve askerî baskı hattının teşekkül ettiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Süleymanşâh’ın sahil şeridi boyunca kurduğu karakollar ve denetim noktaları sayesinde Boğaz güzergâhını kullanan deniz ticareti ve ulaşım trafiği üzerinde fiilî denetim kurarak ekonomik kazanç sağladığı da bilinmektedir.⁶⁰ Bu uygulama Türkiye Selçuklularının yalnızca kara hâkimiyetiyle yetinmeyip deniz üzerinde de denetim tesis etmeye yöneldiklerini göstermektedir.

⁵⁶ Nikèphoros Melissènos, Aleksios Komnenos’un kız kardeşi Eudokia ile evliydi. Komnena, *Alexiad*, 81, n. 3; Bryennios, *Tarihin Özü*, 174-175.

⁵⁷ Komnena, *Alexiad*, 124 vd.

⁵⁸ Komnena, *Alexiad*, 81-83, 86-87.

⁵⁹ Attaleiates, *Tarih*, 264; Bryennios, *Tarihin Özü*, 146; Psellos, *Khronographia*, 228.

⁶⁰ Komnena, *Alexiad*, 124.

Mevcut gelişmeler dikkate alındığında bu faaliyetlerin devamı halinde Selçukluların deniz vasıtaları temin ederek Avrupa yakasına geçebilecek ve hatta Konstantinopolis'i doğrudan tehdit edebilecek bir askerî ve iktisadî baskı kapasitesi⁶¹ oluşturabileceklerini söylemek mümkündür.

Bu gelişmeler karşısında I. Alexios Komnenos, Süleymanşâh'ı Konstantinopolis çevresinden uzaklaştırmak amacıyla sınırlı askerî teşebbüslerde bulunmuş ancak düzenlenen gece baskınlarından kayda değer bir sonuç elde edememişti. Diğer taraftan batıda Mikhael Patroklos tahtı ele geçirmek için isyan başlatmış bu da imparatoru iki cepheli bir mücadeleyle yüz yüze bırakmıştı. Ne askerî imkanlar ne de mali kaynaklar aynı anda iki farklı cephede sürdürülebilir bir savaş yürütmeye elverişliydi. Bu şartlar altında I. Alexios Komnenos doğu sınırını emniyete almak amacıyla Süleymanşâh ile uzlaşma yolunu tercih etmiştir. Bu doğrultuda imparator, Süleymanşâh'a çeşitli hediyeler göndererek bir anlaşma zemini oluşturmuş; o da Türk hükümdarı sıfatıyla kendisine sunulan bu teklifi kabul etmiştir. Böylece 1081 yılında Drakon Çayı esas alınarak taraflar arasında bir sınır anlaşması tesis edilmiştir. Söz konusu anlaşmaya göre; Türkiye Selçuklu kuvvetlerinin Drakon Çayı hattını fiilî sınır olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Anna Komnena'nın ifadesine göre İmparator; "Drakon Çayı'nı (Süleymanşâh'a) vermiş ve onlara bunu kesinlikle aşmamayı ayrıca Bithynia sınırlarından içeriye hiçbir akına girişmemeyi kabul ettirmişti."⁶² Böylece I. Alexios Komnenos'un Kuzeybatı Anadolu'nun büyük bir kısmında Selçuklu hâkimiyetini fiilen kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlaşma taraflar arasında karşılıklı siyasî tanımanın erken bir örneğini teşkil etmiştir.⁶³ Ayrıca Süleymanşâh'ın bu uzlaşma çerçevesinde I. Alexios Komnenos'tan mali nitelikli hediyeler aldığı anlaşılmaktadır.

Drakon Çayı Anlaşması, I. Alexios Komnenos döneminde Türkiye Selçukluları ile Doğu Roma İmparatorluğu arasındaki sınır ilişkilerinin açık biçimde tanımlandığı ilk diplomatik anlaşmalardan biri olması bakımından özel bir önem taşımaktadır. Bu anlaşma Doğu Roma için başkent çevresindeki baskıyı hafifletme unsuru olarak değerlendirilirken, Süleymanşâh açısından ise Anadolu'daki hâkimiyetinin fiilen tanındığını gösteren açık bir gelişme niteliği taşımaktaydı. Böylece sınır hattı askerî mücadele kadar müzakere ve karşılıklı çıkar dengeleri üzerinden şekillenen bir siyasal zemine oturmuştu.⁶⁴ Yine bu anlaşma ile sınır hattı askerî baskının fiilî sonuçlarını esas alan bir anlayış doğrultusunda belirlenmiş; böylece Doğu Roma, Anadolu'daki Selçuklu hâkimiyetini zımnen tanıırken Süleymanşâh da kendi siyasî varlığını müzakere yoluyla tahkim etme imkânı elde etmişti. Aslında Selçuklu sultanının Doğu Roma başkentini tehdit eden askerî kapasitesi ile I. Alexios Komnenos'un iki cepheli mücadeleden kaçınma zorunluluğu tarafları karşılıklı tavizler temelinde bir denge arayışına sevk etmişti. Bu bakımdan söz konusu anlaşma erken Türkiye Selçuklu meşruiyet arayışında askerî başarı ile diplomatik tanınmanın nasıl iç içe geçtiğini gösteren sınır siyasetinin kurucu örneklerinden biri olarak değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda Süleymanşâh'ın Boğaziçi eşiğine kadar ilerlemesine rağmen Konstantinopolis'i doğrudan hedef almamış olması Anadolu içlerinde daha sürdürülebilir bir hâkimiyet zemini oluşturma arayışıyla açıklanabilir. Bununla birlikte Süleymanşâh'ın siyasî ve askerî faaliyetlerinin aynı dönemde Kuzey Suriye ve Antakya hattına da yönelmiş olması bu tercihin tek boyutlu bir stratejik planın sonucu olmadığını göstermektedir. Nitekim erken Türkiye Selçuklu siyasetinde Anadolu içleri ile Kuzey Suriye arasında değişen şartlara göre şekillenen çok yönlü bir hareket tarzı gözlemlenmektedir.

1.7. Erken Türkiye Selçuklu Siyasetinde Stratejik Yönelim: Fetih mi Sürdürülebilir Hâkimiyet mi?

Süleymanşâh'ın askerî hareketliliği incelendiğinde İznik merkezli Marmara havzası, İç Anadolu ve Kuzey Suriye hattı olmak üzere üç farklı yönelimin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yönelim rastlantısal askerî ilerlemelerden ziyade farklı ekonomik ve siyasî özellikler taşıyan sahalar arasında yapılan seçici tercihlere işaret etmektedir. Zira Konstantinopolis, yüksek ekonomik kapasitesine rağmen güçlü tahkimatı, yoğun askerî savunması ve sürekli ikmal gereksinimi sebebiyle erken Türkiye Selçuklu siyaseti açısından doğrudan ve kalıcı hâkimiyet kurmaya elverişli bir hedef değildi. Buna karşılık İznik-Bithynia hattı ve Anadolu içleri daha denetlenebilir, vergi üretimi mümkün ayrıca siyasî olarak

⁶¹ Beihammer, "The Byzantine-Muslim Frontier...", 41-44.

⁶² Komnena, *Alexiad*, 118, 126.

⁶³ Beihammer, "The Byzantine-Muslim Frontier...", 39.

⁶⁴ Tor-Beihammer (ed.), *The Islamic-Byzantine Border in History*, 1-3.

sürdürülebilir bir sahaydı. Buna mukabil Halep, Antakya ve Musul gibi merkezler yüksek vergi ve ticaret potansiyeline sahip olmakla birlikte, Büyük Selçuklu otoritesi ve çok aktörlü bölgesel rekabet sebebiyle Türkiye Selçuklu siyaseti bakımından daha kırılgan bir alan teşkil etmekteydi. Bu durum Süleymanşâh'ın Anadolu içlerine yönelmesini coğrafi, ekonomik ve siyasî bakımdan da anlamlı kılmaktadır.

Şekil 1. Süleymanşâh'ın askerî hareket sahası, ekonomik yoğunluk bölgeleri ve sürdürülebilir hâkimiyet yönelimi.



Şekil, doğu kronikleri esas alınarak; modern frontier ve sınır rejimi literatürü ışığında şematik olarak hazırlanmıştır.⁶⁵

Tablo 1:

Bölge/Şehir Hattı	Ekonomik ve Ticari Özellikler	Siyasal Risk Düzeyi	Stratejik Sonuç
İznik-Kocaeli-Marmara ⁶⁶	Boğaz geçişleri, kıyı ticareti, tarımsal üretim	Orta	Siyasî baskı ve diplomatik meşruiyet alanı
Bursa-Kocaeli ⁶⁷	Marmara bağlantılı tarım ve ticaret	Orta	Sınır baskı sahası
Eskişehir-Afyon ⁶⁸	İç ulaşım ve lojistik hat	Düşük	Kalıcı iç hâkimiyet
Konya-Gevale ⁶⁹	Tarımsal üretim ve idarî merkez	Düşük	Devletleşme merkezi
Çukurova ⁷⁰	Limanlar, tarım ve Akdeniz ticareti	Yüksek	Geçici yönelim sahası

⁶⁵ Beihammer, *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia*, 150-190; Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, 180-240; Akçay, "Türkiye Selçuklularının Değişken Sınırları", 585.

⁶⁶ Komnena, *Alexiad*, 114-116, 120-121; Attaleiates, *Tarih*, 297-301; Bryennios, *Tarihin Özü*, 67-69.

⁶⁷ Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, 145-151; Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, 108-115.

⁶⁸ Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, 220-228; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 56-63.

⁶⁹ Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 72-79; Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, 148-153.

⁷⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Târih*, X, 120-124; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 148-151.

Antakya-Halep hattı ⁷¹	Uluslararası ticaret, şehir vergileri	Çok yüksek	Kalıcı değil, ekonomik cazibe
Maraş-Elbistan-Telbâşir ⁷²	Geçiş ve sınır gelirleri	Yüksek	Tampon bölge ve askerî hareket sahası

Not: Tabloda yer alan değerlendirmeler, çağdaş kroniklerde geçen askerî hareketlilik, ulaşım güzergâhları, ticaret yolları ve idarî merkezlere ilişkin bilgilerin karşılaştırmalı analizi esas alınarak hazırlanmıştır.⁷³

Şekil 1 ve Tablo 1'de ifade etmeye çalış üzere Süleymanşâh'ın askerî faaliyetleri fetihçi bir genişleme siyasetiyle açıklanamayacak ölçüde çok katmanlı bir stratejik mantık sergilemektedir. Marmara geçiş sahası, İzmit-Bosporos hattı ve Kuzey Suriye şehirleri yüksek ekonomik ve ticarî potansiyel taşımaktaydı. Buna karşın söz konusu bölgeler, Doğu Roma, Büyük Selçuklu merkezi, Fâtımîler ve yerel güç odaklarının baskısına açık olmaları sebebiyle uzun vadeli siyasal istikrar bakımından kırılgan sahalara niteliğindedir. Buna karşılık İznik merkezli Anadolu iç yapılanması, daha düşük fakat süreklilik arz eden vergi kaynakları, iç ulaşım güvenliği ve siyasî kurumsallaşma imkânı sunmuştur. Bu durum, Süleymanşâh'ın askerî yönelimlerinde kısa vadeli yüksek gelirden ziyade sürdürülebilir hâkimiyet modeli geliştirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla erken Türkiye Selçuklu siyaseti salt askerî başarı üzerinden değil; ekonomik rasyonallite, diplomatik tanınma ve uzun vadeli hâkimiyet kapasitesi üzerinden şekillenmiştir. Bu yönüyle erken Türkiye Selçuklu siyaseti kısa süreli yağma ve fetih hareketlerinden ziyade kalıcı vergi üretimi, güzergâh denetimi ve bölgesel siyasî istikrar üretme kapasitesi üzerinden şekillenmiştir. Bu çerçevede İznik merkezli yapılanmanın ekonomik boyutu da dikkate değerdir. İznik, Marmara havzasını İç Anadolu'ya bağlayan yolların düğüm noktasında yer almakta; Bithynia bölgesinin tarımsal üretim kapasitesi ile geçiş güzergâhlarından elde edilen gelirler bakımından önemli imkânlar sunmaktaydı. Buna karşılık Konstantinopolis'in doğrudan hedef alınması yüksek askerî maliyet ve sürekli kuşatma gerektirirken İznik ve çevresinde kalıcı bir idarî merkez oluşturulması vergi tahsili, insan kaynağı temini ve ulaşım hatlarının denetimi açısından daha elverişli görünmekteydi. Nitekim Süleymanşâh'ın ardından Ebû'l-Kâsım'ın da aynı merkezde idareyi sürdürmesi, bu tercihin geçici askerî başarıdan ziyade kurumsallaşmaya yönelik bir yön taşıdığını göstermektedir.⁷⁴

2. Ebû'l-Kâsım Dönemi: İznik'te İktidarın Sürdürülmesi ve Çoklu Baskı Dinamikleri

Süleymanşâh, batı sınırlarını güvence altına aldıktan sonra devletin doğu sahasını hedefleyen askerî faaliyetlere girişmişti. Ancak o, bu amaçla çıktığı sefer sırasında Selçuklu hanedan üyesi Melik Tutuş tarafından yenilerek yaşamını yitirmişti. Bunun üzerine İznik merkezli Selçuklu hâkimiyeti Süleymanşâh'ın sefere çıkarken kendi yerine bıraktığı Ebû'l-Kâsım'ın idaresine geçmişti. Ebû'l-Kâsım'ın bazı kaynaklarda "sultan" unvanıyla anılması, İznik merkezli Selçuklu idaresinin hanedanî meşruiyetini ve siyasî otorite iddiasını destekleyen bir söylem olarak dikkat çekmektedir. Ebû'l-Kâsım, Süleymanşâh'ın bıraktığı yerden hareketle Doğu Roma yönünde akın faaliyetlerini sürdürmüş; I. Alexios Komnenos'un Balkanlar'da Normanlarla meşgul olmasını fırsat bilerek Drakon Çayı Anlaşması ile belirlenen sınır düzenini fiilen zorlamış ve Boğaziçi ile Marmara kıyıları yönünde baskıyı artırmıştı. Bu gelişmeler karşısında Doğu Roma İmparatoru, Primikérios (Büyük) unvanına sahip ve aslen Türk kökenli olan Tatikios⁷⁵ kumandasında bir askerî birliği onun üzerine sevk etmişti. Harekete geçen Doğu

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, X, 125-130; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târihi'l-Âyân'da Selçuklular*, 45-49; Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 131-139.

⁷² Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, 162-166; Sevim, *Kutalmışoğlu Süleymanşâh*, 35-42.

⁷³ Alexander D. Beihammer, "The Byzantine-Muslim Frontier...", 41-45; Anadolu'da İlhanlı dönemi mali kayıtları için bkz. Yuvâli, Abdülkadir. "İlhanlıların Anadolu Politikası ve Doğu Anadolu Şehirlerinin Vergi Potansiyeli", *XI. Türk Tarih Kongresi (5-9 Eylül 1990)*, C. II, 1994, 581-600; A. Zeki Velidi Togan, "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadi Vaziyeti", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, C. I, 1931, 1-42; A. Zeki Velidi Togan, "Reşideddin'in Mektuplarında Anadolu'nun İktisadî ve Medeni Hayatına Ait Kayıtlar", *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XV, S. 1-4, 1953-1954, 35; Filiz Akçay, *Selçuklu Kentleri Türkiye Selçukluları*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2023, 55-56.

⁷⁴ Beihammer, *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia*, 150-190; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, 85-106; Akçay, "Türkiye Selçuklularının Değişken Sınırları", 85-95.

⁷⁵ Anonim, *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum)*. çev. Ergin Ayan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 91, n. 244. Anna Komnena "Tatikios'un Ohri Gölü bölgesindeki Türklere kumanda ettiğini, babasının Müslüman olup, kendisinin köle olarak sarayda yettiğini" ifade etmektedir. Osman Turan, bu kişinin Vardar Türklerine mensup olduğunu

Roma kuvvetleri İznik önlerine ulaşp muharebe düzeni almaya başladıkları sırada kaleden çıkan yaklaşık iki yüz kişilik Selçuklu askerî birliği ani taarruzla saldırıya geçmişti. Ancak Doğu Roma ordusu içerisinde yer alan Frank birliklerinin karşı taarruzu bu girişimin etkisini kırmış, meydana gelen çarpışmada Türk askerlerinin bir kısmı yaralanmış, geri kalanlar ise surların gerisine çekilmek zorunda kalmıştı.

Tatikios, akşam vaktine kadar askerlerini muharebe düzeninde tutmuş ancak Selçuklular tarafından yeni bir hareketlilik gözlenmeyince kuvvetlerini İznik'ten yaklaşık iki-üç kilometre mesafede bulunan Basileia mevkiine çekerek burada ordugâh kurmuştu. Aynı gece alınan istihbarat üzerine Emîr Porsuk'un kalabalık bir kuvvetle İznik üzerine ilerlediği bilgisi Doğu Roma kumandanına ulaşmış, bunun üzerine Tatikios, Konstantinopolis'e dönmek üzere sabah saatlerinde hazırlıklara başlamıştı. Bu esnada surlar üzerinden Doğu Roma askerlerinin hareketlerini gözlemleyen Ebû'l-Kâsım, ordunun geri çekilme hazırlığında olduğunu fark ederek kuvvetleriyle birlikte kaleden çıkmış ve onları takibe koyulmuştu. Prainetos civarında Doğu Roma birliklerine yetişilerek saldırıya geçilmiş ancak ordu içerisindeki Frank askerlerinin müdahalesiyle Türk taarruzu durdurulmuştu. Taraflar arasında meydana gelen bu çarpışmanın ardından Doğu Roma kuvvetleri yeni bir saldırıya maruz kalmadan Konstantinopolis'e ulaşmayı başarmıştı. Doğu Roma'nın bu girişiminin ardından Ebû'l-Kâsım askerî faaliyetlerini sürdürmüş; Kios bölgesini ele geçirerek burada gemi inşa faaliyetlerine başlamıştı. Ebû'l-Kâsım'ın Kios'ta gemiler yaptırdığı haberini alan I. Alexios Komnenos, ortaya çıkan bu yeni tehdidi bertaraf etmek amacıyla hem karadan hem denizden askerî tedbirler almış; donanmanın başına Manuel Butumites'i tayin ederek Selçukluların deniz faaliyetlerini engellemeye yönelik bir strateji izlemişti. Bu maksatla I. Alexios Komnenos, karadan gönderilen birliklerin sevk ve idaresini de Tatikios'a tevdi etmişti. Doğu Roma kuvvetleri kısa süre içerisinde Selçuklu emîrinin bulunduğu bölgeye ulaşarak stratejik bir noktada konuşlanmış ve ordugâh kurmuştu. Sabahın erken saatlerinden itibaren Selçuklu kuvvetlerine yönelik taarruzlar başlamış, akabinde meydana gelen çarpışmalar aralıklarla yaklaşık beş gün boyunca sürmüştü. Bu ufak çarpışmalardan yorgun düşen Doğu Roma ordusu içerisinde yer alan Frank unsurların ısrarı üzerine Tatikios, kesin bir muharebeye girmeyi kabul etmişti. Bu çarpışma Selçuklu kuvvetleri açısından ağır kayıplarla sonuçlanmış, önemli sayıda asker esir düşmüş; sağ kalanlar ise ağırlıklarını bırakarak geri çekilmek zorunda kalmıştı. Buna rağmen Doğu Roma kumandanı İznik üzerine ilerlemekten kaçınarak kuvvetlerini yeniden ordugâhına çekmişti.⁷⁶

Diğer taraftan Ebû'l-Kâsım, Melikşâh tarafından Anadolu'ya sevk edilen Emîr Porsuk'un Türkiye Selçuklularına bağlı beylerin hisarlarını ele geçirdiğini ve İznik'i kuşatma niyetiyle ilerlediğini haber almıştı. Büyük Selçuklu merkezî otoritesinden gelen bu askerî baskı karşısında Ebû'l-Kâsım, mevcut kuvvetleriyle tek başına direnmenin mümkün olmadığını görerek Doğu Roma İmparatorluğu ile ittifak arayışına yönelmek zorunda kalmıştır. Bu gelişmelerin ardından taraflar arasında bir anlaşma zemini oluşmuş ve İmparator, Ebû'l-Kâsım'ı Konstantinopolis'e davet etmiştir. Ebû'l-Kâsım davete icabetle Konstantinopolis'e gitmiş ve başkentte bulunduğu süre boyunca onun adına çeşitli eğlence ve törenler düzenlenerek gönlü hoş tutulmuştu. Bu süre zarfında kendisine değerli hediyeler verilerek askerî yardım vaadinde de bulunulmuştu. I. Alexios Komnenos'un esas amacı ise Ebû'l-Kâsım'ı Konstantinopolis'te oyalayarak İzmit'i Doğu Roma hâkimiyeti altına almaktır. Bu doğrultuda İmparator, Hadım Eustathios'u yapı malzemeleri ve işçilerin bulunduğu gemilerle birlikte İzmit'e göndermişti. Eustathios, İzmit'e ulaştığında buradaki Selçuklu garnizonuna ve çevrede bulunan Türk unsurlara dostane bir tutum sergilemiş, hediyeler vererek onların güvenini kazanmıştı. Ayrıca Konstantinopolis'te bulunan Ebû'l-Kâsım ile İmparator arasında Emîr Porsuk'a karşı bir ittifak kurulduğunu ve bu doğrultuda ortak savunma hazırlıkları yapılacağını bildirmişti. Bu suretle Selçuklu kuvvetlerini hazırlık sürecinin bir parçası olduklarına inandıran Eustathios, planının açığa çıkmasını önlemek amacıyla gemilerini kıyıdan uzak tutmuş, aynı zamanda Konstantinopolis ile İzmit arasındaki deniz ulaşımını denetim altına alarak Ebû'l-Kâsım'ın gelişmelerden haberdar olmasını engellemişti. Selçuklu garnizonu bu beyanlara itimat

belirtmektedir. Ayrıca Işın Demirkent kaynaklarıdaki bilgiler doğrultusunda Tatikios'un 1057 yılında doğmuş olduğu ihtimali üzerinde durmaktadır. Komnena, *Alexiad*, 137; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 93, n. 33. Adı geçen komutan hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Işın Demirkent, "Tatikios (Türk Asıllı Bir Bizans Kumandanı)," *Belleten* 67, sy. 248 (2003): 95.

⁷⁶ Komnena, *Alexiad*, 196-200; Edouard de Muralt, *Essai de Chronographie Byzantine (1057-1453)* (St. Petersburg, Libraires de l'Académie des sciences, 1871), 58.

ederek Eustathios'un İzmit'e girişine izin vermiş, bunun sonucunda kısa sürede tahkimat tamamlanmış ve kale Doğu Roma denetimine girmişti.⁷⁷

İzmit'in ele geçirildiği haberini alan I. Alexios Komnenos, Konstantinopolis'te çeşitli merasimler ve eğlencelerle oyaladığı Ebû'l-Kâsım ile bir anlaşma yapmış, kendisine Sebastos⁷⁸ unvanı ve değerli hediyeler vererek onu İznik'e uğurlamıştı. Ebû'l-Kâsım İznik'e döndüğünde İmparatorun İzmit'i ele geçirmek için yürüttüğü bu siyasî manevrayı fark edebilmiş ancak Emîr Porsuk kuvvetleriyle İznik üzerine gelerek kaleyi kuşatma altına almıştı. Ebû'l-Kâsım bir süre bu kuşatmaya karşı sadece kendi birlikleriyle direnmeyi başarmışsa da savunma imkânlarının tükenmesi üzerine imparatorluk merkezinden yardım talep etmek zorunda kalmıştı. I. Alexios Komnenos ise Peçeneklerle mücadele etmekte olduğundan sınırlı sayıda bir kuvvet gönderebilmişti. Bununla birlikte İmparator, gönderdiği birliklere imparatorluk sancakları ve hükümdarlık alametleri vererek bu kuvvetlerin doğrudan imparatorluk desteğiyle hareket ettiği izlenimini oluşturmuştu. Bu sembolik güç gösterisi karşısında Emîr Porsuk, üç ay süren kuşatmayı kaldırarak bölgeden çekilmek zorunda kalmıştı.⁷⁹

Melikşâh, Emîr Porsuk'un başarısız kuşatmasının ardından İznik'i ele geçirme görevini bu kez Urfa Emîri Bozan'a tevdi etmiş, aynı zamanda Doğu Roma İmparatoru'na hitaben de bir mektup göndermişti. Melikşâh gönderdiği bu mektupta, İmparatorun karşı karşıya bulunduğu askerî ve siyasî güçlüklerin farkında olduğunu ifade etmekte ve Ebû'l-Kâsım'ın Süleymanşâh ile yapılan anlaşmayı ihlâl ederek Damalis'e kadar uzanan sahada tahrip faaliyetlerinde bulunduğunu belirtmekteydi. Sultan, bu durumun ortadan kaldırılabilmesi için iki hanedan arasında evlilik yoluyla bir sähriyet tesis edilmesini teklif etmiş; bu teklifin kabul edilmesi halinde Doğu Roma'nın askerî bakımdan güçlü bir müttefik kazanacağını ve Büyük Selçuklu kuvvetlerinin imparatorluk lehine harekete geçirilebileceğini bildirmişti.⁸⁰

Bu diplomatik temaslar sürerken Emîr Bozan kuvvetleriyle İznik'i kuşatma altına almıştı. Buna rağmen Ebû'l-Kâsım'ın kararlı savunması ve Doğu Roma'dan sağlanan sınırlı askerî desteğin etkisiyle kuşatma istenilen sonucu vermemiş; Emîr Bozan da kaleyi ele geçiremeden bölgeden çekilmek zorunda kalmıştı. Melikşâh'ın Anadolu'da tesis edilecek yeni Türk oluşumuna karşı sergilediği bu imtiyazsız tutumu karşısında Ebû'l-Kâsım, ona bağlılığını arz ederek siyasî konumunu güvence altına almak amacıyla on beş katır yükü altın ve kıymetli hediyeler hazırlamış ve kardeşi Ebû'l-Gazi Hasan'ı⁸¹ İznik'te vekil bırakarak İsfahan'a doğru yola çıkmıştı. Ancak İsfahan civarına ulaştığında huzura kabul edilmemiş ve Melikşâh'tan Emîr Bozan'ı İznik üzerine görevlendirdiğini ve "Onu bu vazifeye tayin ettikten sonra geri çekmem mümkün değildir; ona git, getirdiğin hediyeleri kendisine sun ve talebini ona bildir. Onun vereceği karar, benim iradem hükmündedir." şeklinde bir cevap almıştır. Bu gelişme üzerine Ebû'l-Kâsım, Selçuklu merkezî otoritesinin İznik üzerindeki tasarrufunu fiilen kabul etmek zorunda kalarak Emîr Bozan ile görüşmek üzere hareket etmiştir. Ancak yolculuğu sırasında Bozan'ın emriyle sevk edilen bir askerî birlik tarafından yakalanmış ve yayının kirişiyile boğdurularak ortadan kaldırılmıştır.⁸²

Diğer yandan I. Alexios Komnenos, Melikşâh'ın mektubunda dile getirilen evlilik yoluyla sähriyet kurulmasına yönelik teklifi kabul etmemiş bununla birlikte sultanın askerî ve siyasî kudretini göz önünde bulundurarak açık bir ret cevabı vermekten de bilinçli şekilde kaçınmıştı. Bu doğrultuda söz konusu teklif bir süre cevapsız bırakılmış; ardından İmparator, taraflar arasında bir uzlaşma zemininin mümkün olabileceğini bildirmekle birlikte evlilik yoluyla akrabalık tesisinin kabul edilmeyeceğini ifade eden diplomatik bir karşılık hazırlamıştı. Bu cevap yeni önerilerle birlikte Kurtikios başkanlığındaki bir elçi heyeti aracılığıyla İsfahan'a gönderilmişti ancak Melikşâh'ın vefatı üzerine bu diplomatik

⁷⁷ Komnena, *Alexiad*, 199; Muralt, *Chronographie Byzantine*, 58.

⁷⁸ Doğu Roma'da kişileri onure etmek için sıkça verilen bir unvan.

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, X, 136, 145; Komnena, *Alexiad*, 199-201; Muralt, *Chronographie Byzantine*, 58.

⁸⁰ Komnena, *Alexiad*, 203; Muralt, *Chronographie Byzantine*, 58; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 84-87.

⁸¹ Ebû'l-Gâzi Hasan hakkında kaynaklarda çok kısıtlı bilgi mevcuttur. Anna Komnena'nın eserinde Anna Komnena'nın eserinde zikredilen Poulkhasês'in Ebû'l-Gâzi Hasan olması muhtemeldir. Komnena, *Alexiad*, 197.

⁸² Komnena, *Alexiad*, 204-206; Muralt, *Chronographie Byzantine*, 58; Osman Turan, Ebû'l-Kâsım'ın yayının kirişiyile öldürülmesi nedeniyle onun Selçuk hanedanından olabileceğini belirtmektedir. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 87, n. 14.

girişim sonuçsuz kalmış; böylece taraflar arasında kalıcı bir siyasî düzenleme yapılması ihtimali de ortadan kalkmıştır.⁸³

Ağabeyi Ebû'l-Kâsım'ın İsfahan'a gitmek üzere yola çıkmasının ardından İznik'teki Selçuklu idaresini fiilen Ebû'l-Gâzî Hasan üstlenmişti. Her ne kadar Emîr Bozan kuşatmayı kaldırmış olsa da kuvvetlerinin İznik havalisinde varlığını sürdürmesi, Ebû'l-Gâzî Hasan açısından sürekli bir askerî ve siyasî baskı unsuru teşkil etmekteydi. Bu baskı ortamını fiilen ortadan kaldıran gelişme Melikşâh'ın vefatı olmuştu. Nitekim haberi alan Emîr Bozan, kuvvetlerini derhal Urfa'ya çekerek bölgeden ayrılmak zorunda kalmıştı. Ebû'l-Gâzî Hasan, Bozan tehlikesinin ortadan kalkmasının ardından bu kez I. Alexios Komnenos'un siyasî baskısıyla karşı karşıya kalmıştı. İmparator, yüksek meblağlarda ödeme ve değerli hediyeler karşılığında İznik'in kendisine teslim edilmesini teklif etmekteydi. Doğu Roma karşısında yeterli askerî güce sahip olmadığını değerlendiren Ebû'l-Gâzî Hasan ise ağabeyi Ebû'l-Kâsım'ın akıbetine dair henüz kesin bir bilgiye ulaşamamış olması sebebiyle onun dönüşüne kadar zaman kazanmayı amaçlamaktaydı. Bu doğrultuda İmparatoru oyalamayı tercih eden Ebû'l-Gâzî Hasan, I. Alexios Komnenos ile diplomatik temasları sürdürerek İznik'teki fiilî hâkimiyetini muhafaza etmeye çalışmıştı. Ebû'l-Gâzî Hasan, İznik'teki idaresini Süleymanşâh'ın oğlu Kılıç Arslan'ın İsfahan'dan kaçarak Anadolu'ya dönmesi ve İznik'e ulaşmasına kadar devam ettirmiştir.⁸⁴

Bu safhada Ebû'l-Kâsım ve onu takiben Ebû'l-Gâzî Hasan döneminde Selçuklu hâkimiyetinin askerî güçten ziyade siyasî denge ve diplomatik manevra aracılığıyla sürdürüldüğü açıkça görülmektedir. Doğu Roma İmparatorluğu'nun oyalama, vaat ve diplomatik manevra temelli siyaseti ile Büyük Selçuklu merkezî otoritesinin İznik üzerindeki baskısı arasında şekillenen bu idare, kurumsallaşma yönünde belirgin adımlar içerse de kalıcı ve bütüncül bir meşruiyet zemini üretmekte sınırlı kalmıştır. Bu durum İznik merkezli Selçuklu varlığının hanedan temelli güçlü bir egemenlik düzeninden ziyade kişisel otoriteye ve geçici siyasî dengelere dayalı kırılğan bir yapı niteliği taşıdığını göstermektedir.

SONUÇ

Malazgirt Meydan Muharebesi'nin ardından Anadolu sahasında meydana gelen gelişmeler, Doğu Roma İmparatorluğu'nun sınır düzeninin kalıcı biçimde sarsılmasına yol açmış ve bu durum bölgede yeni bir siyasî otoritenin ortaya çıkmasına imkân tanımıştı. İmparatorluk merkezinde yaşanan taht mücadeleleri, askerî isyanlar ve yönetsel sistemdeki çözülme, Anadolu'daki savunma mekanizmalarının işlevsiz hâle gelmesine neden olmuş; bu ortamda Selçuklu kuvvetleri geniş bir coğrafyada kesintisiz biçimde faaliyet gösterebilmiştir. Bu süreçte Kutalmışoğulları, Anadolu'daki askerî varlıklarını belirli merkezler etrafında örgütleyerek geçici nitelikteki akın hareketlerinden farklı bir siyasî yönelim geliştirmiştir.

Süleymanşâh'ın faaliyetleri bu dönüşümün somut biçimde gözlemlenebildiği en erken safhalardan birini teşkil etmektedir. Onun idaresinde gerçekleştirilen askerî harekâtlar belirli bölgelerin sistemli biçimde kontrol altına alınmasına yönelmiş ve bu durum Selçuklu varlığının süreklilik kazanan bir idare yapısına dönüşmesini mümkün kılmıştır. İznik'in merkez olarak benimsenmesi bu siyasî teşekkülün mekânsal ve idarî temelini oluşturmuş; kent askerî bir üs olmanın ötesinde hükümrânlığın icra edildiği bir yönetim odağı haline gelmiştir. Böylece Anadolu'da hanedan mensuplarına dayanan belirli bir coğrafyada süreklilik gösteren bir idare düzeni ortaya çıkmıştır. Doğu Roma İmparatorluğu'nda yaşanan iç mücadeleler ise bu yeni siyasî yapının gelişim sürecini doğrudan etkilemiştir. Botaneiatès, Bryennios ve Melissènos gibi taht iddialarının girişimleri sırasında Türk kuvvetlerinin askerî destek unsuru olarak kullanılması, imparatorluğun mevcut askerî kapasitesinin yetersizliğini ortaya koyarken Kutalmışoğullarına da sınır sahasında daha geniş bir hareket alanı sağlamıştır.

Drakon Çayı Anlaşması ise bu sürecin dönüm noktalarından birini teşkil etmiştir. Taraflar arasında belirlenen sınır hattı, Anadolu'daki güç dengesinin karşılıklı kabuller temelinde yeniden tanımlandığını göstermektedir. Bu düzenleme, Doğu Roma İmparatorluğu'nun Anadolu'daki mevcut durumu fiilen kabul ettiğini ortaya koyarken Süleymanşâh'ın idaresinin bölgesel düzeyde tanınan bir siyasî yapı haline geldiğini de göstermektedir. Böylece sınır sahası, sürekli çatışmaların yaşandığı bir askerî temas alanı

⁸³ Komnena, *Alexiad*, 204.

⁸⁴ Komnena, *Alexiad*, 204.

olmanın yanı sıra müzakere ve anlaşma yoluyla şekillenen bir siyasî etkileşim merkezi niteliği kazanmıştır.

Süleymanşâh'ın vefatının ardından ise İznik'te idarenin Ebû'l-Kâsım tarafından sürdürülmesi bu teşekkülün şahsi askerî liderliğe bağlı olmaktan öte kurumsal bir devamlılık kazandığını ortaya koymaktadır. Her ne kadar Büyük Selçuklu Devleti'nin müdahale girişimleri ve Doğu Roma'nın askerî faaliyetleri bu idare üzerinde baskı oluşturmuş olsa da İznik merkezli yapı varlığını muhafaza etmeyi başarmıştır. Süleymanşâh'ın Konstantinopolis'i doğrudan hedef almaması ise askerî yetersizlikten çok erken Türkiye Selçuklu hâkimiyetinin henüz kurumsallaşma aşamasında bulunmasıyla ilişkilidir. Nitekim iç sorunlar çözülmeden ve idarî düzenin tesis edilmesi tamamlanmadan Doğu Roma İmparatorluğu'nun merkezine yönelmek gerçekçi görünmemektedir. Bu nedenle Süleymanşâh'ın tercihi risk, maliyet ve denetlenebilirlik unsurlarını dikkate alan ihtiyatlı bir siyasî-stratejik yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.

Netice itibarıyla İznik merkezli Selçuklu idaresi Anadolu'nun siyasî tarihinde yeni bir dönemin başlangıcını temsil etmektedir. Bu oluşum, hanedan mensuplarının liderliğinde şekillenmiş, askerî güç, diplomatik ilişkiler ve bölgesel güç dengeleri çerçevesinde gelişerek bir kalıcı hükümlanlık düzeninin temelini oluşturmuştur. Böylece Anadolu Selçuklu hanedanının idaresi altında yeni bir siyasî kimlik kazanmış ve bu yapı bölgenin sonraki tarihî gelişimini belirleyen başlıca unsurlardan biri haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Abû'l-Farac (Bar Hebraeus). *Abû'l-Farac Tarihi*. Çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Akçay, Filiz. *Selçuklu Kentleri: Türkiye Selçukluları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Akçay, Filiz. "Türkiye Selçuklularının Değişken Sınırları." Basılmamış Doktora Tezi, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ordu 2020.
- Akün, Ömer Faruk. "Atsız b. Uvak." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, 92–93. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Alıç, Samet. "Afşin et-Türkî". *Maraş Araştırmaları III*. Ed. İbrahim Solak ve Samet Alıç. 23-34. Konya: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Aliyazıcıoğlu, Zeynep İnan. "XI. Yüzyılda Anadolu'da Norman Şeflerinin Faaliyetleri." *History Studies* 10, sy. 1 (Şubat 2018): 8-15.
- Anna Komnena. *Alexiad*. Çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996.
- Anonim. *Haçlı Tarihi (Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum)*. Çev. Ergin Ayan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- Anonim. *Târîh-i Âl-i Selçuk (Selçuknâme)*. Çev. Halil İbrahim Gök ve Fahrettin Coşguner. Ankara: Atıf Yayınları, 2014.
- Attaleiates, Michael. *Tarih*. Çev. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.
- Ayönü, Yusuf. *Selçuklular ve Bizans*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Beihammer, Alexander. *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia, ca. 1040-1130*. London-New York: Routledge, 2017.
- Beihammer, Alexander D. "The Byzantine–Muslim Frontier from the Arab Conquests to the Arrival of the Seljuk Turks." *The Islamic–Byzantine Border in History: From the Rise of Islam to the End of the Crusades* içinde, ed. D. G. Tor ve Alexander D. Beihammer, 33-70. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- Bryennios, Nikephoros. *Tarihin Özü*. Çev. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.
- Bezer, Gülay Öğün. "Anadolu'nun Fethi ve Drakon Çayı Anlaşması'nın Bu Süreçteki Yeri". *TYB Akademi: Osman Turan ve Selçuklular Özel Sayısı* 12 (Eylül 2014), 21-36.

- Demirkent, Işın. “Tatikios (Türk Asıllı Bir Bizans Kumandanı).” *Belleten* 67, sy. 248 (2003): 91-110.
- Tor, D. G. ve Alexander D. Beihammer, ed. *The Islamic–Byzantine Border in History: From the Rise of Islam to the End of the Crusades*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- el-Azîmî. *Azîmî Tarihi*. Çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- Foss, Clive. *Byzantium and Its Neighbours*. London: Variorum Reprints, 1989.
- Haldon, J. F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hamdullah Müstevfî Kazvînî. *Âsârü’l-Bilâd ve Ahbârü’l-İbâd*. Nşr. Muhammed Ali Beydaun. Beyrut: Dâr Sâdır, 1960.
- İbnü’l-Esîr. *el-Kâmil fi’t-Târih*. Çev. Ahmet Ağırakça. 12 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953.
- Koca, Salim. *Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri*. Ankara: Berikan Yayınları, 2010.
- Köymen, Mehmet Altay. *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993.
- Köymen, Mehmet Altay. “Süleymanşah ve Anadolu Selçuklu Devleti’nin Kuruluşu”. *Belleten*, C. LVII, S. 218, 1993, 71-79.
- Kütük, Ahmet. “Anadolu’da Bir Selçuklu Prensi: Kutalmışoğlu Mansur ve Faaliyetleri (1063–1078).” *USAD* 11 (Güz 2019): 245–262.
- Merçil, Erdoğan. *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Muralt, Edouard de. *Essai de Chronographie Byzantine (1057–1453)*. St. Petersburg: Libraires de l’Académie des Sciences, 1871.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- Peacock, A. C. S. *Early Seljuq History: A New Interpretation*. London: Routledge, 2010.
- Peacock, A. C. S. “The Islamic–Byzantine Frontier in Seljuq Anatolia.” *The Islamic–Byzantine Border in History: From the Rise of Islam to the End of the Crusades* içinde, ed. D. G. Tor ve Alexander D. Beihammer, 265-290. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- Psellos, Michael. *Khronographia*. Çev. Işın Demirkent. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Ramsay, William Mitchell. *Anadolu’nun Tarihî Coğrafyası*. Çev. Mihri Pektaş. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1960.
- Sevim, Ali. *Anadolu’nun Fethi: Selçuklular Dönemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- Sevim, Ali. *Kutalmışoğlu Süleymanşah*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Sevim, Ali. “Nâvekiyye Türkmenleri Sorunu.” *Erdem* 9, sy. 26 (1996): 789–792.
- Sevim, Ali. “İbnü’l-Kalânisi’nin Zeylû Tarih-i Dimaşk Adlı Eserinde Selçuklularla İlgili Bilgiler I.” *Belgeler* 29, sy. 33 (2008): 1–43.
- Sevim, Ali. “Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin Mir’âtü’z-Zaman Fî Tarihi’l-Âyan Adlı Eserindeki Selçuklularla İlgili Bilgiler III: Sultân Melikşâh Dönemi.” *Belgeler* 20, sy. 24 (1999): 1–84.
- Sevim, Ali. *Ünlü Selçuklu Komutanları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Seyyid, Eymen Fuâd. *ed-Devletü’l-Fâtümiyyetü fî Mısır*. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü’l-Ketâb, 2007.
- Sıbt İbnü’l-Cevzî. *Mir’âtü’z-Zamân fî Târihi’l-Âyan’da Selçuklular: Seçme, Tercüme ve Değerlendirme*. Çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1972.

- Süryani Mihail. *Vekayinâme*. Çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1944.
- Şahin, Mustafa. "Habibü's-Sîyer'e Göre Türkiye Selçukluları." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54 (2014): 1-28.
- Şeşen, Ramazan. *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001.
- Togan, A. Zeki Velidî. "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadi Vaziyeti." *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* 1 (1931): 1-42.
- Togan, A. Zeki Velidî. "Reşideddin'in Mektuplarında Anadolu'nun İktisadî ve Medeni Hayatına Ait Kayıtlar." *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası* 15, sy. 1-4 (1953-1954): 33-49.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Turan Neşriyat, 1971.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayinâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1962.
- Vryonis, Speros. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1977.
- Yinanç, Mükrimin Halil. *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1944.
- Yuvâli, Abdülkadir. "İlhanlıların Anadolu Politikası ve Doğu Anadolu Şehirlerinin Vergi Potansiyeli." *XI. Türk Tarih Kongresi*, C. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994, 581-600.
- Zonaras, Ioannes. *Tarihlerin Özeti*. Çev. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.

Mimar Giulio Mongeri'nin Anadolu'da İnşa Ettiği Banka Yapılarında Selçuklu İzleri

Seljuk Influences in the Bank Buildings Designed by Giulio Mongeri in Anatolia

Yunus ASLAN¹ 

Selman ŞAHİN² 


Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi Yunus ASLAN

¹Bartın Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Sanat Tarihi Bölümü, Bartın, Türkiye

²Doktr. Öğr., Ankara Üniversitesi,
Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Sanat Tarihi Bölümü, Ankara, Türkiye

Y. A. ORCID: [0000-0002-7087-338X](https://orcid.org/0000-0002-7087-338X)
e-mail: yunusaslan1881@gmail.com

S. Ş. ORCID: [0000-0002-4660-4032](https://orcid.org/0000-0002-4660-4032)
e-mail: selmansahin2828@gmail.com

Başvuru/Submitted: 17 Ağustos 2025

Kabul/Accepted: 10 Haziran 2026

Atıf: Aslan, Yunus; Şahin Selman, "Mimar Giulio Mongeri'nin Anadolu'da İnşa Ettiği Banka Yapılarında Selçuklu İzleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 397-430.

Citation: Aslan, Yunus; Şahin Selman, "Seljuk Influences in the Bank Buildings Designed by Architect Giulio Mongeri in Anatolia", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 397-430.

Lisans/License:



Öz- Birinci Ulusal Mimarlık Akımı 1908-1930 yılları arasında, Türk mimarisi ve sanatındaki klasikleşmiş bazı unsurları çağdaş yöntemlerle sanata dâhil ederek Anadolu'ya ait milli bir üslup oluşturmayı amaçlamıştır. Osmanlı'nın son, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarına rastlayan bu mimarlık evresi, Türk neoklasik özellikler taşımaktadır. Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi'nde, ağırlıklı dinî mimari yerine kamu ve sivil yapıları inşa edilmiştir. Bu üslubun en belirleyici unsurlarından biri cephelerde ve yer yer iç mimaride Osmanlı ve Selçuklu Dönemi mimari elemanlarının ve süslemelerinin kullanımıdır. Çalışma çerçevesinde İtalyan kökenli Türk vatandaşı mimar Giulio Mongeri'nin inşa ettiği kamu yapılarından olan bankalar, benzer Selçuklu süslemeleri açısından incelenmiştir. Mimarın inşa etmiş olduğu banka yapıları; Ankara'da Osmanlı, Ziraat ve İş Bankası binaları, İzmir Osmanlı Bankası, Aydın, Adana, Eskişehir, Kütahya ve Manisa Ziraat Bankası şube binalarıdır. Bu yapılar süsleme açısından incelendiğinde, Ankara ve İzmir Osmanlı Bankaları, Ankara ve Eskişehir Ziraat Bankaları ve Ankara İş Bankası'nda Selçuklu Dönemi'ne ait etkiler barındıran örnekler tespit edilmiştir. Mongeri'nin inşa etmiş olduğu bu beş banka yapısında, süsleme açısından Selçuklu izlerine rastlanmaktadır. Tespit edilen on dokuz ayrı tipteki Selçuklu üslubuna benzer örnek, yapıların hem içinde hem de dışında birden fazla noktada görülmektedir. İki dönem arasında, malzeme, teknik ve süsleme konuları farklılaşsa da süsleme içeriği büyük oranda benzer özellikler göstermektedir. Bu çalışmanın amacı, Birinci Ulusal Mimarlık Akımı'nın önemli temsilcilerinden Giulio Mongeri'nin inşa ettiği banka yapılarında yer alan Anadolu Selçuklu sanatına ait süslemelerin incelenmesini içermektedir. Yöntem olarak, iki ayrı dönem süslemeleri karşılaştırılarak benzerlikler, farklılıklar ve olası sanatsal etkilenmeler araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler- Anadolu Selçuklu Sanatı, Giulio Mongeri, Birinci Ulusal Mimarlık Akımı, Süsleme, Türk-İslam Sanatları Tarihi.

Abstract- The First National Architectural Movement (1908–1930) sought to establish a national architectural style rooted in Anatolia by incorporating selected classical elements of Turkish architectural tradition into contemporary design approaches. Coinciding with the late Ottoman and early Republican periods, it reflects Turkish neoclassical traits. During the First National Architectural Movement, public and civic buildings were prioritized over religious architecture. A defining feature was the use of Ottoman and Seljuk-era elements and ornamentation, mainly on facades but also in interiors. Within this framework, the study examines the bank buildings designed by Giulio Mongeri, an Italian-born architect who later became a Turkish citizen and one of the prominent representatives of the First National Architectural Movement, with particular emphasis on decorative elements associated with Anatolian Seljuk art. The corpus consists of the Ottoman Bank, Ziraat Bank, and İş Bank buildings in Ankara, the Ottoman Bank in İzmir, and the Ziraat Bank buildings located in Aydın, Adana, Eskişehir, Kütahya, and Manisa. Among these structures, decorative programs displaying formal affinities with Anatolian Seljuk ornamentation were identified in the Ottoman Bank buildings in Ankara and İzmir, the Ziraat Bank buildings in Ankara and Eskişehir, and the Ankara İş Bank building. Across these five buildings, nineteen ornamental examples comparable to Anatolian Seljuk decorative forms were identified at multiple locations in both interior and exterior spaces. Although materials, techniques, and applications differ between the Seljuk and early 20th-century contexts, the decorative content shows significant parallels. The study aims to examine the ornamental elements derived from Anatolian Seljuk art in the bank buildings designed by Giulio Mongeri, one of the prominent representatives of the First National Architectural Movement. Methodologically, the study compares ornamental practices from the two periods in order to identify similarities, differences, and possible patterns of artistic influence.

Keywords- Anatolian Seljuk Art, Giulio Mongeri, First National Architectural Movement, Decoration, History of Turkish-Islamic Arts.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. Her iki yazar da eşit oranda (1. Yazar %50 / 2. Yazar % 50) katkıda bulunmuştur.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - Two Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – İntihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest. Both authors contributed equally to this work (Author 1: 50% / Author 2: 50%).
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

During the First National Architectural Movement, religious architecture did not constitute the primary field of construction; instead, emphasis was placed on public and civic building types intended to respond to contemporary social needs. Within this framework, construction activity concentrated primarily on public institutions, apartment blocks, and commercial structures. Although such structures were predominantly located in urban centers, examples outside this pattern can also be identified. Public buildings, mostly built in rectangular plan types, were arranged symmetrically. Characteristic elements of the movement include symmetrical façade compositions, corner towers, columned entrances and monumental portals, pointed arches, muqarnas capitals, tile panels, and plaster ceiling ornamentation. Another defining feature of the movement was the incorporation of decorative motifs and symbolic compositions derived from Ottoman and Seljuk architectural traditions on both façades and interior spaces. References to Seljuk decorative traditions appear particularly prominently in the buildings designed by Giulio Mongeri. Examination of Mongeri's buildings indicates the repeated use of ornamental forms displaying formal affinities with Anatolian Seljuk decoration, arranged in coherent compositional schemes across the façades. In this respect, Mongeri's architectural language appears to have drawn upon Seljuk and Ottoman visual traditions, which were reinterpreted within his own architectural production. In terms of materials and techniques, exterior stone ornamentation most frequently employs low-relief carving, followed by openwork carving, whereas motif carving appears only rarely. In the interior spaces, the decorations are mostly processed with plaster mold technique

while lattice work techniques are also seen on stone (marble) material in some places. The decorations can be grouped primarily into geometric and vegetal categories. In practice, these two categories may appear independently or in combination, with vegetal ornament occasionally inserted between geometrically defined bands. Decorative forms comparable to those identified in the bank buildings were documented across twenty-nine Anatolian Seljuk structures and architectural components, most frequently on minbars. In Konya, Sahip Ata Mosque, Alaeddin Mosque, Sırçalı Madrasa, Konya İzzeddin Keykavus Tomb and Beyşehir Eşrefoğlu Mosque; Similar decorations have been identified in the Ulu Mosque, Tuzhisar Sultan Inn, Gevher Nesibe Hospital, Hunat Hatun Tomb, Döner Kumbet and Keykubadiye Palace in Kayseri; in the Gök Madrasa, Twin Minaret Madrasa, Divriği Ulu Mosque and Divriği Kale Mosque in Sivas; in the Sultan Inn, Ulu Mosque pulpit, Ağzıkara Inn, and Alay Inn in Aksaray; in the Çifte Minaret Madrasa, Emir Saltuk Tomb in Erzurum, in the Cacabey Madrasa and Kesikköprü Inn in Kırşehir, in the Karatay Madrasa and Evdir Inn in Antalya, in the Gök Madrasa in Tokat, in the Arslanhane Mosque in Ankara, in the İshaklı Inn in Afyon, in the Sivrihisar Ulu Mosque in Eskişehir, and in the Malatya Ulu Mosque. The examples identified here should therefore be regarded as representative rather than exhaustive. In this study, similar examples have been identified in the above structures for comparison purposes. While certain ornamental forms appear to derive more directly from Seljuk precedents, others may have reached these buildings through Ottoman reinterpretations and processes of stylistic transmission. Among the ornaments examined, the geometrical arrangements in Examples 4, 5, 6, 10, 11 and 18 were frequently applied in Ottoman structures and architectural elements. By contrast, ornamental forms represented in examples 2, 8, 9, 14, 15, 17, and 19 display stronger formal affinities with Anatolian Seljuk decoration. Although documentary evidence remains limited, Mongeri's engagement with Seljuk decorative forms may suggest direct observation or familiarity acquired through architectural documentation and travel. Architectural works may be interpreted as material expressions of the cultural values, aesthetic priorities, and intellectual context of the periods in which they were produced. In this sense, the bank structures designed and built by Mongeri in the new capital Ankara and in Anatolia bear traces of both the Turkish national past and the pre-modernist periods of the geography where they are located. The findings suggest that ornamental forms associated with Anatolian Seljuk art were consciously reinterpreted within the bank buildings of the First National Architectural Movement, particularly in the works of Giulio Mongeri. In this phase, which was set out between 1908-1930 with the aim of creating a national architectural style, decorative details referring to the past were persistently repeated both on the facades of the buildings and in the interior architecture. In this sense, the influence of Seljuk art, seven hundred years later, is clearly seen in the creation of a new national style by blending the period's technology and style with traditional style and content.

GİRİŞ

Anadolu, tarih boyunca birçok uygarlığın etkileşimine sahne olmuştur. Bu çok katmanlı yapı, bölgenin kültürel ve sanatsal birikimine zenginlik katmıştır. XI. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'da siyasi varlık gösteren Selçuklular; aynı coğrafyada hüküm süren Ahlatşahlar, Artuklular, Danişmentliler, Mengücekliler, Saltuklular, Dilmaçoğulları ve İnaloğulları gibi beylikler arasından, en uzun ömürlü ve etkili siyasi teşkilatlanmayı gerçekleştiren güç olarak öne çıkmıştır. Türk tarihinde Anadolu merkezli, güçlü ve kurumsal devlet yapılarına bakıldığında, Anadolu Selçuklu Devleti, Osmanlı Devleti ve günümüzde varlığını sürdüren Türkiye Cumhuriyeti Devleti dikkat çekmektedir. Söz konusu devletlerin her biri, kendinden önceki dönemin kültür ve sanat anlayışından etkilenmiş ve bu mirası yeniden yorumlayarak süreklilik anlayışı içerisinde geleceğe aktarmıştır.

Orta Çağ sonrası Avrupa mimarisinde uzun yıllar gelişimini-değişimini sürdüren mimari sanat akımları, “sade ve şaşalı” sıralamasını dönemsel olarak sürdürmüştür. Biçimsel analiz yöntemini ve nesnel sınıflandırma ilkelerini benimseyen İsviçreli sanat tarihçi Heinrich Wölfflin, sanat evrelerini klasik ve barok olarak ikiye ayırmaktadır. Sanat tarihinde sade ve şaşalı içeriği temsil eden bu klasik ve barok dönemlerin, her asır sırayla tekrar ettiğini belirtmektedir. Wölfflin Avrupa'da XVI. yüzyılı klasik, XVII. yüzyılı barok olarak nitelendirmektedir.¹

Aynı sıralı etki, her asırda olmasa da Anadolu'da da devrim halinde belli bir dönem sade, başka bir dönem ise yoğun süslemeli olarak biçimlenmiştir. Anadolu Türk sanatı Selçuklu ile başlatılacak olursa Osmanlı'ya oranla Selçuklu süslemelerinin kısmen ön cephelerde artarak daha yoğun bir karakter sergilediği açıktır. Osmanlı'da bu durum, özellikle Klasik Osmanlı Devri'nde, bazı istisnai yapılar dışında, estetik güzelliğin sadelikte ve uyumda olduğu düşüncesiyle, abartısız bir üsluba dönüşerek yapıların her tarafında daha dengeli bir hâle dönüşmüştür.

Geç Dönem Osmanlı Devri'nde ise Batı'da gelişen mimari akımların etkisi Osmanlı başkenti İstanbul'a ve akabinde Anadolu'ya sirayet etmeye başlamıştır. Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi'nin 1720 yılındaki Paris ziyaretindeki² gözlemleri, yapı incelemeleri ve belgelendirme çalışmaları sonrasında, Avrupa mimarisinden ilk etkilenmeler başlamıştır. Bu süreç içerisinde, Seyyid Abdülhalim Efendi gibi Türk baş mimarların da etkisi ile Geç Dönem Osmanlı mimarisinde Türk Baroğu, Türk Rokokosu, Türk Ampiri gibi sentez akımlar yapıları şekillendirmiştir. Geç Dönem Osmanlı mimarisine bir bütün olarak bakıldığında klasik dönemdeki sadelikten uzaklaşılarak abartının hâkim olduğu söylenebilir.

1900'lerin başına gelindiğinde Osmanlı'nın son dönemindeki siyasi karışıklıklar sırasında, İttihat ve Terakki Fırkası'nın da etkisiyle sanat anlayışı olarak tekrar klasiğe dönüş, yerelleşme, millileşme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu amaca yönelik, içerisinde hem Türk hem yabancı mimarların yer aldığı, Birinci Ulusal Mimarlık Akımı (1908-1930) olarak adlandırılan diğer bir deyişle Neoklasik Türk Üslubu, planlı olarak oluşturulmuştur. Milli kültüre dönüşün bir göstergesi olan bu üslup, yapıların dış cephelerinde Anadolu Selçuklu ve Klasik Osmanlı mimarisine ait öğelere yer verilmesi sebebiyle dönem kaynaklarında “Millî Mimari”, “Neoklasik Türk üslubu”, “Millî Mimarî Rönesansı” veya “Osmanlı Canlandırmacılığı” olarak adlandırılmıştır.³ Bu akım ile Türk mimarisi ve sanatındaki klasikleşmiş bazı unsurları, çağdaş yöntemlerle ve malzemelerle (betonarme, demir, çelik) sanata dâhil ederek, Anadolu'ya ait Türk bir üslup oluşturmak istenmiştir. Osmanlı'nın son, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarına rastlayan, Türk Neoklasik özellikleri taşıyan bu dönem, amaç bakımından Geç Osmanlı Eklektik Devri'ni de anımsatmaktadır. Üslubun başat temsilcileri Mimar Kemalettin ve Vedat Tek olmak üzere Arif Hikmet Koyunoğlu, Mimar Muzaffer Bey, Ali Talat Bey ve Giulio Mongeri de dönemin önemli mimarlarından. Söz konusu bu mimarların; tamamen estetik ve öznel tutumları bölgesel karakterde bir “Ulusal Mimari” oluşturma çabaları belli bir noktaya kadar gerçekleşmiştir denilebilir.⁴ Diğer yandan, bazı araştırmacılar tarafından Birinci Ulusal Mimarlık girişimi, psikolojik

¹ Dücane Cündioğlu, *Sanat ve Felsefe* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 160.

² Zeki Arıkan, “Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi,” *İslam Ansiklopedisi*, C. 43, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, 551.

³ Kıvanç Koçak, “Birinci Ulusal Mimarlık Döneminin Başlangıç Süreci Üzerine,” *Sanat Tarihi Alanında Bilimsel Araştırmalar*, Yunus Aslan (Ed.), (Afyonkarahisar: Yaz Yayınları, 2026), 44.

⁴ Metin Sözen ve Mete Tapan, *50 Yılın Türk Mimarisi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973), 106.

bunalım içerisinde olan devletin içinde bulunduğu duruma karşı bir nevi çıkış umudu olarak da yorumlanmıştır.⁵

Birinci Ulusal Mimarlık Akımı'nda, daha çok toplumun ihtiyaçlarına yönelik farklı türdeki kamu yapılarının inşası ön planda olmuş; dinî mimari öne çıkmamıştır. Bu bağlamda ağırlıklı olarak kamu yapıları, apartmanlar ve iş hanları -genellikle şehir merkezlerine- inşa edilmiş olsa da istisnai örneklerle de rastlamak mümkündür. Çoğunlukla dikdörtgen plan tipinde olan bu tür kamu yapılarında simetrik biçim önemsenmiştir.⁶

Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi'nde köşe kuleleri, sütunlu giriş ve taç kapılar, sivri kemerler, mukarnaslı sütun başlıkları, çini panolar, alçı tavan süslemeleri ve simetrik cephe tasarımları dikkati çeker. Ayrıca süsleme olarak Osmanlı ve Selçuklu Dönemi'ne ait unsurların ve sembolik düzenlemelerin kullanımı yaygındır. Selçuklu sanatını hatırlatan uygulamalar, özellikle Giulio Mongeri'nin yapılarında, dikkati çekmektedir. Bu çalışma kapsamında Mongeri'nin yapılarında Selçuklu süslemelerinin cephelere belli bir uyumla tekraren yerleştirildiği görülmüştür. Bu anlamda mimarın büyük ölçüde Selçuklu sanatından etkilenmiş / esinlenmiş olduğu -zaman zaman da Osmanlı sanatından izlerin yansıdığı- anlaşılmıştır. Burada, Birinci Ulusal Mimarlık Akımı'nın önemli temsilcilerinden olan İtalyan kökenli Türk vatandaşı mimar Giulio Mongeri'nin eserlerinde söz konusu Selçuklu sanatına ait süsleme ve simgeler çok yönlü ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

1. Giulio Mongeri ve Mimari Anlayışı

Fransız Devrimi sonrasında oluşan milli birlik düşüncesi, İtalya'yı da etkilemiştir. İtalya kökenli Mimar Giulio Mongeri, ailesi ile birlikte İtalya'da ikâmet ederken, 1849 yılında, I. İtalyan Bağımsızlık Mücadelesi'nin Novara mağlubiyetiyle sonuçlanması sonrasında -Avusturya işgalinden kaçan diğer İtalyan aileler gibi- Osmanlı'ya sığınmış ve İstanbul'a yerleşmişlerdir. İtalyan Doktor Luigi Mongeri ve İngiliz asıllı Tecla Taylor çiftinin en küçük çocuğu olan Roberto Giulio Mongeri 01 Ağustos 1873'te İstanbul'da doğmuştur. Dokuz yaşına geldiğinde babasını kaybeden Giulio Mongeri, ailesiyle Milano'ya dönmüş ve amcasının yanında büyümüştür. 1892 yılında mimarlık yüksekokuluna kayıt yaptırmış; bu sırada sanat tarihi, süsleme ve perspektif dersleri almıştır. Modern restorasyon kurallarının öncülerinden olan Camillo Boito'nun öğrencisi olmuş ve hocasıyla uzun yıllar iletişimde kalmıştır. Akademideyken proje yarışmalarında üç yıl arka arkaya (1893-1895) bronz madalya alan Mongeri 1896'da Clerichetti Mimarlık Ödülü'ne layık görülmüştür.⁷

Mongeri akademiden mezun olduktan sonra 1898 yılında İstanbul'a dönmüştür. 1909 yılında, Sanay-i Nefise Mektebi'nde hoca olarak çalışmaya başlamıştır. Bir süre serbest mimar olarak çalışmış; İtalyan mühendis Eduardo de Nari ile önce bir büro açmış, 1910'lu yıllarda ise Osmanlı İnşaat Anonim Şirketi'ni kurmuşlardır.⁸ Çeşitli İtalyan derneklerinde üyelikleri bulunan Mongeri bu kurumlarda aktif olarak çalışmalar yapmıştır. Mimarın ilk eseri İstiklal Caddesi üzerinde yer alan St. Antoine Kilisesi (1906-1912) ve apartmanları olarak bilinmektedir. Mimar başlangıçta batılı seçmeci üslupta yapılar yapmıştır, fakat Nurettin Bey Pavyonu (1912-24), Bulgur Palas (1912), Bozlu Holding (1920) gibi yapılarında⁹, II. Meşrutiyet (1908) sonrasında gelişen Birinci Ulusal Mimarlık Akımı etkisi görülmektedir.

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte bu akım etkisini daha da artırmış ve kamu yapılarını büyük ölçüde biçimlendirmiştir. Mongeri'nin İstanbul'daki başlıca eserleri arasında Beyoğlu St. Antoine Kilisesi (1906-1912), Majik Sineması (1914), Karaköy Palas (1920), Maçka Palas (1920), Bulgur Palas (1925), Maçka İtalyan Sefareti (Yüksek Tekniker Okulu: 1928), Taksim Anıtı Kaidesi (1928), Eminönü

⁵ Ahmet Çaycı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 300.

⁶ Esra Yıldız ve Özge Parlak, "Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Kamu Yapıları," *Social Sciences Studies Journal* 4, (2018): 4931.

⁷ Damla Çinici, "Başkent Ankara'nın İnşasında Etkin Bir Mimar: Giulio Mongeri ve Yaşam Öyküsü," *Ankara Araştırmaları Dergisi* 3, (2015): 18-20.

⁸ Çinici, "Başkent Ankara'nın İnşasında Etkin Bir Mimar," 20.

⁹ Çinici, "Başkent Ankara'nın İnşasında Etkin Bir Mimar," 25.

Katircioğlu Han, Nişantaşı Güzelbahçe Kliniği, Haseki Hastanesi Nurettin Bey Pavyonu (1911-1924) yer almaktadır.¹⁰

Ankara şehrinin mimari gelişiminde büyük katkıları olan Mongeri, “Bankalar Caddesi” olarak bilinen yolun iki yanında sıralanan, günümüzde Garanti Bankası olarak işlev gören Osmanlı Bankası (1926; Şekil 1), Ziraat Bankası (1926-29; Şekil 2) ve yönetici lojmanları, İş Bankası binası (1929; Şekil 3) ve Tekel Başmüdürlük binası (1928) gibi yapıların mimarıdır. Anadolu’da ise Aydın, Adana, Eskişehir (Şekil 4b), Kütahya, Manisa illerinde Ziraat Bankası şube binalarını inşa etmiştir¹¹. Ayrıca İzmir Osmanlı Bankası (1926-28) şubesi de Mongeri’ye aittir¹² (Şekil 4a). Çalışmaya bu yapılardan, süsleme açısından örnekler barındıran; günümüzde Garanti Bankası olarak kullanılan İzmir Osmanlı Bankası ve aynı işlevde kullanılan Eskişehir Ziraat Bankası (1928-1930) dâhil edilmiştir.



Şekil 1: Ankara Osmanlı Bankası Binası (Yazarların arşivi).



Şekil 2: Ankara Ziraat Bankası Genel Müdürlük Binası (Yazarların arşivi).

¹⁰ Metin Sözen, *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1984), 38.

¹¹ Duygu Saban, "Giulio Mongeri'nin Anadolu'daki İzleri: Ziraat Bankası Şube Binaları," *Mimarlık* 405, (2019): 74-75.

¹² Aylin Kaya, Işıl Çokuğraş Bağdatlıoğlu, ve Nuran Kara Pilehvarian, "Osmanlı Bankası'nın Tarihi Şube Yapıları ve Günümüz Kullanım Şekillerinin İrdelenmesi," *Yakın Mimarlık Dergisi* 6, (2022): 76.



Şekil 3: Ankara İş Bankası Binası (Yazarların arşivi).

1930'lu yıllarla beraber Türkiye'de "Modern Mimari" anlayışı benimsenmeye başlanmış, genel üslup daha rasyonel ve sade bir hal almıştır. Bu yıllarda Mongeri'nin yerine Ernst Egli'nin getirilmesi ve Mongeri'nin yeni üsluba hemen uyum sağlayamaması sonucu, onun projelerine rağbet azalmıştır.¹³ Daha sonraki yıllarda Mongeri, Modern Mimari ve Art Deco üsluplarını benimseyerek Bursa Çelik Oteli (1930-35) ve kaplıcalarını yapmıştır.¹⁴ İstanbul Teşvikiye'deki kendi evini de tasarlayan mimar, bir süre burada yaşadktan sonra II. Dünya Savaşı'nda İtalya'ya geri dönmüştür. Birçok başarılı işe imza atan Mongeri, 1951 yılında Venedik'te hayatını kaybetmiştir.



Şekil 4: a. İzmir Osmanlı Bankası Binası, b. Eskişehir Ziraat Bankası Binası (Yazarların arşivi).

İstanbul, Ankara gibi merkezlerin yanı sıra Anadolu'nun farklı bölgelerinde eserler veren tasarımcı mimar Mongeri'nin sanat üslubu dönem dönem değişimler geçirerek şekillenmiştir. Osmanlı başkenti İstanbul'da yaşayan İtalyanlar'ın kullanımına yönelik yapılarında seçmeci bir üslup tercih eden mimar, cumhuriyetin ilanından sonra Ankara'da Birinci Ulusal Mimarlık Akımı'nı benimsemiştir. Mimar Kemalettin Bey, Vedat Tek, Ali Talat Bey, Mimar Muzaffer Bey ve yetiştirdiği Arif Hikmet Koyunoğlu gibi mimarlara göre Mongeri'nin üslubu süsleme yönünden daha zengin özellikler göstermektedir. Yapıların hem iç kısımlarında hem dış cephelerinde dikkat çeken bu Osmanlı ve Selçuklu süsleme öğeleri, mimarın aldığı inisiyatiflerle dönem içerisinde onu farklı bir konuma getirmektedir. Yer yer benimsediği bu süslemeci tarzdan dolayı eleştiriler de alan¹⁵ mimar, genellikle sanatında Avrupa'dan, Doğu'dan ve geçmiş uygarlıklardan aldığı yapı ve süsleme unsurlarıyla beraber, farklı kültürleri sentezleyerek sunmuştur. Taş, alçı, çelik, cam gibi malzemeler üzerinde yer yer bitkisel, geometrik vb. formlar tasarlamıştır. Bahsedilen süslemeler arasında Anadolu Selçuklu Dönemi özellikleri öne çıkmaktadır. Mongeri'nin özellikle banka yapılarında yer alan Selçuklu Dönemi'ne ait süsleme¹⁶

¹³ Saban, "Giulio Mongeri'nin Anadolu'daki İzleri," 73-74.

¹⁴ Çinici, "Başkent Ankara'nın İnşasında Etkin Bir Mimar," 33.

¹⁵ Çinici, "Başkent Ankara'nın İnşasında Etkin Bir Mimar," 33.

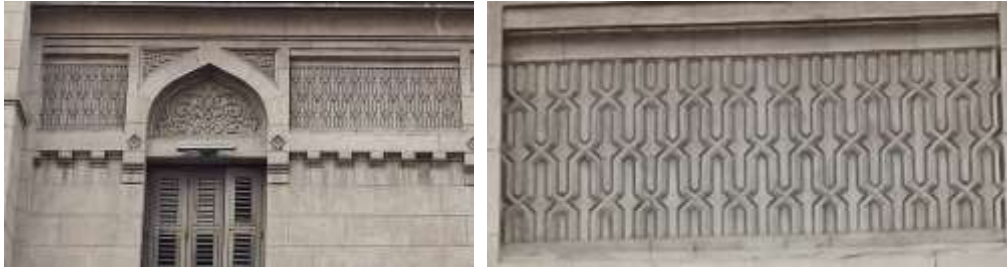
¹⁶ Konuyla ilgili 2004 yılında M. Dünder, Mongeri'nin Ankara'da inşa etmiş olduğu Ziraat Bankası, Osmanlı Bankası A.Ş., İş Bankası A.Ş gibi yapıları incelemiştir. İlk olarak yapıların tarihçesi hakkında kısa bilgiler sunarak yapıların plan özellikleri, cephe tasarımları ve süslemelerini genel olarak ele almıştır. Yapıları inşa edildikleri dönemin mimari anlayışı bakımından değerlendirmiştir. Mesut Dünder, "Cumhuriyetin İlk Mimarlarından Giulio Mongeri'nin Ankara'daki Banka Yapıları,"

kompozisyonlarına bakıldığı zaman, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yer alan önemli yapıları ve bezemelerini gördüğü, benimsediği ve kendi tasarımlarında bunlardan esinlendiği anlaşılmaktadır.

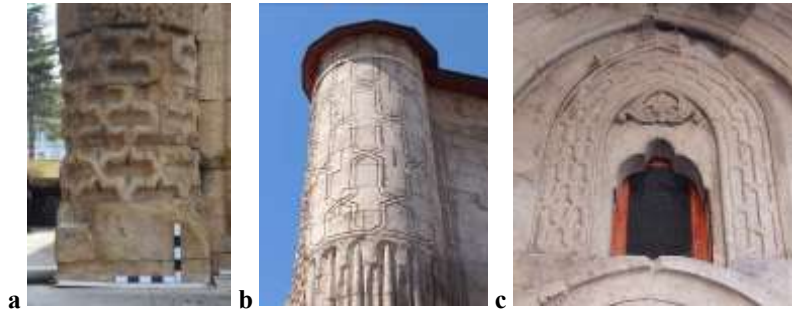
2. Giulio Mongeri'nin Banka Yapıları ve Anadolu Selçuklu Yapılarında Yer Alan Benzer Süslemeler

Örnek 1 (Şekil 5-6): İlk olarak, Ankara Osmanlı Bankası'nda (1926), yapının doğu cephesinden başlayarak güney cephesinde de devam eden, ikinci kat pencere alınlıkları hizasında, pencerelerin arasında panolar halinde sunulan bezemeler incelenecektir. Süsleme diyagonal yönlerde, kırılmalar yaparak ilerleyen silindirik yüzeyli şeritlerin, geçmeli olarak kesişmesinden meydana gelmektedir. Bu şeritlerin arka planında ise uçları keskin şekilde sonlanan, orta kısmından hafif genişleyen uzun, ince bir şekil oluşmaktadır. Tanımlanan bu kompozisyon, tekrarlara dayanan sonsuz karakterli, yaygın Selçuklu geometrik düzenlemelerindendir.

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde aynı düzenleme Kırşehir Cacabey Medresesi (1272) ve Sivas Çifte Minareli Medrese (1272) köşe kuleleri üzerinde tespit edilmiştir. Cacabey Medresesi'nin kuzeydoğu köşesinde yer alan köşe kulesi süslemesi, banka yapısında incelenen süsleme örneğinden farklı olarak plastik bir ifadeyle yatay düzende işlenmiştir. Sivas Çifte Minareli Medrese'de daha yüzeysel işlenen düzenleme, yapının güneydoğu ucundaki köşe kulesinin gövdesine işlenmiştir. Süslemeler Ankara Osmanlı Bankası'nda cephenin yüksek noktasında düz bir yüzeyde sunulurken, bu yapılarda silindirik bir zemin üzerinde, zemine yakın noktada ve boyut olarak daha büyükçe uygulanmıştır. Erzurum Çifte Minareli Medrese'de (XIII. yy. sonları), öğrenci odalarından birinin girişi üzerindeki pencere çerçevesinde de yine benzer bir düzenleme görülmektedir. Sivri kemer biçiminde sınırlandırılmış bordür kuşağı içerisinde tekrarlanan süsleme, Ankara Osmanlı Bankası'ndaki uygulamaya hem teknik hem boyut olarak oldukça benzerdir. Bahsi geçen üç yapıda da taş malzemeye işlenen süsleme, Konya Sahip Ata Cami'sinde (1258) çini malzeme üzerinde daha küçük boyutta yapılmıştır. Caminin mihrabının ikinci ve dördüncü sıra mukarnaslarında benzer düzenleme, bu defa çini mozaik tekniğinde, patlıcan moru ve turkuaz çini parçaları ile meydana getirilmiştir.



Şekil 5: Örnek 1: Osmanlı Bankası (Yazarların arşivi).



Cumhuriyetimizin 80. Kuruluş Yıldönümü Anı Kitabı, (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 2004), 352.

Ayrıca 2019 yılında G. Akdağ tarafından Ankara'daki üç banka binası özelinde hazırlanmış olan yüksek lisans tezinin karşılaştırma bölümünde; Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi örnekleriyle bu üç yapının süslemeleri karşılaştırılmıştır. Güneş Akdağ, "Ankara'da I. Ulusal Mimarlık Dönemi Banka Binalarında Cephe Düzeni ve Süsleme (1926-1929)," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 229-256.

Tarafımızca hazırlanan bu çalışmada, Giulio Mongeri'nin Anadolu'da inşa ettiği tüm banka yapılarında yer alan Selçuklu üslubuna ait süsleme unsurları araştırılarak tespit edilmiş, bu unsurlar biçimsel ve üslup özellikleri bakımından ayrıntılı biçimde incelenmiştir.



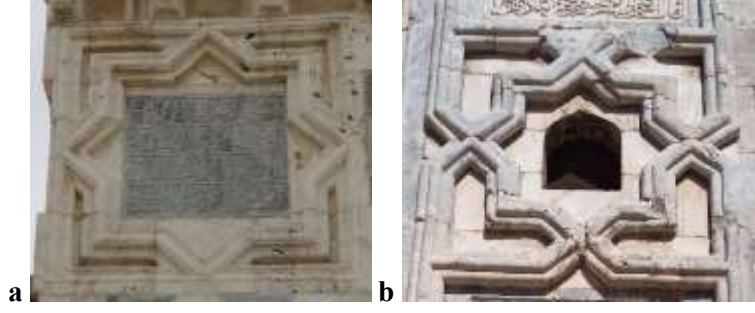
Şekil 6: a. Kırşehir Cacabey Medresesi, b. Sivas Çifte Minareli Medrese, c. Erzurum Çifte Minareli Medrese, d. Konya Sahip Ata Cami (Yazarların arşivi).

Örnek 2 (Şekil 7-8): Ankara Osmanlı Bankası giriş cephesinin en üst katına konumlandırılmış, iki adet balkon uygulaması bulunmaktadır. Her iki balkon aynı düzende inşa edilmiştir. Balkon korkuluklarındaki sekiz kollu yıldız düzeni ikinci örnektir. Her iki balkonda beşer adet sekiz kollu yıldız pano bulunur. Kare bir pano içerisine alınmış olan sekiz kollu yıldızın içi boşaltılmış olup, etrafını saran kare çerçeve silmeleri iki kademeli olarak yapılmıştır. Cepheye ayrı bir hareketlilik kazandırmış olan bu taş korkuluktaki sekiz kollu yıldız düzenlemelerine Anadolu Selçuklu Dönemi'nde farklı anlamlar yüklenmektedir. Ele alınan balkon korkuluğundaki sekiz kollu süsleme veya sembol düzenlemesi, Anadolu Selçuklu sanatı ve mimarisinde sıkça karşılaşılan geometrik uygulamalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ankara Osmanlı Bankası'nda yer alan bu süslemenin benzeri, aynı caddede konumlanan Ankara Ziraat Bankası (1926-29) genel müdürlük binasının giriş (doğu) cephesinin en üst bölümünde de görülmektedir. Bu defa, mimar tarafından köşe kulelerinin arasında, teras korkuluğunu andıran bir düzenleme tercih edilmiştir. Biçim ve uygulama olarak sekiz kollu yıldızlar beş ayrı bölümde yine beşer adet yan yana düzenlenmiş olup; korkuluklar Ankara Osmanlı Bankası'nda olduğu gibi sadece ana girişin yer aldığı cephede uygulanmıştır. Ayrıca İzmir Osmanlı Bankası binasında da rastlanan süsleme, yapının kuzey ve batı cephesinde, ikinci kat pencere korkuluklarında yan yana üçerli olarak yapılmıştır. Kare birer çerçeve içerisinde yer alan yıldızlar, yüzeye motif oyma tekniğinde işlenmiştir.



Şekil 7: Örnek 2: a. Ankara Osmanlı Bankası, b. Ankara Ziraat Bankası, c. İzmir Osmanlı Bankası (Yazarların arşivi).



Şekil 8: a. Konya Alâeddin Cami, b. Sivas Gök Medrese (Yazarların arşivi).

Burada, Anadolu Selçuklu yapılarında küçük veya büyük çok sayıda örneği bulunan sekiz kollu yıldız biçiminin, Ankara Osmanlı ve Ziraat Bankaları'ndaki kullanımına en yakın örnekler tercih edilmiştir. Benzer düzenlemeler, Anadolu Selçuklu Dönemi'ne ait Konya Alâeddin Cami (1220) ve Sivas Gök Medrese'de (1271) bulunmaktadır. Alâeddin Cami'sindeki uygulama kuzey avlu duvarı cephesinde yer almaktadır. Birçok mimari süslemeye yer verilmiş olan cephenin kuzeydoğu köşesinde, sade kapı açıklığının hemen üst kısmında yer alan uygulama kitabe çerçevesidir. Dışta kare, içte sekiz kollu yıldız içerisine dört satırlık bir kitabeyle yer verilmiştir. Yıldızın kolları karenin köşe ve kenar ortalarına denk gelmektedir. Ayrıca yıldızın kolları oluklu ve kaval biçimli silmelerle hareketlendirilmiştir. Kare ve sekizgen arasında kalan boşluklarda "L" biçimleri oluşturulmuştur. Sivas Gök Medrese'de taç kapının her iki tarafına simetri oluşturacak şekilde konumlandırılmış olan sekiz kollu yıldız uygulaması genel olarak bakıldığında, aynı görüntüyü sunmaktadır. Ancak burada diğerlerinden farklı olarak, sekiz kollu yıldızın etrafını çevreleyen kare, sekiz kollu yıldızın kollarından uzanan ve kırılmalar yapan geçmeli şeritlerle düğümlü görünümde verilmiştir. Bununla beraber sekiz kollu yıldızların her ikisinin ortası sivri kemer formunda pencere benzeri açıklığa sahiptir.

Örnek 3 (Şekil 9-10): Ankara Osmanlı Bankası'nda birinci kat pencere kemerlerinin üzengi taşları üzerine işlenmiş geometrik uygulama diğer bir örnektir. Küçük boyutlu süsleme, baklava dilimi biçimli diyagonal eşkenar dörtgenlerin içerisine yerleştirilmiş, ışınsal olarak verilmiş, sekiz kollu yıldız şeklindedir. Anadolu Selçuklu sanatında örneklerine rastlanılan bu geometrik uygulamanın benzer bir örneği Kayseri Tuzhisar Sultan Hanı'nda (1230-36) karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu hanın köşk mescidinin köşelerine yerleştirilmiş olan sütunçelerin zar formundaki başlıklarının yüzeyi bu şekildedir. Yatay ve düşey olarak uzanan sekiz adet ışınsal uzun kol, geometrik şekli meydana getirmektedir. Süslemeler her iki yapıda da taş malzeme üzerine zemin oyma olarak işlenmiştir.



Şekil 9: Örnek 3: Ankara Osmanlı Bankası (Yazarların arşivi).



Şekil 10: Kayseri (Tuzhisar) Sultan Hanı (Yazarların arşivi).

Örnek 4 (Şekil 11-12-13): Ankara Osmanlı Bankası'nda yer alan balkonlardaki sütunların hemen üstünde yer alan, kare panolardaki geometrik düzenlemeler, dördüncü sıradaki örneklerdir. Süsleme, kare içerisine alınmış, dört adet dört kollu yıldızın meydana getirdiği geometrik kompozisyonlardan meydana gelmektedir.

Bahsi geçen düzenlemenin benzerleri Mongeri'ye ait diğer yapılarda da tekraren görülmektedir. Süsleme, farklı panolar halinde, Ankara Ziraat Bankası baldaken giriş bölümündeki ayakların kaidesinde (dörtlü kare), Ankara İş Bankası (1929) ikinci kat balkon korkuluklarında (yanlarda altılı, ortada on ikili dikdörtgen) ve ikinci kat pencere altlarında (on ikili dikdörtgen) yer almaktadır. Ayrıca İzmir Osmanlı Bankası'nda hem yapı cephelerinde taş malzemeyle hem de yapı içerisinde alçı malzeme ile uygulanmıştır. Bankanın güney ve batı cepheleri uçlarında, birinci kat seviyesindeki balkon konsollarının altında benzer süsleme dörtlü sistemde görülmektedir. Yine İzmir Osmanlı Bankası'nda benzer süsleme, müşteri holüne bakan birinci kat galerisinin sivri kemerlerinin içlerine ve galeri korkulukları arasına birer rozet gibi işlenmiştir.

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde aynı düzenleme Aksaray Ağzıkara Han'da (1231-1240) yer verilmiştir. Hanın açık avlusuna girişi sağlayan taç kapının ana niş köşelerinde yer alan sütunçelerin zar formundaki başlıklarına, benzer geometrik düzenleme işlenmiştir. Birinci Ulusal Mimarlık devrinde toplamda dört ayrı yapıda birden fazla yerde kullanımıyla dikkat çeken süsleme, bu yapılarda genelde taş malzemeden nadiren ise alçı malzemeyle oluşturulmuştur. Kullanılan yapım tekniği; taş üzerine zemin oyma tekniği, alçı malzemede kalıp tekniğidir. Ağzıkara Han'daki kullanıma en yakın örnek, malzeme farklı olmasına rağmen, İzmir Osmanlı Bankası içerisindeki korkuluk aralarına işlenen diyagonal örnektir.



Şekil 11: Örnek 4: Ankara Osmanlı Bankası (Yazarların arşivi).



a



Şekil 12: Örnek 4 benzerleri: a. Ankara İş Bankası, b. Ankara Ziraat Bankası, c. İzmir Osmanlı Bankası (Yazarların arşivi).

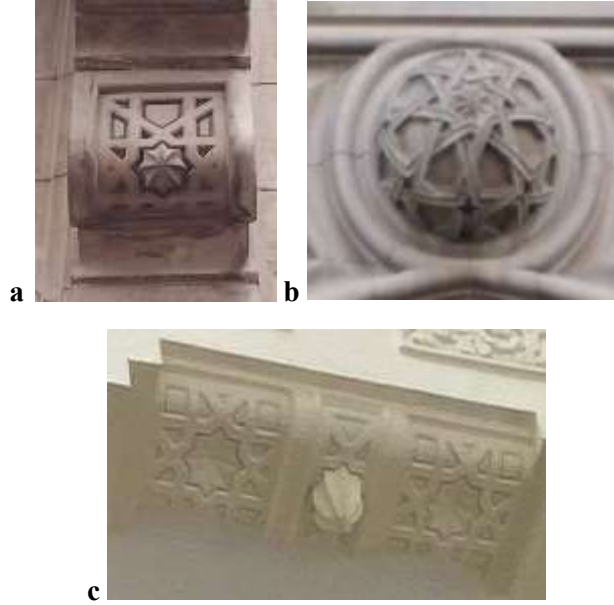


Şekil 13: Aksaray Ağzıkara Han (Yazarların arşivi).

Örnek 5 (Şekil 14-15): Ankara Osmanlı Bankası'nda, yapıya girişi sağlayan kapının üst kısmında konumlandırılmış, balkonu taşıyan konsolların yüzeyinde bulunan geometrik şekiller, beşinci örneği teşkil etmektedir. Beş kademeli, içbükey ve dışbükey yatay uzanan, silindirik hatlardan meydana gelen taşıyıcı konsolun en alt, orta ve en üst kısımlarına süsleme kompozisyonu uygulanmıştır. Çalışmaya dâhil edilen kısım, konsolun ön yüzeyinde yatay uzanan silindirik yüzeylere işlenmiş olan geometrik düzenlemelerdir. Bu kısımlarda görülen süsleme kompozisyonu, merkezden ışınsal olarak, belli noktalarda kırılmalar yapan şeritlerin ilerlemesi ve bunların birbirleriyle kesişmesi sonucu ortaya çıkan farklı geometrik unsur şeklindedir. Şeritlerin arka planında, merkezde sekizgen ve etrafında üçgen, yamuk beşgen gibi geometrik şekiller ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bu sekiz kollu yıldızın ortasına bir gülbezek yerleştirilmiştir.

Ankara Osmanlı Bankası'ndaki bu süslemenin benzerleri, İzmir Osmanlı Bankası ve Ankara Ziraat Bankası binasında da mevcuttur. Süslemeler Ankara Ziraat Bankası köşe kulelerinde, ikinci kat pencere kabarcığında yarı kürevi bir yüzeye işlenmiştir. Anadolu Selçuklu Dönemi'nden Kırşehir Cacabey Medresesi (1272) taç kapısı ana niş köşelerinde yer alan kürelerden birinde (batı) de benzer süslemeler görülmektedir. Hem işlenen taş yüzey hem de teknik (zemin oyma) açıdan iki süsleme de yakındır. İzmir Osmanlı Bankası'nda ise benzer süsleme, müşteri holünde, zemin kat seviyesindeki Bursa

kemerlerinin iç orta kısmında bulunmaktadır. Bu süsleme yanda iki geniş, ortada dar bir pano şeklinde üçlü düzendedir. Ankara Osmanlı Bankası'ndaki örnek, silindirik zemin, ortadaki sarkıt ve görünüm açısından çok benzerdir; yalnızca farklı olarak burada malzeme alçı, teknik ise kalıp tekniğidir.



Şekil 14: Örnek 5: a. Ankara Osmanlı Bankası, b. Ankara Ziraat Bankası, c. İzmir Osmanlı Bankası (Yazarların arşivi).



Şekil 15: a. Kayseri Gevher Nesibe Şifahanesi, b. Hunat Hatun Türbesi, c. Cacabey Medresesi (Yazarların arşivi).

Anadolu Selçuklu sanatında örneklerine rastlanılan bu geometrik düzenlemenin benzerleri, Kayseri Gevher Nesibe Şifahanesi (1206) taç kapı bordüründe ve Hunat Hatun Türbesi (1260-70) güney ile güneydoğu cephe köşelerinde yer alan sütunçe gövdesinde karşımıza çıkmaktadır. Şifahanede düz yüzeye uygulanan süsleme, türbede dikey silindirik bir yüzeye işlenmiştir. Bahsedilen Selçuklu örneklerinde merkezde gülbezek bulunmamaktadır. Tüm örneklerde taş malzemeye zemin oyma tekniğinde yapılan süsleme şeritleri, farklı biçimdedir. Fakat her bir örnekte merkezde sekizgen, daha dışta üçgenler ve en dışta yamuk beşgenler barındıran arka plan kompozisyonu tekrar etmektedir. Geometrik süslemeler, Selçuklu sanatında sıkça rastlanılan sonsuz karakterli düzendedir.

Örnek 6 (Şekil 16-17): Ankara Osmanlı Bankası ön cephesinde, yapıya girişi sağlayan kapının üst hizasında bulunan balkonun alt yüzeyinde, panolar halindeki süsleme kompozisyonu altıncı örnektir. Süsleme içeriği merkezden çevreye ışınsal olarak ilerleyen, belli açılarda kırılmalar yapan, düz yüzeyli şeritlerin kesişmesiyle oluşturulmuş farklı geometrik şekillerden meydana gelmektedir. Genel olarak bakıldığında; kompozisyonun arka planında, merkezde on kollu yıldız, onun etrafında ışınsal olarak uçurtma şekline benzer deltoidler, yamuk beşgenler ve beş kollu yıldızlar oluşturulmuştur. Bunların yanı sıra kompozisyonun merkezinde yer alan on kollu yıldızın içerisine, sarkıt veya püskül şeklinde bir başka on köşeli yıldız biçimli üç boyutlu parça yerleştirilmiştir. Yan yana üç ayrı panoda tekrar eden bu süslemelerden en soldaki sarkıt yerinde yoktur.

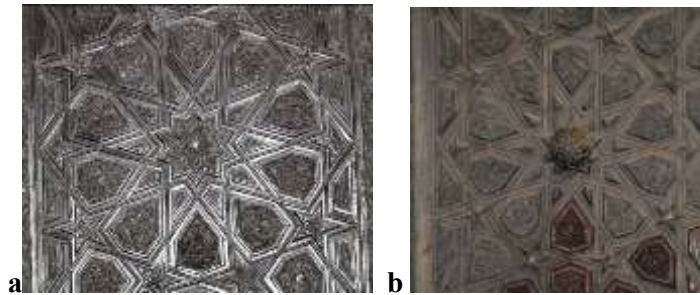
Bu uygulama, Mongeri tarafından Ankara Ziraat Bankası binasında da benzer şekilde tekrar edilmiştir. Yapının ön (doğu) cephesinin, güneydoğu ve kuzeydoğu köşe kulelerinin çatı saçaklarının alt yüzeyine yapılan süsleme, kompozisyon olarak aynıdır. Fakat bu defa şeritler sarı, arka plan ise mavi, sarı ve açık yeşil renklerde boyanmıştır. Süslemeye kalemişi görünümü verilmiştir. Yine Ziraat Bankası iç kısmında merkezde yer alan, müşteri holüne bakan üçüncü kat galeri korkulukları benzer geometrik kompozisyonunda uygulanmıştır. Burada ise süsleme kafes işi tekniği ile yapılmıştır.

Ele alınan bu örneklerin Anadolu Selçuklu sanatında yer alan farklı sanat dallarında emarelerine rastlamak mümkündür. Özellikle ahşap sanatındaki benzer düzenlemeler dikkat çekicidir. Bu minval üzere, minberler üzerindeki uygulamalar akla gelmektedir. Konya Alâeddin Cami ve Beyşehir Eşrefoğlu Cami (1299) minberlerindeki köşk altında, dikey olarak uzanan, dikdörtgen panolardaki süsleme kompozisyonu, benzer örneklerdir. Ancak minberlerdeki her bir geometrik parçanın iç kısmına rumi motifleri yerleştirilmiştir.

Bir benzer örnek ise Tokat Gök Medrese (XIII. yy. sonları) ana eyvanının avluya bakan cephesinde, ikinci geniş bordürde görülmektedir. Çini mozaik tekniğinde yapılmış olan süslemenin şeritleri turkuaz, arka planı ise kobalt mavisi çinilerden meydana gelmektedir. Ankara Osmanlı ve Ziraat banka yapılarında incelediğimiz örneklerle, Selçuklu yapıları arasında her ne kadar malzeme ve teknik olarak farklılıklar görülse de kompozisyonlar çok benzerdir.



Şekil 16: Örnek 6: a. Ankara Osmanlı Bankası, b. Ankara Ziraat Bankası (Yazarların arşivi).





Şekil 17: a. Konya Alâeddin Cami, b. Beyşehir Eşrefoğlu Cami, c. Tokat Gök Medrese (Yazarların arşivi).

Örnek 7 (Şekil 18-19-20): Ankara Ziraat Bankası, birinci katta yer alan sivri kemerli tepelerinin şebekelerindeki süsleme yedinci örnektir. Buradaki uygulama birbirine paralel uzanan dilimli-dalgalı diyagonal hatların kesişmesi ile meydana getirilmiştir. Hatların aralarında kalan boşluklarda, palmet motifi oluşmuştur. Şebekenin tamamında görülen bu düzenleme, geometrik olarak sonsuz bir karakter sunmaktadır.

Aynı süslemenin bir benzeri ise Ankara İş Bankası binası cephelerinin en üstünde dilimli kemer şeklinde belli aralıklarla yükseltilmiş olan kısımlarda yer almaktadır. Cepheyi yer yer hareketlendiren bu kısımların altında yer alan pencere alınlıklarında yukarıdaki süsleme uygulanmıştır. Fakat bu yapıda kafes işi tekniğinin yerine, süsleme arka planı kör bırakılmıştır.

İncelenen bu süsleme Anadolu Selçuklu sanatında da karşılaşılan uygulamalardandır. Bu doğrultuda Sivas Gök Medrese'nin (1271) köşe kulelerinde benzer bir süsleme dikkat çekicidir. Süsleme, köşe kulelerinin ortasından başlayarak tepelerine yakın bir noktaya kadar gövdeyi sarmaktadır. Ancak banka yapısından farklı olarak dilimli hatların kesişim noktaları düğümlü olarak tasarlanmıştır. Her iki yapıdaki süsleme de taş malzeme üzerine işlenmiştir. Ancak kullanılan teknik açısından banka şebekeleri kafes işi tekniğinde yapılırken, medresede zemin oyma tekniği kullanılmıştır. Son olarak ölçek itibarıyla medresede yer alan düzenleme daha büyük tutulmuştur.



Şekil 18: Örnek 7: Ankara Ziraat Bankası (Yazarların arşivi).



Şekil 19: Örnek 7 benzeri: Ankara İş Bankası (Yazarların arşivi).



Şekil 20: Sivas Gök Medrese (Yazarların arşivi).

Örnek 8 (Şekil 21-22): Ankara Ziraat Bankası, birinci katta yer alan sivri kemerli tepe pencerelerini saran kuşatma kemeri bordürü içerisindeki bitkisel süsleme uygulaması, çalışmadaki diğer bir örnektir. Düzenleme, şakayıklardan oluşan süsleme dizisinden oluşmaktadır. Bu bağlamda ters - düz olarak uzanan, düz yüzeyli şeritlerle uygulanmış dilimli kemer formundaki (veya stilize palmet görünümlü) çerçevelerin, bordür boyunca devam etmesi ve bunların içerisine konmuş olan şakayıkların ön plana çıktığı bir süsleme programı izlenmektedir. Şakayıklar alt kısımlarından uzanan taç yapraklar aracılığıyla, çerçeve altlarından, kıvrım dallarla birbirine birleşmektedir. Bordür içerisindeki bu süsleme uygulamasının benzeri Eşrefoğlu Cami'sinde görülebilmektedir.

İzmir Osmanlı Bankası binası içerisinde, müşteri holü cam tavanını çerçeveleyen bitkisel süslemeli bordür, süsleme olarak Ankara Ziraat Bankası binası örneği ile çok benzer özelliktedir. Yalnızca İzmir örneğinde bordür, Ankara örneğindeki gibi sivri kemer biçimli değil, düz uzanmaktadır.



a



b

Şekil 21: Örnek 8: a. Ankara Ziraat Bankası, b. İzmir Osmanlı Bankası (Yazarların arşivi).



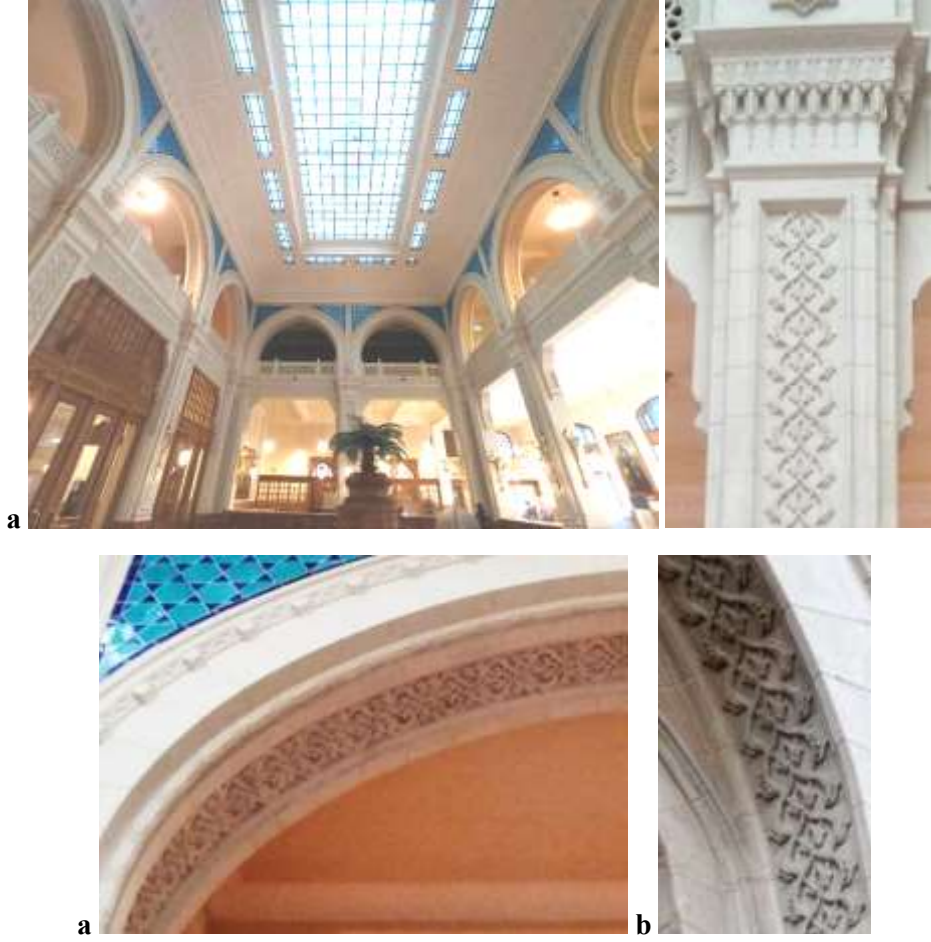
Şekil 22: Eşrefoğlu Cami (Yazarların arşivi).

Eşrefoğlu Cami taç kapısında, kavsarayı çevreleyen kuşatma kemerinde bulunan süsleme, yukarıda bahsi geçen süslemeye genel görünüş olarak benzer şekilde olsa da süsleme ayrıntıları yer yer farklılık göstermektedir. Bu bağlamda ters-düz olarak düzenlenmiş olan, dilimli kemer formundaki çerçeveler genel görünüş itibarıyla banka yapısındaki örnekle benzer bir durum sergilemektedir. Çerçeveler içerisine işlenmiş olan palmet ve lotus motiflerin yerini yukarıdaki uygulamada şakayıklar almıştır. Belirtilen bu süsleme uygulaması, kuşatma kemeri boyunca tekrar etmektedir. Her iki yapıda da taş malzeme üzerine zemin oyma tekniği ile süslemeler meydana getirilmiştir. Ek olarak İzmir Osmanlı Bankası, içerisinde yer alan örnek malzeme ve teknik açısından yukardaki iki yapıdan ayrışır. İzmir banka örneğinde benzer süsleme, alçı malzemeye kalıp tekniğinde uygulanmıştır.

Örnek 9 (Şekil 23-24): Ankara Ziraat Bankası, giriş cephesi köşe kulelerinde, ikinci katta bulunan üçlü pencereleri saran sivri kemerli nişin, kemer iç yüzeyindeki (kemer karnındaki) süsleme programı dokuzuncu örneği teşkil etmektedir. Süsleme, rumi ve palmetlerden meydana gelmektedir. Bu bağlamda süsleme şu şekilde tanımlanabilir; orta kısımda bulunan palmetleri, iki yanda yer alan rumiler çevrelemektedir. Kıvrımlar yaparak, yukarıya doğru devam eden rumiler, merkezdeki palmetle birleşerek devam etmektedir. Süslemenin ana unsurunu oluşturan bu düzenleme, dikey olarak tekrar emektedir.

Benzer bitkisel süslemeler bankanın iç kısmında, plan olarak merkezde yer alan cam tavanlı müşteri holünde, mimari elemanlarda tekraren kullanılmıştır. Burada ayakların iç bakan yüzeylerinde ve ikinci kat yarım daire kemer iç yüzeylerinde (cephedeki kullanıma benzer) süslemeleri görebilmekteyiz. Süslemeler alçı malzeme ile oluşturulmuştur. Ek olarak Mongeri'ye ait olan, Eskişehir Ziraat Bankası şube binasında da bu süsleme, iç mimaride benzer olarak izlenmektedir. Bankanın zemin katındaki müşteri holünde, Bursa kemeri ve yarım daire kemerlerin içerisinde, bu palmet-rumili bitkisel süslemenin benzeri¹⁷ mevcuttur. Süsleme alçı malzeme ile oluşturulmuştur.

¹⁷ Şule Pfeiffer Taş ve Rabia Temel, "Giulio Mongeri'nin Erken Cumhuriyet Dönemi Yapısı Eskişehir Ziraat Bankası'nın Kültürel Miras Yönetimi Kapsamında İncelenmesi," *Art-Sanat Dergisi* 14, (2020): 368.



Şekil 23: Örnek 9: Ankara Ziraat Bankası: a. Yapı içi, b. Yapı dış cephesi (Yazarların arşivi).



Şekil 24: a. Erzurum Çifte Minareli Medrese, b. Sivas Çifte Minareli Medrese, c. Konya Sırçalı Medrese, d. Eşrefoğlu Cami, e. Sivas Gök Medrese, f. Divriği Ulu Cami (Yazarların arşivi).

Ankara Ziraat Bankası binasındaki bu süslemenin Anadolu Selçuklu sanatında benzer örneklerini görmek mümkündür. Bu doğrultuda, Sivas Çifte Minareli Medrese (1217) taç kapısının solundaki

abidevi pencere çerçevesinin en dış bordüründe, Erzurum Çifte Minareli Medrese taç kapısı en dış bordüründe Konya Sırçalı Medrese (1243) ve Eşrefoğlu Cami taç kapılarında dıştan dördüncü sıradaki bordürlerde, Sivas Gök Medrese taç kapısı dıştan beşinci bordürde, Divriği Ulu Cami (1228) batı (tekstil) taç kapısı dıştan beşinci bordürde benzer uygulamalar görülmektedir¹⁸.

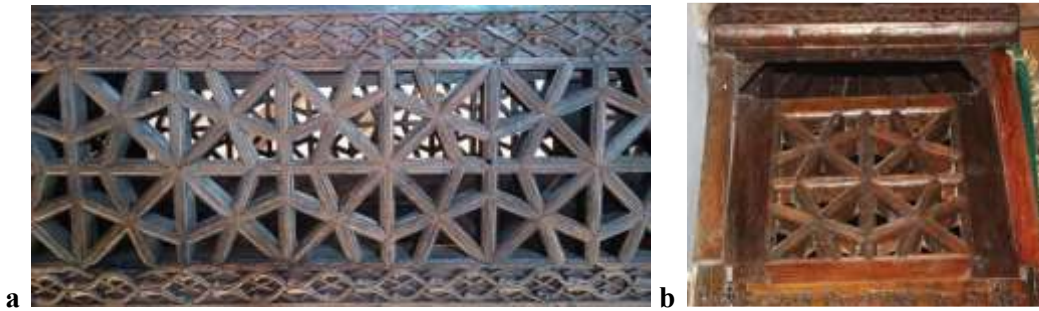
Belirtilen yapılardaki uygulamalar genel olarak iki rumi içerisinde bir palmet şeklinde tekrar etmektedir. Fakat yapıdan yapıya boyutların ve süslemenin çok az değişikliklere uğradığı fark edilmektedir. Bir yapıda çok sıkışık olarak sıralanan bitkisel süsleme, başka bir yapıda daha seyrek aralıkla bordüre yerleştirilmiştir. Özellikle Divriği Ulu Cami’indeki örnek uzun ince bir görünümündedir. Selçukluya ait tüm bu yapılarda tekrar eden süsleme, Ankara Ziraat Bankası’nda da tekrarlanmıştır.

Örnek 10 (Şekil 25-26): Ankara Ziraat Bankası köşe kuleleri, ikinci kat balkon korkuluklarında yer alan uygulama, diğer bir süsleme örnektir. Enine dikdörtgen şekilde sınırlandırılmış olan korkuluk bir cephede yan yana üçerli olarak sıralanmaktadır. Korkuluğu oluşturan geometrik kompozisyon merkezden dışa doğru olarak çevreye uzanan sekiz düz şerit ile başlatılmıştır. Daha dışta ise hem yatay hem dikey düzlemde hafif kırılma yapan, zikzak benzeri şeritler, bahsedilen merkezi düzenleme ile kesişerek ilerlemektedir. Böylelikle merkez köşelerinde dördütlü olarak oluşan altı kollu şeritler meydana gelmektedir. Süsleme arka planında ise üçgen ve deltoidlerin olduğu izlenmektedir. Taş malzemeye kafes işi tekniğinde yapılan, geometrik uygulamaların yer aldığı süsleme sonsuz karakterde sunulmuştur.

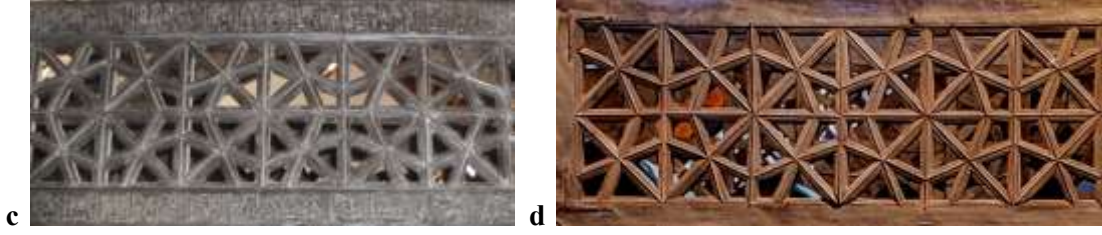
Anadolu Selçuklu sanatında rastlanan yukarıdaki uygulamanın, özellikle ahşap sanatındaki örnekleri dikkat çekicidir. Bu bağlamda Ankara Arslanhane Cami (XIII. yy. başları), Konya Alâeddin Cami, Eşrefoğlu Cami minber korkuluklarında, Sivrihisar Ulu Cami (1231) minberi köşk yan panosunda, yukarıdaki örnek tekraren kullanılmıştır. Belirtilen geometrik örneklerin tamamı ahşap malzeme üzerine, kafes işi tekniğinde, sonsuz karakterli olarak uygulanmıştır.



Şekil 25: Örnek 10: Ankara Ziraat Bankası (Yazarların arşivi).



¹⁸ G. Akdağ bu Selçuklu yapılarından üçüne karşılaştırma olarak değinmiştir. Bkz: Akdağ, *Ankara’da I. Ulusal Mimarlık Dönemi Banka Binalarında Cephe Düzeni ve Süsleme*, 234-235.



Şekil 26: a. Ankara Arslanhane Cami, b. Sivrihisar Ulu Cami, c. Konya Alâeddin Cami, d. Eşrefoğlu Cami (Yazarların arşivi).

Örnek 11 (Şekil 27-28-29): Ankara Ziraat Bankası ve İş Bankaları birinci kat balkon korkuluklarında yer alan süsleme kompozisyonu, çalışmaya dâhil edilen bir diğer örnektir. Taş malzeme ile yapılan süsleme, tamamen geometrik şekillerle oluşturulmuştur. Geometrik uygulama, onikigenlerin hâkim olduğu kapalı sisteme bir örnektir. Genel kompozisyon altılı düzende, onikigen biçimlerinin birbirine geçmeli şekilde birleşmesiyle meydana getirilmiştir. Korkuluklarda bu düzenleme yatay olarak devam etmektedir. Bu bağlamda üstte ve yan kenarlarda yarım onikigenler bulunmaktadır. Ziraat Bankası örneğinde süsleme şeritleri düz yüzeyliken Ankara İş Bankası korkuluklarında yivli veya oluklu şeritler tercih edilmiştir. Süsleme temasında ise merkezde altı kollu yıldızlar, ışınsal çevresinde ise düzgün olmayan baklava dilimi ve üçgenler oluşmaktadır.

Süslemenin bir benzeri, Ankara Ziraat Bankası içerisinde, müşteri holüne bakan ikinci kat korkuluklarının hemen altında konumlanan panolarda işlenmiştir. Burada süsleme farklı olarak taş üzerine kafes işi tekniğinde değil, alçı malzemeye kalıp tekniğinde uygulanmıştır. Süslemenin diğer bir benzeri ise İzmir Osmanlı Bankası yapı içerisinde müşteri holüne bakan birinci kat galeri korkuluklarında yer almaktadır. Bu süsleme hem kompozisyon ve görünüm hem de malzeme ve teknik açısından Ankara Ziraat Bankası cephe korkuluklarına çok benzerdir. Tek fark İzmir Osmanlı Bankası'nda düzenlemenin yapı içerisinde yer almasıdır.

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde bu kompozisyon hem mimari yapı cephelerinde hem de dini mimari öğelerinde karşımıza çıkmaktadır. Erzurum Emir Saltuk Türbesi (XII. yy. ikinci yarısı) girişi üzerinde yer alan alınlıkta, Kayseri Ulu Cami (XII. yy. ortaları) minberi ve Aksaray Ulu Cami (1408) minberi¹⁹ (XII. yy. ikinci çeyreği) köşk altı panolarında benzer düzenlemeler görülmektedir. Emir Saltuk Türbesi kuzey cephesindeki girişin üzerindeki yarım daire kemerli alınlık içerisinde günümüzde kısmen yıpranmış olan geometrik kompozisyon yer almaktadır. Onikigenlerin hâkim olduğu banka yapılarındaki örneklerle benzer olan düzenleme sonsuz karakterli ve daha geniş ölçekte uygulanmıştır. Süsleme burada farklı olarak zemin oyma tekniği ile yapılmıştır.



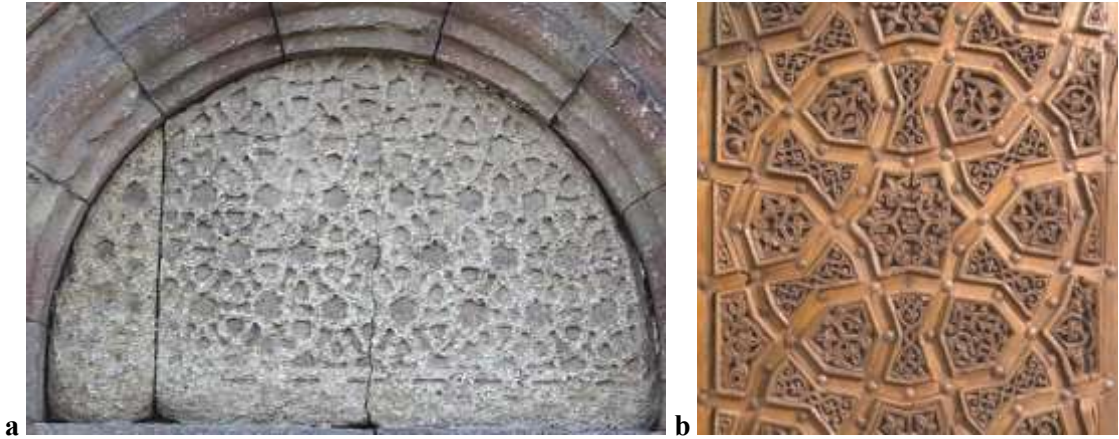
¹⁹ Aksaray Ulu Cami, Karamanoğlu devrine (1408) tarihlendirilmektedir. Fakat yapı içerisindeki ahşap minber üzerinde yer alan kitabeye göre Sultan Mesud (1116-1155) devrinde yapılmıştır. Bu sebeple minber genel olarak XII. yüzyılın ikinci çeyreğine tarihlendirilmektedir: Gülay Apa Kurtişoğlu, *Anadolu Selçuklu Dönemi Ahşap Minberleri* (Konya: Selçuklu Belediyesi, 2015), 25. Bu anlamda minber üzerindeki kompozisyon Anadolu Selçuklu devrine aittir.



Şekil 27: Örnek 11: Ankara Ziraat Bankası: a. Yapı dış cephesi, b. Yapı içi (Yazarların arşivi).



Şekil 28: a. Ankara İş Bankası, b. İzmir Osmanlı Bankası (Yazarların arşivi).





Şekil 29: a. Erzurum Emir Saltuk Türbesi, b. Kayseri Ulu Cami, c. Aksaray Ulu Cami (Yazarların arşivi).

Aksaray Ulu Cami minberi korkuluklarındaki süsleme, ahşap malzemeye kafes işi ve zemin oyma tekniklerinin beraber kullanımı ile uygulanmıştır. Bu süsleme de onikigenlerin geçmeli birleşiminden meydana gelmektedir fakat bu defa yalnızca merkezdeki altı kollu yıldızlar kafes işi tekniğinde oyulmuştur. Diğer kısımlarda zemin oyma tekniğinde kıvrım dal ve palmetlerden oluşan süslemeler mevcuttur. Kayseri Ulu Cami minberi, köşk altı bölümündeki dikdörtgen panolardaki benzer geometrik düzenleme, yine onikigenlerin birbirine bağlanmasıyla oluşturulmuştur. Ahşaptan taklit künde-kârî tekniğinde yapılmış süsleme kompozisyonunda, geometrik şeritlerin sınırlandırdığı alanların içerisine kıvrım dal ve yapraklarla beraber, nevrüz çiçeği,²⁰ palmet, lotus ve rumî motifleri işlenmiştir. Bununla birlikte, çıtalar üzerinde eşit aralıklarla çakılmış çiviler izlenmektedir. Malzeme ve teknik farklı olsa da süsleme özü itibarıyla Birinci Ulusal Mimarlık devrinde sıkça tekrarlanmıştır.

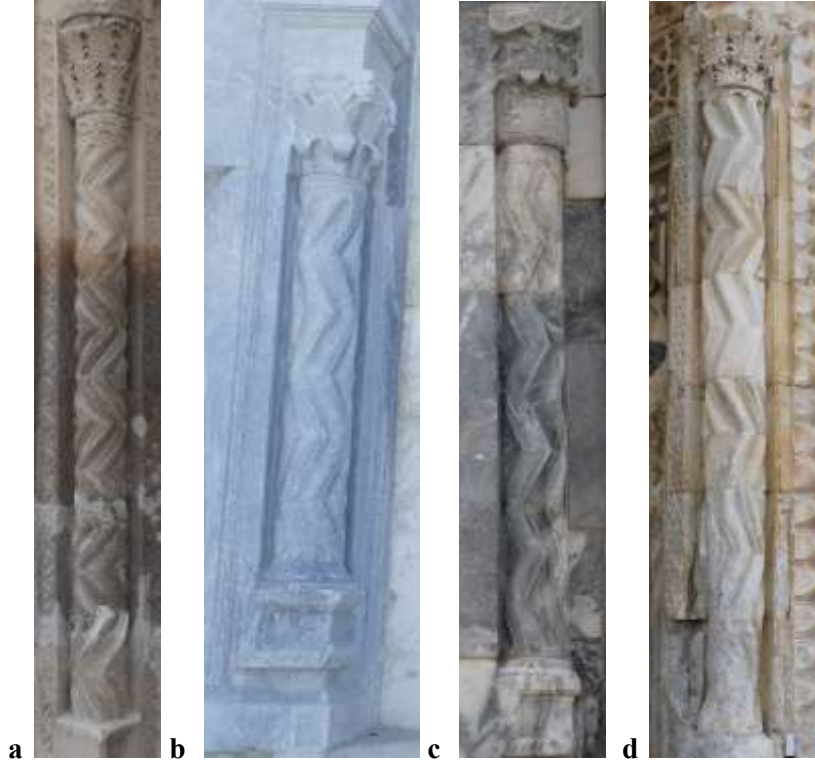
Örnek 12 (Şekil 30-31): Ankara Ziraat Bankası, ön cephede (doğu) yapıya girişi sağlayan kapının dış köşelerinde, baldaken girişin altında yer alan sütunçeler bir diğer örnektir. Her iki sütunçenin de gövdesinde yer alan zikzak motifi, derin oyulmuş, dikey olarak uzanan kaval ve yarım oluk biçimli silmelerle oluşturulmuştur.

Ağırlıkla taç kapıların silindirik sütunçe gövdelerine işlenen bu süsleme Anadolu Selçuklu yapılarında sıkça karşımıza çıkmaktadır. Süsleme, Konya Sırçalı Medrese taç kapısında, Aksaray Sultan Hanı (1229) avlu taç kapısında, Konya Alaeddin Cami kuzey avlu duvarı ortasındaki taç kapıda, Konya İzzeddin Keykavus Türbesi (1219) girişinde benzer şekilde uygulanmıştır. Zikzaklar taş ve mermer üzerine, derin oyma olarak, benzer teknikle oluşturulmuştur.

²⁰ Remzi Duran, "Türk Süsleme Sanatlarının Ortak Motifi Nevruz Çiçeği," *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2, (1997): 125-136.



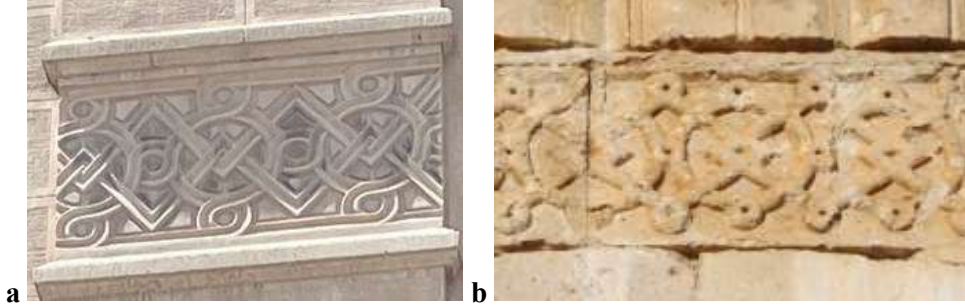
Şekil 30: Örnek 12: Ankara Ziraat Bankası (Yazarların arşivi).



Şekil 31: a. Konya Sırçalı Medrese, b. Konya Alaeddin Cami, c. Konya İzzeddin Keykavus Türbesi, d. Aksaray Sultan Hanı (Yazarların arşivi).

Örnek 13 (Şekil 32): Ankara İş Bankası birinci kat seviyesinde, pencere hizasında yatay olarak konumlandırılmış panolarda görülen süslemeler on üçüncü örneği teşkil etmektedir. Süsleme kompozisyonu geometrik hatlarla meydana getirilmiştir. Bu panolar belli aralıklarla tekrar etmektedir. Bu doğrultuda ilk olarak daire ve eşkenar dörtgenlerin oluşturduğu bir kompozisyon göze çarpmaktadır. Dairelerin birbirlerine, yine dairesel şekildeki düğümlerle bağlandığı, eşkenar dörtgenlerin ise her birinin iki kolu daireler içerisinde olmak üzere, halka şeklinde birbirine geçtiği, diğer iki kolunun ise dairelerin dışında kaldığı görülmektedir. Genel olarak yatay düzlemde uzanan, sonsuz karakterli bir süsleme ön plana çıkarılmıştır.

Bu uygulama, benzer olarak, Anadolu Selçuklu sanatında Antalya Evdir Han'da (1213-1219) karşımıza çıkmaktadır. Evdir Han'ın taç kapısında görülen uygulama kavsarayı kuşatan kemer ve kemerin her iki tarafında başlangıç hizasından nişi, kavsara alt kısmı boyunca yatay olarak dolaşan bordürde yer almaktadır. Her iki süsleme de malzeme ve teknik olarak aynı özelliklere sahip olup, Evdir Han örneği silindirik yüzeyli şeritlere sahipken, Ankara İş Bankası örneği şeritleri yivlidir.



Şekil 32: Örnek 13: a. Ankara İş Bankası, b. Antalya Evdir Han (Yazarların arşivi).

Örnek 14 (Şekil 33-34): Ankara İş Bankası, dikey hatlar üzerinde, üçüncü kat seviyesinde yer alan enine dikdörtgen olarak konumlandırılmış panolar üzerindeki süsleme kompozisyonu bir diğer örneği oluşturmaktadır. Bu panolar pencere üst ara noktalarında, belli aralıklarla tekrar etmektedir. Bitkisel ve geometrik unsurlar, panodaki süslemeyi meydana getirmektedir. Belli açılarla kırılmalar yaparak ilerleyen şeritler yarım altıgenler, üç yönlü sistemler (ok-yay biçimi) ve kum saati (?) benzeri çokgen biçimler oluşturmaktadır. Geometrik kompozisyon genel itibarıyla, belli noktalarda içe doğru yiv yapan onikigenlerden oluşan bir kapalı sistemdir. Yalnız bu panolara süslemenin bir kesiti aktarılmıştır. İnce şeritlerin arka planında kalan boşluklara ise bitkisel palmet, rumi ve nevrüz çiçeği süslemeleri işlenmiştir. Pano içerisinde her bir şerit ve çokgenin birbiri içerisine çapraz şekilde geçtiği görülmektedir.

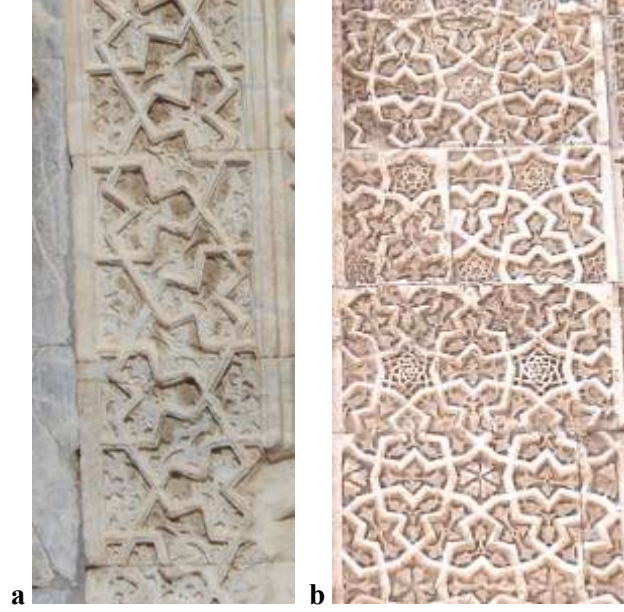
Bu süsleme kompozisyonunun birer benzer örneği Sivas Gök Medrese ve Sivas Çifte Minareli Medrese'de yer almaktadır. Sivas Gök Medrese taç kapısı yan pano üstlerinde ve en dış bordürde, Çifte Minareli Medrese'de ise taç kapıdaki geniş bordür içerisinde sunulmaktadır.

Sivas Gök Medrese taç kapısında bu uygulamanın dikey ve yatay düzlemde olmak üzere benzeri işlenmiştir. Pano değil, bordür içerisinde sunulan süsleme Ankara İş Bankası binasındaki örnekle hem bitkisel hem de geometrik olarak çok benzer tutulmuştur. Gök Medrese'de beyaz mermer üzerine zemin oyma olarak işlenen süslemeler, İş Bankası binasında grimsi taş üzerine aynı teknikle uygulanmıştır.

Sivas Çifte Minareli Medrese taç kapısında ise en geniş tutulan bordürde, yukarıda belirtilen süsleme kompozisyonunun benzeri işlenmiştir. Ancak burada daha girift bir düzen görülmektedir. Yine kırık şeritlerin belli noktalarda kırılmalar yapması ile geometrik şekiller oluşturmuştur. Ancak burada süslemenin uygulanmış olduğu yüzey daha geniş tutulduğundan, kapalı onikigen sisteminden gelişen düzen, daha genelden görülmektedir. Banka yapısından farklı olarak bu defa merkezde altı kollu yıldızlar da meydana gelmektedir. Bununla birlikte oluşan geometrik şeritlerin arka planında farklı bitkisel (palmetler) ve geometrik (iç içe çok kollu yıldızlar) süslemeler izlenmektedir. Bu açıdan banka yapısından ayrılmaktadır. Özetle her iki yapıdaki süsleme kompozisyonları karşılaştırıldığında, geometrik kurgunun benzerliği söz konusudur.



Şekil 33: Örnek 14: Ankara İş Bankası (Fotoğraf: Akdağ, Ankara'da I. Ulusal Mimarlık Dönemi Banka Binalarında Cephe Düzeni ve Süsleme, 156).



Şekil 34: a. Sivas Gök Medrese, b. Sivas Çifte Minareli Medrese (Yazarların arşivi).

Örnek 15 (Şekil 35-36): Ankara İş Bankası ön cephelerinde, ikinci ve üçüncü kat arası panolarda yer alan süsleme kompozisyonu bir diğer örnektir. Panolarda geometrik ve bitkisel süsleme bir arada verilmiştir. Geometrik düzen, yatay düzlemde ilerleyen zikzak ve yarım altıgenler meydana getiren düz yüzeyli şeritlerin kesişmesiyle oluşturulmuştur. Şeritler arka planda ters ve düz sıralanan deltoid biçimleri oluşturmaktadır. Deltoidlerin içerisinde ise yanlarda, merkezdeki palmeti çerçeveleyen ikişer ruminin oluşturduğu bitkisel süsleme sunulmaktadır. Bununla birlikte panoların her iki yanında, kırık şeritlerin meydana getirdiği, küçük üçgenler veya yarım deltoidler bulunmaktadır. Süsleme tekrar eden düzeniyle sonsuz karakterlidir.



Şekil 35: Örnek 15: a. Ankara İş Bankası sol üst (Sol alt fotoğraf: Akdağ, Ankara'da I. Ulusal Mimarlık Dönemi Banka Binalarında Cephe Düzeni ve Süsleme, 152) ve sol alt, b. İzmir Osmanlı Bankası (Yazarların arşivi).



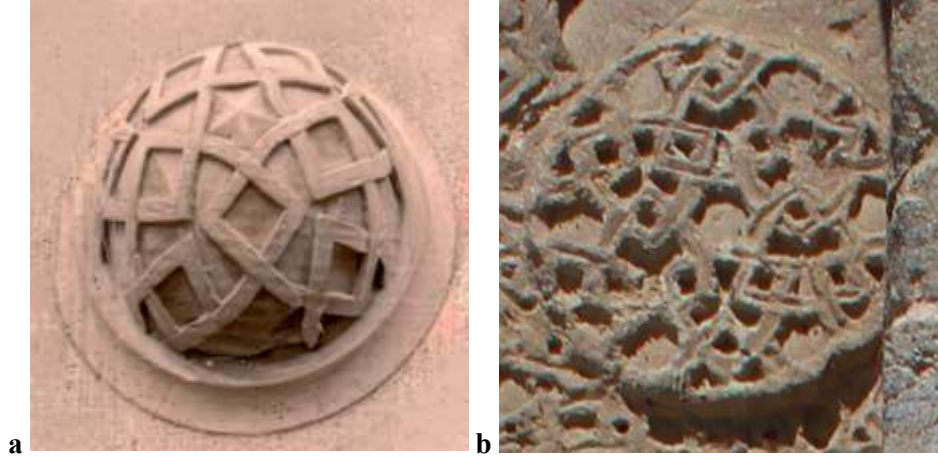
Şekil 36: a. Malatya Ulu Cami minberi (Yazarların arşivi), b. Minber süsleme çizim (Apa Kurtişoğlu, Anadolu Selçuklu Dönemi Ahşap Minberleri, 106).

İzmir Osmanlı Bankası'nda ise bu süslemenin yalnızca geometrik kompozisyonu alınarak, yapının birinci kat balkon ve pencere korkuluklarında uygulanmıştır. Bankanın güney ve batı (güneybatı köşe dâhil) cephelerinde, taş malzemeye delik işi tekniğinde yapılan geometrik süsleme, burada daha genel açıdan tasarlanmıştır. Yukarıda Ankara İş Bankası'nda yatay düzlemde yarısı görülen düzenleme, esasında merkezden ışınsal yöne ilerleyen altı düz şerit ve bu şeritlerin çevresini saran altıgenlerden oluşmaktadır. Bu altıgenler yatay ve diyagonal olarak birleşik düzenlenmiş olup, kapalı kompozisyonun tekrarlarıyla yüzeyi doldurmaktadır. Bahsi geçen uygulamanın Anadolu Selçuklu sanatındaki benzer bir örneği Malatya Ulu Cami'sinde (1224) görülmektedir. Süsleme, caminin minber giriş eşliğindeki bordür içerisinde uygulanmıştır. Enine dikdörtgen olarak düzenlenmiş bordürde banka yapısındaki uygulamayla neredeyse aynı düzen sergilenmiştir. Bu bağlamda genel geometrik kurgunun aynı olduğu bordürde, her bir geometrik parçanın içerisi, yukarıda olduğu gibi palmet ve rumi motifleriyle doldurulmuştur.

Üç örnek, genel olarak karşılaştırıldığında, uygulandıkları yüzeyler Ankara İş Bankası'nda ve İzmir Osmanlı Bankası'nda taş malzemeyken, Malatya Ulu Cami'sinde ahşaptır. Bu bağlamda süslemelerin yapıldığı malzeme farklı olsa da kullanılan teknikler ve süsleme içeriği özellikle Ankara İş Bankası ile çok benzer özelliktedir.

Örnek 16 (Şekil 37): Ankara İş Bankası güney cephedeki dikey elemanlar üzerinde yer alan kabaralardaki geometrik kompozisyon diğer bir örnektir. Farklı eksenlerde kırılmalar yaparak ilerleyen şeritlerin birbiriyle kesişmesi sonucu merkezde beş kollu yıldız oluşmuştur. Yıldızın ışınsal çevresinde ise süsleme arka planında eşkenar dörtgenler, ışınsal üçlü sistemler ve yarım altı kollu yıldızlar meydana gelmektedir. Belirtilen süsleme kompozisyonun benzerleri Anadolu Selçuklu sanatında da bulunmaktadır.

Kırşehir Kesikköprü Kervansarayı (1268) taç kapısı, basık kemer üzengi taşı ön yüzünde bulunan dairesel gülbezek içerisinde benzer bir süsleme yer almaktadır. Zemin oyma tekniğinde işlenmiş olan süsleme, farklı eksenlerde kırılmalar yapan ve birbiriyle kesişen oluklu şeritler meydana getirmiştir. Buradaki süsleme farklı olarak altılı sistemdedir ve merkezde altı kollu yıldız belirlemektedir. Fakat süsleme içeriği çok benzerdir. Aynı zamanda banka yapısında süsleme yarım kürevi kabaraya burada ise düz yüzeye işlenmiştir. Her iki örnekte taş malzemeye zemin oyma tekniğinde uygulanmıştır.

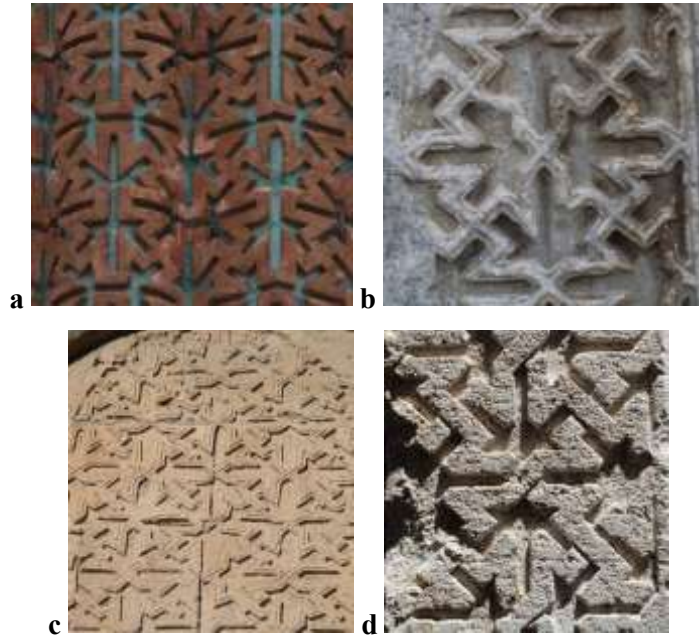


Şekil 37: Örnek 16: a. Ankara İş Bankası, b. Kırşehir Kesikköprü Kervansarayı (Yazarların arşivi).

Örnek 17 (Şekil 38-39): Ankara İş Bankası binası zemin katta yer alan bazı tonoz tavan süslemeleri, on yedinci örnektir. Bu geometrik kompozisyon, girişte yer alan çapraz tonoz tavanında ve daha içeride ana hol galerisini taşıyan, silindirik içbükey yarım tonoz tavanlarında yer almaktadır. Alçı malzemeye kalıp tekniğinde uygulanan süsleme, kırılmalar yaparak ilerleyen geçmeli ve yivli şeritlerin kesişmesi ile oluşturulmuştur. Süsleme, hem şeritler hem de arka plandaki biçimler itibarıyla, Anadolu Selçuklu mimarisinde sıkça tercih edilen, motiflere dönüşmüş Türk damgası düzenlemelerdendir.



Şekil 38: Örnek 17: Ankara İş Bankası: Yapı içi (Yazarların arşivi).



Şekil 39: a. Konya Sahip Ata Cami, b. Aksaray Sultan Hanı, c. Kayseri Döner Kümbet, d. Antalya Karatay Medresesi (Yazarların arşivi).

Anadolu Selçuklu yapılarından Aksaray Sultan Han'ı e Antalya Karatay Medresesi (1250-51) taç kapılarının en dış bordürlerinde, Kayseri Döner Kümbet (1276 sonrası) kuzeydoğu, kuzeybatı ve güney cephelerinde, Konya Sahip Ata Cami taç kapı batı minaresinin dilimli gövdesinde, yukarıdaki sembolik düzenlemenin kullanıldığı görülmektedir. Selçuklu Dönemi'nde düzenleme genel olarak taş üzerine zemin oyma tekniğinde işlenmiştir. Yalnızca Sahip Ata Cami minaresinde, tuğla kullanımı göze çarpmaktadır.

Örnek 18 (Şekil 40-41): Ankara İş Bankası birinci kat seviyesindeki ana hol galerisi korkulukları, on sekizinci örnektir. Eliptik planlı galeriyi dolaşan mermer korkuluklar kafes işi tekniğinde yapılmıştır. Geometrik bir düzenlemeye sahip olan korkuluklar dörtlü ve beşli panolar halinde sunulurken, karşılıklı iki noktada İş Bankası logosundan da korkuluk üretilmiştir. Geometrik düzen genel anlamda, sekizgenlerin geçmeli olarak, dörtlü ekseninde birleşiminden meydana gelen bir kapalı kompozisyonudur. Süsleme şeritlerinden kalan boşluklarda ise yamuk beşgen, eşkenar dörtgen ve kum saati (?) benzeri biçimler meydana gelmektedir.



Şekil 40: Örnek 18: Ankara İş Bankası: Yapı içi (Yazarların arşivi).



a



b.



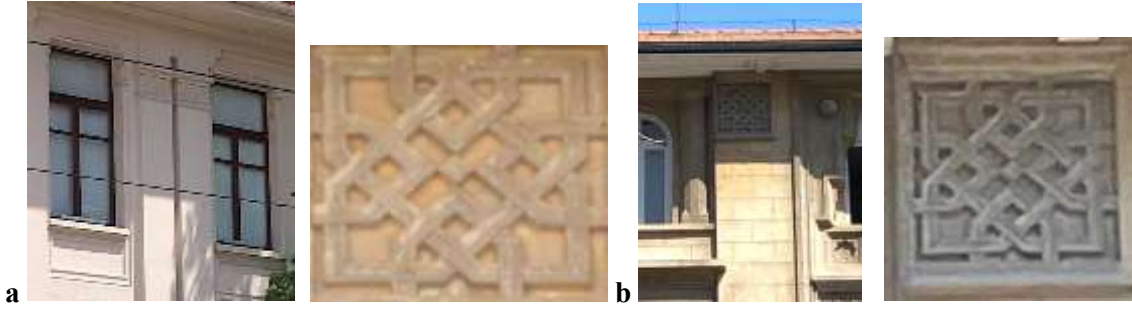
c

Şekil 41: a. Afyon İshaklı Han (Yazarların arşivi), b. Aksaray Alay Han (Yazarların arşivi), c. Kayseri Keykubadiye Sarayı: (Sağ alt fotoğraf ve çizim: Dursun, Keykubadiye Sarayı Geometrik Süslemeli Sıraltı Çinileri, 656).

Süsleme, Anadolu Selçuklu Dönemi'nde, Afyon İshaklı Han (1249) avlu taç kapısı kavsara köşeliklerinde yer alan dikdörtgen bloklarda, Aksaray Alay Han (XII. yy. sonu) taç kapısı dış bordür yüzeyinde, Kayseri Keykubadiye Sarayı (1220'li yılların ortaları: 1224-26) geometrik duvar çinilerinde²¹ sıkça tekrarlanmaktadır. Bu dönemde taş, çini ve ahşap malzemede de örnekleri bulunabilen geometrik düzen, Ankara İş Bankası binasında da uygulanmıştır.

Örnek 19 (Şekil 42-43): Eskişehir Ziraat Bankası şube binası, kuzeybatı ve güneybatı cephelerinde pencere aralarında yer alan geometrik süsleme²² bir diğer örnektir. Pencerelelerin üst kısmına yakın hizada ikişerli panolar halinde sunulan bu süsleme, kuzeybatı cephede iki yerde, güneybatı cephede dört yerde kullanılmıştır. Cephedeki dikey hatların tepesinde yer alan bu süslemeler uzaktan sütun başlığını andırmaktadır. Burada yer alan geometrik süsleme, enlemesine uzatılmış altıgenlerin, birbirine geçmeler yaparak, birleşmesinden meydana gelen bir kapalı kompozisyonudur. Diyagonal olarak birleşen iki büyük altıgene, dört yönde başka küçük altıgenler geçme yapmaktadır. Altıgen biçimli, yivli şeritlerle oluşturulmuş süslemenin arka planında, yarım yıldız, eşkenar dörtgen, yamuk beşgen ve bazı semboller oluşmaktadır. Taş malzemeye işlenen süslemede zemin oyma tekniği kullanılmıştır.

Bahsedilen süslemenin benzeri Mongeri tarafından, mimarın diğer bir yapısında tekraren kullanılmıştır. Süsleme, İzmir Osmanlı Bankası güney ve batı cephelerinde (dörder adet) saçak altında yer alan panolarda izlenmektedir. Süsleme, Eskişehir banka örneğinde olduğu gibi, taş malzemeye zemin oyma tekniğinde işlenmiştir.



Şekil 42: Örnek 19: a. Eskişehir Ziraat Bankası, b. İzmir Osmanlı Bankası (Yazarların arşivi).



Şekil 43: Sivas Divriği Kale Cami (Yazarların arşivi).

²¹ Şükrü Dursun, "Keykubadiye Sarayı Geometrik Süslemeli Sıralı Çinileri," *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14, (2021): 654-656.

²² Pfeiffer-Taş ve Temel, "Giulio Mongeri'nin Erken Cumhuriyet Dönemi Yapısı," 363.

Bu süsleme, Anadolu Selçuklu Dönemi'nin bir uzantısı olan, erken beyliklerden Mengüceklî devrine tarihlendirilen Sivas Divriği Kale Cami (1181) taç kapısında görülmektedir. Taç kapının dıştan üçüncü genişçe bordürünün yüzeyi bu geometrik düzenlemenin tekrarları ile süslenmiştir. Bu yapıda da taş malzemeye uygulanan süsleme zemin oyma tekniğinde yapılmıştır. Banka yapılarında süsleme şeritleri yivli tasarlanırken, bu yapıda şeritler düz yüzeylidir.

DEĞERLENDİRME

Sanat, toplumun yaşayış ve düşünüş biçimine etki eden önemli faktörlerdendir. Etkilenmeler silsilesi olarak her çağda varlığını sürdüren sanat, kendi tarihinden, coğrafyasından ve kültüründen izler taşımaktadır. Aynı bölgede yaşamış uygarlıklar, toplumlar, sanatçılar o coğrafyanın sanatını geliştirmiş ve geliştirmeye devam etmektedir. Sanatı bünyesinde sergileyen disiplinlerden olan mimarlık da geçmişten inşa edildiği döneme kadar gelişen yapım teknolojisi ve kültürel birikimin ürünüdür.

Yeni bir yönetime geçme arifesinde gelişen Birinci Ulusal Mimarlık Akımı (1908-1930), dini mimari yerine kamu ve sivil yapılara yönelmiştir. Yapılan çalışma çerçevesinde Giulio Mongeri'nin inşa ettiği kamu yapılarından olan bankalar, süsleme açısından incelenmiştir. Mimarın inşa ettiği banka yapıları, Ankara'da Osmanlı, Ziraat ve İş Bankası binaları, İzmir Osmanlı Bankası, Aydın, Adana, Eskişehir, Kütahya ve Manisa Ziraat Bankası şube binalarıdır. Bu yapılar süsleme açısından incelendiğinde, Ankara ve İzmir Osmanlı Bankaları, Ankara ve Eskişehir Ziraat Bankaları ve Ankara İş Bankası'nda Selçuklu Dönemi'ne ait izler barındıran örnekler tespit edilmiştir. Bu yapılar üzerinde toplamda on dokuz ayrı tipte süsleme örneği Anadolu Selçuklu süslemeleriyle benzer olarak tasarlanmıştır. Ancak bu örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Çalışma kapsamında, Selçuklu sanatında uygulanmış ve banka yapıları üzerinde, geleneği sürdüren daha ön plandaki süsleme kompozisyonları ele alınmıştır. Günümüze sağlam olarak gelebilen Selçuklu örnekleri üzerinden yapılan karşılaştırma yöntemi ile tespit edilen bu örneklerle, banka yapılarında birden fazla mimari unsur veya yüzeyde rastlanmaktadır.

Tespit edilen süslemeler banka yapıları dış cephelerinde; duvar yüzeylerinde, bazı pano veya bordürlerde, pencere şebekesi, çerçevesi, alınlığı veya kemerlerinde, pencere kuşatma kemerlerinde, balkon ve pencere korkuluklarında, balkon alt tavanları ve konsollarında, sütun başlığı, gövdesi veya kaidelerinde, kabara ve gülbezeklerde karşımıza çıkmaktadır. İç cephelerde ise müşteri holünde yoğunlaşan süslemeler; tavanlarda, kemer içleri, duvar bordürleri ve panolarında, galeri korkuluklarında izlenmektedir. Özellikle cephelerin yoğun şekilde bezenmesi, bu dönemde cephe sanatçılığı olarak ortaya çıkan mimari gelişimin sonucu olarak görülebilir.²³ Mongeri'nin inşa etmiş olduğu yapılarda da dış cepheler ön plana çıkmış, özellikle yapının sokağa bakan ve ön cephelerinde yoğun süslemelere yer verilmiştir. Bunun yanı sıra iç kısımların dekorasyonlarında ortak ünitelerin bezemesine ağırlık verilmiştir.²⁴ İncelenen örneklerdeki uygulamalar da bu durumu destekler niteliktedir.

Malzeme ve teknik açısından, yapıların dış cephelerinde, taş üzerine en çok zemin oyma tekniği, ikinci sırada kafes işi tekniği ve nadiren motif oyma tekniği kullanılmıştır. İç mekânlarda ise süslemeler, ağırlıklı alçı kalıp tekniğinde işlenirken yer yer taş (mermer) malzeme üzerine kafes işi tekniğinde işlemler de görülmektedir. Süslemeler ağırlıklı geometrik ve bitkisel ana başlıkları altında toplanabilir. Fakat kullanım açısından her iki tür ayrı ayrı uygulanabilirken, bazen geometrik olarak sınırlandırılmış şeritler arasında bitkisel süslemelerin de yer aldığı görülmektedir.

Banka yapılarındaki süslemelerin benzerleri Anadolu Selçuklu Dönemi'nden toplamda yirmi dokuz farklı yapı veya bu döneme ait mimari eleman (genelde minber) üzerinde görülmektedir. Konya'da Sahip Ata Cami, Alaeddin Cami, Sırçalı Medrese, Konya İzzeddin Keykavus (Yarım) Türbesi ve Beyşehir Eşrefoğlu Cami'sinde; Kayseri'de Ulu Cami, Tuzhisar Sultan Hanı, Gevher Nesibe Şifahanesi, Hunat Hatun Türbesi, Döner Kümbet ve Keykubadiye Sarayı'nda; Sivas'ta Gök Medrese, Çifte Minareli Medrese, Divriği Ulu Cami ve Divriği Kale Cami'sinde; Aksaray'da Sultan Hanı, Ulu Cami minberi, Ağzıkara Han, Alay Han'da; Erzurum'da Çifte Minareli Medrese, Emir Saltuk Türbesi'nde, Kırşehir Cacabey Medresesi ve Kesikköprü Han'da, Antalya Karatay Medresesi ve Evdir

²³ Dündar, "Cumhuriyetin İlk Mimarlarından Giulio Mongeri'nin Ankara'daki Banka Yapıları," 352.

²⁴ Duygu Saban, "Giulio Mongeri'nin Banka Tasarım İlkeleri-Ziraat Bankası Adana Şubesi Örneği," *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 2/2, (2016): 119.

Han'da, Tokat Gök Medrese'de, Ankara Arslanhane Cami'sinde, Afyon İshaklı Han'da, Eskişehir Sivrihisar Ulu Cami'sinde, Malatya Ulu Cami'sinde benzer süslemeler tespit edilmiştir. Bu benzer yapı süslemelerinin sayısının muhakkak, tespit edilenden daha fazla olduğu tahmin edilmektedir. Karşılaştırma açısından bu çalışmada yukarıdaki yapılarda yer alan benzer örnekler tespit edilmiştir.

Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi baş mimarı sayılan Mimar Kemalettin'in Anadolu Selçuklu ve Osmanlı mimarisine ait mimari eserleri övgüyle değerlendirmesi, Milli Mimari üslubunun Selçuklu ile bağlantısı açısından önemlidir. Ayrıca Mimar Kemalettin'in bu dönemlerin mimari anlayışına duyduğu hayranlığı, imparatorluğun içinde bulunduğu durumdan rahatsızlık duyduğu ve devletin güçlü olduğu geçmiş dönemlere özlem beslediğini de düşündürmektedir. Nitekim Mimar Kemalettin, yazılarından birinde Karatay Medresesi'nin taç kapısını değerlendirirken, "...Karatay Medresesinin mermer kapısı her türlü mânasıyla mükemmel bir eser-i mimarîdir..." sözleriyle tarihî Türk (Selçuklu) mimarisine olan ilgisini açıkça ifade etmiştir.²⁵ Bu yaklaşım, dönemin mimarlarının hangi tarihî ve sanatsal kaynaklardan esinlendiklerini anlamamıza da katkı sağlamaktadır.

Mimar Giulio Mongeri'nin de bazı Selçuklu yapılarını gezdiği anlaşılmaktadır. Mongeri 1897 yılında yaptığı ilk Ankara seyahatindeki gözlemlerini *Illustrazione Italiana Dergisi*'nin 25. cildinde yayımlanmıştır.²⁶ Mongeri, -yukarıda incelenen yapılardan- Arslanhane Cami'sini, banka yapılarını yapmazdan evvel bu ziyaretinde görmüştür. Fakat yapının dış cephesinden bahseden mimarın yapının içine girememiş olduğu düşünülmektedir.²⁷

Anadolu Selçuklu Dönemi yapıları dış cephelerinde, benzer süslemeler ağırlıklı olarak taş malzemeye zemin oyma tekniğinde işlenmiştir. Ahşap üzerine kafes işi tekniği de yoğun olarak minberlerde tercih edilmiştir. Yine minberlerde çıtakari, künde-kari (sahte veya gerçek) gibi teknikler de tespit edilmiştir. Bunların yanı sıra nadiren tuğla malzeme ve çini mozaik tekniğinde duvarlara veya mimari elemanlara yerleştirilen çiniler yer almaktadır.

Mongeri'nin banka cephelerinde ve iç mimaride uygulamış olduğu süsleme anlayışı, Selçuklu Dönemi'ndeki malzemenin evrimi açısından önemlidir. Sanatçı (mimar), süslemelerin kompozisyonlarını bazı örneklerde birebir korurken işlemiş olduğu malzemeyi sıklıkla değiştirmektedir. Örneğin, Selçuklu devrinde cami içerisindeki ahşap minber korkulukları, Birinci Ulusal Mimarlık devrinde taşla uygulanarak, dış mimaride, dolayısıyla cephelerde, en görünür noktalara taşınmıştır. Tersine bazı Selçuklu taç kapı bordür süslemeleri (taş) de iç mimaride müşteri hollerinde alçı malzeme ile sunulmuştur. Bu malzeme ve süsleme yerlerindeki dönüşümlerin yanı sıra Mongeri'nin en sadık kaldığı malzeme taştır. Mongeri banka yapılarında, taşla ek olarak alçıyı da geleneksel bir devamlılık olarak tercih etmiştir. Mongeri'nin banka yapılarında, Anadolu'da Selçuklu'nun siyasi anlamda devamı olarak nitelendirilen Osmanlı'nın, süsleme ve mimari öğelerinden de izler görülmektedir. Özellikle bitkisel süslemeler ve bazı sütun başlıkları Osmanlı devrini anımsatmaktadır. Fakat Mongeri'nin banka yapılarında, Selçuklu süsleme unsurların oranı göz önüne alındığında, Osmanlı etkisi daha azdır. Bu oranın az olmasının sebebi, henüz sona ermekte olan bir imparatorluğun ve yeni cumhuriyet rejiminin etkisi olduğu düşünülebilir.

İşlenen süslemelerden bazıları doğrudan Selçuklu Dönemi yapılarından aktarılırken, bazıları ise önce Selçuklu'dan Osmanlı'ya, oradan da bu yapılara etki etmiş olmalıdır. İncelenen süslemeler arasında Örnek 4, 5, 6, 10, 11 ve 18'deki geometrik düzenler Osmanlı yapı ve mimari elemanlarında da sıkça uygulanmıştır. Fakat Örnek 2, 8, 9, 14, 15, 17 ve 19 gibi süslemeler doğrudan Selçuklu Dönemi'ni yansıtmaktadır. Hatta mimar, Selçuklu Dönemi'ni yansıtan bu örnekleri, kendi gezileri sırasında gözlemleyerek belki de çizimlerini yaparak tespit etmiş olmalıdır. Sivas Gök Medrese ve Sivas Çifte Minareli Medrese yapılarındaki süslemeler örnek alınarak, Ankara İş Bankası cephesinde tekrarlanan Örnek 14 aynı zamanda Karamanoğlu Dönemi'nden Hatuniye Medresesi'nde de tekrarlanmaktadır. Sivas'tan başka benzer örnekler de alındığına göre mimarın, özellikle Sivas Gök Medrese süslemelerine öykündüğü açıktır. Anadolu'da Selçuklu yapılarında nadir olarak görülen Örnek 13 ve 19 da mimarın imza süslemelerinden sayılabilir. Antalya Evdir Han'daki Örnek 13, Ankara İş Bankası cephesinde,

²⁵ Koçak, "Birinci Ulusal Mimarlık Döneminin Başlangıç Süreci Üzerine," 41.

²⁶ Giulio Mongeri, "Da Costantinopoli ad Angora," *Illustrazione Italiana* 25/40, (1898): 234-236.

²⁷ Sedat Bornovalı, "Bir İtalyan Mimarın İlk Ankara Ziyareti - Giulio Mongeri -1897," *Ankara Araştırmaları Dergisi* 4, (2016): 145-146.

Divriği Kale Cami'sinde görülen Örnek 19 ise Eskişehir Ziraat Bankası ve İzmir Osmanlı Bankası'nda kullanılmıştır. Osmanlı'da örneğine pek rastlanılmayan Örnek 17'deki geometrik ve simgesel içerik de Anadolu Selçuklu Devri'nin en sık kullanılan süslemelerindendir. Banka cephelerinde yer alan dairesel gülbezlekler Anadolu Selçuklu devrinde sıkça görülen örneklerdir. Benzer şekilde gülbezleklerde geleneksel devamlılıkla Osmanlı mimarisine aktarılmıştır. Cephelerde yer alan gülbezlekler, Selçuklu'da çok sayıda benzer örneği olduğu belirtilerek, metot anlamında bu çalışmada konu dışında tutulmuştur.

SONUÇ

Mimari bir yapı, dış hatlarıyla, planıyla ve süsleme öğeleriyle bir bütün olarak insanın duyularına çarpmaktadır. İnsan tasarımı olan bu yapı, insanı aşan boyutlarıyla özneyi iç mimaride kapsarken, dış mimaride kendisini, doğa ve kent gibi etkenlerle birlikte sergilemektedir. Kendi devrinden, geleceğe sağlam olarak ulaşabilmiş her eser gibi binalar da onu izleyen seyircisine, inşa edildiği dönemin üslubundan, ulaşmak istenen sanatsal gayeden ve sanatçısının zihninden belli mesajlar aktarmaktadır. Bu bağlamda, Mongeri'nin yeni başkent Ankara'da ve Anadolu'da tasarlayıp yaptığı banka yapıları hem Türk millî geçmişinden hem de bulunduğu coğrafyanın modernizm öncesi dönemlerinden izler taşımaktadır.

Giulio Mongeri'nin Birinci Ulusal Mimarlık Akımı kapsamında inşa ettiği banka yapıları, Anadolu Selçuklu sanatının biçimsel ve teknik mirasının, erken Cumhuriyet Dönemi kamu yapılarında nasıl yeniden yorumlandığını somut biçimde ortaya koymaktadır. Bu yapılar, dönemin genel eğilimi olan "millî mimari üslup" arayışı içinde Selçuklu süsleme dilinin bilinçli bir tercih olarak seçildiğini göstermektedir. Söz konusu banka yapılarının dış cephelerinde ve iç mekânlarında tespit edilen on dokuz farklı süsleme tipi, Anadolu Selçuklu Dönemi'ne ait yirmi dokuz yapı veya mimari eleman üzerindeki örneklerle benzerlik göstermektedir. Bu benzerlikler, olasılıkla Mongeri'nin Selçuklu yapılarının çoğunu yerinde incelediğine, bu yapıların süsleme kompozisyonlarını belgelediğine ve bu birikimi kendi tasarımlarına aktardığına işaret etmektedir. Mimarın 1897 yılındaki Ankara seyahatinde Arslanhane Cami'sini görmüş olması, bu gözlem sürecinin bir örneğidir. Ancak Selçuklu etkisinin yoğunluğu ve çeşitliliği, mimarın yalnızca bu tek yapıyla sınırlı kalmadığını, özellikle yakın benzerlikler itibarıyla Sivas Gök Medrese ve Sivas Çifte Minareli Medrese gibi yapılardaki süslemelere öykündüğünü düşündürmektedir. Mongeri, Selçuklu süsleme kompozisyonlarını bazı örneklerde form olarak korumuş, ancak malzeme ve uygulama yerini değiştirmiştir. Örneğin Selçuklu Dönemi'nde ahşap minber korkuluklarında görülen kafes işi süslemeler, banka cephelerinde taşla uygulanarak dış mimariye taşınmış; Selçuklu taç kapı bordürleri ise iç mekânlarda alçı malzeme ile yeniden yorumlanmıştır. Bu malzeme dönüşümü, geleneksel motiflerin modern yapımla teknikleriyle buluşturulması açısından anlamlıdır. Ayrıca Antalya Evdir Han ve Divriği Kale Cami gibi yapılardaki nadir süslemelerin banka cephelerinde tekrarlanması, Mongeri'nin Selçuklu sanatını yalnızca ana merkezlerden değil, Anadolu'nun farklı bölgelerindeki yapılardan da özümseyerek kendi tasarım repertuarına kattığını düşündürmektedir.

Mongeri'nin banka yapılarındaki süsleme anlayışı, Anadolu Selçuklu sanatının biçimsel, teknik ve kompozisyon birikiminin erken Cumhuriyet Dönemi kamu yapılarında yeniden uygulandığını göstermektedir. Mimarın bu yapılarda kullandığı süslemeler, Selçuklu yapılarını inceleyerek bu sanatın temel prensiplerini kavradığını ve söz konusu birikimi kendi mimari diline dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Mongeri'nin banka yapıları, Birinci Ulusal Mimarlık Akımı'nın Selçuklu mirasına yaklaşımını anlamak açısından önemli birer belge niteliği taşımaktadır. Yapılan araştırmada, İtalyan mimar Giulio Mongeri'nin bakış açısıyla tasarlanan ve Osmanlı Devleti'nin son, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarına tarihlenen Birinci Ulusal Mimarlık Akımı banka yapılarında, Anadolu Selçuklu Dönemi süslemelerinin bilinçli biçimde yeniden yorumlanarak kullanıldığı tespit edilmiştir. 1908-1930 yılları arasında millî bir mimari üslup oluşturma amacıyla yürütülen bu süreçte, geçmişe gönderme yapan süsleme unsurları hem cephelerde hem de iç mekânlarda tekrarlanmıştır. Devrin teknolojisi ve üslup özellikleriyle geleneksel anlayış harmanlanarak yeni bir millî mimari dili oluşturulmuştur. Bu durum, Selçuklu sanatının yaklaşık yedi yüz yıl sonra dahi mimari tasarım üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akdağ, Güneş. "Ankara'da I. Ulusal Mimarlık Dönemi Banka Binalarında Cephe Düzeni ve Süsleme (1926-1929)." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Apa Kurtişoğlu, Gülay. *Anadolu Selçuklu Dönemi Ahşap Minberleri*. Konya: Selçuklu Belediyesi, 2015.
- Arıkan, Zeki. "Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi." *İslam Ansiklopedisi*, C. 43. Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, 551-552.
- Bornovalı, Sedat. "Bir İtalyan Mimarın İlk Ankara Ziyareti-Giulio Mongeri-1897." *Ankara Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2016): 131-157.
- Cündioğlu, Dücan. *Sanat ve Felsefe*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Çaycı, Ahmet. *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Çinici, Damla. "Başkent Ankara'nın İnşasında Etkin Bir Mimar: Giulio Mongeri ve Yaşam Öyküsü." *Ankara Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2015): 13-41.
- Duran, Remzi. "Türk Süsleme Sanatlarının Ortak Motifi Nevruz Çiçeği." *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2 (1997): 125-171.
- Dursun, Şükrü. "Keykubadiye Sarayı Geometrik Süslemeli Sıraltı Çinileri." *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/37 (2021): 639-675.
- Dündar, Mesut. "Cumhuriyetin İlk Mimarlarından Giulio Mongeri'nin Ankara'daki Banka Yapıları." *Cumhuriyetimizin 80. Kuruluş Yıldönümü Anı Kitabı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 2004, 345-360.
- Kaya, Aylin, Işıl Çokuğraş Bağdatlıoğlu ve Nuran Kara Pilehvarian. "Osmanlı Bankası'nın Tarihi Şube Yapıları ve Günümüz Kullanım Şekillerinin İrdelenmesi." *Yakın Mimarlık Dergisi* 6/1 (2022): 54-84.
- Koçak, Kıvanç. "Birinci Ulusal Mimarlık Döneminin Başlangıç Süreci Üzerine." *Sanat Tarihi Alanında Bilimsel Araştırmalar*, Yunus Aslan (Ed.), 38-48. Afyonkarahisar: Yaz Yayınları, 2026.
- Mongeri, Giulio. "Da Costantinopoli ad Angora". *Illustrazione Italiana* 25/40 (1898): 234-236.
- Pfeiffer-Taş, Şule ve Rabia Temel. "Giulio Mongeri'nin Erken Cumhuriyet Dönemi Yapısı Eskişehir Ziraat Bankası'nın Kültürel Miras Yönetimi Kapsamında İncelenmesi." *Art-Sanat Dergisi* 14 (2020): 349-384.
- Saban, Duygu. "Giulio Mongeri'nin Banka Tasarım İlkeleri- Ziraat Bankası Adana Şubesi Örneği." *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016): 115-129.
- Saban, Duygu. "Giulio Mongeri'nin Anadolu'daki İzleri: Ziraat Bankası Şube Binaları." *Mimarlık* 405 (2019): 73-77.
- Sözen, Metin. *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1984.
- Sözen, Metin ve Mete Tapan. *50 Yılın Türk Mimarisi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973.

Yaldız, Esra ve Özge Parlak. "Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Kamu Yapıları." *Social Sciences Studies Journal* 4/24 (2018): 4930-4947.

C. Verlinden'in Araştırmasının Ardından Altın Orda'nın Kalbinde (14.Yüzyıl) Köle Ticareti Üzerine Bazı Açıklamalar*

Observations on the Slave Trade in the Heart of the Golden Horde (14th Century) in Light of C. Verlinden's Research

Batuhan TAŞKIN 



Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Batuhan TAŞKIN

Bağımsız Araştırmacı

ORCID: [0000-0002-5482-7877](https://orcid.org/0000-0002-5482-7877)
e-mail: batuhantaskn44@gmail.com

Başvuru/Submitted: 15 Ocak 2026
Kabul/Accepted: 3 Mart 2026

Atıf: Taşkın, Batuhan; "C. Verklinden'in Araştırmasının Ardından Altın Orda'nın Kalbinde (14.Yüzyıl) Köle Ticareti Üzerine Bazı Açıklamalar", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (Haziran 2026): 431-442.

Citation: Taşkın, Batuhan; "Some Remarks On The Slave Trade In The Heart Of The Golden Horde (14th Century) In The Wake Of C. Verlinden's Research", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (June 2026): 431-442.

Lisans/License:



Öz- Yüzlerce yıl sürdürülmüş olan köle ticareti Doğu'ya seyahat eden İtalyan tüccarlar için oldukça kârlı olmuştur. Moğol İmparatorluğu'nun kuruluşu ile Avrupa'daki ekonomik ve demografik büyüme hem kölelere olan talebin hem de köle ticaretine olan arzın artışına katkıda bulunmuştur. Batılı tüccarların Doğu'ya olan yolcularının sayısı arttıkça ticaret de eşzamanlı olarak artmıştır. Karadeniz sahillerinde geliştirilmiş ticaret sistemi, Cenova ve Venedik'in bölgede güçlü ticaret merkezlerine sahip olan Moğolların Altın Orda'sı ve Mısır'daki Memlûklerle ticari ilişkilerinin gelişmesini meydana getirmiştir. Bu makale üzerinde çalıştığım büyük bir projenin eleştirel haritasını oluşturmaktadır. İtalyan ticari göçmenler ile Don Nehri'nin ağzında bulunan ve 13-14. yüzyıllarda Latin ticaret sisteminin en doğudaki merkezini temsil eden Venedik yerleşimi Tana'daki köle ticareti arasındaki ilişkiyi araştırmayı amaçlamaktadır. Gelişmiş tarih yazımı geleneği ile Venedik belgelerine dayalı olarak Batı'daki kentsel ticaret ile Doğu'daki göçebe faktörlerin etkileşime girdiği Altın Orda çerçevesinde kölelik algısını yeniden oluşturmayı hedeflemekteyiz. Araştırmanın birden fazla sonucu henüz kesinleşmemiş olmakla birlikte, ön incelemeler göstermektedir ki köleler yalnızca İtalyan tüccarlar için başlıca en kârlı kaynak olmamıştır. Aynı zamanda etnik ve kültürel açıdan yabancı bir bağlama nüfuz etmenin ve onu anlamının doğrudan etkili yolu olmuştur.

Anahtar Kelimeler- Karadeniz, Köle, Venedik, Cenova, Ortaçağ Akdenizi.

Abstract – For centuries, the slave trade was highly lucrative for Italian merchants who travelled to the East. The formation of the Mongol Empire, together with economic and demographic growth in Europe, contributed to an increase in both the demand for slaves and the supply of human commodities. Trade expanded in parallel with the growing number of journeys undertaken by Western merchants to the East. The development of a structured trading system along the Black Sea coast enabled Genoa and Venice to strengthen their commercial relations with major regional powers, namely the Golden Horde and the Mamluks of Egypt. This article constitutes a preliminary critical mapping of a larger research project and aims to explore the relationship between Italian commercial migration and the slave trade in the Venetian settlement of Tana, located at the mouth of the Don River, which represented the easternmost outpost of the Latin trading system in the 13th and 14th centuries. Drawing on a well-established historiographical tradition and Venetian documentary sources, this study aims to reconstruct the perception of slavery within the unique context of the Golden Horde, where Western urban mercantile and Eastern nomadic elements interacted. Although many of the conclusions of this research remain tentative, preliminary findings suggest that slaves were not only a primary and highly profitable resource for Italian merchants, but also a direct and effective means of accessing and understanding an ethnically and culturally unfamiliar context.

Keywords- Black Sea, Slavery, Venice, Genoa, Medieval Mediterranean.

* Lorenzo Publici, "Some Remarks on The Slave Trade in The Heart of The Golden Horde (14th Century) in The Wake of C. Verlinden's Research", *Golden Horde Review* 5/3 (2017): 566-567.

Yayın Tarihi	26 Haziran 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı-İntihal.Net
Etik Bildirim	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr
Date of Publication	26 June 2026
Reviewers	Single Anonymized - An Internal (Editor board member) Double Anonymized - Three External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes – Intihal.Net
Complaints	ortacagarastirmalaridergisi@gmail.com
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

EXTENDED ABSTRACT

The slave trade during the 14th century was an exceptionally lucrative activity for Italian merchants, particularly those from Venice and Genoa, who ventured into the Eastern territories. This commercial expansion was fueled by the simultaneous economic and demographic growth in Western Europe and the formation of the Mongol Empire, which created a unified political power that facilitated the movement of goods and people across vast distances. Central to this network was the settlement of Tana, located at the mouth of the Don River on the Azov Sea. As the easternmost outpost of the Latin trading system, Tana served as a vital meeting point where Western urban mercantile cultures and Eastern nomadic societies intersected.

Research on this period relies heavily on Venetian and Genoese notarial records, such as those by Benedetto Bianco and Donato de Mano. While these primary sources offer rich data, they are considered "partial" because they primarily reflect the perspectives and interests of the Italian merchants and their clients. Despite this limitation, these documents reveal that in Tana in the mid-14th century, the buying and selling of slaves accounted for more than 50% of all transactions. Unlike Caffa, which became a point of arrival with stable populations and slave-related taxation, Tana functioned as a strategic transit market where slave sales were not subject to tolls, making it a privileged hub for recruitment.

The demographics of the trade were heavily dominated by the "Tatar" ethnic group, though this term was often used broadly and superficially by Westerners to describe various steppe peoples. In the

14th century, roughly 75% of slaves traded in Tana were identified as Tatars, followed by Alans, Circassians, and Mongols. However, the ethnic composition shifted in the 15th century; as the power of Moscow grew and Timurid military campaigns disrupted the Golden Horde, the number of Tatar slaves decreased while the recruitment of Russian and Circassian slaves significantly increased.

A defining characteristic of this trade was the predominance of women, who accounted for nearly 75% of those traded in the late 14th century. This was largely because slave labor in Western Europe was primarily utilized for housework, though many young girls were also purchased for sexual purposes. The value of these slaves was closely tied to their age and gender; the price of females generally increased as they aged and became capable of more complex domestic tasks, whereas males often lost value during adolescence if they were too old to be easily integrated into a new household but too young for heavy manual labor. Most slaves were sold at a very young age, often between 10 and 18, suggesting recent enslavement.

The profitability of the slave trade was subject to political and economic volatility. For instance, following the death of Khan Berdibek in 1359, the ensuing political instability within the Golden Horde caused a sharp fall in slave prices, sometimes dropping by over 70% in just two years. Despite such fluctuations, the potential for profit remained immense. A Tatar boy purchased in Tana for a few hundred aspers could be sold years later in Venice for 30 to 40 ducats, yielding profits as high as 60% to 70%.

Local Mongol and Turkic authorities, such as the *noyon* governing a region, did not typically participate in the trade directly but instead governed and taxed the transactions. Slavery was a crucial revenue source for the Khans, and during times of fiscal pressure or political trouble, local populations were sometimes forced to sell their children to meet tax demands. Although the Church authorities issued moral condemnations of the practice, the Azov Sea and Crimea remained among the most lucrative basins for human merchandise in the world well into the pre-modern era. Even as Timur's invasions and Ottoman conquests reshaped the region's geography, the resilience of the Italian commercial network ensured that the slave trade remained a cornerstone of the Mediterranean economic system.

Köle ticareti, onlarca yıldır Altın Orda'nın sınırları içerisinde seyahat eden tüccarlar için oldukça kazançlı bir faaliyet oldu. Bu kazançlı ticaret özellikle köle alımının arttığı 13. yüzyıl boyunca artış gösterdi. Bunun başlıca nedeni Moğol istilalarının oluşturduğu kesintisiz savaş ortamıydı. Aynı dönemde Batı Avrupa dikkat çekici bir ekonomik ve demografik büyüme sürecinden geçmekteydi. Moğol İmparatorluğu'nun geniş bir bölgeye yayılarak tutarlı siyasi otorite oluşturması, Avrupa ile Asya arasındaki insan ve mal hareketliliğini kolaylaştıran yeni bir ortam oluşturdu. Gelişen yeni siyasi ortam bölgeler arası ticareti canlandırdı; Orta Asya (Türkistan ve İlhanlılar) ve Batı Avrupa'dan gelen tüccarlar, kölelerin geniş kapsamlı ticaretinde başlıca aktörler haline geldi. İtalyan denizci cumhuriyetlerinden Cenova ve Venedik ortaya çıkan yeni siyasal ve ekonomik düzenden yararlanmak amacıyla Karadeniz sahillerinde karmaşık bir ticaret sistemi (emporium) kurdular. Ayrıca bölgede ticari yerleşim merkezleri tesis etme şartlarını bölgenin Moğol valisiyle müzakere ettiler.

Kölelere erişebilirliğinin artması ve Doğu'da daha yerleşik bir Batı varlığının oluşması, köle ticaretine önemli bir ivme kazandırdı. Bu sebeple Karadeniz havzası Orta Çağ ekonomik sisteminde köle temini açısından en kazançlı bölge haline geldi.¹

Don Nehri'nin ağzı ve Azak Denizi arasındaki stratejik konumu sayesinde Tana yerleşimi bölgedeki insan hareketliliğini incelemek açısından son derece ilgi çekici bir örnektir; zira Venedik ticaret ağının en doğudaki yerleşimiydi. Tana hiçbir zaman büyük bir ticaret merkezi özelliğine sahip olamadı; ancak güçlü ticari kimliği vasıtasıyla farklı kültürlerden toplulukların bir araya geldiği önemli bir nokta haline gelerek bu etkin çeşitliliğin temas kurması için pek çok olanak oluşturdu.

Köle ticareti hem Orta Çağ hem de konumuz olan bölge açısından üzerinde oldukça iyi çalışılmış bir konudur. Ancak sahip olduğumuz tek bakış açısı taraflı olduğu için mevcut verilerin dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. 14. yüzyıla alakalı olarak Tana'daki Venedikli noterler Benedetto Bianco², Marco Marcello³ ve E. Fenster⁴ tarafından düzenlenen belgeler ile Venedik Devlet Arşivi'nde Procuratori di San Marco fonunda korunan bazı parşömenleri inceledim.⁵ 15. yüzyıl bağlamında ise noterler Donato de Mano⁶, PSM Citra'nın Andrea Giustiniani⁷, Moretto Bon⁸ ve Cristoforo Rizzo'ya⁹ alakalı faaliyetleri konu alan belgelere ek olarak aynı fonda bulunan Procuratori di San Marco¹⁰ ve PSM Misti¹¹ serilerindeki belgeleri de analiz ettim. Mevcut belgelerin neredeyse tamamı Cenova ve Venedik'e ait birincil kaynaklardan oluşmakta olup bunların iki önemli avantajı vardır: Yerinde üretilmiş olmaları ve memnun edici bir sayıda günümüze ulaşmış olmalarıdır. Bununla birlikte bahsi geçen belgeleri düzenleyen noterler İtalyandı ve onların asıl amacı genellikle İtalyan Yarımadası'na gelen yerli veya aynı memleketten olan müşterilerine hizmet etmektir. Bu durum yukarıda değinilen kaynakların taraflılığı ile bu tür bir araştırmanın temel sınırlılığını oluşturmaktadır. Aynı zamanda Tatarların, Ermenilerin, Müslümanların ve Rumların da İtalyan noterlerine danışmaları nedeniyle mevcut kaynaklar içerisinde onlara dair bazı kayıtlar bulunmaktadır. Söz konusu grupların

¹ C. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe Medievale*, 2 (Bruges-Gent: 1955-1977), 26, 28; Y. Rotman, *Les esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale, VIe – XIe siècles*, (Paris; Belles lettres, 2004), 23.

² Cancellaria Inferiore, *Notai*, Archivio di Stato di Venezia, dosya 19; Procuratori di S. Marco, Misti, *Commissarie*, Archivio di Stato di Venezia, dosya 106.

³ Cancellaria Inferiore, *Notai*, Archivio di Stato di Venezia, dosya 117.

⁴ E. Fenster, "Zur Fahrt der venezianischen Handelsgaleeren in das Schwarze Meer 1362", *Byzantinoslavica* XXXIX/2 (Prag: 1978), 161-195.

⁵ Cancellaria Inferiore, *Notai*, Archivio di Stato di Venezia; Cancellaria Inferiore, *Miscellanea, Notai Diversi*, Archivio di Stato di Venezia; Cancellaria Inferiore, *Miscellanea, Notai Diversi, Contratti di Schiavi*, Archivio di Stato di Venezia.

⁶ N.D. Prokof'eva, "Akty venetsianskogo notariya v Tane Donato a Mano (1413 1419)", *Prichernomor'e v Srednie veka IV* (St. Petersburg: 2000), 36-174.

⁷ Procuratori di S. Marco de Citra, *Commissarie*, Archivio di Stato di Venezia, dosya 92.

⁸ De Colli S. Moretto Bon, *Notaio in Venezia, Trebisonda e Tana (1403-1408)*, (Venedik: 1963), 67.

⁹ A.A., Talyzina, "Venetsianskiy notariy v Tane Kristoforo Ritstso (1411-1413)", *Prichernomor'e v Srednie veka IV* (St. Petersburg: 2000), 19-35.

¹⁰ Procuratori di S. Marco de Citra, *Commissarie*, Archivio di Stato di Venezia, dosya 149.

¹¹ Procuratori di S. Marco, *Misti*, *Commissarie*. Archivio di Stato di Venezia, dosya 146a, 215.

varlığı da mevcut kaynakların kesin olarak ortaya koyduğundan daha güçlü olmalıdır. Ayrıca belgelerin Adriyatik merkezli bir aktarım sürecinden geçtiği de dikkate alınmalıdır; nitekim İtalya Yarımadası'nın diğer bölgelerine ait kayıtlar kaynaklara yalnızca kısmen yansımıştır. Buna rağmen elde edilmiş verilerin bölge halkı (Tatarlar ve Türk göçerleri) ile orada yaşayan yabancı tüccarların (Batı Avrupalılar ve aynı zamanda Orta Asya'dan gelen Müslümanlar) arasındaki ekonomik ve sosyal etkileşimlerin anlaşılmasında faydalı olabileceğini düşünmekteyiz. Yerli halk ve Batılılar birbirlerinden farklı toplumsal örgütlenmeye ve kölelik anlayışına sahipti.¹² İtalyan tüccarlar, kentsel ticaret anlayışı ve kültürüyle Azak Denizi'nde seyahat ediyordu. Bu anlayışa göre hizmet için kullanılacak insanlar, ticari işleme konu olacak emtia niteliğindeydi. 1350'lerden itibaren Tana'da görev yapan Venedikli noterler, bölgenin 14. yüzyılın ortalarında yaşanan ağır krizden yavaş yavaş toparlandığı süreçte çok sayıda sözleşme düzenlemişlerdir. Belgelerde 700'den fazla kişi isminin geçmesinden dolayı çeşitli varsayımlar geliştirmemize imkân tanımaktadır.

14. yüzyıl ortalarında Tana'da köle ticareti hem bölgenin başlıca ekonomik faaliyeti olmuş hem de toplam ticari hareketliliğin %50'sinden fazlasını oluşturmuştur. Tana, arz ve talebinin ortak paydada bulunduğu bir merkez olarak köle alımının en yoğun yapıldığı bölgelerden biri olmuştur. Ayrıca Altın Orda gibi ticarete yönelmiş göçebe bir toplumun kuramsallaşmasını temsil eden stratejik bir merkez niteliği taşımaktadır. Noter belgeleri yerli halkı oluşturan Moğolların ve Türklerin ticari işlemlere doğrudan katılmadıklarını, yalnızca işlemlerin düzenini ve denetimini sağladıklarını ortaya koymaktadır. Belirli bir tümeni yöneten Noyan, bölgedeki tüm hareketlilikten sorumluydu. Açıkça görülmektedir ki halkın çoğunluğu -güçlü bir şekilde göçebe yaşam tarzını benimsemiş olanlar- bu uygulamaya oldukça yabancı kalmış ve yalnızca yerel aristokrasi işlerini yürütmüştür. Tana'da yerli halk ile Batılı göçmenler arasında gerçek bir bütünlük söz konusu olmamış ve iki toplum arasındaki ayrım belirgin bir biçimde korunmuştur. Kaynaklardan elde edilen bazı veriler durumu daha iyi kavramamıza imkân sağlamaktadır.

İncelenen 400 belgeden 234'ünün (%58,5) köle satımına ilişkin sözleşmeler olduğu görülmektedir. Tana, Venedikliler ve Cenovalılar için ekonomik bir merkez olmasının yanı sıra köle ticareti açısından da önemli bir transit pazar konumundaydı. Bununla birlikte 14. yüzyılın ikinci yarısında kölelerin varış noktası Kefe olmuştur. Kırım'da bulunan bu yerleşim önemli ölçüde büyüme kaydetmiş ve nüfusu istikrarlı bir şekilde artmıştır.¹³ Hesaplamalara göre 1385-1386 senelerinde Kefe'nin nüfusu yaklaşık 20.000 kişiye ulaşmıştır. Yaşanan artış neticesinde işgücüne olan talep yükseltmiş ve köle kullanımı giderek yaygınlaşmıştır. Cenovalı görevliler ise şehirdeki köle ithalatını kontrol altında tutmak için *officiales capitum s. Anthonii* adlı yeni bir kurum kurmuşlardır.¹⁴ *Caffa (Kefe) Massaria* kayıtlarına göre *Officium capitum s. Anthonii*, şehirde tahsil edilen toplam vergilerin (gabelle) üçte birini gelir olarak elde etmiştir.¹⁵ Köle ticaretini kontrol altına alan mekanizma ve uygulanan vergiler, tüccarları Kefe'yi devre dışı bırakarak alternatif pazarlara yönlendirmiştir. Bu noktada Tana, yalnızca Altın Orda'nın kalbinde yer alması ve dolayısıyla daha zengin bir insan havuzuna yakın bulunması sebebiyle değil; aynı zamanda köle satışlarının vergilendirilmemesi nedeniyle de ayrıcalıklı ve tercih edilen bir ticaret merkezi haline gelmiştir.¹⁶

8 Haziran 1360 yılında Pera'da yaşayan Cenovalı Bartolomeo di Promontorio, Tana'daki kölelerinden birini -bu köleyi daha önce Kefe'den satın almıştır (*que emit in Caffa*)¹⁷- Florentine Bartolomeo di Nuto'ya satmıştır. Bahsi geçen köle 16 yaşında bir Tatar kızıdır (*genere tartarorum*).¹⁸

¹² L. Pubblici, "Venezia e il Mar d'Azov: alcune considerazioni sulla Tana nel XIV secolo", *Archivio Storico Italiano* CLXIII/3 (Floransa: 2005), 102-110.

¹³ M. Balard, *La Romanie génoise (XIIe – début du XVe siècle)*, (Roma-Paris: École française de Rome, 1978), 301.

¹⁴ Cenovalılar tarafından kurulan köle satışını kontrol etmek için kurulmuştur. Kefe yerleşiminde de buna benzer bir oluşum kurmuşlardır. Yalnızca Kefe'deki oluşumun ismi *in bazelle ubi venduntur capita* (kölelerin satıldığı yer) olarak geçmektedir (ç.n).

¹⁵ M. Balard, *La Romanie génoise (XIIe – début du XVe siècle)*, 299-300.

¹⁶ C. Verlinden, "Le recrutement des esclaves à Genes, du milieu du XIIe siècle jusque vers", *Fatti e idee di storia economica nei secoli XII-XX. Studi dedicati*, ed. F. Borlandi (Bologna: Il Mulino 1976), 185-202; M. Balard, *La Romanie génoise*, 301.

¹⁷ Kefe'de satın alındığını belirtmektedir (ç.n).

¹⁸ Latince belgelerde Tatarlardan bahsedilirken kullanılan tabirdir (ç.n).

Bu yaş grubundaki kızların ortalama fiyatları 600-700 aspers¹⁹ civarındayken, söz konusu satışıdaki fiyat 8 gümüş sommi yani 1520 akçe ödenmiştir. Böylece köle, ortalamanın iki katı yüksek bir bedele satılmıştır.²⁰

İncelediğimiz belgeler arasında Cenovalı tüccarların köle satışlarına dair 26 belge bulunmaktadır. Ancak tüccarların alıcı olarak yer almadığı görülmektedir.²¹ Söz konusu tüccarların çoğu Tana'nın geçici sakinleri (*habitatores Tane*) ya da Pera, Kefe ve Girit'ten gelen tacirlerdir. Tana'dan satın alınan kölelerin bir kısmı Venedik ve İtalya'nın farklı bölgelerine götürülmüştür. Ne yazık ki 14.-15. yüzyıllara ait belgeler ışığında Venedik ve kölelik üzerine yapılmış güncel bir sistematik çalışma yapılmamıştır. Araştırmamızla ilgili yapılmış en eski çalışmalardan biri Lazzari'ye aittir.²² C. Verlinden'in eserinde ise bu konuya ayrılmış özel bir bölüm bulunmaktadır²³ ve yapılan çalışmalar için önemli bir başvuru kaynağı olma özelliğini sürdürmektedir. Cenova için ise daha önce zikredilen Gioffrè²⁴ dışında M. Balard'ın çalışmasına da bakılabilir.²⁵

Ticaretin daha kârlı olduğu dönemlerde Venedik'te birçok insanın Tatar kölelere sahip olduğu tespit edilmiştir. 16 Haziran 1368 yılında Niccolò da Pesaro, Niccolò Rubino'dan bir Tatar erkek çocuğunu 26 altın dukata²⁶; aynı yıl Aralık ayında ise Pietro Stornello'dan bir Tatar kızını 22 dukata satın almıştır.²⁷ Benzer şekilde Pietro Morosini, 24 Temmuz 1365'te Venedik'de kaleme aldığı vasiyetnamesinde birden fazla Rum ve Tatar köleye sahibi olduğu kaydedilmiş ve tamamını azat etmiştir.²⁸ 1370'lerde de kölelerin mülkiyetine dair belgeler oldukça fazladır.²⁹ 1372 senesinde Floransa'da 357 kölenin 274 tanesi Tatar'dır (%77). Diğer kalanlar arasında 30 Rum, 13 Rus, 8 Türk ve 4 Çerkes köle bulunmaktadır. Veriler ışığında 1359–1360 yılları arasında Tana'da en aktif köle satıcısının Floransalı tüccar Domenico dei Benci olması tesadüfi değildir. Benzer bir durum Cenova için de geçerli olmuştur. Zira 14. yüzyılda buraya getirilen kölelerin büyük çoğunluğunu Tatarlardan oluşmaktadır.³⁰ Balard'ın hesaplamalarına göre Cenova'daki kölelerin %64'ünü Tatarlar (*genere tartarorum*) oluşturmaktaydı. En çok temsil edilen ikinci etnik grubu ise %7,1 ile Çerkeslerdir.

Bu yıllarda Tana'da ticareti yapılan köleler arasında etnik çoğunluğu Tatarlar oluşturmaktaydı. Ancak Trecento döneminde (14. yüzyıl) Batı Avrupalı bir tüccar veya noter için Tatar etnoniminin ne ifade ettiği ile bir Tatarın gerçekte kim olduğu arasında bir ayırım yapmak gerekir. Gioffrè, araştırmasında 15. yüzyılda Rus kölelerin sayısının belirgin biçimde arttığını, buna karşılık Tatar kölelerin azaldığını belirtmektedir. Araştırmacı azalma durumunu Moskova Büyük Knezliği'nin yaşadığı siyasi krizler ve Baltık güçleriyle olan sorunlu ilişkileriyle açıklamaktadır. Her ne kadar Moskova bu dönemde zor bir süreçten geçse de Rus toprakları üzerinde giderek merkezi bir güç haline gelmekteydi. Ayrıca Batılılar için *Russo/russorum* kavramı yalnızca Moskova ve çevresinde yaşayanları değil, Tatarlardan farklı olarak ormanlık bölgelerden gelen toplulukları da kapsamaktaydı. Batılı tüccarların Tatar olarak andıkları kişilerin yalnızca küçük bir kısmı Moğollara mensuptu. İncelediğim belgelerde sıkça Tatarlar (*genere tartarorum*) ifadesine rastlanırken, Moğol (*genere mongalorum*³¹) ifadesi neredeyse hiç kullanılmamaktadır. Öte yandan kaynaklarda Kuman (*cumanus*) kelimesi nadiren geçmektedir. Oysa bu ad, Karadeniz'in kuzey kıyılarındaki Latin ticaret kolonilerinde muhtemelen baskın etnik unsuru ifade etmekteydi. Tanıdıklarınierlerin ve onların müvekkili olan tüccarların Karadeniz bölgesinde yaşayan farklı etnik grupları çoğunlukla yüzeysel ve genel bir düzeyde

¹⁹ Orta Çağ ve Erken Modern dönemde Doğu Akdeniz ve Karadeniz'de kullanılan para birimidir (ç.n).

²⁰ Cancelleria Inferiore, *Notai*, Archivio di Stato di Venezia, dosya 19, kayıt I/26.

²¹ Cancelleria Inferiore, *Notai*, Archivio di Stato di Venezia, dosya 19, 27; M. Balard, *La Romanie génoise*, 300.

²² V. Lazzari, "Del traffico e delle condizioni degli schiavi in Venezia nei tempi di mezzo", *Miscellanea di Storia Italiana* I (Torino: Stamperia Reale, 1862), 463–501.

²³ C. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe Médiévale*, 2, 550-710.

²⁴ D. Gioffrè, *Il mercato degli schiavi a Genova nel secolo XV* (Cenova: Fratelli Bozzi, 1971).

²⁵ M. Balard, *La Romanie génoise*, 785-833.

²⁶ Orta Çağ'da İtalyan şehir devletleri tarafından kullanılan para birimidir (ç.n).

²⁷ Procuratori di S. Marco, *Misti*, Commissarie. Archivio di Stato di Venezia, dosya 150.

²⁸ Procuratori di S. Marco, *Misti*, Commissarie. Archivio di Stato di Venezia, dosya 128.

²⁹ Procuratori di S. Marco, *Misti*, Commissarie. Archivio di Stato di Venezia, dosya 123, 144, 147, 166.

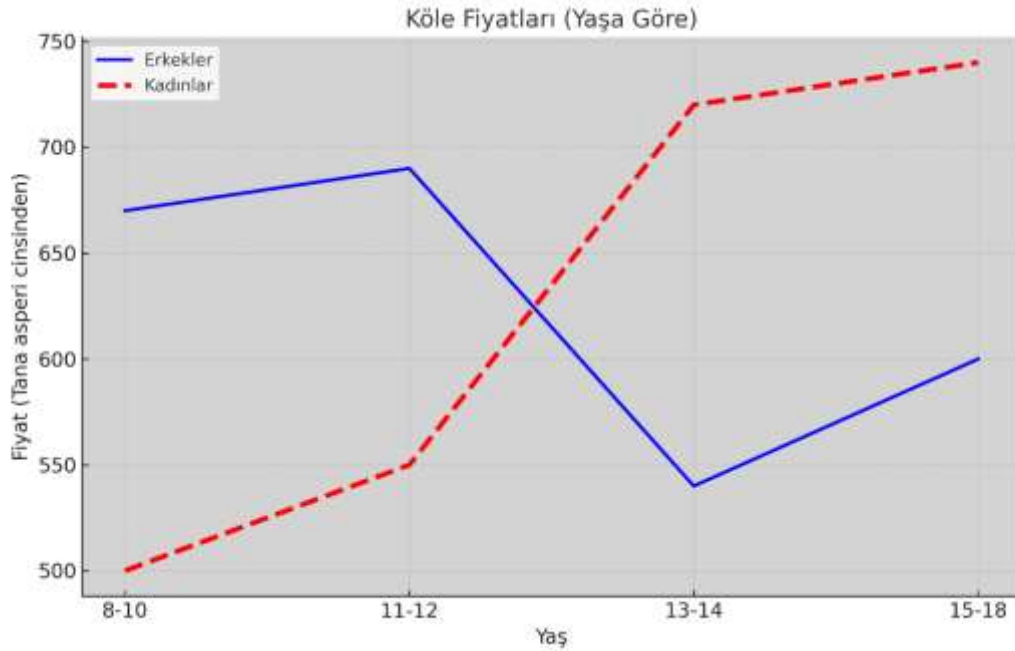
³⁰ I. Origo, "The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the XIVth Centuries", *Speculum Mediaeval Academy of America* XXX (1955): 794- 799.

³¹ Latince belgelerde Moğollardan bahsedilirken kullanılan tabirdir (ç.n).

tanıdıklarını göstermektedir. Bu durum özünde öteki algısı sorunuyla ilgilidir. Diller anlaşılmazdı, ten renkleri farklıydı, yaşam tarzları ise büsbütün ayrışıyordu. Ortadaki etkenler Tana'da yaşayan bireylerin farklı tutumlar geliştirmelerine yol açmıştır. Dolayısıyla belgelerdeki noterlerin bir Tatar ile bir Moğol arasındaki antropolojik farkı gerçekten bildiklerini varsaymak oldukça güçtür.

Her halükârda Moğol ve Tatar köleler (*genere mongalorum* ve *genere tartarorum*) bozkırın göçer topluluklarından temin edilmekteydi. Altın Orda Devleti şehirleşme anlamında zengin değildi ve Hanlar gelirlerini arttırma ihtiyacı duymaktaydılar. Bu doğrultuda ticareti, bilhassa köle ticaretini vergilendirmek en kazançlı kaynak konumundaydı. Canibek'in ölümüyle devlet, siyasi açıdan istikrarsız bir durum içine girmiştir. Siyasi kriz zamanlarında hazinenin artan nakit ihtiyacına paralel olarak vergilerde de artış yaşanıyordu. Köylüler ise baskıyı azaltmak adına çocuklarını satmaya mecbur kalıyorlardı. Kayıtlarda yer alan 238 köleden 178'i Tatar olarak (*genere tartarorum*, %74,78) nitelendirilmiştir. Geri kalanları eşit olarak Alanlar (9), Çerkesler (25) ve Moğollar (17) oluşturmuştur. Ayrıca 18 yaşında bir Rum kızı da kayıtlarda yer almıştır. Rum kızı, Marcello Pilotto adlı noter tarafından 19 Eylül 1359 tarihinde Andrea de Bernardo'ya satılmıştır.³²

15. yüzyılın başlarında bölgenin siyasi durumunda değişimler meydana gelmiştir. Özellikle Timur'un askeri ilerleyişi hem Cenova'da hem de Venedik'te Tatar köle alımını önemli ölçüde azaltmıştır.³³ 1400-1424 seneleri arasında Cenova'da 105 Tatar köle (%41,5) bulunduyorsa; 1425-1449 yıllarında bu sayı 57'ye (%19'un biraz üzerinde) düşmüştür. Rus kölelerin sayısı ise 51'den (%20) 123'e (%41,6) yükselmiştir. Buna benzet bir durum aynı yıllar içerisinde Tana'da da görülmüştür.³⁴ Doğu'daki gelişmelere karşılık olarak, Batı Avrupa'da kölelerin kullanımında kadınların belirgin bir çoğunluğu bulunmaktaydı; bu nedenle köle emeği özellikle ev işlerinde yoğunlaşmıştı. İncelenen belgelere göre, 14. yüzyılın sonlarına ait 175 işlem (%74,78) kadınlarla ilgilidir. Ayrıca pek çok kız çocuğunun başta cinsel ihtiyaçlar olmak üzere çeşitli amaçlarla satın alındığı unutulmamalıdır.



Grafik 1. Tana'da Tatar Kölelerin Fiyat Eğilimi (1359-1360)

³² Cancelleria Inferiore, *Notai*, Archivio di Stato di Venezia, dosya 19, I/38.

³³ D. Gioffrè, *Il mercato degli schiavi a Genova nel secolo XV*, 15, 58; C. Verlinden, *L'esclavage*, 126.

³⁴ N.D. Prokofeva, "Akty venetsianskogo notariya v Tane Donato a Mano (1413-1419)", *Prichernomor'e v Srednie veka IV* (St. Petersburg, Aletea, 2000), 36-174; De Colli S. Moretto Bon, *Notaio in Venezia, Trebisonda e Tana (1403-1408)*; Procuratori di S. Marco, Misti, *Commissarie*, Archivio di Stato di Venezia, dosya 11, 64, 79, 94 ve 147/a.

Grafikte görüldüğü üzere kırmızı çizgiyle gösterilen kadın köleler, çocukluk dönemlerinde daha düşük bir değere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Zira yaşlarının kullanılmak istendikleri işlere uygun değildir. Tüccarların genel olarak ağır işler için dokuz veya on yaşlarındaki erkek köleleri kullanmaları da fiyatların düşük olmasına etki etmiştir. Buna karşılık kadın kölelerin fiyatları yaşları ilerledikçe artmıştır. Kadın kölelerin değeri ile satın alınma nedenleri arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermektedir. Erkek köleler ise yaşları ilerledikçe, bilhassa ergenlik dönemlerinde değer kaybetmişlerdir. Zira belirtilen yaş aralığında (13-14) ne alıcının ait olduğu toplumsal hayata entegre olamayacak kadar küçük; ne de ağır işlerde çalışmaya dayanamayacak kadar da büyük yaşıydılar.

Yaş gruplarına göre köle sayısı incelendiğinde bazı önemli ve dikkat çekici noktalar ortaya çıkmaktadır. Kadın kölelerin ortalama yaşı erkek kölelere göre daha yüksek olup (14,87 yıl vs. 12,8 yıl), özellikle 14–18 yaş arasındaki kızların ticaretinin daha yoğun olması, göçebe ailelerin erkeklere kıyasla kızlarını daha geç elden çıkarma geleneğine işaret etmektedir (13. yüzyıl sonları).³⁵ Tarımsal üretimle uğraşmayan göçebe topluluklarda kızlar, ev işlerinde erkeklerden daha faydalıydı; kölelerin kökeninden çok yaşlarının ve cinsiyetlerinin satışta belirleyici olduğunu göstermektedir.³⁶

Çoğu kölenin genç olması, yakın zamanda köleleştirildiklerini düşündürmektedir; ancak yaşlı kölelerin genellikle çocuklarıyla veya aileleriyle birlikte satıldığı da görülmektedir. Örneğin, 22 Ağustos 1362'de Yunan Teodoro, 36 yaşındaki bir Tatar kadını ve 8 yaşındaki kızını Venedikli Corrado'ya; birkaç gün sonra 31 Ağustos'ta başka bir Tatar kadını yine kızıyla birlikte satmıştır.³⁷ 18 Eylül'de ise Bartolo Fantinechi, 30 yaşındaki bir erkeği ve 14 yaşındaki oğlunu Paolo Nanni'ye satmıştır.³⁸

Ticareti yapılan kölelerin toplamı içinde 115'i (%49,14) vaftizliydi; ertesi yıl Venedik'e ulaşan tüm köleler de vaftiz edilmiştir. Köleler Tana'da kısa bir süre kalmıştır. Çünkü Azak Denizi kıyıları köle ticareti için bir varış noktası değil, aksine geniş Akdeniz ticaret sistemine bağlı bir geçiş pazarıydı.³⁹ Bratianu bu durumu 12. yüzyıl sonları için belirtmekle birlikte, Doğu'daki köle ticaretinin özellikle 14. yüzyılda zirveye ulaşması dikkate alındığında bir sonraki yüzyıla da buna benzer şeylerin yaşandığı anlaşılmaktadır.

1359–1360 yıllarını kapsayan belgeler ve takip eden yıllara ait noter kayıtları, köle fiyatlarında keskin bir düşüş yaşandığını göstermektedir. Bazı satışlarda fiyatlar iki yıl içinde üçte bir oranında azalmış; özellikle Tatar erkek kölelerin fiyatları 651,5 aspersten 183,5 asperse düşerek %70'in üzerinde bir değer kaybı sergilemiştir. Köle piyasasındaki arz-talep dengesinde yaşanan önemli değişimleri ortaya koymaktadır.

Kadın kölelerde de durum oldukça benzerdir. Ortalama 720,42 aspersten satılan bir kadın kölenin fiyatı 229,2 asperse düşerek yaklaşık %68'lik bir azalma göstermiştir. Oluşan durumun birçok nedeni olmakla birlikte, başlıca sebebi Tana'da yaşanan siyasi değişikliklerdir. 1359 yılında Altın Orda Hanı Berdibek'in ölümü sonrasında başlayan iç karışıklıklar, ticari göçmenlere karşı tutumların aniden değişmesine yol açmıştır. Altın Orda içindeki siyasi

³⁵ M. Balard, *La Romanie génoise*, 292.

³⁶ M. Balard, *La Romanie génoise*, 294.

³⁷ Cancelleria Inferiore, Notai, Archivio di Stato di Venezia, dosya 19, II/4, II/16.

³⁸ Cancelleria Inferiore, Notai, Archivio di Stato di Venezia, dosya 19, II/100.

³⁹ M. Balard, *La Romanie génoise*, 292; G.I. Bratianu, *Recherches sur le commerce génois dans la mer Noire au XIIIe siècle* (Paris: P. Geuthner, 1929), 229.

parçalanma, Berdibek ve Canibek'in ölümlerinden önce başlamış olsa da onların karizmatik lider özellikleri ve uyguladıkları güçlü baskıcı politikalar, Cuci ulusunun çöküşünü geciktirmiştir. Siyasi karmaşıklığın bir başka göstergesi de gemi taşımacılığına dair kayıtlarda görülmektedir. Bu yıllarda Romanya'ya giden gemilerin sayısında ciddi bir azalma yaşanmıştır.⁴⁰ Ayrıca 1361'den itibaren Trakya'daki Türk askeri faaliyetlerinin yoğunlaşması, bölge ticaretinde birden fazla soruna yol açmıştır. Yaşanan gelişmeler, köle fiyatlarındaki ani düşüşün ve arz-talep dengesindeki sarsıntının başlıca nedenleri olarak değerlendirilebilir.

İtalyan tüccarlar, 1358 yılında Tana'ya geri dönmeleriyle daha realist ve temkinli bir yaklaşım benimsemişlerdir. Tana sakinleri ise artan güvensizlikle baş etmek zorunda kalmıştır. Muhtemelen, veba salgınının yol açtığı felaketlerin ardından ekonomik ve demografik toparlanmanın yavaş ilerlemesi, Doğu'da köle ticareti için kurulan ticari yapılar ve oluşumlar üzerinde olumsuz etkiler yaratmıştır. İyi zamanlarda köle satışından elde edilebilecek kazançlar oldukça yüksek oluyordu. 5 Mayıs 1364'te Jacopo Contini ve Nanni di Nanni, Pasqualino Cotano'ya 10 yaşında, Tatar kökenli ve vaftiz edilmiş adıyla Giorgio olan bir erkek çocuğu satmıştır. Noter kaydına göre köle 7 Temmuz 1360'ta Tana'da altı yaşındayken satın alınmış, yaklaşık dört yıl tüccarlarla kalmış ve nihayetinde 30 Venedik dükatı karşılığında satılmıştır.⁴¹ Bu örnekle birlikte Eylül 1362'de Ludovico Bedolotto'nun kardeşine 10 yaşındaki bir Tatar köleyi 10 dükat karşılığında sattığını da göz önünde bulundurmalıyız.⁴² 1360'lı yıllarda Tana'da kullanılan asper-dukak dönüşüm oranını (1/42,5) kabul edilirse, çocuk yaklaşık 1275 asperse satılmıştır. Aynı yaşta bir Tatar kölenin ortalama fiyatı 500 aspers geçmediği için elde edilen kar oldukça yüksek olmuştur (%60'ın üzerinde). Üstelik tüccarların Azak Denizi'ne yolculuk için katlandığı büyük masraflar göz önüne alındığında elde edilen kazanç daha da anlamlı bir hâl almıştır.

Venedik'te, benzer fiyatlardan 13 ve 14 yaşında iki köle satılmıştır.⁴³ 18 Eylül 1364 yılında Andrea Trevisan, Ancona'dan gelen Tommaso Biondo'nun eşi Donna Maria'dan 20 yaşındaki bir Tatar kızını 40 ducat fiyata satın almıştır.⁴⁴ Böylece yaklaşık 20 yaşındaki Tatar kızlarının 400 asperse satın alınabildiği görülmekte ve kar oranı neredeyse %70'e ulaşmaktadır. 2 Aralık 1366 senesinde Pietro Stornello, 12 yaşındaki bir Tatar kızını, vaftiz adıyla Lucia, Niccolò da Pesaro'ya 22 dükat karşılığında satmıştır. 16 Haziran 1368'de ise Niccolò Rubino, aynı Niccolò da Pesaro'ya 11 yaşındaki bir Tatar erkek çocuğu 26 dükat karşılığında satmıştır. Bahsedilen yıllarda köle fiyatlarının yükselmekte olduğu görülmektedir. 1374'te, 13 yaşındaki bir Tatar kızı için Niccolò, 30 dükat ödemiştir.⁴⁵

15. yüzyılın başlarına gelindiğinde köle ticaretinde değişiklikler yaşamıştır. İncelenen belgelerin fazla olmamasıyla beraber, 146 belgeden sadece 41'i (%28,1) köle ticaretiyle alakalıdır. Zamanla kayıtlarda Tatar kölelerin varlığı azalmış (%19,5) kölelerin çoğunluğunu ise Ruslar ve Çerkezler oluşturmuştur. Bu gelişme 15. yüzyılda Gioffré'nin Cenova'ya dair gözlemleriyle de doğrulanmaktadır. Özellikle 1407–1408 yılları arasında gerçekleştirilen 16 satışın yedisini Tatarlar, altısını Çerkezler, ikisini Zihya kökenliler (Kerç Boğazı'ndan), birini

⁴⁰ L. Pubblici, "Gli italiani e il mar d'Azov dopo la pace di Milano", *Paradigmi dello sguardo*. A cura di I. Melani, atti del convegno Prato (18 dicembre 2009): 27-34; D. Stöckly, *Le système de l'Incanto des galées du marché à Venise (fin XIIIe – milieu XVe siècle)* (Leiden: Brill, 1995).

⁴¹ Cancelleria Inferiore, Notai. Archivio di Stato di Venezia, dosya 19.

⁴² Cancelleria Inferiore, Notai. Archivio di Stato di Venezia, dosya 117.

⁴³ Cancelleria Inferiore, Notai. Archivio di Stato di Venezia, dosya 19.

⁴⁴ Cancelleria Inferiore, Notai. Archivio di Stato di Venezia, dosya 19.

⁴⁵ Procuratori di S. Marco, Misti, *Commissarie* Archivio di Stato di Venezia, dosya 150.

Rus ve birini Bulgar kızı oluşturmaktadır. Birkaç yıl sonra (1413–1416), Tatarlar kaynaklarda neredeyse kaybolmuş, Rus ve Çerkez kölelerin sayısı ise artmıştır. Satıcı genellikle kısa süreliğine Tana'da bulunan bir Venedikli tüccardır. Bazı durumlarda ise Transoksanya⁴⁶ ve Türkistan'dan gelen tüccarlar, bozkırlardan aldıkları köleleri satmak amacıyla Azak Denizi'ne seyahat etmiştir.

20 Nisan 1408 yılında Congo adlı bir Sarazen, 20 yaşında bir Çerkez kızını Pietro Loredan'a satmıştır.⁴⁷ Aynı gün Amuxa adlı başka bir Sarazen, 30 yaşındaki Tatar bir kadını Giovanni di Mauro'ya satmıştır. 17 Mayıs 1408'de Zindi, Zolati'den gelen bir Sarazen, 14 yaşında bir erkek çocuğunu Marco Marceno'ya satarken; aynı gün Maometto, Pietro Loredan'a Zichia kökenli bir kızı satmıştır.⁴⁸ 9 Ağustos 1415 yılında ise Ömer Carac, Ürgenç kökenli bir Sarazen, bir Rus çocuğunu Marco di Allega'ya satmıştır.⁴⁹

15. yüzyılın başlarında Avrupalı tüccarların Altın Orda sınırları içinde köle bulma imkanları azalmış; özellikle Timur'un ilerleyişi etkilemiştir. Moskova çevresinde yeni bir güç merkezi ortaya çıkmış ve bölgenin önemli ekonomisi, birçok kriz dönemine rağmen insanların hareketliliğini mümkün kılmıştır. Seyahat etmenin güçlüğü önemli ölçüde artmış olmakla birlikte, 1410'lu yıllardan itibaren uzun mesafeli insan dolaşımı yeniden başlamıştır. Timur'un askeri seferlerinin doğrudan sonuçlarından biri de en sık kullanılan geçiş yollarının çöküşü ve bunun sonucunda güney güzergahının önem kazanmasıdır.⁵⁰ Tana, yeni durumdan etkilenmiş ve Saray'dan gelen tüccarların Don Nehri ağzına ulaşması daha güç hale gelmiştir. Ancak İran, Ürgenç, Merv ve Semerkant tüccarları oluşan boşluğu doldurmuştur. Nitekim Kefe'nin muhasebe defteri (*Massaria*) kayıtlarına göre, 1410 yılında *introitu Sancti Anonini* hâlâ ödenmekteydi.⁵¹ Dahası 10 Ağustos 1427'de 400 köle taşıyan bir gemi «*ultra numeros quadringentorum inter sclavos et sclavas*» Tana'dan Venedik'e yelken açmıştır. Deniz koşulları sert olmasına rağmen, Venedik Senatosu geminin İstirya'ya gitmesine ve «*que dictos sclavos et sclavas conduci facient Venetias usque per totum mensem decembris proximus*»⁵² yetkisini vermiştir.⁵³ 15. yüzyılın ilk yıllarında bu bölgede köle ticaretinin hâlâ hayati öneme sahip olduğunu açıkça göstermektedir.⁵⁴ Özellikle Tana'da 1400'lü yıllarda köle tedarikindeki artan zorluklara kıyasla köle ticareti hâlâ kârlı bir uğraş olmayı sürdürmüştür.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Cancelleria Inferiore Notai, *Archivio di Stato di Venezia*.

Cancelleria Inferiore Notai Diversi Miscellanea, *Archivio di Stato di Venezia*.

Cancelleria Inferiore Contratti di Schiavi Notai Diversi Miscellanea, *Archivio di Stato di Venezia*.

⁴⁶ Kelime olarak “Nehrin Ötesinde Kalan Bölge” anlamına gelmektedir. Maverâünnehir olarak adlandırılan Amu Derya (Ceyhun) ve Siri Derya (Seyhun) nehirlerinin ötesini nitelendirmek için kullanılır (ç.n).

⁴⁷ De Colli S. Moretto Bon, *Notaio in Venezia, Trebisonda e Tana (1403–1408)*, no.24.

⁴⁸ De Colli S. Moretto Bon, *Notaio in Venezia, Trebisonda e Tana (1403–1408)*, no. 25, 31, 32.

⁴⁹ N.D. Prokofeva, “Akty venetsianskogo notariya v Tane Donato a Mano (1413 1419)”, 85.

⁵⁰ L. Pubblici, “Venezia e il Mar d’Azov: alcune considerazioni sulla Tana nel XIV secolo”, 435-439.

⁵¹ C. Verlinden, *L’esclavage dans l’Europe Medievale*, 2, 953.

⁵² “Söz konusu erkek ve kadın kölelerin, gelecek Aralık ayı boyunca Venedik’e sevk edilmesini sağlayacaklardır” (ç.n).

⁵³ Senato Misti. *Archivio di Stato di Venezia*, kayıt 56, sayfa 120.

⁵⁴ C. Verlinden, *L’esclavage dans l’Europe Medievale*, 2, 955-963.

Commissarie Procuratori di S. Marco de Citra, *Archivio di Stato di Venezia*.

Commissarie Procuratori di S. Marco de Ultra, *Archivio di Stato di Venezia*.

Commissarie Procuratori di S. Marco Misti, *Archivio di Stato di Venezia*.

Senato Misti, *Archivio di Stato di Venezia*.

Araştırma Eserleri

Balard, M., *La Romanie génoise (XIIe – début du XVe siècle)* (Roma-Paris, École française de Rome, 1978).

Bratianu, G.I., *Recherches sur le commerce génois dans la mer Noire au XIIIe siècle* (Paris, P. Geuthner, 1929).

De Colli, S. Moretto Bon, *Notaio in Venezia, Trebisonda e Tana (1403–1408)* (Venedik: 1963).

Fenster, E. Zur Fahrt, “der venezianischen Handelsgaleeren in das Schwarze Meer 1362”, *Byzantinoslavica* XXXIX/2 (1978):161–195.

Gioffrè, D. *Il mercato degli schiavi a Genova nel secolo XV* (Cenova; Fratelli Bozzi, 1971).

Karpov, S.P. “Venetsianskaya Tana po aktam kantslera Benedetto B'yanko (1359-60)”, *Prichernomor'e v Srednie veka V* (St. Petersburg 2001): 9–26.

_____: “Rabotorgovlya v Yuzhnom Prichernomor'e v pervoy polovine XV veka”, *Vizantiyskiy vremennik* 46 (1986): 139–145.

_____. “Greki i latinyane v venetsianskoy Tane (seredina XIV – seredina XV vv.)”, *Prichernomor'e v Srednie veka VII* (Moskova-St. Petersburg: Aletea, 2009): 164–174.

Kizilov, M. “Slave Trade in the Early Modern Crimea from the Perspective of Christian, Muslim, and Jewish Sources”, *Journal of Early Modern History* 11 (2007): 1–31.

Lazzari, V. “Del traffico e delle condizioni degli schiavi in Venezia nei tempi di mezzo”, *Miscellanea di Storia Italiana* I (1862): 463–501.

Origo, I. “The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the XIVth Centuries”, *Speculum Mediaeval Academy of America* XXX (1955): 321–366.

Prokof'eva, N.D. “Akty venetsianskogo notariya v Tane Donato a Mano (1413 1419)”, *Prichernomor'e v Srednie veka IV* (St. Petersburg; Aletea, 2000): 36–174.

Pubblici, L. “Venezia e il Mar d'Azov: alcune considerazioni sulla Tana nel XIV secolo”, *Archivio Storico Italiano* CLXIII/3 (2005): 435–484.

_____. *Dal Caucaso al mar D'Azov. L'impatto dell'invasione mongola in Causasia fra nomadismo e società sedentaria (1204–1295)* (Floransa: Floransa University Press, 2007).

- _____. “Gli italiani e il mar d’Azov dopo la pace di Milano”, *Paradigmi dello sguardo*, A cura di I. Melani, atti del convegno Prato (18 dicembre 2009): 21–49.
- Rotman, Y. *Les esclaves et l’esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale, VIe – XIe siècles* (Paris: Belles lettres, 2004).
- Stöckly, D. *Le système de l’Incanto des galées du marché à Venise (fin XIIIe – mi lieu XVe siècle)* (Leiden: Brill, 1995).
- Talyzina, A.A. “Venetsianskiy notariy v Tane Kristoforo Ritstso (1411–1413)”, *Prichernomor’e v Srednie veka IV* (St Petersburg: Aletea, 2000): 19–35.
- _____. “Zaveshchaniya notariya Kristoforo Ritstso, sostavlennye v Tane (1411–1413)”, *Prichernomor’e v Srednie veka V* (St Petersburg: Aletea, 2001): 27–39.
- Verlinden, C. “La colonie vénitienne de Tana centre de la traite des esclaves au XIVe et au début du XVe siècle”, *Studi in onore di G. Luzzatto 2* (Milano: A. Giuffrè, 1950): 1-25.
- _____. *L’esclavage dans l’Europe Médiévale 2* (Bruges–Gent: 1955–1977).
- _____. “Le recrutement des esclaves à Genes, du milieu du XIIe siècle jusque vers 1275”, *Fatti e idee di storia economica nei secoli XII–XX. Studi dedicati a F. Borlandi* (Bologna: Il Mulino, 1976): 37–57.